

شرح الأسفار الأربعة
لصدر الدين الشيرازي

كتاب المعاد

تقريراً لأبحاث المرجع الديني
السيد كمال الحيدري رحمته الله

الجزء الثاني

ملكات النفس الإنسانية

بقلم

الشيخ عبد الله الأسعد

دكتوراه فلسفة وكلام إسلامي

يطلب من

• مؤسّسة الإمام الجواد (عليه السلام)

للفكر والثقافة؛ بغداد

٠٠٩٦٤-٧٧٠٧٩٠٠٨٤٢

٠٠٩٦٤-٧٨٠٠٢٣٠٠٢٩

• مؤسّسة الثقلين للثقافة والإعلام

كربلاء المقدّسة

٠٠٩٦٤-٧٨٠١٤٢١١٩٤

• معرض الكتاب الدائم

النجف الأشرف

٠٠٩٦٤-٧٧١١٦٤١٦٦٩

• مكتبة زين العابدين

البصرة - الطويصة

٠٠٩٦٤-٧٧٠٦٠٧٢٢٧١

• مكتبة دار الأمير

الناصرية - الحبّوبي

٠٠٩٦٤-٧٨٠٣٠٩٨٤٩١

مؤسّسة الإمام الجواد (عليه السلام)

للفكر والثقافة

الكاظميّة المقدّسة - باب الدروازة

١٤٤٠ هـ - ٢٠١٩ م

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الفصل السابع

في أن هذه القوى البدنية كلها ظلّ لما في النفس من الهيئات النفسانية^(١)

(١) مجموعة مصنفات شيخ الإشراف، شهاب الدين محمود السهروردي، المتوفى ٥٧٨هـ،
تصحيح: هانري كربن، پژوهشگاه علوم انسانی ومطالعات فرهنگی، الطبعة الثالثة،
١٣٨٠ ش: ج ٢، ص ٢٠٤.

تمهيد

ما أراد المصنّف رحمه الله البحث فيه هاهنا هو إثبات أطوار الإنسان المتعدّدة وعدم انحصاره في نشأة بعينها، فهو طبيعيّ وبرزخيّ وعقليّ، وهذا يفسّر حال ومآل من لم تصل نفسه إلى مقام التجرّد العقليّ، حيث يؤوّل إلى حشر برزخيّ ينال به لذّة أو ألماً يناسب كينونته البرزخيّة. فالآخرة إذاً ليست منحصرة بالحشر العقليّ حتّى يجد التناسخيّ مجالاً لمذهبه في تعلّق النفوس الناقصة أو المتوسّطة بأبدان الحيوانات المناسبة للملكات المكتسبة بعد المفارقة. وفي هذا قطع للطريق على التناسخيّ الذي يتّخذ من مذهبه تفسيراً لوصول اللذّة والألم الحسيّين إلى الإنسان بعد مفارقة نفسه البدن.

الذي ذهب إليه المصنّف رحمه الله كان حاضراً في كلمات «أثولوجيا»، حيث يؤكّد صاحبه فيه: أنّ الإنسان ليس ينحصر في رتبة واحدة، بل هو عقليّ ونفسيّ، من دون تجافٍ وانفصال، ولكلّ منهما دورٌ يؤدّيه، ووظيفةٌ يقوم بها. لقد حفل هذا النصّ بأمور يمكن توزيعها على النصوص التالية:

• النصّ الأوّل: الإنسان البرزخي وقواه، حيث تمّ عرض الدليل على وجوده، وكذلك بيان منشئه وعلّته.

• النصّ الثاني: كلام أثولوجيا: لقد جاء المصنّف رحمه الله بكلام مؤيّد لما أفاده في النصّ السابق، والكلام للمعلّم الأوّل الذي كان يُعتقد أنّه صاحب «أثولوجيا». وقد نوّه رحمه الله بشموخ مقامه وعلوّ مرتبته في العرفان.

• النصّ الثالث: الهيكل الحسيّ والإنسان النفسي: لقد تناول رحمه الله العلاقة ما بين الهيكل الحسيّ للإنسان والإنسان النفسي وكذلك العقليّ، حيث أفاد بأنّ الهيكل الحسيّ طلسم وصنم للإنسان النفسي، الذي هو بدوره طلسم

أيضاً للإنسان العقلي وصنم له.

• النص الرابع: مسؤولية الإنسان العقلي: لقد بحث رحمه الله في مسؤولية الإنسان العقلي تجاه كل من النفسي والطبيعي الحسي، حيث يفيض من نوره على الأخير بواسطة الأول.

• النص الخامس: النفس والشمس: تشبيه للمعقول بالمحسوس، حيث أراد رحمه الله أن يشبه دور النفس تجاه مدركاتها بالشمس تجاه الأجسام.

النصّ الأوّل

الإنسان البرزخي وقواه

واعلم أنّ القوى القائمة بالبدن وأعضائه - وهو الإنسان الطبيعيّ - ظلالٌ ومُثَلٌّ للنفس المدبّرة وقواها، وهي الإنسانُ النفسيّ الأخرى، وذلك الإنسانُ البرزخيّ بقواه وأعضائه النفسانيّة ظلالٌ ومثَلٌ للإنسان العقليّ وجهاته واعتباراته العقلية، فهذا البدنُ الطبيعيّ وأعضاؤه وهيئاته ظلالٌ ظلالٍ ومُثَلٌّ مُثَلٌّ لما في العقل الإنسانيّ.

أمّا أنّ قوى الإنسان الطبيعيّ الذي بمنزلة قشرٍ وغلافٍ للإنسان الحيواني المحشور في الآخرة التي هي دار الحياة؛ لقوله تعالى: ﴿وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِیَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾ (العنكبوت: ٦٤)، فالدليل عليه: أنّ الإنسان إذا ركضت قواه الظاهرة وحواسّه البدنيّة بالنوم أو الأعمال^(١) أو غيرهما، كثيراً ما يجد من نفسه أنّه يسمع ويرى ويشمّ ويلمس ويبطش ويمشي؛ فله في ذاته هذه المشاعر والقوى والآلات من غير نقصانٍ وعوزٍ لشيءٍ منها، لكنها ليست ثابتة في هذا العالم، أي: عالم الحسّ والشهادة، وإلا لشاهدها كلّ سليم الحسّ، وليس كذلك، فعلم أنّ موطنها عالم آخر، هو عالم الغيب والباطن.

وأما أنّ تلك القوى والآلات الباطنيّة ظلالٌ وأشباهٌ لما في العقل الإنسانيّ؛ فلأنّ العقلَ بسيطٌ، وهو منشأ هذه القوى في النفس،

(١) في بعض النسخ: الإغناء.

وبتوسُّطها في البدن. ولو لم يكن فيه من الاعتبارات والجهات ما يليقُ بذاته، لم يكن منشأ صدور هذه الأمور الكثيرة عن الأمر البسيط؛ وذلك لأنَّ كلَّ جوهرٍ عالٍ في الشرف مبدأٌ لجميع الكمالات الموجودة فيما دونَه من الجواهر النازلة على وجه الجمعِية.

الشرح

بعد أن ثبت في الأبحاث السابقة، على مدار نصوص عدة: أن للإنسان نفساً واحدة، ذات قوى متعددة بالمعنى الذي رآه المصنّف رحمه الله، والذي هو في قبال كثرة النفوس التي قد يتخذها التناسخي حجة لتأكيد مذهبه، أراد المصنّف رحمه الله هاهنا أن يحيط رأيه بمزيد عناية تزيد في أمره جلاءً، وتدفع عنه ما قد يلوح من غموض يثير غبار الشك هاهنا أو هناك؛ لذلك أفرد هذا الفصل، ومن خلال نصوص عدة، لبيان علاقة القوى بالنفس، فهي ليست إلا مظاهر لها في نشأة الحسّ، والنفس في نشأة الخيال مثلاً وصنم للإنسان في نشأة العقل، ومن دون أيّ تجافٍ وانفصال. وقد اعتمد في ذلك على قاعدتين مذكورتين في محلّهما:

١. عوالم الإمكان ثلاثة: عالم العقل، وعالم المثال، وعالم المادة. هذه العوالم بينها طولية، وهي متطابقة، حيث يوجد كل ما في الأدنى في الأعلى، ولكن بما يناسب نشأة الأعلى.

٢. للنفس تلك العوالم أو النشآت، فهي ذات نشأة حسية وخيالية وعقلية، والذي دلّ على وجود هذه النشآت هو المدركات التي توجد لدى النفس، حيث نجد أن لديها مدركات حسية، وأخرى خيالية وثالثة عقلية، ولا يعقل أن يوجد مدرك إلا في نشأة تناسبه، فلا مجال للمتخيّل من حيث هو كذلك في نشأة العقل، ولا المتعقل في نشأة الخيال، وهذه النشآت الثلاث مترتبة لا على نحو التجافي، بل على نحو التجلي. وبناءً عليه، فالإنسان تارة يكون طبعياً، وهو البدن وأعضاؤه، وأخرى يكون أخروياً نفسياً، وهو النفس المدبرة وقواها، وثالثة يكون عقلياً غاية التجرد. والأول مثال للثاني، والثاني كذلك بالنسبة للثالث.

وهنا يسوق المصنّف دليلين يثبت من خلال الأول منهما وجود الإنسان النفسي الأخرى، ثم يثبت من خلال الثاني ظلية قوى الإنسان النفسي للإنسان العقلي.

الإنسان النفسي الأخرى

لقد أثبت رحمه الله هذا الإنسان من خلال ثبوت قواه الشاعرة، ومدرجات لا ريب في وجودها، حيث تفعل فعلها، وتؤثر أثرها. وإليك بيان ذلك من خلال الطريقة التالية:

الفرض: الإنسان تركد حواسه الظاهرة بالنوم أو الإغماء، وهو يجد من نفسه أنه يسمع ويرى ويشم،...

المدعى: الإنسان النفسي المثالي موجود في نشأة أخرى غير نشأة الحس والظاهر.

البرهان: الإنسان عندما يسمع، ويرى، ويشم، ويلمس، ويبطش، ويمشي، من دون شك أو ريب، فلا بد أن له مشاعر وحواس ينجز بها هذه الأفعال، وإلا فيلزم صدور الفعل من دون مبدأ.

أما أن هذه القوى وهذه الحواس ليست في هذه النشأة، فلأن أفعالها ومدرجاتها ليست كذلك، وإلا لشاهدها كل سليم الحس في هذه النشأة.

والتالي باطل؛ إذ لا يرى ما يراه النائم في نومه أي مستيقظ حوله. إذن هناك إنسان نفسي آخرى موجود؛ وذلك لأنه يدرك مدرجات جزئية حال غيبوبته عن نشأة الحس هذه.

وأما إثبات كون هذا الإنسان مع ما له من قوى وحواس أخرى مثلاً للإنسان العقلي وصنماً له، فمن خلال القياس التالي:

العقل البسيط	منشأ للقوى في النفس
منشأ الشيء	واجد له بحسب ما يليق بذاته
العقل البسيط	واجد للقوى بحسب ما يليق بذاته

وذلك على نحو البساطة والجمعية والإجمال. ولولا وجود هذه القوى المتعددة لدى العقل على الوجه المذكور لما صحّ إسناد صدور الأمور الكثيرة إليه، وقد صحّ ذلك.

أما الصغرى فلأن البسيط هو الأعلى مرتبة، والأعلى مرتبة يكون واجداً لكل ما عند المرتبة الأدنى وبنحو أعلى وأشرف.

إشارات النص

عوالم الإنسان

«ومن تلك العيون ذات المعارج: أن الإنسان طبيعي ومثال وعقلي وإلهي، ومع معارجه تلك كانت وحدته الشخصية محفوظة، وله في كل عالم حكم بلا تجاف. وهذا الأمر لا يختص بالإنسان، بل ما سواه مشترك فيه؛ قال سبحانه: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ﴾ (الحجر: ٢١)، وقال تعالى شأنه: ﴿يَدْبُرُ الْأُمُورَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ ثُمَّ يُعْرِجُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ أَلْفَ سَنَةٍ مِمَّا تَعُدُّونَ﴾ (السجدة: ٥)، وقال جلّ وعلا: ﴿مَا لَكُمْ لَا تَرْجُونَ لِلَّهِ وَقَاراً * وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَاراً﴾ (نوح: ١٣ و ١٤)^(١).

إثبات القوى ثانية

قال قطب الدين الشيرازي في شرحه لقول الشيخ الإشراقي: (في بيان أن لكل صفة من صفات النفس نظيراً في البدن): «وإنما كان كذلك ليشتمل العالم الأصغر - أعني الإنسان - على مثل ما اشتمل عليه العالم الأكبر؛ ولأنّ ممّا لا يشكّ فيه عاقل أنّ بين النفس والبدن علاقة، وليست علاقتها به علاقة جرم بمثله، ولا عرض بمحلّه؛ لكونها مجرّدة، ولا تعلّق العلة والمعلول، فلا يوجد لها البدن؛ لأنّ تأثيرها إنّما يختصّ بما يناسبه وضعاً، وبحيث هو، ولا يوجد الشيء أشرف منه وليست علته، ولا امتازت عنه؛ إذ ما لم تحصل بخصوصيتها لم تفعل، و... فهي علاقة شوقيّة؛ لمناسبة بينها وبين البدن المستعدّ بالمزاج لقبول أفاعيلها،

(١) عيون مسائل النفس وشرح العيون في شرح العيون، تأليف: آية الله حسن حسن زاده آملي، مؤسّسة أمير كبير، طهران، ١٩٩٢م: ص ٥٦١.

فاقتضت العلاقة الشوقية أن يفيض من النفس على البدن ما يمكنه قبوله من القوى البدنية، التي هي نظائر الكمالات النفسية والاعتبارات العقلية، فلهذا فاضت من النفس على البدن قوة الغضب بإزاء قهرها لما تحتها، والشهوة بإزاء محبتها لما فوقها، وإلى غير ذلك مما ذكره ولم يذكره...»^(١).

لقد كانت هذه مقدمة للشيرازي قبل تناوله للدليل الشيخ الإشراقي الذي ساقه لإثبات قوى النفس في البدن، وهو ما سوف نلخصه من خلال المقدمات التالية:

١. النور فياض لذاته لا لأمر خارج عنه.
٢. له في ذاته وجوهه محبة لسنخه، وقهر لما دونه.
٣. له في ذاته قدرة على مشاهدة الصور البرزخية، وتجريدها عن الغواشي المادية الجزئية، لتصبح عامة، كلية غير متقدرة بعد أن كانت كذلك، وذلك كمن شاهد زيدا وعمراً وأخذ منهما للإنسانية صورة عامة تحمل عليهما وعلى غيرهما من الأفراد.
٤. من شأن النور التام أن يكون مبدأً لنور آخر؛ وذلك لأنه فياض لذاته، لا لأمر خارج عنه.

فله بناءً على هذا وهو في مرتبة البدن القوى التالية:

١. الشهوية والغضب، بناءً على ما ذكر له ابتداءً.
 ٢. القوة الغذائية.
 ٣. القوة المولدة.
- وله غير ذلك من القوى في البدن، وذلك بحسب ما له في ذاته من كمالات، وقد استعرض ذلك كله الشارح القطب الشيرازي، فراجع^(٢).

(١) شرح حكمة الإشراق (للسهروردي)، للعلامة محمود بن مسعود كازروني، المعروف بـ (قطب الدين الشيرازي)، باهتمام: عبد الله نوراني، مهدي محقق، نشر: مؤسسة الدراسات الإسلامية في جامعة طهران، ٢٠٠١م: ص ٤٣٨.

(٢) المصدر نفسه: ص ٤٣٩-٤٤٠.

النصّ الثاني

كلام أثولوجيا

وقد نقلنا عن المعلّم الأوّل^(١) صريح القول بأنّ الإنسان العقليّ فيه جميعُ الأعضاء التي في الإنسان الحسّي على وجهٍ لائقٍ به^(٢).
وقال أيضاً في موضعٍ آخر من كتابه: «إنّ في الإنسان الجسمانيّ الإنسان النفسانيّ والإنسان العقليّ، ولستُ أعني [أنّه]^(٣) هو هما، لكن أعني به أنّه يتّصلُ بهما؛ لأنّه صنمٌ لهما، وذلك أنّه يفعلُ بعضُ أفاعيلِ الإنسان العقليّ وبعضُ أفاعيلِ الإنسان النفسانيّ^(٤)، وذلك أنّ في الإنسان الحسّي^(٥) كلماتِ الإنسان النفسانيّ وكلماتِ الإنسان العقليّ، فقد جمعَ [الإنسانُ] الحسّيّ^(٦) كلتا الكلمتين، إلّا أنّهما فيه ضعيفةٌ قليلةٌ نزرّة؛ لأنّه صنمُ الصنم^(٧).

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، صدر الدين محمّد الشيرازي، علّق عليه: حسن زادة الآملي، وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، ١٣٧٤ ش: ج ٨، ص ٣٦١، ومنها ما قاله أرسطاطاليس.

(٢) أثولوجيا (أفلوطين عند العرب)، نصوص حقّقها وقَدّم لها: عبد الرحمن بدوي، انتشارات بيدار، الطبعة الأولى، ١٤١٣ هـ: ص ٦٩.

(٣) كما في أثولوجيا.

(٤) في أثولوجيا: النفسي.

(٥) في أثولوجيا: الجسماني.

(٦) في أثولوجيا: الجسماني.

(٧) في أثولوجيا: للصنم.

فقد بان: أَنَّ الإنسانَ الأوَّلَ العَالِيَّ حَسَّاسٌ^(١) إِلَّا أَنَّهُ بِنُوعِ أَعْلَى وَأَفْضَلٍ مِنَ الْحَسِّ الْكَائِنِ فِي الْإِنْسَانِ السُّفْلِيِّ، وَأَنَّهُ إِنَّمَا يَنَالُ الْحَسَّ مِنَ الْإِنْسَانِ الْكَائِنِ فِي الْعَالَمِ الْأَعْلَى الْعَقْلِيِّ كَمَا بَيَّنَّاهُ» انتهى كلامه^(٢).

فَمَا أَشَدَّ نَوْرَ عَقْلِهِ، وَقُوَّةَ عِرْفَانِهِ، وَمَا أَشْمَخَ مَقَامَهُ فِي الْحِكْمَةِ الْإِلَهِيَّةِ، وَأَعْلَى مَرْتَبَتِهِ حَيْثُ حَقَّقَ هَذِهِ الْمَسْأَلَةَ عَلَى وَجْهِ وَقْفِ أَفْكَارٍ مِّنْ لِّحَقِّهِ مِنَ الْمُتَفَكِّرِينَ دُونَ بُلُوغِ شَأْوِهِ. وَجُمْهُورِ الْحُكَمَاءِ الْإِسْلَامِيِّينَ - كَالشَّيْخِ أَبِي عَلِيٍّ وَمَنْ فِي طَبَقَتِهِ - لَفِي ذَهُولٍ عَمَّا ذَكَرَهُ، فَإِنَّ الشَّيْخَ اسْتَضَعَفَ فِي الشِّفَاءِ^(٣) الْقَوْلَ الْمُنْسُوبَ إِلَى أَفْلَاطُونٍ وَمُعَلِّمِهِ سَقْرَاطَ بَأَنَّ فِي الْوُجُودِ إِنْسَانَيْنِ: إِنْسَانٌ فَاسِدٌ وَإِنْسَانٌ مُّفَارِقٌ أَبَدِيٌّ، فَكَيْفَ لَوْ سَمِعَ أَنَّ فِي كُلِّ إِنْسَانٍ ثَلَاثَةَ أَنْاسٍ مُّتَفَاوِتَةٍ فِي الْوُجُودِ: حَسِّيٌّ فَاسِدٌ، وَعَقْلِيٌّ دَائِمٌ، وَنَفْسَانِيٌّ بَيْنَهُمَا؟!

(١) فِي أَثُولُوجِيَا: حَاسٌّ.

(٢) أَثُولُوجِيَا، مُصَدَّرٌ سَابِقٌ: ص ١٤٦.

(٣) الشِّفَاءُ، الْإِلَهِيَّاتُ، الشَّيْخُ الرَّئِيسُ ابْنُ سَيْنَا، تَحْقِيقُ: آيَةُ اللَّهِ حَسَنُ زَادَةَ الْأَمَلِيِّ، دَفْتَرُ تَبْلِيغَاتِ إِسْلَامِي، الطَّبْعَةُ الْأُولَى، ١٤١٨ هـ: ص ٣١١.

الشرح

بعد أن أثبت رحمه الله أن حقيقة الإنسان ليست متواطية، وإنَّما مشككة ذات مراتب ونشآت، وقد أولى واحدة من هذه النشآت - وقد أشير إلى أنَّها ثلاث - عناية خاصَّة، وهي نشأة الإنسان النفسي الأخرى المحشور في الآخرة التي هي دار الحيوان؛ وذلك للاختلاف فيه، حيث أنكره المشاؤون، واستفاد أهل التناسخ من هذا الإنكار، حيث ادَّعوا أن لا مجال لبيان مصير النفوس المتوسِّطة أو الناقصة إلَّا الانتقال إلى أبدان الحيوانات المناسبة، وأمَّا الكاملة فمصيها إلى عالم القدس، أو إلى فلك من الأفلاك، ومع الإقرار بوجود مثل هذه النشأة يندفع ذلك البيان، وأنَّ هذه النفوس تحشر إلى نشأة برزخية، هي دار للسعداء من أهل الجنة، بينما تكون جهنم لأهل الشقاوة.

بعد أن فعل كلَّ هذا فيما تقدَّم، أراد أن يشيع الأُنس في النفوس، وذلك تمهيداً لقبول ما قدَّمه، أو رسوخه إن كان مقبولاً، فأتخف البحث بكلام للمعلِّم الأوَّل أرسطو، بعد أن اُشار لكلام سابق نُقل عنه، يفيد ما طرحه، وركّز عليه، وهو أن الإنسان ليس له مرتبة واحدة يتفوق فيها، وإنَّما هو إنسان ذو حقيقة واحدة، ذات مراتب متفاوتة، وهي التالية:

١. الإنسان الجسماني؛ ٢. الإنسان النفساني؛ ٣. الإنسان العقلي.

حيث ذهب إلى وجود الأخيرين في الأوَّل، ويبيِّن المعنى المراد من وجودهما فيه، وهو أن الإنسان الجسماني صنم للنفساني الذي هو صنم للعقلي، وبالتالي فالإنسان الجسماني صنم الصنم، وقد نبّه على هذه الصنمية، أي صنمية الإنسان الجسماني لكلِّ من النفساني والفعلاني بظهور بعض آثار كلِّ منهما عليه، وهذا الظهور للآثار إنَّما يتناسب مع نشأة الإنسان الجسماني، وقد تقدَّم أن ما عند الأدنى هو عند الأعلى؛ وذلك لأنَّ الأعلى هو مبدأ الأدنى، ولا يخفى أنَّ المبدأ لشيء واجد له،

وإلا فهو خلف كونه مبدأً، ومن جملة ما عند الأدنى - وهو الإنسان الجسماني - الحسّ، فهو (أي الحسّ) موجودٌ للإنسان العقلي، لكن بما يتناسب مع نشأته ودرجته في الوجود.

ثمّ وبعد أن نقل المصنّف رحمه الله من كلام المعلّم الأوّل مقدار الحاجة، وجدها فرصةً سانحةً لكي يشيد بمكانته، وينوّه بعلوّ مقامه وشرف منزلته، فأطرى عليه، وبيّن أنّ رفعة أفكاره لا يناهها إلا أهل الاستعدادات واللياقات، حتّى أنّ حكيمًا كالشيخ الرئيس - على ما هو عليه من نبوغ وعبقريّة - ذهل عمّا ذكره المعلّم الأوّل من وجود الإنسان العقلي الذي عدّه إفلاطون وأستاذه سقراط مُثلاً للإنسان المادّي، الذي هو صنم له، حيث نجد الشيخ أنكر هذا المذهب، وأرجع أسباب الذهاب إليه إلى أمور لا تليق بشأن إفلاطون الذي أحد تلامذته أرسطو.

إشارات النصّ

أثولوجيا

«... أمّا كتاب أثولوجيا السائر بين العلماء، وقد نقل عنه المصنّف رحمه الله في هذا الكتاب كثيراً، فقد نسب إلى الشيخ اليوناني إفلوطين الإلهي، وهو غير إفلاطون أستاذ أرسطو، وإنّما هو أستاذ فرفوريسوس، ويقال له: فلوطين. وكان زمانه بعد إفلاطون وأرسطو بكثير، وكان شارح كلماتهم ومفسّر أقوالهم وآرائهم. وقد كان تولّد إفلاطون قبل الميلاد سنة ٤٢٧، ووفاته سنة ٣٤٧، وأمّا أفلوطين فكان تولّده بعد الميلاد سنة ٢٠٥، ووفاته سنة ٢٧٠، نعم لما كان أفلوطين مترجم كتب أرسطو وكلمات أستاذه إفلاطون ومبيّن آرائه، يمكن الاستشهاد بكلماته ورسائله المدوّنة من تلميذه (فرفوريسوس) في المثل، والله تعالى أعلم»^(١).

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ٢، ص ٨٥.

الشيخ والمثل الإلهية

السبب الذي دفع المصنّف رحمه الله للإتيان على ذكر الشيخ أبي علي رحمه الله هو مشاعر جياشة بالإكبار أطلقها تجاه المعلّم الأوّل، وقد استدلّ على شموخ مقامه وعلو رتبته بما حقّقه في مسألة المثل الإلهية، حتّى أنّ علماً جهبذاً كالشيخ لم يكن بمستوى درك ما أفاده، واستيعاب ما عرضه، وإن دلّ ذهول الشيخ هذا على شيء فإنّما يدلّ على أنّ المعلّم الأوّل قد جاء بعميق الغور بعيد القرار.

أمّا تفصيل الكلام في مسألة المثل والآراء والنظريات، فقد عرضنا له لما بحثنا في شؤون الماهية وأصولها، وتحديدًا الفصل التاسع من فصول تلك المرحلة، فليراجع من أراد التوسّع.

ومن الملفت الجدير بالذكر أنّ المصنّف رحمه الله أخذ في بيان ما للمعلّم الأوّل من مقام شامخ، ورتبة عالية، لكنّه لما احتمل منه ما يخالف القول بالمثل وأنّه ينكرها ولا يقول بها، احتمل في حقّه ما لا يليق بشموخ المقام وبعلو المرتبة، حيث قال:

«فإن قلت: قد خالفت المعلّم الأوّل، حيث يردّ على هذا المذهب.

قلت: الحقّ أحقّ بالاتباع، مع أنّ ردّه إمّا على ما يفهمه الجمهور من ظاهر كلام إفلاطون والأقدمين... وإمّا لشوب حبه للرياسة اللازم عن معاشرّة الخلق وخلطة الملوك والسلاطين، وإلّا فكتابه المعروف بأثولوجيا يشهد بأنّ مذهبه وافق مذهب أستاذه في باب وجود المثل العقلية للأنواع والصور المجردة النورية القائمة بذواتها في عالم الإبداع...»^(١).

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ٢، ص ٦٤.

النص الثالث

الهيكل الحسي، والإنسان النفسي

فقد ظهر: أنّ هذا الهيكل الحسيّ الإنسيّ بجميع أعضائه طلسمٌ وصنمٌ للإنسان النفسيّ، وهو أيضاً صنمٌ للإنسان العقليّ ومثالٌ له، وهو المحشورُ إمّا في زمرة السعداء وأهل الجنة، أو في زمرة الأشقياء وأهل الجحيم، وأمّا الإنسان العقليّ فهو في مقعدٍ صدقٍ عند مليكٍ مقتدرٍ، والإنسان النفسيّ له الإحساس بذاته للأشياء، والحكم بذاته عليها لا بآلةٍ طبيعيّةٍ يحتاج إليها في إدراكه وفعله، فإدراكه للخارجيّات من المحسوسات وإن كان بصورة زائدة حاضرة عنده أو حاصلة فيه، إلّا أنّ إدراكه لها بعين تلك الصور لا بصورة أخرى، وإلا لزم التسلسل في تضاعف الصور الإدراكيّة. فذاته بذاته لإدراك المبصرات بصرً، ولإدراك المسموعات سمعً، وهكذا في كلّ نوع من المحسوسات، فهو في ذاته لذاته سمعً، وبصرً، وشمً، وذوقً، ولمسً، وقد علمت - فيما سبق - اتّحاد الحسّ بالمحسوس؛ فهو حسّ جميع الحواس، وأيضاً له الحكم بذاته في القضايا الوهميّة وغيرها، لا بأمرٍ زائدٍ من صور القضايا، وهو الشهوة لذاته للمشتهيات، والغضب لذاته على المنافرات، من غير شهوة زائدة، وغضبٍ زائد، وكذا قياس الإنسان العقليّ البسيط في نظائر ما ذكرناه.

قال الفيلسوف الأعظم: «إنّ هذه الحسائس عقولٌ ضعيفةٌ، وتلك العقول حسائسٌ قويّة»^(١).

(١) أثولوجيا، مصدر سابق: ص ١٤٧.

الشرح

ما زال المصنّف رحمه الله يحيط الإنسان النفساني بالمزيد من العناية؛ وذلك لما عرفت من دور يلعبه في المعاد الجسماني، والذي يستدلّ بوجوده على وجود نشأة يعود إليها، ويحشر فيها، فهو المحشور إمّا في زمرة السعداء وأهل الجنة، أو في زمرة الأشقياء وأهل الجحيم، وليس مآل هذه النفس التي هي الإنسان النفساني إلى بدنٍ يناسب ما جتته من ملكات وهيئات.

ثمّ يعرّج رحمه الله على كيفية إدراك هذا الإنسان، فهو يدرك بذاته، أي من دون احتياج إلى آلة يستعين بها إدراكاً وإنجازاً للأفعال، كما هو حال الإنسان الجسماني، فإذا أدرك الخارجيات من المحسوسات فإنّه بصورة زائدة، لكنّه يدرك تلك الصورة مباشرة، ومن دون واسطة، وإلاّ لا حتاج إدراك الواسطة إلى واسطة، وهلمّ جرّاء، ويتسلسل الأمر في تضاعف الصور الإدراكية، وهو ممتنع محال.

وبما أنّه يدرك المحسوسات المختلفة، وذلك من خلال صور حاضرة عنده يدركها بذاته كما تقدّم، فهو حاسّ وحسّ ومحسوس.

ثمّ يختتم كلامه بكلام لأرسطو أيضاً مؤكداً حقيقةً لطالما حاول ترسيخها فيما انطوى من كلام، وهو أنّ الإدراكات الحسية التي لدى الإنسان النفساني ما هي إلاّ إدراكات عقلية ضعيفة بسبب نشأة الحسّ التي هي نشأة الخسّة والضعف، وإلاّ فلو ترفّعت تلك الحسائس، أي الإدراكات الحسية، وصعدت إلى مقام العقل الأرفع، لكانت حسائس قويّة، وهذا «كما قالوا: إنّ المعلول حدّ ناقص للعلّة، والعلّة حدّ تامّ للمعلول».

ونظير قول المعلّم هذا: قول المصنّف رحمه الله في مبحث القوى: إنّ عدم تسمية المحسوس على رأيه معقولاً بحسب الاصطلاح، حيث إنّ المحسوس

مُخصَّص بصورة جزئية، والمعقول بمعنى كَلِّي مجرد...»^(١).

إشارات النص

الصيصية صنم للنور

البدن أو الهيكل الحسي للإنسان صنم للنفس الذي تدبره، وهو كذلك بالنسبة لروح القدس على ما قاله شيخ الإشراق المتعصب لإفلاطون سيّما في مسألة المثل الإلهية، وإن قلت: «.. الفرق بين كونها (الصيصية) صنماً له (للنور الإسفهد) وبين كونها صنماً لروح القدس، على ما قاله، وهو صاحب طلسم النوع الناطق: أن الاسفهد لا صنم له غير الصيصية التي تعلّق بها، وجميع الصياحي الإنسانية أصنام لروح القدس، ويحتمل أن يكون أبدان صنم النفس، والمجموع صنم رب النوع، وهذا أظهر؛ لأنّ النوع هو المجموع، لا البدن وحده...»^(٢).

إدراك الخارجيات من المحسوسات

أشار المصنّف رحمه الله لما قال: «فإدراكه للخارجيات من المحسوسات بصورة زائدة حاضرة عنده، أو حاصلة فيه...» إلى أمور عدّة:

١. الخارجيات من المحسوسات: المراد بالخارجية هاهنا الخارجية بالمعنى الأعمّ، والتي هي مساوقة للوجود، دون الخارجية بالمعنى الأخصّ التي تكون في قبال الوجود الذهني، حيث إنّ الخارجيات أمور محسوسة وغير محسوسة، والكلام هاهنا في نحو إدراك نحو من الخارجيات التي هي محسوسة دون ما سواها، وذلك لأنّ ما سواها لا يمكن دركه بصورة زائدة كما هو حال درك الخارجيات المحسوسة.

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ٩، ص ٧٣، حاشية ١.

(٢) شرح حكمة الإشراق، للقطب الشيرازي، مصدر سابق: ص ٤٤١.

٢. الخارجي المحسوس يطلق عليه أنّه «المعلوم بالعرض» أي بواسطة صورة، والعلم به يكون علماً حصولياً أنفعالياً على ما هو المشهور، أمّا العلم بتلك الصورة فليس بصورة زائدة، وإلا فننقل الكلام إلى الصورة الزائدة، فإن كان علمنا بها بواسطة صورة زائدة، تسلسل الأمر. وبالتالي: فلن يكون لدينا علم بمحسوس من المحسوسات، وهو باطل بالضرورة والوجدان، والصورة التي لها دور الوساطة هذه والتي لا تدرك بصورة زائدة كما هو حال المعلوم بالعرض، يطلق عليها: «المعلوم بالذات» أي من دون واسطة.

٣. قوله: «صورة زائدة حاضرة عنده، أو حاصلة فيه» إشارة إلى مبنيين:

الأول: الصورة تنفعل بها النفس من خلال حضورها لديها.

الثاني: الصورة تفعلها النفس وتوجد لها.

الأول هو المشهور، والثاني مبنى المصنّف رحمه الله.

اتحاد العلم والعالم والمعلوم

قال المصنّف: «فذااته بذاته لإدراك المبصرات بصر، ولإدراك المسموعات سمع... فهو في ذاته لذاته سمع وبصر وشم وذوق ولمس، وقد علمت فيما سبق اتحاد الحسّ بالمحسوس، فهو حسّ جميع الحواس...» هذا ما اعتبره المصنّف فتحاً مبيناً من فتوحاته العلمية الظافرة، التي ما كان يدّخر الوسع في حمد واهبها والثناء عليه، كيف وهذه المسألة «.. من أغمض المسائل الحكمية التي لم ينقح (يتّضح) لأحد من علماء الإسلام إلى يومنا هذا»^(١).

لقد تناول المصنّف رحمه الله مسألة اتحاد العلم والعالم والمعلوم في الجزء الثالث من كتابه الأسفار، فأولاها من البحث العناية الفائقة، وقد جعل بوابة الدخول إليها هو الاتحاد على مستوى المرتبة المثلى من العلم، وهي درك الكليات، فشرع في

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ٣، ص ٣١٢.

إثبات اتّحاد العقل والعاقل والمعقول، ثمّ عرّج على ما سواها من مرتبة، حيث قال: «... وإذا علمت الحال في الصورة المعقولة هكذا، وهو أنّ المعقول منها بعينه هو العاقل، فاعلم أنّ الحال في الصورة المحسوسة أيضاً على هذا القياس، فإنّ المحسوس - كما وقع التنبيه عليه - ينقسم إلى ما هو محسوس بالقوّة، وإلى ما هو محسوس بالفعل، والمحسوس بالفعل متّحد الوجود مع الجوهر الحاسّ بالفعل، والإحساس ليس كما زعمه العاميون من الحكماء من أنّ الحسّ يجرّد صورة المحسوس بعينه من مادّته، ويصادفها مع عوارضها المكتنفة، والخيال يجرّدها تجريداً أكثر؛ لما علم من استحالة انتقال المنطبعات بهويّاتها من مادّة إلى أخرى... بل الإحساس إنّما يحصل بأن يفيض من الواهب صورة نوريّة إدراكيّة يحصل بها الإدراك والشعور، فهي الحاسّة بالفعل، والمحسوسة بالفعل، وأمّا قبل ذلك فلا حاسّ ولا محسوس إلّا بالقوّة، وأمّا وجود صورة في مادّة مخصوصة فهي من المعدّات لفيضان تلك الصورة التي هي المحسوسة والحاسّة»^(١).

معنى اتّحاد العلم والعالم

لما وصل الكلام بالمصنّف إلى مذهب الشيخ أبي علي في مسألة الاتّحاد هذه، عرضه وعرض إشكاله عليه، وذكر ما له تشنيع عليه، وعلى أوّل من تفوّه به، وهو «فرفور يوس»، ثمّ قدّم للدخول في رحاب نقد ذلك المذهب مقدّمة تشتمل على الأمرين التاليين:^(٢).

الأمر الأوّل: أصالة الوجود، حيث قال رحمه الله: وهو - أي الوجود - مبدأ شخصيّته، أي: شخصيّة كلّ شيء.

الأمر الثاني: التشكيك في الوجود، حيث قال: «وأنّ الوجود ممّا يشتدّ

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ٣، ص ٣١٦-٣١٧.

(٢) المصدر نفسه: ج ٣، ص ٣٤٢-٣٢٥.

ويضعف، والشخص هو هو، ألا ترى أن الإنسان من مبدأ كونه جينياً - بل نقطة - إلى غاية كونه عاقلاً ومعقولاً، جرت عليه الأطوار، وتبدلت عليه النشآت، مع بقاء نحو وجوده وشخصيته».

الأمر الثاني يشتمل على المعاني المحتملة للاتحاد، وهي ثلاثة:
المعنى الأول: صيرورة وجودين وجوداً واحداً، وهذا ممّا لا شك في استحالته.

المعنى الثاني: صيرورة مفهومين متغايرين أو ماهيتين متغايرتين، مفهوماً واحداً أو ماهيةً كذلك، وهذا ممّا لا ريب في بطلانه؛ وذلك لأنّ المغايرة بين المفاهيم، والماهيات أمرٌ ذاتيٌّ لها. كيف والماهية مثار كثرةٍ أتت^(١).

المعنى الثالث: صيرورة موجود بحيث يصدق عليه مفهوم عقليٍّ وماهيةٍ كليّة، بعدما لم يكن صادقاً عليه أولاً؛ لاستكمالٍ وقع له في وجوده، وهذا ممّا ليس يستحيل، بل هو الحقّ الواقع، فإنّ جميع المعاني المعقولة التي وُجدت متفرقة في الجهاد والنبات والحيوان توجد مجتمعةً في الإنسان^(٢).

وإن قيل: لعلّها وُجدت للإنسان بحسب كثرة قواه، لا بحسب قوّة واحدة. فإنّه يقال: قد فرغنا من إثبات أنّ للإنسان نفساً واحدة تتضمّن كلّ قواه التي هي عبارة عن فروع له، فنفسه حسّ الحواسّ وعامل الأعمال.

(١) هذا ما قاله السبزواري في منظومته:

لو لم يؤصّل وحدة ما حصلت إذ غيره مثار كثرة أتت

(شرح المنظومة، تأليف: الحكيم المتألّه السبزواري، علّق عليه: آية الله حسن زاده الآملي،

تقديم وتحقيق: مسعود طالبي، نشر: ناب، الطبعة الأولى، ١٤٢٢ هـ: ج ١، ص ٦٢).

(٢) وغير الوجود في هذه الأبحاث هو الماهية.

النص الرابع

مسؤولية الإنسان العقلي

ثمّ لقائل أن يقول: إنّ الإنسان إذا كان في العالم الأعلى يكون حسّاساً، والحسّاس فصل جنسه، والحسّ ليس إلّا انفعالاً من صورة طبيعيّة جسمانيّة، فكيف يمكن أن يكون في الجوهر الكريم العالي حسّ، وهو موجود في الجوهر الداني السافل.

فالجواب عنه كما يُستفاد من كلام الفيلسوف: إنّ نسبة هذا الحسّ إلى الحسّ العقليّ كنسبة هذا الحيوان اللحميّ إلى الحيوان العقليّ، وكذا نسبة المحسوس هاهنا إلى الأمر المحسوس هناك؛ ولذا قيل: «الحسّ الذي في هذا العالم الأدنى لا يُشبه الحسّ الذي في العالم الأعلى، فإنّ الحسّ هناك على المحسوسات التي هناك، فلذلك صار بصر هذا الحيوان السفليّ متعلّقاً ببصر الحيوان الأعلى ومتّصلاً به».

أقول: وكذا سمعه بسمعه، وشمّه بشمّه، وذوقه بذوقه، ولمسه بلمسه، كاتّصال هذه الأنواع الطبيعيّة الماديّة بصورها العقليّة الموجودة في العالم الأعلى وفي علم الله الأزليّ، كما ورد في الحديث النبويّ - على قائله وآله الصلاة والسلام - : (إنّ هذه النار غُسلت بسبعين ماءً، ثمّ أُنزِلَتْ)^(١) إشارة إلى أنّ هذه النار من مراتب تنزّلات النار العقليّة.

(١) سلسلة الأحاديث الضعيفة، محمد ناصر الدين الألباني، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض، ١٤٢٢هـ: ج ٧، ص ١٩١، الحديث ٣٢٠٨؛ تفسير القمّي: سورة الرعد.

وكان رسول الله (صلى الله عليه وآله) بهذه الحواس الباطنية الأخروية يُدرك الأمور الغائبة عن هذه الحواس الدائرة، حيث قال في الذوق: أبيت عند ربي يطعمني ويسقيني^(١). وفي الشم: إني لأجد نفس الرحمن من جانب اليمن^(٢). وفي البصر: رويت لي الأرض فأريت مشارقها ومغاربها^(٣). وفي اللمس: وضع الله بكف يده فأحس الجلد بردها بين ثديي^(٤). وفي السمع: أظت السماء وحق لها أن تظت، ليس فيها موضع قدم إلا وفيه ملك ساجد أو راكع^(٥). وبالجملية: الإنسان العقلي يفيض بنوره على هذا الإنسان الطبيعي السفلي بواسطة الإنسان النفسي المتوسط بين العقلي والطبيعي.

- (١) مسند أحمد بن حنبل، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ: ج ١٢، ص ٧٩، الحديث ٧١٦٢، إسناده صحيح على شرط الشيخين؛ صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار الحديث، القاهرة، ١٤١٢هـ: الحديث ١١٠٣؛ صحيح البخاري، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة: ج ٥، ح ٦٨٦١؛ مناقب آل أبي طالب، ابن شهر آشوب المازندراني، قم، الطبعة الأولى، ١٣٧٩هـ: ج ١، ص ١٦٤.
- (٢) سلسلة الأحاديث الصحيحة، الألباني: ج ٧، القسم ٢، ص ١٠٩٩، الحديث ٣٣٦٧؛ ج ٣، ص ٢١٦، الحديث ١٠٩٧.
- (٣) مسند أحمد: ج ٣٧، ص ٧٨، الحديث ٢٢٣٩٥، إسناده صحيح على شرط مسلم؛ صحيح مسلم: الحديث ٢٨٨٩؛ مناقب آل أبي طالب، مصدر سابق: ج ١، ص ١١٢.
- (٤) تفسير القمي، سورة ص؛ مسند أحمد: ج ٢٧، ص ١٧١، الحديث ١٦٦٢١، إسناده ضعيف؛ سلسلة الأحاديث الصحيحة: ج ٧، القسم ١، ص ٥٠٢، الحديث ٣١٦٩.
- (٥) مسند أحمد، مصدر سابق: ج ٣٥، ص ٤٠٥، الحديث ٢١٥١٦، حسن لغیره؛ عوالي اللآلي العزیزية في الأحاديث الدينية، الشيخ محمد بن علي بن إبراهيم الأحساني المعروف بابن أبي جمهور، تحقيق: البحّثة المتبعّ الحاج آقا مجتبی العراقي، مطبعة سيّد الشهداء، قم - إيران، الطبعة الأولى المحققة، ١٤٠٥هـ: ج ٤، ص ١٠٧، الحديث ١٦٠.

الشرح

هاهنا إشكال على ما أفادته النصوص الآنفه، فقد تقدّم أنّ الإنسان جسمانيّ ونفسانيّ وعقليّ، وأنّ الأدنى صنمٌ للأعلى، وما لدى الأدنى موجودٌ للأعلى بما يناسب رتبته ونشأته، ومن جملة ما لدى الأدنى الحسّ، فهو حسّاس، والحسّاس بالنسبة للإنسان الجسماني فصل جنسه القريب الذي هو الحيوان، والحسّ نحو من الإدراك والعلم الحسولي، الذي هو نحو من الانفعال.

أمّا الإشكال فهو ما يمكن عرضه من خلال القياس الاستثنائي التالي: لو كان الأمر كما أُفيد سابقاً، لجاز أن يكون في الجوهر الكريم العالي حسّ، والتالي - بحسب زعم المُشكل - باطل، فالمقدّم مثله.

أي ليس الأمر كما أُفيد، وهو أنّ الإنسان العقلي له حسّ؛ وذلك بناءً على أنّ الإنسان جسمانيّ نفسانيّ عقليّ، وأنّ هناك تطابقاً بين الثلاثة المذكورة من الإنسان. أمّا الملازمة فهي مقتضى التطابق المزعوم خلال النصوص السابقة، وأمّا بطلان اللازم فيمكن بيانه من خلال قياس استثنائي أيضاً:

لو كان الجوهر الكريم - أي العقل - حسّاساً لكان منفعلاً، ولو كان منفعلاً لكان مادّياً، وهو خلف كونه جوهرًا كريباً، مفارقاً للمادّة مفارقة تامّة.

فإذا لم يكن حسّ في الجوهر الكريم، فلا مطابقة، ولا علاقة ما بين الجوهر الكريم والجوهر الجسماني، وهذا يؤدّي إلى الكثرة المحظورة، وإن أُصرّ على وجود الحسّ في الجوهر الكريم فيأتي إشكال الانفعال، الذي لا يمكن قبوله في شأن الجوهر الكريم.

والجواب: هناك شقّ ثالث، وهو أن نقول: يوجد حسّ في الجوهر الكريم لا يشبه الحسّ الموجود في الإنسان الطبيعي الجسماني من حيث الدرجة، لا من

حيث الحقيقة، فالحس لا تقومه الاستعانة بالآلة، فالاعتماد على العين - مثلاً - ليس مقوماً للإبصار، أي درك المبصرات، وإنّما الأمر كذلك في نشأة، وليس في كلّ نشأة، وكذلك ما نحن فيه، حيث إن الحس الموجود لدى الجوهر الكريم يختلف عن الحس الموجود لدى الإنسان الجسماني من حيث الدرجة، حيث لا يحتاج الحس في الجوهر المذكور إلى آلة كما هو الحال بالنسبة للجوهر الأدنى، وهذا لا يחדش بالتطابق المذكور أبداً، بل الحس العقلي درجة رفيعة من الحس، والحس الذي لدى الإنسان الأدنى إنّما هو تنزل على نحو التجلي لتلك الدرجة الرفيعة، كما أنّ موجودات هذه النشأة هي تجليات وتنزلات لما في النشأة العليا، فالنار مثلاً هي تنزل للنار المثالية والعقلية التي قبلها، ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ﴾ (الحجر: ٢١) ولم يكن للنار قبل التنزل مقدار، وما يترتب على المقدار، لكنّها لما صارت ذات مقدار، صارت ذات آثار ليست تترتب على النار الموجودة في الخزائن، ومن دون أن يخرجها عن كونها هي نفس تلك النار إلّا من حيث الدرجة، وهذا التفاوت ليس سببه إلّا اختلاف الدرجة. بعبارة أخرى: الحمل بين ما في الدرجة العليا لنشأة وما في الدرجة السفلى إنّما هو حمل الحقيقة على الرقيقة أو الرقيقة على الحقيقة، وهذه العلاقة ما بين موجودات العالمين الأدنى والأعلى أفادت في تفسير عملية إدراك الإنسان لموجودات هذه النشأة من خلال كونها معدّة له للاتصال بما عند العالم الأعلى، وهذا ما أشرنا إليه في أبحاث الجزء الثاني من الأسفار، وذلك لما تعرّضنا لنظرية المثل الإلهية.

إشارات النصّ

النار العقلية

علمت - من خلال ما تقدّم - أنّ النار التي بين أيدينا إنّما هي من تنزلات النار التي في العالم الأعلى، حيث مرّت بمراحل عدّة في ذلك التنزل حتّى وصلت

إلى النحو الذي هي عليه الآن في هذه النشأة، وهنا يراد القول: إنّ النار العقليّة إنّما هي في العالم الأعلى في قوس النزول ليس إلّا، وإلّا فلا نار في قوس الصعود إلّا في عالم البرزخ الصعودي، وهو النشأة التي تأوي إليها الأرواح بعد متاركة البدن الطبيعي، حيث - وكما سمعت - تنقسم هذه النشأة إلى جنّة ونار، فهي دار الصور الجزئية المملّدة أو المؤلمة، لذّة وألماً حسّيين يؤدّيان إلى السعادة والشقاوة الأخرويتين. وأمّا النشأة العقليّة على مستوى قوس الصعود فليس أمرها كذلك.

النص الخامس

النفس والشمس

واعلم أيضاً: أنّ إشراق النفس على الصورة^(١) الموجودة فيها كإشراق الشمس على الأجسام، وغيره بوجه، فإن مقتضى الأول إفادة ذات المرئيّ الإشراقيّ، ومقتضى الثاني إفادة ظهوره، فالنفس عند تخيلها للأشياء تفيد صورها الخيالية الموجودة في عالمها، لا في هذا العالم، ويدركها بذاتها لا بصورة أخرى، وأمّا إدراكها للمبصرات الخارجيّة فهو أيضاً كما حقّقناه سابقاً في مباحث الإبصار^(٢) من أنّ المادّة ووضعتها بالنسبة إلى آلة الإبصار مخصّص لأن يفيض من النفس صورةً مساويةً للصورة المادّية، وهي مجردة عنها وعن غواشيها، موجودة في صقع النفس كالصور الخيالية، والفرق بينهما باشتراط المادّة وعوارضها الخارجيّة في المبصرة، وعدم الاشتراط بها في المتخيّلة.

(١) في بعض النسخ: الصور.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ٨، ص ١٧٩-١٨٠.

الشرح

هذا النصّ إمعان في تعميق ما تقدّم، حيث تقدّم أنّ العلاقة بين مراتب الإنسان هي علاقة الحقيقة الواحدة التي تطرأ عليها تنزلات تُنوّع في أحكامها، وتصبح الدانية عالية على العالية، فقد قال رحمه الله في أواخر النصّ السابق:

«... وبالجملّة: الإنسان العقلي يفيض بنوره على هذا الإنسان الطبيعي السفلي بواسطة الإنسان النفسي المتوسّط بين العقلي والطبيعي».

أمّا وجه الإمعان فهو تشبيه هذا الأمر المعقول بأمر محسوس، فإنّ مثل الإنسان العقلي في إفاضته وإشراقه على الإنسان السفلي مثل الشمس عندما تشرق على موجودات هذا العالم، حيث يظهر كلّ منهما ما يأتي عليه نورهما، غير أنّ الفارق بينهما بعد أن اشتركا فيما علمت، إنّما هو في أنّ الشمس تظهر الموجود بينما نور الإنسان العقلي يظهر المعدوم، وبهذا يستحقّ النور الأخير أن يكون نوراً حقيقياً دون ما يصدر عن الشمس، بل هو محتاج إلى نور الوجود حتّى يكون - أي النور الحسيّ - ظاهراً بذاته مظهراً للأشياء.

النفس في المرتبة العالية، وهي الإنسان العقلي، ويأعداد ما، تُوجد الصور الخياليّة لدى نفسها، لكن في نشأة أخرى، كنشأة الإنسان النفسي مثلاً، ولا فرق ذاتيّ ما بين الصورة المحسوسة والصورة الخياليّة إلّا بأمر خارجيّ، وهو أنّ الأولى تدركها النفس حال الارتباط بالمادّة، وليس الأمر كذلك بالنسبة للصورة الخياليّة.

إشارات النصّ

عين في الإنشاء والانتزاع

«ومن تلك النفوس الناشئة: أنّ صور الأشياء المادّية عند النفس أهّي على وجه الانتزاع، أم الإنشاء؟

ذهب المشاء إلى أن للنفس صفة عزرائيلية تنتزع صور الأشياء المادية نزاعاً، وتجردّها عن قشورها المادية تجريداً ذا مراتب، كما أن لها بالنسبة إلى إحياء النفوس من بني نوعها بالمعارف الإلهية، وهي ماء الحياة، صفة إسرائيلية، وجبرائيلية. والحكمة المتعالية حاكمة بأن تحقّق الصور عندها على إنشاء النفس إيّاها، لا على انتزاعها...»^(١).

عين في علم النفس بالصور

«ومن تلك العيون الفائقة: أن علم النفس بالصور مطلقاً ليس على سبيل القبول والانفعال، كما يتفوّه به المشاء، بل إنّما هو بفعل النفس في مرتبة من مراتبها، وفي مرتبة أخرى طور آخر وراء هذا الطور، أي إنّها في مرتبة مُظهر، وأخرى مظهر، الأول بالنسبة إلى ما هي فائقة عليه، والثاني بالنسبة إلى ما هو فائق عليها...»^(٢).

كيفية الإبصار

قال الحكيم السبزواري رحمه الله:

وقيل بالخارج من شعاع	قد قيل الإبصار بالانطباع
منها مخارج لدى الإشراق	وبانتساب النفس والإشراق
فهو بجعل النفس رأياً يدري	وصدر الآرا هو رأي الصدر
قامت قياماً عنه كالذي استتر ^(٣)	للعضو إعداد إفاضة الصور

لقد تمت الإشارة إلى أربعة آراء، وهي التالية:

١. رأي الطبيعيين، إذ ذهبوا إلى انطباع صورة المرئي في الجليدية، وهو القول

(١) شرح العيون في شرح العيون، مصدر سابق: ص ٤٧٥.

(٢) المصدر نفسه: ص ٥٢٩.

(٣) شرح المنظومة، مصدر سابق: قسم الحكمة، ج ٥، ص ٣٧.

الذي اختاره أرسطو وأتباعه، وكذلك الشيخ الرئيس كما في مبحث طبيعيات الشفاء وكذلك الفارابي، حيث قال في فصوص الحكم: «البصر مرآة يتشبع فيها خيال المبصر ما دام يحاذيه، فإذا زال ولم يكن قوياً أنسلخ»^(١).

٢. رأي الرياضيين، وذهبوا إلى أنّ الإبصار إنّما يتحقق بخروج شعاع من العين على هيئة مخروط، رأسه من العين وقاعدته على سطح المرئي المبصر. «وأفضل كتاب قد أُلّف في الإبصار على مبنى الرياضيين هو كتاب المناظر والمرايا، لابن الهيثم البصريّ، المصريّ، المتوفّى سنة ٤٣٠ هـ، والذي قد نقّحه كمال الدين حسن بن علي الفارسي المتوفّى ٧١٨ هـ، وقد اشتهر بتنقيح المناظر...»^(٢).

٣. رأي شيخ الإشراق شهاب الدين السهروردي، الذي ذهب إلى أنّ الإبصار إنّما يكون بمقابلة المستنير للعضو الباصر الذي فيه رطوبة شفّافة، صقلية مرآتية، فحينئذ يقع للنفس علم إشراقيّ حضوريّ على المبصر. وقد ناقش المصنّف رحمه الله هذا القول في الأسفار^(٣)، كما ناقش غيره من الأقوال، فمن أراد التوسّع فليراجع.

٤. رأي المصنّف، حيث ذهب رحمه الله إلى أنّ النفس هي الجاعل للصور، بإذنٍ منه تعالى وإقداره، فإذا ما وقف الإنسان أمام شجرة، وهي معلوم بالعرض، استعدّت النفس وتهيّأت، وقويت بحيث توجد في صقعها صورة مماثلة لتلك الشجرة، مجردة عن المادّة نوع تجرّد.

وقد أشار المصنّف لما أطلّ برأيه هذا بعد أن استعرض الآراء المتعدّدة إلى أنّ الذي ارتآه في المسألة هو ما نصّ عليه الفيلسوف المعظم في كتابه المعروف بـ«أثولوجيا»^(٤).

(١) الفصّ الرابع والأربعون من فصوص المعلّم الثاني الفارابي رحمه الله.

(٢) نصوص الحكم بر فصوص الحكم (بالفارسيّة): ص ٢٥٠.

(٣) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ٨، ص ١٧٩.

(٤) المصدر نفسه: ص ١٨١.

الفصل الثامن^(١) في المتعلق الأول للنفس

(١) المباحث المشرقية في علم الإلهيات والطبيعات، للإمام فخر الدين محمد بن عمر الرازي، تحقيق وتعليق: محمد المعتصم بالله البغدادي، دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ: ج ٢، ص ٤٠٨.

تمهيد

هاهنا أمور عدّة دعت الأبحاث السابقة إلى التعرّض لها، فإذا كانت النفس مجرّدة، وهي واحدة، فلا شكّ أنّها لا تقوم بأفعالها البدنيّة مباشرةً، وإنّما تتصرّف بوسط مناسب يصلح للربط والوساطة بينها وبين الأعضاء الكثيفة. ثمّ وبعد أن أثبت المصنّف وجود ذلك الوسط، شرع في بحثٍ آخر، وهو أنّ العضو الذي تتعلّق به النفس الواحدة من خلال ذلك الوسط المناسب لابدّ أن يكون واحداً، فما هو ذلك العضو؟

هذه الأمور يمكن عرضها من خلال النصوص الثلاثة التالية:

• النصّ الأوّل: المتعلّق الأوّل للنفس: تمت الإشارة إلى أنّ النفس وهي الأمر السبحاني المجرد اللطيف لا تتصرّف مباشرة ومن دون واسطة في أعضاء البدن الذي هو أمر ظلمانيّ غليظ كثيف. وكذلك أشار رحمه الله إلى طبيعة ذلك الوسط.

• النصّ الثاني: الروح اللطيف: لقد أمعن المصنّف رحمه الله في الكلام حول الوسط المذكور فذهب إلى أنّه جوهر يسمّى بـ«الروح» كما نوّه بوجوده من خلال التجارب الطبيّة.

• النصّ الثالث: القلب هو الرئيس: لقد بحث المصنّف رحمه الله عن العضو الذي يعطي القوّة لسائر الأعضاء، حيث دار أمره بين عضوين:

١. الدماغ. ٢. القلب.

وقد ساق رحمه الله مرجّحات عدّة تجعل من القلب هو صاحب الدور المشار إليه.

النص الأول

المتعلق الأول للنفس

إنَّ النفس لا تتصرّف في الأعضاء الكثيفة العنصريّة إلاّ بوسيطٍ مناسبٍ للطرفين، وذلك الوسط هو الجسم اللطيف النورانيّ المسمّى بالروح النافذ في الأعضاء بواسطة الأعصاب الدماغية.

وهذه الدعوى - أي: كون النفس غير متصرّفٍ أوّلاً إلاّ لذلك الروح الذي قيل إنّه مخلوقٌ من لطافة الأخلاط وبخاريّتها، كما أنّ البدن مخلوقٌ من كثافة الأخلاط ودرديّها^(١) - قريبةٌ من الوضوح، غير محتاجةٍ إلى البرهان؛ إذ درجات الوجود متتاليةٌ مترتبةٌ في اللطافة والكثافة فيما يتّصف بهما، كما أنّها مترتبةٌ في الشرف والخسة، ففي الحيوان الواحد جزءٌ هو الطّف أجزاءه، وهو الروح المحويّ بالشرابين، وجزءٌ هو أكثف أجزاءه، هو كالمقيم في الورك، وما بين الطّف لطيفه وأكثف كثيفه وسائطٌ مناسبة^(٢) قد نُضدّ بعضها ببعض، كما في طبقات الأجرام [الكلية] الفلكيّة والعنصريّة على تدبير المحكم الإلهي والنظم البديع العلوي، ولا شك أنّ الطّفها أبين فعلاً، وأقلّ انفعالاً، وأكثفها بعكس ذلك.

مثالهُ: إنّ الروح الغريزيّ مؤثّرٌ بالجبلّة في الدم الطبيعيّ، إذ هو في

(١) في بعض النسخ: ورديّها.

(٢) في بعض النسخ: متناسبة.

أفق الدم، ثم لا ينعكس الأمر، والدم الطبيعي مؤثّر في الرطوبة الدماغية، إذ هو في أفقها، ولا ينعكس، وتلك الرطوبة مؤثّرة في اللحمان العضليّة من غير عكس، وهكذا في كلّ جزء بعد جزء، إلى أن ينتهي إلى أصلب الأجزاء، وهو القابل المتأثر على الإطلاق، من غير أن يؤثر في شيء ممّا عداه.

وكذلك يجب أن يتصوّر النضد والترتيب في الروحانيّات، كما تصوّرت في الجسمانيّات، وكذلك في أجسام العالم الكبير، كما علمت في العالم الصغير، فإنّ في جسمانيّته^(١) جزءاً هو أطفأ أجزائه، وهو الفلك الأعلى الجسماني، وجزءاً^(٢) هو أكثف أجزائه وهو الأرض السفلي، وبين أطفأ لطيفه وأكثف كثيفه وسائط متناسقة^(٣) منضدة بعضها على بعض على التقدير الإلهي والنظم الحكمي. وقد دلّت الأدلّة على أنّ أطفأها ذاتاً أبيضها تفعيلاً، وأكثفها ذاتاً أبيضها انفعالاً، ولهذا ورد في الأدعية التوجّه إلى جانب السماء عند طلب الحاجات واستجلاب الخيرات واستجابة الدعوات.

وهذا معنى ما ورد في لسان بعض العرفاء: أنّ النور الإلهي معنيّ أحديّ إنّما يكون افتنانه بحسب المعادن المجعولة، والمراد: أنّ الوجود الفائض من الحقّ المسمّى عند بعضهم بالنفس الرحمانيّ أمر واحد حقيقة، مختلف المراتب بحسب القرب والبعد من الأوّل تعالى.

(١) في بعض النسخ: جسمانيّاته.

(٢) في بعض النسخ: وفيها جزء.

(٣) في بعض النسخ: متناسبة.

الشرح

قال الحكيم السبزواري رحمه الله:

كما كثيف الخلط أعضاء بدا لطيفه روحاً بخارياً غدا^(١)

مما لا ريب فيه، وقد تقدّم الوقوف عنده ملياً: أنّ النفس تحمل هذا البدن المؤلّف من أعضاء عديدة، ينهض كلّ واحد منها بوظيفة خاصّة. ومما لا ريب فيه أيضاً: أنّ شيئاً لكي يؤثّر في آخر، لابدّ أن يكون بينهما مناسبة ومسانخة. وإذ لا مناسبة ما بين النفس المجردة التي هي أمر سبحاني وبين الأعضاء الكثيف المظلمة، فلا ريب أنّ هناك ما يؤدّي عمل الواسطة ما بين النفس وتلك الأعضاء، بحيث يكون واسطة من خلالها يتمّ تأثير اللطيف في الغاية في الكثيفة في الغاية، وذلك الوسط هو الجسم اللطيف النوراني المسمّى بالروح النافذ في الأعضاء، ويسمّى بـ «الروح الحيواني» أيضاً، وهو لشدة لطافته احتاج إلى غلاف يصونه، وقشر يحميه، وما ذلك إلّا البدن الكثيف، وبالتالي فإنّ العلاقة بين النفس المجردة والروح الحيواني والبدن أشبه ما تكون بملك وجنود وقلعة، حيث إنّ للنفس دور القيادة، ولكن من خلال جنود هي القوى، وهؤلاء الجنود مطيّة هي الروح البخاري، والبدن بأعضائه المتعدّدة هي القلعة التي يسري حكم الملك فيها عبر الجنود، وهذا ما أشار إليه الحكيم السبزواري رحمه الله في منظومته بقوله:

والنور الإسفهب هذا مظهره منه مطايا ركبتها عسكريه^(٢)

أمّا «النور الإسفهب فهو النفس الناطقة، وكلمة الاسفهب معرّبة (سپهب) بالفارسيّة، وسپهب خفف (سپاه بد) وتركيبه نحو سپهسالار، أي بد سپاه،

(١) شرح المنظومة، مصدر سابق: قسم الحكمة، ج ٥، ص ٩٧.

(٢) المصدر نفسه.

وسالار سپاه، وسردار سپاه، و (بُد) بضمّ الباء وسكون الدال بمعنى الصاحب والأمير والزعيم والرأس والقدوة، و(سالار) أيضاً كذلك، و(سپاه) معناه: الجيش والعسكر، أي صاحب العسكر وأميرهم وقدوتهم. والمراد من العسكر قوى النفس الناطقة، وهي أمير تلك القوى، وتعبير النفس الناطقة بالنور الإسفهد من اصطلاحات الشيخ الإشراقي؛ لأنه يعبر عن النفس الناطقة بالنور الإسفهد، وعن بدنها بالصيصية، بمعنى القلعة^(١).

والروح الحيواني هذا يثَلَّث كما القوى التي هي: نباتية وحيوانية ونفسانية، حيث هو: نفساني منبعه الدماغ ومجراه الأعصاب، وطبيعي منبعه الكبد ومجراه الأوردة، وحيواني منبعه القلب ومجراه الشرايين.

وخلاصة الكلام في أمر هذا الروح اللطيف: هو أن الذي أهله لأن يكون مظهراً أو متعلقاً للنفس إنما هو رَقَّة، فهو مخلوق من لطيف الأخلاط وبخاريتها، وبما أن البدن لا شيء له من الرقة واللطافة، بل هو غليظ كثيف مظلم، فليس له تلك الأهلية. وهذا ما يمكن عرضه بلغة القياس التالية:

البدن	كثيف في الغاية
لا شيء من الكثيف في الغاية	بمتعلق لللطيف في الغاية
∴ لا شيء من البدن	بمتعلق لللطيف في الغاية

ومن المعلوم أن النفس الناطقة موجود لطيف في الغاية، وهذا ما ثبت بالأدلة المتعددة التي نهضت بإثبات تجرّدها.

وبما أن البدن تابع للنفس فلا بد من واسطة بينهما يكون برزخاً، فهو ليس بالكثيف في الغاية كالبدن، ولا باللطيف في الغاية كالنفس الناطقة، فمن جهة ما له من لطافة، يصلح أن يكون متعلقاً للنفس. ومن جهة ما فيه من كثافة، يصلح

(١) شرح المنظومة، مصدر سابق: قسم الحكمة، ج ٥، ص ١٠٢، حاشية ١٦.

ارتباطه بالبدن الكثيف في الغاية.

ثمّ وبعد أن بيّن المصنّف رحمه الله ملاك كون الروح المذكور متعلّقاً للنفس وأنّه اللطافة والرقّة؛ وذلك لأنّها أبين تفعيلاً، وذلك خلافاً للكثافة التي هي أبين انفعالاً، وبما أنّ السماء ألطف فهي أبين وأسرع تفعيلاً ودوراً في استجابة الدعاء، قال: فلذلك تمّ الإرشاد إلى التوجّه إلى السماء حال التضرّع والدعاء.

إشارات النصّ

اللطافة ليست ملاكاً

علمت أنّ الملاك الذي على أساسه صار الروح الحيواني المتعلّق الأوّل للنفس الناطقة هو اللطافة، فهي التي صيّرت ذلك الموجود يحوز على تلك الرتبة الوجوديّة الشريفة، لكن هذا الملاك ممّا لا يمكن الركون إليه؛ إذ «رقّة القوام وغلظته في الأجسام - على ما ذهبوا إليه - من الكيفيّات الجسمانيّة، وهي لا توجب شرافة أو خسة في الجسم بحسب الوجود، والملاك في باب التنزّلات هو الشرف والخسة بحسب الوجود، فلطافة الروح البخاري - لو كان هناك شيء كذلك - لا توجب تعيّنه لتعلّق النفس...»^(١).

فلسفة التوجّه نحو السماء حال الدّعاء

سؤال وجّه إلى الإمام الصادق عليه السلام يقول: «فما الفرق بين أن ترفعوا أيديكم إلى السماء، وبين أن تخفضوها نحو الأرض؟ قال أبو عبد الله عليه السلام: ذلك في علمه وإحاطته وقدرته سواء، ولكنّه عزّ وجلّ أمر أوليائه وعباده برفع أيديهم إلى السماء نحو العرش لأنّه جعله معدن الرزق، فثبّتنا ما ثبتّه القرآن والأخبار عن الرسول صلّى الله عليه وآله حين قال: ارفعوا أيديكم إلى الله عزّ وجلّ.

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، مصدر سابق: ج ٩، ص ٧٤، الحاشية ١.

وهذا يجمع عليه فرق الأمة كلها...»^(١).

يمكن الإشارة إلى الجواب من خلال المقدمات التالية:

١. ليس في التوجه نحو السماء نوع تحديد لقدرته تعالى، فقدورته وعلمه بالنسبة لما نريده من السماء سواء، فهو قادر على إيجاده توجهنا إلى السماء أم لم نفعل ذلك.

٢. هذا الذي نريده، له سبيل للوصول إليه، وهو السماء، كما أن رفع العطش سبيله شرب الماء والتوجه إلى مظاهه، وهذا سبيل اختطته حكيمته تعالى التي كتبت أن تجري الأمور بأسبابها، إذ لا يعقل أن يكون الماء في جهة ثم نطلبه في جهة معاكسة، فإذا كان رزقنا في السماء وأردنا طلبه فإلى أي جهة عسانا نولي وجوهنا، وقد قال تعالى: ﴿وَفِي السَّمَاءِ رِزْقُكُمْ وَمَا تُوعَدُونَ﴾ (الذاريات: ٢٢).

٣. فإن قلت: لم أنيط بالسماء هذا الدور دون غيرها؟ فإنه يقال كما قال المصنّف رحمه الله: إن سبب افتتان النور الأحدي المسمى بالنفس الرحمانى إنّها هو التفاوت في الذوات لطافة وكثافة.

وبعبارة أخرى: السماء هي الحق لكن لا من حيث هو، بل الحق المتعين والمتجلي بدرجة معينة من الظهور، وبالتالي فالتوجه إليها توجه إليه تعالى، لكن لا من حيث هو.

وبعبارة أخيرة: السماوات محال الكرامة ومساكن الملائكة المقربين المدبرين، ومواضع نزول أرزاق العالمين، وهذا يقتضي التوجه إليها، وليس في التوجه إليها انصرافاً عنه تعالى إلى ما سواه، كيف وهو الذي أوجد هذه السنة، وأشار إلى وجهة استثمارها.

(١) التوحيد، للشيخ الصدوق، أبي جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، باب الرد على الثنوية والزنادقة، الحديث ١.

النص الثاني

الروح اللطيف

إذا تقرّر هذا، فاعلم: أنّ جوهر النفس لكونه من سنخ الملكوت وعالم الضياء المحض العقلي لا يتصرّف في البدن الكثيف المظلم العنصريّ بحيث يحصل منهما نوع طبيعيّ وحدانيّ إلاّ بمتوسّط، والمتوسّط بينهما وبين البدن الكثيف هو الجوهر اللطيف المسمّى بـ«الروح» عند الأطباء، والمتوسّط بين كلّ واحد من الطرفين، ولذلك المتوسّط أيضاً متوسّط آخر مناسب لطرفيه، كالبرزخ المثاليّ بين الناطقة والروح الحيواني، والدم الصافي اللطيف بينه وبين البدن.

ثمّ الدليل على وجود هذا الجوهر المسمّى بالروح: أنّ سدّ الأعصاب يوجب إبطال قوّة الحسّ والحركة عمّا وراء موضع السدّ ممّا يلي جهة الدماغ، والسدّ لا يمنع إلاّ نفوذ الأجسام.

والتجارب الطبيّة أيضاً شاهدة بوجوده، فإنّ كثرتّه توجب الفرح والنشاط والقوّة والشجاعة والشهوة، وقلّته توجب الصرع والسكّنة والغمّ، والحزن والماليخوليا، وعند انقطاعه عن القلب يعرض الموت فجأة، وكما أنّ تعلّق النفس بالبدن لأجله، فلا بدّ أيضاً من تعلّقها لكونها واحدة من عضو واحد هو المتعلّق به النفس بواسطة هذا الروح البخاريّ، وسائر الأعضاء يكون متعلّقاً بها بواسطة ذلك العضو الذي هو الرئيس.

الشرح

لقد عرض المصنّف رحمه الله هاهنا لأمرين اثنين:

١. الدليل على وجود الجوهر المسمّى بالروح.
 ٢. الإشارة إلى أنّ متعلّق النفس من الأعضاء لا بدّ أن يكون واحداً.
- أمّا الأمر الأول فإنّ الدليل الذي ساقه رحمه الله لإثبات ذلك الروح إنّما هو دليل تجريبيّ طبّي، وذلك من خلال أمرين:
- أ. فيما لو تمّ إحكام سدّ الأعصاب في عضو من الأعضاء، فإنّه سيُعدم الحركة وقوّة الحسّ فيما يلي موضع السدّ.
- ب. معطيات التجارب الطّبيّة تشهد بوجوده؛ وذلك لما له من الأثر على بدن صاحبه وكذلك نفسه، فكثرت ذات مردود حسن حيث توجب الفرح والنشاط، بينما قلّته تفيد خلاف ذلك، حيث قد تتسبب بالصرع والغمّ والحزن وانفصام الشخصية الذي تعرف بالماليخوليا.

وأمّا الأمر الثاني الذي أشار إليه على هذا المستوى من النصّ فهو أنّ هذا الروح هو المتعلّق الأول للنفس، وذلك للطافته، وهو سبب لتعلّق النفس بالبدن المظلم الكثيف، لكن لا تتعلّق بجميع أعضائه ابتداءً، وإنّما تتعلّق بعضو واحد ثمّ بواسطته تتعلّق بها عداه من أعضاء، والسرّ في ذلك - وبحسب ما أفاد رحمه الله - هو أنّ النفس واحدة، فمتعلّقها الأول لا بدّ أن يكون كذلك.

أمّا ما هو ذلك العضو الأول فهو ما سيجري الحديث عنه في النصّ اللاحق.

إشارات النصّ

تقرير ما تقرّر

ما تقرّر هو ما عرض له المصنّف رحمه الله من أنّ النفس لا تتصرّف في الأعضاء الكثيفة مباشرةً، وذلك من خلال استعراضه الطويل لتتالي درجات الوجود وترتّبها

في اللطافة والكثافة، تبدأ بالحيوان الواحد، فأوضح أنّ أجزاءه المتعدّدة متفاوتة في اللطافة والكثافة، فالألطف هو الروح الذي تحويه الشرايين، بينما الأكثف فهو المقيم في الورك، وما بين الألطف والأكثف درجات متتالية متوالية، ثمّ ضرب مثلاً آخر للتفاوت أيضاً، ويترتب على هذا التفاوت أثر يبدو في حركة وفعل هذه الأجرام، فالألطف أبين فعلاً، وأقلّ انفعالاً، والأكثف بعكس ذلك.

لما فرغ من استعراضه الطويل الذيل دخل في صلب الاستدلال، وهو ما يمكن عرضه من خلال التالي:

النفس
لا شيء مما هو من عالم الملكوت والضياء
من عالم الملكوت والضياء
بمتصرّف بالكثيف المظلم إلا
بوساط مناسب

∴ لا شيء من النفس
بمتصرّف بالكثيف المظلم إلّا بوسط مناسب
أمّا الصغرى فلكون النفس مجرّدة، والمجرّد له عالمه الخاصّ به، والعالم
الخاصّ المجرّد هو عالم الملكوت بالمعنى الأعم^(١)، ولا سبيل للظلمة إلى ما هو
مجرّد، وذلك لأنّها متأثيّة من المادّة.
وأما الكبرى فلضرورة المناسبة والمسانخة، وإلّا لأصبح أيّ شيء ذا تصرّف
في أيّ شيء، وهو محال بالضرورة.

الغمّ والماليخوليا

«إنَّ الهوى إذا تصوّر بالعقل فقدَ الموافق المحبوب عرض فيه الغمّ... فأقول: إنّه لما كان الغمّ يكدّر الفكر والعقل، ويؤذي النفس والجسد، حقّ لنا أن نحتاط لصرّفه ودفعه، أو التقليل منه، والتضعيف له ما أمكن.

وذلك يكون من وجهين: أحدهما بالاحتباس منه قبل حدوثه، لئلا يحدث، أو

(١) حيث يراد بعالم الملكوت بالمعنى الأخصّ عالم المثال النزولي الذي يتوسّط ما بين عالم العقل وعالم المادّة.

يكون ما يحدث أقل ما يمكن. والآخر: دفع ما قد حدث، ونفيه إمّا كلّهُ، وإمّا أكثر ما يمكن فيه، والتقدّم بالتحفّظ لئلا يحدث أو ليقَلَّ أو يضعف ما يحدث منه...»^(١).

وأما المالىخوليا: فهي لفظ مأخوذ من اليونانية، يراد به مرض سوداويّ وخلل دماغيّ يؤدّي إلى بعث خيالات لا واقع لها، ينظر المصاب بهذا المرض بسوداوية إلى كلّ ما حوله، يسيء الظنّ بهم، وقد يدفعه هذا الحال إلى الإقدام على الانتحار، ويقال لهذا المرض: ماخول، وماخوليا، ومالنخ، وملانكولي، وفي العربية يعبر عنه بـ«ملنخوليا»^(٢).

قال الشيخ رحمه الله: «يقال مالنخوليا لتغيّر الظنون والفكر عن المجرى الطبيعي، إلى الفساد وإلى الخوف والرداءة؛ لمزاج سوداويّ يوحش روح الدماغ من داخل ويفزعه بظلمته كما توحش وتفزع الظلمة الخارجيّة... وسبب مالنخوليا إمّا يكون في الدماغ نفسه، وإمّا من خارج الدماغ...»

العلامات: علامة ابتداء

المالمنخوليا، ظنّ رديء، وخوف بلا سبب، وسرعة غضب، وحبّ التخليّ، واختلاج ودوار ودويّ... فإذا استحكمت فالتفزع وسوء الظن والغم والوحشة والكره، وهذيان كلام، وشبق لكثرة الريح، وأصناف من الخوف ممّا لا يكون أو يكون، وأكثر خوفه ممّا لا يخاف في العادة... وبعضهم يخاف سقوط السماء عليه، وبعضهم يخاف ابتلاع الأرض إيّاه، وبعضهم يخاف الجنّ، وبعضهم يخاف السلطان، وبعضهم يخاف اللصوص، وبعضهم يتّقي أن لا يدخل عليه سبع»^(٣).

(١) الطبّ الروحاني، للطبيب الفيلسوف محمد بن زكريّا الرازي، الفصل الثاني عشر، في دفع الغمّ.

(٢) فريهنگ فارسي عميد، تأليف: حسن عميد «معجم عميد الفارسي»، مالىخوليا.

(٣) القانون في الطبّ، الشيخ الرئيس ابن سينا، تحقيق وشرح: الأستاذ الدكتور حسان جعفر، دار ومكتبة الهلال، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٩م: ج ٢، ص ٣١٦-٣١٨.

النص الثالث

القلب هو الرئيس

وقد اختلفوا^(١) أن ذلك العضو الرئيسي^(٢) - المعطي لقوة سائر الأعضاء وروحها - هو القلب أو الدماغ، وعند الأكثرين من الأطباء والطبيعيين أنه هو القلب؛ لكونه أحر^(٣) ما في البدن، والدماغ ليس هو كذلك، فهو المناسب لتكوين الروح الحار الغريزي. وأيضاً: الحركات الفكرية تسخن الدماغ تسخيناً شديداً؛ فلو لم يكن بارداً في أصله لزم احتراقه عند اجتماع التسخينين: تسخين الروح، وتسخين الحركة الفكرية. وأيضاً: أول ما يتخلق في البدن هو القلب، وهو أول ما يتحرك من الأعضاء وآخر ما يسكن؛ فهو المتعلق الأول للنفس، ثم بواسطته بالدماغ والكبد وبسائر الأعضاء على الترتيب. فإن قيل: لو كان القلب عضواً رئيسياً^(٤) معطياً وكانت الأرواح النفسانية فائضة منه إلى الدماغ، لكان القلب منبت الأعصاب دون الدماغ؛ لأن منبت الآلة يكون من المبدأ لا من الآخذ، ولما لم يكن كذلك، بطل ما قُلتموه.

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ٨، ص ١٤٣.

(٢) في بعض النسخ: الرئيس.

(٣) في بعض النسخ: آخر.

(٤) في بعض النسخ: رئيساً.

قلنا: قد قال بعض شراح القانون: إنه لم يَقم دليل قطعي على أن منبت الأعصاب هو الدماغ البتة، ومع قطع النظر عن ذلك القول لما نَحُ أن يمنع كون منبت الآلة واجباً أن يكون هو المبدأ، لِم لا يجوز أن يكون العضو المستفيد منبتاً لآلة، وكانت استفادته القوة من المبدأ بعد أن وصلت الآلة إلى العضو المفيد، فحينئذ يتأدى فيه الأرواح الحاملة للقوى الإحساسية والتحركية، والاستقصاء في هذا المبحث يناسب الكتب الطبية.

الشرح

يراد في هذا النصّ الإجابة عن السؤال الذي جاء خاتمة للنصّ السابق، وهو: ما هو ذلك العضو الذي هو دون غيره من الأعضاء يصلح لأن يكون متعلّق النفس؟ طبعاً بواسطة الروح البخاري، وليس مباشرة كما علمت.

يذكر المصنّف رحمه الله رأيين في ذلك، وهما:

١. ذلك العضو هو القلب.

٢. ذلك العضو هو الدماغ.

أمّا الأوّل فهو محطّ قبول الأكثرين؛ وذلك لوجوه عدّة، نكتفي بثلاثة منها.

القلب رئيس الأعضاء

قال الإمام الرازي: «مذهب جمهور المحقّقين من الأنبياء والأولياء والحكماء: أنّ القلب هو العضو الرئيس المطلق لسائر الأعضاء، وأنّ النفس متعلّقة به أولاً، وبواسطة ذلك التعلّق تصير متعلّقة بسائر الأعضاء. وهذا هو مذهب أرسطاطاليس وأتباعه من القدماء والمتأخّرين.

ومذهب «جالينوس» وأتباعه من الأطباء: أنّ الإنسان عبارة عن مجموع نفوس ثلاثة: النفس الشهوانيّة، وتعلّقها الأوّل بالكبد، والنفس الغضبيّة، وتعلّقها الأوّل بالقلب، والنفس النطقية الحكميّة، وتعلّقها الأوّل بالدماغ. وهذه الأعضاء الثلاثة، كلّ واحد منها مستقلّ بنفسه، منفرد بخواصّه وأفعاله. والمختار: أنّ هذا باطل، والحقّ هو القول الأوّل...»^(١).

أمّا الوجوه الثلاثة التي تدلّ على ما هو الحقّ فهي التالية:

(١) المطالب العالية من العلم الإلهي، الإمام فخر الدين الرازي، تحقيق: الدكتور أحمد حجازي السقا، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ: ج ٧، ص ١٦٣.

الوجه الأول: علمت فيما تقدّم أنّ الوسط الذي يربط النفس بالبدن الكثيف إنّما هو الروح البخاري أو الغريزي، وهو جسم حارّ يحتاج لكي يتشكّل إلى حاضن حارّ، وليس هو الدماغ، وإنّما القلب الذي هو أحرّ ما في البدن، وبعبارة أخرى: «إنّ البدن لا يتكوّن ولا يتولّد إلّا بواسطة الحرارة الغريزيّة، وهذه الحرارة إنّما تقوى وتكمل إذا كانت مجتمعة، ومجموعها هو القلب، فوجب أن يكون القلب سابقاً على تكوّن الأعضاء...»^(١).

الوجه الثاني: تقدّم في الوجه الأول أنّ العضو الذي يصلح لرئاسة الأعضاء ويكون سابقاً عليها، لا بدّ أن يكون حارّاً، وليس هو إلّا القلب، وأمّا الدماغ فليس له الحرارة المطلوبة، وإلّا للزم احتراقه، وذلك لاجتماع تسخينين: السخونة المدّعاة المطلوبة لرئاسة الأعضاء، والسخونة المتأتّية من الحركة الفكرية، وبالتالي لا بدّ أن يكون الدماغ بارداً؛ لكي لا تجتمع فيه السخونتان اللتان تؤدّيان به إلى الاحتراق.

وهذا ما يمكن عرضه من خلال القياس التالي، حيث يظهر أنّ الدماغ لا يصلح لأن يكون رئيساً للأعضاء؛ وذلك لعدم الحرارة المطلوبة لتشكّل الروح البخاري الذي يعدّ المتعلق الأول من الأجسام اللطيفة.

لا شيء من الدماغ بحرّ

رئيس الأعضاء حارّ

∴ لا شيء من الدماغ برئيس الأعضاء

الوجه الثالث: يمكن عرضه من خلال القياس التالي أيضاً:

أول ما يتخلّق في البدن هو المتعلق الأول للنفس

القلب أول ما يتخلّق في البدن

(١) المصدر نفسه: ج ٧، ص ١٦٥.

∴ القلب هو المتعلق الأول للنفس

الكبرى واضحة، أمّا الصغرى فهي مفاد ما وصل إليه أهل التشريح حيث قالوا: أول الأعضاء حدوثاً هو القلب، وآخرها موتاً هو القلب.

إشكال ودفع

أمّا الإشكال فهو موجّه على ما أفيد، حيث قرّر القرار على أنّ العضو الأول الرئيس للبدن إنّما هو القلب لا الدماغ.

والذي يراه صاحب هذا الإشكال هو أنّ الأحقّ بالرياسة للبدن إنّما هو الدماغ، وهو ما يمكن توضيحه من خلال القياس التالي:

الدماغ منبت الآلة

منبت الآلة هو المبدأ الرئيس

∴ الدماغ هو المبدأ الرئيس

أمّا الصغرى فلأنّ الدماغ - وهو ما دلّ عليه التشريح - هو منبت الأعصاب التي تعدّ آلة الحسّ والحركة.

وأمّا الكبرى فواضحة، حيث إنّ لمبدأ الشيء رئاسةً على الآخذ منه، والدماغ هو مبدأ الأعصاب، التي هي الآلة، بينما القلب هو الآخذ، فلا صلاحية - مع هذا - للقلب ليكون مبدأ ورئيساً.

أمّا الدفع فقد طعن المصنّف في القياس السابق صغرى وكبرى، أمّا الصغرى فقد استند في إبطالها على قول شارح من شراح القانون ذهب إلى أنّه لم يقدّم دليل قطعيّ على أنّ منبت الأعصاب هو الدماغ البتّة، وقد كان هذا من الشارح باعثاً لاستغراب الحكيم السبزواري رحمه الله فأكد أنّ «التشريح دلّنا على أنّ منبت الأعصاب هو الدماغ والنخاع البتّة، والنخاع خليفة الدماغ»^(١).

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ٩، ص ٧٧، حاشية ١.

وأما الكبرى فكأنَّ المصنّف عوّل عليها، لا كما في الصغرى التي أوكل أمرها لما قاله بعض شراح القانون، حيث رأى أن لا ملازمة ما بين كون الشيء منبتاً للآلة وكونه مبدأً، وأنه لا مانع من أن يكون العضو المستفيد هو مبدأ الآلة.

إشارات النصّ

القلب

«أما القلب، فإنّه مخلوق من لحم قويّ؛ ليكون أبعد من الآفات، منتج فيه أصناف من الليف قويّة، شديدة الاختلاف: الطويل الجذاب، والعريض الدفّاع، والمورب الماسك، ليكون له أصناف من الحركات.

وقدّر خلّقه بمقدار الكفاية لئلا يكون فضل وعظم منه منابت الشرايين ومتعلّق الرباط، وعرضاً ليكون في المنبت وقاية لنابت، وجعل هذا الجزء منه على حرّية ليكون بعيداً عن الاتّكاء على عظام الصدر، فلا يؤذيه مماسّتها، ودقّق منه الطرف الآخر كالمجموع إلى نقطة، ليكون ما يتلى بمماسّة العظام أقلّ أجزاءه، وصُلّب ذلك الجزء منه فضل صلابته، ليكون المبتلى بتلك الملاقاة أحكم. ودرج الشكل إلى الصنوبريّة ليحسن هندام السفلى والفوق، ولا يكون فيه فضل، وأودع في غلاف حصيف جدّاً، هو وإن كان من جنس الأغشية، فلا يوجد غشاء يدانيه في الثخن، ليكون له جُنّة ووقاية... وقد وُضع القلب في الوسط من الصدر؛ لأنّه أعدل موضع، وأمّيل يسيراً إلى اليسار ليبعد عن الكبد؛ فيكون للكبد مكان واسع»^(١).

مبدأ الأعصاب

«والأعصاب مبدأها على الوجه المعلوم هو الدماغ، ومنتهى تفرّقها هو الجلد، فإنّ الجلد يخالطه ليف رقيق منبثّ فيه أعصاب من الأعضاء المجاورة له،

(١) القانون في الطبّ، مصدر سابق: ج ٣، ص ٥٣-٥٤.

والدماغ مبدأ العصب على وجهين: فإنّه مبدأ لبعض العصب بذاته، ومبدأ لبعضه بواسطة النخاع السائل منه...»^(١).

المطالب الجزئية، وما ذهب إليه بقراط ومحمد بن زكريا، لا يقدح في ذلك؛ لأنّ مبنى ما قاله قياس ضعيف أو فاسد، لا بممارسة التشريح، فإنّ ابن زكريا زعم أنّ حاجة الجنين إلى القوّة الغذائية والمنمية أقوى من حاجته إلى القوّة الحيوانية والنفسانية، والعضو المتولّي لهذا الأمر الكبد، وهو مقدّم في التكوّن. وردّه الإمام الرازي بأنّ تكوّن الأعضاء متقوم على اغتائها، وذلك التكوّن إنّما يتمّ بالقوّة الحيوانية والحرّ الغريزي، فمنبعها وهو القلب أولى بالتقديم. أقول: ليس مراد المستدلّ أنّ الكبد كان يعطي الغذاء للأعضاء التي لم تتكوّن بعد، بل مراده: أنّ المادّة الحيوانية أوّل ما يوجد فيها من القوى هي النباتية سيّما الغذائية ثمّ يوجد... القوى الحيوانية على التدريج، ثمّ النفسانية»^(٢).

شارح القانون

أولاً: إنّ كتاب الطبّ في القانون هو للشيخ أبي علي ابن سينا، وهو يعدّ من الكتب الطّبيّة والعلميّة التي أكسبت العربيّة قيمة فائقة ورصيذاً ذاكراً. ثانياً: لقد تعرّض كثيرون لشرح هذا الكتاب، ومن جملتهم الفخر الرازي، على ما صرح هو في المباحث المشرقيّة، حيث قال: «قد بيّنا في شرحنا للقانون»^(٣)، والذي نريد الإشارة إليه هاهنا هو أنّ الإشكال الذي عرضه المصنّف آخر هذا النصّ، والذي هو آخر هذا الفصل الذي هو آخر الباب الثامن، إنّما هو للفخر الرازي نفسه، حيث نقل المصنّف رحمه الله نصّ عبارته في المباحث وفحوى

(١) المصدر نفسه: ج ١، ص ٨٦.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ٨، ص ١١٣-١١٤.

(٣) المباحث المشرقيّة، مصدر سابق: ج ٢، ص ٤٢٠.

جوابه هنالك، لكنّه أشار إلى أنّ الجواب ليس جوابه، وذلك حيث قال: «قلنا: قد قال بعض شرّاح القانون»، وذلك البعض هو الفخر الرازي، وذلك بقرينة ذكر لنصّ كلام الفخر في الإشكال، وفحوى جوابه لما ردّ عليه.

تسخين الحركة الفكرية

قال الحكيم السبزواري في معرض كلامه في تجرّد النفس الناطقة: «وذلك معلوم بالتجارب الطيبة؛ لأنّ كثرة الأفكار سبب جفاف الدماغ، وهزال البدن...»^(١)، ومن المعلوم أنّ الجفاف إنّما ينتج عن حرارة وسخونة، وقد قيل لهذا أنّ أكثر العلماء يبتلون بالأمراض سيّما القلب منها؛ وذلك لأنّ «.. كثرة الأفكار والتعمّق في إدراك المعقولات سبب لتجفيف الدماغ وذبول البدن؛ لأجل ثوران الحرارة المجفّفة...»^(٢).

(١) شرح المنظومة، مصدر سابق: قسم الحكمة، ج ٥، ص ١٦٠.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ٨، ص ٢٩٥.

الباب التاسع^(١)

**في شرح بعض ملكات النفس الإنسانية
وأفعالها وانفعالاتها ، ومنازل الإنسان ومقاماته
وأنّ قواه أرفع وجوداً وأقلّ قبولاً للتجزّي من بعض
وفيه فصول**

(١) وردت عبارات المصنّف في هذا الباب مع تغييرات، في: المباحث المشرقيّة، مصدر سابق:
ج ٢، ص ٤٠٩.

الشرح

لقد تضمّن هذا الباب فصولاً خمسة يجمعها أنّها تدور حول محور واحد وهو النفس الإنسانيّة التي هي المصداق الأتمّ للمحشور في نشأة أخرى لا ريب فيها. لقد تناول المصنّف رحمه الله النفس من خلال تلك الفصول بالنظر إلى الحالات والأطوار التي لها والتي لها مدخلية في التقديم لبيان عودها ونشرها ونحو ذلك العود والنشر.

أمّا الفصل الأوّل فقد اشتمل على خواصّ عدّة للنفس، وعلى رأسها درك المعاني الكلّية وتصوّرها، والتوصّل إلى معرفة المجهولات تصوّريّة والتصديقيّة، وذلك بالكسب والنظر والفكر انطلاقاً واعتماداً على معلومات حاصرة، والأخصّ من هذا كلّهُ هو اتّصال بعض النفوس بالعقل الفعّال، وذلك ليصبح عالماً علمياً مضاهياً للعالم العيني، ولهذا المعنى دخالة في نحو حشر وعود الإنسان؛ كما سوف يتجلّى ذلك عند الدخول في صلب الموضوع سيّما في أبحاث الباب العاشر من هذا الكتاب.

وأمّا الفصل الثاني فقد تناول النفس أيضاً من خلال القوّة والشرف، وآية كلّ منهما، وكذلك الضعف والخسّة وآية كلّ منهما، ولا شكّ أنّ للصفيتين المذكورتين ولضدّيتهما آثاراً هنا تؤدّي إلى آثار هنالك، إذاً فالبحث له مدخلية في البحث الأمّ وهو بحث المعاد.

وأمّا الفصل الثالث فقد تضمّن أثر وتأثير الصفات في درجات الإنسان وقواه. بينما أخذ الفصل الرابع على عاتقه بيان ما لهذه النفس الإنسانيّة من أطوار ترتقي صعوداً ونزولاً على مستوى النفس الواحدة الشخصية، فهي تدرك المدركات المختلفة الموجودة كلّ منها في مرتبة من مراتب النفس، والنفس لكي

تدرك المدرك لا بدّ أن تكون في نشأته، فإذا أدركت الكلّي فهي في نشأة العقل الأرفع، ولكي تدرك الحسي لا بدّ أن تكون في نشأة الحسّ الأنزل، إذّا فالنفس على مستوى الوجود الشخصي لها ذات حشر ونشر.

والخامس من فصول هذا الباب يتمّ التعرّض فيه لعلاقة النفس بالبدن وإلى أثر هذه العلاقة وما يورد على نتيجتها من إیرادات، فالنفس لا تتجزّى، وذلك لتجرّدها الذي يؤدّي إلى البساطة، لكنّها إذا ارتبطت بالبدن المتجزّي فإنّها تتجزّى بتجزّيه.

وهناك يضحّ هذا السؤال ويلحّ: كيف تجزّى البسيط، هذا خلف؟

ثمّ ولمناسبة إشكالٍ حلّه المصنّف بناءً على تحقيق ارتآه ثمّ أيّده بكلام لصاحب أثولوجيا، رأى رحمه الله أنّ هذا التحقيق الذي أشار إليه من خلال كلام الفيلسوف ينحلّ به أمور عدّة عويصة قد عجز الشيخ الرئيس عن علاجها، فاتّخذها المصنّف فرصة لتتبع عدد من عثرات الشيخ العلميّة، حيث ردّ ذلك التعرّ من قبل الشيخ إلى عدم كماله في القوتين العمليّة والنظريّة كما هو حال المعلّم الأوّل أرسطو.

الفصل الأول^(١)

في خواصّ الإنسان

(١) مطالب هذا الفصل تشبه مطالب المباحث المشرقيّة. انظر: المباحث المشرقيّة، مصدر سابق: ج ٢، ص ٤٠٩-٤١٢.

تمهيد

ما يراد الوقوف عليه في هذا التمهيد أمران:

١. المعنى المراد من الخاصة.

٢. عرض مجمل لنصوص هذا الفصل.

المراد من الخاصة

لا شك أنّ «خواصّ» جمع «خاصّة»، والخاصّة من «خصّص»: خصّ به بالشيء يخصّبه خصّاً وخصوصاً وخصوصيّة وخصوصيّة، والفتح أفصح، وخصّيصي وخصّصه واختصّه: أفرد به دون غيره^(١).

والخاصّة في المنطق تعدّ أحد الكليّات الخمسة التي تذكر في كتاب «ايساغوجي»، حيث يقال فيها: «الخاصّة: الكليّ الخارج المحمول الخاصّ بموضوعه»^(٢)، أي: اختصّ بموضوعه وأفرد به دون غيره، وذلك كالضاحك بالنسبة للإنسان فهو خاصّة؛ وذلك لأنّ الضاحك اختصّ بالإنسان، فلا يعرض لغيره. إذا كان الأمر كذلك، فما هو معنى الخاصّة هاهنا؟ هل ما يذكر كخواصّ للنفس هي أمور لا تكون لغيرها حتّى تكون خاصّة منطقية؟ والأمر ليس كذلك في كلّ ما يذكر، حيث سوف نجد مشاركة لغير الإنسان في بعض ما ينسب له على أنّه خاصّة له.

(١) لسان العرب، ابن منظور، نشر: أدب الحوزة، ١٤٠٥هـ: مادّة خصص.

(٢) المنطق، للمجتهد المجدّد الشيخ محمّد رضا المظفر، تعليق: سماحة الأستاذ الشيخ غلام رضا الفياضي، مؤسّسة النشر الإسلامي، الطبعة الثانية، ١٤٢٣هـ: ص ٩٥.

ولعلّ المجموع يعدّ خاصّة للإنسان دون غيره من الحيوانات.
ولعلّ الدرجة الأرفع ممّا يذكر من خواصّ هي خاصّة الإنسان دون غيره.
ولعلّ بعضها خاصّة الإنسان بالمعنى المنطقي وبعضها الإنسان مختصّ بها لا
أنّما هي مختصّة به، فإدراك الكلّيات ليس مختصّاً بالإنسان، وإنّما الإنسان مختصّ
به، وإلاّ فالملائكة تدرك الكلّيات أيضاً.

نصوص الفصل

أمّا عرض هذا الفصل فمن خلال النصوص التالية:

١. النصّ الأوّل: خاصّة النطق.
 ٢. النصّ الثاني: خاصّة استنباط الصنائع العمليّة الغريبة.
 ٣. النصّ الثالث: انفعالات وليدة الإدراك.
 ٤. النصّ الرابع: خاصّة المشاركة المصلحيّة.
 ٥. النصّ الخامس: خواصّ الخجل والخوف والرجاء.
 ٦. النصّ السادس: خاصّة الرويّة في المستقبل.
 ٧. النصّ السابع: خاصّة التذكّر.
 ٨. النصّ الثامن: خاصّة درك الكلّيات.
 ٩. النصّ التاسع: خاصّة الاتّصال بالعقل الفعّال.
 ١٠. النصّ العاشر: العقل النظري والعملي.
 ١١. النصّ الحادي عشر: موضع الأنظار.
- هذه هي الأفكار الرئيسة لهذا الفصل، والتي جاءت ضمن نصوص كانت
أحد عشر نصّاً. وإليك هذه النصوص نصّاً تلو آخر.

النص الأول

خاصة النطق

فمنها: النطق. اعلم أنّ من عظيم حكمة الله في خلق الإنسان من العناصر والأركان إحداثه الموضوعات اللغوية فيه، والداعي إلى ذلك: أنّ الإنسان مفتقر في معيشتِهِ الدنيويّة إلى مشاركة ما، ومعاونة من بني نوعه. فإنّ الواحد من الإنسان لو تفرّد في وجوده عن أفراد نوعه وجنسه ولم يكن في الوجود إلّا هو والأمور الموجودة في الطبيعة لهلك سريعاً، أو ساءت معيشتُهُ؛ لحاجته في معيشتِهِ إلى أمور زائدة على ما في الطبيعة مثل الغذاء المعمول والملبوس المصنوع؛ فإنّ الأغذية الطبيعيّة غير صالحة لاغتذائِهِ، والملابس الطبيعيّة أيضاً لا تصلح له إلّا بعد صيورتها صناعيّة بأعمال إراديّة، فلذلك يحتاج إلى تعلّم بعض الصناعات حتّى تحسّن معيشتُهُ. والشخص الواحد لا يمكنه القيام بمجموع تلك الصناعات بل لابدّ من مشاركة ومعاونة بين جماعة حتّى يخبر هذا لذلك، وذاك ينسج لهذا، وهذا ينقل لذلك، وذاك يعطيه بإزاء عمله أجره.

فلهذه الأسباب وأمثالها احتاج الإنسان في المعاملات وغيرها أن يكون له قوّة على أن يُعلّم الآخر الذي هو شريكه بما في نفسه بعلامة وضعيّة. وأصلح الأشياء لذلك هو الصوت؛ لأنّه ينشعب إلى حروف يتركّب منها تراكيّب كثيرة من غير مؤونة تلحق البدن، والصوت من الأمور الضروريّة للإنسان لتنفسه المضطرّ إليه في ترويح

حرارة القلب، وأيضاً الهيئات الصوتية لا يثبت ويدوم عدده فيؤمن وقوف من لا يحتاج إلى شعوره عليه.

وبعد الصوت في صلاحية أمر الإعلام هي الإشارة، إلا أنه أدل منها؛ لأنها لا تُرشد إلا من حيث يقع عليه البصر، وذلك أيضاً من جهة مخصوصة، ويحتاج المعلم أن يحرك حقيقته إلى جهة مخصوصة حركات كثيرة يراعي بها الإشارة. ففائدة الإشارة أقل ومؤنتها أكثر، وأما الصوت فليس كذلك. فلا جرم قد تقرر الاصطلاح على التعريف لما في النفس بالعبارة، فجعلت الطبيعة للنفس أن يؤلف من الأصوات ما يتوصل به إلى تعريف الغير.

وأما الحيوانات الأخرى فإن أغذيتها طبيعية أو قريب منها، وملابسها مخلوقة معها، كالإهاب والشعر والثقب والكهوف، فما كان لها حاجة إلى الكلام. ومع ذلك فإن لها أصواتاً مناسبة لما في بعضها من شوب روية وإعلام يقف بها غيرها على ما نفوسها وضمايرها، ولكن دلالة تلك الأصوات^(١) دلالة إجمالية تكفي لأغراضها من طلب ملائم أو دفع منافر.

وأما الأصوات الإنسانية فلها دلالة تفصيلية، ولعل الأمور التي يحتاج إلى أن يعبر عنها الإنسان في أغراضه تكاد أن لا تنتهي، فما كان يمكن أن يطبع بإزائها أصوات بلا نهاية، فلأجل ذلك ولضرورات أخرى يحتاج إلى وضع الألفاظ والاصطلاح عليها.

(١) في بعض النسخ: الألفاظ.

الشرح

يشتمل هذا النصّ على الأمور التالية:

١. الداعي إلى اللغة لدى الإنسان.

٢. أصلية الصوت وسيلة.

٣. عدم الداعي في الحيوانات.

الداعي إلى اللغة لدى الإنسان

يمكن بيان هذا الداعي إجمالاً أولاً وتفصيلاً ثانياً، أمّا إجمالاً فيمكن بيانه في ضوء ما ذكره المصنّف رحمه الله من خلال القياسين التاليين:

الإنسان	وسائل عيشه صناعية
كلّ من كانت وسائل عيشه كذلك	يحتاج إلى مشاركة واجتماع
الإنسان	يحتاج إلى مشاركة واجتماع

ثمّ نجعل النتيجة صغرى في القياس التالي:

الإنسان	يحتاج إلى مشاركة واجتماع
كلّ من يحتاج إلى مشاركة واجتماع	يحتاج إلى وسيلة تفهّم وتفهم
الإنسان	يحتاج إلى وسيلة تفهّم وتفهم

أمّا صغرى القياس الأوّل فواضحة، وأمّا كبراه فلما قاله المصنّف رحمه الله من أنّه لو لم يكن في الوجود إلّا هو والأمور الموجودة في الطبيعة لأحاق به أحد أمرين أحلاهما مرّ: ١. هلك. ٢. ساءت معيشته، وهو الأحلى المرّ.

وأمّا صغرى القياس الثاني فهي مبينة من خلال القياس الأوّل، وكبراه غاية في الوضوح، إذ أيّ فائدة ترجى من الاجتماع من أبناء النوع ولا معاونة ولا مشاركة؛ وذلك لعدم وجود وسيلة للتواصل بين الأبناء حتّى يتمّ تحديد وجه

المشاركة والمعاونة ومستواها ومداها.

وأما بيان الدّاعي تفصيلاً فمن خلال الأمور التالية:

١. طبيعة الإنسان القابلة للارتباط بكلّ شيء، وهذا ما تؤكّده التجارب العلميّة قديماً وحديثاً، وكلّما تطور العلم التجريبي أُرانا لوناً من ألوان هذه القابليّة، والقرآن الكريم أشار إلى هذه القابليّة من خلال تسخيرهِ تعالى للإنسان ما في السموات والأرض؛ إذ لولا وجود القابليّة في جبلة الإنسان لما صحّ ذلك التسخير منه تعالى، حيث قال: ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ (الجاثية: ١٣).

٢. التسخير والاستخدام: بما أنّ الإنسان ذو قابليّة لتسخير ما حوله من موجودات حتّى أبناء نوعه، فلا بدّ من بروز هذا التسخير، وإلاّ فالمنع منه دائماً أو أكثرأ قسر لا يجوز، إذّا هناك تسخير واستخدام.

٣. التسخير يفرض اجتماعاً: وذلك لكي يحصّل الإنسان أكبر قدرٍ من الانتفاع بما حوله من موجودات، حيث لا يمكنه وحده أن يستثمر كلّ ما هو موجود حوله، «وبذلك يأخذ الإنسان... في التصرّف في النبات بأنواع التصرّف، فيستخدم أنواع النبات بالتصرّف منها في طريق الغذاء واللباس والسكنى وغير ذلك، وبذلك يستخدم أيضاً أنواع الحيوان في سبيل منافع حياته، فينتفع من لحمها ودمها وجلدها وشعرها ووبرها وقرنها وروثها ولبنها ونتاجها وجميع أفعالها، ولا يقتصر على سائر الحيوان دون أن يستخدم سائر أفراد نوعه من الادميين، فيستخدمها كلّ استخدام ممكن، ويتصرّف في وجودها وأفعالها بما يتيسّر له من التصرّف، كلّ ذلك ممّا لا ريب فيه»^(١).

(١) الميزان في تفسير القرآن، تأليف: العلامة السيّد محمّد حسين الطباطبائي، منشورات: مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، الطبعة الثالثة، ١٣٩٣هـ: ج ٢، ص ١١٦-١١٧.

إذن هناك تسخير فاجتماع، وهذا الاجتماع يولّد علاقات متشاجرة متشابكة. فإذا ما اضفنا إلى كلّ هذا أنّ الإنسان ذو نوازع تدفعه للاستئثار والتسلّط والغلبة، فإنّنا سوف نتوقّع ولا ريب مشاحناتٍ وتدافعاً إن لم توضع له الحدود فسوف ينقلب المجتمع البشري إلى جحيم لا يطاق، فلذلك كانت القوانين، التي إن لم تحلّ دون الوصول إلى ذلك الواقع المأساوي فلا أقلّ تحدّ منه؛ ومن هنا استدلّ البعض على ضرورة النبوّة والبعثة، وإلّا فيلزم نقض الغرض من خلقه هذا الإنسان، أو يلزم خلاف اللطف الذي يُعدّ كما لا يجوز أن يشدّ عن ساحة ذاته جلّ وعلا.

٤. الاجتماع يفرض وسيلة للتواصل والتفاهم: وهذا أمر لا ريب فيه، اذ كيف يُفهم من يحتاج إلى الفلاحة - مثلاً - من يتقن صنعة الفلاحة أنّه يحتاجه لفلاحة أرضه، وكيف يُفهم صاحب الفلاحة أنّ صاحبه يريد استخدامه في الفلاحة، وهكذا. إذاً فالمطلوب ثابت، وهو أنّ الإنسان لابدّ له من وسيلة يتمّ من خلالها التعامل والتعاطي مع أبناء نوعه، وذلك للاتّفاق على استخدام ما حوله، وقد تقدّم أنّ استخدام الإنسان لا يقتصر على ما حوله من نبات وجماد وحيوان بل يتعداه لأن يستخدم الإنسان الإنسان بشكل تبادليّ حيث يستخدم الإنسان الآخر فيما لا يمكنه إنجازه والقيام به.

أصلحيّة الصوت

بعد أن ثبت أنه لابدّ من وسيلة للتواصل بين أبناء النوع الإنساني، وذلك بحسب الاجتماع الذي يسهّل عمليّة تسخير الواحد منهم للآخر، وهو ما يسهّل المعيشة ويحول دون الهلاك، صار البحث عن طبيعة تلك الوسيلة وجيهاً، لذلك نجد أنّ المصنّف رحمه الله قد صرّح بأنّ الصوت هو الوسيلة الأصلح في التواصل بين أفراد بني الإنسان، وقد كشف عن وجه الأصلحيّة من خلال أمور ثلاثة:

١. قلة مؤونة الصوت.

٢. الصوت ضروري لا يمكن الاستغناء عنه.

٣. نفاده وعدم ثباته.

أما قلة مؤونة الصوت، فلأنّ الإنسان لا يحتاج إلى تحريك أعضاء عدّة وأن يتّجه ببدنه إلى جهة معيّنة أو يتحرّك حركة معيّنة كما هو حال الإشارة، وهذا أمر غاية في الوضوح.

وأما أنّ الصوت ضروري لا يمكن الاستغناء عنه، فلأنّ الصوت مبدؤه النّفس، ومن الواضح أنّ أحداً من البشر لا يستغني عنه، حيث يحتاج إليه في ترويح حرارة القلب، ومن المعلوم «أنّ بدن الإنسان لا يتم ولا يكمل إلّا بالقلب، الذي هو معدن الحرارة الغريزيّة، ولا بدّ من وصول النسيم البارد إليه ساعة بعد ساعة حتّى يبقى على اعتداله ولا يحترق... فإذا مكث ذلك النسيم لحظة، تسخن وفسد، فوجب إخراجه، فالصانع الحكيم جعل النّفس سبباً لحدوث الصوت بهذا الطريق...»^(١).

وأما الوجه الثالث الداعم لأصلحيّة الصوت فهو نفاده وعدم بقائه. وفي هذا فائدة، وذلك لا يبقى مع نفاده إمكانيّة إطلاع من لا يرغب في الوقوف عليه والشعور به.

وهذا بخلاف الكتابة كما لا يخفى.

عندما يقال «أصلح» فهو على وزن «أفعل»، وهو من صيغ التفضيل، إذاً هناك وسائل أخرى يمكن أن تفي بغرض التواصل ولكن ليس بمستوى الصوت، وبهذا تكمن وجه أصلحيّته.

هناك وسيلتان يتمّ من خلالهما نحوّ من التواصل وهما: الإشارة والكتابة.

لم يتعرّض المصنّف رحمه الله للثانية مع أنّها أكثر صلاحية من الإشارة.

أما وجه أصلحيّة الصوت من الإشارة فلا أمور عدّة:

(١) المطالب العالية من العلم الإلهي، مصدر سابق: ج ٧، ص ٣٨٩-٣٩٠.

«الأول: أن الإشارة لا تتناول إلا المرئي الحاضر. وأمّا النطق فإنّه يتناول المعلوم، ويتناول ما تصلح وما لا تصلح الإشارة إليه.

والثاني: أن الإشارة عبارة عن تحريك الحديقة إلى جانب معيّن. فالإشارة نوع واحد أو نوعان، فلا تصلح لتعريف الأشياء المختلفة، بخلاف النطق؛ فإنّ الأصوات والحروف البسيطة والمركبة كثيرة.

والثالث: أنّه إذا كانت الأصوات والحروف إشارة إلى شيء، فلا بدّ أن ذلك الشيء قامت به صفات كثيرة، فلا يعرف بسبب تلك الإشارة أنّ المراد تعريف الذات وحدها أو الصفة الثانية أو الصفة الثالثة أو الرابعة أو المجموع؟

أمّا النطق فإنّه وافٍ بتعريف كلّ واحدةٍ من هذه الأحوال بعينها...»^(١).

وهذا كلّه يمكن اختصاره بما أفاده المصنّف رحمه الله حين قال: «... ففائدة الإشارة أقلّ ومؤنتها أكثر».

وأمّا الكتابة «فظاهر أنّ المؤنة في إدخالها في الوجود صعبة، ومع ذلك فإنّها مفرّعة عن النطق، وذلك لأنّا لو افتقرنا إلى أن نضع لتعريف كلّ معنى من المعاني البسيطة والمركبة نقشاً، لافتقرنا إلى حفظ نقوش غير متناهية، وذلك غير ممكن. فدبروا فيه طريقاً لطيفاً، وهو أنّهم وضعوا بإزاء كلّ واحد من الحروف النطقية البسيطة نقشاً خاصّاً، ثمّ جعلوا النقوش المركبة في مقابلة الحروف المركبة، فسهلت المؤونة في الكتابة بها الطريق. إلّا أنّه على هذا التقدير صارت الكتابة مفرّعة عن النطق، إلّا أنّه حصل في الكتابة منفعة عظيمة»^(٢).

عدم الداعي في الحيوانات

يمكن بيان حال العجاوات من حيث الحاجة إلى وسيلة التواصل من خلال القياس التالي، وهو الضرب الثاني من الشكل الثاني:

(١) المطالب العالية من العلم الإلهي، مصدر سابق: ج ٧، ص ٢٩٠-٢٩١.

(٢) المصدر نفسه.

لا شيء من الحيوانات وسائل عيشه صناعية
كلّ محتاج للاجتماع وسائل عيشه صناعية
. . لا شيء من الحيوانات بمحتاج للاجتماع
ثمّ نجعل هذه النتيجة في القياس التالي وهو كسابقه:
لا شيء من الحيوانات بمحتاج للاجتماع
كلّ ناطق محتاج للاجتماع
. . لا شيء من الحيوانات بناطق

والمراد بالناطقية هي وسيلة الفهم والتفهم باللغة والصوت بشكل تفصيلي.
وإن قلت: إنّنا نشاهد أنّ بين جملة من الحيوانات أصواتاً يطلقها البعض فتؤثر أثرها في البعض الآخر، أليس هذا يعدّ لغة للتواصل بين الحيوانات مع أنّ بقاءها لا يعتمد على الاجتماع، فلا تهلك أو تسوء معيشتها دونه، إذن هناك لغة من دون اجتماع، فكيف جعلتم الحدّ الأوسط لإثبات وسيلة للتواصل بين أبناء نوع الإنسان هو الاجتماع؟

قلنا: الوسيلة التي يدعو إليها الاجتماع والتي ذكرنا أنّها النطق واللغة بالنسبة للإنسان إنّما هي الوسيلة التي تؤدّي الغرض المذكور بشكل تفصيلي، وليس حال الحيوانات كذلك، فالأصوات التي تصدرها ليست تعبّر إلاّ عن معانٍ إجمالية ليس إلاّ؛ وذلك لأنّ الحيوان لا يحتاج في معيسته وأعماله إلى معانٍ مفصّلة مركّبة كما هو حال الإنسان.

إشارات النصّ

خلاصة وعرض

يمكن عرض ما تقدّم في هذا النصّ من خلال التالي ابتداء من النتيجة صعوداً إلى مقدّماتها:

- ضرورة وجود وسيلة للتواصل بين بني الإنسان.

- منشأ تلك الضرورة الاجتماع والالتقاء.
- منشأ ذلك الاجتماع هو الاستخدام والتسخير.
- منشأ ذلك التسخير طبيعة الإنسان القابلة للتواصل والالتقاء مع جميع الموجودات.

• منشأ تلك القابليّة الوظيفيّة الملقاة على عاتق هذا الإنسان حيث أريد له أن يصبح عالماً علمياً مضاهياً للعالم العيني، وليكون خليفة الله تعالى في الأرض، فمن لطفه تعالى أن يعين هذا الإنسان على تحقيق دوره وأداء وظيفته، فسخر له ما في السموات والأرض جميعاً.

الشريعة وليدة الاجتماع

تقدّم أنّ الاجتماع يؤلّد احتكاكاً قد يؤدّي إلى صراع واعتداء من فئة من بني الإنسان على فئة أخرى أو من فرد على آخر، ومردّ هذا هو الاختلاف الضروري بين الأفراد من حيث الخلقة ومنطق الحياة والعادات والأخلاق المستندة إلى ذلك، إذ أنّ الإنسان - وبحسب ما تقدّم - لديه قريحة الاستخدام من جهة، وكذلك لديه الاختلاف الضروري مع الآخر من جهة أخرى. فلا شكّ أنّ هذا يؤدّي إلى الصدام، وهو ما يوقع المجتمع في اختلال يحول دون الاستخدام الذي يؤدّي إلى الهلاك أو سوء المعيشة، وهو أمر يجهّد الإنسان على عدم الوقوع فيه، وإن وقع فهو يحاول الحدّ من آثاره، وكعمل وقائيّ دأب الإنسان على وضع قوانين تحول دون وقوع ما لا تُحمد عقباه.

إذاً الاجتماع كان سبباً لظهور التشريع، «ولذلك شرّع الله سبحانه ما شرّعه من الشرائع والقوانين واضعاً ذلك على أساس التوحيد والاعتقاد والأخلاق والأفعال. وبعبارة أخرى: وضع التشريع مبنيّاً على أساس تعليم الناس وتعريفهم ما هو حقيقة أمرهم من مبدئهم إلى معادهم، وأنّهم يجب أن يسلكوا في هذه الدنيا حياة تنفعهم في غد، ويعملوا في العاجل ما يعيشون به في الآجل، فالتشريع

الديني والتقنين الإلهي هو الذي بني على العلم فقط دون غيره...»^(١).
 وبقوله تعالى: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ يُعَلِّمُ أَنَّهُ تَعَالَى - دون
 أحد سواه - هو صاحب التشريع، وذلك لأنّ الذي خلق شيئاً هو الأعلم بما
 يصلحه وبما يفسده، وبالتالي فهو المخوّل لوضع القوانين التي من شأنها أن تنفعه
 والتي من شأنها أن تدفع الضرر عنه.

لقد عمد الشيخ رحمه الله في الشفاء إلى عدّ هذا دليلاً لإثبات النبوة، وذلك
 من خلال اعتماده على ضرورة الاستخدام والاجتماع والاختلاف بين الأفراد
 حيث قال: «... إنّه من المعلوم أنّ الإنسان يفارق سائر الحيوانات بأنّه لا تحسن
 معيشته لو انفرد وحده شخصاً واحداً يتولّى تدبير أمره من غير شريك يعاونه
 على ضروريّات حاجاته، وأنّه لا بدّ أن يكون الإنسان مكفياً بآخر من نوعه،
 يكون ذلك الآخر أيضاً مكفياً به وبنظيره، فيكون مثلاً هذا يقبل لذلك، وذاك
 يجز لهذا، وهذا يخيّل للآخر، والآخر يتخذ الإبرة لهذا، حتّى إذا اجتمعوا كان
 أمرهم مكفياً».

ولهذا اضطرّوا إلى عقد المدن والاجتماعات. فمن كان منهم غير محتاط في
 عقد مدنيّته على شرائط المدنيّة وقد وقع منه ومن شركائه الاقتصار على اجتماع
 فقط فإنّه مجبل على جنس بعيد الشبه من الناس وعادم لكلمات الناس، ومع
 ذلك فلا بدّ لأمثاله من اجتماع ومن تشبّه بالمدنيين، فإذا كان هذا ظاهراً فلا بدّ في
 وجود الإنسان وبقائه من مشاركة، ولا تتمّ المشاركة إلّا بمعاملة، كما لا بدّ في
 ذلك من سائر الأسباب التي تكون له، ولا بدّ في المعاملة من سنّة وعدل، ولا بدّ
 للسنة والعدل من سائر معدّل، ولا بدّ من أن يكون هذا إنساناً.

ولا يجوز أن يُترك الناس وآراءهم في ذلك، فيختلفون ويرى كلّ منهم ما له

(١) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق: ص ١٢٠.

عدلاً، وما عليه ظلماً. فالحاجة إلى هذا الإنسان في أن يبقى نوع الإنسان ويتحصّل وجوده، أشدّ من الحاجة إلى إنبات الشعر على الأشفار وعلى الحاجبين، وتقدير الأخص من القدمين، وأشياء أخرى من المنافع التي لا ضرورة فيها في البقاء، بل أكثر ما لها أتمّ تنفع في البقاء، ووجود الإنسان الصالح لأن يسنّ ويعدل ممكن كما سلف منّا ذكره...»^(١).

وكلام الشيخ هذا يمكن عرضه من خلال الطريقة التالية:

الفرض: الإنسان كائن اجتماعي، وهذا ما أوضحه الشيخ من خلال احتياج أفراد النوع الإنساني بعضهم إلى بعض.

المدعى: ضرورة وجود إنسان يقوم بدورين:

١. سانّ ومعدّل.

٢. يجوز له مخاطبة الناس وإلزامهم بالسنة.

البرهان: إذا كانت العناية الإلهية تعلّقت بالأقلّ أهميّة، فلا شكّ أنّها لن تغفل الأشدّ أهميّةً وخطراً، فالعناية الإلهية تعلّقت بإنبات الشعر وتقدير الأخص وهما أمران يسهل البقاء معهما، لا أنّه لا يكون، فكيف تغفل عن أمر لا أصل للبقاء من دونه، وكيف يبقى النوع الإنساني من دون شريعة تنظّم اجتماعه الذي تفرضه طبيعته ووظيفته وعيشتة، ومن دون موضح لهذه الشريعة ومعلّم لها. ولا شكّ أنّ الشيخ لا يريد - من خلال ما تقدّم - القول بأنّ الاجتماع هو العلة التامة للشريعة ولصاحبها؛ وذلك لأنّه يلزم منه عدم احتياج الإنسان إلى السماء قبل الاجتماع، إذ لا داعي للاجتماع الذي سببه التسخير المتبادل، مع أنّ الشريعة يحتاج إليها الإنسان مع الاجتماع ومن دون الاجتماع، فليكن ما ذكره مورداً من موارد لزوم البعثة ليس إلّا.

(١) الإلهيات من كتاب الشفاء، مصدر سابق: ص ٤٨٧.

خلق الإنسان من العناصر والأركان

قال المصنّف رحمه الله: «السفر الرابع: في علم النفس من مبدأ تكونها من الموادّ الجسمانيّة إلى آخر مقاماتها ورجوعها إلى غاياتها القصوى...»^(١).

وقال الحكيم السبزواري رحمه الله معلّقاً: «مراده من هذا المبدأ هو المبدأ القابلي، لأنّه مبدأ التكوّن في عالم التكوين الملازم للحركة الذاتيّة والتجدّد الفطري الكوني، وهي عبارة عمّا ذكره رحمه الله عن العناصر الأربعة من حيث تجدّدّها وتعلّقها بالقابل المحض...»^(٢).

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، مصدر سابق: ج ٨، ص ٣.

(٢) المصدر نفسه.

النصّ الثاني

خاصّة استنباط الصنائع العمليّة الغريبة

ومن خواصّه العجيبة: استنباط الصنائع العمليّة الغريبة، وأمّا الحيوانات الأخرى وخصوصاً الطير في صنائع بيوتها ومساكنها سيّما النحل في بنائها البيوت المسدّسة، فإنّ المسدّس أوسع الأشكال بعد الدائرة وأشبهها بالدائرة من جهة أنّ مساحته تحصل من ضرب نصف قطره في نصف محيطه كالدائرة، وإنّما ترك الاستدارة^(١) لئلا يقع خارج البيوت من الفرج فضلاً مهماً، وكذا المربع لئلا تبقى زوايا ضائقة داخل البيوت، فوضعت البيوت على هيئة أشكالٍ متراصّةٍ شبيهةٍ بشكل صاحب البيت، فإنّ النحل مستديرٌ مستطيلٌ، ولو كانت مستديرةً لم تتراصّ، ولو كانت مضلّعةً غير المسدّسة فإنّما لم^(٢) يتراصّ أيضاً كالمخمس والمسدّس وغيرهما، أو يقع لها الفرج داخلياً، كحادّ الزوايا مثل المثلث والمربع.

ومع ذلك كلّه ليس صدورٌ مثل هذه الصنعة العجيبة عن تلك الحيوانات من تدبير نفسها الشخصيّة الجزئيّة عن استنباط [وقياس]، وإلا لم يكن على وتيرة واحدة، بل صدورها عن إلهام وتسخير من مدبّرات أمرها وملائكة نوعها.

(١) في بعض النسخ: تُدرك الاستدارة.

(٢) في بعض النسخ: أن.

وأكثر فائدة تلك الصنائع يرجع إلى صلاح نوعها أو صلاح غيرها، كالإنسان الذي كأنه الصفة والغاية في فعلها ووجودها ووجود صنائعها، وما يرجع إلى صلاح شخصها فهو قليل، بخلاف الإنسان بما هو إنساناً سيما الفرد الكامل منه، فإن جميع ما يقصده ويكسبه إنما ترجع فائدته إلى ذاته الشخصية، والعلّة في ذلك أنّ حكم الهوية الشخصية كالحقيقة النوعية من غيره في أنّ لها الديمومة الأخرى بشخصها والبقاء العقلي بذاتها، والحيوانات الأخرى لا تبقى إلا بالنوع لا بالعدد.

الشرح

يشتمل هذا النصّ على الأمرين التاليين:

١. الادّعاء بأنّ استنباط الصنائع العمليّة الغريبة من مختصّات الإنسان دون أحد غيره.

٢. دفع ما قد يعدّ إشكالاً مقدّراً على ما اعتُبر خاصّة للإنسان.
أمّا الأمر الأوّل فهو ممّا لا ريب فيه؛ حيث نجد الإنسان يُبدع كلّما تطوّرت معارفه وتقدّمت خبراته وتجاربته، وقد بلغ مبلغاً في الصنائع العمليّة الغريبة يبعث على الدهشة في زماننا هذا.

وأما الأمر الثاني فقد يقول قائل: ما جعلتموه خاصّة الإنسان ليس كذلك، إذ نجد ونشاهد صنائع تبدعها الحيوانات الأخسّ كالنحل والنمل، حيث يقول أمير المؤمنين عليه السلام: «... انظروا إلى النملة في صغر جثّتها ولطافة هيئتها، لا تكاد تُنال بلحظ البصر ولا بمستدرك الفكر، كيف دبّت على أرضها وصبّت على رزقها، تنقل الحبّة إلى حجرها وتعدّها في مستقرّها، تجمع في حرّها لبردها، وفي وردها لصدرها...»^(١).

إذاً ما فُرض خاصّة للإنسان ليس كذلك، حيث يشاركه في الصنائع العمليّة الغريبة غيره الكثير من أنواع الحيوان.
والجواب يمكن عرضه من خلال قياس، لكن بعد عرض المدّعى الذي اشتمل عليه الأمر الأوّل، حيث اشتمل الأمر الأوّل على أنّ الصنائع الغريبة أمرٌ خاصّ بالإنسان، وإذا كان كذلك فلا يكون لغيره.

(١) نهج البلاغة، من خطبه عليه السلام، رقم ١٨٥.

الصنائع الغريبة خاصّة الإنسان
لا شيء بما هو خاصّة لشيء بعارض على غيره
∴ لا شيء من الصنائع الغريبة بعارض على غير الإنسان
لكن غير الإنسان من الحيوانات - ولو في الجملة - تعرض عليه هذه
الخاصّة، فما فرضناه خاصّة لم يكن كذلك.
والجواب هو: أنّ الصنائع المسلوبة عن كلّ حيوان غير الإنسان ليس هو
مطلق الصنائع، وإنّما هي الصنائع التي تكون وليدة الاستنباط الصادر عن
النفس الشخصية للحيوان.
وبالتالي لابدّ من تقييد الصنائع الغريبة - التي هي الحدّ الأصغر في القياس
المذكور - بالمستنبطة، فيصبح القياس كالتالي:

الصنائع الغريبة المستنبطة خاصّة الإنسان
لا شيء ممّا هو خاصّة لشيء بعارض على غيره
∴ لا شيء من الصنائع الغريبة المستنبطة بعارض على غير الإنسان
والخلل المذكور في القياس يعدّ لوناً من ألوان المغالطة يسمى بـ «سوء اعتبار
الحمل»^(١).

وإن قلت: لا شك أنّ هذه الصنائع الغريبة التي تصدر عن غير الإنسان من
الحيوان صادرة عن علم وشعور، وإذا نفيت أنّ تكون النفس الشخصية للحيوان
هي مبدأ هذه الصنائع، إذّا فما هو المبدأ؟
قلنا: المبدأ هو ربّ نوع هذا الحيوان، وقد تناولنا هذا البحث مفصّلاً في

(١) هو واحد من أقسام المغالطة المعنوية حيث يكون من جرّاء الخلل بجزء من أجزاء القضية،
كأن يحذف ما هو منه ومن قيوده، كما هو حال القياس الأنف، وكما يقع الغلط في قولنا: لا
شيء من الماء ينفع بملافة النجاسة، حيث حذف قيد من قيود الموضوع، وهو «الكثير»،
فالواجب أن يقال: لا شيء من الماء الكثير البالغ كراً ينفع بملافة النجاسة.

أبحاث الجزء الثاني من الأسفار وتحديدًا الفصل التاسع من المرحلة الرابعة من الجزء الثاني من الأسفار.

ثمّ ينهي المصنّف رحمه الله كلامه في هذه الخاصّة بذكر فارق آخر للصنائع الغريبة الصادرة عن غير الإنسان، حيث إنّ الصنائع التي للحيوان يرجع أكثر نفعها إلى نوعه أو غيره، بينما صنائع الإنسان فأكثر نفعها يعود إلى ذاته وشخصه، وهذا ما يؤكّد محوريّة الإنسان وأنّ الله تعالى سخر له ما في السموات والأرض جميعاً وأذن له بتسخير كلّ شيء.

إشارات النصّ

من طبائع النحل

«والنحل توزّع أعمالها بينها.

فمنها: ما إليها نقل المادّة من الزهر.

ومنها ما إليه تليين ذلك وإصلاحه...

ومنها ما هو ساقٍ ويستقي الماء للأفراخ.

ولا يقع النحل على حيوان البتّة، ولا على طعام، وليس لابتداء عمله زمان معلوم... وإذا استوت الفراخ وطارت فإنّها تسرع في العمل بعد ثلاثة أيّام عندما تستوي، فتثقب الصمّامات التي على أفواه البيوت وتخرج، وما كان من النحل كسلان ضارّاً، غير حسن القيام على ما هو منوطٌ به، فإنّ النحل الكريم يطرده، واللّيم يتغافل... وملك النحل حلّيم جدّاً، ولا يلدغ شيئاً... وهو أنقى الحيوانات؛ ولذلك لا تلقى زبلها إلّا وهي تطير في دفعات؛ لأنّ في زبلها نتناً، وهي تكره التنن، وتكره أيضاً الروائح الدهنيّة والأدهان وإن كانت عطرة، وتلسع المتدهّن بها إذا دنا منها»^(١).

(١) الشفاء، الطبيعيات، مصدر سابق: ح ٣، ص ١٣٤-١٣٥.

بديع خلقه الخفّاش

قال أمير المؤمنين عليه السلام: «ومن لطائف صنعه وعجائب خلقته: ما أَرانا من غوامض الحكمة من هذه الخفافيش التي يقبضها الضياء الباسط لكل شيء، ويبسطها الظلام القابض لكل حيٍّ، وكيف عَشيت أعينها عن أن تستمدّ من الشمس المضيئة نوراً تهتدي به في مذهبها، وتتصل بعلائية برهان الشمس إلى معارفها... فهي مسدلة الجفون بالنهار على أحداقها، وجاعلة الليل سراجاً تستدلّ به في التماس أرزاقها... فسبحان من جعل الليل لها نهاراً ومعاشاً، والنهار سكناً وقراراً...»^(١).

إنّهُ عالم فريد آخر يمكن تلخيصه بأمور:

- ١ . يبسطها ما يقبض غيرها وبالعكس.
- ٢ . سراجها الليل، وسراج الأغلب النهار.
- ٣ . الليل نهارها ومعاشها بينما هو سكن وسبات الأغلب.

روائع عجيب الصنائع وبرهان النظم

عندما نشاهد هذه الصنائع التي تثير فينا الدهشة والانشداد إليها، نجد أنّها محكمة لنظام لا يختلف ولا يتخلّف، وهذا يجعلنا نتساءل عن مبدأ هذا النظام وموجده، وأنّه لا يعقل أن يكون مبدأً أعمى لا علم له ولا شعور، كيف وهذه الموجودات تقوم بوظائفها على أتم وجه وبدقّة متناهية!

هذا الإتقان لا يمكن أن يصدر عن مصدر جاهل، أو له علم لكنّه بدرجة دانية، وإنّما يكشف عن علم محيّر في عمقه وشموله ودقّته.

وإذ يستحيل أن تكون هذه الموجودات كالحيوّانات المختلفة مبدأً، فيتبيّن أن يكون مبدؤها موجوداً آخر لا يكون جسماً ولا جسمانيّاً، لأنّ كلّاً منهما لا علم له، إذ ذاته غير حاضرة لذاته، فكيف تكون هذه المعارف حاضرة له موجودة عنده، وإن

(١) نهج البلاغة: من خطبه عليه السلام، رقم ١٥٤.

قيل إن مبدأ كل هذا هو ربّ نوعها، لكنّه ممكن محتاج في وجوده وإيجاده إلى موجود لا بدّ أن يكون مستغنياً في وجوده وإيجاده، وهو واجب الوجود بالذات.

هذا البرهان هو مفاد برهان النظم الذي يعدّ من أسهل الأدلّة التي يؤتى بها لإثبات وجود صانع لهذا العالم، وهو يعتمد على مقدّمتين؛ الأولى: حسّية. الثانية: عقلية.

أمّا الحسّية فتعتمد على المشاهدات التي تكون للمستدلّ من خلال وقوفه على الصنائع التي تصدر عن موجودات غير شاعرة، وكلّما ازداد الإنسان وقوفاً على مثل هذه الصنائع ازداد إتقاناً لهذا البرهان.

وأمّا العقلية فتفيد أن لا نظام من دون منظم، ولا بدّ أن تنتهي النوبة إلى منظم لا نظام يحكمه، وإلاّ لزم الدور والتسلسل.

ولهذا دعي الإنسان - وبكثافة - للنظر في الآيات الآفاقية والأنفسية لكي يتبيّن له أنّه الحقّ من ربّه.

نملة سليمان

قال العلامة الطباطبائي رحمه الله: «على أنّه تعالى ذكر من بعض الحيوانات من لطائف الفهم ودقائق النباهة ما ليس بكلّ البعيد من مستوى الإنسان المتوسط الحال في الفقه والتعقل، كالذي حكى عن نملة بقوله: ﴿حَتَّىٰ إِذَا أَتَوْا عَلَىٰ وَادِيِ التَّمْلِ قَالَتْ نَمْلَةٌ يَا أَيُّهَا التَّمْلُ ادْخُلُوا مَسَاكِنَكُمْ لَا يَحْطِمَنَّكُمْ سُلَيْمَانُ وَجُنُودُهُ وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ﴾، وما حكاه من قول هدهد له عليه السلام في قصّة غيبته عنه: ﴿فَقَالَ أَحَطْتُ بِمَا لَمْ مَحْظُ بِهِ وَجِئْتُكَ مِنْ سَبَإٍ بِنَبَإٍ يَقِينٍ * إِنِّي وَجَدْتُ امْرَأَةً تَمْلِكُهُمْ وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ وَلَهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ * وَجَدْتُهَا وَقَوْمَهَا يَسْجُدُونَ لِلشَّمْسِ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَزَيْنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ فَصَدَّهُمْ عَنِ السَّبِيلِ فَهُمْ لَا يَهْتَدُونَ﴾.

فإنّ الباحث النبيه إذا تدبّر في هذه الآيات بما يظهر منها من آثار الفهم والشعور

لها، ثم قدر زنته، لم يشك في أن تحقق هذا المقدار من الفهم والشعور يتوقف على معارف جمّة وإدراكات متنوّعة كثيرة من بسائط المعاني ومركّباتها^(١).

وعى الحيوان لممارساته الغريزيّة

قال العلامة المطهري رحمه الله: «... إنّما تثار المشكلة في مجموعة الحركات والأعمال التي تصدر عن الحيوانات، والتي يطلق عليها مصطلح (الحركات الغريزيّة) نظير النشاطات المدهشة التي يمارسها النمل والنحل كبناء بيوتها وتربية أطفالها، ونظير الهجرات الصيفيّة والشتويّة التي تقوم بها الطيور... إنّ النشاطات الدقيقة التي يمارسها الحيوان... تتطلّب زماناً طويلاً لكي يتعلّمها الإنسان إذا أراد أن يحقّقها.

نأتي الآن لنرى: هل يعي الحيوان واقعاً كلّ هذه الدقّة التي توجد في ممارساته الغريزيّة، ويعي الآثار والنتائج المترتبة طبيعياً على هذه الممارسات؟ وإذا كان واعياً بذلك، فمن أين يأتي هذا الوعي؟ وإذا كان غير واعٍ فكيف أمكنه لا شعورياً تنظيم هذه النشاطات بالشكل الدقيق...

وبصدد الإجابة على هذه الاستفهامات هناك نظريّات متعدّدة^(٢):
لقد ساق العلامة المطهري رحمه الله سبع نظريّات، كلّ منها يحاول الإجابة عن السؤال المطروح، والذي ذكره المصنّف في النصّ الذي بين أيدينا أحد الأجوبة.

(١) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق: ج ٧، ص ٧٧.

(٢) أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، السيّد محمد حسين الطباطبائي، تقديم وتعليق: مرتضى مطهري، ترجمة: عمّار أبو رغيف، مؤسّسة أمّ القرى، ١٤١٨ هـ: ج ١، ص ٥٥٥.

النصّ الثالث

انفعالات وليدة الإدراك

ومن خواصّه أيضاً: أنّه يتبع إدراكه الأشياء النادرة حالةً انفعاليّةً
تسمّى بالتعجّب، ويتبعه الضحك، ويتبع إدراكه للأشياء المؤذية انفعالاً
يسمّى الضجر ويتبعه البكاء.

الشرح

لقد تعرّض المصنّف رحمه الله لأمرين انفعاليّين وذكر لكلّ منهما أثره الخاصّ به، والأمران هما: التعجّب والضجر.

والأثر الذي يترتّب على الأوّل هو الضحك بينما الذي يترتّب على الثاني هو البكاء، وقد أشار إلى أنّ التعجّب أثر يترتّب على نحو من الإدراك، وهو درك الأشياء النادرة، وإلاّ فالأشياء الكثيرة المتداولة لا تثير استغراباً ولا تعجّباً، «ألا ترى أنّ المضحكات والنوادر عند أوّل سماعها تأخذ أثرها في النفس من ناحية اللذة والانبساط أكثر ممّا لو تكرّرت وألفت الأذان سماعها، بل قد تفقد مزيّتها وتصبح تافهة باهتة لا تهتّز النفس لها، بل قد يؤثّر تكرارها الملل والاشمئزاز»^(١). وأمّا الذي يثير الضجر فهو درك الأمور المؤذية، والضجر في اللغة - كما في لسان العرب -: القلق من الغمّ، وفلانٌ ضجِرَ، معناه: ضيق النفس.

إشارات النصّ

الضحك والبكاء

قال الفخر الرازي: «النوع الثالث من خواصّ الإنسان: الأعراض النفسانيّة المختلفة، وهي على أقسام: فأحدها: أنّه إذا رأى شيئاً لم يعرف سببه، حصل له حالة مخصوصة في نفسه، سمّاها بالتعجب.

وثانيها: أنّه إذا أحسّ بحصول الملائم حصلت له حالة مخصوصة تتبعها أحوال جسمانيّة، وهي تمدّد في عضلات الوجه، مع أصوات مخصوصة وهي: الضحك. وإنّ أحسّ بحصول المنافي والمؤذي حزن فانعصر دم قلبه في الداخل، فينعصر دماغه

(١) المنطق، مصدر سابق: ص ٤٧٠.

وتنفصل عنه قطرات من الماء، ويخرج من العين ما يسمّى بالبكاء...»^(١).

وأما ثالثها ورابعها - وهما: الخجل والحياء - : فسوف يتمّ عرضهما حين الوصول إليهما عند المصنّف.

السبب الطبيعي للضحك والبكاء

قال الحكيم السبزواري رحمه الله: «ثمّ إنّ سبب الضحك أنّ الإنسان يدرك صورة مستحسنة وشيئاً لذيذاً فيتحرّك الروح البخاري والدم الذي هو مركبه إلى الخارج، وينبسطان فيتمدّد لذلك أعصاب الصدر والوجه وينفتح منافذهما وتتسع أفضيتهما، فيحدث شكل الضحك في الوجه والفم، وكلّما كان الروح أوفر وكانا أقبل للانبساط، كان السرور والضحك أكثر.

وسبب البكاء أنّه إذا حدث به حالة مضادة لشهوته وطبيعته، وأدرك الأمر الغير الملائم له، تحرّك الروح إلى الباطن هرباً من المؤذي، فيتمدّد الأعصاب نحو الباطن وتضيق أفضية الدماغ والعصبتين والصدر، وينعصر منافذها ويحدث شكل البكاء، ويخرج حينئذٍ بالضرورة ما في الدماغ من الرطوبات الرقيقة بالدمع والمخاط... وسبب حصول تلك الرطوبات هو أنّ الألم الموجب للبكاء يسخن القلب لتوجّه الدم والروح إليه، ويرتفع منه ومن نواحيه حينئذٍ أبخرة حارّة في الدماغ تذيب الرطوبات فيه وترقّقها وتسيلها، ثمّ تبرّد هي بنفسها وتغلظ حين وقوفها فيه، فتصير رطوبات لا تنفذ لغلظها في... حجّاب الدماغ... ويسمّيان: (أمّي الدماغ)؛ ولأنّها تصعد دفعة وهي كثيرة... فيدفعها الدماغ بالعصر إلى جهة العين لاتّصال الأيمن بها، فتخرج من الدروز التي عند الحاجب وتكون حارّة لبقية الحرارة الحادثة له بالغليان في القلب، وكلّما كان الموجب أقوى كان الدمع أحرّ»^(٢).

(١) المطالب العالية من العلم الإلهي، مصدر سابق: ج ٧، ص ٢٩٥.

(٢) شرح الأسماء، شرح دعاء الجوشن الكبير، للحكيم المتألّه المولى هادي السبزواري، تحقيق: الدكتور نجفقلي حبيبي، نشر: جامعة طهران، ١٩٩٣ م: ص ٤٣٩-٤٣٠.

النصّ الرابع

خاصّة المشاركة المصلحيّة

ومنها: أنّ المشاركة المصلحيّة تقتضي المنع من بعض الأفعال والحثّ على بعضها.

ثم إنّ الإنسان يعتقد ذلك من حين صغره ويستمرّ نشوؤه عليه، فحينئذٍ يتأكّد فيه اعتقاد وجوب الامتناع من أحدهما والإقدام على الآخر، وركّز في نفسه ذلك عنايةً من الله لأجل النظام، فيسمّى الأوّل «قبيحاً»، والثاني «حسناً جميلاً».

وأما سائر الحيوانات فإنّها إن تركت بعض الأمور، مثل الأسد المعلم لا يأكل صاحبه، ومثل الفرس العتيق النجيب لا يسافح أمّه، فليس ذلك من جهة اعتقاد في النفس بل لهيئة نفسانيّة أخرى، وهو أنّ كلّ حيوان يحبّ بالطبع ما يلائمه ويُلذّه، والشخص الذي يُطعمه محبوبٌ عنده، فيصير ذلك مانعاً عن أكله لذلك الشخص، وكذا نشوؤه عند أمّه من أوّل صغره وألفه بها ضرباً من الألفة يزجره عن الشهوة إلى إتيانها، وربما تقع هذه العوارض عن إلهام إلهي مثل حبّ كلّ حيوانٍ ولده.

الشرح

عندما يقع الحديث في مبادئ الأقيسة تذكر المشهورات كواحدة من تلك المبادئ، وهي عبارة عن «قضايا اشتهرت بين الناس وذاع التصديق بها عند جميع العقلاء أو طائفة منهم خاصة، وهي على معنيين:

١. المشهورات بالمعنى الأعم: وهي التي تطابقت على الاعتقاد بها آراء العقلاء كافة، وإن كان الذي يدعو إلى الاعتقاد بها كونها أولية ضرورية في حدّ نفسها، ولها واقع وراء تطابق الآراء عليها، فتشمل المشهورات بالمعنى الأخصّ الآتية، وتشمل مثل الأوليات والفطريات التي هي قسم من اليقينيّات البديهية. وعلى هذا فقد تدخل القضية الواحدة مثل قولهم: «الكلّ أعظم من الجزء» في اليقينيّات من جهة، وفي المشهورات من جهة أخرى.

٢. المشهورات بالمعنى الأخصّ أو المشهورات الصرفة: وهي أحقّ بصدق وصف الشهرة عليها، لأنّها القضايا التي لا عمدة في التصديق بها إلا الشهرة وعموم الاعتراف بها، كحسن العدل وقبح الظلم، وكوجوب الذبّ عن الحرم، واستهجان إيذاء الحيوان لا لغرض.

فلا واقع لهذه القضايا وراء تطابق الآراء عليها، بل واقعها كذلك، فلو خلّي الإنسان وعقله المجرد وحسّه ووهمه ولم يحصل له أسباب الشهرة... فإنّه لا يحصل له حكم بهذه القضايا، ولا يقضي عقله أو حسّه أو وهمه فيها بشيء...»^(١).

وعندما يقع الحديث حول الشهرة بالمعنى الأخصّ فغالباً ما يُمثّل لها بحسن العدل وقبح الظلم، وبالتالي لا واقع لهما - أي: الحسن والقبح المذكورين - وراء تطابق العقلاء.

(١) المنطق، مصدر سابق: ص ٣٤٠-٣٤١.

وإن قيل: تطابق العقلاء أمر ممكن، وكلّ ممكن لا بدّ له من علّة، فما هي علّة تطابق الآراء على الحسن والقبح إذاً؟

فإنّه يقال: علّة تطابق الآراء على حسن العدل وقبح الظلم هو قضاء المصلحة العامّة، والمصلحة العامّة وليدة الاجتماع الذي هو وليد التسخير، فلكي لا يقع المجتمع في اختلال يؤدّي إلى تفويت منافع التسخير التي يتوخّاها كلّ فرد بحسب ما لديه فإنّه يلتجئ للتوافق والتطابق على قضايا تؤدّي رعايتها إلى حفظ المجتمع ممّا يهدّده من اختلال وضعف، ومن جملة تلك القضايا حسن العدل وقبح الظلم، فيمتدح من يقوم بعمل يصبّ في صالح المجتمع، ويذمّ من يبدر منه ما يتنافى مع الصالح العامّ للمجتمع.

وبالتالي فإنّ هذه القضايا تستتبع جرياً عملياً على وفقها، فحسن فعلٍ يدعو لصدوره، وقبح فعلٍ يدعو إلى تركه وعدم فعله.

وإن قلت: ما ذكرتموه على أنّه خاصّة ليس كذلك، وذلك لأنّ كثيراً من الحيوانات يترك بعض الأفعال، فالأسد المعلّم لا يأكل صاحبه، والفرس النجيب العتيق لا ينزو على أمّه، وغير ذلك من أفعال.

فإنّه يقال: الفرق بين فعل الإنسان وتركه وبين فعل وترك بعض الحيوانات هو الرويّة التي هي من حظّ الإنسان دون الحيوانات التي يصدر عنها فعل أو ترك وإحجام.

إشارات النصّ

قاعدة الحسن والقبح تاريخياً

قال العلامة السبحاني حفظه الله: «إنّ المتكلّمين من المسلمين قد خاضوا غمار هذه القاعدة وبحثوا فيها بحثاً مبسوطاً عجّت به الكتب الكلاميّة. ومع الاعتراف بذلك، إلّا أنّ القاعدة ليست من ابتكاراتهم، بل سبقتهم فلاسفة

الإغريق منذ وقت مبكر، عند تقسيمهم الحكمة إلى نظرية وعملية... وبذلك صارت فلاسفة الإغريق سباقين في هذا المضمار، وإن لم يبلغوا في تفريع القاعدة وتشريحها المرتبة التي وصل إليها الإسلاميون...»^(١) إذ لما «بزغ نجم الإسلام وبسط نفوذه على أصقاع شاسعة من الأرض واعتنقته أمم وأقوام متنوعة الحضارات، مما دفع إلى تنامي الاحتكاك الثقافي بين الإسلام وسائر الحضارات، وأعقبه نشاط حركة الترجمة لاسيما ترجمة الكتب الفلسفية والكلامية لأصحاب الديانات المختلفة إلى العربية، فتواردت أفكار جديدة احتضنها المسلمون وأرسوا قوائمها وبلغوا القمة في البحث والتنقيب.

ومما لفت نظرهم... قاعدة التحسين والتقبيح العقلية التي استخدمها علماء الأغريق لإرساء القيم الأخلاقية وإثبات المثل الخالدة، ولكن المسلمين نحوا بها منحى آخر وهو التعرف على أفعاله تبارك وتعالى، ومعرفة ما يجوز عند العقل عما لا يجوز، فكان التوحيد والعدل.. المهمة الأولى للمفكرين من المسلمين...

وحصيلة البحث: أن فلاسفة الإغريق تداولوا القاعدة لإثبات كثير من القيم الأخلاقية والدفاع عنها، وقالوا: إن الصدق وأداء الأمانة ولزوم العمل بالميثاق واحترام حقوق الآخرين من القيم الأخلاقية يجب فعلها باعتبار حسن الجميع، كما أن مقابلاتها يجب تركها لأنها قبيحة.

وأما الإسلاميون فقد تداولوها لإثبات صفاته وأفعاله؛ لأنه حكيم لا يعيب، وعادل لا يجور، وبذلك اكتسبت القاعدة مكانة كلامية سامية... وقد أشرنا في تعليقاتنا على كشف المراد إلى تلك المسائل المبتنية عليها، وهي كالتالي:

١. لزوم معرفته تعالى عقلاً.

٢. وجوب تنزيه فعله عن العيب.

(١) رسالة في التحسين والتقبيح العقلية، تأليف: العلامة المحقق الشيخ جعفر السبحاني، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، الطبعة الأولى، ١٤٢٠ هـ: ص ٦-٧.

٣. لزوم تكليف العباد.
٤. لزوم بعث الأنبياء.
٥. لزوم النظر في برهان مدّعي النبوة.
٦. العلم بصدق مدّعي النبوة.
٧. الخاتمة واستمرار أحكام الشريعة.
٨. ثبات الأصول الأخلاقية ودوامها.
٩. لزوم الحكمة في البلاء والمصائب.
١٠. الله عادل لا يجور...»^(١).

الحسن والقبح والاعتبار

قال العلامة الطباطبائي رحمه الله: «نستطيع أن نقف على جذور الأفكار الاجتماعية أو الفطرية الساذجة عبر قراءة النشاطات الفكرية والعملية لأطفالنا الرضع. إذن فبناء العلوم الاعتبارية... معلول لمقتضيات قوى الإنسان الفعالة الطبيعية والتكوينية، ومن الواضح بجلاء أنّ فعالية هذه القوى أو بعضها لا ترتب وتحدد بالمجتمع، فالإنسان يستخدم قواه المدركة وجهازه الهضمي سواء كان وحيداً أم كان بين الآلاف.

نعم هناك إدراكات اعتبارية لا تتحقّق بدون الاجتماع نظير الأفكار المرتبطة بالحياة الزوجية وتربية الأطفال ونظائر ذلك، ومن هنا نستنتج أنّ الاعتباريات تنقسم في أوّل تقسيم لها إلى قسمين:

١. اعتباريات قبل الاجتماع.
٢. اعتباريات بعد الاجتماع...»^(٢).

(١) رسالة في التحسين والتقبيح العقليين، مصدر سابق: ص ٩٧.

(٢) أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، مصدر سابق: ج ١، ص ٥٧١.

المشاركات المصلحيّة التي تعدّ من خواصّ الإنسان من الاعتباريّات التي تكون بعد الاجتماع لا قبله، وقد ذهب إلى هذا جمع غفير من أهل الحكمة، كالشيخ الرئيس والمحقّق الطوسي، وقطب الدين الرازي، وعمر بن سهلان الساوي في البصائر النصيريّة، والمحقّق الأصفهاني، وكذلك تلميذه المظفر، فالحسن والقبح عند هؤلاء جميعاً من القضايا المشهورة لا اليقينيّة؛ وذلك لأنّ المشهورات قضايا لا مطابق لها في الخارج بخلاف اليقينيّات، وهذا ما يمكن بيانه من خلال القياس التالي:

اليقينيّات	ذوات مطابق في الخارج
لا شيء من المشهورات	بذوات مطابق من الخارج
∴ لا شيء من اليقينيّات	بمشهورات

وبالعكس المستوي تصبح: لا شيء من المشهورات بيقينيّات.
بينما ذهب كلّ من المحقّق اللاهيجي والحكيم السبزواري إلى أنّ التحسين والتقبيح من اليقينيّات.

النص الخامس

الخجل والخوف والرجاء

ومنها: أَنَّ الإنسانَ إِذَا حصلَ له شعورٌ بأنَّ غيرهَ اطلعَ على أَنَّهُ ارتكبَ فعلاً قبيحاً فَإِنَّهُ يتبعُ ذلكَ الشعورَ حالةً انفعاليَّةً في نفسه تسمَّى: الخجالة.

ومنها: أَنَّهُ قد^(١) ظنَّ أَنَّ أمراً يحدثُ في المستقبلِ يضرُّه فيعرضُ له الخوفُ، أو ينفعُه فيعرضُ له الرجاءُ، ولا يكونُ للحيواناتِ الأخرى هاتانِ الحالتانِ إلَّا بحسبِ الآنِ في غالبِ الأمرِ وما يتَّصلُ به، والذي تفعله من استظهارٍ^(٢) ليس لأجلِ شعورٍ بالزمانِ المستقبلِ وما يكون فيه، بل ذلكَ أيضاً ضربٌ^(٣) من الإلهامِ من الملكِ المدبِّرِ لنوعها، كالذي يفعلُه النملُ في نقلِ البُرِّ بالسرعةِ إلى جحرها منذرةً بالمطر، فَإِنَّهَا إمَّا أَنْ تتخيَّلَ أَنَّ هناكَ مؤذٍ يكونُ أو مطرٌ ينزلُ، كما أَنَّ الحيوانَ يهربُ عن الضدِّ لَمَّا يتخيَّلُ أَنَّ ذا يضرُّ به ويؤذيه أو أَنَّ يقعَ لها ضربٌ من الإلهامِ. وبالجمله: إِنَّ الأفعالَ الحكيمَةَ والعقليَّةَ إِنَّمَا تصدرُ من الإنسانِ مِنْ جهةِ نفسه الشخصية، ومن سائرِ الحيواناتِ مِنْ جهةِ عقولِها النوعيةِ تدبيراً كلياً.

(١) في بعض النسخ: متى.

(٢) في بعض النسخ: الاستظهار.

(٣) في بعض النسخ: بضرب.

الشرح

الذي يبدو من عدم إجراء المصنّف رحمه الله لمقارنة ما بين الإنسان والحيوان في صفة الخجل أنّها - أي صفة الخجل - لا تكون إلّا للإنسان، ولا يعقل أن تتاب الحيوان هذه الحالة، وذلك عند اطلاع غيره من الحيوانات على فعل قبيح ارتكبه، كما هو مفاد هذه الصفة، حيث يقال: «إن الإنسان إذا اعتقد في غيره أنّه اعتقد فيه أنّه أقدم على شيء من القبائح حصلت له حالة مخصوصة تسمّى بالخجل»^(١)، وهذا بخلاف الحياء فإنّه حالة مخصوصة تعتري الإنسان قبل إقدامه على فعل القبيح، وغالباً ما تكون مانعة له من فعله، ولذلك أُكِّدت هذه الصفة خير تأكيد في الشريعة السمحة؛ قال رسول الله صلّى الله عليه وآله: «الحياء لا يأتي إلّا بخير»^(٢)، وقال صلّى الله عليه وآله: «الحياء خير كلّ»^(٣).

وقال الإمام علي عليه السلام: «الحياء سبب إلى كلّ جميل»^(٤)، وعنه أيضاً: «أعقل الناس أحياءهم»^(٥). وقال عليه السلام: «الحياء يصدّ عن فعل القبيح»^(٦).

(١) المطالب العالية من العلم الإلهي، مصدر سابق: ص ٢٩٤.

(٢) صحيح البخاري، مصدر سابق: ج ٤، الحديث ٦١١٧؛ صحيح مسلم، مصدر سابق: الحديث ٣٧؛ مسند أحمد، مصدر سابق: ج ٣٣، ص ٦٤، الحديث ١٩٨٣٠، إسناده صحيح على شرط الشيخين.

(٣) صحيح مسلم، مصدر سابق: ج ٣٧؛ مسند أحمد، مصدر سابق: ج ٣٣، ص ١٨٣، الحديث ١٩٩٧١، حديث صحيح؛ معاني الأخبار، ص ٥٣١، الحديث ٩٢.

(٤) تحف العقول عن آل الرسول، ابن شعبة الحرّاني، من أعلام القرن الرابع، تصحيح: علي أكبر الغفّاري، مؤسسة النشر الإسلامي، قم الطبعة الثانية، ١٤٠٤ هـ: ص ٨٤.

(٥) تصنيف غرر الحكم وذُرر الكلم، الآمدي، المتوفّى ٥٥٠ هـ، مكتب الإعلام الإسلامي، قم، الطبعة الأولى، ١٣٦٦ هـ: ص ٢٥٦، الحديث ٥٤٤٠.

(٦) المصدر نفسه: ص ٢٥٧، الحديث ٥٤٥٤.

وإن بدر من الحيوان ما يعدّ خجلاً أو حياءً فإنه لا يكون صادراً عن نفسه الشخصية بل إما عن إلهام أو عن العقل المدبر له وربّ نوعه ومثاله النوري.

ومن خواصّ الإنسان: الخوف والرجاء، وهما كفتان نفسيّتان كما هو حال الخجل والحياء، سبب كلّ منهما ما يتوقّع صدوره في المستقبل، فإن كان ضاراً ومؤذياً فهو يدعو إلى الخوف، وإلاّ فإلى الرجاء.

وأما ما يبدو من الحيوان خوفاً ورجاءً فهو ليس من نفسه الشخصية، وإنما قد يكون من إلهام أو من ربّ نوعه ومثاله النوري.

إشارات النصّ

الخوف

قال الحكيم النراقي رحمه الله:

«الخوف: هو تألم القلب واحتراقه بسبب توقّع مكروه في الاستقبال مشكوك الوقوع، فلو علم أو ظنّ حصوله سمّي توقّعه انتظار مكروه، وكان تألمه أشدّ من الخوف... وفرقه عن الجبن... ظاهر، فإنّ الجبن هو سكون النفس عمّا يستحسن شرعاً وعقلاً من الحركة إلى الانتقام أو أيّ شيء آخر... ثمّ الخوف على نوعين: أحدهما مذموم بجميع أقسامه، وهو الذي لم يكن من الله ولا من صفاته المقتضية للهيبة والرعب، ولا من معاصي العبد وجنایاته، بل يكون لغير ذلك من الأمور... وهذا النوع من رذائل قوّة الغضب من طرف التفريط ومن نتائج الجبن. وثانيهما محمود وهو الذي يكون من الله ومن عظمته ومن خطأ العبد وجنایته، وهو من فضائل القوّة الغضبيّة؛ إذ العاقلة تأمر به وتحسّنه، فهو حاصل من انقيادها لها»^(١).

(١) جامع السعادات، الشيخ الجليل محمد مهدي النراقي، مؤسّسة إسماعيليان، عن طبعة جامعة النجف الدينيّة، ١٣٨٣ هـ: ج ١، ص ٢٠٩.

الرجاء

وقال أيضاً: «الرجاء: ارتياح القلب لانتظار المحبوب، وهو يلزم الخوف؛ إذ الخوف - كما عرفت - عبارة عن التألم من توقّع مكروه ممكن الحصول، وما يمكن حصوله يمكن عدم حصوله أيضاً، وما كان حصوله مكروهاً كان عدم حصوله محبوباً، فكما أنّه يتألم بتوقّع حصوله، يرتاح لتوقّع عدم حصوله أيضاً. فالخوف من شيء وجوداً، يلزمه الرجاء عدماً، ومنه عدماً يلزمه الرجاء وجوداً، وقس عليه استلزام الرجاء للخوف، فهما متلازمان...»^(١).

(١) جامع السعادات، الشيخ الجليل محمد مهدي النراقي، مؤسسة إسماعيليان، عن طبعة جامعة النجف الدينية، ١٣٨٣ هـ: ج ١، ص ٢٠٩.

النص السادس

خاصة الروية في المستقبل

ومنها: ما يتصل بما ذكر من أنَّ الإنسان له أن يروى في أمورٍ مستقبليةٍ [أنه] هل ينبغي أن يفعلها أو لا ينبغي، فحينئذٍ يفعل وقتاً ما [ما] حكمت به رويته وتديره أن يفعله، ولا يفعل هذا وقتاً آخر، بحسب ما تقتضي رويته أن لا يفعله ما كان يصحُّ أن يفعله في الوقت الأول، وكذا العكس.

وأما الحيوانات الأخرى فليس لها ذلك وإنما لها من الإعدادات ما يكون على ضربٍ واحدٍ مطبوعٍ فيها، وافقت عاقبتها أو خالفت.

الشرح

الروية في اللغة: الروية في الأمر: أن تنظر ولا تعجل. ورويت في الأمر: لغة في روات. وروى في الأمر: لغة في روأ: نظر فيه وتعقبه وتفكر... والروية: التفكير في الأمر. هكذا جاء في لسان العرب.

وأما ما هو متداول من معنى الروية: فالتأني في اتخاذ القرار في أمرٍ فعلاً أو تركاً، وهو وليد الجهل وعدم المعرفة به، ولذلك يلجأ الإنسان لدراسة الأمر والنظر فيه ملياً، وهذا نحو من الكسب والنظر، وهو - أي الكسب والنظر - لا يكون إلا في أمر غير حاصل، والروية بهذا المعنى مما لا يجوز عليه تعالى؛ إذ لا يعزب عن علمه مثقال ذرة.

هذه الفاعلية الفكرية حكر على الإنسان فهو الذي ينظر في الأمور المستقبلية ويجري حولها جولة بحث ودرس تجعله يقف على حقيقة أمر ذلك الأمر المستقبلي، وليس للحيوان شيء من هذه الفاعلية، وإن ظهر على بعض الحيوانات ذلك فليس مرده إلى نفسه الشخصية، ولو كان له ذلك بسبب نفسه الشخصية كما أشار إليه العلامة الطباطبائي رحمه الله فإنه لا يكون بمستوى ما عند الإنسان، فهي - أي الروية وغيرها من الصفات التي مرت في النصوص السابقة - فيه أظهر وأقوى: «والحق أن الحيوان في الجملة لا يخلو عن مشاركة ما للإنسان في جميع هذه الأمور، وإن كانت هذه الصفات في الإنسان أقوى وأظهر، ويدل على ذلك الرجوع إلى لطائف الآثار المضبوطة عن الحيوان الموردة في كتب الحيوان»^(١).

وقد حكي الكثير عن عجائب الحيوان رجح العلامة الطباطبائي في كلامه الآنف أن تكون صادرة عن نفسه الشخصية، حيث «... حكي في التعليم الأول أن

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ٩، ص ٨١، حاشية ١.

دلفيناً جريحاً صاده إنسان، فتوجّهت الدلافين إلى الشطّ كالمشفّعة إلى من صاده، فلمّا خلّى عنه، انصرفت. والدلفين الكبير يهتمّ بصغار الدلافين، يتبعها للحراسة، ورثي دلفين يحمل دلفيناً ميتاً مع نفسه، ويغوص به ويطفو، كأنّه يحفظه لئلا يؤكل...»^(١).

إشارات النصّ

الفكر والروية على نوعين

قال الفخر الرازي: «وهذا الفكر على نوعين:

أحدهما: أن يتفكّر لأجل أن يعرف حالة في نفسه. وهذا النوع من الفكر ممكن في الماضي والمستقبل والحاضر.

والنوع الثاني: التفكّر في كيفةٍ إيجاد وتكوينه. وهذا النوع من الفكر لا يمكن في الواجب والممتنع، وإنّما في الممكن. ثمّ لا يمكن في الممكن الماضي والحاضر وإنّما يمكن في الممكن الاستقبالي^(٢).

الروية آية الغياب

علمت أنّ معنى الروية هو زيادة الإمعان والفكر في أمر للوقوف على ما ينبغي في أمره من حيث الفعل وعدمه، وهذا لا يكون إلّا لمن لا يوجد عنده إمام وعلم بحقيقة ذلك، فيسعى من خلال التدبّر والتأمّل إلى تحصيل الموقف المناسب فيما يتأمّل فيه.

ما يراد قوله هاهنا: أنّه تعالى يفعل فعله من دون روية وإمعان، وذلك لأنّه لا يغيب عنه شيء، ولا يجهل حقيقة أمرٍ فيذهب في تأمّل وفكر للعلم به، إذ ليس للحقّ تعالى وكذلك للعقول القادسة حالة منتظرة، حيث يوجد لهم كلّ ما يمكن لهم بالإمكان العامّ بالفعل.

(١) الشفاء، الطبيعيات، مصدر سابق: ج ٣، ص ١٣٩.

(٢) المطالب العالية من العلم الإلهي، مصدر سابق: ج ٧، ص ٢٩٥.

القوّة المختصّة بالرويّة

سيوافيك في النصّ العاشر من نصوص هذا الفصل: أنّ هناك قوّة مختصّة بالرويّة في الأمور الجزئيّة فيما ينبغي أن يفعل ويترك من أمور ممكنة في المستقبل. والقوّة هذه هي قوّة العقل العملي؛ بحسب ما أفاد الشيخ رحمه الله في النصّ المذكور.

النص السابع خاصة التذكّر

ومنها: تذكّر الأمور التي غابت عن الذهن، فإنّ سائر الحيوانات لا يقوى على ذلك، أعني الاسترجاع والتدبّر^(١).

(١) في بعض النسخ: أو التذكّر.

الشرح

قال المصنّف رحمه الله: «... الذكر وهو أنّ الصورة المحفوظة إذا زالت عن القوّة العاقلة فإذا حاول الذهن استرجاعها فتلك المحاولة هي التذكّر، وعند الحكماء لا بدّ في التذكّر من وجود جوهرٍ عقليّ فيه جميع المعقولات وهو خزانة للقوّة العاقلة الإنسانيّة، واختلفوا في أنّ ذاته منفصلة عن ذات النفس الإنسانيّة أو متّصلة اتّصالاً عقليّاً احتجبت عنه النفس إمّا بسبب انشغالها بعالم الحسّ أو لعدم خروجها من القوّة إلى الفعل...»^(١).

قال الحكيم السبزواري رحمه الله:

والعقل للكلّي من معنى عقل خازنه القدسي والنسيان دلّ^(٢)

لقد تعرّض رحمه الله في هذا البيت إلى أمرين:

١. إنّ الذي يدرك المعاني الكلّيّة العقليّة قوّة من قوى النفس الباطنة تسمّى بـ«العقل»، بخلاف ما يدرك الصور أو المعاني الجزئيّة، حيث يدرك الصور الـ«بنطاسيا» أي الحسّ المشترك وله حافظ خازن لصوره وهو قوّة الخيال، وأمّا الذي يدرك المعاني الجزئيّة كـ«حبّ زيد» و«بغض عمرو» فهو الوهم وخازنه الحافظة، وكلّ هذا أشار إليه الحكيم السبزواري في منظومته:

مُدْرَكُنَا إمّا معانٍ أو صُور	والأوّل الكلّيّ والجزئيّ سبر
فَصُورٌ مدركها بنطاسيا	لها بجنبه الخيال واقيا
والوهم للجزئيّ من معنى عُلِمَ	حافظه حافظة لقد رسم ^(٣)

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، مصدر سابق: ج ٣، ص ٥٠٩.

(٢) شرح المنظومة، مصدر سابق: قسم الحكمة، ج ٥، ص ٥٣.

(٣) المصدر نفسه.

أمّا الصور وهي ما يدرك بالحواسّ الظاهرة فلا تكون إلّا جزئية، وأمّا المعنى فإنّه قد يكون كلياً كالحبّ والعداوة، وقد يكون جزئياً كحبّ زيد وبغض عمرو، وهذا ما أشير إليه في عجز البيت الأوّل.

٢. يوجد حافظ لما يُدرك بقوة العقل يسمّى بـ «القدسي»، وهو العقل الفعّال عند المشائين، وربّ النوع الإنساني عند الإشراقيين، وأمّا الدليل على وجود هذا الحافظ للمدركات الكلّية فهو النسيان «يعني أنّ المعقولات قد يكون مشعوراً بها حاضرة عند العقل، وقد تصير غائبة عنه، وهذا على وجهين: أحدهما: أن تزول عنه بحيث لا يمكنه استرجاعها بل يحتاج إلى كسب جديد. وثانيهما: أن يكون بحيث يمكنه استرجاعها بعد الغيبة، فهذا يدلّ على أنّ له خازناً قد يزول المعقول عنه لا عن خازنه، وقد يزول عنهما معاً...»^(١) الخازن بمعنى: فاعل الخزن، أي: الذي يخزن وهو العقل، وأمّا الخازن الآخر فالمراد به ما يُخزن به وهو القدسي.

إشارات النصّ

امتناع التذكّر

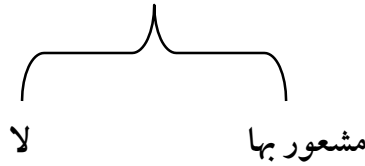
قال المصنّف رحمه الله: «وقد تحيّر بعض الأكياس - كالإمام الرازي وغيره - في باب التذكّر، فقال: إنّ في التذكّر سرّاً لا يعلمه إلّا الله، وهو عبارة عن طلب رجوع تلك الصورة المنمحية الزائلة، فتلك الصورة إن كانت مشعوراً بها فلا يمكن استرجاعها فهي حاضرة حاصلة، والحاصل لا يمكن تحصيله، وإن لم يكن مشعوراً بها فلا يمكن استرجاعها؛ لأنّ طلب ما لا يكون متصوّراً محال، فعلى كلا التقديرين: التذكّر الذي بمعنى الاسترجاع ممتنع، مع أنّنا نجد من

(١) شرح المنظومة، مصدر سابق: قسم الحكمة، ج ٥، ص ٦٩-٧٠.

أنفسنا أنّا قد نطلبها ونسترجعها...»^(١).

إذاً فالذي جعل الرازي نهياً للحيرة والتردد هو وقوعه بين ما يمليه الوجدان عليه من وقوع التذكّر الذي هو الاسترجاع - وخير دليل على الإمكان الوقوع، ومع الإمكان لا يجتمع الامتناع - وبين ما يمليه عليه البرهان الذي ساقه، وهو ما يمكن عرضه ثانية من خلال التالي:

الصورة المنمحية



فإن كان مشعوراً بها فهو خلف الانمحاء المفروض، وكذلك فهي حاضرة
حاصلة:

الصورة المشعور بها	حاضرة حاصلة
لا شيء من الحاصل	يُحَصِّل
∴ لا شيء من الصورة المشعور بها	تُحَصِّل

والتذكّر استرجاع، والاسترجاع تحصيل، والصورة بناءً على هذا الشقّ لا تحصل، وبالتالي لا تسترجع، وبالتالي لا تتذكّر.
وإن لم يكن مشعوراً بها، فهي غير متصوّرة، والذي لا يُتصوّر مجهول، والمجهول لا يمكن طلبه وتحصيله.

لا شيء من الصورة المنمحية	بمتصوّر
كلّ مطلوب	متصوّر
∴ لا شيء من الصورة المنمحية	بمطلوب

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ٣، ص ٥٠٩.

سرّ الحيرة ومنشؤها

لقد تناول المصنّف رحمه الله مسألة تردّد الفخر في مسألة التذكّر من زاويتين:
الأولى: بيّن سبب التردد الذي وقع فيه الفخر الرازي، والذي يتجلّى من خلال اعتقادات فاسدة رديئة يتبنّاها، وهي التالية:

• إنّ الوجود عنده مفهوم عقليّ من المعقولات الثانية، وهي معقولات لا تشكيك فيها، إذاً لا تشكيك في الوجود.

• العلم عنده من باب النسب وليس من باب الوجود.

الثانية: لقد باشر المصنّف رحمه الله في بيان انحلال تلك المعضلة التي لم يحرّ الرازي منها مخلصاً ولا مناصاً: «... لكن مع ذلك منحلّة بفضل الله تعالى، وهو: أنّ النفس ذات مقامات متعدّدة، ونشآت مختلفة: نشأة الحسّ، ونشأة الخيال، ونشأة العقل، وهذه النفوس أيضاً متفاوتة قوّة وضعفاً وكمالاً ونقصاً، وأقوى النفوس ما لا تشغله نشأة عن نشأة، وبعضها دون ذلك، وبعضها في الدناءة بحيث لا يحضرها بالفعل إلّا نشأة الحسّ مع ما يصاحبها من نشأة الخيال شيء ضعيف خياليّ، فضلاً عن حضور معقول من الصور. فإذا تقرّر هذا فنقول: إنّ النفس المتوسطة في القوّة والكمال إذا اتّصلت بعالم العقل خرجت عن نشأة الحسّ ودبرت البدن ببعض قواها الطبيعيّة، وإذا رجعت إلى عالم الحسّ غاب عن نشأتها العقليّة ويبقى معها شيء كخيال ضعيف منها، وبذلك الخيال الضعيف مع بقاء ملكة الاسترجاع والاستعداد والاتّصال يمكنها التذكّر لما تجلّى لها من حقيقة ذاتها وتمازج جوهرها العقلي ...

وقوله: (إن لم تكن الصورة التي يريد استرجاعها متصوّرة لم يكمن استرجاعها) إن أراد بعدم تصوّرها كونها غير متصوّرة لا بالكنه ولا بوجه الحكاية ولا حصلت أيضاً القوّة الاستعداديّة القريبة لحصولها، فمسلم أنّ مثلها

غير ممكن الاسترجاع... وليس الكلام في مثلها، وإن أراد بذلك كونها متصوّرة بالكنه وإن تصوّرت بوجه التخيّل والتمثيل وقد حصلت لها ملكة المراجعة إلى الخزانة، فغير مسلّم.

وهذا القائل إنّما صعب عليه تحقيق هذا المقام وأمثاله بناءً على أنّه اعتقد أنّ اكتساب التصوّرات مطلقاً مستحيل، سواء كان أولاً وبالتفكير أو ثانياً وبالتذكّر، بناءً على شبهة مغالطية له زعمها حجة برهانية^(١) «...»^(٢).

(١) كتاب المحصّل، وهو محصّل أفكار المتقدّمين والمتأخّرين من الحكماء والمتكلّمين، تأليف: أبي عبد الله محمد بن عمر بن حسين فخر الدين الرازي، تقديم وتحقيق: دكتور حسين أّساي، منشورات الشريف الرضي، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ: ص ٨١.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ٣، ص ٥١٠-٥١١.

النص الثامن

خاصّة درك الكليات

ومنها - وهو أخصّ الخواصّ بالإنسان - : تصوّر المعاني الكليّة المجردة عن المادّة كلّ التجريد، كما مرّ بيّانه في باب العقل والمعقول وغيره من المواضع، والتوصّل إلى معرفة المجهولات تصديقاً وتصوراً من المعلومات الحاضرة.

الشرح

لقد أشار المصنّف رحمه الله في هذا النصّ إلى أمرين اثنين:

١. تصوّر المعاني الكلّية المجرّدة عن المادّة خاصّة الإنسان، ولم يأت - كما كان يفعل رحمه الله في الخواصّ السابقة - على أثر للحيوان يبدو منه درك الكلّيات، وما ذلك إلّا لأنّ عدم درك الحيوانات للكلّيات أمر مفروغ منه.

٢. الفكر هو خاصّة الإنسان، و«الفكر المصطلح العلمي المنطقي: هو الحركة العقليّة من المطالب إلى المبادئ ومن المبادئ إلى المطالب... وأمّا الفكر عند جمهور الناس فهو كلّ انتقال للنفس في المدركات الجزئية...»^(١).

وبالتالي فإنّ الفكر المصطلح لا يجري إلّا في المعقولات وكلّ معقول كليّ، فالفكر لا يجري إلّا في الكلّيات، حيث يُعتمد على كليّات حاضرة معلومة لتحصيل كليّات مجهولة غير حاضرة، وإلّا فالمجهول لا يكتسب به المجهول، وهو حقّ لا ريب فيه، وقد اشتهر أنّ الجزئي لا يكون كاسباً ولا مكسوباً.

«فمعلومك التصوّري والتصديقي من الكلّيات نور يسعى بين يدي عقلك يرشدك إلى حقائق كليّات أخرى مجهولة، وأحكام مشتركة بين الجزئيات، فكمال النفس في سباحة بحار الكلّيات وغوصها وسياحة ديار المرسلات ودوسها، بل الجزئي المادّي كسرّاب في الفلا... فالجزئي ﴿كَسْرَابٍ بِقِيَعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمَانُ مَاءً حَتَّى إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئاً وَوَجَدَ اللَّهَ عِنْدَهُ فَوَفَّاهُ حِسَابَهُ﴾، وأمّا الكليّ فدائم مجرّد...»^(٢).

(١) شرح المنظومة، مصدر سابق: قسم المنطق، ج ١، ص ٨٤، تعليقة ٣.

(٢) المصدر نفسه: ص ٣٤٨.

إشارات النص

تجريد كل كلي

يمكن الاستدلال على الدعوى المذكورة في عنوان هذه الإشارة بالطريقة التالية:

الفرض: بعض مدركاتنا كلية.

المدعى: كل كلي مجرد عن المادة.

البرهان: يمكن عرض البرهان على المدعى المذكور من خلال القياس التالي:

كل كلي لا مقدار له

كل ما لا مقدار له مجرد عن المادة

∴ كل كلي مجرد عن المادة

أما الكبرى، فلأنه لو كان الشيء ذا مقدار لكان قابلاً للانقسام، وكل قابل للانقسام مادّي، إذاً فما لا مقدار له ليس بهادّي.

أضف إلى ذلك أن المقدار والشكل أمور تسمى بـ «لواحق المادة».

وأما الصغرى، فلأنه لو كان المادّي ذا مقدار معيّن لما جاز فرض صدقه على كثيرين، هذا خلف كونه كلياً.

النص التاسع

خاصة الاتصال بالعقل الفعال

وأخص من هذا كله: هو اتصال بعض النفوس الإنسانية بالعالم الإلهي بحيث يفنى عن ذاته ويبقى ببقائه، وحينئذ يكون الحق سمعه وبصره ويده ورجله، وهناك التخلّق بأخلاق الله [تعالى].
فهذه جملة من خواص الإنسان وصفاته، بعضها بدنية ولكنها موجودة لبدن الإنسان بواسطة نفسه، كالضحك والبكاء وأمثالهما، وبعضها نفسي^(١) تعرض من جهة البدن كالخوف والرجاء والخجل^(٢) والحزن وغير ذلك، وبعضها عقلية صرفة كالحكمة النظرية والعملية، والإنسان يختص من بين سائر الموجودات - فضلاً عن الحيوانات - بجامعية هذه الصفات التي بعضها طبيعية، وبعضها نفسانية، وبعضها عقلية.

(١) في بعض النسخ: نفسانية.

(٢) في بعض النسخ: والخجلة.

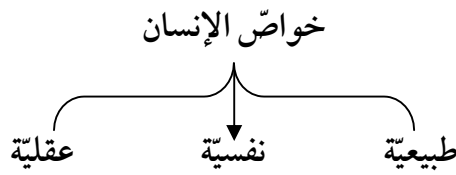
الشرح

ما اشتمل عليه النص السابق كان أخصّ؛ وذلك لأنّ أكثر أفراد الإنسان لا يمارسون مراودة الكليّات ودوس ديار المرسلات، وإنّما قد اكتفوا بالمحسوسات والمتخيّلات، بل لم يكن عند الكثير منهم شهوة ذلك والشوق إليه، ولهذا أثر سلبيّ على هؤلاء في هذه النشأة وفي الآخرة، وهذا ما سوف يتمّ الوقوف عليه مفصّلاً في الباب العاشر من هذا الكتاب. إن شاء الله تعالى.

ثمّ لما وصل الكلام إلى مسألة الاتّصال مع العقل الفعّال فقد ذكر أنّ هذه الخاصّة هي الأخصّ من الأخصّ، إذ ليس كلّ مشغول بالكليّات والمعقولات يصل حتماً إلى الاتّحاد مع ذلك العالم الذي استطر فيه كلّ شيء، ويترتب عليه أثر ذلك الاتّحاد الذي يتجلّى بالفناء.

سوف نقف هاهنا على معنى العقل الفعّال إجمالاً؛ وذلك لأنّ البحث فيه سيأتي مفصّلاً لاحقاً أيضاً والبقاء ببقائه تعالى لا بإبقائه، والوصول إلى مقام قرب النوافل حيث يصبح الحقّ تعالى سمع الفاني وبصره ويده ورجله، عندها يصبح الإنسان إنساناً إلهيّاً، ومجلى لذاته تعالى وصفاته وأفعاله.

ثمّ ختم المصنّف كلامه في خواصّ الإنسان بذكر قسمة جامعة للخواصّ التي تمّ التعرّض لها فيما سلف من أبحاث، وهذا ما يمكن عرضه من خلال التالي:



أمّا الطبيعيّة فهي الموجودة لبدن الإنسان بواسطة نفسه، كالضحك والبكاء، وأمّا النفسيّة فكالخوف والرجاء، وأمّا العقلية فهي كالحكمتين النظرية والعملية.

وقد أشار إلى أنّ فرق الإنسان عن غيره من الحيوانات هو أنّه مجمع لها، وليس كذلك الحيوان إذ هي موزّعة على أنواعه المختلفة.

إشارات النصّ

الفناء

يُذكر للفناء مراتب عدّة قد أشار إليها الحكيم السبزواري رحمه الله في منظومته:

تجلية تخلية وتحلية	ثمّ فناً مراتب مرتقية:
محو وطمس محق أدر العملا	تجلية للشرع أن يمثلاً
تخلية تهذيب باطن يعدّ	عن سوء الأخلاق كبخل وحسد
تخلية إن صار للقلب الخليّ	عن الرذائل الفضائل الحليّ
فناً شهود كلّ ذي ظهور	مستهلكاً بنور نور النور
بفعله الأفعال يمحو الحق	في النعت طمس في الوجود المحق ^(١)

إذا فمراتب الفناء ثلاثة:

١. تجلية: وتتمّ بامثال أحكام الشريعة.
٢. تخلية: وتتمّ من خلال التخلص من رذائل الأخلاق.
٣. تحلية: وهي الاتّصاف بفضائل الأخلاق بعد خلوّ النفس من رذائلها. فالفضائل بمثابة الحليّ التي تزيّن بها المرأة.
٤. الفناء، وهو فناء استهلاك وليس فناء هلاك، «والفرق بين الاستهلاك والهلاك: أنّ الأوّل: عبارة عن ارتفاع حكم إثنية الفاني مع بقاء ذاته، كاستهلاك الكواكب بنور الشمس، والثاني: عبارة عن فناء ذات الفاني في جنب وجود القاهرة، كفناء الأمواج عند سكّون البحر...»^(٢).

(١) شرح المنظومة، مصدر سابق: قسم الحكمة، ج ٥، ص ١٦٣.

(٢) درر الفوائد، تعلّيق على شرح المنظومة للسبزواري رحمه الله، تأليف: الحاج الشيخ محمد

الفناء ليس على شاكلة واحدة فهو:

١. محو: حيث تكون الأفعال مقهورة بنور فعله تعالى.
٢. طمس: حيث تكون الصفات مقهورة بنور صفاته تعالى.
٣. محق: حيث تكون الوجودات مقهورة بنور وجوده الذي هو نور النور، ومنور النور.

قال العلامة القيصري: «وذلك: - أي الفناء - قد يكون بزوال التعيينات الخلقية، وفناء وجه العبودية في وجه الربوبية، كانهدام تعيين القطرات عند الوصول إلى البحر، وذوبان الجليد بطلوع شمس الحقيقة، قال تعالى: ﴿يَوْمَ نَطْوِي السَّمَاءَ كَطَيِّ السِّجْلِ لِلْكِتَابِ كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ وَعَدًا عَلَيْنَا إِنَّا كُنَّا فَاعِلِينَ﴾، أي: نزيل عنها التعيين السماوي لترجع إلى الوجود المطلق بارتفاع وجودها المقيّد...»

وقد يكون باختفائها فيه، كاختفاء الكواكب عند وجود الشمس، ويستتر وجه العبودية بوجه الربوبية فيكون الربّ ظاهراً والعبد مخفياً، ومن لسان هذا المقام ينشد:

تسترت عن دهري بظل جناحه فعيني ترى دهري وليس يراني
فلو تسأل الأيَّام: ما اسمي؟ ما درت وأين مكاني؟ ما درين مكاني

وهذا الاختفاء إنّما هو مقابله اختفاء الحقّ بالعبد عند إظهاره إيّاه. وقد يكون بتبديل الصفات البشرية بالصفات الإلهية دون الذات، فكلّها ارتفعت صفة من صفاتها، قامت صفة إلهية مقامها، فيكون الحقّ سمعه وبصره، كما نطق به الحديث، ويتصرّف في الوجود بما أراد الله...»^(١).

تقي الأملي، مؤسسة التفسير للطباعة والنشر، الطبعة الثالثة، ١٤١٦ هـ: ج ٢، ص ٣٨٢.
(١) شرح فصوص الحكم، داود القيصري، تحقيق: آية الله حسن زادة الأملي، نشر: بوستان كتاب، الطبعة الأولى، ١٤٢٤ هـ: ج ١، ص ١٦٠-١٦٣.

ومن الروعة بمكان ما أشار إليه صاحب التائيّة الكبرى ابن الفارض بقوله:
فقلتُ وحالي بالصباية شاهد ووجدي بها ما حيّ والفقد مثبتي

فبعد أن تقاضى وصل التي سقته حمياً الحبّ، والتي جلّ حسن وجهها عن
الحسن، وبثته ما به من لوعة، قال لها:
هبي قبل يفني الحبّ منّي بقيّةً أراك بهالي نظرة المتلقّـتِ
ومنّي على سمعي بـ«لن» إنْ منعتِ أنْ أراك فمن قبلي لغيري لذت^(١)

حيث طلب منها ما طلب، ووجده لها يمحوه ويفنيه، وفقده لها يشتهه ويجعل
له إنّيّة تحول دون رؤية المحبوب الحقّ، وهذا هو الوجود وهذه هي الإنّيّة التي
هي الذنب الذي ليس كمثله ذنب؛ قال الفرغاني شارحاً: «يقول: لما استحكمت
أحكام حمياً الحبّ في باطني وظاهري، وغلبت حرارتها وسورتها جميع أحوالي
وأوصافي وقهرتها بالتلاشي والإخفاء بحيث لم يظهر ولم يشهد في من الأوصاف
والأحكام إلّا أحكام الحبّ وآثاره مثل النحول والحرقة والبكاء والأنين والسكر
والغيبه ونحو ذلك حتّى صارت هذه الآثار الحيّة الظاهرة المشهودة في حالي
ووصفي لا غيرها، وظلّ هذا الحال المشهود الظاهر فيّ شاهداً مفصلاً بصبايتي
ومخبراً صادقاً عن حرقة شوقي وكأبتي، وهو معنى قوله: (وحالي بالصباية شاهد).
وكلّما لاح لي بارق وصل حضرة المحبوب من جلال جمالها أجد من تأثير الحبّ
وسطوته وجداً في باطني يمحو أثري وفهمي وإدراكي بالكلّيّة... وهو معنى قوله:
(ووجدي بها ما حيّ) أي بوصلها أو بغلبة حبّها، وفقد ذلك الأثر الوصلي والوجد
به أو بغلبة الحبّ الغالب بسببه يتبّنتني ويردّني إلى أنانيتي وإلى فهمي وإدراكي
فأحجب حالتي بأنانيتي الناقصة والحضور معها عن وصلها الكامل ولذتي به

(١) ديوان ابن الفارض، تحقيق: مهدي محمد ناصر الدين، منشورات محمد علي بيضون، دار
الكتب العلميّة، الطبعة الثانية، ٢٠٠٥م: ص ٣٧.

بالكلية، وهو معنى: والفقد مثبت^(١).

مقام قرب النوافل والفرائض

للفرائض والنوافل من العبادات التي يأتي بها العبد وهو يريد بها وجهه تعالى آثار تظهر على ذلك العبد، فإذا تقرب العبد بالنوافل كان الله سمعه وبصره... وإذا تقرب إليه بالفرائض كان العبد سمع الله وبصره، والسمعان في المقامين يشتركان في أصل الطهارة الإلهية ويختلفان في الشدة والسعة، فالسمع - مثلاً - إلهي في كل من المقامين، إلا أن سمع النوافل محدود؛ لأنه مضاف إلى العبد المحدود، والمضاف إلى المحدود محدود، بخلاف السمع المضاف إلى الحق المطلق فإنه مطلق غير محدود؛ وذلك لأن المضاف إلى المطلق مطلق.

وبهذا يتضح أن مقام قرب الفرائض أشرف من مقام قرب النوافل، وقد ورد عن الإمام أبي جعفر محمد بن علي الباقر عليه السلام: «... وما يتقرب إليّ عبدي بشيء أحب إليّ مما افترضت عليه، وإنه ليتقرب إليّ بالنافلة حتى أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ولسانه الذي ينطق به، ويده التي يبطش بها، إن دعاني أجبت، وإن سألني أعطيت»^(٢).

(١) منتهى المدارك ومشتهى كل عارف وسالك، للشيخ سعد الدين الفرغاني، الطبعة الحجرية:

ج ١، ص ١١٨-١١٩.

(٢) أصول الكافي: كتاب الإيمان والكفر، باب من آذى المسلمين واحتقرهم، الحديث ٢٧٤١؛

صحيح البخاري، مصدر سابق: ج ٤، الحديث ٦٥٠٢.

النص العاشر

العقل النظري والعملي

قال الشيخ الرئيس: «للإنسان تصرف في أمور جزئية، وتصرف في أمور كلية، والأمور الكلية إنما يكون منها اعتقاد فقط ولو كان أيضاً في عمل؛ فإن من اعتقد اعتقاداً كلياً أن البيت كيف ينبغي أن يُبنى، فإنه لا يصدر عن هذا الاعتقاد وحده فعل بيت مخصوص صدوراً أولياً، فإن الأفعال تتناول الأمور الجزئية^(١) وتصدر عن آراء^(٢) جزئية؛ وذلك لأن الكلي - من حيث هو كلي - ليس يختص بهذا دون ذاك، فيكون للإنسان إذن قوة تختص بالآراء الكلية، وقوة أخرى تختص بالروية في الأمور الجزئية فيما ينبغي أن يفعل ويترك مما ينفع ويضر، ومما هو جميل وقبيح، ومما هو خير وشر، ويكون ذلك بضرب من القياس والتأمل: صحيح أو سقيم، غايته أنه يوقع رأياً في أمر جزوي^(٣) مستقبل^(٤) من الأمور الممكنة؛ لأن الواجبات والممتنعات لا يروى فيها لوجود أو عدم، وما مضى أيضاً لا يروى في إيجاد على أنه ماضٍ. فإذا أحكمت^(٥) هذه القوة تبعت حكمها حركة القوة الإجماعية إلى

(١) في بعض النسخ: أموراً جزئية.

(٢) في بعض النسخ: أجزاء.

(٣) الأفضل: «جزئي» كما في بعض النسخ.

(٤) في بعض النسخ: يستقبل.

(٥) في بعض النسخ: حكمت.

تحريك البدن، كما كانت تتبع أحكام قوة^(١) أخرى في الحيوان^(٢)، وتكون هذه القوة^(٣) استمدادها من القوة التي على الكليات، فمن هناك تأخذ المقدمات الكلية الكبرى^(٤) فيما يروى ويُنتج في الجزئيات.

فالقوة الأولى للنفس الإنسانية قوة تُنسب إلى النظر فيقال: عقل نظري، وهذه الثانية تُنسب إلى العمل فيقال: عقل عملي، وتلك للصدق والكذب، وهذه للخير والشر في الجزئيات، وتلك للواجب والممكن والممتنع، وهذه للجميل والقبيح والمباح، ومبادئ تلك من المقدمات الأولية، ومباني هذه من المشهورات والمقبولات [والمظنونات]^(٥) والتجربيات الواهنة^(٦) دون^(٧) الوثيقة، ولكل واحدة من هاتين القوتين رأي وظن، فالرأي هو الاعتقاد المجزوم به، والظن هو الاعتقاد المميل إليه مع التجويز للطرف الآخر، وليس كل من ظن فقد اعتقد، كما ليس كل من أحس فقد عقل، أو تخيل فقد ظن أو اعتقد أو رأى، فيكون في الإنسان حاكم حسي، وحاكم من باب التخيل وهمي، وحاكم نظري، وحاكم عملي، وتكون المبادئ

(١) في الشفاء: قوى.

(٢) في الشفاء: الحيوانات.

(٣) في الشفاء: القوى.

(٤) في الشفاء: الكبرى.

(٥) كما في الشفاء.

(٦) في الشفاء: الواهية.

(٧) في الشفاء: «التي تكون من المظنونات غير التجريبات» بدلاً من: «دون».

الباعثة لقوته الإجماعية على تحريك الأعضاء وهم خيالي وعقل عملي وشهوة أو غضب، وتكون للحيوانات ثلاثة من هذه. والعقل العملي يحتاج في أفعاله كلها إلى البدن وإلى القوة^(١) البدنية، وأما العقل النظري فله حاجة إلى البدن وإلى قواه ولكن لا دائماً من كل وجه، بل قد يستغني بذاته. وليس [ولا] واحد^(٢) منها هو النفس الإنسانية؛ بل النفس هو الشيء الذي له هذه القوى، وهو كما تبين جوهر مفرد له استعداد نحو أفعال بعضها لا يتم إلا بالآلات وبالإقبال عليها بالكلية، وبعضها لا يحتاج فيه إلى الآلات البتة، وهذا كله سنشرحه في موضعه^(٣). انتهى كلامه.

(١) في بعض النسخ: القوى.

(٢) في بعض النسخ: ولا واحد.

(٣) النفس من كتاب الشفاء، تأليف: الشيخ الرئيس ابن سينا، تحقيق: آية حسن زاده الأملي، مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ: ص ٢٨٤.

الشرح

لقد اشتمل هذا النصّ على أمرين:

الأمر الأول: إثبات أنّ للإنسان قوّتين يختصّ بهما:

١. قوّة العقل النظري. ٢. قوّة العقل العملي.

حيث استدلّ على ثبوتها من خلال نحوين من تصرّف النفس الإنسانيّة، فهي مرّة تتصرّف في أمور جزئية وأخرى في أمور كليّة.

الأمر الثاني: بيان ما بين القوّتين المذكورتين من علاقة، حيث لا يمكن الجري عملياً من دون الاعتماد على مقدّمات يدركها العقل النظري.

العقل النظري والعملي

قال الحكيم السبزواري رحمه الله:

لنفس قوّتان: عقل نظريّ وعمليّ إن تشأ فعبر:
علامة عمّالة ...
(١)

حيث إنّ قوّة العقل النظري من شأنها العلم فهي علامة، وإن قوّة العقل العملي شأنها العمل فهي عمّالة.

لقد وقع الخلاف في أمرهما، وهل هما قوّتان تستقلّ إحداهما عن الأخرى، حيث تختصّ كلّ منهما بدرك نحو من الإدراكات، أم لا يوجد في البين إلا قوّة واحدة تدرك النحويين من الإدراكات: النحو الذي شأنه أن يدرك دون أن يستتبع جريباً عملياً على وفقه، وهو ما يسمّى بالمدرّكات النظرية، والنحو الذي من شأنه أن يستتبع جريباً عملياً على وفقه. فإذا ما أدركت تلك القوّة النحو الأول سمّيت بالعقل النظري، وإلا فتسمّى هي نفسها بالعقل العملي، وسوف نقف على القائلين

(١) شرح المنظومة، مصدر سابق: قسم الحكمة، ج ٥، ص ١٦٣.

في إشارات هذا النص.

أمّا الاستدلال على وجود تينك القوتين، فمن خلال الأثر المترتب على كلّ منهما؛ حيث نجد تصرّفاً للنفس في أمور كلية تارة، وفي أمور جزئية أخرى. ولا شكّ أنّ كثرة الآثار تكشف إنّنا عن كثرة المؤثر، وهذا ينسجم مع القولين في مسألة تعدّد القوّة المدركة ذاتاً أو بالقياس إلى المدرك؛ إذ لا يستدلّ بكثرة الآثار إلّا على كثرة ما للمؤثر، ولا يلزم من كثرة الآثار الكثرة الذاتية للمؤثر. أمّا الذي يبدو من كلام الشيخ رحمه الله فإنّ النفس تقوم بوظيفتين:

١. درك الكلّيات مطلقاً، وبهذا يقال للنفس أنّها عقل نظريّ.

٢. درك الأحكام الجزئية دون الكلية، والأحكام الجزئية التي تدركها النفس هي التي تتعلّق بصدور الأفعال عن النفس، وبهذا يقال للنفس بأنّها عقل عمليّ. إذاً فالنفس سواء كانت عقلاً نظريّاً أم كانت عقلاً عمليّاً فليس لها من دور إلّا الإدراك؛ إذ من الغريب جدّاً القول بأنّ العقل العملي هو قوّة ليس لها إلّا العمل وليس لها أيّ نحو من أنحاء الإدراك، وهو ما ذهب إليه بهمنيار^(١).

وهذان أثران حاصلان للإنسان في الجملة بالضرورة، حيث يدرك الكلّيات وكذلك الجزئيات التي لها مدخلية في صدور الفعل، وهذه خاصّة الفاعل الذي له علم بفعله، ولعلمه هذا مدخلية في وجود الفعل، وهو ما يسمّى بالعلم الفعلي الذي يكون ذا مدخلية لوجود المعلوم بالعرض في الخارج، وذلك كالمخطّط الهندسي في ذهن المهندس حيث يكون سبباً لوجود البناء في الخارج، وهو في قبال العلم الانفعالي وهو الذي يكون متفرّعاً عن وجود المعلوم بالعرض في الخارج، وذلك كالشخص الذي يقف أمام البناء الذي بناه المهندس. وقد أشار إلى هذين

(١) التحصيل، بهمنيار المرزبان، تصحيح وتعليق: الأستاذ الشهيد مرتضى مطهري، نشر: جامعة طهران، الطبعة الثانية، ١٣٧٥ ش: ص ٧٥٩.

القسمين الحكيم السبزواري رحمه الله بقوله:

والعلم تفصيليٌّ أو إجماليٌّ كذلك فعليٌّ أو انفعاليٌّ
فعليُّه ما سبَّب المعلوم والانفعال من المرسوم^(١)

محلّ الكلام عجز البيت الأوّل وتام البيت الثاني، حيث يذكر القسمين ثمّ يشرح كلّاً منهما وأنّ العلم الفعلي هو الذي يكون سبباً لوجود المعلوم بالعرض في الخارج، وأمّا الانفعالي فهو المرسوم في الذهن بسبب المعلوم بالعرض الموجود في الخارج، وإلى هذا الفرق أشار رحمه الله بقوله:

في العقل بعدما في الأعيان حصل في أوّل يحصل غبّ ما عقل^(٢)

فأشار في الصدر إلى الانفعالي، وهو تتمّة للبيت السابق إذ توقّف عند ذكر الانفعالي، وأشار في العجز إلى الفعلي، وهو الأوّل بحسب التقسيم: كذلك فعليٌّ أو انفعاليٌّ.

جزئية العلم الفعلي

هذا بحسب ما ذهب إليه الشيخ في العقل العملي وأنّه الذي يدرك الآراء الجزئية التي لها مدخلية في صدور الفعل، وذلك لأنّ الكلام في الإنسان الذي هو فاعل علميٍّ مريد مختار وليس فاعلاً بالطبع لا علم له بفعله، حيث إنّ الفعل الاختياري ذو مبادئ عدّة أهمّها العلم: «وهو تصوّر الفعل على وجه جزئيٍّ»^(٣)، ولقد أشار الشيخ رحمه الله في النصّ إلى وجه جزئية العلم الذي يراد له أن يكون مبدأً بعيداً لصدور الفعل، وهذا ما يمكن بيانه من خلال الطريقة التالية:

الفرض: هناك أفعال إرادية تصدر عن الإنسان، كالكتابة والمشي من مكان لآخر.

المدّعى: تلك الأفعال تصدر عن آراء جزئية حسب تعبير الشيخ.

(١) شرح المنظومة، مصدر سابق: ج ٢، ص ٤٨٤.

(٢) المصدر نفسه: ج ٢، ص ٤٨٤.

(٣) بداية الحكمة، العلامة الطباطبائي، مؤسسة النشر الإسلامي، ط ١٦، ١٤١٩ هـ: ص ١٢٠.

البرهان: ذكر الشيخ الحد الأوسط لذلك؛ وذلك لما قال: «لأن الكلي من حيث هو كلي لا يختص بهذا دون ذاك»، وهذا هو مفاد الكلية، حيث يقال في تعريف الكلي: ما لا يمتنع فرض صدقه على كثيرين. والذي يريد بناء بيت يسكن فيه، لابد أن يكون في الخارج، وإذا كان كذلك فهو ذو مكان ووضع خاصين مثلاً، وما هو كذلك لا يكون كلياً بل شخصي يمتنع فرض صدقه على كثيرين. إذاً فلكي يبني البناء بيتاً فلا بد أن يتصوره على نحو جزئي، حيث يحدد مكانه ووضعته وغير ذلك من أمور تخرجه عن كونه كلياً.

الروية في الأمور الممكنة المستقبلية

لقد وصل بنا الكلام إلى القول بأن العقل العملي يقوم بدور الروية في الأمور الجزئية، وقلنا إن هذا النحو من الروية هو نحو من العلم الذي يكون مبدأً ومنشأً لصدور الأفعال، أي لصدور ما ليس بصادر وإلا فهو تحصيل للحاصل، ولصدور ما يمكن صدوره، إذ الشيء الذي يتعلّق به ذلك النحو من العلم لا يعدو احتمالات ثلاثة، أحدها جائز، وما بقي محال ممتنع، والثلاثة هي:

١. أن يكون الشيء واجب الوجود بالذات.

٢. أن يكون الشيء ممتنع الوجود بالذات.

٣. أن يكون الشيء ممكن الوجود بالذات لما يوجد بعد.

الأولان باطلان؛ وذلك للزوم الأوّل لتحصيل الحاصل، ولزوم الثاني الخلف، حيث فرض ممتنعاً، وهو ممّا لا يوجد، فيتعيّن الثالث.

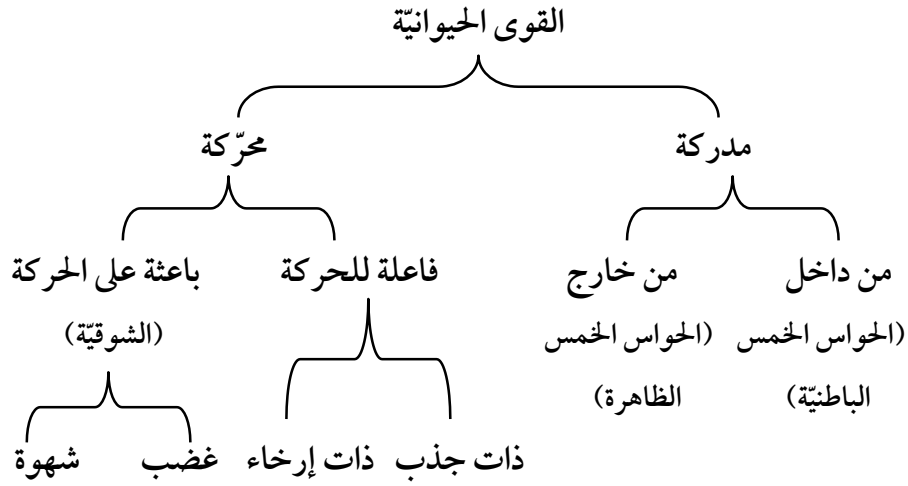
فإذا توفّر المبدأ الأوّل للفعل الإرادي - والذي علمت أنّه العلم على وجه جزئيّ - فإنّه يولّد شوقاً يستتبع إرادة وإجماعاً، وهو - أي الشوق - المبدأ المتوسط، ثمّ تتحرّك القوى المحركة المنبثّة في العضلات والتي تعدّ المبدأ القريب للفعل، ثمّ يبدأ البدن بالحركة لإنجاز الفعل الذي تمّ التروّي فيه ليقع.

الشوقية خادمة القوى المدركة

مر: أنَّ المبدأ المتوسّط للفعل الإرادي الذي يقع تحت روية العقل العملي إنّما هو القوة الشوقية، وهذا ما أفاده الشيخ رحمه الله في النص، لكنّه أوضح أنّ هذه القوة - الشوقية - ليست تخدم العقل العملي فحسب، وهو يعدّ قوّة مدركة، بل هذه القوة تخدم كلّ القوى المدركة «... من الوهم والخيال في الحيوان، وشوقها من حيث خدمتها العقل العملي يسمّى: بالإرادة، كما أنّ شوقها من حيث خدمتها للوهم يسمّى: بالشهوة. فعيادة المريض - مثلاً - لله تعالى من العقل العملي، والنظري لجلب منفعة وهمية أو حسية من المحركة والمدركة الحيوانية»^(١).

موقع القوة الشوقية

بعد أن جرى الكلام في القوة الشوقية، لا بأس بالوقوف على موقعها بين القوى، وذلك من خلال المخطّط التالي:



وقد أشار لهذا: الحكيم السبزواري في منظومته، حيث قال في القوى المحركة

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ٩، ص ٨٣، حاشية ١.

الحيوانية:

ومبدأ التحريك أيضاً ذو شعب
وذاة إرخاء وجذب منتشرة
شوقية ذات تشبه وغضب
في العضل العاملة المباشرة^(١)

العلاقة بين العقليين

هذا هو الأمر الثاني الرئيس الذي تناوله الشيخ رحمه الله في هذا النص، وهو العلاقة ما بين العقل النظري الذي اتضح أنه القوة المدركة للكليات وما بين العقل العملي الذي هو القوة التي تروى في آراء جزئية لصدور الأفعال الإرادية. لقد أفاد رحمه الله أن القوة التي تختص بالروية في الأمور الجزئية، والتي هي العقل العملي، تعتمد في ذلك على مدركات القوة الأخرى والتي هي العقل النظري، «مثل أن لنا مقدمة كلية هي أن كل حسن ينبغي أن يؤتى به، هذا رأي كلي يدركه العقل النظري، ثم العقل العملي إذا أراد أن يوقع صدقاً جزئياً يقول: هذا صدق، وكل صدق ينبغي أن يؤتى به، فهذا ينبغي أن يؤتى به، وهذا رأي جزئي أدركه العقل العملي مستمداً من العقل النظري، فهما مرتبتان من عقل واحد، لا أنهما قوتان متباينتان، فالعقل النظري له التعلق بالتعقل للمعلومات الغير مقدورة لنا، والعملي بخلافه، فله التعلق بتعقل كيفية العمل»^(٢)، وهذا ما يمكن عرضه من خلال الصورتين التاليتين؛ الأولى:

كل حسنٍ ينبغي أن يؤتى به

الصدق حسن

∴ الصدق ينبغي أن يؤتى به

حيث نجد أن هذا القياس قد تألف من كليتين فأنج كلية، وكليته هذه لا

(١) شرح المنظومة، مصدر سابق: قسم الحكمة، ج ٥، ص ٧٣.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة العقلية، مصدر سابق: ج ٩، ص ٨٣، حاشية ٢.

تختصّ بصدق دون آخر، والصدق الذي يراد إيقاعه هو الصدق الجزئي الذي يعدّ فعلاً اختياريّاً مقدوراً عليه، بخلاف المقدمات التي لا سلطة للإنسان على إيقاعها، وإنّما له أن يدركها ليس إلّا.

ثمّ نأتي إلى الصورة الثانية لنجد أنّ النتيجة لها دور في إيجاد الفعل المذكور الذي هو الصدق، حيث جعلنا من نتيجة الصورة السابقة كبرى في قياس صغراه: هذا صدق.

هذا صدق

الصدق ينبغي أن يؤتى به

∴ هذا ينبغي أن يؤتى به

نجد أنّ الذي كان له دور في الوصول إلى هذه النتيجة وهي إيقاع الصدق الجزئي إنّما هو عبارة عن مقدمات مدركها العقل النظري، وهي مثلاً:

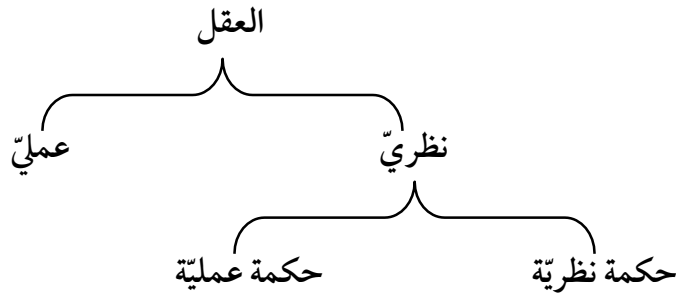
كلّ صدق ينبغي أن يؤتى به

الصدق حسن

∴ الصدق ينبغي أن يؤتى به

هذه كلّها من مدركات العقل النظري، لكن مدركات العقل النظري ليست على وتيرة واحدة، إذ نجد أنّ بعضها لا علاقة له بالعمل، وذلك كقولنا: الكلّ أعظم من جزئه، أو قولنا: السماء موجودة، بينما نجد البعض الآخر له مثل هذه العلاقة، وذلك كقولنا: الصدق حسن، والكذب قبيح، ولذلك يصطلح على النحو الأوّل من مدركات العقل النظري: بالحكمة النظرية، وعلى النحو الثاني: بالحكمة العملية.

وبالتالي لا ينبغي المرادفة ما بين الحكمة العملية والعقل العملي، وما بين الحكمة النظرية والعقل النظري، حيث وقفت على أنّ كلا من الحكمتين النظرية والعملية إنّما هما من مدركات العقل النظري، وإذا أردنا أن نوضح ذلك من خلال مخطّط فهو كالتالي:



قال القطب الرازي: «ولما انقسم الإدراك إلى قسمين: إدراك بأمور لا تتعلّق بالعمل، وإدراك بآراء متعلّقة بالعمل، فلا جرم انقسم العقل النظري إلى قوتين أو إلى وجهين: قوّة إدراك الأمور التي لا تتعلّق بالعمل كالعلم بالسماء والأرض، ومبنى الحكمة النظرية على هذه القوّة، وقوّة أو إدراك الآراء التي تتعلّق بالعمل، كالعلم بأنّ العدل حسن والظلم قبيح، ومبنى الحكمة العملية على هذه القوّة، لأنّ مرجعها العلم.

وأما العقل العملي فإنّما تصدر الأفعال عنه بحسب استنباط ما يجب أن يفعل في رأي كلّ مستنبط من مقدّمة كلّية، ولما كان الإدراك الكلّي واستنباطه من المقدّمات الكلّية إنّما هو للعقل النظري، فالعقل العملي مستعين في ذلك بالعقل النظري؛ إذ العمل لا يتأتّى بدون العلم^(١) وذلك لأنّ الكلام في الأفعال الإرادية الاختيارية لا مطلق الأفعال، فإنّ بعضها يصدر عن فاعل لا علم له به، وهو الفاعل بالطبع.

مقارنة وفروق

لقد اشتمل النصّ الذي بين أيدينا على بيان فروق عدّة ما بين العقليين النظري والعملي، وهو ما يمكن عرضه من خلال التالي:

(١) الإشارات والتنبيهات، الشيخ أبو علي حسين بن عبد الله سينا، مع الشرح: للمحقّق نصير الدين محمد بن الحسن الطوسي، وشرح الشرح: للعلامة قطب الدين محمد بن محمد بن جعفر الرازي، دار البلاغة، ١٣٧٥ ش: ج ٢، ص ٣٥٢-٣٥٣.

العقل النظري	العقل العملي
- قوّة تنسب للنظر	- قوّة تنسب للعمل
- هذه للصدق والكذب	- هذه للخير والشرّ في الجزئيات
- هذه للواجب والممكن والممتنع	- هذه للجميل والقيبح والمباح
- مبادئها من المقدمات الأوليّة	- مبادئها من المشهورات
- احتياجها إلى البدن في الجملة	- المقبولات والتجريّيات
- احتياجها إلى البدن بالجملة، أي	- احتياجها إلى البدن بالجملة، أي
	في الأفعال كلّها.

وبناءً على الفارق الأخير، يعقّب الشيخ في النصّ المذكور بالقول بأنّ النفس - بناءً على ما تبين من أنّها لها تانك القوتان - تحتاج في بعض أفعالها لآلات والبعض الآخر لا تحتاج فيه إليها.

إشارات النصّ

تفاسير العقل العملي

بعد أن استعرض العلامة الشيخ محمد تقي مصباح اليزدي - حفظه الله - الكلمات المتعدّدة في قضية العقلين النظري والعملي، رأى أنّ هناك تفاسير ثلاثة للعقل العملي، إذ هو محطّ الخلاف والاختلاف، حيث إنّ العقل النظري لا خلاف في الوظيفة التي ينهض بأعبائها، فهو قوّة درّاة ليس إلّا. أمّا التفاسير الثلاثة للعقل العملي فهي التالية:

«... أحدها: أنّه قوّة تدرك الأحكام المتعلقة بأعمال الإنسان في مقابل العقل النظري الذي يدرك سائر الأحكام. وخاصّةً هذا التفسير عدم التركيز على الأحكام الجزئية، وهذا هو الذي يبدو من كلام الفارابي. وثانيها: أنّه قوّة تدرك الأحكام الجزئية المتعلقة بالعمل (دون الكليات)،

وهو الذي يستفاد من كلمات الشيخ وصدر المتأهّلين.
وثالثها: قوّة نفسانيّة غير مدركة لشيء، متصرّفة في القوى البدنيّة، وهو الذي صرّح به بهمنيار، ولا يخلو من غرابة.
ويمكن أن يضاف إليها تفسير رابع هو: أنّ العقل العملي يدرك الأحكام الاعتباريّة المتعلّقة بالعمل، تلك الأحكام التي لا سبيل للبرهان إليها - حسب زعم هؤلاء المفسّرين - وإنّما تقام عليها قياسات جدليّة مبتنية على آراء محمودة ومفاهيم مستعارة من الحقائق النظرية...»^(١).

وأياً يكن عدد التفاسير فإنّها ترجع إلى قولين بالنسبة للعقل العملي:
١. قوّة درّاسة للأحكام المتعلّقة بالعمل سواء كانت الأحكام جزئية أم كلّية.
٢. قوّة عمّالة غير درّاسة^(٢).

وقد ذهب إلى الأوّل أستاذنا الشهيد الصدر رحمه الله كما جاء في الحلقة الثانية بينما ذهب إلى الثاني بهمنيار في التحصيل^(٣).
قال المعلّم الفارابي - ما يدلّ على ذهابه إلى الرأى الأوّل -: «٣٣ - فصل. الجزء الناطق النظري والجزء الناطق الفكري لكل واحد منهما فضيلة على حيالها، ففضيلة الجزء النظري العقل النظري والعلم والحكمة، وفضيلة الجزء الفكري العقل العملي والتعلّل والذهن وجودة الرأى وصواب الظن...»^(٤).

(١) تعلّيق على نهاية الحكمة، محمّد تقي مصباح اليزدي، مؤسّسة در راه حق (في طريق الحقّ) الطبعة الأولى، ١٤٠٥ هـ: ص ١٧٦.

(٢) دروس في علم الأصول، الحلقة الثالثة في أصول الفقه: لآية الله الشهيد السعيد محمد باقر الصدر، دار الكتاب اللبناني، الطبعة الأولى، ١٩٨٠ م: ج ١، ص ٤٢٤.

(٣) التحصيل، مصدر سابق: ص ٧٨٩.

(٤) فصول منتزعة، أبو نصر الفارابي، حقّقه وعلّق عليه: الدكتور فوزي ميري نجار (جامعة ولاية ميشغن)، مكتبة الزهراء، الطبعة الثالثة، ١٤٠٥ هـ: ص ٥٠.

النص الحادي عشر

مواضع أنظار

وفيه مواضع^(١) أنظار كثيرة، لولا مخافة الإطناب لأوردتها، ولكن فيما ذكرناه من معرفة النفس وشرح أطوارها وكيفية وحدتها الجامعة لمقاماتها ودرجاتها كفاية للطالب المهتمدي والسامع الذكي.

ولو تأمل أحد في قوله: (فيكون في الإنسان حاكم حسي، وحاكم من باب التخيل وهمي، وحاكم نظري وحاكم عملي) إلى قوله: (بل قد يستغني بذاته) تأملاً شافياً، يستنبط منه: أن النفس الإنسانية تمام هذه القوى كلها، لا كما ذكره (أنه ليس ولا واحد منها هو النفس الإنسانية، بل الشيء الذي له هذه القوى) إلا على وجه دقيق يعرفه العارفون بحقيقة الوجود وأطوارها. فإن هذه القوى وإن تكثرت وتعددت بحسب تعدد آلياتها وأفعالها وانفعالاتها في عالم الطبيعة والحس لأنه عالم التفرقة والتراحم والانقسام، إلا أنها مجتمعة في ذات النفس على نعت الوحدة؛ إذ لا شبهة لأحد في أن كل شخص من الإنسان له هويته واحدة ونفس واحدة، [و] منها تصدر جميع الأفعال المنسوبة إليه.

ومع ذلك لا شبهة أيضاً لمن له تدرب في الصناعة: أن الحاكم الحسي لا بد أن يكون من باب الحس والمحسوس، والحاكم الخيالي لا بد أن

(١) في بعض النسخ: موضع.

تكون مرتبته مرتبة القوة الخيالية، والحاكم العقلي العملي لابد أن تكون مرتبته مرتبة المجرد ذاتاً المتعلق نسبة وإضافة إلى الصور الجزئية - كما ذكرناه في باب الوهم والموهومات أنه عقل مضاف إلى الحس - وكذا الحاكم العقلي النظري مرتبته مرتبة العقل المفارق المحض.

فثبت من هذا: أن النفس تنتقل انتقالاتاً جوهرياً من طور إلى طور حسبما ادّعيناه، وكذا يُستفاد من قوله: (فله حاجة إلى البدن لكن لا دائماً من كل وجه، بل قد يستغني بذاته) أن النفس جسمانية الحدوث روحانية البقاء، مع أنه غير قائل بهذه الاستحالة الجوهرية؛ فإن حاجة النفس إلى البدن - كما مر - ليس كحاجة الصانع إلى الدكان في أمر عارض له، لا فيما يقوم وجوده^(١)، بل حاجتها إليه في ابتداء الأمر احتياجاً جوهرياً طبيعياً؛ لعدم استقلالها بالوجود دون البدن وقواه الحسية والطبيعية.

وقد مر بنا أيضاً: أن نفسية النفس هي نحو وجودها، لا إضافة عارضة لذاتها بعد تمام هويتها. فإذا كان الحال كذلك ثم صارت عقلاً بالفعل غير محتاجة إلى البدن، خارجة من حد كونها عقلاً بالقوة إلى حد كونها عقلاً بالفعل، صارت أحد سكان عالم العقل، كالصور المعقولة التي هي بعينها عاقلة لذاتها.

وأين صورة البدن العنصري المادي والصورة التي هي بذاتها معقولة بالفعل، سواءً عقلها غيرها أو لم يعقلها، فهل ذلك إلا بتقلبها^(٢) في

(١) في بعض النسخ: يقوم وجوده به.

(٢) في بعض النسخ: تقلبها.

الوجود واستحالتها في الجوهرية واشتدادها في الكون وترقيتها من أدون المنازل إلى أشرف المقامات والمعارج؟ كما تشير إليه حكاية معراج النبي صلى الله عليه وآله وترقيته إلى كلِّ مقامٍ^(١) حتى بلغ المنتهى ورأى من آيات ربِّه الكبرى، وكذا ما حكى الله عن الخليل عليه السلام: ﴿وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ (الأنعام: ٧٥) وقوله حكاية عنه: ﴿إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ﴾ (الأنعام: ٧٩) فأين مرتبته البشرية كما قال تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ﴾ (الكهف: ١١٠) وهذه المرتبة الإلهية التي أشار إليها بقوله صلى الله عليه وآله: «لي مع الله وقت لا يسعني فيه ملكٌ مقربٌ ولا نبيٌّ مُرسل»^(٢).

(١) في بعض النسخ، وهنا كلمة: «واستحالتها» وهي زائدة ومذكورة قبل سطرين.

(٢) بحار الأنوار، محمد باقر المجلسي، المتوفى ١١١٠هـ، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٣هـ: ج ٧٩، ص ٢٤٣ فيض القدير شرح الجامع الصغير من أحاديث البشير النذير، للعلامة محمد عبد الرؤوف المناوي، ضبطه وصححه: أحمد عبد السلام، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٥ هـ - ١٩٩٤ م: ج ٤، ص ٨.

الشرح

اختصر المصنّف رحمه الله وأجمل في ردّه على كلام الشيخ الوارد في النصّ السابق، وذلك خشية الإطناب، وإنّما تعرّض لموارد من كلامه وعالجها في ضوء ما تقدّم من أبحاث، سيّما في الجزء الثامن من هذا الكتاب. وما يمكن إحصاؤه من مؤاخذات على ذلك الكلام فهو التالي:

النفس كلّ القوى

زعم الشيخ أنّ النفس هي شيء غير القوى، مع أنّ بعض عباراته يفيد ما هو الحقّ لدى المصنّف وهو أنّ النفس تمام القوى كلّها، وذلك حينما قال رحمه الله: «فيكون في الإنسان حاكم حسيّ، وحاكم من باب التخيّل وهميّ...»، وليس لأحد أن يقول: كيف تكون النفس وهي واحدة، تمام القوى وهي كثيرة، أليس هذا من القول بعينية الواحد للكثير الذي يؤدّي إلى اجتماع النقيضين؟

وذلك لأنّ الجهة مختلفة، حيث إنّ الشيء الواحد يصبح قوى كثيرة عندما يلحظ متعلّقاً بالبدن المنقسم المتجزّي - وهذا ما سوف يأتي بيانه لاحقاً - لكنّه وبغضّ النظر عن ذلك التعلّق هو واحد ومجمع لتلك القوى جميعاً. وقد أشار للوحدة بقوله: «إذ لا شبهة لأحد أنّ كلّ شخص من الإنسان له هويّة واحدة ونفس واحدة» وقد تمّ بحث ذلك في الجزء الأوّل من هذه الدروس.

كما أنّه أشار للكثرة من خلال وجود ذلك الموجود الواحد وهو النفس في نشآت عدّة مختلفة: نشأة الحسّ، ونشأة الخيال، ونشأة الوهم، ونشأة العقل المجرّد تجرّداً ناقصاً، ونشأة العقل المجرّد تجرّداً تامّاً محضاً، وتخالفها يشير إليه تعدّد الآثار والخصوصيّات، فإذا ما أضفنا أمراً برهن عليه في محلّه وهو اتّحاد العالم والمعلوم، حيث إنّ الحاكم الحسيّ عالم بما يحكم به وعليه، وكلّ منهما من

الحسّ، إذاً هو متّحد مع المعلوم الحسيّ، وكذلك الحاكم العقلي والخيالي، إذاً عندنا حاكم حسيّ وآخر خياليّ وثالث وهميّ... وهكذا، ولا شكّ أنّ أحدها غير الآخر، إذاً هناك تعدّد، وآية ذلك الوجدان.

استفادة الحركة الجوهرية

ثمّ يشير رحمه الله إلى أنّ كلام الشيخ يؤدّي إلى القول بحركة النفس التي هي جوهر من طور إلى طور، وهذا ما يصرّح بعدم قبوله في مواضع أخرى حيث ينكر الحركة الجوهرية، وكلامه الذي استفيد منه ذلك يمكن عرضه من خلال أمرين، كما لا يخفى:

١. الحاكم في كلّ نحو من أنحاء الحكم المذكورة واحد ذاتاً، وهو جوهريّ.
٢. اختلاف وتفاوت نشآت الحاكم التي يوجد فيها ممّا يفيد بأنّ الحاكم المذكور، والذي هو واحد ذاتاً، يتطوّر ويتحرّك من نشأة لأخرى، وهذا هو مفاد الحركة الجوهرية.

الاحتياج إلى البدن خلاف روحانية الحدوث

ومما نظر فيه المصنّف من كلام الشيخ قوله: «فله حاجة إلى البدن لكن لا دائماً...» حيث وجده يتنافى مع مذهب الشيخ في نحو حدوث النفس وأنها روحانية من حيث الحدوث، وإنّما كلامه المذكور ينسجم مع نظرية: جسمانية الحدوث روحانية البقاء، وهذا مختار المصنّف، وهو - أي كلامه المذكور - ينسجم مع القول بالحركة الجوهرية التي لا يرتضيها، حيث يتنقل الجوهر - الذي هو النفس - من جوهر محتاج إلى البدن إلى جوهر مستغن عنه بذاته.

نفسية النفس نحو وجودها

كما قال الشيخ في النصّ السابق: «وأما العقل النظري فله حاجة إلى البدن وإلى قواه ولكن لا دائماً من كلّ وجه، بل قد يستغني بذاته»، فقد رأى المصنّف أنّه قدس سرّه يذهب إلى أنّ علاقة النفس بالبدن طارئة عارضة وليست ذاتية كما

حقّقه المصنّف في الجزء الثامن من هذا الكتاب، حيث استدلّ على أنّ الإضافة ما بين النفس والبدن إنّما هي علاقة ذاتيّة وليست طارئة كعروض الإضافة ما بين الرّبّان والسفينة، فقد قال هناك: «والبرهان على أنّ نفسيّة النفس في ابتداء نشأتها ليست من العوارض اللاحقة بذاتها، لازمة كانت أو مفارقة، كالحركة اللاحقة بالفلك أو كالأبوة اللاحقة بذات الأب أنّه لو كانت كما زعمه الجمهور من الحكماء لزم كون النفس جوهرًا متخصّصًا بالفعل من جملة الجواهر العقلية المفارقة لذوات، ثمّ سنع لها أمر ألجأها إلى التعلّق بالبدن ومفارقة عالم القدس ومزاولة العنصريّات، لكن التالي مستحيل؛ لأنّ ما بالذات لا يزول، والجوهر المفارق لا يسمح له شيء لم يكن له في ذاته، إذ محلّ الحوادث المادّة الجسمانيّة وما يقترن بها...»^(١).

يمكن عرض هذا البرهان من خلال الطريقة التالية:

الفرض: النفس جوهر موجود ذو علاقة بالبدن.

المدّعى: الإضافة ما بين النفس والبدن ذاتيّة وليست طارئة سانحة.

البرهان: لقد ساق المصنّف رحمه الله البرهان على دعواه بصورة القياس الاستثنائي مستخدمًا رفع التالي لرفع المقدّم: لو كانت نفسيّة النفس عارضة عليها لكانت عقلاً، والتالي باطل فالمقدّم مثله.

بيان الملازمة: النفس قبل عروض الإضافة بينها وبين البدن تكون جوهرًا مجردًا ذاتًا وفعالًا، وما هو كذلك هو العقل.

بيان بطلان التالي: لقد أبطل المصنّف التالي من خلال أمرين، وهو ما يمكن صياغته من خلال القياس الاستثنائي التالي: لو كانت النفس عقلاً ثمّ طرأ عليها الارتباط بالبدن - كما هو مذهب الشيخ رحمه الله بناءً على روحانيّة الحدوث - للزم أنّ ما بالذات ليس ما بالذات، وما هو مجرد عن المادّة ليس كذلك، والتالي باطل لأنّه خلف، أمّا بطلان التالي فواضح، وإنّما الذي يحتاج إلى بيان هو الملازمة

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ٨، ص ١٢.

بين المقدّم المذكور والتالي الذي يتألف من شقين:

١. ما بالذات ليس كذلك.

٢. المجرد عن المادة ذاتاً ليس كذلك.

فنعول: النفس قبل عروض الإضافة كانت عقلاً مجرداً ثمّ سنح أمرّ فارتبطت بالبدن، هنا نسأل: تعلّق النفس بالبدن إمّا عرض لازم أي ذاتي وإمّا مفارق، وكلاهما باطل.

أمّا وجه بطلان الأوّل فلأنّ ما بالذات لا يزول، وهو واضح، وقد زال، وأمّا وجه بطلان الثاني فلأنّ التعلّق إذا كان عرضياً ويراد عروضه على النفس فلا بدّ أن يكون المعروض - وهو النفس - ذا استعداد، والاستعداد عرض موضوعه المادة، إذاً فالنفس المجردة عن المادة ذاتاً ليست كذلك، هذا خلف. أضف إلى ذلك أنّ العقول لا يوجد لها حالة منتظرة، إذن فليست الإضافة بين النفس والبدن إضافة طارئة عارضة كعروض الأبوة على زيد، حيث يوجد زيد قبلها ثمّ تعرض عليه.

ثمّ وفي نهاية هذا النصّ يعاود المصنّف التأكيد على ضرورة الحركة الجوهرية التي يقول الشيخ بامتناعها، حيث أفاد رحمه الله أنّ معراج النبيّ صلّى الله عليه وآله وترقيّه إلى كلّ مقام إنّما هو بحركة جوهرية آخذة في العروج تارة والهبوط أخرى، حيث يعرج لرؤية ملكوت السماوات والأرض، وليكون له وقت مع الله لا يسعه فيه ملك مقرب ولا نبيّ مرسل، ويهبط ليكون بشراً مثلنا يعتره ما يعترينا من حيث البشرية.

إشارات النصّ

الحركة الجوهرية والتطوّرات

قال الحكيم الأملي رحمه الله: «كون النفس أصلاً محفوظاً وجامعاً وجودياً لا

مفهوميًا فقط لمراتبها من أول كونها نطفة بل تراباً إلى أن تصير عقلاً بالمستفاد باعتبار الحركة الجوهرية والاشتداد، ومنه يطلع كونها عين الوجود الذي ما به الاشتراك فيه عين ما به الامتياز، وعليه يترتب أيضاً كون تعاليها وتدرجها في مدارجها وحركتها الصعودية على نحو اللبس بعد اللبس لا اللبس بعد الخلع...»^(١).

إذن للنفس أسوة بحقيقة الوجود التي هي حقيقة واحدة ذات مراتب مختلفة، ما به امتيازها عين ما به اشتراكها؛ «لأن كل مرتبة من مراتب النفس إذا قيست إلى مرتبة أخرى منها تكون غيرها، لكن النفس اسم للأصل المحفوظ لتلك المراتب وناظم شتاتها، فتكون في طول تلك المراتب لا في عرضها، فكانت المراتب صوراً والنفس معناها، وقشوراً هي مغزاها...»^(٢)، وبالتالي لا تهافت بين القضيتين التاليتين: لا شيء من الحاس بمخيّل.

كل حاس متخيّل.

حيث إن الأولى ناظرة إلى المرتبة، بينما الثانية ناظرة إلى ذلك الأصل المحفوظ. وهذا ما يرمي إليه الحكيم السبزاوري بقوله:

فكل حدّ مع حدّ هو هو وإن بوجه صحّ عنه سلبه^(٣)

حيث قال شارحاً: «فكل حدّ - أي مرتبة من مراتب النفس - مع حدّ آخر هو هو، باعتبار أن النفس ناظمة شتاتها ومؤلفة بين متخالفاتها، وأن وجودها الذي هو الأصل عين الوحدة والتشخص.

... وإن بوجه وهو اعتبار بشرط لا، صحّ عنه - أي: عن كل حدّ - سلبه، أي: سلب الحدّ الآخر، ولكن النفس لا تقع في عرض الحدود بل في طولها»^(٤).

(١) درر الفوائد، مصدر سابق: ج ٢، ص ٣٥١.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) شرح المنظومة، مصدر سابق: قسم الحكمة، ج ٥، ص ١١٣.

(٤) المصدر نفسه: ص ١٢٢-١٢٣.

الحركة الجوهرية والنفس

تعرف الحركة بأنها خروج الشيء من القوة إلى الفعل تدريجاً، والقوة والاستعداد عرض لموضوعه المادة.

إذن فالحركة مختصة بما هو مادي، وما ليس بمادي فلا تجوز عليه الحركة، وإليك بيان ذلك بعبارة القياس:

لا شيء من النفس بمادي

كل متحرك مادي

∴ لا شيء من النفس بمتحرك

فكيف يقال بعد هذا بترقي النفس وتطورها؟!

والجواب هو أن يقال: «النفس تجوز عليها الحركة بلحاظ مرتبة تعلّقها بالطبيعة، فإن الحركة الجوهرية جارية عليها في هذه المرتبة، وأمّا بلحاظ معارجها الأمرية التي - هي - عارية عن الموادّ وعالية عن القوة والاستعداد فلا يصحّ إسناد الحركة عليها.

وأمّا ما قاله أساطين الفنّ من أنّ العقل في حركة إلّا أنّ حركته هو التعقّل، فلا ينافي ما أوّمانا إليه؛ لأنّ الحركة في كتب المحقّقين من أهل التوحيد يطلق على معنى أعمّ ممّا في كتب الفلسفة، ومنها الحركة الحبيّة التي يطلقونها على الله سبحانه^(١).

(١) شرح المنظومة، مصدر سابق: قسم الحكمة، ج ٥، ص ١٢٢-١٢٣، حاشية (٢٢).

الفصل الثاني^(١)
في أوصاف النفس الإنسانية
ومجامع أخلاقها واختلافها في الشرف والرداءة

(١) أغلب مطالب هذا الفصل ورد في: المباحث المشرقية، مصدر سابق: ج ٢، ص ٤١٣. مع اختلافات في اللفظ وزيادة ونقيصة.

تمهيد

ما زال البحث يحطّ رحاله في رحاب النفس، كيف لا وهي محور العود والحشر، إذ لا يتمّ الوقوف على مفاد الحشر ومعناه إلّا بالوقوف على حقيقتها وأطوارها وما يجوز عليها وما لا يجوز. فالحشر ليس على شاكلة واحدة، بل له مراتب ودرجات، وهذا التفاوت في درجات الحشر منوط بتفاوت المحشور قوّةً وشرفاً، والقوّة والشرف مرّدّهما إلى ما للنفس من فضائل، والضعف والخسّة مرّدّهما إلى ما للنفس من رذائل.

فإذا كان الأمر كذلك، وهو كذلك، فلا بدّ من الوقوف على مجامع الأخلاق والفضائل وما تنتجها من قوّة وشرف.

لقد جاءت أبحاث هذا الفصل موزّعة على نصوص عشرة:

النصّ الأوّل: مرجع الاختلاف في الصفات الإنسانيّة: وقد اقتصر هذا الفصل على عرض الدعوة مرفقة بتعريف النفس القويّة من خلال الأثر المترتب عليها، فهي الوافية بصدور الأفعال العظيمة من دون أن يشغلها شأن عن شأن، والضعيفة بخلافها.

النصّ الثاني: الحكمة والحرّية: هما آيتا النفس الشريفة، وقد تمّ التعرّض لملاك كلّ منهما.

النصّ الثالث: مرجعيّة الحكمة والحرّية: أثر الحكمة والحرّية في الوصول إلى الحُسن الباطني للنفس، وارتكازهما على أركان أربعة:

١. قوّة العلم.

٢. قوّة الغضب.

٣. قوّة الشهوة.

٤. قوّة العقل والعدل.

النص الرابع: قوة العلم: هذا النص يعدُّ شروعاً في البحث عن الأركان الأربعة التي إن توفّرت حصلت الحكمة والحرية، وكانت النفس لذلك شريفة، والأخلاق حسنة.

حيث أشير إلى اعتدال هذه القوة والأثر المترتب عليه، ... فمن لا يملك قابلية العلم والاستعداد لتلقيه لا حظّ لنفسه من الخير الكثير، حيث إنّ المراد بقوة العلم الاستعداد للعلم وهو ليس من العلم بل هو من الخلق، وهي الحكمة الغريزية؛ على ما سوف يأتي.

النص الخامس: قوة الغضب: لقد تمّ التعرّض في هذا النصّ إلى أطوارها الثلاثة: طور الاعتدال، وطوري الإفراط والتفريط، حيث تكون النفس بناءً على الأول شجاعة، وعلى الثاني متهورّة، وعلى الثالث جبانة. وقد أشير فيه إلى ما يلزم هذه الأطوار من حالات.

النص السادس: قوة الشهوة: أيضاً تمّ التعرّض في هذا النصّ إلى الأطوار الثلاثة لهذه القوة وهي: العفة وهي طور الاعتدال، والشّرّ وهو طور الإفراط، والخمود وهو طور التفريط.

وكذلك تمّ التعرّض لما يترتب على هذه الأطوار من صفات.

النص السابع: قوة العدالة، أو العقل والعدل: لقد تمّ الوقوف على معنى العدالة هاهنا وأنها تعدّ ملكة للعقل العملي ليس إلّا.

النص الثامن: قوة العقل: لا بدّ أن تحمل هذه القوة على العقل النظري مع أنّ الأثر الذي ذكره المصنّف لها ليس أثراً للنظري وإنّما للعملي، إذ لا يجري في الحكمة النظرية خير الأمور أوسطها كما هو حال العملية بشقيها النظري والعملية.

أضف إلى ذلك أنّه نوه بأركان أربعة فإذا هي خمسة؛ حيث فرّق بين قوتي العدل والعقل بعد أن ذكرهما ابتداءً معاً، والجامع لهما الحكمة المكتسبة.

النصّ التاسع: رؤوس الأخلاق يعدّ هذا النصّ خلاصة لما تقدّم.

النصّ العاشر: قوّة النفس وشرفها: يبحث هذا النصّ في أمرين:

١ . المعايير بين قوّة النفس وشرفها.

٢ . العلاقة المتبادلة بينهما.

النص الأول

مرجع الاختلاف في الصفات الإنسانية

أكثر الاختلاف الواقع في الصفات الإنسانية راجع إلى قوة النفس وشرفها، ومقابلهما^(١)، أعني: الضعف والخسّة. وهذا شيء يستفاد من تضاعيف ما ذكرناه في أحوال الوجود، وأن شدته وضعفه مما يوجب اختلاف الأشياء ذاتاً وصفةً. فنقول: إن النفوس الإنسانية لها تفاوت عظيم في الكمال والنقص والشرف والخسّة؛ فالنفس القويّة منها هي الوافية بصدور الأفعال العظيمة منها والشديدة في أبواب كثيرة؛ لما مرّ من جامعيتها للنشآت الوجودية، والنفس الضعيفة في مقابلها. مثال ذلك: أنا نشاهد نفوساً ضعيفةً يشغلها فعل عن فعل، فإذا انصبّت إلى الفكر اختل إحساسها، أو إلى الإحساس اختل فكرها، وإذا اشتغلت بالتحريكات الإرادية اختل أمر إدراكها. وترى نفوساً قويّةً تجمع بين أوصاف^(٢) من الإدراكات والتحريكات سيما ما يتعلق بالفضائل الباطنية. فالقسم الأول هو صاحب النفس الضعيفة، والثاني صاحب النفس القويّة.

(١) في بعض النسخ: ومقابليهما.

(٢) في بعض النسخ: أصناف.

الشرح

يمكن عدّ هذا النصّ مقدّمة لبيان شأن من شؤون النفس الإنسانية دون غيرها من النفوس، وهذا الشأن يفيد بأنّ للنفس الإنسانية صفات تختلف وتتفاوت قوّة وضعفاً وشرفاً وخسّة، وقد أشار (قدّس سره) إلى مرجع هذا التفاوت الذي لا يُنكر وأنّه يرجع إلى قوّة النفس وشرفها.

وبعبارة أخرى: تتناسب صفات النفس قوّة وشرفاً وضعفاً وخسّة بحسب قوّة وشرف وضعف وخسّة النفس، وذلك لأنّه نحو وجود محكوم للتشكيك والتفاوت، فالوجود ليس على وتيرة واحدة، بل هو حقيقة واحدة مشكّكة ذات مراتب متفاوتة بالشدة والضعف، والغنى والفقر، والتقدّم والتأخّر، والأزيدية والأنقصية، والأكثرية والأقلية، والأوليّة وخلافها، «إذ التشكيك يحصل بأقسام ستّة»^(١)، وهي التي أوردناها.

ثمّ أشار رحمه الله إلى آية هذا كلّه وأنّ آية القوّة في النفس هو صدور الأفعال العظيمة منها والشديدة في أبواب كثيرة، والنفس الضعيفة لا تقوى على ذلك. وأشار أيضاً إلى آية أخرى لقوّة النفس وضعفها، وهي أنّ آية النفس القويّة أنّ لا يشغلها شأن عن شأن، وقد توقّف الحكيم السبزاوري رحمه الله عند هذا في حاشية له في المقام فقال: «كمن يشمّ شيئاً ويسمع شيئاً ونحو ذلك، ولا يخلط ويميّز بينها ويشعر بمزاياها، والحسّ المشترك للجميع آية لمن لا يشغله شأن عن شأن، فإنّه - ولا سيّما على مذهب المصنّف رحمه الله وهو التحقيق - من أنّ إدراك الجزئيات بالإنشاء وفعاليّة النفس إذا كان بمحضه مبصر ومسموع ومشموم، وفي ذائقته مطعوم، وفي لامسته ملموس، يدرك الكلّ دفعة واحدة، والعقل

(١) درر الفوائد، مصدر سابق: ج ١، ص ٦٧.

البسيط الذي هو خلاق للعقول التفصيلية - أعني ملكة العلوم - يدرك الكل دفعةً واحدةً دهريةً...»^(١).

لقد أوضح الحكيم السبزواري رحمه الله عدم الانشغال بشأن عن شأن بمثاليين:

١. الحس المشترك.

٢. العقل البسيط.

ولا بأس بالوقوف عند كل منهما بشكل مختصر، وذلك لأنّهما بحثا في الأجزاء السابقة من هذا الكتاب، أعني: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة.

الحس المشترك

«يسمى لوح النفس ولوح النقش أيضاً... ويقال له في اليونانية: بنطاسيا، بتقديم الباء على النون، وبنطاسيا بالفاء أيضاً... ويطلق عليه الخيال أيضاً بالاشتراك اللفظي، وهو مظهر الاسم الشريف الإلهي: (يا من لا يشغله شأن عن شأن)، فلا يشغله ما يدركه بعض الحواسّ عمّا يدركه بعضها الآخر في آن واحد... ويسمى الحس المشترك من وجهين:

أحدهما: أنّه مصبّ مدركات الحواسّ الظاهرة كلّها، وهي كالجداول المتّصلة به تؤدّي إليه ما اقتنصته.

وثانيهما: أنّه كمرآة ذات وجهين ينتقش فيه ما يصطاده الإنسان من الشهادة والغيب.

فوجهٌ منه متوجّهٌ إلى هذه النشأة وترتسم فيه صور المحسوسات، ووجهه الآخر متوجّهٌ إلى النشأة الأخرى ويُتصوّر فيه ما صورته المتخيّلة؛ لأنّ قوّة المتخيّلة جُبِلت على المحاكاة وتصوير المعاني بصور مناسبة لها، فتلك الصور

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة العقلية، مصدر سابق: ج ٩، ص ٨٦، حاشية ٢.

تُرتسم في الحسّ»^(١).

وأما هل البسيطة لهذه القوّة - الحسّ المشترك - والتي تعدّ من قوى النفس الباطنة، إضافة إلى الخيال والواهمة والحافظة والعقل والقدسي، فقد أشار إلى مفادها المصنّف رحمه الله من خلال حجج ثلاث عاجلها، ثم ذكر وجهين لمن نفى هذه القوّة^(٢).

العقل البسيط

لقد تناول المصنّف هذا البحث في الجزء الثالث من كتابه الأسفار، وذلك حين تعرّض لقول الحكماء في أنواع التعقّلات الثلاثة، حيث قال: «... وثالثها: أن يكون عقلاً بسيطاً يتحد فيه المعقولات حاصلة فيه بالفعل لا بالقوّة مقدّساً عن الكثرة والتفصيل»^(٣)، والشيخ قد نبّه على هذا العقل البسيط في كتاب النفس من الشفاء، حيث قال: «إن تصوّر المعقولات على وجوه ثلاثة: أحدها: التصوّر الذي يكون في النفس بالفعل مفصّلاً منظماً...»

والثاني: أن يكون قد حصل التصوّر واكتسب لكن نفس معرفته منه، فليس تلتفت إلى ذلك المعقول، بل انتقلت عنه إلى معقول آخر، فإنّه ليس في وسع أنفسنا أن تعقل الأشياء دفعة واحدة.

ونوع آخر من التصوّر وهو مثل ما يكون عندك في مسألة تُسأل عنها ممّا علمته أو ممّا هو قريب من أن تعلمه فحضرك جوابها في الوقت، وأنت متيقّن بأنّك تجيب عنها ممّا علمته من غير أن يكون هناك تفصيل البتّة، بل إنّما تأخذ في التفصيل والترتيب في نفسك مع أخذ الجواب الصادر عن يقين منك بالعلم به

(١) عيون مسائل النفس، مصدر سابق: ص ٤٤٠-٤٤١.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة العقليّة، مصدر سابق: ج ٨، ص ٢٠٦-٢١٠.

(٣) المصدر نفسه: ج ٣، ص ٣٦٩.

قبل التفصيل والترتيب...»^(١).

والعقل البسيط تارة يبحث في العلم الحسولي، وذلك عند الكلام حول أنواع التعقل، وأخرى يبحث في علمه تعالى بالأشياء قبل الإيجاد، «وليعلم أنّ العقل البسيط الذي أثبتّه الشيخ إنّما هو في العلم الحسولي، وعلم الواجب تعالى أجلّ شأنًا من ذلك... وكذلك علم المفارقات...»^(٢).

وبالتالي فإنّ العقل إذا اشتدّ وترقى فإنّه يدرك معقولات كثيرة بالفعل من دون أن يكون التفاته إلى بعضها أولى من التفاته إلى البعض الآخر.

إشارات النصّ

النسبة بين النفس القويّة والشريفة

قال الحكيم السبزواري رحمه الله: «بين النفس القويّة وبين النفس الشريفة عموم من وجه، كما بين الضعيفة والخسيسة، والكاملة منهما الجامعة بين الشرف والقوّة، ولا سيّما القويّة بما هي عقل، ثمّ الشريفة فحسب، ثمّ القويّة فقط...»^(٣). وهذا ما يمكن بيانه من خلال مخطّط بعد التذكير بنسبة العموم والخصوص من وجه، حيث قيل فيها: «... تكون بين المفهومين اللذين يجتمعان في بعض مصاديقهما ويفترق كلّ منهما عن الآخر في مصاديق تخصّه، كالطير والأسود، فإنّهما يجتمعان في الغراب لأنّه طير أسود، ويفترق الطير عن الأسود في الحمام [الأبيض] مثلاً، والأسود عن الطير في الصوف الأسود مثلاً...»^(٤).

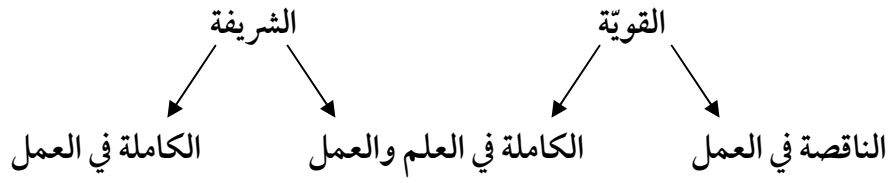
بناءً على هذا نقول:

(١) النفس من كتاب الشفاء، مصدر سابق: ص ٣٣٠.

(٢) تعلية على نهاية الحكمة، مصدر سابق: ص ٣٧٤.

(٣) المنطق، مصدر سابق: ص ٧٩.

(٤) المصدر نفسه.



أثر قوة النفس وشرفها

قبل الكلام في الأثر المترتب على قوة وشرف النفس لا بأس بالحديث إجمالاً عما يقوي النفس ويشرفها.

لقد ذكر أن الذي يؤدي إلى ذلك تقوية أمور ثلاثة:

١. تقوية العلامة.

٢. تقوية التخيل.

٣. تقوية العمالة.

أما الأولى فالمراد بالعلامة: العقل النظري وهو القوة التي يُعلم بها الحقائق على ما هي عليه بحسب الطاقة البشرية.

وأما الثانية فيكون أمر تقويتها بتحرير الحس المشترك الذي هو البنطاسيا من انشغاله بالحواس الظاهرة التي تمنعه من التحليق في رحاب الملكوت والقوة.

وأما الثالثة فالمراد بالعمالة: العقل العملي الذي له دور في اكتساب النفس الشرف والقداسة، وذلك فيما لو أمعن السير في مراتب تكامله الأربع:

١. التجلية.

٢. التخلية.

٣. التحلية.

٤. الفناء.

أما الأثر المترتب على قوة النفس وشرفها فهو اقتدار النفس على القيام بأفعال خارقة للعادة، هي معجزة إذا كان الفاعل نبياً، وكرامة إذا كان ولياً.

قال الحكيم السبزواري رحمه الله:

أصول الإعجاز أو الكرامة	خصائص أن يقوِّي العلامة
ويقوِّي التخيل فالبنطاسيا	الصوت والصورة من هورقليد
قد نال في غاية حسن باهر	إذ ذا يحاكي عالم القواهر
ويقوِّي العمّال فالهيولى	تنقاد خلعاً شاء أو حلولا
يطيعه العنصر طاعة الجسد	للنفس فالكلّ كجسمه يعدّ ^(١)

حيث إنّ أصل ومنشأ صدور الأفعال الخارقة للعادة من الأنبياء والأولياء هو قوّة نفوسهم وشرفها، وذلك بسبب قوّة جنبتيها العلميّة والعملية؛ وذلك من خلال التحرّر من سيطرة الحسّ والأمور البدنيّة وما من شأنه أن يصرفها عن منبع القوّة والقدرة اللامتناهية، والأثر المترتب على ذلك - فيما يفيدّه الحكيم السبزواري رحمه الله من خلال الأبيات المذكورة - يتجلّى في أمرين:

١. شدّة المعرفة وشرفها ونقاؤها، حيث يصل صاحب النفس القويّة العلامة والتي حرّرت الحسّ المشترك من سيطرة الحسّ، يصل إلى درجة سماع الأصوات ورؤية الصور الفائقة الحسن الموجودة في عوالم التجرد والقوّة والقهر.

٢. القدرة على التصرّف في مفردات هذا العالم الذي يصبح جسداً له يطيعه كما يطيع جسد الواحد منّا نفسه المدبّرة.

وكلّ هذا بسبب القرب من منبع العلم والمعرفة والقدرة، ولذلك لا يتوقّع من الشخص الذي وصل إلى مقام الولاية والتصرّف أن يُعمل هذه الولاية فيما لا يريده الله تعالى، وفيما لا يكون خيراً، فكما لا ينطق عن الهوى فكذلك لا يفعل ولا يتصرّف.

(١) شرح المنظومة، مصدر سابق: قسم الحكمة، ج ٥، ص ٢٤٩.

النصّ الثاني

الحكمة والحرية

ثمّ هذه القوّة وهذا الضعف قد يكونُ للنفس بما هي نفسٌ حسّاسةٌ [وقد يكونُ لها بما هي نفسٌ متخيّلةٌ] وقد يكونُ لها بما هي عقلٌ، فالأوّل كما لأصحاب التخيّلات القويّة كالكاهن وكصاحب العين، والثاني كما لأصحاب العلوم الكثيرة، وأمّا النفس الشريفة بحسب الغريزة فهي الشبيهة بالمبادئ المفارقة في الحكمة والحرية.

أمّا الحكمة فهي إمّا أن تكون غريزيّة أو مكتسبةً، فالحكمة الغريزيّة هي كون النفس صادقةً الآراء في القضايا والأحكام، وهذه الحكمة الغريزيّة هي الاستعداد الأوّل لاكتساب الحكمة المكتسبة، والنفوس الإنسانيّة متفاوتة^(١) فيها، حتّى إنّ البالغ منها إلى الدرجة العالية هي النفس القدسيّة النبويّة المشار إليها بقوله تعالى: ﴿يَكَادُ زَيْتُهَا يَضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ﴾ (النور: ٣٥) إشارةً إلى عدم احتياجه في اكتساب العلم إلى معلّم بشريّ، ويقابلها النفس البليدة التي لا تنتفع بتعليم معلّم.

[و] أمّا الحرّيّة فشرحها: أنّ النفس إمّا أن لا تكون مطيعةً بغريزتها إلى الأمور البدنيّة ومستلذات القوى الحيوانيّة، وإمّا أن تكون مطيعةً لها. فالتّي لا تكون كذلك هي الحرّة، وإنّما سُمّيت بها

(١) في بعض النسخ: تتفاوت.

لأنَّ الحرِّيَّةَ في اللغة تُطلق على ما يقابل العبوديَّةَ، ومعلوم أنَّ الشهواتِ مستعبدةٌ قاهرةٌ على استخدام النفوس الناقصة، فهي عبدةُ الشهوةِ غيرُ حرةٍ عن طاعةِ الأمور البدنيَّةِ، سواءً تركَّتها أم لم تتركها، بل الشائق^(١) التاركُ أسوأَ حالاً وأدنى درجةً من الشائق^(٢) الواجد في الحال، وإن كان أحسنَ حالاً منه في المآل؛ لأنَّ عدمَ وجدانه في الحال واشتغالهُ بغيرها ربما يزيلُ عنه ذلك التوقانَ في ثاني الحال.

فظهرَ من هذا: أنَّ الحرِّيَّةَ الحقيقيَّةَ: ^(٣) ما تكونُ غريزيَّةً للنفس، لا التي تكونُ بالتعويد والتعليم وإن كانت أيضاً فاضلةً. وهو معنى قول الفيلسوف أرسطاطاليس: «الحرِّيَّةُ ملكةٌ نفسانيَّةٌ حارسةٌ للنفس حراسةً جوهريةً لا صناعيةً»^(٤).

وبالجملة: فكلٌّ من كانت علاقتهُ البدنيَّةُ أضعفَ وعلاقتهُ العقليَّةُ أقوى، كان أكثرَ حرِّيَّةً، ومن كان بالعكس كان أكثرَ عبوديَّةً للشهوات. وإلى هذا أشار أفلاطونُ بقوله: «الأنفسُ المردولةُ في أفق الطبيعة وظلِّها، والأنفسُ الفاضلةُ في أفق العقلِ وضوئه»^(٥).

(١) في بعض النسخ: التائق.

(٢) في بعض النسخ: التائق.

(٣) في بعض النسخ: بالحقيقة.

(٤) المباحث المشرقيَّة، مصدر سابق: ج ٣، ص ٤١٤.

(٥) المصدر نفسه.

الشرح

هاهنا مزيد من الكلام حول قوّة وشرف النفوس وما يقابلها، حيث ذكر المصنّف أنّ قوّة النفس وضعفها ليس في نشأة دون نشأة، وهذا ما يبدو من خلال المخطّط التالي:

النفوس من حيث القوة والضعف

بما هي حسّاسة بما هي عقل

وقد اكتفى رحمه الله بإيراد مثالٍ لكلّ من النفس القويّة حسّاً والقويّة عقلاً. أمّا مثال الأولى: كالكاهن، وصاحب العين، أي العين الباصرة، حيث يعبر عن ذلك بإصابة العين. قال الحكيم السبزواري:

وعلّة لا علّة لها في العين لها ومن ذلك سوء العين^(١)

حيث إنّ تأثير النفس في بدنّها ممّا لا ريب فيه، فإذا ما اشتدّت فإنّ أثرها يتعدّى بدنّها إلى أبدان الآخرين، ولذا نُقل عن النبيّ صلى الله عليه وآله: «العين تُدخل الرجل في القبر، والجمل في القدر»^(٢).

وأما الكاهن فإنّه يمارس بعض الرياضات التي من شأنها تمكينه من القيام ببعض الخوارق أو الاطّلاع على بعض الأمور الغيبية.

(١) شرح المنظومة، مصدر سابق: قسم الحكمة، ج ٥، ص ٢٦١.

(٢) جامع الأخبار، محمّد بن محمّد الشعيري، مطبعة الحيدريّة، الطبعة الأولى: ص ١٥٧، الفصل التاسع عشر والمئة في العين؛ سلسلة الأحاديث الصحيحة، مصدر سابق: ج ٣، ص ٢٥٠، الحديث ١٢٤٩.

وأما قوّة النفس من حيث هي عقل، فتتجلّى في كونها ذات علوم كثيرة متنوّعة، وهذا لا يكون إلّا للقلّة.

ثمّ وبعد الفراغ من الكلام في قوّة النفس، توجّه المصنّف رحمه الله شطر شرفها، فذكر آية ذلك من خلال تشبيهها بالمبادئ المفارقة في الحكمة والحرية، وهذا ما يمكن توضيحه من خلال القياس التالي:

كلّ نفس حرّة حكيمة	شريفة
نفس زيد	نفس حرة حكيمة
نفس زيد	شريفة

ثمّ ذهب في بيان كلّ من الحكمة والحرية، حيث قسّم الحكمة إلى قسمين: الحكمة الغريزيّة والحكمة المكتسبة، وقد أوضح معنى كلّ منهما، وكذلك أوضح العلاقة ما بينهما، حيث بيّن أنّ الحكمة إنّما تكون غريزيّة إذا كانت صادقة الآراء في القضايا والأحكام، وأمّا عن العلاقة بين الحكمتين فقد عدّ الأولى الأرضيّة التي من خلالها يتمّ اكتساب الثانية.

تفاوت الحكمة الغريزيّة

قال الحكيم السبزواري رحمه الله:

أصول الأعجاز أو الكرامة	خصايص أن يقوّي العلامة
كما خمود الخدس يبلغ انتهاها	يصعد في شدّته غايتها
فيها يكاد زيتها يضي وصل	وفيه لا تهدي من أحبت نزل
أعصى أطباء النفوس ذا السقم	ذاك بلا لوح قرى أعلى القلم ^(١)

هذه القوّة أو الحكمة الغريزيّة التي هي القوّة العلّامة متفاوتة شدّة وضعفاً، حيث إنّها تارة تبلغ النهاية والغاية في الخمود والضعف فهي البلادة والحمق

(١) شرح المنظومة، مصدر سابق: قسم الحكمة، ج ٥، ص ٢٤٩.

والغباء الذي أعبى أطباء النفوس علاجه فلا يجدي معه تعليم معلّم.

لكلّ داءٍ دواءٌ يستطبّ به إلا الحماقة أعيّت من يداويها^(١)

وأخرى تبلغ الغاية والمنتهى في الشدّة والقوّة فيقرأ صاحبها رأس القلم ويدرك ما فيه، وهو - أي القلم - أوّل ما خلق الله، وبناء على اتّحاد العلم والعالم والمعلوم فهو عين القلم وما فيه.

وقد أشير في الكتاب إلى تينك المرتبتين، حيث أشير إلى الخمود بقوله تعالى: ﴿لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ﴾ (القصص: ٥٦)، وأشير إلى التألّق بقوله تعالى: ﴿يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ﴾ (النور: ٣٥)، وفي هذا إشارة إلى الاستغناء عن المعلّم البشري، وإلا فالقرآن يصرّح: ﴿عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى﴾ (النجم: ٥).

مفاد الحرّية

لقد قسّم المصنّف النفس من حيث الحرّية إلى قسمين:

١. أن لا تكون مطيعة بغريزتها إلى الأمور البدنيّة.

٢. أن تكون مطيعة كذلك.

والأولى هي التي تكون حرّة، وذلك لأنّها غير معتادة وغير مطيعة للأمر البدنيّة، فهي حرّة غير خاضعة لما ذكر، وهذا بخلاف النفس التي تكون مقيّدة بالأمور البدنيّة وخاضعة لها، تأتمر بأمرها وتسير في صراطها، فهي تكون عبدة لتلك الأمور.

ثمّ قسّم المصنّف النفس المنقادة الخاضعة للأمور البدنيّة إلى قسمين:

١. نفس تائقة للأمور البدنيّة تاركة لها.

٢. نفس تائقة للأمور البدنيّة واجدة لها.

(١) ربيع الأبرار ونصوص الأخبار، الزنخشري، تحقيق: عبد الأمير مهنا، مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ: ج ٢، ص ٤٠.

ثم فاضل بين القسمين المذكورين، حيث عدّ التائق الشائق الواجد أحسن حالاً من التارك؛ وذلك لأنّ ما يجده الواجد يزيد من انقياده وعبوديته، بينما الشائق الفاقد لعلّ فقده هذا يصرفه للتعلّل بأمر آخر يجعله يسلو ذلك الأمر البدني فيضعف من انقياده له وتوقه إليه، وبهذا يكون التائق التارك أحسن حالاً بالقياس إلى المآل، أمّا التائق الواجد فهو أحسن حالاً في الحال لا المآل، وذلك لأنّه لا يعاني ولا يكابد من فقد ما يتوق إليه.

وبالجملة: فكلّما كانت النفس علاقتها البدنيّة أضعف، وعلاقتها العقليّة أقوى، كانت أكثر حرّية، ومن كان بالعكس كان بالعكس. وإلى هذا أشار أفلاطون بقوله: «الأنفس المردولة في أفق الطبيعة وظلّها، والأنفس الفاضلة في أفق العقل وضوئه»^(١). وهذا يمكن توضيحه من خلال القياس التالي:

كلّ نفس تكون في أفق الطبيعة وظلّها	نفس مردولة
زيد (مثلاً)	نفس كذلك
∴ زيد	نفس مردولة

إذاً ملاك الرذالة والسفالة الوجوديّة هو الوقوع في أفق الطبيعة وظلّها، وليس كذلك الواقعة في أفق العقل وضوئه:

كلّ نفس تكون في أفق العقل وضوئه	نفس فاضلة
عمرو (مثلاً)	نفسه كذلك
∴ عمرو	نفسه فاضلة

وكذلك ملاك الفضيلة الوجوديّة هو الوقوع في أفق العقل وضوئه.

خلاصة الحرّية

فظهر ممّا قلنا: أنّ الحرّية عفة غريزيّة للنفس لا التي تكون بالتعويد والتعليم

(١) المباحث المشرقيّة في علم الإلهيات والطبيعيات، مصدر سابق: ج ٢، ص ٤٢٥.

وإن كانت تلك أيضاً فاضلة، وهي معنى قول أرسطو: «الحرية ملكة نفسانيّة حارسة للنفس حراسة جوهرية لا صناعية»^(١).

إشارات النصّ

دور البدن في الكمال

يروى في الحديث القدسي: «يا ابن آدم خلقت الأشياء لأجلك، وخلقْتُك لأجلي»^(٢) والقرآن أفاد ذلك، وهو ما وقفنا عليه في النصّ الأوّل من الفصل السابق؛ وذلك لما جرى الكلام في نظرية التسخير. ما يراد قوله هاهنا هو أنّه تعالى خلق القوى البدنيّة لأجل العقل، وخلق العقل للإنسان، إذ به يكون الإنسان إنساناً، وبناءً على هذا فتلك القوى وسيلة وآلة وليست غاية وهدفاً، فإذا ما تعامل معها الإنسان على أنّها هدف تعلّق بها وعمل لأجلها فتضلّه وترديه في المهالك وتجعله أسوأ هالك، وإلّا فهي جنود مطيعة تعمل بين يديه بأمرها فتطيع وترعوي وتنزجر حتّى تصل يوماً إلى مرحلة الانقياد والطواعيّة بكلّ سهولة وانسياب، وبهذا يكون العقل أميراً مطاعاً.

إنّ مثل القوى الحيوانيّة كمثّل الناقة الصعبة غير الذلول لا يجدي معها العنف، ولا الإرسال بل خير الأمور أوسطها.

قال أمير المؤمنين عليه السلام: «فصاحبها كراكب الصعبة إن أشنق لها خرم، وإن أسلس لها تقحّم...»^(٣)، فإذا بالغ هذا الراكب في شدّ الزمام بأنفها خرمه، وإن أرخاه تقحّمه به في أماكن لا تخلو من الخطر.

وكذلك القوى الحيوانيّة لا تُعامل بعنف وكبت وقهر؛ حيث يؤوّل الأمر إلى

(١) المباحث المشرقيّة في علم الإلهيات والطبيعيّات، مصدر سابق: ج ٢، ص ٤٢٥.

(٢) مشارق أنوار اليقين: ص ٢٨٣، فصل: عليّ عليه السلام مالك يوم الدين.

(٣) نهج البلاغة: من خطبه عليه السلام، رقم ٣ (الخطبة الشقشقيّة).

الخمود، ولا تُترك لها فتؤدّي إلى الشره الذي فيه ما فيه من مؤذيات للبدن
وللفكر؛ إذ البطنة تُذهب الفطنة.

النصّ الثالث

مرجعيّة الحكمة والحرية

إذا علمت معنى الحكمة والحرية، وحاصلهما قوّة الإحاطة بالمعلومات، والتجرّد عن المادّيات، فاعلم: أنّ جميع الفضائل النفسانيّة ترجع إلى هاتين الفضيلتين، وكذا الأخلاق الذميمة مع كثرتها ترجع كلّها إلى أضداد هاتين الفضيلتين، ولا تكفيك تزكية النفس عن بعضها حتّى تزكّي عن جميعها، ولو تركت البعض غالباً عليك فيوشك أن يدعوك إلى البقيّة، ولا ينجو من عذابها ﴿إِلَّا مَنْ أَتَى اللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ﴾ (الشعراء: ٨٩) وقال تعالى: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا * وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا﴾ (الشمس: ٩ و١٠) وقال النبي صلى الله عليه وآله: «بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ»^(١).

وكما أنّ للإنسان صورةً ظاهرةً حسنُها بحسن الجميع واعتداله، وقبحُها بقبح البعض فضلاً عن الجميع، فكذلك الصورة الباطنة لها أركانٌ لا بدّ من حُسن جميعها حتّى يحسُن الخلق، وتحصل الحكمة والحرية، وهي أربعة معانٍ: قوّة العلم، وقوّة الغضب، وقوّة الشهوة، وقوّة العقل، والعدل بين هذه الأمور، فإذا استوت هذه الأركان الأربعة التي هي مجامع الأخلاق التي تتشعب منها أخلاق غير محصورة واعتدلت وتناسقت، حصل حسنُ الخلق.

(١) مكارم الأخلاق، الشيخ الطوسي، منشورات الشريف الرضي، طبعة ١٣٩٢هـ: ص ٤.

الشرح

محتوى هذا النصّ ومضمونه وفحواه هو بيان مدخلية الحكمة والحرية في الحصول على حسن الأخلاق الذي يزيّن الصورة الباطنة للإنسان، وقد أفاد المصنّف رحمه الله هذا بعد أن ذكر بمعنى كلّ من الحكمة والحرية، حيث بيّن أنّ الأولى ذات طبيعة علمية إدراكية، فهي قوّة الإحاطة بالمعلومات، وأمّا الثانية فهي ذات طبيعة عملية، فهي قوّة التجرّد عن المادّيات بمعنى عدم الانقياد لها بشكل يسلب الإرادة ويوقع في دائرة العبوديّة للمادّيات والأمور البدنيّة. فإذا حاز الإنسان الحكمة والحرية فقد حاز على جميع الفضائل النفسانيّة، وذلك لأنّها تعدّان مرجعاً لتلك الفضائل، وهذا ما يمكن بيانه من خلال التالي من قياس:

كلّ حكيم حرّ	جامع لجميع الفضائل النفسانيّة
هذا	حكيم حرّ
∴ هذا	جامع لجميع الفضائل النفسانيّة

وأما الأخلاق الذميمة فتكون إذا كان ضدّ كلّ من الحكمة والحرية، وهما الجهل والعبوديّة، حيث إنّ الانحراف عن الفضائل النفسانيّة يعود إلى عدم الإحاطة بالمعلومات وعدم التجرّد عن المادّيات، وهذا ما يمكن بيانه أكثر من خلال القياس التالي أيضاً:

لا أحد من الحكيم الحرّ	بذي أخلاق ذميمة
هذا	ذو أخلاق ذميمة
∴ هذا	ليس بحكيم حرّ

وكذلك يمكن القول:

لا أحد ذا أخلاق ذميمة بحكيم حرّ
هذا ذو أخلاق ذميمة
∴ هذا ليس بحكيم حرّ

وجوب التزكية عن الكلّ

لما ظهر أنّ للتجرّد عن الأخلاق الذميمة دوراً في الحكمة والحرّية، أراد أن يستدلّ على مدّعه في أنّ التجرّد لا بدّ أن يكون من جميع الأخلاق الذميمة لا من بعض دون الآخر، وذلك لأنّ بقاء البعض قد يدعو لعودة الآخر. وقد استدلّ على ذلك من خلال قوله تعالى: ﴿إِلَّا مَنْ أَتَى اللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ﴾ (الشعراء: ٨٩) حيث رتب حسن اللقاء مع الله تعالى على الإتيان بقلب سليم، ولا شكّ أن تزكية النفس من بعض الأخلاق الذميمة لا يخلّوها لأن تكون مصداقاً للقلب السليم الذي لا شية فيه للأخلاق الذميمة، وكذلك استدلّ بقوله تعالى: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا * وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا﴾ (الشمس: ١٠).

فالفلاح مترتب على النفس الزكية، والنفس لا تكون كذلك إلّا إذا تجرّدت عن كلّ الأخلاق الذميمة.

وكذلك استدلّ بقول النبيّ صلّى الله عليه وآله: «إنّما بُعثت لأتمّم مكارم الأخلاق»^(١)، ولا أخلاق كريمة تامّة من دون التزكية من جميع الأخلاق الذميمة. ثمّ ساق دليلاً جدليّاً، حيث قاس الصورة الباطنة للإنسان - أي: نفسه - بالصورة الظاهرة، وهذا ما يمكن عرضه من خلال الصورة المنطقيّة التالية:

كلّ صورة معتدلة الأجزاء جميعاً حسنة

(١) ترتيب الأمالي، للمشايخ الثلاثة، تحقيق: محمد جواد المحمودي، مؤسّسة المعارف الإسلاميّة، قم، الطبعة الثانية، ١٤٣٠ هـ: ج ٦، ص ٣٤٩، الحديث ٣٠٣٢؛ سلسلة الأحاديث الصحيحة، مصدر سابق: ج ١، ص ١١٢، الحديث ٤٥.

صورة معتدلة الأجزاء جميعاً

هذه

حسنة

∴ هذه

أما بيان الكبرى فقد أفاد رحمه الله أن قبح الصورة يلحقها بمجرد قبح بعض أجزائها، فما بالك بقبح الجميع؟

والكبرى هذه تشتمل على قانون حاكم على كل صورة، إلا أن اعتدال كل صورة بحسبها، فالصورة الظاهرة لها اعتدال أجزاء يناسبها، وكذلك الصورة الباطنة، والجامع للحسن في الصور هو اعتدال الأجزاء المكوّنة لها.

وأما أجزاء وأركان الصورة الباطنة فهي أربعة: قوّة العلم، وقوّة الغضب، وقوّة الشهوة، وقوّة العدل، فلكي تكون صورة الإنسان الباطنة حسنة لابد أن تكون هذه الأجزاء والأركان الأربعة معتدلة، فإذا اعتدلت حسنت، وإذا حسنت حصلت الحكمة والحرية.

إشارات النصّ

أركان الصورة الباطنية

ذكر المصنّف رحمه الله أن الصورة الباطنة للإنسان تحسن إذا اعتدلت أركانها الأربعة، والتي هي التالية:

١. قوّة العلم.
٢. قوّة الغضب.
٣. قوّة الشهوة.
٤. قوّة العقل والعدل.

المراد هاهنا الإشارة إلى طريقين في بيان أجناس الفضائل الأربعة، والطريقان هما:

الأول: «قد تبين في العلم الطبيعي^(١): أن للنفس الناطقة قوتين؛ أولاهما: قوّة الإدراك، وثانيتهما: قوّة التحريك، ولكلّ منهما شعبتان: الشعبة الأولى لها العقل

(١) إنّما صار البحث عنها في العلم الطبيعي من حيث كونها كمالاً لجسم طبيعيّ.

النظري، وهو مبدأ التأثر عن المبادئ العالية بقبول الصور العلميّة، والشعبة الثانية لها العقل العملي، وهو مبدأ تحريك البدن في الأعمال الجزئية بالروية،... الشعبة الأولى لها قوّة الغضب وهي مبدأ دفع غير الملائم على وجه الغلبة، والشعبة الثانية لها قوّة الشهوة وهي مبدأ جلب الملائم.

ثمّ إذا كانت القوّة الأولى غالبية على سائر القوى، ولم تغفل عنها... كان تصرّف كلّ منهما على وجه الاعتدال، وانتظمت أمور النشأة الإنسانية، وحصل تسالم القوى الأربع وتمازجها... ويحصل له ما يخصّه من الفضيلة، فيحصل من تهذيب العاقلة العلم وتتبعه الحكمة، ومن تهذيب العاملة العدالة، ومن تهذيب الغضبيّة الحلم وتتبعه الشجاعة، ومن تهذيب الشهويّة العفّة وتتبعه السخاوة، وعلى هذا تكون العدالة كمالاً للقوّة العمليّة^(١).

إذاً يتحقّق الحسن الباطني للإنسان ليغدو في زمرة أهل الأخلاق الحسنة عندما تنقهر القوى الثلاث الأخيرة للأولى، وفي انقهار كلّ منها كمال لها يناسب حقيقتها، فعدم انفعال الأولى موجب لبروز كمال العلم والحكمة. وانقياد وانفعال الثلاث الأخيرة موجب لبروز كمال كلّ منها، حيث تبرز العدالة كمالاً للقوّة العاملة، والشجاعة للغضبيّة، والعفّة للشهويّة.

أمّا الطريق الآخر فقد «قيل: إنّ النفس لما كانت ذات قوى أربع: العاقلة والعاملة والشهويّة والغضبيّة، فإن كان حركاتها على وجه الاعتدال، وكانت الثلاث الأخيرة مطيعة للأولى، واقتصرت من الأفعال على ما تعيّن لها، حصلت أولاً فضائل ثلاث هي: الحكمة، والعفّة، والشجاعة، ثمّ يحصل من حصولها المترتب على تسالم القوى الأربع وانقهار الثلاث تحت الأولى حالة متشابهة هي كمال القوى الأربع وتمازجها، وهي العدالة، وعلى هذا لا تكون العدالة كمالاً للقوّة

(١) جامع السعادات، مصدر سابق: ج ١، ص ٥٠.

العملية فقط^(١)، بل تكون كما لا للقوى بأسرها...»^(٢).

إذا ما وقفنا على الطريقين السابقين فإننا سنجد أن بينهما جهة اشتراك وجهة افتراق. أما جهة اشتراكهما ففي ذهاب كل منهما إلى أن للنفس الناطقة أربع قوى:

١. العقل النظري. ٢. العقل العملي.

٣. القوة الغضبية. ٤. القوة الشهوية.

وأما جهة الافتراق ففي الحاصل من تهذيب هذه القوى، حيث كانت حصيلته في الطريق الأول أربعة: الحكمة، العدالة، الشجاعة، العفة.

وقد فسرت العدالة بناءً على هذا الطريق بأنها «... انقياد العقل العملي للقوة العاقلة وتبعيته لها في جميع تصرفاته، أو ضبطه الغضب والشهوة تحت إشارة العقل والشرع الذي يحكم العقل بوجوب إطاعته، أو سياسة قوتي الغضب والشهوة وحملهما على مقتضى الحكمة وضبطهما في الاسترسال والانقباض على حسب مقتضاه...»^(٣)، وبهذا عرّف المصنّف قوة العدالة، وهو ما سيوافيك في النص السابع من نصوص هذا الفصل.

وكانت حصيلة الطريق الثاني أربعة أيضاً: الحكمة والشجاعة والعفة والعدالة، إلا أن العدالة هاهنا هي كمال للقوى بأسرها، وليست كمالاً للقوة العاملة فقط، ولذلك فسرت بأنها: «... ائتلاف جميع القوى واتفاقها على امتثالها للعاقلة بحيث يرتفع التخالف والتجاذب، وتحصل لكل منهما فضيلته المختصة به، ولا ريب في أن اتفاق جميع القوى وائتلافها...، أما الحق في البين فسوف يبحث عنه في النص المشار إليه الخاص بقوة العدالة.

(١) كما كان الحال في الطريق الأول.

(٢) جامع السعادات، مصدر سابق: ج ١، ص ٥١.

(٣) المصدر نفسه: ج ١، ص ٥٢.

السعادة بإصلاح جميع الصفات والقوى

قال الحكيم المتألّه النراقي رحمه الله: «لا تحصل السعادة إلّا بإصلاح جميع الصفات والقوى دائماً، فلا تحصل بإصلاحها بعضاً دون بعض، ووقتاً دون وقت، كما أنّ الصّحّة الجسميّة وتدبير المنزل وسياسة المدن لا تحصل إلّا بإصلاح جميع الأعضاء والأشخاص والطوائف في جميع الأوقات، فالسعيد المطلق من أصلح جميع صفاته وأفعاله على وجه الثبوت والدوام بحيث لا تغيّره الأحوال والأزمان، فلا يزول صبره بحدوث المصائب والفتن، ولا شكره بورود النوائب والمحن، ولا يقينه بكثرة الشبهات، ولا رضاه بأعظم النكبات، ولا إحسانه بالإساءة، ولا صداقته بالعداوة، وبالجملّة لا يحصل التفاوت في حاله، ولو ورد عليه ما ورد على أيوب النبيّ عليه السلام...»^(١).

(١) جامع السعادات، مصدر سابق: ج ١، ص ٣٩-٤٠.

النص الرابع

قوة العلم

أما قوة العلم فأعدّها وأحسنّها أن تصير بحيث تُدرك الفرق^(١) بين الصدق والكذب في الأقوال، وبين الحق والباطل في الاعتقادات، وبين الجميل والقبيح في الأعمال. فإذا انصلحت هذه القوة واعتدلت من غير غلوّ وتقصير، حصلت منها ثمرة هي - بالحقيقة - أصل الخيرات ورأس الفضائل وروحها. قال الله تعالى: ﴿وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾ (البقرة: ٢٦٩) وقال أيضاً: ﴿ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ﴾ (الجمعة: ٤) (بعد قوله: ﴿وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ﴾ (الجمعة: ٢) فهذه الحكمة ثمرة الحكمة بالمعنى الأول، وهي كلما كانت أكثر وأشدّ فهي أفضل، بخلاف المعنى الأول.

(١) في بعض النسخ: يُدرك بها الفرق.

الشرح

لما أفاد المصنّف في النصّ السابق أنّ حُسن الصورة الباطنة إنّما يكون باعتدال أركانها، ثمّ ذكر أركانها الأربعة (قوّة العلم، وقوّة الغضب، وقوّة الشهوة، وقوّة العدل)، أراد أن يبيّن ما فيه اعتدال كلّ قوّة من هذه القوى، فبدأ بالعلم؛ وذلك لأشرفيّته، فذكر مؤشّر اعتدال هذه القوّة، فهو أشبه بالكلام الإنّي، وهو ما يمكن عرضه من خلال القياس التالي:

كلّ نفس تدرك الفرق بين:

١. الصدق والكذب في الأقوال

٢. الحقّ والباطل في الاعتقادات

٣. الجميل والقبيح في الأعمال

ذات قوّة العلم هذه نفس

تدرك ما تقدّم هذه نفس

ذات قوّة العلم . .

وليُعدّ هذا الدليل لإثبات أصل وجود قوّة العلم، وأمّا الحديث عن اعتدالها تفصيلاً فسوف يأتي لاحقاً، وقد أشار إليه إجمالاً هنا بقوله: من غير غلوّ وتقصير. ثمّ ذكر رحمه الله الثمرة المترتبة على وجود هذه القوّة المعتدلة، وهي الحكمة المكتسبة لا الحكمة بالمعنى الذي مرّ وهي الحكمة الغريزيّة، وقد أشاد بها الكتاب المجيد خير إشادة، وكذلك فعل بالنسبة لمن أوتيها، أمّا الإشادة بالحكمة فهي في قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ﴾ (الجمعة: ٢).

وأما بيان وجه الإشادة فمن خلال أمرين:

١. كونها وظيفة الأنبياء سيّما خاتمهم صلّى الله عليه وآله، ولا شك أنّ وظيفة الشريف شريفة، والأشرف أشرف.

٢. من خلال بيان أثرها حيث أثرت في قوم كانوا في ضلال مبين.
ثم وفي نهاية النص الذي بين أيدينا، أشار إلى ما يمكن أن يكون فرقاً بين الحكميتين: الغريزية والمكتسبة، وهو أن الأخيرة قابلة للشدة والضعف، وكلما كانت أشد كانت أفضل، فهي غير محكومة لقاعدة: «خير الأمور أوسطها»^(١).

إشارات النص

الحكمة غريزية ومكتسبة

قال الرازي: «أما الحكمة فهي إما أن تكون غريزية أو مكتسبة. فالحكمة الغريزية هي: كون النفس صادقة الأحكام في القضايا الفطرية، وهذه الحكمة الغريزية هي الاستعداد الأول لاكتساب الحكمة الكسبية، وللنفوس تفاوت فيها - المكتسبة - حتى أن البالغ فيها إلى الدرجة العليا هو النفس القدسية النبوية، وتقابلها النفس البهيمية التي لا تنتفع بتنبيه منبه وتعليم معلّم»^(٢).

الحكمة المكتسبة فاضلة

قال الحكيم السبزواري: «بل فيها - الحكمة المكتسبة، وهي التي تكون بالتعويد والتعليم - فضائل جمّة؛ إذ الاعتناء في الاستكمال بالكسبيات وعلم الأخلاق مدوّن لاقتنائها، ولا فخر إلا بالكسبيات، كما قال الخاتم صلى الله عليه وآله: أنا سيّد ولد آدم ولا فخر»^(٣). وفي قول الفيلسوف لا شاهد؛ لأنّه قال: الحرية ملكة، ولم يقل غريزة مثلاً، والملكة تكتسب بالتكرار والتعويد»^(٤).

(١) سلسلة الأحاديث الضعيفة، مصدر سابق: ج ١٤، ق ٣، ص ١١٦٣، الحديث ٧٠٥٦.

(٢) المباحث المشرقية، مصدر سابق: ج ١، ص ٤٢٥.

(٣) ترتيب الأمالي، مصدر سابق: ج ١، ص ٤٩٣، الحديث ٤٦٤؛ سلسلة الأحاديث الصحيحة،

مصدر سابق: ج ٤، ص ٩٩، الحديث ١٥٧.

(٤) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ٩، ص ٨٨، حاشية ١.

إذاً فالتفاوت والتفاضل بين الناس إنّما يرجع إلى التفاوت في مستوى اقتنائهم لهذا النحو من الحكمة والذي هو الحكمة المكتسبة، حيث قد تبلغ الأوج في الشدّة وكذلك قد تبلغ الأوج في الخمود والانطفاء.

لقد أشار الحكيم السبزواري رحمه الله إلى اشتباه المصنّف رحمه الله حيث فهم من كلام الفيلسوف أنّ مراده من الحكمة إنّما هو الغريزيّة لا المكتسبة وقد جعل السبزواري آية اشتباه المصنّف قول الفيلسوف: «الحرية ملكة...» ومن المعلوم أنّ الملكة إنّما يتوصّل إليها من خلال تكرار الفعل، وبالتالي فهي مكتسبة لا غريزيّة، وهذا ما يمكن توضيحه من خلال القياس التالي:

كلّ ملكة مكتسبة

الحرية المذكورة في الكلام ملكة

∴ الحرية المذكورة في الكلام مكتسبة

ثمّ نجعل هذه النتيجة صغرى في القياس التالي:

الحرية المذكورة في الكلام مكتسبة

لا شيء من المكتسب بغريزيّ

∴ لا شيء من الحرية المذكورة في الكلام بغريزيّ

قوة العلم ليست بعلم

قال الحكيم السبزواري: «الغلوّ ويقال له الجربرة: هو كثرة الفكر في تكثير الفوائد الجزئية الدنيويّة ودفع المضارّ الدنيويّة، والتقصير إهماله والتفريط فيه، وهذه حكمة هي أحد أركان العدالة وهي خلق كالعفة والشجاعة وليست بعلم، ولذا يطلب فيها الاقتصاد، وأمّا الحكمة النظرية فكلّما كانت أكثر كانت أفضل، كما قيل: الشيء يعزّ حيث يندر، والعلم يعزّ حيث يغزر، وهذه الحكمة الخلقية هي

الغريزية التي عرّفها بكون النفس صادقة الآراء في القضايا»^(١).

وقد يطلق على الحكمة الخلقية أحياناً: الحكمة العملية، وهي غير الحكمة العملية التي تأتي قسيماً للنظرية؛ وذلك «لأنّ المراد بالحكمة العملية هاهنا ملكة تصدر عنها الأفعال المتوسطة بين الجريزة والغباوة، وأمّا إذا قلنا: إنّ من الحكمة ما هو نظريّ ومنه ما هو عمليّ، لم نرد به الخلق، فإنّ ذلك ليس جزءاً من الفلسفة... فالحاصل: أنّ الحكمة العملية قد يراد بها العلم بالخلق، وقد يراد بها الأفعال الصادرة عن الخلق، فالحكمة العملية التي جعلت قسيمة للحكمة النظرية هي العلم بالخلق، والحكمة العملية التي جعلت إحدى الفضائل الخلقية... فهي نفس الخلق، لأنّ الحكمة العملية بالمعنى الأوّل ليس علماً بهذا الخلق فقط بل وبسائر الأخلاق... فظهر الفرق بين البابين»^(٢).

ولقد أشار إلى هذا أيضاً الحكيم السبزواري في حاشية على المقام، وأضاف أنّ الحكمة العملية التي هي قسيم النظرية يطلب فيها الزيادة لا التوسط، وأنّه لا يُكلّف بالفطريّات، وذلك لأنّها ليست واقعة تحت الاختيار وإنّما يكلّف بالكسبيّات، وأكد رحمه الله على أنّ الحكمة الكسبيّة تدعم وتجبر نفس الحكمة الغريزية الفطرية.

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ٩، ص ٨٩، حاشية ١.

(٢) المباحث المشرقية، مصدر سابق: ج ١، ص ٥١٠-٥١١.

النصّ الخامس

قوّة الغضب

وأما قوّة الغضبِ فاعتدالها أن يصير انقباضها وانبساطها على موجب إشارة الحكمة والشرعية، وكذلك قوّة الشهوة.
وأما قوّة العدالة فهي في ضبط قوّة الغضبِ والشهوة تحت^(١) إشارة الدين والعقل.

فالعقل النظريّ منزلته منزلة المشير الناصح، وقوّة العدل - وهي القدرة التامة - منزلتها منزلة المنقذ [و] الممضي لأحكامه وإشاراته، وقوّة الغضبِ والشهوة هما اللذان تُنقذُ فيهما الحكم والإشارة، وهما كالكلب والفرس للصياد، حيث ينبغي أن يكونا في الحركة والسكون والقبض والبسط والأخذ والترك مطيعين له منقادين لحكمه.
وأما قوّة الغضبِ فيعبر عن اعتدالها بالشجاعة، والله تعالى يحب الشجاع، فإن مالت إلى طرف الإفراط سمّي تهوُّراً، وإن مالت إلى النقصان سمّي جُبناً، ويتشعب عن اعتدالها - وهو الشجاعة - خلق الكرم، والنجدة، والشهامة، والحلم، والثبات، وكظم الغيظ، والوقار وغير ذلك.
أما إفراطها فيحصل منه: خلق التهوُّر والصلف والبذخ والاستشاطعة، والكبر والعجب. وأما تفريطها فيحصل منه: الجبن، والمهانة، والذلة، والخساسة، وضعف الحميّة على الأهل، وعدم الغيرة، وصغر النفس.

(١) في بعض النسخ: بحسب.

الشرح

الكلام هاهنا في الركن الثاني من الأركان الأربعة للصورة الباطنة للإنسان حيث أشار رحمه الله إليها من خلال أمرين:

١. درجات العدالة فيها، والغلو، والتقصير. فالشجاعة هي مستوى اعتدال هذه القوة، بينما التهور هو درجة غلوها، والجبن درجة تقصيرها وخبوها.
٢. إنّها كانت الإشارة إلى الآثار التي تترتب على الدرجات الثلاث لهذه القوة التي هي غريزة لدفع الضرر، كما كانت الشهوة لجلب المنفعة. ولا شك أنّ «الناس في هذه القوة على إفراط وتفريط واعتدال. فالإفراط: أن تغلب هذه الصفة حتى تخرج عن طاعة العقل والشرع وسياستها، ولا تبقى له فكرة وبصيرة. والتفريط: أن تفقد هذه القوة أو تضعف بحيث لا يغضب عما ينبغي له شرعاً وعقلاً.

والاعتدال: أن يصدر غضبه فيما ينبغي ولا يصدر فيما لا ينبغي بحيث يخرج عن سياسة الشرع والعقل، بل يكون تابعاً لهما في الغضب وعدمه، فيكون غضبه وانتقامه بأمرهما. ولا ريب أنّ الاعتدال ليس مذموماً ولا معدوداً من الغضب، بل هو من الشجاعة.

والتفريط مذموم معدود من الجبن والمهانة، وربّما كان أخبث من الغضب؛ إذ الفاقدة لهذه القوة لا حمية له، وهو ناقص جداً. ومن آثاره: عدم الغيرة على الحرم، وصغر النفس، والجور وتحمل الذلّ من الأخصاء، والمداهنة في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والفحشاء. ولذا قيل: من استغضب ولم يغضب فهو حمار^(١).

(١) إحياء علوم الدين، للإمام الشيخ حجة الإسلام أبي حامد محمد بن محمد بن أحمد الطوسي الشافعي الغزالي، قرأ النصّ وحرّره وصحّحه وكتب مقدّمة له: الدكتور عبد المعطي أمين

وقد وصف الله خيار الصحابة بالحميّة والشدة، فقال: ﴿أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ﴾ (الفتح: ٢٩) وخاطب نبيّه صلّى الله عليه وآله بقوله: ﴿وَأَغْلُظْ عَلَيْهِمْ﴾ (التحریم: ٩). والشدة والغلظة من آثار الغضب، ففقد هذه القوة بالكلية أو ضعفها مذموم.

وقد ظهر: أنّ الغضب المعدود من الرذائل هو حدّ الإفراط الذي يُخرجه عن مقتضى العقل والدين، وحدّ الإفراط وإن كان رذيلة إلاّ أنّه ليس غضباً، بل هو ضدّ له معدود من الجبن، وحدّ الاعتدال فضيلة وضدّ له، ومعدود من الشجاعة، فانحصر الغضب بالأوّل...»^(١).

إشارات النصّ

اختلاف الناس في الغضب حدوثاً وزوالاً

قال الحكيم النراقي رحمه الله: «ثمّ الناس كما هم مختلفون في أصل قوّة الغضب، كذلك مختلفون في حدوثه وزواله سرعة وبطأً، فيكونان في بعضهم سريعين، وفي بعضهم بطيئين، وفي بعضهم يكون أحدهما سريعاً والآخر بطيئاً، وفي بعضهم يكون كلاهما أو أحدهما متوسطاً بين السرعة والبطء، وما كان من ذلك بإشارة العقل فهو ممدوح، معدود من أوصاف الشجاعة، وغير مذموم، محسوب من آثار الغضب أو الجبن»^(٢).

حقيقة الغضب

يمكن الإشارة إلى أمرين كان يجدر بالمصنّف رحمه الله الإشارة إليهما، وهما: تعريف الغضب أو بيان حقيقته، ودوره في النظام الأحسن الحاكم على عالم الإنسان.

قلعجي، دار صادر، بيروت، الطبعة الثانية، ٢٠٠٤م: ج ٣، ص ٢٠٧.

(١) جامع السعادات، مصدر سابق: ج ١، ص ٢٨٦.

(٢) المصدر نفسه: ص ٢٨٧-٢٨٨.

أمّا تعريفه فقد قالوا: «هو كَيْفِيَّةٌ نفسانيَّةٌ موجبة محرّكة الروح من الداخل إلى الخارج للغلبة، ومبدؤه شهوة الانتقام، وهو من جانب الإفراط، وإذا اشتدّ يوجب حركة عنيفة يمتلي لأجلها الدماغ والأعصاب من الدخان المظلم فيستر نور العقل ويضعف فعله، ولذا لا يؤثّر في صاحبه الوعظ والنصيحة، بل تزيده الموعظة غلظة وشدة... ثمّ قوّة الغضب تتوجّه عند ثوراتها إمّا إلى دفع المؤذيات إن كان قبل وقوعها، أو إلى التشفّي والانتقام إن كان بعد وقوعها...»^(١).

وأمّا بيان حقيقته فهي تتّضح من خلال بيان حقيقة الإنسان وما ينفعها وما يؤذيها: «اعلم أنّ الله تعالى خلق الحيوان معرّضاً للفساد والموتان بأسباب في داخل بدنه، وأسباب خارجة عنه، وأنعم الله عليه بما يحميه عن الفساد، ويدفع عنه الهلاك إلى أجل معلوم سمّاه في كتابه، وأمّا السبب الداخل فهو أنّه ركّبه من الحرارة والرطوبة، وأمّا الأسباب الخارجة التي يتعرّض لها الإنسان فكالسيف والسنان وسائر المهلكات التي يقصد بها، فافتقر إلى قوّة وحميّة تثور في باطنه فتدفع المهلكات عنه...»^(٢).

(١) جامع السعادات، مصدر سابق: ج ١، ص ٢٨٦ - ٢٨٧.

(٢) إحياء علوم الدين، مصدر سابق: ص ٢٠٦.

النصّ السادس

قوّة الشهوة

وأما الشهوة فيعبّر عن اعتدالها بالعفة، وعن إفراطها بالشرّ، وعن
تفريطها بالخمود، فيصدر من العفة: السخاء والحياء والصبر والمسامحة
والقناعة والورع وقلة الطمع والمساعدة.
ويصدر عن إفراطها: الحرص والوقاحة والتبذير والرياء والهتك
والمجافاة والملق والحسد والشماتة والتذلل للأغنياء، واستحقار الفقراء،
وغير ذلك.

الشرح

تعدُّ هذه القوَّة من القوَى التي عُزِّت في جبلة الحيوان، وذلك لحفظ أنواعه من خلال جلب المنفعة له، ولولاها لتعاقس الإنسان عن ذلك الجلب ولساءت أحواله ثم صار إلى الهلاك.

ولهذه القوَّة - كما حال غيرها - ثلاث درجات، إحداها حميدة والباقيتان مذمومتان، أمَّا الدرجات الثلاث فهي:

١. العفَّة.
٢. الشرَّه.
٣. الخمود.

أمَّا العفَّة فهي حالة اعتدال هذه القوَّة، وبها يستمرُّ النسل مع صلاح الحال. وعلامة العفَّة هي «... انقياد قوَّة الشهوة للعقل في الإقدام على ما يأمرها به من المأكَل والمنكح كماً وكيفاً، والاجتناب عمّا ينهاها عنه، وهو الاعتدال الممدوح عقلاً وشرعاً. وطرفاه من الإفراط والتفريط مذمومان؛ فإنَّ المطلوب في جميع الأخلاق والأحوال هو الوسط؛ إذ خير الأمور أوسطها»^(١).

وأمَّا الشرَّه فهو حالة الغلوِّ في الشهوة مأكلاً أو منكحاً أو كليهما، وهو كما قيل فيه: «إطاعة شهوة البطن والفرج، وشدة الحرص على الأكل والجماع، وربَّما فسَّر باتباع القوَّة الشهويَّة في كلِّ ما تدعو إليه من شهوة البطن والفرج وحبِّ المال... وبالجملَة: رذيلة الشرَّه من طرف الإفراط، ولا ريب في كونه من أعظم المهلكات لابن آدم، ولذا قال النبيّ صلَّى الله عليه وآله: «من وُقِيَ شرِّ قبقبه وذذب به ولقلقه فقد وُقِيَ...»^(٢).

(١) جامع السعادات، مصدر سابق: ج ٢، ص ١٥.

(٢) جامع الأخبار: ص ٩٤، الفصل الثاني والخمسون؛ ضعيف الجامع الصغير، محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي: ص ٨٤٨، الحديث ٥٨٧٩؛ سلسلة الأحاديث الضعيفة،

وأما الخمود فهو التفريط والتقصير في شأن هذه القوّة، وله من الأثر السلبي في سوء معيشة الإنسان وهلاكه ما للشهره من أثر في ذلك، وقد قالوا في أمره: «وهو التفريط في كسب ضروريّ القوت، والفتور كما ينبغي من شهوة النكاح، بحيث يؤدّي إلى سقوط القوّة وتضييع العيال وانقطاع النسل، ولا ريب في كون ذلك مذموماً غير مستحسن في الشرع، إذ تحصيل المعارف الإلهيّة واكتساب الفضائل الخلقيّة والعبادات البدنيّة موقوف على قوّة البدن، فالتفريط في إيصال بدل ما يتحلّل إلى البدن يوجب الحرمان عن تحصيل السعادة...»^(١)، وهذا ما يمكن عرضه من خلال القياس التالي:

كلّ ما يحول دون السعادة	مذموم
الخمود والشهره	يحولان دون السعادة
الخمود والشهره	مذمومان

أما الكبرى فواضحة، كذلك الصغرى، إلّا أنّ دور الخمود في الحؤول دون تحصيل السعادة غير دور الشهره، وإن كانا من حيث النتيجة واحداً، حيث إنّ كلاهما يؤدّي إلى إضعاف البدن؛ فيؤول إلى ضعفه عن النهوض بأعباء العبادات البدنيّة. ثمّ أوضح المصنّف رحمه الله ما يتفرّع عن العقّة من خصال، وعن الشهره والخمود، وقد بحث كلّ هذا في كتب الأخلاق مفصّلاً.

إشارات النصّ

الأنواع التي تحت العقّة

قال السيد حيدر الآملي رحمه الله: «وهي اثنا عشر:

الأوّل: الحياء، وهو انحصار النفس خوف ارتكاب القبائح...

مصدر سابق: ج ٥، ص ٤٦٤، الحديث ٢٤٤٨.

(١) جامع السعادات، مصدر سابق: ج ٢، ص ١٣.

الثاني: الصبر، وهو جَبُّ النفس عن مطاوعة الهوى... قال أمير المؤمنين علي عليه السلام: «عليك بالصبر، فإنَّ الصبر من الإيمان بمنزلة الرأس من الجسد»^(١) وقال: «الصبر صبران: صبر على ما تكره، وصبر على ما تحب»^(٢).

فالقسم الأوّل هو ما سمّيناه الثبات في باب الشجاعة، وهذا هو القسم الثاني.

الثالث: الدعة، وهي: السكون عند هيجان الشهوات ...

الرابع: الحرّية، وهي: اكتساب مال من غير امتنان ومنّة وإنفاقه في المصارف الحميدة...

الخامس: القناعة، وهي: التساهل في أسباب المعيشة، والاقتصار منها على الكفاف...

السادس: الوقار، وهو: التأنّي في التوجّه نحو المطالب ...

السابع: المسألة، وهي: المودعة عند تنازع الآراء المختلفة...

الثامن: الرفق، وهو: حسن الانقياد لما يؤدّي إلى الجميل، ويسمّى أيضاً: الديانة...

التاسع: الصمت، وهو: محبة ما يكمل النفس...

العاشر: الورع، وهو: ملازمة الأعمال الجميلة ...

الحادي عشر: الانتظام، وهو: تقدير الأمور وترتيبها بحسب المصالح...

الثاني عشر: السخاء، وهو: إعطاء ما ينبغي لما ينبغي على الوجه الذي ينبغي»^(٣).

(١) الخصال: ج ١، ص ٣٤٧، الحديث ٩٦، باب الخمسة؛ سلسلة الأحاديث الضعيفة،

مصدر سابق: ج ٨، ص ٢٦٦، الحديث ٣٧٩٣.

(٢) نهج البلاغة: من حكمه عليه السلام، رقم ٥٥.

(٣) نصّ النصوص في شرح فصوص الحكم، لمحيي الدين ابن العربي، شرح: سيّد حيدر آملي، مع تصحيحات ومقدّمتي: هنري كربين، وعثمان إسماعيل يحيى، طهران، ١٩٧٤ م: ص ٣٦٧-٣٧٧.

النصّ السابع

قوّة العقل

وأما قوّة العقل والحكمة فيصدر عن اعتدالها: حسن العدل والتدبير وجودة ذهن وثقابة الرأي وإصابة الظنّ، والتفطن لدقائق الأعمال وخبايا آفات النفوس، وأما إفراطها فتحصل منه: الجريزة والمكر والخداع والدهاء، ويحصل عن ضعفها: البله والحُمق والغباوة والانخداع.

الشرح

كما كان للشهوة والغضب درجات ثلاث، فكذاك حال قوّة العقل حيث إنّ لها درجات ثلاثاً، إحداها حسنة والباقيتان مذمومتان، أمّا درجة قوّة العقل الحسنة الممدوحة فهي الحكمة، وآيتها حسن التدبير وجودة الذهن ونفاذة الرأي وثقافته وغير ذلك من آثار ترسخ مقام الإنسان وسيره في صراط السعادة. وأمّا الدرجتان المذمومتان منهما «... السفه والبله. وأعني بالسفه هاهنا: استعمال القوّة الفكرية فيما لا ينبغي، وكما لا ينبغي أو سمّاه القوم: الجربزة. وأعني بالبله: تعطيل هذه القوّة وإطراحها. وليس ينبغي، أن يفهم أنّ البله هاهنا نقصان الخلقة، بل ما ذكرته من تعطيل القوّة الفكرية بالإرادة»^(١) لا ما يكون ناتجاً عن حادث مرضيّ وما شاكل.

إشارات النصّ

الجربزة

قال الحكيم النراقي: «الموجبة للخروج في الفكر عن الحدّ اللائق وعدم استقامة الذهن على شيء، بل لا يزال يستخرج أموراً دقيقة غير مطابقة للواقع ويتجاوز عن الحقّ ولا يستقرّ عليه، وربّما أدّى في العقليّات إلى الإلحاد وفساد الاعتقاد، بل إلى نفي حقائق الأشياء رأساً كما للسوفسطائية، وفي الشرعيّات إلى الوسواس. وعلاجه بعد ذكر قبحه وإيجابه للهلاك أن يكلف نفسه على الاستقامه على مقتضى الأدلّة المعتمدة عند أولي الأفهام المستقيمة، ولا يتجاوز عن معتقدات أهل

(١) تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، لأبي علي أحمد بن يعقوب الرازي (مسكويه)، نشر: بيدار، الطبعة السادسة، ١٤٢٥هـ: ص ٤٦.

الحقّ المعروفين بالتحقيق واستقامة القرية، ولا يزال يكلف نفسه على ذلك حتّى يعتاد على القيام على الوسط...»^(١).

ولابدّ أن يعلم أنّ كلمة «جربزة» كلمة معرّبة فارسيّة الأصل من «جربز» ويُعنى بها المحتال المكار، ويقال بالفارسيّة أيضاً: «جربز»، وقد جاء في لسان العرب للعلامة ابن منظور: «جربز الرجل: ذهب أو انقبض، والجربز: الخب من الرجال، وهو دخيل، ورجل جربز بالضم بين الجربزة، بالفتح، أي خب. قال: وهو القربز، وهما معربان»^(٢).

الأنواع الواقعة تحت الحكمة

قال السيّد حيدر الآملي رحمه الله: «وهي سبعة:

الأول: صفاء الذهن، وهو استعداد النفس لاستخراج المطلوب؛ قال تعالى: ﴿أَقْمَنَ شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ فَهُوَ عَلَى نُورٍ مِنْ رَبِّهِ﴾ (سورة الزمر: ٢٢).

الثاني: جودة الفهم، وهي سرعة انتقال النفس من الملزوم إلى اللازم؛ قال علي عليه السلام: «مَنْ فَهِمَ عَلِمَ غَوَرَ الْعِلْمُ»^(٣).

الثالث: الذكاء، وهو سرعة انقذاح النتائج من المقدمات المبنية على المبادئ، إلى المقاصد، وذلك قوله تعالى: ﴿يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ﴾ (النور: ٣٥).

الرابع: حسن تصوّر، وهو البحث عن الأشياء بقدر ما هي عليه؛ قال أمير المؤمنين علي عليه السلام: «مَنْ تَبَصَّرَ الْفُتْنَةَ ظَهَرَتْ لَهُ الْحِكْمَةُ»^(٤).

الخامس: سهولة التعلم، وهو قوّة النفس على إدراك المطلوب؛ قال الله

(١) جامع السعادات، مصدر سابق: ج ٢، ص ١٠٠.

(٢) لسان العرب، مصدر سابق: ج ٥، ص ٣١٨.

(٣) نهج البلاغة: من حكمه عليه السلام، رقم ٣٨.

(٤) المصدر نفسه.

تعالى: ﴿أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِنْهُ﴾ (المجادلة: ٢٢).
 السادس: الحفظ، وهو ضبط الصور المدركة؛ قال الله تعالى: ﴿وَتَعِيَهَا أُذُنٌ
 وَاعِيَةٌ﴾ (الحاقة: ١٢) وقال: ﴿هَذَا مَا تُوْعَدُونَ لِكُلِّ أَوَّابٍ حَفِيظٍ﴾ (ق: ٣٢).
 السابع: الذكر، وهو استحضار المحفوظات؛ قال الله تعالى: ﴿وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا
 أُولُوا الْأَلْبَابِ﴾ (البقرة: ٢٦٩)^(١).

الجربة في النظريات

قال الحكيم السبزواري رحمه الله: «... والحكمة الخلقية التي هي أحد أجزاء
 العدالة قد جعلها الشيخ في أواخر إلهيات الشفاء مخصوصة بالفكر الوسط في
 الأمور المعاشية كما قلنا، والأولى عدم التخصيص حتى تشمل الفكر في النظريات،
 لكن لا أن الامعان فيها جربة، لأنه فضيلة، بل التردد فيها وعدم الوقوف على
 الآراء الحقّة الحاصل من عدم المزاولة عليها وعدم استدامة خدمة العلوم الحقيقية،
 ومع هذا العنق المنكسر يتصرّف صاحبه في المعقولات بالغرور»^(٢).

فالإنسان الذي يمتطي صهوة الشك والترديد للوصول إلى اليقين، لا بأس
 في شكّه هذا وتردّده؛ حيث يدفعه إلى المزيد من التحصيل والتأمل والتفكير
 للوصول إلى معارف حقّة يعمر بها قلبه وعقله، بخلاف الإنسان الذي يكون
 تردّده وتشكيكه وليدي خلل نفسي حيث يؤدّي به الأمر في نهاية المطاف إلى
 الإنكار والإلحاد ورفض كلّ معرفة حقّة.

(١) كتاب نصّ النصوص، مصدر سابق: ص ٣٧٣.

(٢) الحكمة المتعالية في الإسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ٩، ص ٨٩، حاشية ٢.

النص الثامن

قوّة العدالة^(١)

وأما قوّة العدالة فهي في ضبط قوّة الغضب والشهوة تحت إشارة الدين والعقل، فالعقل النظريّ منزلته منزلة المشير الناصح، وقوّة العدل وهي القدرة التامة منزلتها منزلة المنقذ والممضي لأحكامه وإشاراته.

وقوّة الغضب والشهوة هما اللذان تُنفذُ فيهما الحكم والإشارة، وهما كالكلب والفرس للصياد، حيث ينبغي أن يكونا في الحركة والسكون والقبض والبسط والأخذ والترك مطيعين له، منقادين لحكمه.

(١) لقد تمّ تكرار شرح هذا المقطع الذي ورد آنفاً في النصّ الخامس، وذلك لتسليط الضوء على قوّة العدالة.

الشرح

تقدّم أنّ للشهوة وللغضب دوراً في بقاء الحيوان وحفظه من الهلاك، وذلك فيما إذا أدّى كلّ منهما دوره بما يفيد ذلك، فإن طغت إحداها على الأخرى وبغت كان الحيوان في معرض الهلاك، وبالتالي فإنّ بين الشهوة والغضب خصومةً، حيث تريد كلّ واحدة أن تأخذ مداها في الإشباع، وهذا يؤدّي إلى الهلاك والفساد للبدن الذي يحملها، وبالتالي فلا بدّ من قوّة تحول دون ذلك التسيّب وتلك الفوضى، وتردع المتماذي وتعيده إلى جادة الصواب.

هذه القوّة هي قوّة العدالة التي تأخذ على عاتقها مهمّة فرض الاستقرار في مملكة البدن الحيواني، فهي ذات دور قضائيّ يعتمد إلى فضّ الخصومة بين تينك القوتين، وذلك وفق إرشادات وتعاليم الدين والعقل، فهي تفسح المجال وتمنعه لما فيه خير وصلاح الحيوان، والذي ياتمر وينفذهما قوّتا الشهوة والغضب.

إشارات النصّ

فضيلة العدالة

«فأما العدالة فهي فضيلة للنفس تحدث لها من اجتماع هذه الفضائل الثلاث - الحكمة، العفّة، الشجاعة - وذلك عند مسالمة هذه القوى بعضها لبعض واستسلامها للقوّة المميّزة حتّى لا تتغالب ولا تتحرّك نحو مطلوباتها على سوم طبائعها، ويحدث للإنسان بهما سمة يختار بها أبداً الإنصاف من نفسه على نفسه أولاً، ثمّ الإنصاف والاتّصاف من غيره وله»^(١).

(١) تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، مصدر سابق: ص ٤٠.

أجود التوجيهات

بعد أن وقفت في الأبحاث السابقة على الأثر المترتب على انفلات قوّي الشهوة والغضب من هلاك البدن الحيواني وفساده وعلمت أن لا بدّ من حاكم يرشد عمل كلّ منهما لكي لا يؤول أمر ذلك البدن إلى المصير المذكور، أدركت - ولا شك - أهميّة وقوف كلّ قوّة عند الحدّ الذي من شأنها أن تكون في صالح ذلك البدن وأن لا تتعداه تجاوزاً أو تقصيراً، وهذا التوجيه - الذي من خلاله يتم إثبات قوّة هي بمثابة القوّة القضائيّة في النظم الدوليّة؛ حيث تحول دون التجاوز والعدوان - يعدّ أجود التوجيهات، وهو «أنّ للإنسان قوى مختلفة تتزاحم الأفعال المتعلقة بها، فلا بدّ من إعطاء كلّ قوّة حظّها اللائق بها (العدالة) بقدر ما لا يزاحم مقتضيات القوى الأخرى وبنحو لا تطغى على القوى المتعالية الخاصّة بالإنسان، ولا يعوقها عن بلوغ غايتها المشودة، فالتفريط يوجب الحرمان من منافع تلك القوى وقصورها عن خدمتها الميسرة لها، والإفراط يوجب طغيانها وتضييع سائر القوى...»^(١).

العدالة هيئة

قال العلامة الطباطبائي رحمه الله: «والهيئة الحاصلة من اجتماع الملكات الثلاث - التي نسبتها إليها نسبة المزاج إلى الممتزج، وأثرها إعطاء كلّ ذي حقّ من القوى حقّه - إذا اعتدلت سُمّيت: (عدالة)، وإن خرجت إلى حدّ الإفراط سُمّيت: (ظلماً) أو إلى حدّ التفريط سُمّيت: (انظلاماً)»^(٢)، وهذا هو معنى العدالة الثاني الذي مرّ في النصّ الثالث.

(١) تعلية على نهاية الحكمة، مصدر سابق: ص ١٧٧.

(٢) نهاية الحكمة، العلامة السيّد محمد حسين الطباطبائي، علّق عليه: الشيخ عبّاس علي الزارعي السبزواري، مؤسّسة النشر الإسلامي، قم، الطبعة السابعة عشرة، ١٤٢٣ هـ: ص ١٥٩.

الحق في العدالة

تناولنا العدالة في النصّ الثالث من نصوص هذا الفصل، وقلنا إنّ للعدالة معنيين:

١. ما تكون كما لا للعقل العملي، وهو المراد هاهنا بقوة العقل والعدل، «أي: قدرة العقل العملي على العدالة بينها...»^(١).

٢. ما تكون كما لا بجميع القوى لا قوة منها وهي العقل العملي، كما تقدّم.

و«الحقّ: أنّ حقيقة العدالة هو التفسير الأوّل المذكور في الطريق الأوّل - أعني: انقياد العقل العملي للقوة العاقلة - وسائر التفسيرات المذكورة في الطريقين لازمة له؛ إذ الانقياد المذكور يلزمه اتّفاق القوى وقوة الاستعلاء والسياسة للعقل العملي على قوّتي الغضب والشهوة، أو نفس سياسته إياهما وضبطهما تحت إشارة العقل النظري، وأمثال ذلك. وعلى هذه التفسيرات اللازمة للأوّل، يلزم أن تكون العدالة جامعة لجميع الفضائل، ويتحقّق معناها في كلّ فضيلة حتّى تكون فرداً لها. وتحقيق المقام: أنّ انقياد العقل العملي للعاقلة يستلزم ضبط قوّتي الغضب والشهوة تحت إشارة العقل، وسياسته إياهما واستعلاءه عليهما، وهذا يستلزم اتّفاق جميع القوى وامتزاجها، فجميع الفضائل الصادرة عن قوّتي الغضب والشهوة بل عن العاقلة أيضاً إنّما تكون بتوسّط العقل العملي وضبطه إياها، إلّا أنّ ذلك لا يوجب كونها كما لا له حتّى يعدّ من فضائله، ووجهه ظاهر، ولا كون الضبط المذكور عدالة.

فالحقّ: أنّ حقيقة العدالة هو مجرد انقياد العاملة للعاقلة، ومثل الضبط والاستعلاء والسياسة من لوازمه، والفضائل الصادرة عن القوى الأخرى بتوسّط العقل العملي إنّما تندرج تحت لازم العدالة...»^(٢).

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة العقلية، مصدر سابق: ج ٩، ص ٨٨، حاشية ٣.

(٢) جامع السعادات، مصدر سابق: ج ١، ص ٥٣-٥٤.

مثل اجتماع القوى في الإنسان

«... مثل اجتماع هذه القوى في الإنسان كمثل اجتماع ملك أو حكيم و كلب وخنزير و شيطان في مرتبط واحد، وكان بينها منازعة، وأيّها صار غالباً كان الحكم له، ولم يظهر من الأفعال والصفات إلّا ما تقتضيه جبلّته، فكان إهاب الإنسان وعاء اجتمع فيه هذه الأربع، فالملك أو الحكيم هو القوّة العاقلة، والكلب هو القوّة الغضبيّة، فإنّ الكلب ليس كلباً مذموماً لكونه وصورته بل لروح معنى الكلبيّة والسبعيّة أعني الضراوة والتكلّب على الناس بالعقر والجرح، والقوّة الغضبيّة موجبة لذلك، فمن غلب فيه هذه القوّة هو الكلب حقيقة... والخنزير هو القوّة الشهويّة، والشيطان هو القوّة الوهميّة... والنفس لا تزال محلّ تنازع هذه القوى وتدافعها إلى أن يغلب أحدها... والعقل شأنه أن يدفع غيظ السبعيّة بتسليط الشهويّة عليها، ويكسر سورة الشهويّة بتسليط السبعيّة عليها، ويردّ كيد الشيطان ومكره بالكشف عن تلبسه ببصيرته النافذة ونورانيّته الباهرة، فإن غلب على الكلّ يجعلها مقهورة تحت سياسته غير مُقدمة على فعل إلّا بإشرافه، جرى الكلّ على المنهج الوسط، وظهر العدل في مملكة البدن...»

وقد يمثّل اجتماع هذه القوى في الإنسان براكب بهيمة طالب للصيد يكون معه كلبه وعين من قطّاع الطريق، فالراكب هو العقل، والبهيمة هي الشهوة، والكلب هو الغضب، والعين هو القوّة الوهميّة التي هي جواسيس الشيطان^(١).

الأنواع التي تحت العدالة

قال الآملي رحمه الله: «... وهي أربعة عشر نوعاً:

الأوّل: الصداقة، وهي محبة صادقة، بحيث لا يريد شيئاً لنفسه إلّا ويريده للخليل أولاً، مع إثارة له على نفسه في الخيرات...

(١) جامع السعادات، مصدر سابق: ج ١، ص ٣١-٣٢.

- الثاني: الألفة، وهي اتفاق الآراء في المعاونة على تدبير المعيشة...
- الثالث: الوقار، وهو ملازمة طريق المواساة، ومحافظة عهود الخلطاء...
- الرابع: التودد، وهو طلب مودة الأكفأ وأهل الفضل بما يستلزم محبتهم من حسن اللقاء وأمثاله...
- الخامس: المكافأة، وهي مقابلة الإحسان بمثله أو بزيادة...
- السادس: حسن الشركة، وهو الاعتدال في المعاملات...
- السابع: حسن القضاء، وهو ترك المنّ والندم في المجازاة...
- الثامن: صلة الرحم، وهي مشاركة ذوي القربى في الخيرات الدنيوية...
- التاسع: الشفقة، وهي صرف الهمة إلى إزالة مكروه عن الناس...
- العاشر: إصلاح ذات البين، وهو التوسط بين الناس في الخصومات بما يدفعها...
- الحاي عشر: التوكل، وهو ترك السعي فيما لا تسعه قدرة البشر...
- الثاني عشر: التسليم، وهو الانقياد لأمر الله تعالى، وترك الاعتراض فيه على ما لا يلائم الطبع من أفعاله وأفعال أهله...
- الثالث عشر: الرضا، وهو طيب النفس فيما يصيبها ويفوتها مع عدم التغير...
- الرابع عشر: العبادة، وهي تعظيم الله تعالى وتعظيم أهله من الأنبياء والأولياء والأئمة، وامتنال الأوامر والنواهي الشرعية...^(١).

(١) كتاب نصّ النصوص، مصدر سابق: ص ٣٧٩-٣٨٠.

النص التاسع

رؤوس الأخلاق

فهذه رؤوس الأخلاق الحسنة والأخلاق السيئة المعبر عنها في حديث عذاب القبر للمنافق برؤوس التين، ومعنى حسن الخلق في جميع أنواعها الأربعة وفروعها هو التوسط بين الإفراط والتفريط والغلو والتقصير، فخير الأمور أوسطها، وكلا طرفي قصد الأمور ذميم. قال تعالى: ﴿وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ﴾ (الإسراء: ٢٩) وقال: ﴿وَالَّذِينَ إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا﴾ (الفرقان: ٦٧) وقال: ﴿أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ﴾ (الفتح: ٢٩) ومهما انحرف بعض هذه الأمور عن الاستقامة إلى أحد الجانبين، فبعد لم تتم مكارم الأخلاق.

الشرح

يمكن عدّ هذا النصّ خلاصة لما تمّ تناوله من أصول الأخلاق، وكذلك تأكيد الوسطيّة والاعتدال فيها، وعدم الخروج عن حدّها إلى طرفي الإفراط أو التفريط، وفي الوسطيّة يكون الخلق الحسن الذي تمّ الحثّ عليه مشدّداً، حتّى روي عن النبيّ صلّى الله عليه وآله قوله: «إِنَّمَا بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ»^(١). وقد امتدح الحقّ تعالى نبيّه الخاتم في قوله تعالى: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾ (القلم: ٤) وقد افتخر هو صلّى الله عليه وآله فقال: «أَدَّبَنِي رَبِّي فَأَحْسَنَ تَأْدِيبِي»^(٢).

إشارات النصّ

تعريف الخُلُق وأَنَّهُ لَا خُلُقَ فِي الْمَفَارِقَاتِ

قال العلامة الطباطبائي رحمه الله: «الخُلُق: وهو الملكة النفسانيّة التي تصدر عنها الأفعال بسهولة من غير رويّة، ولا يسمّى خلقاً إلّا إذا كان عقلاً عملياً هو مبدأ الأفعال الإراديّة، وليس هو القدرة على الفعل؛ لأنّ نسبة القدرة إلى الفعل متساوية، ولا نسبة للخلق إلّا إلى الفعل، وليس المراد به هو الفعل، وإن كان ربما

(١) ترتيب الأمالي، مصدر سابق: ج ٦، ص ٣٤٩، الحديث ٣٠٣٢؛ سلسلة الأحاديث الضعيفة، مصدر سابق: ج ١، ص ١١٢، الحديث ٤٥؛ كنز العمال، المتقي الهندي، ضبط وتفسير الشيخ بكري حياتي، مؤسّسة الرسالة، بيروت، ١٤٠٩ هـ: ج ٣ ص ١٦ ح ٥٢١٧.

(٢): كنز العمال، مصدر سابق: ج ١١، ص ٤٠٦، ح ٣١٨٩٥؛ الكافي، دار الحديث، قم، ١٤٢٩ هـ: ج ١، ص ٦٦٣، الحديث ٤ (إِنَّ اللَّهَ أَدَّبَ نَبِيَّهَ فَأَحْسَنَ أَدَبَهُ)؛ مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول، محمد باقر المجلسي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٣ هـ: ج ٥، ص ١٥٠، الحديث ٤، حسن؛ مشرعة بحار الأنوار، محمّد آصف المحسني، مكتبة عزيزي، قم، الطبعة الأولى، ١٤٢٣ هـ: ج ١، ص ٣١١، معتبرة؛ سلسلة الأحاديث الضعيفة، مصدر سابق: ج ١، ص ١٧٣، الحديث ٧٢.

يطلق عليه؛ لأنّه الأمر الراسخ الذي يبتني عليه الفعل»^(١).
وقال أيضاً: «إن الخلق إنّما يوجد في العالم الإنساني وغيره من ذوات الأنفس التي تستكمل بالأفعال الإراديّة على ما يناسب كمال وجوده، فلا خلق في المفارقات إذ لا عقل عمليّاً ولا استكمال إراديّاً فيها»^(٢). إذاً فلا توصف المفارقات بالخلق.

(١) نهاية الحكمة، مصدر سابق: ص ١٥٨-١٥٩.

(٢) المصدر نفسه: ص ١٥٩.

النص العاشر

قوة النفس وشرفها

ومما يجب أن يُعلم في هذا المقام: أن قوة النفس غير شرفها، كما أُشير إليه، وكلُّ منهما قد يزيد في الآخر، وقد تتفق لوازمهما، أما أن كلاً من شرف النفس وقوتها قد يزيد في الآخر، فلأن الشجاعة مثلاً قد تصدر لكبر النفس واحتقار الخصم واستشعار الظفر به، وقد تصدر لشرف النفس والترفع عن المهانة والذلة، كما قال الفيلسوف: «النفوس الشريفة تأبى مقارنة الذلة، وترى حياتها في ذلك موتها، وموتها فيها حياتها»، فإن كانت من قوة النفس فلا بد فيها من الحكمة؛ لأن الشجاعة من هذا الوجه عبارة عن مطاوعة النفس غريزتها العقلية الحكيمة في الإقدام والإحجام. والجبن: هو أن تطاوع في الإحجام ولا تطاوع في الإقدام، وذلك إما للجهل أو للضعف^(١). والتهور: هو أن تطاوع في الأقدام ولا تطاوع في الإحجام، وهو لازم لقوة النفس مع جهلها.

وأما أن القوة والشرف قد يتفقان في اللوازم، فذلك مثل حب الرئاسة في النفس الشريفة^(٢) وفي النفس القوية الجاهلة، فإن الجاهل القوي لجهله يظن بنفسه كونه أهلاً لما ليس أهلاً له، ولقوة نفسه

(١) في بعض النسخ: للتضعف؛ للتضعيف.

(٢) في المباحث المشرقية: ومثل الحماقة والترأس.

يقدمُ على طلبها، وغنى النفس قد يكونُ لقوّتها وعلمها بالقدرة على رفع الحاجاتِ في أوقاتها، وقد يكونُ لشرفها وقلّة التفاتها إلى الموجود واهتمامها بالمفقود، وفقرُ النفس كذلك قد يكونُ لضعفها وظنّها الفقدَ عند الحاجة، وقد يكونُ لخسّتها واحتقارها، والعدالةُ لازمةٌ لشرفِ النفس، خصوصاً مع القوّة، والجورُ لخسّتها في الخسيسة المشتاقة إلى جمع المال، والصدقُ قد يلزمُ شرفَ النفس، والكذبُ خسّتها، والكرمُ للقوّة مع الشرف، والسّفهُ للضعفِ مع الخسّة، وكبرُ الهمةِ لقوّة النفس الشريفة أيضاً، والفشلُ وصغرُ الهمةِ لضعف النفس الخسيسة.

الشرح

يمكن عد هذا النصّ تذييلاً لما تقدّم من أبحاث في هذا الفصل الذي عُني بمسألة مهمّة من مسائل النفس، حيث تمّ البحث فيها من زاوية القوّة والشرف، والذي تمّت الإشارة إليه هاهنا أمور ثلاثة:

١. الإشارة إلى المغايرة ما بين القوّة والشرف، وقد تقدّم هذا لما قيل - وتحديدًا في النصّ الأوّل من نصوص هذا الفصل - بأنّ النسبة بين كلّ من القوّة والشرف إنّما هي نسبة العموم والخصوص من وجه، ومن المعلوم أنّ النسب الأربع إنّما تكون بين المفاهيم الكلّية المتباينة المتغايرة؛ إذ لا نسبة بين الشيء ونفسه، كما أنّه لا نسب أربع بين مفهومين جزئيين أو مفهومين جزئيين وكلّي.

٢. الإشارة إلى تأثير كلّ من القوّة والشرف بعضهما في بعض، حيث أشير إلى هذا التأثير المتبادل بأنّ كلّاً منهما قد يزيد في الآخر، حيث يزيد شرف صفة في قوّتها، أو قوّتها في شرفها. فالشجاعة مثلاً إذا كانت صادرة بسبب الكبر الذي يعدّ من قوّة النفس، تزداد قوّة إذا انضمّ إلى الكبر الترفع عن المهانة والذلّة، والذي هو من شرف النفس.

٣. اتّفاق القوّة والشرف في اللوازم، فحبّ الرئاسة مثلاً قد يكون لقوّة النفس وقد يكون لشرفها، وكذلك الكرم قد يكون لقوّة النفس ومعرفتها لما في هذه الصفة من كرامة، وقد يكون لشرف النفس كحبّ الظهور والتبجّع أمام الخلق.

إشارات النصّ

قوّة النفس ذات أقسام

قال الحكيم السبزواري رحمه الله: «وإنّ أقسامها - قوّة النفس - كثيرة؛ فنفس قويّة في العقل فقط، ونفس قويّة في الخيال فقط، ونفس قويّة في الحسّ فقط،

ونفس قويّة في الثلاثة فقط أي بلا شرافة، ونفس شريفة فقط، ونفس جامعة بين القوّة والشرافة إمّا في الغاية فيهما، وإمّا في التوسّط فيهما، أو في إحداهما في الغاية، في الأخرى في التوسّط»^(١).

المراد بالشرف

ينقسم الشرف إلى شرف أخلاقيّ اجتماعيّ وهو معروف، وإلى شرف وجوديّ وهو الذي يراد به القرب الإلهي؛ إذ كلما كان الوجود أقرب إلى منبع الوجود، كان أشرف.

فالطغاة القساة الأجلاف أقوياء لكنّهم ليسوا بشرفاء، وذلك لبعدهم عن الله تعالى. والإنسان الكثير العبادة دون علم أو مع علم متوسّط أو ناقص، شريف لكنّه ليس قويّاً، وقد روي عن الإمام عليه السلام: «قصم ظهري اثنان: عالم متهتّك، وجاهل متنسّك»^(٢).

وحين سئل عليه السلام عمّا عند معاوية - حيث جرى الحديث عن العقل، وآنه ما عبّد به الرحمن واكتسب به الجنان - قال عليه السلام: «تلك النكراء، تلك الشيطنة»^(٣). فالشيطنة قوّة لكنّها ليست بشرف، والدهاء قوّة من دون شرف.

وهذا ما يمكن بيانه من خلال التالي:

كلّ عاقل عابد للرحمن مكتسب للجنان

معاوية عاقل

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، مصدر سابق: ج ٩، ص ٩١.

(٢) تصنيف غرر الحكم وذُرر الكلم، مصدر سابق: ص ٤٨، الحديث ٢٤٥؛ إحياء علوم الدين، دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى: ج ١، ص ٩٨؛ شرح نهج البلاغة، ابن أبي الحديد المعتزلي، تحقيق محمّد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربيّة، بيروت، الطبعة الثانية، ١٣٨٧ هـ: ج ٢٠ ص ٢٨٤، الحكمة ٢٤٨.

(٣) الأصول من الكافي: الجزء الأوّل، كتاب العقل والجهل، الحديث ٣.

٢٠. معاوية عابد للرحمن مكتسب للجنان

هذا القياس يمكن عدّه تساؤلاً حول ما أفاده عليه السلام، ويمكن عرضه من خلال قياس استثنائي: لو كان العقل ما عبّد به الرحمن واكتسب به الجنان لكان معاوية ممن يعبد الرحمن ويكتسب الجنان، والتالي باطل، فالمقدّم مثله، وذلك لأنّ معاوية لم يكن مجنوناً، فهو عاقل، فهو عابد للرحمن مكتسب للجنان، وسيرة الرجل خلاف ذلك.

والجواب: إنّ الذي عند معاوية ليس عقلاً، ولأنّ العقل يدعو إلى عبادة الرحمن واكتساب الجنان، وإنّما الذي عنده شيطنة ونكراء.

وكما قال عليه السلام: «ما معاوية بأدهى منّي لكنّه يغدر ويفجر»^(١) فالدهاء قوّة لا يتعاطاها الإمام عليه السلام لأنّها خلاف الشرف الوجودي وكذلك الاجتماعي. وكذلك الإنسان الكثير العمل دون علم ومعرفة وتفكّر، فهو شريف لكنّه ليس بقويّ.

جاء إسحاق بن عمّار إلى الإمام الصادق عليه السلام «وقال: جُعِلت فداك إنّ لي جاراً كثير الصلاة، كثير الصدقة، كثير الحجّ. قال: فقال: يا إسحاق، كيف عقله؟ قال: قلت له: جُعِلت فداك ليس له عقل، فقال: لا يرتفع بذلك منه»^(٢).

(١) نهج البلاغة: من كلامه عليه السلام، رقم ٢٠٠.

(٢) الكافي، تحقيق: علي أكبر الغفاري، دار الكتب الإسلامية، طهران، ط ٥، ١٣٦٣ ش: ج ١، ص ٢٤.

الفصل الثالث
في منازل الإنسان ودرجاته
بحسب قوى نفسه

تمهيد

يشتمل هذا الفصل على أمرين جعلنا كلاً منهما في نصّ، وهما:

النصّ الأوّل: يفيد أنّ الإنسان مزيج قوى متباينة متصارعة تحاول كلّ منها أن تهيمن على الأخرى وتجعلها منساقّة في خدمة مقتضاها. وكذلك يبيّن أثر ذلك كلّ على مصير الإنسان وتكوين حقيقته الباطنة.

ويشير المصنّف رحمه الله في هذا النصّ أيضاً إلى السبق واللاحق في حدوث القوى حيث تكون البهيمة الأسبق ثمّ يتلوها الغضبية ثمّ الوهميّة ثمّ العقلية.

النصّ الثاني: لقد كان محور الحديث فيه القوّة الأخيرة وهي العقل، ودوره الحاسم في سعادة الإنسان أو شقائه.

كما أنّ هذا النصّ أشار إلى فترة بلوغ العقل وأنها إنّما تكون في الأربعين من العمر، وبهذا يكون للإنسان أوانا بلوغ:

١. أوان بلوغ صوريّ، وهو الذي يكون بانقضاء خمس عشرة سنة.
٢. أوان بلوغ معنويّ وأشدّ باطنيّ وهو في حدّ الأربعين غالباً، وليس دائماً، حيث تجد بعض من تجاوز الأربعين والخمسين وأكثر، وهو في غاية السفاهة والطيش، فهو طفل عمره ستون سنة، وقد قال زهير في ذلك:

وإنّ سفاه الشيخ لا حلّم بعده وإنّ الفتى بعد السفاهة يحلّم^(١)

(١) أنساب الأشراف، البلاذري، تحقيق: إحسان عباس، نشر: جمعية المستشرقين الألمانية، بيروت، ١٤٠٠هـ: ج ٥، ص ١١٤.

النصّ الأوّل

باطن الإنسان مزيج قوى

إنّ كلّ إنسانٍ بشريّ باطنه كأنّه معجونٌ من صفاتٍ قوى بعضها بهيميّة، وبعضها سبعيّة، وبعضها شيطانيّة، وبعضها ملكيّة، حتّى يصدرَ من البهيمة: الشهوة والشرّ والحرص والفجور، ومن السبعيّة: الحسد والعداوة والبغضاء، ومن الشيطانيّة: المكرّ والخديعة والحيلة والتكبر والغرّ وحبّ الجاه والافتخار والاستيلاء، ومن الملكيّة: العلم والتنزّه والطهارة.

وأصول جميع الأخلاق هذه الأربعة، وقد عُجنت في باطنه عجنًا محكمًا لا يكاد يتخلّص منها، وإنّما يخلّص من ظلمات الثلاثة الأوّل بنور الهداية المستفاد من الشرع والعقل.

وأوّل ما تحدث في نفس الادميّ البهيمة فتغلب عليه الشهوة والشرّ في الصبا، ثمّ تُخلق فيه السبعيّة فتغلب عليه المعاداة والمناقشة، ثمّ تُخلق فيه الشيطانيّة فيغلب عليه المكرّ والخديعة أولاً؛ إذ تدعوه البهيمة والغضب إلى أن يستعمل كياسته في طلب الدنيا وقضاء الشهوة والغضب، ثمّ تظهر فيه صفات الكبر والعجب والافتخار وطلب العلوّ، ثمّ بعد ذلك يُخلق فيه العقل الذي به يظهر نور الإيمان، وهو من حزب الله تعالى وجنود الملائكة، وتلك الصفات من جنود الشيطان.

الشرح

عودة إلى ذكر القوى الأربع التي جُبلت النفس الإنسانية عليها وفُطرت منها، فهي كالمزيج منها، وهي لا بدّ منها كما تقدّم في أبحاث الفصل السابق، ولا تؤدّي دورها الذي يدعم مسيرة الإنسان وكدحه في صراط السعادة الحقيقيّة إلّا إذا كانت معتدلة متّزنة، وآية ذلك فيها انقيادها لحكومة العقل وإمارته.

الجديد في هذا الفصل هو الإشارة إلى التقدّم والتأخّر والسبق واللاحق بين هذه القوى؛ حيث إنّ الشهويّة أوّل ما يحدث في هذه القوى ويوجد فعّالاً لدى الإنسان، والسرّ في ذلك أنّ احتياجه إلى المنفعة أكثر في مرحلة الطفولة، وقد أوكل أمر دفع الضرر عنه لمن حوله من والدين حائنين.

ثمّ إذا ما اشتدّ عود الإنسان وصار أكثر عرضة للمخاطر والمؤذيات تخلق فيه الغضبّيّة.

ثمّ إذا ما اشتدّ عوده أكثر وازدادت علاقاته مع أفراد نوعه، احتاج إلى أساليب تمكّنه من مراوغة الخصم والمكر به أو دفع ذلك عنه، فكانت القوّة الوهميّة الشيطانيّة التي إنّ كانت متحرّرة من حكومة العقل وسلطته راحت تبدع الخطط من أجل نيل الشهوات والتنكيل بالخصوم والإيقاع بهم.

ثمّ يظهر العقل الذي به يظهر نور الإيمان، وعندها تبدأ المعركة التي لا تهدأ، فضلاً عن أن تنتهي، وهي بين حزينين: حزب الله تعالى وجنوده الملائكة، وحزب الشيطان وجنوده الأشداء: الشهوة والغضب وما يلزم كلّ منهما.

إشارات النصّ

ترتيب اكتساب الفضائل

ما يراد الإشارة إليه هاهنا هو أنّ تهذيب الأخلاق خاضع لترتيب معيّن،

حيث يبدأ بالقوة الأسبق ظهوراً ثم التي تليها وهكذا، وقد مرّ في هذا النصّ أنّ هناك ترتيباً طبيعياً لظهور القوى، وهو التالي:

١. الشهوية.
٢. الغضبية.
٣. الوهميّة.
٤. العقلية.

ومن المعلوم أنّ تهذيب الأخلاق أمر صناعيّ حيث يعتمد على حركات صناعيّة حالها كحال صناعة الخشب، «وإذا ثبت ذلك فاعلم: أنّ تهذيب الأخلاق... لزم أن يقتضي في تحصيله من حيث الترتيب بأفعال الطبيعة في ترتيب حصولها... فيهدّب القوة الأولى ليكتسب العفة، ثمّ الثانية ليتّصف بالشجاعة، ثمّ الثالثة ليتحلّى بالحكمة.

فمن حصّل بعض الفضائل على الترتيب الحكمي، كان تحصيل الباقي له في غاية السهولة، ومن حصّله لا على الترتيب، فلا يظنّ أنّ تحصيل الباقي حينئذٍ متعذّر، بل هو ممكن، وإن كان أصعب بالنسبة إلى تحصيله بالترتيب، فإنّ عدم الترتيب يوجب عسر الحصول لا تعذّره...»^(١).

وخلاصة ما تقدّم يمكن عرضها من خلال القياس التالي:

تهذيب الأخلاق	ترتيب صناعيّ
الترتيب الصناعي	يراعى فيه الترتيب الطبيعي
تهذيب الأخلاق	يراعى فيه الترتيب الطبيعي

النفس مزيج قوى

ليس المراد من كون النفس ذات قوى متعدّدة أنّها مركّبة منها؛ «لأنّها بسيطة الوجود، بل بمعنى كمال جوهريّتها وتامية وجودها وجامعية ذاتها لهذه الحدود الصوريّة، وهذه القوى على كثرتها وتفنّن أفاعيلها، معانيها موجودة كلّها بوجود

(١) جامع السعادات، مصدر سابق: ج ١، ص ٨٨.

واحد في النفس، ولكن على وجه بسيط لطيف يليق بلطافة النفس... وأكثر المتأخرين من الفلاسفة كالشيخ وأتباعه لما لم يُحكموا أساس علم النفس؛ لذهولهم عن مسألة الوجود وكماله ونقصه ومباده وغاياته، أنكروا هذا المعنى، وزعموا أنّ الأمر لو كان كذلك، لكانت النفس متجزّية...»^(١).

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ٨، ص ١٣٥-١٣٦.

النص الثاني

كمال العقل في الأربعين

وجنّد العقل يكمل عند الأربعين ويبدو أصله عند البلوغ، وأمّا سائر جنود الشياطين يكون قد سبق إلى القلب قبل البلوغ، واستولى عليه وألفته النفس واسترسل في الشهوات متابعاً لها، إلى أن يرد نور العقل فيقوم القتال والتطارد في معركة القلب، فإن ضعف العقل استولى عليه الشيطان وسخره وصار في العاقبة جنود الشيطان مستقرّة كما سبق إلى النزول في البداية، فيحشر الإنسان حينئذ مع إبليس وجنوده أجمعين، وإن قوي العقل بنور العلم والإيمان صارت القوى مسخرة وانخرطت في سلك الملائكة محشورة إليها، ﴿وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ﴾ (لقمان: ٣٤).

الشرح

تقدّم وجه سبق القوّتين الشهويّة والغضبيّة لقوّة العقل، حيث أُفيد أنّ مرحلة الصبا وما قبلها من طفولة هي الأكثر حاجةً إليهما.

ما يُراد قوله هاهنا هو أنّ هذا التقرّر لهاتين القوّتين ولمدّة زمنيّة مديدة أورث النفس أنساً بآثارهما؛ ولذا يصبح من الصعب جدّاً الدخول معهما في صراع لكفّ يد كلّ منهما عن الاستطالة إلى ما لا يحسن ولا يجوز، ولحصر عمل كلّ منهما في دائرة محدودة تحت نظارة العقل وحكومته، وهذا ممّا لا يظفر به إلّا القليل حيث يلذّ للكثيرين العيش في رحاب الشهوة والغضب.

والظفر الذي للقليل لا يمكن الحصول عليه إلّا بعد معركة حامية الوطيس، وهو الذي يسمّى بالجهاد الأكبر الذي هو جهاد النفس، وذلك لقرب العدوّ وخفائه وخفاء أحابيله. قال أمير المؤمنين عليه السلام: «أعدى عدوك نفسك التي بين جنبيك»^(١).

أمّا وقت اندلاع هذه المعركة فهو عند بدو العقل وبلوغه، وكلّما كان مزوّداً بالعلم والعمل أكثر، كانت فرص ظفره وانتصاره أوفر وأكثر. يقول أمير المؤمنين عليه السلام: «كم من عقلٍ أسير عند هوى أمير»^(٢).

ذكر المصنّف وقت بدو وظهور العقل وكذلك وقت بلوغه وتمامه، حيث يكون الأوّل عند البلوغ والثاني عند بلوغ سنّ الأربعين، حيث قال رحمه الله:

(١) سلسلة الأحاديث الضعيفة، مصدر سابق: ج ٣، ص ٣٠٨، الحديث ١١٦٤؛ عوالي اللآلي العزيزيّة، مصدر سابق: ج ٤، ص ١١٨، ح ١٨٧.

(٢) نهج البلاغة: من حكمه عليه السلام، رقم ٢١١؛ عيون الحكم والمواعظ، الشيخ كافي الدين علي بن محمد الليث الواسطي، تحقيق: الشيخ حسين الحسني البيرجندي، قم، دار الحديث، الطبعة الأولى: ص ٣٨١.

«فالنفس الأدمية ما دام كون الجنين في الرحم درجتها درجة النفوس النباتية على مراتبها، وهي إنما تحصل بعد تحطّي الطبيعة درجات القوى الجمادية، فالجنين الإنساني نبات بالفعل حيوان بالقوة لا بالفعل، إذ لا حسّ له ولا حركة، وكونه حيواناً بالقوة فصله المميّز له عن سائر النباتات الجاعل له نوعاً مابيناً للأنواع النباتية، وإذا خرج الطفل من جوف أمّه صارت نفسه في درجة النفوس الحيوانية إلى أوان البلوغ الصوري، والشخص حينئذٍ حيوان بشريّ بالفعل إنسان نفسانيّ بالقوة، ثمّ يصير نفسه مدركة للأشياء بالفكر والروية، مستعملة للعقل العملي، وهكذا إلى أوان البلوغ المعنوي والرشد الباطني، باستحكام الملكات والأخلاق الباطنة، وذلك في حدود الأربعين غالباً، فهو في هذه المرتبة إنسان نفسانيّ بالفعل، وإنسان ملكيّ بالقوة، يحشر يوم القيامة إمّا مع حزب الملائكة، وإمّا مع حزب الشياطين وجنودهم. فإن ساعده التوفيق وسلك مسلك الحقّ وصراط التوحيد، وكمل عقله بالعلم، وطهر عقله بالتجرّد عن الأجسام، يصير ملكاً بالفعل، من ملائكة الله الذين هم في صفة العالمين المقرّين، وإن ضلّ عن سواء السبيل وسلك مسلك الضلال الجهال يصير من جملة الشياطين، أو يحشر في زمرة البهائم والحشرات»^(١).

إذا فنحو الحشر الذي لا بدّ منه للإنسان تابع لنتيجة المعركة والصراع الذي لا يهدأ بين قوى النفس المتباينة، والحشر لا بدّ أن يكون مسانحاً لطبيعة القوة المنتصرة، فقد يحشر الإنسان ملكاً من الملائكة، وذلك لأنّ النصر كان للعقل، وقد يحشر شيطاناً وذلك لأنّ النصر كان حليف الوهم، أو بهيمة وذلك عندما يكون حليف الشهوية، أو سبعاً مفترساً إذا كان النصر حليف الغضب.

وقد أشار إلى قابلية الإنسان لأن يكون كذلك، الشيخ ابن عربي حين قال:

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ٨، ص ١٣٦-١٣٧.

لقد صار قلبي قابلاً كل صورة
وبيت لأوثان وكعبة طائف
فمرعى لغزلانٍ ودير لرهبان
وألواح توراةٍ ومصحف قرآن^(١)

إشارات النص

الأربعون بحسب الغالب

قال الأستاذ الأملي حفظه الله: «ومن تلك العيون المعجبة: أن النفس الناطقة المدركة للمعقولات بالفعل إنما تحدث لمن يحدث في حدود الأربعين عاماً بحسب الغالب، وقد صرح به صاحب الأسفار في الفصل الثالث عشر من الباب الثالث من كتاب النفس، وكذا المتأله السبزواري في النبراس حيث يقول:

فالأربعون مدّة الأطوار لخلق الإنسان ذي الأسرار
كل من الأطوار فيه تجعل والعقل أربعين تماماً يكمل^(٢)

وقال في الشرح: «فالأربعون من شرافته أنه مدّة الأطوار من النطفة، والعلة، والمضغة، والجنين، وما فوقها التي لخلق الإنسان، كما قال الله تعالى: ﴿وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَارًا﴾ (النور: ١٤)، ذي الأسرار من اللطائف القلبية والروحية والسرية والخفية وغيرها.

كل هذه من الأطوار المذكورة فيه - أي في الأربعين - تجعل من الجعل بمعنى الخلقة، ففي الأربعين يوماً وليلة تصير النطفة علة، وفي الأربعين الآخر تصير العلة مضغة، وفي الآخر تصير المضغة جنيناً.

(١) ترجمان الأشواق، للشيخ الإمام محي الدين بن علي بن العربي، اعتنى به: عبد الرحمن المصطاوي، دار المعرفة، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٣٥هـ: ص ٦٣.

(٢) شرح نبراس الهدى، حاج ملا هادي السبزواري، مراجعة وتحقيق: محسن بيدارفر، منشورات بيدارفر، قم، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ: ص ٢١٤.

والعقل أربعين عاماً - أي في أربعين، فهو مفعول فيه - يكمل، فكما أنَّ للإنسان بلوغاً صورياً ورشداً ظاهرياً هو بانقضاء خمس عشرة سنة، كذلك له بلوغ معنوي ورشد باطني هو في حدِّ الأربعين غالباً^(١).

البعثة والأربعون

قال الأستاذ الأملي حفظه الله: «والأخبار في الأربعين كثيرة وبعضها مصرح بأنَّ الأنبياء بُعثوا إلى الخلق بعد مضيِّ أربعين سنة من عمرهم. وينبغي الفرق بين الإِبلاغ وبين الرتبة النبويَّة، فالأوَّل هو ما قال - عزَّ وجل - ﴿فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ﴾؛ لأنَّ الصدع هو الإبانة والإِبلاغ، ولا منافاة بين أن يكون الإنسان كاملاً إلهياً وولياً عارفاً ومتصرِّفاً ومتصفاً بحقائق الأسماء الإلهيَّة وبين أن يكون مأموراً بالصدع.

والبحث عن ذلك يطلب في عدَّة الأصول للشيخ الطوسي قدس سرّه القدوسي حيث قال: فصل في أنَّه عليه السلام هل كان متعبداً بشريعة مَنْ كان قبله من الأنبياء أم لا؟ عندنا أنَّ النبيَّ صلَّى الله عليه وآله لم يكن متعبداً بشريعة مَنْ تقدَّمه من الأنبياء لا قبل النبوة ولا بعدها، وأنَّ جميع ما تعبد كان شرعاً له، ويقول بعض أصحابنا إنَّه عليه السلام قبل البعثة كان يُوحى إليه بأشياء تخصَّصه، وكان يعمل بالوحي لا اتِّباعاً لشريعةٍ قبله... وكذا صاحب قوانين الأصول - رضوان الله تعالى عليه - قال على منهج شيخ الطائفة: قانون: الحقُّ أنَّ نبيِّنا صلَّى الله عليه وآله، قبل البعثة كان متعبداً ولكن لا بشريعة مَنْ قبله من الأنبياء عليهم السلام»^(٢).

وإلى هذا أشار العارف ابن الفارض في تائيته الكبرى بقوله:

وقبل فصالي دون تكليف ظاهري ختمت بشرعي الموضحي كلَّ شرعة^(٣)

(١) عيون مسائل النفس وسرح العيون في شرح العيون، مصدر سابق: ص ٥٧٩.

(٢) المصدر نفسه: ص ٥٨٠.

(٣) ديوان ابن فارض، مصدر سابق: ص ٧٣.

قال شارح التائيّة أبو عبد الله محمد بن أحمد بن محمد المدعوّ بسعيد الفرغاني: «الفصال: تفريق ما بين الصبا والرضاع، و(دون) هاهنا بمعنى قبيل، وقوله: ختمت شرعي الموضح كل شرعة، ورد في لام (كل) روايتان: نصب، وجرّ. فعلى رواية الجرّ يكون (موضح) مضافاً إلى (كل)، وحذفت النون في (موضح) بسبب الإضافة، كما في قوله تعالى: ﴿وَالْمُقِيمِينَ الصَّلَاةَ﴾ ومحلّ المضاف والمضاف إليه منصوب بمفعوليّة (ختمت). وأمّا على رواية النصب فيكون: (كل شرعة) مفعول (ختمت شرعي) و(الموضح) صفة لـ (شرعي)، يعني: شرعي الموضح إيّاي أو رتبتي أو عموم رسالتي، أو نحو ذلك.

ويحتمل أن يكون مراده من الفصال تنزله عن المرتبة الأولى وظهوره في المرتبة الثانية بصورة تفرقة الحقائق المنسوبة إليها القابليّة بالأصالة، وبصورة الأسماء المنسوبة إليها الفاعليّة بالأصالة المكلف كلّ واحد منها بقيد الظاهريّة والتعيّن...

وعلى مجروريّة (كل) يكون المعنى: أنّ حقيقتي في المرتبة الأولى قبل انفصالها انفصلاً نسبياً عن تلك المرتبة بتنزّلها في المرتبة الثانية قبيل تكليف بسبب واحديتها بالتقيّد بالجزويّة والظاهريّة... كنت في مشهد كمال الذاتي كلّاً جامعاً لجميع نسب واحدتي التي من جملتها نسب كليّة هي بواطن حقائق جميع الأنبياء والرسل الذين هم موضحو كلّ شرعة، فشاهدت في ذلك المشهد أنّي من جهة كليتي وكليّة شريعتي ختمت بشرعتي شرع جميع الأنبياء والرسل الذين هم موضحو كلّ شرعة مختصة بكلّ واحد منهم، فأنا كنت من الأزل إلى الأبد نبياً خاتماً لجميع الأنبياء والرسل، لا في هذه النشأة فحسب. ويحتمل أن يكون مراده من الفصال: فصاله الظاهري الرضاعي...

وعلى رواية نصبيّة (كل شرعة) يكون المعنى: أنّي لما ظهرت في هذه النشأة الدنيويّة بصورتي المزاجيّة العنصريّة تعيّن لي شريعتي بتعيين صورتي وهديتي إلى العمل بمقتضاها... وحيث كنت نبياً وآدم بين الطين والماء، لاجرم ختمت

بنبوتّي جميع الأنبياء وبشريعتي كلّ شرعة... لكنّ ظهور نبوتّي وشريعتي بالنسبة إلى أمّتي إنّما كان بعد الأربعين من سنّي زمان ظهور صورتي العنصريّة...»^(١).

(١) منتهى المدارك، مصدر سابق: ج ٢، ص ١٥٠.

الفصل الرابع^(١)

في كيفية المدركات من أدنى المنازل إلى أعلاها والكلام في مراتب التجرد^(٢)

(١) شرح الإشارات والتنبيهات مع المحاكيات: ج ٣، ص ٢، التنبيه الأول من النمط الرابع.

(٢) في بعض النسخ: التجريد.

تمهيد

خلاصة هذا الفصل وزيدته هي أنّ المصنّف رحمه الله يريد أن يوقفنا على الحشر ومراتبه وأنّه عبارة عن إعراضٍ عن نشأة وإقبال على أخرى، وذلك من خلال الإنسان وإدراكاته، حيث يحسّ ويتخيّل ويتوهّم ويتعقّل، فإذا أحسّ نزل إلى مرتبة من أخرى من دون تجافٍ وانفصال، وإذا عقل ارتفع عن مرتبة إلى أخرى دون أن يخلو من المرتبة التي كان فيها، ولذا كان الإنسان على مستوى إدراكه دانياً في علوّه وعالياً في دنوّه، وهو الواحد الشخصي الذي لا تتشم وحدته رغم كثرة الأطوار والنشآت.

الخلاصة هذه تمتدّ تفصيلاً على النصوص الثمانية التالية:

النصّ الأوّل: كثرة الأطوار لا تنافي الوحدة: حيث يتّضح في هذا الفصل أنّ تطوّر الواحد الشخصي في الأطوار لا يضير بوحدته، والتطوّر تارة يكون أنفسيّاً، أي على مستوى أطوار النشآت الإدراكيّة، وأخرى آفاقياً، أي على مستوى أطوار النشآت الخارجيّة.

النصّ الثاني: تجرّد المدرك ومعناه: للمدرك أنحاء من التجرّد، والمراد بالتجرّد ليس ما وجد في كتب الأسلاف من أنّه يكون بضرب من حذف بعض الصفات والأجزاء وإبقاء البعض الآخر، وإنّما التجرّد هو عبارة عن ضرب من تبدّل الوجود إلى وجود آخر مع اتّحاد الماهيّة والعين الثابت.

النصّ الثالث: الإنسان ثلاثة صعوداً: بيان: أنّ ميزة الإنسان عن سائر الأشياء ذوات الطبائع ترقّيه من أدنى المراتب إلى أعلاها مع انحفاظ هويّته الشخصية، فيبدأ من الإنسان الطبيعي مروراً بالنفساني وانتهاءً بالعقلاني، وهذه مراتب كليّة قد يتفاوت فيها بالشدّة والضعف أيضاً.

النص الرابع: الإنسان ثلاثة نزولاً: بعد أن أُجري الكلام في النص السابق في الإنسان على مستوى قوس الصعود، أُجري فيه ثانية لكن على مستوى النزول ابتداءً بالمرتبة الأعلى، وهي مرتبة الإنسان الأول الحق، إلى مرتبة الإنسان الجسماني، حيث أُشير إلى وجود الإنسان العقلي والنفساني في الجسماني من خلال وجود بعض آثار كل منهما فيه.

النص الخامس: تجرّد المدرك ومعناه: بعد أن أوقفنا المصنّف رحمه الله على تجرّد المدرك، وذلك في النص الثاني من نصوص هذا الفصل، أراد أن يتّخذ مقدمة لبيان تجرّد المدرك ومعناه، ولهذا التجرّد دوره الذي لا يخفى في بيان كيفية ومراتب حشر الإنسان.

النص السادس: تأييد الفيلسوف: جرت عادة المصنّف رحمه الله على أن يجد لكلامه مؤيداً وشاهداً من كلمات صاحب أثولوجيا الذي ينسب إلى الشيخ اليوناني أفلاطين وهو غير أفلاطون أستاذ أرسطو، حيث اشتمل الكلام المؤيد على أنّ الإنسان ليس على درجة واحدة، بل هو تارة يكون عقلياً وأخرى نفسانياً وثالثة جسمانياً سافلاً يستمدّ حسّه من الإنسان العالي.

النص السابع: تأييد آخر: كلام آخر يسوقه المصنّف رحمه الله من أثولوجيا إمعاناً في التأييد والتأكيد على ما ذهب إليه آنفاً.

النص الثامن: إشكال وجواب: القول بأنّ النفس ذات أطوار ومقامات، يؤدّي إلى القول بوجود الحسّ في الجواهر الكريمة، وذلك عندما تكون النفس في نشأة تلك الجواهر، وهذا ممّا لا يُقبل؛ إذ لا فرق عندها بين الجوهر الكريم وغيره.

وقد جاء الجواب بأنّ حسّ كلّ بحسبه، حيث إنّ الجواهر الكريمة ذوات حسّ يناسب مرتبتها ونشأتها.

النصّ الأوّل

كثرة الأطوار لا تنافي الوحدة

اعلم أنّ لكلّ معنىٍ معقولٍ ماهيّةً كَلِيَّةً لا تأبى الاشتراكَ والعمومَ؛ كالإنسان - مثلاً - فإنّ الماهيّة الإنسانيّة من حيث هي إنسانٌ^(١)، طبيعَةٌ مطلقةٌ لا يمنع تصوُّرها عن وقوع الشركة بين كثيرين. وهي من حيث هي، لا تقتضي التوحيدَ والتكثيرَ، ولا المعقوليّةَ ولا المحسوسيّةَ ولا الكليّةَ ولا الشخصيّةَ، وإلاّ لم تكن مقولةً على ما يقابل مقتضاها، كما عرفتَ في مباحث الماهيّة.

ثم إنّ هذه الطّبيعة إذا حصلت في مادّةٍ خارجيّةٍ يقارنُها بعضٌ من الكيف والكمّ والأين والوضع ومتى، وجميعُ هذه الأمور زائدةٌ على ماهيّتها كما عرفتَ، إلّا أنّها داخلَةٌ في الشخصيّات وأنحاء الوجودات، وليس كما زعمه الجمهور: أنّ للماهيّة وجوداً في الخارج ولأحوالها الشخصيّة وجوداً آخر؛ وذلك لعدم معرفتهم بأحوال الوجود وأنحاءه، بل وجود الإنسان بما هو إنسانٌ في الخارج هو بعينه تشخُّصه الخارجيّ المستلزمُ لقدرٍ من الكمّ والكيف وغيرهما، لا أنّ هذه أمورٌ زائدةٌ على وجوده المادّي، لكن لما رأوا أنّ هذه الأمور متبدّلةٌ والإنسانيّة باقيةٌ زعموا أنّ وجودها غيرُ وجود الماهيّة ولم يتفطنوا أنّه كما يجوز للماهيّة الواحدة أعدادٌ من الوجود وأشخاصٌ من الكون بحيث لا ينافي ذلك

(١) في بعض النسخ: الإنسانيّة.

وحدتها النوعية ولا وحدتها العقلية التجردية، كذلك لا ينافي وحدتها
العددية استحالتها في الوجود الشخصي من طورٍ إلى طورٍ مع انحفاظ
الهوية الشخصية على نعت الاتصال التدريجي، كما مرّ بيانه.

الشرح

خلاصة هذا النصّ تكمن في أنّ وجوداً واحداً له أطوار متعدّدة، وتلك الأطوار لا تتلم وحدته الشخصيّة وهويّته.

وقد اعتُمد لإثبات ذلك على مقدّمتين:

١. للماهيّة معنىً كلّّي، وهي من حيث هي، ليست إلّا هي. وقد استدلّ لذلك.

٢. كثرة أطوار الوجود لا تتلم وحدته.

المقدّمة الأولى: الماهيّة في مرتبة العقل كلّية، وبالتالي فلا يحول تصوّرها كذلك دون صدقها على كثيرين واشتراك كثيرين فيها، فإنّ تصوّر مفهوم الإنسان - مثلاً - لا يمنع من صدقه على كثير من الأفراد واشتراك كثير من الأفراد فيه. ولمزيد من التوضيح نقف على القياسين التاليين:

كلّ ما لا يمتنع فرض صدقه على كثيرين	كلّي
كلّ كلّّي	معقول
∴ كلّ ما لا يمتنع فرض صدقه على كثيرين	معقول
ثمّ نجعل هذه النتيجة كبرى للقياس الآخر:	
كلّ ما لا يمتنع فرض صدقه على كثيرين	معقول
الإنسان	لا يمتنع فرض صدقه على كثيرين
∴ الإنسان	معقول

المقدّمة الثانية: الماهيّة إذ لوحظت بالحمل الأوّلي فإنّه لا يُحمل عليها إلّا الذات والذاتيّات، ولذلك يقال: الماهيّة من حيث هي ليست إلّا هي، والإنسان من حيث هو إنسان لا يُحمل عليه إلّا أنّه إنسان أو حيوان ناطق، وهذه ليست إلّا ذاته وذاتيّاته، ويُسلب عنه ما هو عدا ذلك، فليس الإنسان بطويل ولا قصير، ولا ذكر ولا أنثى، ولا موجود ولا معدوم، وكلّ هذه السلوب بهذا اللحاظ

المذكور، أي من حيث هي، وبالحمل الأوّل.

والاستدلال على ذلك يمكن عرضه من خلال الطريقة التالية:

الفرض: الإنسان ماهيّة طبيعيّة مطلقة، ملحوظة من حيث هي.

المدعى: امتناع حمل أيّ من الصفات المتقابلة عليها من جهة ذلك اللحاظ.

البرهان: الصفات المتقابلة بالقياس إلى الماهيّة من حيث هي، لا تعدو

الاحتمالات الثلاثة التالية:

١. يُحملان معاً، فالإنسان من حيث هو إنسان ذكر وأنثى معاً، معقول ومحسوس معاً.

٢. يُحمل أحدهما دون الآخر، فالإنسان كذلك معقول ليس بمحسوس، أو محسوس ليس بمعقول.

٣. لا يُحمل واحدٌ منهما على الماهيّة بذلك اللحاظ، فالإنسان من حيث هو لا معقول ولا محسوس، ولا واحد ولا كثير.

ولا شكّ أنّه يتعيّن الاحتمال الثالث وهو أنّ شيئاً من المتقابلات غير داخل في حدّ الماهيّة ولا يُحمل عليها من حيث هي، وذلك لأنّه يلزم اجتماع المتقابلين من الأوّل، ومن الثاني يلزم حمل المقابل على الآخر. فإذا كانت الذكورة - مثلاً - مأخوذة في الإنسان من حيث هو إنسان، لما جاز حمل الأنوثة عليه، ومن ثمّ فلا يصدق الإنسان إلّا على ما هو ذكر.

المقدّمة الثانية: الطبيعة والماهيّة التي كان لا يمتنع فرض صدقها على كثيرين، هي نفسها راح يمتنع صدقها على كثيرين في النشأة الأخرى، وذلك لما اعترافها من أمور مشخّصة من الكيف والكمّ والأين والوضع والمتى. ما يراد قوله ها هنا أمران:

١. الطبيعة والماهيّة في النشأتين هي الطبيعة، وهذا ما بُحث في الوجود الذهني، وأشار إليه الحكيم السبزواري بقوله:

للشيء غير الكون في الأعيان كون بنفسه لدى الأذهان^(١)

حيث توجد الماهية - أي الشيء - تارة في الخارج فترتب عليها آثار مناسبة له، وأخرى توجد في الذهن فلا ترتب عليها تلك الآثار التي كانت ترتب عليها في الوجود الخارجي.

٢. الطبيعة والماهية التي كانت توجد في نشأة العقل إذا وجدت في نشأة المادة فإن الوجود واحد، وإنما الاختلاف في الطور والنحو.

بعبارة أخرى: للماهية الموجودة في نشأة العقل والماهية الموجودة في نشأة المادة وجود واحد وهوية شخصية واحدة، وإنما الكثرة في الطور، وليس لكل منهما وجود مجافٍ للآخر منفصل عنه، ومثل هذه الكثرة في الطور والنحو لا يؤثر على انحفاظ الهوية الشخصية، كيف والماهية الواحدة لم تنل وحدتها النوعية ولا العقلية بوجود أعداد من الوجود وأشخاص من الكون، فكيف تنل الماهية الواحدة بكثرة أطوار وجودها الواحد؟

التشخص والماهية والوجود

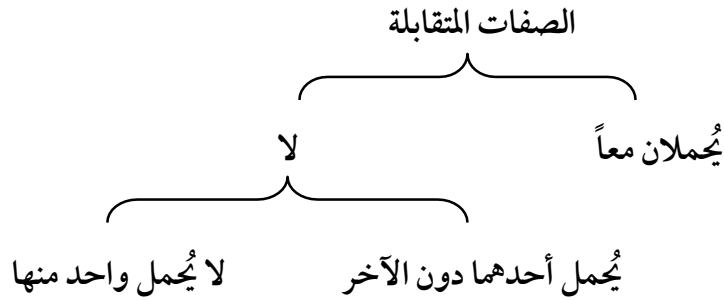
أما الشخصيات - وهي عبارة عن الكيف والكم والمتى فلا شك أنها خارجة عن الماهية من حيث هي، وهذا ما أفاده الاستدلال الذي أقمناه آنفاً. إنما الخلاف في علاقة التشخص بالوجود حيث ذكر المصنف رأيين:

١. المغايرة. ٢. عدم المغايرة.

أما الاستدلال فيمكن عرضه من خلال القياس الاستثنائي الانفصالي التالي:
الماهية من حيث هي إما معقولة محسوسة، وإما معقولة غير محسوسة، أو محسوسة غير معقولة، وإما لا معقولة ولا محسوسة. لكنها ليست الأول والثاني، فهي الثالث، إذاً ثبت المطلوب، فالماهية (الإنسان) من حيث هي، لا معقولة ولا محسوسة.

(١) شرح المنظومة، مصدر سابق: ج ٢، ص ١٢١.

بيان الملازمة: وذلك لأنّ الاحتمالات ثلاثة بالحصص العقلي وليدة قسمتين ثنائيتين، هما التاليتان:



بيان بطلان اللازم: الاحتمالات الثلاثة بما أنّها وليدة قسمتين ثنائيتين فإنّها لا تجتمع ولا ترتفع، وذلك لأنّ كلّاً من القسمتين يرجع منفصلةً حقيقيّةً، إذاً يوجد احتمال واحدٌ صادقٌ دون الآخرين، وهذا الاحتمال الصادق هو عدم صدق أيّ من المتقابلين على الماهيّة بالحمل الأوّل.

أمّا عدم صدق الاحتمال الأوّل فلأنّه يلزم منه تقوّم الماهيّة بالمتقابلين، فإذا أردنا تعريف الإنسان مثلاً فإنّنا نقول: الإنسان حيوان ناطق واحد كثير، وهذا يلزم منه تناقض الذات أولاً، وعدم صدقها على فرد من أفرادها ثانياً. أمّا تناقض الذات فلأنّ الإنسان إذا كان واحداً فهو لا كثير، وإذا كان قصيراً فهو لا طويل، وإذا كان كثيراً فهو لا واحد. ففرضه واحداً وكثيراً، يساوق فرضه واحداً ولا واحداً، وكثيراً ولا كثيراً.

وأمّا عدم الصدق على أيّ من الأفراد، فلأنّ فرداً من الأفراد ليس إلّا واحد، ولا يصدق عليه أنّه كثير، ولأنّ مجموعة من الأفراد هي كثير وليست بواحد، فهو وهم لا يصدق على أيّ منهما إنسان، وهذا باطل بالضرورة، وذلك لأنّ زيّداً إنسان، وكذلك زيد وعمرو وخالد إنسان.

وأمّا عدم صدق الاحتمال الثاني، فلأنّه إذا أخذت الذكورة في حدّ الإنسان

- أي في ماهيَّته - من حيث هو، فلا تكون الأنثى إنساناً، وهذا باطل، وإذا أخذت الوحدة كذلك فلا يكون الكثير من الإنسان إنساناً، وإذا أخذت المعقولية كذلك فلا تكون الماهية المحسوسة ماهية.

أما أصل المغايرة فقد استدّلوا عليه بما يمكن عرضه من خلال الضرب الأوّل من الشكل الثاني:

وجود المشخصات	متبدّل متغيّر
لا شيء من وجود الماهية	بمتبدّل متغيّر
∴ لا شيء من وجود المشخصات	بوجود الماهية

إذاً هذا «عُذر من قبلهم في كون وجود الطبيعي غير وجود شخصه، بأنّ غير المتبدّل غير المتبدّل. وجوابه بأنّه: كما لا يصادم تغاير الأفراد في النوع المنتشر الأفراد وحدته، كذلك لا يصادم تغير الفرد الواحد وحدته الشخصية؛ لأنّ التميّز غير التشخص، فيجوز بقاء التشخص مع تفنّنه...»^(١)، إذاً وجود الطبيعي ووجود شخصه واحد وإنّما الاختلاف في الطور؛ حيث إذا وجد الطبيعي في نشأه المادّة، يعترى وجوده نفسه شيء من الكم والكيف والمتى...

إشارات النصّ

غرر في التشخص

قال الحكيم السبزواري رحمه الله:

عينٌ مع الوجود في الأعيان	تشخصٌ ساوَقٌ في الأذهان
له الأماراتُ أمورٌ خارجة	تعرضٌ مع عرضٍ كعرض الأمزجة
إذ لا يفيدُ ضمّ ماهياتٍ	كلّيه تشخصاً للذاتِ ^(٢)

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة العقلية، مصدر سابق: ج ٩، ص ٩٤، حاشية ٣.

(٢) شرح المنظومة، مصدر سابق: ج ٢، ص ٣٧٣.

حيث أشار في البيت الأول إلى المراد من التشخص وأنه عين الوجود مصداقاً غيره ذهنياً، وحيث صدق التشخص على شيء هي عين حيثية صدق الوجود عليه، وبالتالي فهما متساوقان، أي: متغايران مفهوماً وذهناً، ومتحدان في الأعيان.

وأما البيت الثاني فقد أشار إلى الرأي الذي يتبناه صدرا تبعا للفارابي رحمه الله، حيث ذهب إلى أن التشخص بالوجود لا بالأعراض، كالأين، والكم والكيف الخ، واستدل على هذا الرأي في البيت الثالث؛ إذ الأعراض المذكورة كليات لا يمتنع فرض صدقها على كثيرين، وانضمام كلي إلى آخر، لا يفيد جزئية. قال الحكيم الأملي رحمه الله: «اعلم أن الماهية النوعية من حيث هي هي، نفس تصوورها مانعة عن وقوع الشركة فيها، والشخص منها - الماهية - نفس تصووره مانع من وقع الشركة؛ وذلك لأمر زائد، فيجب أن يكون في الشخص أمر زائد به يمتنع من وقوع الشركة فيه، وذلك الأمر الزائد هو المراد من التشخص، وهو وجود الماهية عند المحققين، والعوارض المحتقة بها المعبر عنها بالعوارض المشخصة عند قوم، والحق ما عليه المحققون؛ لأن العوارض ليست داخلية في قوام الشخص من حيث هو شخص، بل هي عوارض على الشخص خارجة عنه يتوقف عروضها عليه على صيرورة الشخص شخصا، وما يتوقف عروضه على الشيء على صيرورته شخصا لا يكون هو بنفسه شخصا، وإلا يلزم تقدم الشيء على نفسه، وذلك محال، مع أن تلك العوارض في أنفسها ليس شيء منها مما يمنع الشركة فيه، فلا بد أن يكون شيء غير تلك العوارض، وليس وراء الماهية النوعية وتلك العوارض شيء غير الوجود»^(١).

إذا فالعوارض لا تكون مشخصة؛ لأمرين:

١. هي في أنفسها كلية لا تمنع الشركة، فكيف تؤدي دوراً خلاف مقتضاها.
٢. التشخص متقدم على عروض تلك العوارض، فلا يعقل أن تكون -

(١) درر الفوائد، مصدر سابق: ج ١، ص ٣٢٧-٣٢٨.

وهي المتأخّرة عن التشخّص - معطية له .

الكلّي الطبيعي

لقد أفاد المصنّف رحمه الله في هذا النصّ أنّ الطبيعة المطلقة توجد في الخارج، وأنها إذا وجدت كذلك، قارنها بعض من الكيف والكمّ والأين والوضع والمتى . ما يراد الإشارة إليه هاهنا أمران:

١ . إطلاق وصف الطبيعي .

٢ . الدليل على وجوده في الخارج .

أمّا الأوّل فإنّ وصف الطبيعي إنّما هو للماهيّة التي هي لا بشرط القسيمي، وإنّ بدا من بعض العبارات أنّه وصف للماهيّة التي هي لا بشرط القسيمي والتي هي الماهيّة المطلقة «وهو خلاف التحقيق؛ إذ الالبشرط القسيمي يكون مقيّداً بالإطلاق والالبشرطيّة فيكون في الذهن، وكلام التفتازاني في تهذيب المنطق مشعر بهذا؛ إذ قال: (مفهوم الكلّي يسمّى كلياً منطقيّاً ومعروضه طبعيّاً، والمجموع عقليّاً)، والفرق بين الكلّي العقلي المشهور وبين الكلّي الطبيعي الذي قال التفتازاني في التهذيب، في نهاية الدقّة والغموض، ويستفاد من كلمات صدر المتألّفين في كتبه وعباراته؛ من جملة ما قاله في تعليقه على شرح حكمة الإشراق: المراد بالمعنى العام هاهنا ما يعتبر فيه العموم والكلّيّة سواء كان على وجه الدخول كما في الكلّي العقلي، أو على وجه العروض كما في الكلّي الطبيعي باصطلاح المنطقيّين، أمّا الأوّل فلا شبهة في كونه غير موجود في الخارج، وأمّا الكلّي بالمعنى الثاني أي الموصوف بالكلّيّة فهو أيضاً كذلك، وأمّا الكلّي الطبيعي بمعنى الماهيّة من حيث هي هي بلا اشتراط عموم وخصوص ولا اشتراط عدمها أيضاً، ففي وجوده وعدمه خلاف...»^(١).

وأمّا الثاني وهو الكلام في وجود الكلّي الطبيعي، حيث قال الحكيم السبزواري:

(١) شرح المنظومة، مصدر سابق: ج ٢، ص ٣٤٤-٣٤٥.

«وإنَّ الخلاف في وجود الكلِّي الطبيعي هل هو منتفٍ عن الأعيان رأساً؛ لأنَّه ماهية الشيء، والماهية اعتبارية محضة، أو موجود والوجود وصف له بحال متعلِّقه أي فرد الموجود، أو وصف له بحال ذاته؟ والثاني هو الحق لا معنى أصالة الماهية في التحقُّق؛ لأنَّ الوجود الحقيقي هو الأصل في التحقيق، بل بمعنى استناد التحقُّق إليها بالحقيقة وليس تجوّزاً... لأنَّ الماهية بشرط الوجود موجودة، واللابشرط عينه، إذ هو مقسم، والمقسم يحمل بهو هو على أقسامه»^(١).

الصور الشخصية

قال العلامة الطباطبائي رحمه الله: «لا يقال: إنَّ في أفراد كلِّ نوع من الأنواع الجسمانية آثاراً مختصة وعوارض مشخّصة لا يوجد ما هو عند فرد منها عند غيره من الأفراد، ويجري فيها ما سقتموه من الحدّ، فهلاً أثبتَّ بعد الصور التي سمّيتها صوراً نوعية صوراً شخصية مقومة لماهية النوع؟...»^(٢).

فالحجّة التي أقيمت لإثبات صور نوعية تكون مبادئ للآثار المختلفة التي تترتّب على الأجسام، هي الحجّة لإثبات وجود العوارض المشخّصة التي يسند إليها الآثار المختلفة التي تترتّب على أفراد النوع الواحد.

لا يمكن إجراء الحجّة المذكورة في إثبات الصور النوعية في إعطاء دور المبدئية للأعراض المشخّصة؛ وذلك لأنَّ «الأعراض المسماة عوارض لوازم التشخيص وليست بمشخّصة، وإنَّما التشخيص بالوجود... وتشخيص الأعراض بتشخيص موضوعاتها؛ إذ لا معنى لعموم العرض القائم بالموضوع المشخّص»^(٣).

(١) المصدر نفسه، قسم المنطق: ص ١٣٤-١٣٧.

(٢) نهاية الحكمة، مصدر سابق: ص ١٠٨.

(٣) المصدر نفسه.

النص الثاني

تجرد المدرك ومعناه

ثم إن هؤلاء القوم لما رأوا في كتب أسلافهم من الحكماء الأقدمين أن أنواع الإدراكات - كالحس والتخيّل والوهم والعقل - إنما تحصل بضرب من التجريد، زعموا أن التجريد المذكور عبارة عن حذف بعض الصفات والأجزاء وإبقاء البعض، بل كل إدراك إنما يحصل بضرب من الوجود، ويتبدّل الوجود إلى وجود آخر مع اتحاد الماهية والعين الثابت.

فالوجود المادّي يلزمه [وجود] وضع خاص ومادة معينة ذات كم وكيف خاص وأين معين. والوجود الحسيّ وجودٌ صوريّ غير ذي وضع ولا قابل لهذه الإشارات الحسية، إلا أنه مشروط بوجود المادة الخارجية وصورتها المماثلة لهذه الصور المحسوسة ضرباً من المماثلة، حتى إنه لو عُدّت تلك المادة الخارجية لم تكن الصورة الحسية مفاضةً على قوة الحس.

وأما الوجود الخياليّ فهو وجودٌ صوريّ غير مشروط بحضور المادة ولا الإدراك الحسيّ إلا عند الحدوث، وهو مع ذلك صورةً شخصيةً غير محتملة للصدق والحمل على الكثرة.

وأما الوجود العقليّ فهو صورةً [عقلية] غير ممتنعة عن الاشتراك بين الكثرة والحمل [والصدق] عليها إذا أخذت مطلقاً لا بشرط التعيّن، كالإنسان العقليّ المشترك بين كثيرين، وكذا أجزاء العقلية كالسمع العقليّ، والبصر العقليّ، واليد العقلية [والرجل العقلية]، وجميع

الأعضاء العقلية، على وجه لا تنافي كثرتها في بساطة تلك الصور العقلية بحسب الوجود، فإن الواحد العقلي قد يكون ذا معانٍ كثيرة متخالفة المفهوم متحدة الوجود.

الشرح

يشتمل هذا النصّ على أمرين اثنين:

١. الإشارة إلى رأي للجمهور من أهل القشور ممّن زعم أنّ تشخّص الشيء غير وجوده؛ حيث ربّوا على رأيهم هذا معنّى للتجريد، وأنّ التجريد - بناءً على المغايرة بين التشخّص والوجود - ما هو إلّا حذف الأوّل عن الثاني.
٢. الإشارة إلى المعنى الحقّ للتجريد وأنّه ليس بالحذف والتقشير، وإنّما التجريد في عمليّة الوصول إلى المعقول ابتداءً من المحسوس إلى المتخيّل، ما هو إلّا تطور الوجود الواحد من طور لآخر، وانتقال له من نشأة إلى أخرى. فإذا ما وجد الشيء الواحد في نشأة تلوّن بخواصّها، وإذا غادرها إلى أخرى تلوّن بخواصّها أيضاً، وبالتالي فالوجود هو الوجود من حيث الهوية الشخصية، وهو ليس هو من حيث الطور والنشأة.

وهذا ما يمكن توضيحه من خلال مثال، وليكن الإنسان؛ حيث يوجد بوجودات أربعة حقيقية هي:

١. الوجود المادّي.
٢. الوجود الحسيّ.
٣. الوجود الخيالي.
٤. الوجود العقليّ.

المدّعى أنّ الإنسان الخارجي له وجود واحد يتطوّر من طور لآخر، فإذا كان في نشأة المادّة يلزمه وضع خاصّ، أي يقبل الإشارة الحسيّة، وهذه خاصّة الوجود في هذه النشأة، فإذا ما نالته حواسّ الإنسان وارتبطت بمادّته الخارجيّة صار وجودها إلى طور آخر غير الطور الأوّل؛ إذ هو في نشأة الحسّ ومرتبته، وذلك ما دام هناك ارتباط بالمادّة الخارجيّة، ومثل هذا الوجود في هذا الطور لا

يقبل الإشارة الحسية التي كان يقبلها لما كان متطوراً بالطور المادي، وما لا يقبل الإشارة الحسية ليس بمادي، وبالتالي فالصورة الحسية مجردة عن المادة، ثم وبعد انقطاع الارتباط بالمادة الخارجية للإنسان الذي هو زيد - مثلاً - يكون لوجوده طوراً آخر، وذلك لأنَّ النشأة صارت نشأة الخيال الذي تُحفظ فيه الصور التي تُقتنص من خلال الحس، وهو كذلك وجود مجرد عن المادة دون آثارها إلاَّ أنَّه غير مشروط ببقاء الاتصال بالمادة الخارجية لزيد - مثلاً - كما هو حال زيد الحسي، ثمَّ يكون لزيد نفسه وجود آخر وهو الوجود العقلي الذي لا علاقة له بالمادة أبداً، لا ذاتاً كما هو حال زيد المادي، ولا آثاراً كما هو حال الحسي والخيالي، والإنسان لعقليته يكون كلياً لا يمنع من اشتراك الكثيرين فيه، وهذا الإنسان الكلي كما لا يمنع من اشتراك الكثيرين فيه فكذلك أجزاءه العقلية، فسمعه مثلاً لا يمنع من اشتراك الكثيرين فيه، وكذلك بصره، ويده. وهذا يتوقف على إثبات أجزاء عقلية للإنسان العقلي كما هو حال الإنسان المادي الخارجي، وهذا ما تمت الإشارة إليه في الجزء الأول من هذه الدروس، فقد قيل هناك: إنَّ الإنسان العقلي هو مبدأ الإنسان الأدنى (الخيالي والحسي والخارجي). فما في الأدنى موجود في الأعلى، ووجوده في الأعلى بما يتناسب مع نشأة الأعلى وطوره.

إشارات النص

التجرد تقشير

قال الشيخ رحمه الله: «الشيء قد يكون محسوساً عندما يشاهد، ثمَّ يكون متخيلاً عند غيبته بتمثل صورته في الباطن، كزيد الذي أبصرته مثلاً إذا غاب عنك فتخيلته، وقد يكون معقولاً عندما يتصور من زيد مثلاً معنى الإنسان الموجود أيضاً لغيره، وهو عندما يكون محسوساً يكون قد غشيته غواشٍ غريبة عن ماهيته لو أزيلت عنه لم تؤثر في كنه ماهيته، مثل: أين، ووضع، وكيف،

ومقدار بعينه، ولو توهم بدله غيره لم تؤثر في حقيقة ماهية إنسانيته، والحس يناله من حيث هو مغمور في هذه العوارض التي تلحقه بسبب المادة التي خلق منها لا يجرده عنها، ولا يناله إلا بعلاقة وضعيّة بين حسّه ومادّته... وأمّا الخيال الباطن فتخيّله مع تلك العوارض لا يقتدر على تجريده المطلق عنها. لكنّه يجرده عن تلك العلاقة المذكورة التي تعلّق بها الحسّ فهو يتمثّل صورته مع غيبوبة حاملها، وأمّا العقل فيقتدر على تجريد الماهية المكفوفة - المحفوفة - باللواحق الغريبة المشخّصة... كأنّه عمل بالمحسوس عملاً جعله معقولاً^(١).

لقد عدّ القول المذكور قولاً «على سبيل التمثيل للتقريب، وإلا فالمحسوس صورة مجرّدة علميّة، واشتراط حضور المادة والاكتناف بالأعراض المشخّصة لحصول الاستعداد في النفس للإحساس، وكذا اشتراط الاكتناف بالمشخصات للتخيّل، وكذا اشتراط التقشير في التعقّل للدلالة على اشتراط تخيّل أزيد من فرد واحد في حصول استعداد النفس لتعقّل الماهية الكلية المعبر عنه بانتزاع الكلّي من الأفراد...»^(٢)، وإلا فإنّ «... الصورة العلميّة - كيفما فرضت - مجرّدة من المادة، عارية عن القوّة؛ وذلك لوضوح أنّها - بما أنّها معلومة - فعليّة لا قوّة فيها لشيء البتّة. فلو فرض أيّ تغير فيها، كانت الصورة الجديدة مباينة للصورة المعلومة سابقاً. ولو كانت الصورة العلميّة مادّية، لم تأبّ التغير»^(٣).

تجرّد الصورة العلميّة مطلقاً

لقد تقدّم عرض الدليل على تجرّد الصورة العلميّة كيفما كانت، سواء كانت محسوسة، أو متخيّلة أو معقولة، وذلك من خلال الكلام الذي سقناه في الإشارة

(١) الإشارات والتنبيهات، مصدر سابق: ج ٢، ص ٣٢٣.

(٢) بداية الحكمة، مصدر سابق: ص ١٧٧.

(٣) نهاية الحكمة، مصدر سابق: ص ٢٩٤.

السابقة، والذي جاء ردّاً على نظرية التقشير.

ما يراد فعله هاهنا هو عرض ذلك الدليل بطريقة رياضية فنية:

الفرض: هناك صور علمية متنوعة: محسوسة، متخيّلة، معقولة.

المدّعى: الصورة العلمية - كيفما فرضت - مجردة.

البرهان:

لا شيء من الصور العلمية بمتغيّر

كلّ مادّي متغيّر

∴ لا شيء من الصور العلمية بمادّي

وبقاعدة نقض المحمول تصبح: كلّ صورة علمية مجردة، وهو المطلوب.

أمّا الصغرى فهو أمر نجده أولاً، وثانياً: لو كانت متغيّرة فستكون الصورة

اللاحقة غير الصورة السابقة، وبعبارة أخرى: لا تبقى لدينا صورة ثابتة

نستحضرها كلّما شئنا، والتالي باطل فالمقدّم مثله جزءاً.

وأمّا الكبرى فلأنّ المادّي ذو استعداد وقوّة يراد خروجه منها إلى الفعل،

وهذا هو مفاد الحركة والتغيّر.

أمّا المصنّف رحمه الله فقد رأى أنّ التجريد ليس تقشيراً وحذفاً وإنّما هو انتقال

من وجود إلى آخر ومن نشأة إلى أخرى، وبالتالي فالتجريد «ليس كما هو المشهور من

حذف بعض الزوائد، ولا أنّ النفس واقفة والمدرّكات منتقلة من موضوعها المادّي

إلى الحسّ، ومن الحسّ إلى الخيال، ومنه إلى العقل، بل المدرك والمدرك يتجرّدان معاً،

وينسلخان معاً، من وجود إلى وجود، من نشأة إلى نشأة، ومن عالم إلى عالم، حتّى

تصير النفس عقلاً وعاقلاً ومعقولاً بالفعل بعد ما كانت بالقوّة في الكل»^(١).

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ٣، ص ٣٦٦.

النص الثالث

الإنسان ثلاثة صعوداً

ثم إنك قد علمت مما ذكرناه مراراً: أنَّ الأشياء ذوات الطبائع متوجّهة إلى كمالاتها وغاياتها، فاعلم: أنَّ الإنسان من جملة الأكوان الطبيعية مختصّ بأنّ واحداً شخصياً من نوعه قد يكون مترقياً من أدنى المراتب إلى أعلاها مع الحفاظ هويته الشخصية المستمرة على نعت الاتصال، وليس سائر الطبائع النوعية على هذا المنهاج، لأنّ المادّة الحاملة لصورتها تنفصل عنها إلى صورة أخرى من نوع آخر منقطعة عن الأولى، فلا تنحفظ في سائر التوجّهات الطبيعية هويّاتها الشخصية بل ولا النوعية أيضاً، بخلاف الشخص الإنساني، إذ ربما يكون له أكوان متعددة بعضها طبيعي، وبعضها نفسي، وبعضها عقلي، ولكل من هذه الأكوان الثلاثة أيضاً مراتب غير متناهية بحسب الوهم والفرض - لا بحسب الانفصال الخارجي - ينتقل من بعضها إلى بعض، أي من الأدون إلى الأرفع، ومن الأخس إلى الأشرف. فما لم تستوف جميع المراتب التي تكون للنشأة الأولى من هذه النشآت الثلاث - أعني: الطبيعية والنفسية والعقلية - لم يتخطّ إلى النشأة الثانية، وهكذا من الثانية إلى الثالثة.

فالإنسان من مبدأ طفولته إلى أوان اشتداده^(١) مع المحاكمات

(١) في بعض النسخ: أشده.

الصوريّ إنسانٌ بشريّ طبيعيّ، وهو الإنسانُ الأوّل، فيتدرّج في هذا الوجود ويتصقّى ويتلطف حتّى يحصل له كونٌ أخرويّ نفسانيّ، وهو بحسبه إنسانٌ نفسانيّ، وهو الإنسانُ الثاني، وله أعضاء نفسانيّة لا تحتاج في وجوها النفساني إلى مواضع متفرقة، كما إذا ظهرت في المادّة البدنيّة حين وجودها الطبيعيّ.

فإنّ الحواسّ في هذا الوجود متفرقة تحتاج إلى مواضع مختلفة ليس موضعُ البصرِ موضعُ السمع، ولا موضعُ الذوقِ موضعُ الشمّ، وبعضُها أكثرُ تجرؤاً من البعض وأشدُّ تعلّقاً بالمادّة كالقوّة اللامسة، وهي أوّل درجات الحيوانيّة، ولذا لا يخلو منها حيوانٌ وإن كان في غاية الخسّة والدناءة قريباً من أفق النباتيّة، كالأصداف والخراطين، وهذا بخلاف وجودها النفساني، فإنّه أشدُّ جمعيّة من هذا الوجود، فتصيرُ الحواسّ كلّها هناك حسّاً واحداً مشتركاً، وهكذا قياسُ القوى المحركة. ففي هذا العالم بعضها في الكبد، وبعضها في الدماغ، وبعضها في القلب، وبعضها في الأنثيين، وبعضها في غير ذلك من الأعضاء، وفي العالم النفسانيّ مجتمعة.

ثمّ إذا انتقل من الوجود النفسانيّ إلى الوجود العقليّ وصار عقلاً بالفعل - وذلك في قليلٍ من أفراد الناس - فهو بحسب ذلك الوجود إنسانٌ عقليّ، وله أعضاء عقليّة كما أومأنا إليه، وهو الإنسانُ الثالث. هذا إذا أخذ الترتيب من هذا العالم، وأمّا إذا أخذ من عالم العقل، فالإنسانُ الأوّل هو العقليّ، وبعده النفسانيّ، والثالث هو الطبيعيّ، كما فعله إمام المشائين ومعلّمهم، ولا مشاحة في الاصطلاحات.

الشرح

يمكن عدّ هذا النصّ ثمرة للنصّ الذي سبقه، حيث أُفيد هناك أنّه قد يكون المدرك الواحد له نشأت ثلاث: حسيّة، وخياليّة، وعقليّة.

ما يراد قوله هاهنا، واعتماداً على ما سبق: هو أنّ المدرك كذلك؛ حيث يترقّى من نشأة إلى أخرى من النشآت المذكورة، ومن دون أن يلزم من الترقّي المذكور كثرة المدرك وانثلاماً في وحدته وهويّته الشخصيّة؛ وذلك لأنّ آية الوحدة هي الاتّصال وهو موجود في البين. فالإنسان ودون أحد غيره من الطبائع ينتقل في النشآت المتعدّدة دون أن يؤثّر ذلك الانتقال في وحدته الشخصيّة، فزيد - مثلاً - لما كان في نشأة الطبيعة هو زيد الذي صار في نشأة الخيال ثمّ العقل وما بعده، يبقى محافظاً على ذاته الواحد وذاتيّاته، نعم هناك تغير يطرأ على الأمور المذكورة بما يتناسب مع طبيعة النشأة، وهذا التغير لا يؤدّي إلى كثرة ذاتيّة للمتغير، وبعبارة أخرى: البينونة بينونة صفة ومرتبة، لا بينونة ذات وعزلة.

ثمّ أشار رحمه الله إلى أنّ الانتقال من نشأة لأخرى مشروط بإعطاء كلّ مرتبة حقّها، وحقّ المرتبة اللاحقة هو أداء حقّ المرتبة السابقة، وهذا الشرط ليس من باب الاصطلاح والمواضعة والاعتبار، وإنّما هو وليد واقع نفس أمرّي لا يسمح بوجود الطفرة.

قال أستاذنا الشيخ حسن زادة آملي حفظه الله: «ومن تلك العيون ذات المعارج: أنّ الإنسان طبيعيّ ومثاليّ وعقليّ وإلهيّ، ومع معارجه تلك كانت وحدته الشخصيّة محفوظة، وله في كلّ عالم حكمٌ بلا تجافٍ.

وهذا الأمر لا يختصّ بالإنسان، بل ما سواه مشترك فيه؛ قال الله سبحانه: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ﴾ (الحجر: ٢١).

وقال تعالى شأنه: ﴿يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ أَلْفَ سَنَةٍ مِمَّا تَعُدُّونَ﴾ (السجدة: ٥). وقال جلّ وعلا: ﴿مَا لَكُمْ لَا تَرْجُونَ لِلَّهِ وَقَاراً * وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَاراً﴾ (نوح: ١٣).

وقد برهن في الحكمة المتعالية أنّ الطفرة مطلقاً محالٌ، فالحقيقة لا تنزل إلى العالم الأدنى الحسيّ إلّا وهي نازلةٌ من جميع العوالم، وكذلك لا تعرج رقيقةً إلّا وهي قد استوفت جميع كمالات ما دونها..^(١)

إذا فالإنسان - كزيد مثلاً - ذو وحدة شخصيّة نزولاً وكذلك صعوداً، فزيد الذي في الخرائن هو زيد الذي في عالم العقل ثمّ المثال ثمّ الحسّ ثمّ البرزخ الصعودي وهكذا. ولا تثلم كثرة مراتب زيد وأطواره وحدته المذكورة.

لقد ذكر الأستاذ حفظه الله: أنّ الأطوار الأربعة (الطبيعي والمثالي والعقلي والإلهي) مشتركة بين الإنسان وما سواه، هذا إنّما يصحّ نزولاً، وذلك وفق قوله تعالى: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ﴾ (الحجر: ٢١)، أمّا صعوداً فهو ممّا لا يقبله المصنّف رحمه الله وقد صرح بأنّ ذلك مختصّ بطبيعة الإنسان؛ لأنّ سائر الطبائع النوعيّة ذات أطوار ثالثة للوحدة الشخصيّة؛ وذلك لأنّ المادّة الحاملة لصورة الطبيعة النوعيّة - كالماء مثلاً - تنفصل عنها لترتبط بصورة أخرى - كالبخاريّة - وبالتالي فلا وحدة شخصيّة، لأنّه لا اتصال بين الصورتين، كيف وإحدهما تباين الأخرى ولا تجامعها.

وبالتالي فالإنسان ثلاثة نزولاً وكذلك صعوداً، أمّا الإنسان النزولي فالإنسان الأوّل هو الإنسان العقليّ ثمّ الإنسان الثاني وهو المثالي أو النفساني ثمّ الإنسان الثالث وهو الإنسان البشريّ الطبيعيّ، وهو الترتيب الذي رآه إمام المشائين ومعلّمهم أرسطو.

(١) عيون مسائل النفس، مصدر سابق: ص ٥٦١.

وأما الترتيب الذي اعتنى به المصنّف فهو الصعودي، وهو الذي يكون الإنسان الأول فيه هو الإنسان الطبيعي، والثاني هو الإنسان النفساني، والثالث هو الإنسان العقلي.

ولكلّ من الإنسان في مرتبته وطوره الذي هو فيه، أحكامٌ تخصّه لا تجري عليه وهو في طور آخر. فالإنسان الطبيعي ذو أعضاء كثيفة غليظة، وليس كذلك الإنسان النفساني، نعم له أعضاء لكنّها أعضاء مسانخة لنشأة المثال، وكذلك الإنسان العقلي ذو أعضاء مسانخة لنشأة العقل.

إشارات النصّ

أمر بمعروف ونهي عن منكر

قال الأستاذ الآملي حفظه الله: «وغرضنا الأهمّ في المقام أنّ تعلم أنّك كما أنت إنسان طبيعيّ، كذلك أنت إنسان مثاليّ وإلهيّ، وقد عرفت في العين الثالثة والأربعين أنّ ما ينزل من العلم إلى العين ما نزل بكليّته، بل ملكوته بيد من له الملك والملكوت، فتنبّه بأنّك جدول من البحر الصمدي كسائر الكلمات النوريّة الوجوديّة، إلّا أنّك لما كنت ذا مزاج إنسانيّ - وهو أعدل الأمزجة بالنسبة إلى مزاج سائر الأنواع - فحظّك من جدولك يجب أن يكون أوفر، فلا تكونوا كالذين نسوا الله فأنساهم أنفسهم.

وهذا الإنسان ذو مراتب، وإن شئت قلت: النفس ذات مراتب؛ ففي مرتبة طبع، وفي مرتبة خيال، وفي مرتبة عقل، فالخيال مرتبة تشبيه النفس وتصويرها، والعقل مرتبة تنزيهها، فهو روح يتمثّل، ومجرد يتشبّع بلا تجافٍ عن مقامه العالي، أي عالٍ في دنوّه، ودانٍ في علوّه، فهذا الإنسان ذو مراتب ونشآت، فبحسب نشأته الطبيعيّة يخبر عن نفسه بأنّه في البيت وفي السوق وفي هذا المكان وفي هذا الزمان، وبحسب عالمه المثالي يخبر عن نفسه بأنّ محشور مع مثل الأنبياء والأولياء

والصلحاء، وغيرهم من الأرواح والأمثال البرزخية، وبحسب عالمه العقلي يخبر عن نفسه بأنه يسير في ديار المرسلات وملكوت الأرض والسموات، ويتلو الكلمات التامات، وكان له مكاشفات عقلية فوق المثالية، وتعرض له دهشة مرعشة وجذبة قدسية بلا مثالية، وبحسب أصله الإلهي يخبر عن نفسه بقوله: لي مع الله وقت لا يسعني فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل...»^(١).

تفرّق القوى في هذا العالم

لقد أفاد المصنّف: أنّ الإنسان من حيث تفرّق الحواس واجتماعها ليس على شاكلة واحدة؛ إذ الحواس والقوى تكون مجتمعة حساً واحداً عندما يكون نفسانياً، ومتفرقة في الأعضاء المختلفة عندما يكون طبيعياً؛ وذلك لأن نشأة الطبيعة تفرض تجزياً وغيوبة جزء عن آخر.

قال الحكيم السبزواري قدس سرّه:

«وثلث الروح: فنفساني ثمّ طبيعي وحيواني»

وثلث ذلك الروح البخاري كالقوى، حيث علمت أنّها طبيعية نباتية كبدية، وحيوانية قلبية، ونفسانية دماغية، فنفساني أي روح نفساني منبعه الدماغ ومجراه الأعصاب، ثمّ روح طبيعي منبعه الكبد ومجراه الأوردة، وروح حيواني منبعه القلب ومجراه الشرايين»^(٢).

قوة الانثيين

ذكر المصنّف أنّ القوة موزعة غير مجتمعة في الإنسان الطبيعي، وضرب لنا غير مثل على ذلك، ومن جملة ما ضرب ما يوجد في الانثيين من قوة تقوم بدور

(١) تقدّم تخريجه.

(٢) شرح المنظومة، مصدر سابق: قسم الحكمة، ج ٥، ص ١٠١-١٠٢.

وتؤدّي وظيفة لا تؤدّيها قوّة موجودة في عضو آخر من أعضاء الجسم الحيواني.

قال الحكيم السبزواري قدّس سرّه:

لحفظ نوع قوّة مولّدة	من فضل آخر منيّاً مورده
وتحت تلك القوّة المغيرة	وهي بالأولى عندهم مشتهرة
وربما سمّي ذي مفصلة	وتلك أيضاً سمّيت مفصلة
فتلك مثل الانشين تلتزم	وهذه مثل المنّي في الرحم ^(١)

(١) شرح المنظومة، مصدر سابق: قسم الحكمة، ج ٥، ص ٨٠.

النص الرابع

الإنسان ثلاثة نزولاً

فقد قال في كتاب أثولوجيا: «الإنسان العقلي يفيض بنوره على الإنسان الثاني [وهو الإنسان]^(١) الذي في العالم النفساني، والإنسان الثاني يشرق بنوره على الإنسان الثالث، وهو الذي في العالم الجسماني الأسفل. فإن كان هذا على ما وصفناه قلنا: إن في الإنسان الجسماني الإنسان النفساني والإنسان العقلي، ولست أعني: [أنه] هو هما، لكنه أعني: أنه متصل بهما، وأنه صنم لهما، وذلك أنه يفعل بعض أفاعيل الإنسان العقلي وبعض أفاعيل الإنسان النفساني^(٢)؛ وذلك أن في الإنسان الجسماني كلمات^(٣) الإنسان النفساني وكلمات^(٤) الإنسان العقلي، فقد جمع الإنسان الجسماني كلتا الكلمتين - أعني: النفساني والعقلي - إلا أنهما فيه قليلة^(٥) نزرّة، لأنّه صنم الصنم...»^(٦). انتهى كلامه.

ولا منافاة بين ما ذكرناه من أن بعض أفراد الناس إنسان طبيعي ثم

(١) كما في أثولوجيا.

(٢) في أثولوجيا: النفساني.

(٣) في بعض النسخ: كلمة.

(٤) في بعض النسخ: كلمة.

(٥) في أثولوجيا: ضعيفة.

(٦) أثولوجيا، مصدر سابق: ص ١٤٦.

يَصِيرُ إنساناً نفسانياً ثمَّ يَصِيرُ على سبيل الندرَةِ والشذوذِ إنساناً عقلياً،
وبين ما ذكره من أنَّ في الإنسان الجسمانيَّ كلتا الكلمتين؛ فإنَّ نظرنا في
ما خرَج من القوَّة إلى الفعل وصار مقامه ذلك المقام، يعني مرتبة
هوِيَّته الوجوديَّة، لا الذي هو بعدُ بالقوَّة ومن جهةٍ مجرَّد الارتباطِ
والاتِّصالِ وقبولِ الآثارِ وحكايةِ الأفعال.

الشرح

يشتمل هذا النصّ على أمرين:

١. تكرار ما جاء في النصّ السابق لكن على مستوى قوس النزول لا الصعود.

٢. دفع إشكال، ورفع منافاة.

أما الأمر الأوّل: لقد اشتمل هذا النصّ على أنّ الإنسان ثلاثة أيضاً كما جاء في النصّ السابق: الإنسان العقلي، والإنسان النفساني، والإنسان الجسماني، هذا محلّ وفاق واتّفاق بين النصّين (السابق والذي بين أيدينا)، إلّا أنّ الاختلاف بينهما في الترتيب، وهذا ما يمكن بيانه من خلال التالي:

الإنسان عند المصنّف رحمه الله	الإنسان عند معلّم المشائين
- الأوّل: الإنسان الجسماني	- الأوّل: الإنسان العقلي
- الثاني: الإنسان النفساني	- الثاني: الإنسان النفساني
- الثالث: الإنسان العقلي	- الثالث: الإنسان الجسماني

لقد علّق المصنّف على هذا التفاوت، حيث كان الإنسان العقلي أوّلاً تارة كما ذهب إليه صاحب أثولوجيا معلّم المشائين، بينما هو الثالث كما أفاد المصنّف، والإنسان الجسماني عند المعلّم ثالث بينما هو عند المصنّف رحمه الله أوّل، بقوله: «إذا أخذ الترتيب من هذا العالم»، أي: إذا لوحظ هذا العالم، أي العالم الجسماني مبدأً، فإنّ الإنسان الأوّل هو الجسماني، والثالث هو العقلي، وأمّا إذا لوحظ الأمر نزولاً فالإنسان الأوّل هو العقلي، والثالث هو الجسماني، وبالتالي فالاختلاف إنّما هو في الاصطلاح والاعتبار ليس إلّا، وهو ممّا لا يُشأخّ به.

وأما الأمر الثاني: وهو الإشكال الذي قد يلوح والمنافاة التي تظهر بين كلامين: أحدهما للمصنّف والآخر لصاحب أثولوجيا، حيث الأوّل: «ثمّ إذا انتقل من الوجود النفساني إلى الوجود العقلي وصار عقلاً بالفعل - وذلك في

قليل من أفراد الناس - فهو بحسب ذلك الوجود إنسان عقلي^(١). والثاني: «إنَّ في الإنسان الجسماني الإنسان النفساني والإنسان العقلي...»^(٢).

ولكي نوضح ما يبدو من منافاة، نصوغ كلاً من القولين بمحصورة من المحصورات الأربع:

القول الأوّل: بعض الإنسان الجسماني ليس فيه إنسان عقليّ، وهو الكثير من أفراد الناس.

القول الثاني: كلّ إنسان جسمانيّ فيه إنسان عقليّ.

إذاً نحن أمام (س ب ح) أي: سالبة جزئية و(كلّ ب ح) أي: موجبة كلية، ومن المعلوم أنّ بينهما تناقضاً، وحكم المتناقضتين أنّهما لا تصدقان معاً ولا تكذبان، فإذا صدقت إحداهما كذبت الأخرى، وإذا كذبت إحداهما صدقت الأخرى.

إذاً هناك منافاة بين ما ذكره المصنّف نفسه وبين ما نقله عن أثولوجيا لمؤيد يقبله. المصنّف رحمه الله يذهب إلى صدقهما معاً، وهذا يدلّ على عدم المنافاة بينهما، وقد أوضح المنافاة باختلاف القضيتين من حيث القوّة والفعل، حيث إنّ السالبة الجزئية بلحاظ الخارج من الإنسان من القوّة إلى الفعل، حيث إنّ بعض هذا الخارج إنسان عقليّ بالفعل والبعض ليس كذلك بالفعل، وأمّا الموجبة الكلية فهي بلحاظ القوّة والاستعداد حيث إنّ كلّ إنسان جسمانيّ هو إنسان عقليّ بالقوّة.

إشارات النصّ

الإنسان النفساني والعقلي

لقد استدللّ صاحب أثولوجيا على وجود كلّ من الإنسان النفساني والعقلي في الإنسان الجسماني بوجود أثر كلّ منهما، حيث يترتب على الإنسان الجسماني شيء من آثار النفساني، وكذلك من آثار الإنسان العقلي، حيث نجد الإنسان الجسماني مولعاً

(١) هذا ما ورد في نهاية النصّ السابق من كلام المصنّف.

(٢) هذا ما ورد في هذا النصّ منقولاً عن صاحب أثولوجيا.

بالمحاكاة وإلباس المعاني العقلية صوراً يمكن للحواس أن تدركها، وكذلك نجده يدرك مدركات كان أدركها بالحواس، وذلك بعد انقطاع ارتباطه بالمادة الخارجية للمعلوم بالعرض، وهذا وذاك أثر من آثار الإنسان النفساني، حيث يصدر عنه الأثر الأول من خلال قوة التخيلة، والثاني من خلال الحس المشترك، وكذلك نجد أنه يدرك الكلّيات ويعتمد على أمور حاضرة للوصول إلى أمور غائبة، وهذا أثر يصدر عن الإنسان العقلي، ولا شك أن الأثر يكشف إنّا عن وجود منشئه، إذاً في الإنسان الجسماني كلّ من الإنسان النفساني والآخر العقلي.

الإنسان مجمع الأضداد

ما يصيّر الإنسان مجعاً للأضداد - حيث تارة يُحكم عليه بأنه ذو زمان ومكان وجهة، وأخرى يُحكم عليه بسلب ذلك كلّ - إنّما هو كونه ذا أطوار ونشآت متعدّدة، وليس يقف على طور ونشأة؛ ولذلك يقال: «إنّ النفس الإنسانية ليس لها مقام معلوم في الهوية، ولا لها درجة معيّنة في الوجود كسائر الموجودات الطبيعية والنفسية والعقلية التي كلّ لها مقام معلوم»^(١).

وبهذا يمكن تقسيم الموجودات الممكنة إلى ثلاثة أقسام:

١. موجودات عالية لا تسفل، وهي العقول أو الملائكة.

٢. موجودات سافلة لا تعلو، وهي العجماوات.

٣. موجودات قد تعلو وقد تسفل، وهو الإنسان.

(١) عيون مسائل النفس، مصدر سابق: ص ٥٦٢.

النص الخامس

تجرّد المدرك ومعناه

ومما يجب أن يُعلم: أنَّ الإنسان هاهنا مجموعُ النفسِ والبدنِ، وهما مع اختلافهما في المنزلةِ موجودان بوجودٍ واحدٍ، فكأنَّهما شيءٌ واحدٌ ذو طرفين، أحدهما متبدّلٌ دائرٌ فإنّ، وهو كالفرع، والآخر ثابتٌ باقٍ، وهو كالأصل، وكلّما كملتِ النفسُ في وجودها صار البدنُ أصفى وألطفَ، وصار أشدَّ اتّصالاً بالنفس، وصار الاتّحادُ بينهما أقوى وأشدَّ، حتّى إذا وقع الوجودُ العقليُّ صاراً شيئاً واحداً بلا مغايرة.

وليس الأمرُ كما ظنّه الجمهور: أنَّ النفسَ عند تبدّلِ وجودها الدنيويِّ إلى وجودها الأخرويِّ تنسلخُ عن بدنها وتصرُّ كعُريانٍ يطرحُ ثوبه؛ وذلك لظنّهم أنَّ البدنَ الطبيعيَّ الذي تدبّره وتتصرّف فيه تدبيراً ذاتياً وتصرّفاً أوليّاً، هذه الجثّةُ الجماديّةُ التي تُطرحُ بعد الموت.

وليس كذلك، بل هذه الجثّةُ الميّتةُ خارجةٌ عن موضوع التصرّف والتدبير، وإنّما هي كثفلٍ ودرديّ يقع مدفوعاً عن فعل الطبيعةِ كالأوساخ وما يجري مجراها، أو كالأشعارِ والأوبارِ والقرونِ والأظلافِ ممّا تحصّله الطبيعةُ خارجاً عن ذاتها لأغراضٍ خارجيّةٍ، كالدار بينها الإنسانُ لا لأجل^(١) الوجود بل لدفع الحرّ والبرد، وسائر ما لا يمكنُ التعيُّش بدونه في هذا العالم، مع أنّها لا تسري فيها الحياةُ الإنسانيّة.

(١) في بعض النسخ: لأجل.

فالبَدَنُ الحَقِيقِيُّ هو الذي يكونُ سريانُ نورِ الحسِّ والحياةِ فيه بالذاتِ لا بالعرض، ونسبته إلى النفس نسبةً الضوء إلى الشمس. ولو كانت هذه الجثة الساقطة مما سرت فيه قوّة الحياة بالذات - لا كالظرف والوعاء - لما بقيت مطروحةً منهدمةً، كالدار التي خربت لا لتحال صاحبها منها.

وبالجملة: حال النفس في مراتب تجرّدها كحال المدرك الخارجي إذا صار محسوساً ثم متخيلاً ثم معقولاً. فكما أن قولهم (لكل إدراك ضرب^(١)) من التجريد وإن تفاوت مراتب الإدراكات بحسب مراتب التجريدات) معناه هو الذي ذكرناه من أن التجريد للمدرك ليس عبارة عن إسقاط بعض صفاته وإبقاء البعض، بل عبارة عن تبديل الوجود الأدنى الأنقص إلى الوجود الأعلى الأشرف، فكذلك تجرّد الإنسان وانتقاله من الدنيا إلى الآخرة ليس إلا تبديلاً^(٢) نشأته الأولى إلى نشأة ثانية. وكذا النفس إذا استكملت وصارت عقلاً بالفعل، ليس بأن يُسلب عنها بعض قواها كالحساسة ويبقى البعض كالعاقلة، بل كلما تستكمل وترتفع ذاتها كذلك تستكمل وترتفع سائر القوى معها، إلا أنه كلما ارتفع الوجود للشيء، صارت الكثرة والتفرقة فيه أقلّ وأضعف، والجمعية أشدّ وأقوى.

(١) في بعض النسخ: كل إدراك بضرب.

(٢) في بعض النسخ: بتبديل.

الشرح

لقد اشتمل هذا النصّ على أمر رئيس وأمور أخرى ثانويّة لكنّها ذات مساس فيما نحن فيه.

والأمور جميعاً - ابتداءً بالفرعيّة الثانويّة وانتهاءً بالرئيس الأصل - هي:

الأمر الأوّل: الإشارة إلى العلاقة بين النفس والبدن.

الأمر الثاني: الجثّة ليست بدنًا حقيقيًا كما هو ظنّ الجمهور.

الأمر الثالث: حقيقة البدن الحقيقي.

الأمر الرابع: حال النفس التي هي المدرك في مراتب تجرّدها، وهذا هو الأمر

الأصل الرئيس.

١. العلاقة بين النفس والبدن

لقد أشير إلى نحو هذه العلاقة فيما تقدّم، حيث تمّ الاستدلال على أنّ نفسيّة النفس - أي: تدبيرها للبدن وارتباطها به - ذاتيّة وليست أمرًا عارضاً طارئاً، وبالتالي لا نفس من دون بدن، كيف «وهذه اللفظة - النفس - اسم لهذا الشيء لا من حيث هو جوهره، ولكن من جهة إضافة ماله، أي: من جهة ما هو مبدأ لهذه الأفعال»^(١).

فهما يوجدان بوجودٍ واحدٍ، إلّا أنّ هذا الوجود الواحد ذو مرتبتين تتفاوتان شدّةً وضعفًا، يؤثّر كلّ منهما في الآخر ويفعل فيه، والأشدّ هو ذلك الذي له دور التدبير وهو الذي يأخذ بالآخر - وهو البدن - يميناً وشمالاً وصعوداً ونزولاً، فإذا صعد وكمّل في وجوده ألقى على البدن صفاءً ولطفًا، وازداد الاتّصال بينهما حتّى يبلغ الأوج ليصبحا شيئاً واحداً، ويصبح صاحبهما إنساناً أخروياً، وبالتالي

(١) النفس من كتاب الشفاء، مصدر سابق: ص ١٣.

فليس من شرط الأخروية سلخ البدن كما ظنَّ الجمهور، والذي دعاهم لهذا الظنَّ هو اعتقادهم أنَّ البدن الذي يُتحدَّث عنه عند الحديث عن النفس وبدنها إنّما هو البدن الطبيعي، وأنَّه هو الذي تدبّره النفس وتتصرّف فيه، ومن المعلوم أنَّ هذا البدن يُطرح عند الموت وينسلخ عن النفس، وبالتالي فالموت عند هؤلاء هو عبارة عن تجرّد النفس عن البدن، أي انسلاخها عن البدن الطبيعي الذي كانت تدبّره بحسب زعمهم.

٢. الجثة ليست بدنًا

لقد تمّ تناول هذا الأمر في الأبحاث السابقة وتحديدًا في النصّ الأوّل من الفصل الثامن من الباب السابق، وذلك لما جرى الحديث حول: المتعلّق الأوّل للنفس، حيث أفاد هناك: «أنّ النفس لا تتصرّف في الأعضاء الكثيفة العنصرية إلّا بوسط مناسب للطرفين...»، فهي - أي: الجثة - ليست البدن الحقيقي الذي تتواصل معه النفس مباشرة وإنّما هي خارجة عن موضوع التصرّف والتدبير؛ وذلك لأمرين:

١. ما يمكن عرضه من خلال القياس التالي:

كلّ بدنٍ حقيقيٍّ	حياته بالذات لا بالعرض
لا شيء من البدن الطبيعي	حياته بالذات لا بالعرض
∴ لا شيء من البدن الحقيقي	بدن طبيعيٍّ

وبالعكس المستوي تكون النتيجة: لا شيء من البدن الطبيعي بدن حقيقيٍّ

ثمّ نجعل هذه النتيجة كبرى في القياس التالي:

هذه الجثة	بدن طبيعيٍّ
-----------	-------------

لا شيء من البدن الطبيعي	بدن حقيقيٍّ
-------------------------	-------------

∴ لا شيء من هذه الجثة بدن حقيقيٍّ

وإنّما هي كثفل ودُرديّ. أمّا الثفل: فثفل كلّ شيء وثافله: ما استقرّ تحته من

كدره، والثفل: ما رسب خثارته وعلا صفوه من الأشياء كلها.

وأما الدُرْدِيّ: فِدُرْدِيّ الزيت وغيره: ما يبقى في أسفله.

٢. ما يمكن عرضه من خلال قياس استثنائي مفاده: لو كانت الجثة التي هي البدن الطبيعي بدنًا حقيقيًا، لسرت فيه الحياة، والتالي باطل فالمقدم مثله. أمّا الملازمة فلما سمعته من خاصّة البدن الحقيقي.

وأما بطلان التالي فيمكن بيانه من خلال قياس استثنائي آخر:

لو سرت الحياة في الجثة لما بقيت مطروحة منهذمة كالدار التي خربت لارتحال صاحبها منها، لكنّها طرحت وانهدمت، فهي ليست ممّا تسري فيه الحياة، وما لا تسري فيه الحياة لا يكون بدنًا حقيقيًا، فالجثة ليست بدنًا حقيقيًا.

٣. البدن الحقيقي

لقد اتّضح أمر البدن الحقيقي من خلال ما تقدّم، وقد بيّنه المصنّف رحمه الله من خلال تشبيهه بأمر محسوس، حيث اعتبر البدن الحقيقي بالنسبة للنفس كالنور بالنسبة للشمس، وأضاف الحكيم السبزواري رحمه الله بأنّه كـ«الظلّ إلى ذي الظلّ، واللازم إلى الملزوم، إلّا أنّ ذلك البدن الأخرى في العقول بالفعل غير ملتفت إليه، كما أنّ ظلّ الإنسان غير ملتفت إليه»^(١).

٤. حال النفس - وهي المدرك - في مراتب التجردّ

يريد المصنّف القول هاهنا: كما أنّ المدرك كان له مراتب في تجرّده وأنّ تجرّده كان عبارة عن انتقال وجوده من طور لآخر، فكذلك المدرك الذي هو النفس، فإنّ له مراتب متعدّدة للتجرّد، حيث ينتقل من طور لآخر من دون انشلام في وحدته الشخصية.

وقد جعل رحمه الله هذا المعنى مدخلًا لتوضيح أمرين:

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ٩، ص ٩٩، حاشية ٢.

١. انتقال الإنسان من الدنيا إلى الأخرى وتجردّه، مثله كمثّل انتقال المدرك في النشآت الإدراكية المختلفة.

٢. بناءً على أنّ التجرد المذكور ليس بحذف وسلب شيء عن صاحب التجرد وإنّما هو عبارة عن اشتداد الوجود الواحد وصورته محكوماً لأحكام أخرى غير الذي كان محكوماً بها قبل التجرد؛ «فإنّ الترقّيات الطولية تغيّرات استكمالية، والاستكمال في الطول ليس بالخلع واللبس كما في الانقلاب إلى خلع النقص والحدّ، بل للتالي كمال المتلوّ مع شيء زائد، فهو لبس ثمّ لبس، فالتقوى التي في الإنسان الطبيعي كلّها في الإنسان النفساني بأضعافها، وفي الإنسان العقلي بأضعاف أضعافها... إلّا أنّها بنحو جميع لكونه في عالم الجمع ويد الله مع الجماعة»^(١).

وسوف يؤيّد هذه الحقيقة بكلام من الفيلسوف صاحب أثولوجيا، وهو ما سوف يأتي في النصّ اللاحق إن شاء الله تعالى.

إشارات النصّ

الإنسان مجموع

قال الحكيم السبزواري رحمه الله: «كما إذا عرّفته - الإنسان - بالأجزاء العقلية، فالتعريف التامّ له هو الحيوان الناطق لا الحيوان فقط، ولا الناطق فقط، كذلك إذا عرّفته بالأجزاء الخارجية فالتعريف التامّ أنّه نفس وبدن، نعم الإنسان المكوّن هو النفس، والإنسان البشري هو البدن، وأمّا الإنسان التامّ فهو المجموع، والأولى حذف لفظ هاهنا؛ لأنّه بصدد أنّ التجرد ليس طرح البدن بل اللطيفيّة وأتمّيته إلّا أن يكون ناظراً إلى وصف المجموع بالاجتماع، وبالجملة في هذا التحقيق تعريض بالظانّين؛ إذ على ظنّهم كان الإنسان هو النفس»^(٢).

(١) المصدر نفسه: ص ١٠٠.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ٩، ص ٩٨، حاشية ١.

إذا فالإنسان - كما قال الحكيم السبزواري رحمه الله - ليس هو النفس وإنما هو مجموع النفس والبدن، وبالتالي لا نفس من دون بدن، ولكن البدن الذي يكون مع النفس هو البدن لا بشرط، «واعلم أنّ التعبير الرائج بأنّ الموت هو قطع علاقة النفس عن البدن، ليس على ما ينبغي، وهو من عبارات الحكمة الرائجة؛ لأنّ بدن النفس من حيث هو بدنها، لا يفارقها ولا تفارقه... وهذا الهيكل العنصري الذي كان بدنه، صار الآن كقشر الحية بعد خروجها عنه. وإن شئت قلت: إنّ هذا الهيكل قياسه إلى النفس قياس الثوب إلى الإنسان، كما أفاده الشيخ في أواسط الفصل السابع من خامسة نفس الشفاء...»^(١).

وبناءً على ما سمعت: يصبح التناسخ من باب السالبة بانتفاء الموضوع؛ إذ لا مجال لأن تترك النفس بدنها الذي تدبّره تدبيراً ذاتياً، وهو البدن الحقيقي المثالي الأخرى، لكي تتعلّق ثانية ببدن آخر، وقد تمّ بحث هذا تفصيلاً في الجزء الأوّل من هذا الكتاب.

(١) عيون مسائل النفس، مصدر سابق: ص ٦٥٩.

النص السادس

تأييد الفيلسوف

ويؤيد ما ذكرناه قول هذا الفيلسوف بعد الكلام الذي نقلناه: «فقد بان أن الإنسان الأول حسّاس»^(١)، إلا أنه بنوع أعلى وأفضل من الحس الكائن في الإنسان السفلي، وأن الإنسان السفلي إنما ينال الحس من الإنسان الكائن في العالم الأعلى^(٢) العقلي كما بيناه وأوضحناه، فإننا بيننا^(٣) كيف يكون الحس في الإنسان، وكيف لا تستفيد الأشياء العالية من الأشياء السفلية، بل هي المستفيدة من الأشياء العالية لأنها متعلقة بها، فلذلك صارت هذه الأشياء متشبهة^(٤) بتلك الأشياء في جميع حالاتها، وأن قوى هذا الإنسان إنما هي مستفادة من الإنسان العالي وأنها متصلة بتلك القوى، غير أن لقوى^(٥) هذا الإنسان محسوسات غير محسوسات قوى إنسان العالم الأعلى^(٦)، وليست تلك المحسوسات أجساماً، ولا ذلك الإنسان يُحس ويُبصر مثل هذا الإنسان^(٧)؛ لأن تلك المحسوسات وذلك البصر خلاف هذه؛ لأنه يبصر

(١) في أثولوجيا: حاسّ.

(٢) في بعض النسخ: الأول.

(٣) في أثولوجيا: فنقول: «إنا قد وصفنا» بدلاً من: «فإننا بيننا».

(٤) في أثولوجيا: تشبه.

(٥) في أثولوجيا: بقوى.

(٦) في أثولوجيا: «الإنسان الأعلى» بدلاً من: «إنسان العالم الأعلى».

(٧) بدلاً من عبارة: «ذلك الإنسان... مثل هذا الإنسان» وردت في أثولوجيا عبارة: «لذلك

الأشياء بنوع أفضل وأرفع من هذا النوع وهذا البصر، ولذلك صار ذلك البصر أقوى وأكثر نيلاً للأشياء من هذا البصر؛ لأن ذلك البصر يبصر الكلّيات، وهذا البصر يبصر الجزئيات لضعفه، وإنما صار ذلك البصر أقوى [وأكثر معرفة]^(١) من هذا البصر لأنه يقع على أشياء أكرم وأشرف وأبين وأوضح من الأبدان، فلذلك صار ذلك الحس وذلك البصر أقوى وأكثر معرفة، وصار هذا البصر ضعيفاً؛ لأنه إنما ينال أشياء خسيصةً دنيئة^(٢)، وهي أصنام لتلك الأشياء العالوية، ونصف تلك الحسائس، فأقول^(٣): إنها عقول ضعيفة، ونصف تلك العقول، فنقول: إنها حسائس قويّة على ما وصفناه من أنه كيف يكون الحس في الإنسان العالوي^(٤). انتهى كلامه.

الإنسان أن يحسّ هذا الإنسان ويبصر».

(١) كما في أثولوجيا.

(٢) في بعض النسخ: رتبة.

(٣) في أثولوجيا: فنقول.

(٤) أثولوجيا، مصدر سابق: ص ١٤٦.

الشرح

كلام الفيلسوف هاهنا إنّما جاء به المصنّف كتأييد لما أفاده في الأمر الرابع من الأمور التي وقفنا عليها في النصّ السابق، وهو أنّ الإنسان واحدٌ وجوداً، كثيرٌ أطواراً؛ وذلك بحسب نشأته التي يوجد فيها، وإذا ما كان في نشأة أرقى فإنّ هذا لا يفقده شيئاً من التي هي أدنى إلّا النقص والمحدوديّة، ولذلك نجد الإنسان الأوّل، وهو الإنسان العقلي، حسّاس كما هو الإنسان السفلي الذي هو الإنسان الجسماني، إلّا أنّ حسّه أعلى وأرفع وأشرف من حسّ الآخر. وكيف لا يكون الإنسان الأعلى حسّاساً وهو يُقني الحسّ للإنسان السفلي، إذ فاقد الشيء لا يعطيه، بل كلّ ما للإنسان السفلي من قوى إنّما هي له من الإنسان الأوّل العقلي.

ثمّ اختصر الفيلسوف فكرته هذه بقوله: «فأقول إنّها عقول ضعيفة، ونصف تلك العقول فنقول إنّها حسّاسات قويّة...»، فالإنسان الأوّل إذا تنزّل كان الإنسان السفليّ، وإذا ترفعّ السفليّ كان الإنسان الأوّل، كما هو حال ذلك الأمر المجرّد الذي يكون مبدأً للآثار التي تترتب على الإنسان، فإذا تنزّل كان بدنًا، وهو إذا ترفعّ كان نفساً.

إذاً هناك شيء واحد ذو أطوار عدّة، تختلف آثار ذلك الشيء الواحد شدّة وضعفًا باختلاف أطواره ونشأته، فالإحساس إنّما يكون أشدّ إذا أدرك ما هو أشدّ. والأشدّ المدرك، في نشأة تناسبه، فهي النشأة الأشدّ، وبالتالي فالمدرك للأشدّ أشدّ أيضاً، والمدرك للأضعف موجودٌ في النشأة الأضعف، فهو الأضعف.

وهذا ما يمكن ترسيخه من خلال القياسين التاليين، أولهما من الشكل الأوّل، والثاني من الثاني:

الإنسان العقلي مدرك للأشرف الأكرم
مدرك الأشرف الأكرم أشدّ وأقوى
الإنسان العقلي أشدّ وأقوى

وأما بالنسبة للإنسان السفلي:

الأشدّ الأقوى مدرك الأشرف الأكرم
لا شيء من الإنسان السفلي مدرك الأشرف الأكرم
لا شيء من الأشدّ الأقوى بإنسان سفليّ

وبالعكس المستوى تصبح: لا شيء من الإنسان السفلي بالأشدّ الأقوى.

إشارات النصّ

وإن من شيء إلّا عندنا خزائنه

يستفاد من هذه الآية الكريمة: أنّ كلّ شيء عندنا، موجود في خزائنه تعالى،
والشيء الموجود عندنا والموجود في الخزائن شيء واحد حقيقةً ووجوداً، إلّا أنّ
الاختلاف بالشدة والضعف، إذ ما عنده أشدّ ممّا عندنا، وذلك لأنّ ما عندنا ينفد
وما عنده باق، ولا شكّ أنّ الباقي أشرف من الذي ينفد؛ لأنّ الباقي ثابت،
والثابت كامل لا حالة منتظرة له، والذي ينفد متغيّر، والتغيّر آية الفقد والنقص،
وكلّ هذا يمكن بيانه من خلال القياسين التاليين:

كلّ باقٍ ثابت

كلّ ثابت كامل

∴ كلّ باقٍ كامل

وأما بالنسبة لما عندنا:

كلّ نافذ متغيّر

كلّ متغيّر ناقص

∴ كلّ نافذ ناقص

إذاً هناك شيء واحد لكن الاختلاف بالشدة والضعف والكمال والنقص، وهذا أمر تفرضه طبيعة النشأة، فإذا كان الشيء في نشأة الخزائن كان باقياً كاملاً تاماً، لكنّه إذا تنزّل إلى نشأة أدنى كان نافذاً متغيّراً ناقصاً ذا قدر معلوم. ومما يستفاد من الآية تعدّد النشآت للشيء الواحد، وهذا ما يشير إليه ويدلّل عليه قوله تعالى: ﴿وَمَا نَزَّلَهُ﴾ حيث يفيد هذا اللفظ الإنزال تدريجاً لا دفعة. لقد تقدّم: أنّ للإنسان أطواراً على مستوى العالم، وقد اتّضح ذلك من خلال هذه الإشارة، وأنّ له على مستوى وجوده الشخصي أطواراً ونشآت، فهو حاسّ، متخيّل، متعقّل؛ وذلك بحسب نشأته التي توجد بوجود واحد شخصي، وكذلك القرآن الكريم، وهو ما يشير إليه قوله تعالى: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ * وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِّي حَكِيمٌ ﴿الزخرف: ٣-٤﴾، حيث يفهم منه أنّ للقرآن مراتب وجوديّة متعدّدة، يكون له في كلّ منها أحكام خاصّة بكلّ مرتبة مرتبة.

النفاذ والبقاء في أثولوجيا

قال الفيلسوف في أثولوجيا: «واعلم أنّ العقل والنفس وسائر الأشياء في المبدع الأوّل لا تفسد ولا تبيد؛ من أجل أنّها ابتدعت من العلة الأولى بغير وسط، والطبيعة والحسّ وسائر الأشياء الطبيعيّة دائرة واقعة تحت الفساد؛ لأنّها آثار عن علل معلولة، أي: من العقل بتوسط النفس، غير أنّ من الأشياء ما بقاءه أكثر من بقاء غيره وهو أكثر ديمومة، وذلك على قدر بُعد الشيء من علته وقربه، وعلى قدر كثرة العلل فيه وقلتها، وذلك أنّ الشيء إذا كانت علله قليلة كان بقاءه أكثر، وإن كانت علله كثيرة كان أقلّ بقاءً... فالأشياء كلّها ثابتة في العقل، والعقل ثابت بالعلّة الأولى بدء جميع الأشياء ومنتهاها، ومنها تبتدع وإليها مرجعها...»^(١).

(١) أثولوجيا، مصدر سابق: ص ١٣٨-١٣٩.

النص السابع

تأييد آخر

وقال في موضع آخر من ذلك الكتاب: «فإن كانت النفس على هذه الصفة - أي: إن فيها كلمات الفواعل^(١) - فلا محالة أن في النفس الإنسانية كلمات فواعل تفعل الحياة والنطق، وإذا صارت النفس الهيولانية - أي: الساكنة في الجسم - على هذه الصفة قبل أن تسكن فيه، فهو^(٢) إنسانٌ هناك لا محالة، فإذا صارت في البدن صنم إنساناً آخر، ونفسه^(٣) على نحو ما يمكن أن يقبل ذلك الجسم من صنم الإنسان الحق.

وكما أن المصوّر يصوّر صورة الإنسان الجسماني في مادّتها وفي بعض ما يمكنه أن يصوّر فيه، ويحرص^(٤) على أن يُتقن تلك الصورة ويشبّهها^(٥) بصورة هذا الإنسان على نحو ما يمكن أن يقبل العنصر الذي يصوّرُها فيه، فتكون تلك الصورة إنما هي صنمٌ لهذا الإنسان إلاّ أنّها دونه وأنقص^(٦) منه بكثير - وذلك أنّه ليس فيه كلم^(٧) الإنسان

(١) في أثولوجيا: فواعل.

(٢) في أثولوجيا: فهي.

(٣) في أثولوجيا: «على الصنم، نفسه» بدلاً من: «صنم... نفسه».

(٤) في أثولوجيا: فيحرص.

(٥) في أثولوجيا: أو شبّهها.

(٦) في أثولوجيا: أخسّ.

(٧) كلمات.

فواعل^(١)، ولا حياته ولا حركته ولا حالته ولا قواه - فكذلك هذا الإنسان الحسي إنما هو صنمٌ لذلك الإنسان الأول الحق، إلا أن المصور هي النفس، فقد حرصت أن يشبه هذا الإنسان بالإنسان الحق، وذلك أنها جعلت^(٢) فيه صفات الإنسان الأول، إلا أنها جعلتها فيه ضعيفة قليلة نزره، وذلك أن قوى هذا الإنسان، حياته وحالاته ضعيفة وهي في الإنسان الأول قوية جداً، وللإنسان الأول حواس قوية ظاهرة أقوى وأبين وأظهر من حواس هذا الإنسان؛ لأن هذه إنما هي أصنامٌ لتلك، كما قلناه مراراً.

فمن أراد أن يرى الإنسان الحق الأول، فينبغي أن يكون خيراً فاضلاً، وأن يكون له حواس قوية لا تنخفش^(٣) عند إشراق الأنوار الساطعة عليها؛ لأن الإنسان الأول نور ساطع فيه جميع الحالات^(٤) الإنسانية إلا أنها فيه بنوع أفضل وأشرف وأقوى، وهذا الإنسان هو الإنسان الذي حدّه أفلاطون [الشريف]^(٥) الإلهي، لأنه^(٦) زاد في حدّه فقال: إنه^(٧) الذي يستعمل البدن ويعمل أعماله بأداة بدنية، فهذه النفس^(٨) تستعمل البدن

(١) في أثولوجيا: الفواعل.

(٢) في بعض النسخ: حصلت.

(٣) في أثولوجيا: لا تنحبس.

(٤) في بعض النسخ: حالات.

(٥) كما في أثولوجيا.

(٦) في أثولوجيا: إلا أنه.

(٧) في أثولوجيا: إن الإنسان.

(٨) في أثولوجيا: «فما هو إلا نفس» بدلاً من: «فهذه النفس».

أولاً، فأما النفس الشريفة الإلهية فإنها تستعمل البدن استعمالاً ثانياً، أي: بتوسط النفس الحيوانية؛ وذلك أنه إذا صارت النفس الحيوانية ملكوتية^(١) اتبعتها النفس الناطقة الحية وأعطتها حياةً أشرف وأكرم، ولست أقول: إنها انحدرت من العلو، لكنني أقول: إنها زادت بها حياةً أشرف وأعلى من حياتها؛ لأن النفس الحية الناطقة لم^(٢) تبرح عن العالم العقلي لكنها تتصل بهذه الحياة، وتكون هذه متعلقةً بتلك، فتكون كلمة تلك متصلةً بكلمة هذه النفس، ولذلك صارت كلمة هذا الإنسان - وإن كانت ضعيفة خفية - أقوى^(٣) وأظهر؛ لإشراق كلمة النفس عليها واتصالها بها^(٤).

(١) في أثولوجيا: المكونة.

(٢) في بعض النسخ: لا.

(٣) في أثولوجيا: أخرى.

(٤) أثولوجيا، مصدر سابق: ص ١٤٤-١٤٥.

الشرح

أراد المصنّف أن يعزّز ما طرحه في النصّ السابق، وهو: أنّ الإنسان في العالم الأعلى (الذي هو الإنسان العقلي) هو نفس الإنسان الأسفل (الذي هو الإنسان الحسيّ والذي يوجد في العالم الأدنى)؛ وذلك لأنّ الثاني صنم للأوّل وصورة، والأوّل هو الموجد لهذه الصورة ولهذا الصنم على وفقه ما أمكن، كما أنّ المصوّر الذي يريد رسم صورة شجرة خارجيّة - مثلاً - فإنّه يحاول أن يجعل الصورة ذات شبه شديد بالشجرة الخارجيّة.

وقد اشتمل كلام الفيلسوف الأنف على أمرين آخرين غير ما تقدّم ذكره، وهما يترتبان عليه - على ما تقدّم ذكره - والأمران هما:

١. النفس هي التي تصوّر صنم الإنسان الأوّل الحقّ، ولا شكّ أنّها لا تفعل ذلك بدون إقدار من الله تعالى، فقد أقدرها (الله تعالى) على أن تصوّر الإنسان الذي بين يديها بالصورة التي تشاء، وذلك بحسب الكمالات التي تكسبها وتحصل عليها، فلكلّ صورة كمالاتها المناسبة لها.

٢. شرط رؤية الإنسان الحقّ الأوّل والتشبه به والتخلّق بأخلاقه: أن يكون المرید لذلك خيراً فاضلاً، كاملاً في العلم والعمل. فإذا كان كذلك، كان أهلاً لإشراق الأنوار الساطعة، وإلاّ فالحفايش تؤذيها الأنوار، فكيف إذا كانت لامعة ساطعة!

إشارات النصّ

رؤية الإنسان الحقّ الأوّل

الطريق مفتوح أمام الجميع إلّا أنّ الجميع لا تهّمهم تلك الرؤية، حيث انشغل بالذي هو أدنى عن الذي هو خير، ورضي بظاهر الحياة الدنيا، وإنّما الذي يشوقه ذلك ويعينه هم القلّة التي جرت العادة على جعلها صفة يُعيّر بها، مع أنّها ليست

كذلك: ﴿وَقَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِيَ الشَّكُورُ﴾ (سبأ: ١٣).

تَعَيَّرْنَا أَنَا قَلِيلٌ عَدِيدُنَا فقلت لها: إِنَّ الكرام قليل
وما ضَرَرْنَا أَنَا قَلِيلٌ، وجارنا عزيزٌ وجار الأكثرين قليل^(١)

ولذلك تجد الحكيم السبزواري رحمه الله يتدخل معلقاً على المقام، وهو ما يدلُّ على أهميته، إذ رؤية الإنسان الحقَّ الأوَّل ليست شرعة لكلِّ وارد وإنما يلقيه كلُّ ذي حظٍّ عظيم من العلم والعمل، وإلاَّ فمصيره الزجر والتباعد: (لن تراني). إذا فالذي يطمح لتلك الرؤية «.. في عقله الصعودي وفي الوادي الأيمن من قلبه ولا يسمع تبعد لن تراني - كما قال ربُّ الأرباب - فينبغي أن يكون خيراً بفعليَّة العقل العملي، وفاضلاً بفعليَّة العقل النظري، بل باندكك جبل النفسية كما هناك باندكك جبل الإنيَّة، فيصير إنساناً كاملاً بالفعل؛ لأنَّ الإنسان الأوَّل الجبروتي نور ساطع فيه جميع الحالات أي الكمالات الإنسانية... إلَّا أنَّها فيه بنحو أفضل»^(٢).

الإنسان الذي حدّه أفلاطون

لقد حدَّ الحكيم الإلهي أفلاطون الإنسان الحقَّ الأوَّل الجبروتي بحدٍّ، وعرفه بتعريف ينطبق على ما أفاده في قوله في المثل، فالإنسان الحقَّ الأوَّل الذي هو نور ساطع فيه جميع الحالات الإنسانية بنوع أتمَّ وأشرف وأقوى فهو ربُّ النوع الإنساني الذي يأخذ على عاتقه مهمَّة تكميل الأفراد المادية لماهيَّة الإنسان، وهو (أي الإنسان الحقَّ الأوَّل) دائم ثابت غير دائر ولا زائل، وهذا التكميل هو ما زاده أفلاطون في هذا الإنسان المذكور، وبناءً على الزيادة يصبح حدُّ الإنسان المذكور: نور ساطع فيه جميع الكمالات الإنسانية وفعليَّاتها يستعمل البدن استعماً لا تكميلاً لا استكمالاً^(٣).

(١) الأغاني، لأبي الفرج الأصبهاني، دار إحياء التراث العربي: ج ٦، ص ٥٠٢.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ٩، ص ١٠٢، حاشية ١.

(٣) راجع تفصيل ذلك في المصدر نفسه.

النص الثامن

إشكال وجواب

«فإن قال قائل: إن كانت النفس - [و] هي في العالم الأعلى - حساسة^(١)، فكيف يمكن أن يكون في الجواهر الكريمة العالية حس^(٢)، وهو موجود في الجوهر الأدنى^(٣)؟

قلنا: إنَّ الحسَّ الذي في العالم الأعلى - أي في الجوهر الأكرم العقلي - لا يُشبه هذا الحسَّ الذي في هذا العالم الدني، وذلك أنَّه لا يحسُّ هناك هذا الحسَّ الدني؛ لأنَّه يحسُّ هناك على نحو مذهب المحسوسات التي هناك، ولذلك صار حسُّ هذا الإنسان السفلي متعلقاً بحسَّ الإنسان الأعلى ومتصلاً به، فإنَّما^(٤) ينال هذا الإنسان الحسَّ من هناك لاتصاله به، كاتصال هذه النار بتلك النار العالية، والحسَّ الكائن في النفس التي هناك متّصل بالحسَّ الكائن في النفس هاهنا.

ولو كانت في العالم الأعلى أجسام كريمة مثل هذه الأجسام، لكانت النفس تحسُّ بها وتناولها، ولكن الإنسان الذي يحسُّ بها وينالها أيضاً، فذلك صار الإنسان الثاني الذي هو صنم للإنسان الأوّل في عالم الأجسام يحسُّ بالأجسام ويعرفها بأنَّ في الإنسان الآخر الذي هو صنم للإنسان

(١) في أثولوجيا: حاسة.

(٢) في أثولوجيا: الحسية.

(٣) في أثولوجيا: الأوّل.

(٤) في بعض النسخ: فإنَّه إنَّما.

الأوّل كلمة الإنسان الأوّل [بالتشبه به]^(١)، وفي الإنسان الأوّل كلمات
الإنسان العقلي...^(٢) انتهى كلامه.
وأراد بالإنسان الأوّل هاهنا: الإنسان النفساني، فإنّه أوّل بالإضافة إلى
هذا الإنسان الجسماني.

(١) كما في أثولوجيا.

(٢) أثولوجيا، مصدر سابق: ص ١٤٤-١٤٦.

الشرح

يشتمل هذا النصّ على علاج إشكال على ما أفاده النصّ السابق، حيث أفيد هناك أنّ كلّاً من الإنسان الأعلى والأدنى حسّاس، وكذلك أفيد وجه ذلك. أما الإشكال: القول بإثبات شيء كالحسّ للأعلى والأدنى ممّا لا يقبل؛ إذ أيّ فرق يبقى بين الأدنى والأعلى؟!

والجواب: حقيقة الحسّ كما هي موجودة في الأعلى هي موجودة في الأدنى لكنّ الدرجة والمرتبة مختلفة، فالتّي في الأعلى أعلى وأشدّ، والتّي في الأدنى أدنى وأضعف، كيف والحسّ في الأدنى مستمدّ من الأعلى، معلول للأعلى، ولا شكّ أنّ المعلول أضعف وأدنى من العلّة، وقد وقفت في إشارات النصّ السابق على أن ما تعطيه العلّة لمعلولها إنّما هو على سبيل الرّشح والتجليّ، لا على سبيل التجافي والانفصال. ولقد استدلّ على وجود الحسّ في العالم الأعلى، بوجود النفس الحاسّة فيه؛ وذلك لأنّ الكلام في مراتب وجود الإنسان وأطواره المتعدّدة، حيث إنّ تارة يوجد في نشأة الحسّ أي في العالم الأدنى وأخرى في نشأة الخيال وثالثة في نشأة العقل والعالم الأعلى، وقد علمت أنّ هذا التطوّر والترقيّ إنّما هو على سبيل التجليّ والرّشح ليس إلّا، ولا شكّ أنّ النفس هاهنا حسّاسة، فهي كذلك هنالك، وهنا يأتي الإشكال كيف تكون حسّاسة في العالم الأعلى، وهي كذلك في الأدنى، حيث يلزم من هذا وجود حسّ ومحسوسات في العالم الأعلى؛ وذلك لوجود حاسّ في كلّ من العالمين المذكورين.

إشارات النصّ

التعاون بالقوّة والفعل

قال في أثولوجيا: «فإن قال قائل: إن النفس كانت في العالم الأعلى حسّاسة

بالقوَّة، فلمَّا صارت في عالم الكون صارت حسَّاسة بالفعل؛ وذلك أنَّ الحسَّ إنَّما هو قبل المحسوسات.

قلنا: هذا محال؛ وذلك أنَّه ليس في العالم الأعلى شيء حسَّاس بالقوَّة. قد اتَّفَق على ذلك رؤساء الفلسفة. وقبيح أن يكون في العالم الأعلى شيء حسَّاس بالقوَّة دائماً، ثمَّ يكون في هذا العالم حسَّاساً بالفعل...^(١). هذه محاولة أخرى يراد منها الحؤول دون القول بأنَّ الإنسان حقيقة واحدة ذات أطوارٍ متفاوتةٍ شدَّةً وضعفًا، يوجد تارة في العالم الأوَّل الأكرم الأشرف، وكذلك يوجد في الأسفل الأدنى.

وهذا ما يمكن توضيحه من خلال القياس الاستثنائي التالي: لو كان الإنسان كذلك لكان العالم الأشرف ذا حسٍّ، والتالي باطل فالمقدَّم مثله. أمَّا بيان الملازمة فلأنَّنا فرضنا إنساناً واحداً موجوداً في العالمين الأعلى والأدنى، ولا شكَّ أنَّ الإنسان حسَّاس في الأدنى فهو كذلك في الأعلى، إذاً هناك حسٌّ في الأشرف الأعلى، وهو ممَّا لا يُقبل؛ وذلك لأنَّ العالم الأعلى هو عالم العقل لا الحسِّ.

والجواب هو الجواب: لا ضير من جود الحسِّ في العالم الأعلى، وذلك لأنَّه موجود فيه بما يناسب ذلك العالم ويسانحه.

الحيوانات في العالم الكريم

هذه الإشارة في الحقيقة تتناول مصداقاً آخر يشكل به على ما أُفيد سابقاً، وهو أنَّ الإنسان ذو أطوار متعدِّدة يوجد في كلِّ طور في عالم من العوالم، هو هو من حيث الوجود والهويَّة، وهو ليس هو من حيث المرتبة والدرجة والكمال والنقص. وقد أُيد هذا الأمر من خلال قوله تعالى: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا

(١) أثولوجيا، مصدر سابق: ص ١٤٢.

نُزِّلَهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ ﴿٢١﴾ (الحجر: ٢١).

وقد عولجت الإشكالات التي أثّرت حول تلك الحقيقة، وقد عرضنا واحداً منها، لكن البعض أثار حولها ما يعدّ عويصةً.

قال في أثولوجيا: «... فما قولكم في سائر الحيوان؟ أترى أنّ المبدع الأوّل لما أراد إبداعها، رَوّى أولاً في صورة الفرس وفي صورة سائر الحيوان، ثمّ أبدعها في هذا العالم الحسي لا في العالم الأعلى؟...»^(١).

يمكن عدّ هذا إثارة أيضاً لفهم قوله تعالى: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ﴾. ومفاد هذه الإثارة: أنّ الآية الكريمة تفيد أنّ كلّ شيءٍ موجودٍ هاهنا، له وجودٌ هنالك عنده تعالى في العالم الأعلى الأشرف، الذي هو عالم الموجودات العقلية، ومن جملة ما هو موجود هاهنا الحيوانات العجماوات غير الناطقة، فهي إن كانت موجودة في العالم المذكور وكانت ناطقة، فكيف تكون مبدأً للحيوانات غير الناطقة الموجودة في العالم الأدنى؟ وإن لم تكن ناطقة فكيف توجد في عالم النطق ودرك الكلّيات؟

والجواب: هو ما قاله في أثولوجيا أيضاً: «أمّا هناك (في العالم الأعلى) فالحيّ الذي نسمّيه هاهنا (في العالم الأدنى) غير ناطق هو ناطق، والحيّ الذي لا عقل له هو هناك ذو عقل؛ وذلك أنّ العقل الأوّل الذي للفرس هو عقل، فلذلك صار الفرس عقلاً، وعقل الفرس هو فرس، ولا يمكن أن يكون الذي يعقل الفرس أيضاً هو عاقل الإنسان، فإنّ ذلك محال في العقول الأولى... فإن كان هذا هكذا، قلنا: إنّ العقل الكائن في بعض الحيوانات ليس هو بعدام للعقل الأوّل»^(٢).

(١) أثولوجيا، مصدر سابق: ص ١٤٧.

(٢) المصدر نفسه: ص ١٤٧ و ص ١٥٠-١٥١.

الفصل الخامس

في أن قوى النفس المتعلقة بالبدن بعضها أقلُّ قبولاً

للتجزي وبعضها أكثرُ قبولاً للتجزي

وأنها كيف تكونُ مع تبدُّلها وتبدُّل أفاعيلها [شخصية]

منسوبة إلى نفس شخصي، وكذا البدنُ كيف يبقى بدنًا

شخصيًا مع تبدُّله في كلِّ حين

تمهيد

الموضوع الرئيس والفكرة الأساسية هاهنا، يتجلىان في كيفية التوفيق بين أمرين:

١. تغيير قوى النفس بسبب تجزيها.

٢. كون القوى المذكورة منسوبة إلى النفس الشخصية الثابتة لتجردها. وهناك مواضيع ثانوية ذات مساس وعلاقة بهذا الموضوع، وذلك كالبحث في تجزي النفس ومنشئه، ثم التعرض لعشرات علمية عديدة للشيخ رحمه الله، وذلك لما وصل الحديث إلى بيان الفكرة المذكورة، حيث نوه المصنف رحمه الله بأن ما ذكره الفيلسوف من كلام مؤيد لما أفاده تحقيق نافع في أمور عدة قد عجز عن حلها الشيخ رحمه الله، ثم ذهب في تعداد تلك العثرات والإجابة عليها. هذا هو الفصل الخامس إجمالاً، وأما تفصيلاً فهو يتألف من ستة وعشرين نصاً كل منها يشتمل على فكرة لها مساهمة في دعم الفكرة الرئيسة لهذا الفصل، وإليك هذه النصوص واحداً بعد آخر:

النص الأول: إثبات القوى: لقد أثبت رحمه الله في هذا النص أمرين:

١. وجود قوى للنفس.

٢. أن تلك القوى ليست على شاكلة واحدة، إذ منها المدرك ومنها المحرّك. والوجه في إثبات هذه القوى هو إثبات واسطة بين النفس والبدن، إذاً فالقوى ذوات علاقة وارتباط بالبدن.

النص الثاني: كلام الفيلسوف في تجزي النفس: بما أن القوى ليست شيئاً وراء النفس وهي مرتبطة بالبدن، والأخير متجزّ، فهي - أي: القوى - متجزية، والنفس كذلك.

وهذا يوّلّد إشكالاً يفيد بأنّ لازم ذلك هو تجزّي البسيط، وتجزّي البسيط خلف بساطته المفروضة بسبب تجرّده، كما هو حال النفس المجرّدة.

النصّ الثالث: اختلاف الأعضاء: في هذا النصّ بيان وتوضيح لتجزّي النفس واختلاف القوى، وأنّ سبب ذلك هو اختلاف الأعضاء؛ لاختلاف الوظائف التي تقوم بها.

النصّ الرابع: لكلّ قوّة موضع معلوم: الاستدلال على ضرورة المسانخة بين القوّة والعضو الذي تظهر آثارها من خلاله؛ إذ لا يمكن أن يترتب الإبصار ويظهر من خلال اللسان أو الأذن.

النصّ الخامس: إشكال وعلاج: كيف يمكن الجمع ما بين تبدّل القوى وتغيّرها وما بين كونها باقية بالعدد لنفس واحدة شخصيّة ثابتة، وإذا كانت ثابتة مع تغيّرها المذكور فما هو منشأ ومبدأ ثباتها؟

النصّ السادس: إشكال اللامسة: يعدّ هذا الإشكال تطبيقاً من تطبيقات الإشكال العامّ المذكور في النصّ السابق؛ إذ كيف تكون القوّة اللامسة مدركة مع تغيّرها وعدم ثباتها.

النصّ السابع: عود على بدء: كلام للفيلسوف يؤيّد الحلّ الذي رآه المصنّف حيث أوجد وجهاً يجمع ما بين تغيّر القوى ودركها للمدركات الخاصّة بها.

النصّ الثامن: تحقيق ينتفع به: الإشادة بالحلّ المذكور وعده تحقيقاً ذا منافع عدّة تظهر في حلّ معضلات عديدة عجز عن حلّها الأكابر.

النصّ التاسع: منع الحركة الجوهرية: من هنا يبدأ المصنّف باستعراض عدد من العثرات العلميّة للشيخ رحمه الله حيث عجز عن حلّها، وأولى هذه العثرات هي منعه للحركة الجوهرية، وذلك بسبب عجزه عن إثبات موضوع ثابت لها؛ إذ يشترط في وجود الحركة وجود موضوع ثابت يضمن لها وحدتها.

النصّ العاشر: إنكار المثل الأفلاطونية: لم يكتفِ الشيخ بإنكار المثل

الأفلاطونية بل شنع على القول بها، وقد اعتبر المصنّف إنكاره هذا عشرة علميّة، وقد حقّقها المصنّف في أبحاث الماهيّة، كما أشار.

النص الحادي عشر: إنكار اتّحاد العاقل بالمعقول، والنفس بالعقل الفعّال: وهنا كذلك إذ لم يكتفِ الشيخ رحمه الله بإنكار الاتّحاد المذكور بل شنع على القائل بها (فروريوس).

النص الثاني عشر: عشق الهوى والصورة: عجز عن تجويز عشق الهوى للصورة وعدم الانفكاك عنها.

النص الثالث عشر: إنكار تبدّل صور العناصر في المزاج: حيث أنكر أن العناصر كي يلتئم بعضها مع بعض، لا بدّ من كسر سورة كلّ منها.

النص الرابع عشر: رسوخ الاعتقاد بتسرمد الأفلاك: ذهب وأكّد على قدم الأفلاك وامتناع حدوثها، مع أن البراهين مقامة لإثبات الحدوث.

النص الخامس عشر: لم قوى النفس مدركة وغير مدركة؟ عجزه عن درك وجه كون بعض قوى النفس مدركاً والبعض الآخر محرّكاً مع أن الكل قوى لذاتٍ واحدة.

النص السادس عشر: شعور الحيوانات بذاتها: لم يصل الشيخ رحمه الله إلى رأي يركن إليه في مسألة درك الحيوانات لذواتها كما هو حال الإنسان الذي لا تغيب ذاته عن ذاته حتّى في حالة النوم والإغماء.

وها هنا جواب المصنّف رحمه الله ورأيه في هذه المسألة، حيث ذهب إلى أن الحيوانات تدرك ذواتها، وذلك لأنّها مجردة، وكلّ مجرد يدرك كلّ مجرد، إذ المادّة هي منشأ الغيبة وعدم الحضور، وهي مفقودة فيما نحن فيه.

مع الإشارة إلى أن تجرّدها مثاليّ خياليّ وليس تجرّداً عقليّاً.

النص السابع عشر: شعور الحيوانات بذاتها ثانية: الإمعان في إثبات شعور الحيوانات بذواتها، وذلك لأنّها تدرك معاني لا مقدار لها؛ إذ الذي يمنع من درك

المعقولات بآلة جسمانيّة هو أنّها ليست بذوات مقدار، إذ الآلة المذكورة لا تدرك إلّا ذوات المقدار.

النص الثامن عشر: جواب غير نافع وكلام مجمل: جواب المصنّف على ما أفاده الشيخ في النصّ السابق، وأنّه لا يوجد ما يمنع من درك الأمور التي لا مقدار لها.

النص التاسع عشر: مفاد الصيرورة عقلاً: وجود الصور العقليّة لشيء لا تصيرّه عقلاً وإنّما تكشف عن كونه من الأوّل عقلاً، هكذا أفاد الشيخ في مسألة أثر حصول الصور العقليّة للمدرك، وهو عبارة عن تجوّز لا يمكن قبوله.

النص العشرون: ترديدات في الحركة الكميّة: بيان وجه إنكار الشيخ للحركة الكميّة؛ وذلك من خلال استعراضه لاحتتمالات عدّة أريد لها أن تكون موضوعاً لهذه الحركة، ولكن دون جدوى حيث لم يصلح واحد منها لذلك؛ إذاً لا موضوع لهذه الحركة، فلا وجود لها.

كما يشير المصنّف إلى أنّ سبب تردّد الشيخ في هذا، إنّما هو عجزه وعدم قدرته.

النص الواحد والعشرون: الحيرة في بقاء النفوس الساذجة: بيان عجز الشيخ عن تصحيح بقاء النفوس الساذجة والتي هي عبارة عن النفوس التي لم تصل إلى مرحلة التجردّ العقلي، وذلك لأنّه لا يقول بتجرّد تلك النفوس، وذلك لأنّ كلّ مجرّد عقليّ، وأمّا الخيالي والوهمي والحسيّ فهو مادّي غير مجرّد، والمادّي لا يبقى، إذ النفوس الساذجة لا تبقى.

ثمّ كان هناك طرح لمحاولة تُصيرُ النفوس المذكورة ذات مسحة عقليّة؛ وذلك لإثبات بقائها من خلال تجرّدها، لكنّها لم تكن موفّقة.

النص الثاني والعشرون: لا كمال منتظر للنفوس الفلكيّة: نظرة الشيخ للنفوس الفلكيّة أنّها كاملة لا حالة وكمالاً منتظراً لها، إذ كلّ ما يمكن لها

بالإمكان العامّ موجود لها بالفعل .

لكنّ المصنّف رحمه الله رفض ذلك ودحضه بالدليل والبرهان .

النصّ الثالث والعشرون: امتناع الاستحالة الجوهرية، واستكمال النفس عقلاً:

بيان تناقض الشيخ حيث ذهب إلى امتناع الحركة الجوهرية بينما قال باستكمال النفس عقلاً، أي: صيرورة النفس - وهي جوهر - عقلاً، وهو جوهر أيضاً .

النصّ الرابع والعشرون: لم يحصل الشيخ مفاد العقل البسيط: بيان عجز

الشيخ عن درك مفاد ومعنى العقل البسيط .

النصّ: الخامس والعشرون: علمه تعالى أعراض حالة في ذاته: لم يفلح في

تصوير علمه تعالى بالأشياء قبل الإيجاد؛ حيث ذهب إلى أنّه عبارة عن أعراض حالة في ذاته .

النصّ السادس والعشرون: الانشغال بالعلم الأشرف: بيّن المصنّف هاهنا

سبب هذه الزلات التي وقعت للشيخ، ثمّ بيّن ما هو أولى بالانشغال، وأنّ العلم الإلهي هو الأولى بصرف العمر بتحصيله، وهذا ما لم يفعله الشيخ رحمه الله .

النص الأول

إثبات قوى النفس

قد علمت: أنّ وجودات الأشياء متفاوتة في الكمال والنقص، وأنّ قاعدة الإمكان دلّت على أنّ كلّ مرتبة من مراتب الوجود التي تكون متوسطة بين أعلى الموجودات وأدناها هي واجبة التحقق في العالم، وقد أوضحنا ذلك فيما سبق^(١)، حيث فصلنا أنواع الجمادات والنباتات والحيوانات، وأنّ أنواعها متفاوتة الوجود، وآخر كلّ أفق من الثلاثة متصل بأول الأفق الذي بعده.

فاعلم هاهنا: أنّ كلّ حقيقة جمعية تأليفية كالحقيقة الإنسانية المشتملة على جزء أعلى كالنفس، وجزء أدنى كمادة البدن، فلا بد أن يكون الارتباط بينهما بمتوسط مناسب للطرفين، وكذا بين كلّ من الطرفين والواسطة، فإذن في الإنسان قوى مختلفة بعضها إدراكية وبعضها تحريكية، والإدراكية بعضها عقلية وبعضها وهمية، وبعضها خيالية، وبعضها حسية، والتفاوت بين هذه الأقسام بالشدة والضعف ظاهر مكشوف، وإنّ أشد منها تجرداً العقلية، ثم الوهمية، ثم الخيالية، ثم الحسية، والحسيات خمسة مشهورة، وفيها أيضاً تفاوت بالكمال والنقص، وأشدّها تعلقاً بالمادة هي اللمسية، ثم الذوقية، ثم الشمية، ثم السمعية، ثم البصرية. وكلّ من هذه الأقسام الثمانية لا يخلو من تفاوت

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ٩، ص ٩٧.

بين أفرادها، وكذلك القوى التحريكية كالغضبية والشهوية والنباتية بعضها أشدّ تعلّقاً بالمادّة من البعض، وكلّما كانت أشدّ تعلّقاً بالمادّة كانت أكثر تجزؤاً، وكلّما كانت أقلّ تعلّقاً بها كانت أقلّ انقساماً، والنفس وإن كانت بحسب ذاتها غير قابلة للتجزؤ والانقسام، لكنها من جهة اتّصالها بالبدن قابلة للتجزؤ والانقسام.

الشرح

المحور الذي يدور حوله هذا النصّ هو إثبات القوى التي من خلالها النفس تتصرّف بالبدن، وقد اعتمد المصنّف رحمه الله لإثبات ذلك على مقدّمات عدّة، قد تمّ بحثها في الأجزاء السابقة من كتاب الأسفار، والمقدّمات هي التالية:

١. التشكيك في الوجود، وأنّ الوجود حقيقة واحدة ذات مراتب متفاوتة بالشدة والضعف، والتقدّم والتأخر...، ولا شكّ في أنّ التشكيك في الوجود متفرّع على أصالته.

٢. قاعدة إمكان الأشرف «مفادها أنّ الممكن الأشرف يجب أن يكون أقدم في مراتب الوجود من الممكن الأخسّ، وأنّه إذا وُجد الممكن الأخسّ فلا بدّ أن يكون الممكن الأشرف منه قد وُجد قبله...»^(١).

٣. امتناع الطفرة؛ إذ لا يمكن للأدنى أن يتواصل مع الأشرف وكذلك العكس من دون واسطة؛ وذلك لعدم المسانحة المطلوبة بين المتواصلين.

٤. الحقائق الجمعيّة التأليفية المشتملة على جزئين: (أعلى وأدنى) لا بدّ أن يكون لها جزء ثالث يكون واسطة بين الجزئين المذكورين.

بعد هذه المقدّمات، يمكن عرض الدليل لإثبات قوى النفس التي هي كواسطة ما بين النفس المجردة النورانية والبدن المادّي الظلماني، وذلك من خلال الطريقة التالية:

الفرض: النفس حقيقة جمعيّة تأليفية مشتملة على جزئين: أعلى هو النفس، وأدنى هو البدن.

المدّعى: ضرورة وجود واسطة بين النفس والبدن.

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة العقلية، مصدر سابق: ج ٧، ص ٢٤٤.

البرهان: يمكن عرض هذا البرهان من خلال القياس التالي:
كل حقيقة كذلك^(١) لابدّ فيها من جود وسط مناسب للطرفين
الحقيقة الإنسانية حقيقة كذلك

∴ النفس لابدّ فيها من وجود متوسط مناسب للطرفين
وهذا المتوسط المناسب للطرفين الأعلى والأدنى هو القوى. وهو المطلوب.
أمّا الكبرى فلعدم جواز الطفرة، وأمّا الصغرى فهي واضحة لا ريب فيها.
كما أنّه يمكن عرض البرهان بصورة أخرى، وهي التالية:

الإنسان عالم صغير
العالم الصغير مثل العالم الكبير
الإنسان مثل العالم الكبير ∴

وقد تقدّم في الأبحاث السابقة أنّ الطفرة لا تجوز في العالم الكبير، فهي لا
تجوز في الصغير أيضاً. إذاً يوجد وسط بين جزئيه الأعلى والأدنى، هذا الوسط
هو القوى.

أقسام القوى: الذي يكشف عن تعدّد القوى واختلافها هو اختلاف الآثار
والأفعال الصادرة عن الإنسان، وهي ترجع إلى نحوين ابتداءً:
١. تحريكية. ٢. إدراكية.

وكلّ منهما ينقسم إلى أقسام متعدّدة، وهذا ما أشرنا إليه في الأبحاث السابقة
حيث تنتهي إلى ثمانية، وهي التالية: العقلية، والوهمية، والخيالية، والحسية تنقسم إلى
أقسام خمسة بحسب الاستقراء: الباصرة والسامعة والذائقة والشامّة واللامسة.
والقوى المذكورة متفاوتة بالنسبة لأفرادها، حيث قد تكون الباصرة عند فرد
أشدّ منها عند آخر، أو الشامّة عند نوع من أنواع الحيوان أشدّ من الأنواع الأخرى
كما هو حال الكلب - كما يقال - حيث يسند إلى بعضها مهمّة البحث عن اللصوص

(١) حقيقة جمعيّة تأليفية مشتملة على جزئين: أعلى وأدنى.

الفارّين المطاردين بعد أن يعرض عليهم شيء من أثرهم فيه رائحة منهم.
وكذلك القوّة العقلية تتفاوت الأفراد فيها شدة وضعفاً، والقوى الباعثة
على الحركة كالشهوة والغضب، وقد تمّ البحث فيهما شدة وضعفاً وتوسّطاً في
الأبحاث السابقة، بل وحتى القوى المحركة التي هي القوى المنبّئة في العضلات
متفاوتة في الأفراد كذلك، حيث يبدو هذا في سهولة حركة بعض وثقل
آخرين. وكذلك قوّة الوهم، حيث تكون ذات سطوة عند بعض الأفراد فتحول
دون ركون أنفسهم لمنطق العقل ومقدّمات القياس رغم اقتناعهم بها.
وهذا ما يشير إليه الحكيم السبزواري رحمه الله بقوله:

من تلك ما يُدعى بوهيّات	حكم على العقليّ بحسيّات
كالقبّل في المجرّد زمانيّ	والفوق وضعيّ وكذا مكانيّ
فالوهم تابع ذوي الأوضاع	يحسب النور القاهر الشعاعيّ
والعقل يقفو في مبادي ما اقتنص	وإذ إلى النتيجة جاء نكص
يخاف من ميّت جمادٍ عادله	وغسقيّ، والسلب لا تأثير له ^(١)

حيث يشير رحمه الله إلى سطوة الوهم الذي يحكم على العقليّ بأحكام حسّية،
حيث يفهم القبّل في المجرّدات على أنّه قبل زمنيّ، والفوق على أنّه مكانيّ وضعيّ
يقبل الإشارة الحسّية، كما أنّه يحمل النور القاهر المجرّد على أنّه نور شعاعيّ حسّي.
والعقل هذا المقهور من قبل الوهم، يتابع ويقتفي المقدّمات العقلية ويعترف
بها، لكنّه إذا ما وصل إلى النتيجة فإنّه ينكص ولا يقبل بها. فهو - أي: العقل -
يخاف من الميّت الذي يعتقد بأنّه جمادٍ وأنّه معادله ومثله، وكذلك يخاف من
الغسق أي الظلمة مع أنّه مقتنع تماماً بأنّ الظلمة أمر عدميّ، والأمر العدمي لا
تأثير له، لكنّ الوهم المتفاقم المتهادي يحول دون اقتناع العقل والعمل على وفق

(١) شرح المنظومة، مصدر سابق: قسم المنطق، ص ٣١٩.

النتيجة، وهي عدم الخوف من الظلمة أو من المييت مع الميت.
وهناك تفاوت بين القوى المختلفة أنفسها، إذ لا شك ولا ريب أن السمع
والبصر أشرف من الحواس المتبقية، وهي: الذائقة والشامة واللامسة، ولا ريب
أن الأخيرة هي الأخس.
والملاك في ذلك هو شدة وضعف التعلق بالمادة، إذ كلما كان التعلق أشد
كانت القوة أضعف، وهكذا بالنسبة لضعف التعلق.

تعلق القوى وتجزّيها

التعلق المذكور للقوى بالمادة يؤدي إلى تجزّي هذه القوى، وكلما ازداد التعلق
كان التجزّي أشد، وكلما ضعف التعلق قلّ التجزّي، وإذ لا تعلق فلا تجزّي.
وكلّ هذا يمكن الإشارة إليه من خلال الأقيسة التالية:

لا شيء من قوة العقل	بمتعلق بالمادة
كلّ متجزّي	متعلق بالمادة
∴ لا شيء من قوة العقل	بمتجزّي

حيث كان التعلق بالمادة حدّاً أوسط سلب التجزّي عن العقل، وذلك لأنّ
التعلق مسلوب عنه.

كلّ متعلق بالمادة	متجزّي
القوة الباصرة	متعلقة بالمادة
∴ القوة الباصرة	متجزّية

وهنا كان التعلق بالمادة حدّاً أوسط أثبت التجزّي للقوة الباصرة؛ وذلك
لأنّ التعلق ثابت لها.

القوة الأشدّ تعلقاً بالمادة	الأشدّ تجزّياً
القوة اللامسة	الأشدّ تعلقاً بالمادة
∴ القوة اللامسة	الأشدّ تجزّياً

هذا القياس لإثبات أشدّية التجزّي، وذلك من خلال أشدّية التعلّق بالمادّة.

سؤال وإثارة

لقد تمّت الإشارة في آخر هذا النصّ إلى انقسام وتجزّي القوى التي هي ذات تعلّق بالمادّة، لكنّ هذا الانقسام والتجزّي الذي أُسند إلى القوى كيف ينسجم مع تجرّدها، فالقوى مجرّدة والمجرّد بسيط، والبسيط لا جزء له، وما لا جزء له لا ينقسم، فكيف تنقسم القوى المذكورة، وإليك ترتيب كلّ ذلك وصياغته من خلال الأقيسة التالية:

القوى مجرّدة عن المادّة

كلّ مجرّد عن المادّة بسيط

∴ القوى بسيطة

ثمّ نجعل هذه النتيجة صغرى في القياس التالي:

القوى بسيطة

كلّ بسيط لا جزء له

∴ القوى لا جزء لها

أيضاً نجعل هذه النتيجة صغرى في القياس التالي:

القوى لا جزء لها

ما لا جزء له لا ينقسم

∴ القوى لا تنقسم

والمقدّمات المذكورة في الأقيسة الآنفة كلّها مستدلّ عليها في محلّها، فلا بدّ أن

تكون النتيجة هي ما وصلنا إليه في نهاية هذا التطواف بين الأقيسة.

فإذا كان الأمر كذلك فلماذا يصرّح المصنّف بخلاف ذلك، ثمّ يسوق كلاماً

لفيلسوف يثبت فيه تجزّي القوى وانقسامها؟

هذا ما سوف يتمّ علاجه في النصّ الآتي، إن شاء الله تعالى.

إشارات النص

المفاضلة بين السمع والبصر

قال المصنّف: «احتجّ بعض الناس على أنّ السمع أفضل من البصر بهذه الآية الكريمة: ﴿أَفَأَنْتَ تُسْمِعُ الصُّمَّ وَلَوْ كَانُوا لَا يَعْقِلُونَ﴾ (يونس: ٢٢)، حيث قرن الله تعالى بذهاب السمع ذهاب العقل ولم يقرن بذهاب البصر، فالسمع أفضل. وهو مزيف؛ لأنّ الذي نفاه الله تعالى من السمع هاهنا بمنزلة ما نفاه من البصر؛ لأنّه أراد بصائر القلوب لا أبصار العيون، والذي تبصره القلوب هو الذي تعقله.

وذكر في هذا الباب دلائل أخرى منها: أنّ ذكر السمع والبصر أينما وقع في القرآن فإنّه في الأغلب تقدّم السمع على البصر. ومنها: أنّ العمى قد وقع في حقّ الأنبياء عليهم السلام وأمّا الصمم فغير جائز؛ لأنّه يخلّ بأداء الرسالة.

ومنها: أنّ السمع يدرك من جميع الجوانب دون البصر. ومنها: أنّ الإنسان يستفيد العلم من المعلّم والأستاذ، وذلك لا يمكن إلّا بالسمع ولا يتوقّف على البصر.

ومنها: أنّه قال تعالى: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرٍ لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾ (ق: ٣٧) فجعل السمع قريناً للعقل لأنّه المراد من القلب، ويؤكّده أيضاً قوله: ﴿لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ﴾ (الملك: ١٠)، فجعلوا السمع سبباً للخلاص من عذاب السعير مثل العقل.

ومنها: أنّ امتياز الإنسان عن سائر الحيوان بالنطق والكلام وأنّ ما ينتفع به السامعة لا الباصرة...

ومنها: أنّ الأنبياء عليهم السلام يراهم الناس ويسمعون كلامهم ولا تثبت نبوتهم برويتهم بل باستماع كلامهم، فالمسموع أفضل من المرئي.

فوجب بهذه الوجوه أن يكون السمع أفضل من البصر.
أقول: وفي أكثر الوجوه نظر يطول الكلام بذكره، ومن الناس من قال: إنّ
البصر أفضل من السمع بوجوه:
الأول: أنّ في المثل المشهور: أنّ الخبر ليس كالمعاينة، وأن ليس وراء العيان
بيان. وذلك يدلّ على أنّ أكمل وجوه الإدراك البصر.
الثاني: أنّ عجائب حكمة الله في تخليق العين التي هي محلّ الابصار أكثر من
عجائب حكمته في تخليق الأذن التي هي محلّ السمع...
الثالث: أنّ آلة قوّة الباصرة هي النور، وآلة قوّة السامعة هي الهواء، والنور
أشرف من الهواء، فالباصرة أشرف من السامعة.
الرابع: إنّ البصر يرى ما فوق سبع سموات، والسمع لا يدرك ما بعد منه
على فرسخ، فكان البصر أقوى وأفضل. وهذا الوجه مدافع لقولهم: إنّ السمع
يدرك من جميع الجوانب، والبصر لا يدرك إلاّ من جانب واحد.
والخامس: أنّ كثيراً من الناس يسمع كلام الله في الدنيا واختلفوا في أنّه هل
يراه أحد فيها، وأيضاً: أنّ موسى عليه السلام سمع كلام الله من غير سبق سؤال
والتماس، ولما سأل الرؤية قال: ﴿لَنْ تَرَانِي﴾ (الأعراف: ١٤٣) فذلك يدلّ على
أنّ حال الرؤية أعلى من حال السماع...
والحقّ في هذا المقام القول فيهما بالتفصيل بعد الاستفسار...»^(١).

تفاوت العاقلة في الأفراد

لقد تقدّم الكلام في ذلك في الأبحاث السابقة، وتحديدًا في النصّ الثاني من

(١) شرح أصول الكافي، صدر الدين محمد بن إبراهيم شيرازي (ملاً صدرا) عني بتصحيحه:
محمد خواجوي، پژوهشگاه علوم انساني ومطالعات فرهنگي، الطبعة الأولى، ١٣١٦ هـ:
ج ١، ص ٣٣٢-٣٣٤، كتاب العقل والجهل.

الفصل الثاني.

أما الذي يراد عرضه في هذه الإشارة فهو حديث يدلّ على أحد أسباب التفاوت في القوّة العاقلة لدى الأفراد، وهو سبب وعامل الوراثة. «.. عن إسحاق، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: الرجل آتية أكلمه ببعض كلامي فيعرف كلّه. ومنهم من آتية فأكلمه بالكلام فيستوفي كلامي كلّه ثمّ يرده عليّ كما كلمته، ومنهم من آتية فأكلمه فيقول: أعد عليّ. فقال: يا إسحاق أو ما تدري لم هذا؟ قلت: لا.

قال: الذي تكلمه ببعض كلامك فيعرف كلّه، فذاك من عُجنت نطفته بعقله، وأما الذي تكلمه فيستوفي كلامك ثمّ يجيبك على كلامك فذاك الذي رُكّب عقله في بطن أمّه، وأما الذي تكلمه بالكلام فيقول أعد عليّ، فذاك الذي رُكّب عقله فيه بعد ما كبر، فهو يقول: أعد»^(١).

إطلاقات العقل

قال العلامة المجلسي رحمه الله: «اعلم أنّ فهم أخبار أبواب العقل يتوقّف على بيان ماهيّة العقل، واختلاف الآراء والمصطلحات فيه، فنقول: إنّ العقل هو تعقل الأشياء وفهمها في أصل اللغة، واصطلاح إطلاقه على أمور: الأول: هو قوّة إدراك الخير والشرّ والتمييز بينهما، والتمكّن من معرفة أسباب الأمور وذوات الأسباب، وما يؤدّي إليها وما يمنع منها، والعقل بهذا المعنى مناط التكليف والثواب.

الثاني: ملكة وحالة في النفس تدعو إلى اختيار الخير والنفعة، واجتناب الشرور والمضارّ، وبها تقوى النفس على زجر الدواعي الشهوانيّة والغضبيّة

(١) علل الشرائع: ج ١، ص ١٠٢، الحديث ١، الباب ٩١.

والوساوس الشيطانية...

الثالث: القوة التي يستعملها الناس في نظام أمور معاشهم، فإن وافقت قانون الشرع واستعملت فيما استحسنه الشارع تسمى بعقل المعاش، وهو ممدوح في الأخبار... وإذا استعملت في الأمور الباطلة والحيل الفاسدة تسمى بالذكراء والشيطنة بلسان الشرع...

الرابع: مراتب استعداد النفس لتحصيل النظريات وقربها وبعدها عن ذلك، واثبتوا لها مراتب أربعاً: سموها بالعقل الهيولاني، والعقل بالملكة، والعقل بالفعل، والعقل المستفاد...

الخامس: النفس الناطقة الإنسانية التي بها يتميز عن سائر البهائم.

السادس: ما ذهب إليه الفلاسفة، وأثبتوه بزعمهم: من جوهر مجرد قديم لا تعلّق له بالمادة ذاتاً ولا فعلاً...»^(١).

(١) بحار الأنوار، مصدر سابق: ص ٩٩-١٠١.

النص الثاني

كلام الفيلسوف في تجزّي النفس

قال الفيلسوف الأكرم: «إنّ النفس تتجزّأ بالعرض^(١)؛ وذلك أنّها إذا كانت في الجسم قبلت التجزئة بتجزّي الجسم، كقولك: إنّ الجزء المفكّرّي [هو]^(٢) غير الجزء البهيمي، وجزءها الشهواني غير جزئها الغضبي، فالنفس إنّما تقبل التجزئة بالعرض^(٣) لا بذاتها، أي بتجزّي الجسم الذي هي فيه، فأما هي بعينها فلا تقبل التجزئة البتّة.

فإذا قلنا: إنّ النفس^(٤) متجزّئة، فإنّما^(٥) نعي بذلك أنّها في كلّ جزء من أجزاء الجسم؛ لأنّها تتجزّأ بتجزؤ الجسم. والدليل على ذلك أعضاء البدن، وذلك أنّ كلّ عضو من أعضاء البدن حسّاس، وإنّما يكون حسّاساً دائماً إذا كانت قوّة النفس فيه، فإذا كانت قوّة النفس الحسّاسة في جميع الأعضاء ذوات الحسّ، قيل لتلك القوّة إنّها تتجزّأ بتجزؤ

(١) في أثولوجيا: بعرض.

(٢) كما في أثولوجيا.

(٣) في بعض النسخ: بعرض.

(٤) في أثولوجيا: لا تتجزّأ فإنّما نقول ذلك بقول مرسل ذاتي، وإذا قلنا إنّ النفس تقبل التجزئة فإنّما نقول ذلك بقول مضافٍ عرضي، لأنّها إنّما تكون متجزّئة إذا هي صارت في الأجسام، وذلك أنّنا إذا رأينا طبيعة الأجسام تحتاج إلى النفس لتكون حيّة حسّاسة والجسم يحتاج إلى النفس لتكون منبّئة في جميع أجزائه.

(٥) في أثولوجيا: وإنّما.

الأعضاء التي هي فيها، وقوّة النفس وإن كانت منبثّة في جميع الأعضاء
لكنّها في كلّ عضو تامّة كاملة وليست متجزّئة كتجزّئ^(١) الأعضاء،
وإنّما تتجزّأ بتجزؤ الأعضاء كما وصفناه^(٢) مراراً^(٣). انتهى قوله.

(١) في أثولوجيا: بتجزؤ.

(٢) في أثولوجيا: ويّناه.

(٣) أثولوجيا، مصدر سابق: ص ٣٨.

الشرح

الأمر الذي جرّ الفيلسوف الأكرم للحديث عن تجزّي النفس هو ظاهرة
الأسامي المختلفة التي تقع على النفس، وما هي علّة ذلك، أي ما هي علّة وجود
أسماء عديدة لأمر بسيط غير مركّب من أجزاء؟

قال ذلك الفيلسوف: «فريد الآن أن نذكر العلّة التي لها وقعت الأسامي
المختلفة على النفس ولزمها ما يلزم الشيء المتجزّي المنقسم بالذات، فينبغي أن
يعلم: هل تتجزّأ النفس، أم لا تتجزّأ؟

فإن كانت تتجزّأ فهل تتجزّأ بذاتها، أم بعرض؟
وكذلك إذا كانت لا تتجزّأ فبذاتها أم بعرض؟»^(١).

نعم للنفس أسامي متعدّدة: نفس حيوانيّة، نفس نباتيّة، نفس ناطقة، نفس
غاذية، ونامية... هذه كلّها موجودة في الإنسان مثلاً، ولا شكّ هي ليست نفوساً
مستقلّة، إذ وحدة النفس المدبّرة للبدن أمر يدركه الوجدان، وهذا ما بحثناه في
الجزء الأوّل، إذ لازم ذلك التعدّد اجتماع نفوس متعدّدة مستقلّة على بدن واحد،
وهو محال جزماً.

وإنّما هي قوى، وهي متعدّدة كثيرة، وهي ليست شيئاً وراء البدن، كما
علمت في أبحاث علم النفس الفلسفي، وهو ما يشار إليه من خلال قول الحكيم
السبزواري رحمه الله:

النفس في وحدتها كلّ القوى وفعلها في فعله قد انطوى

والنفس بسيطة لكونها مجرّدة، إذ كلّ مجرّد بسيط، فإذا كان هذا هكذا فما هي
علّة تعدّد الأسامي هذه؟

(١) أثولوجيا، مصدر سابق: ص ٢٩.

الجواب: علّة تعدّد الأسماء واختلافها هو تجزّي النفس وانقسامها، وليس في هذا القول تهافت مع سابقه، إذ المحمول مختلف؛ وذلك لأنّه يوجد الآن محمولان على موضوع واحد وهو النفس.

هذا ما يمكن توضيحه من خلال القضيتين التاليتين:

١. لا شيء من النفس بمتجزّي

٢. كلّ نفس متجزّية

ولشحذ الذهن يمكن تطبيق العمليّات المنطقيّة المختلفة لتوضيح هذا الإشكال وتعميق حله:

أمّا القضية الأولى فهي صادقة، وصدقها هذا يكشف عنه القياس التالي:

كلّ مجرد بسيط

لا شيء من البسيط بمتجزّي

∴ لا شيء من المجرّد بمتجزّي

نأخذ هذه النتيجة لتكون كبرى في القياس التالي:

لا شيء من المجرّد بمتجزّي

النفس مجرّدة

∴ لا شيء من النفس بمتجزّي

وأمّا القضية الثانية فيمكن الاستدلال على صدقها من خلال القياس التالي:

كلّ ذي أسماء متعدّدة متجزّي

النفس ذات أسماء متعدّدة

∴ النفس متجزّية

أمّا كبرى هذا القياس فهي مستفادة من كلام الفيلسوف الذي ذكرنا أنّه كان سبب البحث في مسألة تجزّي النفس وتعدّد مواضع قواها.

إذاً فنحن أمام القضيتين المذكورتين:

١. لا شيء من النفس بمتجزّي

٢. النفس متجزّية

فهل من تهافت في البين، حيث إنّنا أمام قضيتين بينهما تضادّ، ومن المعلوم أنّ حكم القضيتين المتضادّتين هو أنها لا تصدقان وإن كانتا تكذبان، وذلك كقولنا:

١. كلّ حيوان إنسان

٢. لا شيء من الحيوان بإنسان

فكلاهما كاذبة.

الجواب: المحمول في القضيتين المذكورتين مختلف، وذلك لأنّ التجزّي على معنيين: ١. التجزّي بالذات؛ ٢. التجزّي بالعرض.

أمّا التجزّي المسلوب عن المجرد كالنفس فهو التجزّي بالذات، وبالتالي: لا شيء من النفس بمتجزّ بالذات؛ بينما التجزّي المحمول على النفس هو التجزّي بالعرض والواسطة، حيث إنّ النفس تتجزّى بعرض وبواسطة ارتباطها بالبدن المتجزّي فيسري تجزّيه إليها.

معنى التجزّي

المراد بتجزّي النفس هو وجود قواها في أجزاء الجسم وأعضاء البدن، وهذا ما يمكن بيانه - اعتماداً على ما أفاده الفيلسوف - من خلال الطريقة التالية:

الفرض: النفس موجودة.

المدّعى: النفس متجزّية بمعنى أنّها موجودة في كلّ جزء من أجزاء الجسم، أو في كلّ عضو من أعضاء البدن.

البرهان: يمكن عرضه من خلال التالي.

أعضاء البدن حساسة

كلّ حسّاس فيه قوّة النفس

∴ أعضاء البدن فيها قوّة النفس

إذا قوّة النفس موجودة في الأعضاء، وذلك لأنّ الأعضاء حسّاسة، وهذا أمر ضروريّ. ثمّ نواصل الاستدلال اعتماداً على ما أفاده القياس الآنف.

قوى النفس	موجودة في البدن المتجزّي
الموجود المتجزّي	متجزّ
∴ قوى النفس	متجزّية

ثمّ نعتمد على النتيجة ككبرى في القياس التالي:

النفس	هي القوى
القوى	متجزّية
∴ النفس	متجزّية

إذا النفس متجزّية، والحدّ الأوسط الذي بموجبه ثبت تجزّيها هو وجودها في البدن المتجزّي أعضاء.

ملاحظة: إذا فقد ثبت أنّ القوى موجودة في الأعضاء، حيث تختصّ أكثر القوى بعضوٍ خاصّ بها، كالعين فهو العضو الذي تختصّ به القوّة الباصرة، وهو متجزّي، والباصرة موجودة فيه، وقد سمعت أنّ الموجود في المتجزّي متجزّ، فهل يصحّ أن يقال: إنّ القوّة الباصرة الموجودة في العين متجزّية؟
الجواب: لا، لا يتسلسل أمر التجزّي إلى أجزاء العضو، وذلك لأنّ للعضو الواحد طبيعة وهيئة من شأنها أن تعين القوّة على أداء وظيفة ما، وليس الأمر كذلك بالنسبة لأجزاء العضو.

إشارات النصّ

البساطة والتجرّد

لما عرض الحكيم السبزواري الحجج العشر لإثبات تجرّد النفس، كان الحدّ الأوسط في إحداها البساطة؛ إذ كان للبساطة دور في إثبات تجرّد النفس حيث قال:

ودركها للصور البسيطة كالوحدة والعلّة المحيطة^(١)

هذا الدرك يُرى التجرّد.

وهذا ما يمكن عرضه من خلال الطريقة التالية:

الفرض: النفس موجودة، تدرك البسيط، كالوحدة، والعلّة المحيطة أي علّة العلل.

المدّعى: النفس مجرّدة عن المادّة.

البرهان: يمكن عرض هذا البرهان من خلال القياس التالي:

مدرّك البسيط	بسيط
كلّ بسيط	مجرّد عن المادّة
∴ مدرّك البسيط	مجرّد عن المادّة
نجعل النتيجة كبرى في القياس التالي:	
النفس	مدرّكة للبسيط
مدرّك البسيط	مجرّد عن المادّة
∴ النفس	مجرّدة عن المادّة

أمّا صغرى القياس الأوّل فلاّنه لو لم يكن مدرّك البسيط بسيطاً لكان قابلاً للانقسام، ولو انقسم مدرّك البسيط لانقسم البسيط الذي يدركه، هذا خلف كونه بسيطاً.

أمّا الملازمة فيمكن توضيحها من خلال القياس التالي.

غير البسيط	مرّكب
كلّ مرّكب	قابل للانقسام
غير البسيط	قابل للانقسام

(١) شرح المنظومة، مصدر سابق: قسم الحكمة، ج ٥، ص ١٢٤.

إذاً فلو كانت النفس وهي مدركة للبسيط غير بسيطة، لكانت قابلة للانقسام. ولو كانت كذلك، لجاز انقسام ما تدركه لأنّه سيكون جسمانيّاً، وكلّ جسمانيّ قابل للانقسام. وأمّا بطلان التالي فواضح. إذاً:

غير البسيط	قابل للانقسام
لا شيء من النفس	قابل للانقسام
لا شيء من غير البسيط	بنفس
ثم نأخذ عكسها المستوى:	
لا شيء من النفس	بغير بسيط
بنقض المحمول تصبح: كلّ نفس بسيطة	
ثم نجعلها صغرى في القياس التالي:	
كلّ نفس	بسيطة
كلّ بسيط	مجرد عن المادّة
∴ كلّ نفس	مجردة عن المادّة

أضف إلى ذلك: أنّ النفس بسيطة لدركها للبسيط؛ بناء على اتّحاد العالم والمعلوم.

النص الثالث

اختلاف الأعضاء

واعلم أن هذه القوى المتعددة هي مجتمعة في النفس متفرقة في البدن، وسبب افتراقها في البدن أنه لا بد لكل منها ما يناسبه من الأعضاء؛ فإن العضو الذي هو آلة للبصر مثلاً، لا يمكن أن يكون مثل العضو الذي [هو آلة للسمع، وكذا العضو الذي يصلح لأن يكون فيه موضع الغضب غير الذي] يصلح أن يكون محل الشهوة، وهكذا القياس في غيرها من الأعضاء.

أما اللمس فلكونها قوة سافلة دنيئة من جنس أوائل الكيفيات العنصرية، فأكثر الأعضاء صالحة لقبولها، ولهذا تنبت^(١) فيها.

(١) في بعض النسخ: تنبت.

الشرح

القوى بالقياس إلى النفس ليست شيئاً وراءها، والنفس واحدة، فالقوى واحدة، والنفس بالقياس إلى البدن كثيرة متجزّية بعرض تجزّي البدن، ولكل قوّة من القوى - عدا اللمس - موضع خاصّ تقوم بوظيفتها من خلاله، كيف والعضو آلة القوّة، ومن المعلوم أنّه لا بدّ من المسانخة ما بين الآلة والفعل الذي يتوسّل بها لإيجاده، وإلاّ صحّ أن يكون أيّ شيء آلة لأيّ فاعل أو فعل، وهو محال.

أمّا قوّة اللمس فألفتها تمام البدن، وليست في عضو دون آخر؛ وذلك لسفالتها وشدة انغمارها في المادّة.

إشارات النصّ

اللمس قوّة منبثّة

قال أستاذنا العلامة الشيخ حسن زادة آملي حفظه الله: «اللمس قوّة منبثّة بواسطة الأعصاب في جلد البدن وأكثر اللحم وغيرهما كالغشاء، بسبب انبساط حاملها وهو الروح النفساني، واللامسة للحيوان من باب الضرورة كالغاذية للنبات... والحاصل: أنّ القوّة اللامسة تعمّ جميع الحيوانات، فلا يخلو حيوان عن هذه القوّة، وقد يخلو عن هذه الحواسّ الظاهرة كالخراطين والخلد الفاقد لحاسة البصر، والحكم في ذلك أنّ بقاء الحيوان باعتدال مزاجه، فلا بدّ له من الاحتراز عن الكيفيّات المفسدة إيّاه، وذلك بإدراكها، ولذلك جعلت هذه القوّة منتشرة في أعضائه...

بعبارة أخرى: اللمس قوّة مبنوثة في العصب المخالط لأكثر البدن سيّما الجلد؛ فإنّ العصب يخالطه كلّ... ومن الأعضاء ما ليس فيه قوّة اللامسة كالكلية؛ فإنّها

مَرَّ الفضلات الحادَّة فاقترضت الحكمة الإلهيَّة أن لا يكون لها حسٌّ لئلا تتأذى بمرورها عليها، وكالكبد إذ تتولَّد فيه الأخلاط الحادَّة، وكالطحال فإنَّه مفرغة للسوداء... وكذلك العظم ليس فيه قوَّة لامسة؛ لأنَّه أساس البدن وعموده وعليه أثقاله، فلو كان له حسٌّ لتأذى بالحمل. وقد يقال إنَّ للعظم حسّاً إلَّا أنَّ في حسِّه كلالاً، ولذلك كان إحساسه بالألم إذا أحسَّ شديداً جدّاً، وهذا القول - أعني: كون العظم ذا حسٍّ إلَّا أنَّ في حسِّه كلالاً - مقرون بالصواب...»^(١).

اللامسة قوَّة واحدة

ذهب المشهور إلى أنَّ اللامسة قوَّة واحدة وإنَّما التنوُّع بالمدركات ليس إلَّا، وهذا لا يوجب كثرة المدرك، وقد ذكر الشيخ رحمه الله في القانون أنَّ أكثر المحصِّلين على أنَّ اللمس قوى كثيرة بل قوى أربع، حيث قال: «القوَّة النفسانيَّة تشتمل على قوتين هي كالجنس لهما: إحداها قوَّة مدركة، والأخرى قوَّة محرَّكة، والقوَّة المدركة كالجنس لقوتين: قوَّة مدركة في الظاهر، وقوَّة مدركة في الباطن. والقوَّة المدركة في الظاهر هي الحسيَّة، وهي كالجنس لقوى خمس عند قوم، وثمان عند قوم. وإذا أخذت خمسة كانت قوَّة الإبصار وقوَّة السمع وقوَّة الشمِّ وقوَّة الذوق وقوَّة اللمس، وأمَّا إذا أخذت ثمانية فالسبب في ذلك أنَّ أكثر المحصِّلين يرون أنَّ اللمس قوى كثيرة بل هو قوى أربع...»^(٢).

اختلاف الأعضاء

قال الشيخ رحمه الله: «اعلم أنَّ الخالق جلَّ جلاله أعطى كلَّ حيوان وكلَّ عضو من المزاج ما هو أليق به وأصلح لأفعاله وأحواله بحسب الإمكان له. وتحقيق ذلك إلى الفيلسوف دون الطبيب، وأعطى الإنسان أعدل مزاج في

(١) شرح المنظومة، مصدر سابق: قسم الحكمة، ج ٥، ص ٢٩-٣٠.

(٢) القانون في الطب، مصدر سابق: ج ١، ص ١١٠.

هذا العالم مع مناسبة لقواه التي بها يفعل وينفعل، وأعطى كل عضو ما يليق به من مزاجه، فجعل بعض الأعضاء أحرّ وبعضها أبرد، وبعضها أيبس، وبعضها أرطب...»^(١).

وهذا مثل قوله تعالى: ﴿أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا﴾ (الرعد: ١٧)، فالماء إذا لوحظ من حيث هو وبغض النظر عن الأودية هو واحد لا تعدّد فيه، وأمّا إذا نظر إليه بالقياس إلى الأودية التي سال فيها فهو متعدّد كثير، وذلك بسبب كثرة وتعدّد الأودية.

إذاً فللأعضاء دور المخصّص المكثّر للأمر الواحد، وهذا يذكرنا بالفعل الذي تقوم به الماهيّات بالنسبة للوجود، حيث تذكر كمخصّص من مخصّصات الوجود، لا على نحو الثبوت بل على مستوى الإثبات، وهو مقتضى اعتباريّتها.

وإن قلت: ما الذي يفرض على النفس مثل هذه العلاقة مع البدن المتعّضي؟ فيقال: إنّما كان ذلك «... لمكان تجرّدها، وتعلّق هذه الأفعال بوجه ما بالمادّة تحتاج إلى أجزاء مختلفة من البدن، شأنها تخصيص الفاعل المجرّد بفعله، ولولاها لم يقع تخصيص، ولولا التخصيص لم يتمّ فعل؛ لاستواء نسبة المجرّد إلى جميع المادّيات...»^(٢).

نحو تعلّق النفس بالبدن

قال المصنّف رحمه الله: «اعلم أنّ تعلّق الشيء بالشيء وحاجته إليه متفاوتة بحسب القوّة.

فأقوى التعلّقات: هو التعلّق بحسب الماهيّة والمعنى ذهنياً وخارجاً، كتعلّق الماهيّة بالوجود.

(١) القانون في الطب، مصدر سابق: ج ١، ص ٢٩.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة العقلية، مصدر سابق: ج ٩، ص ٦٠، حاشية ١.

والثاني: ما بحسب الذات والحقيقة بأن يتعلّق ذات الشيء وهويّته بذات المتعلّق به وهويّته، كتعلّق الممكن بالواجب.

والثالث: ما بحسب الذات والنوعيّة جميعاً بذات المتعلّق به ونوعيّته، كتعلّق العرض كالسواد بالموضوع كالجسم.

والرابع: ما بحسب الوجود والتشخص حدوثاً وبقاءً بطبيعة المتعلّق به ونوعيّته، كتعلّق الصورة بالمادّة...

والخامس: ما بحسب الوجود والتشخص حدوثاً لابقاء، كتعلّق النفس بالبدن عندنا...

والسادس: ما يكون التعلّق بحسب الاستكمال واكتساب الفضيلة للوجود لا بحسب أصل الوجود، كتعلّق النفس بالبدن، عند الجمهور من الفلاسفة مطلقاً...»^(١).

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة العقليّة، مصدر سابق: ج ٨، ص ٣٢٥-٣٢٧.

النص الرابع

لكل قوة موضع معلوم

قال الفيلسوف: «إنَّ لكلَّ قوَّةٍ من قوى النفس موضعاً معلوماً [من مواضع البدن] تكونُ فيه، لا أنَّها تحتاجُ إلى المواضع لثباتها وقوامها، لكنَّها تحتاجُ إليها لظهور فعلها من ذلك المكان المتهيئ لقبول [ذلك الفعل، والنفس هي التي صيرت ذلك العضو مهياً لقبول]^(١) فعلها [منه]؛ لأنَّها إنَّما تهَيَّ العضو بالهيئة التي تريدُ أن يظهرَ فعلها منه، فإذا هيأت النفس العضو على الهيئة الملائمة لقبول قوتها، أظهرت قوتها من ذلك العضو. وإنَّما تختلفُ قوى النفس على نحو اختلافِ هيئة^(٢) الأعضاء، وليس للنفس قوىً مختلفةً ولا هي مركبةٌ منها، بل هي مبسوطةٌ ذاتُ قوَّةٍ تعطي الأبدانَ القوى إعطاءً دائماً، وذلك أنَّها فيها بنوعٍ بسيطٍ لا بنوعٍ تركيب. فلما صارت النفس تعطي الأبدانَ القوى وبسبب^(٣) تلك القوى آلائها، لأنَّها علَّةٌ لها، وصفاتُ المعلولِ أخرى بأن تُنسبَ إلى العلَّةِ منها إلى المعلولِ، لاسيَّما إذا كانت شريفةً تليقُ بالعلَّةِ أكثرَ ممَّا تليقُ بالمعلولِ، نرجعُ إلى ما كنَّا فيه فنقولُ: إنَّه إن لم يكنْ كلُّ قوَّةٍ من قوى النفس في مكانٍ معلومٍ من أماكن البدنِ وكانت كُلُّها في غيرِ مكانٍ، لم يكن بينها

(١) كما في أثولوجيا.

(٢) في أثولوجيا: هيئات.

(٣) في أثولوجيا: تنسب إليها.

في^(١) أن يكون داخل البدن أو خارجاً منه فرق البتة.
فيكون البدن المتحرك الحساس^(٢) لا تغير له، وهذا قبيح، ويعرض من
هذا أيضاً: أنا لا نعلم كيف تكون أعمال النفس الكائنة بالآلات
الجسدانية، إذا صارت قواها^(٣) ليست في البدن^(٤) «^(٥)». انتهى [قوله].

(١) في أثولوجيا: «وبين» بدل: «في».

(٢) في أثولوجيا: الحاس.

(٣) في أثولوجيا: قوى النفس.

(٤) في أثولوجيا: المكان.

(٥) أثولوجيا، مصدر سابق: ص ٤١-٤٢.

الشرح

الموضوع الرئيس الذي تضمّنه هذا النصّ هو الاستدلال على أنّ لكلّ قوّة من قوى النفس موضعاً معلوماً، وقد أشار في البين إلى أمرين آخرين:

١. بيان وجه احتياج القوى إلى الأعضاء.

٢. بيان العلاقة ما بين النفس من جهة والقوى والبدن من جهة أخرى.

أمّا الأمر الرئيس فيمكن عرضه من خلال الطريقة التالية:

الفرض: هناك نفس وقوى ومواضع لها في البدن.

المدّعى: «أنّ لكلّ قوّة من قوى النفس موضعاً معلوماً تكون فيه»، هذا ما أفاده الفيلسوف كدعوى.

البرهان: قبل الدخول في رحاب البرهان لا بأس بتوضيح أكثر للمدّعى، وهو أنّ لكلّ قوّة من قوى النفس موضعاً محدّداً مسانخاً للقوّة لا يصلح غيره لها.

لقد ساق الفيلسوف دليله لإثبات ضرورة وجود القوّة في موضع معلوم محدّد بصورة القياس الاستثنائي، وهو ما يمكن عرضه بالقول: لو لم يكن الأمر كذلك، أي: لو لم يكن لكلّ قوّة من قوى النفس موضع معلوم، لما كان فرق بين كون القوى في البدن أو خارجه، والتالي باطل فالمقدّم مثله.

بيان الملازمة: لو لم يكن هناك مناسبة ومسانخة ما بين الآلة والفاعل لكان وجود الآلة وعدمها سواء، والتالي باطل جزماً.

بيان بطلان اللازم: إنّ لازم عدم الفرق بين كون القوى داخل البدن أو خارجه: هو أن يكون البدن الحساس المتحرّك متحرّكاً من دون محرّك ومتغيّراً من دون معيّر، بل يلزم أن لا يكون متغيّراً؛ وذلك لعدم وجود مبدأ للتغيّر. ويلزم لازم آخر: هو عدم الوقوف على أعمال النفس التي تقوم بها الآلات

والأعضاء الخالية من القوى، إذ كيف تبصر النفس اعتماداً على العين من دون أن تكون قوة من قوى النفس داخلية فيها.

ولابد أن يعلم - وقد تقدّم في الجزء الأول - أن دخول القوى في البدن ليس دخولاً على نحو الممازجة، وخروجها عنه ليس خروجاً على نحو التجافي والمزايلة.

هذا كان مفاد الأمر الرئيس العمدة الذي تضمّنه هذا النصّ من كلام الفيلسوف، وأمّا الأمران الآخران اللذان عرض لهما في الأثناء فهما:

١. وجه احتياج القوى إلى الأعضاء

أشار الفيلسوف إلى وجه احتياج القوى للأعضاء بأنه ليس في وجودها وإنما تحتاج القوى للأعضاء في ظهور أثرها وفعلها من خلال الأعضاء، ودليل امتناع ذلك النحو من الاحتياج هو تجرّد القوى ومادّية الأعضاء، والمجرّد أشدّ وأقوى والأعضاء أضعف، ولا شكّ أنّ الأشدّ لا يكون معلولاً لأضعف، وإليك بيان ذلك من خلال التالي:

لا شيء من الأعضاء	بأشدّ وجوداً من القوى
العلّة	أشدّ وجوداً من المعلول
∴ لا شيء من الأعضاء	بعلّة للقوى

أمّا الصغرى فيمكن بيانها من خلال القياس التالي أيضاً:

الأعضاء	مادّية
لا شيء من المادّي	بأشدّ من المجرّد
∴ لا شيء من الأعضاء	بأشدّ من المجرّد

وقد علمت أنّ القوى مجرّدة، إذاً لا شيء من الأعضاء بأشدّ من القوى، وبالتالي: لا شيء من الأعضاء بعلّة للقوى.

إنّ مثل احتياج القوى للأعضاء مثل احتياج الصورة للمادة، فهي لا تحتاج

إلى المادّة في وجودها، وإنّما في تعيّنّها وتشخّصها.
وأما الأمر الثاني فيمكن بحثه تحت العنوان التالي:

٢. العلاقة بين النفس والقوى والبدن

أما علاقة النفس بالقوى فقد بحثت في دروس الجزء الأوّل، وهي ما أشار إليه الحكيم السبزواري رحمه الله بقوله:

النفس في وحدتها كلّ القوى وفعلها في فعله قد انطوى

وسوف يوافيك في الإشارات ما يفيد في ذلك.

وأما علاقة النفس بالبدن فقد أشير إليها أيضاً، حيث إنّ النفس تحصّل البدن وتكوّنه، وهي الذاهبة به إلى الجهات المختلفة، وهي معه ومع قواه وأعضائه، تدبّره حيثما أرادت، وتذهب به ما شاءت من هبوط إلى أسفل أو صعود إلى فوق...»^(١).

إشارات النصّ

اختلاف قوى النفس

قال المصنّف رحمه الله في النصّ الذي بين أيدينا: «وإنّما تختلف قوى النفس على نحو اختلاف هيئة الأعضاء، وليس للنفس قوى مختلفة ولا هي (أي النفس) مركّبة منها (أي من القوى) بل هي مبسوطة ذات قوّة تعطي الأبدان القوى إعطاء دائماً، وذلك أنّها فيها (في النفس) بنوع بسيط لا بنوع تركيب...». يمكن تشبيه هذا الأمر المعقول بأمر محسوس، حيث إنّ النّفس وقواها كالنور الحسّي الذي هو حقيقة واحدة لكنّها تتعدّد عند ورودها على قوابل مختلفة الألوان، وعندها إذا ما نظرنا إلى الحقيقة بمعزل على تلك القوابل فهي واحدة لا

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة العقلية، مصدر سابق: ج ٩، ص ٤٧.

في أنّ قوى النفس المتعلّقة بالبدن بعضُها أقلُّ قبولاً _____ ٣٠١

تعدُّ فيها، وأمّا إذا نظرنا إليها بالقياس إلى القوابل المختلفة المتعدّدة فتكون كذلك مختلفة متعدّدة.

والنفس كذلك بالنسبة للأعضاء التي تدبّرها وتدير أمرها، فالنفس - مع قطع النظر عن البدن وأعضائه - هي واحدة بسيطة، وهي قوى متعدّدة مختلفة إذا قيست إلى البدن وأعضائه المختلفة بسبب اختلاف الوظيفة التي يراد استعماله فيها.

النص الخامس

إشكال وعلاج

وأما الإشكال في أنّ القوى المتبدّلة الوجود كيف تكون باقيةً بالعدد لنفسٍ واحدةٍ شخصيّةٍ، فإنّما ينحلّ بأنّ الأشياء المتبدّلة الهويّات تنحفظ وحدّتها الشخصيّة بأمرٍ وحدانيّ الذات نسبتُهُ إليها نسبةً الروح إلى البدن ونسبةً الصورة إلى المادّة، وقد مرّت الإشارة مراراً إلى أنّ التركيب بين المادّة والصورة اتّحاديّ، وكذا النفس والبدن؛ لأنّها تمامه، وتماّم الشيء هو هو على وجهٍ أقوى وأكمل، فكلُّ واحدةٍ من القوى النازلة السفليّة تنحفظ هويّته المتجدّدة بهويّة ثابتة هي أصلُ هويّتها، وهي قوّة أخرى فوقها، وهكذا إلى أن ينتهي إلى أمرٍ ثابتٍ الذات من كلّ وجه.

الشرح

يمكن بيان الإشكال الذي تضمّنه هذا النصّ من خلال المقدمات التالية:
- القوى المذكورة متعدّدة، وذلك بسبب ارتباطها بالبدن المتجزّي المتعدّد الأعضاء.

- القوى المذكورة متغيّرة، وذلك بسبب ارتباطها بالمتغيّر.
- القوى المذكورة هي النفس الواحدة وحدة شخصيّة، فهي - أي القوى - ذات وحدة شخصيّة ثابتة لا تتغيّر.

إذاً فالقوى تارة يقال عنها: كلّ القوى متغيّرة، وذلك وفق المقدّمة الثانية.
وأخرى يقال عنها: لا شيء من القوى بمتغيّر، وذلك وفق المقدّمة الثالثة.
وقد علمت أنها متضادّتان، فلا تصدقان معاً.

الجواب: لا تضادّ في البين؛ وذلك لأنّ المحمول مختلف، والجهة مختلفة،
فالتغيّر الذي يثبت لكلّ القوى: من جهة الارتباط بالبدن المتغيّر، أمّا إذا نظرنا
إلى القوى من حيث كونها تمام النفس الواحدة الثابتة فهي لا تتغيّر.

وهذا مثله كمثل البدن؛ فهو متغيّر من جهة، وثابت شخصيّ من جهة
أخرى، أمّا جهة تغيّره فهي جهة النظر إليه من دون انتسابه إلى صورة، حيث
نجد بدن زيد في الطفولة غيره في الشباب، وغيره في الكهولة ثمّ الشيخوخة، إذاً
بدن زيد كثير متغيّر، لكنّنا إذا نسبنا تلك الصور البدنيّة المتعدّدة الكثيرة إلى نفسه
فيقال للكلّ: بدن زيد، ويقال لصورة زيد يوم كان طفلاً: بدن زيد، ويوم صار
شابّاً، وهكذا، وما ذلك إلّا لأنّنا أسندنا الكثير إلى الواحد الثابت الذي لا تتغيّر
ذاته، وهي نفس زيد.

إشارات النص التركيب الاتحادي

قال الحكيم السبزواري رحمه الله:

في واحدٍ حقيقة تركباً الفقر فيما بين الأجزاء وجبا
لوحدة حقيقة معيار أن كان في موصوفها آثار
سوى لذي الأجزاء من أثر كأثر الياقوت لا كالعسكر^(١)

وقال أيضاً:

إنّ بقول السيّد السناد تركيب عينيةٍ اتّحادي
ينظر في الحكم بتعدادٍ إلى أنّ انفكاكاً بينها قد حصلا
إذ صورةٌ بعد العراء باقية وكان قبلها الهيولى الثابتة
لكنّ قول الحكماء العظام من قبله التركيب الانضمامي^(٢)

أمّا الأبيات الأولى فقد تناولت ضابطة التركيب الاتحادي بين الأجزاء، أو
فقل: تناولت الأبيات الأولى لمية الاتحادي وإنّيته، أي: السبب الذي يصير
المركب اتّحادياً، والعلامة التي تكشف عن كون التركيب كذلك.
فإذا كان هناك احتياج متبادل بين الأجزاء فالمركب منها يكون اتّحادياً، وإلاّ
فهو انضمامي.

والكاشف عن كون المركب اتّحادياً هو أنّ له أثراً يترتب عليه غير الآثار التي
ترتب على الأجزاء، وذلك كالتفريغ الذي يترتب على الياقوت المركب من
أجزاء ليس لها هذا الأثر وإنّما لكل منها أثره الخاص به، وليس الأمر كالأثر
المرتّب على العسكر، إذ ليس أثره إلّا مجموع آثار آحاده.

(١) شرح المنظومة، مصدر سابق: ج ٢، ص ٣٦٧.

(٢) المصدر نفسه: ج ٢، ص ٣٧٠.

وأما الآيات الأخرى فإنَّها تتناول مصداق التركيب الاتِّحادي وأنَّ التركيب بين المادَّة والصُّور، وهما أجزاء عينيَّة. وهذا ما أشار إليه السبزواري في عجز البيت الأوَّل.

التركيب بين الأجزاء العينيَّة - المادَّة والصُّورة - تركيب اتِّحادي

وهو ما ذهب إليه المصنِّف رحمه الله، حيث قال: «الحقُّ عندنا موافقاً لما تفتنُّ به بعض المتأخِّرين من أعلام بلدتنا شيراز - حرسها الله وأهلها - : أنَّ التركيب بينهما - مادَّة وصورة الجسم الطَّبيعي - اتِّحاديٌّ. بيان ذلك يستدعي تمهيد مقدِّمتين: ...»^(١).

وهذا ممَّا لم يقبله الحكيم السبزواري رحمه الله، حيث ذهب إلى أنَّ التركيب بين المادَّة والصُّور انضماميٌّ، وهو قول الحكماء العظام، وهو ما أشار إليه في آخر بيت من الآيات الأخيرة.

خلاصة الكلام

كما أنَّ البدن ينحفظ بالنفس وكذلك المادَّة بالصُّورة، فكذلك تنحفظ القوى المتبدِّلة الوجود بأمر وحدانيِّ الذات، نسبتها إليه نسبة الروح إلى البدن ونسبة الصُّورة إلى المادَّة. الكلام إذاً هو الكلام.

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليَّة الأربعة، مصدر سابق: ج ٥، ص ٢٨٢.

النص السادس

إشكال اللمسة

وبهذا يندفع الإشكال الذي يرد في اللمسة: من أن اللمس لا يكون إلا بتغير العضو اللمس عن مزاجه بورود كيفية هي ضدّ كفيته المزاجية الملموسة. وأيضاً: لأنّ المثل لا يدرك المثل؛ إذ كلُّ إحساس انفعال، والشيء لا ينفعل عن مثله.

وأيضاً: يلزم اجتماع المثليين، وهو أيضاً محال، كاجتماع الضدين. فعلى أيّ تقديرٍ منهما، يلزم بطلان الكيفية الأولى عند ورود الثانية، ويبطل بطلانها القوة اللمسية التي فيها، والإدراك لا يكون إلا ببقاء المدرك مع الصور^(١) المدركة.

ووجه دفعه: أنّ القوة اللمسية وإن انعدمت وتجددت أمثالها، لكنّ القوة الإدراكية التي هي فوقها تجمع السابقة فتدرك بالسابقة الأمر اللاحق وتحفظهما معاً، وإن بطل السابق حين ورود اللاحق.

(١) في بعض النسخ: الصورة.

الشرح

عرض الإشكال

يمكن عرض هذا الإشكال من خلال الطريقة التالية:
الفرض: هناك إدراك لأُمور ملموسة.
المدعى: النفس هي المدركة ولا يوجد قوى لها.
البرهان: يمكن عرضه من خلال القياس الاستثنائي التالي:
لو كان للنفس قوى توجد في الأعضاء لكانت متبدلة الوجود، والتالي باطل
فالمقدم مثله.
إذاً ليس للنفس قوى ماثلة في الأعضاء.
أما الملازمة فلأن القوى يرد عليها مدركات بعد مدركات فتتأثر بها، فتتأثر
ويتغير حالها عما كانت عليه.
وأما بطلان التالي فلأن القائل بالقوى يذهب إلى أن النفس هي القوى،
والنفس مجردة والمجرد ثابت لا يتبدل.
أما جواب هذا الإشكال فقد مرّ في النصّ السابق، وإنما يراد هاهنا حلّ
إشكال يعدّ جوابه تطبيقاً من تطبيقات الجواب المذكور في النصّ السابق.
وإن قلت: من أين علمت أن صاحب الإشكال يريد القول بعدم وجود
قوى للنفس؟

قلنا: إذاً علام يُشكل؟ أيشكل على أصل وجود النفس، أم يعتقد بأنّ للنفس
قوى أجنبية عنها لا رابط بينها وبينها؟

بيان القاعدة المذكورة: لا يمكن تحقّق اللمس من قبل اليد مثلاً إلا إذا
انفعلت بكيفية مضادة لكيفية اليد، فإذا أريد درك الحرارة مثلاً فلا يتمّ ذلك إلا

إذا كانت اليد باردة، وقد استدلل المصنّف رحمه الله على ذلك بما يمكن عرضه من خلال الطريقة التالية:

الفرض: القوّة اللامسة موجودة.

المدّعى: لا تدرك اللامسة كيفيّة إلّا إذا كان العضو اللامس ذا كيفيّة مضادّة للكيفيّة التي يراد دركها.

البرهان: يمكن عرضه من خلال القياس الاستثنائي الانفصالي التالي:
الإدراك المذكور يتمّ إمّا بورود كيفيّة مضادّة لكيفيّة العضو اللامس أو
مماثلة، لكنّه لا يجوز الثاني فيتعيّن الأوّل وهو المطلوب.
أمّا الملازمة فواضحة، وأمّا بيان بطلان الكيفيّة المماثلة فقد عرض المصنّف
رحمه الله له وجهين:

الوجه الأوّل: الشيء لا ينفع عن مثله، وهذا ما يمكن بيانه من خلال:

الاحساس	انفعال
لا شيء من الانفعال	يوجد بين المثّلين
∴ لا شيء من الاحساس	يوجد بين المثّلين

نجعل هذه النتيجة كبرى في القياس التالي:

اللمس	إحساس
لا شيء من الاحساس	يوجد بين المثّلين
∴ لا شيء من اللمس	يوجد بين المثّلين

ما يحتاج إلى بيان هو الكبرى في القياس الأوّل، وهو يكون بالقول بأنّه
ترجيح بلا مرجّح، إذا كانا مثّلين فلماذا يكون أحدهما فاعلاً والآخر منفعلاً؟
الوجه الثاني: الحدّ الأوسط لإبطال كون الكيفيّة المزاجيّة مضادّة وليست
مثلاً، هو لزوم ذلك اجتماع المثّلين، كالبرودة والبرودة أو الحرارة والحرارة
وهكذا، وهذا لا يؤدّي إلى الإدراك، والإدراك ممّا لا ريب فيه.

عصارة الإشكال

يمكن عصر الإشكال ثانية من خلال القياس التالي:

اللمس	ورود المضاد
اللمس	لازمه التغير
اللمس	لازمه التغير

ولازم التغير المذكور عدم بقاء المدرك من الصور المدركة، وهو محال جزماً. والتغير لازم سواء قلنا بالمثل أو المضاد؛ وذلك لأنّ الكيفيّة الموجودة في اللامسة لن تبقى؛ إمّا لاستحالة اجتماع المثليين أو لاستحالة اجتماع الضديين، وقد علمت أنّه لا يوجد في البين إلّا المثل أو الضدّ.

إشارات النصّ

اللامسة أولى مراتب الحسّ

قال المصنّف رحمه الله: «... فأول مراتب الحواسّ هي حاسة اللمس؛ لأنّ الحاجة لها أمسّ، ولهذا تعمّ الحيوانات كلّها، وتسري في الأعضاء كلّها إلّا نادراً؛ لأنّ الحيوان الأرضي مركّب من عناصر متضادّة الكيفيّات الأوّليّة قد اعتدلت وتصلحت واستقرّت على كيفيّة واحدة بضرب من الوحدة، وصلاحه باعتدالها، وفساده بانحرافها عن ذلك الاعتدال، فلا يتصوّر حيوان إلّا وأنّ يكون له هذا الحسّ؛ لأنّه وإن لم يحسّ أصلاً فليس بحيوان.

وأنقص درجات الحسّ أن يحسّ بما يلاصقه ويماسه؛ فإنّ الاحساس بما يبعد منه إحساس أتمّ وأقوى، وهذا الحسّ تجده في كلّ حيوان حتّى الدودة التي في الطين، فإنّه إذا غرز فيها إبرة انقبضت للهرب، لا كالنبات يقطع فلا ينقبض؛ إذ لا يحسّ بالقطع»^(١).

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة العقلية، مصدر سابق: ج ٨، ص ١٥٧.

من خواص الحواس

قال المصنّف رحمه الله: «واعلم أنّ من خواص كلّ قوّة حسّاسة أن يكون حاملها - وإن كان من جنس ما تدركه - خالياً في ذاته عن صورة الكيفيّات التي أدركتها القوّة حتّى ينفعل عن تلك الصورة، فإنّ آلة الإدراك ما لم تتكيّف بكيفيّة المدرك لم يقع إدراك القوّة بصورة تلك الكيفيّة، وإن كان الحاصل في الآلة غير الصورة الحاضرة للقوّة؛ لأنّ هذه خارجيّة مادّية وتلك ذهنيّة إدراكيّة، فإنّ المدرك للحرارة والبرودة مثلاً يجب أن لا يكون موصوفاً بهما.

فيرد الإشكال في باب اللمس؛ لأنّ العضو اللامس غير خالٍ عن هذه الكيفيّات اللمسيّة. لكنّا نقول: هذه القاعدة لا تقتضي أن لا يكون محلّ الإدراك حظّاً أصلاً من جنس ما يدرك، بل يقتضي أن يكون خالياً من نوع ما يدركه وعن ضده...»^(١).

قال العلامة الطباطبائي رحمه الله معلقاً: «والحقّ أنّ الإشكال لا يقتضي إلّا أن تقتصر الحاسة المدركة في ادراكها على خلاف ما عندها من مقدار الكيفيّة الموجودة، كاللمس مثلاً لا يدرك الحرارة إذا ساوت الحرارة الموجودة في العضو، بل يجب أن تخالفها في المقدار، إمّا بالنقيصة فنذكرها في شكل البرودة، أو بالزيادة فتدرك المقدار الزائد، وهو كذلك والتجربة شاهدة، فلا إشكال أصلاً»^(٢).

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة العقليّة، مصدر سابق: ج ٨، ص ١٦١-١٦٢.

(٢) المصدر نفسه: ص ١٦٣، حاشية ١.

النص السابع

عود على بدء

قال الفيلسوف: «فقوة النفس على ضربين، إحداهما تتجزأ بتجزؤ الجسم^(١) مثل القوة النامية والقوة التي هي شهوانية، فإنهما منبتتان في سائر الجسم من النبات والحيوان، والقوى المتجزئة بتجزؤ الجسم تجمعها قوة أخرى [أبقى و]^(٢) أرفع منها وأعلى، فقد يمكن إذن أن تكون قوة النفس المتجزئة بتجزؤ الجسم غير متجزئة بالقوة التي فوقها التي لا تتجزأ، و[التي] هي أقوى القوى المتجزئة مثل الحسائس، فإنها قوة من قوى النفس تتجزأ بتجزؤ الآلات الجسمانية، وكلها تجمعها قوة واحدة هي أقوى الحواس، وهي ترد عليها بتوسط الحواس وهي قوة لا تتجزأ؛ لأنها لا تفعل فعلها بآلة لشدة روحانيتها، ولذلك صارت الحسائس كلها تنتهي إليها، فتعرف الأشياء التي تؤدي إليها الحسائس وتميزها معاً من غير أن تنفعل^(٣) آثار الأشياء المحسوسة، فلذلك صارت هذه القوة تعرف الأشياء المحسوسات وتميزها معاً في دفعة واحدة^(٤). انتهى قوله.

(١) مثل الإحساس، والأخرى لا تتجزأ بتجزؤ الجسم. (أثولوجيا: ص ٤٠-٤١).

(٢) كما في أثولوجيا.

(٣) في أثولوجيا: أو تقبل الآثار المحسوسة، فلذلك صارت هذه القوة تعرف الأشياء المحسوسات وتميزها معاً، من غير أن تنفعل...

(٤) أثولوجيا، مصدر سابق: ص ٤٠-٤١.

الشرح

قبل البدء في شرح هذا النص لا بأس بتصحيحه طبق النسخة التي ذكرناها في حواشي النصوص السابقة.

التصحيح الأول والمهم: هو ذكر الضرب الثاني من ضربَي قوّة النفس، حيث قال الفيلسوف: «وقوّة النفس على ضربين...» فقد أسقط المصنّف رحمه الله الضرب الثاني، أو لعلّ الذي أسقطه الناسخ.

والصحيح المذكور في النسخة المشار إليها: «وقوّة النفس على ضربين: إحداهما تتجزأ بتجزّي الجسم مثل الإحساس، والأخرى لا تتجزى بتجزّي الجسم مثل القوّة النامية والقوّة التي هي شهوانية، فإنّهما منبثتان في سائر الجسم من النبات» ولم يُذكر الحيوان في النسخة كما هو في النص.

التصحيح الثاني: قول الفيلسوف: «والقوى المتجزّية بتجزّي الجسم تجمعها قوّة أخرى... أرفع منها وأعلى» حذف منه كلمة: وأبقى.

التصحيح الثالث: وكذلك حذف عبارة «أو تقبل» من قول الفيلسوف: «وتميّزها معاً من غير أن تنفعل [أو تقبل] آثار الأشياء المحسوسة».

أمّا الموضوع الذي تضمّنه هذا النصّ من كلام الفيلسوف فإنّه يدور حول تقسيم قوى النفس بعد أن تمّ إثباتها وإثبات تجزّيها، وأنّ هذه القوى ليست كلّها متجزّية، والوجه في ذلك عدم الارتباط بالمادّة، وهذا ما تقدّم شرحه وبيانه من خلال أقيسة عدّة، وذلك في النصّ الثاني من نصوص هذا الفصل.

إذن فقوى النفس على ضربين: متجزّية، وغير متجزّية. والأولى إنّما كانت متجزّية لعلاقتها بالبدن المتجزّي، والثانية لعدم علاقتها بالمتجزّي. ومثال الأولى: الحسّاس، والثاني: مثل القوّة النامية، والقوّة التي هي شهوانية.

وقد أشار بها يمكن عدّه دفعاً لإشكال قد يرد على القول بوجود قوى

تتجزى بتجزى الجسم إلى أن هذه القوى ثابتة بسيطة محفوظة بقوة هي أقوى وأبقى وأرفع منها، «فكأن هذه القوة الواحدة هي العروة الوثقى التي لا انفصام لها بها، فهذه القوى باعتبار وجهها إلى تلك القوة العالية واحدة ثابتة، وباعتبار وجهها إلى أنفسها وقوابلها المتجزية المتغيرة متغيرة متغيرة»^(١).

وقد تقدّم الإشكال في النصّ السابق وتقدّم علاجه، ومفاد ذلك الإشكال هو: كيف يمكن الجمع ما بين تغيّر القوى المذكورة وتجزئتها وما بين كونها قوى لنفس واحدة شخصية، إذ النفس هي تمام القوى وكلّها؟
إذا فالذي يُحفظ به ثبات القوى المتجزية هو قوة أقوى وأرفع منها وهي قوة الحس المشترك، وهي من حواس النفس الباطنة، ولا شك أن حكمها هو عدم التغيّر والثبات، وذلك لأمرين ذكر أحدهما المصنّف رحمه الله، وهو ما يمكن عرضه من خلال القياس التالي:

القوة المذكورة	روحانية مجردة
كلّ روحاني مجرد	بسيط
∴ القوة المذكورة	بسيطة

وآية روحانية القوة المذكورة هي عدم اعتمادها في القيام بأفعالها على الآلة. ثمّ نجعل النتيجة صغرى في القياس التالي الذي هو الضرب الثاني من ضروب الشكل الأول:

القوة المذكورة	بسيطة
لا شيء من البسيط	بمتجزى
∴ لا شيء من القوة المذكورة	بمتجزى

وأما الدليل الثاني الذي يمكن سوجه لإثبات عدم تجزئ تلك القوى فهو من

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة العقلية، مصدر سابق: ج ٩، ص ١٠٧، حاشية ٢.

خلال ثباتها، وهذا ما يمكن عرضه من خلال القياس التالي:

القوة المذكورة	ثابتة
لا شيء من الثابت	بمادي
∴ لا شيء من القوة المذكورة	بمادي
ثم تحوّل هذه السالبة الكلّية إلى موجبة كلّية بقاعدة نقض المحمول:	
القوة المذكورة	غير مادية
ثم نجعلها صغرى في القياس التالي:	
القوة المذكورة	غير مادية
غير المادي	مجرد
∴ القوة المذكورة	مجردة
ثم نجعل هذه النتيجة صغرى في التالي:	
القوة المذكورة	مجردة
كلّ مجرد	بسيط
∴ القوة المذكورة	بسيطة
كذلك نجعلها صغرى في التالي:	
القوة المذكورة	بسيطة
لا شيء من البسيط	بمتجزّي
∴ لا شيء من القوة المذكورة	بمتجزّي
ما يحتاج إلى بيان من هذه المقدمات العديدة هي مقدّمات القياس الأوّل.	
أما الصغرى لأنّ القوة المذكورة كانت مبدأ لوحدة وثبات القوى المتجزّية،	
وفاقد الشيء لا يعطيه، وهذا ما يمكن توضيحه أكثر من خلال القياس التالي:	
القوة المذكورة	معطية للثبات
معطي الشيء	واجد له
∴ القوة المذكورة	واجدة للثبات؛ فهي ثابتة ولا شكّ.

وأما الكبرى فلأن كل مادي خارج من القوة إلى الفعل، ولا شيء من الخارج من القوة إلى الفعل بثابت.

أثر جامعية القوة المذكورة

لعله ثبت من خلال الأقيسة المتتالية السابقة: أن هناك قوة فوق تلك هي أبقى وأرفع منها، وثبت أنها ثابتة روحانية، وقلنا: إن تلك القوة تسمى بالحس المشترك الذي تصب فيه كل ما تقتنصه الحواس الخمس الظاهرة، وكذلك ما يتم اقتناصه من الصور التي تبدعها التخيلة، فهو مجمع لكل المدركات تلك، وهو مجرد كما هي مجردة، وما العلم إلا حضور أمر مجرد لأمر مجرد، إذاً فهذه القوة المذكورة تدرك تلك المدركات جميعاً؛ وذلك لا على نحو الانفعال والعلم الحسولي وإنما على نحو العلم الحضور، ودركها للكل ليس إلا دفعة لا نجوماً.

إشارات النص

المراد بأجزاء النفس

وقفت في الأبحاث السابقة على معنى تجزي النفس وأنه إنما يكون لها بعرض وبواسطة ارتباطها بالبدن.

ما يراد الإشارة إليه هاهنا: هو المعنى المراد من أجزاء النفس، وذلك لأننا قلنا بأن النفس تتجزأ، أي: تصبح ذات أجزاء، فإذا كان الأمر كذلك فما هو معنى جزء النفس؟ قال الفيلسوف مجيباً: «وإنما نعني بالجزء منها - من النفس - الجسم الذي تكون فيه قوة النفس المفكرة، والجزء الذي فيه قوة الشهوة، والجزء الذي تكون فيه قوة الغضب...»^(١).

التجزي مشكك

قال الفيلسوف: «فإن قال قائل: إن النفس لا تتجزأ في حاسة اللمس فقط،

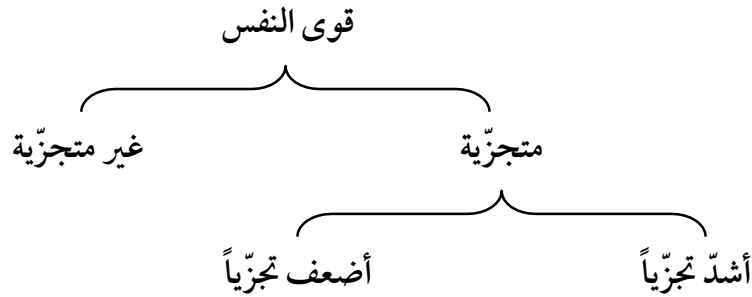
(١) أثولوجيا، مصدر سابق: ص ٣٩.

وأما في سائر الحواسّ فإنّها تتجزّأ.

قلنا: إنّ النفس تتجزّأ في حاسة اللمس وفي سائر الحواسّ؛ لأنّها أبدان والنفس في الأبدان، فالنفس إذاً تتجزّأ بتجزّء الحسائس كلّها اضطراراً... غير أنّها أقلّ تجزّياً في اللمس منها في سائر الحسائس، وكذلك قوّة النفس النامية وقوّتها الشهوانيّة الكائنة في الكبد، والقوّة التي في القلب وهي الغضبيّة أقلّ تجزّياً. وهذه القوّة ليست مثل قوى الحسائس، لكنّها على نوع آخر، وذلك أنّ قوى الحسائس هي أجزاء بعد هذه القوّة، فلذلك صارت أشدّ تجسّماً، وأمّا القوّة النباتيّة والنامية والشهوانيّة فأقلّ تجسّماً، والدليل على ذلك أنّها لا تفعل أفاعيلها بآلات البدن، لأنّ الآلة تمنعها من أن تفعل أفاعيلها في جميع البدن وتحول بينه وبين ذلك...»^(١).

لقد اشتمل كلام الفيلسوف الأنف على الأمور التالية:

١. تجزّي القوى المتجزّية ليس على وتيرة واحدة:
٢. الملاك في شدّة وضعف تجزّي القوّة المتجزّية هو شدّة التجسّم وضعفه.
٣. ملاك تجسّم القوى هو اعتمادها في إنجاز أفعالها على الآلات، وملاك شدّة التجسيم وضعفه هو شدّة الاعتماد على الآلات وضعفه.
٤. بناءً على ما تقدّم، يمكن تقسيم قوى النفس إلى ثلاثة أقسام:



(١) أثولوجيا، مصدر سابق: ص ٣٩-٤٠.

النص الثامن

تحقيق ينتفع به

أقول: إن ما ذكره تحقيق شريف نافع جداً يُنتفع به في كثير من المطالب.

منها: إثبات المعاد الجسماني، وحشر الأجساد كلها حتى النبات والجماد.
ومنها: كيفية ارتباط المعلولات بعلمها.

ومنها: كيفية بقاء الإنسان مع تبدل ذاته في كل آن، وهي التي عجز عن دركها الشيخ الرئيس بفرط ذكائه وشدة فهمه ولطافة طبعه، فقال عند سؤال بهمنيار عنه في تجويز تبدل الذات: «لا يلزمُني جوابك؛ لأنِّي لستُ بمسؤولٍ عنه حين الجواب»^(١).

واعلم: أن هذه الدقيقة وأمثالها من أحكام الموجودات لا يمكن الوصول إليها إلا بمكاشفات باطنية ومشاهدات سرية، ومعينات وجودية، ولا يكفي فيها حفظ القواعد البحثية وأحكام المفهومات الذاتية^(٢) والعرضية، وهذه المكاشفات والمشاهدات لا تحصل إلا برياضات ومجاهدات في خلوات، مع توحش شديد عن صحبة الخلق،

(١) المباحثات، أبو علي حسين بن عبد الله بن سينا، تحقيق وتعليق: محسن بيدار، انتشارات:

بيدار، الطبعة الأولى، ١٤١٣ هـ: ص ١٥٣، رقم ٤١٦؛ ص ١٤٧، رقم ٤٠٣؛ ص ١٦٣،

٤٥٦؛ شوارق الإلهام: ج ١، ص ٥١٢.

(٢) في بعض النسخ: الثانية.

وانقطاع عن أعراض^(١) الدنيا وشهواتها الباطلة وترفعاتها الوهميّة وأمانيتها الكاذبة.

وأكثر كلمات هذا الفيلسوف الأعظم ممّا يدلّ على قوّة كشفه ونور باطنه وقُرب منزلته عند الله، وأنّه من الأولياء الكاملين، وأمّا^(٢) اشتغاله بأمور الدنيا وتدبير الخلق وإصلاح العباد وتعمير البلاد كان عقيب تلك الرياضات والمجاهدات، وبعد أن كملت نفسه وتمّت ذاته وصار في كمال ذاته بحيث لم يشغله شأن عن شأن، فأراد الجمع بين الرئاستين وتكميل النشاطين، فاشتغل بتعليم الخلق وتهذيبهم وإرشادهم سبيل الرشاد تقرّباً إلى ربّ العباد.

وأما الشيخ صاحب الشفاء فلم يكن اشتغاله بأمور الدنيا على هذا المنهاج، والعجب أنّه كلّما انتهى بحثه إلى تحقيق الهويّات الوجوديّة دون الأمور العامّة والأحكام الشاملة، تبلّّ ذهنه وظهر منه العجز، وذلك في كثير من المواضع.

(١) في بعض النسخ: أعراض.

(٢) في بعض النسخ: ولعلّ.

الشرح

لقد اشتمل هذا الفصل على أمرين اثنين:

١. تعداد بعض الآثار المترتبة على ما ذكره صاحب أثولوجيا، وذلك عند حلّه لإشكال تبدّل القوى وتغيّرها. وهذه الآثار سوف يتمّ الوقوف عليها مفصّلاً في البابين التاليين من هذا الكتاب.

٢. عقد مقارنة على عجل بين صاحب أثولوجيا - الذي يعتقد صدرا بأنّه أرسطو - وبين الشيخ أبي علي، حيث رأى أنّ سرّ موفّقية الأوّل تكمن في عدم اكتفائه في علاج الحقائق بالأسلوب البحثي بل جمع بين الأمرين اللذين يكمل أحدهما الآخر، حيث يلعب كلّ منهما دوره في مساحةٍ إذا ما انتهى جاء الآخر ليكمل الشوط في سبيل الحقيقة وأطوارها.

لابدّ - إضافة إلى إتقان المناهج البحثية - من تصفية وتزكية تعتمد على الرياضات والمجاهدات التي من شأنها قطع العلقه مع كلّ ما من شأنه أن يصرف عن صوب الحقيقة ووجهتها، أو يوهي من الإقبال عليها والمراودة لها. لقد تصدّى المعلّم الأوّل - على اعتبار أنّه صاحب أثولوجيا - لخدمة العباد وإصلاح البلاد بعد أن كمل في القوتين العملية والنظرية، فكان له هذا الكمال حصانة من آفات الرئاسة المهلكة، فهو بفضل تلك الحصانة صار بمكانة لا يشغله شأن عن شأن، ولا يلهميه أمر عن أمر، يعطي كلّ ذي حقّ حقّه، وهي العدالة والتوازن والالتزان الذي هو الأثر للنفس القويّة الشريفة؛ إذ الظلم هو إمّا وليد العجز والجهل أو كليهما.

أمّا الشيخ فلم يكن أمره كذلك - على ما ذهب إليه المصنّف رحمه الله - فقد تصدّى للرئاسة وهو غير محصّن بقوة القوتين، وقد أورده ذلك في مطابّ علميّة عديدة رغم فرط ذكائه وشدة فهمه ولطافة طبعه.

إشارات النص

الآثار المذكورة

أشرنا إلى أنّ المصنّف قد ذكر بعض الآثار المترتبة على ذلك التحقيق الشريف الذي جادت به نفس صاحب أثولوجيا الشريفة وهي ثلاثة، نقف على كلّ واحد منها بشكل مختصر؛ وذلك لأنّها سوف تبحث في ثنايا الأبحاث المعاديّة مفصلاً:

أمّا أثر ذلك التحقيق الشريف في المعاد الجسماني وحشر الأجساد - حيث يُدعى في هذا النحو من الحشر أنّ البدن الدنيوي هو نفس البدن الأخروي، مع أنّ أحدهما غير الآخر تماماً، إذ الأوّل طبيعيّ ظلمانيّ، والآخر أخرويّ نورانيّ -: بناءً على التحقيق المذكور النفس الواحدة المدبّرة للبدنين هي المشخّص لهما، إذ زبديّة البدن مثلاً بزبديّة نفسه لا مادّته، فالنفس أصل محفوظ في البدنين.

وأما أثر التحقيق المذكور في كفيّة ارتباط المعلولات بعلمها فقد «فهم من كلماته - سابقة ولاحقة - أنّ بينونتهما صفتيّة لا عزليّة، ولهذا وحدة العلّة وثباتها وحدة المعلول وثباته، حتّى أنّ عند ذوق المتألّمين - أي القائل بأنّ وجود الممكن بالانتساب إلى الواجب تشخّصه بالفاعل - وعندنا: التشخّص بالفاعل معناه: أنّه بوجود من صقع الفاعل فإنّه ربط محض به ومتقوم تقوّمًا وجوديّاً به»^(١).

وأما أثره في كفيّة بقاء الإنسان مع تبدّل ذاته في كلّ آن، فالكلام هو الكلام؛ حيث يوجد أصل محفوظ وهو النفس وهو مبدأ الوحدة بين التطوّرات المختلفة للنفس، والتبدّل المذكور ليس على نحو التجافي والانفصال كما يبدو من كلام الشيخ في معرض جوابه عن سؤال وجهه إليه تلميذه بهمنيار، وإنّما هو على نحو الينونة والمغايرة الرتبيّة الصفيّة ليس إلّا، ومن المعلوم أنّ الاتصال هو ملاك الوحدة. أمّا دليل الشيخ - الذي بموجبه نفي الحركة الجوهرية مطلقاً، والنفس بما أنّها

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، مصدر سابق: ج ٩، ص ١٠٨، حاشية ١٢.

جوهر فلا تجوز الحركة عليها - فيمكن عرضه من خلال قياس استثنائي: لو جازت الحركة الجوهرية على النفس لما كنت ملزماً بالإجابة عن سؤالك، وذلك لأنني لما سألتني شيء وذات، ولما أردت مني الجواب صرت شيئاً آخر، وذلك بفعل الحركة الجوهرية لذاتي، والتالي باطل؛ إذ أجد نفسي التي وجه إليها السؤال هي نفس ذاتي التي تهّم بالجواب، إذاً لا حركة جوهرية في البين.

الفيلسوف الحق

قال المعلم الثاني: «فأما الفلسفة البتراء والفيلسوف الزور والفيلسوف البهرج والفيلسوف الباطل، فهو الذي يشرع في أن يتعلم العلوم النظرية من غير أن يكون موطاً نحوها.

فإن الذي سبيله أن يشرع في النظر، ينبغي أن يكون له بالفطرة استعداد للعلوم النظرية وهي الشرائط التي ذكرها أفلاطون في كتابه في السياسة، وهو أن يكون جيد الفهم والتصور للشيء وللشيء الذاتي، ثم أن يكون حفوظاً وصبوراً على الكد الذي يناله بالتعلم، وأن يكون بالطبع محباً للصدق وأهله والعدل وأهله، غير جموح ولا لجوج فيما يهواه، وأن يكون غير شره على المأكول والمشروب، تهون عليه بالطبع الشهوات والدرهم والدينار وما جانس ذلك.

وأن يكون كبير النفس عما يشين عند الناس، وأن يكون ورعاً سهل الانقياد للخير والعدل، عسر الانقياد للشر والجور، وأن يكون قوي العزيمة على الشيء الصواب، ثم بعد ذلك أن يكون قد رُبّي على نواميس وعلى عادات تشاكل ما فُطر عليه، وأن يكون صحيح الاعتقاد لآراء الملة التي نشأ عليها، متمسكاً بالأفعال الفاضلة التي في ملته غير مخلّ بكلّها أو بمعظمها.

وأن يكون [مع ذلك] متمسكاً بالفضائل التي هي في المشهور جميلة، فإنّ الحدث إذا كان هكذا، ثم شرع في أن يتعلم الفلسفة فتعلمها، أمكن أن لا يصير

فيلسوف زور ولا بهرج ولا باطل...»^(١).

قال الحكيم النراقي رحمه الله: «وبما ذكر ظهر: أنّ العلم الذي يحصل من طريق المجادلات الكلامية والاستدلالات الفكرية من دون تصقيل الجوهر النفس، لا يخلو عن الكدرة والظلمة، ولا يستحقّ اسم اليقين الحقيقي الذي يحصل للنفوس الصافية. فما يظنه كثير من أهل التعلّق بقاذورات الدنيا أنّهم على حقيقة اليقين في معرفة الله سبحانه، خلاف الواقع؛ لأنّ اليقين الحقيقي يلزمه روح ونور وبهجة وعدم الالتفات إلى ما سوى الله، والاستغراق في أبحر عظمة الله، وليس شيء من ذلك حاصلًا لهم. فما ظنّوه يقيناً إمّا تصديق مشوب بالشبهة، أو اعتقاد جازم لم تحصل له نورانية وجلاء وظهور وضياء؛ لكثرة قلوبهم الحاصلة من خبائث الصفات، والسرّ في ذلك أنّ منشأ العلم ومناطه هو التجرد... فكلّما تزداد النفس تجرداً تزداد إيماناً ويقيناً...»^(٢).

مراتب الحكماء

قال شيخ الإشراق: «والمراتب كثيرة، وهم على طبقات، وهي هذه: حكيم إلهي متوغّل في التألّه عديم البحث، حكيم بحث عديم التألّه، حكيم إلهي متوغّل في التألّه والبحث، حكيم إلهي متوغّل في التألّه متوسط في البحث أو ضعيفه، حكيم متوغّل في البحث متوسط في التألّه أو ضعيفه، طالب للتألّه والبحث فحسب، طالب للبحث فحسب. فإن اتّفق في الوقت متوغّل في التألّه والبحث فله الرئاسة وهو خليفة الله... ولا تخلو الأرض عن متوغّل في التألّه... وهو أحقّ من الباحث»^(٣).

(١) كتاب تحصيل السعادة لأبي نصر الفارابي، قدّم له وعلّق عليه وشرحه: الدكتور علي بوملحم، دار ومكتبة الهلال، الطبعة الأولى، ١٩٩٥ م: ص ٩٥-٩٦.

(٢) جامع السعادات، مصدر سابق: ج ١، ص ١٤-١٥.

(٣) حكمة الإشراق، للسهروردي، تصحيح ومقدمة: هنري كرين، پژوهشگاه علوم إنساني ومطالعات فرهنگي، الطبعة الثالثة، ١٣٨٠ ش: ج ٢، ص ١١-١٢.

النص التاسع

منع الحركة الجوهرية

منها: منعه الحركة في مقولة الجوهر، فإنه زعم أنها توجب خروج الموضوع عن ماهية إلى ماهية أخرى، فلو تحرك زيد - مثلاً - في إنسانيته، لزم عنده خروجه من الإنسانية إلى نوع آخر، مع أنه لا بد في الحركة من بقاء الموضوع.

وذلك لذهوله عن أحوال الوجودات، وأن لماهية واحدة قد يكون أنحاء متفاوتة من الوجود بعضها أتم من بعض، بل يجوز أن يكون لشخص واحد أنحاء وأطوار كثيرة من الوجود. نعم، لو كان الوجود - كما زعمه جمهور المتأخرين - أمراً انتزاعياً، كان الأمر كما زعمه، وليس كذلك كما علمت.

الشرح

يشتمل هذا النصّ على أمرين اثنين:

١. بيان وجه منع الشيخ رحمه الله للحركة الجوهرية.
 ٢. الإشارة إلى السبب الذي أوقع الشيخ في مأزق المنع المذكور.
- أما الأمر الأول فيمكن بيانه من خلال الطريقة التالية:
- الفرض: الجوهر الجسماني موجود، كـ «زيد».
- المدعى: امتناع الحركة الجوهرية.
- البرهان: يمكن عرضه من خلال:

الحركة الجوهرية	خروج الموضوع عن ماهية إلى أخرى
خروج الموضوع كذلك	يلزم منه محال
الحركة الجوهرية	يلزم منها محال
نأخذ هذه النتيجة صغرى في القياس التالي:	
الحركة الجوهرية	يلزم منها محال
كل ما يلزم منه محال	محال
الحركة الجوهرية	محال

أما صغرى القياس الأول فهي مفاد زعم الشيخ، وأما الكبرى فلأنّ الخروج المذكور لا يُبقي موضوعاً ثابتاً للحركة، والموضوع الثابت يقوم الحركة ولا تكون من دونه، وأما وجه عدم ثبات الموضوع فهو أنّه كان في مرحلة يندرج تحت ماهية ثمّ انقلب ليندرج تحت أخرى، وإلاّ فما فرضناه حركةً وتغيّراً ليس كذلك، وبعبارة أخرى: إنّ موضوع الحركة يتردّد أمره بين حالين:

١. انتقال من ماهية إلى أخرى.
 ٢. عدم الانتقال.
- وكلاهما باطل، أمّا الأول فلزومه عدم ثبات الموضوع الذي يعدُّ صاحباً

رئيساً من صواحب الحركة الستّة وأمّا الثاني لعدم الحركة، هذا خلف.
 أمّا الأمر الثاني وهو سبب ما آل إليه رأي الشيخ في الحركة الجوهرية، حيث يرى المصنّف أن سبب ذلك وعلته هو ذهول الشيخ عن أطوار الوجود وأحواله وأنّ لوجود الماهية الواحدة أطواراً متفاوتة بالشدة والضعف، بل للشخص الواحد كذلك، وهذا ما تمّ الكلام فيه في الأبحاث السابقة. ثمّ من قال أن الحركة في الماهية هي المرادة من القول بالحركة الجوهرية، بل هي في الوجود ليس إلا.

إشارات النصّ

القول بالحركة الجوهرية

قال العلامة الطباطبائي: «وأول من ذهب إليه وأشبع الكلام في إثباته صدر المتألهين، وهو الحق... وقد احتجّ - رحمه الله - على ما اختاره بوجوه مختلفة، من أوضحها: أن الحركات العرضية بوجودها سيّالة متغيرة، وهي معلولة للطبائع والصور النوعية التي لموضوعاتها، وعلّة المتغير يجب أن تكون متغيرة، وإلاّ لزم تخلف المعلول بتغيّره عن علته، وهو محال، فالتبائع والصور الجوهرية التي هي الأسباب القريبة للأعراض اللاحقة التي فيها الحركة متغيرة في وجودها متجدّدة في جوهرها، وإن كانت ثابتة بماهياتها قارة في ذاتها؛ لأنّ الذاتي لا يتغيّر»^(١).
 قال الحكيم السبزواري رحمه الله:

وجوهرية لدينا واقعة إذ كانت الأعراض كلاً تابعة
 والطبع إن يثبت فينسدّ العطا بالثابت السيّال كف ارتبطا^(٢)

حيث يقول بوقوع الحركة الجوهرية، ويسوق لإثباتها أدلّة عدّة، هذا أحدها وهو الذي ساقه المصنّف لإثباتها، وهذا ما يمكن عرضه من خلال المقدمات التالية:

(١) نهاية الحكمة، مصدر سابق: ص ٢٦١.

(٢) شرح المنظومة، مصدر سابق: قسم الحكمة، ج ٤، ص ٢٧٨.

- هناك أعراض متغيّرة، كالحركة في الأين، والكيف، والوضع، والكمّ.

- هذه الأعراض تابعة لطبائع تعدّ مواضيع لها.

- تغيّر الأعراض معلول لتلك الطبائع.

- علّة المتغيّر متغيّرة.

- إذاً فتلك الطبائع التي تستند إليها الأعراض المتغيّرة متغيّرة.

- ولا شكّ أنّ تلك الطبائع جواهر.

- إذاً فالجواهر المذكورة متغيّرة متحرّكة، وهو المطلوب.

وهذا ما يمكن توضيحه أكثر من خلال القياس التالي:

علّة تغيّر الأعراض المذكورة	الطبائع التي تستند إليها
الطبائع التي تستند إليها	جواهر
علّة تغيّر الأعراض المذكورة	جواهر

وبناء على المسانحة ما بين العلّة والمعلول، لابدّ أن تكون الجواهر المذكورة

متغيّرة، وهو كالتالي:

العلّة القريبة للمتغيّر	متغيّرة
الجواهر المذكورة	علل قريبة لتغيّر الأعراض المذكورة
الجواهر المذكورة	متغيّرة

العلّة القريبة للمتغيّر متغيّرة

قال العلامة الطباطبائي رحمه الله: «ويجب أن يكون الفاعل القريب للحركة أمراً متغيّراً متجدّد الذات؛ إذ لو كان أمراً ثابت الذات من غير سيلان، كان الصادر منه أمراً ثابتاً، فلم يتغيّر جزء من الحركة إلى غيره من الأجزاء؛ لثبات علّته من غير تغيّر في حالها، فلم تكن الحركة حركةً، هذا خلف»^(١).

(١) بداية الحكمة، مصدر سابق: ص ١٥٧.

النص العاشر

إنكار المثل الأفلاطونية

ومنها: إنكاره للصور المفارقة الأفلاطونية، وقد سبق تحقيقها في
مباحث الماهية.

الشرح

قال المصنّف رحمه الله: «قد أوّل الشيخ الرئيس كلامه - أفلاطون - بوجود الماهيّة المجرّدة عن اللواحق لكلّ شيء القابلة للمتقابلات، ولا شكّ أنّ أفلاطون الذي أحد تلاميذه المعلّم الأوّل - مع جلالة شأنه - أجّل من أن ينسب إليه عدم التفرقة بين التجريد بحسب اعتبار العقل وبين التجريد بحسب الوجود، أو بين اعتبار الماهيّة لا بشرط اقتران شيء منها وبين اعتبارها بشرط عدم الاقتران، أو الخلط بين الوحدة بالمعنى والواحد بالعدد والوجود، حتّى يلزم من كون الإنسانيّة واحداً بالمعنى كونها واحداً بالعدد والوجود وهو بعينه يوجد في كثيرين، والجهل بأنّ الإنسان إذا لم يكن في حدّ ذاته شيئاً من العوارض كالوحدة والكثرة، لزم أن يكون القول بأنّ الإنسان من حيث هو إنسان واحد أو أبديّ أو غير ذلك ممّا هو مباین لحدّه قولاً مناقضاً، أو الظنّ بأنّ قولنا (الإنسان يوجد دائماً) معناه أنّ إنسانيّة واحدة بعينها باقية، كيف والتفرقة بين معانيها ممّا لا يخفى على المتوسّطين من أولي ارتياض النفس بالعلوم العقلية فضلاً عن أولئك العظماء»^(١).

هذا ما قاله المصنّف في الجزء الثاني من كتابه الكبير، وتحديدًا: الفصل التاسع من المرحلة الرابعة التي يبحث فيها في الماهيّة ولواحقها. أمّا مفاد الصور المفارقة التي يقول بها أفلاطون فهو أنّه: «للموجودات صور مجرّدة في عالم الإله، وربّما يسمّيها: المثل الإلهيّة، وإنّها لا تدثر ولا تفسد، ولكنّها باقية، وإنّ الذي يدثر ويفسد إنّما هي الموجودات التي هي كائنّة»^(٢)، أي:

(١) الحكمة العقلية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ٢، ص ٤٧-٤٨.

(٢) المصدر نفسه: ص ٤٦.

إنَّ للموجودات المادّية والأنواع المادّية، كالإنسان، والفرس و... الخ صوراً، أي: وجودات عقلية مجردة في غير هذا العالم هو عالم الإله، أي عالم الجبروت عالم العقول القادسة، حيث يكون ارتباطها بالموجودات المادّية المناسبة لها ارتباطاً تكميليّاً، حيث تأخذ بها في صراط الاستكمال والخروج من القوّة إلى الفعل، ومن النقص إلى الكمال، وهي لتجرّدها لا تدثر ولا تفسد حيث هي مجردة عن المادّة التي تحمل استعداد الدثور اللزوم للدثور والفساد، وإنّما الدثور والفساد نصيب ما هو مادّي ليس إلّا. إذاً فللماهيّة الواحدة كالإنسان نحوان من الأفراد: أفراد مادّية كثيرة وفرد مجرد واحد، هو ربّ هذه الأفراد والآخذ بيدها وجهة كما لها الذي تقصده.

لقد ذهب الشيخ رحمه الله إلى أن الذي يذهب إليه أفلاطون إنّها ينطبق على الكلّي الطبيعي، أي: الماهيّة لا بشرط المقسمي ليس إلّا، وهو ممّا لم يلتفت إليه ذلك الحكيم الإلهي، ثمّ راح الشيخ يحاكم أفلاطون من خلال تأويله هذا للمثل، وقد أورد عليه الإيرادات التالية:

١. عدم التفرقة بين التجريد بحسب اعتبار العقل، والتجريد بحسب الوجود، أي: المثل الأفلاطونيّة هي كليات طبيعيّة حقّها التجريد بحسب الاعتبار لكنّ أفلاطون أجرى عليها حكم التجريد بحسب الوجود، وهو ممّا لا يجوز.

٢. الخلط بين الواحد بالمعنى والمفهوم، والواحد بالعدد والوجود والخصوص. فالكلّي الطبيعي الذي هو المثل المفارق واحد بالمفهوم والمعنى، لكنّ أفلاطون خلط وعامله معاملة الواحد بالعدد والوجود.

٣. الجهل بأنّ الكلّي الطبيعي كالإنسان من حيث هو إنسان، لا يصحّ أن يُحمل عليه بهذا اللحاظ الوحدة والأبدية، لكنّ أفلاطون - على حدّ زعم الشيخ - فعل ذلك، فقد حمل الوحدة والأبدية على شيء هو في الواقع الكلّي الطبيعي.

٤. الظنّ الخاطئ بأبدية الكلي الطبيعي، من الأوصاف التي اعتقدها أفلاطون للمثل الأبدية، الشيخ يقول: نعم الكلي الطبيعي أيضاً أبدي إلا أنه بتتابع وجود أفرادهِ ليس إلا.

إذاً فقد ذهب الشيخ رحمه الله إلى تأويل المثل بالكلي الطبيعي، ولما وجد أنّ خصائص المثل لا تنطبق على الكلي الطبيعي أنكر وجودها، وهذا ما يمكن تلخيصه هكذا:

الصورة الأفلاطونية	كلي طبيعي
لا شيء من الكلي الطبيعي	له ما ذكر من خواص
لا شيء من الصور الأفلاطونية	لها ما ذكر من خواص

∴ لا شيء من الصور الأفلاطونية لها ما ذكر من خواص

والخواص المذكورة كالوحدة العددية الوجودية، والأبدية والأزلية.. الخ.

أمّا جواب المصنّف وردّه على تأويل الشيخ فقد جاء وفق أمرين:

١. أفلاطون ذو مقام رفيع في العلم والمعرفة، والذي يؤثّر على هذا كون أرسطو - المعلّم الأوّل - من تلامذته.

٢. أفلاطون أجلّ من أن لا يميّز بين الأمور التي ذكرها الشيخ رحمه الله في فرض تأويله وردّ هذا التأويل.

لقد تناولنا أبحاث نظرية أفلاطون هذه بشكل مفصّل في الجزء الثاني^(١) من كتاب الأسفار للملا صدرا رحمه الله، فراجع.

إشارات النصّ

الأقوال في المثل الأفلاطونية

هناك مواقف عدّة تجاه ما ذهب إليه الحكيم الإلهي أفلاطون.

(١) المثل الإلهية، بحوث تحليلية في نظرية أفلاطون، تقريراً لأبحاث سيّدنا الأستاذ كمال الحيدري، بقلم: عبد الله الأسعد، نشر: دار فراق، الطبعة الأولى، ١٤٣٠ هـ: ص ٤٥.

١. قوم أنكروها وأسندوا الأفعال التي يعتقد أنها تقوم بها، إلى آخر العقول الطولية، وبالتالي فلا مثل ولا هم يحزنون، وهذا ما ذهب إليه المشاؤون.
٢. قوم آمنوا بها وأن هناك مثلاً وعقلاً عرضية متكافئة تقوم بتدبير أفراد أنواعها المادية، والكل يندرج تحت ماهية واحدة، فرب نوع الفرس مثلاً والفرس المادي يندرج كل منها تحت ماهية واحدة، وهي الحيوان الصاهل مثلاً.
٣. قوم آمنوا بها لكن من دون الاندراج المذكور في الرأي السابق، لعل هذا ما رآه العلامة الطباطبائي رحمه الله: «ومجرد صدق مفهوم على شيء لا يدل على كون ذلك الشيء فرداً لذلك المفهوم حقيقة، كما أن كل علة موجودة واحدة لجميع كمالات المعلول التي بها ذلك المعلول هو هو، ولا يجب مع ذلك أن تكون علة كل شيء متحدة الماهية مع معلولها، فتكون الكمال الذي به الإنسان إنسان مثلاً موجوداً لشيء وانطباقه عليه لا يكشف عن كونه فرداً لماهية الإنسان لمجرد كونه واجداً لذلك»^(١).

وجه التسمية بالمثل

هناك أوجه عدة تذكر لبيان سبب تسمية تلك الصور المجردة بالمثل، وقد ذكرها أستاذنا الشيخ حسن زادة آملي في رسالة له بعنوان: «دور رساله مثل ومثال» أي «رسالتا المثل والمثال» حيث قال: «فالوجوه المذكورة في تسمية تلك الصور هي ما يلي:

١. إنها مثالات وآيات لما فوقها من أسماء الله الحسنى للحق تعالى التي هي أرباب الأرباب وصور أسمائه كالإنسان اللاهوتي.
٢. إنها أمثال للإشراقات العقلية في سلسلة القواهر الأعلى.
٣. إنها أمثال لما دونها من أفراد الأنواع الطبيعية.

(١) نهاية الحكمة، مصدر سابق: ص ٣٨٤.

٤. إنّها مثالات للحقّ تعالى وحكايات صفاته... وقد دريتَ من كلمات القوم أنّها تسمّى وتوصف بأسماء عديدة أيضاً وهي كما يلي:
١. الصورة المجرّدة.
 ٢. المثل الإلهيّة.
 ٣. أرباب الأنواع.
 ٤. المثل الأفلاطونيّة.
 ٥. المثل النوريّة.
 ٦. وقد تسمّى بالعقول المتكافئة^(١).

(١) دو رساله مثل ومثال (رسالتا المثل والمثال) بالفارسيّة، تصنيف: الأستاذ العلامة حسن زادة الآملي، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣م: ص ١٦.

النص الحادي عشر

إنكار اتحاد العاقل بالمعقول والنفس بالعقل الفعّال

ومنها: إنكاره لاتحاد العاقل بالمعقول، وكذا اتحاد النفس بالعقل الفعّال، وقد مرّ إثباتهما في مباحث العقل والمعقول.

الشرح

ها هنا عثرتان من العثرات العلميّة التي انخرط المصنّف في إحصائها على الشيخ رحمه الله وهما:

١. إنكاره لاتّحاد العاقل بالمعقول.

٢. إنكاره لاتّحاد النفس بالعقل الفعّال.

أمّا الأولى فقد قال الشيخ فيها: «وهمّ وتنبيه: إنّ قوماً من المتصدّرين يقع عندهم أنّ الجوهر العاقل إذا عقل صورة عقلية صار هو هي.

فلنفرض الجوهر العاقل عقل (أ) وكان هو على قولهم بعينه المعقول (أ) فهل هو حينئذٍ كما كان ما لم يعقل (أ)؟ أو بطل منه ذلك، فإن كان كما كان، فسواء عقل (أ) أو لم يعقلها، وإن كان بطل منه ذلك، هل بطل على أنّه حال له أم على أنّه ذاته؟ فإن كان على أنّه حال له والذات باقية فهو كسائر الاستحالات ليس هو على ما يقولون.

وإن كان على أنّه ذاته فقد بطل ذاته وحدث شيء آخر، ليس أنّه صار هو شيئاً آخر. على أنّك إذا تأملت هذا أيضاً، علمت أنّه يقتضي هيولى مشتركة وتجدد مركّب لا بسيط»^(١).

يمكن عرض استدلال الشيخ الأنف بالطريقة التالية:

الفرض: زيد جوهر عاقل لـ (أ).

المدعى: امتناع اتّحاد زيد مع (أ).

البرهان: عند عقل زيد لـ (أ) لا يخلو حاله عن أحد أمرين:

١. تغيّر حاله بعد العقل لـ (أ) عن حاله قبل العقل لـ (أ).

٢. لم يتغيّر.

(١) الإشارات والتنبيهات، مصدر سابق: ج ٣، ص ٢٩٢-٢٩٣، في علم ما قبل علم الطبيعة.

أما الثاني فباطل بأدنى التفات، وإلا فدركه لـ (أ) وعدم دركه له سواء.
وأما وجه بطلان الأوّل الذي يفيد ببطلان حال زيد قبل عقله لـ (أ) فلاّته
يدور بين أمرين كلاهما محال: الأوّل عند القائل بالاتّحاد لا عند الشيخ، والثاني
لأنّنه من باب السالبة بانتفاء الموضوع، والأمران هما:

١. بطلان الحالة السابقة على أساس أنّها حال.

٢. بطلان الحالة السابقة على أساس أنّها ذات.

أما الأوّل فلا اتّحاد في البين وإنّما استحالة من حال لأخرى، وهذا يستوجب
هيولى مشتركة بين الاتّحاد وعدمه؛ وذلك لأنّ تغير النفس لابدّ أن يكون مسبوقاً
باستعداد، والاستعداد عرض موضوعه المادّة، إذا فالنفس مادّية، هذا خلف،
سببه فرض الاتّحاد والتغير على أساس بطلان الحالة السابقة.

وكذلك الأمر الثاني، حيث إنّ بطلان النفس لابدّ أن يكون مسبوقاً بإمكانه
واستعداد، وهذا يؤدّي إلى مخالطة المجرد عن المادّة للمادّة، هذا خلف. وقد ثبت
في محله أنّ المجرد لا سبيل للفناء إليه.

وأما الثانية وهي إنكاره لاتّحاد النفوس بالعقل الفعّال، فهو يقول بهذا
الصدق: «وهؤلاء»^(١) أيضاً قد يقولون: إنّ النفس الناطقة إذا عقلت شيئاً فإنّما
تعقل ذلك الشيء باتّصالها بالعقل الفعّال، وهذا حقّ. قالوا: واتّصالها بالعقل
الفعّال هو أن تصير هي نفس العقل الفعّال؛ لأنّها تصير العقل المستفاد، والعقل
الفعّال هو نفسه يتّصل بالنفس فتكون العقل المستفاد.

وهؤلاء بين أن يجعلوا العقل الفعّال متجزّئاً قد يتّصل منه شيء دون شيء، أو
يجعلوا اتّصالاً واحداً به يجعل النفس كاملة واصلة إلى كلّ معقول، على أنّ الإحالة
في قولهم: إنّ النفس الناطقة هي العقل المستفاد حينما يتصوّر به قائمة بحالها»^(٢).

(١) الذين قالوا باتّحاد العاقل والمعقول.

(٢) الإشارات والتنبيهات، في علم ما قبل علم الطبيعة، مصدر سابق: ج ٣، ص ٢٩٤.

وهذا الدليل الذي ساقه الشيخ رحمه الله لإبطال الاتحاد المذكور، يمكن عرضه من خلال الطريقة التالية أيضاً:

الفرض: النفوس تتصل بالعقل الفعّال إذا عقلت شيئاً.

المدعى: الاتصال المذكور ليس على نحو الاتحاد.

البرهان: لو جاز الاتحاد المذكور للزم إما تجزّي العقل الفعّال أو أن تعقل النفوس المتّحدة كلّ معقول، والتالي باطل بكلا شقيّه، فالمقدّم مثله، إذاً فالإتحاد المزعوم ليس جائزاً.

أمّا وجه بطلان الشّقين، فإنّ الأوّل ممتنع؛ لأنّ العقل الفعّال مجرّد والمجرّد لا يقبل التجزّي، وأمّا الثاني فدليل بطلانه الوجدان؛ إذ لا يقع ذلك لمن يدرك معقولاً واحداً.

وأمّا وجه الملازمة فلأنّ الاتحاد إما يكون مع تمام العقل الفعّال أو بعضه، والأوّل يلزم منه عقل المتّحد به لكلّ معقول، والثاني يلزم منه كون العقل الفعّال مركّباً من أجزاء.

إشارات النصّ

حكاية

«وكان لهم رجل يعرف بفرفوريوس عمل في العقل والمعقولات كتاباً يثني عليه المشاؤون. وهو حشف كلّهم. وهم يعلمون من أنفسهم أنّهم لا يفهمونه ولا فرفوريوس نفسه. وقد ناقضه من أهل زمانه رجل، وناقض هو ذلك المناقض بما هو أسقط من الأوّل»^(١).

الشيخ يقرّر الاتحاد

قال المصنّف رحمه الله: «واعلم أنّ الشيخ مع كونه من أشدّ المصرّين في إنكار

(١) الإشارات والتنبيهات، مصدر سابق: ص ٢٩٥.

القول باتِّحاد العاقل والمعقول في سائر كتبه، لكن قد قرّر هذا المطلب في كتابه الموسوم بالمبدأ والمعاد، وأقام الحجّة عليه في الفصل المترجم بأنّ واجب الوجود معقول الذات وعقل الذات.

ولست أدري هل كان ذلك على سبيل الحكاية لمذهبهم لأجل غرض من الأغراض أو كان اعتقاداً له؛ لاستبصار وقع له من إضاءة نور الحق من أفق الملكوت، والذي ذكره المحقّق الطوسي في شرح الإشارات^(١) اعتذاراً عن إيراد الشيخ هذا المذهب هناك، وقد سمّاه هذا الشارح حين شرحه لهذا المقام مذهباً فاسداً. إنّه قد صنّف هذا الكتاب تقريراً للمذهب المشائين من أصحاب المعلّم الأوّل في المبدأ والمعاد^(٢)، وحسب ما اشترط في صدر تصنيفه ذلك، فعلى ما ذكره يعلم أنّ تحقيق هذا المطلب الشريف كان وقفاً على الأوائل لم يتوارثه أحد من علماء النظّار أُولي البحث والاعتبار، ولولا أن من الله به على بعض الفقهاء المساكين وشرح صدره بقوة العزيز الحكيم...»^(٣).

مذهب الاتّحاد بالعقل الفعّال

البحث في العقل الفعّال - في وجوده وفي نحو وجوده وفي دوره في استكمال النفوس ورفقيّها، فهو المفيض للصور العلميّة التي من شأنها أن تزيد في كمال النفوس وعروجها في مدارج العلا والرفعة - سوف يأتي في الأبحاث اللاحقة وتحديدًا في الفصل الخامس من الباب العاشر من هذا الكتاب الذي هو الجزء التاسع من كتاب الأسفار.

قال المصنّف رحمه الله: «أقول هذا المذهب (الاتّحاد بالعقل الفعّال) كالذي

(١) الإشارات والتنبيهات، مصدر سابق: ص ٢٩٣.

(٢) المبدأ والمعاد، للشيخ ابن سينا، باهتمام عبد الله النوري، مؤسّسة مطالعات إسلامي دانشگاه تهران، الطبعة الثانية، ١٣٨٣ هـ: ص ٦.

(٣) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، مصدر سابق: ج ٣، ص ٣٣٤-٣٣٥.

قبله (اتحاد العاقل بالمعقول) لما كان منسوباً إلى العلماء الفاضلين المتقدمين في الحكمة والتعليم، لا بدّ وأن يكون له وجه صحيح غامض يحتاج تحقيقه إلى بحث شديد وتفحص بالغ مع تصفية للذهن وتهذيب للخاطر وتضرّع إلى الله تعالى وسؤال التوفيق والعون فيه، وقد كنّا ابتهلنا إليه بعقولنا ورفعنا إليه أيدينا الباطنة لا أيدينا الدائرة فقط، وبسطنا أنفسنا بين يديه وتضرّعنا إليه طلباً لكشف هذه المسألة وأمثالها طلب ملتجئ ملجأ غير متكاسل حتّى أنار عقولنا بنوره الساطع، وكشف عنّا بعض الحجب والموانع فرأينا العالم العقلي موجوداً واحداً يتّصل به جميع الموجودات التي في هذا العالم...»^(١).

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ٣، ص ٣٣٦.

النص الثاني عشر

عشق الهيولى والصورة

ومنها تبلّد ذهنه من تجويز عشق الهيولى للصورة، وقد أثبتناه.

الشرح

للقوف على مفاد هذا الإنكار، لابدّ من بيان الأمور التالية:

١. مفاد عشق الهیولی للصورة.
 ٢. كلام الشيخ في ذلك العشق.
 ٣. قول المصنّف رحمه الله ورأيه في ذلك.
- أمّا مفاد العشق أو الشوق بين الهیولی والصورة، فهو انجذاب المادّة للصورة وتعلّقها بها.

أمّا الشيخ فقد كان ينكر هذا الشوق ثمّ استبصر وألّف رسالة وأثبت عشقاً بين المادّة والصورة؛ فقد قال: «... وقد يُذكر في مثل هذا الموضع حال شوق الهیولی إلى الصورة وتشبّهها بالأنثى وتشبّه الصورة بالذكر، وهذا شيء لست أفهمه... فمن هذه الأشياء يعسر عليّ فهم هذا الكلام الذي هو أشبه بكلام الصوفيّة منه بكلام الفلاسفة، وعسى أن يكون غيري يفهم هذا الكلام حقّ الفهم، فليُرجع إليه فيه...»^(١)، وقد استدلّ الشيخ على بطلان مثل هذا الشوق والعشق حيث حصر الشوق بنوعين، وأبطل كلّاً منهما، والنحوان هما:

١. الشوق النفساني. ٢. الشوق الطبيعي.

قال الفخر الرازي: «إنّ القدماء كانوا يشبّهون الهیولی بالأنثى والصورة بالذكر ويثبتون للهیولی شوقاً إلى الصورة، وهذا الشوق الذي أثبتوه إمّا أن يكون نفسانيّاً أو طبعيّاً، والأوّل ظاهر البطلان، والثاني أيضاً باطل؛ لأنّ الشوق لا يخلو إمّا أن يكون إلى صورة معيّنة أو إلى مطلق الصورة، والأوّل باطل وإلّا لكانت المادّة متحرّكة بطباعها إلى تلك الصورة وكان ما عداها حاصلاً بالقسر،

(١) الشفاء، الطبيعيات، مصدر سابق: ج ١، ص ٢٠.

هذا حُلف.

والثاني أيضاً باطل؛ لأنّ المادّة لا تخلو عن الصورة... والشوق إنّما يكون إلى غير الحاصل، فثبت أنّ هذا الكلام بعيد عن التحصيل»^(١).

إلا أنّ المصنّف قد شمر عن ساعد العزيمة والهمّة العلميّة ولبّى التماس إخوان له في الدين، فأوضح المسألة رغم كونها واضحة لديه منقّحة عنده؛ قال: «وإن كان ذلك الأمر واضحاً عندي منقّحاً لديّ، حتّى اقترح عليّ بعض إخواني في الدين وأصحابي في ابتغاء اليقين أنّ أوضح بيان الشوق الذي أثبتّه أفاحم القدماء من الحكماء وأكابر العرفاء من الأولياء في الجوهر الهولاني، وأكشف قناع الإجمال عمّا أشاروا إليه، وأستخرج كنوز الرموز فيما رمزه، وأفصل ما أجملوه، وأظهر ما كتموه من التوقان الطبيعي في القوّة المادّية، فألزمي إسعافه لشدة اقتراحه، وأجاني في إنجاح طلبته لقوّة ارتياحه...»^(٢).

إشارات النصّ

العشق أم الشوق

قال الحكيم السبزواري رحمه الله: «النزاع ليس في خصوص الشوق المعتبر فيه فقد بوجه بل في العشق الأعمّ من الشوق، فالمثبت يثبت العشق والشوق، فالنافي لا بدّ أن ينفي كليهما، وهذا البيان من الشيخ لا ينفي العشق؛ لأنّه يجمع الوجدان كما قالوا: الأوّل عاشق لذاته والعقول المفارقة عشاق الهوى، فلو قلنا: الهوى عاشقة للصورة لا يطرده ما قاله الشيخ، والدليل على ذلك: أنّ الشيخ في الرسالة العشقيّة استعمل لفظ الشوق...»^(٣).

(١) المباحث المشرقيّة، مصدر سابق: ج ١، ص ٦٤٣.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، مصدر سابق: ج ٢، ص ٢٣٥.

(٣) المصدر نفسه: ص ٢٣٤.

أصول المصنّف المشيدة

لقد اعتمد المصنّف رحمه الله على أصول متعدّدة لإثبات مثل هذا العشق القائم ما بين الصورة والهيولى، والأصول هي التالية مختصرةً:

١. الوجود أصيل وذو حقيقة عينية وليس مجرد مفهوم ذهنيٍّ ومعقول ثانٍ كما زعمه المتأخرون، وهو - الوجود - حقيقة واحدة مشكّكة.
٢. حقيقة كلّ ماهيّة وجودها الخاصّ بها، والذي توجد به الماهيّة على الاستتباع، والأثر الذي تضعه العلة في المعلول هو وجوده، وأمّا الماهيّة فتصدر عن العلة لا لذاتها بل لآحادها مع ما هو الموجود والمفاض عن السبب.
٣. الوجود على الإطلاق مؤثّر ومعشوق ومتشوّق إليه، ولا يחדش بذلك ما يرى من آفات وعاهات.

٤. معنى الشوق هو طلب كمال ما هو حاصل بوجه، غير حاصل بوجه، فإنّ العادم لأمرٍ ما رأساً، لا يشتاقه ولا يطلبه؛ إذ الشوق للمعدوم المحض والطلب للمجهول المطلق مستحيل، وكذا الواحد لأمرٍ لا يشتاقه ولا يطلبه؛ لاستحالة تحصيل الحاصل.

أمّا بعد، فإنّ الشوق في الهيولى الأولى لا ريب فيه، وذلك بعد الالتفات إلى الأصول المتقدّمة. وهذا ما يمكن عرضه من خلال:

الهيولى	وجود ناقص
كلّ وجود	متّحد مع العلم
∴ الهيولى	متّحدة مع العلم
نأخذ النتيجة صغرى في القياس التالي:	
الهيولى	متّحدة مع العلم
المتّحد مع العلم	ذو شعور بذاته
∴ الهيولى	ذات شعور بذاتها الناقصة

كذلك نفعل مع هذه النتيجة:

ذات شعور بذاتها الناقصة	الهيولى
يطلب ما يكمله	كلّ ذي شعور بذاته الناقصة
تطلب ما يكملها	∴ الهيولى

وكذلك مع هذه النتيجة:

تطلب ما يكملها الفاقدة له	الهيولى
مشتاق له	كلّ ما يطلب الفاقد له
مشتاقة لما يكملها	∴ الهيولى

ومن المعلوم أنّ الذي يكمل الهيولى ويتمّمها إنّما هو الصور الطبيعيّة المحصّلة إيّاها نوعاً خاصّاً من الأنواع الطبيعيّة. وللقوف على كبريات وصغريات الأقيسة السابقة، لابدّ من مراجعة كلام المصنّف رحمه الله^(١).

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، مصدر سابق: ج ٢، ص ٢٣٩.

النص الثالث عشر

إنكار تبدل صور العناصر في المزاج

ومنها: إنكاره تبدل صور العناصر إلى صورة واحدة معتدلة
الكيفية، وقد علمت في مبحث المزاج بيانه.
ومنها: عجزه عن إثبات حشر الأجساد، وسيأتي بيانه.

الشرح

قال المصنّف رحمه الله: «لعلّك تكون من المغترّين بكلام الشيخ في هذا المقام، حيث قال في فصل من طبيعيات الشفاء: ... لكن قوماً قد اخترعوا في قريب من زماننا مذهباً عجيباً، وقالوا: إنّ البسائط إذا امتزجت وانفعل بعضها عن بعض، تأدّى ذلك بها إلى أن تنخلع صورها وتلبس حينئذٍ صورة واحدة فيصير لها هيولى واحدة وصورة واحدة.

فمنهم من جعل تلك الصورة أمراً متوسطاً بين صورها ذات الحميّة، ويرى أنّ الممتزج بذلك يستعدّ بقبول الصورة النوعيّة للمركبات. فمنهم من جعل تلك الصورة: صورة أخرى من صور النوعيّات وجعل المزاج عارضاً لها لا صورة لها...»^(١).

ثمّ قال ما حاصله: «إنّ هذا لو كان حقاً لكان المركّب إذا تسلّط عليه النار لفعلت فعلاً مشابهاً، فلم يكن القرع والأنبيق يميّزه إلى شيء قاطر متجزّ لا يتثبت في النار وإلى شيء أرضيّ لا يقطر، وإنّا وضعنا قطعة من اللحم في القرع والأنبيق يميّز إلى جسم مائيّ قاطر وإلى كلسٍ أرضيّ غير قاطر.»^(٢)...^(٣)

كلام المصنّف على لسان الشيخ رحمه الله يشتمل على أمرين:

١. بيان عدم قبول الشيخ لتبدّل صور العناصر إلى صورة واحدة معتدلة، وقد احتجّ الشيخ لذلك بصورة القياس الاستثنائي، وهو ما يمكن عرضه من خلال الطريقة التالية:

(١) الشفاء (الطبيعيّات)، مصدر سابق: ص ١٣٣، الفنّ الثالث، الفصل السابع.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، مصدر سابق: ج ٥، ص ٣٣٠-٣٣١.

الفرض: القَرْعُ - مثلاً - مركَّب من العناصر .

المدعى: امتناع تبدُّل صور العناصر التي يتركَّب منها القرع إلى صورة واحدة .
البرهان: لو كان الأمر كذلك لترتَّب على تلك الصورة الواحدة التي تحوَّلت إليها صور العناصر أثر واحد فيما لو عرَّضناها للنار مثلاً، والتالي باطل فالمقدَّم مثله .

وذلك لأنَّ القرع، وهو مركَّب من العناصر، يترتَّب عليه آثار عدَّة، حيث نجد شيئاً قاطراً من القرع لا يثبت في النار وشيئاً أرضياً لا يقطر، إذاً فالقول بتبدُّل صور العناصر إلى صورة واحدة متوسَّطة ممَّا لا يجوز .

٢ . زعم الشيخ رحمه الله أنَّ القول بتبدُّل صور العناصر إلى صورة واحدة معتدلة الكيفيَّة إنَّما هو قول مستحدث؛ حيث قال: «لكنَّ قوماً قد اخترعوا في قريب من زماننا مذهباً عجيباً...»، مع أنَّ الأمر ليس كذلك كما أفاد المصنِّف: «لعلَّ القول به - بتبدُّل صور العناصر - كان في الأوائل، والذي يدلُّ على هذا ما حكاه الشيخ في الشفاء، حيث نقل في الفصل السابق على الفصل الذي تكلم به في بطلان القول بعدم بقاء تلك الصور: أنَّه قال المعلِّم الأوَّل: لكنَّ الممتزجات ثابتة بالقوَّة، وظاهر هذا الكلام يدلُّ على أنَّ صورها غير موجودة بالفعل بل بالقوَّة، لكنَّ الشيخ رحمه الله أوَّله بأنَّه عنى بذلك القوَّة الفعلية التي هي الصورة، أو لم يعن أن تكون موجودة بالقوَّة التي تعتبر في الانفعالات التي تكون للمادة في ذاتها، فإنَّ الرُّجُل إنَّما أراد أن يدلَّ على أمر يكون لها مع أنَّها لا تفسد، وإنَّما يكون ذلك إذا بقيت لها قوَّتُها التي هي صورتها الذاتية، وأمَّا القوَّة بمعنى الاستعداد فإنَّها تكون مع الفساد والرجوع إلى المادة، فإنَّها لو فسدت أيضاً لكانت ثابتة أيضاً بتلك القوَّة، فإنَّ الفاسد هو بالقوَّة الشيء الذي كان أوَّلاً...»^(١) .

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ص ٣٣٨ .

هذا كان تمام الكلام في إنكار الشيخ رحمه الله لتبدل صور العناصر الموجودة في المركبات أو المواليد الثلاثة: المعدن والنبات والحيوان. وأما عجزه عن إثبات حشر الأجساد فهو ما سوف يجري الكلام فيه مفصلاً في الباب الحادي عشر من أبواب هذا الكتاب، الذي هو الجزء التاسع من كتاب الأسفار.

إشارات النصّ

تعريف المزاج

قال المصنّف رحمه الله: «إنّ المزاج كَيْفِيَّةٌ ملموسة من جنس أوائل الملموسات متوسطة بين الأربع الأول توسطاً ما متشابهة الأجزاء حتّى أنّها تكون بالقياس إلى الحرارة الشديدة برودة، وبالقياس إلى البرودة الشديدة حرارة، وبالقياس إلى اليبوسة رطوبة، وبالقياس إلى الرطوبة يبوسة، وأنّها في الجسم ذي المزاج بحيث يكون ما وجد منها في كلّ جزء من أجزائه مثل ما وجد منها في جزئه الآخر، لا تفاوت بينها إلّا في الموضوع ذاتاً ووصفاً، كما هو عند الجمهور، أو وصفاً فقط كما هو عندنا»^(١).

حجّة عرشيّة

لقد أقام حججاً عدّة لإثبات عدم بقاء صور العناصر التي يتركّب منها المواليد، وهذه واحدة منها:

قال المصنّف: «إنّه قد ثبت فيما مضى: أنّ المادّة إذا استعدّت لصورة كماليّة وحدثت فيها صورة أخرى بعد الأولى، فجميع ما كان يصدر من الصورة السابقة من الأفاعيل والانفعالات واللوازم والآثار، يصدر عن هذه الصورة

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، مصدر سابق: ص ٣٢٠.

اللاحقة الكمالية، مع أمور زائدة تختص باللاحقة؛ لأن نسبته إليه نسبة التمام إلى النقص.

فنقول: إذا حصلت للممتزج من العناصر صورة أخرى كمالية فيجب أن يكون مبدأ صدور الكيفية المزاجية في ذلك النوع هو الصورة الكمالية دون العناصر. فإذا كانت الكيفية المسماة بالمزاج صادرة عن هذه الصورة غير مستندة إلا إليها، كان بقاء صور العناصر في هذه المواليد الكائنة ضايعة معطلاً، مع أنه لا معطل في الوجود، كما هو مبرهن عليه، فهي بصرافة صورها غير موجودة في المواليد فضلاً عن تقويمها للمركب^(١).

والحجة هذه يمكن عرضها من خلال الطريقة التالية:

الفرض: (أ) - مثلاً - صورة كمالية حاصلة من امتزاج العناصر، و (ب) الكيفية المزاجية لـ (أ).

المدعى: عدم بقاء صور العناصر التي امتزجت فحصلت منها صورة نوعية كمالية.

البرهان: يمكن عرضه من خلال التالي:

ب حادثة

كلّ حادث معلول

∴ ب معلول

نجعل هذه النتيجة صغرى في القياس التالي:

ب معلول

كلّ معلول له علّة

∴ ب له علّة

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ص ٣٢٨.

في أن قوى النفس المتعلقة بالبدن بعضُها أقلُّ قبولاً _____ ٣٤٩

وعلة (ب) إما الصورة الكمالية أو العناصر، لكنّ العناصر لا تصلح لذلك،
فعلة (ب) التي هي الكيفية المزاجية لـ (أ) هي نفس (أ) التي هي الصورة
الكمالية.

أما وجه عدم صلاح كون العناصر علة لـ (ب) فلائّه يلزم منه توارد علل
متعدّدة على معلول واحد، وصدور الواحد من الكثير، وهو باطل.

إذاً

معطّلة

العناصر

بموجود

ولا شيء من المعطل

بموجود

∴ لا شيء من العناصر

ولابدّ أن يعلم أنّها ليست موجودة بصرافة صورها، لا أنّها غير موجودة
مطلقاً.

إذاً العناصر موجودة في المركب بغير صرافة الصور، وإذ لا موجود من دون
صورة فالعناصر موجودة بسبب الصورة الكمالية، فالعناصر المتبدّلة الصور مادة
للصورة اللاحقة الكمالية.

النص الرابع عشر

رسوخ الاعتقاد بتسرمد الأفلاك

ومنها: رسوخُ اعتقاده في تسرمدِ الأفلاكِ والكواكبِ وأزليّتها بأشخاصها مع صورها وموادّها ومقاديرها وأشكالها وألوانها وأنوارها، كلّ منها بحسب الشخص - إلا الحركات والأوضاع، فإنّها قديمةٌ عنده بالنوع - وكذا هيولى العنصريّات، وقد مرّ بيانُ حدوثها بالبراهين.

الشرح

قال المصنّف رحمه الله: «اعلم أنّ ما ذكرناه وأوضحناه سابقاً ولاحقاً من حدوث العالم بجميعه من السموات وما فيها والأرضيّات وما معها، هو مذهب أهل الحقّ من كلّ قوم من أهل الملل والشرائع الحقّة وجميع السلاّك الإلهيّة الماضية واللاحقة؛ لأنّ قاطبة أهل الحقّ والموحّدين في كلّ دهر وزمان، لهم دين واحد ومسلّك واحد في أركان العقيدة وأصول الدين وأحوال المبدأ والمعاد ورجوع الكلّ إليه..»^(١).

هذا هو المدّعى الحقّ الذي يؤخذ على الشيخ أنّه كان راسخ الاعتقاد في خلافه، فالحقّ يقضي بحدوث العالم جميعاً ومن ضمنه الأفلاك والكواكب، بينما يذهب الشيخ وجهة غير وجهة الحقّ المذكور فيذهب إلى تسرّدها، فهي أزيّة باقية غير دائرة.

وقد أشار المصنّف رحمه الله إلى وجه عدم التسرّد الذي رسخ فيه اعتقاد الشيخ بقوله: «وقد مرّ بيان أنّ الوجود الجسماني ممزوج بالأعدام ومختلط لبّه بالقشور وصفاه بالكدور، فسّميت تلك الشوائب المكدرّة شرّاً ووبالاً لما كانت معوّقات للخيرات، وحصلت من ذلك الأشياء المتضادّة المخالفة بعضها لبعض من الشرور والنقائص والآفات والمحن وسائر ما يوجد في هذا العالم الطبيعي، وهو بجملته عالم الكون والفساد وعالم التضادّ، سواء كان على نعت الاتّصال كعالم الأفلاك، أو على نعت الانفصال الانفكّافي كعالم الأسطقسات والمركبات»^(٢). وهذا ما يمكن بيانه من خلال الطريقة التالية دون التعرّض للمقدمات

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ٥، ص ٢٠٥.

(٢) المصدر نفسه: ج ٥، ص ١٩٦.

المأخوذة في الأدلة التي سوف تساق فيها، وذلك لأنها مبينة في مواضعها، فلتكن أصولاً موضوعة.

الفرض: العالم الطبيعي موجود ناقص، مؤلف من أجسام عنصريّة وأخرى أثيريّة. وهذا ما أشار إليه الحكيم السبزواري رحمه الله بقوله:

الجسم عنصريٌّ أو أثيريٌّ من فلك وكوكب منير^(١)

المدعى: لا شيء من الفلك بسرمدى.

البرهان: هذا البرهان هو عبارة عن شرح لكلام المصنّف المذكور آنفاً، من خلال الأقيسة دون التعرّض لبيان المقدمات:

الوجود الجسماني ممزوج بالأعدام

كل ممزوج بالأعدام ناقص

∴ الوجود الجسماني ناقص

ثمّ نجعل النتيجة كبرى في القياس التالي:

الوجود الجسماني ناقص

الفلك وجود جسمانيّ

∴ الفلك ناقص

ونجعل النتيجة صغرى في القياس التالي:

الفلك ناقص

كل ناقص يستكمل

∴ الفلك يستكمل

كذلك نجعل النتيجة صغرى في القياس التالي:

الفلك يستكمل

كل مستكمل خاضع للكون والفساد

(١) شرح المنظومة، مصدر سابق: ج ٤، ص ٣٧٩.

∴ الفلك خاضع للكون والفساد

أيضاً نضع النتيجة هذه صغرى في القياس التالي:

الفلك خاضع للكون والفساد

لا شيء من الخاضع للكون والفساد بسرمدى

∴ لا شيء من الفلك بسرمدى

وهو المطلوب

أما صغرى القياس الأول فلأن الوجود الجسماني - بناءً على الحركة لجوهرية - حركة، والحركة مؤلفة من أجزاء، كل جزء منها محفوف بعدمين: عدم الجزء السابق وكذلك عدم اللاحق، وكل ما كان كذلك فهو محدود، ولا شك أن المحدود ناقص.

أما كبرى القياس الرابع فإنها تامة حتى على القول باللبس بعد اللبس.

إشارات النص

الإجماع على حدوث العالم

إضافة إلى استدلال المصنّف على حدوث العالم بكل ما فيه من مفردات وجودية حتى الأفلاك، فقد عمد إلى سرد عدد من أقوال الحكماء الذين يعتدّ بأمرهم ورأيهم، بل وقبل ذلك ذكر إجماع القول من الأنبياء وأهل الكشف، حيث قال: «واعلم أن أساطين الحكمة المعتبرة عند طائفة ثمانية: ثلاثة من الملطّين: ثالس، وانكسيانس وأغاثا ذيمون، ومن اليونان خمسة: أنباذقلس وفيثاغورث وسقراط، وأفلاطن وأرسططاليس - قدّس الله نفوسهم وأشركنا الله في صالح دعائهم وبركتهم - فلقد أشرقت أنوار الحكمة في العالم بسببهم وانتشرت علوم الربوبية في القلوب لسعيهم.

وكل هؤلاء كانوا حكماء زهاداً عبّاداً متألّهين معرضين عن الدنيا مقبلين إلى

الآخرة، فهؤلاء يسمّون بالحكمة المطلقة، ثمّ لم يُسمَّ أحد بعد هؤلاء حكيمًا، بل كلّ واحد منهم ينسب إلى صناعة من الصناعات، أو سيرة من السير، مثل بقراط الطبيب، وأوميرس الشاعر، وارشميدس المهندس، وديمقراطيس الطبيعي، ويوداسف المنجّم... فنحن نذكر ما وصل إلينا في حدوث العالم الجسماني من كلمات هذه الأساطين الخمسة اليونانيّة والثلاثة من الملطيّين...»^(١).

(١) شرح المنظومة، مصدر سابق: ج ٥، ص ٢٠٦-٢٠٧.

النص الخامس عشر

لماذا قوى النفس مدركة وغير مدركة؟

ومنها: أنه سأل بهمنيار في بعض أسئلته: ما السبب في أن بعض قوى النفس مدركة وبعضها غير مدركة، مع أن الجميع قوى لذات واحدة؟

فقال في الجواب: إنني لست أحصل هذا، وذلك لأنه لم يحصل بعد الوحدة الجمعية للبسائط المجردة، وقد مرّ في مباحث النفس أنها العاقله والمتخيّله والحاسه والمحركة^(١).

ومنها أيضاً: سأل قائلاً: لو أنعم بشيء ثابت في سائر الحيوان والنبات كانت المنّة أعظم. فقال: لو قدرت^(٢).

(١) المباحثات، مصدر سابق: ص ٢٢٠، رقم ٦٥٥.

(٢) المصدر نفسه: ص ١٢١، رقم ٢٩٦.

الشرح

لابدّ أن يعلم أنّ معظم هذه الإشكالات التي يسردها المصنّف ليست مختصة بالشيخ، بل هي متوجّهة على مدرسته منذ زمن أرسطو الذي يتبنّى الكثير من هذه الآراء التي حُسبت على الشيخ رحمه الله بلادةً وذهولاً وعدم كفاءة. ثمّ إنّ الذي يعرف حدّه فيقف عنده لا يكون بليداً، بخلاف الذي لا يدري ويتعامل مع نفسه ومع الآخرين معاملة من يدري دراية فائقة وفاقعة. فما العيب في جواب الشيخ: إنّني لست أحصل هذا؛ معترفاً بعدم وصوله إلى الجواب، وليس مسقّهاً للفكرة، وأنّ الفكرة غير قابلة للتحصيل؟! نعم لقد توصل المصنّف إلى وجه يجمع فيه بين الأمرين:

١. النفس ذات واحدة.

٢. قواها متعدّدة: مدركة وغير مدركة (محرّكة).

وقد تمّ تناول هذه المسألة في أبحاث الجزء الأوّل من هذا الشرح، وهو ما يشير إليه الحكيم السبزواري رحمه الله بقوله:

والفعلها في فعله قد انطوى	والقوى
وبالخياليّ على الموهوم	للحكم بالمرئي على المطعوم
قد حضر له كذا الباقي علن ^(١)	والقاضي بين اثنين لابدّ أن

وكذلك الحال بالنسبة لتحصيل أمر ثابت في كلّ من الحيوان والنبات، فهو وبحسب تمنّيه يرى ضرورة ذلك لكنّه لم يحصله من خلال الدليل والبرهان. لقد أشار المصنّف رحمه الله إلى لميّة انقسام قوى النفس إلى مدركة وغير مدركة - أي: محرّكة - بقوله: «والسادس: ما يكون التعلّق بحسب الاستكمال

(١) شرح المنظومة، مصدر سابق: قسم الحكمة، ج ٥، ص ١٨٠.

واكتساب الفضيلة للوجود لا بحسب أصل الوجود، كتعلق النفس بالبدن... وهذا أضعف التعلقات المذكورة، وهو كتعلق الصانع بالآلة، إلا أن هذا التعلق بهذه الآلات البدنية تعلق طبيعي ذاتي، وتعلق النجار مثلاً بالآلة عرضي خارجي؛ وذلك لأن النفوس خالية في مبادئ تكونها عن الكمالات والصفات الوجودية... ولم يكن لها تحصيل هذه الكمالات إلا بحسب استعمال الآلات، وكان من الواجب أن تكون الآلات مختلفة بعضها من باب الحركات وبعضها من باب الإدراكات، والتي من باب الحركات بعضها بحسب الحيوانية من باب الشهوة وبعضها من باب الغضب، والتي من باب الإدراكات بعضها من باب اللمس، وبعضها من باب الشم... ولو لم تكن آلات النفس مختلفة حتى تفعل بكل آلة فعلاً خارجاً لازدحمت عليها الأفعال، ولا جمعت الإدراكات كلها على النفس... ولم يحصل منها شيء على الكمال والتمام...»^(١).

بعد الوقوف على ما أفاده قدس سره يمكن الإشارة إلى الأمور التالية:

١. نحو تعلق النفس والبدن وأنه تعلق للاستكمال، إذاً فالنفس محتاجة إلى البدن في كسبها للفضيلة، وليست محتاجة له في أصل الوجود.
٢. النفس خالية في أول أمرها من الكمالات، وقد وجدت لتحصيل الكمالات اللاتقة بها، وهذا لا يتم إلا من خلال آلات.
٣. الكمالات ليست على شاكلة واحدة.
٤. آلات تحصيل الكمالات مختلفة، فمنها ما هو المحرك ومنها ما هو المدرك.

إشارات النص

كل القوى

قال الآشتياني رحمه الله: «هذه المسألة... من أمّهات مسائل الفلسفة، والمراد

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ٨، ص ٣٢٧.

بالكل: إمّا معنى التهام أو معنى الجميع، والأوّل بمقام الكثرة في الوحدة أنسب، والثاني بمقام الوحدة في الكثرة.

والمراد من الأوّل هنا: انطواء وجودها في وجودها البسيط الواحد المبسوط، وشهودها في ذاته الحقّة النوريّة.

ومن الثاني: ظهورها في وجوداتها القرآنيّة التفصيليّة، وشهودها إيّاها في مقام نورها الفعلي، وتجليّها بفيضها الأقدس والمقدّس^(١).

مقاما: الوحدة في الكثرة، والكثرة في الوحدة

قال الحكيم الأملي رحمه الله: «المراد باتّحاد النفس مع القوى وكونها كلّها في مقام الوحدة في الكثرة هو اتّحاد القوى مع النور المنبسط من النفس على القوى وظلّها المترشح منها؛ إذ القوى كلّها معلولة للنفس، فالصادر عن النفس هو الوجود الواحد البسيط الذي له مراتب متعدّدة، ففي مرتبة يكون قوّة عاقلة، وفي مرتبة أخرى قوّة مفكّرة، وفي مرتبة ثالثة قوّة متخيّلة وهكذا.

وهذه المراتب مراتب حقيقة واحدة، وهي ذاك الوجود الظليّ الصادر من النفس الذي هو عين الربط بالنفس لا بشيء له الربط بها، فالمتّحد مع القوى هو هذا الوجود الظليّ لا النفس في مقام كونها علّة له، لكن لما لم يكن لهذا الوجود العلولي نفسيّة أصلاً بل هو عين الربط بالنفس كما هو الشأن في كلّ معلول بالقياس إلى علّته قيل: النفس كلّ القوى، والمراد منه أنّ الوجود الواحد المنبسط منها هو كلّ هذه القوى، وبالحقيقة تكون الوحدة التي في الكثرة ظلّها ومعلولها لانفسها، والمراد باتّحادها مع القوى في مقام الكثرة في الوحدة هو اتّحاد تلك القوى معها في مقامها الشامخ كانطواء المدركات في وجود المدرك في مقامه الشامخ، وكانطواء العقول التفصيليّة في العقل البسيط الإجمالي، وكانطواء تفاصيل الشجر من

(١) تعليقه بر شرح منظومة حكمت سبزواري، تأليف: ميرزا مهدي مدرس آشتياني، باهتمام عبد الجواد فلاطوري، ومهدي محقق: ص ٧١١.

الأغصان والأوراق وغيرهما في وجود البذر؛ حيث إنَّ البذر هو وجود إجماليٍّ من الشجر، والشجر وجود تفصيليٍّ للبذر، والنسبة بينهما نسبة الشرح إلى المتن اللذين يكون التفاوت بينهما بالإجمال والتفصيل، كالتفاوت بين الإنسان والحيوان، وبالتالي «فالنفس بوحدتها جامعة لكلِّ القوى لا يشذُّ عن حيطتها وجودها شيء منها، بل الكلُّ موجودة بوجودها لكن مع انخفاض مقامها العالي وعدم تجايفها عن مقامها المجرد»^(١)؛ قال المصنّف رحمه الله: «في بيان أن النفس كلُّ القوى: بمعنى أن المدرك بجميع الإدراكات المنسوبة إلى القوى الإنسانيّة هي النفس الناطقة، وهي أيضاً المحركة بجميع التحريكات الصادرة عن القوى المحركة الحيوانيّة والنباتيّة، وهذا مطلب شريف، وعليه براهين كثيرة، بعضها من جهة الإدراك، وبعضها من جهة التحريك...»^(٢).

كلُّ القوى ليس بمعنى المجموع منها

قال الحكيم السبزواري معلقاً على كلام المصنّف الأنف: «لا بمعنى أنّها المجموع؛ إذ المجموع لا وجود له كما لا وحدة له، ولا بمعنى اتّحاد الاثنين لكونه باطلاً، ولا بمعنى التجافي عن مقام والتلبّس بمقام، ولا غير ذلك من الاحتمالات الباطلة، بل بمعنى أنّها الأصل المحفوظ في جميع المراتب، وروح الأرواح وصورة الصور، ولا تجافي عن مقامها العالي إذا اتّصفت بصفات مقامها السافل ولا تنتقل مصحوبة بخواصّ نشأتها السافلة إذا تخلّقت بأخلاق مرتبتها الكاملة بل بنحو الاستكمال الذاتي والحركة الجوهرية، ولها الكثرة في الوحدة، والوحدة في الكثرة... وأمّا المفاهيم المنتزعة عن المراتب الطوليّة والعرضيّة للنفس فليست متّفقة، وليس بقادح»^(٣).

(١) درر الفوائد، مصدر سابق: ج ٢، ص ٣٨٤.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، مصدر سابق: ج ٨، ص ٢٢١.

(٣) المصدر نفسه: حاشية ١.

النص السادس عشر

شعور الحيوانات بذواتها

ومنها: أنه سئل هل تشعر الحيوانات الأخر سوى الإنسان بذواتها، وما البرهان عليه إن كان كذلك؟

فقال: يحتاج أن أتفكر في ذلك، ولعلها لا تشعر إلا بما تحس أو تتخيل، ولا تشعر بذواتها، أو لعلها تشعر بذواتها بآلات، أو لعل هناك شعوراً ما يشترك من بين الأطلال^(١).

يجب أن يفكر في هذا^(٢).

هذا كلامه في المقام، وقد علمت - فيما سبق من طريقتنا - أن نفوس الحيوانات التي لها قوة التخيل بالفعل ليست مادية، فهي مدركة لذواتها على الوجه الجزئي، لأن ذواتها ليست لغيرها، وكل ما كان وجوده له لا لغيره، فهو مدرك لذاته، كما مر في مباحث العلم.

ولا يلزم من ذلك كونها جواهر عقلية؛ إذ التجرد عن المادة أعظم من العقلية، والعالم لا يوجب الخاص.

(١) في بعض النسخ: الأطلال.

(٢) المباحثات، مصدر سابق: ص ١٢٠، رقم ٢٩٠.

الشرح

لقد أخذت الشيخ الآراء في مسألة درك الحيوانات لذاتها يميناً وشمالاً دون أن يستقرّ على واحد منها، فقد احتمل احتمالات متعدّدة:

١. لا تشعر بذواتها وإنّما تشعر بما يحسّ ويتخيّل.

٢. تشعر بذواتها لكن من خلال آلات.

٣. تشعر بذواتها شعوراً خاصّاً.

أمّا المصنّف فقد أقام الدليل على درك الحيوانات لذواتها، وذلك في الجزء الثامن من كتابه الكبير الأسفار^(١)، وهو ما سوف نقف عليه في إشارات هذا النصّ، إلّا أنّنا سوف ننهمك في شرح كلامه الآنف، وذلك في معرض ردّه على عجز الشيخ عن درك مسألة درك الحيوانات لذواتها، وهذا ما يمكن عرضه هكذا:

الفرض: هناك حيوانات لها قوّة التخيّل بالفعل، والخيال مجرّد.

المدعى: تلك الحيوانات مدركة لذواتها على الوجه الجزئيّ.

البرهان: يمكن عرضه من خلال الأقيسة التالية وكلّها من الشكل الأوّل:

الحيوانات المذكورة ذوات خيال مجرّد

كلّ ذي خيال مجرّد مجرّد

∴ الحيوانات المذكورة مجرّدة

نأخذ هذه النتيجة لتكون صغرى في القياس التالي:

الحيوانات المذكورة مجرّدة

كلّ مجرّد ذاته حاضرة لذاته

∴ الحيوانات المذكورة ذاتها حاضرة لذواتها

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، مصدر سابق: ص ٤٢-٤٣.

كذلك نجعل النتيجة صغرى في القياس التالي:

الحيوانات المذكورة ذاتها حاضرة لذاتها

كلّ ما ذاته حاضرة لذاتها يدرك ذاته

∴ الحيوانات المذكورة تدرك ذواتها

لقد اعتمدت الأقيسة السابقة على القضايا الثلاث التالية:

١. وجود خيال للحيوانات.

٢. تجرّد الخيال.

٣. كلّ ما ذاته حاضرة لذاته لا لغيره، مدرك ذاته.

وهي ما قد تمّ البحث فيها وإثباتها في الجزئين: (الثامن والثالث) من الأسفار.

ثمّ في نهاية هذا النصّ تصدّى المصنّف لدفع إشكال قد يرد على النتيجة المذكورة، يفيد بأنّه لو كانت الحيوانات المذكورة تدرك ذاتها لأنّها مجردة لكانت جواهر عقلية، والتالي باطل فالمقدّم مثله، إذّا فالحيوانات المذكورة لا تدرك ذاتها، وهذا الإيراد يمكن عرضه من خلال القياس الاقتراني التالي:

كلّ جوهر مجرد جوهر عقليّ

الحيوانات المذكورة جواهر مجردة

∴ الحيوانات المذكورة جواهر عقلية

ولا شكّ أنّ النتيجة لا يمكن القبول بها.

أمّا جواب المصنّف رحمه الله وردّه فهو عدم التسليم بالكبرى، حيث أفادت أنّ التجرّد على شاكلة واحدة، وهي التجرّد العقلي، حيث يكون المجرّد فيه مجرداً عن المادّة وآثارها، وهذا ممّا لا يقبل؛ إذ يوجد نحو آخر للتجرّد وهو التجرّد الناقص الخيالي، والذي يكون المجرّد فيه مجرداً عن المادّة دون آثارها، وبالتالي فإنّ النسبة بين التجرّد والعقلية هي نسبة العموم والخصوص المطلق، بحيث يكون التجرّد أعمّ مطلقاً ممّا هو عقليّ، وليست نسبة المساواة كما زعم صاحب الإيراد. وإذا كان الأمر

كذلك فليس كلّما تحقّق التجرّد تحقّقت العقليّة، وذلك لأنّه لا ملازمة ما بين وجود الأعمّ ووجود الأخصّ، إذ قد يوجد التجرّد ولا يكون عقليّاً بل يكون خالياً، وهذا معنى ما أفاده المصنّف قدّس سرّه: والعام لا يوجب الخاصّ.

إشارات النصّ

الثبات آية التجرّد

قال المصنّف: «في بيان تجرّد النفس الحيوانيّة، وعليه براهين كثيرة. منها: أن الحيوان قد تتزايد أجزاؤه تارة وتتناقص أخرى بالتحليل، فإنّه ما من بدن حيوانيٍّ إلّا وتستولي عليه الحرارة الغريزيّة والأسطقسيّة الداخلتان، وحرارة الحركة والهواء المطيف به، سيّما عند اشتداد الصيف بارتفاع الشمس، وذلك الحيوان باقٍ بشخصه في الأحوال كلّها، فعلمنا أنّ هويّته مغايرة للبنية المحسوسة»^(١). وقد وقفنا على هذا البرهان في الجزء الأوّل من كتابنا هذا فراجع^(٢).

«وهذا ما أشار إليه المحقّق الطوسي رحمه الله في التجريد بقوله: (وغير المتبدّل غير المتبدّل)^(٣)، واعتراض المحقّق القوشجي عليه (بأنّ هذا جارٍ في النفس الحيوانيّة فتكون مجرّدة، فالدليل أعمّ من المدّعى) فاسد؛ لأنّ المدّعى عامّ؛ لأنّ بناء المعاد الجسماني على تجرّد النفس الحيوانيّة بحسب القوّة الخياليّة، وبدونها لا يمكن إثباته، ولكنّه لم يخطر بباله هذا الانتباه وليس ملائماً لمذاقه»^(٤).

إذاً هناك أمر في الحيوان ثابت وآخر مادّي متغيّر، ولا شكّ أنّ غير المتغيّر

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، مصدر سابق: ص ٤٢-٤٣.

(٢) شرح الأسفار الأربعة لصدر الدين الشيرازي، كتاب المعاد، تقريراً لأبحاث آية الله العلامّة السيّد كمال الحيدري بقلم: عبد الله الأسعد: ج ١، ص ٢٢٠.

(٣) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، العلامّة الحليّ، صحّحه وعلّق عليه: آية الله الشيخ حسن حسن زادة الأملي، مؤسّسة النشر الإسلامي، الطبعة التاسعة، ١٤٢٢ هـ: ص ٢٢٧.

(٤) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، مصدر سابق: ج ٨، ص ٤٢، حاشية ٣.

(أي: الثابت) غير المتغيّر، والمتغيّر مادّي، فغيره (وهو الثابت) يكون مجرداً، وهذا ما يمكن عرضه من خلال الاستدلال المباشر التالي:

كلّ مادّي متغيّر

نعمل في هذه القضية قاعدة نقض المحمول فتكون سالبة كليّة:

لا شيء من المادّي ثابت

ثم نأخذ عكسها المستوى فتكون:

لا شيء من الثابت بمادّي

أيضاً نستعمل قاعدة نقض المحمول:

كلّ ثابت غير مادّي

ثم نجعل هذه القضية كبرى في القياس التالي وهو غير مباشر^(١):

كلّ ثابت غير مادّي

كلّ غير مادّي مجرد

∴ كلّ ثابت مجرد

ثم نجعل هذه النتيجة كبرى في القياس التالي أيضاً:

هويّة الحيوان ثابتة

كلّ ثابت مجرد

∴ هويّة الحيوان مجردة

مراتب التجرد

قال أستاذنا العلامة الشيخ حسن زادة آملي حفظه الله: «أدلة تجرّد النفس الناطقة على ما حصّلناه من الصحف القيّمة النوريّة بعضها عقلية وبعضها نقلية.

(١) الاستدلال إنّما يكون مباشراً إذا لم يتألّف من قضايا كما هو حال القياس، ومن الاستدلال المباشر: العكس المستوى، وعكس النقيض، ونقض المحمول.

أمّا النقليّة...

وأمّا العقليّة فبعضها ناظر إلى أنّها جوهر غير جسم على الإطلاق، وبعضها ناظر إلى تجرّدها البرزخي، وهي أدلة قد اعتبر فيها الأشكال والأشباح والمقادير، ونظائرها، لكن تلك الأشباح والأشكال والمقادير ونحوها عارية عن التجدد المادّي والتصرّم الطبيعي العيني الخارجي وعالية عن الإمكان الاستعدادي والجهات العنصريّة؛ لأنّها فوق هذه النشأة ووراءها.

والأشباح المثاليّة هي المجرّدات والمفارقات بالحكم البتّي... والمقارن هو الجسم والجسماني الطبيعيّان، وهو قابل للإشارة فله الوضع. ولا تنافي بين كون تلك الأشباح البرزخيّة - أي: الأجسام المثاليّة - ذات أشكال ومقادير وبين كونها من المفارقات، وقد توصف المفارقات بالعقليّة تمييزاً لها عن المفارقات المثاليّة..

وبعضها ناظر إلى تجرّدها التامّ العقلي... وبعضها ناظر إلى فوق تجرّدها العقلي، بمعنى: أن ليس للنفس الإنسانيّة مقام معلوم في الهوية، ولا لها درجة في الوجود، وبعبارة أخرى: ليس لها حدّ تقف إليه ومقام تنتهي إليه، ويعبرون عن هذا المعنى أيضاً بأنّها ليس لها وحدة عدديّة، بل لها وحدة حقيقة ظليّة^(١). وبالتالي فإنّ التجرّد أعمّ مطلقاً ممّا هو عقليّ، ومقتضى كون التجرّد أعمّ ممّا هو عقليّ، فلا يصدق العقلي كلّما صدق التجرّد، وذلك لأنّه ليس كلّما صدق الأعمّ أو العامّ صدق الأخصّ أو الخاصّ، وإلاّ فهو خلف الأخصيّة والأعميّة.

الموجود لذاته مدرك لها

قال المصنّف قدّس سرّه في مباحث العلم: «... وكلّ موجود غير جسمانيّ فهو حاصل لذاته؛ لأنّ ذاته غير محتجبة عن ذاته فيكون عاقلاً لذاته؛ لأنّ العلم

(١) الحجج البالغة على تجرّد النفس الناطقة: آية الله حسن زادة الأملي، مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤٢٣ هـ: ص ١٠-١١.

نفس الوجود بشرط عدم الاحتجاب...»^(١).

قد ثبت أنّ نفس الحيوان مجردة، وبالتالي فهي غير جسمانيّة، فهي حاصلة لذاته وموجودة لها لا لغيرها، وبهذا تكون مدركة لذاتها، وهذا ما يمكن توضيحه من خلال لغة القياس التالية:

كل حيوان	مجرد
كل مجرد	غير جسم وجسمانيّ
∴ كل حيوان	غير جسم وجسمانيّ
ثمّ نجعل هذه النتيجة صغرى في القياس التالي:	
كل حيوان	غير جسم وجسمانيّ
كلّ غير جسم وجسمانيّ حاصل لذاته	
∴ كل حيوان	حاصل لذاته
ثمّ نأخذ هذه النتيجة لجعلها صغرى في القياس التالي أيضاً:	
كل حيوان	حاصل لذاته
كلّ حاصل لذاته	عاقل لذاته
∴ كل حيوان	عاقل لذاته

لا تشعر بذواتها

لقد نقل المصنّف في هذا النصّ آراء متعدّدة للشيخ في مسألة واحدة وهي مسألة درك الحيوانات لذواتها، وقد استعرضناها في الشرح، لكن الحكيم السبزواري احتمل أن يكون مراد الشيخ من قوله: «لا تشعر إلّا بما تحسّ أو تتخيّل ولا تشعر بذواتها» هو أنّها تشعر بذواتها لكن ليس بنحو خالص بل مشوبة بالمحسوس والمتخيّل، وهي في ذلك لا تفضل على الإنسان الجاهل

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ٣، ص ٤٤٨.

في أنّ قوى النفس المتعلّقة بالبدن بعضُها أقلُّ قبولاً _____ ٣٦٧

المتوهّم نفسه في الجهة والمكان والزمان...»^(١)، نعم فالإنسان هذا يدرك ذاته ولا ريب في ذلك، إلّا أنّه لا يدركها معزولة عن مكان وجهة وزمان، كيف والبعض من هؤلاء يذهب إلى أنّ حقيقته وذاته لا تعدو أن تكون هيكله المحسوس وبدنه الظاهر المحكوم بأحكام الزمان والمكان والوضع.

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ٩، ص ١١١، حاشية ١.

النص السابع عشر

شعور الحيوانات بذواتها ثانية

ويقربُ من ذلك أنه سئل: إن جازَ أن تدركَ قوَّةَ جسمانيَّةٍ أن هذا الذئبَ مهروبٌ عنه، وأنَّ هذا [الشيءَ] مخوفٌ منه، فجازَ أن تدركَ المعانيَ المعقولةَ؛ لأنَّ هذه أيضاً معانٍ لا يجوزُ أن تحلَّ جسمًا؛ إذ لا مقدارَ لها، والذي يمنعُ إدراكَ المعقولاتِ بآلةٍ جسمانيَّةٍ هو أنَّها ليست ذواتٍ مقدارٍ، وصورةُ الخوفِ والأذى كُلُّها لا مقدارَ لها. فأجاب عنه بآته: مَنْ يقولُ: هذا الخوفُ والهربُ كُلُّها معانٍ جسمانيَّةٌ، يحتاجُ إلى ضربٍ من التجريدِ حتى تصيرَ عقليَّةً^(١).

(١) المباحثات، مصدر سابق: ص ١٠٨، رقم ٢٤٢.

الشرح

يعدّ هذا إمعاناً من الشيخ رحمه الله في تأكيد عدم شعور الحيوانات بذاتها، وقد تجلّى هذا الإمعان في معرض سؤال هو في الحقيقة نقض على ما ذهب إليه من عدم إدراك الحيوانات وشعورها بذاتها، إذاً فهذا النصّ يشتمل أولاً على إشكال ثمّ جواب للشيخ يظهر من خلاله إمعانه في إنكار إدراك الحيوانات لذواتها. أمّا السؤال الذي يشتمل على النقض فيمكن عرضه من خلال المناظرة التالية، المتخيّلة بين السائل والشيخ رحمه الله:

- السائل: هل تدرك الحيوانات المعاني الجزئية كخوفها من هذا الذئب مثلاً فيما لو كانت غنياً أو غزيراً؟

- الشيخ رحمه الله: لا شك في ذلك.

- السائل: ألا ترى أن هذه المعاني مجردة عن المادّة، والدليل على ذلك:

لا شيء من المعاني المذكورة بذوي مقدار

كلّ حال في جسم ذو مقدار

∴ لا شيء من المعاني المذكورة بحال في جسم

ثمّ نعمل في هذه النتيجة قاعدة نقض المحمول فتكون: كلّ المعاني المذكورة غير حالة في جسم، ثمّ نأخذ صغرى في القياس التالي:

كلّ المعاني المذكورة غير حالة بجسم

كلّ غير حال بجسم مجرد

∴ كلّ المعاني المذكورة مجردة

والحيوان يدرك تلك المعاني المذكورة المجردة، فلا يعقل أن تكون نفسه آله جسمانيّة، وهذا ما أشار إليه السائل ضمن مناظرته المفروضة بقوله: «والذي يمنع من إدراك العقولات بآلة جسمانيّة هو أنّها ليست ذوات مقدار، وصورة الخوف

والأذى كلّها لا مقدار لها..» وهذا ما يمكن عرضه من خلال القياس التالي:

نفس الحيوان مدركة لما لا مقدار له
لا شيء من الآلة الجسمانية بمدرك لما لا مقدار له
∴ لا شيء من نفس الحيوان بآلة جسمانية
وما ليس بآلة جسمانية فهو مجرد.

إذاً هناك أمور مجردة لا مقدار لها، تدركها النفوس الحيوانية، وقد ثبت أن نفوس الحيوان مجردة، إذاً فالحيوان يدرك ذاته؛ وذلك لأنك عرفت أن المجرد تكون ذاته حاصلة لذاته وحاضرة لذاته، وهل هذا إلا العلم، حيث عُرف بأنه: حضور أمر مجرد لأمر مجرد.

- الشيخ رحمه الله: الذي يقال جواباً على ما تقدّم من أن المعاني التي يدركها الحيوان ما هي إلا جسمانية تحتاج إلى تجريد، لا يقوى عليه الحيوان. إذاً فلا استدلال ينهدم بالقول بأن المعاني المذكورة حائلة بجسم، والحال بجسم لا يدرك إلا بآلة جسمانية.

إشارات النصّ

درك الحيوان والنبات للملائم والمنافر

قال المصنّف رحمه الله: «ولك أن تقول: إنّنا لا نعرف كون البهائم مدركة للمحسوسات وشاعرة بها إلا لأجل طلبها ما يلائمها، وهروبها عما ينافرها، حتّى الحيوانات الناقصة كالإسفنجيات والأصداف، فإنّها تتحرّك حركات انقباض وانبساط بالإرادة، ولو لم نشاهد منها هذه الحركة لم نعرف أنّ لها قوّة اللمس، فإذا كان الأمر كذلك وقد وجدنا مثل ذلك في العناصر والنباتات، فإنّ الأرض تهرب عن العلوّ إلى السفلى على طريقة واحدة، والنار تهرب من السفلى إلى العلوّ على طريقة واحدة، فإذا حاولت النار الصعود فإن عارضها في صوب حركتها معارض رجعت عنه إلى سمت آخر بل إلى السفلى وصعدت من الجوانب التي لا

مانع فيها. وكذا النبات لو صادفه مانع عن سمت نموّه وحركته، انحرف عنه إلى جهة أخرى، ويميل أيضاً من جانب الظلّ إلى جانب ضوء الشمس. وأيضاً: الشجر النابت بقرب النهر يمتدّ إلى جانب الماء شعب أصوله ليسهل وصول الماء إليه ليجذبه، إلى غير ذلك من الحركات لطلب الملائم والهرب عن المنافر، وكلّ ذلك يدلّ على شعورها بالملائم وغير الملائم...»^(١).

العناصر لا تدرك

قال المصنّف رحمه الله: «فنقول: أمّا العناصر الكلّية فهي لكونها واقعة تحت التضادّ غير باقية الوجود، بل متجدّدة سائلة، وشرط بقاء الحياة في شيء خلوّه عن الضدّ، وإلاّ فأصل الجسميّة غير مانعة عن قبول صورة وحدانيّة تقبل الحياة بشرط خلّوها عن الضدّ، كالأفلاك فإنّها خلّوها عن التضادّ والتفاسد قبلت الحياة النطقية...»^(٢).

إذا فقد عرض المصنّف دليلاً يثبت من خلاله عدم إدراك العناصر، وهو ما يمكن عرضه من خلال التالي:

لا شيء من العناصر	بخالٍ عن الضدّ
كلّ حيّ	خالٍ عن الضدّ
∴ لا شيء من العناصر	بحيّ
نجعل النتيجة صغرى في القياس التالي:	
لا شيء من العناصر	بحيّ
كلّ عالم	حيّ
∴ لا شيء من العناصر	بعالم

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ٨، ص ١٦٢-١٦٣.

(٢) المصدر نفسه: ص ١٦٤.

خلاصة ومفاد

يمكن عرض الدليل الذي سيق لإثبات إدراك الحيوانات لذواتها، من خلال الطريقة التالية:

الفرض: الحيوانات تدرك ما يخيفها، كما يدرك الحمل عداوة الذئب، التي هي معنى مجرّد.

المدّعى: الحيوانات تدرك ذواتها.

البرهان: لو لم تدرك الحيوانات ذواتها لما كانت ذواتها حاصلة لذواتها - لأنّ العلم هو حضور أمرٍ مجرّدٍ تحديداً لأمرٍ مجرّدٍ؛ إذ لا معنى لحضور الجسم والجسماني لذاتيهما - ولو لم تكن حاصلة لذواتها لكانت جسمانيّة، ولو كانت كذلك للزم أن تدرك قوّة جسمانيّة - نفس الحيوان - معاني مجرّدة عن المادّة؛ كعداوة هذا الذئب مثلاً. والتالي باطل، فالمدّعم مثله. وهو المطلوب.

ما يحتاج إلى بيان هو بطلان التالي، وقد أشير إليه في النصّ: «والذي يمنع إدراك المعقولات بآلة جسمانيّة هو أنّها ليست ذوات مقدار...» إذاً فالمانع من الإدراك موجود، وهو أنّ هذه المدركات ليست ذوات مقدار، ومع هذا فقد حصل الإدراك من قوّة جسمانيّة لمعانٍ ليست بذوات مقدار.

النص الثامن عشر

جواب غير نافع وكلام مجمل

وهذا جواب غير نافع وكلام مجمل، فإنَّ أصل الأشكال بأنَّ الخوف والهرب والشهوة والغضب والمحبة وما يجري مجراها كلها من قبيل المعاني الغير القابلة للقسمة، وليست من قبيل الأمور ذوات الأوضاع والأشكال والمقادير والأطراف، فكيف تحلُّ في الجسم، وهي لا تقبل الوضع والانقسام لا بالذات ولا بالعرض - كالسواد والطعم والرائحة - وحكمها قبل التجريد حكم كثير من الأشياء بعد التجريد. فالحق في الجواب أن يقال: مدرك هذه المعاني الوجدانية لا بد أن يكون قوة حيوانية غير حالة في الأجسام، ولا يلزم أن تكون عقلية، كما مرّ.

الشرح

يراد في هذا النصّ الردّ على جواب الشيخ على السائل الذي أشكل عليه بدرك الحيوانات لمعانٍ غير ذات مقدار، وتوصل بهذا إلى الاستدلال على أمرين:

١. جواز إدراك الحيوانات للمعقولات.

٢. تجرّد ذوات الحيوانات؛ وذلك لأنّها تدرك ما لا مقدار له كالخوف الجزئي والمحبة كذلك.

ردّ الشيخ على استدلال السائل بأنّ المعاني المذكورة التي يدركها الحيوان إنّ هي إلّا أمور جسمانيّة، والجسماني تدركه الآلة الجسمانيّة، وإدراك القوّة للجسماني لا يستدلّ به على جواز إدراكها للمعقولات حتّى يتمّ القول بأنّها مدركة لذواتها. أمّا الردّ لإثبات تجرّد المعاني المذكورة فيمكن عرضه من خلال الطريقة التالية:

الفرض: الحيوان يدرك المعاني المذكورة.

المدعى: لا شيء من المعاني المذكورة بجسمانيّة.

البرهان: يمكن عرض هذا البرهان من خلال:

كلّ جسمانيّ قابل للقسمة

لا شيء من المعاني المذكورة بقابل للقسمة

∴ لا شيء من الجسماني بالمعاني المذكورة

وبالعكس المستوى للنتيجة يحصل المطلوب: لا شيء من المعاني المذكورة بجسمانيّ.

وكذلك يمكن الاستدلال على عدم جسمانيّة المعاني المذكورة بالقياس التالي:

كلّ جسمانيّ ذو وضع وشكل ومقدار وطرف

لا شيء من المعاني المذكورة بذوي وضع وشكل ومقدار وطرف

∴ لا شيء من الجسماني بالمعاني المذكورة

وبالعكس المستوى للنتيجة نحصل على المطلوب: لا شيء من المعاني المذكورة بجسماني.

أما كون المعاني المذكورة غير قابلة للقسمة وليست بذات وضع وشكل ومقدار وطرف، فلائها من الكيفيات النفسانية التي لا تقبل القسمة؛ وذلك لأئها أجناس عالية، والأجناس هذه بسائط. إذن فالأمور المذكورة مجردة لا مقدار لها، ومدرک المجرد الذي لا مقدار له، مجرد لا مقدار له.

لكن لا يلزم من إدراك الحيوانات للأمور المذكورة أن تكون الأمور المذكورة عقلية؛ وذلك لأنك علمت أن التجرد أعم مطلقاً مما هو عقلي، وكل عقلي مجرد، وليس كل مجرد عقلياً، وهذا معنى قول المصنف رحمه الله: «والعام لا يوجب الخاص».

إشارات النص

المعاني المذكورة والوهم

قال الحكيم السبزواري رحمه الله: «أي: ليس الخوف والمحبة ونحوهما من المعاني الجزئية بجسمانيات ولا متقدرات بالنصف والثلث، بأن يقال: خوف هذا شبر وخوف ذلك نصفه أو ثلثه أو ربعه، فكيف يحل في الجسم أي في الوهم الذي هو حال في الروح البخاري الدماغية الذي هو جسم لطيف...»^(١).

إذن فالشيخ رحمه الله مدعو للإجابة عن هذا السؤال الذي يحمل إشكالاً على ذهابه إلى القول بالعلاقة بين أمرين لا مجال للعلاقة بينهما، والأمران هما:

١. المعاني المذكورة التي هي مجردة؛ لأئها ليست بذات مقدار وأوضاع.
٢. الوهم الذي يعد أمراً جسمانياً بناءً على ممشاه، فهو حال في الروح

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ٩، ص ١١٢، حاشية ١.

البخاري الدماغى الذى هو جسم لطيف.
كيف يقال بحلول تلك المعانى بهذه القوة التى يقول بجسمانيّتها؟

المعانى المعقولة

قال المصنّف رحمه الله فى معرض كلامه حول أنّ الوهم الذى يدرك المعانى الجزئية ليس ذاتاً مغايرة للعقل وأنّه عبارة عن إضافة الذات العقلية إلى شخص جزئى وتعلّقها به، وإدراكها للمعانى الكلية المضافة إلى صور الشخصيات الخيالية: «... كلّ معنى معقولٍ كلّى إذا وجد فى الأشخاص الجزئية فوجوده فيها: إمّا باعتبار أنّ الذهن ينتزع منها ذلك المعنى كالعلىّة والمعلوليّة، والتقدّم والتأخّر، وسائر الإضافات كالأبوة والبنوة وغيرهما، وإمّا باعتبار أنّ لها صورة فى تلك الأشخاص كالسواد والرائحة والطعم، فإدراك القسم الأوّل إمّا بالعقل الصرف، وذلك إذا كان إدراكها مع قطع النظر عن متعلّقاتها، وإمّا بالوهم إذا أدركت متعلّقة بشخص معيّن أو أشخاص معيّنة، وإدراك القسم الثانى بشيء من الحواسّ أو بالخيال، فالعداوة مثلاً من قبيل القسم الأوّل، وإن كانت متعلّقة بخصوصيّة فهى أمر كلّى مضاف إلى تلك الخصوصية، وليس لها قيام بالأجسام، وإدراكها بالوهم لا بالحسّ، فالوهم يدرك الكلّى المقيّد بقيد جزئى...»^(١).

(١) الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ٨، ص ١٢٨.

النص التاسع عشر

الصيرورة عقلاً

ومنها أنه سئل: إنَّ ما قيل: (إنَّ الصورَ الكلَّيةَ إذا حصلتْ لشيءٍ، صار ذلك الشيءُ بها عقلاً) عجيبٌ، فإنَّ الشيءَ إنَّما يصيرُ عقلاً بأنَّ يتجرَّدَ غايةَ التجرُّدِ، وكيف يدخلُ على شيءٍ غيرِ مجرَّدٍ ما يجرِّده؟ فإنَّ قوله (يصيرُ به الشيءُ عقلاً) معناه: يصيرُ به الشيءُ مجرِّداً.

فأجاب: بأنَّ معنى «صار» ليس أنَّه صار حينئذٍ، بل معناه أنَّه دلَّ على كونه كذلك، وهذه كلمة تُستعمل مجازاً^(١).

أقول: إنَّما ارتكَبَ الشيخُ هذا التجوُّزَ البعيدَ؛ لأنَّ النفسَ الإنسانيَّةَ عنده مجرَّدٌ عقليٌّ من أوَّلِ الفطرة حينَ حدوثها في الشهر الرابع للجنين، وليست كذلك كما سبق، بل إنَّها في أوائلِ الأمرِ خيالٌ بالفعل، عقلٌ بالقوَّة، ثمَّ تصيرُ بتكرُّرِ الإدراكاتِ وانتزاعِ المعقولاتِ مِنَ المحسوساتِ والكلِّياتِ مِنَ الجزئياتِ، صائراً من حدودِ العقلِ بالقوَّة إلى حدِّ العقلِ بالفعل، فتتحوَّلُ وتنتقلُ ذاتها في هذه الاستحالةِ الجوهريةِ مِنَ القوَّةِ الخياليةِ إلى القوَّةِ العقليةِ، ثمَّ لا يخفى أنَّ الكلماتِ المنقولةَ عن القدماءِ الناصَّةَ في هذا البابِ كثيرةٌ لا تقبلُ التأويلَ، ولا يمكنُ حملُها على المجازاتِ.

(١) المباحثات، مصدر سابق: ص ١٢٢، رقم ٣٠٢.

الشرح

يمكن عرض سؤال السائل بعبارة أخرى، وهي: كيف يمكن الجمع بين الرأيين التاليين:

١. تجرّد النفس حدوثاً، وكلّ مجرّد فهو عقل، وكلّ عقل فهو مجرّد، إذاً فالنفس عقل.

٢. صيرورة النفس عقلاً بدركها للصور الكلّية، إذاً فهي ليست عقلاً قبل درك الصورة الكلّية.

إذ بناء على الرأي الأوّل: النفس عقل مجرّد، وبناء على الثاني: لا شيء من النفس بعقل مجرّد، وإلاّ فحصول الصورة الكلّية لها وعدمه سواء.

الشيخ رحمه الله تدخل وفكّ الاشتباك بالدغدغة في الأمر الثاني، وهو أنّ المراد به: أنّ حصول الصورة الكلّية للنفس لا يصيّرُها عقلاً بل يكشف عن كونها عقلاً من الأوّل.

وبالتالي فإنّ معنى (صار) ليس (وُجد بعد أن لم يكن)، بل: (هو كذلك من الأوّل).

المصنّف رحمه الله يشير إلى الأمر الذي أوقع الشيخ في ورطة التجوّز في معنى كلمة «صار»، وهو أنّ الشيخ رحمه الله قائلٌ بأنّ النفس روحانيّة الحدوث والبقاء، والروحانيّة والتجرّد عنده تساوق العقل، فكلُّ روحانيٍّ مجرّد عقل، وكلُّ عقلٍ روحانيٍّ مجرّد.

فاصطدم هذا الرأي بالكلام الكثير المنقول في كلمات القدماء عن صيرورة الشيء عقلاً من خلال حصوله على الصور الكلّية، وإذا صار حاصلاً على تلك الصور صار عقلاً، وإذا صار عقلاً صار مجرّداً، بعد أن لم يكن مجرّداً، وهذا ما

ينقض به على الشيخ في مورد النفس .

وإليك بيان ذلك مرّة أخرى من خلال القياسين التاليين:

كلّ ما حصلت له صورة كلّية	صار عقلاً بعد أن لم يكن كذلك
كلّ ما صار عقلاً بعد أن لم يكن كذلك	فهو مجرد بعد أن لم يكن كذلك
∴ كلّ ما حصلت له صورة كلّية	فهو مجرد بعد أن لم يكن كذلك

النفس	حصلت لها صورة كلّية
كلّ ما حصلت له صورة كلّية	فهو مجرد بعد أن لم يكن كذلك
∴ النفس	مجردة بعد أن لم تكن كذلك

وهذه النتيجة تصطدم مع مذهب الشيخ في أنَّ النفس روحانيّة الحدوث، لذلك عمد إلى التجوّز في معنى كلمة صار، فالمعنى الذي يؤدّي إلى النقض المذكور هو: كان بعد أن لم يكن، أمّا المعنى الذي ارتآه الشيخ رحمه الله لكلمة «صار» فهو: كان من الأوّل مجرداً، وبالتالي فإذا حصلت النفس على صورة كلّية صارت عقلاً، وصارت مجردة، أي كانت من الأوّل كذلك، والحصول المذكور كاشف إنّي عن ذلك.

ولقد ردّ المصنّف رحمه الله برديّين:

الأوّل: النفس جسمانيّة الحدوث وليست روحانيّة، وقد برهن المصنّف على ذلك في الجزء الثامن من كتابه الأسفار^(١).

الثاني: الكلمات المنقولة عن القدماء ناصّة على المعنى الأوّل لـ «صار» لا المعنى الثاني، فلا يجوز من الشيخ رحمه الله أن يسند المعنى الذي رآه على أنّه المعنى الرسمي لدى القوم.

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ٨، ص ٣٣٠-٣٤٧.

إشارات النص

النفس جسمانية الحدوث روحانية البقاء

قال الحكيم السبزواري رحمه الله:

النفس في الحدوث جسمانية وفي البقاء تكون روحانية
فأعور جسّمها شبّهها كما يحذّها الذي نرّهها^(١)

ثمّ قال معلّقاً: «اعلم: أنّ الاحتمالات التي لها قائل أربعة في المقام:
الأوّل: أنّ النفس جسمانية حدوثاً وبقاءً، وهذا مذهب القائلين بتجسّمها
من المتكلّمين والطباعيّة والدهريّة...

والثاني: أنّها روحانية حدوثاً وبقاءً، وهذا قول المشائين القائلين أنّها مجردة
ذاتاً وفعلاً، حدثت في الجنين في الشهر الرابع متعلّقة به لا منطبعة فيه.

والثالث: القول الذي قلنا به، وهو قول صدر المتألّهين من الحكماء وكثير من
العرفاء، وهو أنّها جسمانية الحدوث روحانية البقاء...

والرابع: عكس هذا، أي تكون روحانية الحدوث جسمانية البقاء، وهذا في
بعض النفوس على قول التناسخيّة...»^(٢).

قال المصنّف: «فالحقّ: أنّ النفس الإنسانية جسمانية الحدوث والتصرّف،
روحانية البقاء والتعقل... وأمّا العقول المفارقة فهي روحانية الذات والفعل
جميعاً، والطبائع جسمانية الذات والفعل جميعاً، فكلّ من تلك الجواهر مقام
معلوم بخلاف النفس الإنسانية، ولذا حكمنا بتطوّرها في الأطوار...»^(٣).

قال الحكيم الآملي رحمه الله: «... الرابع: قول أهل الحكمة المتعالية شيعة

(١) شرح المنظومة، مصدر سابق: قسم الحكمة، ج ٥، ص ١١٣.

(٢) المصدر نفسه: ج ٥، ص ١١٥، حاشية ٢.

(٣) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ٨، ص ٣٤٧.

صدر المتألهين رحمه الله من أتمها جسمانية الحدوث وروحانية البقاء وعليه العرفاء الشاekhون ويطابق مع ظواهر من الآيات والأخبار كما لا يخفى على من يتدبر الآية... أعني قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ﴾ الظاهر في تحوّل الروح من اللحم والعظم وغيرهما المتحوّل من المضغّة المتحوّلة من العلقة المتحوّلة من النطفة، فالنطفة هي بعينها التي صارت علقة فمضغّة فاكست لحماً وغيره فانشأت خلقاً آخر... وهذا القول هو مختار المصنّف رحمه الله في جميع مسفوراتهِ^(١).

(١) درر الفوائد، مصدر سابق: ج ٢، ص ٣٤٤.

النصّ العشرون

ترديدات في الحركة الكميّة

ومنها: أنّه قال في مراسلةٍ وقعت بينه وبين بعض تلامذته وقد سأله عن أشياء:

«إني قد تأملت هذه المسألة فاستجدتها وأجبت عن بعضها بالمقنع، وعن بعضها بالإشارة، ولعليّ عجزت عن جواب بعضها.

أما الشيء الثابت في الحيوان ولعله^(١) أقرب إلى درك البيان [ولي في الأصول المشرقيّة خوضٌ عظيمٌ في التشكيك ثمّ في الكشف]^(٢)، وأما في النبات فالبيان أصعب^(٣). وإذا لم يكن ثابتاً، كان تميّزه ليس بالنوع فيكون بالعدد.

ثمّ كيف يكون بالعدد إذا كان استمراره في مقابلة الثبات غير متناهي القسمة بالقوّة؟ وليس قطعاً أولى من قطع، فكيف يكون عدداً غير متناهٍ متجدداً^(٤) في زمانٍ محصورٍ، فلعلّ العنصر هو الثابت، ثمّ كيف يكون العنصر ثابتاً وليس الكمّ يتجدّد على عنصرٍ واحدٍ؟ بل يردّ عنصرٌ على عنصرٍ بالتغذية^(٥)، فلعلّ الصورة الواحدة يكون لها

(١) في بعض النسخ: فلعله.

(٢) هكذا في: المباحثات.

(٣) في بعض النسخ: أضعف.

(٤) في المباحثات: متحدداً

(٥) في المباحثات: بالبعديّة.

أن تكتسبها^(١) وتلبسها مادّةً وأكثر منها، وكيف يصحّ هذا والصورة الواحدة معيّنة لمادّةٍ واحدةٍ؟

ولعلّ الصورة الواحدة محفوظةً في مادّةٍ واحدةٍ أولى تثبت إلى آخر مدّة بقاء الشخص.

وكيف يكون هذا وأجزاء النامي تتزايد على السواء؟ فتصيرُ كلُّ واحدةٍ من المتشابهة الأجزاء أكثر ممّا كان، والقوّة ساريةً في الجميع، ليست قوّة البعض أولى بأن تكون الصورة الأصليّة دون قوّة البعض الآخر، فلعلّ قوّة السابق وجوداً هو الأصل والمحموظ، لكنّ نسبتها إلى السابق كنسبة الأخرى إلى اللاحق [أو لعلّ الصورة النباتيّة ليس قوامها بالمادّة]^(٢)، فلعلّ النبات الواحد بالظنّ ليس واحداً بالعدد في الحقيقة بل كلّ جزءٍ وردّ دفعةً هو آخرُ بالشخص متّصلٌ بالأوّل، أو لعلّ الأوّل هو الأصل^(٣) يفيضُ منه الثاني شبيهاً له. فإذا بطل الأصل، بطل ذلك من غير انعكاس، و^(٤) لعلّ هذا يصحّ في الحيوان - أو أكثر الحيوان - ولا يصحّ في النبات؛ لأنها تنقسم إلى أجزاء كلّ واحدٍ منها قد يستقلّ في نفسه، أو لعلّ للحيوان^(٥) أو النبات أصلاً غير مخالط.

لكنّ هذا مخالفٌ للرأي الذي يظهر ممّا، أو لعلّ المتشابه في الحسّ غير متشابه في الحقيقة، أو لعلّ النبات لا واحد فيه بالشخص مطلقاً

(١) في المباحثات: تكسبها.

(٢) كما في المباحثات.

(٣) في المباحثات: أصل.

(٤) في المباحثات: أو.

(٥) في المباحثات: الحيوان.

إلا زمان الوقوف الذي لا بد منه...

فهذه أشرأك وحبائل إذا حام حوالها العقل وفزع إليها ونظر في أعطافها، رجوت أن يجحد من عند الله [خلاصاً]^(١) مخلصاً إلى جانب الحق^(٢). انتهت عبارته.

أقول: قد ظهر من هذه الترديدات: أنه كان عاجزاً عن تصحيح الحركة الكمية في النبات بل في الحيوان أيضاً بناءً على عجزه عن إثبات أمر ثابت فيهما يكون موضوع هذه الحركة؛ لأن النفس لهما حالة عنده في مادتهما الجسمانية، والجسم إذا تبدل بالزيادة أو النقصان، يتبدل بتبدله كل ما يحل فيه. وأنت وقفت على تحقيق ذلك فيما سبق.

والعجب أنه قد جرى الحق على لسانه في جملة هذه الاحتمالات والشقوق الفاسدة، ولم يثبت فيه على التردد، وهو قوله: «أو لعل للحيوان والنبات أصلاً غير مخالط»، ولم يعلم أن هذا هو الرأي المحقق الذي لا يعتريه شك ولا ريب.

أما الحيوان فلما ظهر بالبراهين القطعية أن له نفساً غير مخالطةً بجسمه، وأما النبات فلما مر من أن القوة المتجددة في الأمور الطبيعية متصلة بما فوقها من قوة ثابتة غير متجددة، وقد سبق أيضاً: أن المادة المقدارية داخلية في هوية ما له صورة طبيعية، كاملة على سبيل الإبهام، فلا يقدح تبدلها في استمرار هوية شخصية.

(١) كما في المباحثات.

(٢) المباحثات، مصدر سابق: ص ٣-٥١، رقم ٣٧-٤١.

الشرح

ترديدات عديدة تظهر في كلمات الشيخ وهو يعالج مسألة الحركة في الكم، فلا يهتدي إلى قرارٍ سبيلًا.

نعم كلام الشيخ المذكور الموجود في المباحثات^(١) لا يتناول الإشكال ابتداءً، بحيث يصرّح به على أنه مدّعه ثم يأخذ في تدعيمه وتمتينه.

إنّ ما أدّى بالشيخ إلى التردّد في وجود الحركة الكميّة هو عدم وصوله إلى بيان موضوع ثابت لا بدّ منه في كلّ حركة، كيف والمتحرّك هو أحد الصواحب الستّة التي لا تكون حركة من دونها والتي هي: مبدأ الحركة، منتهاها، المحرّك، المتحرّك، الزمان، المسافة، وهذا ما ذكره الحكيم السبزواري رحمه الله في منظومته:

دعت مقولةً وعلّتين	والوقت ثمّ المتقابلين
مما به ما منه ما إليه	ما فيه ما عنه وما عليه ^(٢)

ما يدعو إلى الحركة ستّة أمور:

١. المقولة، وهي مسافة الحركة.

٢ و ٣. علّتان: محرّك: ومتحرّك. والأوّل علّة فاعليّة، والثانية قابليّة.

٤. الوقت: زمان الحركة.

٥ و ٦. المتقابلان: المبدأ والمنتهى.

ثمّ أشار لكلّ منها بما يعدّ رمزاً:

١. ما به: المتحرّك.

٢. ما منه: المحرّك.

(١) المباحثات، مصدر سابق: ص ٥١-٥٢.

(٢) شرح المنظومة، مصدر سابق: ج ٤، ص ٢٥٢.

۳. ما إلیه: المنتهی.

٥. ما عنه: المبتدأ.

الأمر الذي أكّد أنّ كلام الشيخ يدور حول الحركة الكميّة هو ردّ المصنّف حيث قال: «أقول: قد ظهر من هذه التريديدات أنّه كان عاجزاً من تصحيح الحركة الكميّة في النبات بل في الحيوان بناءً على عجزه عن إثبات أمر ثابت فيهما يكون موضوع هذه الحركة».

يمكن عرض هذا التردد الذي يعتري الشيخ رحمه الله في أمر وجود الحركة الكميّة من خلال الطريقة التالية:

المدعى: التردد وعدم القطع بوجود الحركة الكمية.

كلّ حركة متوقّفة على موضوع

∴ الحركة الكميّة متوقّفة على موضوع

كلّ متردّد في وجود ما يتوقف عليه وجود الشيء متردّد في وجود ذلك الشيء

∴ الشيخ متردد في وجود الحركة الكمية

أمّا كبرى هذا القياس فلا ريب فيها، ولا غبار عليها، وإنّما الذي يحتاج إلى بيان وتوضيح هو الصغرى، وبيانها يُعدُّ هو الشرح لهذا النصّ الذي بين أيدينا والذي اشتمل على كلام الشيخ وما فيه من ترديدات.

أمّا بيانها: إنّ الشيخ رحمه الله عمّد إلى الاحتمالات المتعدّدة التي يحتمل صلاحها للكون موضوعاً للحركة الكميّة ثم رأى عدم صلاحيتها لذلك، وبقي أمره معلّقاً، حيث لم يبتّ بما يصلح لأن يكون موضوعاً لهذه الحركة، وبالتالي لا يمكنه الجزم بوجودها، وذلك خشية أن يطالب بموضوعها، وهو الأمر الذي لم يصل إليه جزمه.

وبما أنّ الله لم يحسم أمره في وجود موضوع الحركة الكميّة، فهو لم يحسم أمره في وجودها، وتردّده فيه لا بدّ أن يؤدّي إلى تردّده فيها.

وبهذا يظهر للمصنّف عجز الشيخ عن تصحيح الحركة الكميّة في النبات بل في الحيوان أيضاً، مع أنّ الحقّ جرى على لسانه كواحد من الاحتمالات المتعدّدة التي ذكرها كموضوع للحركة المذكورة، وذلك حين قال: «ولعلّ للحيوان أو النبات أصلاً غير مخالط». أي أصل مجرّد عن المادّة، وكل مجرّد عن المادّة ثابت.

إذن فالشيخ واقع بين نارين:

١. وجود الحركة الكميّة.

٢. عدم درك المصحّح لوجودها.

وهذا يشبه حاله في مسألة المعاد الجسماني؛ إذ هو لا ريب فيه لديه، لكن لم يهتد لوجهه عقلاً.

ولعلّ هذا يشكّل ردّاً على الاعتداد المفرط بالمنهج العقلي وأنّه الوحيد الذي تكتسب به المعارف قيمتها، فإذا هو عاجز عن درك أمور معرفيّة على غاية من الأهميّة. ولعلّ البعض يجد بأنّ هذا العجز لا يعود إلى المنهج وإنّما إلى أمور قد غفل

عنها مستعمل المنهج، والخطأ في تطبيق المنهج لا يستدل به على بطلانه.
 إذاً فالمصنّف - وفي معرض ردّه على الشيخ - يذهب إلى وجود موضوع ثابت للحركة الكميّة في كلّ من الحيوان والنبات، أمّا الحيوان فنفسه المجردة عن الجسم، وأمّا النباتات فالقوة الثابتة التي تكون فوق قواه المتعددة المتجددة، أضف إلى ذلك أنّ المادّة المقداريّة المتجددة التي للصور الطبيعيّة مأخوذة فيها لا بشرط، أي على سبيل الإبهام، وبالتالي لا يقدر تبدّلها في استمرار هويّة شخصيّة، ومثال ذلك بدن الإنسان بالنسبة لهويّته الشخصيّة، حيث يشترط بدن ما، لا بدن معيّن، حيث يوجب الثاني تغيّر الهويّة الشخصيّة دون الأوّل.

للحيوان نفس غير مخالطة لجسمه

يشتمل هذا العنوان على الأمرين التاليين:

١. وجود نفس للحيوان.

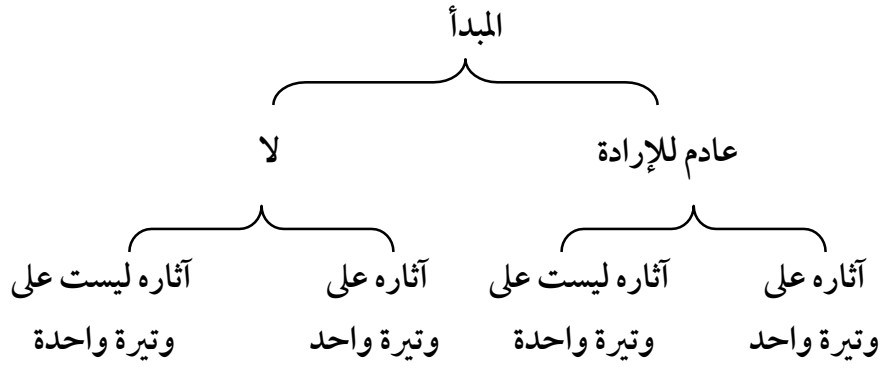
٢. تجرّد تلك النفس وعدم مخالطتها لجسمه.

لقد تناول المصنّف رحمه الله الأمرين المذكورين، فذكر براهين تسعة لإثبات وجود قوّة للحيوان وراء مزاجه وبدنه، ثمّ بعد أن فرغ من البراهين المذكورة شرع في إثبات تجرّد تلك القوّة التي تصدر عنها الآثار. وقد عرضنا أحد هذه البراهين في الأبحاث السابقة، وإنّما نريد هاهنا عرض برهان لإثبات نفس للحيوان، وهذا ما يمكن عرضه من خلال الطريقة التالية:

الفرض: الحيوان موجود تترتب عليه آثار متعدّدة.

المدعى: للحيوان قوّة وراء بدنه ومزاجه هي مبدأ ومصدر الآثار.

البرهان: قبل الدخول في رحاب البرهان على وجود قوّة للحيوان تصدر عنها آثاره، لا بأس بالإشارة ومن خلال المخطّط التالي إلى ما يكون نفساً من مبادئ الآثار، وبعبارة أخرى: ليس كلّ مبدأ للأثر يكون نفساً:



فالأقسام أربعة هي التالية:

١. مبدأ عادم للإرادة آثاره على وتيرة واحدة، فهو صورة معدنية لا يسمى نفساً.
٢. مبدأ عادم للإرادة آثاره ليست على وتيرة واحدة، فالمبدأ هو النفس النباتي.
٣. مبدأ مع الإرادة آثاره على وتيرة واحدة، فهو النفس الفلكي.
٤. مبدأ مع الإرادة آثاره ليست على وتيرة واحدة، هو النفس الحيواني^(١).

قال المصنّف رحمه الله: «البرهان الثاني على مغايرة النفس للمزاج: أنّه لا شكّ أنّ النبات والحيوان متحرّكان من تلقاء أنفسهما إلى كمالتهما في الكمّ والكيف، ولا محالة أنّ الحركة تقع في أمزجتهما أيضاً؛ لأنّ الأمزجة تابعة للممتزجات، فالمزاج يبدّل عند الحركة والمحرك باقٍ غير متبدّل، فالمزاج ليس هو ذلك المحرك...»^(٢)، وهذا ما يمكن عرضه من خلال القياس التالي:

المزاج متحرّك

لا شيء من المتحرّك بمحرّك

∴ لا شيء من المزاج بمحرّك

إذاً فالحركة الصادرة عن الحيوان أو النبات ليس مبدؤها المزاج، إذّا هناك

(١) عيون مسائل النفس، مصدر سابق: ص ٩١-٩٢.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ٨، ص ٣٨.

مبدأ لها وراء المزاج، وبما أنّ هذا المبدأ تصدر عنه آثار أخرى غير الحركة كالإحساس بالنسبة للحيوان، فهو نفس.

إشارات النصّ

دليل آخر

يمكن عرض دليل آخر لإثبات أنّ للحيوان نفساً غير مخالطة للمادة من خلال الاعتماد على الأمور التالية:

١. صدور آثار متعدّدة عن الحيوان، كالحسّ والحركة.
 ٢. مبدأ هذه الآثار ليس جسمه، وذلك لأنّه واحد في جميع الحيوانات، وهذا يستوجب وحدة الآثار الصادرة عن جميع الحيوانات، وهو كما ترى.
 ٣. هذا المبدأ ثابت؛ وذلك لأنّ الحيوان يوصف بأنّه واحد رغم التغيّرات العديدة التي تطرأ على بدنه، ومن المعلوم أنّ كلّ ثابتٍ مجرّدٌ عن المادة، وذلك لأنّ المادّي لا ينفكّ عن الخروج من القوّة إلى الفعل.
- إذاً فيمكن القول:

مبدأ الآثار لدى الحيوان	نفسه وهو ثابت
كلّ ثابت	مجرّد
∴ مبدأ الآثار لدى الحيوان	مجرّد

الاحتمالات المردّدة

تقدّم أنّ الشيخ تردّد بين احتمالات متعدّدة علّها تصلح كأمرٍ ثابت يتّخذ منه موضوعاً لا بدّ منه للحركة في الكمّ، كما لا بدّ منه لكلّ حركة بحسب ما يذهب إليه المشهور الذي منع الحركة في الجوهر؛ لعدم وجود موضوع لها، إذ الجوهر هو الموجود لا في موضوع.

أمّا الاحتمالات التي ذكرها الشيخ قدّس سرّه فهي التالية:

١. العنصر.
 ٢. الصورة الواحدة.
 ٣. الصورة المحفوظة في مادة واحدة.
 ٤. الأجزاء الأصلية المتخلقة من منيِّ الوالدين.
 ٥. مَنْ قال إنَّ النبات واحد في الحقيقة، حتَّى يقال بأصلٍ ثابت فيه؟
 ٦. الأصل الثابت غير المخالط.
 ٧. الأصل الثابت إنَّما هو على مستوى الحسِّ لا الواقع.
 ٨. الأصل الثابت في النبات في زمان الوقف، ولا حاجة له في مرحلة ما قبل ذلك.
- الملاحظ أنَّ الشيخ وقف على بطلان العديد من هذه الاحتمالات وترك البعض الآخر دون بيان وجه عدم صلوحها للموضوع الذي لا بدَّ منه في هذه الحركة.
- أمَّا وجه عدم صلاحية عنصر من العناصر فلأنَّ الجسم ذا الكمِّ مركَّب من عناصر، فلماذا يكون أحدها أصلاً ثابتاً دون الآخر؟
- وأمَّا وجه عدم صلاحية الصورة الواحدة فلأنَّه يلزم منه أن يتوارد عليها موادَّ عديدة، وهذا محال؛ إذ لا يوجد للصورة الواحدة إلا مادة واحدة.
- وأمَّا وجه عدم صلاحية الصورة الواحدة المحفوظة في مادة واحدة، فلأنَّ أجزاء التالي تتزايد جميعاً، إذ قوَّة السريان والتحوُّل والنموُّ موجودة وسارية في الكلِّ، فالقول بثبات بعض الأجزاء دون البعض الآخر ترجيح بلا مرجح.
- أمَّا احتمال الأجزاء المتخلقة من منيِّ الوالدين هي الأصل - وذلك لكونها السابقة وجوداً على الأجزاء الأخرى - فهو ممَّا لا يُسمع؛ وذلك لأنَّ «نسبتها إلى السابق كنسبة الأخرى إلى اللاحق»^(١).
- «أي النسبتان متساويتان في أنَّهما حلول سريانيّ وليس شيء منهما حلولاً طريانيّاً، إذ الطريانيّ إنَّما هو في الاعتباريّات، كالإضافات وغيرها، ولا لشيء من

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ٣، ص ٩١.

القوتين تجرّد ولو برزخياً حتّى يبقى، فكما تزول قوّة اللاحق بزواله كذلك قوّة السابق...»^(١).

أمّا احتمال نفي الثبات الذي يراد أصله وموضوعه باعتبار أنّ الثبات إنّما هو على مستوى الحسّ لا الواقع، فهو يعزّز القول بشدّة تردّد الشيخ في هذه العويصة، وأمّا احتمال الأصل الثابت الغير مخالط فهو الحقّ، لكنّه مخالف للرأي الذي يظهر منه قدّس سرّه.

لا حركة في الكمّ ثانياً

يمكن بيان عدم إمكان الحركة الكميّة من خلال البيانين التاليين:
 الأوّل: اعتماداً على ما ذهب إليه ديمقراطيس في الجسم من: أنّه عبارة عن أجرام صغار صلبة تُعدّ المبدأ القابلي للجسم، وهي لا تقبل القسمة الخارجيّة الفكيّة؛ وذلك لصغرهما وصلابتهما، وبهذا يكون الجسم لدى ديمقراطيس متّصلاً لدى الحسّ منفصلاً في الواقع، وبالتالي لا معنى للحركة في الكمّ؛ إذ لا كمّ متّصل حتّى تدبّ الحركة فيه.

ولو سئل عن نموّ الأجسام لدى الحيوان والنبات لأجاب بأنّه يندرج تحت الحركة الأينيّة، حيث تنتقل موادّ إلى الجسم لتحلّ محلّ أخرى تغادر.
 الثاني: وذلك من خلال بيان عدم وجود موضوع واحد لا بدّ منه في الحركة كما تقدّم، وهذا يقوم على أصلين يقبلهما المشاء:

١. نفس الحيوان فضلاً عن النبات منطبعة غير مجرّدة.

٢. التشخصّ بالعوارض التي من جملتها الكمّ.

وبالتالي فزوال الكمّ يساوق زوال التشخصّ الذي يساوق بدوره زوال الوجود؛ وذلك لأنّ الشيء ما لم يتشخصّ لم يوجد.

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ٣، ص ٩١، حاشية ١.

في أنّ قوى النفس المتعلّقة بالبدن بعضُها أقلُّ قبولاَ _____ ٣٩٣

فإذا جازت الحركة في كمّ الحيوان أو النبات فإنّها ستؤدّي إلى تغيير كمّه،
وبالتالي تشخّصه، وبالتالي وجوده، وبالتالي لا موضوع واحد يعدّ ملاكاً لوحدة
الحركة وتشخّصها.

النصّ الواحد والعشرون

الحيرة في بقاء النفوس الساذجة بعد البدن

ومنها: أنّه لما لم يظفر بإثبات تجرّد القوّة الخياليّة للإنسان، صار متحيّراً في بقاء النفوس الساذجة الإنسانيّة بعد البدن، فاضطرّ تارةً إلى القول ببطلانها، كما في بعض رسائله المسمّى بـ «المجالس السبعة»، على أنّه معترفٌ بأنّ الجوهرَ الغيرَ الجرميّ لا يبطل ببطلانِ الجسدِ، وتارةً إلى القول بأنّها باقيةٌ من جهة إدراكها لبعض الأوّليات والعمومات.

وكُلٌّ من له قدمٌ راسخٌ في الفلسفة يعلم أنّ النشأة الآخرة نشأة إدراكيةٌ علميّةٌ، والنفوسُ العقليّةُ قوامُها بإدراك العقليّات، والشيء لا يمكنُ أن يوجدَ بالمعنى العامّ ما لم يتعيّن ولم يتذوّت، وأيُّ سعادةٍ للنفس في إدراك الشيء والممكنِ العامّ أو الخاصّ، أو بإدراك أنّ الكلّ أكثرُ من جزئه، أو بأنّ المساويَ للمساوي مساوٍ، وما يجري مجرى هذه؟ وكما أنّ في هذا العالم لا يمكنُ وجودَ أمرٍ بمجرد كونه جوهرًا مطلقاً أو كيفاً مطلقاً ما لم يتحصّل نوعاً مخصوصاً له صورةٌ مخصوصةٌ، فكذا لا يوجد شيءٌ في العالم العقليّ بأن يكونَ أحدَ موجوداتِ ذلك العالم بمجرد كونه شيئاً ما أو ممكناً ما أو جوهرًا ما لم يصير ذاتاً عقليّةً مخصوصة.

الشرح

من المآخذ التي لها بُعدٌ اعتقاديّ: تحيّر الشيخ رحمه الله في مصير النفوس الساذجة، وهي التي لم تصل إلى مرحلة التجرّد العقلي، حيث ذهب تارة إلى عدم بقائها، وأخرى إلى بقائها؛ وذلك بسبب دركها لبعض الأوّليات والعمومات.

والحيرة هذه ترجع إلى اجتماع الأمور التالية:

١. عدم تجرّد ما سوى العقل، وبالتالي فالوهم والخيال والحسّ لا حظّ لها من التجرّد، وبالتالي يمكن القول: لا شيء من الخيال بمجرّد.
٢. أغلب الناس غير بالغين مرتبة التجرّد العقلي، وإنّما يتوزّعون على الخيال والحسّ والوهم.

٣. لا وجود للمادة في البرزخ، إذاً: لا شيء من البرزخ بماديّ. فلو كان عندنا نفس لم تصل إلى مقام التجرّد العقلي، وقد أدركها الموت، فما هو مصيرها بعد الموت؟

ولتكن تلك النفس - مثلاً - واصله إلى مرتبة الخيال. لا شكّ أنّ مصيرها بناءً على المقدمات المذكورة - والتي هي آراء رسميّة تأخذ بها مدرسة الشيخ رحمه الله - هو الفناء وعدم البقاء، والنفس التي لا تبقى لا حشر لها، مع أنّ هذا خلاف النقل الصريح بحشر النفوس جميعاً. أمّا بيان كيفيّة ذلك كلّه فمن خلال التالي:

كلّ مجرّد عقليّ

لا شيء من الخيالي بعقليّ

∴ لا شيء من الخيال بمجرّد

ثمّ تحوّل هذه النتيجة بقاعدة نقض المحمول إلى موجبة كليّة: كلّ خياليّ ماديّ. ثمّ نجعلها صغرى في القياس التالي:

كلّ خيالي مادّي
لا شيء من المادّي بياق
∴ لا شيء من الخيالي بياق

ثمّ نجعل هذه النتيجة كبرى في القياس التالي:

النفوس المذكورة خياليّة
لا شيء من الخيال بياق
لا شيء من النفوس المذكورة بياق

هذا ما اضطرّ الشيخ رحمه الله قوله كما في بعض رسائله المسماة بالمجالس السبعة.

وبما أنّ القول المذكور ممّا لا يركن إليه ولا يطمأنّ به؛ وذلك لمصادمته لقطعيّ النقل الذي يفيد بالحشر العامّ للإنسان، فقد حاول أن يجد مندوحةً لتبرير بقاء مثل هذه النفوس، وكأنّه اهتدى إلى القول بأنّ النفوس المذكورة ليست خياليّة خيالاً محضاً، وإنّما فيها شيء من العقل، وبالتالي شيء من التجردّ الذي هو الحدّ الأوسط الذي يثبت به البقاء.

ولئن سألته: من أين جاءت تلك النفوس هذه المسحّة العقليّة؟ ليقولنّ: إنّما جاءت تلك من إدراكه لمجموعة من تصوّرات والتصديقات البديهيّة الأوّليّة، كإدراكه للشيئيّة العامّة ومعنى الوجود، وإدراكه أنّ الكلّ أعظم من جزئه، فهذه معارف عقليّة كليّة تصيرّ تلك النفوس ذات جنبه عقليّة، وذات تجردّ يؤدّي إلى عدم فنائها.

وهذا ما يمكن إيضاحه من خلال التالي:

كلّ مُدركٍ للعقليّات عقليّ
النفوس المذكورة مدركة للعقليّات
∴ النفوس المذكورة عقليّة

ثم نجعل النتيجة صغرى في القياس التالي:

النفوس المذكورة عقلية

كل عقلي مجرد

∴ النفوس المذكورة مجردة

وكذلك نجعل النتيجة صغرى في القياس التالي:

النفوس المذكورة مجردة

لا شيء من المجرد بمعدوم

∴ لا شيء من النفوس المذكورة بمعدومة

أو يمكن عرض ما تقدّم من خلال القياس التالي بعد إعمال قاعدة نقض المحمول في الكبرى لتحوّل إلى موجه كلية^(١).

النفوس المذكورة مجردة

كل مجرد باق

∴ النفوس المذكورة باقية

الكلام الذي هو مفتاح الإشكال هو صغرى القياس الأوّل: النفوس المذكورة مدركة للعقليّات؛ حيث يبيّن الشيخ رحمه الله هذه الصغرى بأنّ تلك النفوس الساذجة ليست كذلك محضاً و صرفاً، وإنّما فيها مسحة عقل، وذلك من خلال إدراك أمور عقلية تصوّريّة وتصديقيّة، وقد زعم أنّ هذا المقدار من الإدراك يكفي لتصيير النفوس نفوساً عقلية بدرجة ما، وهذا يجرّ عليها تجرّداً وهو يستلزم البقاء والخلود.

(١) هذا ما تفيد به قاعدة نقض المحمول بالنسبة للمحصولات الأربع، فالموجه الكلية منقوضة محمولها سالبة كلية، والسالبة الكلية منقوضة محمولها موجه كلية، وكذلك الحال بالنسبة للجزئيتين.

لا تجرّد بالذكور

لم يقبل صدرا رحمه الله بذلك الأثر الذي ربّبه الشيخ رحمه الله على مجرّد إدراك ذلك النحو من المدركات الأوّليّة والعمومات، فما ظنّه الشيخ موجباً للعقليّة والتجرّد ليس كذلك، ثمّ أخذ في بيان مأخذه على الشيخ، وذلك من خلال أمرين:

١. ما زعمه الشيخ يخالف روح نشأة البرزخ ومفادها.

٢. ما رآه ملاكاً لصيرورة الشيء عقلياً ليس كما رآه.

أمّا الأمر الأوّل: حيث إنّ النشأة الأخرى نشأة إدراكيّة علميّة ذات صور عقليّة هي جنّة الموحّدين المتقرّين، وكذلك صور حسّية ملذّة هي جنّة أصحاب اليمين وأهل السلامة، أو مؤلّة هي جحيم أصحاب الشمال من الفاسقين أو الضالّين والمكذّبين بيوم الدين، وبما أنّ النفوس المذكورة قد غادرت البدن بعد أن توفّاها الله فهي في نشأة الآخرة، وقبرها إمّا روضة من رياض الجنة أو حفرة من حفر الجحيم، والذي يلذّ ويؤلم هو تلك الصور والمدركات، فإذا بقيت تلك النفوس ولا تحمل معها سوى تلك المدركات من الأوّليات والعمومات، من إدراك معنى الشئيّة العامّة على مستوى التصرّور، وإدراك أنّ الكلّ أعظم من جزئه على مستوى التصديق، فأيّ لذّة لها بهذا الذي تحمله معها؟!

أيّ لذّة تتأتّى من إدراك الشئيّة العامّة أو إدراك أنّ الكلّ أعظم من جزئه؟ إذاً لا مبدأ للذّة فلا لذّة، وإذاً لا لذّة فما وجه وجود تلك النفوس في نشأة اللذّة والألم؟

وأمّا الأمر الثاني: إنّ الأمور التي ذكرت لتلك النفوس على أنّها منشأ لإعطاء العقليّة والتجرّد ثمّ البقاء لا وجود لها، وذلك لأنّها غير متعيّنة، وما لا تعيّن له لا وجود له، هذا أمر عقليّ حاكم على هذه النشأة، فكذلك لا يوجد ذلك في غيرها من النشآت؛ إذ «.. وجود الأوّليات تصوّريّاً كان أو تصديقيّاً في المثل بمثابة وجود الحرارة

في الفحم، وحصول الحقائق النظرية للنفس بمنزلة صيرورة الفحم بالاستحالة ناراً (النفس كذا لنفس الساذجة بالفحم كذا) وصيرورتها عقلاً بالفعل بصيرورة الفحم ناراً صرفة، وكما لا يصير الفحم بمجرد حصول الحرارة فيه نارياً وطبيعة نارياً، فكذلك لا تصير النفس الإنسانية بمجرد حصول الأوليات شيئاً عقلياً، بل الخيالي خيلاً بالفعل في غاية الكمال في الوجود الخيالي وعقل بالقوة القريبة من الفعل في الوجود العقلي، ولم يصِرْ بعدُ متقررّاً في العالم العقلي...»^(١).

يمكن تلخيص الجواب بما يلي:

كلّ موجود متعيّن

لا شيء من العامّ بمتعيّن

∴ لا شيء من الموجود بعامّ

وبالعكس المستوي تصبح القضية: لا شيء من العامّ بموجود.

ثمّ نجعلها كبرى في القياس التالي:

الشيئية العامة عامّ

لا شيء من العامّ بموجود

∴ لا شيء من الشيئية العامة بموجود

وإذ لا وجود لها فلا وجود للنفس المذكورة، بناءً على محاولة الشيخ لتبرير وجودها من خلال إدراكها للمعاني العامة.

أو يمكن الإجابة كذلك من خلال القياس التالي:

لا شيء من المدركات المذكورة بذوات أثر

كلّ ملذّ ذو أثر

∴ لا شيء من المدركات المذكورة بملذّات

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ٩، ص ١١٥، حاشية ٥.

إشارات النص

حال النفس بعد المفارقة

قال المصنّف رحمه الله: «أمّا النفوس التي صارت عقولها الهيولانيّة عقولاً بالفعل، فلا شبهة في بقائها بعد بوار البدن؛ لأنّ قوامها ليس بالبدن... وأمّا النفوس التي لم تخرج بعد من القوّة إلى الفعل، فالحكماء اختلفوا في بقائها وزوالها، فذهب بعضهم كالإسكندر الأفروديسي أنّها تهلك بهلاك البدن؛ لأنّ دلائل تجرّد النفس - وخصوصاً التي تبتني على تصوّر المعقولات - إنّها تنهض في العاقل بالفعل والمعقول بالفعل، لا التي من شأنها التجرّد والمعقوليّة... والشيخ أبو علي سينا خالف هذا الرأي في أكثر تصانيفه محتجاً بأنّ الإنسان لا يخلو عن إدراك بعض الأوّلّيات، كقولنا: الواحد نصف الاثنين، والكلّ أعظم من جزئه، فتكون بها حياته العقلية، وله سعادة ضعيفة.

وكأنّه استشعر بوهن هذا القول، فرجع عنه في بعض رسائله المشتملة على ذكر مجالس سبعة له، عند اتّصال أبي الحسن العامري به مجيباً عن السؤال: (هل يجوز أنّ هذا القول بعد انتقاض القلب بنفسها، أم هي متلاشية؟) بقوله: أمّا ما دامت هي بحال لا يمكن أن يبرز فعلها بنفسها بلا مشاركة هذا الهيكل الحامل، فإنّ قوامها بذاتها محال؛ إذ لو بقيت بعده وليس لها فعل يخصّها لكان بقاؤها بنفسها عبثاً ولغواً، والوضع الحكمي لا يسوق الشيء إلى العبث^(١). وهذا ما سوف يتناوله المصنّف رحمه الله في الفصل السابع من الباب العاشر من الجزء التاسع من كتاب الأسفار.

(١) مفاتيح الغيب، الحكيم الإلهي والفيلسوف الربّاني صدر الدين محمد بن إبراهيم الشيرازي، مع تعليقات للمولى علي النوري، قدّم له: محمد خواجوي، واعتنى به: فاتن محمد خليل اللبون، مؤسّسة التاريخ العربي، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ: ج ٢، ص ٦٣٨.

منشأ الاضطراب في كلام الفلاسفة

قال المصنّف رحمه الله: «هذا الاضطراب والاختلاف في كلام الفلاسفة إنّما نشأ من الجهل بمقامات النفس ونشأتها، فوقعوا في إشكال عظيم غير منحلّ لهم، حتّى ارتكبوا القول بدثور جميع النفوس الإنسانيّة بعد دثور البدن إلّا قليلة نادرة كنفوس العرفاء خاصّة، وأبطلوا المعاد للناقصين والعوامّ بل للمتوسّطين أيضاً، وهذا قول شنيع يناقض البرهان، ويخالف الشريعة الإلهيّة القائلة بإعادة الكلّ، الناصّة بحشر الجميع كما في قوله تعالى: ﴿وَيَوْمَ نَحْشُرُهُمْ جَمِيعاً﴾ (الأنعام: ٢٢) وقوله: ﴿وَحَشَرْنَاهُمْ فَلَمْ نُغَادِرْ مِنْهُمْ أَحَداً﴾ (الكهف: ٤٧) إلى غير ذلك من الآيات الكثيرة والأخبار، ويخالف أيضاً كثيراً من قواعدهم العقليّة الحكميّة، مثل إثبات الغايات لكلّ حقيقة نوعيّة، فلو لم تكن النفوس محشورة لكان وجودها عبثاً وضائعاً؛ لأنّ تدبير البدن وحفظ المزاج وغير ذلك إنّما يكون من التوابع الضروريّة لوجود النفس، لا من غاياتها الذاتيّة كما حقّق في مقامه. وجمهور الحكماء لما لم يتفطنوا بنشأة أخرويّة غير النشأة العقليّة، اضطروا إلى هذه الأقوال، فتارة قالوا بفساد النفوس واضمحلالها عند فساد البدن، وتارة قالوا بتناسخ الأرواح السافلة والمتوسّطة...»^(١).

يمكن القول بأنّ هناك سببين رئيسين أدّى ببعض الفلاسفة إلى اعتماد أقوال تصادم القواعد الحكميّة، وكذلك النصوص الشرعيّة التي تنصّ على بقاء النفوس وحشرها بعد متاركتها للبدن بعد الموت، وهما:

١. الجهل بمقامات النفس ونشأتها، حيث إنّ للنفس نشأت ومراتب ثلاث هي: الحسّ. والخيال. والعقل.

٢. الجهل بعالم الآخرة وحصرها بنشأة التجردّ العقلي، وهو ليس كذلك بل هناك

(١) مفاتيح الغيب، مصدر سابق: ص ٦٣٩.

نشأة تتوسّط ما بين الدنيا التي هي نشأة الحسّ، ونشأة العقل وهي معاد للنفوس المتوسّطة بين الملائكة والحيوانات، ﴿وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِیَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾ (العنكبوت: ٦٤).

إذاً فالتجرّد ليس منحصرّاً بالعقلي منه، وإنّ هناك نحواً آخر منه وهو التجرّد الخيالي البرزخي، وقد أقيم البرهان فيما تقدّم على تجرّد الخيال، وحكم المجرّد امتناع الفناء، وكذلك نشأت الوجود نزولاً وصعوداً لا تقتصر على نشأت الحسّ والعقل بل هناك نشأة تتوسّط بينهما.

الأمر الذي تحسن الإشارة إليه في هذه الإشارة هو الإشارة الخاطفة لوجه مصادمة القول بعدم بقاء النفوس الساذجة بعد مفارقة البدن للشيعة أوّلاً وللقواعد الحكميّة ثانياً، حيث نحيل الاستدلال على المقدّمات إلى الجزء الثامن من كتاب الأسفار.

الآيات تصرّح بحشر كلّ النفوس، فإذا كانت النفوس الساذجة نفوساً فهي محشورة، وإن لم تكن نفوساً هذا سلب للشيء عن نفسه، أو ننفي أن يكون أيّ من النفس بساذجة، وهو كما ترى:

كلّ نفس	محشورة
النفس الساذجة	نفس
∴ النفس الساذجة	محشورة

الكبرى مفاد الآيات المذكورة، والصغرى بناءً على الشقّ الأوّل في نفسيّة النفس الساذجة.

كلّ محشور	محشورة
النفس الساذجة	موجود
∴ النفس الساذجة	موجودة

أمّا الصغرى فهي نتيجة القياس السابق، والكبرى لا ريب فيها؛ لأنّ

المعدوم ليس بشيء حتى يحشر.

كل نفس محشورة

لا شيء من النفس الساذجة بمحشور

∴ لا شيء من النفس بنفس ساذجة

ثم نأخذ العكس المستوي لها: لا شيء من النفس الساذجة بنفس

هذا القياس بناءً على الشق الثاني وهو فرض أن النفس الساذجة ليست

بنفس حيث تنتج أن: لا شيء من النفس بنفس ساذجة. وهو خلف الواقع تماماً؛

إذ أكثر النفوس كذلك، والنادر من النفوس ما ليس بساذج.

والقضية الأخرى هي العكس المستوى للنتيجة، ولازمها سلب نفسيّة

النفوس الساذجة، وهو محال.

أمّا مصادمة الرأي المذكور للقواعد الحكميّة فيمكن عرضه من خلال

الطريقة التالية:

الفرض: هناك نفوس ساذجة.

المدعى: النفوس الساذجة محشورة.

البرهان: قياس استثنائي، وهو نصّ كلام المصنّف الذي سقناه في هذه

الإشارة: «فلو لم تكن النفوس الإنسانيّة محشورة لكان وجودها عبثاً وضائعاً؛

لأنّ تدبير البدن وحفظ المزاج وغير ذلك إنّما يكون من التوابع... لا من غاياتها

الذاتيّة كما حُقّق في مقامه...» والتالي باطل فالمقدّم مثله، إذا فالنفوس الإنسانيّة

محشورة، والنفوس الساذجة نفوس إنسانيّة فهي محشورة.

أمّا بطلان اللازم فواضح حيث تمّ إثباته في مقامه، وأنّ العبث والتعطيل

والضياع في الوجود باطل، وأمّا الملازمة فقد أشار إليها المصنّف رحمه الله بقوله:

«لأنّ تدبير البدن وحفظ المزاج...». فهو يريد القول:

كلّ موجود ذو غاية ذاتيّة

النفوس الساذجة موجودة

∴ النفوس الساذجة ذوات غايات ذاتية

وإذ لا شيء من تدبير البدن وحفظ المزاج بغايات ذاتية، فيدور الأمر بين:

١. عدم الغاية لها، وهو محال؛ للزومه العبث والضياع.
٢. غاية أخرى في غير هذه النشأة تتناسب مع شدة وجودها، وإذ لا يناسبها أن تكون في نشأة العقل، فهي في نشأة أدون منه وهي نشأة الخيال والبرزخ الصعودي. إذاً لهذه النفوس حشر.

تجرّد الخيال

قال الحكيم السبزواري رحمه الله:

فصور مدركها بنطاسيا	لها بجنبه الخيال واقيا
تحلّل الروح وأنه امتنع	كون العظيم في صغير انطبع
دلاً على تجرّد الخيال	فهو مثال عالم المثال ^(١)

لقد أشار رحمه الله إلى أمرين رئيسين:

١. وجود الخيال.
 ٢. تجرّد الخيال.
- أمّا وجود الخيال فمن خلال حفظ الصور التي هي المدركات التي من شأنها أن تدرك بإحدى الحواسّ الظاهرة، والتي يدركها قوّة تدعى بالحسّ المشترك «البنطاسيا» حيث إنّنا نجد أنّ كثيراً من الصور التي أدركناها في زمان مضى أو مكان تركناه، لا تزال محفوظة يمكن استحضارها متى نشاء، إذاً هناك قوّة باطنة وظيفتها حفظ الصور التي ندركها من الخارج أو الداخل، هذه القوى تسمّى بقوّة «الخيال» وهي إحدى قوى النفس الباطنة.

(١) شرح المنظومة، مصدر سابق: قسم الحكمة، ج ٥، ص ٥٣.

وأما تجرّد الخيال فقد أشار إليه الحكيم السبزواري في أبياته الآتية من خلال دليلين:

١. لو كان الخيال - الذي علمت أنّه حافظ للصور - مادّياً، لكان منقسماً، ولو كان منقسماً لانتقسم ما فيه من صور وتغيّر، والتالي باطل، إذ نجد أن الصور التي ندركها منذ أمد بعيد لم تتغيّر، إذاً فالخيال ليس بمادّي، وما ليس بمادّي، لا شكّ هو مجرد.

٢. لو كان الخيال - الذي علمت أنّه حافظ للصور - مادّياً للزم انطباع الكبير في الصغير، والتالي باطل، فالمقدّم مثله.

أما بطلان التالي فواضح، إذ يلزم من ذلك الانطباع أن يكون الكبير غير كبير، والصغير غير صغير.

وأما الملازمة فلأنّ الخيال إذا كان عضواً مادّياً من أعضاء الدماغ فهو لا شكّ صغير، وما ندركه من صور كالسماوات والبراري الشاسعة والأشجار السامقة كبير، والمفروض أنّ صورها ومقاديرها تحلّ في الخيال الذي هو قوّة سارية في الروح الدماغية الذي علمت أنّه جسم لطيف يتحلّل ويتبدّل.

إذاً تحلّل الروح البخاري الذي هو جسم لطيف وانقسامه، وكذلك لزوم انطباع الكبير في الصغير، دلّ كلّ منهما على تجرّد قوّة الخيال الذي هو جنب الحسّ المشترك يحفظ ما يدركه من صور.

قال المصنّف منوهاً بأهميّة تجرّد الخيال ودوره في إثبات المعاد الجسماني: «وهذه القوّة قد أقمنا البرهان على تجرّدها من البدن وأجزائه، وبها يتحقّق أحوال القبر وثوابه وعذابه، وأحوال البرزخ وبعث الأجساد...»^(١).

قال الشيخ في الفتوحات:

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ٨، ص ٢١٤.

مراتب برزخيات لها سور	بين القيامة والدنيا لذي نظر
قبل الممات عليه اليوم فاعتبروا	تحوي على حكم ما قد كان صاحبها
تبدي العجائب لا تبقي ولا تذر	لها على الكل إقدام وسلطنة
تقيّد وهي لا عين ولا أثر	لها مجال رحيب في الوجود بلا
فكيف يخرج عن أحكامها بشر	تقول للحق: كن، والحق خالقها
فيها الدلائل والإعجاز والعبر	فيها العلوم وفيها كل قاصمة
ولا انقضى غرض فينا ولا وطر	لولا الخيال لكنا اليوم في عدم
الشرع جاء به والعقل والنظر	(كأن) سلطانها إن كنت تعقلها

قولنا: كأن سلطانها برفع سلطانها، أي: سلطان الخيال هو عين كأن، وهو معنى قوله صلى الله عليه وآله: (اعبد الله كأنك تراه)^(١) فهي خبر وسلطانها مبتدأ، تقدير الكلام سلطان حضرة الخيال من الألفاظ هو كأن...^(٢).

(١) الكافي، مصدر سابق: ج ٣، ص ١٧٤، الحديث ٢؛ صحيح البخاري، مصدر سابق: ج ١،

الحديث ٥٠؛ صحيح مسلم، مصدر سابق: الحديث ٩.

(٢) الفتوحات المكية، للشيخ محي الدين بن عربي، دار صادر، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤٢٨

هـ: ج ١، ص ٣٦٤.

النص الثاني والعشرون

لا كمالَ منتظر للنفوس الفلكية

ومنها: أنه زعم أن النفوس الفلكية لم يبق لها كمالَ منتظر إلا في أسهلِ غرضٍ وأيسرِ عرضٍ، وهي النسبُ الوضعيةُ لأجسادها. وهذا عند البصيرِ المحققِ رأيٌ سخيْفٌ واعتقادٌ فاسدٌ؛ فإن النفس - ما دام وجودها النفسي - ناقصةُ الذاتِ، غيرُ تامةِ الهوية، مفتقرةٌ إلى الجسم ليصيرَ آلةً لها في تحصيلِ كمالها الوجودي، متشبَّهةً به لضعف وجودها، ولتتهياً باستعمالها وتحريكها إياه للخروج من القوة إلى الفعل في تجوهرها، لا في أمرٍ خارجٍ عن تجوهرها ووجودها غايةً الخروج كالإضافات. وكيف يسوغُ عند العارفِ البصيرِ أن ينحبسَ جوهرٌ عقلائيٌّ^(١) بعلاقةٍ جرميةٍ مهاجرةٍ عن عالم النور^(٢) إلى عالم الظلمات، لأجل تحصيلِ إضافاتٍ ونسبٍ وضعيةٍ، مع أن عندهم أن العالي لا يلتفت إلى السافل؟

(١) في بعض النسخ: عقليّ.

(٢) في بعض النسخ: عالمه النوري.

الشرح

من الآراء التي ذهب إليها الشيخ عدّها المصنّف آيةً تبيّد وعجز: القول بأنّ النفوسَ الفلكيّة لا حالة منتظرة لها، أي: لها مقام معلوم لا تبرحه علوّاً أو انحداراً. والذي حاله كذلك، كاملٌ حاصلٌ على كلّ كمالٍ يمكن له بالإمكان العامّ، بخلاف الذي له حالة منتظرة، حيث قد يعلو تارة وينحطّ ويسفل أخرى؛ إذ يتوقّع وينتظر منه هذا.

إذن، عدم وجود حالة منتظرة للشيء آية كماله، ووجودها آية نقصه، وهذا ما يمكن ترسيخه أكثر من خلال القياسين التاليين:

الإنسان	له حالة منتظرة
كلّ ما له حالة منتظرة	ناقص
∴ الإنسان	ناقص
كلّ ناقص	ذو حالة منتظرة
زيد	ناقص
∴ زيد	ذو حالة منتظرة

الاستدلال الأوّل إنّني أمّا الآخر فهو لمي؛ وذلك لأنّ النقص هو علّة الحالة المنتظرة، والحالة المنتظرة معلول للنقص.

كلّ ما ليس له حالة منتظرة	كامل
الملائكة	ليس لهم حالة منتظرة
∴ الملائكة	كاملون

* * *

كلّ كامل	ليس له حالة منتظرة
----------	--------------------

الملائكة كاملون
 .: الملائكة ليس لهم حالة منتظرة

والكلام في هذه القياسين هو الكلام في سابقيهما.
 أمّا النفوس الفلكيّة فقد عدّها الشيخ رحمه الله مصداقاً لما ليس له حالة منتظرة وهي آية الكمال وعدم النقص، وهذا ما لم يقبله المصنّف رحمه الله، وذلك لأنّ النفس ناقصة لها حالة منتظرة وآية نقصها جسمها الذي تعدُّ كمالاً له حيثُ عرّفت بأنّها:

كمالٌ أوّلٌ لجسمٍ آليٍّ نفسٌ ترى بالدرك والأفعال^(١)
 وقد وقفت في الأبحاث السابقة على أنّ نفسيّة النفس ليست أمراً طارئاً على وجودها وإنّما هي مقوِّمة لوجودها، ونفسيّة النفس هي عبارة عن إضافتها إلى البدن، والبدن وسيلة تتكئ عليها النفس للوصول إلى كمالها والحصول عليها، فالبدن آية نقصها، وهذا ما يمكن إيضاحه أكثر من خلال:

كلّ ذي بدن ناقص
 النفس ذات بدن
 .: النفس ناقصة
 ثمّ نجعل هذه النتيجة صغرى في القياس التالي:
 النفس ناقصة
 كلّ ناقص ذو حالة منتظرة
 .: النفس ذو حالة منتظرة
 ثمّ نجعل النتيجة كبرى في القياس التالي:
 النفس الفلكيّة نفس

(١) شرح المنظومة، مصدر سابق: قسم الحكمة، ج ٥، ص ١٥.

كلّ نفس ذات حالة منتظرة .: النفس الفلکیّة ذات حالة منتظرة

فلو كانت الفلکیّة كذلك بحسب زعم الشيخ رحمه الله فلم كان البدن؟ ولعلّ الشيخ كان ملتفتاً إلى هذا الإشكال، فحلّه بالقول بأنّ البدن آلة تعتمد عليها النفس الفلکیّة لتحصيل کمالات طارئة عرضيّة وليست جوهریّة. بعبارة أخرى: النفس الفلکیّة ليس لها حالة منتظرة على مستوى جوهرها، بل على مستوى النسب الوضعیّة لأجسادها، وبالتالي فإنّها كاملة على مستوى جوهرها، غير كاملة على مستوى أمور طارئة عارضة، والبدن إنّما هو آلة لتحصيل تلك الأمور العارضة الطارئة.

وهل یعقل - بحسب إنکار المصنّف - أن ینحبس أمر جوهر عقلانی مجرد کامل الذات فی سجن المادّة الجسمیّة من أجل أن یحصّل إضافات ونسب وضعیّة، أليس هذا من التفات العالی إلى السافل، وهو ممّا لا یجوز عند الشيخ وأتباعه؟

إشارات النصّ

النفس ما هي، وهل هي، وكم هي

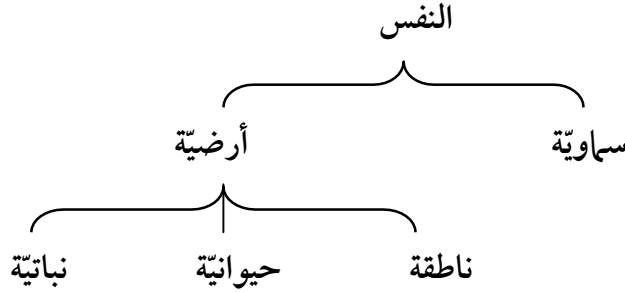
قال الحکیم السبزواری رحمه الله فی منظومته:

کمال أوّل لجسم آلیّ	نفس ترى بالدرك والأفعال
إمّا سماویّة، أو أرضیّة	نما وحيوانیّة، نطقیّة
قد قيل للسماء: نفس تنطبع	وقيل: نفس جرّدت؛ قيل: جمع
إمكان الأشرف لذا یجلیّ	ثمّ لكلّ هي لا لكلی ^(١)

لقد اشتملت هذه الغرر على الأمور التالية:

(١) شرح المنظومة، مصدر سابق: قسم الحکمة، ج ٥، ص ١٥.

١. تعريف النفس، والاستدلال على وجودها، أمّا الأوّل فقد كان على امتداد صدر البيت الأوّل بينما كان الثاني على امتداد عجزه.
٢. تقسيم النفس، وهذا ما يمكن عرضه من خلال المخطط التالي:



وقد أشار إلى النباتيّة بقوله: «نما» أي النمو الذي يعدّ أبرز آثار النفس النباتيّة والتي تصدر عن القوّة النامية فيها، وأراد بالسماويّة النفس الفلكيّة، حيث إنّ الأفلاك من ذوي النفوس.

٣. عرض الأقوال في أمر النفس الفلكيّة، وهي الثلاثة التالية:

أ) نفس الفلك نفس مادّية منطبعة.

ب) مجرّدة.

ج) منطبعة ومجرّدة، وهو معنى قوله رحمه الله: قيل جمع

أمّا القول بالانطباع فـ«قد نسب إلى بعض القدماء كأرسطو وأتباعه المتقدّمين، ولعلّهم لاحظوا جهة استهلاك نفوس الأفلاك وفنائها عن ذواتها، فكأنّها باعتبار تجرّدها وكيّتها ليست من موجودات هذا العالم، بل من صقع العقول»^(١).

وأمّا القول بتجرّدها فهو قول الشيخ رحمه الله بينما ذهب الإمام الرازي إلى الثالث، حيث زعم أنّ للفلك نفسين: مجرّدة ومنطبعة، كلّ هذا جاء على امتداد البيت الثالث من النظم المذكور.

(١) شرح المنظومة، مصدر سابق: قسم الحكمة، ج ٥، ص ٢٤.

٤. الإشارة إلى ما هو الحق في المسألة وأنه - بناءً على قاعدة إمكان الأشرف - يظهر أنّ نفس الفلك ذات نشأتين: التجرد والانطباع، وهذا غير قول الفخر بأنّ للفلك نفسين: مجردة ومنطبعة، وقد تمت هذه الإشارة على امتداد صدر البيت الأخير من الغرر المذكورة.

٥. الإشارة إلى أنّ الفلك له نفس سواء كان كلياً أو جزئياً، لا أنّ النفس مختصة بالفلك الكلي فحسب، وهذا كان على امتداد عجز البيت الأخير من الغرر المذكورة.

الحيوان والفلك

قال الحكيم الأملّي رحمه الله في الدرر: «اعلم أنّ الفلك والحيوان عندهم مشتركان في أنّ لكل واحد منهما حواسّ متعدّدة من الظاهرة والباطنة، إلّا أنّ الفرق بينهما كون الحيوان متخصصاً بكون محالّ حواسّه متفرقة متمايزة، فالقوة الباصرة منه في عضو مخصوص وهو البصر، والسماعة في عضو آخر، وهو الأذن، وهكذا، ولكن حواسّ الفلك منتشرة في جميع أعضائه وجسمه فهو يبصر بكلّه ويسمع بكلّه لا أنّ عضواً منه محلّ لسمعه وعضواً آخر لبصره، وذلك للطافة نشأته الحسيّة، وهذا نظير ما قالوا في الأولياء، ولاسيّما سيّدهم ورئيسهم سيّد المرسلين صلّى الله عليه وآله، من أنّه صلّى الله عليه وآله يبصر من قفاه ووراه كما يبصر ببصره، فكأنه بكلّه بصر وسمع وشم وذوق...»^(١).

(١) درر الفوائد، مصدر سابق: ج ٢، ص ٣٠١-٣٠٢.

النص الثالث والعشرون

امتناع الاستحالة الجوهرية واستكمال النفس عقلاً

ومنها: أنه ذهب إلى امتناع الاستحالة الجوهرية، ومع ذلك اعترف بأن النفس إذا استكملت وتجردت عن البدن تصير عقلاً وسقط عنها اسم النفس، ولم يعرف أن نفسية النفس ليست بإضافة زائدة على وجودها كالمملك والربان، حتى إذا زالت عنها الإضافة بقي وجودها كما كان، بل نفسية النفس إنما هي نحو وجودها. وإذا اشتدت في وجودها، وكملت ذاتاً عقليةً، صار وجودها وجوداً آخر، وهذا بعينه استحالة ذاتية وانقلاب جوهرية، وقد أنكرها.

الشرح

يمكن شرح هذا النصّ على أنّه دهشة واستغراب يديهما المصنّف رحمه الله وهو يقف على رأيين للشيخ يقول بهما وأحدهما يصادم الآخر ولا يجوز معه، والرأيان هما:

١. قوله بامتناع الحركة الجوهرية، وقد تناولنا ذلك في النصّ التاسع من نصوص هذا الفصل.

٢. قوله بصيرورة النفس (وهي جوهر) عقلاً (وهو جوهر)، وما هذا إلا استحالة جوهرية ذاتية.

بعبارة أخرى: قوله بامتناع الحركة الجوهرية يمنع من القول باستحالة النفس عقلاً.

وهذا ما يمكن توضيحه من خلال لغة القياس:

الحركة الجوهرية	ممتنعة
الاستحالة المذكورة	حركة جوهرية
الاستحالة المذكورة	ممتنعة

أمّا الكبرى فيحسب ما يذهب إليه الشيخ، وأمّا الصغرى فكذلك هو قائل بها، ولا شك أنّ النفس جوهر والعقل كذلك، وقد تحرّكت النفس في طريق الاستكمال فصارت جوهرًا، إذن فمسافة الحركة هي الجوهر، ومن ثمّ فالحركة في الجوهر أمر واقع لا ريب فيه، وإلا فلا بدّ من رفع اليد عن الكبرى أو الصغرى.

سقوط النفسية عن النفس

ظنّ الشيخ رحمه الله أنّ استكمال النفس عقلاً يؤدّي إلى سقوط نفسيّتها عنها، وهذا يدلّ على أنّه يعتقد أنّ نفسيّة النفس أمر طارئ عارض عليها، وقد عرضنا

الدليل على أن نفسية النفس وإضافتها إلى البدن أمر ذاتي لها، وقد تعرّضنا لبرهان ذلك في النص الحادي عشر من نصوص الفصل الأول من الباب التاسع.

وهذا ما يمكن الإشارة إليه من خلال القياس التالي:

لو كان استكمال النفس هو سقوط لنفسيتها لكان استكمالها ممتنعاً، والتالي باطل فالمقدم مثله، إذاً فليس استكمال النفس كذلك.

استكمال النفس سقوط نفسيتها

سقوط نفسية النفس ممتنع

∴ استكمال النفس ممتنع

والنتيجة كما ترى، والمشكل إنما هو في الصغرى؛ إذ لا مجال لسقوط نفسية النفس بناءً على ما تقدّم من برهان.

إشارات النص

نحو تعلق النفس بالبدن

قال الحكيم الأملي رحمه الله معلّقاً على قول الحكيم السبزواري (إنّ النفس لها تعلق ذاتي بالبدن): «المراد بالتعلق الذاتي هو أن يكون التعلق مأخوذاً في الشيء ماهية كالمضاف المقولي، أو وجوداً كتعلق الصورة بالمادة، حيث إنّ الصورة في وجودها وتشخصها تحتاج إلى مادة مبهمة، وتعلق النفس بالبدن من هذا القبيل، إلّا أنّ الفرق بينهما أنّ تعلق الصورة في المادة في وجودها وتشخصها إنّما هو باحتياجها إليها حدوثاً وبقاءً، بخلاف النفس والبدن حيث إنّ النفس تحتاج إلى البدن حدوثاً لا بقاءً؛ فإنّها جسمانية الحدوث وروحانية البقاء، تكون في أوّل حدوثها عين الجسم ثمّ بالتحوّل الذاتي والحركة الجوهرية تصل إلى مرتبة العقل من الهيولاني إلى العقل بالمستفاد... والتعلق الذاتي بالمعنى المذكور - أعني ما يكون التعلق في ماهية الشيء أو في وجوده - يقابل التعلق العرضي، وهو أن

يكون التعلّق خارجاً عن ماهيّة ووجوده معاً، وهو المعبر عنه بالذات المستقلّة التي تعرضها الإضافة من خارج، كالأب والابن والملك والربّان والبناء ونحوها، حيث إنّ للأب مثلاً ماهيّة وهي ماهيّة الحيوان الناطق في الإنسان، ولماهيّته وجود وتعرضه الإضافة إلى الابن، فإضافة النفس إلى البدن ليست كإضافة الأب إلى الابن بل تلك الإضافة مأخوذة في وجودها وإن لم تكن مأخوذة في ماهيّتها^(١).

وقد استفاد صدر المتألّهين رحمه الله من هذه الإضافة التي بين النفس والبدن لإبطال التناسخ، وذلك وفق برهان أُلهمه، وقد مرّ كلّ ذلك مفصّلاً في أبحاث الجزء الأوّل من هذا الشرح، فراجع.

(١) درر الفوائد، مصدر سابق: ج ٢، ص ٣٩٢.

النص الرابع والعشرون

لم يحصل الشيخ مفاد العقل البسيط

ومنها: أنه لم يعرف معنى العقل البسيط ولم يحصل مفاده على الوجه الذي مرّ بيانه، بل زعم أنه عبارة عن إدراك المعقولات دفعةً بلا ترتب زمني بل بترتبٍ عيٍّ ومعلويٍّ، وبأن يعلم العاقل من ذاته صورةً بعد صورةً دفعةً بلا زمان.

قال في التعليقات: «العقل البسيط هو أن يعقل المعقولات على ما هي عليه من مراتبها وعللها دفعةً واحدةً بلا انتقالٍ في المعقولات من بعضها إلى بعض، كالحال في النفس، بأن تكتسب علم بعضها من بعض، بل بأنه يعقل كلّ شيءٍ ويعقل أسبابه حاضرةً معه، فإذا قيل للأول: (عقل)، قيل على هذا المعنى البسيط: أنه يعقل الأشياء بعللها وأسبابها حاضرةً معها من ذاته؛ بأن يكون صدور الأشياء عنه؛ إذ له عليها إضافةً المبدأ، لا بأن يكون تلك فيه حتى يكون صدور^(١) الأشياء المعقولة^(٢) في ذاته وكأنّها أجزاءً ذاتة، بل يفيض عنه صورها معقولةً، وهو أولى بأن يكون عقلاً من تلك الصورة^(٣) الفائضة عن عقليته، والمعقولات البسيطة هي أن تكون كلّها على ما هي عليه من

(١) في بعض النسخ: صور.

(٢) في التعليقات: «صور الأشياء التي يعقلها متصورة» بدلاً من: «حتى... المعقولة».

(٣) في التعليقات: الصور.

ترتَّب بعضها على بعضٍ وعلية بعضها لبعضٍ، حاصلةً له دفعةً واحدةً على أنَّها صادرةٌ عنه؛ إذ هو مبدأٌ لها.

والمثال في ذلك: كما تقرأ كتاباً فتسأل عن علمٍ مضمونه، فيقال لك: هل تعرفُ ما في الكتاب؟ تقول: «نعم»؛ إذ كنتَ تتيقنُ أنَّك تعلمُ^(١) ويمكنكُ تأديتهُ على تفصيل، والعقلُ البسيطُ هو المتصورُ بهذه الصورة، وليس في العقول الإنسانية عقلٌ على هذا المثال ويكونُ متصوراً بصورة المعقولات جملةً [واحدة و]^(٢) دفعةً واحدةً، اللهم إلا أن يكونَ نبياً، والعلمُ العقليُّ هو بلا تفصيلٍ زمنيٍّ، والنفسيُّ هو بالتفصيل^(٣)، انتهى كلامه.

ولقد كرّر الكلام في كتاب التعليقات^(٤) في بيان العقل البسيط وأكثرَ ذكرَ ذلك، إلا أنه لم يزد في الفرق بينه وبين العالم النفساني إلا بأنَّ المعقولاتِ هاهنا مترتبةٌ بترتيبٍ زمنيٍّ وهناك مترتبةٌ ترتيباً سببياً ومسببياً، وأنَّ العاقلَ لها هاهنا مبدأً قابليٌّ وهناك مبدأً فاعليٌّ، ولم يتيسرَ له حقيقةُ معناه وأنه كلُّ المعقولاتِ مع بساطته كما مرَّ، وفوت^(٥) معنى البساطة؛ لأنَّ ذلك مدركٌ عزيزُ المنال، ومرتقى صعبٌ شريفُ المثال، والله وليُّ الفضل والإفضال، ويبيده مفتاحُ الآمال.

(١) في التعليقات: تعلمه.

(٢) كما في التعليقات.

(٣) التعليقات، ابن سينا، حقه وقدّم له: الدكتور عبد الرحمن بدوي: ص ١٢٠-١٢١.

(٤) المصدر نفسه.

(٥) في بعض النسخ: وفوق.

الشرح

مأخذ آخر يأخذه المصنّف على الشيخ وما يمثّله من مدرسة، حيث لم يستطع الشيخ - في نظر المصنّف - تصوير علمه تعالى بالأشياء قبل الإيجاد، وهو الذي يُعنى بقولهم: العقل البسيط، أي «العلم البسيط الواجبي» كما أشار الحكيم السبزواري في حاشية له على المقام.

إذاً فالشيخ الذي أدلى بدلوّه في معركة الآراء في علمه تعالى بالأشياء قبل الإيجاد، لم يكن موفقاً في تصويره الذي قدّمه لبيان هذا النحو من العلم الإلهي. وللوقوف على وجه عدم موقفيّة الشيخ لابدّ من عرض تصويره ثمّ الأخذ في مناقشته. أمّا تصوير الشيخ لذلك النحو من العلم فيمكن عرضه وبيانه من خلال الأمور التالية:

١. العلم المذكور حصوليّ ارتساميّ، وليس حضوريّاً؛ وذلك لأنّ المشاء حصر العلم الحضوريّ بعلم الشيء المجرّد بذاته فحسب، وما نحن فيه ليس علم الذات بذاتها وإنّما علم الذات بالأشياء قبل الإيجاد، والذات غير الأشياء، فعلمها بها لا يكون حضوريّاً، وهذا ما يمكن بيانه من خلال القياس التالي:

لا شيء من علم الذات بالأشياء بعلم الذات بالذات

العلم الحضوريّ علم الذات بالذات

∴ لا شيء من علم الذات بالأشياء بعلم حضوريّ

ومن المعلوم أنّ العلم إمّا حضوريّ وإمّا حصوليّ، لكنّ علم الذات بالأشياء ليس حضوريّاً، إذاً فهو حصوليّ.

٢. العلم المذكور تفصيليّ، حيث يمتاز فيه معلوم عن آخر، إذ أين بعضها من الآخر؟

٣. العلاقة ما بين الذات والأشياء ليست على نحو الاتّحاد والعينيّة ولا

الجزئية، وإنما هي علاقة القيام الصدوري لا الحلوي.

٤. العلم المذكور كلي، بمعنى أنه ثابت لا يتغير بتغير المعلوم في الخارج، وهو ما يسمى بـ «علم ما قبل الكثرة» وهو العلم الفعلي أيضاً.

٥. العلم المذكور على نفس النظام الحاكم في الوجود، وهو نظام العلية والمعلولية من دون تقدم وتأخر زمني، وإنما توجد الصور دفعة.

٦. العلم المذكور بسيط بالمعنى الذي يقابل التركيب.

قال العلامة الطباطبائي رحمه الله: «ما ينسب إلى المشائين: أن له علماً حضورياً بذاته المتعالية وعلماً تفصيلياً حصولياً بالأشياء قبل إيجادها بحضور ماهياتها على النظام الموجود في الخارج لذاته تعالى، لا على وجه الدخول بعينية أو جزئية، بل على نحو قيامها بها بالثبوت الذهني على وجه الكلية، بمعنى عدم تغير العلم بتغير المعلوم...»

وفيه أولاً: ... من محذور خلوّ الذات عن الكمال، وثانياً: ... من محذور ثبوت العلم الحصولي فيما هو مجرد ذاتاً وفعلاً، وثالثاً: أن لازمه ثبوت وجود ذهني من غير عيني يقاس إليه...»^(١).

إذاً فلو كان العلم المذكور كما ذهب إليه المشاء للزم خلوّ الذات عن الكمال، ويثبت العلم الحصولي لما هو مجرد تام، وللزم ثبوت وجود ذهني من غير عيني، والتالي باطل بشقوقه الثلاثة، فالمقدم مقله.

أما بطلان الشق الأول فلأن العلم المذكور كمال بلا شك، والقول بكونه زائداً على الذات قول بتخلية الذات عن الكمال، وهذا ما يمكن توضيحه أكثر من خلال:

العلم المذكور	كمال
كل كمال	موجود له تعالى بالفعل
العلم المذكور	موجود له تعالى بالفعل

(١) نهاية الحكمة، مصدر سابق: ص ٣٥٥.

أما الصغرى فجليّة واضحة، وأما الكبرى فلأنّ سلب هذا الكمال يؤدّي إلى محدوديّة الذات، وهو ما يؤدّي إلى خلف كونها واجبة الوجود بالذات، وقد تقدّم كلّ هذا مفصّلاً في أبحاث الجزء السادس من كتاب الأسفار.

وأما بطلان الشقّ الثاني فلأنّ العلم الحسولي يتوقّف على فعل وانفعال، وهذا يتطلّب علاقة مع المادّة، وهو غير ممكن بالنسبة للمجرّد التامّ.

وأما بطلان الشقّ الثالث فلأنّ «... الوجود الذهني لما كان مقيساً إلى الخارج كان بذاته حاكياً لما وراءه، فامتنع أن يكون للشيء وجود ذهنيّ من دون أن يكون له وجود خارجيّ محقق كالماهيّات... أو مقدّر كالمفاهيم غير الماهويّة»^(١).

أما المصنّف رحمه الله فقد أكّد - بعد أن عرض تصوير الشيخ للعلم المذكور - عدم موقفيّة الشيخ في مسعاه في إعطاء تصوير لائق لعلمه تعالى بالأشياء قبل الإيجاد، وهو ما حقّقه في الجزء المشار إليه من الأسفار، وأنّ الشيخ لم يدرك معنى البساطة التي يجب أخذها في مفهوم ومعنى العلم المذكور، حيث عنى بها ما يقابل التركيب، وهذا المعنى وإن كان حقّاً لكنّه ليس مجدي في إعطاء تصوّر لائق لعلمه تعالى بالأشياء قبل الإيجاد.

وبما أنّ المصنّف رحمه الله قد بحث في ذلك وحقّقه خير تحقيق، فقد اكتفى بمجرّد الإشارة، وهو ما يمكن عرضه من خلال:

بسيط الحقيقة كلّ الأشياء

الواجب تعالى بسيط الحقيقة

∴ الواجب تعالى كلّ الأشياء

أما الكبرى: فلو لم تكن كذلك - أي كلّ الأشياء - وكانت بعضها دون بعض، لكانت خلف كونها بسيطة، بل تكون مركّبة من كون شيء ولا كون شيء.

(١) نهاية الحكمة، مصدر سابق: ص ٥٠.

وأما الصغرى: فلو لا كونه تعالى كذلك لكان مركّباً أيضاً، ولكان محتاجاً ممكناً، وهو خلف كونه واجب الوجود بالذات.

قال الحكيم السبزواري: «ثم إن مفاد (بسيط الحقيقة كلّ الأشياء) هو الكثرة في الوحدة، بمعنى: أنّ مرتبة من الوجود بوحدتها وبساطتها جامعة لكلّ الوجودات ويترتب عليها بمفردها من الكمال ما يترتب على الجميع، وليس مفاده الوحدة في الكثرة كما يتوهم كثير من الناس، حيث إنهم إذا سمعوا ذلك القول طلّعوا وطفقوا يقدحون فيه بأنّه يلزم أن يكون الحجر والمدر وغيرهما كلّها واجب الوجود، ووقعوا في إبهام الانعكاس أي: كلّ الأشياء بسيط الحقيقة... وأما الوحدة في الكثرة فهي مقام فيضه المقدّس الشامل ورحمته الواسعة...»^(١).

إذن فالأشياء في مقام الذات هي عين الذات وليست شيئاً وراءها، وقد ثبت في محلّه أنّ علمه تعالى بذاته علم حضوريّ، إذاً فعلمه بالأشياء قبل الإيجاد علم حضوريّ، وهو كمال لا يشذّ عن ذاته، كما هو حال التصوير الذي ينسب للمشاء.

إشارات النصّ

ارتساميّة العلم بالأشياء قبل الإيجاد

قال الشيخ رحمه الله: «ثمّ يجب أن يعلم أنّه إذا قيل عقلٌ للأوّل تعالى، قيل على المعنى البسيط الذي عرفته في كتاب النفس، وأنّه ليس فيه اختلاف صور مترتبة متخالفة كما يكون في النفس على المعنى الذي مضى في كتاب النفس، فهو لذلك يعقل الأشياء دفعة واحدة من غير أن يتكثّر بها في جوهره، أو يتصور في حقيقة ذاته بصورها، بل تفيض عنه صورها معقولة، وهو أولى بأن يكون عقلاً من تلك الصور الفائضة عن عقليّته، ولأنّه يعقل ذاته وأنّه مبدأ كلّ شيء فيعقل من ذاته كلّ شيء.

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، مصدر سابق: ج ٦، ص ١١٠.

واعلم أنَّ المعنى المعقول قد يؤخذ من الشيء الموجود، كما عرض أن أخذنا نحن عن الفلك بالرصد والحس صورته المعقولة، وقد تكون الصورة المعقولة غير مأخوذة عن الوجود بل بالعكس، كما أننا نعقل صورة بنائية نخترعها ثم تكون تلك الصورة المعقولة محرّكة لأعضائنا إلى أن نوجدتها، فلا تكون وجدت فعقلناها، ولكن عقلناها فوجدت.

ونسبة الكلّ إلى العقل الأوّل الواجب الوجود هو هذا، فإنّه يعقل ذاته، وما توجه ذاته ويُعلم من ذاته كون الخير في الكلّ، فتتبع صورته المعقولة صور الموجودات على النظام المعقول عنده، لا على أنّها تابعة اتّباع الضوء للمضيء، والإسخان للحارّ، بل هو عالم بكيفية نظام الخير في الوجود، وأنّه عنه، وعالم بأنّ هذه العالمية يفيض عنها الوجود على الترتيب الذي يعقله خيراً ونظماً...»^(١).

نسبة الارتسام إلى الشيخ والمعلّم الثاني

قال أستاذنا العلامة الشيخ حسن زاده آملي حفظه الله: «ثم إنَّ إسناده العلم الحصولي الارتسامي بمعناه السائر في الألسنة من كونه زائداً على العالم زيادة متّصلة في علم الباري تعالى إلى غيره، إلى المعلّم الثاني والشيخ الرئيس، ياباه التحقيق، وقد تحقّق بعض الحقائق في ذلك في شرحنا على فصوص الفارابي (نصوص الحكم على فصوص الحكم) سيّما في رسالتنا في العلم.

والارتسام والتمثّل يستعملان في كلمات الشيخ كثيراً على تقرّر الصورة العلمية وثبوتها للعالم بها بحيث لا تُمايز الذات»^(٢).

وكم لهذا الاشتباه من نظير، حيث أدّى فهم البعض للكلية التي يوصف بها علمه تعالى بالأشياء قبل الإيجاد على أنّها الكلية المنطقية، إلى القول بأنّ لازمه

(١) الإلهيات من كتاب الشفاء، مصدر سابق: ص ٣٨٠-٣٩٠.

(٢) شرح المنظومة، مصدر سابق: قسم الحكمة، ج ٢، ص ٥٧٧، حاشية ٢٧.

عدم علمه تعالى بالجزئيات، بينما كان المراد من الكلية هو الثبات وعدم التغير، «واعلم أنّ أكثر المتكلمين، على هذا القول - قول المشاء المذكور - وإن طعنوا فيه من حيث عدّهم العلم قبل الإيجاد كلياً؛ زعماً منهم أنّ المراد بالكلي ما اصطلاح عليه في مبحث الكلي والجزئي من المنطق...»^(١).

وقد أدّى هذا الالتباس في معنى الكلي إلى نسبة جمهور الفلاسفة إلى نفي علمه تعالى بالجزئيات، فهذا المجلسي رحمه الله يشير إلى ذلك - والسبب هو ما عرفت -: «اعلم أنّ من ضروريات المذهب كونه تعالى عالماً أزلاً وأبداً بجميع الأشياء كلياتها وجزئياتها من غير تغير في علمه تعالى، وخالف في ذلك جمهور الحكماء، فنفوا العلم بالجزئيات عنه تعالى»^(٢).

العقل البسيط والنبوة

ذهب الشيخ فيما نقل عنه من التعليقات أنّ العقل البسيط بمعنى المتصور بصور المعقولات جملةً دفعةً واحدةً ليس متحققاً في العقول الإنسانية؛ إذ لا عقل بينها على هذا المثال، لكنّه استثنى من ذلك الأنبياء عليهم السلام حيث يتصور لديهم هذا المعنى من العقل البسيط.

ما يراد الإشارة إليه هو النظرة الرفيعة لدى الشيخ رحمه الله بالنسبة لمقام النبوة، والنبوي الذي حاله هكذا لا مجال في حقّه لخطأ أو سهو فضلاً عن معصية. وهنا من المفيد جدّاً عرض كلام للحكيم السبزواري قدس سرّه له مساس بما نحن فيه، حيث يدفع إشكالاً قد يرد في أذهان البعض، فهو يعتقد - محقّقاً - أنّ الأنبياء عليهم السلام سيّما خاتمهم صلّى الله عليه وآله عقول كلية، ويعتقد أيضاً، وهو مقرر في محله: أنّ العقول الكلية لا حالة منتظرة لها، فإذا كان الأمر كذلك

(١) نهاية الحكمة، مصدر سابق: ص ٣٥٥.

(٢) بحار الأنوار، مصدر سابق: ج ٤، ص ٨٧.

فكيف نفسّر تحوّل الروح الختمي النبويّ من مقام إلى مقام؟ فأجاب قدّس سرّه: «... وقد قرّر أنّ العقول الكلّية لا حالة منتظرة لها فكيف يتحوّل الروح النبوي الختمي صلّى الله عليه وآله من مقام إلى مقام، فالجواب: أنّ مصحّح التحوّلات هو المادّة البدنيّة، ففرق بين العقل الفعّال الذي لم يصادف الوجود الطبيعي وبين العقل الفعّال المصادف له، فالأوّل له مقام معلوم، والثاني يتخطّى إلى ما شاء الله، كما قال صلّى الله عليه وآله: لي مع الله... الحديث^(١)، فإدام البدن باقياً كان التحوّل جائزاً...»^(٢).

البساطة قراءة ثانية

الإشكال الذي يرد على مفاد العقل البسيط لدى الشيخ يعتمد على أمور عدّة من جملتها القول بأنّ البساطة المأخوذة في ذلك المفاد هي البساطة المقابلة للتدرّج لا البساطة التي تقابل التركيب، مع أنّ حالها في كلمات الشيخ رحمه الله كحال الارتسام في كلماته، فكما أنّ للارتسام معنى سائراً في الألسنة فكذلك البساطة لها معنيان: الدفع في قبال التدرّج، وما يكون في قبال الكثرة والتركيب. نعم لو أراد الشيخ المعنى الأوّل للبساطة لورد عليه ما أورده المصنّف، ولكن قد نقف على كلام للشيخ وهو يريد المعنى الآخر للبساطة، وهو ممّا لا موجب معه للإشكال المذكور على ما أفاده الشيخ في العلم البسيط الواجبي، حيث قال رحمه الله في التعليقات أيضاً: «علم الأوّل ليس هو مثل علمنا، فإنّ العلم فينا من لونين: علم يوجب التكثر، وعلم لا يوجب التكثر، فالذي يوجب التكثر يسمّى علماً نفسانياً، والذي لا يوجبه يسمّى عقلياً... ومثال ذلك هو أنّه: إذا كان رجل عاقل يكون بينه وبين غيره مناظرة فيورد صاحبه كلاماً طويلاً فيأخذ العاقل في جواب

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٣، ص ٤٣٧، حاشية الحكيم السبزواري.

(٢) بحار الأنوار، مصدر سابق: ج ٧٩، ص ٢٤٣.

تلك الكلمات، فيعرض لنفسه أولاً خاطر يتيقّن بذلك الخاطر أنّه يورد جواب جميع ما قاله من دون أن يخطر بباله تلك الأجوبة مفصلة، ثمّ يأخذ بعد ذلك في ترتيب صورة صورة وكلمة كلمة، ويعبر عن ذلك التفصيل بعبارات كثيرة، وكلا العلمين علم بالفعل: فإنّه بالخاطر الأوّل يتيقّن أنّ عنده أجوبة جميع ما قاله صاحبه، وذلك التيقّن علم بالفعل، وكذلك الثاني هو علم بالفعل، فالأوّل علم هو مبدأ لما بعده، فاعل للعلم الثاني، والثاني انفعاليّ، والثاني يوجب الكثرة، والأوّل لا يوجب الكثرة... فعلم واجب الوجود يكون على الوجه الأوّل بل أشدّ بساطة وأبلغ تجرّداً... التصرّو البسيط العقلي هو أن لا يكون هناك تفصيل، لكن يكون مبدأ للتفصيل والترتيب^(١).

هناك أمور ثلاثة تعليقاً على ما أوردناه من التعليقات:

١. تبين أنّ مراد الشيخ رحمه الله من البساطة: ما يقابل الكثرة والتركيب، لا ما يقابل التدريج.

٢. أي: فرق بين ما أفاده الشيخ رحمه الله وبين العلم الإجمالي في عين الكشف التفصيلي.

٣. المثال الذي ذكره المصنّف رحمه الله مذكور في كلمات الشيخ.

إطلاقات العقل

قال أستاذنا العلامة الشيخ حسن زاده الأملي حفظه الله: «اعلم أنّ للعقل إطلاقات في كلمات أرباب العقول... ونحن نذكر هاهنا بعض ما وجدناه في مواضعها التحقيقية ممّا له أهميّة خاصّة بالنسبة إلى سائر إطلاقاتها مفيدة في أصول الحكمة حقّاً، وهي ما يلي:

١. العقل في صحف القدماء من الإلهيين، كثيراً ما يطلق على الواجب تعالى.

(١) التعليقات، ابن سينا، مصدر سابق: ص ١٩٣.

وكانوا يقولون - مثلاً -: إنَّ العقل يدبّر العالم ويديره، ويريدون به المبدأ الواجب، والشواهد على ذلك كثيرة، منها: ما قال الشيخ في التعليقات^(١): إذا قيل للأول عقل فإنَّما يُعنى العقل بالمعنى البسيط، لا بالمعنى المفصّل...^(٢)، ثمَّ استعرض (حفظه الله) معاني أخرى عليك بمراجعتها.

(١) التعليقات، مصدر سابق: ص ١٧٤.

(٢) شرح المنظومة، مصدر سابق: قسم المنطق، ص ١٦٨.

النص الخامس والعشرون

علمه تعالى أعراض حالة في ذاته

ومنها: أنه أبطل وأحال كون الصور [الجوهرية] المفارقة علوماً تفصيلية للواجب تعالى بالأشياء، بناءً على زعمه أنها أمور منفصلة عنه تعالى مباينة الذوات لذاته، فكيف تكون لوازم الأول تعالى؟ فإذا لم تكن من اللوازم كان صدورها عنه مسبوقاً بصور أخرى، فيتسلسل وتتضاعف الصور إلى غير نهاية، فجعل علمه تعالى أعراضاً حالة في ذاته، معتذراً بأن ذاته لا تنفعل منها ولا تستكمل بها. وقد علمت فساد ما زعمه، وأن الصور العقلية الجوهرية ليست منفصلة الذوات عن ذاته، كما مرّ مستقصى.

الشرح

لما ناقش الشيخ رحمه الله الآراء في علمه تعالى بالأشياء قبل الإيجاد ووقف على ما ذهب إليه أفلاطون في المسألة المذكورة، لم يقبل بما ذهب إليه الحكيم الإلهي المذكور، فقد أبطل مذهبه وبيّن وجه الإبطال ثم ارتأى رأياً ظنّ أنّه سدّ به ثغرات الرأي الذي هدمه، وهو رأي الحكيم أفلاطون.

ولكي يتّضح هذا الكلام لابدّ من الوقوف على أمرين:

١. بيان رأي أفلاطون.

٢. بيان ما ارتأه الشيخ رحمه الله في المسألة.

أما الأوّل: فإنّه ينسب إلى أفلاطون أنّ علمه - تعالى - التفصيلي هو العقول المجردة والمثل الإلهية التي تجتمع فيها كمالات الأنواع تفصيلاً^(١)، حيث علمت أنّ أفلاطون قائل بالمثل الإلهية، وهو ما أنكره الشيخ رحمه الله، وقد تقدّم أنّ المراد بالمثل هو أنّ للماهية نحوين من الأفراد: أفراد مادية، وفرد مجرد يقال له ربّ النوع، حيث ينهض بمهمة تكميل الأفراد المادية ويسدّ فقرها ويجبر نقصها، وهي موجودة في العالم الإلهي.

لقد أسند أفلاطون لهذه الموجودات دورين:

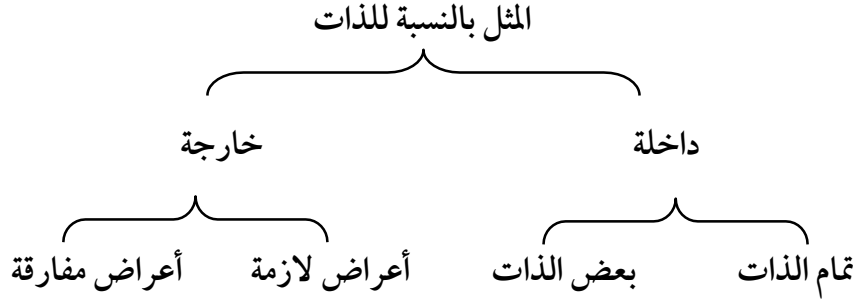
١. ما تقدّم ذكره حيث إنّ لها دوراً تكميلياً للموجودات السافلة.

٢. هي تمثل علم الله تعالى بالأشياء قبل الإيجاد، وذلك لأنّها تشتمل على كمالات الأشياء، وبالتالي فالعلم بها يعدّ علماً بالأشياء.

وقد اعتبر أفلاطون تلك المثل أموراً منفصلة عنه تعالى مباينة الذوات لذاته، وبالتالي لا تكون لوازم له؛ إذ اللازم لا يباين الملزوم ولا ينفك عنه.

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ٦، ص ١٨١.

وأما الثاني: لقد رأى الشيخ أنّ المثل المذكورة لا تصلح إلاّ أعراضاً حالة في ذاته، وهذا وليد الحصر العقلي التالي:



ومن المعلوم أنّها ليست تمام الذات ولا بعضها، وليست لوازم للذات؛ لما تقدّم، فيتعين أن تكون أعراضاً حالة بالذات من دون أن تنفعل عنها الذات أو تستكمل بها، هذا كان اعتذاره على القول بأنّها أعراض حالة.

نعم، ليست المثل تمام الذات ولا بعض الذات ولكنّها لوازم وشؤون لها، وهي ليست مباينة للذات منفصلة عنها. هذا كلّّه تمّ بحثه بشكل مفصّل في دروسنا في الجزء الثاني من الأسفار حيث تناولنا مسألة المثل والتأويلات المتعدّدة التي عرضت لها.

إشارات النصّ

حال مذهب أفلاطون

قال المصنّف رحمه الله: «أمّا مذهب القائلين بالمثل فهو وإن كان مذهباً منصوراً عندنا، حيث ذببنا عنه وبرهناً عليه، وأحكمنا برهانه وشيّدنا أركانه ورفعنا بنيانه، كما سبق القول فيه في العلم الكلّي المذكور في السفر الأوّل من هذا الكتاب، لكن في جعل تلك الصور مناطاً للعلم الأزلي الكمال الإلهي السابق على كلّ ما سواه موضع بحثٍ ومحلّ قدح؛ لأنّ علمه تعالى قديم واجب بالذات،

وهذه الصور متأخرة عنه تعالى وعن علمه بذواتها، فكيف تكون هي بعينها علمه بالأشياء في أزل الأزال»^(١).

قال العلامة الطباطبائي: «وفيه - ما ينسب إلى أفلاطون: أن ذلك من العلم بعد الإيجاد، وهو في مرتبة وجوداتها الممكنة، وانحصار علمه تعالى التفصيلي بالأشياء فيها يستلزم خلوّ الذات المتعالية في ذاتها عن الكمال العلمي، وهو وجود صرف لا يشدّ عنه كمال من الكمالات الوجودية»^(٢).

بعبارة أخرى: لو كان علمه تعالى التفصيلي بالأشياء هو هذا، لما كان عالماً بالأشياء قبل الإيجاد، والتالي باطل فالمقدّم مثله.

أمّا الملازمة فلأن علمه تعالى التفصيلي بالأشياء على نحوين: قبل الإيجاد وبعد الإيجاد.

وكلاهما من الكمال العلمي الذي لا يشدّ عن ذاته، والذي ذهب إليه أفلاطون لا يتعدّى الثاني، ومع انحصار العلم التفصيلي بالأشياء به يكون الأوّل قد شدّ عن ذاته، وهو محال؛ إذ لا يشدّ عن ذاته الواجبة الوجود كمال من الكمالات الوجودية.

الأقوال في العلم الإلهي

المناسبة التي دعت لسرد الأقوال في علمه تعالى هي مرور نصّين من نصوص هذا الفصل وكلّ منهما يتناول نحواً من علمه تعالى، فاقتضت هذه المناسبة السرد الآتي جاد به الحكيم السبزواري رحمه الله حين قال:

قد قيل لا علم له بذاته وقيل لا يعلم معلولاته
ومثبت لعلمه بما جعل إمّا يقول إنه عنه انفصل

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ٦، ص ١٨٨.

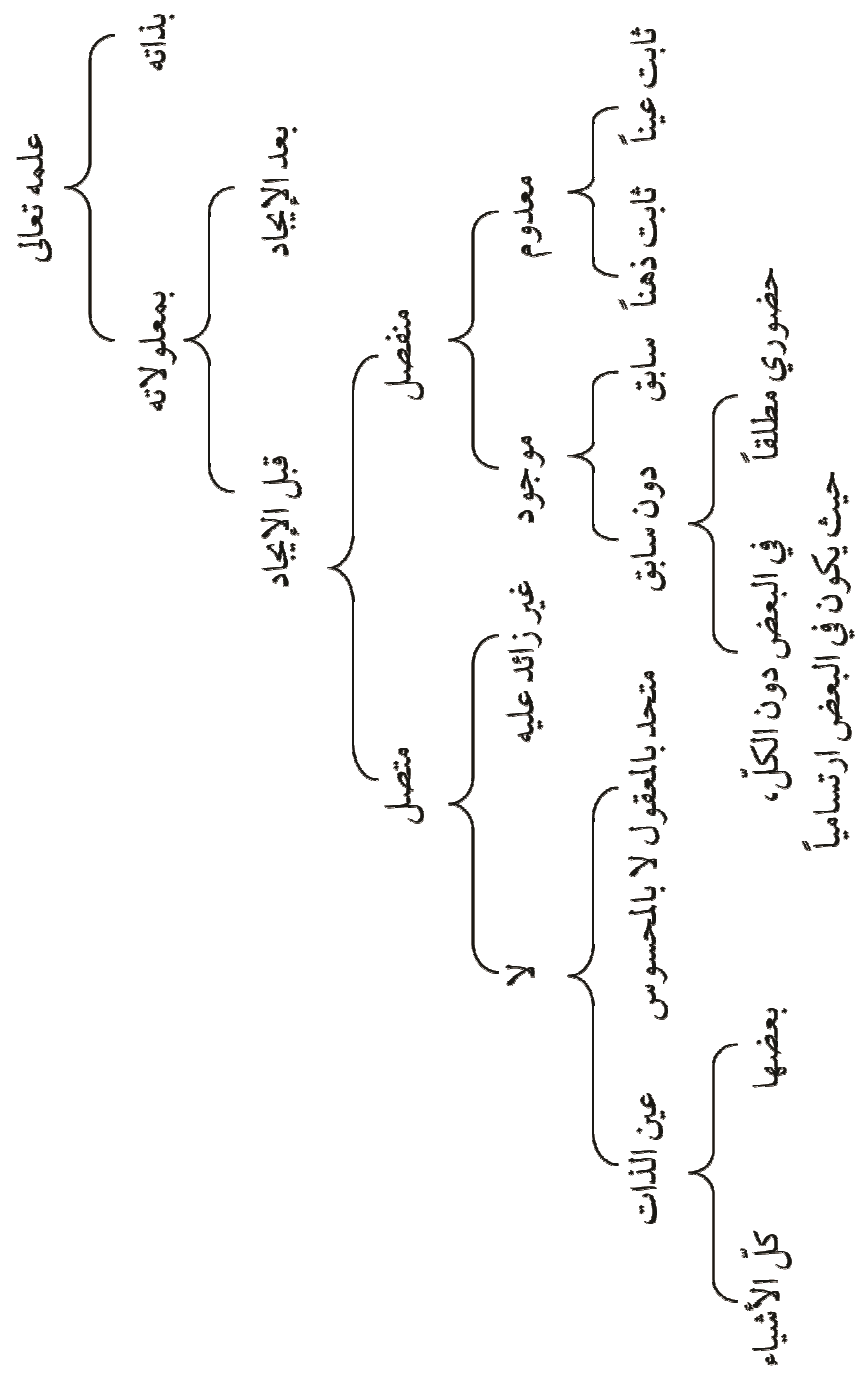
(٢) نهاية الحكمة، مصدر سابق: ص ٣٥٢.

أو ليس مفصلاً، فأما المبتدا
 عيناً فهذا مذهب المعتزلة
 أو ذو وجود ليس ذا ثبات
 مع سبقه ذا من أفلاطون اشتهر
 في الكل نفس كونها العينية
 وإن يكن في البعض كالعقل ارتسم
 أما الذي ليس يرى انفصاله
 مرتسماً فذا بغير مئ
 أو غير بالمعقول لا محسوس
 ودونه فالذات الإجمالي من
 للمتأخرين أو بالبعض
 هذا ويمكن عرض الآراء المذكورة آنفاً من خلال المخطط الآتي في الصفحة
 اللاحقة).

الأقسام الرئيسية لعلمه تعالى هي الثلاثة التالية:

١. علمه تعالى بذاته.
٢. علمه تعالى بالأشياء قبل الإيجاد.
٣. علمه تعالى بالأشياء بعد الإيجاد.

(١) شرح المنظومة، مصدر سابق: ج ٣، ص ٥٧١.



النص السادس والعشرون

الانشغال بالعلم الأشرف

فهذه وأمثالها من الزلات والقصورات إنما نشأت من الذهول عن حقيقة الوجود وأحكامها وأحكام الهويات الوجودية، وصرف الوقت في علوم غير ضرورية كاللغة، ودقائق الحساب، وفن ارثماطقي وموسيقى، وتفاصيل المعالجات في الطب، وذكر الأدوية المفردة والمعاجين، وأحوال الدرياقات والسموم والمراهم والمسّهلات، ومعالجة القروح والجراحات، وغير ذلك من العلوم الجزئية التي خلق الله لكلّ منها أهلاً، وليس للرجل الإلهي أن يخوض في غمرتها^(١)، ولهذا لما سُئل سُقراط عن سبب إعراضه عن العلوم التعليمية قال: «إني كنتُ مشغلاً بأشرف العلوم»^(٢)، يعني به العلم الإلهي.

وبالجملة: رأس الأمر وسنأمة لمن أعطاه الله فطرة صافية، وطبعاً لطيفاً، وذكاءً شديداً، وفهماً ثاقباً، واستعداداً بالغاً أن لا يشتغل بأمور الدنيا وطلب الجاه والرفعة، بل يكون مُعرضاً عن الخلق، طالباً للخلوة، آنساً بالله، آيساً عن غيره، مع حضور القلب واجتماع الهمة وصرف الفكر في الأمور الإلهية، بعد أن حصل له قبل ذلك شطر من العلوم الأدبية والمنطقية والطبيعية والخلقية مما لا بد منه للسالكين

(١) في بعض النسخ: غمراتها.

(٢) مجموعة مصنفات شيخ الإشراق: ج ١، ص ١٩٨، كتاب المشارع والمطارحات.

إلى الله تعالى على طريق الاكتساب العلمي، دون المجذوبين إليه تعالى في أول الأمر بمجذبة ربانية توازي عمل الثقلين، وأما بدون أحد الأمرين المذكورين فكيف يتيسر الوصول إلى مرتبة الكشف العلمي والشهود القلبي في المعارف الإلهية، وأحوال المبدأ والمعاد، ومعرفة النفس ومقاماتها ومعارجها إلى الله تعالى، مع الاشتغال بأمور الدنيا وعلائقها وحبائلها.

قال الشيخ في بعض مراسلاته إلى تلميذ التمس منه إعادة تصنيف ضاع منه في بعض الأسفار: «ثم من هذا المعيد؟ ومن هذا المتفرغ»^(١) من الباطل للحق؟ وعن الدنيا للآخرة؟ وعن الفضول للفضل؟ فقد أنشَبَ القَدْرُ في محالِبِ الغَيْرِ^(٢) فما أدري كيف أتخلص؟

لقد دُفِعْتُ إلى أعمالٍ لستُ من رجالها، وقد انسلختُ من العلم فإنما أخطئه من وراء سُجْفٍ ثخين، مع شكري لله تعالى؛ فإنه على الأحوال المختلفة والأهوال المتضاعفة والأسفار المتداخلة، لا يُخَلِّينِي من وميضٍ يُحيي قلبي ويثبتُ قدمي، إياه أحمده على ما ينفعُ ويضرُّ ويسوءُ ويُسرُّ^(٣) (انتهى).

أقول: فرضنا أن هذه الشواغل العائقة وقعت له على سبيل الجبر والاضطرار من غير إرادة منه واختيار، فمن الذي صنّف في العلوم الجزئية - التي هي من قبيل الصناعات والحرف - مجلدات؟ أليس

(١) في بعض النسخ: المتفرغ.

(٢) في بعض النسخ: العبر.

(٣) المباحثات، مصدر سابق: ص ٥٠، رقم ٣٥.

الاشتغال الشديد بها والخوض في غمراتها حجاباً عن ملاحظة الحق،
[و]عائقاً عن ملازمته والعكوف على بابه، والاستجلاب لأنوار علمه
ومزيد إحسانه.

الشرح

لقد مرَّ المصنّف رحمه الله على الأمور التالية:

١. بيان السبب الذي يقف وراء هذه الزّلات العلميّة التي أحصاها على الشيخ رحمه الله، وهو يكمن في ذهوله عن حقيقة الوجود وأحكامها وأحكام الهويّات الوجوديّة؛ وذلك لأنّه كان منشغلاً في علوم غير ضروريّة بالنسبة للرجل الإلهي الذي ينبغي له أن يصرف الوقت والعمر في دراسة أشرف العلوم الذي هو فنّ الربوبيّة، وذلك لأنّ شرف كلّ علم بشرف موضوعه، ويزداد شرف العلم بازدياد شرف موضوعه، وإذ لا موجود أشرف من الموجود الذي وجوده عين ذاته، وكذلك صفاته، فالعلم الباحث عنه وعن صفاته وأسمائه هو الأشرف بلا شكّ.

الشيخ رحمه الله - بحسب ما أفاد المصنّف هاهنا - صرف الوقت في علوم جزئيّة غير ضروريّة، وهذا الانشغال يأخذه بعيداً عن الوقوف على حقيقة الوجود وأحكامها وأحكام الهويّات الوجوديّة وشؤونها وأطوارها.

٢. العلم الإلهي لا بدّ له من أربيّة واستعداد، وإلاّ فليس كلّ أحد يكون بمستوى تحصيله، فهو يحتاج إلى فطرة صافية، وطبع لطيف، وذكاء شديد، وفهم ثاقب، وأن يصبر في سبيله على المشاق وعلى رأسها عدم الاشتغال بأمور الدنيا بحيث تكون همّه الأكبر، إذ تحصيل العلم الإلهي والانهماك بالأمور الدنيويّة ضرّتان لا تجتمعان.

٣. دفع أثناء تعداده لشروط تحصيل العلم الإلهي إشكالاً مقدّراً، وهو كيف يمكن تحصيل العلم الإلهي من نصوص وكلمات إلهيّة مصاغة بلغة غاية في الجودة والبلاغة من دون تحصيل العلوم التي تبحث في بلاغة الكلام وفصاحته وطرق التفكير، ومعرفة ما يصلح النفس وما يفسدها لتكون ذات أهليّة لتلقّي

المعارف الإلهية.

فأجاب بأنّ هذا لا بدّ منه، ولا بدّ من التعامل معه على أساس أنّه آلة، والآلة يعتنى بها بما يتناسب مع الدور الذي تؤدّيه وتقوم به، وإلا فكيف يفسّر القرآن مَنْ لا عهد له بنحوٍ وبلاغة وبيان، وكيف يحاكم الآراء ويدفع ما قد يلوح من تهافت في الكلمات وهو لم يقف على قواعد التفكير الصحيح التي تدرس عادةً في علم المنطق، وكيف يمكنه استشمار بعض الظواهر الطبيعية لإثبات أمور إلهية وهو لا عهد له بطبيعة ولا حركة ولا جوهر ولا عرض وما يعترى كلّ هذه من أحكام؟ هذا كلّه يحتاج إليه طالب العلم الإلهي بالطريق المعهودة التي يسلكها الأكثر من طلاب هذا العلم، دون القلّة ممن قذف العلم في قلوبهم دفعةً ومن دون تعلّم وتعليم ودرس وأستاذ، فهؤلاء أهل الجذبة والانتقال من المجهول إلى المعلوم دفعةً لا تدريجاً كما هو حال الجلّ من بني البشر من طالبي العلم الإلهي. إذاً لا بدّ من علوم عدّة يدرسها الطالب لكي يصل إلى مرحلة الأهلّة والاستعداد لتلقّي معارف العلم الأشرف، وقد عدّد المصنّف رحمه الله عدداً من معارف العلم الإلهي:

- أحوال المبدأ والمعاد.

- معرفة النفس ومقاماتها ومعارجها إلى الله تعالى.

لا يمكن الوصول إلى مرتبة الكشف والحضور في المعارف المذكورة من دون إعراض عن التعلّق بالدنيا الصارف عنها، دون التعلّق الذي من شأنه أن يعين على ذلك الكشف، وقد تقدّم أن لا إفراط ولا تفريط في التعامل مع الأمور البدنية، بل الحالة الوسط لها مدخلية في إعانة النفس على تحصيل تلك المعارف، حيث يؤمّن التوازن والاستقرار المطلوبين في تحصيل المعارف مطلقاً سيّما الإلهية منها.

٤. عدم قبول القول بأنّ الشيخ رحمه الله إنّما انشغل بالأمور الصارفة عن تحصيل العلم الإلهي كما ينبغي مضطراً مجبراً حيث أفاد المصنّف قدّس سرّه بأنّ

المضطرّ ينجز ما اضطرّ لفعله بالحدّ الأدنى الذي يخلّصه من الحرج والمشقة، كما في قوله تعالى: ﴿فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ﴾ (البقرة: ١٧٣) لكنّه لا يبلغ به الأمر أن يتفكّه فيما أجيز له في حالة الاضطرار، إذ لا بدّ له أن يأخذ ما يحفظ به رmqه.

إلّا أن الشيخ رحمه الله لم يقف عند حدود الاضطرار، بل راح يتابع الجزئيات ويتفنّن في ضبط التفاصيل وبجهد في متابعة الدقائق، والدليل على ذلك المجلدات التي حبرها، وهذا يكشف عن مدى عنايته بها وإقباله عليها. وهذا من شأنه صرف الهمة عن تحصيل العلم الإلهي الذي يحتاج إلى همة صعداء، وإقبال لا هوادة فيه، كيف وموضوع هذا العلم هو الموجود من حيث هو موجود، وأحكامه وسلسلة علله ومعلولاته التي تنتهي إلى العلة التي لا علة لها، والتي يجب لها كلّ كمال وجوديّ، ومنها كلّ كمال كذلك، والخير كلّ في معرفة جاءت فيما قلّ من الكلام ودلّ: «رحم الله امرأ عرف نفسه من أين وفي أين وإلى أين»^(١).

إشارات النصّ

العلم الإلهي

قال الحكيم الأملي رحمه الله: «الإلهي بالمعنى الأخصّ هو العلم المسمّى بالربوبي؛ لأنّ موضوعه ذات الواجب - تعالى - وصفاته وأفعاله، وهو من أجلّ العلوم وأشرفها؛ لأنّ شرافة كلّ علم إنّما هي بشرافة موضوعه، فإذا كان موضوع العلم أشرف كان هو أشرف.

وليت شعري: فهل فيما يبحث عنه أشرف من ذات الله سبحانه وصفاته وأسمائه وأفعاله، فلعمري ليس في العلوم علم أشرف منه، فهو الأشرف بقول مطلق، ووجه تسميته بالعلم الإلهي أو الربوبي واضح، وإنّما سمّي بالإلهي

(١) درر الفوائد، مصدر سابق: ج ١، ص ٤٢١-٣٢٢.

بالمعنى الأخصّ لكون العلم الأعلى (وهو الذي يبحث فيه عن الوجود مطلقاً أو عن الوجود من حيث هو موجود الذي يرجع أيضاً إلى الوجود) أيضاً إلهياً لكن بالمعنى الأعمّ، ووجه تسميته بالإلهي؛ لأنّ البحث عن أحوال الوجود - من حيث هو وجود أعمّ من الواجب والممكن - يرجع إلى البحث عن الباري (عزّ اسمه، وأفعاله، لأنّ وجود واجب الوجود ليس إلّا هو نفسه، ووجود الممكن ليس إلّا آثاره وأفعاله، فالبحث عن الوجود المطلق بحث عنه سبحانه وعن آثاره وأفعاله، وإنّما سمّي بالمعنى الأعمّ لأعمّية موضوعه عن موضوع الإلهي بالمعنى الأخصّ؛ لكون موضوعه هو الوجود المرسل المطلق الغير المقيد بخصوصيّة أصلاً، وموضوع الإلهي الأخصّ هو الوجود الواجبي جلّت آلاؤه، فالبحث عن الإلهي الأخصّ قسم من أبحاث الإلهي الأعمّ لكون موضوعه قسماً من موضوعه كما هو مشاهد معلوم...»^(١).

معرفة النفس

هاهنا إشارة من المصنّف رحمه الله على خطر معرفة النفس وأهمّيّتها، حيث جعلها قرينة معرفة المبدأ والمعاد في المؤونة والاستعداد وعدم الانشغال بالأمر الدنيويّة. وقد توسّع في بيان أهمّيّة هذه المعرفة والأثر المترتب عليها حين قال: «... فمن عرف حقيقة النفس وماهيّتها وإنّيّتها وكيفيّة تعلّقها بالبدن أوّلاً ثمّ ارتفاعها واشتداد وجودها شيئاً فشيئاً ثمّ انبعاثها عنه ثانية، ثمّ رجوعها إلى العقل بالفعل ثالثاً، ثمّ مصيرها في الأخير إلى الله تعالى فكانت طبعاً ثمّ نفساً، ثمّ عقلاً ثمّ مطموساً نورها في نور الأحديّة، فهو العارف الربّاني، ومن جهل نفسه ولم يعلم حقيقة ذاتها فهو جاهل بحقيقة المعادين جميعاً، وهو بمعرفة خالقه أجهل. والعجب من أكثر المنتسبين إلى العلم كيف قنعوا بمرتبة العوامّ والناقصين،

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، مصدر سابق: ج ٨، ص ٣٥٥.

كالنساء والصبيان حيث لم يشتغلوا تمام عمرهم بالبحث عن حقيقة النفوس، وأنها كيف مآلها، وإلى ماذا يصير حالها مع اشتغالهم طول دهرهم بفروع خلاقيّة نادرة الوقوع، فتركوا الواجب العيني واشتغلوا بفروض الكفاية^(١). ونحن نقول للمصنّف: «ما أشبه الليلة بالبارحة».

مداخلة الحكيم السبزواري

لم يقبل الحكيم السبزواري رحمه الله كلام المصنّف على إطلاقه وإنّما قبله في الجملة حيث قال: «مقصوده - قدّس سرّه - أن الشيخ لم يعطِ كلّ ذي حقّ حقّه، ولم يضع جهده في موضعه، وكان عليه أن يصرف وقته في ملازمة باب الحقّ وطول خدمة العلم الأعلى المطلق، وإلاّ فجوامع فنون الحكمة من أقصى مراتب الكمال، وأدخل في إقبال العقول المتعلّمة المسترشدة، ولو كان جلّ أوقاته مصروفة في العلم الإلهي لما عثر قدمه في مهمّات الحكمة سيّما مسألة العلم الحضوري، أمّا مثل عدم العثور على شيء ثابت في النبات والحيوان المشعر بالذهول عن أحكام حقيقة الوجود وأنّه يقول بتباين أنحائها كما يشعر قول المصنّف رحمه الله: إنّما نشأت الخ. فليس كذلك فإنّه يقول بالسنخية بين وجود العلّة والمعلول، وباتّفاق حقيقته، كما تدلّ عليه عباراته في المباحثات وغيرها، بل أوّل المصنّف - قدّس سرّه - في الشواهد الربوبية ظاهر قول المشائين بالتباين، بأنّه بالعرض للماهيات لا بالذات»^(٢).

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ٩، ص ١٨٠-١٨١.

(٢) المصدر نفسه: ج ٩، ص ١١٩، حاشية ١.

الفهرس

الفصل السابع

في أنّ هذه القوى البدنيّة كلّها ظلّ

٧.....	تمهيد
٩.....	النصّ الأوّل: الإنسان البرزخي وقواه
١١.....	الشرح
١٢.....	الإنسان النفسي الأخرى
١٣.....	إشارات النصّ
١٣.....	عوالم الإنسان
١٣.....	إثبات القوى ثانية
١٥.....	النصّ الثاني: كلام أثولوجيا
١٧.....	الشرح
١٨.....	إشارات النصّ
١٨.....	أثولوجيا
١٩.....	الشيخ والمثل الإلهيّة
٢٠.....	النصّ الثالث: الهيكل الحسيّ، والإنسان النفسي
٢١.....	الشرح
٢٢.....	إشارات النصّ
٢٢.....	الصيصيّة صنم للنور
٢٢.....	إدراك الخارجيّات من المحسوسات

٢٣	اتّحاد العلم والعالم والمعلوم
٢٤	معنى اتّحاد العلم والعالم
٢٦	النصّ الرابع: مسؤوليّة الإنسان العقلي
٢٨	الشرح
٢٩	إشارات النصّ
٢٩	النار العقليّة
٣١	النصّ الخامس: النفس والشمس
٣٢	الشرح
٣٢	إشارات النصّ
٣٢	عين في الإنشاء والانتزاع
٣٣	عين في علم النفس بالصور
٣٣	كيفية الإبصار

الفصل الثامن في المتعلّق الأوّل للنفس

٣٧	تمهيد
٣٨	النصّ الأوّل: المتعلّق الأوّل للنفس
٤٠	الشرح
٤٢	إشارات النصّ
٤٢	اللطافة ليست ملاكاً
٤٢	فلسفة التوجّه نحو السماء حال الدُّعاء
٤٤	النصّ الثاني: الروح اللطيف
٤٥	الشرح
٤٥	إشارات النصّ

٤٥	 تقرير ما تقرّر
٤٦	 الغمّ والماليخوليا
٤٧	 العلامات: علامة ابتداء
٤٨	 النصّ الثالث: القلب هو الرئيس
٥٠	 الشرح
٥٠	 القلب رئيس الأعضاء
٥٢	 إشكال ودفع
٥٣	 إشارات النصّ
٥٣	 القلب
٥٣	 مبدأ الأعصاب
٥٤	 شارح القانون
٥٥	 تسخين الحركة الفكرية

الباب التاسع

في شرح بعض ملكات النفس الإنسانية وأفعالها وانفعالاتها

٥٩	 الشرح
----	-------------

الفصل الأوّل

في خواصّ الإنسان

٦٣	 تمهيد
٦٣	 المراد من الخاصّة
٦٤	 نصوص الفصل
٦٥	 النصّ الأوّل: خاصّة النطق
٦٧	 الشرح
٦٧	 الداعي إلى اللغة لدى الإنسان

٦٩.....	أصلحيّة الصوت.....
٧١.....	عدم الداعي في الحيوانات.....
٧٢.....	إشارات النصّ.....
٧٢.....	خلاصة وعرض.....
٧٣.....	الشرعية وليدة الاجتماع.....
٧٦.....	خلق الإنسان من العناصر والأركان.....
٧٧.....	النصّ الثاني: خاصّة استنباط الصنائع العمليّة الغربيّة.....
٧٩.....	الشرح.....
٨١.....	إشارات النصّ.....
٨١.....	من طبائع النحل.....
٨٢.....	بديع خلقه الخفّاش.....
٨٢.....	روائع عجيب الصنائع وبرهان النظم.....
٨٣.....	نملة سليمان.....
٨٤.....	وعي الحيوان لممارساته الغريزيّة.....
٨٥.....	النصّ الثالث: انفعالات وليدة الإدراك.....
٨٦.....	الشرح.....
٨٦.....	إشارات النصّ.....
٨٦.....	الضحك والبكاء.....
٨٧.....	السبب الطبيعي للضحك والبكاء.....
٨٨.....	النصّ الرابع: خاصّة المشاركة المصلحيّة.....
٨٩.....	الشرح.....
٩٠.....	إشارات النصّ.....
٩٠.....	قاعدة الحسن والقبح تاريخياً.....

٩٢.....	الحسن والقبح والاعتبار.....
٩٤.....	النص الخامس: الخجل والخوف والرجاء.....
٩٥.....	الشرح.....
٩٦.....	إشارات النص.....
٩٦.....	الخوف.....
٩٧.....	الرجاء.....
٩٨.....	النص السادس: خاصّة الرويّة في المستقبل.....
٩٩.....	الشرح.....
١٠٠.....	إشارات النص.....
١٠٠.....	الفكر والرويّة على نوعين.....
١٠٠.....	الرويّة آية الغياب.....
١٠١.....	القوّة المختصّة بالرويّة.....
١٠٢.....	النص السابع: خاصّة التذكّر.....
١٠٣.....	الشرح.....
١٠٤.....	إشارات النص.....
١٠٤.....	امتناع التذكّر.....
١٠٦.....	سرّ الحيرة ومنشؤها.....
١٠٨.....	النص الثامن: خاصّة درك الكلّيات.....
١٠٩.....	الشرح.....
١١٠.....	إشارات النص.....
١١٠.....	تجرّد كلّ كلّ.....
١١١.....	النص التاسع: خاصّة الاتّصال بالعقل الفعّال.....
١١٢.....	الشرح.....

١١٣	إشارات النصّ
١١٣	الفناء
١١٦	مقام قرب النوافل والفرائض
١١٧	النصّ العاشر: العقل النظري والعملي
١٢٠	الشرح
١٢٠	العقل النظري والعملي
١٢٢	جزئية العلم الفعلي
١٢٣	الروية في الأمور الممكنة المستقبلية
١٢٤	الشوقية خادمة القوى المدركة
١٢٤	موقع القوة الشوقية
١٢٥	العلاقة بين العقليين
١٢٧	مقارنة وفروق
١٢٨	إشارات النصّ
١٢٨	تفاسير العقل العملي
١٣٠	النصّ الحادي عشر: مواضع أنظار
١٣٣	الشرح
١٣٣	النفس كلّ القوى
١٣٤	استفادة الحركة الجوهرية
١٣٤	الاحتياج إلى البدن خلاف روحانية الحدوث
١٣٤	نفسية النفس نحو وجودها
١٣٦	إشارات النصّ
١٣٦	الحركة الجوهرية والتطورات
١٣٨	الحركة الجوهرية والنفس

الفصل الثاني في أوصاف النفس الإنسانيّة

١٤١	تمهيد
١٤٤	النصّ الأوّل: مرجع الاختلاف في الصفات الإنسانيّة
١٤٥	الشرح
١٤٦	الحسّ المشترك
١٤٧	العقل البسيط
١٤٨	إشارات النصّ
١٤٨	النسبة بين النفس القويّة والشريفة
١٤٩	أثر قوّة النفس وشرفها
١٥١	النصّ الثاني: الحكمة والحرية
١٥٣	الشرح
١٥٤	تفاوت الحكمة الغريزيّة
١٥٥	مفاد الحرّية
١٥٦	خلاصة الحرّية
١٥٧	إشارات النصّ
١٥٧	دور البدن في الكمال
١٥٩	النصّ الثالث: مرجعيّة الحكمة والحرية
١٦٠	الشرح
١٦١	وجوب التزكية عن الكلّ
١٦٢	إشارات النصّ
١٦٢	أركان الصورة الباطنيّة
١٦٥	السعادة بإصلاح جميع الصفات والقوى

النص الرابع: قوّة العلم	١٦٦
الشرح	١٦٧
إشارات النصّ	١٦٨
الحكمة غريزيّة ومكتسبة	١٦٨
الحكمة المكتسبة فاضلة	١٦٨
قوّة العلم ليست بعلم	١٦٩
النص الخامس: قوّة الغضب	١٧١
الشرح	١٧٢
إشارات النصّ	١٧٣
اختلاف الناس في الغضب حدوثاً وزوالاً	١٧٣
حقيقة الغضب	١٧٣
النص السادس: قوّة الشهوة	١٧٥
الشرح	١٧٦
إشارات النصّ	١٧٧
الأنواع التي تحت العفّة	١٧٧
النص السابع: قوّة العقل	١٧٩
الشرح	١٨٠
إشارات النصّ	١٨٠
الجريزة	١٨٠
الأنواع الواقعة تحت الحكمة	١٨١
الجريزة في النظريّات	١٨٢
النص الثامن: قوّة العدالة	١٨٣
الشرح	١٨٤

١٨٤	 إشارات النصّ
١٨٤	 فضيلة العدالة
١٨٥	 أجود التوجيهات
١٨٥	 العدالة هيئة
١٨٦	 الحقّ في العدالة
١٨٧	 مثل اجتماع القوى في الإنسان
١٨٧	 الأنواع التي تحت العدالة
١٨٩	 النصّ التاسع: رؤوس الأخلاق
١٩٠	 الشرح
١٩٠	 إشارات النصّ
١٩٠	 تعريف الخلق وأنه لا خلق في المفارقات
١٩٢	 النصّ العاشر: قوّة النفس وشرفها
١٩٤	 الشرح
١٩٤	 إشارات النصّ
١٩٤	 قوّة النفس ذات أقسام
١٩٥	 المراد بالشرف

الفصل الثالث

في منازل الإنسان ودرجاته

١٩٩	 تمهيد
٢٠٠	 النصّ الأوّل: باطن الإنسان مزيج قوى
٢٠١	 الشرح
٢٠١	 إشارات النصّ
٢٠١	 ترتيب اكتساب الفضائل

٢٠٢	 النفس مزيج قوى
٢٠٤	 النص الثاني: كمال العقل في الأربعين
٢٠٥	 الشرح
٢٠٧	 إشارات النص
٢٠٧	 الأربعون بحسب الغالب
٢٠٨	 البعثة والأربعون

الفصل الرابع

في كنيّة المدركات من أدنى المنازل إلى أعلاها

٢١٣	 تمهيد
٢١٥	 النص الأول: كثرة الأطوار لا تنافي الوحدة
٢١٧	 الشرح
٢١٩	 التشخيص والماهية والوجود
٢٢١	 إشارات النص
٢٢١	 غرر في التشخيص
٢٢٣	 الكلي الطبيعي
٢٢٤	 الصور الشخصية
٢٢٥	 النص الثاني: تجرّد المدرك ومعناه
٢٢٧	 الشرح
٢٢٨	 إشارات النص
٢٢٨	 التجرّد تقشير
٢٢٩	 تجرّد الصورة العلميّة مطلقاً
٢٣١	 النص الثالث: الإنسان ثلاثة صعوداً
٢٣٣	 الشرح

٢٣٥	إشارات النصّ
٢٣٥	أمر بمعروف ونهي عن منكر
٢٣٦	تفرّق القوى في هذا العالم
٢٣٦	قوة الانثيين
٢٣٨	النصّ الرابع: الإنسان ثلاثة نزولاً
٢٤٠	الشرح
٢٤١	إشارات النصّ
٢٤١	الإنسان النفساني والعقلي
٢٤٢	الإنسان مجمع الأضداد
٢٤٣	النصّ الخامس: تجرّد المدرك ومعناه
٢٤٥	الشرح
٢٤٥	١. العلاقة بين النفس والبدن
٢٤٦	٢. الجثة ليست بدنًا
٢٤٧	٣. البدن الحقيقي
٢٤٧	٤. حال النفس — وهي المدرك — في مراتب التجرّد
٢٤٨	إشارات النصّ
٢٤٨	الإنسان مجموع
٢٥٠	النصّ السادس: تأييد الفيلسوف
٢٥٢	الشرح
٢٥٣	إشارات النصّ
٢٥٣	وإن من شيء إلا عندنا خزائنه
٢٥٤	النفاد والبقاء في أثولوجيا
٢٥٥	النصّ السابع: تأييد آخر

٢٥٨	الشرح
٢٥٨	إشارات النص
٢٥٨	رؤية الإنسان الحقّ الأوّل
٢٥٩	الإنسان الذي حدّه أفلاطون
٢٦٠	النصّ الثامن: إشكال وجواب
٢٦٢	الشرح
٢٦٢	إشارات النصّ
٢٦٢	التعاون بالقوّة والفعل
٢٦٣	الحيوانات في العالم الكريم

الفصل الخامس

في أنّ قوى النفس المتعلّقة بالبدن بعضُها أقلُّ قبولاً

٢٦٧	تمهيد
٢٧٢	النصّ الأوّل: إثبات قوى النفس
٢٧٤	الشرح
٢٧٧	تعلّق القوى وتجزّيها
٢٧٨	سؤال وإثارة
٢٧٩	إشارات النصّ
٢٧٩	المفاضلة بين السمع والبصر
٢٨٠	تفاوت العاقلة في الأفراد
٢٨١	إطلاقات العقل
٢٨٣	النصّ الثاني: كلام الفيلسوف في تجزّي النفس
٢٨٥	الشرح
٢٨٧	معنى التجزّي

٢٨٨	إشارات النصّ
٢٨٨	البساطة والتجرّد
٢٩١	النصّ الثالث: اختلاف الأعضاء
٢٩٢	الشرح
٢٩٢	إشارات النصّ
٢٩٢	اللمس قوّة منبّئة
٢٩٣	اللامسة قوّة واحدة
٢٩٣	اختلاف الأعضاء
٢٩٤	نحو تعلّق النفس بالبدن
٢٩٦	النصّ الرابع: لكلّ قوّة موضع معلوم
٢٩٨	الشرح
٢٩٩	١. وجه احتياج القوى إلى الأعضاء
٣٠٠	٢. العلاقة بين النفس والقوى والبدن
٣٠٠	إشارات النصّ
٣٠٠	اختلاف قوى النفس
٣٠٢	النصّ الخامس: إشكال وعلاج
٣٠٣	الشرح
٣٠٤	إشارات النصّ
٣٠٤	التركيب الاتحادي
٣٠٥	التركيب بين الأجزاء العينيّة - المادّة والصورة - تركيب اتّحادي
٣٠٥	خلاصة الكلام
٣٠٦	النصّ السادس: إشكال اللامسة
٣٠٧	الشرح

٣٠٧	عرض الإشكال
٣٠٩	عصارة الإشكال
٣٠٩	إشارات النصّ
٣٠٩	اللامسة أولى مراتب الحسّ
٣١٠	من خواصّ الحواسّ
٣١١	النصّ السابع: عود على بدء
٣١٢	الشرح
٣١٥	أثر جامعّة القوّة المذكورة
٣١٥	إشارات النصّ
٣١٥	المراد بأجزاء النفس
٣١٥	التجزّي مشكّك
٣١٧	النصّ الثامن: تحقيق ينتفع به
٣١٩	الشرح
٣٢٠	إشارات النصّ
٣٢٠	الآثار المذكورة
٣٢١	الفيلسوف الحقّ
٣٢٢	مراتب الحكماء
٣٢٣	النصّ التاسع: منع الحركة الجوهرية
٣٢٤	الشرح
٣٢٥	إشارات النصّ
٣٢٥	القول بالحركة الجوهرية
٣٢٦	العلة القريبة للمتغيّر متغيرة
٣٢٧	النصّ العاشر: إنكار المثل الأفلاطونية

٣٢٨	الشرح
٣٣٠	إشارات النص
٣٣٠	الأقوال في المثل الأفلاطونية
٣٣١	وجه التسمية بالمثل
٣٣٣	النص الحادي عشر: إنكار اتحاد العاقل بالمعقول والنفس بالعقل الفعّال
٣٣٤	الشرح
٣٣٦	إشارات النص
٣٣٦	حكاية
٣٣٦	الشيخ يقرّر الاتحاد
٣٣٧	مذهب الاتحاد بالعقل الفعّال
٣٣٩	النص الثاني عشر: عشق الهيولى والصورة
٣٤٠	الشرح
٣٤١	إشارات النص
٣٤١	العشق أم الشوق
٣٤٢	أصول المصنّف المشيدة
٣٤٤	النص الثالث عشر: إنكار تبدّل صور العناصر في المزاج
٣٤٥	الشرح
٣٤٧	إشارات النص
٣٤٧	تعريف المزاج
٣٤٧	حجّة عرشيّة
٣٥٠	النص الرابع عشر: رسوخ الاعتقاد بتسرمد الأفلاك
٣٥١	الشرح
٣٥٣	إشارات النص

الإجماع على حدوث العالم.....	٣٥٣
النص الخامس عشر: لماذا قوى النفس مدركة وغير مدركة؟.....	٣٥٥
الشرح.....	٣٥٦
إشارات النص.....	٣٥٧
كلّ القوى.....	٣٥٧
مقاما: الوحدة في الكثرة، والكثرة في الوحدة.....	٣٥٨
كلّ القوى ليس بمعنى المجموع منها.....	٣٥٩
النص السادس عشر: شعور الحيوانات بذواتها.....	٣٦٠
الشرح.....	٣٦١
إشارات النص.....	٣٦٣
الثبات آية التجرد.....	٣٦٣
مراتب التجرد.....	٣٦٤
الموجود لذاته مدرك لها.....	٣٦٥
لا تشعر بذواتها.....	٣٦٦
النص السابع عشر: شعور الحيوانات بذواتها ثانية.....	٣٦٨
الشرح.....	٣٦٩
إشارات النص.....	٣٧٠
درك الحيوان والنبات للملائم والمنافر.....	٣٧٠
العناصر لا تدرك.....	٣٧١
خلاصة ومفاد.....	٣٧٢
النص الثامن عشر: جواب غير نافع وكلام مجمل.....	٣٧٣
الشرح.....	٣٧٤
إشارات النص.....	٣٧٥

٣٧٥	المعاني المذكورة والوهم
٣٧٦	المعاني المعقولة
٣٧٧	النص التاسع عشر: الصيرورة عقلاً
٣٧٨	الشرح
٣٨٠	إشارات النص
٣٨٠	النفس جسمانية الحدوث روحانية البقاء
٣٨٢	النص العشرون: ترديدات في الحركة الكمية
٣٨٥	الشرح
٣٨٦	بيان التردد وعرضه
٣٨٨	للحيوان نفس غير مخالطة لجسمه
٣٩٠	إشارات النص
٣٩٠	دليل آخر
٣٩٠	الاحتمالات المرددة
٣٩٢	لا حركة في الكم ثانية
٣٩٤	النص الواحد والعشرون: الحيرة في بقاء النفوس الساذجة بعد البدن
٣٩٥	الشرح
٣٩٨	لا تجرد بالمذكور
٤٠٠	إشارات النص
٤٠٠	حال النفس بعد المفارقة
٤٠١	منشأ الاضطراب في كلام الفلاسفة
٤٠٤	تجرد الخيال
٤٠٧	النص الثاني والعشرون: لا كمال منتظر للنفوس الفلكية
٤٠٨	الشرح

- ٤١٠ إشارات النصّ
- ٤١٠ النفس ما هي، وهل هي، وكم هي
- ٤١٢ الحيوان والفلک
- ٤١٣ النصّ الثالث والعشرون: امتناع الاستحالة الجوهرية واستكمال النفس عقلاً
- ٤١٤ الشرح
- ٤١٤ سقوط النفسية عن النفس
- ٤١٥ إشارات النصّ
- ٤١٥ نحو تعلّق النفس بالبدن
- ٤١٧ النصّ الرابع والعشرون: لم يحصل الشيخ مفاد العقل البسيط
- ٤١٩ الشرح
- ٤٢٢ إشارات النصّ
- ٤٢٢ ارتسامية العلم بالأشياء قبل الإيجاد
- ٤٢٣ نسبة الارتسام إلى الشيخ والمعلّم الثاني
- ٤٢٤ العقل البسيط والنبوة
- ٤٢٥ البساطة قراءة ثانية
- ٤٢٦ إطلاقات العقل
- ٤٢٨ النصّ الخامس والعشرون: علمه تعالى أعراض حالة في ذاته
- ٤٢٩ الشرح
- ٤٣٠ إشارات النصّ
- ٤٣٠ حال مذهب أفلاطون
- ٤٣١ الأقوال في العلم الإلهي
- ٤٣٢ الأقسام الرئيسة لعلمه تعالى هي الثلاثة التالية:
- ٤٣٤ النصّ السادس والعشرون: الانشغال بالعلم الأشرف

٤٦١ الفهرس

٤٣٧ الشرح

٤٣٩ إشارات النصّ

٤٣٩ العلم الإلهي

٤٤٠ معرفة النفس

٤٤١ مداخلة الحكيم السبزواري

٤٤٣ الفهرس