

مخاضها في الدنيا اذا احسن ارجع فسلام فيها الصياح

١

عَلِمَ النَّفْسَ الْقَلْبِيَّ

بِحَقِّهَا كَمَا كَانَتْ

٢

دار نزل العباد



علم النفس الفلسفي





کانه مقوق الطبع محفوظه و مسجله
لدار زین العابدین
وللايجوز شرعاً طبعها بغير اذن الدار



١٤٣٥ هـ . ٢٠١٤ م

دار زین العابدین

ایران . قمر . پاساژ قدس . محل رقم ٣٦

تلفون ٣٧٧٣٢٦٣١ تقال ٠٩١٢٤٥١٢٥٦٣

مرکز الرسائل القصيرة ٣٠٠٠٨١٧٢٧٢٧٢٧٢

www.zein.ir



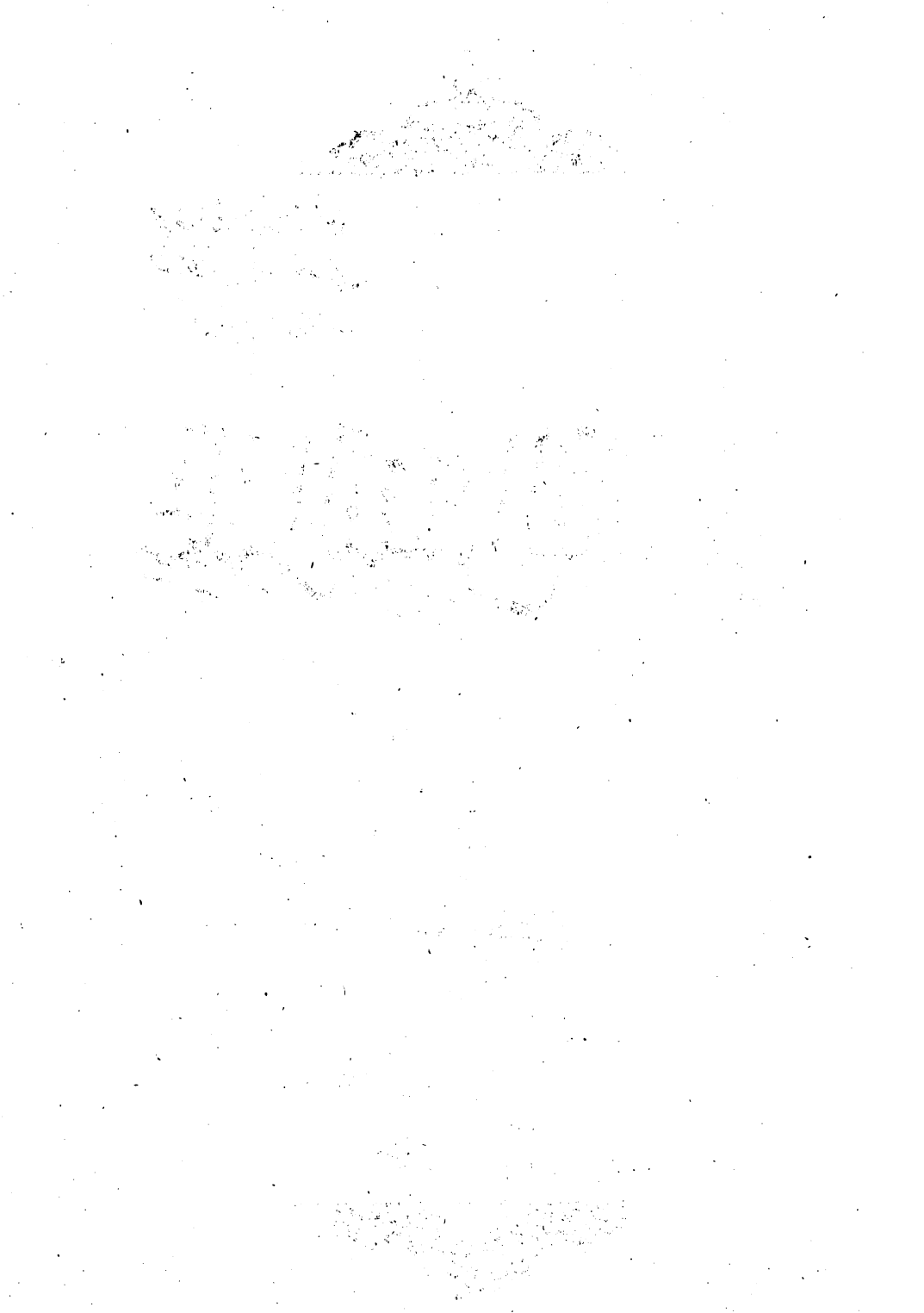
مُحَاضِرَاتُ الْأَسَاتِذِ الْمُحَقِّقِينَ
بِشَيْخِ عِلْمٍ ضِيَا الْفِيَاضِي
الْكِتَابُ الْأَوَّلُ

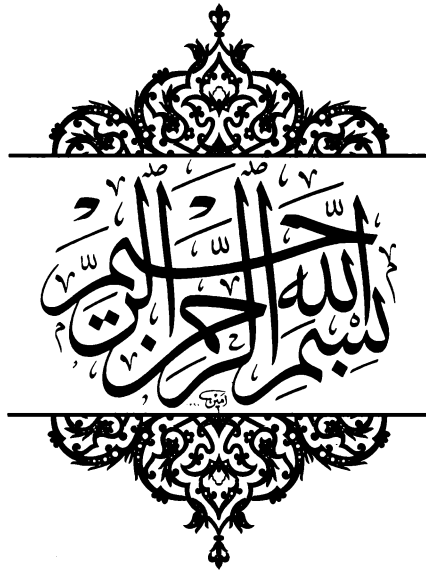
عِلْمُ النَّفْسِ الْفَلْسَفِي

بِإِذْنِ اللَّهِ
بِجَهْفَرِ الْحَكِيمِ

دَارُ رِزْقِ الْعَابِدِينَ

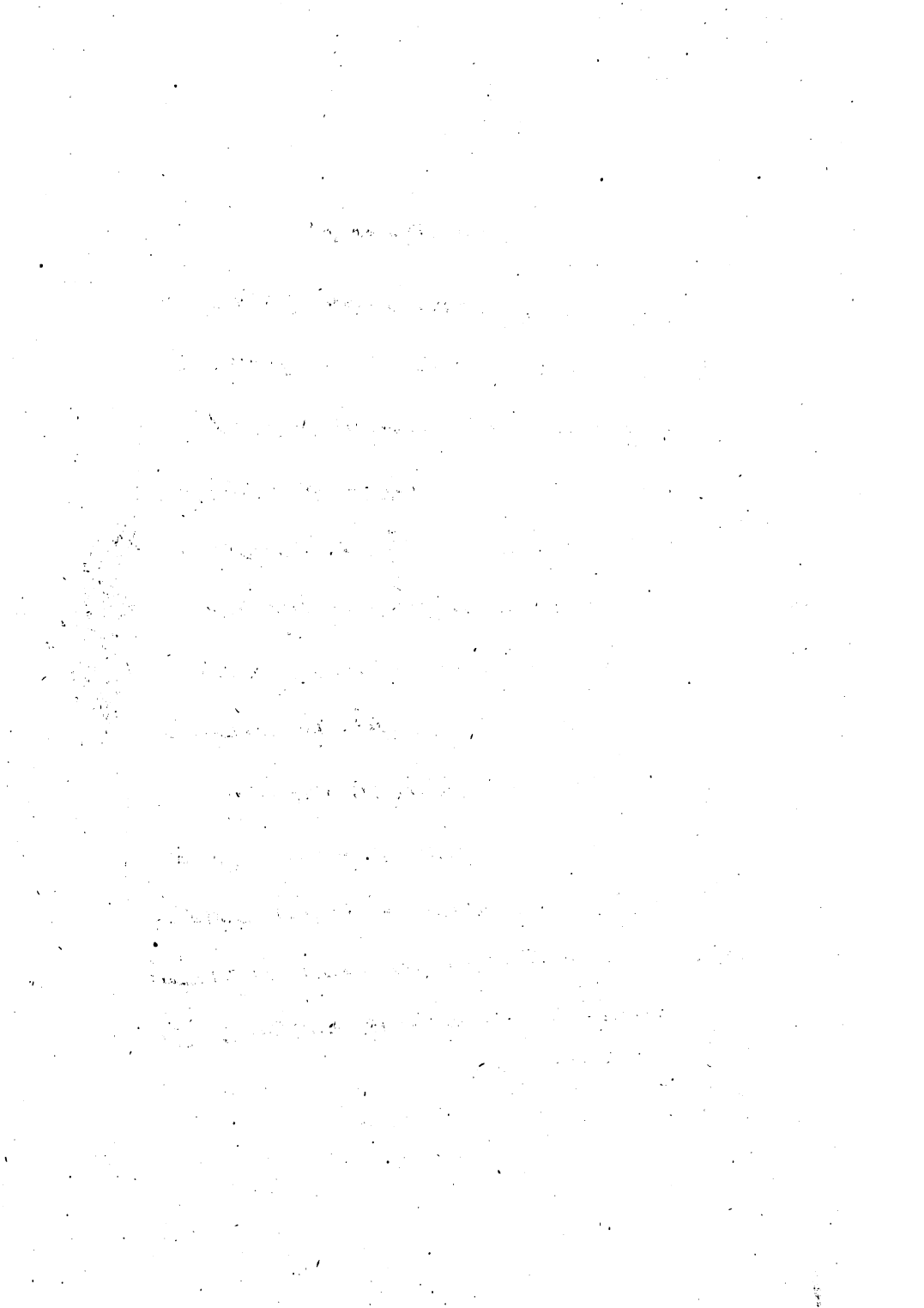








الحمد لله ربّ العالمين ، والصلاة والسّلام على أشرف خلقه محمّد
وآله الطيّبين الطاهرين، واللعن الدائم على أعدائهم أجمعين.
ربّ اشرح لي صدري ويسرّ لي أمري واحلل عقدة من لساني يفقهوا
قولي...



المُقَرَّبَةُ

في وقت أخذ كثير يتحدث عن التجديد والحدّاة ويدعو إليها، وأخذ آخرون يتحدثون عن الرّوى الكلّية منتقداً البحث التّجزئي، ذهب جمع ثالث يتحدث عن المنهج دون البنى الفوقية. وهكذا كان العكس في الجميع.

وبين هذا وذاك ضاع كثير، وتمرد آخرون، واعتزل العمل الفكري مجموعة ثالثة آخذين موقف المتفرّج، وتصدّرت رابعة عن حقّ وجدارة... هذا على مستوى الأشخاص.

وأما على مستوى الفكر: فالنتيجة مؤلمة، فهي بين قديم أخذ بطابع القداسة، وآخر لم يُمسّ، وثالثٌ اجترار و... وبين جديد بعضه غثٌ، وآخر غير مستدل، وثالثٌ تقليد واغتراب، ورابع ضعف، وخامس على حساب الهوية، وغيرهم.

ولكن: مع كلّ هذا الحراك - بإيجابياته وسلبياته - لم يُعدم زماننا من رجالٍ نصرّوا الحقيقة، وبرّزوا ما كان خفياً منها، وجدّدوا، ولكن لا على حساب القديم، وحدثوا من دون أن يمسوا الأصالة. بل، على ضوء معايير ومقاييس.

هكذا جاءت حركة البعض هادئة وكأنه اقتصر على إلقاء الحجّة

بالتفوه بالحقّ ليس أكثر، أو كأنه يخاطب المستقبل لا الحاضر، أو ينتظر فرصته لكي يأخذ موقعه... ومن بين هؤلاء أستاذنا المعظم سماحة الشيخ غلام رضا الفيّاضي الذي تعرّف عليه من سنتين، وكانت وما زالت علاقتي به علاقة السائل والمجيب، مع دراستي لعلم النفس الفلسفي على يديه. وقد لمستُ في هذا الرّجل ذي الطّابع التّقليديّ البحت، أنّه لم يجتِرَ القديم ليتعصّب له، كما لم يخدع بالجديد ليلهث خلفه. بل، وجدته ينطلق من ارتكازاته الدّينيّة ليحملها على العقل والدّليل، وليس العكس.

ومن ثمّ: لم يكن ذا موقفٍ مضادٍ من الكلام، مع أنّه فيلسوف.. ولم يكن متشنّجاً من الحوزة ذات الطّابع الفقهي.. وكذا لم يقتل نفسه على مذهب الفلسفة، بل حتّى لم يقاتل من أجلها.

وقد بلغ الرّجل بحمد الله مستوياتٍ عاليةٍ في فنّه بشهادة الكثير... ومثل هذا صمّام أمانٍ وعنصر اطمئنان يجعل النّفس تستريح إليه وتؤمن بأفكاره حتّى التي قد يخرج بها على الأكابر.

وإنّي على قلة احتكاكي به بسبب مشاغله، أو بسبب أنّه أصيب بتخمة التلامذة، أو لقصور فيّ، أو لها جميعاً، إلّا أنّها والله الحمد قلة منتظمة شغعت لي فيها تواضع الشيخ الأستاذ، وحبّه لآل الرّسول ﷺ، ووساطة بعض أساتذتنا أيدهم الله.

وقد تمكّنت خلال هذه الفترة القصيرة أن أسجل له بعض الانجازات التّالية على مستوى الفكر الفلسفي، والتي تظهر وبوضوح في مدوّنتي في علم النفس الفلسفي:

الانجاز الأوّل: القضاء على السفسطة المبطنّة في الفلسفة، والتي هي خصمها وهاجسها، بيد أنّها صارت داءها الخفيّ.

الانجاز الثاني: التنظير للاختيار بالقضاء على الجبر، وهو الذي لم

توفيق الفلسفة للخروج منه بحل مقنع. ويمكنني القول: أنه وبلغة فلسفية عالج فراغات لم يوفق إليها جملة من المتكلمين والأصوليين.

الانجاز الثالث: في عموم سيره الفلسفي تمكّن أن يبلور عجز العقل وتبعيته للنقل، إلى جانب تعميقه لمجموعة من المباني الكلامية وحاجتها إلى العقل، أو عدم مانعية العقل منها.

كلّ هذا إضافة إلى دقته العالية في البعد التصوري وتحريم محلّ النزاع في المسائل المطروحة للبحث، وموسوعيته وهضمه لكلمات القوم، والزمن كفيلاً ليعطي للرجل حقّه.

والله من وراء القصد، وله الحمد أولاً وآخراً.

جعفر السيّد عبد الصّاحب الحكيم
 ٢ شعبان ١٤٢١ هـ - ١١ / ١١ / ١٩٩٩ م



تعريف النفس (١)

البحث في تعريف النفس بما أنها جنس لأنواعها المختلفة لا خصوص النفس الإنسانيّة.
 التعريف الأوّل: لأرسطو: (كمال أوّل لجسم طبيعي آلي) وقد أضاف إليه بعضٌ: (بما أنها تفعل أفعال الحياة).

ايضاح مفردات التعريف:

أ- كمال: يقابل النقص مقابلة الملكة لعدمها، و معناه: وجدان فعلية. من دون فرق بين أن يكون مسوقاً بنقص وارتفع بوجود فهو كمال، أو لم يكن وإنما كان الوجدان بمقايسته بوجود آخر كما نقول: (كمال الواجب)؛ فإنه يقصد منه أنه بمقايسته إلى الموجودات الأخر نجد أنّ هناك زيادات وإضافات في الواجب تعالى فهي الكمال.

ب - كمال أوّل: له إطلاقان:

الأوّل: المعنى الفلسفي: ما به يكون النوع نوعاً، وهو مقوم حقيقة الشيء، وما به الامتياز الذاتي وهو الفصل الذي به شيئية الشيء. وهو الصورة النوعية على مستوى محدودة المادة، بمعنى أنهما يتصادقان في

الموجودات الماديّة وإن اختلفا مفهوماً؛ فإنّ الصّورة النوعيّة هي الفعلية التي تخرج الجسم عن المعنى الجنسي إلى نوع، أو هي فعلية المادّة، ومن ثمّ لم يكن لها مصداق وراء عالم المادّة على العكس من الكمال الأوّل، فإنّه يشمل المجرّدات أيضاً^(١).

وهذا الإطلاق للكمال الأوّل يقابل الكمال الثاني بمعنى آثار النوع وأفعاله. فمبدئية الماء لكلّ موجود حيّ كمال ثان. والمراد من الكمال الأوّل في التعريف هذا الإطلاق.

الثاني: المعنى اللغوي: وهو ما يقال في تعريف الحركة والسير والتغيّر التدريجي: (كمال أوّل لما بالقوة من حيث إنّه بالقوة). ويقابله الكمال الثاني بمعنى منتهى الحركة، ويكون بانتهاء وانتفاء الكمال الأوّل، فما دام الكمال الأوّل لا يوجد الثاني.

ج - لجسم: خرج به كلّ كمال أوّل للمجرّدات^(٢).

د - جسم طبيعي. له ثلاثة إطلاقات:

الأوّل: ما يقابل الجسم التعليمي وهو الجوهر الممتدّ في الجهات الثلاث، والتعليمي قدره وتعيينه. ولا يراد منه في التعريف هذا المعنى.

الثاني: ما يقابل الجسم المثالي، والمثالي قسم سادس أضافه شيخ الإشراق للأقسام الخمسة للجوهر التي ذكرها المشاء. والطبيعي بهذا المعنى

(١). س: هل الصّورة النوعيّة تخصّ المادّة أو تشمل المثال، فمثل الصّورة الإنسانيّة والحيوانيّة ليست صوراً نوعية مع أنّها ليست ماديّة وإنّما توجد المادّة؟

ج: يقصد من الصّورة النوعيّة ما توجد لمادّة وإن كانت هي مجردة كالنفس، ومن ثمّ تنحصر جهة عمومية الكمال الأوّل بفصل المجرّد التام.

(٢) س: أي يقصد منه في التعريف الصّورة النوعيّة؟

يقصد منه المادّي، ويختلف المثالي عنه في اشتراكه مع المادّي في بعض أحكام المادة دون المادة والبعض الآخر من الأحكام^(١)

الثالث: ما يقابل الجسم الصناعي كالكرسي.

والنفس كمال أوّل لجسم طبيعي مقابل الصناعي، وهو قهراً يكون

أخص من الجسم الطبيعي بالمعنى المقابل للتعليمي؛ لأنّ الطبيعي بالمعنى الأوّل شامل للطبيعي الأخير ومقابلته الصناعي^(٢).

(١) س: ما هي ضابطة ما يثبت للمثالي من أحكام المادة وما لا يثبت؟

ج: كلّ ما يرجع إلى الانفعال والتأثير الحقيقي والاستكمال الخارجي فهو من خواصّ المادة ولا يوجد في الجسم المثالي، وأمّا الأعراض العامّة للمادة التي لا ترجع إلى الهولي وخواصّها فهي موجودة في الجسم المثالي أيضاً. هذا وفقاً للنظر السائد. وأمّا حسب نظرنا فالفرق الفارق بينهما في إمكان الإشارة الحسية للمادي دون المثالي والذي يرجع في تخومه إلى أنّ المادي محسوس باحدى الحواس الخمسة الظاهرة دون المثالي.

(٢) س: ألا يقصد منه ما يقابل المثالي أيضاً، فهل للجسم المثالي نفس؟

ج: صحيح يقصد منه ما يقابل المثالي خاصّة بعد أن كان الجسم المثالي هو النفس عندهم. ولكن في زمن أرسطو وإلى شيخ الإشراق لم يكن هناك قناعة بالوجود المثالي، ومن ثمّ لم يلاحظ في التعريف.

س: مع كون الجسم المثالي هو النفس، معناه أنّ الجسم المثالي صورة الجسم المادّي وحالّ فيه، مع أنّ الوجود المثالي في مرتبة علّة المادّي، فكيف يتحدّ معه بحيث يشكّلان مركّباً اتّحادياً ينتج أثراً جديداً؟

ج: على رأي صدر المتألهين: أنّ هناك وجوداً واحداً متحرّكاً ممتدّاً، هذا الوجود له مراتب: مرتبة منه - وهي المرتبة النازلة - : النفس ب وهي البدن وهو مادّي، ومرتبة منه: النفس الإنسانيّة وهي مثالية، وقد تحصل ثلاثة: وهي النفس العقلية. ولا اتّحاد بين البدن بما هو نفس، وبما هو فعلية مع النفس الإنسانيّة وإنّما هما مرتبتان من وجود واحد.

س: ولكن مع هذا التصوير كيف يكون البدن (النفس النباتية) محللاً للوجود المثالي ⇐

⇒ الذي هو مرتبة علته، وهل هو من قبيل ما يذكر من اتحاد العلة والمعلول؟

ج: نعم، البدن من حيث هو قابل ومستعدّ بالقوة يكون محلاً للنفس المثالية. ولا ضير بعد أن كان محلاً للمثالي في قوس الصعود، وهو ليس علة له وإنما في مرتبة علته وهو المثال في قوس النزول بمعنى أنه يشبهه في الكمالات.

س: ولكن مع كل هذا لا تنسجم فكرة الوجود الواحد ذي المراتب مع فكرة المحلّ والاتحاد الذي يعني تعدّد الوجود لا وحدته، ولا ينسجم مع فكرة الحركة بمعنى اللبس بعد اللبس التي تعني أنّ هناك فعلية وتأتي فعلية أخرى فيتحدان في صورة فعلية واحدة، نظير من كان يلبس ثوباً رقيقاً وبعده يلبس آخر مثلاً فيتحدان فيكونان ثوباً سميكاً. كما فسّرتم ذلك؟

ج: ما يذكر في كلمات العلامة الطباطبائي (اللبس بعد اللبس) لا يقصده - كما ينقل عنه الأستاذ الشيخ جوادي -، وأنه بظاهره تعبير غير دقيق عن كيفية الحركة الجوهرية، والدقيق هو (كأنه لبس بعد لبس)، أي أنّ الوجود ذا الكمال النازل كلّ يتغيّر ويمتدّ إلى وجود واحد ذي كمال بمرتين، كمن يلبس ثوباً رقيقاً ويلبس بدلاً عنه ثوباً سميكاً فيه الرقيق وزيادة.

س: ولكن هذا هو اللبس بعد الخلع؟

ج: أيضاً لا يُراد منه ذلك، وإنما هو برزخ بينهما؛ لأنّ اللبس بعد الخلع يفترض أنّ هناك شيئاً ثابتاً لا يتغيّر ويحصل فيه اللبس فالخلع فاللبس، في حين أنّ صدر المتألهين يفترض أنّ الوجود كلّ يتغيّر وكله يمتدّ.

ولكن يلاحظ على صدر المتألهين:

أ - أنه مع فرض كونه واحداً كيف يكون ذا مرتبتين، فهو كثرة الواحد؟

ب - أنه مع فرض كونه واحداً كيف يكون مادياً ومجرداً؟

ومن هنا فتحن نقبل هذه الأنفس ولكن لا في وجود واحد بل في وجود متعدّد.

س: إذن يرجع السؤال عن طبيعة العلاقة بين البدن (النفس النباتية) و(النفس الإنسانية)؟

ج: صدر المتألهين يؤكد على كثرة الواحد في النفس ويجعلها مثالا مقربا لما ذهب إليه في الوجود كله من التشكيك بمعنى وحدة الوجود الشخصية في عين كثرة الشخصية، فالنفس وجود واحد مادي مثالي، وفي الأوحدي مادي مثالي عقلي، والعلاقة بين البدن بصورته التي هي النفس النباتية وبين النفس المثالية علاقة مرتبتين من وجود واحد، كما أنّ علاقة النفس النباتية بجسم البدن علاقة الصورة بالمادة.

⇒ والذي يقوى في النظر أن علاقة النفس بالبدن علاقة الفاعل (النفس) بالآلة (البدن). وإنما ينتفي البدن ويتحوّل إلى جسد عند الموت وتوفّي الحقّ للنفس الإنسانيّة مع أنّه آلة والمفروض فيها البقاء حتّى مع عدم الفاعل، لأنّ التغذية المقوم لهذا البدن يكون عن طريق الحلقوم وبالحرّكة الاختيارية، فبانتفائها ينتفي التغيديّ وبانتفائه تنتفي النفس النباتيّة، فلا تركيب اتّحاديّ وإنما هو تركيب انضمامي.

س: ولكن لا بدّ أن تلتزموا ببقاء البدن لو غُذي بالوسائل الصناعيّة كالترزيق، فلا بدّ أن يبقى على حرّكته كما في النبات، مع أنّه ليس كذلك؟

ج: - بعد تأمل - قد يمكن القول: إنّ البدن إذا كان بدناً كان تامّ الاستعداد لتعلّق النفس الإنسانيّة به، ومع عدم تعلّقها يكشف عن عدم تماميّة استعداد الكاشف عن توقّف نباتيته.

س: هذا مجرد تحليل وليس بياناً لمياً للمطلب؟

ج: نعم.

س: ومع هذا التحليل يكشف عن أنّ العلاقة بين النفس الإنسانيّة والنباتيّة ليس علاقة الآلة والفاعل، وإلّا فالآلة لا تستلزم الفاعل وإلّا تبطل؟

ج: العلاقة ليست أكثر ممّا ذكرنا، غاية أنّ الفاعل والآلة كالمطرقة بينهما عرضية، في حين أنّ هنا طولية، والطولية هي التي توجب الفرق ولكن من دون تغيير في كميّة العلاقة سوى أنّ الآلة لمّا كانت تامّة الاستعداد لا بدّ من إفاضة النفس عليها وارتباطها بها، نظير النطفة فإنّها إذا بلغت أوج استعدادها بحيث صارت قريبة من الفعلية لا بدّ أن تحصل الفعلية.

س: ما الفرق بالدقّة بين الجسد والبدن؟

ج: كالفرق بين الخشبة والشجرة، فالجسد هو مادة الصّورة النباتيّة (النمو) المتحدّة معه، والمركبّ الاتّحادي هو البدن.

س: النمو وتوليد المثل والتغذية (فصل النبات) كلّها ليست أموراً ماديّة، ومن ثمّ لو توقّفت جميعاً كما في حالة الموت لا يتغيّر من الجسم الماديّ شيء ولا فقد شيئاً سوى توقّف حجمه وعدم كبره. وهذا أمر كمي لا يصلح أن يكون فصلاً؟

ج: كلّ ما جاء في السؤال هو أثر الفصل، وأمّا الفصل فهو النفس النباتيّة.

س: يخلص من بيانكم لحديث صدر المتألّهين أنّه:

أ - لا يقبل اللبس بعد اللبس؟

⇒ ج: نعم.

ب - لا يقبل التركيب الاتحادي في الخارج، وإنما الحركة الجوهرية عنده تساوي وجوداً واحداً هو كلاً يتغير لا أنه يكسب كمالات جديدة تضاف إليه. - كما ذكر ذلك

في العرض - وأنه من مراتب وجود الجوهر، فإنه يقصد أيضاً وجود واحد بمرتين؟

ج: يقبل التركيب الاتحادي بين المادة الأولى والصورة الجسمية، ثم إن هذا المركب كلاً يصبح قوة للصورة النباتية - كما صور ذلك العلامة الطباطبائي - ثم الصورة النباتية تارة تبقى نباتية وأخرى تحصل معها مرتبة جديدة وهي النفس المثالية وربما عقلية أيضاً، وهنا لا يحصل تركيب اتحادي، أي من الصورة النباتية وما بعد عنده وجود واحد ذو مراتب، مادته وقوته الحاملة له ذلك المركب الاتحادي العنصري الذي حمل الصورة النباتية فهو يحمل الصورة النوعية الإنسانية المثالية والعقلية.

وفي الجوهر والعرض: أيضاً يقول بالوجود الواحد ذي المرتبتين.

س: كما يفهم من مناقشتكم لنظريته في النفس أنكم تناقشونه في العرض أيضاً؟

ج: تصورنا في العرض أنه والجوهر وجود واحد ولكن ليس ذا مرتبتين، فقد سبق أنه غير معقول. وإنما هما معنيان أحدهما عين الآخر في الخارج، والذهن يأخذ من الخارج مفهومين أحدهما الموصوف والآخر الوصف، ومن ثم كان الجوهر والعرض.

س: معناه أنكم قائلون بأن الصفات عين الذات مطلقاً وليس في الواجب فقط؟

ج: نعم، والفلاسفة طراً قالوا بذلك في الأعراض عدا الكيف، حيث ذكروا أن وجودها عين وجود الجوهر وأنها من الخارج المحمول. نعم في الكيف ذكروا أنه وجود آخر منضم إلى الجوهر، فناقشهم صدر المتألهين أنه من الخارج المحمول، ومن ثم فهو ليس منضمّاً وإنما من مراتب وجود الجوهر، ونحن بدورنا ناقش الآخوذ كما تقدم ونقول: إنه كباقي الأعراض ليس من الضمائم بل من الخارج المحمول أيضاً، ولكن بمعنى أنه عين الذات خارجاً.

س: إذن كيف كان أحدهما جوهرًا والآخر عرضاً؟

ج: نظير ما ذكرناه في تصوير عليّة بعض المفاهيم الفلسفية لبعض. راجع أمثلة الدرس (٦ - ٧).

س: مع هذا لا جوهر ولا عرض في الخارج، كما لا عليّة ولا معلولية في الخارج في المفاهيم الفلسفية، وإنما كل ما في الخارج وجود بسيط من هذه الجهة؟

⇐

⇒ ثمّ على مبناكم لا مصداق للتركيب الاتحادي وإنما كلّ التراكيب الخارجية إنضمامية. إلاّ أنا بالوجدان نشعر فرقاً بين تركيب البدن والنفس وبين تركيب الدار؟
 ج: نقبل التركيب الاتحادي بالمقدار الذي ذكره صدر المتألهين، وأمّا البدن أو النفس النباتية والنفس الإنسانية فالتركيب إنضمامي اعتباري، إذ لا معنى للتركيب الحقيقي بين ماديٍّ ومجردٍ، كما لا معنى للوحدة ذات المراتب التي ذكرها صدر المتألهين.
 س: وعلى مبناكم يبقى البدن بدنًا ومادياً وله آثاره، والنفس مجردة حدوداً وبقاءً ولها آثارها. وآثار الإنسان مجموع الأثرين؟

ج: نعم.

س: ولكن لم توضحوا العلاقة بين النفس الحيوانية والإنسانية والنفس الإنسانية المثالية والعقلية مع قبولكم الحركة الجوهرية فيها، فهل هما وجودان مركبان تركيباً إنضمامياً، ومع الانضمامي يصبح وجود الإنسان ثلاثة وجودات، كما أنه ماهي طبيعة العلاقة بين النفس الإنسانية والحيوانية هل أيضاً علاقة الفاعل مع الآلة؟ أو وجودان مركبان تركيباً اتحادياً. أو ماذا؟

وبعبارة أخرى: ما هي حقيقة التكامل في المجرّد بعد أن قبلتموه - كما سيأتي - إمكاناً ووقوعاً في النفس؟

ج: ١- أنّ النفس المثالية هي النفس الحيوانية لا أنّهما نفسان.

٢- ليس العلاقة بين النفسين علاقة الوجود الواحد في الخارج ذي المراتب. ولا علاقة التركيب الانضمامي، ولا علاقة التركيب الاتحادي، وإنما هو وجود واحد يمتدّ بالحركة الجوهرية فينتزع العقل منه مرتبتين: مثالية وعقلية.

س: لم يتضح - بعد أن كان في الخارج واحداً - كيف ينتزع منه العقل التجرد الناقص والتام معاً، وإلاّ لأمكن أن يقال في الماديّ ذلك أيضاً؟

ج: ذكرنا أنّ الوجود واحد إنساني ولكنّه حاو على كمال الوجود الحيواني بلا حده، نظير وجدان العلة كمال معلولها بدون حده، فبالحركة الجوهرية يمتدّ الوجود الحيواني إلى وجود إنساني فيه كمال الحيوانية - ومن ثمّ ترتّب عليه الآثار الحيوانية من الإحساس والحركة بالإرادة - دون حدها.

أنّ النفس النباتية المادية (البدن) باقية على حالها بنحو التركيب الانضمامي الاعتباري مع النفس الحيوانية والإنسانية وأنّ العلاقة الحقيقية بينهما علاقة الفاعل المحيط مع الآلة المحاطة، وفي النفس الإنسانية لا وجود للحيوانية بحدها وإنما هي امتداد لها ←

→ فيها كمال الحيوانية وزيادة.

س: حيث أنجز الحديث إلى هنا أحببت أن أطرح عليكم تصوراً للحركة الجوهرية والذي يختلف عن تصويركم لها بأنها وجود واحد ممتد يتوسّع بحرته وأنه بكله يتغير إلى وجود آخر أوسع كمالاً.

والتصوير: أنّ هناك جوهرًا يتحرك ممتدًا، وبحركته يكتسب كمالات ويتوسّع، نظير الحجر الصغير الذي يتدحرج من أعلى الجبل فيجمع في طريقه ثلجاً حتى يصل أسفله وقد تحوّل إلى كرة ثلجية كبيرة، أو نظير المغناطيس الذي يتحرك فيجذب بحرته فلزات كثيرة. وهذا التصوير هو الذي ينسجم مع الارتكاز ويسهل تصوره.

ج: هذا التصوير يفترض جوهرًا ثابتاً في ذاته فعلياً ويتحرك لكسب جواهر وفعليات أخرى، أي يكون موضوع الحركة (المتحرك) وهو عين تصوير الأستاذ الشيخ المصباح للحركة الجوهرية.

وهذا لا يقبله صدر المتألهين، وإنما يفترض أنّ الجوهر أوّل ما يوجد يوجد متحركاً فيمتدّ متوسّعاً، ومن ثمّ فالجوهر بكمالات خمسة يختلف عن الجوهر في كمالاته الأربعة، نظير اختلاف النقطة المعينة في الخطّ (الوجود الممتدّ القار) عن سابقتها ولا يفترق عن الحركة سوى في القرار وعدمه.

في حين أنّ تصوير الشيخ المصباح يفترض أنّ الجوهر في النقطة (أ) هو نفسه في النقطة (ب) في ذاته مع فارق أنّه جمّع كمالات جديدة.

س: ولكن ما الإشكال في تصوير الشيخ المصباح؟

ج: ما ذكروه من لزوم تراكم الفعليات، فإنّ الجوهر (المتحرك) لما كان فعلياً يستحيل أن ترد عليه فعليات أخرى.

س: ما المانع إذا كان التركيب إنضمامياً، كما قبلتموه بين البدن والنفس؟

ج: لا مانع، سوى أنّه أراد القول: بأنّ التركيب إنضمامي ولكنه حقيقي لا اعتباري وهما لا يجتمعان، وما ذكرناه نحن من التركيب الانضمامي بين النفس والبدن هو تركيب اعتباري.

س: بناءً على نظر صدر المتألهين أنّ الكلّي لا يدرکه إلا الأوحدي، معناه أنّ أكثر الناس أناسي بالقوة حيوانات بالفعل ذوات أنفس مثالية ليس أكثر، ولكننا مع ذلك نجد أنّ أثر الإنسان هذا يختلف عن أثر سائر الحيوانات، فهو قد أسس العلوم وسخر الطبيعة وصنع الحضارة ويفقه الكثير، فبم وإلى من يسند هذا الاختلاف؟

هـ - آلي: ذو آلة، أي جسم له أعضاء كاليد والرجل والعين، فالنفس كمال أول لمثل هذا الجسم ذي الأعضاء ذات الوظائف الخاصة بكل واحد

⇒ ج: أ - إنه إشكال وارد على مبنى صدر المتألهين يضاف إلى ما سيأتي في حوار درس ١٠.
ب - صدر المتألهين يجيب على مبناه: إنه الخيال. غايته أنه يميزه عن سائر الأنواع الأخرى الحيوانية؛ حيث إنها تفتقد هذا النوع من الخيال وهو الخيال المركب والقدرة على التلفيق بين الصور الخيالية والاستفادة منها. ومثل هذا الاختلاف وإن أوجب أشرفية وجودية وزيادة في الكمالات له على غيره إلا أنه لا يخرج عن الحيوانية وإنما هو نوع حيواني بالفعل يمتاز عن غيره من الأنواع إلا أنه لم يبلغ مرتبة الإنسانية والنفس الناطقة التي تبدأ بإدراك الكليات.

س: ولكن اختلاف الإنسان بهذا القدر عن سائر أنواع الحيوانات بحيث تصدر منه هذه الآثار ويكون مورداً للتكليف، هو مائز جوهرى يخرج عن الحيوانية بالفعل إلى سنخ آخر فيه كمالات الحيوانية وزيادة وليس حاله كالفرس والفراس، حيث إن الأول أشرف من الثاني لإمكان تعليمه وترويضه، إلا أن الاختلاف ما زال في جوهر الحيوانية.

ثم يبدو من حديثكم أن الفصل والمائز الجوهري وإن وجد بين أنواع الحيوان إلا أنه يبقى تمايزاً في الحيوانية وإن كانت متفاوتة في الكمالات كما أو كيفاً بخلاف المائز الإنساني (الناطقية) فإنه يخرج النوع الإنساني من الحيوانية بالفعل إلى حالة أرقى، أما الصاهل فإنه وإن كان فضلاً إلا أنه حيوان بالفعل ليس أكثر.

ويؤكد السؤال ما يذكر من التسلسل حين استعراض مسير الإنسان وأنه يمر بالنبات فالحيوان فالإنسان، مما يوحي أن التنوع في سائر الحيوانات يبقى داخل الحيوانية وإلا وبحكم الطولية بين الأنواع من جهة الكمال لا بد أن يمر الإنسان بأنواع الحيوان حتى يصل إلى الإنسانية، وهكذا حين يكرر راجعاً فإنه لا يمر بالحيوان والجماد بقول مطلق حسب القرآن الكريم بل ﴿إِنَّهُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا﴾، ﴿قُلْ كُونُوا حِجَارَةً أَوْ حَدِيدًا﴾.

ج: نعم الإنسان في حركته الجوهرية يقطع المسير النوعي للأجناس المشار إليها، ولكن مع التنبيه إلى الفرق بين الحمارية التي يمر بها الإنسان صعوداً أو نزولاً وبين الحمار النوع في اللا بشرط والبشرط لا.

منها.

والملاحظ أنّ تعريف أرسطو لم يؤخذ فيه قيد التجرد، ومن ثم لم يواجه مشكلة بعض التعاريف التي أخذت القيد، حيث إنّها تفتقر مسبقاً إلى إثبات التجرد، أمّا تعريف أرسطو فلا يحتاج إلى مؤونة في إثبات وجود النفس لبداهة وجود أجسام متنوّعة، وسرّ تنوّعها هو النفس.

تعريف النفس (٢)

تتمة الحديث في التعريف الأول:

١- الجسم له أن يفعل أفعال الحياة، أي يتمكن أن يفعل، وهو يساوي أن حياته بالقوة وفيه قابليتها، وعند ورود النفس عليه تكون حياته بالفعل. وللحياة إطلاقان:

الحياة التي هي مبدأ التغذية وتوليد المثل والتنمية، فهي قوة بمعنى الفعل. وهي المبحوث عنها في العلوم الطبيعية.

الحياة التي هي مبدأ العلم والقدرة، وهي حياة التجرد أو مع التجرد، وهي المبحوث عنها في قسم الالهيات بالمعنى الاخص.

والحياة المأخوذة في التعريف هي الشاملة للأقسام الثلاثة للنفس؛ النبات والحيوان والإنسان، أي المعنى الجامع لمعني الحياة.

٢- البعض غير بعض العبارات في التعريف مع بقاء المحتوى على حاله، كالكندي حيث استبدل كلمة (كمال أول لجسم) ب(تمامية جرم)، وآخر استبدل (كمال) ب(إستكمال)؛ معللاً بأن الاستكمال يعني أنه لم يكن ثمّ كان، وهو أدقّ لتعبيره عن النقص والحركة والارتباط بالبدن الذي هو

لب النفس، في حين أنّ الكمال الأوّل يصدق على فصل المجرّد أيضاً^(١).
 ٣ - تبلور: أنّ النفس اسم يطلق على الموجود من جهة تأثيره في
 البدن، وأنّ النفس باعتبار أنّها فعلية تسمّى صورة، وباعتبار فاعليتها تسمّى
 قوّة.

فآثار الأجسام ذوات الأنفس مستندة للنفس، بعد أن كانت أفعال
 وآثار الموجود المادّي لصورته النوعيّة.

٤ - تعريف أرسطو كان لجنس النفس، وبالتالي احتاج كلّ نوع منها
 لفصل يقوّمه، ففصل النفس النباتيّة: كونها مبدأ التغذية والتنمية وتوليد
 المثل، وفصل النفس الحيوانيّة: كونها مبدأ الاحساس والحركة الارادية،
 وفصل النفس الإنسانيّة: كونها مبدأ التعقّل والاستنباط، بمعنى إدراك
 الكلّيّات والسير منها إلى الجزئيّ^(٢).

(١) س: إلا أنّ أرسطو في تعريفه قال: «لجسم» وهو يعوّض عن الاستكمال، بالإضافة إلى أنّ
 الاستكمال للجسم لا للنفس التي نحن بصدد تعريفها فهي مكتملة لا مستكملة؟
 ج: لا يراد من الاستكمال المعنى المصدرى، وإنّما المعنى الاسم المصدرى، أي الكمال
 الحادث في الجسم، فالجسم استكمل فصار هذا كماله.

(٢) س: ولكن قبل فعلية التعقّل هل هناك نفس وإلا ما هو الموجود، خصوصاً وأنّ النفس
 عندكم منفصلة الوجود عن البدن فلا يمكن تصور أنّ البدن يحمل استعداد النفس
 الإنسانيّة أو الحيوانيّة؛ لأنّ المستعد له يأخذ موقع الاستعداد، فبمّ اختلف البدن عن
 النبات، بحيث كان الأوّل بشرط لا والثاني لا بشرط؟

ج: البدن يحمل استعداد الآلية، فحين يرتبط بالنفس يتحول إلى آلة بالفعل.

س: النفس قبل الارتباط بالبدن مجردة تجرّداً تاماً لا تحتاج في فعلها إلى المادة، فحين
 ارتباطها تتحول إلى مادية فعلاً وهو نوع من النقص الجوهرى؟

ج: النفس قبل ارتباطها بالمادة كان تجرّدها تاماً، بحيث لا تفعل إلا ما لا يحتاج إلى المادة
 حتّى مع الارتباط بالمادة وهو التعقّل، وبعد ارتباطها تأخذ بالتكامل لتستغني في الأفعال
 الأخرى التي كانت بحاجة إلى المادة في انجازها، فلا يحصل نقص في جوهر ←

٥ - لاستكمال تعريف الحيوان لابد أن يؤخذ فيه فصل النبات (كمال أول لجسم طبيعي آلي يغذي ويولد حساس متحرك بالإرادة)، ولاستكمال تعريف الإنسان لابد من الإتيان بكل ما ذكر في الحيوان والنبات في جنس الإنسان بإضافة فصله^(١).

⇒ النفس حين الارتباط بالبدن.

(١) س: ولكن يلحظ أن التعريف السائد للحيوان أنه (جسم نام حساس متحرك بالإرادة) ولم يؤخذ في تعريفه النفس مع أنها جنس النفس الحيوانية، والنفس الحيوانية هي الصورة النوعية للحيوان وفصله، مع أن ما ذكرتموه من الفصل هو في الواقع فصل جنس النفس مع أنهم يأخذونه فصل جنس الجسم. وبعبارة أخرى: أنكم صورتم أن النفس جنس له أنواع، مع أن الأجناس التي تذكر هي الجسم ويتنوع، فالفصل فصلان أو واحد ولمن؟ مع الالتفات إلى أن العلامة الطبائبي لم يصنف النفس نوعاً من الجوهر حقيقة، ومعه هل تبقى جنساً؟
ج: نعم، أخذوا النفس في التعريف وهو الحساس المتحرك بالإرادة والناطق وهو الفصل المنطقي.

س: لم لم يأخذوا الفصل الحقيقي؟

ج: لتعذر أو تعسر معرفة حقيقة النفس، وهي المشكلة العامة في الفصول الحقيقية التي حدت للتحويل إلى الفصول المنطقية.

ثم إن النفس جنس له أنواع، ولكن أخذ الجنس - النفس - وفصله في تعريف الإنسان مثلاً وهو الناطق حيث يقصدون منه النفس الخاصة، والمجموع من هذا الجنس وفصله يقع فصلاً للحيوان الذي هو الجنس الجسمي.

س: ولكن هذا يعني أن تعريفهم للحد التام بأنه المشتمل على الجنس القريب والفصل القريب فيه مسامحة، لأن الصحيح أنه المشتمل على الجنس القريب الجسمي والجنس القريب النفسي وفصله؟

ج: نعم في المعارف ذوات الأنفس المجردة.

وأما ما ذكره العلامة الطبائبي من بساطة النفس وإن كنا نقبله، إلا أننا نقبل في الوقت نفسه أن للبساط جنساً وفصلاً حقيقيين خلافاً له، كما هو موضح في تعليقنا على النهاية (مرحلة ٥).

٦ - هناك نظرية تنفي وجود أعضاء للنبات، وإنما فيه قوى مولدة ومنمّية ومغذّية، ومن هنا لابد أن تفسّر كلمة (آلي) في التعريف بمعنى عام يشمل الأعضاء والقوى، وبما أنّ القوى ليست للجسم وإنما للنفس، والأعضاء وإن كانت للجسم إلا أنّها تسند للنفس أيضاً. فقد ذكر الحكيم السبزواري أنّه لابد من قراءة آلي بالضمّ لكي تكون صفة للنفس فتكون عامّة للقوى أيضاً.

إلا أنّه عقب: بأنّ التعريف لأرسطو وهو يرى أنّ للنبات أعضاء وهو الحقّ، فلا مشكلة في قراءة الكسر.

التعريف الثاني: (جوهر مجرد ذاتاً لا فعلاً). وقد أشرنا إلى مزية التعريف السابق عليه حيث لا يحتاج إلى برهان سابق على التجرد. بالإضافة إلى أنّ هذا التعريف لا يشمل النفس النباتية بعد أن كانت مادية عند المحقّقين. وفي التعريف السابق وإن لم يؤخذ فيه الجوهر، إلا أنّه لا يجعل مزية لهذا التعريف بعد أن كان الجوهر مستتبناً في «الصورة النوعية والكمال الأوّل لجسم» في التعريف السابق.

تعبير (لا فعلاً) يعني أنّ فعلها مادي.

وأفعال الإنسان على كثرتها مادية طرّاً عدا التعقّل (ومطلق الافعال الجانحية حسب نظرنا)، فقد صنّفه الفلاسفة في المجردات، والعلم الحديث في الماديات، ومن ثمّ ينبثق السؤال: أنّه مع تجرّده كيف كانت النفس متعلّقة بالمادّة في فعلها هذا؟

وأجاب عنه صدر المتألّهين: أنّ النفس متعلّقة بالمادّة فعلاً في

الجملة لا بالجملة. فإن فعل التعقل وإن كان مجرداً إلا أنه موقوف على تخيل سابق وهو لا يكون إلا بتوسط المادة.

التعريف الثالث: (قوة في الجسم تكون مبدأ لصدور أفاعيل لا على وتيرة واحدة عادمة للإرادة).

(القوة) مشترك لفظي بين:

أ - الهولي والمادة الجوهر.

ب - الاستعداد العارض على المادة المعين لها.

ج - قوة الفعل ومبدؤه كقوة الجاذبية وقوة الباصرة.

وبقرينة (يكون مبدأ لصدور أفاعيل) يراد من القوة في التعريف

المعنى الثالث.

(لا على وتيرة واحدة) يقصد منه الأفعال المختلفة؛ إذ مع كونها على

نمط واحد تكون عادمة للإرادة كالماء حيث يتحرك دوماً من الأعلى إلى الأسفل، ومثله كل الجمادات، وهناك ما يفعل على وتيرة واحدة مع الإرادة كالنفس الفلكية، وهناك ما لا يفعل على وتيرة واحدة ولكن بدون إرادة كالنبات، ورابع ما لا يفعل على وتيرة واحدة ولكن مع الإرادة كالحيوان والإنسان.

والتعريف يُخرج الأوّل وهو الجمادات، ويشمل النبات والحيوان

والإنسان بل والفلك أيضاً.

التعريف الرابع: (النفس قوة يكون بها الجسم الحي حياً). ومع تفسير

الحياة بمعناها الأعمّ يكون التعريف لجنس النفس بما يشمل الفلك أيضاً،

ومع تفسيرها بالمعنى الأخصّ يكون خاصاً بالحيوان والإنسان.

التعريف الخامس: لأفلاطون (جوهر ليس بجسم محرّك للبدن)

والبدن لا يقال للنبات فيخصّ التعريف الحيوان والإنسان^(١).
التعريف السادس: (جوهره بسيطة روحانية حيّة علامة فعّالة) أي
تعطي الحركة وتفعلها .

(١) يراجع في أسئلة الدرس ١ ليعرف أنّ البدن ليس شاملاً للنفس النباتية وإنما هو عبارة عن الجسد المتّحد مع النفس النباتية. (المقرر).

منهج البحث في النفس

١ - ما هو منهج البحث في النفس، هل هو عقلي أو تجريبي؟
وهذا التساؤل يسبقه سؤال كلّي هو: هل هناك منهج معرفي عقلي يفيد اليقين جنباً إلى جنب المنهج التجريبي أو أنه منحصر بالتجربة؟
وقبل الإجابة عن هذا السؤال لابد أن نقيّم المنهج التجريبي لنعرف هل يصلح طريقاً مستقلاً للمعرفة أو لا بد أن يتمم بالعقل.

٢ - تعريف التجربة: كل ما ندركه بالحواس أعم من الظاهرة والباطنة، تصوّراً أو تصديقاً، من دون فرق بين الحسّ لوحده، أو مسبقاً بعمليات غير عقلية تعدّ له.

والحسّ الباطن في منظور الفكر الغربي هو العلم الحضوري باصطلاح الفلسفة الإسلامية، كالأحساس بالجوع والنشاط. والذي هو يختلف عن تصوّرهما كما في حالة الشبع أو الكسل، أو عند الآخرين.

وإلى جنب كل علم حضوري علمٌ حصولي مأخوذ منه بواسطة الحسّ الباطن (باصطلاح الفلسفة) الذي هو الآلة في تصوير الواقع الذي يعلمه الإنسان حضوراً، وهو الحسّ المشترك والخيال والحافظة والواهمة

والمتخيلة^(١).

(١) س: فالحسّ الباطن لا بدّ منه مع الحسّ الظاهر بالنسبة إلى الواقع المنفصل عن الإنسان، وهو عينه يكفي في الواقع الحاضر له كالجوع في تحويله إلى حصولي؟

ج: نعم.

س: هل الوجدانيات (من البديهيات) يقصد منها العلم الحصولي المأخوذ بواسطة الحسّ الباطن من المعلوم حضوراً للإنسان؟

ج: نعم.

س: وهل هي مختصة عند وفي حالة العلم الحضوري أو حتّى بعد زواله؟

ج: حتّى بعد زواله.

س: ثمّ كيف يصلح لغة مشتركة وهو أمر ذاتي؟

ج: نعم هو أمر شخصي ولكنّه يكفي للتنبه؛ بمعنى أنّه عندما يقول لي: أنا جائع، وإن كان شخصياً، ولكنّه ينفع في التنبيه. للمخاطب. على وجود مثل هذا عنده بأن يوقعه في العلم الحضوري فيأخذ منه علماً حصولياً، ولا بدّ من الوجدانيات لأنها الطريق الوحيد لإثبات الوجود الخارجي بعد أن كانت سائر البديهيات على نحو القضية الحقيقية فلا تدلّ على تحقّق الوجود خارجاً. فالكلّ أكبر من الجزء، واستحالة اجتماع النقيضين، والحديد يتمدّد بالحرارة، لا دلالة فيها على الوجود الخارجي، وما يدكنا هو الوجدانيات، فإنّها هي التي تكشف عن وجود الجوع في الخارج.

س: هل الحسيّات هي مثل الوجدانيات في دلالتها على الوجود الخارجي، أم هي من البرهانيات لا البديهيات؟

ج: هي من الفطريات التي قياساتها معها، كذا الحدسيّات، وإنّما عزلا قسمين قبالة الفطريات لأنّ كلّاً منهما من سنخ واحد، والفطريات يقصد منها الأمور المتفرقة الجزئية المتنوّعة، كلّ منها قياسه معه.

س: كون الفارق بين الوجدانيات والحسيّات أنّ الأولى بواسطة واحدة وهي الحسّ الباطن، والثانية بواسطة اثنتين وهما الحسّ الظاهر والباطن هل يوجب أشرفية للأوّل على

الثاني؟

ج: نعم، لأنّ الأوّل مضمون الحقياني بسبب العلم الحضوري دون الثاني فإنّه قابل للخطأ.

س: إنّ الأوّل كما يوجد فيه علم حضوري بالجوع، يوجد في الثاني علم حضوري؛ ←

٣- التجربة لا تصلح دليلاً مستقلاً وطريقاً إلى اليقين بالواقع ما لم تتمم بالعقل، وذلك لأنّ منهج التجربة محدود بما يقبل التجربة، وما وراء ذلك لا كلمة لها لا نفيّاً ولا إثباتاً.

كذا لا يتمكّن من النفي إطلاقاً حتّى في مساحة التجربة (المادّيات) لأنّها غاية ما تثبت عدم الوجدان لا عدم الوجود، وإلاّ لأمكن للتجارب السابقة نفي ما اكتشفته التجارب اللاحقة.

نعم كلّ ما أثبتته التجربة يمكن نفي نقيضه أو ضده ولكن بالعقل لا بالتجربة، وإلاّ فهي لا تفيد يقيناً، وكلّ ما تكتشفه يحتمل معه ثبوت نقيضه، لولا حكم العقل بنفي احتمال الخلاف.

فتلخص: أنّ التجربة مردّدة بين فقدانها للقيمة العلمية أو اتكائها على

العقل.

٤- إتضح أنّ العقل طريق للمعرفة، ولكنه يواجه نفس السؤال في التجربة، هل هو طريق مستقلّ أو يحتاج إلى التجربة كما احتاجت هي إليه، فكلّ منهما يكمل الآخر؟

⇒ فإنّ الإحساس بالخشونة نوع من العلم الحضورى، حيث يختلف عن صورة الخشونة بالوجدان؟

ج: نعم، الإحساس نوع من العلم الحضورى بما أحسّ به، فالإحساس بالخشونة علم حضورى بالخشونة الموجودة في هذا الإحساس، ومن ثمّ مثل هذا العلم لا يخطئ، ولكن حيث يطبقه الإنسان على الخارج فإنّه ربما يخطئ، ومثل هذا العلم الحضورى هو ما يقال: إنّ كلّ علم حصولى يرجع إلى حضورى.

س: هل العلم الحصولى هو الحاصل نتيجة الوسطة أو في الوسطة؟

ج: المشاء يذكرون أنّ المنطبع في الحسّ (القوّة) الظاهر علم حصولى والمنطبع في الحسّ المشترك علم حصولى وهكذا. و لصدر المتألهين مبنى آخر يشار إليه في بحث الاتّحاد.

إن حاجة العقل إلى التجربة تُتصوّر على شكلين:

أي حكم عقلي لا يمكن أن يتحقّق إلا بتجربة سابقة، بمعنى أنّه لا بدّ من حركة الحواس أولاً وانفعال الذهن، ثمّ يفعل العقل فعله، ولا يحتاج إلى الحسن بعد ذلك، بل لا يتمكّن الحسن أن يفعل شيئاً وإنما هو بمثابة (إستارتر النيون)؟

إنّ الحكم العقلي يعتمد في تحقّقه على تجربة سابقة في مورده، فالحكم باستحالة اجتماع النقيضين، لا يتمّ إلا بعد تجربته؟

الحاجة من الشكل الأول لو قبلناها انطلاقاً من قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئاً وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ﴾ (سورة النحل: ٧٨) لا تؤثر على استقلالية طريق العقل^(١) فكلّ المعقولات ليست حسّية وإن كانت لا تحصل إلا مع سبق الحسن.

فالجوهر والأعراض الثمانية كلّها غير محسوسة. نعم، الكيف محسوس بيد أنّه ليست كلّ أنواعه محسوسة وإنما خصوص الكيف

(١) س: لِمَ عبّرتم لو قبلناها، فهل يفهم من ذلك أنّكم لا تقبلون حتّى هذا القدر من الحاجة إلى الحسن؟

ج: نقبله بنحو العادة لا بنحو الضرورة.

س: ثمّ يظهر من كلماتكم أنّ الحاجة إلى الحسن في العقل التصوّري، وأمّا العقل التصديقي فلا يحتاج إلى حسن مسبق إلا بالقدر الذي علّق عليه التصوّر؟

ج: هناك نظريتان في التصديق:

الأولى: والتي يتبناها العلامة الطباطبائي ومفادها: أنّ التصديق شأن عقلي محض.

الثانية: والتي يتبناها ابن سينا ونميل إليها تقسم التصديق إلى قسمين: جزئي وهو شأن الحسن، وكلي وهو شأن العقل، ويراد من الكلي ما كان أحد أجزاء القضية مفهوم كلي، فمثل التصديق بزيد قائم شأن العقل لكلية المحمول ولو كان الموضوع شخصياً. والاستدلال على صواب إحدى النظريتين موكول إلى دراسة نظرية المعرفة.

المحسوس.

فالحسّ وإن كان ضرورة إلاّ أنّه ليس إلاّ بقدر ما يعدّ العقل لأنّ ينال مفاهيم تصوّرية كلّية ثمّ يحصل له أحكام ليس شيء منها قابلاً للتجربة، مثل: استحالة اجتماع النقيضين الذي لا يقبل التجربة في مورد من موارده، بالإضافة إلى قدرته على النفي الذي لا يقبل التجربة.

تبلور: أنّ العقل طريق مستقلّ في مساحة، وتمام للتجربة في مساحة أخرى^(١).

٥ - وهناك طريق آخر للمعرفة ومستقل أيضاً وهو الوحي، وهو لا يقبل النفي من التجربة لأنّه أمر وراء الطبيعة^(٢).

(١) س: يبدو من خلال عرضكم أنّكم تخطئون الشيخ المصباح في (المنهج الجديد)، حيث ردّد البداية بين الحسّ والعلم الحضوري في حين أنّكم حصرتم البداية بالحسّ؛ لأنّ الحضوري لا يتحوّل إلى حصولي إلاّ بواسطة الحسّ الباطن لا أنّه بطريقة آلية يتحوّل إلى حصولي. أو أنّه أخطأ في فهم كلماتهم من الحسّ، حيث فهم الحسّ الظاهري وأراد تعميمه إلى الباطني لو قلنا إنّهُ ملتفت إلى أنّ الحضوري يتحوّل إلى حصولي بواسطة الحسّ؟

ج: التحول الآلي من الحضوري إلى الحصولي مقبول من دون أن ينفي الحاجة إلى الوسيط وهو الحسّ الباطن سوى أنّه يقوم بعمله وهو التحويل بطريقة تلقائية لا اختيارية.

(٢) س: يبدو من خلال حديثكم أنّكم تريدون إلزامهم بالعقل من خلال أنّ التجربة لا تستطيع النفي وأنّ العلم لا يكون إلاّ بالنفي وهو لا يكون إلاّ باستحالة اجتماع النقيضين.

وأقول: قانون استحالة اجتماع النقيضين ومشتقاته كاستحالة الضدين وتقدّم الشيء على نفسه لا يعطي قيمة للإثباتات العقلية، وإنّما لو تمّ أنّها مثبتة كالتجربة فهو يؤمّن لها جانب النفي، فما الدليل على قيمة العقل في جانب الإثبات مستقلاً، حيث لم يُذكر في كلامكم، فقد يقول الخصم: إنّنا نقبل العقل بمقدار تميمه للتجربة، وأمّا كون ←

⇒ كلّ المعقولات ليست حسّية فقد يقال: إنّها قضايا لا معنى لها؟

ج: بوحدة المناط يمكن التعميم، إذ مع قبولهم البديهي لابدّ من قبوله مطلقاً.
س: ولكنّهم وإن صرّحوا بإنكارهم للبديهيّات إلّا أنّهم عملاً يلتزمون بها، ومن ثمّ يدلّ ذلك على أنّ مشكلتهم ليست مع العقل على إطلاقه، وإنّما مع العقل النظري ومع الحالة التجريدية والإغراق في الاعتماد على العقل إلى حدّ هيمنته على كلّ مساحات المعرفة وتجاوزه حتّى على مساحات التجربة، وبهذا المقدار نقبله نحن، ومن هنا قلنا: إنّ لابدّ من الاستعانة بالشريعة ولا يكفي العقل وحده، وإنّه عاجز، وإنّه ليس معجزة.
ولو تمّ عرض المنهج التجريبي بهذه الصّورة، ومن ثمّ مناقشته ببيان الحدود التي يعتمد فيها على العقل، وإنّه لابدّ أن يتمّ بالتجربة في مساحة وبالشرع في مساحة أخرى لكان أكثر واقعية وأوفق بالمشكلة بدلاً من التركيز على كلماتهم، والقول بحجّية العقل مطلقاً حتّى ما كان مغرّقاً في النظري؟

نعم، هؤلاء وجدوا أنّ قبول البديهيّات يجرّهم إلى الدين، وأنّ الإفراط العقلي جاء من المتديّنين (الكنيسة) فخلطوا بين الدّين وأهله، ولم يحاولوا الدخول في مواجهة مباشرة مع الدّين فأنكروا البديهيّات، ولازمه إنكار الدّين ولازمه - الصحيح - إنكار حالة الإفراط العقلي، والتزموا بها عملاً من دون تصريح بالقدر الذي يتمّ التجربة.

الحاجة إلى البرهنة على وجود النفس (١)

أ - طبق التعريف الأوّل: وجود النفس لا يحتاج إلى برهان مستقل وراء برهان وجود الصور النوعيّة، حيث إنه يكفي لإثبات وجودها. وقد طرح هذا السؤال من التجريبيين: ما الإشكال في أن نقول: إن هناك نظاماً خاصاً في أجزاء المادّة هو وراء آثار الحياة، من دون حاجة إلى فرض وجود نفس وصور نوعية، نظير الطاولة فإنّ لها آثاراً خاصّة، وليست هي إلّا حاصل آثار مجموع الأجزاء التي انتظمت بهذا الشكل؟ والجواب: يعتمد على الالتفات إلى سنخين من الآثار التي تتنوع وتختلف.

الأوّل: الآثار التي تختلف من حيث الكم وبقية الأعراض، والتي هي نتيجة تغيير الشكل.

الثاني: الآثار التي تختلف اختلافاً جوهرياً. وباصطلاح العلم الحديث (الاختلاف الكيفي).

فإذا كانت الآثار المختلفة في عالم المادّة كلّها من النوع الأوّل المرتبط بتغيير الشكل، فمنكر الصورة النوعيّة على حقّ، ولكن الأمر ليس كذلك؛ إذ التغيير الحاصل في الأثر نتيجة تركيب الأكسجين مع

الهيدروجين ليس تغييراً في الشكل فقط وعلى حدّ تغير الحديد حينما توضع في النار إلى سلك.

والاختلاف الجوهرى والكيفى في الآثار يدلّ على اختلاف جوهر الشيء، ومن ثمّ حكم العقل بوجود الصور النوعية بما في ذلك النفس لما وجد أنّ اختلاف الأثر ليس مجرد اختلاف في الكمّ والشكل^(١).

(١) س: بداية الحديث كان عن وجود النفس وأنه لا يحتاج إلى برهان مستقلّ وراء برهان وجود الصور النوعية، ولكن أثرتم سؤالاً حول وجود الصور النوعية، والسؤال يفترض أنّ التركيب اعتباري.

س: ولكن لم تنهجوا في الإجابة لإثبات أنّ التركيب حقيقي، وإنّما قسّمتم الأثر إلى قسمين، وأحدهما هو المستند إلى الاختلاف الجوهرى وأثبتتم وجوده. ومنه يثبت المطلوب، فلماذا هذا التغيير في منهج الإجابة؟

ثمّ: لمّ لمّ تجميعوا كما فعل في البداية حيث اعتمد نكتة استناد الأثر إلى جوهر، فاختلافه يوجب اختلاف الجوهر من دون فرق بين الأثر الكمّي والكيفى، أو ققل: من دون فرق بين الأثر العرضى والجوهرى؟

ج: ما ذكرناه ليس شيئاً مستقلاً عمّا ذكره الأعلام، وإنّما تميم لما ذكروه من الدليل على وجود الصور النوعية، وأنّ مرادهم من الأثر: أ. الأثر الكيفى.

ب. إثبات وجود مثل هذا الأثر واختلافه، في قبال هؤلاء الذين حاولوا حصر الأثر بالكمي (الاعراض).

س: ولكن بحكم أنّ ما بالعرض يرجع إلى ما بالذات، فالأثر العرضى يستند إلى جوهر، واختلافه يوجب اختلاف الجوهر، فحتّى لو كان الأثر محصوراً به فهو يكفى في إثبات الجواهر والصور النوعية؟

ج: ما ذكر في السؤال صحيح في الآثار العرضية للطباع فإنّه كالآثار الجوهرى، إلا أنّ حديثهم في الآثار العرضية للمركبات الصناعية، فإنّ اختلاف الأثر لا يستند إلى اختلاف الجوهر وإنّما إلى الفاعل وهو الإنسان.

←

س: ولكنّ هذا أيضاً يدلّ على اختلاف الفاعل؟

⇒ ج: نعم، ولكن المطلوب هو إثبات اختلاف الصور، وعلماء الطبيعة المحدثون في صدد نفي اختلاف الصور وهو محور بحثهم، واختلاف الفاعل وإن كان إلا أنه لا يعنيهم شيئاً.

الحاجة إلى البرهنة على وجود النفس (٢)

١ - حصيلة ما تقدّم: أنّ هناك نوعين من التغيّر:

أ - تغيّر عرضي.

ب - تغيّر في حقيقة الشيء.

والتغيّر في حقيقة الشيء لا تناله التجربة، فلا يحقّ لها أن تنفيه.

قد يتساءل: أنّ الاختلاف إذا كان بسبب الصور النوعية، كيف وبأيّ

صورة يمكن التصرف في الصّورة النوعية؟^(١)

فالجواب: يمكن من خلال توفير شرائط وجود صورة نوعية وإزالة

شرائط بقاء صورة نوعية أخرى، فالخشبة لها صورة نوعية ووجودها في آن

معين مرهون بالفاعل وهو إيجاد الله تعالى لها، ولكن لا بدّ من معدّ ومن

شرائط مناسبة من أجل تحقّق الخشبة خشبة أو صيرورتها رماداً.

(١) هذا السؤال يتأتى حتّى مع القول بأن الاختلاف محصور - كما يراه التجريبيون -

بالأعراض، أو أنّ السؤال انبثق من أنّ الصّورة النوعية لما لم تكن حسية ولم تكشفها

التجربة فكيف يمكن التصرف فيها والحالة هذه؟ ولكن الجواب كلّي يوضّح أنّ دور

الإنسان التغيّر في القابل حتّى في الاختلافات العرضية الكميّة؟

وبعبارة أخرى: دور الإنسان تغيير الشرائط المرتبطة بالقابل.

- ٢ - طبق التعريف الثالث والرابع لاحتاج إلى برهان يثبت لنا وجود النفس؛ لبداية وجود مثل هذه الأجسام، فمبدأ مثل هذه الآثار نسميه نفساً. نعم، في التعريف الثاني والخامس والسادس نحتاج إلى برهان يثبت لنا وجود النفس، بسبب أخذ قيد التجرد في تلك التعاريف^(١).
- ٣ - ابن سينا لم يستدل على وجود النفس، وإنما له بيان تنبيهي، يلفت به لوجود النفس الإنسانيّة، وخلاصته: أنّ البدن قد يغفل عنه كليّة ومع ذلك لا يغفل الإنسان عن شخصيّته وأناه و(غير المغفول عنه غير المغفول عنه).

(١) س: التعريف يكون للماهية، وهي حدّ الوجود، ومن الواضح أنّ التعريف إذا كان صحيحاً يدلّ بالالتزام على وجود الماهية سابقاً، إذ مع عدم الوجود لا يمكن استخلاص تعريف حقيقي، ومن هنا لم يمكن تعريف العنقاء، فمنهجياً لا بدّ من وقوع البحث في مدى صحّة ومطابقة التعريف للموجود وعدمه، وما ذكر ينسجم تماماً مع كون ما الحقيقيّة يسأل بها عن الشيء بعد وجوده؟

ج: أولاً: النتيجة واحدة، فإنّ البرهنة على الوجود هو برهان على دقّة التعريف ومطابقته. ثانياً: منهجياً وإن كان الفيلسوف يتعامل مع الموجودات الخارجية ومنها يأخذ تعريفاً، ومن ثمّ لا يحتاج إلى برهان على الوجود لأنّه انطلق منه، ولكنّه حين يقدم تعريفه للآخرين يحتاج إلى برهان على وجود المطابق لهذا التعريف، لأنّ المخاطب لم ينطلق منه إلى التعريف وإنما كانت بداية معرفته من التعريف، فلا بدّ من برهان يثبت له الوجود في الوقت الذي هو ضمان دقّة التعريف ومطابقته.

تقييم تنبيه ابن سينا على وجود النفس

١ - ألفتنا إلى أن وجود النفس طبقاً لثلاثة تعريفات بديهي، لما نراه في الخارج من وجود ينطبق عليه أحد التعاريف.

٢ - وأشرنا إلى أن طريق ابن سينا تنبيه لا برهان، ففيه إحالة على الوجدان بأن الإنسان لو غفل عن بدنه كاملاً لا يغفل عن ذاته، وغير المغفول عنه هو النفس^(١).

وهذا الطريق يُقتطف منه نتائج:

منها: أن النفس مجردة، لأنه أخذ في الطريق الغفلة عن كل الأعضاء المادية؛ فلو كانت النفس مادية لكان مغفولاً عنها بحكم الفرض، لوضوح أنها ليست شيئاً منفصلاً عن البدن، فإذا كانت مادية كانت جزءاً وعضواً من البدن.

ومنها: أن إدراك الذات ليس عبر قوى وحواس، ولا من خلال علم سابق بشيء آخر.

(١) س: هذا الطريق مجرد فرض لا يمكن لأحد تجربته للتأكد من صحته؛ لأنه يفرض الغفلة التامة وهي غير ميسورة لأحد؟

ومنها: أنه طريق يثبت وجود النفس من خلال إدراكها لذاتها لا من خلال الآثار كما نجده في طرق كثير من الفلاسفة.

٣ - هناك بيان آخر لابن سينا لهذا الطريق أكثر مقبولية، حيث لا يعتمد على فرض الغفلة، وإنما على الغفلة الواقعية عن بعض الأعضاء التي لا يلتفت إليها إلا بوساطة علم التشريح، ومن البديهي أن تلك ليست هي النفس لإدراكه لذاته وهو غافل عنها.

وأما ما يلتفت إليه من الأعضاء الظاهرة، فهي أيضاً ليست النفس؛ لبقاء شخصيته وانحفاظها مع تبدلها وتغيرها.

نعم؛ قد يقال: إنه مع تبديل الدماغ تتبدل الشخصية، فزيد العامي يكون فقيهاً لو استبدل دماغه بدماغ فقيه.

ولكن الحق: أن ذلك لا يثبت أن الدماغ هو النفس، وإنما يدل على أن تعلق النفس بالدماغ مباشرة، وبواسطته تتعلق بباقي الأعضاء فهو مركز تعلق النفس^(١).

٤ - نرجع إلى النتيجة الثانية وهي: (أن النفس تدرك نفسها بدون وسط) فعلم الإنسان بذاته لا يكون بتوسط علم سابق متعلق بشيء آخر كما هو الحال في العلم بنتائج البرهان، فإنه علم بالمجهول بتوسط العلم السابق بالعلّة أو المعلول.

الوسط لا يخلو من أن يكون علّة للنتيجة، أو معلولاً لثبوت الأكبر

ج: ابن سينا في صدد الاستدلال بالوجدان، سوى أنه تفادياً للشبهة مقابل البديهة، حيث قد يقال: بأن المحسوس هو البدن ذكر هذا التنبيه.

(١) س: هذا الجواب غير واضح ما لم نستعن بأدلة أخرى على مغايرة النفس للبدن وبالذات مغايرتها للدماغ؟

ج: لا مشكلة في الاستعانة إذا كان المجموع ينتج المطلوب.

للأصغر، أو هو والنتيجة معلولين لعلّة ثالثة.

وما ذكره العلامة الطباطبائي في الملازمات العامّة يرجع إلى أحد الأقسام الثلاثة، ولكن لا العلّة والمعلول الخارجيين؛ فإنّ الملازمات بعضها عين البعض الآخر في الخارج، وإنّما العليّة والمعلوليّة بتحليل العقل، ولذا لم يذكره غيره قسمًا رابعاً^(١).

(١) س: ولكن في الملازمات العامّة (المفاهيم الفلسفيّة)، ما هو العلّة وما هو المعلول منها، والمثال الذي ضربتموه في مجلس الدرس كان في الماهية. علماً أنّ ما ذكرتموه أشار إليه الشيخ المصباح في حاشيته على النهاية؟

ج: ليس الحديث في الذهن ومقام الإثبات والعلم؛ فإنّه يمكن الانتقال من بعضها إلى الآخر بملاك الأعرافية، ومن ثمّ قد يكون الأعراف هو المعلول فينتقل منه إلى معرفة العلّة كما هو شأن البرهان الإني، وإنّما الحديث في تحليل العقل للخارج، فإنّه يجد أنّ هناك ترتباً بين هذه المفاهيم وإن كان بينها عينيّة في الخارج. فمثلاً يجد أنّ الوجود لا يقع وصفاً للعلم وإنّما العكس ممّا يعني أنّ الوجود علّة للعلم.

س: ولكن ما هي الضابطة في ذلك؟

ج: منها: ما ذكرناه من أنّ الوصف معلول والموصوف علّة.

ومنها: ما إذا أخذ شيء منها في مفهوم شيء آخر كالحياة والعلم، فإنّ الحياة كما عرفوها مبدأ العلم، فالعلم معلول والحياة علّة.

س: ما زال في المسألة غموض، فإنّ العليّة تعني التأثير، والمفهوم ينتقل من الخارج لا من مفهوم آخر، فكيف تتعلّق أنّ مفهوماً يكون علّة في وجود مفهوم آخر. ومع ذلك أيضاً نقبل أعرافية المعلول مع أنّ العلّة أقوى وجوداً من المعلول، والمفروض بأنّ صقع وجود العلّة والمعلول في المفاهيم الذهن فعليته تساوي أعرافيته، فلا يمكن فرض

المغايرة بين مقام الثبوت والإثبات في الذهن؟

ج: ينحلّ الغموض بالتفرقة بين المفهوم والمعنى، وأنّ العليّة التحليليّة تتصور بين المعاني لا المفاهيم، وهو الذي نبوره لاحقاً في أكثر من موضع.

مناقشة دليل ابن سينا على وجود النفس

الدليل الثالث الذي ذكره ابن سينا على وجود النفس: (ثبات الشخصية وتبدل البدن بجميع أجزائه) بحكم ما ثبت في العلوم الطبيعية من تغير البدن بكله.

وهذا الدليل ينسجم مع متبنياته، وهي:

أ - أن النفس مجردة حدوثاً وبقاءً.

ب - وأن المجرد يمتنع عليه التغير، لأنه من شؤون المادة.

وأما مع مبنى أن النفس مجردة بقاءً لا حدوثاً، فهي متغيرة في حالة ماديتها كالبدن، فالدليل لا يصلح لإثبات وجودها، بعد أن لم يكن ثبات بالمعنى الذي يقصده ابن سينا.

بل، أن ابن سينا لا يقول بالحركة الجوهرية، فهو قائل بثبات الجوهر وتغير أعراضه، فلا تبدل في جميع أجزاء البدن، وبالتالي لا يكون ثبات الشخصية دليلاً على وجود النفس بعد أن كان يحتمل استناده إلى الجزء الثابت في البدن.

ومقولة امتناع التغير في المجرد مرفوضة، وذلك:

لأن الدليل الذي ذكره على وجود المادة الأولى الحاملة للاستعداد

(العرض)، باطل؛ لأنّ الوجود فعلية ووجدان والمادّة الأولى حسب تصويرهم فقدان لكلّ كمال وفعلية سوى أنّها قابلة، وقابليتها دليل فقدانها بالفعل، فلا وجود لها^(١).

وعلى فرض وجودها فهي استعداد جوهري مبهم، فدورها أنّها تحمل الاستعدادات الخاصّة، وبها تعيّن، ومن دونها لا يمكن لها أن توجد، لاستحالة وجود المبهم بما هو مبهم وإنّما لابدّ من أن تحدّد جهته. ولكن لا يعني ذلك أنّ الإمكانات الاستعدادية العارضة آثار للمادّة الأولى، بل برهان وجود الصور النوعية دليل على أنّ الأعراض طرأ بما في ذلك الاستعداد من شؤون الصور وآثارها لا من آثار المادّة لأنّها مشتركة فلا تصلح أن تكون سبب اختلاف الأعراض والآثار. وإنّما هي حال للاستعداد كما هي محلّ للصور ليس أكثر^(٢).

فاتّضح أنّ كلّ صورة وفعلية فيها قوّة واستعداد وقابلية فعلية أخرى. وإن شئت قل: فيها استعداد الامتداد السيال، ومعه لا فرق في ذلك بين أن تكون مادية أو مجردة^(٣). ولا يلزم من ذلك اجتماع الوجدان والفقدان في

(١) س: إذن ما هو الفرق بين الوجود المادي والمجرد حينئذ؟

ج: لا وجود مادي ومجرد وإنّما الموجود قد يكون ممّا يمكن الإشارة إليه حسّاً وقد لا يمكن.

(٢) س: هل هي محلّ للاستعداد أو موضوع، ومع كونها موضوعاً فهي تستغني مع أنّها مبهمة ولا تستغني في وجودها عنه، ومع كونها محلاً كيف ينسجم مع كون الاستعداد عرضاً؟

ج: يراجع درس ٩، جواب السؤال الأوّل، حيث ذكرنا أنّه يستغني عنه في قوامه وإن لم يستغن عنه في وجوده.

(٣) س: ولكن في الصوّة المجردة من هو حامل وموضوع الاستعداد حينئذ، بناءً على فرض

الصّورة بعد أن كانا من جهتين^(١).

تصوير الوحدة الشخصية مع فرض تغيّر النفس والبدن:

إن قلت: إذا كانت النفس مثل البدن متغيّرة، تكون النتيجة أنّه لا أنا

ثابتة، فما هو السبب حينئذ في بقاء الوحدة الشخصية؟

الجواب: إنّ التغيّر في النفس والبدن لا يؤثّر على الوحدة، بعد أن

كان هذا التغيّر من نحو الحركة، وهي وجود واحد ممتدّ سيّال، ففي

الخارج ليس هناك وجودات منفصلة متعاقبة، وإنّما وجود واحد هو يتنقّل

ويسيل. وهذه الوحدة ضامنة لوحدة الإنسان^(٢).

من هنا يتّضح مرّة أخرى: أنّ الثبات والوحدة الشخصية محفوظة في

البدن وإن كان بجميع أجزائه متغيّراً فلا يصلح دليلاً على وجود النفس. فلا

⇒ ج: في الجوهر المجرد الحامل والمحل والموضوع هو الصّورة.

(١) س: في تصوّري أنّ هناك خلطاً بين إطلاقين للمادة؛ أحدهما الوجود المادّي بمعنى هذا

الموجود الجسماني الكثيف، الذي عبّرت عنه أنّه قابل للإشارة الحسيّة، والآخر هو

جوهر القوّة الذي اصطلاحوا عليه بالمادّة، وبرهان القوّة والفعل غاية ما يثبت تركّب

الجسم الذي يشار إليه بالإشارة الحسيّة من جوهر القوّة والصّورة الجسميّة، ولا ينفي

تركّب غير الجسم من المجردات بالمعنى المقابل للموجود الجسماني من جوهر القوّة

وصورة نوعيّة، فالقول بالحركة والتغيّر في المجردات لا يثبت سوى تركيبها من جوهر

القوّة وصورة، وهو غير ضائر، إذ جوهر القوّة لا يلزم منه المادّيّة بمعنى الجسميّة؟

ج: صحيح ومقبول.

(٢) س: هذا البيان للوحدة في الخارج وعدم التبدّل جيّد، ولكن هذا الواحد المتدرج السيّال

المتغيّر لا بدّ أن يكون في جزء منه ثابتاً في حركته يتوسّع ويكسب كمالات جديدة، لم

يكن واجداً لها. ولو فرضه الجزء الأوّل الذي يوجد دفعة فهو لا يتحرّك وإنّما تعرضه

الحركة فهو المتحرّك وموضوع الحركة، والقائل بالمادّة الأولى يفرضها هي

الموضوع؟

ج: اتّضح جوابه في جواب أسئلة الدرس ١.

التغيّر ولا الحركة تتقاطع مع الوحدة الشخصية كي تكون الوحدة دليلاً على وجود النفس، ولا تجرّد النفس مانع من تغيّرها وحركتها كي يكون دليلاً على ثباتها فوجودها.

فتلخّص: أنّ الوجود الواحد ينقسم إلى ثابت ومتغيّر.

والمشكلة في الواحد المتغيّر تصوّرية؛ حيث يعسر تصوّره متغيّراً في حين هو واحد. وقد أوضحنا أنّه واحد ممتدّ لم يجتمع كلّه في الوجود وإنّما يوجد منه نقطة بعد أخرى ولكن من دون انفكّاك، إذ لا إيجاد وإعدام كما يقوله العارف^(١).

(١) س: وكما يقوله المشاء من أنّه كون وفساد وخلع بعد لبس. فإنّه ليس واحداً ممتدّاً حيثنذ؟

ج: نعم.

س: الواحد الممتدّ غير القار هو الذي لم يجتمع في الوجود واقعاً أو لم يظهر منه للرائي إلا نقطة بعد أخرى؟

ج: واقعاً.

س: هل ما تقدّم يثبت إمكان التغيّر للنفس أو وقوعه؟

ج: الإمكان، وأمّا الوقوع ففي النفس في عالم الدنيا بالوجدان، وفي تكاملها بعد الموت لا تحتاج فيه إلى دليل على الوقوع بعد وجود النقل القطعي. غاية لما كانوا يذكرون مانعاً فاضطروا إلى تأويل الدليل، ونحن نستغني عن التأويل بإثبات الإمكان.

س: إذن الوجود المجرّد مع حرّكته سيكون له كمّ متّصل غير قار كالجسم ويفترق عنه أنّه لا كمّ متّصل قار له؟

ج: نعم في المجرّد العقلي دون المثالي؛ فإنّه له كمّ متّصل قارّاً أيضاً.

س: هل يمكن القول: إنّ بيان المتكلم من انحصار الوجود الممكن بالمادّة أنّ كلّ موجود ممكن متكامل متغيّر متحرّك ولا موجود بدوه وحشره واحد، لا أنّ كلّ الموجودات جسميّة، بقرينة أنّه يقبل أنّ وجود الملائكة وجود لطيف لا كثيف، ومن ثمّ لا يبقى فرق بين نظر كمّ ونظرهم؟

⇒ ج: يبقى فرق؛ حيث يرون أنّ عالم الإمكان كلّ جسم، غايته هناك جسم كثيف وآخر لطيف، فلا مراتب ولا عوالم ولا نشآت ولا طولية في عالم الإمكان. ونحن غاية ما أنكرنا المادّي والمجرّد، إلّا أنّنا نقبل العقل والمثال والجسم، ونقبل المراتب والعوالم والنشآت، ونقبل أنّ الجسم مهما رقق لا يكون عقلاً والعقل مهما كثف لا يكون جسماً؛ لاختلاف الصور النوعية، في حين أنّ مبنى المتكلم يلزمه أنّ الجسم الرقيق إذا كثف يكون كثيفاً وبالعكس.

النفس جوهر

استدل على جوهرية النفس:

الدليل الأول: إن النفس مبدأ الآثار الحيائية، كما اتضح ذلك من بعض التعاريف المتقدمة، ومن ثمّ وعلى ضوء هذا الفهم كان وجودها ضرورياً ولا يحتاج إلى برهان وراء برهان وجود الصور النوعية.

وكلّ موجود إمّا جوهر أو عرض.

والجوهر: الموجود لا في موضوع مستغن، أعمّ من أن لا يكون وصفاً لشيء، أو يكون إلاّ أنّه يتقوم به موضوعه ولا يستغني عنه في شئيته ووجوده.

والعرض: الموجود في موضوع مستغن عنه في شئيته^(١).

(١) س: ولكن الجوهر لا يستغني عن العرض بالمرّة، وإلاّ كان مبهماً كالجسم الطبيعي أو المادة الأولى ولا يمكن أن يتوجد بما هو كذلك.

ج: نعم لا يستغني في وجوده، وأمّا في قوامه وحقيقته فإنّه مستغن، وما ذكر في موضوع العرض أنّه المستغني في قوامه عن العرض لا في وجوده.

وبعبارة أوضح: إنّ الجوهر لا يستغني عن العرض ولكن لا في أصل وجوده وإنّما في تشخّص وجوده وجزئيته. وأمّا المادة فلا تستغني عن الصّورة في أصل وجودها، حيث يستحيل أن تتوجد المادة بلا فعلية.

والنفس لما كانت مبدأ الآثار كانت جوهرًا؛ إذ لو كانت عرضاً لكانت أثراً يحتاج إلى مبدأ هو الجوهر وهو المبدأ حقيقة ذو الآثار، غاية أن آثاره يترتب بعضها على بعض وليست في عرض واحد، فلم تكن النفس مبدأ للآثار، وهو خلف.

وهذا الدليل تطبيق لما ذكره صدر المتألهين من البرهان على وجود الصور النوعية على النفس وإثبات أنها جوهر، فإن الآثار الحياتية المختلفة تحتاج إلى مبدأ، وليس هو الهولي ولا الصورة الجسمية ولا الجسم لاشتراكها المانع من تنوع آثارها. كذا ليس جوهرًا مفارقًا لاستواء نسبته إلى

⇒ س: هل يعني ذلك أن دور العرض رفع الإبهام عن الجوهر، كما هو في الجسم التعليمي، والإمكان الاستعدادي والزمان، وأن دور الصورة هو الإيجاد، وهذا معناه أن حاجة الجوهر إلى عرض نفس حاجة الصورة إلى المادة حيث ذكروا أنها حاجة في التعيين والتشخص؟

ثم كيف يقولون: إن مبدأ العرض موضوعه، مع أن موضوعه بحاجة إليه، وبعبارة أخرى: هناك حاجة متبادلة بين الجوهر والعرض كالحاجة بين المادة والصورة؟
ج: في نظر المشاء لما كان التشخص بالأعراض الأربعة كانت الأعراض معينة أيضاً. وأما مع كون التشخص بالوجود يكون الجوهر علة تحليلية وواسطة ثبوت لوجود العرض، ويكون العرض علامة وواسطة إثبات وعلم بتشخص وتعيين الجوهر.

س: الوساطة في الإثبات تقال في القياس والتعريف، وحدثنا في الموجود الخارجي الذي يؤخذ منه معان، فمفاهيم متعددة هي الوجود والإنسانية وسائر العوارض، ومعه هل معنى العلامة والوسطية في الإثبات أن مفاهيم الاعراض تحكي عن الموجود المتشخص، ومثله متوفر في مفهوم الوجود والإنسان أيضاً، أو أن الاعراض الأربعة العلامة إذا ضمت إلى مفهوم الوجود والإنسان كان المجموع على حد مفهوم زيد في حكايته عن مصداق واحد حقيقي والباقي بالفرض؟

ج: الثاني.

جميع الأجسام^(١). وكذا ليس عرضاً، لأنه نفسه أثر فلا بد أن ينتهي إلى مبدء جوهرى قائم بالجسم يكون صورة نوعيّة له^(٢).

الدليل الثاني: سيأتي أن النفس مجردة، وتجردها يلازم جوهريتها، لأنّ المجرد - على حدّ تعبير صدر المتألهين - فوق الجوهر، فإذا فرضت عرضاً لكانت متقومّة الوجود بالبدن، مع أنّها مجردة، وهو خلف^(٣).

(١) ولكن كيف أمكن استناد الصور المختلفة إليه؟

ج: لا مانع من ذلك بعد أن كان وجودها بنحو مفاد كان التامة، فلا معنى لأن يسأل: أنه لم أوجد المتنوع. وأمّا في مفاد كان الناقصة (الآثار) يكون السؤال موجّهاً: أنه لم جعل هذا الأثر مترتباً على الصورة (أ) وجعل الأثر الآخر مترتباً على الصورة (ب).

(٢) هذا البيان يقودنا إلى القول: بأنّ كلّ نفس تختلف عن الأخرى فهي صورة نوعيّة، حتّى في النوع الواحد كالإنسان لاختلاف الآثار الحيّية في كلّ فرد عن الآخر؟

ج: نعم، في صورة عليّة النفس التامة للآثار، وأمّا مع كونها مقتضية فيمكن أن يكون الاختلاف النوعي مستنداً إلى اختلاف الشرائط والموانع.

(٣) س: بناءً على أن الاستعداد - وهو عرض - لا يخصّ المادة، كذا العرض لا يخصّ المادة لما يذكّر في وجه اختصاصه من أنه يحتاج إلى استعداد مسبق في موضوعه؛ والاستعداد شأن المادة وقد تقدّم في الدرس السابق خلافه، لا يستقيم الدليل المذكور؟

ج: الدليل سليم؛ لأنه يتكئ على كبرى: أن الحلول يقتضي سنخية بين الحال والمحل، فالحال والمنطبع في الجسماني لا بد أن يكون جسمانياً.

إثبات تجرّد النفس

مقدّمة:

- ١- ألفت الأعلام إلى أنّ النفس النباتيّة مادّية، بمعنى أنّه لم يثبت تجرّدها، حيث لم يتم دليل عليه، لا أنّه ثبت بالدليل أنّها مادّية.
 - ٢- وفي النفس الحيوانيّة: ذكر صدر المتألّهين أنّ السافل منه ذو نفس مادّية، وأنّ العالي منه الذي يدرك نفسه مجردة.
 - ٣- والعلامة الطباطبائي في «تفسيره» واستناداً إلى مجموعة من ظواهر الآيات والرّوايات انتهى إلى أنّ كلّ موجودٍ عالمٍ، وبما أنّ العلم مجرد، لا بدّ أن يكون في العالم جنبه تجرّد.
- والحقّ: أنّ ما يذكر من دليل على تجرّد العلم إنّما هو بالنسبة لعلومنا الحصوليّة، فتعميمه لكلّ علم في كلّ موجود، وتعميمه للعلم الحضورى أيضاً مغالطة منشؤها الاشتراك اللفظي في كلمة العلم؛ حيث تطلق على أكثر من عشرة معانٍ متباينة.

أدلة اثبات تجرّد النفس الانسانيّة:

الدليل الأوّل: ينطلق من تجرّد العلم الحسّي والخيالي في إثبات تجرّد النفس.

وأفضل دليل على تجرّد هذين العلمين - على كثرة الأدلة - ما ذكره
 العلامة الطباطبائي في أصول الفلسفة وهو: أنّ عدم تجرّد العلم الحسّي
 والخيالي يؤدّي إلى انطباع الكبير في الصغير وهو محال.

إثبات تجرّد النفس (١)

انتهى الحديث إلى البرهنة على تجرّد النفس من خلال تجرّد الإدراك الحسّي والخيالي.

والبحث في الإدراك الحسّي تارةً يكون في أنّه حصولي أو حضوري، وأخرى بعد الفراغ عن أنّه حصولي هل هو مادّي أو مجرد. شيخ الإشراق انتهى إلى أنّه حضوري؛ فإنّ النفس تحيط بالخارج من خلال الأعضاء والحواس.

وقال آخرون: إنّ علم حصولي، وبالتالي فالمعلوم بالذات مغاير للمعلوم بالعرض، وإنّ ما ذكره شيخ الإشراق ينسجم مع فهم عامّة الناس السطحي للعلم الحسّي.

والحقّ هو الثاني بدليل:

أ - وقوع الخطأ، والحضوري لا يقبل الخطأ.

ب - بقاء العلم نفسه مع انقطاع الرابطة مع الموجود الخارجي.

ج - التّصديق بأنّ ما رآه قبل دقيقة هو ما رآه بعد دقيقة، والتّصديق

ظرفه الذهن لأنّه حكم بالاتحاد بين متعدّدين، والخارج لا تعدّد فيه، وإنّما

أمّا هذا وأمّا ذاك.

وهذا العلم الحصولي ليس مادياً يحلّ في جزء بدني أو في أيّ محلّ مادّي لأنّه يلزم انطباع الكبير في الصغير، وهو محال.

وقد يقال: إنّ الصّورة ليست كبيرة وإنّما صغيرة نظير الصور الفوتوغرافية، بل المادّيون يقولون: إنّ الصّورة حدّها إلى الشبكية، ومن ثمّ تتحوّل إلى أمواج وذبذبات، فلا كبير منطبع في الصغير، وعدم رؤيته صغيراً مع صغر الصّورة نتيجة العلم المسبق بأنّ الواقع كبير، ونتيجة النسب المنتظمة بين كلّ جزء من الصّورة وما يوازيه في الخارج.

والجواب: أنّ كلّ ما ذكر في الإشكال حتّى لو كان صحيحاً، إلّا أنّنا في النهاية نرى وندرك الكبير على كبره وهذا لا يمكن أن ينطبع في الصغير.

ولو نوقش: بأنّ المدرك يتخيّل أنّ المدرك كبير، والواقع أنّه صغير. لأجيب: بأنّ الخيال واقع علمي، فمع كبره ومادّيته كيف ينطبع في الصغير؟

هذا كلّه بالإضافة: إلى أنّنا نجهل ما ذكر في العلم الحديث من حجم الصّورة وما تؤول إليه بعد الشبكية، ومع ذلك نحن ما زلنا نعلم، ممّا يدلّل على أنّ العلم شيء وراء ذلك^(١).

فإذا ثبت تجرّد هذا النمط من العلم يثبت تجرّد النفس العالم للاتحاد

(١) س: الجهل بما ذكر لا يعني إلاّ الجهل بحقيقة العلم، وهو لا يلزم منه الجهل وعدم تحقّق مصداق العلم، وإلّا فالكثير يجهل التفسير الفلسفي للعلم، ولكنّه مع ذلك ما زال يعلم، فالجهل بالحقيقة لا يؤثّر على تحقّق المصداق؟

ج: لب الدليل: أنّنا نعلم بعلمنا بالوجدان، ونجهل ما يقولون إنّه علم، أي: نجهل وجود هذه الخطوات، ممّا يعني أنّها ليست بعلم؛ لأنّ العلم معلوم.

بينهما^(١).

الدليل الثاني على تجرّد النفس بوساطة تجرّد الإدراك العقلي^(٢):
الإدراك العقلي قسم من العلم الحسولي التصوّري، خاصّيته أنّه
مفهومٌ كامل عن الإنسان - مثلاً - بما في ذلك أعضاؤه، ولكنّه خالٍ من
المادّة وآثارها طراً بما في ذلك الشكل واللون.
وقد تبّه على ذلك صدر المتألّهين، مضيفاً أنّه لا يتسنّى لكلّ أحد ذلك
وإنّما بعض الإنسان يدرك الكلّي بالفعل، ومن ثمّ فالبرهان لا يدلّ إلاّ على

(١) س: لم تذكروا هذه النتيجة، فهل ما ذكرته صحيحاً؟ وبالمناسبة ما هو المقصود من اتّحاد
العالم بالعلم هل التركيب الاتّحادي أو شيء آخر بعد التذكير أنّهم يقصدون من
الاتّحاد اتّحاد وجود العالم مع وجود المعلوم بالذات، والتركيب الاتّحادي يكون بين
المتحصّل واللامتحصّل، وبالتالي يكون دليلاً على وقوع الحركة والتغيّر في
المجرّدات، وأنّ الصّورة الجوهرية المجرّدة يسبقها استعداد؟

ج: العلامة الطباطبائي يقصد من الاتّحاد ما ذكره صدر المتألّهين في وجود النفس، بمعنى
أنّ هناك وجوداً ذا مراتب، مرتبة منه العالم وأخرى العلم.
وفيه: أنّه لا يعقل الوجود الواحد ذو المراتب، وأمّا صدر المتألّهين فقد وقع في تناقض،
فهو يقبل حركة النفس واتّحادها مع العلم؛ لأنّها مادية، مع أنّه من جهة أخرى يقول:
إنّها لا تنعدم بانفصالها عن المادّة (بالموت) لأنّها مجرّدة.
والحقّ كما تقدّم أنّها مجرّدة وعلاقتها مع المادّة علاقة الفاعل مع الآلة، وأنّها متحرّكة
مع تجرّدها وتتكامل من دون أيّة مشكلة.

س: ولكن ما ذكرتموه من مناقشة عدم تغيّر المجرّد فإنّه غاية ما يثبت الإمكان لا الوقوع
كما ذكرتم، فما الدليل على وقوع الحركة في النفس المجرّدة؟
ج: الدليل هنا هو الوجدان، وقبول الكلّ تكاملها، وإنّما فسّروه بتفسير ربطه بالمادّة، وقد
أوضحنا الخلل فيه وفي كلّ عدم تغيّر المجرّد.

تجرّد النفس الإنسانيّة التي تدرك الكلّي والمفهوم العقلي لا مطلقاً^(١).

(١) س: كنت أسمع ذلك ولا أفهمه وما زلت لم أفهمه، ما معنى أنّ الثلثة تدرك الكلّيات، وكيف ينسجم ذلك مع سيل من الأحكام الكلّية التي نصدّق بها، أو أنّ المشكلة في التصوّر العقلي لا في التصديق؟

ج: ما ذكره ﷺ خلاف الوجدان، إلا أنّ خلفيّة ذلك تفسيره للمفهوم الكلّي أنّه علم حصولي مأخوذ من إدراك حضوري وشهود للوجود العقلي من بعيد، وحيث أنّه لم يحصل هذا الشهود لكلّ أحد لا يحصل العلم الحصولي الكلّي لكلّ أحد. ومن ثمّ يفسّر الكلّيات التي يتصوّرها الجميع أنّها تخيل أنّها مفاهيم كلّية وإلا فواقعها أنّها علوم خياليّة. والحقّ في تفسير الكلّي ما ذكره المشاء.

س: وفي التصدّرات هناك الكثير من المفردات الكلّية كالإنسان ومفهوم الوجود وغيرها، وإذا لم تكن كلّية كيف تسنّى الحكم باشتراكها المعنوي؟

ج: كما ذكرنا هو ﷺ يجيب بأنّها تخيل أنّها كلّية، وبالتالي يحكم باشتراكها المعنوي على أساس هذا التخيل. نعم، عنده حيث حصل الشهود فهي كلّيات متصوّرة حقيقة، وعلى هذا الأساس يحكم بصحّة هذا التخيل لأنّه وفق للشهود فالعلم الحصولي والكلّي.

س: ثمّ كلّي الإنسان هو الحيوان الناطق، والحيوان هو الجسم النامي، والجسم هو ذو الأبعاد الثلاثة، فتصوّر الإنسان حتماً يستبطن تصوّر الشكل وهو الأبعاد الثلاثة أو يقصد من الإنسان الكلّي تصوّر فضوله دون أجناسه؟

ج: لا يقصد تصوّر فضوله فقط، وإنما تصوّر كلّ من أجناسه وفضوله بنحو كلّي، فيتصوّر معنى الأبعاد الثلاثة ومعنى الحيوان من دون أن يتصوّر وجودها.

س: إنّ هذا يعني أنّه في العلم الخيالي والحسي يتصوّر وجودها أيضاً، لا ماهياتها وهو خلاف مبنى القوم؟

ج: كلا.

س: إذن لما كانت المعرفة الكلّية بهذا الشكل كيف أمكن معرفة وجود الله تعالى من خلالها، فإنّ ضمّ كلّي إلى كلّي لا ينتج معرفة جزئيّة. فلا بدّ من القول بأنّ معرفة الله تعالى تتمّ بالعلم الحضوري؟

وبعبارة أخرى: ذكرتم في الدرس (٣) أنّ معرفة الوجود لا تكون إلا من خلال الحسيّات والوجدانيّات وباقي الكلّيات، فإنّها جميعاً لا تفيد وجوداً وإنما تفيد ←

⇒ الملازمة، ولا علم حسّي بالله تعالى ولا وجداني حسب الفرض، لأن المعرفة
 حصولية من دون استعانة بالعلم الحضورى فلا يتخللها علم وجداني؟
 ج: المعرفة به تعالى أيضاً أمّا عن طريق المفهوم الواقع الممكن أو الوجود، والجميع معلوم
 بالوجدان. والذي نقوله: إنّ أصل العلم بالخارج متوقّف على الوجدان، وإلاّ يمكن
 تطوير المعرفة على أساس تلك الوجدانيّات.

س: ثمّ في المفاهيم التي لا واقع مادّي لها كوجوب الوجود والتجرّد وغيرها، هل هي
 كلبية؟ ومعه كيف تصوّرت مع أنّها لا مفاهيم جزئية لها، حتّى الوهم، يقول صدر
 المتألّهين عنه: إنّ عقل ساقط، فلا يقبله معنى جزئي كي نقول: إنّ الإنسان قد تصوّرها؟
 ج: صحيح، إشكال في محلّه. بل الإشكال عليه أوضح في المفاهيم العدميّة، حيث لا واقع
 لها إطلاقاً.

س: ولكن يمكن الدفاع عنه في هذه المفاهيم أنّها من قبيل الخيالات المركّبة التي هي
 تليق من الخيالات المتعدّدة المطابقة للحس؟

ج: لا يمكن؛ إذ مهما فرضت من مفاهيم كلبية لا يحصل من التليق منها مفهوم العدم،
 فكيف أمكن للذهن - ولو خطأً - أن يأخذ هذه المفاهيم الكلبية؟

إثبات تجرّد النفس (٢)

انتهينا إلى الدليل الثاني على تجرّد النفس، وبيانه يعتمد على

مقدّمات:

الأولى: الإنسان يدرك المفهوم الكلّي ولو في الجملة، وهذا من الوجدانيات، فكلّ إنسان يدرك أنّ هناك مفاهيم عامّة مشتركة تنطبق على كثيرين، وأنّ اللفظ وضع فيها للمفهوم، في قبال الوضع العام والموضوع له خاصّ الذي يوضع فيه اللفظ للمصداق وإن تصوّر المفهوم حين الوضع^(١).
الثانية: أنّ المدرك موجود؛ بدليل: أنّ الإدراك عين المدرك، لا أنّ

(١) س: مع كلفة المفاهيم طرّاً، هل يتصوّر الوضع الخاص والموضوع له خاصّ، أو دوماً في

هذه الحالة الوضع عام، نعم هو خاص بالنسبة للوضع العام؟

ج: نعم، لا يتصوّر الوضع الخاصّ والموضوع له خاصّ، ودوماً الوضع عام بعد أن كانت المفاهيم طرّاً كلفة، اللهمّ إلّا بنحو من التأويل كما ذكر في السؤال، ولكن الحقيقة أنّ الوضع عام.

س: ولكن هذا يقودنا إلى عدم الموضوع له الخاصّ، حيث إنّ الموضوع له لا بدّ من

تصوّره والخاص لا يمكن تصوّره على خصوصيّته؟

ج: تصوّر الموضوع له إمّا حين الوضع أو حين الاستعمال، وكلاهما يكفي فيه تصوّره بوجه أي من خلال تصوّر العام، فالعام هو الذي يتصوّر حين الوضع وحين الاستعمال.

العلم تابع للمعلوم كما عليه المتكلم، فلا بدّ من معلوم يتعلّق به العلم.
الثالثة: أنّ هذا الموجود موجود في الذهن لا في خارج أفق النفس؛
بدليل: أنّه كليّ، والخارج لا يكون إلّا جزئياً. وما ذكر من وجود الكليّ في
الخارج فلا يقصد منه إلّا أنّ وجوده عين وجود الجزئي وأنّ الجزئي يعني
الكليّ المقيد والمشروط بشروط، وأنّه لا آثار له، فالحيوان الكليّ ليس
حساساً متحرّكاً بالإرادة.

الرابعة: وهذا الموجود الداخلي مجرد عن الوضع والشكل، وإلّا لما
كان كلياً صادقاً على كثيرين، فالإنسان مع الجلوس لا يصدق على الإنسان
مع القيام، وهو خلف فرض صدق الإنسان على الجميع.
والشكل نجده في الإدراك الحسيّ والخيالي ولا نجده في العقلي^(١).
نعم، يوجد مفهوم الشكل لا أكثر^(٢). وعلى الأقلّ هناك مفاهيم لا شكل لها،

(١) س: على نظريّة التقشير - والتي يبدو قبولكم لها - هل في ضمّ الكليات المأخوذة من
صورة زيد الخياليّة (إنسان، شكل، كم، نسبة) تعود صورة خياليّة أو معادلة لها..
وبالتالي فالقضية الحاصلة نتيجة الضمّ، يكون الحكم بوحدها معادلاً للصورة الخياليّة؟
ثمّ مع نظريّة التقشير كيف نفسر الكليات في المعاني غير المسبوقة بصور جزئية؟
ج: نعم على شرط ضمّ كلّ الصور الكلية المأخوذة من الصوورة الخياليّة لا قسم منها. ثمّ لا
يخفى أنا لا نقول بالتقشير؛ إذ لا معنى له بعد أن كان العلم مجرداً، وإنما نقول بما فسره
العلامة الطباطبائي لكلام المشاء: إنّ الصور الحسيّة تعدّ لإفاضة الكليّ عليها، وليس
كما يقوله صدر المتألهين: إنّ إدراك الكليّ هو إدراك المجرد العقلي من بعيد.
وأما الشقّ الثاني من السؤال: فالنظريّة أساساً طرحت في التصورات المأخوذة من
الحسّ، وليست تفسيراً لكلّ الكليات، فهناك كليات مأخوذة من علم حضوري، وهذه
لها آليتها الخاصّة، وقد سبق أن ألمحنا إلى ذلك في أسئلة الدرس (٣)، كما أنّ هناك
كليات يختلفها العقل كمفهوم الدور والمحال والعدم.

(٢) س: يعني أنّ مفهوم الشكل العقلي شكل بالحمل الأوّلي؟

وهو كافٍ في الاستدلال.

النتيجة: يستحيل أن يكون محلّ هذا المفهوم جسماً، وإلا لكان له وضع وشكل وكم يتبع محلّه، فالجسم إذا كان كروياً كان يياضه وحرارته كروياً^(١).

إشكال ونقد

صدر المتألهين يُشكل: أنّ الكليّة إن لم يكن لها وجود لا معنى للفحص عن محلّه فضلاً عن إثبات تجرّده، وإن كان لها وجود فهو

⇒ س: والشكل الخيالي شكل بالحمل الشائع؟

ج: نعم.

س: ومعه يعني أنّ في الشكل الخيالي وجوده؟

ج: نعم.

س: وهذا يعني أنّ مفهوم الوجود جزئي؟

ج: كلاً، وإنّما واقع الوجود فيه هو الوجود العلمي لا مفهومه كي يقال: إنه جزئي.

(١) هل هذه القاعدة خاصّة بالأعراض، فيمكن القول: إنّ العلم ليس عرضاً وإنّما هو كالنفس بالنسبة إلى البدن، فليست هي موضوعاً له؟

ج: العلم ليس عرضاً على التحقيق، ولكنّه وصف ووجود لغيره باتّفاق الجميع، ومن ثمّ لا يمكن أن تكون علاقته مع النفس علاقة النفس مع البدن؛ إذ بموجب أنّه وجود لغيره يحتاج إلى محلّ.

س: وإن كانت عامّة يأتي نفس الكلام أيضاً، أو يُنقض بما ذكره في النفس والبدن، وأنّ التركيب بينهما اتّحادي مع أنّ أحدهما مادّي والآخر مجرد، أو مع القول بالتركيب الانضمامي نقوله بين العلم والنفس أيضاً؟

ج: قاعدة الحاجة إلى محلّ ليست خاصّة بالأعراض وإنّما تعمّ كلّ الوجود لغيره، الشامل للعرض والصور النوعيّة والعلم.

س: هل العلم مورد ثالث أو مصداق للصورة كما يظهر من صدر المتألهين والعلامة الطباطبائي في النهاية مرحلة (٦) فصل (٣)؟

ج: مصداق للصورة؛ فإنّ النفس تتحول في جوهرها بالعلم.

تشخّص جزئي لأن:

أ- الشيء ما لم يتشخّص لم يوجد؛ فلا كَلِيّة.

ب- قيامه بنفس شخصيّة، والحال في شخصي لا بدّ أن يكون شخصياً.

وما يجاب: أنه وإن كان موجوداً جزئياً، إلاّ أنه كَلِيّ من حيثيّة

إضافته إلى أفراد كثيرين، إذا حصلت في الذهن حصلت بنفس هذا

المفهوم وكانت نفس المدرك.

مردودٌ: بأنّ الكَلِيّ بهذا المعنى يمكن أن يكون موجوداً في مادة،

نظير الصّورة الفوتغرافية.

وإشكال آخر: أنه يمكن بتعدّد الحيثيّة فرض موجود كَلِيّ مادّي له

شكل، ولكنّه من جهة أخرى يكون حاكياً عن كثيرين، كالمرآة فإنّها

موجود خارجي ذو شكل ويحكى عن كثيرين.

وبعبارة أخرى: هذا الموجود من حيثيّة ما به ينظر كلي ومن حيثيّة ما

فيه ينظر ذو شكل.

وقد علّق صدر المتألّهين على هذا الإشكال: أنه صعب الانحلال.

جواب صدر المتألّهين: إنّ الكَلِيّة والصدق على كثيرين من خواصّ

الوجود العقلي في قبال المادّي والمثالي. وهو كما ترى تعديل في المقدّمة

الثالثة، ومعه تثبت النتيجة: أنّ محلّه لا يكون إلاّ مجرداً^(١)، وتشخّصه

التجرّدي من حيثيّة في نفسه، وكليّته من حيثيّة حكايته^(٢).

(١) س: يأتي فيه نفس السؤال الرابع؟

ج: يظهر جوابه في جواب السؤال السابق.

(٢) س: هل هي حيثيّة الوجود في غيره أو لغيره أو ماذا؟

ج: لا حيثيّة الوجود لغيره ولا في غيره.

س: ولكن يقال: إنّ المعنى الحرفي في غيره، ويعبّر عنه أيضاً: أنه آلة وفان، ←

وفي عقيدتنا: أنّ الكليّة خاصّة الوجود الذهني أعمّ من أن يكون عقلياً أو مثالياً، وأنّ الوجود العيني يفتقد هذه الخصويّة لافتقاده حيثيّة الإراءة والحكاية، وحتّى المرأة لا تحكي شيئاً، وما يتصوّر من حكايتها عن الكبير أيضاً على صغرها، ليست حكاية، وإنّما أنا الذي أرى وهي تهبيء عوامل الرؤية وتعكس النور ولا تحجبه^(١) ومن ثمّ قالوا: إنّ كلّ مفهوم كليّ أعمّ من أن يكون عقلياً أو غيره.

يتلخص: إمكان اثبات تجرد النفس من خلال مطلق الإدراك بعد أن ثبت أن كلّ إدراك كليّ.

⇒ والعلامة الطباطبائي ذكر أنّ الوجود الذهني فإنّ وآلة كما في المرحلة الثالثة من النهاية، ومن ثمّ سألت أنّه في غيره أو لا؟

ج: الآلي مشترك لفظي يطلق على المعنى الحرفي (في غيره) في قبال في نفسه، ويطلق على المفهوم من حيث حاكيته في قبال نفس المفهوم من حيث إنّه موجود خارجي متشخص؛ أي: يطلق على المفهوم من حيث هو وجود ذهني في قبال نفسه من حيث هو علم.

(١) س: ولكن كيف نفسّر رؤيته لصورته، ورؤيته الواقع معكوساً فاليمين يراه شمالاً وبالعكس؟

ج: كلّ ما جاء في السؤال لا يدلّ على وجود صورة في المرأة (صورة مرآتيّة)، بل يدلّ على أنّ العين كعدسة الكاميرا.

الصياغة المختارة في إثبات تجرد النفس

يلاحظ على دليل صدر المتألهين على التجرد:

أ - أن مقدّمته الأولى والثانية لا غبار عليهما.

ب - وأنّ المقدّمة الثالثة كانت محور إشكال المستشكل، ممّا اضطرّ صدر المتألهين إلى تغييرها والقول بأنّ حيثيّة الإراءة ليست من شؤون المادة.

ج - على هذا الأساس يستغنى عن المقدّمة الرابعة مع تغيير صياغة المقدّمة الثالثة بالشكل التالي: (هذا المدرك شأنه الحكاية عمّا وراءه. وكلّ ما شأنه الحكاية مجردّ، وإن كان له شكل ووضع كالمدرك الخيالي).

ينتج: لا بدّ أن يكون محلّه مجرداً، وإلّا لزم كون المنطبع فيه مادياً. وهذا، كما ترى، دليل آخر ليس من خلال الإدراك العقلي فقط وإنّما مطلق الإدراك، كما أنّه ليس من خلال خصوصيّة وجوده في الذهن لا في العين بل من خلال حاكيّته.

ومع ذلك يمكن التأمّل في هذا الدليل الجديد: بأنّ الحكم على أنّ كلّ مادّي لا يقبل الحكاية ليس بديهياً أولياً ولا وجدانياً ولا فطرياً، وإنّما تجريبي، وحيث إنّنا لم نجرب كلّ موجود مادّي، فالتجربة ناقصة لا تفيد

اليقين بعدم حكاية كلّ مادي، مع قبولنا أنّ أوضح ما يتصور حكايته من الماديات التي نالتها التجربة هي المرأة، ومع ذلك ظهر خطأ هذا التصور، إلا أنّ هذا لا يكفي في نفي الحكاية عن الجميع.

الصياغة المختارة:

١- الإنسان يدرك.

٢- المدرك موجود.

٣- وهو غير قابل للإشارة الحسية.

٤- مع أنّه معلوم حاضر لا مجهول.

٥- ومعلوميته وعدم قبوله الإشارة الحسية لا يجتمعان إلاّ بكون

المدرك مجرداً؛ إذ كلّ أمر ماديّ حاضر للإنسان قابل للإشارة الحسية^(١).

(١) س: في حكاية المفهوم، هل ينقلنا إلى المصداق أو إلى تصوّره، ومع الثاني فهو حكاية

مفهوم عن مفهوم آخر لا عن نفسه، كما أنّ المفهوم الآخر حاك أيضاً وهكذا وليس

هناك محكي فقط، ولا طريق لنا إليه إلاّ التصديق بالبرهان من دون تصوّر؟

ج: هناك حاكٍ وهناك محكي وهناك مصداق، والمصداق هو الموجود في الخارج وهو

غير المحكي وهو لا يثبت إلاّ بالبرهان؛ إذ المفهوم لا يحكي عنه وإنما عن المحكي.

والمحكي هو المصداق لا بشرط الوجود والعدم، وهو مرتبة أخرى من الذهن غير

مرتبة الحاكي. وهذا المحكي لا يكون حاكياً بعدّ وإن كان في الذهن؛ نظير من يوجد

في غرفة كلّها صور وتماثيل ولا يعلم أنّها حواكٍ عن شيء، فهو يرى أنّها واقعيّات.

كذا مرتبة المحكي في الذهن هي عالم الأمثال التي يجدها الإنسان واقعيّات.

س: هل هذه المرتبة هي عالم المثال، والبرهان على المصداق هو البرهان على تطابق عالم

المثال مع عالم المادّة، إضافة إلى أنّ خصوصيّة المنظر به أنّه لا يعلم أنّ وراءه شيئاً

بخلاف عالم المحكيّات في الذهن؟

ج: نعم، عالم المثال لكن المتّصل لا المنفصل. ولا يخفى أنّ كلّ حاكٍ كلّّي، فهو يحكي

المحكي بالذهن بالفعل، وهذا المحكي شخصي لا كلّّي وهو المثال المتّصل، كما

يحكي المصداق بالفعل إن كان موجوداً وبالقوة إن لم يكن موجوداً، كلّ ذلك ←

تنبيه:

الإشارة الحسّية تعني إشارة بالحسّ لشيء يعلمه، وليس شرطاً أن يكون المشار إليه محسوساً، فعدم إمكان رؤية بعض الأجسام كالجسم الفلسفي لا يمنع من الإشارة حسّاً إليه بعد أن أمكن العلم به من خلال الآثار.

فالإشارة الحسّية تتقوم بوجود المادّي والعلم به وإن لم ير بحاسّة البصر، والصّورة الإدراكية المعلومة للجميع لا نعلم بوجودها في محلّ مادّي كي يمكن الإشارة إليها حسّاً، فالكثير لا يعلم ما في دماغه وأعصابه ومع ذلك يعلم بالصّورة الإدراكية^(١).

→ بسبب كلىة الحاكي، ومن ثمّ علمنا بوجود شيء وراء عالم المحكيّات في الذهن بسبب كلىة الحاكي.

س: على هذا وبعد أن كان الحاكي يحكي الخارج، فما الدليل وما الحاجة إلى وجود محكي ذهني؟

ج: يراجع آخر صفحة من الدرس (١٦)، (ج ١) فقرة (ج).

(١) س: حيناً لو يوضّح لنا مولانا حقيقة الحكاية؛ حيث كنّا نتصوّر حكاية المفهوم من خلال مثال المرأة، فإذا بالمثال مغلوّط، فما هي حقيقة الحكاية، هل هي الدلالة والكشف كما في حكاية الكلام عن معناه وحكاية المعلول عن علّته وحكاية الذات المقدّسة عن الذات المقدّسة، وبهذا المعنى حتّى الموجود المادّي فيه حكاية بل تتصوّر حتّى اعتباراً كما في الكشف؟

ج: ما ذكر في السؤال من أمثلة نوعٍ من أنواع الكشف، وهو كشف يتقوم - كما ذكر في بحث الدلالة في المنطق - بالعلم بالمدلّ والعلم بالمدلول والعلم بالدلالة، حينئذ يكون الكشف والانتقال من الدالّ إلى المدلول فعلياً، وبدونه لا كشف فعلي وإنّما هو شأني لا غير. وهناك نوع آخر من الكشف يكون فعلياً لا يتوقّف على شيء وهو كشف العلم والمفهوم، وهذا وجداني، بل إنّ الكشف الأوّل معلق عليه.

س: قد يقول قائل: إنّ الوجداني هو عدم انغلاق الواقع علينا، وهو أعمّ من أن ←

⇒ يكون بالكشف المذكور أو بالعلم حضوراً بالواقع من خلال انعكاس النور، كما ذكر شيخ الإشراق؟

ج: هذا ممكن في العلم الحسي، ولكن في العلم الخيالي والتأليف الذي يحصل فيه بين الصور الخيالية لا يمكن تفسيره أنه علم حضوري، وإنما مفهوم حاك.

س: قد يقال: إنها أفاظ ذهنية لا صور ومعان؟

ج: وإن، فهي حاكية عمّا وراءها.

س: على مبناكم من أنه لا موجود مجرد وماذي كما هو في (ص ٢٦) وأن التقسيم إلى ما يقبل الإشارة الحسية وغيره، ما هو الفرق بين غير المحسوس الذي يقبل الإشارة الحسية وبين المجرد الذي لا يقبل الإشارة الحسية، حيث ليس هو الجسمية وغيرها، لوجود الجسمية في عالم المثال؟

ج: الفرق أن الذي يقبل الإشارة الحسية محسوس إلا أنه محسوس ثانٍ ويتبع المحسوس الأول الذي ليس هو إلا قسم من أقسام الكيف، ويتم هذا الإحساس الثاني التبعية بإعانة العقل عليه. وأما ما لا يقبل الإشارة هذه فهو غير المحسوس حتى بالإحساس الثاني.

س: على هذا فالعلم بالعلمة من خلال الإحساس الأول بالمعلول مع حكم العقل يجعله من المحسوسات الثانية، إذ المحسوس الثاني ليس أكثر من محسوس أول مع حكم العقل.

ج: ولكن الكلام في طبيعة حكم العقل؛ فإن حكم العقل بأن هناك شيئاً آخر متحدداً بهذا المحسوس الأول كالجوهر نحكم عليه بأنه محسوس ثانٍ، وإن لم يحكم العقل بهذا الاتحاد، وإن حكم بوجوده لا يقال عنه محسوس، ومن هنا لم يكن وجود الله تعالى محسوساً ثانياً، وإن حكم به العقل بإعانة الحسّ بالمعلول.

مبدأ وجود النفس و كفيته

توجد ثلاث نظريات في تحديد مبدأ وجود النفس ومبدأ تجرّدها: النظرية الأولى: نظرية إفلاطون: إنّ النفس موجودة قبل البدن وبنحو مجرد، ثمّ ترتبط بالبدن على حدّ ارتباط السائق بالسيارة، والتجرّد وصفها في كلّ مراتبها، وقد تبنّى المتكلّم هذه النظرية، وهي التي تظهر من بعض الروايات^(١).

النظرية الثانية: نظرية ابن سينا: إنّها تحدث عند بلوغ البدن نصاب الاستعداد، ولكنّها تحدث مجردة^(٢).

النظرية الثالثة: لصدر المتألهين: إنّها حادثة ولكنّها تحدث مادية،

(١) س: بالتحديد ما هو نوع العلاقة؟

ج: علاقة جوهر بجوهر بنحو علاقة الفاعل بالآلة وهو مبنانا أيضاً.

(٢) س: المادي والجسماني يعني المنسوب إلى المادة والجسم، فلمّ لم تكن النفس مادية وجسمانية بعد ارتباطها بهما، أو يجاب: إنّها توصف بالمادية فعلاً لا ذاتاً لاستغناء الذات عن المادة؟

ج: المادي ومثله الجسماني اصطلاحاً هو: المادة والمنطبع فيها، ويراد من الانطباع ما يزول بزوال المنطبع فيه وينقسم بانقسامه. والنفس وإن ارتبطت بالمادة إلا أنّ الارتباط على كلّ المباني ليس بنحو الانطباع، ومن ثمّ كانت ذاتاً مجردة.

وتتجرّد بقاءً، ابتداءً من مرتبة المثال فالعقل^(١).

ويفترق صدر المتألهين عن سابقه: أنه يرى أنّ النفس وجود واحد متصل ممتد بسيط، يبدأ ضعيفاً يتحد بالمادة وهو النفس النباتية، ثم يقوى حتّى يكون حيواناً فيقوى حتّى يكون إنساناً، وهو في هذه المرحلة يكون وجوداً ذا مراتب ثلاث، كما أنه في مرحلة الحيوانية ذو مرتبتين. ولا يخفى أنّه على رأي صدر المتألهين يبقى الوجود الواحد الحيواني أو الإنساني له بُعد مادي وهو مرتبة النبات.

(١) س: النفس وهي مادية هل هي غير البدن؟ وهل هي النفس النباتية التي هي صورة البدن؟ وهؤلاء الذين قالوا بتجرّد النفس حدوثاً كيف ينسجم مع ما ذكرتموه أنّ النفس النباتية مادية بالاتفاق؟

ج: نعم، النفس في مرتبة المادة هي النباتية وهي الصورة النوعية للبدن وبدونها يكون البدن جسداً. والذين قالوا بتجرّد النفس حدوثاً أو ما قبل ارتباطها بالبدن يقصدون النفس الإنسانية، وأما النفس النباتية فيقبلون أنّها مادية.

س: فصدر المتألهين يتفق معهم في أنّ النفس الإنسانية تحدث مجردة، كما يتفقون معه في مادية النفس النباتية، فأين الاختلاف، وما معنى ما اشتهر أنّ صدر المتألهين يرى أنّ النفس مادية حدوثاً مجردة بقاءً، وابن سينا يرى أنّها مجردة حدوثاً وبقاءً؟

ج: الاختلاف في الوحدة والتعدد، فصدر المتألهين يرى أنّ وجود النفس واحد ممتد وهو يتكلم عنه لا عن مرتبة الإنسانية، ومن ثمّ قهراً ستكون النتيجة أنّها تبدأ مادية وتشتد في حركتها فتتجرّد بقاءً في مرتبة المثال والعقل. ومن هنا صحّ أن يقال: إنّ وجود النفس الإنسانية قد حدث مادياً وتجرّد بقاءً وإن كانت المرتبة الإنسانية من هذا الوجود مجردة من حين حصولها. وابن سينا لما كان يرى أنّ وجود النفس الإنسانية غير وجود النفس الحيوانية والنباتية، فهي تحدث مجردة.

س: إذن هذا التعبير أنّها مادية حدوثاً مجردة بقاءً، والتعبير الآخر أنّها مجردة حدوثاً وبقاءً الوارد في النفس الإنسانية لا يُقصد منه إلا الإشارة إلى الوحدة المشتدة والتعدد؟

ج: نعم.

وإفلاطون يرى أنّ في الإنسان وجودات ثلاثة، وجود النفس النباتية ووجود النفس الحيوانية ووجود النفس الإنسانية، وإفلاطون يرى كثرة الوجود، وصدر المتألهين يرى وحدته وشدته، وابن سينا يرى وحدة النفس الإنسانية لا كأفلاطون، ولا يراها شديدة كما رآها صدر المتألهين، وإنما لها قوى بها تقوم بدور النفس النباتية ودور النفس الحيوانية؛ حيث تفسد صورتان السابقتان.

علماء: أنّه يرى أنّ للقوى وجوداً منفصلاً عن وجود النفس، في حين أنّ صدر المتألهين يرى أنّها عين وجود النفس. هذا في الوقت الذي لم نسمع من إفلاطون حديثاً عن القوى.

الحديث في قوى النفس:

أ - يقصد من القوّة هنا مبدأ الفعل، فاعله، مقتضيه، مؤثره، مبدأ الأثر. في قبال الانفعال والقبليّة والاستعداد. وفي قبال المقاومة إزاء المؤثر الخارجي.

ب - والحديث في قوى النفس الأرضية، من نبات وحيوان وإنسان. في قبال النفس السماوية وهي نفس الفلك.

ج - وإنما نتحدّث في قوى النفس النباتية والحيوانية لوجودها في الإنسان، سواء كانت النفس الإنسانية مع النفس النباتية أو الحيوانية، أم بدونهما، وسواء كانت القوى عين وجود النفس الإنسانية أم منفصلة.

وقد سبق أن لا تعدّد في وجود النفس الإنسانية مع النباتية والحيوانية، كما لا تكثّر في الوجود في النفس وقواها حسب وجهة نظر صدر المتألهين، وأنّ التكثر ذهني، نظير الذات المقدّسة وصفاتها؛ فينتزع من تنوع فعلها أبعاد فاعليّة متعدّدة.

قوى النبات والحيوان

١- إنّما أُضيفت القوة إلى النفس حيث قيل: (قوى النفس) لأنهم كانوا يجدون أنّ لهما وجودين، غاية أنّ وجود القوة تحت اختيار وجود النفس التكويني، على حدّ وجود الرئيس والقوى التي تحت اختياره، مع فرق أنّ العلاقة في المثال بين الوجودين اعتبارية. إلى أنّ جاء صدر المتألهين وقال بالوحدة، فكان من حقّ هذه القوى أن تسمّى أفعالاً لفاعلها (النفس)^(١).

قوى النبات

٢- القوى النباتية تنقسم إلى: مستخدم وخادم.
والمستخدم ينقسم إلى: تفعل لأجل الشخص، وتفعل لأجل النوع.
والقسم الأوّل ينقسم إلى: التي تفعل لأجل بقائه وحفظ أصل وجوده وهي الغذائية (المغذية). والتي تفعل لأجل كمال الشخص وهي القوة النامية (المنمية).

(١) س: إذا كانت أفعالاً والنفس فاعلة فما زال وجودين؟
ج: ولكن المشاء قائل بوجودات ثلاثة: النفس، القوة، الفعل.

والقسم الثاني ينقسم إلى: مولدة: وهي التي تعزل شيئاً من الغذاء على جنب لحفظ النوع. ومصورة، وطابعة: وهي التي تستفيد من الغذاء المعزول فتعطيه صورة وشكلاً كالعين والأنف.
 علماً: أن المصورة قد تطلق على قوة الخيال وهي من قوى الحيوان المدركة.

كما يلاحظ: أن الفلاسفة المسلمين لم يذكروا من ضمن قوى النبات المستخدمة المصورة، انطلاقاً من قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي يُصَوِّرُكُمْ فِي الْأَرْحَامِ كَيْفَ يَشَاءُ﴾^(١).

ولكن صدر المتألهين ذكرها إلا أنه جعلها وسيلة ومعداً، كذا باقي القوى، والفاعل حصراً هو الله تعالى.

ثم، إن الخادم ينقسم إلى: جاذبة تسحب اللقمة إلى داخل البطن. ماسكة: تبقي الغذاء المجذوب. وهاضمة ودافعة.

علماً أن هذه الأقسام لخادم القوة الغذائية (وهي القوة المستخدمة لأجل الشخص وتحديداً لأجل بقاء أصله)، ولا خادم لبقية القوى المستخدمة^(٢).

قوى الحيوان :

٣- القوى الحيوانية تنقسم إلى: مدركة ومحركة.

والمحركة إلى فاعلة تباشر التحريك، وتسمى العاملة المحركة

(١) سورة آل عمران: ٦

(٢) س: إذن لم سميت مستخدمة إذا لم يكن لها خادم؟

ج: لأنها مستخدمة للقوة المستخدمة الغذائية، ومستخدم المستخدم مستخدم. وهذا لم نذكره في مجلس الدرس.

للعضلات. وباعثة وهي قوّة الشّوق التي تحرّك الفاعلة فهي محرّك المحرّك^(١). والباعثة إلى: شهويّة، وهي التي تبعث على جلب النافع والملائم. وغضبيّة، وهي التي تبعث على دفع الضار.

والمدرّكة إلى:

أ- خارجيّة: وهي الحواس الظاهريّة: الباصرة وآلتها العين، والسّامعة وآلتها الأذن، والسّامّة وآلتها الأنف، والذّائقة وآلتها اللّسان، وخامسها اللّامسة.

وابن سينا افترض اللّامسة جنساً لأنواع أربعة، حسّ الرّطوبة واليبوسة، وحسّ الصّلابة واللّين، وحسّ الخشونة والملاسة، وحسّ الحرارة والبرودة فالمجموع عنده ثمانية حواسّ ظاهرة لا خمسة.

ب - داخلية: وهي بدورها تنقسم إلى: مدرّكة فقط، ومدرّكة خازنة، ومدرّكة متصرّفة. والمدرّكة الداخليّة قسم المدرّكة فقط تنقسم إلى: الحسّ المشترك وهو مدرّك الصّور الجزئيّة. والوهم أو الواهمة وهو مدرّك المعاني الجزئيّة.

وهنا ملاحظات:

الأولى: إنّما قالوا: صور ومعانٍ جزئيّة، اعتماداً على تقسيم الإدراك إلى كلّيّ وجزئيّ. وعلى رأي صدر المتألّهين لا بدّ أن يقال: صور الجزئيّات والمعاني المضافة إلى الجزئيّات.

(١) س: هل الإرادة هي المحرّكة الفاعلة العاملة، أو الباعثة؟

ج: لم يصنّفوا الإرادة في الباعثة (الشّوق) وإنّما جعلوها من توابعها، بمعنى أنّ نتيجة الشّوق الباعث هو الإرادة، وكذا لم يصنّفوا العلم في الباعثة وإنّما جعلوه من شروط وجود الباعث والشّوق.

الثانية: قد يطلق على الحسّ المشترك الخيال، ومن ثمّ يكون الخيال مشتركاً بينه وبين المدركة الخازنة والمدركة المتصرفّة في إحدى قوتيهما.
الثالثة: الدليل على وجود الحسّ المشترك: أننا عندما نحسّ اللون الأخضر في شيء ونحسّ حلاوته، نحكم أنّ هذا الحلو هو الأخضر، والحاكم لا بدّ أن يحضر عنده المحكوم عليه؛ فإنّ التصديق بلا تصوّر محال. فالقائل الأخضر هو الحلو هو الحسّ المشترك^(١).

الرابعة: فرق المعنى عن الصّورة أنّ الصّورة هي التي تؤخذ بالحسّ الظاهري، وهي أخصّ من الصّورة المأخوذة في تعريف التصرّف؛ فإنّه يراد منها الوجود الذهني، والمعنى الجزئي هو إضافة مفهوم كلّ عقلي إلى صورة جزئية كحب زيد^(٢).

ثمّ المدركة الداخليّة قسم الخازنة، هي التي تدرك حين الخزن أو ما في الخزانة، وهي تخزن الصور الجزئية، وتسمّى الخيال، كما تسمّى الحافظة والذاكرة^(٣). وبعض جعل الذاكرة قوّة أخرى غير الحافظة. والمدركة الداخليّة قسم المتصرفّة: هي التي تكون في خدمة الواهمة؛ بمعنى أنّها التي تتصرّف في المعاني الوهميّة، مثل حب زيد أكثر من حب عمرو فهذه المقايسة من عمل المتصرفّة^(٤). وتسمّى المتخيّلة.

(١) س: الحاكم هو العقل، والمتصرّف هو الحسّ المشترك، أو أنّ الحكم يكون بتوسط الحسّ المشترك؟

ج: الحاكم هو الحسّ المشترك.

(٢) س: هل المضاف إليه الجزئي المادي أو أعمّ وكيف؟

ج: نعم المضاف إليه هو الجزئي المادي.

(٣) س: المعاني الجزئية هل لها حافظة أو لا؟

(٤) س: المتصرّف في الخيال بالتلفيق بينها وهو الخيال المركّب ماذا يسمّى؟

وهذه القوّة في الإنسان أوسع نطاقاً من الحيوان، حيث إنّها تتصرّف في المعاني المعقولة وتسمّى المتفكّرة^(١).

(١) س: هل التصرف في المعقولات هو نفسه تنظيم القياس صورةً ومادةً؟

ج: نعم.

قوى الإنسان

١- قوى الإنسان الخاصّة به تنقسم كالحيوان مع الفارق في المحتوى إلى:

مدرّكة ويصطلح عليها (علامة)، وهي العقل النظري. ومحرّكة ويصطلح عليها (عمالة)، وهي العقل العملي. والاشترك بينهما في العقل لفظي، حيث لا أثر للإدراك في العمالة، وإنّما هي قوّة بها يعمل الإنسان أعمالاً خارجيّة، بدنيّة، جارحيّة.. كذا يفعل أفعالاً داخليّة، نفسانيّة، جانحيّة؛ كالإرادة والنيّة والعلم الحضوري (الشهود).

٢- العلامة الطبائبي قسم العقل إلى عقل نظري، وهو إدراك ما ينبغي أن يعلم من الوجود والعدم والروابط (أست). وعقل عملي، وهو إدراك ما ينبغي أن يعمل وما لا ينبغي، الحسن والقبح.

وجعل موضوع الثاني فعل الإنسان من حيث ينبغي، ولا ينبغي. وموضوع الأوّل الموجود من حيث هو، حتّى لو كان فعل الإنسان، ولكن لا من حيث السابق وإنّما من حيث آخر كالاختيار.

وهذا التقسيم (المذكور أيضا في كلمات الحكيم السبزواري والشيخ

المصباح) ينسجم مع تقسيم الحكمة إلى نظرية وعملية، بل هو تقسيم لمنشأ تقسيم الحكمة؛ حيث إن الحكمة النظرية حاصل العقل النظري بالمعنى المذكور، فهي المدرك، كذا الحكمة العملية هي المدرك الحاصل من إدراك العقل العملي بالمعنى المذكور.

فالتقسيم في الواقع للمدرك لا للإدراك، للحكمة لا للعقل، وإلا فالعقل فيها واحد وهو العقل النظري بالمعنى الأول الذي ذكرناه. وعلى أية حال: يمكن قبول التقسيم بعد الإيضاح الذي ذكرناه، ولكنه إلى جنب التقسيم السابق لا بديلاً عنه، وعلى أساس أنه مراد القوم من اصطلاح العقل النظري والعملي.

٣- مراتب ودرجات القوة العلامية (العقل النظري):

أ- العقل الهولاني، أو العقل بالقوة؛ نظير المادة الأولى لا فعلية لها سوى القابلية، فالإنسان الطفل كالحیوان في فقدانه للمعقول، بيد أنه يفترق عنه في وجود الاستعداد لذلك^(١).

ب- العقل بالملكة؛ وهي درجة إدراك الكليات البديهية أعم من التصورية والتصديقية. والتصديق البديهي لا يكون من دون سبب، وسببه

(١) س: فهو في الحقيقة في هذه المرتبة ليس إلا حيوان بالفعل، فلم جعلت مرتبة أولى من العقل؟

ج: نعم، هو في هذه المرتبة حيوان بالفعل، وإنما عدت مرتبة من الإنسان لوجود الاستعداد (العرض) للإنسانية الذي يحمله هذا الحيوان بالفعل، وهو أمر واقعي حقيقي من الأعراض التحليلية، وما أنكرناه سابقاً هو المادة الجوهرية لا الاستعداد والقابلية العارضة على الصور. وبهذا يفترق هذا الحيوان ذو الاستعداد المذكور عن سائر الحيوانات الفاقدة لهذا الاستعداد.

في الأوليات التصور الدقيق للموضوع والمحمول^(١). والبداهة دوماً وجدائية، فلا نحتاج إلى برهنة على بدهة البديهي.

ج - العقل بالفعل؛ وهي درجة إدراك النظريات المستفادة من البديهيات^(٢).

د - العقل المستفاد، وهذه المراتب الأربع هي للعقل المنفعل، حيث يحتاج في جميعها إلى فاعل بعد أن تكن وليدة العقل، والفاعل المفيض حسب وجهة نظر المشاء هو العقل الفعّال الذي يمنح ويعطي أصل الوجود

(١) س: ماذا يقصد من الوجدان هنا، العلم الحضوري أو الحسولي المأخوذ من حضوري كالحب؟ ومن ثم فهل البدهة كيف نفساني كالحب والجوع؟

ج: هناك مشكلة تثار في نظرية المعرفة حول قضية محمولها بديهي مثل (الكل أكبر من الجزء بديهي) وهي أننا نقبل بدهة الموضوع الذي هو قضية في حد ذاتها، فنقبل ثبوت أكبر من الجزء للكل من دون دليل.

ولكن من قال: إن النسبة بين القضية التي أخذت موقع الموضوع ومحمولها بديهيّة؟ فالجواب: إن بدهة البديهي وجدائية، بمعنى أنها معلومة حضوراً ومحسوسة كالحب.

(٢) س: أ - هذه تكون بواسطة المدركة المتصرفّة المتفكّرة، وما قبلها بالمدركة المجردة؟ ب - ثم مع ذلك كيف أصبحتا مرتبتين مع أنّهما من فاعلين متباينين؟

ج: نعم في الجملة، حيث إنهم يخصّون المدركة المتصرفّة بالعلم الجزئي، فإذا كانت صغرى القياس جزئية شخصية كان العلم النظري مأخوذاً بواسطة المدركة المتصرفّة. فلا بد من الالتفات، حيث لم نقيّد ذلك بالجزئية عندما تحدّثنا عن المدركة المتصرفّة المتفكّرة.

س: قد يكون الاصطلاح كما تقولون، ولكن واقع الأمر واللّب والحقيقة أن التصرف يكون حتى في الكليات، فلا تخصّ المدركة المتصرفّة المتفكّرة الجزئيات، وإلا لم يكن معنى حينئذ لتقسيم المتصرفّة إلى متخيلة ومتفكّرة؟

ج: نعم.

وأما الجواب عن الشقّ الثاني من السؤال: فقد ذكرنا أن المتصرفّة في خدمة المدركة المجردة، فالذي يدرك والفاعل هو المدركة المجردة بواسطة القوّة المتصرفّة.

لما دونه وكمالات الوجود.

٤ - مراتب ودرجات القوّة العمّالة (العقل العملي):

التجلية: وهي تهذيب الظاهر بامتثال الأوامر والنواهي الشرعيّة.
التخلية: وهي تهذيب الباطن من الرذائل الباطنيّة كالحسد حتّى يصل إلى خلعها من وجوده^(١).

التحلية: بالفضائل الباطنيّة، وفي هذه الدرجة تنفتح عينه الملكوتيّة، فيصل إلى الفناء، وعدم مشاهدة غير الحقّ.. وهذه الدرجة لها مراتب ثلاث:
أ - فناء الأفعال، وهو التوحيد الأفعالي؛ بحيث لا يرى فعلاً إلا ويراه فعل الله.

ب - فناء الصّفات، وهو التوحيد الصّفاتي؛ فلا يرى من الصّفات هنا إلا صفات الحقّ فما يراه من الكمال يراه كمال الله.
ج - توحيد الذات؛ بأن لا يرى إلا الحقّ تعالى بعد أن كان حاضراً في كلّ مكان (ما رأيت شيئاً إلا ورأيت الله قبله ومعه وبعده)^(٢).

(١) س: أ - ماذا يقصد من الخلع من وجوده؟

س: ب - وهل من وسيلة جامعة للتهذيب من كلّ الرذائل بدل الدخول في الجزئيات وهي كثيرة؟

ج: أ - الخلع من الوجود يعني أن يصل إلى حدّ لا يحصل عنده داع إليها وليس فقط لا يفعلها.

ج: ب - فحتماً يوجد، وتفصيله متروك إلى محلّه.

(٢) س: أ - هم يقولون: إنّ الله لا يُرى، فماذا يُرى في وحدة الشهود؟

س: ب - هل العملي مرتّب على النظري وعلى أيّ مرتبة؟

س: ج - في التوحيد الأفعالي ألا يرى أفعال الإنسان، أم يراها ويرى أنّها معلولة ولا يغفل عن ذلك؟

ج: أ - لا يمكن أن يرى الله بمعنى اكتناؤه، فإنّ المحدود لا يحيط علماً باللامحدود، ولكن بمقدار إنائه الوجودي وسعته الوجوديّة يمكن شهود الحقّ سبحانه. وما يقال ←

⇒ في العرفان النظري من أن الذات لا يمكن شهودها وإنما يشهد الصفة أو الاسم فلا محصل له بعد أن كانت الصفة عين الذات، فإدراك الصفة حتماً إدراك للذات ولكن بما بيناه من أنه شهود بمقدار الظرف الوجودي للإنسان؛ نظير من كان في سفح جبل متكناً عليه ولكنه لا يرى القمة؛ فإنه وجداناً يحس الجبل ولكن بمقدار ما يستطيعه.

س: ولكن المثال دقيق في الجبل، حيث كان مركباً، والحق تعالى بسيط فكيف يتعقل ذلك؟

ج: هذا غاية ما يمكن تصويره، وما بقي لا يفهمه إلا من وصل إلى مرتبة الشهود.

ج: ب - كحد أدنى من المعرفة لا بد منه في فاعلية القوة العلامية، ومن ثم ذكر في الفلسفة أن الفعل الاختياري يكون مسبوقاً بالعقل العملي، وهو الإرادة والشوق، وهو مسبوق بالعقل النظري، وهو تصور الفعل والتصديق بفائدته. كما ذكر في الروايات أن الإيمان (عقل عملي) متفرع على المعرفة.

س: ولكن السؤال كله عن الكم والكيف والنوع في (التصديق بالفائدة)، فهل التعمق في الفلسفة - مثلاً - ينفع في الحكمة العملية فالعقل العملي؟ وما هي حدود المعرفة المطلوبة في الإيمان؟ فإن ذلك كله يحتاج إلى بحث ودراسة؟

س: هل العلاقة بين المقدمات (القياس) والنتيجة علاقة العلة التامة والمعلول أو علاقة المقتضي؟ وحينئذ ما هو المانع الذي لا بد من عدمه كي يحصل الإدراك للنتيجة، ومثله السؤال عن علاقة الإدراك بالإيمان؟ وهل التصديق، القطع، الاطمئنان من العقل العملي؟

ج: علاقة المقدمات مع إدراك النتيجة علاقة المقتضي، كذا علاقة الإدراك مع الإيمان والله تعالى يقول: ﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ﴾ (سورة النمل: ١٣).

ج: ج - هم يقولون: إنه لا يرى جهة انتساب الفعل للإنسان، وإنما فقط جهة انتسابه للحق تعالى. ولكن الصحيح ما ذكر في السؤال، وهو رؤية وشهود الواقع على ما هو عليه أي يرى فعل الإنسان ويرى أنه معلول للحق تعالى.

س: في العقل النظري والمعرفة الحصولية أيضاً يواجه الإنسان مشكلة الغفلة؛ فإن الجهل يرتفع بإدراك أنه تعالى واحد ذاتاً وصفةً وفعلاً، ولكن الغفلة لا ترتفع إلا بالالتفات المركب الدائم، وهو لم يطرح في الكلمات، وهي مشكلة أسبق من مشكلة عدم الشهود، وهل يتوقف الشهود عليها؟

مقدمة:

- ١- ألفت الأعلام إلى أن النفس النباتية مادية، بمعنى أنه لم يثبت تجرّدها، حيث لم يقدّم دليل عليه، لا أنه ثبت بالدليل أنها مادية.
 - ٢- وفي النفس الحيوانية: ذكر صدر المتألهين أن السافل منه ذو نفس مادية، وأن العالي منه الذي يدرك نفسه مجردة.
 - ٣- والعلامة الطباطبائي في «تفسيره» واستناداً إلى مجموعة من ظواهر الآيات والروايات انتهى إلى أن كلّ موجودٍ عالمٍ، وبما أن العلم مجرد، لا بدّ أن يكون في العالم جنبه تجرّد.
- والحق: أن ما يذكر من دليل على تجرّد العلم إنّما هو بالنسبة لعلومنا الحصولية، فتعميمه لكلّ علم في كلّ موجود، وتعميمه للعلم الحضورى أيضاً مغالطة منشؤها الاشتراك اللفظي في كلمة العلم؛ حيث تطلق على أكثر من عشرة معانٍ متباينة.

أدلة اثبات تجرّد النفس الانسانية:

- الدليل الأول: ينطلق من تجرّد العلم الحسّي والخيالي في إثبات تجرّد النفس.
- وأفضل دليل على تجرّد هذين العلمين - على كثرة الأدلة - ما ذكره العلامة الطباطبائي في أصول الفلسفة وهو: أن عدم تجرّد العلم الحسّي والخيالي يؤدي إلى انطباع الكبير في الصغير وهو محال.

أدلة تعدد القوى وتقييمها (١)

انتهى أعلام المشاء إلى أنّ قوى النفس متعدّدة وجوداً وأنها فواعل مختلفة، في قبال صدر المتألهين وتابعيه، حيث قالوا: إنّ النفس في وحدتها كلّ القوى.

من هنا سنعرض أولاً لأدلة التعدّد ونقدها، ثمّ نخرج على مقولة صدر المتألهين.

الدليل الأوّل: إنّ تعدّد المفهوم يكشف عن تعدّد المصداق، ولما كان مفهوم «باصرة» يباين مفهوم «سامعة»، ومفهوم «محرك» يباين مفهوم «مدرك»، ومفهوم «نامية» يباين مفهوم «مغذية» كان دليلاً على تعدّد مصاديق هذه المفاهيم^(١).

(١) س: تعدّد المفاهيم إنّ دلّ فغاية ما يدلّ على تعدّد المحكي دون المصداق، وهي ملاحظة لم تثيروها في الإجابة؟

ثمّ في المفهوم ذي المصاديق الذّهنية هل هناك فرق بين المحكي والمصداق؟
ج: صحيح، وفي المفهوم ذي المصداق الذّهنى لا فرق بين المحكي والمصداق فإنّهما واحد.

س: على هذا وحيث قبلتم تعدّد مفاهيم القوى، وبما أنّ مصداقها جانحي، وأنّ تعدّد المفهوم يوجب تعدّد المحكي، والمصداق الذّهنى هو المحكي ينتج تعدّد <

⇒ مصداق مفاهيم القوى المتباينة أي تعدد القوى؟

ج: على مبنى اتحاد العامل (النفس) والعقل (العلم، المعلوم بالذات، الحاكي، المفهوم) الذي شيدته صدر المتألهين . وهو على حق . يكون وجود المفاهيم واحداً بوجود النفس، وفي الوقت نفسه يوصف هذا الواحد بالتعدد من جهة حاكيته وما به ينظر لا من جهة في نفسه (الوجود الذهني لا العلم).

ثم إن المحكي أيضاً واحد حقيقة بوحدة النفس، ويوصف بالتعدد من جهة أنه محكي تبعاً للحاكي، حيث إنهما متكافئان لأنهما متضايقان، فالإنسان المحكي بمفاهيم متعددة واحد بوحدة النفس ويوصف بالتعدد من زاوية كونه محكياً بحواكي متعددة لا من زاوية وجوده في نفسه.

والمفاهيم الحاكية عنه مثل (إنسان، كلي، نوع، شيء، مفهوم) والتي تحمل عليه، كلها موجودة بوجود واحد وهو وجود النفس بما أنها وجود في نفسه، والنفس من جهة الحاكية والإراءة توجب تعدد الحواكي، فالنفس = أنا + مفهوم حاك + شيء حاك + كلي حاك وهكذا.

ثم قد يكون المصداق أيضاً واحداً وجوداً ولكنه لا بد أن يكون متعدداً من جهة كونه مصداقاً؛ لأنه طرف ثالث في الإضافة، فلا بد أن يكون مكافئاً للمحكي الحاكي. والقوم حيث لم يقولوا بالاتحاد، وقالوا بتعدد وجود المفاهيم، حينئذ قالوا بتعدد وجود المصداق بالملازمة.

س: إذن مناقشة صدر المتألهين معهم مبنائية لا بنائية، فكما كان مبنى صدر المتألهين يؤدي إلى وحدة الوجود في الحاكي مع النفس والمحكي مع النفس وربما المصداق، والتعدد في الثلاثة من جهة إضافة النفس وحاكيته الملائم لتعدد المحكي والمصداق من حيث الإضافة، كان مبناهم يؤدي إلى العكس، فالبناء صحيح والمبنى فاسد؟

ج: كلاً، فصدر المتألهين يناقشهم في البناء أيضاً، حيث إن الملازمة على مبناه معقولة بموجب أن التعدد عنده جاء من حيثية الإضافة. أما على مبناهم فلا ملازمة، فقد يكون المفهوم الواحد حاكياً عن مصداق متعدد وجوداً وقد يكون العكس. وذلك لما كان المتعدد (في المفهوم) في الوجود في نفسه فالوجود في نفسه وحدة وكثرة لا يلزم وحدة وكثرة وجود المصداق في نفسه.

س: أ - هذا العرض يظهر منه أن تصوير وحدة النفس وتعددتها بعكس تصوير ←

وقد استفاد العلامة الطباطبائي من هذه الكبرى في بحث أصالة الوجود، ولكن من دون تصريح وبنحو القياس المضمّر - وهو أحد مناشئ المغالطة - في تحرير النزاع بشكل مختلف عن صدر المتألهين، حيث صور أنّ الخارج مصداق بالذات لأحد المفهومين المتباينين (وجود، إنسان) ولا يمكن أن يكون مصداقاً بالذات لهما.

→ وحدة حقيقة الوجود وكثرته؛ حيث إنّ الموجود في نفسه في النفس واحد شخصي عددي والتعدّد بلحاظ حاكويته، وفي الوجود هناك كثرة حقيقة عديدة والوحدة وحدة الحقيقة. وهذا بخلاف ما سيأتي منكم في الدروس اللاحقة؟
ج: أ - نعم، على تصويرنا للوحدة في الوجود سيكون كما ذكر في السؤال، ولكن على تصوير صدر المتألهين الوحدة (بالوجود المنبسط) فسيكون تصوير وحدة النفس كوحدة الحقيقة.

س: ب - هل يحمل الحاكي على المحكي كما يظهر منكم؟
ج: ب - العلامة الطباطبائي وصدر المتألهين ونحن نقبل أنّ الإنسان بالحمل الأولي إنسان بالحمل الأولي بالحمل الأولي. كذا الإنسان بالحمل الشائع إنسان بالحمل الشائع بالحمل الأولي. والشيخ جوادي يصرّ أنّ القضية الثانية حمل شائع لا أولي ومثله الشيخ مصباح.

س: ج - النفس واحدة وجوداً مع الحاكي وواحدة وجوداً مع المحكي، إذن الحاكي والمحكي واحد وجوداً؟

ج: ج - في الموجودات العلمية يمكن أن تتوجد الكثرات بوجود واحد بالوجدان، وحينئذ فكما أنّ الأبيض والأسود واحد في النفس كذلك الحاكي والمحكي؛ فإنّه في الوجدان لا يذ من محكي وإلا لا معنى للعلم التصوّري بالمعدومات، ولا معنى للعلم الخيالي مع عدم الخارج.

س: كذا لا معنى للمفاهيم الاعتبارية على مبناهم من أنّها لا تحكي متن الخارج؟

ج: نعم.

فالتيجة: لمّا كان المحكي ضرورة بالوجدان، والموجودات العلمية تتوجد بوجود واحد كان الحاكي والمحكي أيضاً موجودين بوجود واحد.

صدر المتألهين نقض على الدليل وتحديداً على الكبرى بصفات الله تعالى المتباينة مفهوماً إلا أن مصداقها واحد بل حتى حيثية الصدق واحدة^(١).

(١) س: جاء ببالي هذا النقض، وأجد فرصة لسؤالكم حول المقصود من حيثية الصدق ووحدها في التساوق؟

ج: أولاً: لا بد أن يلتفت إلى أن التساوق من أقسام التساوي وليس قسيماً له؛ فالتساوي ينقسم إلى تساوق وغيره.

ثانياً: التساوق يكون بين مفهومين أو أكثر لها مصداق بسيط. والتساوي غير التساوق: حالة تركب المصداق من جزئين فصاعداً.

وعلى مبنانا من إنكار المادة الأولى، وأن الجواهر طراً بسيطة غير مركبة من مادة وصورة. ومن أن الأعراض طراً تحليلية ومن الخارج المحمول، فكل حالات تساوي المفاهيم هي من التساوق، ولا توجد حالة للتساوي غير التساوق.

وعلى مبنى العلامة الطباطبائي (من أن الأعراض من الخارج المحمول وأنها من شؤون الجواهر) فالحال ما ذكرناه وهو التساوق. نعم، حيث يبني على وجود المادة، ومن ثم التركب بين المادة والصورة، ففي حمل الفصل على النوع يكون من التساوي غير التساوق.

وعلى مبنى المشاء: فهناك تساوي غير التساوق في الجواهر، حيث يقولون بالتركيب الحقيقي الانضمامي بين المادة والصورة، كذا في الكيف يوجد تساوي من دون تساوق مع موضوعه، لأنه عندهم محمول بالضميمة. وفي باقي الأعراض لا بد من التأكد من كلماتهم أنها محمول بالضميمة أو الصميمة.

والخلاصة: أن التساوق إنما هو في صورة وحدة المصداق وبساطته والتساوي في صورة وحدته وتركبه، فكل مفهوم يحكي جزءاً منه.

س: أ - بالعرض المتقدم يفهم أن التساوق قد يكون بين الأعم والأخص كالطير الأبيض والحيوان والإنسان فإن بينهما تساوقاً في نقطة الالتقاء ومورد التصديق، فالعلاقة حينئذ

بين التساوي والتساوق العموم من وجه؟

ج: أ - نعم.

س: ب - بالبيان المتقدم يفهم أنه في صورة التساوق لا يوجد شيء رابع وراء

وأجاب حلاً: أن تباين المفهوم أعمّ من التباين في المصداق وإلّا لم يكن هناك نسبة التساوي والعموم من وجه والمطلق بل حتّى مع التساوق فهناك تباين مفهومي مع أن حيث الصدق واحد، وذلك: لأنّ ظاهرة تعدّد المفهوم قد تأتي بسبب ضيق المفاهيم ومحدوديتها لا بسبب تعدّد الخارج، فمفهوم موجود لا يحكي كلّ الكرسي الخارجي، فلا بدّ من مفهوم آخر يحكي باقي الحقيقة؛ كالجسم، مع أنّ الخارج واحد وأنّ وجود الجسم

⇒ الحاكي والمحكي والمصداق سوى أنّ المصداق بسيط، فتعدّد المفهوم جاء بسبب محدودية الذهن. وفي التساوي أيضاً لا يوجد شيء رابع سوى أنّ المصداق مركّب متعدّد والمفهوم والمحكي جاء بسبب نفس الأمر والواقع وأنه مركّب من جزئين؟

ج: ب - نعم.

س: ج - ما الفرق حينئذ بين التركيب الذهني مع وحدة الخارج، وبين تعدّد المفاهيم ذهنياً بسبب محدودية الذهن كما في التساوق، حيث يبيّن الأعلام أنّ الذهن يقطع الحقيقة البسيطة والتقطيع فرض فرضها مركّبة عنده. وهو ينسجم مع عدم حكاية المفاهيم المتعدّدة عن الواقع إلّا بعد تشكيل قضية؟

ج: ج - على مبنانا الذي لا يفرّق بين المفهوم الفلسفي والماهوي في الحكاية عن متن الواقع لا فرق بين التركيب والتعدّد سوى الاصطلاح؛ ففي المفاهيم الفلسفية المأخوذة من الواجب هناك تركيب ذهني. بسبب محدودية الذهن. فالواجب تعالى مثلاً مركّب ذهنياً في ذهن الإنسان.

أمّا على مبنى القوم الفارق جوهرى؛ لأنّ المفهوم الماهوي لما كان يحكي متن الواقع فتعدّده يعني تركّبه الذهني وإن كان المصداق بسيطاً واقعاً؛ لأنّ كلّ مفهوم يحكي الواقع. وأمّا المفهوم الاعتباري. الفلسفي والمنطقي. فلما كان لا يحكي شيء منها متن الواقع فتكرّرها لا يوجب التركّب الذهني وإنّما هو تعدّد صرف بحسب محدودية الذهن. بخلافه في المفاهيم الماهوية، كما إذا حلّل مفهوم الإنسان فإنّه يجد مفاهيم ماهوية تعبّر عن واقع وتحكيه، فلا بدّ أن تكون مركّبة ذهنياً.

س: وإلّا يلزم تكثّر الواقع، وأمّا التركّب فهو يوجب الاتحاد فيكون الحاكي جنبه الوحدة أو ماذا؟ حيث لم يظهر الفرق بالدقّة؟

ليس غير الجسم^(١).

فكل مفهوم لا يعبر إلا عن واقعه لا عن كلّ الواقع، وواقعه قد يكون جزء الواقع لا كلّه، فتتعدّد المفاهيم مع وحدة الواقع ويكون هذا الواحد حينئذ مصداقاً لمفاهيم كثيرة.

الدليل الثاني: الأفعال الصادرة من الموجود الحيّ تختلف بالإيجاب والسلب، فالماسكة - مثلاً - تجذب وتبقي، والدافعة لا تبقي. فهناك تقابل بينها، والمتقابلان لا يمكن أن يكونا واحداً في المصداق^(٢).

علماء:

أ - إنّ الاختلاف في الإيجاب والسلب لا بدّ من تعديله بالاختلاف بالتقابل بنحو التضاد؛ لأنّ الفعل أمر وجودي.

ب - إنّ هذا الدليل لا يتكلّم في المفهوم، ومن ثمّ اختلف عن سابقه، وإنّما يتكلّم في المحكي لأنّه هو محور التقابل، وإلاّ فالمفاهيم تجتمع في الذهن مع أنّ المتقابلين لا يجتمعان. ومفهوم العدم موجود في الذهن فلا يقابل مفهوم الوجود مقابلة السلب للإيجاب.

ويلاحظ عليه: إنّ تقابل الفعلين لا يدلّ إلاّ على تعدّدهما دون تعدّد

(١) س: محدوديّة المفاهيم تعبير آخر عن محدوديّة الذهن وعدم إمكان إحاطته بالخارج مرّة واحدة؟

ج: نعم، فإنّ الذهن عاجز عن صياغة مفهوم يعبر بشكل جامع عن الواقع لمحدوديته وعجزه عن اكتناه الواقع بشكل جامع دفعي.

(٢) س: لا شكّ أنّها فعلاّن ومتقابلان، ولكن لا يعني أنّ هناك فاعلين؛ فالتضاد في الفعلين لا في الفاعل؟

ج: صحيح حيث أثاره الشيخ الأستاذ في الدرس. (المقرر)

فاعلهما، فيمكن أن يكون الفاعل واحداً بسيطاً، وبركة وجود الأعضاء التي
يوسطها الفاعل في فعله تنحلّ مشكلة صدور الكثير المختلف بنحو التقابل
من الواحد^(١).

(١) س: الكلام في السّخية أم في صدور الكثير من الواحد؟

ج: فيهما معاً؛ لأنّ مشكلة صدور الكثير من الواحد تنشأ من مشكلة عدم السّخية فهي في
طولها.

أدلة تعدد القوى وتقييمها (٢)

الدليل الثالث: أفعال النفس تختلف نوعاً وسنخاً فهي تقتضي اختلاف الفاعل بقاعدة الواحد.

وقد أجاب صدر المتألهين عن ذلك حلاً بأن القاعدة غير تامة، وأن الوجود إذا كان بسيطاً يمكن أن يكون مبدأً للأمر المتكثرة. ولكنه لم يصرح بذلك في الأسفار وإنما اكتفى بذكر اللوازم الفاسدة للقاعدة.

نعم، في حكمة الإشراق صرح بذلك، وأن البسيط كلما كان أبسط كان أجمع، ومن ثم ذهب إلى أن الحق تعالى فاعل قريب لكل الموجودات حتى الهولي^(١).

(١) س: حين دراستي للنهاية أتذكر أنني طرحت على السيد الأستاذ أن كل موجود في عالم الإمكان مسانخ للحق تعالى بعد أن كان موجوداً، وكان الحق واجداً لكماله بنحو أتم وأعلى، ومن ثم فنحن نفتقد الدليل على قاعدة الواحد، وأن الصادر الأول واجد لكل كمالات عالم الإمكان، وأنه الوسطة في وجود من بعده.

بل نحن نفتقد الدليل العقلي حتى على الوقوع - كما كان يحاول الأستاذ تقريب ذلك في الصادر الأول - إذ يمكن أن يوجد الحق بدل الصادر الأول موجودات متعددة في عرض واحد كل منها يملك شيئاً من كمال الصادر الأول ومجموعها يكون ←

⇒ مساوياً للصادر الأول.

ولم يكن جواب الأستاذ على هذا إلا التمسك بالأشدّ سنخية، كذا على الواسطة كان يفترض أنه أشدّ سنخية؟

ج: نحن ننكر قاعدة الواحد وما يترتب عليها.

س: القوم قالوا بأن قاعدة الواحد تثبت:

أ - وجود عالم العقل.

ب - أسبقيته على عالم المادة وجوداً.

ج - علّيته لما دونه.

فأنتم تنكرون إثبات القاعدة لهذه الأمور الثلاثة؟

ج: نعم، لأنّ لمّ قاعدة الواحد قانون السنخية، والسنخية تعني المشابهة، كما أنّ العلية

تقتضي وجدان العلة بنحو أتمّ وأكمل لكمال المعلول المسانخ، والله سبحانه واجد لكلّ كمال فيمكن أن يصدر عنه كلّ موجود بالمباشرة لأنّه مسانخ.

ثمّ إنّ قانون السنخية لا يثبت لنا أنّ كلّ مسانخ صادر، وإنّما كلّ ما صدر لا بدّ أن يكون مسانخاً، فإذا ثبت وجود عالم العقل فهو مسانخ بل سابق على عالم المادة أيضاً ولكن من دون علّية له.

س: ما الدليل على ذلك؟

ج: حكمته تعالى التي هي لابدئية إيجاد النظام الأحسن من بين الأنظمة التي يعلم بها؛ فالعقل يرى أنّ انوجد عالم العقل وأسبقته متعين.

س: لماذا؟

ج: لأنّ الأشرف إمّا أن يوجد مقارناً مع الأخسّ وإمّا متأخراً؛ وفي التأخر ترجيح للمرجوح

على الرّاجح، وفي التّفان إيجاد للمرجوح مع الرّاجح، وكلاهما قبيح، ولا أقلّ من أنّ

الأوّل منهما قبيح، ومن ثمّ النظام الأحسن هو إيجاد الأشرف فالأشرف. وأمّا العلية

فالعقل لا يدرّكها؛ إذ قد يكون العقل علة وقد يكون معداً كما يقول صدر المتألهين

بمعنى أنّه ليس واسطة.

س: ولكن هذا استدلال بالعقل للعملي، فهل هناك استدلال بالعقل النظري؟

ج: نعم استدلال بالعقل العملي، ولا يحضرنا فعلاً دليل نظري.

س: هذا يعني أنّ الولاية التكوينية عندكم لم تثبت بالعقل؟

⇒ ج: نعم.

س: ومعناه أنه على رأي صدر المتألهين وفهمكم له أنه نفي الواسطة بمعنى يثبت عدم الولاية، فلا بدّ في تأويل الروايات على مبانيه؟

ج: نعم، بناءً على هذا التقرير يثبت عدم الواسطة في الفيض وعدم الولاية التكوينية، ولا بدّ من تأويل الروايات، فهو نقض على صدر المتألهين. لكن في كلمات أخرى له يقول: إنّ مقولة (لا مؤثّر في الوجود إلا الله تعالى) المفيدة للحصر خطأ، وأنّ الصحيح أنّه تعالى مؤثّر في كلّ شيء وبنحو مباشر في عين مؤثريّة غيره، ومعه (بغض النظر عن مدى صحّة هذا الكلام حيث لا ينسجم مع مبناه في حقيقة المعلوليّة) تثبت الولاية التكوينيّة.

س: دليل الحكمة وإيجاد النظام الأحسن ما هو؟ أليس هو السنخية أو الأشدّ سنخية؟

ج: السنخية تصلح جانب المعلول، حيث تؤمن إمكان صدوره؛ لأنّه صادر من علّة مسانخة، ولولا السنخية لم يمكن صدوره. والحكمة تصلح جانب الفاعل من جهة وجوب إيجاده للمعلول. والحكمة صفة فعل بمعنى إيجاد النظام الأحسن. وصفة ذات بمعنى كون الذات بحيث تكون منشأً للحكمة الفعلية. ولم صفة الذات كونه ذا كمالات لا تتناهى، الموجب لكونه حكيماً على مستوى الذات؛ لأنّ الحكمة هذه كمال.

س: ولكن يبقى السؤال عن معنى الحكمة الذاتية التي هي جذر الحكمة الفعلية؟

ج: العقل في الروايات (ما عبّد به الرّحمن) يقصد منه ذلك الإدراك وتلك القوّة العمّالة اللذان يستتبعان أثراً وهو عبادة الرّحمن، والحكمة هي المرتبة الشديدة (حسب نظام التشكيك) اللامتناهية من هذا العقل؛ فهي مزيج من العلم الخاصّ مع القدرة الخاصّة التي يكون أثرها الحكمة الفعلية وإيجاد النظام الأحسن.

س: إذن فالنظام غير الأحسن وإن كان مسانخاً لوجود الحقّ كالنظام الأحسن إلا أنّ النظام الأحسن مسانخ للعلم والقدرة الخاصّتين (الحكمة الذاتية) والنظام غير الأحسن لا يسانخه؛ فالحكمة ليست هي السنخية، كما أنّ السنخية صرف المشابهة، ومن ثمّ كلّ موجود يسانخ الحقّ مهما كان ضعيفاً فأمكن أن يكون فاعله المباشر. نعم، الحكمة الذاتية لا يسانخها سوى النظام الأحسن، والعقل العملي يدرك أنّ جزءاً من النظام الأحسن وجود العقل وقبل المادّة لا أكثر؟

ج: نعم.

ولا يخفى أنه لا سابقة لهذا الكلام في الفلسفة، وإنما هو كلام العرفاء، حيث ذكروا أن للحق تعالى ارتباطاً مباشراً بكلّ موجود ومن دون واسطة وقد برهنه صدر المتألهين في الفلسفة على مبناه من أن المعلول وجود رابط، ومعه لا معنى لأن يتقوم برابط آخر يكون فاعلاً له.

الدليل الرابع: الذي أقامه صدر المتألهين: أن القوى ينكّب بعضها عن بعض، فهناك ما له سامعة دون الشائمة وآخر بالعكس، وهناك من له حافظة دون الذاكرة وآخر يجمعهما. وهناك من ليس له عاقلة كالطفل وآخر له تلك. والانفكاك يدلّ على التعدّد وإلاّ مع الوحدة لم يكن معنى له^(١).
ويلاحظ عليه:

أولاً: بالنقض بالمبتلى بعمى الألوان والآخر الذي يراها مع أن قوّة الباصرة واحدة ولم يدّع أحدهم تعدّدها.

والنقض أيضاً بالحافظة الذاكرة التي هي قوّة باطنة واحدة عندهم، مع أنه قد يوجد شخص لديه حافظة بلا ذاكرة، وربما العكس فلم لم يقولوا إنهما قوتان مع حصول الانفكاك؟

ثانياً: بالحلّ، فالنفس مادّية في أفعالها فيمكن أن يختلّب بعض الآلات مع عدم اختلال بعضها الآخر فيحصل التفكيك في الفعل حينئذ بسبب خلل الأعضاء.

نعم، لو كانت موجوداً مجرداً خالصاً لم يكن معنى للتفكيك^(٢). بل

(١) س: ولكنّه غاية ما يدلّ على تعدّد الفعل المعبر عن قوّة النفس وضعفها؟

ج: يشير الأستاذ إلى ذلك بُعيد هذا. (المقرر)

(٢) س: مع ميناكم نقبل التفكيك بل حتّى على ميناكم لأنّها عندهم تشتدّ؟

ج: نعم، على ميناكنا من إمكان الحركة في المجرد وميناكم من الاشتداد نقبل التفكيك.

حتى لو فرضنا تجرّدها فعلاً، بيد أنه يمكن أن تكون ذات مراتب، ففي مرتبة ضعفها تكون أفعالها محدودة، وكلما اشتدت زادت أفعالها، فيكون الانفكاك دليل حركة النفس الجوهرية. كما أن النفوس تختلف في ما بينها شدةً وضعفاً (النفوس معادن كعادن الذهب والفضة) فالانفكاك في الأشخاص لا يدلّ على تعدّد القوى^{(١)(٢)}.

الدليل الخامس: والذي تبناه صدر المتألهين أيضاً، هو الدليل الثاني مع توجيهنا له، حيث ذكر الاختلاف فيه حدّاً أوسط ووجهناه بالتقابل، وصدر المتألهين ركّز على التقابل.

ومن ثمّ يكون الجواب عن هذا الدليل هو الجواب عن ذلك. فتلخص: أن ما ذكر من أدلة على تعدّد القوى غير صالح لإثبات المدعى.

(١) س: صحيح أننا لا نحتاج إلى التعدّد إلا أننا نحتاج إلى التشكيك والشدة والضعف، وإلا لما حصل الانفكاك فالمحتوى واحد تقريباً، وهو أن هناك كثرة والاختلاف في صياغة هذه الكثرة وأنها ترجع إلى وحدة أو لا؟

ج: وفي هذا كلّ النزاع، حيث إنهم يقولون بالكثرة من دون وحدة، وصدر المتألهين قائل بالكثرة في عين الوحدة، وأن ليس في الخارج إلا الوحدة، وأن الكثرة تشبه الكثرة في صفات الله تعالى تؤخذ وتحصل بالتحليل.

س: المهم ليس النزاع حينئذ كما تصوّره في أن النفس واحدة أو كثيرة، إذ الكثرة في الخارج لا بدّ منها إما بصيغة كثرة أو بصيغة شدة، وإنما النزاع في وجود وحدة جنباً إلى جنب الكثرة أو لا؟

ج: نعم.

(٢) س: مع استدلال صدر المتألهين على تعدّد القوى كيف يبني على أن النفس في وحدتها كلّ القوى؟

ج: أثار الأستاذ هذا السؤال في هذا الدرس يُعيد هذا وترك الإجابة لدرس لاحق بعد استعراض أدلة الوحدة. (المقرر)

وحدة النفس والقوى تصوراً وتصديقاً:

في قبال دعوى التعدّد دعوى صدر المتألهين: (النفس في وحدتها كلّ القوى). والمفهوم التصوري لهذه القاعدة من خلال الأدلة المذكورة عليها: لا وجود للقوى المتعدّدة، وإنّما كلّ ما هو موجود هو النفس وهي واجدة لكمالات تلك القوى.

وبعبارة ثانية: لا يوجد قوى ونفس تكون فيه النفس كالظرف والإناء لتلك القوى، ولا يوجد نفس وقوى تكون النفس فاعلاً مسخراً لها وهي فاعل مسخّر للنفس.

واستدل لذلك بعدة أدلة:

الدليل الأوّل: الحكم، وتوضيحه: أنّ الباصرة عند شخص توصلنا إلى صفرة التفّاح، وذائقة الآخر توصلنا إلى حلاوته، فمع تعدّد هاتين القوتين لا يوجد من يقول: التفّاح حلو، وأنّ مصداق هذا هو مصداق ذاك؛ لأنّ كلّ قوّة غير الأخرى، والقاضي الحاكم لا بدّ أن يحضره المقضي عليهما، فإنّ التصديق فرع التصرّو. فوجود الحكم يكشف عن أنّ المدرك هو النفس وليس قوتين متغايرتين متعدّتين.

وقد التفت القائل بالتعدّد إلى أنّ هناك حكماً في المحسوسات، فقال بالتفائها جميعاً في الحسّ المشترك.

وأنت خير أنّ هذا لا يعالج كلّ المشكلة، وذلك:

١- أنّ الحاكم هو الحسّ المشترك لا أنا، مع أنّ الوجدان قاضٍ بأنّه

أنا.

٢- ومع فرض أنّ الحسّ المشترك يعطيه للنفس لم تبق حاجة إلى

قوى تكون حلقة وصل بين الخارج والنفس.

٣- أنّ هذا الحلّ لا يعالج مشكلة العلوم غير الحسيّة.
وكلمة أخيرة: إنّ هذا الدليل على الوحدة يثبت لنا وحدة القوّة
العالمية والعاملة أيضاً؛ بعد أن كان الحكم فعلاً جانحياً بين مدرّكين.

أدلة وحدة النفس

الدليل الثاني: الوجدان والعلم الحضوري، بتقريب: أنّ الوجدان يحكم أنّي أرى، أسمع، أعقل، أتخيّل، ... الخ، ولو كان الموجود الذي يسمع غير الذي يبصر « كما هو مبني تعدّد القوى » فلا يخلو: أمّا أن لا أدرك بعض المحسوسات والمعقولات على فرض أنّي أحد القوى، فيتلخّص إدراكي بحدود القوّة.

وهذا خلاف الوجدان المتقدّم ذكره، بالإضافة إلى أنّ القوم لا يرون أنّ النفس قوّة وإنّما رابطتها مع القوى كرابطتها مع نفس شخص آخر. وأمّا أن يكون ذاتي متعدّداً حيث أكون أنا السامع وأنا الباصر وأنا أنا. وهذا أيضاً خلاف الوجدان بأنّي المدرك واحد.

فيتلخّص: أن ليس مدرك سوى نفسي، وأن لا وجود للقوى^(١).

صدر المتألهين ناقش هذا الدليل وأجاب عن المناقشة:

أمّا النقاش: يمكن فرض قوى متعدّدة تدرك، ثمّ هي ترسلها وتؤدّيها

(١) س: والقوّة العاملة، كيف؟

ج: العاملة أيضاً منظورة في الدليل.

إلى النفس.

وأما الجواب: ماذا يقصد من التأدية؟ إن كان بمعنى أنني أبصر فهو المطلوب، حيث ستكون النفس الواحدة مدركة للجميع المتنوع. وإن كان بمعنى أن القوة تدرك وبعد إدراكها يحصل لي علم بإدراكها، فهو عبارة أخرى عن أنني لا أسمع ولا أأكل وإنما أعلم بالسمع والأكل؛ نظير الأعمى الذي يخبره ولده أن سيارة في الشارع، فهو علم أن ولده رأى السيارة لا أنه هو رأى السيارة، وهذا خلاف الوجدان.

الدليل الثالث: الاستدلال من طريق إدراك الجزئي، بعد الالتفات إلى ما ذكره القوم من أن مدرك الكلّي هو النفس، وأن ذلك فصل النفس، ومعه وتوسط قاعدة الواحد لا يمكن أن تكون النفس هي مدركة الجزئي، ومن ثمّ جاء هذا الدليل وعبر مقدّمات ليثبت أن مدرك الجزئي هو النفس أيضاً: المقدّمة أ: لا ريب أننا ندرك الكلّي؛ فإنه هو معنى ناطقيّة النفس. المقدّمة ب: النفس موجود شخصي؛ لأنّ الشيء ما لم يتشخص لم يوجد.

المقدّمة ج: والنفس متعلّقة بالبدن؛ حيث لم تكن مجردة محضة وإلا لم تكن نفساً.

المقدّمة د: وتعلّقها به تعلّق التدبير؛ بمعنى أن لها ولاية تكوينيّة على البدن، وهذا هو المقصود من الولاية التكوينيّة للمعصوم؛ بمعنى أن العالم بمنزلة الأعضاء والجوارح له.

المقدّمة هـ: أن تدبيرها للبدن الجزئي لا الكلّي، وإلا كانت نسبتها إلى جميع الأبدان واحدة، وهو باطل بالضرورة؛ لأنّ نفسي لا ولاية لها على أبدان الآخرين.

المقدّمة و: أن هذا التدبير اختياري.

المقدّمة ز: والاختيار لا يتيسّر من دون العلم، حيث إنّ العلم بالفعل تصوّراً وبفائدته تصديقاً من مقدّمات الاختيار.

ينتج: أنّ النفس المدبّرة عالمة بالبدن الشّخصي وهو علم جزئي، في الوقت الذي هي مدركة للكليات كما تقدّم.

جمع صدر المتألّهين بين قوله بالوحدة والتّعدد:

صدر المتألّهين يجمع بين مقولته (النفس في وحدته كلّ القوى)

وبين ما استدلّ به على تعدّد القوى.

وقد ظهر هناك فهمان لكلامه في كيفة الجمع:

الفهم الأوّل: فهم السّبزواري: إنّ القوى شؤون لا غير من دون أن

يكون لها وجود غير وجود النفس، وإنّما وجود النفس لمّا كان مبصراً سامعاً ذائقاً متخيلاً وعاملاً... الخ، وجب على الحكيم معرفة جميع هذه الشؤون، فهي مصداق واحد لمفاهيم متعدّدة، ومن ثمّ نسب كلّ فعل إلى شأنه الخاصّ به، فلا ننسب الشهوة إلى القوّة العاقلة وبالعكس.

الفهم الثاني: وهو ينسجم مع ذوق العرفاء: إنّ القوى شؤون، ولكن

على نظر صدر المتألّهين في بحث العلة: إنّ حقيقة الوجود في قبال العدم واحدة، وهي في حدّ نفسها لا واجبة ولا ممكنة، وبلحاظ قيامها بنفسها واجبة، وبلحاظ تشوّنها ممكنة.

كذا النفس باعتبار نفسها موجود مجرد بسيط، وباعتبار شؤونها التي

هي ظهورات هي القوى ^(١).

(١) س: في الوجود ذكرت ثلاثة اعتبارات ولحافظات في نفسه، ومن حيث القيام بالنفس،

ومن حيث الشؤون، في حين أنّ الملحوظ في النفس اعتباران؟

ج: ما ذكر صحيح، ولكنّ عدم وجود اعتبار ثالث في النفس لا يؤثّر على حلّ <

والحق: أن هذا الفهم لم يقم عليه دليل عقلي سوى مغالطة: (أن وحدة مفهوم الوجود دليل وحدة المصداق وأنه وجود واحد). ووجه المغالطة: أن وحدة المفهوم إذا كانت دليل وحدة المصداق الشخصية لم يكن هناك مفهوم كلي إطلاقاً، مع أن الصحيح أن مفهوم الوجود كلي، فوحده لا تدل إلا على أن هناك نسخة بين محكياته المتكثرة^(١).

⇒ مشكلة علاقة النفس بالقوى، حيث تحلّ بالاعتبارين المذكورين بالإضافة إلى أن الاعتبار الثالث (من حيث هو) لا يأتي في النفس.

(١) س: هذه نسخة بين المصداق، فهل هي كالسّخية بين العلة والمعلول، وما هي السّخية بشكل محدد؟

ج: السّخية بين شيئين على أشكال:

أ- السّخية بين الفاعل الموجد ومعلوله: ويقصد منها المشابهة؛ بمعنى وجدان العلة لكمال المعلول، وخاصة الفاعلية والإيجاد توجب كون هذا الوجدان بنحو أتم وأعلى.
ب- السّخية بين المستعد والمستعد له كالنواة والثمرة: ويقصد منها الاستعداد الخاص المعين للمسير.

ج- السّخية بين المصداق: ويقصد منها وحدة الحقيقة خارجاً.

س: هل يمكن الإشارة الحسية لهذه الحقيقة الواحدة، بمعنى أنها محسوس أول أو ثان أو لا؟

ج: ليست الحقيقة الواحدة محسوساً أولاً وإنما محسوس ثان، وبيانه أن هناك ستة أمور في الخارج:

١- زيد ٢- إنسان ٣- الوحدة الشخصية لزيد ٤- الوحدة الشخصية للإنسان ٥- الوحدة النوعية لأفراد الإنسان ٦- الكثرة الشخصية لأفراد الإنسان.

ولا يخفى أن الكثرة (القسم السادس) محسوس ثان؛ لأن العقل يحكم باتحاد الكثرة مع المتكثرات المحسوسة بالحسّ الأول، والاتحاد هنا بمعنى العينية خارجاً والائتينية ذهناً؛ لأن معروض الكثرة غير الكثرة في الذهن. ثمّ العقل يحكم بأن حقيقة زيد وعمرو (الكثرة بالحمل الشائع) واحدة، ويحكم باتحاد هذه الوحدة مع المتكثرات، وبالتالي فهي محسوس ثان أيضاً كالكثرة.

فلم يبق دليل سوى الرؤية والكشف، وهو لم يحصل لنا. بالإضافة إلى أن الرؤية مع الحقيقة إثنان، فهو لم ير إلا الله، لا أنه لا يوجد إلا الله تعالى.

كيف؟! والقرآن والسنة يقولان: (أنه داخل في الأشياء لا بالمازجة وخارج لا بالمزيلة)؛ فهو تعالى موجود في كل موجود؛ لأنه لا حد له (يا موجوداً في كل مكان) وإلا انقسم الوجود وكان تعالى محدوداً. وتفسير الأستاذ الشيخ جوادي لهذه المقولة (بأن فعله داخل لا ذاته) مرفوض؛ لأنه يؤول إلى انقسام الوجود^(١).

وبواسطة «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» تتجسد المقولة المذكورة؛ لأن النفس في مرتبة تجرّدها حاضرة في كل أفعالها بسبب أنها هي التي تقوم بها ولكن من دون مازجة.

فالعارف نتيجة استغراقه في الله لا يرى إلا الله تعالى؛ حيث أعشته هذه الرؤية عن رؤية غيره. وقد صرح صدر المتألهين بأن العارف لا يرى إلا أنه لا يوجد.

وعلى فرض قبولنا هذا الفهم لم يكن ذلك جمعاً بين الوحدة والتعدد؛

⇒ علماً أن الوحدة الشخصية (القسم الثالث والرابع) أيضاً محسوس ثان، بل حتى الإنسان محسوس ثان، وليس هناك محسوس أول سوى كيف المحسوس لزيد.

س: ولكن مع هذا كيف تمكّن العقل من تصنيف العوارض المحسوسة بالحس الثاني إلى تحليلية كالوحدة وخارجية كالكم؟

ج: مبنانا أن كل العوارض تحليلية بدون استثناء، بمعنى أن ليس لها وجود منحاز يعرض موضوعاتها، فهي عين موضوعاتها في الخارج، غايته أن بعض هذه العوارض تقع جواباً عن ما هو وبعضها لا يقع.

(١) س: أو القول بوحدة الوجود؟

ج: نعم.

لأنّ التعدّد لا يقبل فكرة الشؤن؛ لأنّ الشؤن من حاق الوجود، فهي أشبه بالخارج المحمول، بينما التعدّد نظير المحمول بالضميمة^(١).
وفي الحقيقة: إنّنا لا نحتاج إلى الجمع بعد أن كان دليله على التعدّد غير صحيح كما تقدّم.

(١) س: هل هذا الإشكال يتأتى حتّى على فهم الحكيم السبزواري، أم أنّه صور التعدّد ولكنّه الذّهني؟
ج: نعم صور التعدّد الذّهني لا الخارجي.

حركة النفس (١)

حركة النفس^(١)

الأقوال في المسألة أربعة:

الأول: ينكر حركة النفس ويذهب إلى أنها ثابتة من بدء وجودها وإلى الأبد لأنها مجردة. بل حتى التغير الدفعي منفي عنها. وقد تبني هذا القول ابن سينا وباقي أتباع المشاء.

الثاني: للعلامة الطباطبائي، وهو يقبل حركتها بدليل أنها مادية فعلاً فهي متحركة مادامت متعلقة، وما أن ينقطع تعلقها تتوقف بدليل المشاء وهو أنها مجردة.

الثالث: لصدر المتألهين، وهو أيضاً يقبل حركتها في بدء وجودها لأنها مادية ذاتاً، وتبقى هذه المرتبة محفوظة ما دامت في هذا العالم^(٢).

(١) س: يبدو أن المراد بالحركة التغير ولو كان بنحو الكون والفساد، كما يستفاد ذلك مثلاً مما ذكر دليلاً على الحاجة إلى المادة؛ فإنه لا يخص الحركة بالمعنى الأخص (التغير

التدرجي) بل عموم التغير؟

ج: نعم الحديث عن تغير النفس.

(٢) س: ولكنه على هذا يتم تفسير حركتها من المثال إلى العقل وحركتها في داخل =>

- الرابع: أنّها مجردة ذاتاً ومع ذلك فهي متحركة^(١).
 وأما استدلال المشاء على ثبات النفس وعدم حركتها فهو:
 أ - إنّ تحقّق التغيّر يتوقّف على إمكانه قبلاً؛ لأنّ التغيّر نقص. ولا
 تحتاج هذه النقطة إلى استدلال سوى التصور الدقيق.
 ب - إنّ الإمكان والقوّة من خواصّ المادّة، لأنّها تلازم الفقدان،
 والفعليّة والصورة تلازم الوجدان ذهنياً وعينه خارجاً، والوجدان والفقدان لا
 يجتمعان، ومن ثمّ لا تحمل الفعليّة الفقدان.
 ج - فالموجود الذي هو فعل لا يمكن أن يكون مصداقاً للمادّة
 والقوّة، وإنّما لابدّ أن يكون جوهرّاً لا فعليّة له أصلاً وليس هو إلاّ الهولي.
 د - فما لا مادّة له، لا تغيّر فيه.
 هـ - والنفس لا مادّة لها، فلا تغيّر فيها.

نقد الاستدلال: لا دليل على أنّ القوّة من خواصّ المادّة، وما ذكر
 من الدليل يستبطن مغالطة؛ فإنّ الوجدان والفقدان وإن كانا لا يجتمعان
 ولكن في الشيء الواحد وعلى إطلاقهما، وأمّا من جهتين كما هو الحال
 فيما نحن فيه فلا مشكلة، فالجسميّة واجدة للأبعاد الثلاثة وفاقدة للصور
 النوعيّة الأخرى على بساطتها وعدم تركبها خارجاً من جزئين، وإنّما مصداق

⇒ مراتب العقل؟

ج: حيث إنّها ليست مجردة محضاً؛ فإنّها مادّية ومجردة. وقد تقدّم في حوارات سابقة ما
 فيه من الخلل، راجع أسئلة وأجوبة درس ١.

(١) تراجع الأقوال في حركة النفس وعدمها في: الأسفار ٨ / ص ١١. ١٤. وص ٢٢٣ و ٢٤١.
 ٢٤٧ و ٢٥٧ إلى ٢٥٩ و ٣٣٠ س ١١. و ٩ / ص ٣٠٢ و ص ١٠٠. ٩٤ و ص ١١٣ و ١١٦. ١١٧.
 والنهاية مرحلة ٨ فصل ١١ ومرحلة ١١ فصل ١٢. ورسالة اتحاد عاقل ومعقول لرفيعي
 قزويني مع تعليقات الأستاذ الشيخ حسن زاده آملّي ص ٢٩. ٣٠. ٥٣. ٥٥.

واحد واجد لجهة وفاقد لجهة أخرى.

فينتج: بطلان كون القوّة من خواصّ المادّة، وبالتالي بطلان مقولة ما لا مادّة له لا تتغيّر فيه، إذ قد يكون مجرداً مع تغيّر، فالإمكان موجود ولا استحالة^(١).

دليل آخر للمشاء:

إنّ كلّ ما يمكن للمجرّد من كمال فهو له بالفعل، بدليل عدم وجود الاستعداد والقوّة لشيء فيه كي يكون شيء ممكناً له وليس فعلياً، ومن ثمّ لا معنى للحركة؛ لأنّها وسيلة استكمال والحصول على فعلية ممكنة له غير واجد لها.

وببيان آخر: إنّ الله تعالى الفاعل تامّ الفاعلية، وهذا المجرّد تامّ القابلية؛ لأنّها تتمّ بصرف الإمكان من دون أن يحتاج إلى استعداد وتحقق معدّات وغير ذلك، فلا معنى للحركة.

ويلاحظ عليه: بوضوح المصادرة الموجودة في هذا الدليل؛ إذ يتوقّف على إثبات استحالة الحركة في المجرّدات أولاً، وهو غير ثابت كما سبق، ومن ثمّ لا يثبت هذا الدليل عدم إمكان الحركة للمجرّد إلاّ بنحو دائر.

ويلاحظ على القول الثاني: بعد الالتفات إلى أنّه مؤسّس على أنّ الحركة خاصّة بالمادّة: أنّ الحركة لا تتوقّف على المادّة كما تقدّم. ومع

(١) س: هل يمكن إضافة الأشكال التالي: مع تجرّد النفس وترحيل التكامل إلى اعراضها يبقى الأشكال قائماً؛ لأنّ العرض أيضاً مجرد، حيث كان يعرض النفس فكيف أمكن التغيّر فيه؟

ج: إشكال منطقي صحيح.

التسليم بتوقفها جدلاً، فهي في الشيء من جهة مادّيته، ومن ثمّ لا إشكال في حركة النفس من جهة الفعل لا من جهة الذات، في حين أنّ العلامة الطباطبائي يستفيد من مادّية النفس فعلاً لإثبات حركتها وتغيّرها في جوهرها، حيث تخرج بالتدرّج من العقل الهيلواني إلى العقل المستفاد. ومن ثمّ صرّح بامتداد جوهر النفس.

حركة النفس (٢)

كانت مقولة صدر المتألهين: إن النفس متحركة في بدء وجودها لأنها مادية ذاتاً، مع انخفاض هذه المرتبة ما دامت في هذا العالم، ولكن بسبب حركتها وسيرها وتغيرها تنوجد فيها مراتب مجردة تبدأ بالمثال وتنتهي بالعقل، فتصبح مستغنية عن البدن وإن أمكن استفادتها منه، وهذا هو الموت «مُوتُوا قَبْلَ أَنْ تَمُوتُوا»، ولكنها جميعاً مع مرتبة المادة موجودة بوجود واحد شخصي بسيط، من دون تركيب وإنما هو وجود واحد ممتد يشند بالحركة.

وكثير من النفوس يتوقف عند مرتبة المثال، ومن ثم تكون جنّته ﴿جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ﴾، والقليل يرتقي إلى مرتبة العقل، وجنّته ﴿فِي مَقْعَدِ صِدْقٍ عِنْدَ مَلِكٍ مُقْتَدِرٍ﴾^(١) مع وجدانه في الوقت ذاته لمرتبة المثال والمادة، وجدانه لالتذاذات وجنة مرتبة المثال، حيث إن المعاد عنده مثالي^(٢).

(١) سورة القمر: ٥٥

(٢) س: ذكرت أن كثيراً من الموتى ليس مقطوع العلاقة مع البدن، فهل في مرتبة المثال

ويلاحظ: أنّ هذه المقولة تقبل كسابقتيها تحجب الحركة والتغيّر عن المجرد، ولكن لما كانت النفس مادّية ذاتاً أمكن أن تتحرّك. كما يلاحظ: أنّه لا يرد على هذه المقولة ما ورد على العلامة الطبائبي: من أنّه لا معنى للحركة في الذات والجوهر بعد أن كان الارتباط بالمادّة في الفعل، وذلك لأنّه يرى أنّ جوهر النفس مادّي. نعم، يرد على هذه المقولة ما ورد على سابقتيها من عدم الدليل على اختصاص الحركة بالمادّة^(١).

فالمختار هو القول الرابع: وهو أنّ النفس متحرّكة - وإن كانت من البداية أو صارت مجردة - في حين تجرّدها.

والدليل على ذلك: الوجدان. حيث يشعر الإنسان أنّ ذاته المجردة هي التي تتغيّر، فالنفس الجاهلة تختلف عن العالمة، والعالمة - التي لا تكون إلا مجردة بالبرهان - في بداية علمها تختلف عنها في مرتبة كونها استاذاً للعلم؛ بمعنى أنّ الإنسان يشعر أنّ نفسه تتكامل. هذا في حرّكتها التكامليّة. ومثله في حرّكتها التنازليّة ﴿لِكَيْلَا يَعْلَمَ مِنْ بَعْدِ عِلْمٍ شَيْئاً﴾^(٢).

وما ذكرناه هو الذي ينسجم مع مبنى الاتّحاد بين العاقل والمعقول بمعنى الوحدة مصداقاً، وأنّ العلم كمال النفس وعين وجوده، فهو يعني أنّ النفس هي التي تتكامل وهي التي تخرج من القوّة إلى الفعل لا أنّها ثابتة والتكامل يتمّ في أمر خارج عنها إذ لا خارج مع الاتّحاد.

⇒ ج: هو يقول ذلك، إنّ هناك تعلقاً لروحي باللّتيا، وتحلّل للبدن بسبب كون العلاقة ضعيفة، والتعلق إنّما هو في مرتبة المثال.

(١) س: لم تثيروا إشكال التهافت في كون الوجود واحداً وذا مرتبتين؟

ج: نعم، يأتي هنا ولم نذكره غفلة، وسنذكره في مكان آخر.

(٢) سورة الحج: ٥

ولا يخفى أنّ هذا الطرح يصطدم مع مجموعة من الأسس التي شيّدها الأعلام. فلا بدّ من التوفيق بينها أو مناقشة تلك الأسس.

وواحدة من تلك الأسس: إنّ الاستعداد بحاجة إلى مادة لامتناع اجتماع الوجدان والفقدان في شيء واحد، والذي يعدّ من أقوى البراهين على وجود المادة. وقد كشفنا ما في هذا البيان من مغالطة.

وأساس آخر: صيرورة النفس الجاهلة أو قليلة العلم عالمةً أو كثيرة العلم يستدعي أمراً مشتركاً بين الوجودين، بعد أن لم نقل بمقالة العرفاء بتجدّد الأمثال، وأنّ وجود الجاهل انتهى وجاء مكانه وجود العالم، وإنّما أنا الجاهل صرت عالماً، فلا بدّ من مشترك حينئذ، ومن الضروري أن يكون هذا المشترك فاقداً لكلّ فعلية حتّى يكون قابلاً للفعليتين، إذ مع فعليته لا يكون قابلاً لفعلية أخرى وإلاّ لزم كثرة الواحد. ومع تجرّد النفس لا يمكن تأمين هذا المشترك إلاّ أن نقول بثباتها ووقوع الحركة في أعراضها، أو القول بمقالة صدر المتألّهين أنّها مادية ذاتاً^(١).

والجواب: إنّ الجاهل والعالم ليسا وجودين - خلافاً لما ذهب إليه المشاء من فرضهما وجودين، وأنّ التغيّر كون وفساد وهو ما اضطرّهم

(١) س: ولكنّه لا يحلّ المشكلة؛ إذ المشترك إن كان النفس فهي فعلية وإن كان المادة فيلزم أن تكون النفس موضوعاً للأعراض والمادة محلّ، وهو تهافت؟
ج: هم يقولون: إنّ الصّورة تقبل بما هي مادية لا بما هي فعلية، فالمحلّ في الحقيقة والحامل هو المادة لا الصّورة.

س: ولكن لم أسندوا التّوّع إلى الصور، مع أنّ الحامل هو المادة وذكروا أنّها مشتركة؟
س: ولكن يمكن الإشكال عليهم بكيفية أخرى، وهو أنّه لا إشكال وبالوجدان أنّ الموضوع والحامل هو الصّورة، ومن ثمّ يأتي الإشكال المذكور، وهو أنّه يلزم أن يكون للعرض حاملان؟

ج: ما ذكره هناك في الفاعل، وهم يقبلون أنّه الصور وهو غير القابل فإنّه المادة.

للقول بالمشترك - كي نحتاج إلى مشترك، وإنما هو وجود واحد ممتدّ سيّال
نظير ما ذكرته مدرسة الحكمة المتعالية في البذرة والشجرة.
بل لا معنى للمادّة الأولى بعد القول بالحركة الجوهرية في عالم
الأجسام؛ لأنّ الوجود المتحرّك واحد متّصل^(١).

(١) س: فهل هذا دليل آخر يضاف إلى أدلتكم على بطلان المادّة الأولى، وبالتالي عدم
اختصاص الحركة بعالم المادّة أو هو عين ما تقدّم وإن كان يظهر أنّه دليل آخر؟
ج: دليل آخر.

حدوث النفس أو قدمها

نظم الحكيم السبزواري الأقوال في المسألة في تعليقه على الأسفار^(١)، ونحن نعرضها بتصرف:

القول الأول: إن النفس قديمة زماناً وذاتاً.

ولابد من الالتفات إلى أن مقصود المتكلم من الحدوث الزماني: أن الحادث عمراً وبداية مشخّصة، في قبال القديم الذي لا بداية لوجوده، أي إنّنا كلّما رجعنا إلى الوراء لا نصل إلى بداية لوجوده.^(٢)

(١) ٨ / ٣٣٠

(٢) س: فهو الأزلي باصطلاح الحكيم كما يظهر منكم، ومعه فالمعركة بين الحكيم والمتكلم اصطلاحية تصوورية لا تصديقية، حيث إنّ كلاهما لا يقبل أزلية العالم ويقبل انوجاده قبل الزمان بلحظة؟

ج: من جهة الخلاف حقيقي، حيث إنّ الحكيم قائل بالأزلية من جهة أنه يرى أنّ الواجب علّة تامّة، وأنّ المعلول يجب وجوده عند وجود علّته التامة، والمتكلم يرى أنّ هذا جبر للحقّ، ومن ثمّ فهو ينكر قاعدة الوجود بالقياس فيتخلّص من أزلية العالم وجبر الحقّ.

ومن جهة أخرى وفي مبحث القدم والحدوث، فإنّ الحكيم يضع معنى للقدم الزماني يقبله المتكلم ويقول به، إلاّ أنّه لمّا كان القدم عند الحكيم أعمّ من الأزلية، <

ومقصود الحكيم من الحدوث: انوجاده في الزمان بمعنى سبق الزمان عليه. ومن القديم: انوجاده لا في الزمان أي لا يوجد زمان قبله، بحيث لا يمكن أن يُقال: إنَّ هناك زماناً لم يكن فيه العالم.

والمتكلم يقبل القدم الزماني الفلسفي؛ لأنَّ له بداية مشخّصة، والذي ينفيه هو الأزلي الوجود^(١).

القول الثاني: إنَّها قديمة زماناً، حادثة ذاتاً أي مسبوقة بعدم ذاتي فعملها لا يتناهي، ولكنها ذاتاً ليست قديمة وليست موجودة لأنَّها موجودة بالغير وهو العلة، وحيثية البغير مسبوقة بحيثية في ذاتها حسب التحليل العقلي^(٢).

ويقصد من القدم الزماني في هذا القول: القدم الزماني في السلسلة العرضية، أي: في عالم المادّة، بأن كان الروح في بدن زيد وقبله في بدن عمرو وهكذا من دون أن نصل إلى بداية. وهذه هي مقولة التناسخيين.

القول الثالث: إنَّها قديمة زماناً وحادثة ذاتاً، والقدم الزماني فيما فوق عالم المادّة، فأنا المادّي لست قديماً وإنَّما كنت ملكاً وجئت إلى هذا العالم بعد أن تمّ نصاب واستعداد البدن وقابليته. و النفس نفس قبل الارتباط

⇒ وانوجاده قبل الزمان مع بداية مشخّصة، فالمتكلم قبل القدم الزماني بمصداقه الثاني والحكيم قال بالقدم بالمصداق الأوّل.

(١) س: المتكلم يقبل الإمكان أو الوقوع، والحكيم قال بانوجاده قبل الزمان بلحظة أو ولو بلحظة، حيث إنَّ المفهوم من كلمات الحكيم الأزلية ولكن بالغير، فلا بداية مشخّصة من حيث الكمّ، أم المتكلم ينفي الأزلية بمعنى القدم الذاتيّ من دون أن يلتفت إلى الاصطلاح؟

ج: هو يقبل الوقوع، والحكيم يرى ما ذكر في السؤال والمتكلم ينفي الأزلية.

(٢) إذن فهي ممتنع ذاتاً؟

بالبدن والمجيء إلى هذا العالم غايته أنها معطّلة لا تستطيع أن تفعل شيئاً لعدم المادّة.

القول الرابع: لإفلاطون ولا يختلف عن سابقه إلا في حقيقة القديم قبل ارتباطه بالبدن، فيرى أنه عقل؛ لأنّ حقيقة النفس هي المحتاجة إلى المادّة فعلاً، فما قبل المادّة لا معنى لأن تكون نفساً بعد أن كانت تفعل وبنحو أشدّ وأقوى من دون مادّة.

هذه هي الأقوال في قدم النفس.

وأما الأقوال في حدوثها فهي:

القول الأوّل: إنّها حادثة قبل حدوث البدن، كما في بعض الروايات: «خَلَقَ الأزْوَاحَ قَبْلَ الأَبْدَانِ بِأَلْفِي عَامٍ» وقد تبنى هذا القول كثير من المتكلمين وبعض الفلاسفة.

القول الثاني: إنّها حادثة مع حدوث البدن، والمعية متقوّمة بالتعدّد؛ فهناك حادثان.

القول الثالث لصدر المتألّهين: إنّها حادثة بحدوث البدن أو بعين حدوثه، فليس هناك إلاّ حادث واحد، فإنّ بدنيّة البدن بالنفس وإلاّ فهو جسد، ومن ثمّ فالنفس جسماني الحدوث^(١).

(١) س: إذن هناك معية بين النفس والجسد أو هناك إثنيّة؟

ج: صدر المتألّهين يرى أنّ هناك فعلية واحدة ويمتنع تراكب فعليتين، ومن ثمّ لا يرى فعلية للجسد (الجسم) مع فعلية النفس النباتية وإنّما النفس النباتية واجدة لكمال الجسد وزيادة.

س: ولكنّه يرى أنّ هناك قوّة مع النفس الفعلية، أو قل: إنّهُ يرى أنّ فعلية الجسد تزول ويتحوّل إلى قوّة قابلة للنفس فهناك معية بين القوّة والنفس النباتية؟

ج: نعم.

أدلة صدر المتألهين الشيرازي على الحدوث:
 أدلة صدر المتألهين على رأيه رسمياً إثنان، ولكن الأول منها بالتأمل
 عبارة عن دليلين، ورابع مأخوذ من مناقشته لإفلاطون.
 الدليل الأول:

مقدمة أولى: لو كانت النفس قديمة، كانت مجردة؛ لعدم الشك في
 حدوث البدن.

مقدمة ثانية: ولو كانت مجردة، كانت كاملة الجوهر في ذاتها؛ فما
 يمكن لها موجود لها بالفعل.

مقدمة ثالثة: ولو كانت كاملة، لم تكن متجددة مستحيلة.

مقدمة رابعة: ولكنها متجددة مستحيلة متغيرة متحركة.

ينتج: أنها ليست قديمة.

يلاحظ على هذا الدليل:

أن المقدمة الأولى ممنوعة؛ حيث إنها تبني على استحالة التناسخ مع
 أن التناسخ بما هو تناسخ ليس بمستحيل، وإنما يستحيل إذا استلزم محالاً
 آخر كعدم وجود اليوم الآخر.

وبعبارة أخرى: ليس هو بمحال ذاتي بل قد يكون محالاً وقوعياً.

وأن المقدمة الثانية ممنوعة أيضاً؛ بما تقدم من عدم التلازم بين
 التجرد والكمال الذاتي، حيث عرفت إمكان الحركة في المجردات^(١).

(١) س: على هذا لم يكن معنى لمقولة (مجردة ذاتاً مادية فعلاً) لأنها إن كانت متحركة لم

تكن كاملة الجوهر في ذاتها، وإن لم تكن متحركة لم تكن مادية فعلاً؟

ج: صحيح على مبنانا من إمكان الحركة في المجرد ووقوعه في البعض فإنه لا معنى لهذه

الكلمة، حيث إن النفس وإن كانت مادية فعلاً ولكنها ليست كاملة في ذاتها وإنما

الدليل الثاني:

يشارك مع سابقه في المقدّمة الأولى والثانية ويفترق عنه فيما بعد. ومن ثمّ كانت المقدّمة الثالثة: لو كانت كاملة لم تكن مفتقرة إلى الآلات والقوى.

المقدّمة الرابعة: لكنّها مفتقرة.

ينتج: أنّها ليست قديمة.

ويلاحظ على هذا الدليل ما لوحظ على سابقه.

⇒ وعلى مبنى القوم: فمع فرض كمالها في الذات وعدم الاستكمال فلا معنى لكونها مادّية فعلاً، ومع قبولهم الاستكمال فهو تهافت.

أدلة صدر المتألهين على الحدوث ونقدها

الدليل الثالث:

المقدّمة الأولى: لو كانت النفس قديمة، كانت موجودة قبل حدوث البدن، من دون شبهة.

المقدّمة الثانية: ولو كانت موجودة كذلك، كانت مجردة؛ من باب السالبة بانتفاء الموضوع.

المقدّمة الثالثة: وإذا كانت مجردة، كان نوعها منحصراً بفرد؛ لما ثبت في محله^(١).

المقدّمة الرابعة: ولكن ليس نوعها منحصراً بفرد؛ لأنّ نفوس زيد وعمرو وسائر أفراد الإنسان موجودة قبل البدن.

ينتج: فهي ليست قديمة^(٢).

(١) س: كيف يتمّ التكثر النوعي في المجردات؟

ج: صحيح هذا الدليل الذي ذكره يأتي حرفاً بحرف في التكثر النوعي، مع أنّهم يقبلون التكثر النوعي.

(٢) س: يلاحظ أنّ أدلّة صدر المتألهين لم تثبت مدعاه، وهو أنّ الحدوث بحدوث ←

ويلاحظ على المقدّمة الثانية: أنّه قد يقال: إنّها مادّية كما قاله الفلاسفة في العالم المادّي، فلا تلازم بين القدم والتجرّد. كما يمكن القول: إنّ النفس تتناسخ فهي قديمة بقدم البدن، أو يؤخذ بطلان التناسخ مقدّمة في البرهان.

ويلاحظ على المقدّمة الثالثة: أنّ النوع المجرّد يمكن أن يكون كثير الأفراد، وذلك، أنّ التكثر إنّما هو بسبب العرضي المفارق، ولكن نمنع توفّقه على الاستعداد المسبق في أعراض الماهية، كما علمنا صدر المتألهين في جوابه عن الإشكال على قاعدة الفرعية؛ والوجود من هذا القبيل؛ فإنّه عرضي مفارق للماهية^(١).

⇒ البدن وإنّما اقتصر على نفي القدم. فهل له أدلة أخرى على مدّعاه؟

ج: هنا اقتصر على نفي القدم كما ذكرت، وأمّا كيفية الحدوث فقد عقد له بحثاً مستقلاً ينتج مدّعاه، وخلاصة ما ذكره هو أنّ شيئية الشيء بصورته، ولما كانت النفس صورة الإنسان، وأنّ الفعلية واحدة، وأنّ النفس حادثّة؛ يعرف أنّ الحادث النفس هو البدن وليس هناك حادثان، خلافاً لابن سينا القائل بتراكم الفعليات فيمكنه القول: إنّ هناك حادثين: البدن والنفس المجرّدة.

(١) س: ما ذكره صدر المتألهين في قاعدة الفرعية واضح من أنّ هناك عروضاً لا يستدعي وجوداً قبلاً في عروضه وآخر يستدعي، ولكن سحب ذلك الجواب على ما نحن فيه وهو الحاجة إلى الاستعداد وعدمه غير واضح. اللهمّ إلا بالقول بأنّ الاستعداد عارض وجودي، فالقول بشرطيته وضرورته توفّره إنّما هو في الموجودات التي يعرضها شيء دون الماهيات التي يعرضها شيء كالوجود. وبعبارة أخرى: من الواضح أنّ «ثبوت شيء لشيء» فرع عن ثبوت المثبت له تخصّ عوارض الوجود، وأمّا أنّ «ثبوت شيء لشيء» فرع عن استعداد المثبت له وأنّها خاصّة بعوارض الوجود فهو غير واضح؟

ج: في الواقع عوارض الماهية ليست هي عوارض إلاّ بحسب اعتبار العقل، لا بحسب تحليله للخارج كما هو الحال في عوارض الوجود، ومن ثمّ ظهر الفرق بينهما في الحكم.

نعم، نقبل شرطية الاستعداد المسبق في عوارض الوجود، وأما في عوارض الماهية فلا تحتاج إلا إلى الإمكان الماهوي دون الاستعدادي، ومن ثمّ أمكن القول بأنّ تكثّر النوع المجردّ في أفرادهِ يتمّ بالوجود. مضافاً إلى أنّ الاستعداد غير منحصر بالمادّة كما سلف أكثر من مرّة، ومعه حتّى لو قلنا بأنّ العرضي مطلقاً يتوقّف على استعداد سابق، أمكن التكتّر الفردي في المجردّات.

⇒ وأما الاستعداد فهو كما ذكرت عارض وجودي، ومن ثمّ فالقول بشرطيته ولا بدّية توفّره إنّما هو في الموجودات التي يعرضها شيء لا في الماهيات التي يعرضها شيء بالاعتبار العقلي.

س: ولكن الاستعداد إذا كان عارضاً وجودياً وإن لم يكن خارجياً بأن كان تحليلياً ولكنّه كسائر العوارض الخارجيّة إن كانت الوجوديّة التحليليّة على مبناكم يحتاج إلى استعداد سابق، وهكذا يلزم التسلسل أو تنتهي إلى قوّة جوهرية يكون الاستعداد عنها وذاتها. وجواب الشيخ المصباح في المنهج الجديد (٢ / ٢٠١ درس ٤٦) بأنّه مفهوم انتزاعي وليس عرضاً خارجياً فلا يحتاج إلى استعداد سابق، غير واضح؛ إذ على مبناكم لا عرض خارجي وإنّما جميعاً تحليلية غايته الوجوديّة تحتاج إلى استعداد سابق، وغير الوجودية لا تحتاج، فهل الاستعداد بنظره اعتباري، وعلى نظركم ما هو الجواب؟ كذا جوابه الثاني أنّه حتّى لو كان عرضاً خارجياً وكيفيّة عينيّة، فإنّ الإمكان الاستعدادي الأوّل معلول للجوهر الجسماني من دون حاجة إلى إثبات قوّة جوهرية، فإنّه غير واضح، لأنّه أغفل شبهة التسلسل، وأنّ مثل هذا العرض يحتاج إلى استعداد سابق أو أنّ تعبيره (معلول) فيه نكتة؟

ج: الشيخ المصباح يرى عدم الواقعيّة للإمكان الاستعدادي وأنّه عدم ملكة كالجهل فهو عدم الفعلية. ولكنّا نرى أنّه عرض وجودي، إلا أنّ شبهة التسلسل يمكن الجواب عنها لا بالقوّة الجوهرية وإنّما بأنّ التسلسل ينقطع بالوجود الإبداعي الأوّل الذي هو جوهر (صورة) واستعداد وجملته من الأعراض الأخرى، ومن ثمّ ذكروا. وإن ناقشنا في الكليّة. أنّ كلّ حادث زمني مسبوق بقوّة لا كلّ موجود في عالم المادّة، ولعلّ بل يظهر من جوابه الثاني ما ذكرناه نحن ولكنّه ليس خارجياً وإنّما عرض تحليلي.

ويلاحظ على المقدمة الرابعة: أنّ التكثر الفردي للنفس غير واضح كي ينتج عدم تجرّدها فعدم قدمها؛ وذلك لأنّ النفس الإنسانيّة على مباني ابن سينا نوع واحد والتكثر في الأفراد فتتمّ المقدمة، ولكن على مباني صدر المتألّهين. فالإنسان ليس نوعاً واحداً كي تكون الكثرة في أفرادها حتماً، وإنّما الإنسان عنده جنس تحته أنواع أربعة كما ثبت ذلك عنده بالكشف، بل هو جنس متوسّط لا قريب، ومعه يمكن أن تكون النفوس الإنسانيّة المجرّدة كلّ واحد منها نوع، ولا شيء ينفي ذلك.

الدليل الرابع لصدر المتأهين على الحدوث

المقدمة الأولى: النفس متعلقة بالمادة في فعلها، بالاتفاق؛ فإن حقيقة النفس ذلك، والاختلاف إنما هو في ذاتها.

المقدمة الثانية: وكل ما كان كذلك يستحيل أن يفعل شيئاً من دون المادة، لأن التعلق يقتضي ذلك حيث لم يكن اعتبارياً.

المقدمة الثالثة: فلو كانت النفس موجودة قبل البدن لزم أن لا يكون لها عند ذلك فعل أصلاً.

المقدمة الرابعة: وعدم وجود فعل لها أصلاً تعطيل محال، وذلك لأن المبادئ العالية حكيمة فلا تفعل فعلاً إلا بهدف وغرض، والغرض من خلق النفس أن تفعل أفعالاً تستكمل بها، فمع عدم أدائها فعلاً أصلاً يلزم نقض الغرض المحال.

ينتج: أنها ليست موجودة قبل البدن.

تنبيه: يطلق التعطيل ويراد منه تارة: تعطيل العقل وأنه لا يتمكن من الفهم، وأخرى: تعطيل الفعل وأن الموجود لا يصدر منه فعل أصلاً. وهذا هو الملحوظ في الدليل دون سابقه.

ويلاحظ على المقدمة الأولى: أنّ التعلّق بالمادة في الجملة لا بالجملة في قبال المجرد التام (العقل)، والمعرف وإن لاحظ استغناءها عن المادة في خصوص حالات التعقل^(١)، إلاّ أنّه يمكن حينئذ توسيع دائرة الاستغناء لما قبل ارتباطها بالبدن أيضاً^{(٢)(٣)}.

ويلاحظ على المقدمة الرابعة: أنّ الدليل يثبت استحالة التعطيل الكلّي لا الجزئي وفرض وجود نفس معطّلة قبل ارتباطها بالبدن ويرتفع تعطيلها بالارتباط بالبدن حيث تتمكّن من الفعل لا مشكلة فيه لأنّه تعطيل جزئي^{(٤)(٥)}.

(١) س: ولكنّهم في التعقل ذكروا الحاجة إلى المادة فلا استغناء بالمرّة؟

ج: هناك تعقل غير مستغن عن المادة وهو تعقل المحسوسات.

وهناك تعقل مستغن عن المادة كالتعقل الحاصل من العلم الحضورى . كما ذكر ذلك الشيخ المصباح . فإنّه لا يحتاج إلى إعداد الإحساس .

وهناك تعقل تصوّري ثالث لا يستمدّ لا من العلم الحضورى ولا من الإحساس وإنّما من قضية مجهولة الطرفين تصوّراً سوى أنّه يعلم أنّها شيء واحد أي هو هو، فيؤخذ منها مفهوم عقلي هو مفهوم الضرورة.

س: ولكن هذا المفهوم أخذ من خلال اتحاد لفظي الموضوع والمحمول المنبئ عن اتحاد

معناهما واللفظ أمر حسّي متصوّر؟

ج: نعم، ولكن قد يؤخذ أيضاً من اختراع الذهن لقضية موضوعها هو محمولها وكلاهما مجهولان لديه.

(٢) س: الاستغناء في العقل موردي وفي ما قبل التعلّق بالبدن ظرفي، ومع ذلك فالفعل الذي

يتمّ إنجازه هو التعقل لا غير؟

ج: يمكن القول: إنّ قبل البدن يكون لها نفس العقل وهو التعقل.

(٣) س: ولكن الروح بعد البدن لا فعل لها وقبل البدن لها فعل؟

(٤) س: ولكن وجوده في مقطع التعطيل بدون أثر فما هو مبرر وجوده وخلقه؟

ج: لا نعلم ما هو الأثر ولكن يكفي احتمالاه وعدم المانع العقلي منه في إبطال الاستدلال.

(٥) س: ولكن على مبناكم من أنّ النفس متحرّكة مستكملة في جوهرها وذاتها، ←

تلخّص من كل ما سبق: أنّ أدلّة صدر المتألهين على الحدوث ونفي القدم جميعاً غير صحيحة، ومن ثمّ لا بدّ من استعراض أدلّة القوم على الحدوث وتقييمها. بعدها يتمّ استعراض أدلّة القدم وتقييمها.

⇒ افترض وجودها قبل البدن يعني أنّه لا استكمال، ومن ثمّ ستكون حركة جوهرها عند ارتباطها بالمادّة مجعولة بالجعل المركّب، مع أنّهم يقولون: إنّ حركة الجوهر مجعولة بجعل بسيط؟

ج: الحركة إنّ لوحظت بأجمعها فهي مجعولة بالجعل البسيط، وبعد تقسيمها بالقسمة الوهميّة يكون الجزء اللاحق مجعولاً بالجعل المركّب.

س: النفس اصطلاحاً نفس ما دامت مرتبطة بالبدن، فافتراض سبقها على البدن كما هو واحد من الأقوال يعني أنّه ليس نفساً بل عقلاً أو يقال: إنّها وجود مجرّد يوازي النفس في مرتبتها وكمالاتها؟

ج: هي ليست نفساً بيد أنّها ليست حقيقة النفس أيضاً، بل الرقيقة التي هي ترتبط بعدنّذ بالبدن وتكون نفساً.

س: وأين يصنّف هذا الوجود الرقيقة في عوالم الوجود الكلّيّة، هل في المثال المنفصل أو العقل المنفصل؟

ج: عموماً في المثال المنفصل وتصل بعدها بالبدن، فإذا تكاملت صعّدت إلى رتبة العقل المتصل، ويستثنى من ذلك الكملين؛ فإنّ تلك الرقيقة من قبل الارتباط بالبدن هي من العقل المنفصل.

أدلة القوم على الحدوث ونقدها (١)

الدليل الأوّل :

إنّ وجود النفس قبل البدن أمّا بصورة وجود واحد، أو متعدّد. وهو لا يخلو من أحد خمسة وجوه:

الأوّل: وحدة النفوس قبل التعلّق بالأبدان، وبعده أيضاً.

الثاني: وحدتها قبل، وكثرتها بعد.

الثالث: كثرتها قبلُ بعدد الأبدان، مع كون التكثر بالماهية.

الرابع: كثرتها قبلُ بعدد الأبدان، مع كون التكثر بلوازم الماهية، مع

وحدة ماهيتها.

الخامس: كثرتها قبلُ بعدد الأبدان، والتكثر بعوارض الماهية المفارقة.

والوجه الأوّل باطل؛ لأنه يستلزم كون علم إنسان بشيء أو فرحه أو

حزنه أو أيّ حالة نفسانية تحصل له علم جميع الأفراد وفرحهم وحزنهم،

وبالوجدان ليس الحال كذلك.

والوجه الثاني باطل أيضاً؛ لأنه يستلزم كون المجرّد منقسماً خارجاً

وهو محال؛ لعدم قابليته لذلك^(١).

والوجه الثالث كسابقيه باطل؛ لأنه خلف كون النفس الإنسانية نوعاً واحداً^(٢).

ومثله الرابع في البطلان؛ لعدم معقوليته إذ مع وحدة الماهية نوعاً لا تختلف لوازم الماهية؛ لأن لازم الماهية لا ينفك عنها فيستحيل تخلفه في الشخص الآخر^(٣).

والخامس باطل كذلك؛ لأن عروض العرضي المفارق متوقّف على استعداد

المعروض مسبقاً، والاستعداد من شؤون المادة، والنفوس مجردة. ومع بطلان التالي بكلّ وجوهه يبطل المقدم وهو وجود النفس قبل البدن.

يلاحظ على بطلان الوجه الثالث: أنه اعتمد على فرض أن نوع النفوس واحد، مع أنه يمكن فرض أن كلّ نفس قبل التعلّق بالبدن نوع

(١) س: أما على مبناكم من وجود حركة في المجرد وأنه واحد ممتدّ فهو قابل للتقسيم حتى خارجاً؟

ج: نعم.

(٢) س: على مبني الحركة والتشكيك لا مشكلة في ذلك؟

ج: نعم، ويقبله صدر المتألهين بقاءً ونحن نقبله حدوداً وبقاءً، ونقول: إن النفوس مختلفة من حين حدودها.

(٣) س: يمكن فرض لوازم الفرد الذي هو الماهية المخلوطة؛ فالحصر في الوجوه الخمسة في غير محلّه؟

ج: ما ذكر حصر عقلي؛ لأن التكثر إما بالذات أو الخارج، والخارج إما لازم أو مفارق. وهم يقبلون أن الوجود عرض مفارق، ولكن لم يلتفتوا إلى ذلك في الدليل هنا وفي الدليل على انحصار النوع المجرد بفرد.

خاص، وإنسائيّتها بمثابة جنسها. وأحاديث الطينة تؤيد هذا الفرض^(١).
ويلاحظ على بطلان الوجه الخامس: أنّ واحدة من العوارض
المفارقة الوجود، وهو من عوارض الماهية فلا يحتاج إلى استعداد مسبق
كما سبق، ومن ثمّ يمكن أن يكون التكثر بالوجود مع وحدتها جميعاً
بالماهية والنوع. إضافة إلى منع حصر الاستعداد بالمادة بعد أن كانت النفس
المجردة بالتجرّد المثالي أو العقلي لها استعداد الكمال وهي تستكمل
بحصول العلوم والفضائل.

وينقض على الدليل بالنفوس بعد الموت؛ فإنّه لا ريب في كثرتها،
فما يذكرونه من توجيه للكثرة هناك يأتي في الكثرة قبل الارتباط بالبدن.
ولا يخفى أنّ النقص مبني على مبنى المشاء القائل بأنّ جوهر النفس
لا يتغيّر وأنه نوع واحد. ويأتي على مبنى صدر المتألّهين أيضاً في أفراد نوع
واحد من أنواع كلّ من الإنسان الملك والإنسان السبع والإنسان الشيطان
والإنسان البهيمية بعد أن اعترف صدر المتألّهين بوجود أفراد متكرّرة لكلّ
من الأنواع الأربعة لجنس الإنسان.

(١) س: أحاديث الطينة يبدو منها أنّ الإنسان جنس تحته أنواع لا أنّ كلّ فرد نوع؟
ج: نعم، أنواع لا أنّ كلّ فرد نوع، ولكنّها لا تنفي ذلك.

أدلة القوم على الحدوث و نقدها (٢)

الدليل الثاني: دليل أبي البركات البغدادي^(١) لو كانت النفوس موجودة قبل الأبدان فلا يخلو أمّا أن تكون متعلّقة بأبدان أخرى، أو غير متعلّقة بها. ولا شبهة في هذه المقدّمة؛ لأنّ الحصر فيها عقلي. لكن التالي بقسميه باطل، فالمقدّم مثله. أمّا بطلان القسم الأوّل: فلأنّه يستلزم التناسخ المحال، بدليل أنّ نفسي - مثلاً - لا تتذكّر شيئاً من الأحوال التي كانت لها عندما كانت في البدن السابق.

وأمّا بطلان القسم الثاني: فلأنّه مستلزم للتعطيل المحال بالبيان المتقدّم في الدليل الرابع لصدر المتألهين.

صدر المتألهين ناقش بطلان القسم الأوّل بأمرين: الأوّل: عدم تذكّر شيء لا يدلّ على عدم التناسخ، إذ النسيان المطلق معقول نتيجة التحول، كما يحصل في سكرات الموت. الثاني: أنّ الجميع قائل بالتناسخ بكيفية ما، وما دلّ على امتناعه من

الأدلة المعتمدة فإنما يدلّ على امتناع كيفة مخصوصة، وهي انتقال النفس من بدن مادّي إلى بدن مادّي آخر، ومن ثمّ لا مانع من أن يكون للنفوس أبدان غير مادّية قبل تعلّقها بالبدن المادّي^(١).

وكذا ناقش في بطلان القسم الثاني بأمرين:

الأول: أنّ النفس لها أفعال لا تتعلّق بالبدن، من قبيل شهودها لنفسها ولعلّتها المسبّب عن تجرّدها لذاتها، ومن ثمّ لا فرق في ممارستها لهذا الفعل بين ارتباطها بالمادّة أو قبله، فلا تعطيل.

وبعبارة أخرى: تعلّقها بالمادّة في الجملة لا بالجملة، فالعقل العملي (الشهود) فيها فعّال حتّى مع عدم ارتباطها بالبدن.

الثاني: لو سلم جدلاً أنّها معطّلة تماماً قبل الارتباط بالبدن، إلّا أنّها تعقل وتستكمل به بعد التعلّق فهي ليست معطّلة كليّة، ولا دليل على استحالة التعطيل الجزئي^(٢).

الدليل الثالث: والذي ذكره شيخ الإشراق^(٣)

المقدّمة الأولى: لو كانت النفس قديمة، كانت مجردة.

المقدّمة الثانية: ولو كانت مجردة، لم يمنعها حجاب عن مشاهدة النور (المجردات).

(١) س: ولكن ما هي هذه الأبدان هل هي مثاليّة أو ماذا؟ علماً أنّه ينفي الملازمة بين القدم والتجرّد بهذا الجواب في مناقشة الدليل الآتي؟
ج: نعم مثالية.

(٢) س: كلنا المناقشتين أشرتم إليهما في مناقشة دليله الرابع على الحدوث وهو دليل التعطيل، فغريب أن يذكره دليلاً مع التفاته إلى المناقشة فيه؟
ج: صحيح، وهو إشكال على صدر المتألّهين.

(٣) الأسفار: ٨: ٣٥٣.

المقدّمة الثالثة: وكلّ ما كان كذلك كان مجيئه إلى عالم المادّة وتعلّقه بالبدن ضياع له وسلب لما كان يملكه من كمالات - وإن لم يكن حصوله عليها باختياره -

المقدّمة الرابعة: والضياع محال؛ لأنّه خلاف الحكمة.

ينتج: أنّ النفس ليست قديمة.

صدر المتألّهين ناقش هذا الدليل:

أولاً: يمكن أن تكون النفوس قديمة من دون أن تكون مجردة بأن

تكون متعلّقة بأبدان أخرى ولكن غير مادّية. فالمقدّمة الأولى ممنوعة.

ثانياً: منع المقدّمة الثالثة، حيث لا ضياع بعد أن أمكن أن تكون

النفوس قبل الأبدان وجودات في غاية الضعف وبالتبع شهودها كذلك؛ لأنّ

الشهود يكون بحجم الوجود، وعلّقت بالأبدان لتستكمل بها وتبلغ أعلى

الدرجات من الكمال المتصوّر لموجود ممكن باختيارها من دون أن يضيع

من شهودها شيء^(١).

(١) س: ولكن هذا لا يرفع الضياع إذا كان الاستكمال يقوده إلى جهنّم، حيث يحصل ضياع

بمفهوم علم الأخلاق وهو قد يقال عنه: إنّه منافٍ للحكمة أيضاً؟

ج: نعم هو ضياع، ولكنّه ليس ضياعاً باطلاً؛ لأنّه موافق للحكمة الإلهية، ولعلّ صدر

المتألّهين يشير إلى هذا.

أدلة القوم على الحدوث ونقدها (٣)

الدليل الرابع: والذي ذكر مع سابقه إلا أنه مستقل.
مقدمة أولى: لو كانت النفوس، قديمة كانت مجردة عن تلك الأبدان بالبدهة.

مقدمة ثانية: ومع تجرّدها، يكون تعلق الروح الخاصة بالبدن الخاص (زيد) ترجيحاً بلا مرجح أو مع مرجح ومعد وشرط يتوفّر في ذلك العالم يخصّص الروح بالبدن الخاص. ولا شبهة في هذه المقدمة بعد أن كان الحصر عقلياً.

مقدمة ثالثة: لكن التالي بشقيه باطل، فالمقدّم مثله.
أما الترجيح بلا مرجح فلائنه مستحيل؛ لأنه يرجع إلى الترجيح بلا مرجح، والذي هو عبارة عن حصول المعلول بلا علة.
وأما وجود المرجح فلائنه يلزم منه وجود الاستعداد والقابلية هناك كي تحصل له الحالة المناسبة لهذا البدن، والاستعداد من شؤون المادة.
يلاحظ على المقدمة الثانية:

أولاً: أنها تعتمد على فرضية كون النفوس طراً من نوع واحد، ومن ثم لا رجحان لأحدهما على الآخر. وأما على القول إنها خلقت متنوّعة بعد

أن كان يعلم خالقها أن الأبدان مختلفة وأن لكلّ بدن ما يناسبه، فالرجحان موجود من الفاعل.

ويكفينا احتمال ذلك في إبطال الاستدلال، كيف وهناك ما يؤيده في ظواهر الشرع مثل ﴿ وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَارًا ﴾^(١) الظاهر في أن الروح وجدت متنوّعة (بالتنوع الفلسفي) من البداية لا كما يقوله صدر المتألهين: إنها أوّل ما وجدت على شاكلة واحدة ومن بعد تنوّع.

ثانياً: احتمال كون النفوس هناك متّحدة في الماهية النوعية ومختلفة بحسب الماهية الشخصية، وقد صرح صدر المتألهين^(٢) بأنّ زياداً وعمراً متّحدان بالنوع، ولكنهما يختلفان في الماهية الشخصية التي هي عبارة عن الماهية النوعية المخلوطة بماهيات أخرى دخيلة في شخصيته كالكم والوضع^(٣).

(١) سورة نوح: ١٤.

(٢) في ج ٨ من الأسفار

(٣) س: لم نسمع قبل بالماهية الشخصية، وإنما كلّ ما نعرفه أن النوع تمام الحقيقة، وأن الفرد عبارة عن مزيج من الماهية النوعية وجملة من الماهيات العرضية والتي كلّ واحدة منها نوع وبالاختلاط صارت فرداً.

كما أنه لا مجال على مبانيهم للأعراض في عالم المجردات، ومن ثمّ كيف تحصل الماهية الشخصية هناك؟

ج: الذاتية والعرضية مفهومان نسيبان، فالفصل عرضي للجنس، ذاتي للنوع، كذا الأعراض عرضيات للنوع وذاتيات للشخص.

س: إذن لم قالوا بأنّ اختلاف الأفراد بالأعراض ولم يقولوا بالذاتيات، كما قالوه في النوع وإنّ اختلافها بالذاتيات ولم يقولوا بالعرضيات؟

ج: المشاء تصوّروا أن هناك ذاتاً ثابتة وأعراضاً متغيّرة، ولكن على مبنى الحركة الجوهرية وأنّ الجوهر هو الذي يتبدّل وأنّ العرض شأنّ الجوهر وأنّ تغيّر العرض دليل تغيّر الجوهر، يتّضح أنّها مقومات الفرد فهي عرضيات للنوع (خارج محمول) ذاتية للفرد، غايته أن النوع جوهر وهي أعراض ولا مشكلة في ذلك لأنّها أمران نفسيّان.

ونحن وإن كنا لا نعلم أن النفوس هل هي كذلك وإذا كانت كذلك فما هي ماهياتها الشخصية، إلا أن صرف احتمال ذلك من دون وجود ما يمنعه يبطل الاستدلال.

يلاحظ على المقدمة الثالثة في شقها الأول: أن الترجيح بلا مرجح هنا من القسم غير المحال حسب فهمنا وذلك لأن الترجيح بلا مرجح له خمسة موارد:

المورد الأول: تحقق وجود الممكن بلا علة تامة توجهه، فإن وجوده يحصل على الرجحان من دون فاعل للترجيح، وهذا يرجع بل هو - كما ذكر الأشتياني - الترجيح بلا مرجح.

وهذا مستحيل؛ لأنه اجتماع للنقيضين، وهما أن الممكن متساوي النسبة إلى الوجود والعدم ولا متساوٍ.

المورد الثاني: تحقق وجود الممكن من أمر من دون علاقة وجودية بينهما.

وهذا مستحيل أيضاً؛ لأن معناه أن هناك علة، ولكن حقيقة العلة غير موجودة فيها وهي وجود رابطة وجودية مع المعلول. وبعبارة أخرى: أن المعلول يوجد من شيء وذلك الشيء ليس بعلة.

المورد الثالث: تحقق المعلول من دون علة غائبة.

واستحالة هذا تعتمد على كبرى أن الفاعل المختار لا يمكن أن يفعل من دون هدف. إلا أن هذه الكبرى قد تمنع لعدم الدليل على عدم الإمكان، بل بالتأمل ومراجعة الوجدان والأمثلة يعرف أن صدور الفعل من الفاعل المختار من دون هدف ممكن. نعم، صدوره من الفاعل المختار الحكيم

غير ممكن؛ لأن مقتضى الحكمة أن يكون ذا هدف وإلا لم يكن حكيماً^(١).
والآية الكريمة: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا﴾^(٢) تومئ إلى أن
العبث ليس محالاً ولكنه لم يقع.

المورد الرابع: كالمورد الثاني يفارق أن الثاني مرتبط بالفاعل الذي لا
تربطه مع معلوله رابطة وجودية ضرورية فيكون صدوره اتفاقياً، وهذا
مرتبط بالغاية، فهناك فعل تترتب عليه غاية إلا أنها ليست غاية. وهو محال
لأنه يؤول إلى اجتماع النقيضين.

المورد الخامس: انتخاب الفاعل المختار واحداً من أمرين متساويين
(أما فعل وترك، أو فعل وفعل)، كل واحد منهما يحقق هدف ذلك الفاعل.
فهناك فاعل ومختار وذو هدف، إلا أن الهدف يتحقق بكل منهما،
وقد نحى الكثير من الفلاسفة إلى استحالة الترجيح بلا مرجح في هذه
الحالة، ومن ثم لا يفعل الفاعل كلاً منهما بعد أن تساويا في كل شيء، بل
يقف ولو أدى ذلك إلى فوات الغرض بل إلى هلاكه.

والحق: أنه لا دليل لهم على الاستحالة، بعد أن كان هناك علة فاعلة
مرجحة وغاية للفعل، سوى ما يمكن أن يقال: إن الانتخاب فعل يحتاج إلى
غاية وهي مفقودة.

وجوابه: إن الانتخاب ليس فعلاً آخر وراء أحد الفعلين الذي تم

(١) س: الحديث في الهدف ما لأجله الفعل لا الأعم منه ومن منتهى الحركة كما ذكر
العلامة الطباطبائي وبه عالج جملة من المشكلات التي يظهر منها الاتفاق وعدم الرابطة
الضرورية.

ثم القبح يعبر عن الإمكان والمقدورية على القبيح، غايته أنه لم يقع ولم يتحقق، أو
هناك من يرى عدم إمكان صدور القبيح منه تعالى؟

(٢) سورة المؤمنون: ١١٥.

أداؤه، وإنما هو صفة فعل يغير الفعلين مفهوماً إلا أنه عين أحدهما الذي يتمّ أدائه خارجاً، وقد عرفت أنّ أداء أحدهما يبقى مع غاية وفاعل. فالصحيح إمكانه، ومعه نقول: يمكن أن يخلق تعالى الأرواح كلّها على شاكلة واحدة وكذا الأبدان، ولما كان الهدف يتحقّق بتعلّق أيّ روح بأيّ بدن، لم يحتج إلى مرجّح للتخصيص. يلاحظ على المقدّمة الثالثة في شقّها الثاني: بأنّ حصول الشرائط والمعدّات في عالم المجرّدات، لا مشكلة فيه؛ لما تقدّم.

الدليل الخامس على عدم القبلية و نقده

كنا نعبّر سابقاً بأدلة حدوث النفس، وهو صحيح. ولكن الأدق أن يكون التعبير بأدلة عدم وجود النفس قبل البدن؛ إذ الأدلة علاوة على إثباتها الحدوث تثبت أنه ليس قبل البدن أيضاً^(١).

ودليل القوم الخامس على عدم وجود النفس قبل البدن وهو لشيخ الإشراق^(٢):

لو كانت الأنوار المدبرة (النفوس) موجودة قبل الأبدان، لم تخلُ أما أن يكون منها ما لا يتصرّف في البدن أصلاً، وهو محال؛ لأنه تعطيل ينافي الحكمة، أو لا يكون منها ذلك، وهو باطل أيضاً؛ لأنه يستلزم وقوع وقت

(١) س: بعض الأدلة أخذ القدم فيها، فنفية لا يثبت أن النفس مع البدن؛ إذ قد تكون حادثة وهي قبله، من هنا الأدق هو ترديد الأدلة بين النافية للقدم والنافية للقبلية. وهو أدق من عنونتها بأنها النافية للقبلية، حيث لم ينف بعضها القبلية، كما هو أدق من عنونتها إثبات الحدوث، حيث لم يقتصر بعضها على إثبات الحدوث وإنما هو مقارناً للبدن؟

لتعلّق جميع النفوس بأبدانها، فلا تبقى نفس للأبدان اللاحقة الحادثة بعد الالتفات إلى لا تنتهي الأبدان بدليل دوام الفيض. ومع بطلان التالي بشقيه، يبطل المقدم.

وصدر المتألهين ناقش في بطلان كلا الشقين:

أمّا الأول: فلاّنه لا تعطيل بعد أن كان وجود النفس قبل البدن عقلاً حقيقة، وهو ليس متعلّقاً بالمادّة في فعله كي يكون معطّلاً. وتوهم التعطيل نشأ من تصوّر أنّ النفس قبل البدن نفس. في حين أنّ الصحيح أنّه عقل ويكون نفساً حين تعلّقه بالبدن^{(١)(٢)}.

وأمّا الثاني: فهو صحيح إذا كان الوقت المذكور متناهياً، ولكننا نختار أنّه لا متناهٍ بعد أن كانت الأبدان وكذا النفوس لا متناهية، فزمان التعلّق حتماً سيكون لا متناهياً لا بعُد له.

(١) س: إذن كيف تعلّقت بالبدن، حيث إنه تنزّل بنحو التجافي لا التجلّي، ويتمّ بالحركة الجوهرية الراجعة، وهل يقبل صدر المتألهين ذلك، وأنتم كيف تقبلونها؟
ج: صدر المتألهين قائل بحدوث النفس، وقائل بأنّ هناك مرتبة العقل، وأنها تنزّل بنحو التجلّي لا التجافي، وإذا وجد في تعبيراته ما يظهر منه خلاف هذا فإنّ المقصود منه ما ذكرناه.

(٢) س: يلاحظ أنّ أجوبته على التعطيل اختلفت. فتارةً يسمّيها عقلاً فهي فاعلة من دون حاجة إلى مادّة. وأخرى يسمّيها نفساً ولكنها ليست متعلّقة بالمادّة إلا في الجملة لا بالجملة، ومن ثمّ فهي لها فعل جزئي. وثالثة يسمّيها نفساً وهي معطّلة ولكنه تعطيل جزئي حيث يرتفع بتعلّقها بالبدن، والتعطيل الجزئي ليس محالاً.

وقد ذكر الثالث بعد التنزّل عن الثاني، ولكن كيف يجمع بينهما وبين الأول؟

ج: الأول صحيح. والثالث صحيح تنزلاً، أي لو تنزلنا عن كونها عقلاً فهي نفس معطّلة جزئياً، ولكن الثاني غير صحيح؛ لأنّ المقصود من في الجملة هو تعلّقها الذي لا تحتاج فيه إلى البدن، وهو لا يكون إلا في حال تعلّقها بالبدن؛ إذ قبله لا يوجد تعقل، إلا أن نقول: إنّها عقل فيرجع إلى الجواب الأول حينئذ.

الدليل الخامس لصدر المتألهين: وهو مقتبس من توجيهه لكلام إفلاطون وأنّ حمله على ظاهره يوجب القول بتركّب الباري وعدم وحدته. وصورة الاستدلال: لا ريب أنّ الأبدان غير متناهية من دون استحالة؛ لأنّه لاتناه تعاقبي، بمعنى أنّها لا تنوجد دفعة وإنما يتلف بعض ويوجد آخر^(١). والدليل: دوام الفيض.

فلو كانت النفوس موجودة قبل الأبدان لم يخل:

أمّا أن تكون متناهية، وهو مستحيل؛ لأنّه يستلزم التناسخ بعد أن كانت الأبدان لا متناهية. وأمّا أن تكون لا متناهية، وهو مستحيل أيضاً، بعد أن كانت متكثّرة فهي متغايرة، وكانت ممكنة تحتاج إلى علّة؛ لأنّه يلزم أن تكون علّتها لامتناهية الجهات المتغايرة بقانون السنخية، وهكذا حتّى نصل إلى الواجب تعالى فيكون متكثّر الجهات، مع أنّه واحد بسيط من كلّ جهة^(٢). ومع بطلان التالي بقسميه، يبطل المقدّم.

يلاحظ على بطلان القسم الثاني من التالي: أنّه ينسجم مع مبني أنّ الوجودات حقائق متباينة متغايرة، وأمّا مثل صدر المتألهين القائل بأنّ الوجود حقيقة مشكّكة ترجع الكثرة فيه إلى وحدة وهي الوجود، فيمكن القول بأنّ النفوس متغايرة بالأشخاص لا بالحقيقة، ومن ثمّ لا يستلزم كثرتها

(١) س: هل هذا لا تناهي حقيقي أو لا يقفي، وإذا كان حقيقياً فهو يعني أنّ عالم المادّة لا يفنى وتتجدّد العوالم، فهل تقبلون ذلك عقلاً؟

ج: نعم، ونحن لا نقبل ذلك بعد إنكار قاعدة الوجوب بالقياس.

(٢) س: هذا الاشكال يتأتى على فرضيّة كون الكثرة متناهية؟

ج: عولج في بحث قاعدة الواحد في تصوير صدور الكثير عن الواحد بفكرة العقول الطولية، وهي لا تلبّي علاج الكثرة غير المتناهية، وإلّا لم كون سلسلة العقول الطولية لا متناهية.

وتغيرها كثرة الجهات في العلة المفيضة لوجودها، حيث يمكن أن تكون العلة واحدة واجدة وبنحو البساطة لكل كمالات معاليلها وبنحو أعلى وأشرف^(١).

(١) س: في حوار سابق ذكرتم أن صدر المتألهين رفع يده عن قاعدة الواحد انطلاقاً من مبناه في حقيقة المعلولية والذي يترتب عليه أن الله تعالى مؤثر مباشر في كل الموجودات لأنه المستقل ولا مستقل غيره. وإشكالية قاعدة الواحد عالجها بأن الواجب واجد لكل كمالات عالم الإمكان بنحو البساطة.

وهنا يبينتم كيفية وجدانه لذلك وبنحو البساطة وأنه لا ينسجم إلا مع التشكيك الذي يحصر التغير في الشخص ويوحد الحقيقة. فلا يلزم تكثر الجهات فيه تعالى. فهل هذا التقرير صحيح؟

ج: نعم.

س: بل باللتفات إلى ما يأتي في هامش الدرس اللاحق يمكن القول بإمكان ارتباط النفوس بالواجب عز اسمه ولو كانت متنوعة بعد أن كانت الكثرة فيه لا تنافي البساطة؛ لأنها كثرة معان وحقائق.

ومناقشة صدر المتألهين للقاعدة أعم من كون الكثرة نوعية أو شخصية، وهذا هو الذي يأتي منكم في مناقشة المقدمة الرابعة من الدليل الآتي؟

ج: نعم.

الدليل السادس و الدليل السابع للقوم على عدم القبلية و نقدهما

أمّا دليل القوم السادس على عدم وجود النفس قبل البدن والذي ذكره شيخ الإشراق^(١) :
مقدّمة أولى: حوادث العالم (الأبدان) غير متناهية؛ بدليل - وإن لم يذكره هو - دوام الفيض.
مقدّمة ثانية: ومع عدم تناهيها، كانت تعلّقات النفوس غير متناهية؛ لأنّ كلّ بدن يتعلّق به روح^(٢).

(١) الأسفار ٨ : ٣٧٠ .

(٢) س: المذكور في دليله اللاتناهي في حوادث العالم لا في خصوص الأبدان، أو أنّه يفترض أنّ لكلّ حادث نفساً أو أنّ الأبدان أيضاً لا متناهية؟
ج: دوام الفيض يثبت لا تناهي الأبدان عندهم، وليس فقط لا تناهي الحوادث المادّية.
س: ولكن لم كمّ يشبوا به لا تناهي العقول؟
ج: لأنّ الدوام يثبت لا تناهي الموجود أزلاً وأبداً، فهو يثبت اللاتناهي في البقاء بالنسبة لما هو موجود، ومن هنا ذكر العلامة الطباطبائي أنّنا لا نعلم عدد العقول. نعم، يمكن إثبات لا تناهي العقول . على مبانيهم . بعموم الفيض.
س: إذن بعد التفكيك بين الدوام والعموم حتماً لا يمكن الاستفادة من الدوام لإثبات ←

مقدمة ثالثة: ومع عدم تناهي التعلقات، كانت النفوس لامتناهية؛ لاستحالة التناسخ.

مقدمة رابعة: ولا تناهي النفوس، يستلزم كون الجهات الموجودة في عللها غير متناهية؛ بدليل: قانون السخية وأن الواحد لا يصدر منه إلا واحد.

مقدمة خامسة: وإذا كانت الجهات في عللها لامتناهية، كانت في علل عللها كذلك وهكذا.. فيلزم التسلسل المحال في سلسلة العلل من دون أن ينتهي إلى البسيط^(١).

ويلاحظ على المقدمة الرابعة: أنها تعتمد على كون الوجودات حقائق متباينة، وقد تحقق في محله أن الوجود حقيقة واحدة مشككة، ومن ثم لا يشترط في العلة سوى أن تكون واجدة لكمالات ما دونها اللامتناهية بنحو أتم من دون أن يمنع من كونها واحدة بسيطة.

بل ذكرنا أنه على مبنى صدر المتألهين: أن الوجود كلما ازداد

⇒ لا تناهي الأبدان وإنما لخصوص ما وجد من عالم المادة، ومعه كيف استدلوا بالدوام على لا تناهي النفوس؟ وإذا كان دليلهم هو عموم الفيض فلم لم يستدلوا به على لا تناهي العقول؟

ج: صحيح، وكلماتهم هنا قاصرة، ولكننا في راحة من الأمر؛ لأننا أنكرنا قاعدة الوجوب، وبالتالي لا يثبت عندنا قاعدة دوام الفيض.

(١) س: نفس الحديث هنا وفي الدليل السابق يأتي في لا تناهي الأبدان مع أن أحداً لم يطرح إشكال قاعدة الواحد فيها؟

ج: الكثرة في عالم المادة. عندهم. بسبب المادة وما يلزمها من شرائط ومعدات، ومن ثم أمكنت الكثرة مع وحدة الجهة في الفاعل. بخلافه في النفوس؛ فإنها لما كانت مجردة وكان النوع في المجرد منحصراً في فرد فكثرتها نوعية، وهي يعني تكثر الجهات فينافي قاعدة الواحد.

بساطة كانت كمالاته أوسع، وأن الحقّ فاعل مباشر للأشياء، وأن قاعدة الواحد لا تنطبق على الواجب تعالى.

الدليل السابع - للقوم - على عدم القلبية:

لو كانت النفس موجودة قبل البدن، لكانت عند تعلّقها به مجردة ومادية معاً. أمّا تجرّدها: فلكونها موجودة قبل البدن. وأمّا مادّيّتها: فلتعلّقها بالبدن.

والتالي باطل بالضرورة؛ لأنّ التجرّد بمنزلة نقيض المادية.

شيخ الإشراق ناقش: بأنّ النفس لا تخالط المادة فلا تصير مادية، وإنّما هي مجردة حدوثاً وبقاءً، والمادة آلة تستفيد منها النفس في إنجاز أفعالها.

وصدر المتألهين أجابه - على مبناه - بأنّ النفس مادية لأنّها جسمانيّة الحدوث.

مناقشة أخرى: - وهي روحاً نفس مناقشة شيخ الإشراق - بأنّ العلاقة بالبدن لا تعني مادية الذات المجردة، وإنّما كانت مجردة عن العلاقة ثمّ صارت ذات علاقة مع بقاء الذات مجردة قبل العلاقة وبعدها.

وصدر المتألهين أجاب: بأننا نقبل وجود النفس قبل البدن وقدمه ولكن بمعنى وجود علته، وبعد البدن يوجد النفس الحادث، وهذا واضح بعد معرفة أنّ للنفس نشآت مختلفة.

ويلاحظ عليه: أنّه ليس جواباً؛ لأنّ المستدلّ ليس في صدد نفي قدم العلة وإنّما نفي قدم المعلول وأنّه موجود قبل وجود البدن، وصدر المتألهين لم ينف ذلك في إجابته.

والحقّ في مناقشة الدليل السابع:

نقضاً: بالنفس في حالة البقاء؛ فإنّهم قائلون بأنّها تتجرّد تجرّداً مثالياً

وعقلياً في عين أنها مادية أيضاً، فما نفسّر به هذه الظاهرة يمكن جعله تفسيراً لكون النفس موجودة قبل البدن ومجرّدة بالتجرّد المثالي والعقلي، ثمّ بعد تعلّقها بالبدن توفّرت على مرتبة المادّة^(١).

وحلّاً: بأنّ النفس لها مراتب، واحدة منها مرتبة المادية وأخرى التجردّ المثالي وثالثة التجردّ العقلي، فكما يمكن زوال المرتبة المادية مع بقاء المرتبتين الأخرتين في عالم البرزخ وفي القيامة على نظر صدر المتألهين - وإلاّ في نظرنا أنّ هناك مراتب ثلاث في القيامة - كذلك يمكن وجود المرتبتين مع عدم حدوث المرتبة المادية ثمّ تحدث^(٢).

(١) س: على مبنى القوم: المثال والعقل قبل منفصل وفي الدُّنيا متّصل مرتبتان من وجود واحد، وهذا لا يشكّل فارقاً. وعلى رأيكم من أنّها هنا ثلاثة وجودات، وأن لا معنى لوجود واحد ذي ثلاث مراتب معناه أنّكم لا تقبلون المتّصل والمنفصل وإنما الكلّ منفصل؟

ج: لا بدّ من اصطلاح النقص بإضافة عبارة (ثمّ تبقى مجردة مثالية وعقلية) بعد عبارة «في عين أنّها مادية أيضاً» ولبّ النقص هو في التجردّ بعد الموت.

(٢) س: بمقدار ما ذكر ليس حلاًّ بعد أن لم تذكروا لمّ هذه الظاهرة وكيفية حصول التجردّ، وهل هو بالحركة الجوهرية أو ماذا؟ وبعبارة أخرى: بمّ تفسّرون الموت. وإنّما هو نقص آخر بزوال المرتبة المادية بعد الموت يضاف إلى النقص السابق الذي هو حصول مرتبة التجردّ في عالم الدُّنيا جنباً إلى جنب المرتبة المادية؟
ج: بالحركة الجوهرية، وبه يكون حلاًّ لا نقضاً.

أدلة القائلين بقدم النفس وبقدها (١)

أدلة القائلين بالقدم أربعة وهي جميعاً مخدوشة، ومن ثم لا يبقى دليل عقلي على الحدوث والقدم، فتصل النوبة إلى اعتماد الظهور النقلي وهو دالٌّ على القدم، مع وجود ما يظهر منه الحدوث أيضاً.
الدليل الأوّل :

أ - النفس ممكنة من دون شكّ لما نرى فيها من الحاجة والمحدودية. وكلّ ممكن يحتاج في وجوده إلى علّة تامّة بالبداهة الأوّلية.
ينتج: النفس محتاجة في وجودها إلى علّة تامّة. وهي مقدّمة أ.
ب - وعلّتها التامّة أمّا أن تكون موجودة بتمامها قبل تمام البدن، أو لا تتمّ إلاّ بعد تمام البدن.

لكن صيرورتها تامّة بتمام البدن محال؛ وذلك لأنّه يلزم كون البدن من أجزاء العلّة التامّة لوجود النفس، وأنّ علّة النفس قبل البدن علّة ناقصة، ولازم جزئية البدن لعلّة النفس زوال النفس بزوال البدن. لكنّها لا تزول ممّا يكشف عن أنّ البدن ليس من أجزاء العلّة.

فالعلّة التامّة موجودة قبل وجود البدن.

ينتج: وجوب وجود النفس قبل وجود البدن.

صدر المتألهين: ناقش في دليل استحالة تمامية العلة مع وجود البدن؛ حيث إنه يقبل أن النفس تزول بزوال البدن، بل لا بد من ذلك بعد أن كانت حقيقتها حيثية التعلق بالبدن، فمع زواله يزول البعد المتعلق به منها وهو المرتبة المادية، بل هي البدن في هذه المرتبة.

وأما مرتبة المثال والعقل فلا يسميان نفساً وهما موجودان من الأزل وحتى الأبد بل هما علة النفس.

ويلاحظ على مناقشة صدر المتألهين: أننا لا نقبل مبناه في وجود النفس بأنه واحد ذو مراتب؛ حيث أنه تهافت.

نعم يمكن مناقشة الدليل: بأننا نقبل استحالة تمامية العلة مع البدن، ونقبل أنها تامة قبل البدن، ولكن لا يعني ذلك ضرورة ترتب المعلول وانوجاده قبل البدن بعد أن كان يمكن أن يكون تمام البدن معداً لانوجاد النفس وشرطاً في قابلية القابل، ومثل هذا لا يعد جزءاً من العلة التامة باصطلاح الحكيم.

والمعد إنما يعد لوجود المعلول ولا يجب وجوده عند بقاء المعلول، بل لا يجب وجوده عند حدوث المعلول أيضاً؛ فإن المعد إنما يكون مؤثراً في استعداد المادة لحدوث المعلول، والاستعداد لا يبقى عند حدوث المعلول لتقومه بالفقدان، والحدوث ملازم للوجدان فلا يجتمعان.

المعد كالأب للابن، ومن ثم زواله لا يلزم منه زوال النفس، وبالتالي يمكن للنفس أن تكون حادثة معاصرة لوجود البدن مع تمامية علتها قبل البدن، ولكنها لم تنوجد حينه لعدم توفر معدّها. هذا على القول بمادية النفس، أو ذات مراتب: المادة والمثال والعقل، كما يذهب إليه صدر المتألهين من أن النفس موجود واحد سيال تبدأ مادية ثم تمتد وجودها إلى أن تصير ذات مرتبتين: مثال ومادة، وقد تصير ذات مراتب ثلاث: مادة ومثال وعقل.

مناقشة قاعدة

وجوب وجود المعلوم بالقياس

بناء على تجرّد النفس الإنسانيّة - كما هو الحقّ - نقول:
 إنّنا لا نقبل قاعدة وجوب المعلوم عند وجود علته التامة في الفاعل
 المختار، التي كانت محور جدل عميق بين الحكيم والمتكلم، حيث أنكرها
 الثاني بشدّة وأصرّ عليها الأوّل كذلك، بعد اتّفاقيهما على:
 أ- أنّ الاختيار وصف الفاعل التامّ علاوة على كونه وصف الفاعل
 الناقص.

ب - أنّ الاختيار (بمعنى تساوي الفعل والترك للفاعل) لا يجتمع مع
 وجوب وجود المعلوم، فلا يمكن أن يتّصف به الفاعل التامّ مع القول
 بوجوب المعلوم؛ لأنّ التساوي يعني إمكان الفعل بالقياس إلى فاعله التامّ لا
 وجوبه.

ولكن اختلفا: فالتكلم أصرّ على أنّ الاختيار الصفة هو تساوي الفعل
 والترك، ومن ثمّ أنكر قاعدة الوجوب، وأنّ أيّ تلاعب بهذا المعنى من
 أجل رفع التدافع مع قاعدة الوجوب، فهو عبارة أخرى عن القول بأنّ الفاعل
 مجبر.

والحكيم رأى أن الاختيار بهذا المعنى يستبطن إنكار قانون العلية؛ لأن علاقة المعلول بعلمته ستصبح كعلاقته بأيّ أجنبي وهي الإمكان بالقياس، وهو واضح البطلان، ومن ثم لا يتّصف بهذا المعنى سوى الفاعل الناقص كالإنسان بالنسبة إلى أفعاله الجوارحية، وأمّا الفاعل التامّ فيتّصف بالاختيار بمعنى عدم الإلجاء من الغير وهو يجتمع مع قاعدة الوجوب، إذ لا يقصد من الوجوب سوى الوجوب عنه لا عليه.

من هنا جاء تعريف الاختيار عند المتكلمّ: «إن شاء فعل وإن شاء ترك»، وعند الحكيم «إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل»^(١).
ومن هنا طالب الحكيم المتكلمّ بالمرجّح لوجود الفعل بعد أن كانت ذات الممكن متساوية إليه وإلى التّرك، وكان الفاعل التامّ متساوي النسبة إليه وإلى التّرك.

وجاء جواب المتكلمّ متنوعاً بين عدم الحاجة إلى مرجّح، وبين العلم المرجّح وبين الإرادة المرجّحة وبين المصلحة المرجّحة. وقد ناقشها الحكيم جميعاً.

والحقّ في المسألة - تصوّراً :-

أ - أنّ الفاعل التامّ مختار بمعنى تساوي الفعل والتّرك بالنسبة إليه.

ب - وأنّ هذا المعنى لا يستبطن إنكار قانون العلية، وإنّما يستبطن فقط إنكار قاعدة الوجوب، وهو ممّا لا بدّ منه حتّى يحفظ كنهه ولبّ

(١) س: تعريف المتكلمّ للاختيار «إن شاء فعل وإن شاء ترك» واضح على فهمه له، وأمّا تعريف الحكيم «إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل» فلم يتّضح مبرّره ووجه تعبيره عن الاختيار بمعنى عدم الإلجاء وانسجامه مع قاعدة الوجوب؟
ج: سرّ عدول الحكماء عن تعريف المتكلمّ ليس مبناه الوجوب بالقياس وإنّما مبناه أنّ عدم المعلول يستند إلى عدم العلة.

الاختيار للفاعل التام.

ج- وأن المرجح للفعل هو العلة، فلا يحتاج إلى مرجح غيرها^(١).

(١) س: ما هو المرجح عندكم لوجود المعلول بعد أن كانت العلة متساوية النسبة إلى وجود المعلول وعدمه، ويظهر من بعض كلماتكم أنه المصلحة، حيث إنكم عندما أردتم أن تأخذوا النتيجة في النفس قلتم: يمكنه أن لا يوجد لها فترة لعدم المصلحة. وفي إجابة سؤال لأحد الطلاب عبرتم أننا لا نحتاج إلى مرجح، والمهم أنه لم يبين في كلماتكم هنا بوضوح ولا في حاشيتكم على النهاية. ومع القول بعدم المصلحة معناه لا علة تامة؟ ج: بنحو كلي، حيث إن العلة التامة مختارة ولا يجب وجود المعلول بوجودها، وإنما يمكن كل من الفعل والترك بالنسبة إليها لم يحتج الفعل بعد برهه إلى مرجح، حيث يمكن أن يصدر أو لا يصدر عبثاً وظلماً، وهذا هو مقتضى الاختيار.

ولكن في الحق سبحانه وتعالى لما كان إلى جنب كونه علة تامة حكيماً، فلا بد أن يوجد النفس من القدم، إذ تأخير وجودها إما أن يكون عبثاً وهو منفي عنه أو لمصلحة لم تكن قبل فاعلة ناقصة وهو خلف، فلا حل سوى القول بأن القدم والحدوث، وكذا الحدوث في مقاطع متنوعة كله حاو للمصلحة في إيجاد النفس. فللعلة التامة أن تنتخب الحدوث بكيفية منه لتحقيق تلك المصلحة من دون حاجة إلى مرجح لأحد الأطراف المتساوية على الآخر، ومثل هذا الترجيح بلا مرجح ليس محالاً كما تقدم في رغيفي الخبز المتساويين اللذين يحقق كل منهما شبع الجائع.

س: ولكن الظلم والعدل ليسا فردين متساويين، فكيف تصور اختيارية العدل؟ وبعبارة ثانية: إن الفعل المتصف بالظلم متمتع ذاتاً على الذات المتصفة بالعناية، لأنه يحكي عن عدم العناية وهو نقص في الذات مستحيل. ويؤكد ذلك ما ورد «وإنما يحتاج إلى الظلم الضعيف». فإذا صار الظلم ممتنعاً صار العدل واجباً، والوجوب لا ينسجم مع اختيار الفاعل، ما لم تصور الفردين المتساويين وهو مفقود فيما نحن فيه؟

ج: ١- الفعل المتصف بالعدل يحكي عن كمال في الذات وهو العناية، وليس معنى ذلك أن الظلم يحكي عن عدمها كما سنبين.

٢- ما ورد لا يدل على أكثر من أن الضعيف يحتاج إلى الظلم، وأما أن كل ظلم فهو يعبر عن ضعف الظالم وحاجته فلا يظهر من الحديث.

٣- لا ينحصر تصوير اختيار القادر الحكيم بالفردين المتساويين كي يصح النقض ←

⇒ بالظلم والعدل.

٤- حلّ المطلب: إنّ الصّفات الدّائّية كالعلم والفاعليّة والعناية والحبّ لا تحدّ من القدرة والاختيار، وإنّما تبقى القدرة حاكمة عليها؛ أي أنّ دور تلك الصّفات دور المقتضي فقط، وتبقى كلمة الفصل للقدرة والاختيار.

فلو اقتضى الحبّ فعلاً أو اقتضت العناية فعلاً لا يكون ذلك ملزماً للفاعل ولا يجعل من الفعل ضرورة وإنّما يبقى الفاعل مالكاً لاختياره وقادراً على عدم أداء الفعل، ويبقى الفعل ممكناً ولا يتّصف بالضرورة. السابقة على وجوده. حتّى يصدر بإعمال الفاعل قدرته واختياره.

فلو لم يفعل والحال هذه يبقى محبباً عالمياً معتنياً من دون أن تنقلب هذه الصفات إلى مضاداتها، فهو يبقى محبباً وإن لم يفعل محبوبه، ويبقى معتنياً وإن فعل عكس ما يعتني به.

س: ولكنّه في هذه الحالة لابدّ أن يكون داعي فعله ومقتضيه صفة نقص ذاتية، إذ مع فرض أنّ الشوق العقلي قد بلغ أوجه ومنتهاه لابدّ أن يريد ما اشتاق إليه وإلّا كان هناك شوق آخر مانعاً من هذا الشوق وسبباً في حصول الفعل الناقص؟
وهذا القدر لا يؤثّر على الاختيار؛ لأنّ الإرادة وإن كانت ضرورية إلّا أنّها مسبّب توليدي من أسباب اختيارية؟

ج: التصوير المذكور لا يحلّ مشكلة الجبر؛ لأنّنا ننقل الكلام إلى تلك الأسباب الاختيارية؛ فإنّها لا تحصل إلّا عن إرادة والإرادة اضطرارية. حسب الفرض. وهكذا نستمرّ فلا نجد إرادة اختيارية إلّا مع قبول ما ذكرناه، وهو أنّ الأسباب كلّها تتوفّر، ولكنّه يبقى الفاعل مختاراً فيه أن يريد وفيه أن لا يريد، لا لأجل شيء سوى أنّه مختار. والمغالطة نشأت من فرض ضرورة الداعي للفعل الاختياري (الإرادة) وراء الاختيار، وبالتالي إن لم يكن الداعي الكمال فهو النقص، وبالتالي سنقع في المأزق في فعل الله تعالى للعدل، حيث يكون جبرياً، وللظلم حيث يعبر عن نقص في الذات، مع أنّه فرض مغلوط؛ لأنّ خلفيته هي فرض أنّ الفعل لابدّ أن يكون موجّباً، ومعه لابدّ من موجب، فإن لم يكن الكمال كان النقص.

س: بعد كلّ هذا هل تقبلون أنّ الظلم من الله تعالى قبيح؟

ج: نعم.

س: ولكن العقل العملي يحتاج إلى غطاء نظري، والغطاء النظري هو الكمال ⇐

⇒ والنقص وهما صفتا ذات؟

ج: العقل العملي يكشف عن الكمال والنقص أعمّ من أن يكون في الذات أو في الفعل...
وقبح الظلم يكشف عن نقص في الفعل لا في الذات. نعم، يكشف عن عدم إعمال
العناية لا عن عدمها.

فتحصل: أن الظلم والحرمان مقدور له تعالى، من دون أن يكون معيّراً عن نقص فيه
تعالى، فالعدل ممكن واختياري، وقد تمّ اختياره تعالى له، حيث كتب على نفسه أن لا
يظلم. وهذا ما ذكرناه مراراً من أن الجزاف الأشعري ممكن إلا أنه غير واقع، كما أخبر
هو تعالى بذلك.

س: ولكن مع كلّ ما ذكر ما الدليل على أنه لا يظلم بعد أن كان ممكناً ولم يكن مانع في
ذات الفاعل من فعله، أي لم يكن الفعل معيّراً عن نقص؟

ج: هو أخبر أنه لا يفعل القبيح.

س: وما الدليل على أنه سيلتزم بعد أن لم تكن مخالفة الوعد تعني نقصاً في الذات؟

ج: لا يحضرنا فعلاً دليل عقلي.

س: على هذا الفهم يمكن أن يحصل معنى جديد للخوف والرّجاء، حيث يرجو الإنسان
أن يلتزم الله تعالى بوعده ويخشى أن لا يلتزم. أي يكون الوعد كالوعد سوى أنه
بالعكس؟

ج: جيّد.

س: وعلى هذا الفهم، ما هو الفارق بينه وبين الفهم الأشعري لفعل الله والعدل والظلم
والحسن والقبح و..؟

ج: الأشعري ينكر وجود قانون للفعل، ومن ثمّ ينكر إدراك العقل لذلك، حيث إنّه لا
وجود له، ويذهب إلى أنّ الفعل هو المقتنّ ومنه يستخلص القانون. ولا قانون وراء
الفعل يحكم الفعل. أمّا نحن فنقول: إنّ العقل يدرك:

١- حسن وقبح الفعل، بمعزل عن فاعله وبغضّ النظر عنه لأنّه ذاتي. فلو فرض أنّ فعل
الكامل قبيحاً لقال العقل: إنّه قبيح، ولو كان فاعله كاملاً، بينما الأشعري يفترض أنّ مثل
هذا الفعل بحكم أنّ فاعله بهذه الصفة فهو حسن، وبالتالي يجعل معيار الحسن والقبح
ما فعله هذا وما لا يفعله.

٢- يتمكّن العقل من إدراك الفعل المسانخ وغير المسانخ من خلال إطلالته على الفاعل
وفهمه لمواصفاته بمعزل عن فعله وبغضّ النظر عنه.

⇒ بينما الأشعري يقف مكتوف اليدين إزاء هذا الفاعل حتّى يطلع على فعله، فيقول: هو المسانخ لأنّه فعله وما لم يفعله ليس مسانخاً. بينما نحن نقول: إنّه اختاره وفعله لأنّه مسانخ، ولم يختره ولم يفعله لأنّه غير مسانخ.

نعم، نحن نقول أيضاً: إنّ العقل في الوقت نفسه يفهم أنّ الفاعل يمكنه أن يترك الحسن ويفعل القبيح. ومن دون أن يتحوّل إلى حسن لأنّه فعله. لمكان القدرة.

س: على هذا الأساس فأنتم تقبلون أنّ الكلمة الأولى والبدائية في معرفة ما يفعل الله تعالى لا بدّ أن تكون نقلية، حيث يخبرنا أنّه كتب على نفسه: الحسن، العدل، التفضّل بالمسانخ بل الأشدّ سنخية؟

ولا يمكن للعقل أن يقول كلمة قاطعة في هذا المجال ما لم يطلع أولاً على إخباره تعالى عن فعله الذي فعله بأنّه النظام الأحسن، وإلاّ لا طريق له لا لمأ ولا إنّاً لإثبات ذلك بعد إنكار الضرورة؟

ج: نعم.

س: وهذه البداية. نقطة التقاء مع الأشاعرة، ومن ثمّ يضبط الفارق في ما ذكرتم، وهو عبارة أخرى: أنّ الأشعري يرى جذر الحسن الفعل، وأنتم ترونه السنخية للفاعل.

وفي تصوّري أنّ هذا الفارق العلمي تترتب عليه ثمرة عملية وهي. نموذجاً لا حصراً: أنكم ببركة النقل: كتب على نفسه العدل، الحسن، النظام الأحسن، المسانخ. وبركة العقل: في تشخيصه الحسن والقبيح في الأفعال بغضّ النظر عن فاعله. تتمكّنون عقلاً من القضاء على الجبر في فعل الإنسان وإثبات اختياره. وتتمكّنون عقلاً من الجمع العرفي - على حدّ اصطلاح الأصول - بين الظواهر التي توحى بنقص الفعل والظواهر التي توحى بنقص الفاعل، بما ينسجم مع ما كتبه على نفسه وتصوير حسنه.

في حين تعثرت الأشاعرة في ذلك بعد أن همّشوا العقل تماماً، وجعلوا الحسن لازم الفعل، فلم يهّمهم القول بالجبر لأنّه حسن ما دام فعل الله، وما دام هناك نقل يظهر فيه. هذا بالإضافة إلى، أنّ فهمهم النقلي كان متقوصاً، أي لم تأت العملية فقهية بالمعنى الاختصاصي. كما أنّهم حاولوا الاستفادة من العقل لتعزيز فهمهم النقلي هذا.

بالإضافة إلى كلّ هذا: تفسيرهم المغلوط للتوحيد الأفعالي وعدم إمكانهم التوفيق بين اللاتماهي والمتماهي؟

ج: نعم.

س: يتلخّص الأساس لحلّ المشكل المعضّل للاختيار وإنكار الضرورة السابقة ⇐

⇒ في تصويركم الدقيق لـ «داخل في الأشياء لا بالمازجة وخارج عنها لا بالمزيلة»، إمكان الترجيح بين الفردين المتساويين بلا مرجح. بل إمكان ترجيح المرجوح. أن نقص الفعل لا يعبر عن نقص الذات؟

ج: نعم.

س: وهل إشكالكم على القواعد المذكورة في الفلسفة بلزوم الجبر وتصويركم للاختيار يخص الله تعالى وفعله أو يعم الإنسان وفعله كما يبدو؟

ج: الثاني.

س: ذكر في «منتقى الأصول» ج ١ في مجال توضيح لكلام الميرزا النائيني أن الاختيار متأخر عن الإرادة.

في حين أنكم ذكرتم أن الإرادة اختيارية، وأما الفعل الخارجي فهو مسبب توليدي للإرادة، فهل يمكن أن يكون ما ذكره الميرزا يعتمد على تفسير الإرادة أنها الشوق المؤكد كما تنبى ذلك صدر المتألهين، وبالتالي سيكون حتماً سابقاً على الاختيار؟

ج: ما ذكر في «المنتقى» ربما يرجع إلى ما ذكر في السؤال.

أما الفعل الخارجي فهو بالقياس إلى صفة الاختيار الذاتية اختياري مباشر. كذا بالقياس إلى الفاعل فهو معلول مباشر، سوى أنه مشروط بالإرادة، بمعنى أن الإرادة شرط في فاعلية الفاعل، فهو لا يفعله. مباشرة. إلا بعد أن يريده.

س: «لا جبر» الوارد في كلماتهم عليه السلام ينفي الفاعل بالجبر والفاعل الطبيعي أو خصوص الأول، والذي يكون محلاً للفعل كما جاء في كلمات مصباح؟

كذا هل ما ذكرتموه إشكالاً وجواباً يعم الفاعل بالطبع أو يخص الفاعل بالجبر؟

ج: ١- نحن مع العلامة الطباطبائي في أن الفاعل بالجبر لا وجود له في عالم التكوين إلا قسماً من أقسام الفاعل بالاختيار. وما ذكره الشيخ المصباح صحيح سوى أنه - اصطلاحاً - الفاعل بالقسر.

٢- الحديث الشريف في صدد القضاء على كل أطروحة تنفي الاختيار سواء بصيغة فاعل بالطبع، أو بالجبر على فرض القول به.

س: وما هو نظركم فيما ذكره بعض مشايخنا من أن كل مبادئ الفعل اختيارية (العلم، الشوق، الإرادة)؟

ج: الإذعان بمعنى الإيمان كالفعل الخارجي تماماً.

أما العلم: فهو معلول بالطبع للنفس، وبالتالي فهو غير اختياري. نعم المانع منه قد ←

والدليل: هو الوجدان، حيث إننا نلمس إمكان عدم وجود المعلول مع وجود علته التامة باختيار من الفاعل.

ويتّضح ذلك في الإرادة التي هي واحدة من أجزاء علّة الفعل الجارحي إلا أنّها في الوقت ذاته فعل نفساني اختياري معلول، كما ألفت إلى ذلك الأستاذ الشيخ المصباح وقدماء اليونان، وليست هي الاختيار. وبالتالي فالفعل الاختياري أعمّ من الفعل الإرادي لشموله الإرادة التي

⇒ يكون اختياريًا، ومن ثمّ فنفيه اختياري سواء من خلال نفي مقتضيه أم نفيه مباشرة كما في الوسواسي. وعلى هذا أمكن القول: إنّ النفس فاعل اختياري مباشر للمانع وجوداً أو تأثيراً.

ولا يخفى أنّ الحديث في العلم بشقيه التصور والتصديق.

وأما الشوق: فهو فعل غير اختياري، كما أنّه معلول للنفس بالواسطة أي أنّه مسبّب للنفس بشرط حصول العلم.

فتلخص: أنّ الأفعال الاختيارية طرّاً متعلّقة للاختيار مباشرة، ومعلول فاعلها مباشرة، غير أنّها مشروطة بالإرادة قبلاً وبذا تميّزت الإرادة عنها.

س: على هذا سيكون الانتخاب الأحادي الطرف، والذي هو صفة فعل، كلّ فعل معلول للنفس مباشر شريطة كونه اختياريًا سواء كان بشرط الإرادة أم لا؟

ج: نعم.

س: تبيّن أنّ الأفعال ليست على قسمين كما هو المألوف اختياري وغير اختياري، حيث ظهر أنّ هناك قسماً معلولاً لعلّة مركّبة، الفاعل فيها بالطبع، والمانع وعدمه اختياري. وبالتالي فهو يقع في نقطة مقابلة لكلّ من:

الفعل الاختياري المعلول لفاعل مختار كالإرادة والإيمان.

الفعل غير الاختياري بالمرّة كالشوق؟

ج: نعم.

س: المسبّب التوليدي الاختياري ماذا يعني؟ ولم لا يعدّ الشوق مسبباً توليدياً للعلم؟

ج: فعل غير اختياري لفاعل بالطبع، ذلك الفاعل فعل اختياري لفاعل بالاختيار. والعلم ليس فاعلاً للشوق كي يكون الأخير مسبباً توليدياً.

هي فعل اختياري وليست فعلاً إرادياً. و (شاء) المأخوذ في تعريف الاختيار ليس بمعنى أراد وإنما بمعنى مال. فما ارتكز عند الأعلام من أنّ كلّ فعل إرادي اختياري صحيح، ولكن لا ينعكس؛ لأنّ الإرادة اختيارية لا إرادية.

وبموجب تسويتهم بين الاختياري والإرادي وقعوا في إشكالية الجبر والقول بالوجوب؛ لأنهم افترضوا أنّ تصوّر الفعل ليس اختيارياً، ويترتب عليه التصديق بالفائدة بالضرورة، ويترتب عليه الشوق بالضرورة، فالإرادة بالضرورة، فالفعل حتماً، فلا يستطيع حينئذ الترك، أي سيكون موجّباً مسلوب القدرة على الطرف الآخر، وسيكون الفاعل المختار خيلاً؛ لأنّ كلّ إنسان إما أن يتصوّر فيفعل بالضرورة أو لا فلا يفعل بالضرورة. وليس هناك إنسان لم يتصوّر ولم لم يتصوّر كي يكون مختاراً حقيقة.

وبعبارة أكثر وضوحاً: أنّ الفعل دائر بين الوجوب والامتناع، ومثل هذا لا يجعله اختيارياً ولا ينفي أنّ فاعله موجّب ما لم نجعل الإمكان دائراً بين الفعل وعدمه لا أن يكون الفعل دائراً بين الضرورتين.

كلّ هذا نتيجة التسوية وعدم الفرز بين الإرادة والاختيار مع كون الإرادة الجزء الأخير في العلة ممّا يجعل صدور الفعل ضرورة لا بدّ منها، لا يملك الفاعل إزاءه إلا أن يفعله^(١).

⇒ س: من هنا أمكن أن نصوغ قضية كلية، وهي أنّ العالم والنفس والمجردات العقلية في أصل وجودها مصلحة، وأمّا في توقيته وأنه من الأزل أو الحدوث فهي أفراد متساوية بالنسبة لعلتها التامة المتصفة بالاختيار والحكمة، لأنها متساوية المصلحة، ومن ثمّ أمكن لمثل هذه العلة أن ترجّح فرداً وهو الحدوث على القدم من دون حاجة إلى مرجّح؟

ج: نعم.

ومحاولتهم في تصوير اختيار الفاعل بأنّ الوجوب ليس وجوباً عليه وإنّما وجوب عنه حيث لا غير يجبره، وإن كانت جيّدة ولكنّها لا تثبت له الاختيار المطلق؛ لأنّها لا تنفي كونه موجّباً.

ونحن حيث ميّزنا بين الفعل الاختياري والإرادي بالتنبيه على أنّ الإرادة فعل اختياري لا إرادي أمكن أن ندخل لتصوير الاختيار الكامل للفاعل في واحدة من أفعاله وهي الإرادة من دون أن يُواجه الوجدان مشكلة الخلط والدمج بين الإرادة والاختيار فيلتبس عليه الحال؛ لأنّ الإرادة لا تشكّل واحداً من أجزاء علّة الإرادة المعلولة، عندئذ نستنتق الوجدان للتعرف على طبيعة علّة هذا الفعل (الإرادة) وأنّها مختارة أو موجّبة.

ويأتي الجواب أنّها مختارة، وأنّ النفس العلّة قادرة على أن تريد وأن لا تريد حتّى بعد التصوّر والتصديق والشوق، وليست الإرادة بعد الشوق حتميّة، وإنّما بالاختيار، بل يمكنه أن يريد عكس ما صدق بفائدته، وليس فقط أن لا يريد ما صدق بفائدته.^(١)

(١) س: هل الخلط عند الحكماء بين الإرادة والاختيار مفهومي أو مصداقي؟

ج: الظاهر من كلمات صدر المتألهين أنّ الاختلاف مفهومي.

(١) س: ذكرتم وذكروا سابقاً أنّ الإنسان فطر على حبّ كماله، فكيف يريد المرجوح وهو

يعلم أنّه مرجوح وليس فيه كماله؟

ج: حسب فهمنا أنّ الفطرة مقتضى وليست علّة تامّة، ومن ثمّ قد توجد العلّة التامّة للفعل أو

الترك مع كون الفاعل مختاراً والفعل مرجوحاً إلاّ أنّه يفعله مع التفاته إلى أنّه مرجوح

ولكنّه يفعله سفاهة.

س: ولكن ما فهمته من الأساتذة وكلمات العلامة الطباطبائي وغيره أنّ الإنسان لا يقدم

على فعل أو ترك إلاّ ويرى أنّ فيه كماله حتّى المجرمين، غايته أنّهم يقعون في خطأ

بالتطبيق؟

ج: ما ذكره الأعلام صحيح، ولكن من دون انحصار، حيث قد يكون ما ذكرناه، وهم ←

وبعبارة أخرى: إنّ النفس التي هي العلة التامة للإرادة ولو بعد العلم والشوق للإرادة يمكنها أن لا تريد الرجّح بل يمكن لها أن تريد المرجوح؛ وذلك لأنّها تتمتع بصفة - ذاتية - وهي الاختيار الذي يجعلها مالكة لزمّام أمرها دائماً حتّى بعد الشوق المسبوق بالتصديق بالفائدة.

وما يقال: إنّ اختيار النفس للإرادة جزء من علة الإرادة، فمع عدم الاختيار ليست العلة تامة، ومع الاختيار يجب الفعل (الإرادة).

جوابه: إن كان يقصد من الاختيار هذا انتخاب الفعل - والذي هو إعمال الاختيار الذاتيّ - فهو صفة فعل، وهي عين الفعل لا جزء من علته. وإن كان يقصد منه الصفة الذاتيّة للنفس بمعنى كونه بحيث إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل، فهي عين النفس، وليس شيئاً مضافاً للنفس متمماً لفاعليتها.

فتلخص: أنّ الإرادة فعل نفساني معلول ممكن بالقياس إلى علته التامة، فهو اختياري ليس حتمي الصدور عن علته التامة لأنها غير موجبة. وبهذا قد انخرمت قاعدة الوجوب جزئياً في الفاعل المختار، بل بالتأمل نجد أن لا مورد للقاعدة في الفاعل المختار، أي أنّ الفاعل المختار

⇒ إنّما حصروه لتسليمهم بقاعدة الوجوب.

س: هل يُقصد من الكمال الذي فطر عليه الإنسان الكمال التكويني أو الأخلاقي؟

ج: الأخلاقي.

س: إرادة المرجوح أو عدم إرادة الرجّح هل هي عبّطية أو تستند إلى مزاحمات لما علم به وصدق بفائدته واشتاق له، ومع الثاني لا دليل على انخراط قاعدة الوجوب وإنّما المبادئ تغيّرت؟

ج: كلاهما ممكن، وفي الله سبحانه ما ذكرناه من أنّ حكمته تنفي العبّطية، ولكن أفراد الفعل ذا المصلحة متساوية، فيرجح أحدهما من دون حاجة إلى مرجّح. راجع جواب سؤال سابق من هذا الدرس.

مختار لا موجب حتى بالنسبة لأفعاله الجوارحية وأنه بعد إرادتها بإمكانه أن لا يفعلها. كل ذلك^(١) لأنه مختار قد صمم بشكل يمكنه أن يفعل ويمكنه

(١) س: مع عدم إرادة الفعل الخارجي، هل يمتنع الفعل، ومعه تقبلون عكس القاعدة أو يبقى ممكناً قادراً على فعله ولو من دون إرادة؟

ج: نعم، يمتنع؛ لأن الإرادة جزء العلة، وهو نظير ما لو كانت الإرادة ولكن كان البدن مشلولاً.

س: نعود إلى السؤال السابق وهو أن الفعل إذن يجب مع تحقق الإرادة وتامة العلة، فإنكم تبنتم أصل مناقشتكم للقاعدة على الوجدان، كذا ألحظ بالوجدان أن الفعل يجب مع إرادته، وقد عبرتم عن ذلك بقولكم إنه لا يجب لأنه بإمكانه أن لا يفعل بأن لا يريد الفعل، وهو يؤكد ما أذكره لكم أن الفعل واجب، وأنه لا يمكنه تركه إلا بإعدام إرادته وجعله ممتنعاً لعدم علته التامة. فيتلخص أن الاختياري الممكن المتساوي بالقياس إلى علته التامة هو خصوص الإرادة؟

ج: الحق كما ذكر في السؤال، ولكن لا يعني أن وجوب الفعل الذي نقوله هو عين ما قاله الفلاسفة؛ لأننا في الوقت الذي نقول، هو واجب، نقول: إن الفاعل المختار يمكنه أن لا يفعل وحتى بعد الإرادة، وذلك من خلال إعدام تامة علته بإعدام الإرادة، ومع هذا فالفاعل يبقى مختاراً حقيقة وليس موجباً وإن كان الفعل واجباً، في حين أن الوجوب الذي يقوله القوم لا ينسجم مع اختيار الفاعل وإنما يكون موجباً.

س: فتلخص: أن هناك فعلاً اختياريّاً يمكن للفاعل أن يفعله وأن لا يفعله مع تامة العلة وهو الإرادة، وأن هناك فعلاً اختياريّاً يمكن للعلة التامة أن لا توجده من خلال إعدام تامة العلة وهو الفعل الخارجي؟

ج: نعم.

س: ولكن ما السرّ في انقسام الفعل إلى قسمين؟

ج: لأن الإرادة فعل مباشري والفعل الخارجي تسبيبي (مسبب توليدي).

س: ولكنكم ذكرتم في جواب سؤال سابق أن كل الأفعال الخارجية استقبالية بالنسبة إلى الإرادة، وأن الفعل الاستقبالي قد اكتملت علته في الماضي ولم يوجد مما يشكّل نقضاً على قاعدة الوجوب، وهذا الكلّي (إن كل فعل استقبالي بالنسبة إلى الإرادة) يحتاج

أن لا يفعل في أي لحظة قبل الإرادة وبعدها حتى يفعل حينها يكون الفعل واجباً بالضرورة بشرط المحمول. وإلا كيف نفسّر عدم الفعل مع توفر علته التامة بما في ذلك إرادته فيما إذا كان المراد فعلاً استقبالياً، فإنه لا يوجد أي نقص من ناحية العلة الآن بدليل أنه لم يتغير شيء في المستقبل^(١).

وحيثما نتأمل في نصوص العلامة الطباطبائي نجده يؤمن بعدم مساواة الفعل الإرادي للاختياري؛ لأنه ينكر الإرادة الذاتية لله تعالى، ومع ذلك يقول: إن فعله تعالى اختياري مع أنه غير مسبوق بالإرادة، مما يدل على أنه يؤمن ارتكازاً أنّ الاختياري أعمّ من الإرادي، ولكنه مع ذلك لم يتمكن أن يستفيد من هذه اللفتة للوصول إلى الحقّ في المسألة.

وما ذكره هو وغيره من الإشكال على الاختيار بمعنى تساوي الفعل والترك بأنه هدم لقانون العلية.

جوابه: كلا بعد أن كان الإمكان بالقياس على شكلين:

الأول: تساوي نسبة الشيء الأجنبي إلى وجود المعلول وعدمه.

→ ج: ما ذكرنا في جواب السؤال هذا هو الصحيح، بل حتى الفعل الاستقبالي (غداً) ليس

تامّ العلة الآن، وإنما علته هي الإرادة المستمرة إلى غد، وأما الآن فعلته ناقصة.

(١) س: فالفعل الجارحي دوماً واجب، والاختياري خصوص الإرادة، وكذا الفعل الاستقبالي

المراد، وأما الفعل الحالي فإذا أريد لا بد أن يتحقّق وإذا لم يتحقّق فلائه ليس بمراد.

وقد سألتكم بذلك في درس النهاية فأوعدتم بالتفكير؟

ج: أساساً كلّ الأفعال الجوارحية هي متأخرة زماناً عن الإرادة، فهي دوماً فعل استقبالي،

فما ذكرناه في الاستقبالي يأتي في الجميع.

س: ولكن قاعدة المعاصرة الزمانية بين العلة والمعلول وتأخر المعلول رتبة عن علته، هل

هي متفرّعة على قاعدة الوجود أو أنها قاعدة مستقلة؟

ج: متفرّعة.

س: إذن القائلون بالوجوب بالمعاصرة كيف يصوّرونها بين الإرادة والفعل الجارحي؟

بمعنى أنّ كلاً منها إذا كان موجوداً أمكن وجود المعلول وعدمه.

الثاني: تساوي نسبة العلة المختارة إلى إيجاد المعلول وعدمه، بمعنى أنّ لها أن توجد وأن لا توجد^(١).

(١) س: الإمكان بالقياس كما يظهر منكم نوعان، ولم يظهر فرق، سوى أنّ الأجنبي ممكن بالقياس إلى الوجود والعدم، والعلّة ممكنة بالقياس إلى الإيجاد والإعدام، في حين أنّ الإيجاد عين الوجود، فكيف كانا نوعين. نعم، هناك فرق في طرف المقايسة، حيث إنّ في أحدهما العلة وفي الآخر الأجنبي؟

ج: نعم، الإمكان بالقياس نوع واحد وإنما الاختلاف في طرف المقايسة، ففي أحدهما هو العلة وفي الآخر الأجنبي. فإنّ العلية لا تتأثر مع كون العلاقة هي الإمكان بالقياس وإنما تبقى علة ومؤثرة.

س: ولكن العلة الناقصة أيضاً ممكنة بالقياس بالنسبة إلى المعلول، فما فرقها عن العلة التامة هل بالتامة والنقص؟

ج: في تصوّرنا أنّ العلة الناقصة بشرط لا، هي كالأجنبي بالقياس إلى المعلول.

س: ولكن دعوى بقاء العلية التامة على عليتها ممكنة بالقياس مصادرة تعتمد على فرض إنكار قاعدة الوجوب؟

ج: كلاً لا مصادرة، وإنما المصادرة في كلام العلامة الطباطبائي، حيث إنّ الاختلاف إنّما هو في الإمكان والوجوب، فلا بدّ من استبعادهما والدخول لتحديد الأمر من المتفق عليه، وبالاتفاق أنّ العلية التامة تعني وجود علاقة وجودية بينها وبين المعلول وأنها المؤثرة فيه وهو المتأثر عنها، أي هي المقومة للمعلول وهو المتعلّق بها وهذا غير الوجوب بالقياس. ونحن حينما ادّعينا الإمكان بدليل الاختيار نقول: إنّ هذه الحقيقة لا تتأثر لكن العلامة الطباطبائي حينما أنكر بقاء العلية على حالها مع الإمكان انطلق من فرض التلازم بين العلية والوجوب وهو مصادرة، لأنّ المطلوب إثباته فلا بدّ من التماس دليل آخر.

س: كثير من الصفات الذاتيّة لا يلزم من وجود النفس وجودها كالتصوّر والتصديق والشوق، فقد توجد النفس ولا توجد هذه فلم لا ندعي أنّ هناك اختياراً ذاتياً (انتخاباً) كالتصوّر به تتمّ العلة ويجب معه المعلول، وهو وإن لم يحقّق غرض الفلاسفة، حيث لا يكون الفاعل موجباً إلاّ أنّه في الوقت نفسه لا يبقى مع شعارات المتكلم ←

⇒ وسطحية طرحه للمادة.

ج: الانتخاب المذكور فعل للنفس لا صفة كالعلم، وإلا لزم أن لا يكون الفاعل مختاراً، ونحن بالوجدان لا نجد أن الانتخاب مفاض من خارج، ومن ثمّ إذا كان الانتخاب فعلاً سيلزم التسلسل، فليس هناك فعل من خلق النفس سوى الإرادة.

س: ما هو الفارق بين الفعل والصفة، وبعبارة أخرى: ما هي الضابطة في تصنيف هذا الأمر الجانحي كالعلم في الصفات وذاك الأمر الجانحي كالإرادة في الأفعال؟

ج: لا بدّ من الالتفات إلى أنّ كلّ فعل نفساني صفة (كيف نفساني) ذات، وإنّما يعبرون عنه «فعل» للتركيز على أنّه معلول للنفس ومن إنشائها وخلقها فهي فاعلة له، ولكن ما أوجدته هو من شؤونها وأعراضها، في قبال الصفة المحضّة التي هي ليست من خلق النفس وإنشائها. علماً أنّه ليس هناك مثال متّفق عليه أنّه فعل أو صفة.

س: إذن كلّ عرض فهو صفة ذات عندكم؟

ج: نعم.

س: إذن ما هي صفة الفعل عندكم؟

ج: الخلق، فلا هو عين ذات الموصوف ولا هو عرض وإنّما هو مابين.

س: فالنتيجة أنّ الصفة الذاتيّة عندكم قسمان؟

ج: نعم، منها ما يوجد بوجود الذات، ومنها ما يوجد باستكمال الذات، والثاني: منها ما يوجد بإنشاء الذات وإيجادها، ومنها ما يفاض على الذات، والجميع صفة ذات بمعنى أنّها عين الذات خارجاً.

س: المتكلّم أنكر الوجوب الغيري وبالقياس، فهل إنكاره لأحدهما يلازم إنكار الآخر؟

ج: نعم متلازمان، حيث إنّ الدليل واحد وهو الاختيار، علماً أنّ الوجوب بالغير الذي ينكره المتكلّم ونحن هو الوجوب السابق لا اللاحق الذي هو الضرورة بشرط المحمول.

س: هل يمكن نقض قاعدة الوجوب أو أثرها وهو القدم بما ذكرتموه من أنّ العلة التامة قد تكون ولا يكون معلولها، كما إذا لم يتحقّق معدّه، والمعدّ ليس جزءاً من العلة التامة، ومعه يمكن القول: إنّ الله تعالى علة تامة، ولكن الصادر الأوّل غير موجود لعدم توفّر معدّه أو قابليته، حيث إنّّه لا يقبل أن يكون قديماً كما ورد في كلمات الأمير . الظاهر في أنّ القديم يساوق الاستغناء عن العلة.

ج: ما ذكر وجيه جداً لإنكار القدم، وأنّه لا يثبت بالقاعدة، فلا بدّ من مراجعة الوحي ←



⇒ في ذلك.

س: وبعبارة أخرى أريد أن أقول: إن قاعدة الوجود تثبت قدم العالم على فرض كون القدم ممكناً، وأما مع عدم إحراز الإمكان واحتمال الاستحالة فلا يثبت القدم بها، والملفت أن الفلاسفة لم يحققوا في الإمكان كي يحرزوه وإنما أخذوه مفروغاً عنه واكتفوا بمناقشة دليل المتكلم على الامتناع فقط، وهو لون من المصادر.

ج: نعم.

أدلة القائلين بقدم النفس ونقدها (٢)

الدليل الثاني^(١) :

أ - لو كانت النفس حادثة زماناً لكانت مادية؛ لأنّ كلّ حادث زمني مسبق بمادّة وقوّة.

ب - لكنّها ليست مادية؛ لما تقدّم من الأدلّة على تجرّدها.
ينتج: أنّها ليست حادثة زماناً.

ويلاحظ على القاعدة التي استدللّ بها على المقدّمة (أ) أنّها غير تامّة لبطلان الأدلّة الثلاثة التي أقيمت عليها. ونحن سنعرض هذه الأدلّة ونؤشّر ما فيها من خلل.

والاستدلال الأوّل على القاعدة وهو المشهور والمدوّن في غالب الكتب الحكمية:

أ - الحادث الزمني قبل وجوده ممكن؛ لأنّه لو كان واجباً لما كان معدوماً فترة، ولو كان ممتنعاً لما وجد.

ب - وإمكانه هذا صفة وجوديّة لا تصافه بصفات الوجود من القرب

والبعد والشدة والضعف.

ج - وهذا الإمكان ليس بجوهر؛ لأنه صفة فهو عرض يحتاج إلى موضوع جوهرى.

د - هذا الموضوع الجوهرى هو الذى نسميه مادة، ولا بد أن يكون فاقداً في ذاته لكل فعلية، أي يكون قوة صرفة، وإلا لو كانت ذات فعلية في نفسها لم تقبل الفعلية الحادثة، لأن الفعلية تساقق الوجود ولا يمكن اجتماع وجودين؛ لأن الاجتماع يعنى الوحدة وهو خلف كونهما اثنين. النتيجة: كل حادث زمانى مسبوق بمادة تحمل إمكان هذا الحادث واستعداده^(١).

صدر المتألهين يقبل هذه القاعدة إلا أنه ناقش دليلها هذا في شرح الهداية: بأن الإمكان المأخوذ في المقدمة (أ) غير الإمكان المأخوذ في المقدمة (ب) فلم يتكرر الحد الأوسط، حيث إن المأخوذ في المقدمة (أ) هو سلب الضرورتين بحكم مقابلته للواجب والممتنع، وهو صفة الأمر المفروض في القضية، والإمكان المأخوذ في المقدمة (ب) هو الإمكان الاستعدادى الذى هو صفة وجودية.

(١) س: ١- ما الدليل على مسبوقة الحادث بالإمكان؟ إن كان التجربة فلا دليل على الكلية، وإن كان العقل فما هو؟ حيث لم يشر إليه في الدليل وإنما أخذ مفروغاً عنه.
س: ٢- في المقدمة الأولى أخذ الإمكان الماهوي، وفي المقدمة الثانية أخذ الإمكان الاستعدادى، وهما أمران، فلم يتكرر الحد الأوسط. وهذان السؤالان في بالي من أيام دراستي للنهاية وتدريسي للبداية؟

ج: ١ و ٢ - سيشير الأستاذ إلى كلا هذين السؤالين في الدرس نفسه ويقرهما. كما يشير الشيخ المصباح إلى مناقشة القاعدة في المنهج (ج ٢ / ص ٢٨٥) ولا بأس بمراجعة الأستاذ لتطبيق مناقشاته مع مناقشات الشيخ المصباح، وأنها واحدة أو تختلف. (المقرر).

وأجاب: بأنّ الإمكان الذاتي والاستعدادي معنى واحد يختلفان بالشدّة والضعف، حيث إنّ الذاتيّ هو الرقيق والاستعدادي هو الشديد.

ولكن لا يخفى عقم هذه الإجابة:

١ - حيث إنّ الحدّ الأوسط لم يتكرّر بعد؛ لأنّ المأخوذ في المقدّمة

(أ) المرتبة الضعيفة والمأخوذ في المقدّمة (ب) المرتبة الشديدة.

٢ - عدم كون العلاقة بينهما علاقة التشكيك، وأنهما مرتبتان من

الإمكان لما ذكره الفلاسفة من الفروق الأربعة الأساسية بينهما والتي تنشأ جميعاً من فرض أنّ الإمكان الذاتيّ أمر اعتباري والاستعدادي صفة وجودية، فالفرق بينهما أنّ أحدهما عدمي والآخر وجودي والوجود والعدم لا جامع بينهما^(١).

فتلخّص: أنّ الدليل المذكور لا يثبت لنا النتيجة: (أنّ كلّ حادث

(١) س: هل يمكن تصوير التشكيك بين الإمكان الفقري والاستعدادي، حيث إنّ البذرة تحتاج في أصل وجودها وفي استمرارها، واستمرارها هو إمكانها الاستعدادي أو لا يمكن؟

ج: التشكيك بين الوجودين بما هما وجودان، وبين الحاجتين بما هما حاجتان، وأمّا الاستعداد والحاجة فهما حقيقتان كالعلم والحياة، فالاستعداد المرافق للفقير بقاءً في عرضه ويتصادق معه.

وأما ما ذكره الشيخ المصباح في حقيقة الاستعداد أنّه مفهوم منتزع من توفّر الشرائط الخارجيّة، فيلاحظ عليه:

أنّ الشرائط الخارجيّة لو وقّرت لحمّصة طبيعيّة، لوجدنا أنّها تنمو، ولكن لو وقّرت لحمّصة مصنوعة ومركّبة بنفس تركيب الحمّص الطبيعي لما نمت ولما أثمرت، وذلك لفقدان الاستعداد، ممّا يعني أنّ الاستعداد أمر وراء الشرائط الخارجيّة مرتبط بداخل المستعد، وليس بصرف توفّر الشرائط الخارجيّة يحصل الانتقال إلى الفعلية، وإنّما الشرائط تبعث الاستعداد نحو الفعلية.

مسبوق بقوة ومادة) فقد يكون هناك حادث كالنفس مجرد غير مسبوق بقوة ومادة وإنما يوجد دفعة من دون استعداد مسبوق.

إن قلت: يمكن إصلاح الدليل بحذف المقدمة الأولى منه حيث لا نحتاج إليها، وبه نتجاوز الإشكال الذي كان يواجهه الدليل، فيبدأ من المقدمة الثانية، وهي أنّ الاستعداد السابق على الحادث صفة وجودية.

قلت: لا دليل عقلي على لابدئية سبق الاستعداد على الحادث الزماني، وإنما هو مصادرة، حيث أخذ المدعى في أصل الدليل، فالعقل لا يرى مانعاً من أن يتحقق الحادث من دون علة مادية سابقة، وإنما يعتمد في وجوده على إرادة الفاعل فقط بلا مقدمات وممهّدات سابقة، فشجرة الرمان ليس شرطاً في تحققها أن تكون مسبوقه بالاستعداد والإمكان، وإنما يمكن أن تنوجد بسبب قاهر - على حدّ تعبير العلامة الطباطبائي - أي من دون الاعتماد على السبب الطبيعي.

نعم، نحن نقبل مسبوقية الحادث بإمكانه في الجملة بالتجربة، من دون أن يكون هناك دليل عقلي يوجب كلية ذلك كما تصوّره الفلاسفة^(١).

(١) س: المعجزة هل تصلح نقضاً لكلية مسبوقية الحادث بالمادة كونها فعلاً مادياً غير مسبوق بمادة واستعداد؟ ومن ثمّ ماذا يجيب الفلاسفة عن ذلك، وكيف يصوِّرون المعجزة ويؤقلمونها مع هذه القاعدة؟

ج: الفلاسفة وحتى العلامة الطباطبائي يرون أنّ المعجزة ظاهرة طبيعية محكومة لقوانين الطبيعة كسائر الظواهر العادية، فالاستعداد موجود والشرائط والعوامل الخارجية موجودة، غايته أنّها قهرت من عامل طبيعي أوجب سرعتها. وكلّ هذا بسبب قانونهم: أنّ كلّ حادثٍ مسبوقٍ بمادة. بل العلامة الطباطبائي من تأثير هذا القانون الفلسفي فسّر الآية: ﴿قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا﴾ (سورة الطلاق: ٣) بأنّ الظواهر الطبيعية كلّها لها قدر أي أسباب طبيعية، مع أنّ الحقّ أنّ المعجزة يمكن أن تكون كما قالوا، ويمكن أن تكون بسبب غير طبيعي أي فيها خرق لقانون النشأة.

الاستدلال الثاني على القاعدة:

ذكره الشيخ جوادي آملي: لو أوجد الفاعل حادثاً في مقطع من الزمان من دون مادة واستعداد سابق لزم الترجيح بلا مرجح، حيث لا مرجح لوجوده الآن على وجوده في زمان سابق أو لاحق بعد أن لم يتغير شيء لا في الفاعل ولا في الواقع الخارجي. والترجح بلا مرجح محال لأنه يرجع إلى الترجيح بلا مرجح وانوجد المعلول بلا علّة، والمعلول هو الترجيح؛ لأنه فعل فهو معلول، إلا أنه وجد من دون فاعل؛ لأنّ الفاعل فعل شجرة الرمان ولم يفعل الترجيح.

ويلاحظ عليه:

أولاً: ليس الترجيح فعلاً وراء شجرة الرمان، وإنما كلّ ما هناك فعل واحد خارجي وهو شجرة الرمان، ويسمى هذا الفعل خلقاً ورزقاً ورحمةً وترجيحاً و...، إلا أنّها جميعاً موجودة بوجود واحد.

ثانياً: وعلى فرض كون الترجيح فعلاً مغايراً لشجرة الرمان ففاعله هو فاعل شجرة الرمان وليس هو من دون فاعل. نعم، الفاعل رجّحه بلا رجحان لهذا الفرد المساوي للفرد الآخر، أي أنه انتخب أحد الأمرين المتساويين،

⇒ س: يلحظ أنّكم من جهة فتحتم باب الحركة والاستعداد في المجرد إمكاناً ووقوعاً، وليس خاصاً بالمادّي.

كما أنكرتم من جهة أخرى مسبوقة الحادث الزماني بالمادة، ففتحتم المجال للمجرد لأن يكون حادثاً زمانياً مع إبداعيته، كما فتحتم إمكان كون بعض الحوادث المادية دفعية إبداعية. فهل هذا التلخيص صحيح؟ ثمّ هل هما مسألان متلازمان - اختصاص ج: الاستعداد بعالم المادة ومسبوقة الحادث الزماني بالمادة - أو أنّهما مستقلتان؟

ج: التلخيص صحيح، ولكنهما مسألان غير متلازمتين؛ فإنّ الحركة والقدم لا يتنافيان، ومن ثمّ قالوا بحركة قديمة في الأفلاك. كما أنّ المجرد عندهم لا يكون متحرّكاً؛ لأنّ الحركة يسبقها استعداد والاستعداد من شؤون المادة والقوة الجوهرية.

وقد ذكرنا أنّ مثل هذا ليس بمحال ما دام هناك فاعل وغاية.

الاستدلال الثالث على القاعدة:

ألقت إليه الشيخ جوادي أيضاً: لو حدث أمرٌ مادّي من دون مادة سابقة زمنًا لكان هناك هيوليّان، وهو محال؛ لأنّ الهيولى صرف والصرف لا يتثنّى ولا يتكرّر.

بيان الملازمة: إن افتراض حادثٍ مادّي يعني إنّهُ ذو مادة؛ فأما أن تكون مادته هي المادة الأولى الموجودة بحدوث العالم، وإلا لزم تكرّر الهيولى.

ويلاحظ عليه:

أولاً: أنّ الحديث في النفس، وعلى فرض صحّة الاستدلال فهو خاصٌّ بالموجود المادّي، ونحن نريد أن نقول: إنّ النفس المجردة حادثة بلا مادة سابقة.

ثانياً: الهيولى تتعدّد بتعدّد الصور، فهناك هيولى لكلّ من هذين القلمين، وما يقال: إنّ صرف الشيء لا يتثنّى ولا يتكرّر، لا يشمل الهيولى، لأنها لا توجد صرفة، فكلّما تكثّرت الصور تعدّدت الهيولى.

ثالثاً: إنّنا ننكر أصل وجود الهيولى والقوّة المحضّة، وتصوّرها بدقّة كافٍ في إنكارها؛ لأنها وجود لا فعلية له، والفعلية تساوق الوجود، فهي وجود لا وجود له وهو تناقض.

أدلة القائلين بقدوم النفس ونقدها (٣)

الدليل الثالث^(١) :

أ - لو كانت النفس حادثة، لكانت حادثة بحدوث أبدانها؛ وذلك لأنه ليس هناك أمر آخر يتصوّر توقّف وجود النفس عليه، فانوجادها قبل البدن لا من القدم مع تمام علّتها الفاعليّة يوجب السؤال عن سرّ حدوثها وعدم قدمها.

ب - ولو كانت حادثة بحدوث الأبدان، لزم وجود نفوس غير متناهية بالفعل؛ لأنّ الأبدان الماضية لا متناهية؛ لوجوب وجود المعلول عند توقّف علّته التامة. فمع وجود بدن أوّل يتساءل عن سرّ وجوده الآن وعدم وجوده من قبل، مع أنّ علّته التامة وهي الفاعل - حيث لا يتوقّف إلاّ عليه - موجودة. نعم، هي وكنتيجة للتزاحم الموجود في عالمنا لاتجتمع في الوجود وإنّما يفنى بعض ويوجد آخر.

إلاّ أنّ النفس - بالاتّفاق - تبقى بعد زوال البدن والتناسخ محال، فالنفوس لا متناهية مجتمعة في الوجود.

ج- ولاتناهي النفوس بالفعل محال؛ لأنّ اللامتناهي بالفعل لا يقبل الزيادة والإضافة، لأنّها تعني وجود نقص سدّ بالمضاف، وهو خلف كونه لامتناه (١). ولكنّا نجد أنّ النفوس تزيد بحدوث أبدان جديدة. فأصبح اللامتناهي بالفعل لا يقفي (٢).

أما لو قلنا إنّها قديمة فلا نفع في هذا المحذور؛ لأنّها ستكون لا متناهية بالفعل من دون إضافة.

صدر المتألهين ناقش في المقدّمة ج: بأنّ لاتناهي النفوس بالفعل ليس محالاً، لعدم توقّر شرط من شروط التسلسل المحال، وهو الترتّب والعلّية، حيث لا علّية بين النفوس وإن كانت موجودة بالفعل ومجمعة في الوجود. كما خرج لاتناهي الأبدان عن الاستحالة لعدم توقّر الاجتماع في الوجود أيضاً.

يلاحظ على مناقشة صدر المتألهين: أنّ المستدلّ لم يعنون لاتناهي النفوس المستحيل بالتسلسل كي يناقش بعدم توقّر شرط من شروطه. كما لم يترك الاستحالة دعوى من دون دليل، فكان على صدر المتألهين أن يناقش دليله كي يثبت عدم الاستحالة، وإلاّ صرف كونه ليس تسلسلاً لا يثبت إمكانه بعدما ذكر له من دليل.

ولكن يلاحظ على الدليل:

أولاً: أنّ المقدّمة الأولى ممنوعة، حيث يمكن أن تكون النفس

(١) س: على هذا يمكن إثبات كلّ كمال مفروض له تعالى من خلال لاتناهي سبحانه؟

ج: نعم.

(٢) س: ولكن كيف يزداد البدن مع أنّ لاتناهي حقيقي وليس لا يقفي. نعم، هو ليس بالفعل

قد اجتمعت أفرادها في الوجود، ولكن هذا لا يجعل منه لا متناه لا يقفي؟

ج: لا يتناهي قسم ثالث وهو بالقوة تعاقبي، وقسم رابع وهو الخلود وهو شبيه التعاقبي.

حادثة قبل البدن لوجود شيء آخر غير البدن تتوقف عليه حال بينها وبين القدم وهو اختيار الفاعل التام، حيث تقدم منّا إنكار قاعدة وجوب وجود المعلول عند وجود علته التامة في العلة المختارة.

ثانياً: أنّ ما ذكره من الدليل على استحالة لاتناهي النفوس بالفعل مع كونها حادثة بحدوث البدن، يتأتى في تعلق النفوس بالأبدان، حيث إنّ التعلّقات لامتناهية بلاتناهي البدن، مع أنّه يضاف إلى تلك التعلّقات تعلّقات جديدة بجدة الأبدان الحادثة^(١).

فكلّ جواب يأتي به المستدلّ على هذا النقض هو جواب عن إشكاله على النفوس الحادثة اللامتناهية .

(١) س: ولكن التعلّقات ليست مجتمعة في الوجود بالفعل، وإنّما تنتهي بفناء البدن، فلاتناهيها كلاتناهي البدن، فلا مشكلة في الإضافة عليها وإلا كان النقض في البدن من دون حاجة لتصويره في التعلّق؟

أدلة القائلين بقدوم النفس و نقدها (٤)

الدليل الرابع^(١):

لو كانت النفس حادثة؛ فإمّا أن تكون علّتها قديمة أو حادثة، ولا ثالث عقلاً. لكن التالي بقسميه باطل.

أمّا القسم الأول: فلأنّه مستلزم لوجود النفس قبل وجودها، حيث إنّ العلة التامة موجودة قبل النفس، وكلّما تحقّقت العلة التامة وجب تحقّق معلولها، فوجب تحقّق النفس قبل وجودها.

وأمّا القسم الثاني: فلا يخلو إمّا أن تكون علّتها الحادثة بسيطة أو مركّبة؛ فإذا كانت حادثة بسيطة احتاجت إلى علة حادثة بسيطة؛ لأنّ حدوثها علامة إمكانها والإمكان علة الحاجة. وعلة العلة لا بدّ أن تكون حادثة؛ لأنّها لو كانت قديمة لزم قدم معلولها.

كذا لا بدّ أن تكون بسيطة؛ لأنّها إن كانت مركّبة فإمّا:

أ - أن يكون كلّ جزء مؤثراً في تمام المعلول، فيلزم توارد علل مستقلة على معلول واحد وهو محال، حيث يلزم منه أنّ ما فرض علة ليس

بعلّة.

ب - أن يكون كلّ جزء مؤثراً في جزء من المعلول، فيلزم أن تكون علّة النفس (المعلولة) مركّبة، وقد فرضت بسيطة.

ج - أن يكون أحد الأجزاء مؤثراً دون الباقي، فيلزم خلف كونها مركّبة.

د - أن يكون المجموع مؤثراً؛ فإن كان وجودياً فيلزم معلوليّة أمر بسيط واحد لأمر مركّب وهو محال، وإن كان المجموع عديمياً فلاستحالة واضحة؛ لأنّ العدم لا أثر له.

فالتنتيجة: لا بدّ أن تكون علّة علّة النفس حادثة وبسيطة. ومعه يلزم التسلسل.

وإذا كانت علّة النفس حادثة مركّبة، فهو مستحيل؛ لما ذكر في علّة العلة.

يتلخص: مع بطلان التالي واستحالته بشقيّه، يبطل المقدّم وهو حدوث النفس.

يلاحظ: أنّ هذا الدليل وكثير من الأدلّة الفلسفيّة تعتمد على قاعدة وجوب وجود المعلول بالقياس إلى وجود علّته. وحيث إنّنا أنكرنا ذلك أمكننا القول: إنّ علّة النفس قديمة مختارة، ولاختيارها لم توجد النفس من الأزل وإنّما أوجدتها عند حدوث البدن بعد أن وجدت أنّ البدن يحتاج إلى النفس، فعند حدوثه كان حدوثها.

صدر المتألهين ناقش الدليل على مبناه من أنّ النفس جسمانيّة الحدوث، فالبدن جزء من علّتها التامة إلاّ أنّه الجزء القابل، ومن ثمّ لا مشكلة في صدور البسيط من المركّب؛ لأنّ الفاعل بسيط والجزء الآخر هو القابل.

خلاصة الكلام في أدلة حدوث وقدم النفس :

من كل ما تقدم وبعد مناقشة أدلة الحدوث جميعاً، كذا أدلة القدم نخلص إلى هذه النتيجة، وهي أن العقل عاجز عن اكتشاف الواقع في المسألة، ومع قصوره يدعن بلابدية الرجوع إلى الوحي ولو عبر الظهور. والوحي حتى عند القائلين بالقدم دال على عدم قدم العالم وهو شامل للنفس، بل أن صدر المتألهين ألفت في كتب متعددة إلى أن منكر حدوث العالم كافر، وقد جاء في كلمات الأمير عليه السلام هذا المعنى (لو كان قديماً لكان إلهاً ثانياً)، وقد انعقد إجماع المليين على حدوث العالم زماناً كما ذكر ذلك صدر المتألهين في بعض كتبه.

ومحاولة القائل بالقدم تفسير كلام الإمام عليه السلام بالقدم الذاتي، عقيمة بعد أن كان الظاهر منه نفي القدم، بمعنى لا بدائية له^(١).

(١) س: جملة من المباني السائدة أنكرتموها كقاعدة الوجود بالقياس، وقاعدة مسبوقة الحادث الزماني بقوة مطلقاً الذي أنتج عدم استقامة كل من أدلة الحدوث والقدم. ولكن على مبانيهم، هل أدلة الحدوث أقوى أو القدم؟
ج: أدلة القدم أقوى على نظر المشاء أن النفس مجردة بدءاً وختماً، وأدلة الحدوث أقوى على نظر صدر المتألهين أن النفس مادية حدوثاً.

الروايات الدالة على

حدوث النفس قبل البدن (١)

الطائفة الأولى :

ألفتنا في ذيل الدرس السابق إلى أن الأدلة العقلية لم تنهض لإثبات القدم والحدوث معاً، ومن ثمّ كان الخيار الوحيد هو الدليل النقلى بعد القطع من الروايات والإجماع على أن النفس ليست قديمة، وأنّ لوجودها بداية، وأنّ لها عمراً محدداً، وأنها ليست أزليّة، وإنّما كان الله ولم يكن معه شيء.

فقد دلّت طائفة من الروايات وبشكل صريح على خلق الأرواح قبل الأبدان بألفي عام^(١).

وذكروا أنّ هذه الروايات من حيث السند ليست متواترة. ولكن الحقّ أنّها متواترة إجمالاً، بل معنيّ على مضمون تقدّم حدوث النفس قبل

(١) راجع: البحار: ج ٨ ص ٣٠٨ ح ٤٧. وج ٢٦ ص ٣٢٠ ح ٢. وج ٤٠ ص ٢٢٢ ح ٤. وج ٤٢ ص ١٩٦ ح ١٤. وج ٦١ ص ٤١. وج ٦١ ص ١٣١. ١٥٠. باب كامل. وج ٦٨ ص ٢٠٥. وج ١٠٤ ص ٣٦٧. وراجع: من لا يحضره الفقيه ج ٤ ص ٣٥٢ طبع غفاري.

حدوث البدن، بعد ضمّ طائفة أخرى لهذه الطائفة تأتي الإشارة إليها. وعلى فرض عدم التواتر وأنها أخبار آحاد، فقد ذكر في هامش البحار^(١) أن أدلة حجّية خبر الواحد تخصّ الأخبار المرتبطة بالأحكام. إلا أن الصحيح: أنها لا تشمل أصول الدّين، لأن المطلوب فيها اليقين، وخبر الواحد لا يفيد اليقين.

وأما تفاصيل العقيدة فهي تعتمد على أن أدلة الحجّية هل هي خاصّة بالأحكام فلا تشملها، أو مطلقة فتشملها؟ والظاهر من دليل الحجّية الذي هو سيرة العقلاء، ومن معنى الحجّية بأنه إلغاء احتمال الخلاف الشمول وعدم الاختصاص بالأحكام. ووجود الروح قبل البدن ليس من أصول العقيدة كي يطلب فيه اليقين، فيكفي فيه خبر الواحد الحجّة^(٢).

(١) ج ٦١ ص ١٤١.

(٢) س: ليست كلّ المباني في الحجّية جعلها علماً وإنّما هناك جعل الحكم المماثل، وجعل المنجزية ووجوب اتباع الأمانة وهي لا تنسجم إلا مع الأحكام. ثمّ على كلّ المباني ذكروا أنّ الملاك هو المنجزية والمعذرية وهو لا ينسجم إلا مع الأحكام.

ثمّ ما ذكرتموه من الكفاية هل على مستوى المعرفة أو الايمان، فالأوّل لا يمكن أن يحصل علم تكويني من جعل الحجّية، وعلى الثاني فيحتاج إلى دليل على كفاية الايمان بالظنّ والعلم التعبدية.

أو نقول: إنّ الايمان فعل له حكم وهو الوجوب، ومن ثمّ فيكفي الخبر في امتثال هذا الحكم.

ثمّ قبولكم بالخبر يلزمه قبولكم بالظهور ويلزمه قبولكم بالتقليد؛ لأنّ الجميع أمانة فالملاك واحد.

ثمّ ما الدليل على أنّ المطلوب في أصول الدّين هو اليقين وإنّما الاعتقاد ولو عن ظنّ، كما عليه غالب الناس في النبوّة والإمامة؟

ج: نحن عندنا تصوّر في المفردات مثل زيد وعمر، ومثل هذه التصورات من دون ←

⇒ حكم تحكي واقعها لا بشرط من بيان وجودها وعدمها.

وعندنا قضية (زيد عادل) وهي ليست نفس التصديق؛ إذ قد تكون مشكوكة، وإنما هي الحكم بأن زيداً عادلاً، والحكم من مقولة العقل العملي، أي أنه فعل جانحي ولكن لا في ظرف النفس كما في الإرادة والحبّ وإنما في ظرف الذهن والعلم الحسولي، ومن ثمّ كان حاكياً، أي أنّ النفس تقوم بفعل علم حسولي، ومن ثمّ يكون حاكياً؛ لأنّ من عوارض العلم الذاتيّة الحكاية. ومن خواصّ الحكم كونه ناطقاً عن الواقع، بمعنى أنّ ما يصدق عليه زيد يصدق عليه أنّه عادل، ومن خواصّه أنّه يوصف بالصدق والكذب.

ثمّ يأتي دور التصديق وهو من مقولة العلم، وهو فهم جديد وراء تصوّر زيد وعادل والحكم بأنّ زيداً عادلاً، وهذا الفهم الجديد هو أنّ زيداً عادلاً واقعاً وأنّ ما قالته القضية وما نطقت به عن الواقع صحيح أو أنّ النسبة الموجودة في القضية واقعة في نفس الأمر، أو فقل: فهم أنّ القضية صادقة.

ثمّ تصل النوبة إلى الإيمان وهي من مقولة العقل العملي، فهو فعل جانحي ولكن لا في ظرف العلم الحسولي وإنما في ظرف النفس، نعم هو مقتضى التصديق، حيث إنّ إذا صدقنا بأنّ زيداً عادلاً بضميمة أنّ الإنسان طالب للحقيقة فإنّ مثل هذا الفهم يستدعي الإذعان والالتزام القلبي وهو التصديق اللغوي الذي استعير اسمه للتصديق الاصطلاحي كما ذكر في المنطق.

والإيمان فعل اختياري، وهو يعني أنّ الإنسان في بعده الحبي وميله ونزعاته يميل إلى ذلك المصدق به ويقبله، ويعني من القلب في تعريف الإيمان بعقد القلب ذلك الذي له شأن الحبّ، فهو مرتبة من مراتب العقل العملي. إذن كلّ تصديق يمكن أن يتعبه إيمان، والتصديق إمّا يقينيّ أو ظنيّ، ففي المعارف إذا فرضنا هناك رواية وفرضنا أنّها حجة فأنّرها العملي هو الإيمان أو جوازه أو استحبابه أو وجوبه، فيمكن للشّارع بلحاظ هذا الفعل العملي الجوانحي أن يشرّع الحجة، والعقلاء يعملون بخبر الواحد في أفعالهم الجوانحية والجوارحية. وبعبارة أخرى: دليل حجّة خبر الواحد سيرة العقلاء، وإمضاء الشّارع لها مشروط بوجود الأثر الشّرعي لهذا الإمضاء وهو موجود، وهو جواز الاعتقاد بكلّ ما أخبر به مخبر ثقة. ولا يستثنى من ذلك إلا ما يلزم منه الدور.

س: هل معناه جواز الاعتماد على الخبر عنه ﷺ في وجوده تعالى وتوحيده ونبوته ﷺ إذا كان الاعتماد عليه من جهة أنّه الصادق الأمين؟

ج: نعم.

وبفحص بعض روايات هذه الطائفة وجدنا أن هناك روايتين
معتبرتين:

الأولى: في البحار (ج ٦١ ص ١٣٨ ح ١٦)، وهي موثقة؛ لأن في سندها
عبد الكريم بن عمر الخثعمي وهو واقفي، وإن كان (ثقة ثقة عيناً) كما جاء
في النجاشي.

وليلفت إلى أن عيسى بن هشام الذي ورد اسمه في السند بقرينة
الراوي والمروي عنه هو عيسى بن هشام كما جاء في جامع الرواة والمعجم
للسيد الخوئي ج ١٣.

الثانية: في البحار (ج ٦١ ص ١٣٥ ح ١٠)، وهي حسنة بسبب بكير بن
أعين الذي لم يوثق في كتب الرجال، وإنما عرف ومدح فقط.

وأما من حيث دلالة هذه الطائفة: فقد خدش فيها الشيخ المفيد كما
نقل عنه البحار (٦١ ص ٤٤) بأن المقصود منها أنه تعالى قدر الأرواح في
علمه قبل اختراع الأجسام.

ويلاحظ عليه:

أولاً: أنه خلاف ظاهر كلمة الخلق التي تعني الإيجاد عن تقدير لا
مجرد التصميم والتقدير.

ثانياً: أن مقدمة بعض الروايات، وذيل أخرى ظاهر في أنه تعالى
أوجدها؛ من قبيل ما ورد «ثُمَّ أَسْكَنْتِ الْهَوَاءَ فَمَا تَعَارَفَ مِنْهَا ثُمَّ ائْتَلَفَ

⇒ س: ومعناه أنه يكفي التقليد بل يلزم كما في الفروع لاحتياج معرفة المعارف واستنباطها.

وخاصة التفاصيل. إلى خبرة؟

ج: نعم، ما لم يدل دليل خاص على العدم.

س: والروايات التي ذمّت التقليد واتباع الظن هل هو تقليد الآباء والظن الشخصي؟

ج: نعم.

هَاهُنَا» ، وما ورد من عرض الأرواح عليهم عليهم السلام ^(١) .

(١) س: إذا كان المقصود التقدير في علمه الفعلي فهو عبارة أخرى عن وجودها قبل البدن، في حين فهمت من حديثكم أن التقدير في العلم الفعلي ليس هو وجودها؟
 س: ما هي ثمرة البحث في قدم النفس وحدوثها، وثمره التحقيق في كيفية حدوثها، وأنه قبل البدن أو عنده، فإن ذلك كلّه مرتبط بقوس النزول، والفائدة تظهر في معرفة درجاتها ومقاطع نموّها وكمالها في قوس الصعود؟
 ج: لا أثر عملي لها، غير أنّ مبانيهم كانت خلاف الآيات والرّوايات، فنحن من أجل عدم تأويل الآيات وحفظ الظواهر، مثل آية الذرّ التي وراء فطريّة الدّين .

الروايات الدالة على

حدوث النفس قبل البدن (٢)

صدر المتألهين أول مقولة إفلاطون بقدّم النفس والروايات الدالة على القدم بقدّم المرتبة العقلية للنفس، وأمّا النفس المعلولة للمرتبة العقلية فهي حادثة بحدوث البدن، وهي هي النفس العقلية بحمل الحقيقة والريقة وغيرها بالحمل الشائع.

إلاّ أنّه لاحظ على هذا التأويل أنّه لا اختصاص له بالنفس لأنّ البدن أيضاً كان قبلاً بوجوده العقلي.

والطائفة الثانية من الروايات دلّت على خلق الروح قبل البدن بلسان «فَمَا تَعَارَفَ مِنَ الْأَرْوَاحِ ائْتَلَفَ وَمَا تَنَآكَرَ مِنْهَا اخْتَلَفَ»^(١).

وهذه الروايات من حيث السند: فيها مجموعة من المعبريات، فلا مشكلة في الاعتماد عليها سوى أنّها خبر واحد وهو ليس بحجّة في هذا

(١) راجع: البحارج ٦١/ ص ٤١ ح ١٢، وص ٦٣ ح ٥٠، وص ٦٤ ح ٥٠، وص ١٣١ ح ٢، وص ١٣٢ ح ٤، وص ١٣٤ ح ٧، وص ١٣٥ ح ٩. وج ٧٤/ ص ٢٧٣ ح ١٦. ومن لا يحضره الفقيه ج ٤ ص ٣٨٠ طبع غفاري. والبخاري كتاب أحاديث الأنبياء ب ٢ الأرواح جنود مجنّدة. وصحيح مسلم كتاب البر والصدقة والآداب ح ١٥٩ . ١٦٠.

الحقل. وقد تقدّم الجواب عن هذه الإشكالية.

وأما من حيث الدلالة: فقد خدش فيها الشيخ المفيد كما نقل عنه البحار (ج ٦١ ص ١٤٤) بأنّ المقصود منها أنّ ما تعارف منها باتّفاق الرأي والهوى ائتلف، وما تناكر منها بمباينة في الرأي والهوى اختلف.

وهذا الفهم يمكن قبوله لو لم يكن في الروايات المذكورة أنّ التعارف والتناكر حصل (في الميثاق، عند الله، ثم)، حيث إنّ ما ذكره الشيخ المفيد يخصّ هذه الحياة. وبالتالي فهو حمل وتأويل لا أخذ بالظاهر، ولا معنى له إلّا مع القرينة القطعية على خلاف الظاهر.

وصدر المتألهين فسّر هذه الروايات بأنّها ليست مربوطة بما يوجد من أرواحنا في هذه الدُّنيا، وإنّما تتحدّث عن وجودات النفس العقلية التي هي علّة، فالعلل ما تعارف منها ثم ائتلف معاليلها هاهنا. ويلاحظ عليه:

أولاً: أنّنا كيف نتصوّر التناكر والتعاقد والنفرة في عالم العقل بعد أن كانت العلل موجودة بوجود واحد بسيط، بل هو لا يرى فاعلاً سوى الله تعالى والوجود العقلي ليس إلّا معد، وما ذكر من وجدان المرتبة العليا لكمالات الدُّنيا وزيادة خاصّ بالفاعل^(١).

(١) س: معناه ليس هناك حمل حقيقة ورقيقة بين العقل والمادة على رأي صدر المتألهين كذا على مبناكم. ومعهم كيف يقبل وتقبلون التشكيك، وحمل الحقيقة والرقيقة فرع وجود التشكيك؟

ج: إنّ الفاعل لا بدّ أن يكون أقوى من فعله، ولكن ليس كلّ ما هو أقوى من شيء فهو فاعل، ودليل العلية لا يثبت إلّا أفوائية الفاعل. وإن كان هناك دليل. قاعدة الحكمة. يدلّ على أفوائية بعض المعدّات من المعلول، ومنه يصحّ التشكيك وحمل الحقيقة والرقيقة.

ثانياً: ولا شك أن ما ذكره خلاف الظاهر لا يصار إليه إلا مع القرينة القطعية الصارفة وهي موجودة عنده وعند المفيد، حيث إن الدليل العقلي كان على أن الروح موجودة بوجود البدن.
الطائفة الثالثة:

وهي روايات جمّة وردت في ذيل آية الذر ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ﴾^(١). فمن طرق العامة خمسون نقلها الدر المنثور، ومن طرقنا ثلاثون نقلها تفسير نور الثقلين (ج ٢ ص ٩٢).

وجميعها ينسجم مع ظهور الآية في تقدّم وجود الروح على وجود البدن بقرينة (إذ) الدالة على الماضي. وأن العمل الذي نراه يتم بشكل تدريجي في حياتنا - والذي امتد آلاف السنين ويستمر إلى ما شاء الله - قد تمّ آنذاك بشكل سريع.

تقييم الطائفة الثالثة

الطائفة الثالثة من حيث السند لا غبار عليها؛ إذ الآية مقطوعة السند، والروايات على حدّ تعبير العلامة الطباطبائي في الميزان^(١) «أنّه ليس من البعيد دعوى التواتر المعنوي». وعلى الأقلّ فيها الكثير من المعتمرات. وقبل الدخول في عرض الإشكالات في دلالة الآية ونقدها نلفت النظر إلى جملة من المواد الظاهرة من الآية بمعونة الرواية:

أ - الظاهر إخراج الذرية من صلب آدم؛ ففي بعض الروايات أنّ العملية تمتّ بعد خلق آدم^(٢).

ب - مشاهدتهم لله تعالى، وبدهي أنّه بالعلم الحضوري.

ج - ﴿وَأَشْهَدُهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ﴾ ظاهرة في أنّه تعالى أحضرهم لأنفسهم وأطلعهم عليها وبرؤيتهم لها يعرفون أنّه ربّهم، وهو ما أشارت إليه الروايات «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ»^(٣).

(١) ٨ : ٣٤٤.

(٢) س: على هذا فآدم لم يكن داخلياً في الميثاق؟

ج: نعم، لا يستفاد ذلك من الآية وإنّما من الروايات.

(٣) س: فعلم الذات بالذات حضوراً ليس لازماً لوجودها وليس عينه، وإلا ما معنى ←

د - ﴿قالوا بلى﴾ ظاهرة في التكلم الحقيقي لا بلسان الحال.
هـ - أخذ الميثاق كان من الجميع لا من خصوص طائفة من كان
آباؤهم مشركين بقريظة ﴿من بني آدم﴾ المفيد للعموم.
و- العملية التي حصلت ظاهرة في أنّ الروح كانت مع البدن؛ لأنّ
الذي يؤخذ من صلب الأب هو البدن لا الروح وبقريظة الذرّات التي وردت في
الروايات^(١).

⇒ أطلعهم على أنفسهم؟

ثمّ ما الحاجة إلى الميثاق، وما معنى الروايات أنّه لولاه لما عرف أحد ربّه، بعد أن كان
بهذه الكيفيّة، وهي أنّهم عرفوا أنفسهم فعرفوا ربّهم ﴿وأشهدهم على أنفسهم﴾ في
حين أنّ المعرفة والشهود للنفس حاصل الآن، ومنه تتعرّف على ربّنا من دون حاجة
إلى الميثاق السابق؟

ج: الشقّ الثاني من السؤال صحيح، وهو دليل على أنّ ما ذكر في المتن ليس صحيحاً .
خلافاً للعلامة حيث فسّره كذلك، إذ لم يرد الآية ﴿وأشهدهم أنفسهم﴾ كي يصحّ ما
ذكره العلامة الطباطبائي وإنّما وردت ﴿على أنفسهم﴾، وهو يعني أنّهم جعلهم مؤدّين
للشهادة.

(١) س: إذن الروح وجدت مع البدن أو أنّ البدن الآن ليس ذلك البدن أو ماذا؟
ج: تأتي الإشارة إلى الإشكال بشكل معمق وجوابه في الدرس اللاحق. (المقرر).

الإشكالات في دلالة آية الدار ونقدها (١)

الإشكال الأول: في دلالة الآية الذي أوجب العزوف عن ظاهرها: لو كان ظاهر الآية ما ذكر وهو (أخرج ذرية آدم من صلبه وأخذ منهم الإقرار بالربوبية) لم يخلُ إمّا أن يكونوا عقلاء عند الميثاق أو لا. والتالي بشقيه محال، أمّا القسم الأول فلأنه يجب أن لا ينسوا حتى تتمّ الحجّة المذكورة في الآية ﴿ أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ ﴾ فَإِنَّ النسيان حين العمل قد تحقّق وهو يرفع الحجّة. وأمّا القسم الثاني فلأنه لم تتمّ معرفتهم بالتوحيد.

فالمقدّم مثله وهو أنّ الظاهر لا يمكن الأخذ به.

وقد أجاب العلامة الطباطبائي في «الميزان» عن هذا الإشكال - بحق -: إن كان المراد من النسيان المتحقّق نسيان الموقف فلا مشكلة فيه؛ لأنّ اللازم حفظ أصل الميثاق وإن نسي الموقف، وكلّ منّا عند مراجعة داخله يجد أنّ المعرفة موجودة. وقد جاء في الرواية «تُبِتَتِ الْمَعْرِفَةُ وَنَسُوا الْمَوْقِفَ». وإن كان المراد منه نسيان أصل المعرفة فهو ممنوع التحقّق. نعم، يمكن أن ينسوا بأفعالهم الاختيارية وهو لا يتنافي تمام الحجّة.

الإشكال الثاني: لو كان الظاهر كما ذكر للزم أن لا يتحقّق النسيان من الجميع، وهم جم غفير؛ إذ هو متعلّق في البعض لا في الكلّ، مع أنّه

وقع به الجميع.

ولو جاز النسيان وأمكن بهذه الصورة لجاز التناسخ، وذلك بأن تكون الذرية الموجودة الآن موجودة قبل ذلك مكلفين عاصين ومطيعين، ثم انتقلوا إلى هذه الأبدان مجازاةً لأعمالهم السابقة، وهم قد نسوا ذلك.

ويؤيد ما ذكرنا: أن أهل الجنة والنار لا ينسون ما عملوه في الدنيا من خير وشر، مما يعني أن التحوّل لا يوجب النسيان من الجميع.

وجوابه:

- ١- أن عدم إمكان نسيان الجميع مجرد استبعاد.
- ٢- واستحالة التناسخ لأدلة أخرى لا بسبب عدم إمكان النسيان.
- ٣- والمؤيد يدل على عدم وقوع النسيان لا على استحالته.

الإشكالات في دلالة آية الذرّ

ونقدها (٢)

ما فهمناه من آية الميثاق والرّوايات التي في ذيلها: أنّ الأرواح التي وجدت وستوجد في عالمنا وبشكل بطيء وتدرجي استغرق لحدّ الآن الآلاف من السنين قد وجدت من قبل وتحديدًا بعد خلق آدم بشكل سريع وأخذ منها الإقرار بالربوبية. ولكن هذه الأرواح لم توجد آنذاك وحدها، كما لم توجد في عالمنا، وإنّما وجدت مع أبدان، غايته أنّها بقيت محفوظة بأشخاصها وهي التي تعلّقت بأبدان هذا العالم، وأمّا الأبدان فقد تغيّرت واستبدلت بأبدان أخرى^{(١)(٢)}.

- (١) س: ما هو الدليل من الآية والرّواية على بقاء الروح بشخصه وتغيّر شخص البدن بيدن آخر، بل في الدرس اللاحق وفي جوابكم الثالث عن إشكالية التناسخ تنفونه بالحركة الجوهرية، وهي كما هي موجودة في البدن موجودة في النفس أيضاً على مبناكم ومرتكزات الأعلام، ومن ثمّ فشخص الروح أيضاً تغيّر، علاوة على أنّه استظهار من الآية في قبال فهم المحدثين بمساعدة القرينة العقلية المنفصلة؟
- ج: نعم، يمكن القول: إنّ كليهما باق بشخصه.. ولكنّه متحرّك بالحركة الجوهرية، واختلافنا مع المتكلّم في الروح.
- (٢) س: من بيانكم يستفاد أنّ الدليل النقلي يدلّ على أنّ النفس لم توجد إلا مع بدن، ←

والمحدثون قد فهموا الآية بشكل آخر كما جاء في الميزان^(١): إن الله تعالى بعدما خلق آدم أخرج نطفه التي تكوّنت في صلبه من صلبه وأخرج من هذه النطف نطفها ولم يزل حتى أتى آخر جزء من الأجزاء المتعاقبة وأخذ منها الميثاق وأعادها إلى صلب آدم، وهم بأعيانهم يخرجون في هذه الدنيا، وعندهم ما حصلوه في الخلق الأول من معرفة الربوبية.

وباختصار: فهموا أنّ الذي وجد هناك هو مادة البشر وهي بعينها محفوظة وتوجد هنا. فلا روح هناك ولا بدن آخر هنا. ونحن لا نقبل هذا الفهم؛ لأنه خلاف الظاهر، حيث إنّ الظاهر من الذرية هو الإنسان وإنسانية الإنسان بنفسه لا ببدنه.

وأما الإشكال الثالث على ظاهر الآية: أنّ هناك معارضة بين ظاهر الآية والروايات من جهات:

الجهة الأولى: الآية تدلّ على إخراج ذرية بني آدم من ظهورهم، والرواية دلّت على إخراجهم من ظهر آدم. كذا الآية عبّرت ذريتهم والرواية عبّرت ذريته.

الجهة الثانية: الآية تدلّ على وجود آباء مشركين للمخاطبين، قال تعالى: ﴿ إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ ﴾^(٢). والرواية دلّت على وجود مجموعة من المخاطبين ليس آباؤهم مشركين؛ كأبناء آدم وأبناء الأنبياء.

⇒ غايته أنها أسبق وجوداً من البدن الممتدّ الحادث في عالمه الخاص؟
ج: ولكن الروايات دلّت على وجود الروح قبل الميثاق، بدلالتها على وجود الأرواح قبل الأبدان الشامل لآدم والميثاق كان من ذرية آدم.

(١) ٨: ٣١٤.

(٢) الأعراف: ١٧٣.

والواقع أنّ هذا الإشكال يمكن أن يوجّه للآية فقط وأنّ صدرها يعارض ذيلها.

الجهة الثالثة: قوله تعالى: ﴿مِنْ قَبْلُ﴾ دليل وجود آبائهم قبل وجودهم في عالم الذر، في حين أنّ الروايات دلّت أنّهم وجدوا معاً ولا قبلية. والجواب عن تصوير التعارض من الجهة الأولى: أولاً: لفظ بني آدم يدلّ بالالتزام على إخراج ذرية آدم الصليبين من ظهره، وبه توافق الآية المدلول المطابقي للرواية، حيث دلّت على إخراج أبناء آدم من آدم وأبناء أبنائه من أبنائه.

ثانياً: لفظ بني آدم يطلق على جميع أفراد الإنسان بما في ذلك آدم، أي يقصد منه أفراد النوع الواحد، ومن ثمّ (فأخرج ربك من بني آدم) يدلّ على أنّ الله أخرج من كلّ إنسان أعمّ من آدم وأبناء آدم. وقد أجاب الفخر الرازي: بأنّ الآية تتمّ بالرواية؛ فإنّ الآية دلّت على إخراج بني آدم من ظهورهم، والرواية دلّت على إخراج بني آدم من ظهر آدم.

وقد علّق العلامة الطباطبائي عليه بقوله: وهو كما ترى. أي أنّه ليس الرواية حينئذ مفسّرة للآية، وإنّما متمّمة، والإشكال انطلق من فرض التفسير. والجواب عن تصوير التعارض من الجهة الثانية: أنّ الآية في مقام قطع العذر، وفي مثل هذا المقام يكون الخطاب للمجموع من حيث هو مجموع لا لكلّ فرد بنحو الاستغراق، فيكفي وجود أفراد لهم آباء مشركون، سيّما أنّ العذر الذي ذكرته الآية مردّد بين الغفلة وشرك الآباء، فلو كان الخطاب لجميعهم أيضاً لم يلزم كون آباء الجميع مشركين.

والجواب عن تصوير التعارض من الجهة الثالثة: أنّ القبليّة بالنسبة إلى يوم القيامة لا بالنسبة إلى عالم الذر كما هو بيّن عند قراءة الآية.

الإشكال الرابع: الرواية ليست مفسرة للآية، لأن الرواية تحكي قصة الغرض منها خلق الإنسان على فطرة التوحيد ومعرفة الله تعالى.

والآية تحكي قصة غرضها رفع العذر يوم القيامة، ومثله لا يتحقق بعالم الذرّلعروض النسيان، وإنما الآية تريد القول بأننا وضعنا في الإنسان جهاز العقل الذي إذا استفاد منه عرف ربه.

ويلاحظ عليه:

أولاً: أننا مع قبول الرواية يتم المطلوب، وهو دلالة الشرع على وجود الروح قبل البدن.

ثانياً: أن صريح بعض الروايات وظاهر أخرى أنها تفسير للآية.

ثالثاً: أن الباعث لهذا الإشكال توهم عدم انقطاع العذر مع النسيان، وهو عين الإشكال الأول وجوابه هو الجواب.

الإشكال الخامس: الآية غير تامّة الدلالة لعدم صراحتها فيما ذكر لإمكان كونها تمثيلاً وكناية عن أن الفطرة تدلّ على الله تعالى.

والروايات غير تامّة السند.

ويلاحظ عليه: أن الظهور حجة لا يمكن رفع اليد عنه إلا بقريضة صارفة. والروايات منها ما هو صحيح، ومنها ما هو حسن، ومنها ما هو موثق، على أنها لكثرتها لا يبعد تواترها المعنوي. هكذا أجاب العلامة الطباطبائي في الميزان وهو جواب جيّد.

ثم إن العلامة الطباطبائي بعد عرضه الإشكالات الآتفة الذكر وإجابته عنها، ناقش فهم المحدثين، إلا أنه لا يرد على فهمنا. نعم، يرد عليه إشكال أساسي وهو التناسخ، حيث قلنا بوجود بدن قد تعلق به روح آنذاك، ثم انتقلت الروح إلى هذا البدن. وفي تصوّرنا: أن المحدث إنما عدل عن بياننا إلى بيانه فراراً من التناسخ.

إلا أن هذا الإشكال يمكن الإجابة عنه:

نقضاً: بالمعاد الجسماني المادّي الذي نطقته به الشرائع، والثابت عندنا بالآية والرّواية، خاصّة سورة (ق) فإنّها سورة المعاد الجسماني المادّي، وهذا هو الذي قبله ابن سينا تعبّداً لا ما ذكره صدر المتألّهين، فإنّه المعاد الجسماني المثالي، حيث إنّ ابن سينا لم يكن يؤمن بالوجود المثالي حتّى يكون الذي برهن عليه صدر المتألّهين هو الذي لم يتمكّن ابن سينا من إثباته عقلاً.

وربّما يكون السرّ في عدم قبول صدر المتألّهين للمعاد المادّي بسبب لزوم التناسخ بعد أن كان البدن هناك ليس شخص البدن هنا لامتناع إعادة المعدوم بعينه^(١).

وحللاً: أنّ الأدلّة العقليّة لإبطال التناسخ غير تامّة. نعم، هناك دليل نقلي يبطل نوعاً من التناسخ وهو انتقال الروح إلى بدن آخر إنساناً كان أو حيواناً ليجازى على أعماله في فترة تعلقه بالبدن السابق. وما نحن فيه ليس من هذا النوع الباطل.

(١) س: أليس إنكاره للمعاد المادّي مع موقفه لتصوير الجسماني المثالي بسبب الحركة الجوهرية واستحالة الحركة الراجعة من الفعل إلى القوة؟
ج: دليل آخر غير التناسخ، علماً: أنّ استحالة الحركة الراجعة أيضاً ذكرت واحدة من أدلّة بطلان التناسخ.

الإشكالات في دلالة آية الذرّ ونقدهما (٣)

وقبل عرض هذه الإشكالات فهنا جواب ثالث لإشكال التناسخ الموجب لصرف النظر عن ظاهر الآية و هو: أن ما نحن فيه ليس تناسخاً؛ لأنّ التناسخ هو تعلق الروح ببدن آخر بعد تعلقها بالبدن السابق، وأمّا تعلقها بنفس البدن بعد انقطاعها عنه كما في حالة النوم وتجميد البدن فليس تناسخاً؛ لأنّ البدن هو هو وإن تغيّر شخصه، إلاّ أنّ وحدته محفوظة بالالتفات إلى الحركة الجوهرية وأنّه واحد ممتدّ.

والبدن الحادث في القرن الخامس - مثلاً - ليس بدنًا آخر غير الموجود في عالم الذرّ، وإنّما هو امتداد لذلك البدن المتحرّك في جوهره الممتدّ في وجوده، والروح قد تعلّقت به في مقطع ثمّ انفصلت عنه ثمّ تعلّقت به ثانية. ومثله في المعاد، فالبدن في عالم الدُّنيا الذي تعلّقت به الروح تحرّك بالحركة الجوهرية فصار تراباً بعد انفصال الروح عنه، واستمرت حركته فصار بدنًا ثانية في عالم الآخرة فتعلّقت به الروح مرّة أخرى، فلا تعدّد في البدن، وإنّما هو وجود واحد ممتدّ. نعم، شخص الأوّل لم يبق وهذا طبيعي؛ لأنّه هو مقتضى كونه وجوداً ممتدّاً أنّه يتغيّر بكلّه ولا

يبقى منه شيء، ولكن وحدته لا تنخرم^(١).

وأما الإشكال السادس:

أ - عدد ذرية آدم فوق حد الإحصاء لكثرتها الكاثرة.

ب - والشهادة والعلم تقتضي أن يكون لهم جميع الأعضاء حتى يتمكنوا من الفهم ومعرفة ربهم.

ج - وبهذه الشاكلة لا تسعهم الأرض فضلاً عن اجتماعهم في صلب آدم^(٢).

وجوابه: لا مشكلة في وجودهم بعد أن كانت الكيفية آنذاك هي الكيفية الحاصلة بشكل تدريجي بطيء والتي يقبلها الجميع، ولكنها آنذاك

(١) س: في النوم والتجميد لا تنفصل الروح تماماً كالموت، وإلا لفسد البدن؛ إذ الحافظ له هو الروح كما يذكر في محلّه؟

ج: النوم انفصال الروح عن البدن كالموت ﴿هُوَ الَّذِي يَتَوَفَّاكُم بِاللَّيْلِ﴾ (الأنعام: ٦٠). غايته أنه يفترق عن الموت أن النفس النباتية تبقى في النوم دون الموت؛ لأن التغذية اللازمة لبقاء الحياة النباتية لا تتحقق لانقطاع التنفس، فعدم أكل الغذاء، وإذا فرض إمكان التنفس وإيصال الغذاء يبقى البدن بالموت ولا يتحلل.

س: ثم هذا لا يكون إلا مع قبول الحركة الجوهرية الراجعة؟

ج: نعم.

س: ولكن مع هذا لم تكن الروح موجودة قبل البدن، وإنما وجدت مع البدن. نعم، هي قبل البدن الذي يولد، بل في آدم لا دليل على وجود روحه قبل البدن؟

ج: الجواب هو الجواب عن سؤال رقم ٢ درس ٣٨.

س: ولكن الروح هل هي واحدة وبقيت متحركة من دون بدن، أو هي روح أخرى، أو نفس الروح ولكن من دون حركة؟

ج: لا نعلم في الروح، وأما في البدن فهو كان في صلب أبيه يتغذى دائماً والتغذي يلازم الحركة.

(٢) راجع: تفسير الرازي ج ١٥ ص ٥١٠ والقرآن والعقل ج ٢ ص ١٠٢.

حصلت بشكل سريع.

الإشكال السابع: وقد جاء في كتاب القرآن وكتاب العقل والجهل أيضاً: أن ذرية آدم في عالم الذر كانوا ذوي مدارك ضعيفة كجثتهم. ومثل هذا لا يمكن حصول العلم المذكور بالآية - معرفة الله - له. فهو نظير الطفل حين ولادته؛ فإنه يحسّ ويدرك، ولكنه لم يصل إلى مرحلة إدراك الحق سبحانه، إلا ما استثنى، وإنما بعدما يكبر وبالتعليم يعرف ربّه.

وجوابه:

أولاً: أن مداركهم كانت كجثتهم؛ حيث إن الظاهر من الآية أنهم وجدوا كما وجدوا الآن.

ثانياً: صغر الجثة - على فرضه - لا يمنع من الفهم، فالنمل حدث سليمان، وما نلاحظه غالباً هنا من عدم فهم الأطفال إنما في الإدراك الحسولي الذي يحتاج إلى الأعضاء والجوارح، وأما العلم الحسوري فلا يحتاج إلى آلة وإنما يكفي فيه النفس المجردة التي تجلّى لها ربّها. نعم، هو لا يكون إلا بقدر وجود العالم^(١).

(١) س: ولكن العلم الحسوري بقدر وجود العالم لا جثته، إلا أننا بالوجدان لا نجد مثل هذا العلم متوقفاً في الأطفال ذوي الوجود الواسع مع عدم انشغالهم حين الولادة بالدنيا وملاذها. ثم ما معنى فطرية معرفة الله؟

ج: نحن نريد القول: إنه يمكن في الأطفال الفهم الحسوري، ثم إننا لا نفهم الفطرية في فطرية معرفة الله أنها العلم الحسوري، وإنما العلم الحسولي الفطري الذي أحد أقسام البديهيات، وقرينته (قرينة تفسيرنا) معه في الآية.

والإنسان يعلم بنفسه حضوراً بحكم كونه مجرداً فيشمل الطفل، وهم ذكروا أنه إذا علم حضوراً بفقره علم حضوراً بخالفه.

الإشكالات في دلالة آية الذرّ ونقدها (٤)

الإشكال الثامن: إنّ عالم الذرّينا في حكمته تعالى، بتقريب:

أ - عالم الذرّ إمّا عالم التكليف وتحصيل الكمال، أو لا؟

ب - والتالي باطل بقسميه.

أمّا القسم الأوّل: فلاّنه لو كان كذلك لم تكن فائدة في الإتيان إلى عالم الدُّنيا؛ لأنّ ذلك العالم يكفي في تحقيق الغرض، بل هو نقض الغرض فيمن يعلم الله تعالى أنّه يشرك بعد أن كان الجميع هناك موحدّين مسلمين قد حقّقوا ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾^(١).

وأمّا القسم الثاني: فلاّنه يستلزم كون وجودهم هناك بلا فائدة.

ويلاحظ عليه: يمكننا اختيار كلا الشقّين من دون بطلان:

أمّا الشقّ الأوّل: فلاّنّ ذلك العالم تحصيل كمال خاصّ وهو ﴿بلى﴾ أي الإقرار بالربوبية من خلال شهودها، وقد حصل من دون أن يصلح لأكثر من ذلك، أو لم يكن الأكثر ذا مصلحة وإنّما هي في الوجود السيّال التدريجي البطيء.

وأما الشقّ الثاني: فلأنّ عدم إمكان تحصيل الكمال لا يلغي فائدة ذلك العالم، وإلاّ كان خلق الملائكة لغواً، وإنّما الفائدة تتصوّر في أصل وجوده وحياته وشهوّه؛ فإنّها كلّها كمالات، وهي كافية في تحقيق الفائدة، ولا تنحصر بالاستكمال والخروج من النقص إلى الكمال.

الإشكال التاسع: عالم الذرّ يستلزم التسلسل بتقريب^(١)

الذريّة في عالم الذرّ إمّا أن يكونوا كاملّي العقول والقدرة، بمعنى أن يكون نصاب العقل والقدرة كاملاً بحيث يمكن تكليفه، أو لا. والتالي بقسميه باطل.

أمّا الأوّل: فلاّنه يلزم أن يكونوا مكلفين لا محالة؛ لأنّه لما كان لطفاً وضرورة وقد تحقّق شرطه فلا بدّ من تحقّقه بعد أن لم يختلف حالهم في ذلك العالم عن حالهم في هذا العالم.

ولكن عند مطالعة الآيّة والروايات نجد أنّها تدلّ على أنّ معرفة الإنسان ربّه في عالمنا تحتاج إلى عالم ذرّ، فلا بدّ أن يكون التكليف هناك محتاجاً إلى عالم ذرّ آخر سابق وهكذا.

وأما الثاني: فلاستحالة توجّه الخطاب إليهم.

ينتج: استحالة عالم الذرّ؛ فلا بدّ من تأويل الآيّة والرواية.

ويلاحظ عليه: أنّ علمهم وقدرتهم كانت، إلاّ أنّها بقدر ما احتاج إليه الخطاب والإقرار، ويظهر هذا المعنى من الروايات أيضاً، ولم يكن زمان للتكليف؛ لأنّ العملية جرت بشكل سريع، فالعقل والقدرة وحدهما لا يوجبان التكليف؛ فإنّهما شرط لازم له لا كافٍ، وإلاّ كان الملائكة مكلفين لأنّهم يتصفون بالعلم والقدرة.

الإشكال العاشر: عالم الذرِّ مخالف لنصِّ القرآن: ﴿فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ مِمَّ خُلِقَ ﴿١﴾ خُلِقَ مِنْ مَّاءٍ دَافِقٍ ﴿٢﴾﴾. إذ لو صحَّ عالم الذرِّ لكانت أفراد الإنسان موجودة قبل النطفة.

إن قلت^(٢): الآية بصدد بيان الخلق المعهود بين الناس ولا ينافي وجود خلق آخر قبله، فالنطفة ليست خلقاً إبداعياً وإنما هي مسبوقة بكونها غذاءً.

قلت: لو كان كذلك لم يكن الخلق من النطفة مبتدئاً، مع أنّ إجماع المسلمين على أنّه المبتدئ.

ويلاحظ على هذا الجواب: أنّه لا إجماع، بل القرآن يذكر أنّ بداية الإنسان من طين: ﴿مِنْ سَلَالَةٍ مِنْ طِينٍ ﴿٣﴾﴾.

ومن ثمّ فجواب الإشكال على عالم الذرِّ هو ما ذكره الفخر الرازي (إن قلت..).

الإشكال الحادي عشر: مخالفة عالم الذرِّ لنصِّ القرآن: ﴿أَمَتْنَا اثْنَتَيْنِ وَأَخْيَيْنَا اثْنَتَيْنِ ﴿٤﴾﴾.

بيان:

أ- أنّ الذرية في عالم الذرِّ إمّا هؤلاء الناس بأعيانهم، أو غيرهم.

ب- والتالي بقسميه باطل.

أمّا القسم الثاني: فبالإجماع من المنكر والمثبت لعالم الذرِّ. وأمّا

(١) سورة الطّارق: ٦.٥

(٢) يذكره الفخر الرازي مع جوابه

(٣) سورة المؤمنون: ١٢

(٤) سورة غافر: ١١

القسم الأول: فلأنه إن بقوا حال كونهم نطفة وعلقة ومضغة عقلاء قادرين، فهو باطل بالبداهة؛ إذ لم يتفوه أحد بقدره النطفة والعلقة والمضغة. وإن لم يبقوا عقلاء قادرين فهو باطل؛ لأنه يستلزم حصول الموت ثلاث مرّات، مرّة في عالم الذرّومرّة في عالمنا وثالثة في عالم البرزخ، حيث تنفخ النفخة الأولى فيصعق ويموت من في السماوات والأرض. وهو مخالف لنصّ القرآن من أن الإمامة كانت مرّتين. فلا بدّ من رفع اليد عن حياة عالم الذرّوالموت الذي يتعقّبه.

الإشكالات في دلالة آية الذرّ ونقدها (٥)

يجاب عن الإشكال الحادي عشر: بما ذكره العلامة الطباطبائي في الميزان في تفسير آية: ﴿أَمْتَنَا اثْنَتَيْنِ﴾ من أنّ مراد القائلين لربّهم من الإمامة والإحياء، الموجب ليقينهم بالمعاد بعدما كانوا ينكرونه المستلزم لإنكارهم للنبوّة والتكليف، فيريدون الاعتراف لربّهم أنّهم آمنوا بقدرته على الإحياء بعد الموت بعدما لمسوا ذلك.

وأما موت عالم الذرّ فهو منسيّ - كما جاء في الروايات - كما نسي نفس الموقف، فلا معنى لأن يقولوه لربّهم وهم لا يذكرونه ولا يكون موجباً لهم لليقين بالمعاد ﴿وَاعْتَرَفْنَا بِذُنُوبِنَا﴾.

وبتعبير آخر: ليست الآية في صدد بيان عدد الإحياءات والإمامات التي حصلت في الواقع، بل خصوص ما يكون دليلاً على المعاد.

الإشكال الثاني عشر: عالم الذرّ ينافي قوله تعالى: ﴿وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ﴾^(١)، وقوله تعالى: ﴿مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ﴾^(٢).

(١) سورة السّجدة: ٧

(٢) سورة المؤمنون: ١٢

وجوابه: أن الإنسان الموجود في عالم الذر أيضاً من سلالة من طين ومبدؤه الطين بعد أن كان أبونا آدم قد خلق من طين.
كما يمكن الإجابة بما ذكره الفخر الرازي إشكالاً على الإشكال الحادي عشر واخترناه جواباً فراجع.

الإشكال الثالث عشر: والذي عدّه العلامة الطباطبائي أساس كلّ الإشكالات التي قيلت أو يمكن أن تقال على ظاهر الآية والرّواية.
وحاصل الإشكال: أن الأخذ بظاهر الآية والرّواية المفسّرة يستلزم قبول تكرّر الوجود المستحيل. بتقريب: أن ظاهر الدليل النقلي هو أن أفراد عالمنا هم أنفسهم كانوا في عالم الذر بأشخاصهم لإلقاء الحجّة عليهم لا غيرهم وإلا لم تتمّ الحجّة. فتكرّر شخص وجود كلّ منّا، وهو مستحيل. ويلاحظ عليه:

أولاً: بالنقض بالمعاد، حيث إنّ الإنسان المحشور يوم النشور هو نفسه الموجود في دار الغرور، وإلا لم يكن معنى للعقوبة.
ثانياً: بالحل: بأنّ شخصيّة الإنسان بنفسه لا بيدنه، وهي تبدأ من عالم الذرّيل قبله وتبقى بعينها وشخصها إلى المعاد. والموت ليس زوالاً وإنّما انتقال، فكما ينتقل من هنا إلى عالم الآخرة انتقل هو بشخصه من عالم الذرّيل إلى عالمنا^(١).

(١) س: لماذا لم تطرحوا جوابكم على الإشكال السادس (التناسخ) وهو: أنّه واحد متّصل، خاصّة على ميناكم أن النفس متحرّكة، فهي بشخصها ليست باقية كما في البدن وإنّما وحدتها محفوظة. ثمّ على ميناكم من المعاد المادّي، لم تخصّصوا شخصيّة الإنسان بنفسه وليس معاً وأنّ التغير فيهما لا يثلم وحدتهما، خاصّة أنّكم لا تقبلون التقسيم إلى المادّي والمجرد، فالإنسان هو هذا المحسوس وغير المحسوس، وهذا الذي يشار إليه بالحسّ وما وراءه المتحرّك الواحد كلّ منهما؟

⇒ ج: نعم، وما ذكر في المتن على مباني المشاء.

س: ولكن يبقى فرق بين عالم الآخرة بالنسبة إلى الدنيا وبين عالم الدنيا بالنسبة إلى الذرّ؛ إذ أن الأول: ﴿تُنشِئُكُمْ فِي مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ (سورة الواقعة: ٦١).

وأما الثاني: فهو تكرار لعالم الذرّ، وهو وإن لم يكن التكرار المستحيل إلا أنه قد يقال: إنه مناف للحكمة وما أشبه ذلك، وفي النتيجة لا يشكّل الفرق المذكور فارقاً، بأن عالم

الدنيا ليس عالماً آخر وراء عالم الذرّ بخلاف عالم الآخرة؟

ج: كلّ ما ذكر من فارق صحيح، ولكن الحكمة في عالم الذرّ - كما ذكرت الرواية ذلك -

أنّه لولا عالم الذرّ لما عرف أحد ربّه.

التفسير المعتمد للآية ومناقشة التفسير الثاني

الإشكالات التي عرضناها كانت موانع - عند البعض - من الأخذ بظهور آية الذرّ والروايات المفسّرة لها، فكانت النتيجة أن وجد أكثر من تفسير للآية المباركة.

التفسير الأوّل: اعتمد على ظاهر الآية والرواية بعد أن وجد أنّ كلّ الإشكالات المثارة ضعيفة لا يصلح أحدها أن يشكّل مانعاً عقلياً قطعياً من الأخذ بالظاهر. وقد اخترنا ذلك وقرّرناه في دروس سابقة تبعاً لجمع من قدماء المفسّرين والمحدّثين، ونعيد بيانه مرّة أخرى بعبارة مضغوطة:

إنّ عالم الذرّ حقيقة تمّ فيه وبشكل سريع إيجاد بني آدم وبنفس الكيفيّة التي يوجد عليها في عالمنا بشكل بطيء، من أجل أخذ الإقرار منهم بربوبية الله تعالى، ثمّ أعيدوا إلى ما كانوا عليه وأخذوا يتواجدون في عالمنا وبشكل تدريجي هادئ مع المعرفة التي زوّدوا بها.

وهذه الحقيقة بهذه الكيفيّة تدلّنا في الوقت نفسه على وجود الأرواح قبل أبدان عالم الدُّنيا، بل بضميمة الروايات غير المفسّرة تكون النتيجة وجود الأرواح قبل عالم الذرّ، وقد تعلّقت بالأبدان في عالم الذرّ وشهدت

ربّها حضوراً وأقرّت بذلك^(١).

التفسير الثاني: وقد نسبة العلامة الطباطبائي إلى جمع من المفسرين والمحدثين الذين يؤمنون بعالم الذرّ:

أ- الله سبحانه أخرج ذرات من صلب آدم وأبنائه.

ب - وأخذ منها الإقرار بالربوبية، وقد أعطت ذلك.

ج - ثمّ أرجعها إلى مقرّها السابق.

ويلاحظ على هذا التفسير:

أولاً: أنّه لم يقل به أحد ممّن نسب إليهم، بل صرّح بعض المحدثين بوجود الروح في الذرات كما نقله مجمع البيان، وأنها ليست أجزاء مادّية صرفة.

ثانياً: أنّه خلاف ظاهر الآية، حيث ورد فيها ﴿ذَرِيَّتِهِمُ﴾ الظاهر في الإنسان التامّ المتكوّن من النطفة، لا في النطفة؛ فإنّها ليست ذرية مأخوذة. كذا ورد فيها (بني آدم) الظاهر في الإنسان التامّ لا في النطفة، فإنّه لا يقال عنها: (بني آدم) مأخوذ منه الذرية.

ثالثاً: أنّه خلاف ظاهر الروايات أيضاً، حيث جاء في بعضها «جَعَلَ فِيهِمْ مَا إِذَا سَأَلَهُمْ أَجَابُوا» الظاهر في الروح والفهم والعقل. التفسير الثالث: وهو ينسجم مع منكري عالم الذرّ:

إنّ الآية تمثيل وكناية ورمز إلى ما يقع في عالمنا، فالله تعالى أخرج

(١) س: على تفسيركم أنّ الطائفة الثالثة تدلّ على أنّ الروح مع البدن، غايته أنّه متقدّم على بدن عالم المادّة، ولكن في جوابكم على التناسخ ذكرتم أنّ بدن عالم المادّة هو بدن عالم الذرّ وأنها واحد متّصل ممتدّة، ومن ثمّ لا دلالة للطائفة الثالثة. نعم، تصلح دالة في قبال مقولة صدر المتألهين من أنّ النفس تحدث بحدوث البدن في عالمنا؟

بني آدم من أصلاب آبائهم إلى أرحام أمهاتهم، ثم رَقَّاهم درجة بعد درجة حتى بلغ إنساناً سوياً، فأراهم آثار صنعه حتى كأنه أشهدهم على أنفسهم لما جعل من دلائل وحدانيته.. الخ.

ويلاحظ عليه بما ذكره العلامة الطباطبائي: أنه مخالف لظاهر الآية لمكان (إذ) الدال على الماضي و ﴿ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ﴾ و ﴿ قَالُوا بَلَى ﴾، ولا يمكن رفع اليد عن الظاهر إلا مع الدليل المانع من الأخذ به.

التفسير الرابع: والذي تبناه العلامة الطباطبائي:

إننا نتمسك بظاهر الآية - مع قبوله مبنى صدر المتألهين: أن النفس حادثة بحدوث البدن، إلا أنه لا يمنع من الأخذ بالظاهر - بيان: أن المراد من الروح في عالم الذرّواتي هي سابقة على البدن في عالم المادة هي الروح بوجودها العقلي والتي هي حقيقة الروح الدنيوية، وبين الحقيقة والرقيقة حمل حقيقة، ومن ثم في عالم الذرّات وجدت الأرواح العقلية وأخذ منها الإقرار، وحيث إننا هم فنحن أيضاً أقرنا، فلا خلاف للظاهر^(١).

ويلاحظ عليه: أن فيه مخالفة الظاهر من جهات:

الجهة الأولى: قوله تعالى ﴿ مِنْ ظُهُورِهِمْ ﴾ لا يظهر في الوجود

(١) س: لا دليل على إقرارنا لأننا الوجود الأضعف، فقد يكون الإقرار من مختصات الوجود الأقوى، أو يستدل له بما ذكره هم من أن التشكيك يقضي وجود كل الكمالات في المراتب الدنيا بنحو أضعف؟

ج: صحيح، وهو جهة ثانية للمناقشة، والمبنى المذكور ذكره صدر المتألهين، إلا أننا نجد في كلمات العلامة الطباطبائي.

س: ظاهر الآية أن الذرّ عبارة عن أبدان مع أرواح، فهل العلامة الطباطبائي يفترض أن الأرواح العقلية تعلقت بأبدان عقلية أو أنها أرواح صرفة؟

ج: أرواح صرفة.

العقلي - العلة. فلا بدّ من القول: إنه كناية، فهو خلاف الظاهر.

الجهة الثانية: إنّ الحقيقة مع الرقيقة وجودان، فهو هو في حمل الحقيقة والرقيقة، غيره في الحمل الشائع، فالاتحاد في الأوّل في سنخ الكمال، والتغاير في شخص الوجود ومقداره.

إن قلت: ولنفرض أنّ الآية تتحدّث عن الوجود العقلي لا عن رقيقته.

قلت: الآية تريد الحديث عن إقامة الحجّة وقطع العذر في يوم القيامة على من يحتج بالغفلة وشرك الآباء، وكلّ هذا لا يتأتّى في العلة ذات الوجود العقلي.

الجهة الثالثة: إنّ الله تعالى يعلم أنّه ربّ، وهو حقيقة كلّ شيء، فلا

نحتاج إلى تصوير وجود عقلي أخذ الإقرار منه، وإنّما نقول: إنّه تعالى أخذ الإقرار من نفسه، مع أنّ العلامة الطباطبائي - حتماً - لا يقبل مثل هذا التفسير.

ومن هنا تعرف وجهة ما ذكره صدر المتألّهين: أنّ هذا تأويل للآية

وحمل لا بدّ منه بعد أن كان الدليل العقلي قد دلّ على حدوث النفس بحدوث البدن وليس أخذاً بالظاهر.

الآيات التي استدل بها على حدوث النفس بحدوث البدن

بقيت مجموعة من الآيات مرتبطة بالميثاق وعالم الدرّ:
 الآية الأولى: قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِنَ النَّبِيِّينَ مِيثَاقَهُمْ﴾^(١).
 وفي رواية ابن سنان: أنّ الميثاق المأخوذ منهم هو الإقرار بالربوبية^(٢).
 الآية الثانية: قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ﴾^(٣).
 وفي رواية ابن سنان السالفة: أخذ الله تعالى منهم ميثاق رسول
 الله ﷺ .
 الآية الثالثة: قوله تعالى: ﴿فَمَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا بِمَا كَذَّبُوا بِهِ مِنْ
 قَبْلُ﴾^(٤).
 وفي رواية نقلها البحار^(٥) ذكرت أنّ منهم من أقرّ بلسانه ولم يؤمن

(١) سورة الأحزاب: ٧

(٢) البحار: ٥ : ٢٣٦ .

(٣) سورة آل عمران: ٨١

(٤) سورة الأعراف: ١٠١

(٥) ٥ : ٢٣٧ .

قلبه. ولا يخفى أن الإيمان فعل اختياري وهو غير التصديق الذي هو فهم مطابقة القضية للواقع، ومن ثمّ أمكن أن يشهد الإنسان شيئاً من دون إيمان، فالعلم والمعرفة كان للجميع والإيمان كان من البعض^(١).

الآية الرابعة: قوله تعالى: ﴿ وَنُقَلِّبُ أَفْئِدَتَهُمْ وَأَبْصَارَهُمْ كَمَا لَمْ يُؤْمِنُوا بِهِ أَوْلَ مَرَّةٍ ﴾^(٢).

وفي رواية زرارة وحمران ومحمد بن مسلم أنه حين أخذ عليهم الميثاق^(٣)، وروايات أخرى في هذا المضمون.

الآية الخامسة: قوله تعالى: ﴿ وَكَلَّمَ اللَّهُ آدَمَ مِنْ فِي السَّمَوَاتِ طَوْعاً وَكَرْهاً ﴾^{(٤) (٥)}.

الآية السادسة: قوله تعالى: ﴿ وَمَا وَجَدْنَا لِأَكْثَرِهِمْ مِنْ عَهْدٍ وَإِن وَجَدْنَا أَكْثَرَهُمْ لَفَاسِقِينَ ﴾^(٦).

روايات حدوث النفس قبل البدن

ذكرنا سابقاً ثلاث طوائف من الروايات على حدوث النفس قبل

البدن، وهنا طوائف أخرى:

(١) س: ولكن في عالم الذرّ يوجد شهود وعلم حضوري وهو يستلزم الإيمان؛ إذ في ذلك العالم لا توجد قوى دونية تمنع من الإيمان؟
ج: نعم، توجد قوى دونية، والدار دار دنيا، ولكن فرصة التكليف لم تكن هناك لسرعة العملية التي تمت هناك.

(٢) سورة الأنعام: ١١٠

(٣) البحار ٥: ٢٥٦.

(٤) سورة آل عمران: ٨٣. يراجع البحار (٥: ٢٥٥ حديث ٥٢)

(٥) س: هل الإسلام هو قول بلى؟

ج: نعم، وفي الروايات أخذ منهم الإقرار بالرسالة والولاية أيضاً.

(٦) الأعراف: ١٠٢.

الطائفة الرابعة: ما دلّ على أنّ الأرواح من الملكوت الأعلى جاءت وتعلّقت بالأبدان^{(١) (٢)}.

ودعوى: أنّ رقيقة تلك الروح هي التي جاءت، خلاف الظاهر؛ لأنّه يعني أنّ الحقيقة ما زالت في محلّها وهي التي تدعى الربوبية.
الطائفة الخامسة: الروايات الكثيرة الدالّة على أنّ أوّل خلق الله تعالى هو محمّد ﷺ وعترته، ممّا يعني أنّ الأرواح - ولو جزئياً في قبال السلب الكلّي - وُجدت قبل الأبدان؛ لبداهة تأخّر أبدانهم الشريفة^(٣).

(١) س: الرواية تدلّ على نزوع الروح في محلّها العلوي إلى دعوى الربوبية، فكيف يتمّ ذلك وهي في قوس النزول حيث لا اختيار ولا عمل؟
ج: عالم الذرّ بعد العوالم العقلية، بقرينة أنه كان بعد آدم. ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ...﴾.

(٢) راجع البحار (ج ٦١، ص ١٣٣)

(٣) س: ظاهر الروايات هو الوجود العقلي لهم ﷺ حيث ورد: يا جابر أوّل ما خلق نور نبيكم ولم يقل نبيكم؟
ج: نور نبيكم أي روح نبيكم لا حقيقته، وإلا لم يكن خصوصية له ﷺ؛ لأنّ العقل الأوّل حقيقة كل شيء.

س: إذن روحه أسبق من حقيقته؟

ج: نعم، بل هي الصادر الأوّل، وهي التي تتصل بالبدن، ولا تؤمن بعد بالوجود العقلي.

س: إذن الروح المنفصل هي التي تتصل؟

ج: نعم.

س: إذن بم نفس الوحي مع كون نفس الرسول هي الصادر الأوّل وهي واسطة الفيض؟

ج: يمكن فرض أنّه نسبي في هذا العالم ما كان له من معارف، فكان يذكّر بواسطة جبرئيل.

س: ولكن هو واسطة الفيض، فكيف يعقل أن يحصل جبرئيل على شيء ليس عنده،

بالإضافة إلى أنّ العالي لا يستكمل بالسافل؟

ج: هذه المسألة لم نبهتها، ولا بدّ من مراجعة النصوص فيها، فتوجّل إلى وقت آخر.

الطائفة السادسة: ما جاء بلسان: كنت نبياً و آدم بين الماء والطين^(١).
يراجع البحار (ج ١٦ و ١٨ و ٦٨ و ١٠١) فإنه ذكر ذلك لا بصيغة رواية،
وإنما بصيغة أنه الخبر المشهور.

الطائفة السابعة: حسب فهم صدر المتألهين: قوله تعالى: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا
الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾ * ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ ﴿^(٢). فقد ذكر في
الأسفار^(٣) أنها تدل على تقدم النفس على البدن.

ولكن يلاحظ عليه: أن فهم ﴿ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ﴾ يعني إلى
عالم المادة خلاف الظاهر، وإنما الظاهر وبقرينة ﴿إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا
الصَّالِحَاتِ﴾: أن الله تعالى خلق الإنسان وزوده بكل الإمكانيات التي يستطيع
بها أن يكون أفضل من الملائكة، إلا أنه باختياره السيئ صار كافراً
ومشركاً، فرددناه بسبب اختياره هذا إلى أسفل سافلين.

الآيات الشريفة التي استدلت بها على حدوث النفس بحدوث البدن أو بعده:
الآية الأولى: ﴿ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ﴾^(٤). فبقريئة ﴿ثُمَّ﴾ وتبديل
لحن الآية عما سبقها دليل إيجاد شيء ليس من سنخ ما قبله. فهي تدل على
التجرّد وإيجاد النفس بعد ﴿فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا﴾.

ويلاحظ عليه: أن الآية لو كانت (ثُمَّ أَنشَأْنَا خَلْقًا آخَرَ) لكان
الاستدلال في محله، ولكنّها: ﴿أَنشَأْنَاهُ﴾ فلا تدل إلا على أن جعل النفس

(١) س: لِمَ نبحت والدار هناك ليست دار تكليف؟

ج: نبوة النبي هي السفر الثاني فلا ترتبط بالتكليف، والرسالة هي السفر من الحق إلى
الخلق، وهي لابد أن تكون مع التكليف.

(٢) سورة التين: ٤ و ٥.

(٣) (٨: ٣٥٥)

(٤) سورة المؤمنون: ١٤

للعظام واللحم حصل آنذاك، نظير: ﴿خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً﴾، وبتعبير آخر: أن جعل تأليفي، والآية تدلّ على أن التأليف حصل في هذا الزمان، أمّا الجعل البسيط للنفس وإبداعها وإيجادها، فالآية ساكتة عن تحديد وقته. وأمّا قرينة ﴿ثُمَّ﴾ فهي تدلّ على أن التأليف لم يحصل مباشرة بل بعد فترة من ﴿فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا﴾.

الآية الثانية: ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحٍ﴾^(١) و﴿ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ﴾^(٢). فحيث إنّ إضافة الروح له تعالى تشريفية على حدّ بيت الله، فلا دلالة على أن الروح موجودة قبلاً، وإنّما تدلّ على أن الله سبحانه أوجد الروح فيه بعد أن سوّاه بدنًا كاملاً.

ويلاحظ عليه: أن غاية ما تدلّ عليه الآية أنه أوجد الروح فيه الآن، أمّا أنه أوجد الروح الآن فهو مسكوت عنه. وبعبارة أخرى: أن الآية تدلّ على حدوث النفخ في البدن بعد البدن، لا على أصل وجود النفس.

إن قلت: إنّ النفخ بمعنى الخلق وبالتالي ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي﴾ بمعنى «خلقت فيه الروح» فيدلّ على عدم خلق الروح قبلاً وأنه إنّما حصل في وقت إيجاده للبدن.

قلت: نحن لا نفهم من النفخ الخلق وفي البدن وإنّما الجعل للبدن، ولا أقلّ من ظهوره في الأعمّ من الخلق، ومما ذكرنا بعد أن كان المعنى الحقيقي غير مقصود منه، وليست هناك قرينة على إرادة الخلق؛ فلا يمكن الاستدلال به على مدعى الحدوث بحدوث البدن.

(١) سورة الحجر: ٢٩

(٢) سورة السجدة: ٩

الآية الثالثة على حدوث النفس بحدوث البدن ونقد الاستدلال بها

الآية الثالثة: قوله تعالى: ﴿ وَيَقُولُ الْإِنْسَانُ إِذَا مَا مِتُّ لَسَوْفَ أُخْرَجُ حَيًّا ﴾ أولاً يذكُرُ الْإِنْسَانُ أَنَا خَلَقْنَاهُ مِنْ قَبْلُ وَكَمْ يَكُ شَيْئًا ^(١). فعدم كونه شيئاً قبل الخلق يعني عدم قدم الروح وعدم أسبقيتها على البدن. ويلاحظ عليه:

أولاً: أن غاية دلالة الآية هي نفي قدم الروح وأزليتها دون حدوثها وأسبقيتها على البدن، والذي تبينناه واستفدناه من النقل، فإنه أيضاً يصدق ﴿ خَلَقْنَاهُ مِنْ قَبْلُ وَكَمْ يَكُ شَيْئًا ﴾.

ثانياً: بل الآية لا تدلّ حتّى على نفي قدم الروح أيضاً؛ لأنّ الموضوع فيها هو الإنسان لا الروح، والإنسان مركّب من الروح والبدن، فيمكن أن لم يك شيئاً؛ لعدم بدنه في القدم.

ثالثاً: على مبنى صدر المتألهين: أنّ المادّة أزلية، ومبناه: أنّ الجوهر متحرك، فالإنسان مهما عاد إلى الوراثة فهو شيء ما، ولا يصل إلى نقطة لم

يك شيئاً أصلاً، ومن ثمّ كيف استدلّ مثل صدر المتألهين بالآية على حدوث النفس. إلا أن يفسّر ﴿لَمْ يَكُ شَيْئاً﴾ بأنّه لم يكن شيئاً ذا حساب، ومعه لا تدلّ الآية على نفي قدم الروح.

إلى هنا ينتهي الحديث حول قدم النفس وحدوثها وقد انتهينا إلى:

- ١- عجز العقل عن إبداء رأيه في هذه المسألة. وإن شئت قل: يعجز العقل عن اكتشاف الواقع في هذه المسألة.
- ٢- مع توفرّ الدليل الثقل التام سنداً ودلالة لا بدّ من الرجوع له في هذه الحالة والالتزام به والإيمان بمضمونه.
- ٣- وقد توفرّ لنا مثل هذا الدليل وكان على الحدوث، ولكن السابق على حدوث البدن.

تذييل:

وهو في كيفية الجمع بين روايات الطينة والذرات التي يبدو منها الجبر، وبين الاختيار الذي نلمسه بالوجدان وقام عليه البرهان.

والذي نختاره في كيفية الجمع: ما وجدناه في بعض الروايات من أنّه تعالى يعلم من الأزل ما يريد كلُّ منّا، وماذا سيفعل مهما كانت الظروف والشروط. فهو تعالى بلطفه ورحمته يسهّل ويسرّ لعبده الطريق لتحقيق إرادته، ومن جملة الميسرات الطينة. قال عَلَيْهِ السَّلَامُ: «فَكُلُّ مُيسَّرٍ لِمَا خُلِقَ لَهُ»، وهو الظاهر من قوله تعالى: ﴿وَلَوْ عَلِمَ اللَّهُ فِيهِمْ خَيْرًا لَأَسْمَعَهُمْ﴾^(١).

فالطينة ليست علّة تامّة كي يلزم الجبر، بل ولا حتّى جزء العلّة، ومن ثمّ كان الكافر على طينته الخبيثة قادراً على الإيمان، وإنّما هي ممهّدة

ومسهلة، فهي جزء علة السهولة لا جزء علة أصل الفعل^(١).

(١) س: خصم علي مع طينته الخبيثة ما زال مختاراً يمكنه الإيمان، ولكن هل يستطيع بطينته أن يصل إلى مقام عليّ بمشقة مضاعفة، أو أنّ الطينة تكون مانعة عن بعض المقامات؟
ج: قد يظهر من الروايات أنه يمتنع، فلا يتمكن الإنسان العادي أن يصل إلى مقام المعصوم فضلاً عن مثل معاوية، ولكن لا يمنع في مثل معاوية وأيّ عاص وأيّ إنسان آخر أن تهياً له ظروف يتمكن أن يرتقي بها لكن لا يستفيد منها ولا يختارها فيفضل القبيح على الحسن، والحسن على الأحسن.

س: الله تعالى علم أنّ زيدا يريد وسيختار وسيفعل، فهل المعلوم هو زيد ذو الطينة المعينة أو روحه فقط، وعلى الأول لا تنحل المشكلة. وعلى الثاني لا بدّ من القول بأنّ الروح على تجربتها قادرة على الكفر والإيمان لا أنّ الاختيار ذا الطرفين محصور بعالم المادة؟

ج: روحه بأيّ بدن كان وأيّ طينة كانت.

س: ولكن مع كلّ هذا التسهيل نلاحظ المشقة البالغة التي يبذلها المؤمنون للطاعة، فكيف تكون المشقة حينئذ لو لم يكن هذا التسهيل؟

ج: المشقة في المرتبة النازلة، وأمّا في المرتبة العليا فيلتدّب بهذه المشقة مثل «مَا رَأَيْتُ إِلَّا جَمِيلاً» و«إِلَهِي تَقَبَّلْ مِنَّا هَذَا الْقُرْبَانَ».

رابطة النفس بالبدن

البحث في علاقة النفس بالبدن^(١):

الفت صدر المتألهين في أسفاره^(٢) إلى أنواع التعلق وهي ستة، كمقدمة لبيان طبيعة تعلق النفس بالبدن، نشير إليها بالطريقة التالية: إن تعلق ألف بجيم؛ تارة يكون في أصل الوجود (مفاد كان التامة). وأخرى في استكمال الوجود (مفاد كان الناقصة).

والأول: (التعلق بأصل الوجود) ينقسم إلى:

أ - التعلق حدوثاً وبقاءً.

ب - التعلق حدوثاً لا بقاءً.

والأول: (التعلق بأصل الوجود حدوثاً وبقاءً) ينقسم إلى:

(١) مراجع البحث: النفس البشرية عند ابن سينا ص ١٦ و ص ٣١. والقبسات للميرداماد ص ٤٦١. والأسفار ج ٤ ص ٥٧. وج ٣ ص ٥٥. وج ٥ ص ٢٨٩ و ص ٣٠٤ و ص ٣٠٦. وج ٧ ص ٦٦. وج ٨ ص ٣٧٣ و ص ٣٧٥ و ص ٣٧٦. ومن ص ٣٢٥ إلى ٣٣٠ وهو البحث الأصلي. ونهاية الحكمة مرحلة ١٢ فصل ١٨ ص ٣١٢ طبع جامعة المدرسين. وعيون مسائل النفس عين ٧ و ٨ ص ٢١٥ إلى ٢٢٥ وعين ٢٥ ص ٤٠٥. ومهرتابان ص ٧٦ (وقد ترجم للعربية في ذيل كتاب رسالة الشيع). (٢) ج ٨ ص ٣٢٥

أ - التعلّق في مطلق الوجود سواء كان ذهنياً أم خارجياً، ومثاله واحد - كما ذكر صدر المتألهين - وهو الماهية؛ فإنها لا توجد حدوثاً وبقاءً في خارج أو ذهن إلا بالوجود.

ب - التعلّق بخصوص الوجود الخارجي، وهو قسمان:
الأوّل: أن يكون جيم خالق وفاعل ألف، فألف متعلّق بجيم في أصل وجوده حدوثاً وبقاءً في الوجود الخارجي تعلق الرابط بالمستقل^(١).
الثاني: أن لا يكون جيم فاعلاً مع تعلق ألف به في أصل وجوده حدوثاً وبقاءً على صعيد الخارج دون الذهن، وهو قسمان:
الأوّل: أن يكون التعلّق من طرف ألف دون جيم، كتعلّق العرض بموضوعه.

الثاني: أن يكون التعلّق من الطرفين، كتعلّق المادة بالصورة وبالعكس. ويرى صدر المتألهين أنّ تعلق النفس بالبدن من النوع الثاني من القسم الأوّل، أي أنّها متعلّقة بالبدن في أصل وجودها ولكن حدوثاً لا بقاءً. وذلك لأنّها أوّل ما توجد النفس نباتية، وهي صورة للجسم، فهي متعلّقة بالمادة في أصل وجودها حدوثاً، ولكنّها حين تتكامل بحركتها الجوهرية وتتجرّد بالتجرّد المثالي لا تبقى صورة للبدن فيزول تعلقها بالبدن. وبشكل واضح: أنّ النفس أوّل ما توجد في الحياة الدُّنيا نباتية وهي مادية، وبالحرّكة الجوهرية يمتدّ هذا الوجود ويشتدّ حتّى يحصل على

(١) س: لم يفهم الفارق بين التعلّق بمطلق الوجود والوجود الخارجي؛ فإنّ الحديث إن كان في الوجود الذهني الاصطلاحي فالماهية غير متعلّقة بالوجود على هذا الصعيد، ومع القول بتعلّقها كذا المعلول وهو وجود ذهني معلول فيبقى متعلّقاً بعلمته؟
ج: الماهية في الخارج متعلّقة بوجودها وفي الذهن متعلّقة بوجود آخر، بينما المعلول في الذهن ليس معلولاً.

مرتبة جديدة، وهي مرتبة التجرد المثالي، وقد يشتد حتى يحصل على مرتبة التجرد العقلي، وقد لا يوفق وهو الأكثر. وحينما يموت يفقد مرتبة النباتية وتزول جسمانيته^(١).

والفلاسفة كلهم قبل صدر المتألهين قالوا: بأن الحاجة للبدن والتعلق به لا في أصل وجوده وإنما في الاستكمال. وهو واضح جداً على مبنانا - تقدم وجود النفس على وجود البدن - فإنه لا بد من القول بأن التعلق للاستكمال. كما لا بد من القول أيضاً بتجرد النفس حين التعلق.

وأما على مبنى ابن سينا وآخرين، القائل بحدوث النفس عند حدوث البدن، فقد قال بحدوثها مجردة، وإنما لم توجد قبل لأنها ستكون معطلة بعد أن كان استكمالها بالبدن.

علماً: أن ابن سينا يذهب إلى مادية النفس النباتية كذا الحيوانية وإن كانت مدركة إلا أن إدراكها - والذي هو الحسي والخيالي - مادي، وبالتالي فهما صورتان للجسم والبدن، والنفس المجردة خصوص العقلية - الإنسانية - وهي التي يكون تعلقها تعلق الاستكمال لا تعلق الصورة بالمادة الذي هو تعلق في أصل الوجود، وهي التي أول ما توجد توجد مجردة، وقد صرح

(١) س: أ - فصدر المتألهين يقصد من عدم التعلق بقاء يعني الموت، وأما في الدنيا فيبقى متعلقاً بالمادة، وحينئذ هناك غيره أيضاً يقبل أن التعلق بالمادة يزول بالموت؟

س: ب - وبعبارة أخرى: هل الانفكاك عنده بالموت أو قبله، فإذا كان بالموت فمعناه أنه في حالة التجرد المثالي في الدنيا تبقى متعلقة ثم تستقل بالموت، مع أنه لم يتغير شيء يوجب استقلال أصل وجودها.

وإذا كان قبله فمعناه أن الانفكاك من طرف الصورة مع بقاءه في طرف المادة، حيث

تبقى مدبرة للنفس المثالية؟

ج: أ - يأتي في درس ٤٧ بوضوح. (المقرر)

ج: ب - الانفكاك بالموت.

بذلك في الشفاء^(١).

وأشكل صدر المتألهين على كون التعلق استكمالياً، بعد أن ألفت إلى أن النفس والبدن موجودان بوجود واحد، وبالتالي كيف اتحد وجود المجرد - النفس - مع المادي - البدن -، فإنه يلزم إما أن يكون المجرد مادياً أو العكس.

(١) س: تعلق النفس النباتية والحيوانية بالمادة سيكون في أصل وجودهما حدوثاً وبقاءً في الوجود الخارجي من الطرفين، وهو عين رأي صدر المتألهين سوى أن ابن سينا يصور أن النفس الإنسانية وجود آخر، وصدر المتألهين يصورها امتداد الوجود النباتي والحيواني؟

ج: يستعاض عنه بسؤال رقم ٢ ص ٢٠٥ في درس ٤٦ وجوابه.

تصوير صدر المتألهين لعلاقة النفس مع البدن

أشرنا إلى أن صدر المتألهين يرى أن تعلق النفس بالبدن في أصل وجودها ولكن حدوداً لا بقاءً. فالنفس عند حدودها صورة البدن، فبدنية البدن بالنفس وبدونها يكون جسداً، وتعلق النفس بالجسد يكون إنساناً، فهو مركّب في ابتداء وجوده، وأمّا في الانتهاء فالنفس تحصل على مرتبة تكون مع البدن لا متعلّقة به.

توضيحه: الجسد مادة الإنسان والنفس النباتية صورته، وليست النفس النباتية هي الغذاء؛ لأنه جسم جامد في حين أنّ النطفة جسم حيّ. وهذه النطفة تتحرّك حتّى تصل إلى جنين بالحركة الجوهرية لا الكون والفساد، فهي وجود واحد ممتدّ يتوسّع بامتداده حتّى يكون جنيناً. والجنين وجود واحد بسيط حاوٍ لكمالات المادة والنفس النباتية بإضافة النفس الحيوانية. وهذا الوجود في هذه المرحلة بعدّ منه مادّي وآخر مجرد مع المادة^(١).

(١) س: لمّا كان صدر المتألهين يقبل أن النفس في مرتبة تكون مع المادة لا مادّية كان <

وبعبارة واضحة: وجود الجنين - على وحدته وبساطته - عبارة عن مادة - الجسد - ومادّي - النفس النباتيّة - وأمر مجرد عن المادة - النفس الحيوانيّة - .

وهذه النفس الحيوانيّة حينما نطالع تأريخها نجد أنّها جسمانيّة الحدوث، ولكن صار فيها بعد مجرد في عين كونها واحداً بسيطاً لأنّها وجود سيّال.

ثم إنّ الجنين يصل بالحركة إلى مرتبة إنسان متفكّر، فيكسب كمالاً جديداً بالإضافة إلى كمالاته السابقة وهو كمال الإنسانيّة، ولكن مع حفظه لوحده وبساطته^(١).

وهذا الكمال الجديد أيضاً مجرد فهو مع المادة^(٢). وباستمرار الحركة يتمكّن هذا الإنسان أن يصل إلى مرحلة يستغني بها عن البدن فيمارس أفعاله من دون توسيط البدن، فيرى مثلاً من دون عين، فيصبح البدن بالنسبة إليه كاللباس بإمكانه أن يخلعه وأن يلبسه، فيكون روحانياً محضاً بعد أن كان روحانياً مادياً ومن قبل كان مادياً محضاً. فهذا الوجود الواحد يمرّ بثلاث مراحل آخرها لا يحتاج فيها إلى البدن، وهي قد تحصل

⇒ عليه أن يبيّن طبيعة العلاقة بينهما، وليس إلا القول بأنّها للاستكمال. فهذا فراغ غير مبين في كلام صدر المتألّهين؟

ج: يأتي في درس ٤٧ الإجابة عنه بوضوح، وقد ذكر الأستاذ هناك أنّه لم يركّز علي هذه النقطة. (المقرر)

(١) س: فهل يقصد من البقاء الروحانيّة المحضة أو مرحلة الروحاني الجسماني؟

ج: يأتي في درس ٤٧ الإجابة عنه بوضوح. (المقرر)

(٢) انظر: الهامش في الصفحة السابقة.

بالموت الاختياري وقد تحصل بالموت الاخترامي^(١).

وصور جمهور الحكماء بما في ذلك ابن سينا العلاقة بنحو آخر، كما أشرنا، وهو: أن النطفة جسم محض وبالكون والفساد تصل إلى الجنين الذي هو عبارة عن وجود مادّي نباتي وآخر حيواني مادّته النبات، حتى يصل إلى الإنسانيّة التي هي وجود مجرد مع الوجود المادّي.

فالمعيّة التي قالها صدر المتألهين بقاءً قال بها الجمهور من بداية وجود النفس الإنسانيّة، وإن اختلفا في تحديد مبدأ وجود النفس الإنسانيّة، إلاّ أنّهما اتّفقا في هوية الرابطة^(٢).

والنفس الإنسانيّة لمّا كانت مجردة ذاتاً لم تكن متعلّقة بالمادّة في أصل وجودها لا حدوثاً ولا بقاءً وإنّما تتعلّق بالمادّة للاستكمال من دون أن تكون النفس صورة للمادّة وإنّما علاقتها معها كعلاقة التوأمين اللذين يتأثر أحدهما بتأثر الآخر لوجود الارتباط إلاّ أنّهما اثنان^(٣).

(١) س: ولكن لمّ لم يتلف البدن كالموت الاخترامي. وبعبارة أخرى ما هو الفرق بين الموتين من جهة التعلّق بالبدن؟

ج: في الموت الاختياري لا يترك البدن وتبقى عنايته به، فالبدن كآلة يحفظها الصانع ولكن من دون أن يستعملها.

(٢) س: باختصار: الفارق بين تصوّر صدر المتألهين والجمهور أنّ صدر المتألهين قال بالوجود الواحد، والجمهور بالوجود المتعدّد.

ومبدأ الإنسان الفعلي عنده من حين وجود البدن (مرتبة النباتيّة) غايته أنّ عقله بالقوّة لكنّه إنسان بالفعل.

وعند الجمهور من حين تحقّق المرتبة الإنسانيّة، وأمّا النطفة والجنين فهي نبات وحيوان بالفعل وإنسان بالقوّة؟

ج: نعم، ولكن قد يقول صدر المتألهين إنّ الإنسان مرتبة النفس الناطقة.

(٣) لم يُشر في كلامكم إلى علاقة النفس بالبدن - الاستكمال أو الحدوث - وأمّا علاقة <

صدر المتألهين ناقش تصوير الجمهور بعدة مناقشات:
الأولى: أشرنا إليها فيما سبق وهي عدم معقوليّة التركيب بين المادّي والمجرّد.

وجوابه:

نقضاً: بما ذكره هو من أنه في مرحلة يكون ذا بُعد مادّي وآخر مجرد، وقد يكون ذا بُعدين مجردين، فكيف أمكن لوجود واحد بسيط أن يحوي عدّة مراتب، مع أن التركيب غير ممكن، في حين أن الوحدة أشدّ من الاتحاد؟

وحالاً: أن الجمهور لم يقل بالتركيب والاتحاد بينهما بقريضة أنهم ذكروا أن التعلّق في الاستكمال لا في أصل الوجود ممّا يعني أنّهما جوهران متغايران يستفيد أحدهما من الآخر وأنّ حقيقة الإنسان بروحه لا بالمجموع.

⇒ البدن بالنفس وهو التعلّق التدبيري فلم يذكر، فهل هو خارج عن محلّ البحث وأين يذكر؟

ج: لم يذكر إلا بشكل عرّضي.

س: ولكن لا بدّ من فرض علاقة أعمق من ذلك وإلا لم يستفد النفس من كلّ بدن، ولكان حكم البدن حكم الكتاب وحكم أي موجود آخر مع أنه ليس كذلك بالوجدان، حيث يقال عن بدنه: إنه بدنه، ولا يقال عن بدن زيد: إنه بدن ذلك الموجود؟

ج: ما ذكر صحيح، غاية أنه لبيان وجه التمايز، وإلا فهم يقبلون مالكية النفس التكوينيّة للبدن، في حين أن الكتاب مملوك اعتباري، وأمّا في المغايرة فلا خلاف بين البدن والكتاب.

تصوير صدر المتألهين للعلاقة بين النفس و البدن، وإشكاله الثاني على تصوير الجمهور

صدر المتألهين قال بأن النفس حدوثاً متعلّقة بالبدن في أصل وجودها، وبقاءً متعلّقة بالبدن في استكمالها.. ويقصد من البقاء مرحلة توفّرها وهي الوجود الواحد البسيط المادّي على البعد المجرّد الحيواني أو الحيواني الإنساني، وقبل بلوغها المعنوي، و بلوغاً تستغني عن البدن أي أنّها في حركتها تصل إلى مرحلة تستطيع أن تستكمل وتنجز أفعالها بدون البدن، فيكون ارتباطها بالبدن عرضياً كارتباط البدن مع اللباس. وهذا هو الموت الاختياري باصطلاح فلسفة صدر المتألهين.

أمّا الجمهور فقد ذهب إلى أنّ ارتباط النفس الإنسانيّة بالبدن في الاستكمال حدوثاً وبقاءً، وبالموت الاخترامي تنفصم العلاقة وتركد النفس ولا تستكمل بعدئ. ومن هنا فهو لا يقبل تصوير صدر المتألهين في المرحلة الأولى كذا لا يقبل فكرته في المرحلة الثالثة وأنّ هناك موتاً اختيارياً ويبقى الاستكمال من دون توسّط البدن.

وقد أشكل صدر المتألهين على تصوير الجمهور للرابطة، بجملة من الإشكالات وقد أشرنا إلى الأوّل منها وجوابه.

الإشكال الثاني:

لا ريب أن كل واحد منا يتّصف بأنه مدرك جالس، والموصوف هو ذاتنا المعبر عنه (أنا).

وحسب تصوّرنا أن ذاتنا هو الوجود الواحد البسيط ذو المراتب، فمن بعد مادّيته يتّصف بالجلوس، ومن بعد تجرّده يتّصف بالإدراك، وأمّا حسب تصوّر الجمهور فحقيقة الإنسان روحه المجرّدة، ومن ثمّ ينبثق السؤال التالي: من هو الموصوف بالوصفين هل البدن وهو لا يتّصف بأنه مدرك، أو النفس وهو لتجرّده لا يتّصف بأنه جالس، أو المجموع وهو لا وجود له واحد حيث إنّه كثير، والكثرة اعتبار، والوجود يساوق الوحدة، ومن ثمّ لا يصدق عليه أنّه جالس مدرك وإنّما أحدهما جالس والآخر مدرك؟ وبطلان كل الاحتمالات يعبر عن خلل في تصوير طبيعة العلاقة بينهما.

جوابه:

نقضاً: بمراتب النفس على نظره ^{ثبوتاً}، حيث إن الموصوف بالأوصاف المتنوعة إمّا المرتبة المادّية أو المجرّدة أو المجموع منهما، وكلّ منها يرد عليه ما ذكره من الإشكال.

إن قلت: إن المراتب مراتب وجود واحد، فالموصوف ذلك الواحد. قلت: إذن أمكن لخصمكم أن يفرّ من الإشكال بالقول بأن الإنسان وجود واحد مركّب من جوهرين والمركّب غير أجزاءه فإنّه وجود واحد. ولكن لا يخفى أن الجمهور لا يقول بوحدة الوجود وتركبه، فالإجابة جدلية^(١).

(١) س: في النتيجة النقص غير صحيح؛ لأنهم لم يقولوا بالتركيب والإشكال وجه لهم على تصوّرهم؟

وحلاً: أن الموصوف هو النفس، فهي تتّصف بالإدراك والجلوس أيضاً، بدليل أن التمثال الذي يصنع في حالة جلوس يتّصف بالجلوس أيضاً، ولكن بالوجدان نجد أن اتّصاف الإنسان الجالس بالجلوس يختلف عن اتّصاف التمثال؛ لأنّ جلوس الإنسان اختياري والاختيار من شؤون النفس.

وبتعبير آخر: يوجد في الإنسان جالسان:

أ- الروح، جالس بالاختيار.

ب - البدن، جالس بالاضطرار كالتمثال^{(١)(٢)}.

الإشكال الثالث:

أ- عرف الإنسان بأنّه حيوان ناطق.

ب - وعلى تصوّرنا فالحيوان الناطق هو الوجود الواحد ذو المراتب،

فلا مشكلة.

وأما على تصوّر الجمهور فمنّ هو الحيوان الناطق؟ إن قالوا البدن،

فهو ليس ناطقاً. وإن قالوا النفس، فهو ليس حيواناً؛ لأنه ليس جسماً. وإن

قالوا المجموع، فهما وجودان عندهم، في حين أنّ التعريف للإنسان الذي

هو وجود واحد.

(١) س: ولكن - أساساً - حقيقة الجلوس أنه هيئة مادية (من هيئة الوضع) فكيف يتّصف بها

المجرّد؟

ج: الجلوس جلوسان: مادي وهو صفة للبدن. ومثالي وهو صفة للنفس.

(٢) س: وهل يسمّى راسم وصانع التمثال جالساً بالاختيار، فتظير جلوس البدن بجلوس

التمثال في غير محلّه؟

ج: ذكرنا ذلك من باب التمثيل ليس أكثر، وإلا رابطة الصانع والتمثال لا تعدو الإعداد،

بخلاف رابطة الروح والبدن؛ فإنها رابطة الملك والولاية التكوينية.

وبتعبير آخر: المجموع من الجسم والناطق ليس جسماً ناطقاً بل
جسم وناطق.

جوابه:

نقضاً: بالنقض السابق على الإشكال الثاني.

حلاً: أن التعريف المذكور ليس صحيحاً؛ لأنّ الذين عرفوا الإنسان
به تصوّروه مركّباً، في حين أنّ الفلسفة انتهت إلى تجرّد النفس الإنسانيّة،
ومعه لا يمكن أن تتركّب مع البدن المادّي، فحقيقة الإنسان تتلخّص بنفسه،
فلا بدّ من تعريفه حينئذ: موجود حيّ ناطق مستخدم لجسم^(١).

(١) س: على تصوّر الجمهور وعلى التعريف المذكور، فهل الناطق مستخدم للجسم النباتي
فقط أو الحيواني أيضاً. حيث إنهم قالوا بمادّية النفس الحيوانية. وعلى الأوّل: فهل
النفس الحيوانية فاقدة العلاقة مع النفس الإنسانية؟ وأهمّ من ذلك على مبناكم من
تجرّد النفس الحيوانية، ما هي علاقتها مع النفس الإنسانية المستخدمة للبدن النباتي،
حيث إنكم تقبلون تصوّر الجمهور أنّ الوجود ليس واحداً؟

ج: الجمهور يرى أنّ نفس الحيوان مادّية وهي صورة البدن، والنفس الإنسانية تستخدم
المجموع من النبات والحيوان، وأمّا على مبنانا: فإنّنا نقول بتجرّد النفس الحيوانية، ومن
ثمّ فصورة البدن هي النباتية، وهناك وجود آخر يرتبط بها وهو النفس الحيوانية وهذه
النفس الحيوانية، تتحرّك بالحركة الجوهرية، فتكون إنساناً جامعاً لكمالات الإنسان
وكمالات الحيوان.

وبعبارة أخرى: ليست النفس الحيوانية وجوداً آخر غير وجود النفس الإنسانية، وإنّما
وجود واحد ممتدّ عندما يصل إلى مرتبة الإنسانية تكون النفس الحيوانية شأناً من
شؤونه.

الإشكال الرابع على الجمهور ونقده

انتهينا إلى أن نوع ارتباط النفس الإنسانيّة بالبدن - حسب رؤية صدر المتألهين - من ارتباط الصّورة بالبدن حدوثاً وبنحو الوجود الواحد البسيط في قبال الجمهور الذي يرى أن نوع العلاقة بينهما ومن البداية هي أنّهما وجودان يستخدم أحدهما الآخر ويستفيد منه من أجل الاستكمال بشكل لا يستطيع أن يتقدّم خطوة من دون البدن.

وأما الإشكال الرابع: - المتداول على الألسن من دون أن نعثر عليه في كلمات صدر المتألهين - على تصوير الجمهور:

أ - لو كان تعلق النفس بالبدن في الاستكمال فقط لا في أصل الوجود، لما انفعل شيء منهما عن الآخر.

ب - في حين أنّ كلّاً منهما ينفعل عن الآخر، حيث إنّنا بالوجدان نتألم عندما يجرح البدن.

ج - ممّا يدلّ على أنّ الرابطة تتمثّل في أنا وجود واحد، وقطع الإصبع هو قطع شيء من النفس، ومن ثمّ تتألم، فالتأثير والتأثر مفهومان تحليليان، حيث لا يوجد في الخارج إلا شيء واحد.

جوابه: لا دليل على الملازمة في مقدّمة (أ) بل الدليل على عدمها من

جهتين:

الأولى: يمكن أن ينفعل أحد الموجودين المتباينين بانفعال الآخر لوجود علاقة ما بينهما، كما نشاهده في التوأمين، مع أنه لا شبهة في إثنيتهما، وكما ثبت بالتعبّد بانفعال أهل البيت عليهم السلام بانفعال شيعتهم. ممّا يعني أنّ التأثير والتأثر ليس دليل الوحدة.

الثانية: أنّ النفس لها رابطة طبيعيّة تكوينيّة بالبدن، وعلى أساسها كان أحدهما منفعلاً عن الآخر، والجمهور لم ينفِ الرابطة التكوينيّة، بل نفى كون هذا الارتباط التكويني مع النفس في أصل وجودها، وإنّما هو ارتباط تكويني مع النفس في استكمالها بنحو لا تتمكّن من إنجاز أفعالها إلاّ بواسطة البدن، فليسا هما وجودين متباينين، بل بينهما نوع من الاتحاد^(١)، والذي لا يوجب التأثير والتبادل هو الارتباط العرضي كارتباط الكاتب بالقلم^{(٢)(٣)}.

(١) س: الاتحاد يوجب الوحدة أو فرع الوحدة، ولكن الوحدة المركّبة لا البسيطة، وأنتم ذكرت أن التركيب الاتحادي منحصر مصداقاً بالقوّة واللاقوّة أي بالمادة والصورة. ومع فرض أنه اتحاد من نمط آخر، أي بدون تركيب، فما هو أولاً، وكيف لا تباين بين النفس والبدن حينئذ؟ إذ مع الكثرة هناك تباين على صعيد المصداق والمفهوم؟

ج: التعبير بالاتحاد غير دقيق، ولا بدّ من استبداله بالارتباط، ومعه لا موقع للسؤال.

(٢) س: هذا معناه أنّ هناك رابطة تكوينية واتحاداً بين التوأمين وبين الشيعة وأهل البيت عليهم السلام. فما هو بالدقّة؟

ج: لا نعرف ما هو، ولكن نعرف وجوده من خلال مثل: (خَلَقُوا من فاضل طينتنا يفرحون لفرحنا ويحزنون لحزننا).

(٣) س: ألمس أنّ هناك مسألتين قد تداخلتا، الأولى: وحدة وبساطة وجود النفس والبدن وتركبه وتعلّده، والثانية: نوع العلاقة بينهما.

والإشكال الأخير مرتبط بالمسألة الأولى لا بالثانية التي هي مسألتنا، حيث إنه ←

⇒ يتساءل عن تفسير التأثير المتبادل مع تعدّد الوجود. ومن هنا جاء جوابكم بتصوير العلاقة التكوينية مع التعدّد؟

نعم، قد يكون البناء على رأي في المسألة الثانية يستلزم البناء على رأي في الأولى، فصدر المتألهين حيث صورّ النفس حدوداً صورة البدن، وهو مبني على أنّ العلاقة بين الصّورة والمادّة هي التركيب الاتّحادي، قال بوحدة الوجود وبساطته، ولكن الجمهور لو قال بمقولة صدر المتألهين في المسألة الثانية لم يقل بالوحدة، وإنّما قال بالتركيب؛ لأنّ مبناه في الصّورة والمادّة هو التركيب الانضمامي. كما أنّ البناء في مسألتنا على الاستكمال لا يستلزم التعدّد، ومن ثمّ قال به صدر المتألهين بقاء مع أنّه قائل بالوحدة - بغضّ النظر عن صحّة كلامه وعدمه - فلا بدّ من فرزها مسألة مستقلة والإشكال الرابع مرتبط بها؟

ج: نعم مسألتان، ولكن صدر المتألهين هو سبب صيرورتهما مسألتين، حيث كان التعدّد مفروغاً عنه قبل، وكان البحث مختصاً بالأمر الثاني، ولكن صدر المتألهين حينما خاض في هذا الأمر الثاني وصل إلى إنكار التعدّد في الأمر الأوّل الذي هو مبني المسألة الثانية.

س: الاستكمال غاية وهدف، وأمّا كنه الرابطة التكوينية والذي هو مورد البحث والذي قبلتموه مع الاستكمال فلم يبين؟
ج: لا نعلم.

مناقشة نظرية صدر المتألهين في نوع الرابطة

انتهينا إلى أن جوهر الإنسان متحرك - من وجهة نظر صدر المتألهين - وبالتالي فالمرحل التي يقطعها الإنسان الكامل بحركته تبدأ من المادية المحضة، وتشدّ فتكون مادية مثالية، فمادية مثالية عقلية، وتنتهي بالمثالية العقلية.

وفي مرحلة المادية المحضة ارتباط النفس بالبدن ارتباط الصورة بالمادة أي في أصل وجودها. وفي مرتبة المثال والعقل في ظرف كونها مادية يكون ارتباطها بالبدن في الاستكمال. وفي المرحلة الأخيرة تستغني عن البدن فيكون ارتباطها به عرضياً^(١).

(١) س: في المرحلة الأخيرة وفي عالم الدنيا عند وصوله مرحلة الموت الاختياري، هل تبقى النفس والبدن وجوداً واحداً وكيف والارتباط عرضي، كما ذكرت أنه ارتباط الإنسان باللباس. وإذا أصبح وجودين، فكيف تمكنت الحركة الجوهرية من قسم الوجود الواحد البسيط إلى اثنين؟

ج: يمكن القول بوحدة عالم المادة؛ بمعنى لو كان بدو عالم المادة من أمر واحد متحرك ويتغير شيئاً فشيئاً وبحركته ينشطر كأنشطار الفروع من ساق الشجرة، وهكذا ←

وقد استعرضنا إشكالاته على رأي الجمهور، والتي هي في الوقت نفسه أدلته على نظريته، وأجبنا عنها جميعاً. وبالتالي تكون النتيجة عدم وجود دليل على نظريته. بل لنا دليل على بطلان نظريته من العقل والنقل:

أما الدليل العقلي على بطلان الوحدة:

لو صح ما ذكره من كون النفس مادية في مرتبة الحياة النباتية، ومجردة في مرتبة الحياة الحيوانية والإنسانية، لكان موجود واحد بسيط (حيث لم يقبل هو التركيب) مادياً ومجرداً، أو لا مادياً ولا مجرداً. والتالي بقسميه باطل، فالمقدم مثله.

أما بطلان الشق الأول: فلأنه اجتماع للملكة والعدم في موضوع واحد؛ وهو محال، ويجرّنا إلى اجتماع النقيضين؛ وهما المادية واللامادية، أو التجرد واللاتجرد.

وأما بطلان الشق الثاني: فلأنه ارتفاع للمتقابلين (الملكة والعدم) عن الموضوع القابل المستلزم لارتفاع النقيضين.

وأما بيان الملازمة بين المقدم والشق الثاني من التالي فنقول: إن صدر المتألهين قال بتشكيك الوجود، واستدل له بوحدة مفهوم الوجود

⇒ تنشر فروع من كل فرع، فهو واحد بهذا الشكل، مع أن موجودات عالم المادة مقطع زمني منفصل في كل منهما عن الآخر. وفي النفس يمكن لصدر المتألهين أن يجيب: أنها تبدأ واحدة وتنتهي متعدّدة متغايرة تماماً.

س: في مرحلة الحيوانية والإنسانية ذكر صدر المتألهين أن ارتباط النفس بالبدن استكمالي، في حين أن مرتبة المادية ما زالت موجودة، كما أكدتم ذلك مراراً، وارتباط النفس النباتية بالبدن ارتباط الصورة بالمادة، فكيف أمكن للوجود الواحد البسيط أن يرتبط بنحو الاتحاد بالمادة ولا بنحو الاتحاد؟ وربما يكون هذا بياناً آخر لإشكالكم عليه؟

ج: يمكن قبوله بياناً آخر للإشكال.

واشترآكه المعنوي، المعبرة عن وحدة الواقع المتكثّر، وإلا لو لم تكن هناك وحدة لما أمكن صياغة مفهوم واحد لها، كيف، وقد ذكر العلامة الطباطبائي: أنّ المفهوم والمصداق واحد ذاتاً والاختلاف في وجودهما. وهذا الدليل لا يثبت أكثر من وحدة الحقيقة بين المتكثّرات لا وحدة الشخص، فالتشكيك كثرة الأشخاص مع وحدة حقيقتها، بمعنى أنّ كلّ واحد من هذه الأشخاص وجود.

وهذا المعنى من التشكيك هو الذي يقوله صدر المتألّهين كما يظهر من كلامه في الشواهد الربوبية، حيث صرّح بعدم التخالف بين ما ذهب إليه من اتحاد حقيقة الوجود وبين ما ذهب إليه الجمهور من التباين واختلاف الحقائق.

ولكن الحكيم السبزواري والشيخ حسن زاده والشهيد مطهري قالوا: إنّ التشكيك هو كثرة الأشخاص مع وحدة بالشخص، فهذا القلم وذاك الكتاب وهذا الدفتر في عين كثرتها هي واحدة بالشخص. بتصوير: أنّ هناك وجوداً واحداً يبدأ بالله وينتهي بالهولي، وما نفهمه (الله، وعقل، ومثال، وهولي) إنّما هي مراتب للوجود الواحد، ولتقريب هذه الصّورة ينظرون لذلك بالنفس عند صدر المتألّهين فإنّها وجود واحد ذو مراتب.

وعن هذه الحقيقة الواحدة الشخصية قالوا: إنّها لا واجب ولا ممكن، وإنّ الواجب مرتبة منها، والممكن مرتبة أخرى منها. كذلك وبحكم التنظير لا بدّ أن تكون النفس من حيث وحدتها الشخصية لا مادّية ولا مجردة، وإنّما هما وصفان للمراتب. وهذا هو الظاهر من كلمات صدر المتألّهين في آخر الجزء الثاني من الأسفار.

وقد أشرنا في محلّه إلى أنّ دليل صدر المتألّهين على التشكيك لا يثبت لنا وحدة المصداق الشخصية؛ لأنّ وحدة المفهوم أعمّ من وحدة

المصداق بالحقيقة أو بالشخص. وهم لا يملكون دليلاً على التشكيك بهذه الشاكلة أكثر من التنظير بالنفس، في حين إننا نملك دليلاً على بطلان هذا التصوير؛ لأن ارتفاع الوجوب والإمكان عن الحقيقة الواحدة ارتفاعاً للمقابلين الملكة والعدم عن الموضوع القابل وهو مستحيل^(١).

الدليل النقلي على تعدد الروح والبدن:

فأما الروايات - وهي كثيرة - فتدلّ على:

أ- أن الإنسان مركّب من روحين؛ إحداهما ماديّة والأخرى مجردة؛ وهما روح الحياة أو الحيوان وروح العقل.

ب - وهذان الروحان مرتبطان بكيفيّة أنّ روح الحياة مدبّرة لروح

العقل.

ج - وفي النوم يخرج روح العقل مع بقائه مدبراً لروح الحياة من بعيد.

د - روح العقل ليس حالاً في البدن وإنما محيط به.

هـ - عند الموت يخرج كلا الروحين.

و- وحقيقة الإنسان هو روح العقل.

(١) س: ولكن النفس ليست كثيراً ككثرة الواقع بلا ريب على حدّ تعبيرهم، فالتنظير بالنفس

مع الفارق؟

ج: نعم، ولكن يمكننا أن نقول العكس أيضاً، وإنّه مع قبول الوحدة الشخصية هناك لا بدّ أن يكون الأمر سهلاً في النفس.

س: دليلكم يثبت لنا بطلان نظر صدر المتألهين ولا يثبت صحّة نظر الجمهور، فما هو

الدليل على صحّة نظرهم، وإلا كان حديثهم صرف فرضية. ثم هل نظركم يوافق نظر

الجمهور أو يختلف، فلم يذكر ذلك في كلامكم؟

ج: دليلنا: وجود الروح قبل البدن الثابت بالروايات.

فالتيجة: أن الإنسان ليس موجوداً واحداً بسيطاً^(١).

(١) يراجع: البحار ج ٦١ ص ٣١ ح ٣ و ٤ يدلان على فقرة ج.
 وج ٦١ ص ٤٠ ح ١١ يدل على فقرة ب و د، والآية الكريمة ﴿يَتَوَفَّاكُم بِاللَّيْلِ﴾ تدلّ
 على فقرة (و) لأن التوفي يعني أخذه كاملاً. والبحار ج ٦١ ص ٤١ ح ١٢ يدل على أن
 الروح غير النفس، فالنفس يطلق على روح الحياة، والروح على روح العقل (ولكنه
 كالمسكين والفقير إن اجتماعا افترقا وإن افترقا اجتماعا) كذا يدل الحديث على فقرة أ.
 كذا يراجع: البحار نفس الجزء ص ٤٣ ح ١٧. ١٩. ١٧ ص ٤٩ ح ٢٥ و ص ٥٤ ح ٢ و ص ٥٥ ح
 ٤٣. ٤٤. ويراجع: نور الثقلين ج ٤ ص ٤٨٧ ح ٥٦ و ص ٤٨٨ ح ٦٢. ٥٨ و ص ٤٨٩ ح ٦٤.

توضيح استكمال النفس بالبدن

أشرنا إلى أنّ صدر المتألهين والجمهور اتّفقا على أنّ النفس في مرحلة من مراحل وجودها تستكمل بالبدن واختلفوا في ابتداء وجودها ونهايته.

ونختم الحديث في هذه المسألة بتقديم توضيح لفكرة الاستكمال، وأنّه كيف تستكمل النفس بوسيلة البدن، فنقول:

الكمال يعني الفعلية المقابلة للقوّة، والاستكمال - الفلسفي - هو الخروج من القوّة إلى الفعل أي الحركة، والنفس موجود بالقوّة بالنسبة إلى الكمالات التي لم تحصل عليها بعد وإنّما يمكن لها الحصول عليها.

ومن أجل وصول هذه الكمالات مرحلة الفعلية تحتاج النفس إلى البدن كوسيلة وشرط لا كفاعل فإنّه هو الله تعالى.

علماً: أنّ النفس لما كانت مفضورة ومصمّمة بشكل أنّها تحبّ ذاتها، ولما كان حبّ الذات أساساً لطلب الأمور المختلفة وتعقيها التي فيها فائدة للنفس في حيثيّة من حيثيّاتها، وهذه المختلفات كثيرة ومتزاحمة متعارضة فيما بينها، كانت باختيارها تعين وترجّح بين المتعارضات، وبالاختيار يأتي دور البدن في تنفيذ ما تمّ اختياره لإخراجه من القوّة إلى الفعلية.

كما لا بدّ من التنبيه إلى أنّ واحداً من الكمالات هو تحويل ما كسبته النفس من كمالات من حال إلى ملكة بتقويته عبر تكرار البدن للفعل وترسيخه حتّى يصعب زواله.

فالبدن كما هو وسيلة لتحصيل أصل الكمالات النفسانية المفقودة، هو وسيلة لتثبيت وتجذير هذه الكمالات أيضاً.
ومن ثمّ يتّضح:

- ١- أنّ البدن ليس فاعلاً وإنما آلة مستخدمة.
- ٢- أنّ البدن وما يصدر منه من اعمال وأفعال ليس هو الكمال، بل وسيلة لتحقيق وتجذير الكمالات النفسانية التي فطرت النفس عليها. ومنه يفهم: نيّة المرء خيرٌ من عمله^(١).
- ٣- البحث في أصالة الروح؛ حيث إنّ هناك سؤالاً حول الأصيل، هل هو البدن أو الروح؛ فالمدرسة الإسلامية انتهت إلى أصالة الروح، والمدرسة المادّية انتهت إلى العكس حيث قالت بأصالة البدن.
- ٤- يقصد من الأصالة في عنوان المسألة: المعنى اللغوي، وهو أساس الشيء وقوامه في قبال الفرعية. فحقيقة الإنسان وقوام إنسانيّته روحه، في قبال الاتجاه المادّي، حيث قال بأصالة البدن، والروح خادم لها.

(١) س: هذا البيان هل يعني أنّ الأثر الوضعي للحرام - كقساوه القلب - لا يترتب مع الجهل - القصورى طبعاً - لأنّ الكمال النفسي الذي يترتب هو خصوص ما تختاره النفس وتحاول تحصيله عبر البدن.

ثمّ في التوصلات مع عدم الالتفات ألا يترتب عليها كمال نفسي أخلاقي؟ وما هي المصلحة فيها حينئذ أو تحوّل جميعاً إلى عبادة؟
ج: ما كان أثراً للفعل كالإحراق للنار يترتب حتّى مع الجهل، وما كان أثراً للتجري والانقياد لا يترتب مع الجهل لتقومهما بالعلم.

ومن يعرف مباني صدر المتألهين، وأن حقيقة الشيء عنده بصورته النوعية، والنفس ذات الوجود الواحد البسيط ذو المراتب صورة البدن وفعليته في حدودها والبدن مادة ومحل لا غير، يعرف سرّ قوله بأصالة الروح^(١).

كذا على مبنى ابن سينا وأنّ الإنسان مركّب، ولكنّه مع ذلك إنسانيته ليست بأبعاده الثلاثة، ولا بالرشد والتغذية، ولا بالإحساس والتخيّل؛ لأنها جميعاً مشتركات بينه وبين غيره^(٢).

٥ - وتلافياً للوقوع في مغالطة جراء الاشتراك اللفظي لابدّ من الالتفات إلى أنّه لا يقصد من الأصالة:

أ - منشأ الآثار والعينية، والذي هو المراد في بحث أصالة الوجود والماهية، والذي يقع قبال الاعتبار.

ب - التقدّم الزمني والبدائية والذي أريد في بحث نظرية المعرفة حينما اختلفوا، فقال البعض: بأصالة الحسّ، وآخر: بأصالة العقل.

(١) س: ولكن في طور الاستكمال ليست النفس صورة، فلم كانت هي الأصيلة؟ وعلى مبنى ابن سينا فليس الإنسان أساساً مركّباً، وإنّما بسيط وهو النفس الإنسانية، فهل يبقى مجال للبحث عن أصالة الروح والبدن؟

ج: ولكنّه يقول: إنّ الصّورة تصير كاملة أي توجد لها مرتبة أقوى، تلك المرتبة ليست صورة وإنّما المرتبة اللّتّيا مع وحدة الوجود، كما عرفت مبناه وتعدّد مراتبه. وعلى مبنى ابن سينا: فإنسانية الإنسان بروحه وهو بسيط.

(٢) س: وكان الحديث في الأصالة عبارة أخرى عن الحديث في الفصل كما يظهر من

بيانكم للأصالة على مبنى ابن سينا؟

ج: الفصل إنّما يصدق مع التركيب الحقيقي، والصحيح أنّ الأصالة ما به الامتياز.

التناسخ

التناسخ معاني لا أقسام، كما عبّر البعض بعد تصريح صدر المتألهين: أنه مشترك لفظي، والتقسيم لا يكون إلا للمشارك المعنوي، وهذه المعاني: المعنى الأول: حدوث شكل وفعلية في النفس لم تكن من قبل. وهو التناسخ الملكوتي.

وتوضيحه: أنّ النفس لما كان لها مرتبة المثال وهي في طور الاستكمال، فلا بدّ أن تأخذ شكلاً يتناسب والأعمال التي أنجزتها بتوسط البدن المادّي.

وهذا المعنى من التناسخ ليس محالاً، بل هو ضرورة عقلاً ونقلًا، وقد ذكر في الملل والنحل أنه (ما من مذهب إلا وللتناسخ فيه قدم راسخ)^(١).

(١) س: أ - هل البدن المثالي هو النفس المثالية ولا شيء وراءه؟

ج: أ - نعم.

س: ب - على رأي ابن سينا وإنكاره لعالم المثال، كيف يصوّر التناسخ الملكوتي؟

ج: ب - لا يقول به، حيث لم يتمكن من تصويره، فلم يتعرّض إلا للتناسخ الملكي وإبطاله.

س: ج - هل هذا التناسخ يحصل في الدنيا جنباً إلى جنب البدن المادّي فتكون النفس

مرتبطة بالبدن المادّي في الاستكمال وبالبدن المثالي في وجودها، أم يخصّ ما بعد

الموت فقط؟

المعنى الثاني: التناسخ الملكي، وهو انتقال النفس من بدن مادّي إلى بدن مادّي آخر تتصرّف به وتستكمل به؛ كانتقال نفس زيد عن بدنه بالموت إلى بدن آخر تتعلّق به.

وينقسم التناسخ الملكي إلى:

التناسخ بالمعنى الأخص: ويسمّى النسخ، وهو انتقال النفس من بدن إنسان إلى بدن إنسان آخر.

التناسخ: ويسمّى المسخ، وهو انتقال النفس من بدن إنسان إلى بدن حيوان نتيجة مخالفاته وفعله المعصية.

التفاسخ: ويسمّى الفسخ، وهو انتقال النفس الدنيئة من بدن إنسان إلى جسم نباتي فيصير صورة النبات.

التراسخ: وهو انتقال النفس الدنيئة إلى جسم جماد.

وينقسم التناسخ الملكي أيضاً إلى:

نزولي: مثل انتقال النفس من بدن إنسان إلى بدن حيوان، أو من بدن حيوان إلى جسم نباتي.

صعودي: مثل انتقال النفس من بدن حيوان إلى إنسان.

غيرهما: وهو انتقال النفس من بدن إلى بدن مشابه للأول؛ كالانتقال

من بدن إنسان إلى بدن إنسان.

وقد اختلفت الأقوال في التناسخ الملكي بين منكر له مطلقاً

→ ج : ج - يحصل هنا ثم ينتقل عندهم حيث يقولون: إن الشكل المثالي يتم في هذه الدنيا ويبقى على ما هو عليه بعد الموت إلى الأبد إنطلاقاً من مبناهم أن لا حركة في المجرد، أمّا على مبنانا فهو يحصل هنا ويمكن أن يتكامل هناك، سواء في البرزخ أو في القيامة، بل هو واقع في الجملة من قبيل «وَلَكِنَّ صَالِحٌ يَسْتَغْفِرُ لَهُ» .

لاستحالته. ومثبت له مطلقاً وأنه متحقق بكل أقسامه. ومثبت للنزولي لا غير، وأنّ الروح نتيجة أعمالها الدنيئة لا تتحرر بالموت وتعاقب بسجنها في أبدان أدون. ومثبت للعودي لا غير، بحجة أنّ الروح لا يمكن أن توجد دفعة في الإنسان وإنما لابد أن تتدرج مبتدئة من الجمادية فالنباتية فالحيوانية فالإنسانية.

وأقوى الأدلة على بطلان التناسخ واستحالته، ما ذكره العلامة الطباطبائي في حاشيته على البحار^(١) ردّاً على المجلسي الذي حصر بطلان التناسخ بالنقل لعدم وجود دليل عقلي على بطلانه، وقد تبناه صدر المتألهين من قبل في الأسفار^(٢)، وألفت إليه الشيخ حسن زاده آملي في العيون^(٣) وقال: إنّ استحالته - التناسخ - قريبة من البديهي. ويُقصد من القريب من البديهي: أنّ النتيجة نظرية تحتاج إلى قياس، إلا أنّ دليلها بديهي. وهذا الدليل هو (استحالة الرجوع من الفعل إلى القوّة).

وتوضيحه:

أ - النفس في بدء حدوثها أمر بالقوّة بالنسبة إلى كلّ ما لها من الأفعال والأحوال والملكات.

ب - وهي تخرج من القوّة إلى الفعل في جوهرها كالبدن.

ج - وما من نفس - بلا استثناء - إلا وتخرج إلى الفعل في مدّة حياتها الجسمانية، فليس هناك نفس تبقى بالقوّة بعد تعلقها بالبدن، من دون فرق بين خروجها إلى السعادة أو الشقاوة.

(١) ج ٦ ص ٢٧١

(٢) ج ٩ ص ٢ و ٣

(٣) ص ٦٧٩

د - فلو تعلقت بعد خروجها إلى الفعل ببدن آخر لزم رجوع الشيء من الفعل إلى القوة، بتقريب: كان بدن زيد متحركاً بالحركة الجوهرية، فتعلقت به نفس، فخرجت من القوة إلى الفعل، فإذا تعلقت ببدن عمرو أو حيوان فالفعلية التي كانت عنده ستزول؛ لأنها بتعلقها الجديد تريد أن تبدأ من جديد صوب كسب الفعليات.

هـ - لكن التالي باطل .. وذلك: - كما استدلّ صدر المتألهين - لأنّ حركة النفس الجوهرية من القوة إلى الفعل ذاتية طبيعية (موافقة للطبع) فخلافاً محال سواء كان بالطبع أم بالقسر. فأما الطبع فواضح؛ لأنّ الطبع حسب الفرض كان بالحركة من القوة إلى الفعل فيلزم تعارض في وجود النفس. وأما القسر؛ فلائنه يرجع إلى الطبع في النهاية؛ لأنّه جبر على ما هو موافق لطبعه كحركة الحجر إلى أعلى وبدونه لا يتحقّق القسر.

دليلا صدر المتألهين على استحالة الرجوع من الفعل إلى القوة فاستحالة التناسخ

المتأمل في كلمات صدر المتألهين يجد أنه استدلّ بدليلين على بطلان التالي بشكل غير مفرز:
الدليل الأول: والذي أشرنا إليه ونعيده بشكل أدق:
حركة النفس جوهرية.
وكلّ حركة جوهرية ذاتية (ذاتي باب البرهان) لأنّ الحركة عين وجود الجوهر فهي من الخارج المحمول.
والذاتي لا يختلف ولا يتخلف وهو قانون عقلي.
فلا يمكن خلاف هذه الحركة وعكسها بأن تكون من الفعل إلى القوة لا بطبع ولا بقسر ولا بإرادة ولا باتفاق؛ لأنها تعني تخلف الذاتي.
الدليل الثاني:

أ - أنّ النفس والبدن يخرجان معاً من القوة إلى الفعل.
ب - فلو تعلقت نفس ببدن جنين آخر لزم كون أحدهما بالفعل والآخر بالقوة، لأنّ النفس بحركتها وهي متعلقة بالبدن الأول قد توقّرت على فعلية أو فعليات، والبدن الجديد ما زال في بداية الطريق فهو بالقوة.

ج - ولكن التالي باطل وذلك لأن تركيب البدن والنفس حقيقي اتّحادي.

والتركيب هذا بين أمر بالقوّة وآخر بالفعل محال؛ لأن المركّب لا يخلو إمّا أن يكون بالفعل أو بالقوّة، ولا يمكن أن يكون الأوّل؛ لأنّ جزءاً منه بالقوّة، كما لا يمكن الثاني؛ لأنّ جزءاً منه بالفعل^{(١)(٢)}.

وهنا دليل: للعلامة ذكره في النهاية لإبطال الحركة النزولية والرجوع من الفعل إلى القوّة:

أ - لو رجع شيء من الفعل إلى القوّة، لزم كون فعلية ما قوّة لقوتها.

ب - ولكن التالي باطل؛ لاستلزامه كون شيء واحد واجداً وفاقداً للكمال المعين، لأنّ قوّة قوّة الشيء قوّة للشيء. فالنطفة قوّة للطفولة، وهي قوّة للشباب، فالنطفة قوّة للشباب. والشباب حين صار قوّة للنطفة، صار قوّة لنفسه، والقوّة تلازم فقدان، والفرص هو الوجدان، فالنتيجة أنّه يكون واجداً وفاقداً للشباب.

وتناقش المقدّمة الثالثة في أصل الدليل على بطلان التناسخ: بأنّ كليتها ممنوعة، حيث قد توجد نفس وفي حين تعلّقها بالبدن يواجه البدن صدمة تمنع من قابليّته لتعلّق النفس به بعد، فتخرج منه وتتعلّق ببدن آخر،

(١) س: إذن كيف أمكن التركيب بين المادّة والصورة، بل هم ذكروا أنّ التركيب الحقيقي لا يكون إلاّ بين ما بالقوّة وما بالفعل؟

ج: سيذكر الشيخ الأستاذ بعيد هذا ما ذكر إشكالاً على صدر المتألّهين. (المقرر)

(٢) س: هذان الدليلان لصدر المتألّهين على التردّد؛ فالأوّل على فرض خلع النفس لفعلياتها، والثاني على فرض بقائها فعلية؟

ج: التحليل صحيح، ولكن صدر المتألّهين ذكرهما دليلين، فهو إشكال على صدر المتألّهين، حيث كان يلزمه أن يردّد في بطلان التالي.

فليست هناك مدّة كي تكسب النفس فعلية لحدوث المانع من ديمومتها مع هذا البدن حين حدوثها. ولا دليل على استحالة مثل هذا اللون من التناسخ، حيث لا رجوع فيه من الفعل إلى القوّة.

فلو تمّ الدليل في باقي مقدّماته لكان أخصّ من المدعى.

إضافة إلى أنّ جميع أدلّة بطلان التالي مخدوشة؛ إذ:

يلاحظ على الدليل الأوّل لصدر المتألهين: أنّ الذات لا يتخلّف ما دام ذاتياً لا مطلقاً، وذاتيته ما دامت الذات باقية، فالملوحة في الملح لا تنفك عنه ما دام الذات ملحاً، وأمّا لو خضع الملح لمعادلة كيميائية فاستحال شيئاً آخر، فإنّ الملوحة ليست ذاتياً للموجود الجديد.

وفيما نحن فيه: الحركة من القوّة إلى الفعل - كالحركة من الطفولة إلى الشباب - جوهرية ذاتية باقية لا تتخلّف، بمعنى أنّه لا يمكن أن يقفل راجعاً وهو في تقدّم إلى أمام. ولكن القائل بالتناسخ يفترض أنّ الحركة الصاعدة تنتهي وتبدأ حركة جديدة معكوسة. وهذا ليس من تخلّف الذات بعد. وإلّا يفسّر قوله تعالى: ﴿وَمَنْ نُعَمِّرْهُ نُنَكِّسْهُ فِي الْخَلْقِ﴾^(١).

ويلاحظ على الدليل الثاني لصدر المتألهين:

أولاً: أنّه أخصّ من المدعى؛ لعدم شموله تناسخ النفس من بدن إلى بدن مشابه له كانتقال النفس من بدن طفل إلى بدن طفل آخر، أو من بدن شاب أو شيخ إلى بدن شاب أو شيخ آخر بأن تستبدل روح كلّ منهما بالآخر، إذ لا تركيب حينئذ من الفعل والقوّة^(٢).

(١) سورة يس: ٦٨

(٢) س: ولكنّه هنا لا يوجد رجوع من الفعل إلى القوّة فيكون إشكالاً على أصل الدليل لا على دليل بطلان التالي، ويكون نظير إشكالكم الأوّل الذي كان مناقشة ←

والقائل بالتناسخ وإن لم يقل بوقوع مثل هذا الفرض إلا أنّ الدليل على الاستحالة لا يشمل مثل هذه الحالة في الوقت الذي هو دليل مطلق. ثانياً: أنّ التركيب من أمر بالقوّة وآخر بالفعل ممكن، وإلا كيف نفسّر قبوله التركيب الحقيقي الاتحادي بين المادّة والصورة، مع أنّ المادّة عندهم قوّة صرفة والصورة فعلية صرفة، فأما أن ينكر الهولوى أو يقول بعدم استحالة التركيب المذكور. بل المشهور أنّ التركيب الطبيعي الحقيقي منحصر بفرده، وهو بين ما بالقوّة وما بالفعل ولا يعقل غيره.

ثالثاً: أنّه لم يذكر دليلاً على استحالة مثل هذا التركيب، سوى أنّ المركّب لا يكون بالفعل ولا بالقوّة! إلاّ أنّه يمكن القول: إنّّه بالفعل بفعلية جزئه الذي هو بالفعل، خصوصاً أنّ القوّة هنا وهي البدن ليست قوّة صرفة، وإنما هي مادّة ثانية ففيها جنبه فعلية أيضاً^(١).

ويلاحظ على الدليل الذي ذكره العلامة الطباطبائي:

أولاً: أنّ الملازمة باطلة، حيث لا يلزم من الحركة النزولية أن تكون الفعلية قوّة للقوّة؛ لأنّ فعلية الشباب ستكون قوّة لطفولة أخرى غير الطفولة الأولى التي كانت قوّة للشباب.

⇒ لكآية الفقرة (٣). ومثله التناسخ الصعودي، حيث لا يوجد فيه رجوع من الفعل إلى القوّة؟

ج: نعم، كلا شقّي السؤال وجيه وصحيح.

(١) س: ألا يمكن أن يريد صدر المتألهين من استحالة التركيب بين ما بالفعل والقوّة ما كان الفعل ليس فعلاً للقوّة كما في ما نحن فيه، حيث إنّ الشباب الفعلي ليس هو فعلية القوّة في البدن الجديد، ومن ثمّ لا يتأتّى النقص بالتركيب بين المادّة والصورة؛ لأنّ المادّة مادّة الصورة التي تركبت معها؟

ج: إشكال جيّد.

وبتعبير آخر: أن الحركة النزولية غير الحركة الفهقرائية، فإن الثانية مستحيلة دون الأولى، والعلامة الطباطبائي قد خلط بينهما.

فالنزولية لا ترجع إلى ما كانت عليه وإنما تتحرك باتجاه طفولة مشابهة، وبشكل سريع في التناسخ.

ثانياً: أن الفعلية لا تصير قوة، كما هو واضح من تعريف الحركة وأنها خروج من القوة إلى الفعل لا من الفعل إلى الفعل، فمادة الطفل تتجه نحو فعلية جديدة لا صورته، كذا الشباب حينما يتحرك باتجاه الطفولة لا تتحرك فعليته وإنما مادته المقارنة لفعليته هي التي تتجه نحو الطفولة.

ثالثاً: مادة الطفولة تكون مادة لفعلية الشباب لا لقوته. كذا قوة الشباب لا تكون قوة لقوة الطفولة كي يؤدي إلى كونها قوة لنفسها وإنما هي قوة لفعلية الطفولة، وفعلية الطفولة كما اتضح في المناقشة السابقة ليست هي مادة الشباب^(١).

مما تقدم اتضح: عدم وجود دليل عقلي على بطلان التناسخ الملكي، فلا بد من التماس دليل البطلان من النقل.

(١) س: صدر المتألهين قائل بالحركة الجوهرية والوجود الواحد الممتد البسيط، ومن هنا أمكنه الاستدلال على استحالة التناسخ أنه يلزم اقتطاع النفس من الوجود البسيط وتعلقها بيدن آخر، وهو خلف كونها واحداً بسيطاً.

كما أنه خلف الحركة الجوهرية؛ إذ لا تنسجم العملية إلا مع الكون والفساد، حيث لا بد من خلع النفس من مادته (البدن) ووضعها في مادة أخرى؟

ج: دليلان جيدان، ولا أتذكر أن صدر المتألهين أشار إليهما.

س: ولكن الأول أجبتم عنه سابقاً على مبانهم؟

ج: نعم.

أفكار عامة حول التناسخ

الاتجاهات غير الدينيّة قبلت التناسخ. والإسلام نفى فكرة التناسخ وإن نسبه أحمد أمين في فجر الإسلام إلى الشيعة ظلماً، حيث إن علماء الشيعة يرون بطلانه من الضروريات المذهبيّة أو الدينيّة.

وفرق التناسخ عن المعاد: أنّ الأوّل انتقال من بدن دنيوي لبدن دنيوي آخر، والثاني انتقال من الدنّيا إلى الآخرة.

وخلفيّة الايمان بالتناسخ هي:

أ - الاعتقاد بماديّة الروح وأنه لا وجود لعالم آخر وراء المادّة.

ب - الإنسان دوماً يطلب البقاء ودوام الوجود، فالذي لم يقبل الدّين فالمعاد، قال بالتناسخ بديلاً عنه.

انقسام التناسخ إلى ملكي وملكوتي :

والأوّل: هو الانتقال من بدن دنيوي إلى بدن دنيوي آخر. والثاني: هو

تمثّل الإنسان بشكل مثالي متناسب مع أعماله وملكاته ونواياه.

وفي الحقيقة أنّهما معنيان للتناسخ وأنّه مشترك بينهما لفظاً لا معنى؛

لعدم الجامع بين التمثّل والانتقال، فهما مفهومان متباينان لا يجمعها سوى

اللفظ، ومن ثمّ فمن الخطأ تسميتهما قسامين؛ لأنّ واحدة من أركان القسمة

وجود القاسم المشترك بين الأقسام.

والتناسخ قديماً كان بمعنى الانتقال، ولكن حين وجد صدر المتألهين أن بعض كبار الفلاسفة كإفلاطون قد آمن به، كما أنه يلوح من بعض النصوص الدينية التفت إلى المعنى الآخر له وهو التناسخ الملكوتي ووجه كلمات مثل إفلاطون به.

تصوير التناسخ الملكوتي:

هو تجسّم وتمثّل الإنسان بصورة الملكات والأعمال، فالمتّقي العادل يتجسّم بصورة وشكل ملك، والفاسق يتمثّل بصورة حيوان بهيمة وهكذا. وبعبارة ثانية: إن الإنسان له بدنان: الأوّل: البدن المادّي المتعارف، والثاني: البدن المثالي الذي يحمل بعض خواصّ المادّة، والذي يعدّ له عمل الإنسان ونيّته. فهو في أوّل حياته بشكل إنسان وباطنه أيضاً إنسان، ولكن بالأعمال التي يقوم بها يتبدّل باطنه إلى صورة حيوان أو ملك. وقد ذكر صدر المتألهين أن الجميع قبل هذا المعنى من التناسخ، وأنه ثابت بالنقل والكشف والبرهان.

و التمثّل والتناسخ الملكوتي يمكن أن يتمّ مع انقلاب البدن المادّي كما في مثل قوله تعالى: ﴿كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ﴾^(١) فإنّ بواطنهم كانت قردة، وكان النبيّ موسى ﷺ مطلعاً على بواطنهم ثمّ انقلبت أبدانهم المادّية على شكل الباطن. وليس الخطاب بمعنى انتقلوا إلى أبدان القردة، وإنّما تقولبت بواطنهم بشكل القردة، والله تعالى أمر أن يكون ظاهرهم كباطنهم^(٢).

(١) سورة البقرة: ٦٥

(٢) س: ما القرينة على ذلك، إذ قد يكون أن الله أمرهم أن ينتقلوا إلى أبدان القردة؟ ←

وقد يحصل التناسخ الملكوتي من دون انقلاب.

وفي الحقيقة أنّ هذا البدن المثالي هو الروح في مرتبة المثال، ولكن لما كان المثال يحمل بعض خصائص المادّة من الشكل واللون .. فتصاغ الروح بشكل يتناسب مع الأعمال التي أنجزتها.

المشّاء لم يكتشف الوجود المثالي، ومن ثمّ كان يصنّف الشكل واللون ونحوها في خصائص المادّة قبال العقل، ولما اكتشف شيخ الإشراق الوجود المثالي ولاحظ أنّها تشترك مع المادّة في بعض الخواص - بنظر المشّاء - جاء التعبير أنّها تحمل بعض خواص المادّة ويقصد منه الخواص بنظر المشّاء، وإلّا فهي مشتركات مع المثال.

انقسام التناسخ الملكي:

ينقسم التناسخ الملكي إلى مطلق: بمعنى أنّ كلّ روح إنسانيّة تنتقل إلى بدن آخر، وقد تبناه من يرى أنّ الروح ماديّة وأنّ الوجود منحصر بالمادّة وأن لا عالم آخر وراء الدّنيا مع إيمانه بديمومة الإنسان فلا مناص من الالتزام بالتناسخ المطلق، والقسم الآخر المحدود بمعنى أنّ بعض الأرواح الإنسانيّة تتناسخ وهي غير المهذبّة ذوات الملكات السيئة فتعذب هنا حيث لا عذاب في دار الآخرة.

→ ج: تعبير (كونوا) قرينة على عدم الانتقال. والصحيح أنّه لا يستفاد من الآية سوى انقلاب البدن الماديّ أمّا أنّ بواطنهم كانت قردة فلا بدّ من التماسه من دليل آخر.

دليل بطلان التناسخ المطلق

واحدة من تقسيمات التناسخ الملكي أيضاً تقسيمه إلى: نزولي وصعودي وغيرهما.

وقد تبني البعض القول بالتناسخ الملكي المحدود النزولي انطلاقاً من أنّ الروح أول ما توجد إنسان، فإذا لم تستفد من الفرصة لتطهير نفسها تنزل فتتعلق ببدن حيوان أو نبات أو جماد حسب ما يناسب خلفياتها.

ولا يمكن أن تتحقّق الروح ابتداءً في الحيوان، وإنّما الإنسان هو مصنع توليد الحيوان، وأنّ الحيوانات الموجودة في عالمنا هي عبارة عن أبدان حيوانية تعلّقت بها أرواح إنسانية؛ فالروح أول ما توجد هي وجود متعال، ومن ثمّ ليس هناك بدن مستعدّ لها إلاّ البدن الإنساني، ولكنّها بأعمالها الرديّة تأخذ شكلاً حيوانياً وتهبط، فيكون بدن الحيوان قابلاً لها، فتنقل إلى البدن الحيواني المتناسب مع الشكل الذي اقتبسته.

بعض آخر قال بالعكس، وأنّ الروح أول ما تتعلّق بالنبات وتتكامل حتّى تصل إلى مرحلة التعلّق بأبدان إنسانية.

وثالث قال بالتناسخ النزولي والصعودي وغيرهما، وهو التناسخ من بدن إلى بدن مشابه.

وأدلة بطلان التناسخ العقلية صنفان:
 الأوّل: دليل بطلان التناسخ المطلق.
 الثاني: دليل بطلان مطلق التناسخ بكلّ أنواعه.

أدلة بطلان مطلق التناسخ (١)

أ - النفس إما منطبعة في البدن - أي مادية - أو مجردة.

ب - والتناسخ محال على الفرضين.

أمّا الأوّل: فلأنّ انتقال المنطبعات محال للزوم عدم كونه منطبعاً ومادياً حين الانتقال وهو خلف كونه منطبعاً، نظير انتقال الأعراض؛ فإنّه محال؛ لأنّ العرض قوامه بموضوعه، وحين انتقاله لا موضوع له فسيكون جوهرأً. مضافاً إلى أنّه ثبت بالبراهين الكثيرة تجرّد النفس.

وأمّا الثاني: فلاستلزامه خلف العناية الإلهية؛ لأنّه مع القول بتجرّدّها يقال بمأسوريّتها للبدن وعدم انفكاكها عنه كما هو مقتضى التناسخ الملكي المطلق، في حين أنّ العناية الإلهية تقتضي إيصال كلّ ممكن إلى كماله اللائق به، وكمال الإنسان اللائق علمي وعملي؛ والعلمي: هو صيرورته عقلاً مستفاداً، بأن يفهم ويعلم كلّ ما يمكن فهمه وعلمه له. والعملية؛ هو انقطاعه عن هذا العالم وطهارة نفسه عن الرذائل وتحليلها بالفضائل.

ولا يحصل هذا الكمال بقسميه إلاّ بالانتقال عن هذا العالم لأنّ واحدة من أبعاده الانقطاع عنه.

ويلاحظ على هذا الدليل:

أولاً: أنّ الاستدلال بالعناية لإثبات استحالة التناسخ الملكي المطلق فيه غفلة عن الاختيار، حيث إنّ الإنسان موجود مختار ووصوله إلى كماله

اللائق لا يتم بالجبر وإنما بالاختيار، ومن ثمّ يمكن فرض أنّ كلّ بني البشر يختارون الانحراف فلا يصلون جميعاً إلى كمالهم اللائق وبقون في عالم الدّنيا من دون أن ينافي ذلك العناية، فهي لا تصلح حدّاً أوّسط لإبطال التناسخ المزبور^(١).

ثانياً: أنّ الانقطاع عن عالم المادّة ليس محصوراً بالموت الاخترامي والانتقال من عالم الدّنيا، وإنّما قد يحصل في عالم الدّنيا وبالموت الاختياري كما ذكر صدر المتألّهين.

وبتعبير أدق: أنّ النسبة بين الانقطاع والموت العرفي عموم من وجه، فالشقي يموت من دون انقطاع، والولي ينقطع من دون موت، والمتوسّط من الناس ينقطع بالموت والانتقال من عالم الدّنيا.

وبهذا يتّضح عدم تامة الدليل على استحالة التناسخ المطلق^(٢).

(١) س: ولكن يبقى الدليل دليلاً على استحالة التناسخ بعد فرض وجود أشخاص يختارون طريق الخير، فيكون الدليل هو العناية والاختيار؟

ج: نعم دليل على بطلان التناسخ على خصوص هؤلاء، فهو أخصّ من المدعى.

(٢) س: لِمَ لَمْ يستدلّ بأدلة المعاد العقلية على إبطال مثل هذا التناسخ، خاصّة بعد الالتفات إلى خلفيّة هذا القول التي أشرتّم إليها في الدرس السابق، وهو أنّهم لم يؤمنوا بالمعاد الآخر والمعاد؟

ج: ما يحضرنا من الأدلّة الصحيحة العقلية على المعاد من مقدّماتها بطلان التناسخ.

نعم للقوم دليل مثل الحركة الجوهرية يشبتون به المعاد، إلّا أنّه غير صحيح في تصوّرنا، كما لم يذكره صدر المتألّهين وإنّما العلامة الطباطبائي فقط، وهو لم يبحث في علم النفس.

س: ولكن لابدّ من التفكير بدليل عقلي آخر لا يعتمد بطلان التناسخ خاصّة على مبناكم من عدم استحالتة بالجملة؟

ج: نعم، ولا يحضرنا فعلاً سوى بعض الأدلّة المرتبطة بالعقل العملي كدليل الحكمة.

أدلة بطلان مطلق التناسخ (٢)

سبق الدليل الأوّل على إبطال مطلق التناسخ من خلال استحالة الرجوع من الفعل إلى القوّة، وقد سبق عرضه ونقده في درس (٥١ - ٥٢) وقد ألفتنا إلى أنّه أقوى الأدلة العقلية على استحالة التناسخ الملكي بكلّ أشكاله^(١).
وأما الدليل الثاني: وهو من خلال استحالة اجتماع نفسين في بدن واحد، وبيانه:

أ - النفس موجود ممكن.

ب - وكلّ ممكن محتاج إلى علّة.

ج - وعلّة النفس إمّا جسم أو جسماني أو مجرد، والجسماني أعمّ من الهولي أو الصّورة أو العرض؛ فإنّ الجميع جسماني لارتباطها بالجسم فالأوّل جزء منه، وكذا الثاني، فإنّه جزء منه أو منوع له، والثالث واضح.

د - ولكن علّة النفس ليست جسمًا ولا جسمانيًا، وذلك:

١ - لأنّ تأثير الجسم والجسماني متوقّف على الوضع، والنفس قبل وجودها معدوم لا وضع لها، وبعد وجودها مجرد لا وضع لها.

٢ - علّة الجسم للنفس تعني علّة الوجود الضعيف للوجود الأقوى

(١) راجع: سؤال رقم (٣) من أسئلة درس (٥٢) وجوابه، حيث يأتي السؤال نفسه هنا.

وهو محال. فيتعيّن أن تكون العلة الموجودة الفاعلة مجرداً.

هـ - فاعلية العلة المجردة فاعلية تامّة، وهو قانون في المجرد بعد أن كان لا يقبل التغيير، فهو إمّا فاعل تامّ أو ليس فاعلاً ولا معنى للفاعلية الناقصة، ومن ثمّ فالشروط المادية معدّات للمادة لقبول الفيض (النفس) من العلة المفارقة.

و - والفاعل التامّ دائم الفيض، فبمجرد حصول الاستعداد في البدن للنفس تفاض عليه نفس من المبدأ المجرد.

ز - والبدن الثاني الذي تنتقل الروح إليه تامّ الاستعداد فتفاض عليه نفس من المبدأ المجرد دائم الفيض، فاجتمعت روحان في هذا البدن الروح المفاضة والروح المتناسخة.

ح - واجتماع روحين في بدن محال، وذلك بدليلين:

الأول: الوجدان، حيث إنّ كلّ شخص يجد من نفسه أنّه إنسان واحد لا أكثر.

الثاني: أنّ النفس صورة البدن، وشيئة الشيء بصورته، فلو كان لبدن نفسان، كان الإنسان الواحد إنسانين، وهو كثرة الواحد المستحيلة^{(١)(٢)}.

(١) مراجع الدليل: الأسفار ج ٩ ص ٩ و ٢٠٨، وشرح الإشارات ج ٣ ص ٣٥٦، والشواهد الربوبية ص ٢٣٥، والتلويحات ص ٨١ - ٨٦، والمطارات ص ٤٩٩، والمبدأ والمعاد لابن سينا ص ١٠٨ وغيرها.

(٢) س: شيئة الشيء بصورته صحيح، ولكن على مبنى الاستكمال الذي تبناه ابن سينا حدوثاً وبقاءً وصدر المتألهين بقاءً. فالنفس ليست صورة كي تكون هي حقيقة الإنسان، وأتتم بالدليل النقلي أثبتتم أن حقيقة الإنسان نفسه بالآية المباركة ﴿يَتَوَفَّكُم...﴾ حيث إنّ التوفي يعني أخذه كاملاً؟

ج: إنّ تقرير الدليل ينسجم مع مباني صدر المتألهين - وإن ذكر الدليل قبله - وصدر المتألهين يقبل أنّ شيئة الشيء بصورته. نعم، الاجتماع في المادة الأولى؛ لأنّ <

ويلاحظ على هذا الدليل: أن الآراء في حقيقة النفس وتاريخ وجودها ثلاثة:

الأول: أنها موجودة قبل البدن مجردة تتعلّق بالبدن عند حصول الاستعداد التام فيه.

الثاني: أنها موجودة عند وجود البدن تام الاستعداد مجردة، أي تُخلَق متعلّقة. الثالث: أنها جسمانية الحدوث، وتحدث عند تمام استعداد البدن، ثم تتكامل فتجرّد عن البدن.

وحينئذ نقول: الدليل إن كان على المبنى الأول فهو غير صحيح؛ لأنّ البدن الأول في العالم عندما وجد لم تخلق له روح. وإنّما يتعلّق بواحد ممّا يناسبه من الأرواح المخلوقة قبلاً، ومن ثمّ لا مانع أن تخرج الروح منه بعد انتهاء قابليّتها وتوضع في بدن آخر تام الاستعداد، من دون أن يلزم اجتماع روحيين. كذا على المبنى الثاني - رأي ابن سينا -: لأنّ المخلوق نفس مجردة لإدارة البدن الذي بلغ استعداده، ودوام الفيض لا يقتضي أن يخلق للبدن روحاً جديدة، وإنّما يمكن أن يمنح البدن الثاني روحاً قديمة قد خرجت من عملها في إدارة البدن السابق^(١).

⇒ البدن عنده جزء من النفس.

س: على مبناكم أنّ النفس النباتية وجود غير وجود النفس الحيوانية، وهما غير وجود النفس الإنسانية، فهي ثلاثة وجودات متعلّقة بالبدن من دون أن يلزم كثرة الواحد مع أنّها جميعاً مرتبطة بالإنسان. فما المشكلة في اجتماع روحيين واحدة إنسانية وهي

السابقة، والثانية نباتية أو حيوانية أو حتى إنسانية وهي التي توجد مع البدن الثاني؟

ج: في الإنسان نفسان: نباتية وإنسانية، والثانية مشتملة على كمالات النفس الحيوانية وزيادة، وفي الحيوان نفسان؛ نباتية وحيوانية. فليس هناك نفوس ثلاثة.

ثمّ المشكلة حينئذ هي اجتماع نفسين إنسانيتين، فإنّه يلزم منه كثرة الواحد.

(١) س: ولكن مبنى ابن سينا حدوث كلّ روح بحدوث البدن لا حدوث الروح ←

وأما على المبنى الثالث - مبنى صدر المتألهين - : فالدليل يأخذ صورة جدية أكثر وذلك؛ لأن النفس - على رأيه - ما دامت جسمانية فهي منطبعة في البدن لأنها صورته، وانتقال المنطبع محال؛ لأنه يلزم أن لا يكون منطبعا كما تقدم في الدليل على بطلان التناسخ المطلق. وبحركتها تتجرد فتصبح مادية مجردة، وبعدها المجرد ليس منطبعا في البدن وإنما مستكمل ولكنه مع ذلك لا يمكن انتقاله؛ لأنه والمرتبة الجسمانية وجود واحد بسيط، وقد سبق استحالة انتقال المنطبع فيتبعه المجرد غير المنطبع بحكم وحدة الوجود، وبحركتها أكثر تتجرد تماماً وتحديداً بالموت، فتزول عنها المرتبة الجسمانية، ولكنه مع ذلك أيضاً لا يمكن أن تتعلق ببدن آخر؛ لأن التغير في المجرد محال، فلا يمكن أن تكون مجردة مادية بعد أن كانت مجردة تماماً، ومن ثم قال باستحالة التكامل في هذه المرحلة. هذا من جهة (١)(٢).

⇒ الأولى بالبدن الأول، ومن ثم ما ذكرتموه يعني أن الروح سابقة في وجودها على البدن الثاني، وابن سينا لا يقبل ذلك، فما زال يمكنه الاستدلال بالدليل؟

ج: صحيح.

(١) س: ولكن في عرضكم لمبنى صدر المتألهين في حقيقة النفس ذكرتم أنه يرى أن المرحلة الأخيرة في حركة الإنسان أنه يستغني عن البدن في استكمالها فيتمكّن أن يستكمل بواسطة البدن وبدونه. فهل هذا خاص بالموت الاختياري في الحياة الدنيا وما ذكر هنا من عدم إمكان التكامل خاص بالموت العرفي، ومن ثم لا بد في عرض نظريته من تصوير أن التجرد المحض على مرحلتين؛ مرحلة إمكان الاستكمال ومرحلة عدم الاستكمال، ثم إذا كان المجرد لا يقبل التغير عنده، فكيف قيل بالاستكمال في الموت الاختياري؟

ج: في الموت الاختياري - على مبنى صدر المتألهين - لا ينقطع التعلق بالبدن، كما في النفس النباتية فإنها مادية، غايته بسبب زيادة القدرة وصلت مرتبة من مراتب النفس - النفس الإنسانية - إلى مرحلة أن تفعل من دون بدن. و أما في الموت الاختياري الحقيقي فتزول الصورة النباتية، أي ينعدم جزء ومرتبة من النفس فتبقى المرتبة الأخرى مجردة من دون مادية.

(٢) س: هذا البيان يأتي حتى على نظر ابن سينا، فانتقال المجرد يعني التغير وهو ←

ومن جهة ثانية: أنّ البدن الجديد الذي يحصل فيه التناسخ له روح والتي هي دوام وجوده بحكم حركة البدن الجوهرية، فمع تعلق الروح السابقة به يلزم اجتماع روحين في بدن واحد، وهو محال لما ذكر في الدليل.
وإن قلت: فلنفرض البدن الثاني من دون روح فلا يتعلق به إلا الروح السابقة.

جوابه: أنّ هذا الفرض يعني أنّ البدن ما زال ناقص الاستعداد أي في مرحلة ما قبل النبات، وفي مثل هذا الحال لا يكون قابلاً للروح السابقة، وإلاّ لو كان تام الاستعداد كان ولا بدّ أن يكون ذا نفس بحكم الحركة، بل التفكير بينهما تحليلي، وإلاّ ففي الواقع النفس هي مرتبة ما بعد مرتبة البدن، فمع فرض تامة استعداد البدن هو فرض وصوله إلى مرتبة النفس وبلوغه بحر كته هذا الكمال.

⇒ مستحيل، أو لأنه لا يقول بالحركة الجوهرية فلا مشكلة عنده في الانتقال؛ لأنه لا يكون بتوسط الحركة فلا تغيير، بخلافه على مبنى صدر المتألهين، فإنّ الانتقال يكون بالحركة فيلزم التغيير، ولكن يمكن أن يناقش بأنّ الحركة الأولى قد انتهت بانتهاه قابلية البدن الأوّل والموت، فالانتقال يحصل بالإبداع ولا مشكلة فيه؟

ج: نعم.

مناقشة الدليل الثاني على استحالة مطلق التناسخ بمناقشة مباني صدر المتألهين

الحقّ أنه مع قبول مباني صدر المتألهين:

أ - الوجود الواحد الشخصي البسيط ذي المراتب في النفس.

ب - الحركة الجوهرية.

ج - جسمائيّة الحدوث في النفس وروحائيّة البقاء.

د - وعدم قبول المجرّد للتغيير والحركة.

فالدليل المذكور لاستحالة مطلق التناسخ الملكي متين. ومنه ^(١) يتمّ

إبطال المعاد الجسماني المادّي، لأنّ الحركة الجوهرية هي التي أوصلت

(١) س: هل إبطال المعاد الجسماني يكون بسبب بطلان التناسخ، أي حدّه الأوسط بطلان

التناسخ، أو أنّ دليل بطلان التناسخ يبطل المعاد الجسماني أيضاً وإن لم يكن المعاد

الجسماني تناسخاً؟

ج: إبطال التناسخ ومنه إبطال المعاد الجسماني؛ فإنّ صدر المتألهين يصرّح أنّ المعاد

الجسماني تناسخ.

النفس إلى أن تنزل عن البدن بالموت العرفي، فلا يمكن أن تكون ثانية مادية مجردة بعد تجرّدها الخالص؛ لأنه بالتجرّد الخالص صار وجوداً لنفسه، فإذا تعلّق بالبدن يكون منطبعاً أو موجوداً لغيره وهو غير معقول. فلا تناسخ ولا معاد جسماني، ومن ثمّ فالآيات والروايات المتظافرة الظاهرة - إن لم تكن نصّاً - في المعاد الجسماني. من قبيل قوله تعالى: ﴿ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ ﴾ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ ﴿١﴾ . وقوله تعالى: ﴿ وَتُنْفَخُ فِي الصُّورِ فَإِذَا هُمْ مِنَ الْأَجْدَاثِ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يَنْسِلُونَ ﴾ ﴿٢﴾ لا بدّ أن تؤوّل، لأنه تعالى لا يريد المحال.

والتأويل: أنه معاد جسماني مثالي، حيث إنّ الروح بعد الموت تساوي البدن المثالي مع العقل، فالفرق جوهرى بين عالم البرزخ والقيامة؛ إذ بالموت تحصل قيامة الإنسان سوى الاختلاف بالشدة والضعف؛ حيث إنّ تعلّقاته بعد الموت ما زالت بعالم الدنيا شديدة ممّا يضعف شهوده للحقيقة وفي القيامة تزول هذه التعلّقات. وابن سينا لم يتمكّن أيضاً من البرهنة على المعاد الجسماني، ولكنّه آمن به تعبّداً بالنقل ولم يؤوّل^(٣).

(١). سورة يس: ٧٧. ٧٨.

(٢) سورة يس: ٥١

(٣) س: لمّ أوّل صدر المتألهين ولم يؤوّل ابن سينا، مع أنّ الثاني أيضاً له برهان على المعاد الروحاني ليس إلّا، ويرى استحالة التناسخ. ثمّ متى يكون التأويل، ومتى يكون التعبد بالنقل، فهل الثاني مع عدم إمكان الأوّل؟

ج: ابن سينا في بعض كلماته قائل باستحالة المعاد الجسماني وهو الطبيعي مع مبناه، لكنّه في الشفاء قال بالتعبّد وهو إمّا تقيّة أو غفلة عن مبناه؛ لأنّه لم يبحث في المعاد تفصيلاً كصدر المتألهين، فلم يلتفت إلى لوازم مبناه الذي هو تأويل النقل.

ولكن سبق أن ذكرنا:

أ - إمكان التغيير في المجردات الخالصة وحركتها بخروجها من القوة

إلى الفعل.

ب - أن لا دليل عقلي على جسمانية حدوث النفس، كما لا دليل على تجرّدها، فالمرجع الروايات، وهي أثبتت وجود الروح قبل البدن، وبالتالي ليست هي جسمانية الحدوث وإنما علاقتها مع البدن علاقة الفاعل مع الآلة، تستفيد منها في تحقيق أغراضها فإذا تمّ لها ذلك تخلّت عنها.

ج - ومع هذا لا يستقيم الدليل، فلا يثبت به استحالة التناسخ حيث لا يلزم اجتماع روحين على بدن واحد.

أدلة بطلان مطلق التناسخ (٣)

وأما الدليل الثالث على بطلان مطلق التناسخ الملكي:
 أ- لو كان هناك تناسخ لتذكرت النفس تعلقها ببدن سابق.
 ب- لكن لا تتذكر نفس ذلك.
 ينتج: عدم التناسخ.

وقد اعتمد هذا الدليل أبو البركات البغدادي في المعتبر^(١).
 ويلاحظ عليه:

أولاً: أن الدليل لو تمّ فغاية ما يدلّ على عدم وقوع التناسخ من دون إثبات استحالته.

ثانياً: والذي ذكره الأعلام: أن الملازمة ممنوعة، حيث لا تلازم عقلي بين التذكّر والتناسخ، كيف والإنسان محلّ السهو والنسيان، كما أن التجربة أثبتت العدم كما في عالم الذرّحيث ورد (ثبتت المعرفة ونسوا الموقف).
 ثالثاً: لا دليل على بطلان تالي المقدّمة (أ) إذ لم يستقرئ المستدلّ

(١) ج ٢ ص ٣٧٧، وألفت إليه: الأسفار (ج ٨ ص ٣٤١)، والميزان (ج ٨ ص ٣٢٨)، والبحار (ج ٥ ص ٢٧١)، والمواقف (ص ٢٦١)، وشرح المواقف (ج ٧ ص ٢٥٢) مع مناقشتهم جميعاً له.

كلّ البشرية، كما لم ينهض دليل عقلي على ضرورة النسيان أو وقوعه من الجميع.

الدليل الرابع على البطلان^(١):

لو تناسخ نفس عن بدن إلى بدن آخر، لكان آن انتقاله عن البدن الأوّل غير آن انتقاله إلى البدن الثاني؛ وذلك: لأنّ الانتقال الأوّل انفصال، والثاني اتّصال، وأحدهما غير الآخر، فتحقّقهما في آن واحد يعني أن يكون أحدهما عين الآخر، وهو خلف.

وتتالي الآنين محال؛ لما ذكر في محلّه من أنّ الآن طرف الزمان، والزمان الواحد ليس له في جهة واحدة إلاّ طرف واحد، فلا بدّ أن يكون بينهما زمان. فيلزم تعطلّ النفس في ذلك الزمان. والتعطيل محال؛ لما ذكر قبلاً من أنّه خلاف العناية الإلهيّة.

ويلاحظ عليه:

أولاً: أنّ النفس بعد الانتقال الأوّل مجردة فلا حركة فيها ولا زمان لها - عند المستدلّ - ومن ثمّ أمكن أن يكون آن انتقالها من البدن عين آن انتقالها إلى البدن؛ لأنّ انتقالها ليس إلاّ تعلقها وليس من الحركة في شيء. كما أنّ التعلق وعدمه ليس في بدن واحد كي لا يمكن أن يكون في آن واحد وإنّما انتقال من شيء واتصال بشيء آخر.

ثانياً: لا تعطيل بعد أن كان تعقلّ النفس وعلمها الحضور غير متوقّف على البدن، وإلاّ كانت الروح في البرزخ معطّلة لا تدرك ولا تشهد شيئاً لعدم البدن.

ثالثاً: إنّ التعطيل المحال هو التعطيل الدائم لا الجزئي، بل قد يكون

ضرورة، كما إذا فرض أنه مقدّمة لاستكمالهِ ووصولهِ إلى مرادهِ بتعلّقه بالبدن الثاني فالعناية الالهية: ﴿كُلًّا نُمِدُّ هَؤُلَاءِ وَهَؤُلَاءِ﴾^(١) تقتضي مثل هذا التعطيل.

(١) سورة الإسراء: ٢٠.

أدلة بطلان مطلق التناسخ (٤)

وهذا الدليل على بطلان مطلق التناسخ مصدره مفاتيح الغيب^(١) :
 أ - النفس صورة البدن، فبدنية البدن بالنفس. وهي في مبدئها صورة طبيعية بسيطة (عنصرية) بعدها تتحوّل إلى طبيعة مركّبة من عناصر لا حياة لها (معدنيّة، جماد) ثمّ إلى طبيعيّة ذات حياة نباتيّة بعدها إلى حيوانيّة فإنسانيّة.

والكلّ يتّفق على أنّها صورة البدن مع اختلافهم في تبيين الصّورة، فابن سينا حيث يرى أنّها مجردة ذاتاً وبالتالي لا تنطبع في المادّة صوّرها صورة للبدن من حيث تدبيرها له أي صورته في مقام فعلها لا من حيث ذاتها.

وصدر المتألهين حيث قال بالحركة الجوهرية وجسمانيّة حدوثها فهي صورة البدن منطبعة فيه بذاتها في مرتبة مادّيتها المحضّة، وعندما تتجرّد بالتوفّر على مرتبة الحيوانيّة والإنسانيّة لا تفقد مرتبتها المادّية، وبحكم وحدة الوجود وبساطته تبقى منطبعة في البدن كما كانت أولاً،

غايته أن وجوها قد اشتدّ من دون أن ينسلخ عن مرتبته المادّية.

ب - إن المركّب من المادّة والصّورة شيء واحد في الخارج له جهتها فعل وقوّة لأنّ التركيب حقيقي، وهذا الواحد هو الإنسان فيما نحن فيه.

ج - الإنسان يتحرّك بجوهره نحو الكمال، ودليل ذلك الوجدان، حيث يرى كلّ منّا أنّه يملك من القدرات والمهارات والمعلومات ما لم يكن يملكه وهو طفل، ممّا يؤشّر إلى أنّه يتحرّك نحو الكمال الوجودي أعمّ من أن يكون أخلاقياً أولاً.

د - هذا الإنسان المتحرّك بالاتجاه المزبور، متحرّك بمادّته وصورته معاً بشكل متواز، فليس عبثاً صيرورة الغذاء نطفة لولا قابليّة مادّته لصورة النطفة، وهي أيضاً لم تتحوّل إلى علقة لولا أنّ مادّتها تختلف عن مادّة الغذاء وإلاّ كان الغذاء قابلاً لصورة العلقة مع أنّه ليس كذلك، فالمادّة حيث اختلفت كانت الصّورة في أنّها متحرّكة^(١).

هـ - فلو تعلّقت نفس جاوزت درجة النباتيّة إلى الحيوانيّة وربما إلى الإنسانيّة، ببدن جنين، لزم تعلّقها ببدن غير مستعدّ لها، لأنّ قابلية البدن الجديد هي للنفس النباتيّة أو الحيوانيّة لا غير.

(١) س: أ- المادّة الأولى هي القوّة الصرفة أو المادّة الثانية وهي القوّة الصرفة مع فعلية، فليس هناك حركتان حتّى بالتحليل بل حركة واحدة وهي حركة الصور، وهي التي تكون وراء فكرة المادّة الأولى والثانية والثالثة؟

ج: أ- سيشير إليه الأستاذ في الدرس اللاحق في المناقشة فقرة ثالثاً. (المقرر)

س: ب - أساساً لا معنى للحركة في المادّة؛ لأنّها هي المشترك الذي به تحفظ وحدة الصور - والذي كان أحد أدلّتهم على وجودها - ويتغيّرها يلزم التسلسل؟

ج: ب - الوحدة تحفظ بالاتّصال، والحركة الجوهرية تنفي جميع أدلّة وجود الهيولي، فلا مجال بعد القول بالحركة الجوهرية للقول بالمادّة الأولى وقبولها، ومن ثمّ أمكن القول بحركة المادّة عند من يثبتها مع الاعتقاد بالحركة الجوهرية.

و - ومثل هذا التعلّق محال؛ لاستلزامه قابلية البدن لنفس حال عدم قابليته لها. وعلى هذا الأساس يفهم صدر المتألهين وجود لیت في آية: ﴿يا لَيْتِي كُنْتُ تُرَاباً﴾^(١) بدلاً من لعل؛ لأنّ المطلوب مستحيل والتمني لطلب المستحيل^(٢).

ونقد هذا الدليل:

أولاً: أنّ مبنى أنّ النفس صورة البدن لا يمكن قبوله، لأنّ الصّورة فعلية المادّة، فلا بدّ من انطباعها في المادّة كي تكتسب الفعلية، والنفس الإنسانيّة حسب ما استفدناه من النقل وجود مجرد سابق على وجود البدن، فلا يمكن أن يكون فعلية للبدن بحيث يكون البدن هو النفس، ومن ثمّ صرّح الحكيم السبزواري في تعليقاته على الأسفار: أنّ أدلّة بطلان التناسخ مبتنية على عدم تقدّم النفس على البدن^(٣).

ثانياً: إنّ كان المقصود من وحدة المركّب من المادّة والصّورة أنّه واحد ذو جزئين كما هو الظاهر من كلمات المشاء ففرض أنّ الإنسان متحرّك بجزئية غير مستدل؛ لأنّ حركة المركّب تتحقّق بتغيّر وحركة أحد أجزائه، فكما أنّ انتفاءه يتمّ بانتفاء أحد أجزائه كذلك عدم ثباته.

(١) سورة النبا: ٤٠

(٢) س: حيث لا يستحيل عندكم التناسخ عقلاً، ويمنّ تفسرون وجود ﴿ليت﴾ في الآية بعد أن لم يكن الطلب طلب المستحيل، أو أنّها تأتي لطلب المستحيل وقوعاً كما في التناسخ، حيث دلّ النقل على عدم وقوعه؟

ج: نعم المستحيل وقوعاً، حيث جرت سنة الله على ذلك.

(٣) س: وعندكم أدلّة بطلان التناسخ مبتنية على عدم تجرّد النفس وإن كانت مقارنة، أليس كذلك؟ كما يظهر منكم في نقد الدليل الثاني على بطلان مطلق التناسخ ومناقشتكم له على رأي صدر المتألهين مناقشة مبنائية فقط؟

بل إن أدلة الحركة الجوهرية تثبت حركة الصورة لا المادة، فدلِيل أن الجوهر وهو الصورة النوعية علة العرض، والعرض متحرك يثبت حركة علة وهو الصورة، كذلك دليل أن العرض شأن من شؤون الجوهر، فإنه شأن الصورة والمادة، فحركته تدل على حركة المتشأن وهو الصورة لا غير.

وعدم قبول الغذاء صورة العلة وقبوله صورة النطفة فقط لا يعني حركة المادة وإنما يعني أن الصورة الحاملة للاستعداد الخاص - العرض - هي التي تحدّد الصورة الآتية لا المادة الهيولى، فإنها قوة مبهمة قابلة لكل صورة من دون أن تتغير وتتكامل، غاية أن هذا الإبهام لا بد أن يتعيّن بالاستعدادات الخاصة وهي من أعراض الصور، ومن هنا كان التدرّج في الصور وكان قبول الهيولى لها بنحو متسلسل.

وإن كان المقصود من الواحد الواحد البسيط - وهو لا يتم إلا مع بعض كلمات صدر المتألهين، من أن الهيولى لا وجود لها خارجاً - فلا تركيب حينئذ، ولا معنى حينها لتكامل وحركة الجزئين، إذ لا جزءان وإنما جهتان ومفهومان، نظير ما نقوله في علم الله وقدرته، فهما ليسا جزئين، وإنما مفهومان عين بعضهما البعض في الخارج، بل هو خلف؛ لأنه لا يمكن التناسخ مع هذا الفرض لعدم إمكان تصوّر انقطاع النفس عن البدن وانفصالها عند تعلّقها ببدن آخر لأنه شيء واحد بسيط^(١).

(١) س: هذا البيان يتأتى على فكرة صدر المتألهين من أن النفس تتجرّد محضاً في النهاية، حيث لا يعقل ذلك أيضاً بعد أن كان واحداً بسيطاً، وإلا لا بد من قبول فكرة انفصال النفس عن البدن وتعلّقها ببدن آخر، والوحدة البسيطة ليست محذوراً؟
ج: نعم هذا الدليل حينئذ غير صالح.

نقد الدليل الخامس

ثالثاً: كيف تتكامل الهيولى الجوهرية؟ فالاستكمال هو الحصول على الكمال، والكمال فعلية وهي قوة صرفة لا فعلية لها.

نعم: المادة تستكمل بالصورة، ولكن بمعنى أنها تأتي عليها صورة لا أنها هي التي تتحوّل إلى فعلية، ففي الحقيقة ليس هناك إلا استكمال واحد وهو استكمال الصورة وتبقى القوة في ذاتها هي القوة المبهمة من دون أيّ تغير، ولكن بحكم اتحاد الهيولى مع الصورة يسري حكم أحد المتحدّين إلى الآخر، فيقال: إنّ المادة مستكملة إلا أنه استكمال بالعرض، في حين أنّ الظاهر من الاستدلال تصوير الاستكمال في المادة حقيقة جنباً إلى جنب استكمال الصورة فهناك استكمالان لا واحد.

كذا المادة الثانية لا تستكمل، لأنّ الثانية لا تعني أنّ لها فعلية وراء الصورة التي تأتي عليها وإنّما تعني أنّها المادة الأولى التي كان لها فعلية، فتزول هذه الفعلية وتأتي فعلية أخرى.

وبعبارة واضحة: مادة الفعلية الأولى تسمّى مادة أولى، وهي نفسها مادة للفعلية الثانية والثالثة فتسمّى بالنسبة إليها مادة ثانية.

رابعاً: إنّ الدليل أخصّ من المدعى، لأنه كان يستهدف إبطال مطلق

التناسخ، في حين أنه قاصر عن إبطال التناسخ في مثل انتقال النفس من بدن جديد - في آن حدوثها لحصول المانع - إلى بدن آخر؛ فإنه لم يحصل استكمال في الصورة كي يكون الثاني غير مستعد له.

خامساً: يمكن فرض زوال كلّ فعليات النفس عند انقطاع تعلّقها بالبدن الأوّل فترجع صفراً وتعلّق ببدن آخر قابل لها مستعدّ لمثلها.

أدلة بطلان مطلق التناسخ (٥)

الدليل السادس^(١):

النفس بما هي نفس صورة للبدن، فهي من حيث كونها مدبرة للبدن نفس، ومع انقطاع التدبير لا تسمّى نفساً وإنما تكون عقلاً؛ حيث إنّ الفرق بينهما عند المشاء هو أنّ النفس مادية فعلاً والعقل مجرد فعلاً، وإلا ففي مستوى الذات كلاهما مجردان.

وكلّ من المادّة والصورة محتاجة إلى الأخرى في وجودها حيث لا تتحقّق بدونها، فالمادّة لكونها أمراً بالقوّة لا تتحقّق إلاّ بفعليّة وفعليّتها هي الصورة، كما أنّ هذية الصورة وتعيّنها وجزئيتها بالمادّة.

فإذا زال البدن بما هو بدن زالت النفس بما هي نفس، بموجب احتياج كلّ منهما إلى الآخر، فزوال أحدهما يوجب زوال الآخر، فزوال البدن بما هو بدن يكون بانتقال النفس عنه، فلا يبقى سوى جسد، فتزول النفس بما هي نفس لانقطاع تعلقها المقوم لكونها نفساً، فلا يبقى سوى موجود مجرد عقلي.

فإذا زالت النفس بما هي نفس فتعلقها ببدن آخر لا يخلو إمّا أن يكون بما هي نفس أو بما هي جوهر مجرد مفارق. ولكن التالي بقسميه محال.

أمّا استحالة تعلقها بما هي نفس؛ فلاّنه يلزم التناقض، حيث إنّ المفروض انتهاؤها وتامها بزوالها عن البدن فهي ليست موجوداً متعلقاً بالمادّة بعد.

وأما بما هي موجود مجرد مفارق؛ فلاّنه يلزم التناقض أيضاً، حيث إنّها ستكون متعلقة بالمادّة حال كونها غير متعلقة بالمادّة، فهي وجود مجرد محض وليست وجوداً مجرداً محضاً.

وبعبارة أخرى: أنّه يلزم التغيّر في الوجود المجرد وهو مستحيل^(١).
ويلاحظ عليه:

أولاً: بأنّ النفس الإنسانيّة ليست صورة للبدن كما تقدّم، بل هي موجودة قبل البدن، والبدن يأخذ صوراً مختلفة من النطفة إلى العلقة إلى المضغة وهكذا، وكلّها جميعاً ذرّات حياة نباتيّة، وهذا الموجود المركّب بعدما يقطع أشواطاً في حياته النباتيّة بحركته يصل إلى مرحلة يأتي فيها موجود مختار يستخدمه وينجز أفعاله الاختيارية من خلاله ومن دون أن يكون له ربط بحركات البدن غير الاختيارية فإنّها مربوطة بنفسه المادّية

(١) س: نفس هذا الإشكال وهو لزوم التغيّر في المجرد يمكن إثارته على صدر المتألهين، حيث قال بأنّ النفس تفارق الجسد وهي صورته، فإن أجاب أنّ النفسية تتحوّل إلى وجود مجرد مفارق فهو لم ينف التغيّر في المجرد، كما أنّه يمكن أن يجاب عن إشكاله بأنّ النفسية تعود بتعلقه بالبدن ثانية. ومثله الكلام على مبنى ابن سينا القائل بالصوريّة أيضاً؟

النباتيّة واستمرار لها^(١).

ثانياً: إنّ الدليل يعتمد على مبنى قد سبق منّا إبطاله؛ وهو افتراض وجود هيولى وقوّة صرفة، وقد ذكرنا أنّ مثل هذا لا وجود له، بل فرض وجوده يلزم منه التناقض، فراجع.

(١) س: إذا لم يتلف البدن بعد زوال تعلق النفس به إن كان نباتياً وعلاقة النفس به علاقة الفاعل بالآلة، فإنّ هذا يدلّ على وجود علاقة أعمق من التعلق؟
 س: فيما يخص الرجعة هل يلزم منه، التناسخ على مباني القوم، إذ على مبناكم لا مشكلة في ذلك، ولكن هل هو عندكم تناسخ أو لا؟
 ج: سيشير الأستاذ إلى ذلك في درس (٦٦) وأنّه تناسخ. (المقرر)
 س: أثناء دراستي للمادّة سمعت عرضاً أنّ هناك إشكالاً على الحركة الجوهرية يسمّى بإشكال الطفرة، ما هو الإشكال، وما هو جوابه؟

أدلة بطلان مطلق التناسخ (٦)

الدليل السابع^(١):

لو تناسخت نفس، فإمّا أن تتعلّق بالبدن الثاني حال الزوال عن البدن الأوّل أو قبله بزمان أو بعده بزمان. والتالي بأقسامه الثلاثة باطل. أمّا القسم الأوّل: فله صورتان كلّ منهما باطلة: الصورة الأولى: أن يحدث البدن الثاني تام الاستعداد في تلك الحالة أيضاً.

الصورة الثانية: أن يحدث البدن الثاني قبل تلك الحالة. والصورة الأولى: إمّا أن تكون النفوس والأبدان متساوية كمّاً، وهو باطل كما سيتبلور في الدليل اللاحق. وإمّا أن تكون النفوس أكثر، فهي إمّا متشابهة في استحقاق بدن واحد أو ليست متشابهة، ومع التشابه إمّا أن تتعلّق جميعاً بالأبدان الثانية فهو محال؛ لأنه يلزم كثرة الواحد، أو لا يتعلّق منها شيء للتمانع فهو خلف؛ إذ لم يحصل عندئذ تناسخ، أو يتعلّق بعض

منها دون الآخر، فهو ترجيح بلا مرجح.

ومع عدم التشابه فالمستحقّ من النفوس يتعلّق ويلزم الخلف في الباقي حيث لم يحصل فيها تناسخ.

وإمّا أن تكون الأبدان أكثر، فإمّا أن يتعلّق نفس بأبدان، وهو محال؛ لأنّه إذا أدرك واحد أدرك الجميع، أو يبقى بعض الأبدان بلا نفس، وهو محال؛ لأنّه يلزم التعطيل، أو تتعلّق النفوس المستنسخة ببعض الأبدان وتحدث نفوس جديدة للباقي، وهو محال؛ لأنّه ترجيح بلا مرجح.

والصورة الثانية: إن كان البدن الثاني يبقى بلا نفس حتى حصول التناسخ فهو تعطيل محال، وإن وجد مع نفس فيلزم عند التناسخ اجتماع نفسين على بدن واحد.

وأما القسم الثاني: فلأنّه يلزم تعطلّ البدن الأوّل مع وجود قابليّته بعد، وهو محال.

وأما القسم الثالث: فلأنّه يلزم تعطلّ النفس، وهو محال. ويلاحظ على هذا الدليل:

أولاً: أنّه يبطل التناسخ المطلق لا مطلق التناسخ، حيث ذكر في بعض الفروض أنّه يلزم الخلف، وهو لا معنى له بعد تحقّق التناسخ في فرض آخر، إلا أن يكون بصدد إبطال التناسخ المطلق.

ثانياً: في مناقشة الدليل اللاحق سيتبلور عدم الدليل على بطلان الشقّ الأوّل من الصورة الأولى من القسم الأوّل.

ثالثاً: ذكرنا أكثر من مرّة أنّ التعطيل الجزئي لا ينافي العناية، فليس مستحيلاً، ومن ثمّ قلنا بأنّ النفوس موجودة قبل البدن من دون تدبير له، كما دلّت على ذلك النصوص.

رابعاً: أنّ هذا الدليل ليس في عرض الأدلّة السابقة؛ لأنّه استفاد منها

من قبيل استحالة اجتماع نفسين على بدن واحد، كما استفاد من الدليل اللاحق كما سيتبين، وبالتالي فهو ليس دليلاً مستقلاً.

الدليل على بطلان التناسخ النزولي:

لو كان التناسخ النزولي حقاً، وجب اتصال ومقارنة فساد كل بدن إنساني بتكوّن بدن حيواني. لكن التالي باطل بوجهين:

الوجه الأول: عدم علاقة لزومية ظاهرة بين الأمرين، وصرف احتمال تحقّق الاتّصال لا ينفع وإنّما لا بدّ أن يكون بيناً أو مبيّناً وكلاهما منفي^(١).

الوجه الثاني: لو اتصل فساد كل بدن إنساني بتكوّن بدن حيواني، لزم أن تكون كميّة أبدان الحيوانات مساوية لأفراد الإنسان الفاسدة، إذ لو لم تتساوٍ لكانت النفوس الإنسانيّة أكثر أو أبدان الحيوانات أكثر، وكلاهما محال.

أمّا أكثرية النفوس؛ فلاّنه سيبقى بعضها معطلاً وهو محال. أو تتعلّق نفوس متعدّدة ببدن واحد وهو محال.

وأمّا أكثرية الأبدان؛ فلاّنه إمّا أن تتعلّق نفس واحدة بأبدان حيوانيّة متعدّدة، وهو محال. أو يتعلّق ببعض الأبدان نفوس دون البعض الآخر، فهو ترجيح بلا مرجّح محال. أو يتعلّق الموجود من النفوس بأبدان وتحدث للباقي نفوس جديدة، فهو ترجيح بلا مرجّح محال أيضاً. فلاّبد من التساوي، وهو مفقود أيضاً، حيث إنّنا نرى بالوجدان تكاثر بعض الحيوانات بشكل كبير، فتوجد منها كميّة كبيرة دفعة من دون أن يموت إنسان بهذه الكميّة في تلك الحال. ونجد العكس أيضاً، كما في مثل طوفان نوح الذي

(١) س: ولكن هذا غاية ما يثبت عدم الوقوع لا الاستحالة؟

ج: سيشير الأستاذ إلى ذلك في مناقشة الدليل. (المقرر)

أتى على غالب البشرية من دون أن يقترن بوجودان أبدان حيوانية بذلك الكمّ في ذلك الآن تستلم النفوس التي فارقت أبدانها.

وصدر المتألهين ناقش دليل بطلان التساوي - بحق - بأننا لا نملك معلومات عن الخلقة، وبالتالي لا يحقّ لنا أن ننفي انوجاد أبدان حيوانية بعدد غرقى الطوفان، كما لا يمكن أن ننفي موت كمّية معادلة لما انوجد من الحيوانات دفعة. خاصّة مع إمكان فرض أنّ مجموعة من هذه الحيوانات قد جاءت من أبدان حيوانية سابقة، فلا تحتاج إلى فرض موت إنسان في حين وجودها. فلا يصلح هذا دليلاً على بطلان هذا النمط من التناسخ؛ إذ المساواة ممكنة وليس هناك ما ينفيها سوى التكهنّ والتخمين. بالإضافة إلى أنّ الوجه الأوّل لا يثبت سوى عدم وقوع التناسخ دون استحالته.

الحق في المسألة، ولوازم استحالة التناسخ

من خلال ما تقدّم عرف عدم استحالة التناسخ عقلاً بعد أن كانت الأدلة المذكورة جميعاً غير صحيحة في بنائها أو مبناها أو فيهما معاً، ومن ثمّ لا بدّ من استنطاق النقل؛ فإنّه الحجّة حتّى لو كان ظاهراً من دون حاجة إلى تأويل أو طرح لو دلّ على عدم الاستحالة أو دلّ على الوقوع في بعض الحالات، بخلاف ما لو قلنا بالاستحالة العقليّة؛ فإنّه لا بدّ من تأويل النقل إن كان على خلافه حتّى لو كان نصّاً.

لوازم استحالة التناسخ :

على فرض تماميّة الدليل العقلي على الاستحالة، يلزمه القول:

١ - باستحالة المعاد الجسماني المادّي العنصري، كما صرّح بذلك صدر المتألّهين في الأسفار^(١)؛ لأنّ مثل هذا المعاد إن كان بعين البدن المادّي فهو من تکرّر الوجود المستحيل، وإن كان بمماثله فهو تناسخ مستحيل، ومن ثمّ فسّر صدر المتألّهين المعاد الجسماني بالمعاد الجسماني

المثالي.

واستحالة التناسخ واحدة من أسباب استحالة المعاد العنصري عند صدر المتألهين.

والسبب الاخر للاستحالة هو: أنّ المعاد العنصري ليس معاداً أخروياً وإنما هو عود للدنيا وحشر في الدار الأولى.

ولكن يمكن الملاحظة عليه: أنه يمكن أن يكون البدن عنصرياً ولكن مع تحوّل فيه، فلا يبقى بكلّ خصوصيّاته التي له في عالم الدنيا. والقرآن ظاهر في المعاد العنصري مثل قوله تعالى: ﴿كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُوداً غَيْرَهَا﴾^(١)؛ فإنّ المثالي لا يحترق وإنما المادّي. ومثل قوله تعالى: ﴿يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ﴾^(٢)، وفي

الروايات: أنّها أرض لم يعص الله عليها.

وأما مثل قوله تعالى: ﴿عَلَىٰ أَنْ تُبَدَّلَ أَمْثَالِكُمْ﴾^(٣) التي استدللّ بها صدر المتألهين على المعاد المثالي، حيث قالت: ﴿تُبَدَّلُ أَمْثَالِكُمْ﴾ ولم تقل نبديلكم، فجوابه: أنّ المثل كما فهمه المتكلم ظاهر في الشبيه مع المباينة لا في المثل في قبال العنصري، فيمكن أن يكون مادياً ولكن بخصوصيّات تنسجم مع عالم الآخرة وقوانينه.

كذا مثل قوله تعالى: ﴿وَتُنشِئُكُمْ فِي مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾^(٤) لا تدلّ على أكثر من أنّه عالم مجهول لنا، ولكن يمكن أن يكون مادياً ذا خصوصيات

(١) سورة النساء: ٥٦

(٢) سورة إبراهيم: ٤٨

(٣) سورة الواقعة: ٦١

(٤) سورة الواقعة: ٦١

مختلفة عن عالمنا على أساسها كان مجهولاً لنا، نظير من لا يعرف مدينة فتقول له: أني سأخذك إلى مكان لا تعلمه أبداً. ولكن تبقى المدينة مادية ومشابهة للمدينة التي يعيشها مع خصوصيات تمتاز بها هي التي جعلتها مجهولة.

٢ - واستحالة إحياء الموتى.

ولكن ورد في القرآن كما في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ تُخْرِجُ الْمَوْتَى بِأَذْنٍ﴾^(١) وقوله تعالى: ﴿ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَا تَيْنَكَ سَعْيًا﴾^(٢)، لا بد من تأويله.

وقد سألت الشيخ جواد آملّي: أنه ما هو تفسير مثل هذه الآيات والتناسخ مستحيل؟ وبعد تأويل آيات المعاد بالجسماني المثالي، فهل تؤول آيات الإحياء بأن النبي ﷺ تصرف في عيون الناس فجعلهم يرون البدن المثالي ولا إحياء حقيقة؛ لأن المثالي لا يموت والمادي لا يعود؟

فأجاب: أنه لا يعلم أنّ رابطة النفس بالبدن في موارد الإحياء قد انقطعت تماماً؛ إذ قد تكون موجودة ولكن بشكل ضعيف كما في النوم.

فقلت له: إنه مع تفسير الموت الوارد في آيات الإحياء بذلك، خاصّة في مثل قوله تعالى: (فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِائَةَ عَامٍ) فلم أنكر صدر المتألهين المعاد المادي وكان بإمكانه أن يفترض عدم انقطاع الرابطة مع البدن تماماً، وبالتالي لا يكون المعاد المادي تناسخاً؟

فأجاب: لا شبهة في اختلاف الارتباطين، فهنا عملية الإحياء قريبة

(١) سورة المائدة: ١١٠.

(٢) سورة البقرة: ٢٦٠.

وفي المعاد بعيدة (١)(٢)(٣).

وفي تصوّرنا أنّ كلّ هذا توجيه وليس أخذاً بالظاهر، وإنما اضطرّ إليه لافتراض استحالة التناسخ.

٣ - واستحالة الرجعة التي نطقت بها النصوص الكثيرة فلا بدّ من تأويلها أيضاً.

والحقّ في المسألة:

١ - عدم استحالة التناسخ عقلاً، كذا نقلاً، حيث أخبر عن وقوعه كما في إحياء الموتى والمعاد والرجعة.

(١) س: ولكن عيسى أحيى الموتى العاديين، ولربّما كان بعضهم قد مرّ عليه آلاف السنين.
ثمّ ماذا يقصد من القرب والبعد؟
ج: الشقّ الأوّل: صحيح.
الشقّ الثاني: لا معنى للقرب والبعد.

(٢) س: ثمّ إنكم ذكرتم أنّ واحدة من الأدلّة على أنّ حقيقة الإنسان روحه حينئذ ﴿يتوفاكم بالليل﴾ حيث إنّ التوفّي أخذه كاملاً، وهنا تقولون: إنّ شيئاً من الرابطة يبقى، ممّا يعني أنّ المجرد أيضاً ليس كلّ حقيقة الإنسان؟

ج: الرابطة موجودة، بمعنى النفثات المتوفّي إلى البدن من بعيد لا بمعنى الارتباط التكويني.
(٣) س: أ - أنتم تقبلون أنّ حقيقة الإنسان نفسه، وأنّ علاقته بالبدن علاقة الفاعل مع الآلة، فلو قبلنا المعاد المادّي فالعلاقة لا تكون علاقة الفاعل مع الآلة حينئذ، أي ليست علاقة التدبير والتكامل الاختياري من خلال البدن، وإنما فقط لتعذيب الروح وتنعيمها من خلال البدن، ممّا يعني أنّ سنخ التعلّق قد اختلف.

س: ب - ومثلكم الذي يقبل أنّ حقيقة الإنسان نفسه، وأنّ المجرد قابل للتغيير والتكامل لا يمكنه أن يقدّم تفسيراً وتبريراً للمعاد المادّي سوى التعلّب بالنصّ فقط؟

ج: أ - البدن آلة النفس للفعل والانفعال فالعلاقة بين النفس والبدن علاقة الفاعل والمنفعل بآلة.

ج: ب - نعم.

٢ - نعم، بعض حالات التناسخ وهو الذي قالته التناسخية أشار النقل إلى عدم وقوعها، وأن روح الإنسان بعد الموت تذهب إلى دار الآخرة لا إلى أبدان أخرى، وأن الدنيا دار عمل لا دار جزاء. هكذا أراد الله وكانت سنته^(١). وفي الروايات أن القول بالتناسخ كفر بالله العظيم، أي كفر بالمعاد.

أدلة المثبتين للتناسخ:

الدليل الأول:

أ - نفوس الأشقياء صارت أنزل مما كانت عليه في أوّل وجودها.
ب - وكلّ نفس ناقصة هي بالقوّة بالنسبة إلى ما لها من الكمالات، حيث لها القدرة على العودة وإن وصلت إلى منتهى الرذيلة، فالطريق مفتوح والاختيار متوقّف.

ج - فهي محتاجة إلى البدن لاستكمالها.

د - فلا بدّ أن تتعلّق بالبدن؛ لأنّ سبب تعلّقها به أولاً حاجتها. وكلّما تحقّق السبب تحقّق المسبّب فلا بدّ من تعلّقها ثانية ما دامت محتاجة^(٢).
صدر المتألهين ناقش هذا الدليل: بأنّ نفوس الأشقياء صارت أكمل ممّا كانت عليه أولاً، لأنّها صارت بالفعل بعد أن كانت بالقوّة، فهي كنفوس السعداء. ويلاحظ على هذه المناقشة: أنّ باب التكامل الأخلاقي لم يغلق، فيمكنه أن يتكامل نحو السعادة بعد تكامله الوجودي نحو الشقاء بالتوبة التي هي حركة سريعة نحوها، ومعه يبقى الدليل دالاً على ضرورة تعلّقه بالبدن ما دام يمكنه الرجوع.

(١) يراجع: الآيات ١٦١، ١٦٢، ٢٢٣، ٢٤٩، ٢٨١ من سورة البقرة.

(٢) الأسفار ج ٩ ص ٢٦

مناقشة الدليل الأول على ضرورة التناسخ

كنّا مع الدليل الأول على ضرورة التناسخ، والذي انطلق من بقاء الحاجة للتعلّق بالبدن لبقاء طريق الاستكمال مفتوحاً، بل الحاجة للتناسخ أشدّ من الحاجة للتعلّق الأول؛ لأنّ النفس في البداية كان لها صفاء ولكنّها مع ذلك احتاجت للبدن لتتكمال، وبعد تعلّقها وممارستها للأفعال السيئة زال حتّى ذلك القدر من الصفاء، فكانت الحاجة أشدّ وأولى لتتدارك ما فات أيضاً.

وقد أفتنا إلى مناقشة صدر المتألهين لهذا الدليل، ولا يخفى أنّ مناقشته لا تستقيم إلّا أن يقول: إنّ الإنسان يصل بالموت إلى الفعلية المحضّة، فلا يخرج من هذا العالم إلّا وقد وصل إلى كلّ ما يمكن له من كمال، فلا قوّة بعدئ.. وقد جاء في كلماته هذا المعنى، حيث ذكر: أنّ النفس تزول عن البدن لزوال القوّة.

ولكن لاحظنا على هذه المناقشة: أنّه حيث كان يتمكّن من التوبة قبل موته بلحظة، فلو مات من دون توبة فهو يكشف عن أنّه لم يصل إلى كماله الممكن له بعدئ.

ولا أقلّ من أنه لا دليل له على أن الموت يعدم القوّة ويتحوّل إلى فعلية محضة، وبتعبير آخر: أنه لا دليل له على أن هناك فرقاً جوهرياً بين قبل الانقطاع وبعده، بأن يكون قبل الانقطاع ناقصاً فيه استعداد التكامل وبعد الانقطاع كاملاً.

ولو كان ﷺ ناقش: بأنه بالموت صار مجرداً والمجرد لا قوّة له لكان صحيحاً طبق مبناه. ولكنه أجاب بطريقة أخرى وهي: أنه قد وصل الفعلية بالشقاوة.

إلا أننا نقول: إننا نقبل أن الشقاوة فعلية، ولكن لا دليل على أنها النهائية.

وحقّ النقاش للدليل:

أولاً: أننا لا نقبل المقدّمة الثالثة، حيث ذكرنا في دروس سابقة إمكان التغيّر في المجرد وقبوله للاستكمال من دون حاجة إلى البدن، وإنّما يتحقّق بالعمل الاختياري فقط. ومن هنا ورد في أنباء الكفّار أنهم في الآخرة يمتحنون بأمرهم بالدخول في نار توجّج، فمن أطاع دخل الجنّة ومن عصى دخل النار، ممّا يكشف عن معقوليّة التكليف بعد البرزخ وتلف البدن.

ثانياً: كذا لا نقبل المقدّمة الرابعة، حيث إنّ سبب التعلّق وإن كان الحاجة، إلاّ أنّها شرط لا علة تامّة، وهناك شرط آخر وهو المهلة، بمعنى أنّ تعلّقه بالبدن يكون ضمن فترة إن استفاد منها فيها وإلاّ فاتته الفرصة وإن بقيت الحاجة؛ إذ الحاجة وحدها ليست معياراً للتعلّق بالبدن وإنّما لابدّ أن يكون ضمن المهلة المحدّدة له.

الدليل الثاني على ضرورة التناسخ:

مقدّمة أولى: الأبدان الميّتة غير متناهية بالفعل؛ لأنّ العالم قديم زمني؛ لأنّ الله تعالى علة تامّة لوجود العالم (وهو ما سواه) ووجود المعلول

واجب عند وجود علته التامة.

مقدمة ثانية: والنفوس اللامتناهية جواهر مجردة تبقى بعد الموت؛ لوجود علتها التامة مع عدم حاجتها بقاءً إلى علّة مادية ومعد وشرط وكلّ ما يرتبط بالمادة. فلولا التناسخ لزم وجود نفوس لا متناهية بالفعل مجتمعة سواء قلنا بوجود النفوس قبل الأبدان أم لا، وهو محال.

فعدم التناسخ محال^(١).

يلاحظ عليه:

أولاً: نمنع المقدمة الأولى؛ إذ مع اختيار العلة التامة، لا يجب وجود المعلول كما تقدّم في درس (٣١، ٣٠).

ثانياً: نمنع المقدمة الثانية؛ إذ أنّ دليلها هو دليل المقدمة الأولى، فالعلة وإن كانت تامة إلا أنّها بحكم اختيارها قادرة على إفنائها جميعاً^(٢).

ثالثاً: أنّ اللاتناهي المستحيل هو الذي توقّرت فيه: التحقق بالفعل، الاجتماع، الترتّب. وفيما نحن فيه لا ترتّب؛ إذ لا عليّة ومعلوليّة بينها، فالعلة هو الله تعالى، والنفوس اللامتناهية مخلوقاته^(٣).

(١) س: لم يفهم كيف أنّ التناسخ يحلّ مشكلة اللاتناهي بالفعل فإنّه ما زال، غايته أنّ النفوس اللامتناهية بالفعل المجتمعة، بعضها متعلّق بالأبدان الأولى وبعضها بالثانية وبعضها لم يتعلّق بعد البناء على وجود النفس قبل البدن؟

(٢) س: ولكن العلة حكيمة، ومع الحكمة ذكرتم أنّ قاعدة الوجوب تناقض بأنّه يمكنه اختيار أحد الفردين المتساويين، كما أوضحتم ذلك في أجوبة أسئلة درس (٣٠) لعدم استحالة الترجيح بلا مرجّح. وفيما نحن فيه الإفتاء لا يساوي الإبقاء كي يختاره بلا حاجة إلى مرجّح؛ لأنّ الحكمة تقتضي بقاء النفس بعد البدن للمجازاة. وليس الأمر كما هو قبل التعلّق، حيث يتساوى إيجادها من القدم مع حدوثها؟

ج: إشكال وارد.

(٣) س: ولكن على مبنى المستدلّ هناك ترتّب بين النفوس، وأنّ بعضها أشرف من ←

وهذه المناقشة تنسجم مع مباني الجميع.
حصيلة بحث التناسخ:

التناسخ الملكوتي: قال به الجميع إكماناً ووقوعاً، وهو تمثل الروح بصورة جسم مثالي متناسب مع الملكات والنيات.
التناسخ الملكي: رأي مشهور الفلاسفة أنه ممتنع، والحق أنه لا ممتنع ولا واجب بل ممكن، وفي إحياء الموتى والرجعة والمعاد المادي واقع. ولكن في مجازاة الإنسان لم يشأ الله تعالى أن تتحقق في عالمنا من طريق التناسخ ولو بنحو موقت، كما دلّ على ذلك النقل.. وهذا هو الذي يريده الأعلام من مقولتهم: إن بطلان التناسخ من ضروريات الدين.

⇒ الآخر ومحيط به؟

ج: المهم العلية، وهي مفقودة، وصرف الأوقائية لا يكفي في حصول الترتب، وإنما هي شرط لازم للترتب.

السعادة والشقاوة و خطورة الطريق إلى السعادة

سعادة النفس :

وقد يعبر عنه كمال النفس، والتعبير الدقيق: (الكمال النهائي للنفس)^(١).

عُرِّفَت السعادة بأنها: الكمال النهائي والأخير اللائق بالإنسان - الجزئي - بما هو إنسان جزئي. ومن ثمَّ كانت النسبة بين السعادة والكمال نسبة عموم وخصوص مطلق؛ لأنَّ الكمال ضدَّ النقص، فيشمل حتَّى الكمال المتوسط الذي هو مقدِّمة للوصول للأكمل فالأكمل، فالكمال النهائي المطلوب لنفسه.

وهناك كمال أخير لا يليق بالإنسان بما هو إنسان، وإنما بما هو حيوان بهيمة أو سبع أو بما هو شيطان، فهو الشقاوة. وما دون ذلك من هذا النمط

(١) مراجع البحث: رسالة السعادة لابن سينا، والنمط الثامن من شرح الإشارات، وشرح حكمة الإشراف ص ٤٧٦، والسيح الشداد لميرداماد ص ٣٨، والمبدأ والمعاد لابن سينا ص ١٠٩.

فهو من طرق الشقاوة.

ومن ثمّ يتضح أخصّية السعادة من الكمال من ناحية أخرى، وهي أنّها كمال للإنسان بما هو إنسان، علاوة على كونها كمالاً نهائياً. كما يتضح نوع الرابطة بين السعادة والشقاوة، وأنّها التباين وبنحو تقابل التضادّ.

خطورة الطريق :

بتعدّد الكمالات المتوسطة طويلاً وعرضاً، وأعمّية الكمال الفلسفي، وتنوّع الكمال النهائي للإنسان بسبب اختلاف ظرفيّة وقابليّة الأشخاص، تتبلور خطورة السير والسلوك الوجودي؛ لتشعب الطرق، فيحتاج إلى أستاذ يأخذ بيده باتجاه الكمال النهائي اللائق به بما هو إنسان، فلا يضلّ طريقه باتجاه:

١- الشقاوة.

٢- سعادة لا يتحملها ظرفه الوجودي وقابليّته الشخصية ممّا قد يؤدي بعقله .

٣- البقاء في مكانه يراوح في الكمالات المتوسطة وبينها.

والأستاذ هو الذي يعرف جوهر الأشخاص ويشخص قابليّتهم، ومثل هذا لا يكون إلّا المعصوم أو تالي تلو المعصوم^(١).

(١) س: هل تالي تلو المعصوم ضرورة، كما أن الإمامة ضرورة؟

ج: لم نعر على دليل عقلي يلزم بذلك. نعم لا مانع من وجود واسطة بين المعصوم وأتباعه.

س: تالي تلو المعصوم ما هو حدّه؟ هل يشترط أن يكون عارفاً مكاشفاً أو يكفي أن يكون

مجتهداً في كلمات وروايات أهل البيت عليهم السلام؟

ثمّ التقيّد الحرفي الدقيق بالواجبات والمحرمات، هل هو الكمال النهائي اللائق

بمتوسطي أفراد الإنسان أو ماذا؟

والعلاقة بين السعادة واللذة، هي أن كلَّ سعادة تلازم حصول اللذة، فإنَّ الموجود المدرك يلتذُّ بكماله اللائق، ولكن ليست كلُّ لذة تلازم السعادة، إذ قد تكون متوسطة، فتكون في طريق الحصول على السعادة .

المختار في تعريف السعادة

معاني الكمال:

١ - مطلق الاشتداد في الوجود، في قبال النقص، وهو المعنى المتداول، وهذا هو مطلق الكمال .

والسعادة أخصّ من الكمال بهذا المعنى؛ لأن الشقيّ يملك كمالاً بهذا المعنى، ولشموله للمتوسط من الكمال، كما سبق.

٢ - نهاية وغاية الاشتداد في وجود الفرد من حيث هو فرد. وهذا هو الكمال المطلق الفردي، في قبال الكمال النسبي الفردي.

والأفراد يختلفون في هذا الكمال، ومن بداية وجودهم؛ حيث يوجدون متنوعين ذوي قابليّات مختلفة، خلافاً للرأي السائد في الفلسفة من أنّ البداية واحدة .

٣ - نهاية الاشتداد وغايته في وجود الفرد من حيث هو نوع، والإنسان الكامل يعني ذلك الفرد الواجد لكمالات الإنسانيّة جمعاء. وهذا هو الكمال المطلق النوعي.

والسعادة مرادفة للكمال بالمعنى الثاني، ولكن الكمال أخصّ منها على المعنى الثالث له، لاختصاص هذا المعنى من الكمال بأفراد خاصين هم

الَّذِينَ لَهُمُ الْقَابِلِيَّةُ لِلْوُصُولِ إِلَى الدَّرَجَةِ الْعَاشِرَةِ مِنَ الْإِيمَانِ، حَسَبَ تَعْبِيرِ الرِّوَايَاتِ^(١).

وتعريف السعادة بالكمال اللائق يعتمد على نظر صدر المتألهين (وأمثاله) القائل: بأن الموت لا يحصل إلا بعد زوال الاستعداد والقوة، وأما على نظرنا من إمكان بقاء القوة بعد الموت وأنها لا تصل جميعها إلى فعليات كما يظهر من قوله تعالى: ﴿وَأَنْذِرْهُمْ يَوْمَ الْحَسْرَةِ إِذْ قُضِيَ

(١) س: على هذا، كيف يكونون قدوة مع تعذر الوصول إلى مقاماتهم وعدم وجود القابلية فينا، وإلا كانت الملائكة قدوة أيضاً مع أن أحداً لم يقل بذلك؟
ج: ليس القدوة إلا من هو في مرتبة عالية مع دعوته إلى السير في الطريق الذي سلكه ﴿فِيهِدَاهُمْ أَقْتَدَهُ﴾، وليس مستطناً فيه إمكان الوصول وعدمه.
س: كذا مع تعذر الوصول وعدم وجود القابلية لا ينسجم مع إتمام الحجّة، وعلمه تعالى بذلك لا يكفي في إتمام الحجّة، وإلا فهو يعلم بمصير واختيار كل واحد منا قبل الخلق.
كما أنه حرمان جبري لنا من تلك المقامات لا اختياري، بخلاف ما إذا قلنا: إن الباب مفتوح للجميع؟

ج: عدم القدرة المشار إليه هو عدم القدرة الفعلية المسبب عن عدم الإرادة، لا العجز الذاتي الذي يكون سبباً لعدم الإرادة، فإن الطريق مفتوح لكل من يريد، ولا عجز لولا أن لم يرد إلا هؤلاء، فكان العجز في غيرهم.

س: ما ذكره الأعلام من أن قابلية الجميع واحدة في البداية، فأين يحصل اختلاف القابليات إذن، حيث إن الاختلاف في منتصف الطريق وآخره في الفعليات لا في القابليات. اللهم إلا أن يقال: إنه يكشف عن اختلاف القابليات؟

ج: نحن نقبل اختلاف القابليات من البداية، ولو فرض صحة أن البداية واحدة أمكن أن نرجع اختلاف الفعليات إلى اختلاف الاختيار، إلا أن المسألة عصية على هذا التفسير على مباني القوم لعدم قبولهم الاختيار بالمعنى الذي اخترناه والذي يصلح أن يكون مرجحاً بنفسه.

الأمر^(١) حيث إن لازم الحسرة يشمل بقاء الاستعداد مع فوات الفرصة، ولا يخص بما ذكره صدر المتألهين من ظهورها فيمن انحرف عن طريق الخير.

و على هذا النظر لابد من تعريف السعادة بكيفية أخرى وهي: نصاب الكمال اللائق بالإنسان. والنصاب هو الحد الأدنى، فإذا وصل إليه الإنسان وصل إلى السعادة.

وبعبارة أخرى: السعادة هي بلوغ الحد الأدنى من الكمال النهائي المشكك للإنسان بما هو إنسان.

تقسيم السعادة :

الفلاسفة قسموا السعادة بدليل تضمّنها اللذة إلى حسية وعقلية، انطلاقاً من تقسيمهم لقوى الإنسان إلى شهوية، وغضبية، وعقلية، والأخيرة إلى: نظرية، عملية.

الأقوال في نوعية السعادة الحقيقية :

القول الأول: السعادة الحقيقية هي نيل الكمالات الحسية واللذائذ الحاصلة منها فقط، وقد قال بذلك المادّيون الذين أنكروا بقاء النفس بعد الموت.

القول الثاني: لابن سينا: أنّها نيل الكمالات العقلية واللذائذ الحاصلة منها فقط.

القول الثالث: لصدر المتألهين: أنّها نيل الكمالات الحسية فقط، أو الحسية والعقلية معاً، إلاّ أنّه يقصد من الحسيّ: الحسّ المثالي لا حسّ هذا العالم المادّي، ومن ثمّ فهي لذّة خالصة لا يمازجها الألم الذي يرافق اللذة

(١) سورة مريم: ٣٩.

الحسّية الماديّة.

ويضيف صدر المتألّهين: أنّ الحسّية فقط لأكثر أهل الجنة، فقد ورد: «إِنَّ أَكْثَرَ أَهْلِ الْجَنَّةِ الْبُلْهُ»، والحسّية العقليّة للباقي، ولا توجد لذّة عقليّة خالصة.

دليلا ابن سينا على أن السعادة ليست حسية

- الدليل الأول: استدلل ابن سينا في رسالة السعادة^(١) على أنّ السعادة ليست هي الالتذادات الحسيّة - الأعم من الحس الظاهر والباطن.
- ١ - كلّ واحد من الالتذادات العاجلة لا يخلو من نقائص هي :
- أ - عدم خلوه من شوب المكروه، كالتعب والجهد والمرض والألم .
- ب - لا يؤمن من زواله، فلا يحسّ ببقائه دوماً .
- ج - يعقبه الملال، وتغيّر الموضوعات وتنوع الأطعمة وغير ذلك شاهد ذلك .
- د - لا يقنع به ويرجى ما فوقه .
- هـ - يزيل السكينه عن القلب، ويلمس ذلك جيداً أهل المعنى، حيث يرون أن الهدوء والسكينه لا يعيشها القلب الذي همّه الالتذاد الدنيوي.
- و - يمكن التقاصر عنها من دون أن يمنع ذلك الفيض الربوبي، ممّا يدلّ على أنّها ليست الكمال الأصلي .

٢- وكلّ ما لا يخلو من نقائص، لا يكون مطلوباً لذاته؛ بالارتكاز والوجدان.

النتيجة: وكلّ ما لا يكون مطلوباً لذاته، لا يكون سعادة.

الدليل الثاني: استدللّ ابن سينا في شرح الإشارات بدليل آخر على عدم كون السعادة هي اللذات الحسيّة بالحسّ الظاهر.

١- بعض اللذات غير الحسيّة آثر عند الإنسان وأرجح من اللذات الحسيّة. مثل:

أ- لذة الغلبة الوهميّة آثر من اللذة الحسيّة، ومن ثمّ تجد الطفل يفضل الغلبة الوهميّة على الأكل والشرب.

ب- لذة الجاه وحفظ الكرامة آثر من لذة أكل الفاخر بنهم المخالف للأعراف. من هنا يفهم: (آخِرُ مَا يَخْرُجُ مِنْ قُلُوبِ الصِّدِّيقِينَ حُبُّ الْجَاهِ وَالرِّيَاسَةِ).

ج- لذة الإنعام على المستحق آثر من لذة الأكل والشرب، حتّى أنّه قد يصل إلى حدّ: ﴿ وَيُطْعَمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حُبِّهِ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا ﴾ إلى غير ذلك من الأمثلة.

٢- وكلّ ما هو آثر عند الإنسان فهو الذّ.

٣- واللذة إدراك (والحق أنّها ملازم للإدراك).

٤- والإدراك العقلي أقوى من الإدراك الحسيّ بالحسّ الباطن، وهو أقوى من الإدراك الحسيّ بالظاهر.

٥- فاللذة العقليّة أقوى وأشدّ اللذات، فالسعادة تحصل بالحصول على تلك اللذة؛ لأنّها أكمل مراتب اللذة.

ويلاحظ على هذا الدليل كما جاء في كلمات صدر المتألّهين: أنّ اللذة العقليّة إذا انضمت إلى الحسيّة فلا ريب أنّهما أشدّ من العقليّة

المحضة؛ وعلى هذا الأساس لم يحصر صدر المتألهين السعادة باللذة العقلية. كيف! وهو يرى أن الكثير لا يحصل على اللذة العقلية؛ وعلى هذا فالسعادة نوعان:

النوع الأول: من له قابلية اللذة العقلية، فالسعادة حسية عقلية معاً.

النوع الثاني: ومن ليست له هذه القابلية، فالسعادة حسية فقط.

فإن: ﴿جَنَاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ﴾ للجميع، ﴿وَرِضْوَانٍ مِنَ اللَّهِ أَكْبَرُ﴾ للبعض القليل^(١).

(١) س: على ميناكم من أن المعاد المادي ممكن ويقع، هل السعادة حينئذ هي نيل الكمالات الحسية المادية والمثالية والعقلية، غاية أن المادية لا يرافقها ألم؟

ج: نعم.

س: بالبيان المتقدم معناه أن لا سعادة في دار الدنيا، وما يتحسسه الإنسان من أنه سعيد فهي سعادة بالمعنى اللغوي ترادف اللذة لا أكثر؟

ج: نعم.

الدليل على عدم زوال النفس بزوال البدن

حيث تبلور أن السعادة ليست بنيل الكمالات فاللذائذ الحسية، وإنما بنيل كمالات غير متقومة بهذا العالم، لا بد من البناء على أن النفس لا تزول بزوال البدن وفساده، كما لا تزول بأي شيء آخر، بل هي باقية خالدة بالضرورة.

وفي الأسفار^(١) ومن قبله في المباحث المشرقية^(٢) ذكر دليلاً على أن النفس لا تزول بزوال البدن: إذ أن النفس والبدن أما أن لا يكون أحدهما علة للآخر وإنما هما معاً، أو يكون أحدهما علة للآخر.

وعلى الأول: إما أن يكون معاً في الماهية والوجود، أو في الوجود فقط، وكل منهما باطل، لأن المعية في الماهية تتصور في حالة التضاييف، ولا تضاييف بين النفس والبدن، حيث إن كلاهما جوهر، والمعية في الوجود تعني إمكان وجود أحدهما بدون الآخر، فلا يستلزم فساد البدن فساد النفس.

(١) ج ٨ - ص ٣٨٠

(٢) ص ٤٠٨

وعلى الثاني: فإمّا أن تكون النفس علة، أو معلولة للبدن .
ومع فرض عليّتها: إمّا أن تكون متقدّمة زماناً، أو وجوداً، وقد ثبت
بطلان تقدّمها الزمني، وأنّ حدوث النفس مقارن لحدوث البدن .
كما أنّ التقدّم الوجودي باطل؛ لأنّه يلزم أن لا ينعدم البدن إلاّ بانعدام
النفس لضرورة وجود المعلول عند وجود علته التامة، في حين أنّا بالوجدان
نعلم أنّ البدن قد ينعدم بعوامل أخرى، من قبيل سوء المزاج في مثل مرض
السكر وغيره. أو تفرق الاتصال كما إذا قطع رأسه بالسيف .

وأما فرض علية البدن فهو لا يخلو :

إمّا أن يكون علة فاعليّة، وهو باطل لوجهين:

الأول: أن العلل الماديّة لا تؤثر إلاّ مع وضع بينها وبين معلولها،
والمجرد (النفس) لا وضع له .

الثاني: أنّ المادّي أضعف وجوداً من المجرد، ولا بدّ في الفاعل أن
يكون أقوى^(١) .

وإمّا أن يكون علة ماديّة: وهو باطل أيضاً؛ لأنّ النفس مجردة ذاتاً
فليست ماديّة، وإن تعلّقت بالمادّة في فعلها فلا تحتاج إلى علة ماديّة .

وإمّا أن يكون علة صورّيّة: وهو باطل كسابقه؛ لأنّ النفس موجودة
بالفعل وليست أمراً بالقوة حتّى يصحّ فرض صورة وفعلية لها، بل العكس

(١) س: على مبناكم من إمكان الحركة والتغير في المجرد ووقوعه في النفس، ومن ثمّ لم

يبيح فرق بينها وبين البدن سوى أنّ الثاني يمكن الإشارة إليه حساً دون الأوّل، فهل

تقبلون أنّ الموجود المادي أضعف من مثل هذا المجرد؟ وبأيّ دليل بعد أن كان كل

منهما بالقوة ويخرج إلى الفعلية بالحركة ؟

ج: لم يثبت لنا بالدليل العقلي (لحد الآن) الأقويّة، فيمكن لموجود مجرد (لا يمكن

الإشارة إليه) متحرك أن يكون أضعف من موجود جسماني .

أولى.

وإمّا أن يكون علّةً غائيّة: وهو باطل كذلك؛ لأنّ العكس أولى بعد أن كانت الغاية هي الكمال الذي يصله الموجود، والبدن بالنفس يتكامل. فإنّه بتغييره - سواء بالكون والفساد أم بالحركة الجوهرية - يصل إلى النفس. وبهذا تكون النتيجة: بطلان سبعة احتمالات وصحّة الثامن، وهو أنّهما معاً في الوجود، ومن ثمّ لا يستلزم فساد البدن فساد النفس.

إن قلت: ألستم تقولون: إنّ البدن علّة حدوث النفس، وإنّه حينما يصل نصاب الاستعداد توجد النفس، فإذا زالت العلّة لا بدّ من زوال المعلول؟

قلت: البدن شرط الحدوث فقط وليس شرطاً لأصل الوجود كي يبقى شرطاً في بقاء النفس أيضاً.

ويلاحظ على هذا الدليل: أنّه كيف ينسجم مع ما يعتقده المستدل من أنّ النفس صورة البدن الذي يعني أنّها علّة البدن ومتقدّمة عليه وجوداً فليس هما معاً في الوجود.

وما ذكره المستدل: من أنّ علّية النفس وتقدّمها وجوداً يلزمه أن لا ينعدم البدن بانعدام النفس صحيح وهو واقع دائماً، خلافاً لما توهمه المستدل، حيث إنّ النفس اسم للموجود من حيث ارتباطه بالبدن، وحيثيّة التدبير لا تبقى مع زوال البدن، وما يبقى هو موجود مجرد خالص مثالي أو عقلي.

فالدليل المذكور يثبت لنا فساد النفس بفساد البدن.

وأما الدليل على بقاء الروح بالضرورة واستحالة فسادها بأيّ سبب

كان:

١- النفس ممكن الوجود.

٢- وكلّ ممكن له علة .

٣- ويجب وجود المعلول عند وجود علته التامة.

ومنه يتّضح أنّ واحدة من ثمرات قاعدة الوجوب علاوة على إثبات

قدم العالم هي استحالة فساد النفس .

فلو زالت النفس وجب زوال علّتها التامة قبلها . وانعدام العلة التامة

يكون بانعدام أحد أجزائها، وأجزاؤها كحد أكثر هي الفاعل والغاية

والمادة والصورة. لكن شيئاً منها لم ينعدم بفساد البدن ؛ لأنّ الفاعل هو الله

تعالى - على مبنى صدر المتألهين - أو العقل الفعال - على مبنى المشاء -

وكلّ منهما لم ينعدم ولا ينعدم. والغاية ترجع إلى الفاعل أبداً فهي موجودة

أيضاً.

والمادة ليست من أجزاء علة النفس لعدم تركبها من مادة وصورة.

وكذلك الصورة فإنّها ليست جزءاً من علة النفس .

ويلاحظ على هذا الدليل: أنّنا نعتقد بقاعدة الوجوب في الفاعل

المختار، وأنّ العلاقة بينه وبين معلوله هي الإمكان بالقياس، كما تقدم

مفصلاً في درس (٣٠ - ٣١). فلا يمكن حينئذ قبول هذا الدليل.

نعم، لنا طريق لإثبات بقاء النفس وعدم انعدامها وهو حكمته تعالى،

فإنّ خلق النفس لما لم يكن عبثاً كان لا بدّ من بقائها وعدم انعدامها^(١).

(١) س: دليل الحكمة غاية ما يثبت لنا المعاد و اليوم الآخر ، وهو كما ينسجم مع بقاء

النفس ينسجم مع فرض انعدامها جميعاً و عودتها بعدئذ و بعض النصوص يؤيد ذلك ،

مثل : « ثُمَّ يَبْقَى وَيَفْنَى كُلُّ شَيْءٍ » ؟

ج: مع العدم تقع في إشكال عدم العامل و المجازي . و أمّا الفناء (و الذي تظاfer في

النصوص ، و أنّه عام عدا المعصوم ؛ حيث يمكن الاستفادة من النصوص استثناءه) فلا

يعني العدم بل البهت و فقدان الشعور و عدم الالتفات و الذي هو كالموت . ←

⇒ س: في مجال الإجابة على خلفيّة القول بإعادة المعدوم بعينه ذكروا: أنّ وحدة الإنسان الشخصية محفوظة بأناه، فلا مشكلة في تغير البدن. و لكن مع مبناكم أنّ النفس متغيرة ، فالوحدة بأيّ شيء تحفظ، و اتذكر أنّكم عرضتم لذلك في مكان وأجبتم أنّها تحفظ بالوحدة الاتصاليّة، ولكن هذا في نفسه جواب حتّى عن إشكال تغير البدن ؟

ج: ذكرنا في سؤال سابق: أنّ النفس تتحرك في علمها و صفاتها بطريقة التوسع والتضيق مع انحفاظ شخصها، فالوجود لا يتغيّر بشخصه وإنما بكمالاته المضافة، ومن ثمّ فالوحدة المحفوظة مهما تغيّر في الشخص بنحو الاشدّاد أو بنحو التضعف فهو الوحدة الشخصية .

والوحدة الاتصاليّة المشار إليها في السؤال هي الموجود المتحرك بحركة امتدادية كالنقطة على الماء الذي لا ينحفظ شيء من السابق إطلاقاً حتّى بمقدار الشخص .

عامل تحصيل السعادة

ذكرنا سابقاً تقسيم قوى الإنسان إلى قسمين أساسيين: عاقلة (عقل نظري) وعاملة (عقل عملي)، وأن القوى العملية هي التي تنجز أعمال الإنسان.

وأعمال الإنسان وأفعاله تنقسم إلى: جوانحيّة كالإرادة والإخلاص والنية، وجوارحيّة مثل كل أنواع الحركات. ثم إنّ صدر المتألهين يذكر في بعض كلماته: أنّ عامل كمال الإنسان وسعادته هو كسب المعارف العقلية المرتبطة بالمبدأ والمعاد بالعقل النظري، والملكات الفاضلة النفسانية بالعقل العملي.

ولكن - والحديث لصدر المتألهين - العامل الأصلي للسعادة هو الأول، وأمّا العمل والعبادة فهو لتطهير النفس من الرذائل وقهر البدن بالنفس، فهو لرفع المانع لا لكسب الكمال^(١).

وقد ذكر ﷺ: أنّ ما قاله يحكم به العقل ويطاق النقل، حيث نرى مثل قوله تعالى: ﴿إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَلَهُمْ أَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُونٍ﴾ والإيمان

(١) يراجع مقدّمة الأسفار.

كما هو واضح من مقولة العلم والمعرفة، والعمل الصالح من مقولة العمل. ولكن يلاحظ على كلامه ﷺ:

١- أن الإيمان ليس مرادفاً للعلم، وإنما هو عقد القلب، فهو عمل جوانحي قلبي من أعمال العقل العملي، مقدمته لا بنحو العلة التامة المعرفة، ومن ثم فالعامل الأصلي للسعادة ليس كسب المعارف العقلية.

٢- وقوله تعالى: ﴿وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾ ذكر قريناً للإيمان، ومن ثم فليس دوره رفع المانع فقط، والمقتضي حصراً هو كسب المعارف، وإنما اكتساب الملكات موجب ومقتضي استكمال الروح، فذكر الله والالتفات وعدم الغفلة بنفسها كمالات لا أنها ترفع المانع فقط. كما ذكر ذلك هو ﷺ في علم النفس.

فتبلور أن كلاً من الإيمان والعمل الصالح من مقولة العمل، ولكن العمل الصالح عمل ظاهري والإيمان عمل جانحي.

والعقل النظري مجرد وسيلة للعقل العملي وآلة ومقدمة، فهو شرط حصول السعادة؛ إذ الإيمان من دون معرفة غير ممكن إطلاقاً.

والحمد لله رب العالمين

تمت دراسة هذا العلم الثلاثاء، ٤/ربيع ٢/ ١٤١٩ هـ الموافق ٢٨/٧/

١٩٩٨ م.

وتمت كتابته مع الأسئلة وجملة من الأجوبة الخميس ٦/ربيع ٢/

١٤١٩ هـ المصادف ٣٠/٧/١٩٩٨ م.

(تمّ تدريس هذا الكتاب في النجف الأشرف في النصف الثاني من العام

الدراسي ١٤٢٨. وتمّ الانتهاء منه في ذي القعدة من عام ١٤٢٩. وقد تمّ تصحيح

المتن في الضمن وإضافة بعض الأسئلة له للمتابعة مع سماحة الشيخ الأستاذ).

المحتويات

- المقدمة ١١
- درس ١: تعريف النفس (١) ١٥
- درس ٢: تعريف النفس (٢) ٢٥
- درس ٣: منهج البحث في النفس ٣١
- درس ٤: الحاجة إلى البرهنة على وجود النفس (١) ٣٧
- درس ٥: الحاجة إلى البرهنة على وجود النفس (٢) ٤٠
- درس ٦ و ٧: تقييم تنبيه ابن سينا على وجود النفس ٤٢
- درس ٨: مناقشة دليل ابن سينا على وجود النفس ٤٥
- درس ٩: النفس جوهر ٥٠
- (إثبات تجرّد النفس) ٥٣
- درس ١٠: إثبات تجرّد النفس (١) ٥٥
- درس ١١: إثبات تجرّد النفس (٢) ٦٠
- درس ١٢: الصياغة المختارة في إثبات تجرّد النفس ٦٥
- درس ١٣: مبدأ وجود النفس و كَيْفِيَّتُهُ ٦٩
- درس ١٤: قوى النبات والحيوان ٧٢
- درس ١٥: قوى الإنسان ٧٧
- درس ١٦: أدلة تعدد القوى وتقييمها (١) ٨٣
- درس ١٧: أدلة تعدد القوى وتقييمها (٢) ٩٠

- درس ١٨ : أدلة وحدة النفس ٩٧
- درس ١٩ : حركة النفس (١) ١٠٣
- درس ٢٠ : حركة النفس (٢) ١٠٧
- درس ٢١ : حدوث النفس أو قدمها ١١١
- درس ٢٢ : أدلة صدر المتألهين على الحدوث ونقدها ١١٦
- درس ٢٣ : الدليل الرابع لصدر المتألهين على الحدوث ١٢٠
- درس ٢٤ : أدلة القوم على الحدوث و نقدها (١) ١٢٣
- درس ٢٥ : أدلة القوم على الحدوث و نقدها (٢) ١٢٦
- درس ٢٦ : أدلة القوم على الحدوث و نقدها (٣) ١٢٩
- درس ٢٧ : الدليل الخامس على عدم القبلية و نقده ١٣٤
- درس ٢٨ : الدليل السادس والسابع للقوم على عدم القبلية و نقدهما ١٣٨
- درس ٢٩ : أدلة القائلين بقدم النفس و نقدها (١) ١٤٢
- درس ٣٠ - ٣١ : مناقشة قاعدة وجوب وجود المعلول بالقياس ١٤٤
- درس ٣٢ : أدلة القائلين بقدم النفس و نقدها (٢) ١٦٠
- درس ٣٣ : أدلة القائلين بقدم النفس و نقدها (٣) ١٦٦
- درس ٣٤ : أدلة القائلين بقدم النفس و نقدها (٤) ١٦٩
- درس ٣٥ : الروايات الدالة على حدوث النفس قبل البدن (١) ١٧٢
- درس ٣٦ : الروايات الدالة على حدوث النفس قبل البدن (٢) ١٧٧
- درس ٣٧ : تقييم الطائفة الثالثة ١٨٠
- الإشكالات في دلالة آية الذرّ ونقدها (١) ١٨٢
- درس ٣٨ : الإشكالات في دلالة آية الذرّ ونقدها (٢) ١٨٤
- درس ٣٩ : الإشكالات في دلالة آية الذرّ و نقدهما (٣) ١٨٩

- درس ٤٠: الإشكالات في دلالة آية الذرّ ونقدها (٤) ١٩٢
- درس ٤١: الإشكالات في دلالة آية الذرّ ونقدها (٥) ١٩٦
- درس ٤٢: التفسير المعتمد للآية ومناقشة التفسير الثاني ١٩٩
- درس ٤٣: الآيات التي استدل بها على حدوث النفس بحدوث
البدن ٢٠٣
- درس ٤٤: الآية الثالثة على حدوث النفس بحدوث البدن و ٢٠٨
- درس ٤٥: رابطة النفس بالبدن ٢١١
- درس ٤٦: تصوير صدر المتألهين لعلاقة النفس مع البدن ٢١٥
- درس ٤٧: تصوير صدر المتألهين للعلاقة بين النفس و البدن،
وإشكاله الثاني على تصوير الجمهور ٢١٩
- درس ٤٨: الإشكال الرابع على الجمهور و نقده ٢٢٣
- درس ٤٩: مناقشة نظرية صدر المتألهين في نوع الرابطة ٢٢٦
- درس ٥٠: توضيح استكمال النفس بالبدن ٢٣١
- درس ٥١: التناسخ ٢٣٤
- درس ٥٢: دليلا صدر المتألهين على استحالة الرجوع من الفعل
إلى القوّة فاستحالة التناسخ ٢٣٨
- درس ٥٣ - ٥٤: أفكار عامّة حول التناسخ ٢٤٣
- درس ٥٥: دليل بطلان التناسخ المطلق ٢٤٦
- أدلة بطلان مطلق التناسخ (١) ٢٤٧
- درس ٥٦ - ٥٧: أدلة بطلان مطلق التناسخ (٢) ٢٤٩
- درس ٥٨: مناقشة الدليل الثاني على استحالة مطلق التناسخ ٢٥٤
- درس ٥٩: أدلة بطلان مطلق التناسخ (٣) ٢٥٧
- درس ٦٠ - ٦١: أدلة بطلان مطلق التناسخ (٤) ٢٦٠

- درس ٦٢: نقد الدليل الخامس ٢٦٤
- درس ٦٣: أدلة بطلان مطلق التناسخ (٥) ٢٦٦
- درس ٦٤ - ٦٥: أدلة بطلان مطلق التناسخ (٦) ٢٦٩
- درس ٦٦ - ٦٧: الحق في المسألة، ولو ازم استحالة التناسخ ٢٧٣
- درس ٦٨ ، ٦٩: مناقشة الدليل الأول على ضرورة التناسخ ٢٧٨
- درس ٧٠: السعادة والشقاوة وخطورة الطريق إلى السعادة ٢٨٢
- درس ٧١: المختار في تعريف السعادة ٢٨٥
- درس ٧٢: دليلا ابن سينا على أن السعادة ليست حسية ٢٨٩
- درس ٧٣ - ٧٤: الدليل على عدم زوال النفس بزوال البدن ٢٩٢
- درس ٧٥: عامل تحصيل السعادة ٢٩٧



پدید آورنده :	فیاضی، غلامرضا، ۱۳۲۸ -
عنوان :	علم النفس الفلسفي (محاضرات الاستاذ المحقق الشيخ غلام رضا الفياضی).
تکرار نام پدیدآور :	تالیف جعفر الحکیم.
مشخصات نشر :	قم : فاروس، ۱۴۳۵ هـ = ۲۰۱۴ م = ۱۳۹۳.
مشخصات ظاهری :	۳۰۴ ص.
فرورس :	(درس های غلام رضا فیاضی : ۱).
بهاء ۳۰۰۰۰۰ ریال	ISBN ۹۷۸-۶۰۰-۵۳۰۳-۴۰-۷
وضعیت فهرست نویسی :	فپیا.
یادداشت :	عربی.
یادداشت:	کتابنامه به صورت زیرنویس.
موضوع :	روانشناسی اسلامی.
موضوع :	نفس (فلسفه اسلامی).
موضوع :	فلسفه اسلامی.
شناسه افزوده :	حکیم ، جعفر ، - نویسنده.
رده کنگره :	Bp ۲۳۲/۶۵/ع ۹ ۸۰۱۳۹۳
رده دیویی :	۲۹۷/۴۸۵
شماره مدرک :	۲۹۹۹۴۲۸



محاضرات الأستاذ المحقق الشيخ غلام رضا الفياض
الكتاب الأول

علم النفس الفلسفي

تأليف
جعفر الحكيم

الناشر:	فاروس
الكمية:	٥٠٠ نسخة
الطبعة:	الأول
تاريخ الطبع:	٢٠١٤ م ١٣٩٣ هـ
عدد الصفحات:	٣٠٤ صفحة
العشرف على الطبع:	السيد محمد السيد زين العابدين
تصميم الغلاف:	السيد مسلم السيد زين العابدين



ایران، قم، پاساژ

تلفون ۷۷۳۲۶۳۱

مركز الرسائل القصيرة

sin.ir