

شرح الأسفار الأربعة
لصدر الدين الشيرازي

كتاب المعاد

تقريراً لأبحاث المرجع الديني
السيد كمال الحيدري رحمته الله

الجزء الثالث

المعاد الروحاني

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 - الطويسة

٠٠٩٦٤-٧٧٠٦٠٧٢٢٧١

• مكتبة دار الأمير

الناصرية - الحبوبي

٠٠٩٦٤-٧٨٠٣٠٩٨٤٩١

مؤسّسة الإمام الجواد عليه السلام

للفكر والثقافة

الكاظميّة المقدّسة - باب الدروازة

١٤٤٠ هـ - ٢٠١٩ م

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

شقشة الورقاء

أيتها التي هبطت من المحلّ الأرفع، واستوكرت ما بين الجنين، ورُحِتْ
تأخذين مركب البدن ذات اليمين وذات الشمال، وتنفعين بما يعتوره من حوادث،
فتألمين لتفرّق اتّصاله حيناً، وتسعين بصحّة وعافية بعد وجعٍ وعلةٍ، وكذلك به
تفعلين، فيغلي دم العروق لتصوّر عدوّ، وتنفرج الأسارير لرؤية عزيز^(١).
ما الذي دعاك لهذا الهبوط؟! أتستبدلين الذي هو أدنى بالذي هو خير،
وتشتري الضعة بالرفعة والسموّ؟! لا جدوى، أيتها الورقاء، فأنت قضاء لا
يُدفع، وحتّم لا يُدرأ، وواقع لا يُنجاهل.
لكنّك هبطت، ولن أقول كما قيل: (لست أدري)^(٢)، أي: لا مجال لمعرفة
(لم) أو (إنّ) ذلك الهبوط، أو هناك مجال لكنّ الإعراض عن معرفة ما لا يليق ممّا
يجدر بالكيّسين.

(١) كما يقول الحكيم السبزواري رحمه الله في منظومته:

إنّ التصوّرات للأمور تنشي كحرّ لا عن الحرور

انظر: شرح المنظومة (غرر الفرائد وشرحها)، الحكيم المتألّه السبزواري (المتوفّى ١٢٨٩هـ)
علّق عليه: آية الله حسن زادة الآملي، تقديم وتحقيق: مسعود طالبي، نشر: ناب،
١٤٢٢هـ: ج ٥، ص ٢٦١.

(٢) ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ﴾ (الحجر: ٢١)، فقد كانت
ذات كينونة عقلية، وهي قديمة بها.

(٣) جئت لا أعلم من أين ولكني أتيت ولقد أبصرت قدامي طريقاً فمشيت
وسأبقى ماشياً إن شئت هذا أم أبيت كيف جئت؟ كيف أبصرتُ طريقي؟
لست أدري

(من قصيدة الطلاس لإيليا أبي ماضي)

أبدًا، قد لا أدري، لكنني لابد أن أكدح لأدري، فالجهل بشأنك شنيع، ووجع لا يطاق.

السؤال: «لم جئت» ليس إنكاراً وإبطالاً للمجيء؛ إذ من ذا الذي يشفع عنده إلا بإذنه، ومن ذا الذي يحول دون أمرٍ قد قيل له: «كن»، ومن ذا الذي تؤاخذ به على فعل، وقد ثبت أنه تأمُّ بل هو فوق التمام والكمال، وتمامه هذا يدعوه لأن يكون دائم الفضل على البرية، باسط اليدين بالعطية.

«لم جئت» سؤال يراد به الغرض الذي وُضع لأجله الاستفهام، وهو طلب الفهم، غير الحاصل، فقد أخرجنا الله من بطون أمهاتنا لا نعلم أموراً عديدة، من جملة شؤون هذه الورقاء ذات التعرّز والتمنّع.

وهو أهل لأن تُشدّ إليه الرحال الأنفسية والآفاقية، إذ العلم كل العلم في أن تعرف من أين وفي أين وإلى أين، ومحور ذلك كله أنت يا من هبطت من المحلّ الأرفع^(١). من أين، ولم، وإلى أين تؤول، وهي لا تبید ولا تغنى، فإذا غادرت، ولا بد أن

(١) إشارة إلى عينية الشيخ الرئيس رحمه الله:

هبطت إليك من المحلّ الأرفع ورقاء ذات تعرّز وتمنّع
محجوبة عن كل مقلة عارف وهي التي سفرت ولم تتبرقع

(عشر قصائد وأشعار، ابن سينا، المتوفى ٤٢٨ هـ، مكتبة المرعشي النجفي، الطبعة الثانية، ١٤٠٥ هـ: ص ١).

الكلام في الهبوط ونحوه وليته واسع عميق، وقد تعرّض له الأكابر من الحكماء، ومن جملة صدر المتأهّلين في الأسفار؛ حيث قال: «...واعلم أن حكاية هبوط النفس الآدمية من عالم القدس موطن أبيها المقدّس إلى هذا العالم موطن الطبيعة الجسمانية التي كالمهد، وموطن النفس الحيوانية التي هي بمنزلة أمّها، ممّا كثرت في الصحف المنزلة من السماء، ومرموزات الأنبياء، وإشارات الأولياء والحكماء الكبراء...». الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مؤلفه: الحكيم الإلهي والفيلسوف الرباني صدر الدين محمد الشيرازي، المتوفى ١٠٥٠ هـ، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الرابعة، ١٤١٠ هـ: ج ٨، ص ٣٥٥.

تغادر، فالموت مرحلة من مراحل الكدح إلى غاية ليس وراءها من غاية.
ما هو حينئذ المال؟ وأي شيء هو المنقلب؟ فهي إما مسرورة محبورة أو
محزونة مغمومة.

بماذا يكون السرور والحبور؟ ولأي شيء يكون الحزن والغم؟
وهل الذي يسر ويلذ على وتيرة واحدة؟ وكذلك الذي يحزن ويؤلم؟
أم أن من الذي يسر ما لا يدركه أي أحد، وذلك لأن الحسناء لا تطلب إلا
بغالي المهر، ومنه ما هو أدنى؟

وكذلك الذي يؤلم ويوجع؛ هل يستوي الذي كدح في سبيل كسب المعارف
الكلية والعلوم الربانية، والذي اكتفى بما دون ذلك؛ فكان همه فروعاً وما يمت
إليها بصلة؟ كيف وقد كان «أول الدين معرفته»^(١)؟

معرفته تعالى وما يرتبط بها من صفات وأسماء وأفعال، هذا هو الإيمان
والكلم الطيب، وأما العمل الصالح فليس من الإيمان وإنما يساهم في ترسيخه
وتأكيد صعوده إليه تعالى ليكون متقبلاً^(٢). ولذلك فإنه يقال في المؤمن الذي لم
يعمل إخلاصاً إلى جهالة وثاقلاً إلى الأرض: «اللهم إنا لا نعلم منه إلا خيراً»^(٣).

(١) نهج البلاغة (وهو مجموع ما اختاره الشريف الرضي من كلام سيدنا أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام)، شرح: الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت - لبنان، الخطبة الأولى.

(٢) فلسفة الدين (مدخل لدراسة منشأ الحاجة إلى الدين وتكامل الشرائع)، محاضرات المرجع الديني السيد كمال الحيدري، بقلم: الشيخ علي حمود العبادي، دار فراق، الطبعة الأولى، ٢٠٠٨م: ص ٢٨.

(٣) في الدعاء للميت في صلاة الجنازة: فروع الكافي، محمد بن يعقوب الكليني، المتوفى ٣٢٩هـ، دار الحديث، قم، الطبعة الأولى، ١٤٢٩هـ: ج ٥، ص ٤٧٣، الحديث ٤؛ سلسلة الأحاديث الضعيفة، محمد ناصر الدين الألباني، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ: ج ٧، ص ٣٢٦، الحديث ٣٣١٨.

اللذة - ومن دون أدنى شك - ليست حسيةً فحسب، بل هي أوسع وأرحب من أكلٍ وشربٍ ووقاعٍ، فالذكر الحميد والصيت الحسن الطيب يُستغنى في سبيله عن كلِّ المذكورات، بل يُنْفَق في سبيله ما قد يُجرّص على كثره، ف«الجود حارس الأعراض»^(١)، وكما قال حاتم الطائي:

أَمَاوِيَّ إِنِّي لَا أَقُولُ لِسَائِلٍ إِذَا جَاءَ يَوْمًا: حَلٌّ فِي مَالِنَا النَّزْرُ
أَمَاوِيَّ إِنَّمَا مَانِعٌ فَمَبِينٌ وَإِنَّمَا عَطَاءٌ لَا يَنْهِنُهَا الزَّجْرُ
وَقَدْ عَلِمَ الْأَقْوَامُ لَوْ أَنَّ حَاتِمًا أَرَادَ ثَرَاءَ الْمَلِْلِ كَانَ لَهُ وَفْرُ
بِعَيْنِي عَنْ جَارَاتِ قَوْمِي غَفْلَةً وَفِي السَّمْعِ مِنِّي عَنْ أَحَادِيثِهَا وَقْرُ^(٢)

والتاريخ يعجّ بالأسماء والمواقف التي يُترَفَّع فيها عن اللذائذ الحسية التي يتهافت عليها أكثر الناس مهرقين في سبيلها الأنفة والعفة، وإليك صوتٌ يهتف على بُعد الزمان وجشوبة المكان، فهو صوت الشنفرى أحد شعراء الصعلكة ممن اتَّخذ وحوش الفلاة أهلاً له وخللاً^(٣)، حيث يقول:

وَأَسْتَفُّ تَرَبُّ الْأَرْضِ كِي لَا يَرَى لَهُ عَلِيٌّ مِنَ الطَّوْلِ أَمْرِيٌّ مُتَطَوِّلٌ^(٤)
وَلَعَلَّ حَرِيصاً يَرَى أَنَّ الْأَجْدَرَ الْإِتْيَانُ بِأَقْوَالِ أَهْلِ الْمَعْرِفَةِ سَيِّئاً الْأَوْلِيَاءِ
الْإِلَهِيِّينَ، لَا أَنْ يَسْتَشْهَدَ بِحَاتِمِ تَارَةً وَبِالْشَنْفَرِيِّ أُخْرَى، فَأَيُّ سَابِقَةٍ لَهُذِينَ فِي

(١) نهج البلاغة، مصدر سابق: حكمه عليه السلام، رقم ٢١١.

(٢) الأغاني، لأبي الفرج الأصفهاني، دار إحياء التراث العربي: ج ١٧، ص ٢٤٥.

(٣) حيث قال في لامية العرب مغاضباً بني أمه:

وَلِي دُونَكُمْ أَهْلُونَ سَيِّدٌ عَمَلَسٌ وَأَرْقَطُ ذَهْلُولٌ وَعُرْفَاءُ جِيَالٍ
هَمُّ الْأَهْلِ لَا مُسْتَوْدَعَ السَّرِّ ذَائِعٌ لَدَيْهِمْ وَلَا الْجَانِي بِمَا جَرَّ يَخْذَلُ

والسيد العملس: الذئب السريع، والأرقط الدهلول: النمر الأملس، والعرفاء الجيال: الضبع.

(٤) خزانة الأدب، البغدادي، تحقيق: محمد نبيل طريفي، إميل بديع يعقوب، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٨ م: ج ٩، ص ١٩٤.

العلم حتى يُستدعى بعض أقوالهم.

لكن ذلك الحريص سيفاجأ عندما أقول له: لقد تعمّدت ذلك.

والوجه في تعمّدي هو التأكيد على أنّ مدّعاي ثابتٌ، وواقعٌ متداولٌ عند طبقات البشر حتى تلك التي لا عهد لها بكتابٍ ودراسةٍ ومباحثةٍ؛ حيث يهون عند كثيرٍ من الناس الكثير من اللذائذ الحسية دون لذائذ ما هي بحسّية. فإذا وقعت المفارقة؛

كلّ ابن أنثى وإن طالّت سلامته يوماً على آله حدياء محمول^(١)

والمفارقة أمرٌ لا ريب فيه، «فالنفس في ذاتها من طورٍ إلى طورٍ، وتشتدّ في تجوهرها من ضعفٍ إلى قوّة... حتى إذا بلغت غايتها في الجوهر ومبلغها من الاستقلال، ينقطع تعلّقها عن البدن بالكلّية... فعرض موت البدن...»^(٢).

إذن فالموت غاية كلّ نفسٍ، وذلك لأنّها حركةٌ، وكلّ حركةٍ لا بدّ لها من غايةٍ، وإلا فلا تكون الحركة حركةً.

والنفوس شرعٌ في أصل المعاد، إذ لا فناء لنفسٍ من النفوس، إذ لا مطمع للفناء فيما هو مجردٌ عن المادّة، مهما كانت درجة النفس، حتى ولو كانت النفس نفس أبليّ ساذجٍ لا عهد له بمعرفةٍ، فإنّها باقيةٌ غير معطّلةٍ، لها من السعادة بما تدركه من وجودها، إذ الوجود خيرٌ، وإدراكه سعادةٌ وخيرٌ. ولا عودة لغير الكاملة إلى بدنٍ حتى ولو كان جرماً دخانيّاً أو فلكيّاً، إذ هو تناسخٌ لا يجوز في نفسه، ولا يجوز لأنّه عودٌ إلى الأولى والوجود فيما نعلم، وهو خلف النصّ الديني الصريح في أنّ الآخرة عبارةٌ عن الخلق والإنشاء فيما لا نعلم، والعود إلى الأولى - تناسخاً أو جمعاً للأجزاء - عودٌ إلى نشأة نعلمها. لكنّها - أي النفوس - ليست كذلك في نحو العود، وذلك لأنّه استواءٌ للذين يعلمون والذين لا

(١) المعجم الكبير، للطبراني، تحقيق وتخريج: حمدي عبد الحميد السلفي، دار إحياء التراث العربي: ج ١٩، ص ١٧٨.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ٩، ص ٥١-٥٢.

يعلمون، تسويةً لمن يبلغ مرتبة العقل بالفعل وَمَنْ لم يكن لديه شوقٌ إليها، بل كان يفرّ منها ويتأذى منها كما يتأذى المزكوم من رائحة المسك، بل كان يتخذ أصحابها هزواً في نواذيه، كيف والمعرفة بذرة المشاهدة، والعلم نورٌ يسعى بين يدي صاحبه. وكلّما ازداد المرء علماً، ازداد نوره الذي يسعى بين يديه، والذي لديه النور الأوسع، يكون الأوسع في المشاهدة بلا شكّ، والمشاهدة تولّد لذّة بحسبها، ولا يشاهد المرء إلاّ صوراً تتناسب مع النور الذي يسعى بين يديه.

لقد كان حصر هويّة الإنسان في هيكلٍ محسوسٍ ملموسٍ عرقاً وأصلاً، لشُبّه عديدةٍ عويصةٍ عصيّةٍ عن الحلّ، مع الانجذاب إلى ذلك الأصل والتعلّق به.

وإنّما الإنسان حقيقةً واحدةً مشكّكةً^(١)، له مرتبةٌ يكون فيها مجرداً وأخرى يكون فيها مادّياً، كيف وهي جسمانيّة الحدوث روحانيّة البقاء، وهذا يتناغم مع قوله تعالى: ﴿وَاللّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئاً وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ...﴾ (النحل: ٧٨)، إذ لو كانت النفس روحانيّة الحدوث لما صحّ ذلك النفي الذي يفيد العموم، وذلك لمجيء النكرة في سياق النفي، وذلك لأنّ الروحاني المجرّد ليس له حالةٌ منتظرةٌ، والآية تدلّ على حالةٍ منتظرةٍ، حيث يستفاد جديدٌ من جعل الأبصار والأفئدة.

نعم، النفس في بدء أمرها كالشجرة والثمرة، حيث تنمو وتنمو وتتكامل حتّى تصبح أهلاً لإعطاء ثمارها اليانعة، ولم يكن يرجى منها ذلك في بداية أمرها. إذن، النفس كانت عبارةً عن جسمٍ تطوّر وتكامل واشتدّ حتّى صار شيئاً آخر، أي شيئاً روحانياً مجرداً دون أن يتجافى عمّا كان عليه، وأنّ الذي كان عليه يصبح تابعاً له، يتناسب ويتكيّف مع نشأته التي يكون فيها.

وليست العلاقة بين النفس والبدن ثنويّة عزليّة، وإنّما ثنويّة تشكيكيّة، وإلاّ

(١) نفس وبدن در متون ديني (مجموعة مقالات همایش بین المللی آموزه های ديني...) بالفارسيّة، من كلمة لآية الله الشيخ جواد آملی، دفتر تبليغات إسلامي، ٢٠١٣م: ج ١، ص ٣٩.

فلا مدفع للتناسخ أبداً.

الكلام أخي القارئ على امتداد صفحات هذا الكتاب رحلة ونزهة للخاطر في حديقة النفس، بل في غابتها المتشابكة المتشاجرة، رحلة في مآلها ومعادها والبدء بمآلها الروحاني، وإنّما كان البدء لسهولة مؤنثته، وهو يعدّ للخوض في إرهاصات صاحبه الجسماني الذي وقع الكلام فيه ولمّا ينتهي بعد، ولا يرجى له نهاية.

المعاد الروحاني هو معاد النفوس التي ارتقت إلى العقل بالفعل:

إنّ الذي بالعقل بالفعل انتقي فهو لعالم العقول مرتقي
منه يصير عالماً عقلياً به يضاهي عالماً عينيّاً
ملتجئ بمثل نوريّة واجدة لسنخها عريّة
من الهيولى وعوارض تحفّ بها كعنواناتها لكن تصف^(١)

ومن دون أن يلزم من هذا الارتقاء التجافي عن البدن، إذ علاقة النفس بالبدن ليست كعلاقة الرّبان بالسفينة أو السلطان بالمدينة، وإنّما لها البدن الذي ينسجم من النشأة والمقام؛ ف«...الطلوع إلى عالم الأسماء وجنة الأرواح والسعداء والمنزل الأعلى، فلا يمكنها أن ترقى هناك بهذه الجثة الكثيفة، بل ببدنٍ نوريٍّ من جنس تلك الدار إذا تخلّصت من هذه البنية المظلمة، كما أنّ الطلوع إلى جنة المقرّبين وصقع الكاملين من الصور المفارقة العقلية ومثل الأفلاطونية النورية لا يتيسّر لها إلّا إذا انفصلت عن علوق الأبعاد والأجرام...»^(٢).

ولا يلزم من الوصول إلى الروحانية التامة والتجرّد، التجافي عن الجسمانية، لأنّ كلّ ذي معادٍ روحانيٍّ ذو معادٍ جسمانيٍّ، ولا عكس؛ إذ «...كلّما كملت النفس في وجودها صار البدن أصفى وألطف، وصار أشدّ اتّصالاً بالنفس،

(١) شرح المنظومة (غرر الفرائد وشرحها)، مصدر سابق: ج ٥، ص ٢٨٨.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ٩، ص ٤٨-٤٩.

وصار الاتحاد بينهما أقوى وأشدّ، حتّى إذا وقع الوجود العقلي صاراً شيئاً واحداً بلا مغايرة، وليس الأمر كما ظنّه الجمهور أنّ النفس عند تبديل وجودها الدنيوي إلى وجودها الآخروي، تنسلخ عن بدنها وتصير كعريانٍ يطرح ثوبه...»^(١).

نعم، الباب العاشر في المعاد الروحاني، لكنّ المساحة الأوسع والامتداد الأرحب منه، كان لإرهاصات المعاد الجسماني؛ إنّما نهض المصنّف رحمه الله بإثبات مفاده ومحتواه وكيفية حصوله لأهله. ومما يلاحظ: أنّ إنكاره لا يضرّ في إيمان أحدٍ، حيث لا يُكفّر منكروه، كما هو الحال بالنسبة للمعاد الجسماني، حيث يحيق بمنكره الويل والثبور، ويُشنع عليه بعظائم الأمور، وكأنّ في ذلك شمة حصرٍ للمعاد فيه.

المعاد إليه، كما كان البدء، وهو مقتضى قوس النزول والصعود، ومقتضى قوله تعالى: ﴿إِنَّا لِلّٰهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾ (البقرة: ١٥٦) فهو أمرٌ ثابتٌ لا ريب فيه، فما هو منه فإنّه صائرٌ إليه، بواسطةٍ أو وسائطٍ، أو مباشرةً، كما هو الكلام في الصدور والنزول.

ولابدّ من كلمةٍ أخيرةٍ، وهي أنّ المعاد لا يُفهم فهماً دقيقاً إلّا إذا تمّ إدراك الأمور التالية:

١. حقيقة الإنسان وأنها ليست مجرد هيكلٍ محسوسٍ ملموسٍ يؤول إلى الفناء والتلاشي.

٢. حقيقة النفس وأنها أمرٌ مشكّكٌ، بمرتبةٍ يكون محكوماً بأحكام المادّة، وبأخرى يكون مجرداً عن المادّة دون آثارها، وبثالثةٍ يكون مجرداً عنها وكذلك عن آثارها.

٣. البدن مرتبة النفس النازلة. والنفس هي البدن صاعداً متعالياً.

(١) المصدر نفسه: ج ٩، ص ٩٨-٩٩.

٤. لا فكاك بين النفس والبدن، لكنّ البدن الذي يقترن مع النفس ويتّحد معها اتحاداً حقيقياً لا انضمامياً يكون بحسب نشأة النفس.

وبالتالي لا سبيل لفناء النفس، وذلك لتجرّدها، ولا مجال لتعلّق النفس ببدنٍ آخر، إذ لم تفارق البدن قطّ، فلا تناسخ في البين، وللنفس معادٌ يتناسب مع درجة وجودها، ووجودها مرهونٌ بما تكسبه من معارف على مستوى العلم وملكاتٍ على مستوى العمل.

كلّ النفوس إلى حشرٍ لا ريب فيه، لكن لكلّ حشرها ونشرها الذي ينسجم مع ما قدّمت يداها في أولها.

أمّا بعد، فهذا الكتاب عبارة عن دروسٍ سبقتها دروسٌ احتواها جزآن، حيث اشتمل الأوّل على الباب الثامن والذي كان في أبحاث التناسخ وبطلانه بشنّى صورته، صعوداً ونزولاً، ونسخاً ومسحاً ورسخاً وفسخاً، في حين تضمّن الثاني الباب التاسع والذي كان في عرض وشرح بعض ملكات النفس الإنسانية وأفعالها وانفعالاتها، ومنازل الإنسان ومقاماته.

وهذه الدروس شرحٌ للباب العاشر، وهو عبارة عن تحقيق المعاد الروحاني، والإشارة إلى السعادة العقلية والشقاوة التي بإزائها.

دروسٌ ألقاها علينا سماحة أستاذنا آية الله العلامة السيّد كمال الحيدري حفظه الله، وإني لأحمد الله تعالى على أنّي كنت محطّ العناية فأدوّن هذه الدروس الشريفة، وإني لأدعو الله تعالى أن يوفّقني لإتمام ما بقي منها، راجياً أن تكون لي لا عليّ. وهو ولا أحد سواه وليّ التوفيق.

عبد الله الأسعد

ليلة الأربعاء الموافق لـ ٢٣ صفر ١٤٣٦هـ

الباب العاشر

في تحقيق المعاد الروحاني

والإشارة إلى السعادة العقلية والشقاوة التي بإزائها

وإلى السعادة والشقاوة الغير الحقيقيتين

وما قيل في بيانهما

وفيه فصول

تمهيد

هذا الباب العاشر من أبواب السفر الرابع، الأحد عشر، حيث جاء السفر الرابع، في علم النفس من مبدأ تكونها من المواد الجسمانية - فهي جسمانية الحدوث - إلى آخر مقاماتها ورجوعها إلى غاياتها القصوى، وهو بحث معادها، وبالتالي فالأبواب السابقة - وهي تسعة - مقدّمات مهمّة في فهم المعاد الصحيح، حيث إنّ تجرّد النفس وأنّه ليس على شاكلة واحدة، له مدخلية في فهم أيّ معادٍ للنفس المجردة الباقية وأيّ آخرة تنتظرها، وهو ما أكّده المصنّف رحمه الله في غير مقام، حيث قال: «ثم إنّ أكثر الإسلاميين يرون ويعتقدون أنّ الإنسان ليس شيئاً سوى هذه البنية المحسوسة، أعني الجسد المركّب من اللحم والدم والعظم والعروق، وما شاكلها من الأجسام، وما يحلّها من الأعراض والكيفيات الفعلية والانفعالية، على هيئة مخصوصة هي الصورة الإنسانية عندهم... فهم في الحقيقة لا يعرفون أمر البعث ولا يتصوّرون حقيقة القيامة ضميراً وقلباً وإن أقروا بها لساناً، وبذلك جرى عليهم حكم المسلمين، فالقيامة ليست عندهم إلّا إعادة هذه الأجساد المدومة برمتها، والأعراض بعينها، على هذه الحال التي عليها في الدنيا...»^(١) إذن فلمعرفة حقيقة النفس دور هام في معرفة المعاد الحقيقي لا الظاهري، ولذلك تجد القائل بأنّ نفس الإنسان ما هي إلّا جسم من الأجسام، يحار في بيان أصل معادها، إذ كيف لأمرٍ يُعدم بالموت - على حدّ زعمهم - أن يعود بعينه؟

ولذلك تجد هؤلاء يرفعون اليد عن قضية ضرورية وهي امتناع إعادة المدوم بعينه، وذلك لأنّ الإنسان جسم، وهو مادّي، وكلّ مادّي يفنى ويعدم، والموت - عندهم - عبارة عن إعدام للميت، والمعاد أمر لا ريب فيه، حيث نطقت به الشرائع الحقّة، إذن فاللأزق معقّد، والمطبّ محكم، إذ كيف يمكن الجمع بين الأمرين: الموت

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ٩، ص ١٨٠.

يعدم الإنسان، وضرورة العود؟ فارتأى أصحاب هذه الورطة رفع اليد عن ضرورة عقلية زاعمين أنه أهون من تجاوز حقيقة دينية، فذهبوا إلى أن المعاد هو عبارة عن إعادة ما عُدِمَ بالموت بعينه؛ إذ عود المعدوم جائز لا ضير فيه.

ومن الواضح أن أسس الورطة المذكورة هو الفهم الخاطئ لحقيقة الإنسان وأنها لا تعدو كونها هيكلًا محسوساً ملموساً، ولذلك - وهذا ما سوف يأتي تفصيله من خلال أبحاث هذا الباب - نجد أن هذه المعرفة المغلوطة كانت ذات أثر في مواضع عدّة، وولدت شبهاتٍ استعصى حلّها على الكثيرين.

قد يقال: إن القول بتجرّد النفس محلّ المشاكل التي تواجه قضية المعاد. نقول: نعم، محلّ التجرّد بعض المشاكل، لا كلّ المشاكل، وإنّما الذي محلّ المشاكل العالقة هو فهم أن التجرّد ليس على درجة واحدة، وإلا فسوف نقف حائرين أمام نفوسٍ لا ندري كيف معادها.

بعبارة أخرى: إن القول بدرجة واحدة لتجرّد النفوس، وهو التجرّد التام العقلي، يؤدّي إلى إثبات معادٍ للنفوس التي وصلت إلى مقام العقل، وهي نفوسٌ قليلة. وأمّا النفوس الأخرى وهي ذات الأكثرية الساحقة، فمن قائل بتناسخها، أو تعلّقها بجرم دخانيّ، أو حتّى بفنائها كما هو المنقول عن الإسكندر الأفروديسي، وهو من أعظم تلامذة معلّم المشائين، وأمّا من وصل إلى أن للتجرّد مراتب فهو في حلٍّ ممّا وقع فيه الآخرون من عويصاتٍ.

وإلى هذا أشار المصنّف رحمه الله بقوله: «...وأكثر أبناء زماننا وإن قالوا بتجرّد النفس لكنّهم في غفلةٍ عريضةٍ عن إنّيّتها وكيفيّة درجاتها ودركاتها ومنازلها ومساعدتها، وأنّها من الله مطلعها، وإليه مغيبها ومرجعها، إمّا مشرقة زاهرة في عليّين، أو مظلمة ناكسة رأسها إلى أسفل سافلين...»^(١).

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ٩، ص ١٨٠.

إِذْ كُلُّ نَفْسٍ تَعُودُ إِلَى مَبْدئِهَا ﴿إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾ (البقرة: ١٥٦) لا إلى أبدانٍ عنصريّةٍ أو جرميّةٍ دخانيّةٍ، كما هو قول التناسخيّة ومن مال صوبهم، لكنّ عودها إليه بحسب كينونتها وصورتها التي اكتسبتها، فهو متفاوت، كما كان أمر الصدور.

العارف الربّاني هو العارف بحقيقة النفس

الكلام في هذه المسألة مهمٌّ جدّاً وواسعٌ وعميقٌ، وسوف يأتي في أبحاث هذا الباب، وتحديدًا في الفصل الحادي عشر منه، إلّا أنّ الوقوف الإجمالي عليه ممّا لا بدّ منه، وذلك لأنّه يوقف الدارس لهذا العلم على أهميّة هذا البحث وفائدته، فيكون دخوله - الدارس - دخولاً عن بصيرةٍ، وعن رغبةٍ لا تعرف هوادهٍ أو وهناً، فالفائدة جليّةٌ والمنفعة خطيرةٌ، فلا يكون عابثاً مجازفاً مهرقاً لوقته الذي سوف يُسأل عنه في الدارين.

المسألة وباختصار: أنّ الإنسان لكي يصبح عارفاً بالله؛ ذلك الموجود الذي هو فوق التمام والكمال بما لا يتناهى شدةً وعدّةً، لا بدّ أن يكون عارفاً بحقيقة نفسه؛ قال الله تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ...﴾ (فصلت: ٥٣)، وجاء في كلام المعصومين عليهم السلام: «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ»^(١)، إذن كلّ ما سواه آيةٌ كاشفةٌ عن أصل ونحو وجوده تعالى، وقد عرفت أنّ الوجود مراتب، فالكشف مراتب، والإنسان هو الآية الأكثر قابليّةً للكشف، فهو مثالٌ له تعالى ذاتاً وصفةً وفعلًا، وإنّ الله تعالى خلق آدم على صورته.

(١) جاء هذا الحديث في: سلسلة الأحاديث الضعيفة، مصدر سابق: ج ١، ص ١٦٥، الحديث ٦٦، لا أصل له؛ عوالي اللآلي العزيزيّة في الأحاديث الدنيّة، ابن أبي جمهور الأحسائي، المتوفّى ٩٠١هـ، تصحيح: مجتبى العراقي، دار سيّد الشهداء، قم: ج ٤، ص ١٠٢، الحديث ١٤٩.

قال المصنّف رحمه الله: «فَمَنْ عَرَفَ حَقِيقَةَ النَّفْسِ وَمَاهِيَّتَهَا وَإِنِّيَّتَهَا، وَكَيْفِيَّةَ تَعَلُّقِهَا بِالْبَدَنِ أَوَّلًا، ثُمَّ ارْتِفَاعِهَا وَاشْتِدَادَ وجودها شيئاً فشيئاً، ثُمَّ انبعاثها عنه ثَانِيَةً، ثُمَّ رَجوعها إِلَى الْعَقْلِ بِالْفِعْلِ ثَالِثًا، ثُمَّ مَصِيرها فِي الْآخِرِ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى؛ فَكَانَتْ طَبْعًا ثُمَّ نَفْسًا ثُمَّ عَقْلًا ثُمَّ مَطْمُوسًا نُورها فِي نُورِ الْأَحْدِيَّةِ، فَهُوَ الْعَارِفُ الرَّبَّانِي، وَمَنْ جَهِلَ نَفْسَهُ وَلَمْ يَعْلَمْ حَقِيقَةَ ذَاتِهَا فَهُوَ جَاهِلٌ بِحَقِيقَةِ الْمَعَادِينَ جَمِيعًا، وَهُوَ بِمَعْرِفَةِ خَالِقِهِ أَجْهَلُ»^(١).

وهنا نحن أمام قضيتين موجبتين كليتين: كلّ عارفٍ بالنفس عارفٌ بالربِّ، وكلّ جاهلٍ بالنفس جاهلٌ بالربِّ، حيث تمّ نقض جزئي الأولى دون عكسهما، حتّى يكون لدينا عكس نقیضٍ موافق، وهذا لا ينتج كلیّةً موجبةً إلّا إذا كان الجزآن بينهما نسبة التساوي، فإذا كان - مثلاً - ب = ج فإنّ لا ب = لا ج، والتساوي أحد موردي صدق الموجبة الكليّة، حيث تصدق أيضاً إذا كان الموضوع أخصّ مطلقاً من المحمول، وذلك كقولنا: كلّ إنسانٍ حيوانٌ.

المعرفة المذكورة في النصّ الأنف هي معرفةٌ نظريّةٌ، وذلك كمعرفة حقيقة النفس، وكيفية ارتباطها بالبدن، وتطوّرها بالأطوار المختلفة في الدرجات والدركات، ومثل هذه المعرفة يترتّب عليها معرفةٌ عمليّةٌ، إذ لا بدّ من معرفة ما يؤدّي إلى تطوّر النفس بطورٍ دون آخر؛ بطورٍ يجعلها في علّين أو بطورٍ يجعلها أسفل سافلين، في الدرجات وقاب قوسين أو أدنى، أو في الدركات وإن هم إلّا كالأنعام والسباع بل أضلّ سبيلاً، وذلك كما هو الحال على مستوى المعرفة النظرية بأنّه تعالى المنعم، فإنّ معرفة كهذه تؤدّي إلى معرفة أخرى وهي وجوب شكره.

وهذا ممّا يُبحث في محله من نظرية المعرفة، حيث يرجع الاختلاف على مستوى الشرائع التي هي نحو من المعرفة العملية القائمة على قاعدة (ينبغي ولا

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ٩، ص ١٨٠.

ينبغي)، إلى الاختلاف في المعرفة النظرية والرؤية الكونية، واختلاف الرؤى الكونية مردّه إلى الاختلاف في المعرفة على مستوى منابعها وأدواتها^(١).

القناعة بالذي هو أدنى

ثمّ وبعد أن اتّضح ما لهذا العلم من أثرٍ وخطرٍ، وأنّ المتوخّى هو أن يكون له حضورٌ في أوساط البحث والمعرفة بما يتناسب مع عظيم أثره وجسيم خطره، زفر المصنّف رحمه الله زفرةً ملؤها الحسرة والألم، وهو يرى خلاف ذلك، فتأخذه الدهشة ويتملّكه العجب فيقول: «والعجب من أكثر المنتسبين إلى العلم كيف قنعوا بمرتبة العوامّ والناقصين، كالنساء والصبيان حيث لم يشتغلوا تمام عمرهم بالبحث عن حقيقة النفوس، وأنها كيف مآلها، وإلى ماذا يصير حالها مع اشتغالهم طول دهرهم بفروعٍ خلافيةٍ نادرة الوقوع فتركوا الواجب العيني واشتغلوا بفروض الكفايات...»^(٢).

حيث تجد البعض - في أوساطنا - وهو يعلم أن لا ثمرة علمية ولا عملية من بحثٍ لكنّه يضطرّ للوقوف عليه مدّة لا شيءٍ إلّا لأنّه قد تُعورَفَ على بحثه، أو لكي لا يساء الظن بعلميته، سيّما إذا كانت المسألة شائكةً فتعدّ ممّا تتمتحن فيه الرجولة العلمية والفحولة الدقية، فلا يتساهل بتجاهلها وتجاوزها إلى ما هو ألصق بالموضوع والأجدى، حتّى أنّ بعضهم كان يحفظ عن ظهر قلب كتاباً كان وما زال محطّ عناية الأستاذ والطالب.

والكلام ذو شجون، يأتي أكثر تفصيلاً في محله، وقد ذكر في غير موضع ملاك الأعلمية الحقيقية، وهو العلم الإلهي بالمعنى الأعمّ، كما جاء في كلام

(١) انظر: مسألة شناخت (نظرية المعرفة) للمفكر الشهيد مرتضى مطهري، انتشارات صدرا، الطبعة الثانية عشرة، ١٤١٩هـ: ص ١٣-١٦.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ٩، ص ١٨٠-١٨١.

منسوب إلى الإمام علي عليه السلام: «رحم الله امرأً عرف من أين وفي أين وإلى أين»^(١)، «ففي هذا العلم تظهر مقامات الرجال ودرجات الأحوال في المال، فإن تيسر لأحد فقد حصل له الخير الأتم والكمال الأعم، وإن سطره في كتاب فيه الأجر الجزيل والذكر الجميل، فيوشك أن يجعل من ورثة المتقين وأن يكون له لسان صدق في الآخرين...»^(٢).

الباب العاشر

يشتمل هذا الباب على مسألة في غاية الأهمية، ألا وهي مسألة المعاد الروحاني، حيث كان مثار الخلاف والاختلاف. فمن قائل به لا غير، ومن نافٍ له قائل بمعادٍ آخر وهو المعاد الجسماني، والحق هو الجمع بين الأمرين، وأمّا القول بنفي مطلق المعاد فهو ممّا لا يؤيّده عقل سليم أدرك المبدأ الحكيم المنزه عن اللعب والعبث، ولا شريعة حقّة، كيف وقد جاءت الشرائع الحقّة بأمرٍ مهمّة كان المعاد والحياة الأخرى من أهمّها؟ وقد لطف الله تعالى بعباده مرّاتٍ عديدة فأظهر لهم إمكان ذلك بل وقوعه، فأحى الألوفاً الذين خرجوا من ديارهم ليعودوا إليها ليسكنوها، ثمّ ليموت كلٌّ بأجله^(٣)، وكذلك كان مع الذي أمّاته الله مئة عام، وكذلك الذين أخذتهم الصاعقة لما طلبوا من نبيّهم أن يروا الله جهرةً، وقصّة الفتية الذين آووا إلى الكهف ليحفظهم الله تعالى مئات السنين ثمّ يبعثهم من مرقدهم، وكذلك الفتى الذي أفاق بعد أن ضرب ببعضٍ من لحم البقرة الصفراء الفاقعة اللون، والرجل الذي أحياه عيسى بإذن الله بعد موته،

(١) المصدر نفسه: ج ٨، ص ٣٥٥، لا أصل له.

(٢) المصدر نفسه: ج ٦، ص ٤.

(٣) كتاب الاعتقادات، للشيخ الصدوق، تحقيق وتعليق: مؤسّسة الإمام الهادي عليه السلام، إيران، الطبعة الثانية، ١٤٣٢هـ: ص ١٤٢.

وذلك لأنّ الأكثر كان يستبعد ذلك، ثمّ يقع فريسةً متهالكةً في براثن الإنكار، والإيمان في رفض فكرة العود بعد الموت.

القرآن الكريم؛ ولكونه الكتاب الخاتم الذي لم تطله يد التحريف، تعرّض في مساحةٍ واسعةٍ لبحث المعاد ومن جهاتٍ متعدّدةٍ، وذلك كإثبات أصله ونحوه، ودفع الشبهات المثارة حوله، وبيان الدافع أو الدوافع التي تؤدّي إلى إنكار هذا الأصل الثابت الذي لا يُهزّ ولا يُزعزع، حتّى قال أهل التحقيق: «... فالذكر الحكيم يعتني بالمعاد، ويهتمّ به اهتماماً بالغاً، يكشف عنه كثرة الآيات الواردة في مجال المعاد، وقد قام بعضهم بإحصاء ما يرجع إليه في القرآن فبلغ زهاء ألفٍ وأربعمئة آيةٍ، وكان السيّد العلامة الطباطبائي رحمه الله يقول بأنّه ورد البحث عن المعاد في القرآن في آياتٍ تربو على الألفين، ولعلّه ضمّ الإشارة إليه إلى التصريح به، وعلى كلّ تقدير فهذه الآيات الهائلة تعرب عن شدّة اهتمام القرآن به...»^(١).

قال الحكيم السبزواري رحمه الله يبيّن الآراء في المعاد:

مَنْ قَصَرَ المعاد في الروحاني قَصَرَ كالحاصر في الجسماني
وجامعٌ بينهما جافائزا وقصبات السبق كان حائزاً^(٢)

إذن فالقائل بالمعاد يكون مقصّراً إذا قَصَرَ المعاد في الروحاني منه، وهو الذي يكون للنفوس الناطقة التي بلغت مقام العقل دون التي بقيت رهينة ما دونه من حسٍّ أو خيالٍ، ووجه تقصيره هو أنّ القليل من النفوس سيكون له معادٌ، وذلك لأنّ أقلّ القليل من النفوس هو الذي تبلغ نفسه ذلك المقام الذي يؤهلها لمعادٍ

(١) الإلهيات على هدى الكتاب والسنة والعقل، محاضرات الشيخ جعفر السبحاني، بقلم: الشيخ حسن محمد مكّي العاملي، المركز العالمي للدراسات الإسلامية، الطبعة الثالثة، ١٤١٢هـ: ج ٤، ص ١٦٥-١٦٦.

(٢) شرح المنظومة، قسم الحكمة، غرر الفرائد وشرحها، مصدر سابق: ج ٥، ص ٣٠٥.

روحانيّ، وكذلك يكون مَنْ يقصُرُ المعاد في الجسماني، وذلك لأنّ اللذة الموعودة في الآخرة ليست منحصرةً بما هو حسيّ، وإلا لما كان للنفوس الراقية من لذة، أو كان لها أن تلتذّ بما هو أدنى من نشأتها، وهو ما يكون تنكيلاً بها وإيلاًماً لها، إضافةً إلى عدم المساخنة بين المِلذِّ والمِلتذّ.

نعم، الفوز والفلاح هو في القول بالمعادين، حيث يكون لكلّ نفسٍ سعادتها المناسبة لما قدّمت في أولها، فالدنيا مزرعة الآخرة، والمعرفة بذرة المشاهدة التي هي ملاك السعادة التي هي عبارةٌ عن إدراك الخير المناسب.

الباب العاشر؛ والذي نحن بصدد الكلام فيه، محوره المعاد الروحاني، فهو معاد النفوس التي وصلت إلى مقام العقل بالفعل؛ فإنّها ترتقي إلى عالم العقول لترى من السعادة ما لا يراه أصحاب النفوس التي لم تصل إلى ذلك المقام. قال الحكيم السبزواري رحمه الله:

إنّ الذي بالعقل بالفعل انتقي فهو لعالم العقول مرتقي^(١)

«يعني: الذي من أفراد الإنسان اختير وانتُخب بأن يصير إلى مرتبة العقل بالفعل ممّا هو عليه من العقل بالقوّة، هو الذي يرتقي إلى عالم العقول، ويحصل له المعاد الروحاني الذي هو عبارةٌ عن هذا الارتقاء إلى عالم العقول بعد المفارقة عن البدن بالموت...»^(٢).

هذا الباب يشتمل على أحد عشر فصلاً هي التالية:

الفصل الأوّل: في ماهيّة السعادة الحقيقيّة؛ حيث يتمّ البحث في وجود سعادةٍ أخرى غير السعادة التي تنشأ عن اللذة الحسيّة، وهي السعادة التي تكون من اللذة

(١) شرح المنظومة، قسم الحكمة، غرر الفرائد وشرحها، مصدر سابق: ج ٥، ص ٢٨٧.

(٢) درر الفوائد، وهو تعلية على شرح المنظومة للسبزواري، الحاج الشيخ محمد تقي الآملي، مؤسّسة دار التفسير، الطبعة الثالثة، ١٤١٦ هـ: ج ٢، ص ٤١٨-٤١٩.

الحقيقيّة التي هي الأقوى والأتمّ والأكثر والألزم والأدوم، وهي اللذة العقليّة، والتي هي عبارة عن إدراك الموجودات التي لا نقص فيها.

الفصل الثاني: كيفيّة حصول هذه السعادة، ومنشأ احتجاب النفس عنها ما دامت في هذا العالم؛ حيث اشتمل هذا الفصل على مسألتين رئيسيتين:

١. بيان كيفيّة الحصول على السعادة الحقيقيّة، وهو أمرٌ مهمٌّ، إذ بيان معنى وحقيقة السعادة غير كافٍ، وإنّما المهمّ أيضاً هو بيان كيفيّة الحصول عليها، وهذا يذكّرنا بكلامٍ لطيفٍ قاله العلامة المظفر رحمه الله في مستهلّ كلامه في كيفيّة الحصول على المجهول التصوّري، وذلك بعد أن تمّ التعرّض لتعريف التعريف؛ الذي هو وسيلة كسب المجهول المذكور، وبيان أقسامه وشروط صحّته: «وليس الحدّ أو الرسم للنظري موضوعاً في الطريق في متناول اليد....

إذن المهمّ في الأمر أن نعرف الطريقة التي نحصل بها الحدّ والرسم. وكلّ ما تقدّم من الأبحاث في التعريف هي في الحقيقة أبحاثٌ عن معنى الحدّ والرسم وشروطهما وأجزائهما، وهذا وحده غير كافٍ - مع أنّه مهمٌّ - ما لم نعرف طريقة كسبهما وتحصيلهما، فإنّه ليس الغني هو الذي يعرف معنى النقود وأجزائها وكيف تتألّف، بل الغني من يعرف طريقة كسبها فيكسبها...»^(١).

المصنّف رحمه الله يتناول طريقة وآليّة كسب هذه السعادة، وهي عبارة عن إدراك المعارف الحقّة الإلهيّة.

٢. دفع إشكالٍ مقدّرٍ، وهو: ما هو القول فيمن يدرك تلك المعارف لكنّه لا يكون سعيداً؟

الفصل الثالث: في الشقاوة التي بإزاء السعادة الحقيقيّة؛ فكما أنّ هناك سعادةً

(١) المنطق، للمجتهد المجدّد الشيخ محمد رضا المظفر، تعليق: سماحة الأستاذ الشيخ غلام رضا الفيّاض، مؤسّسة النشر الإسلامي، الطبعة الثانية، ١٤٢٣هـ: ج ١، ص ١٣٨-١٣٩.

حقيقيّة فكذاك هناك شقاوة حقيقيّة تكون نابعةً من جهل تلك الحقائق التي تورث السعادة الحقيقيّة، ومثل هذه الشقاوة من نصيب النفوس التي فرّطت فيما لديها من ملكة التشوّق إلى كسب المعارف الحقّة، إمّا استهتاراً وتقاعساً أو انجراراً وراء شهوة قاهرة، فهؤلاء يتحرّقون على ما فرّطت أيديهم، وأنّهم استبدلوا الذي هو أدنى بالذي هو خير.

الفصل الرابع: في سبب خلوّ بعض النفوس عن المعقولات وحرمانهم عن السعادة الأخرويّة؛ فبعد أن ثبت أنّ السعادة الحقيقيّة تكمن في إدراك المعقولات وأنّ البعض لا يصل إلى مستوى كهذا، وأنّ القلّة ممّن تكون هذه السعادة من نصيبهم، أراد رحمه الله أن يفصّل في موانع ذلك الإدراك، وقد عرض أموراً خمسةً يعدّ كلّ واحدٍ منها مانعاً يحول دون تلك السعادة.

الفصل الخامس: في كيفيّة حصول العقل الفعّال فينا؛ إذ تقدّم أنّ السعادة الحقيقيّة تكمن في إدراك المعقولات، وهنا يراد الكلام في كيفيّة إدراك المعقولات وأنّه يتمّ بوجود العقل الفعّال في النفس واتّحادها معه. وقد عرض المصنّف دليلين يثبت بكلّ منهما: أنّ هناك موجوداً ليس بجسم ولا جسمانيّ، يُخرج النفس من مرتبة العقل الهولاني إلى مرتبة العقل بالفعل، وهو العقل الفعّال المسمّى بلسان الشرع جبرئيل وروح القدس.

الفصل السادس: في إظهار نبذ من أحوال هذا الملك الروحاني المسمّى عند العرفاء بالعنقاء على سبيل الرمز والإشارة؛ وهو فصلٌ أريد منه توسعة الكلام في العقل الفعّال، ودوره في تكميل الأفراد المادّيّة الناقصة.

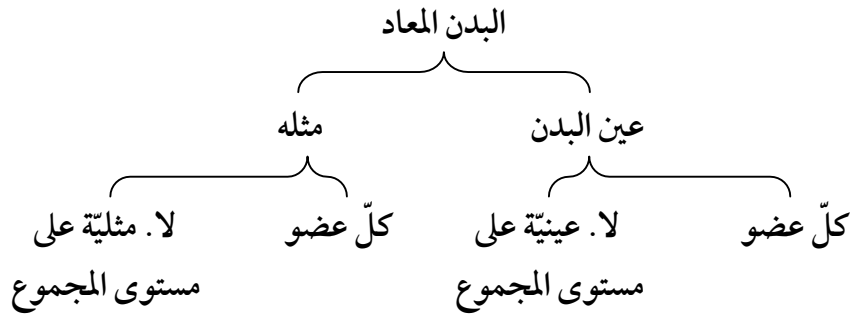
الفصل السابع: في بيان السعادة والشقاوة الحسّيتين الأخرويّتين دون العقليّتين الحقيقيّتين؛ هذه السعادة للنفوس التي لم تخرج إلى العقل بالفعل ولم تبلغ إلى شأوه، وهذه النفوس ليست على شاكليّة واحدة على رغم اشتراكها في ذلك الشأن وهو عدم البلوغ إلى مستوى العقل بالفعل، حيث إنّ منها النفوس

الساذجة الهيولانية المحضّة، ومنها ما هو أرقى من ذلك، وهي النفوس التي حدثت فيها هيئة عقلية وعلم أولي دون أن يحدث فيها بعد شوق إلى العقليات ولا داعية كمال علمي عقلي على وجه التأكد والجزم، حيث يثبت أن لكل منها سعادة حسية مناسبة لما هي عليه من درجة وجود وإدراك، وشقاوتها الحسية بحسب نقص ذلك الوجود وضعف ذلك الإدراك. ولا توجد نفس محرومة من اللذة والسعادة، نعم سعادة كل بقدر وجودها ووجود ما معها.

الفصل الثامن: في اختلاف مذاهب الناس في باب المعاد؛ هذا الفصل كان موقعه المناسب هو الأول، حيث يتم البحث في أصل ثبوت المعاد، فيتم استعراض الأقوال فيه، فمن منكر للمعاد مطلقاً، ومن قائل به روحانياً غير جسماني، أو جسمانياً غير روحاني، أو جامع بينهما، ثم بيان الآراء في البدن المحشور يوم النشور. وهذا ما أشار إليه الحكيم السبزواري بقوله^(١):

ثم هم تشتتوا في القول في عود عين البدن أو مثل
وكل واحد فهل في كل من عضو أو تخطط وشكل

قوله رحمه الله: «هم» المراد منه القائلون بالمعادين حيث اختلفوا في حقيقة البدن المعاد في الآخرة، وهذا ما يظهره الشكل التالي:



(١) شرح المنظومة، مصدر سابق: ج ٥، ص ٣٠٥.

يناقش المصنّف رحمه الله الآراء ثمّ يصدع بالحقّ على نحو الفتوى، وذلك في نهاية هذا الفصل حيث يقول: «والحقّ كما ستعلم: أنّ المعاد في المعاد هو هذا الشخص بعينه نفساً وبدناً، فالنفس هذه النفس بعينها، والبدن هذا البدن بعينه، بحيث لو رأيته لقلت: رأيته بعينه فلان الذي في الدنيا، وإن وقعت التحوّلات والتقلّبات... ومَن أنكر ذلك فهو منكراً للشريعة، ناقضٌ في الحكمة، ولزمه إنكار الكثير من النصوص القرآنيّة»^(١).

الفصل التاسع: في احتجاج المنكرين للمعاد. تقدّم أنّ أحد الآراء في مسألة المعاد هو إنكاره وعدم القول به، بل ذهب بعض المنكرين إلى امتناعه، وذلك لأنّه - على حدّ توهم المنكر - يندرج تحت إعادة المعدوم بعينه، وهو محالٌّ، وهذا ما يمكن عرضه من خلال الصورة التالية:

المعاد	إعادة للمعدوم بعينه
إعادة المعدوم بعينه محالٌّ	
المعاد	محالٌّ

واحتجّ بعض آخر بشبهة الأكل والمأكول، فإن أكل إنساناً إنساناً فالأجزاء المأكولة إن أعيدت في بدن الأكل لم يكن الإنسان المأكول معاداً، وإن أعيدت في بدن المأكول لم يكن الأكل معاداً، وغير ذلك من لوازم سوف يأتي الكلام فيها حين يحين حين هذا الفصل.

الفصل العاشر: في تفاوت مراتب الناس في إدراك أمر المعاد وتفاضل مقاماتهم في ذلك.

يذكر المصنّف رحمه الله مقاماتٍ أربعةً يحاول أصحاب كلّ مقام أن يعطي تصوّراً وفهماً معنى ما يتردّد وبكثرة في الشريعة من لذائذ وآلام، من ملذّات ومؤذيات، من

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ٩، ص ١٦٦.

حور عينٍ وولدانٍ مخلّدين، وفاكهةٍ وأعنابٍ وشرابٍ مختلفاً ألوانه وطعمه، وعقارب وحياتٍ وديدانٍ ومقاريض، وغير ذلك ممّا حفلت به النصوص الدينية المقدّسة. والذي يؤدّي إليه نظره الشريف هو أنّ «هذه الصور التي أخبرت بها الشريعة وأنذرت بها النبوة موجوداتٌ عينيةٌ وثابتاتٌ حقيقيّةٌ»^(١)، وذلك اعتماداً على أصلٍ قويمٍ يرتكز عليه الراسخون في العرفان، وهو أنّ «...الحقائق المتأصّلة - كالإنسان والفرس والدوابّ والشجر والحجر والذهب والفضّة والأرض والهواء والنار والسماء والشمس وغيرها من الأنواع - لكلّ منها أنحاءٌ من الكون، ودرجاتٌ ومقاماتٌ في الوجود، ونشأتٌ في الكمال...»^(٢)، وأنّ الألفاظ موضوعةٌ لروح المعنى بغضّ النظر عن خصوصيات مصاديقه، فالعقرب لفظٌ وُضع لحيوانٍ يلدغ ويؤذي دون لحاظ كونه مادّياً أو غير مادّيٍّ، وبالتالي فالذي يلدغ ويؤذي في المنام عقربٌ، وهو حقيقةٌ ثابتةٌ هي تكون أشدّ إيلاماً من العقرب المحسوس بالحواسّ الظاهرة.

الفصل الحادي عشر: في التنبيه على شرف علم المعاد وعلوّ مكانه، وسموّ معرفة بعث الأرواح والأجساد وعظم شأنها؛ وهو ما مرّت الإشارة إليه والإشارة إلى محروميّة ومظلوميّة هذا العلم لدى المتسبين إليه، كما عبّر المصنّف رحمه الله.

ملاحظة وتنويه

يشعر الدارس أنّ المصنّف رحمه الله، طفر به وفاجأه بالبحث عن نحو المعاد، وأنّه تارةً يكون روحانياً وأخرى جسمانياً، وهو متفرّع عن أصل المعاد، وهو رحمه الله لم يأت عليه مباشرةً وبشكلٍ مستقلٍّ، وهو ضروريٌّ؛ إذ العرش ثمّ النقش. ثمّ ومع غصّ النظر عن هذه الغفلة التي لا يبرّرها ما تقدّم من بحثٍ حول أحكام النفس ومن جملتها البقاء وعدم الفناء، فهو بحثٌ على أهمّيّته لا

(١) المصدر نفسه: ج ٩، ص ١٧٥.

(٢) المصدر نفسه: ج ٦، ص ٢٨٥.

يغني عن البحث المباشر والمستقل عن ضرورة ثبوت نشأة أخرى غير هذه النشأة، فإنه على أي أساس كان تقسيم المعاد إلى روحاني وجسماني؟
 بعبارة أخرى: هل المعاد كذلك؟ وإذا كان كذلك فما هو الملاك الذي في ضوئه كان روحانياً أو كان جسمانياً. هذا بحث وقعت الغفلة عنه مع أهميته.
 ونظراً لأهمية البحثين المنوّه بهما آنفاً، لا بأس بالوقوف على كلّ منهما بما يتناسب مع بحثي روحانية المعاد وجسمانيته، وذلك لأن أدلة المعاد متعددة ليس لكلها من المساس بالروحانية والجسمانية ما للبعض، وبعبارة أخرى: يراد الإشارة إلى أدلة ضرورة المعاد التي جرت العادة على تناولها ثم الوقوف على دليل يجمع بين الأمرين: إثبات ضرورة أصل المعاد، وإثبات أن المعاد ليس على شاكلة واحدة.

أدلة المعاد

الأدلة على ضرورة المعاد ووجود نشأة أخرى غير هذه النشأة عديدة، لكن أهمها ثلاثة، وهي التالية:

١. دليل الحكمة.
٢. دليل العدل الإلهي.
٣. دليل حبّ البقاء والخلود.

وإليك هذه الأدلة واحداً بعد آخر:

دليل الحكمة

يمكن عرض هذا الدليل من خلال التالي:

الفرض: - الله تعالى واجب الوجود بالذات.

- واجب الوجود بالذات حكيم.

- لا أحد من الحكيم بعابث وسفيه.

- كلّ ما سواه تعالى فعله.

المدعى: للإنسان معاد بالضرورة ونشأة غير هذه النشأة.

البرهان: لو لم يكن للإنسان معادٌ لكان خلقه عبثاً وسفهاً، والتالي باطلٌ فالمقدّم مثله.

الذي يحتاج إلى بيانٍ هو الملازمة، وذلك لأنّ اللازم واضح البطلان، وإلاّ فهو خلف المفروض من كونه تعالى حكيماً.

وأما الملازمة بين كون الإنسان بدون نشأةٍ أخرى وكون خلقه عبثاً وسفهاً، فلأنّ خلق الإنسان ليعيش سنواتٍ عديدةً يكابد فيها شتّى ألوان المشقة والتعب والنصب ثمّ ليموت وينتهي كلّ شيءٍ، أو حتّى ليعيش منعماً يأكل ويشرب ويبعد ويخترع ثمّ يكون مصيره إلى التلاشي والهلاك، ما هو إلّا عين العبث والسفه، والحقّ تعالى منزّه عن ذلك ومتعالٍ عنه علوّاً كبيراً.

دليل العدالة

يمكن عرض هذا الدليل من خلال التالي:

الفرض: - الله تعالى واجب الوجود بالذات.

- واجب الوجود بالذات تامٌّ بل هو فوق التمام والكمال.

- ما هو فوق التمام والكمال لا يسوّي ما بين الظالم والمظلوم.

- في هذه النشأة يوجد ظالمٌ ومظلومٌ ومطيعٌ وعاصٍ.

- التسوية بين الظالم والمظلوم والمطيع والعاصي يرجع إلى:

١. الجهل. ٢. العجز. ٣. السفه والعبث.

والواجب تعالى منزّه عن كلّ ذلك، لأنّه تعالى عالمٌ لا جهل فيه، وقادرٌ لا عجز فيه، وحكيمٌ لا يصدر عنه إلّا الفعل المتقن، ولا إتقان في التسوية بين الراجح والمرجوح والفاضل والمفضول، وذلك بناءً على أنّ الحسن والقبح عقليّان. المدعى: للإنسان معادٌ ونشأةٌ أخرى غير هذه النشأة.

البرهان: لو لم يكن للإنسان ذلك للزم التسوية بين الراجح والمرجوح من ظالمٍ ومظلومٍ ومطيعٍ وعاصٍ، والتالي باطلٌ لما ذكر في الفرض فالمقدّم مثله.

أما الملازمة فلأنّ الظالم إن أريد معاقبته فإنّ عقوبة الدنيا لا تلائم الكثير من معاصي بعض العصاة سيّما الجبابرة الذين سفكوا الدماء وهاكوا الأعراض، وأهلكوا الحرث والنسل، والأمثلة كثيرةٌ قديماً وحديثاً، والكثير من هؤلاء يفلتون من القصاص الديني بطريقتهم أو بأخرى، وكذلك أيّ أجرٍ وجزاءٍ وثناءٍ دينويٍّ يناسب فعل شخصٍ قدّم خيراً حقيقياً للبشريّة، وتحمل في سبيل ذلك العنت والأذى وهو لا يرجو من وراء ذلك جزاءً ولا شكوراً؟

الأنبياء والصالحون الذين كان لهم الأثر الأبرز في وصول الخير الكثير للبشريّة لا جزاء دينويّ يليق بما أسدوه وقدموه، فإذا كانت حياتهم لا تعدو هذه الحياة الدنيا فأيّ فرقٍ بينهم وبين الطغاة المستبدين الذين كانوا يأنسون كلّ الأنس بمشاهد الفتك والقتل والتدمير؟

بل الأمر أدهى من التسوية بين الصالحين المصلحين والفاستدين المفسدين، إذ يتعدّاه إلى كون الفاسد المفسد أحسن حالاً من الصالح المصلح، وذلك لأنّ الكثير من الصالحين المصلحين عانوا الأذى والجحود والكران وتعرّضوا للتطاول والعدوان، فقتل من قُتل وعانى منهم من عانى الشيء الكثير، وأما الآخرون فقد عاشوا غارقين في غضارة العيش ونعومة الحياة، تلمع أسماؤهم وتُرفع صورهم وتُنصب لهم التماثيل، وتُكتب عن مآثرهم الكتب، وهذا لا يحتاج للوقوف إليه إلّا لتصفّح يسير لسيرة بعض الأسماء اللامعة تدليساً وتزويراً في عصورنا الإسلاميّة المختلفة، حيث تُلقى على الكثير من الذين لم يدخل الإيمان في قلوبهم عناوين التقى والقرب من الله ورسوله، وهو الغارق بدماء الأبرياء من رأسه حتّى قدميه، لكنّه امتطى صهوة المطامع وتوسّل أقذر الوسائل من مكيدةٍ ودهاءٍ وخديعةٍ فوصل إلى مقاليد السلطة والمال، حيث راح يرهّب بالسلطة والقمع بعضاً ويرغب بالمال والجاه آخرين، فكُتب التاريخ على هواه، ودبّجت الأحاديث في فضله وسابقته، فطارت الأخبار وذاعت، ولكن ﴿يُرِيدُونَ لِيُظْفِقُوا نُورَ اللَّهِ

بِأَفْوَهِهِمْ وَاللَّهُ مُتِمُّ نُورِهِ ﴿٨﴾ (الصف: ٨)، والله درّ الشاعر حيث يقول:

وهيهات يجلو سحنة العبد غاسل وهل طهر البحران من دنس كلبا^(١)
إذن فلا بدّ من جزاءٍ لائقٍ، أو فقل: لا بدّ من جزاءٍ؛ وذلك لأنّ البعض قد
يفلت من العقوبة، والبعض لا يعطى ما هو حقّه من التقدير، وإنّ أمكن هذا
فإنّه لا جزاء مناسب في هذه النشأة، فإن لم يكن هناك نشأة أخرى لزم اللازم
وهو انتفاء العدل وإعطاء كلّ ذي حقّ حقّه الذي استحقّه تفضلاً منه تعالى.
والتالي باطلٌ حتماً وجزماً فالمقدّم مثله، إذن لا بدّ من نشأة أخرى غير هذه
النشأة، يعطى فيها كلّ ذي حقّ حقّه. ولا شكّ أنّ ذلك يُسعد قوماً ويشقى آخرين.

دليل حبّ البقاء والخلود

يمكن عرض هذا الدليل من خلال التالي:

الفرض: الإنسان مفطوراً على حبّ البقاء، والنفرة من العدم والفناء.

المدعى: وجوب النشأة الأخرى والمعاد.

البرهان: أمّا كون الإنسان مفطوراً على حبّ البقاء فهو ممّا لا يُنكر، وآية
فطريّته وجوده وثباته لدى بني البشر جميعاً، وآية فطريّته أيضاً هو بقاءه يعتمل في
النفوس حتّى مع العلم بأنّ الموت حتمٌ مقضيٌّ، حتّى عند الذين يعتقدون الموت
إعداماً وإفناءً، ولذلك تجد البعض ينفر من الموت.

أمّا البرهان فيمكن عرضه من خلال الصورة التالية:

حبّ البقاء والخلود فطريٌّ

كلّ فطريٌّ مطابقٌ للواقع

∴ حبّ البقاء والخلود مطابقٌ للواقع

وإذ لا خلود ولا بقاء هاهنا في هذه النشأة، إذن هناك نشأة أخرى تكون

(١) الشاعر مصطفى جمال الدين، من قصيدة قيلت في معلّم الأئمة الشيخ المفيد رحمه الله.

مجالاً للخلود والبقاء الذي فُطر الإنسان على حبه.

أما الصغرى فقد أشرنا لبيانها بأمرين:

١. الوجود والثبات لدى الأجيال البشرية، وإلا لتخلف الأمر واختلف «ولا نعني بشمولية الدافع الفطري وجوده حياً يقظاً دائماً في جميع الأفراد... بل من الممكن أن يكمن ويختفي في أعماق الفرد، نتيجةً لعوامل محيطية وتربوية غير سليمة...»^(١).
 ٢. وجود ذلك الحب حتى مع العلم بأن الموت يفني ويعدم، بل حتى مع العلم بأن لا مطمع في بقاء فإن الإنسان يتمنى لو كان خلوداً وبقاءً، إذن فالإنسان يحبّ البقاء في شتى الأحوال، وهذا آية فطرية ذلك الحب.
- وأما الكبرى فلأن الفطرة تعني الخلقة على نحو ما، والخلقة - على ما ثبت في أبحاث المبدأ - فعل الله، وفعل الله منزّه عن العبث؛ إذ كيف يخلق الله مخلوقاً بنحو يميل إلى الخلود والبقاء ثم لا مجال لخلود ولا لبقاء، فهل يمكن أن يخلق الله الحكيم مخلوقاً على نحو يميل إلى الوقاع ثم لا مجال لذلك؟
- إذن هناك بقاء وخلود، وإذ لا بقاء ولا خلود في هذه النشأة، فهو في نشأة أخرى، وهو المطلوب.

الأدلة أعم من المدعى

وذلك لأن التناسخي له أن يعتمد على الأدلة المذكورة لإثبات أن المعاد إنّه يكون على نحو التناسخ الذي وقفت على أبحاثه المفصلة في الفصل الثامن من هذا الكتاب، أي الجزء التاسع من كتاب (الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة)، فالذي تنتقل نفسه إلى حيوان من الحيوانات، يلقي العقوبة التي تُوعّد بها، حيث سيعيش عيشة شاقّة، عقوبة على ما فرطت يده؛ وهذا مقتضى الحكمة الإلهية أيضاً.

(١) دروس في العقيدة الإسلامية، الأستاذ محمد تقي مصباح اليزدي، الشركة العالمية للطباعة والنشر، الطبعة الثانية، ١٩٩٥م: ج ١، ص ٣٤-٣٥.

وبعبارةٍ أخرى: الحدود الوسطى التي يؤتى بها لإثبات المعاد، يمكن للتناسخي أن يأتي بها ليثبت المعاد الذي هو عبارةٌ عن انتقال نفسٍ من بدنٍ لآخر في هذه النشأة. وبالتالي فلا موجب للنشأة الآخرة، وإذا أُخرج التناسخي وطولب بالدار الآخرة التي أكّد وجودها والإيمان بها الشرعُ فإنه يمكن أن يزعم أن الحياة التي يحياها الإنسان بعد انتقاله من بدن الإنسان إلى بدن حيوانٍ من الحيوانات هي نشأةٌ أخرى، فالبدن الحيواني الذي سيفرض عليه نمطاً جديداً من الحياة المهينة هو جهنّمه وعذابه الدائم.

وإن لم يُقنع هذا رافضي التناسخ فلعلّه يصرخ بوجههم رافعاً عقيرته: بأن المعاد عند أكثر الإسلاميين ما هو إلا العود إلى هذه النشأة، حيث تعود الروح إلى الأجزاء الأصلية الباقية وليبعث الإنسان ثانيةً، وإذا ناور واحدٌ منهم فسرعان ما يُبرز له كلاماً للناطق الرسمي باسم المتكلمين فيؤكّد ذلك المعنى من المعاد، حيث يقول الفخر الرازي: «أجمع المسلمون على المعاد بمعنى جمع الأجزاء بعد تفرّقها...»^(١)؛ وذلك لأنّ الجمهور منهم ذهب إلى أنّ الذي يشير إليه كلّ أحدٍ بقوله (أنا): هو «هذه البنية المحسوسة»^(٢).

وبعبارة القياس، يمكن توضيح الإشكال أكثر:

معاد أكثر الإسلاميين	عودٌ إلى الأولى
العود إلى الأولى	جائزٌ
معاد أكثر الإسلاميين	جائزٌ

(١) كتاب المحصّل (وهو محصّل أفكار المتقدّمين والمتأخّرين من الحكماء والمتكلمين)، أبو عبد الله محمد بن عمر بن حسين فخر الدين الرازي، تقديم وتحقيق: دكتور حسين أتابي، نشر: الشريف الرضي، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ: ص ٥٥٥.

(٢) المصدر نفسه: ص ٥٣٨.

التماسخ

العود إلى الأولى

جائز

العود إلى الأولى

جائز

٠. التماسخ

إذن فلماذا باء أكثر الإسلاميين تجرّ وباء أهل التماسخ لا تجرّ، ولا يجدي الجواب - على ما سوف يأتي - بأنّ المعاد عند الإسلاميين يقوم على العود إلى الأجزاء الأصليّة وليس أمر التماسخ كذلك، حيث يكون العود فيه إلى بدنٍ آخر، وذلك لأنّ مشكلة النشأة الأخرى لا تحلّ، بل تبقى عالقةً على مبنى أكثر الإسلاميين في المعاد، حيث يبقى السؤال عن النشأة الأخرى والعالم الآخر، وهو العالم الذي ينشأ فيه الخلائق فيما لا يعلمون، وهل المعاد الذي يقوم على العود إلى أجزاءٍ أصليّة بقيت في هذا العالم هو فيما لا نعلم، أم هو فيما نعلم؟ وأمّا البدن الآخر فلا يحول دون الوقوع في غائلة التماسخ، فهي واردةٌ بلا مرية.

والحلّ هو في إبطال التماسخ وسدّ بابه، ولا يُسدّ باب التماسخ إلّا ببيان العلاقة بين النفس والبدن وأنّ العلاقة بينهما ليست كالتي بين الرّبان والسفينة ولا السلطان والمدينة وإنّما الإضافة والعلاقة بينهما مقوّمَةٌ لوجودها، فلا نفس دون بدنٍ. إذا كان لمعرفة النفس ونحو علاقتها بالبدن أثرٌ كهذا، أليس يصلح هذا لأن يكون مدعاةً للإقبال على أبحاثٍ كهذه وإعطائها من الوقت والجهد بما يتناسب مع خطر ذلك الأثر؟! مع خطر ذلك الأثر؟!

وقد أشار بعض الأعلام المعاصرين لأهميّة بحث النفس من خلال بيان ما يتوقّف عليها من معارف دينيّة غاية في الأهميّة، حيث عدّد موارد ثلاثة تبرز فيها أهميّة علم النفس وعظم أثره:

الأوّل: للنفس دورٌ في إثبات وجوده تعالى. وقد عدّد أحد الطرق، حيث سلك الطبيعيّون مسلك النفس لإثبات وجود واجب الوجود بالذات.

الثاني: للنفس دورٌ في إثبات المعاد، فإذا لم يتمّ إثبات تجرّدها والعلاقة الصحيحة

بينها وبين البدن فلا معاد حقيقي، ويكون الحال كحال أكثر الإسلاميين الذين «... لا يعرفون أمر البعث ولا يتصورون حقيقة القيامة ضميراً وقلباً وإن أقرّوا بها لساناً، وبذلك جرى عليهم حكم المسلمين...»^(١).

الثالث: معرفة مسائل النفس تعدّ أصولاً موضوعاً لعلم الأخلاق، حيث إنّ مدار الكمال الأخلاقي على النفس، كما أنّ مسائل النفس وما يتعلّق بهويّتها تعدّ الفصل في أبحاث فلسفة الأخلاق وما يترتب على ذلك من القول بأنّ القضايا الأخلاقية قضايا خبريّة تحكي عن واقع قائم بين النفس والأفعال التي تصدر عنها، حيث يحسن الفعل الذي يكون في طريق تكاملها، ويقبح الذي لا يكون كذلك، وبالتالي لا مجال للقول بنسبية الأخلاق الذي يؤدي إلى الخلط والهرج والمرج، حيث لا مجال لتخطئة نظام أخلاقيّ أو ممارسة كذلك.

السعادة والشقاوة

لا أحد يقف حائراً لا يعرف معنىً عندما تطرق سمعه مفردتا السعادة والشقاوة، فهما من المعاني البديهية الضرورية، نعم قد يقع الخلاف في تشخيص المصداق، حيث يرى البعض حالةً من الحالات سعادةً لكن آخرين يرونها شقاوةً. ولا شك أنّ السعادة غايةٌ يرجوها كلّ عاقلٍ، ويتلافى الشقاوة، وما ذلك إلاّ لأنّ الإنسان قد فُطر على حبّ ذاته، وهذا يدفعه إلى جلب ما يسعدها ودفع ما يشقيها، ولذلك فقد زوّد بالقوى التي تعينه على ذلك، فالقوة الشهوية تقوم بجلب المنافع، والغضبية تعمل على دفع الضرر الذي يُهدق بالإنسان على مستوى الفرد والنوع، والقوة العاقلة لها هذان الدوران، حيث تجلب نحواً من المنافع

(١) شرح جلد هشتم الأسفار الأربعة، درسهاي مصباح يزدي (شرح الجزء الثامن من كتاب الأسفار الأربعة، دروس مصباح يزدي)، تحقيق: محمد سعيدي فهر، مؤسسة آموزش و پژوهش إمام خميني رحمه الله، الطبعة الأولى، ١٣٧٥ ش: ج ١، ص ٢٣.

وتدفع نحواً آخر غير الذي تجلبه الشهوة من منافع وغير الذي تدفعه الغضبية من مضار، حيث إنّ منافع الشهوة تنحصر بالأمور المحسوسة من مأكّل ومنكح، والغضبية تدفع المضار المحسوسة كذلك، وهذا على أهميته ليس الغاية الأتم، وإنّما الغاية الأتم والهدف الأوفى هو جلب المنافع والمضار التي تهدد الإنسان بما هو إنسانٌ بالفعل، والتي تحول دون الوصول إلى ذلك المقام، وهو مقام الإنسانية، ولا يكون الإنسان إنساناً بشهوةٍ وغضبٍ، وإلاّ لكان كثيرٌ من أنواع الحيوان أكثر إنسانيةً؛ وذلك لأنّ شهوة بعض الحيوانات وغضبه، لا يقاس بها ما لدى الإنسان من شهوةٍ وغضبٍ بما هو إنسانٌ، نعم إن انحدر فهو أضلّ سبيلاً.

وإنّما يكون الإنسان إنساناً بالفعل إذا كان عاقلاً بالفعل، والعقل بالفعل إنّما يكون بإدراك المعارف الإلهية الحقّة، فالمنفعة الحقّة المورثة للسعادة الحقّة هي هذه، وهي التي تجلبها هذه القوّة، والضرر الأكبر ليس بفقد شهوةٍ ولذّةٍ حسيةٍ آنيّةٍ وإنّما الضرر في التفريط بالإنسانية، وذلك بسبب عدم تحصيل المعرفة المشار إليها مع وجود ملكة التشوّق إلى كسبها وإدراكها على الوجه المناسب، فإنّ فقدان خيرٍ مع تمكّن وقدرة الإنسان على كسبه ألمٌ ووجعٌ يشتدّ كلّما كان الخير المضيع أكثر قيمةً وأثراً، وليس من خيرٍ أكبر وأوفر وأشرف من إدراك الحقائق الإلهية التي تملأ الواصل إليها نوراً وسعادةً وبهجةً ليس كمثلهما سعادةٌ وبهجةٌ، وذلك لأنّ الوجود خيرٌ، والوجود مشكّكٌ متفاوت المراتب في الكمال، والأكمل من الوجود هو الحقّ تعالى، ولا شكّ أنّ إدراك الخير والشعور به خيرٌ وسعادةٌ، وإدراك الخير اللامتناهي سعادةٌ وخيرٌ لا نهاية له ولا حدّ. والمفترط بالخير المذكور مع قدرته على إدراكه والحصول عليه، له من التعاسة والشقاوة ما لا يقاس بها الآلام المحسوسة، «وهبني يا إلهي صبرت على حرّ ناركَ فكيف أصبر عن النظر إلى كرامتك»^(١).

(١) مصباح المتهجّد، الشيخ الطوسي، مؤسّسة فقه الشيعة، طبع ١٤١١ هـ: ج ٢، ص ٨٤٧.

والكلام في أنّ اللذة والسعادة والألم والشقاوة ليس على شاكلةٍ واحدةٍ، لا يحتاج إلى العناية الفائقة، إذ من الواضح أنّ الذي يلذّ ويسعد ليس هو المحسوس، كيف والبعض لا يلقي بالاً إلى اللذة الحسيّة في سبيل لذّةٍ أخرى، وإن كان الشائع هو الحصر في اللذة الحسيّة.

قال الشيخ الرئيس رحمه الله: «إنّه قد سبق إلى الأوهام العاميّة أنّ اللذات القويّة المستعلية هي الحسيّة، وأنّ ما عداها لذاتٌ ضعيفةٌ وكلّها خيالاتٌ غير حقيقيّة. وقد يمكن أن ينبّه من جملتهم مَنْ له تمييزٌ ما فيقال له: أليس ألذّ ما تصفونه من هذا القبيل هو المنكوحات والمطعومات وأموّرٌ تجري مجراها، وأنتم تعلمون أنّ المتمكّن من غلبةٍ ما ولو في أمرٍ خسيسٍ كالشطرنج والنرد ونحوهما، قد يعرض له مطعومٌ ومنكوحٌ فيرفضه لما يعتاضه من اللذة الوهميّة، وقد يعرض مطعومٌ ومنكوحٌ لطالب العفّة والرئاسة مع صحّة جسمه في صحبة حشمة فينفض اليد منهما مراعاةً للحشمة، فتكون مراعاة الحشمة أثرٌ وألذّ لا محالة هناك من المنكوح والمطعوم. وإذا عرض للكرام من الناس الالتذاذ بإنعامٍ يصيبون موضعه، أثروه على الالتذاذ بمشتهى حيوانيٍّ متنافسٍ فيه، وآثروا فيه غيرهم على أنفسهم مسرعين إلى الإنعام به.

وكذلك كبير النفس يستصغر الجوع والعطش عند المحافظة على ماء الوجه، يستحقر هول الموت ومفاجأة العطب عند مناجزة الأقران والمبارزين، وربّما اقتحم الواحد على عددٍ ممّطياً ظهر الخطر لما يتوقّعه من لذّة الحمد ولو بعد الموت كان يصل إليه وهو ميّت...»^(١).

وهذا أمرٌ يتردّد في المفاخر، حيث يستهون البعض الموت على إراقة ماء

(١) الإشارات والتنبيهات، للشيخ أبي علي حسين بن عبد الله بن سينا، مع الشرح: للمحقّق نصير الدين محمد بن محمد بن الحسن الطوسي، وشرح الشرح: للعلامة قطب الدين محمد بن محمد أبي جعفر الرازي، الطبعة الثانية، قم، ١٤٠٣ هـ: ج ٣، ص ٣٣٤.

الوجه، وهذا الشاعر يفخر - وحقّه ذلك - بأنّه يتحمّل أشدّ المشاقّ ويعرض عن الملذّات في سبيل لذّة أخرى هي غير حسّية، وهي الشعور بالأنفة وعدم تحمّل المنّ والأذى من أحد:

أُديمُ مطال الجوع حتّى أميته وأضرب عنه الذكر صفحاً فأذهلُ
وأستفُّ ترب الأرض كيلا يرى له عليّ من الطول امرؤ متطوّل
ولولا اجتناب الدّم لم يُلفَ مشربٌ يعاش به إلّا لديّ ومأكّل
ولكنّ نفساً حرّة لا تقيم بي على الضيم إلّا ريثما أتحوّل^(١)

حيث يجد الشاعر السعادة في اجتناب اللذائذ الحسّية في سبيل الحفاظ على شمه وعزّة نفسه، فهو يماطل الجوع ويرأوغه ويخادعه حتّى ينساه ويذهل عنه، فلا يريد أن يقع تحت سطوته وسلطانه ليأخذ به إلى استجداء الآخرين ومدّ اليد رجاء عطائهم، فالأهون لديه أكل التراب دون أن يكون رهينة عطاءٍ يجلب عليه منّا وأذىً، والإكبار كلّ الإكبار لرجلٍ عنده المقدرة على التنعم بكلّ لذّة من مأكّل ومشربٍ لكنّه يعرض ويتحمّل خشونة العيش وجشوبته على أن لا يتحمّل عاراً وذمّاً وعيياً يقدح بشكيمته وعنفوانه، فالنفس المرّة الأبيّة لا تقرّ صاحبها على ذلك، وإن ضعفت حينٍ لكنّها سرعان ما تتراجع وتعرض عمّا يشينها.

ويقول آخر مؤثراً الموت الكريم على الحياة الرخيصة الذليلة:

عش عزيزاً أو مت وأنت كريم بين طعن القنا وخفق البنود^(٢)
فالعزّة ليست أمراً يُحسّ ويُمسّ ويُجسّ، لكنّها أعزّ وأثر عند بعضٍ من كلّ ما يُحسّ ويُمسّ ويُجسّ من لذّاتٍ.

(١) التذكرة الحمدونيّة، لابن حمدون، تحقيق: إحسان عبّاس، وبكر عبّاس، دار صادر للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، ١٩٩٦م: ج ٢، ص ٥٤.

(٢) يتيمة الدهر، عبد الملك الثعالبي النيسابوري، شرح وتحقيق: د. مفيد محمد قمحية، دار الكتب العلميّة، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٠٣هـ: ج ١، ص ١٧٩.

ودعك من هذا وذاك وذلك، واستمع لكلام ليس كمثله كلام من المخلوقين، كلام سيّد الشهداء أبي الأحرار الحسين بن علي بن أبي طالب - صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين - قاله والموت أكيدٌ والسبي للعيال محتمٌّ، وما أدراك ما هو أثر فقد أحبةٍ ليس كمثلهم أحبةٌ، وسبي نساءٍ ليس كمثلهنّ نساءً، على قلبٍ ليس كمثله قلبٌ، إدراكاً ورقّةً وشعوراً، لكن كلّ ذلك هيّنٌ أنّه كان بعين الله، فاللذة الكبرى هو رضا الله تعالى؛ «ألا وإنّ الدعيّ ابن الدعيّ قد ركز بين اثنتين، بين السلّة والذلة، وهيهات منّا الذلّة»^(١)، فالموت أولى من العار، وقد طارت العبارة يردّها الأحرار والثوّار الناهضون عن بصيرةٍ ووعيٍ وإخلاصٍ لا تأثراً وانقياداً لأفكارٍ لا يُعلم لها مصدرٌ إلّا وسائل التواصل الاجتماعي أو استجابةً لجهاثٍ لا عهد لها بفكرٍ ولا مقارنةً ظلمٍ واستبدادٍ، سيّما إذا كانت قابضةً سكناً وثقافةً في بلدان لا تصفي الودّ لأوطانها وثقافتنا وتراثنا، وهي ليس لديها ذرة من الحرص الذي تزعمه على بلداننا وجيلنا وشبابنا وهي التي تسحق منشور حقوق الإنسان والمرأة الذي كتبتّه، تسحقه بأحذية عسكريها إذا اقتضت مصالحها، كيف وهي التي ترعى وتحمي، بل هي سرّ بقاء واستمرار أكثر أنظمة الحكم تخلفاً على وجه الكرة الأرضية؟

إذن فليست اللذة والسعادة التي تترتب عليها منحصرةٌ بالحسيّة، بل هناك نحو آخر له طابعه، وإن قلّوا، وذلك لأنّ اللذة الحسيّة سهلة المنال، إذ لا يحتاج الأكل أو الوقاع إلى دراسة سنواتٍ ونيل المدارك والشهادات كما هو حال اللذات الأخرى. فكما أنّ اللذة في هذه النشأة ليست على شاكلةٍ واحدةٍ فهي في الآخرة كذلك، كيف والناس ليسوا على شاكلةٍ واحدةٍ فيما يلذّهم ويسعدهم ويؤلّمهم ويشقيهم. وبالتالي فهناك معادٌ لأولئك الذين كانت لذّتهم في إدراك المعارف الإلهيّة الحقّة، وكانوا يعرضون عن كلّ لذّة وسعادةٍ تحول دون وصولهم

(١) إثبات الوصيّة، علي بن الحسين المسعودي، المتوفّى ٣٤٦هـ، نشر أنصاريان، قم، الطبعة

الثالثة، ١٤٢٦هـ: ص ١٦٦.

إلى إدراك تلك المعارف التي يؤدّي الحصول عليها إلى تكوّن إنسانٍ مناسبٍ لهويّتها، وذلك بناءً على اتّحاد العاقل والمعقول، وهو بخلاف الذي اتّحد مع ما هو محسوسٌ ومتخيّلٌ وموهومٌ، فالإنسان غير الإنسان، سيّما بناءً على مبنى صدر المتألّهين رحمه الله من أنّ «النفوس الإنسانيّة في أوّل فطرتها من نوع وصيرورتها في الفطرة الثانية أنواعاً أو أجناساً كثيرة، وإن لم يكن مشهوراً من أحدٍ من الحكماء لكنّه... ساق إليه البرهان، ويصدّقه القرآن، كقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ النَّاسُ إِلَّا أُمَّةً وَاحِدَةً فَاخْتَلَفُوا﴾ (يونس: ١٩)، وقوله تعالى: ﴿تَحْسَبُهُمْ جَمِيعاً وَقُلُوبُهُمْ شَتَّى﴾ (الحشر: ١٤)... فالنفس في أوّل الفطرة يمكن لها اكتساب أيّ مرتبةٍ ومقامٍ شاءت؛ لمكان استعدادها الأصلي قبل صيرورتها بالفعل شيئاً من الأشياء المتحصّلة، وأمّا إذا صارت مصوّرةً بصورةٍ باطنيّةٍ واستحكمت فعليّتها ورسخت وقوي تمكّنها في النفس فاستقرّت النفس على تلك المرتبة، تبطل عنها استعداد الانتقال من نقصٍ إلى كمالٍ...»^(١).

فإذا كان الإنسان في هذه النشأة بهيمةً من البهائم أو سبعاً من السباع أو ملكاً من الملائكة أو شيطاناً من الشياطين فهو في الآخرة كذلك، وإلا فلا عود ولا معاد، وإنّما وجود شيءٍ في نشأةٍ أخرى لا علاقة له فيها عداه. ولا شكّ أنّ النشأة مناسبةٌ لما يوجد فيها، بل ليست النشأة شيئاً وراء ما فيها، فالخارج ليس شيئاً وراء الخارجيّات، وكذلك الذهن، وبالتالي فالنشأة الآخرة التي تكون للإنسان المملّك غير النشأة التي تكون للإنسان البهيمية أو السبع الضاري أو الشيطان المرّيد، وهذه الغيريّة والبينونة ليست على نحو العزلة وإنّما هي بينونة مرتبةٍ وصفةٍ ليس إلّا.

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، مصدر سابق: ج ٩، ص ٢٠.

الفصل الأول^(١)

في ماهية السعادة الحقيقية

(١) عرض المصنّف لهذا البحث في: المبدأ والمعاد، تصحيح: سيد جلال الدين الآشتياني، انجمن حكمت وفلسه ايران: ص ٣٦٠؛ الشواهد الربوبية، المركز الجامعي في مشهد، تصحيح: سيد جلال الدين الآشتياني، الطبعة الثانية، ١٣٦٠ ش: ص ٢٤٩.

تمهيد

لما دريت أنّ المعاد ليس على وتيرة واحدة، وأنّ منه الروحاني ومنه الجسماني، وأنّ الأوّل للقلّة من النفوس، ممّن ارتقى إلى العقل بالفعل، والآخر لمن لم يبلغ ذلك الشأو الشامخ، كان من اللازم الوقوف على أمرين بالنسبة للمعاد الأوّل:

١. بيان حقيقة وماهيّة السعادة الحقيقيّة.

٢. بيان كيفيّة الحصول عليها.

حيث لا يمكن الثاني دون الأوّل، وذلك لأنّ معرفة آليّة الحصول على شيء متوقّعة على معرفة ذلك الشيء، ولا ينفع الأوّل دون الثاني، وذلك لأنّ معرفة أنواع العملات والقطع النقديّة لا يصير الإنسان ثريّاً، وإنّما لابدّ من معرفة كيفيّة كسب تلك العملات.

لقد حمل هذا الفصل على كاهله وظيفة بيان الأمر الأوّل وما يرتبط به من كلام، حيث كان قوام السعادة المثلّي الحقيقيّة هو إدراك العلوم العقليّة والمعارف الإلهيّة؛ وذلك لأنّ إدراك الأشرف يورث السعادة الأتمّ، والذي يدرك الأشرف هو القوّة الأشرف، وهي القوى العقليّة، ثمّ ما بال البعض ممّن يدرك العقليّات لكنّه لا يشعر بالسعادة التي تتناسب مع إدراكها، وهذا إشكالٌ سوف يتمّ تناوله والإجابة عنه، نعم قد يحول دون ذلك الغفلة والانشغال، لكنّ الشعور بالمعقول كافٍ في الوصول إليه، وليس الأمر كذلك بالنسبة للشعور بالمحسوسات فإنّه غير كافٍ.

لقد تمّ تناول الأفكار التي أشير إليها آنفاً، من خلال نصوصٍ أربعة هي التالية:

النصّ الأوّل: ما هي السعادة، حيث كانت السعادة تكمن في موردين:

١. الوجود. ٢. الشعور به.

النص الثاني: اللذة العقلية الأقوى والأتم. حيث يوضح ذلك من خلال عرض أسباب اللذة الثلاثة: الإدراك، والمدرّك، والمدرّك. والقوة العقلية التي تدرك المعقولات هي الأفضل بالنسبة للقوى الأخرى، فالسعادة التي تورثها هي الأفضل كذلك.

النص الثالث: الحجاب بيننا وبين العقليّات، حيث يتناول وجه عدم الالتذاذ بما ندركه من عقليّات، وذلك بعد أن تمّ الكلام في إثبات كون السعادة المثلى واللذة الفضلى إنّما تكون من جرّاء إدراك العقليّات.

النص الرابع: عدم كفاية الشعور بالمحسوس اللذيذ للوصول إليه، بينما الشعور بالمعقول كافٍ في الوصول إليه.

النص الأول

ما هي السعادة

اعلم أنّ الوجودَ هو الخيرُ والسعادةُ، والشعورُ بالوجودِ أيضاً خيرٌ وسعادةٌ، لكنّ الوجوداتِ متفاضلةٌ متفاوتةٌ بالكمالِ والنقصِ، فكُلّما كان الوجودُ أتمَّ كان خلوصُه عن العدمِ أكثرَ، والسعادةُ فيه أوفرَ، وكلّما كان أنقصَ كان مخالطته بالشرِّ والشقاوة أكثرَ.

وأكملُ الوجوداتِ وأشرفُها هو الحقُّ الأولُ، يليه المفارقاتُ العقليةُ، وبعدها النفوسُ، وأدونُ الموجوداتِ هي الهوى الأولى والزمانُ والحركةُ ثمّ الصورُ الجسميّةُ ثمّ الطبائعُ ثمّ النفوسُ.

ووجودُ كلّ شيءٍ لذيذٌ عنده، ولو حصلَ له وجودٌ سببه ومقومه لكان ألذَّ، لأنّه كمالٌ وجوده، فيكونُ كمالُ لذّته بإدراكه، وحيث كانت الوجوداتُ متفاوتةً فالساعاتُ - التي هي إدراكاتها - تكون متفاضلةً أيضاً، وكما أنّ وجودَ القوى العقليةِ أشرفُ من وجودِ القوى الحيوانيةِ - الشهويةِ والغضبيةِ، التي هي نفوسُ البهائمِ والسباعِ وغيرهما من الحيواناتِ - فسعادتها أجلُّ ولذتها وعشقها أتمُّ.

الشرح

يشتمل هذا النصّ على الأمرين التاليين:

١. بيان معنى السعادة.

٢. بيان مراتب السعادة.

معنى السعادة

أمّا الأمر الأوّل فقد بيّن المصنّف رحمه الله السعادة من خلال المصداق، وأنّ مصداق السعادة لا يعدو واحداً من أمرين:

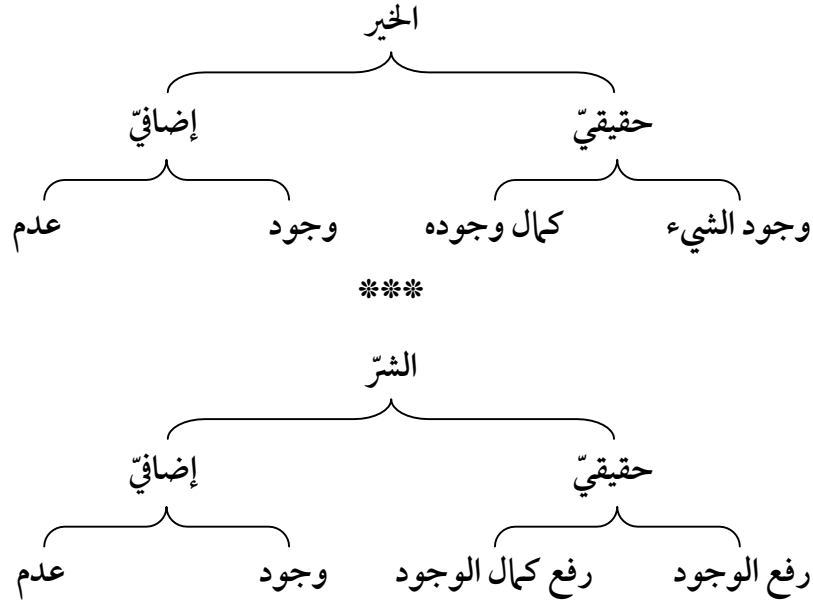
١. الوجود، فهو الخير والسعادة.

٢. الشعور بالوجود الذي هو خيرٌ وسعادةٌ، أيضاً هو خيرٌ وسعادةٌ. وليس قوله رحمه الله: «الوجود هو الخير والسعادة» مرادفةً بينهما، وإنّما مساوقةٌ، إذ كلّ شيءٍ من حيث هو خيرٌ وسعادةٌ، ومن حيث هو سعادةٌ فهو خيرٌ، وإلاّ فهما مختلفان مفهومًا.

قال المحقّق الآملي رحمه الله: «اعلم أنّ كلّ واحدٍ من الخير والشرّ بديهيّ التصوّر من حيث المفهوم، فمفهوم الخير هو ما تطلبه الأشياء، ومفهوم الشرّ هو ما تتنفّر عنه الأشياء، وكلّ واحدٍ منهما حقيقيٌّ وإضافيٌّ، والخير الحقيقيّ للشيء الذي يعبر عنه بالخير النفسي هو وجوده في نفسه وكمال وجوده بما هو وجوده، فكّل وجودٍ فهو خيرٌ بذاته؛ لأنّ حيثيّة طرد العدم ورفع القوّة وعين المطلوبيّة والمحبوبيّة، والشرّ الحقيقيّ للشيء هو رفع وجوده أو رفع كمال وجوده بما هو كماله، والخير الإضافي ما يؤدّي إلى الخير الحقيقي، وهو قد يكون وجوداً كوجود المقتضي والشرط من أجزاء العلّة لوجود المعلول، وقد يكون عدماً، كعدم المانع من أجزائها، فإنّه وإن كان شرّاً بالنسبة إلى المانع نفسه لكنّه خيرٌ بالقياس إلى وجود المعلول، والشرّ الإضافي هو ما يؤدّي إلى الشرّ الحقيقي، أعني عدم شيءٍ أو عدم كماله، وهو أيضاً قد يكون وجوداً

كوجود المانع بالقياس إلى عدم المعلول، فإنه وإن كان خيراً بالقياس إلى نفسه لكنه شرٌّ من حيث أدائه إلى عدم المعلول، وقد يكون عدماً، كعدم المقتضي أو الشرط، فعدم كلٍّ من المقتضي والشرط شرٌّ حقيقيٌّ وإضافيٌّ معاً بالنسبة إلى نفسها وإضافيٌّ من حيث أدائهما إلى وجود المعلول، وعدم المانع شرٌّ حقيقيٌّ من حيث نفسه وخيرٌ إضافيٌّ من حيث أنه يؤدي إلى وجود المعلول، ووجوده خيرٌ حقيقيٌّ من حيث نفسه وشرٌّ إضافيٌّ من حيث أدائه إلى عدم المعلول»^(١).

إذن هناك أقسامٌ عديدةٌ للخير والشر لا ينبغي الخلط بينها، فلا يخلط ما بين ما هو خيرٌ حقيقيٌّ نفسيٌّ وما هو خيرٌ إضافيٌّ نسبيٌّ، فالأول خيرٌ مطلقاً، بينما الثاني قد يكون شراً بالقياس إلى أمرٍ آخر. ولتوضيح الأقسام المذكورة أكثر لا بأس بعرضها من خلال المخطط التالي:



فلا يقال: كيف يقال: الوجود الخير والسعادة، والسعادة والخير الوجود، وقد

(١) درر الفوائد، مصدر سابق: ج ١، ص ٤٥٤-٤٥٥.

قلنا إنّ هناك مساوقةً بينهما، أي بين الوجود من جهةٍ وبين كلّ من الخير والسعادة من جهةٍ أخرى، وبالتالي: كلّ وجودٍ خيرٌ، وكلّ خيرٍ وجودٌ، مع أنّ المخطط المذكور يظهر أنّ بعض الخير عدمٌ وليس بوجودٍ، وأنّ بعض الشرّ وجودٌ وليس بعدمٍ.

لأنّه يقال: الخير المذكور في القضيتين الآنفتين هو الخير الحقيقي النفسي لا مطلق الخير، والشرّ الذي هو عدمٌ دائماً هو الشرّ الحقيقي النفسي لا مطلق الشرّ وإن كان إضافياً، وذلك لأنّ بعض ما يصدق عليه الشرّ الإضافي يكون وجوداً، كما رأيت.

مراتب السعادة

بعد أن أشار المصنّف إلى المراد بالسعادة وأنها الوجود والشعور به، عرّج على أمرٍ هامٍّ وهو أنّ السعادة ليست على مرتبةٍ واحدةٍ، بل هي متفاوتةٌ مشكّكةٌ، وهذا ما يمكن بيانه من خلال التالي:

الفرض: السعادة هي الوجود والشعور به.

المدعى: السعادة مشكّكةٌ متفاوتةٌ بالشدة والضعف.

البرهان: يمكن عرض هذا البرهان - حيث يراد به هاهنا الدليل بالمعنى

الأعمّ لا البرهان بالمعنى المصطلح - من خلال الصورة التالية:

السعادة	الوجود والشعور به
الوجود والشعور به مشكّكٌ	
.. السعادة	مشكّكةٌ

أمّا الصغرى فقد تمّ الكلام فيها آنفاً، وهي ليست وليدة العكس المستوي، وذلك لأنّ العكس المستوي للموجة الكلية موجبةٌ جزئيةٌ، وإنّما هي وليدة المساوقة التي أشير إليها وتمّ توضيحها من خلال المخطط المنقول وفق ما أفاده الحكيم الأملي رحمه الله.

هذا بالنسبة للوجود، وأمّا بالنسبة للشعور به فهو ممّا لا يخفى؛ وذلك - كما أفاد الحكيم السبزواري رحمه الله في حاشيته - لالتحاد العلم والشعور والمعلوم والمشعور به. فإذا كان المعلوم شديداً فالعلم به كذلك، «... فالعلم بالشمس - مثلاً - شمسٌ وبالقمر قمرٌ، وهكذا، والشعور بالوجود حضوريٌّ وحصوليٌّ...»^(١).

إذن فهناك تشكيكٌ في الوجود، وهو ما تمّ الكلام فيه في أبحاث الجزء الأول من هذا الكتاب (كتاب الأسفار)، فالوجود حقيقةٌ واحدةٌ ذات مراتب، وهو ما أشار إليه الحكيم السبزواري رحمه الله بقوله:

الفهلويون الوجود عندهم حقيقة ذات تشككٍ تعمّ مراتباً غنى وفقرًا تختلف كالنور حيثما تقوى وضعف^(٢)

إذن هناك تفاوتٌ واختلافٌ في مراتب الوجود مع الاشتراك فيه، فما به الاشتراك عين ما به الامتياز، والتفاوت له أنحاء متعدّدة: الغنى والفقر، والشدة والضعف، والتقدم والتأخر، وغير ذلك. وملاك أتمية الوجود وشدّته هو مدى خلوصه عن العدم، فالوجود الأكثر خلوصاً عن العدم هو الأشدّ الأتمّ، والسعادة فيه أوفر وأشدّ والعكس بالعكس.

ثمّ يذكر المصنّف رحمه الله المصاديق، بدءاً من الأشدّ الأتمّ وهو الحقّ تعالى حيث إنّ الواجب بالذات، وهو الوجود المتأكّد الذي لشدة تأكّده كان مستقلاًّ عمّا عداه ومستغنياً كذلك، فهو السعادة التي ليس كمثله سعادةٌ، والسعادة كلّ السعادة في معرفته والشعور به على قدر الوسع، وفي ذلك فليتنافس المتنافسون. ثمّ المفارقات النورية التامة ثمّ النفوس، إلى أن تصل النوبة إلى ما فعليّته أن لا فعليّته له وهو الهوى الأولى، فهي الأدون والأضعف، وذلك لأنّها لا توجد

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ٩، ص ١٢١، حاشية ١.

(٢) شرح المنظومة، مصدر سابق: ج ٢، ص ١٠٤.

إلا متقومةً بفعليّة من الفعليّات، وهو بخلاف الوجود المتأكّد، الذي بلغ الغاية في الشدّة، فهو المستقلّ المستغني عمّا عداه، بل هو مبدأ ومفيض كلّ فعليّة ممّا عداه، ثمّ الزمان فهو مقدار الحركة، ثمّ الأشدّ منها والأقلّ دونيّة الحركة.

قال المصنّف رحمه الله يبيّن وجه ضعف ودونيّة كلّ منهما: «إنّ الحركة والزمان من الأمور الضعيفة الوجود التي وجودها يشابك عدمها، وفعليّتها تقارن قوّتها، وحدوثها عين زوالها، فكّل جزء عدم جزء آخر بل هو عدمه بعينه، فإنّ الحركة هي نفس زوال شيء بعد شيء وحدوث شيء قبل شيء...»^(١).

ثمّ الأقلّ دونيّة الصور الجسميّة، التي هي عبارة عن فعليّة امتداد الجسم في الأبعاد الثلاثة، ثمّ الطبائع وهي ما تكون مبدأً لأفعالٍ على وتيرةٍ واحدةٍ وهي عادمة الشعور، ثمّ النفوس التي هي مبادئ لأفعالٍ ليست على وتيرةٍ واحدةٍ، سواء كانت عادمةً للشعور كالنفس النباتيّة، أو غير عادمةٍ وذلك كالنفس الحيوانيّة، ولا شكّ أنّ الوجود كلّما كان أشدّ وأكد كانت الآثار المترتبة عليه أكثر؛ قال المصنّف رحمه الله: «إنّ الشيء كلّما كان أشدّ تحصّلاً كان أكثر فعلاً وأقلّ انفعالاً، وكلّما كان أضعف تحصّلاً كان أكثر انفعالاً وأقلّ فعلاً، فالواجب - جلّ ذكره - لما كان في غاية تأكّد الوجود وشدّة التحصّل، كان فاعلاً لكلّ وغايةً لكلّ، وكانت قوّته وراء ما لا يتناهى بها لا يتناهى، والهوى لما كانت في ذاتها مبهمة الوجود غاية الإبهام، كالجنس العالي، لتعريّها في ذاتها عن كافّة الصور التي هي مبادئ للفصول ومقوماتٌ للحصول، كانت فيه قوّة قبول كلّ الأشياء...»^(٢) وبما أنّ القوّة يلازمها الفقدان فالهوى فاقدة لكلّ صورةٍ، وذلك لأنّ فيها قوّة قبول كلّ صورةٍ، وأمّا الواجب تعالى فلكونه بسيط الحقيقة فهو كلّ الأشياء، ولأنّه

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ٣، ص ٣٧.

(٢) المصدر نفسه: ص ٦.

واجب الوجود بالذات، فهو عز وجل واجب الوجود من جميع الجهات.
المدعى: بعد أن رأيت أن السعادة هي الوجود ليس إلا، ومن السعادة
الشعور بالوجود، وهذا ما يمكن تصويره من خلال الصورة التالية:

الشعور بالوجود	شعور بالخير والسعادة
الشعور بالخير والسعادة	خير وسعادة
الشعور بالوجود	خير وسعادة

ورأيت أن السعادة مشككة، وذلك لأنها الوجود المشكك، ثم رأيت مصاديق
الوجودات المتفاوتة والتي هي بين «حاشيتين من حيث الشدة والضعف، وهذا ما
يقضي به القول بكون الوجود حقيقة مشككة»^(١)، فالمرتبة الشديدة هي «... المطلقة
من غير أن تكون محدودة إلا بأنها لا حد لها، والأمر بالعكس... إذا أخذنا مرتبة
ضعيفة واعتبرناها مقيسة إلى ما هي أضعف منها، وهكذا حتى ننتهي إلى مرتبة من
الكمال والفعلية ليس لها من الفعلية إلا فعلية أن لا فعلية لها»^(٢).

أراد المصنف رحمه الله أن يدعي أمراً، اعتماداً على ما تقدم، ثم يباشر بإثباته،
وذلك الأمر هو أن هناك قوى للنفس متعددة موجودة، كالقوة العاقلة، وغيرها من
الشهوية والغضبية، وأن الأولى موجود أشرف، وبما أنه قوة دراية، فلا شك أن
إدراكها أشرف وأقوى، ولا شك أن السعادة التي تتأتى من الأقوى والأشرف
أقوى وأشرف، وبالتالي فالسعادة التي تتأتى من إدراك الكليات أو المعقولات هي
الأشرف وليست كالسعادة التي تتأتى من القوى الحسية الغضبية والشهوية.
أما وجه ذلك فهو ما يتكفل النص اللاحق بإثباته.

(١) نهاية الحكمة، لمؤلفه: الأستاذ العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي، مؤسسة النشر
الإسلامي، المرحلة الأولى، الفصل الثالث، الأمر الخامس.
(٢) المصدر نفسه: الأمر الأول.

إشارات النصّ

الشعور بالوجود

قال الحكيم السبزواري رحمه الله: «الشعور بالوجود حضوريّ وحصوليّ...»^(١)
أمّا العلم الحضوري بالوجود فهو العلم به من دون توسّط صورةٍ، كما هو الحال في العلم الحصولي بالأشياء، حيث يقول رحمه الله:

للشيء غير الكون في الأعيان كونه بنفسه لدى الأذهان

وذلك كعلم الذات بالذات، فإنّ الواحد منّا يعلم بذاته علماً حضورياً، بل يمتنع إلّا أن يكون حضورياً، وإلّا للزم كون الشيء الواحد كلياً لا يمتنع فرض صدقه على كثيرين، وشخصياً يمتنع فرض صدقه على كثيرين.

أمّا العلم الحصولي بالوجود فهو العلم بمفهومه لا بحقيقته ومصادقه، حيث قام الدليل على امتناع العلم الحصولي بالوجود، وهو ما أشار إليه الحكيم المذكور رحمه الله بقوله:

مفهومه من أعرف الأشياء وكنهه في غاية الخفاء

«وبهذا البيت جمع بين قول من يقول إنّه بديهيّ، أي مفهومه، وقول من يقول إنّه لا يتصور أصلاً، أي حقيقته وكنهه؛ إذ لو حصلت في الذهن، فإمّا أن يترتب عليها آثارها، فلم يحصل في الذهن، إذ الموجود في الذهن ما لا يترتب عليه الآثار المطلوبة منه، وإمّا أن لا يترتب فلم يكن حقيقة الوجود التي هي عين منشئية الآثار. وأيضاً كلّ ما يرتسم بكنهه في الأذهان، يجب أن تكون ماهيته محفوظة مع تبدّل وجوده، والوجود لا ماهية له، وماهية التي هو بها هو عين حقيقة الوجود، ولا وجود زائد عليها حتّى يزول عنها وتبقى نفسها محفوظة...»^(٢).

(١) شرح المنظومة، مصدر سابق: ج ٢، ص ١٢١.

(٢) المصدر نفسه: ص ٦٢.

فقد ذكر رحمه الله دليلين يستفاد منهما امتناع العلم بحقيقة الوجود ومصادقه علماً حصولياً، وهو ما قد ذكرناه في شرحنا لبداية ونهاية الحكمة^(١)، حيث ذكر العلامة الطباطبائي رحمه الله الدليل الثاني بقوله: «فحقيقة الوجود، وكل ما حيثية ذاته حيثية الوجود... يمتنع أن يحلّ الذهن حلول الماهيات الحقيقية...»^(٢)، وقوله رحمه الله قبل ذلك: «...إن حقيقة الوجود حيث كانت عين حيثية ترتب الآثار، كانت عين الخارجية، فيمتنع أن تحلّ الذهن... فقد بان: أن حقيقة الوجود لا صورة عقلية لها، كالماهيات الموجودة في الخارج التي لها صورة عقلية...»^(٣).

مخالطة العدم للوجود

قول المصنّف رحمه الله: «فكلما كان الوجود أتمّ، كان خلوصه عن العدم أكثر، والسعادة فيه أوفر، وكلما كان أنقص، كان مخالطته بالشّرّ والشقاوة أكثر...»، فما المراد بمخالطة العدم للوجود، مع أن العدم لا شيء له، وذلك لأنّ الشيئية تساوق الوجود؟

قال العلامة الطباطبائي رحمه الله: «تبيّن من جميع ما مرّ: أن للمراتب المترتبة من الوجود حدوداً، غير أعلى المراتب، فإنّها محدودةٌ بأنّها لا حدّ لها. وظاهر: أن هذه الحدود الملازمة للسلوب والأعدام والفقدانات التي نشبتها في مراتب الوجود - وهي أصيلةٌ وبسيطةٌ - إنّما هي من ضيق التعبير، وإلا فالعدم نقيض الوجود، ومن المستحيل أن يتخلّل في مراتب نقيضه. وهذا المعنى - أعني دخول الأعدام في مراتب الوجود المحدودة وعدم

(١) شرح نهاية الحكمة، تقريراً لأبحاث المرجع الديني السيد كمال الحيدري، بقلم: الشيخ علي حمود العبادي، مؤسسة الهدى، قم، الطبعة الأولى، ١٤٣٤هـ: ج ١، ص ٣٠٢.

(٢) نهاية الحكمة، مصدر سابق، آخر المرحلة الثالثة.

(٣) المصدر نفسه، المرحلة الأولى، الفصل الثاني، الأمر العاشر.

دخولها المؤدّي إلى الصرافة - نوعٌ من البساطة والتركيب في الوجود غير البساطة والتركيب المصطلح عليها في موارد أخرى، وهو البساطة والتركيب من جهة الأجزاء الخارجيّة أو العقليّة أو الوهميّة...»^(١)، إذن فالقول بكون الوجود مخلوطاً بالعدم للكناية عن ضيق سعته وضعفه، والمراد بالتركيب الذي هو غير المذكور من أقسام التركيب الثلاثة هو التركيب من وجودٍ وعدمٍ وعدميّ، وهو شرّ التراكيب، وهو لا يخلو عنه مركّبٌ؛ كلّ مركّبٍ خارجيّ أو عقليّ أو وهميّ هو مركّبٌ من وجودٍ وعدمٍ، ولا عكس، حيث تجد مركّباً من وجودٍ وعدمٍ وهو بسيطٌ غير مركّبٍ من مادّةٍ وصورةٍ أو جنسٍ وفصلٍ، وذلك كالمفارقات النوريّة - أي العقول - فهي على تجرّدها وبساطتها لكنّها لإمكانها مركّبةٌ بالتركيب المذكور، وأمّا الحقّ تعالى فهو بسيط الحقيقة بساطةً لا يشوبها أيّ لونٍ من ألوان التركيب.

(١) نهاية الحكمة، مصدر سابق، المرحلة الأولى، الفصل الثاني، الأمر العاشر.

النص الثاني

اللذة العقلية الأقوى والأتم

فنفسنا إذا استكملت وقويت وبطلت علاقتها بالبدن، ورجعت إلى ذاتها الحقيقية وذات مبدعها، تكون لها من البهجة والسعادة ما لا يمكن أن يوصف أو يقاس به اللذات الحسية، وذلك لأن أسباب هذه اللذة أقوى وأتم، وأكثر، وألزم للذات المبتهجة.

أما أنها أقوى، فلأن أسباب اللذة هي: الإدراك والمدرِك والمدرَك، وقوة الإدراك بقوة المدرِك، والقوة العقلية أقوى من القوة الحسية ومدركاتها أقوى، فلا جرم هي محصلة حقيقة الشيء المدرِك الملائم، ونائلة للبهاء المحض والخير الصرف، والوجود الذي هو أصل كل موجود وفياض كل خير ونظام، وكذلك ما بعده من الجواهر العقلية التي هي معشوقات بذواتها سواء عشقها غيرها أم لم يعشق، وأما المشتهايات الحسية فإدراكها بالقوى الضعيفة الوجود الناقصة الأكوان، وهو يتعلّق بالظواهر والأطراف، غير متوغّل إلى حقيقة الشيء الملائم، والمدركات هي من باب المأكولات والملبوسات والروائح والألوان وما أشبهها.

وأما أنها أكثر، فإن مدرَكات القوة العقلية هي كل الأشياء، ومدركات القوة الحسية هي بعضها، وهي^(١) المحسوسات فقط دون المعقولات. وأيضاً ليس كل المحسوسات ملائماً لذيداً للحس، بل بعضها ملائم له

(١) في الأصل: (وهو)، والأولى ما أثبتناه.

وبعضها منافٍ، بخلاف العقل، فإنَّ كلَّ معقولٍ ملائمٌ له، وبه كمالٌ ذاته، وذلك لأنَّ الحسيَّاتِ يقعُ فيها التَّضادُّ والمنافرةُ؛ لقصورِ وجوداتها وقبولها النقص والآفة، وأمَّا العقليَّاتُ فلها الفسحةُ والسعةُ في الوجود من غيرِ تزاحمٍ وتضايقٍ.

وأما أنَّها ألزَمُ للذَّاتِ، فإنَّ الصَّوَرِ العقليَّةَ إذا عقلها العقلُ يستكملُ بها ويصيرُ ذاته ذاتها - كما علمتَ - بل كان بعضها قبلَ أن يقعَ الشعورُ به مقوماً لذاتِ العاقلِ، وكان غافلاً عنه لاشتغاله بغيره. فإذا استشعرَ وتنَّبه، يرى ذلك البهَاءَ والجمالَ في ذاته، فصارَ مبتهجاً بذاته غايةً البهجة، كما قال معلِّمُ الأوائلِ: «فصرتُ داخلاً في ذاتي، خارجاً عن سائرِ الأشياءِ، فأرى في ذاتي من الحسَنِ والبهاءِ والسناءِ ما تكلُّ الألسُنُ عن وصفه»^(١)، فوصولُ سببِ الالتذاذِ إلى هذا المستلذَّ العقليُّ أشدُّ وأوغلُّ؛ إذ لا أوصولَ إلى الشيءِ من ذاته إلى ذاته.

وهذه اللذةُ شبيهةٌ بالبهجةِ التي للمبدأ الأوَّلِ بذاته، وبلذاتِ المقرَّبين بذواتهم وذاتِ مبدئهم، ومعلومٌ أنَّ لذةَ الملائكةِ الروحانيِّين يادراكُهم النوريَّةِ فوقَ لذةِ الحمارِ يادراكِ صورةِ الجماعِ والقضيمِ.

(١) أثولوجيا (أفلوطين عند العرب)، نصوص حقَّقها وقَدَّم لها: عبد الرحمن بدوي، انتشارات بیدار، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ: ص ٢٢.

الشرح

يشتمل هذا النصّ على الأمرين التاليين:

١. مدّعى. ٢. بيان ذلك المدّعى.

أمّا المدّعى فهو أنّ النفس إذا استكملت فإنّها تصل إلى حدّ أنّ لها من البهجة والسعادة ما لا يمكن أن يوصف أو يقاس به اللذة الحسّية، وإنّما تستكمل النفس وتقوى إذا حصلت لها القوّة العقلية التي هي أقوى من القوى الحيوانية الشهوية والغضبية، ولا شكّ أنّ ما تدركه القوّة الأقوى من الملذّات أقوى وأتمّ، وإلاّ هذا خلف كونها أقوى، وذلك لأنّ اللذة تشتدّ وتزداد كلّما اشتدّ الإدراك وقوي، وقوّة الإدراك من قوّة المدرك، كما أفاد رحمه الله.

وأما بيان المدّعى والدليل عليه فهو ما يمكن عرضه من خلال التالي:

الفرض: القوّة العاقلة موجودة للنفس المستكملة، الخارجة من مرتبة العقل الهولاني إلى العقل بالفعل، وذلك من خلال اكتساب الكمالات العلمية المناسبة. المدّعى: السعادة والبهجة التي للنفس المستكملة لا توصف ولا تقاس بها اللذّات الحسّية.

البرهان: يمكن عرض هذا البرهان من خلال القياس التالي:

السعادة ذات الأسباب الأقوى	لا تقاس بها اللذّات الحسّية
سعادة النفس المستكملة	السعادة ذات الأسباب الأقوى
.. سعادة النفس المستكملة	لا تقاس بها اللذّات الحسّية

أمّا الكبرى فواضحة، وإنّما الذي يحتاج إلى بيانٍ هو الصغرى: سعادة النفس المستكملة السعادة الأقوى والأتمّ والأكثر والألزم للذات المبتهجة. وهذا يكون من خلال بيان المفردات الأربع: الأقوى، والأتمّ، والأكثر، والألزم، إذ لا شكّ

أنّه إذا ثبت أنّ أسباب لذّة هي المذكورات آنفاً فهي اللذّة التي لا يقاس بها غيرها من اللذّات.

الأقوى

المدعى أنّ اللذّة والسعادة والبهجة التي تنالها النفس المستكملة التي رجعت إلى ذاتها وذات مبدعها هي أقوى من اللذّة الحسيّة، وذلك لأنّ سبب السعادة والبهجة واللذّة هي الإدراك، والإدراك يتناسب في قوّته وشدّته طرداً مع قوّة المدرك، والقوّة العاقلة التي تدرك الذات وذات المبدع هي الأقوى من القوى الأخرى الحسيّة التي تكون قاصرةً عن إدراك الذات والمبدع، حيث إنّ العلم الحسيّ حصوليٌّ وإدراك الذات ومبدعها لا يكون إدراكاً ارتسامياً حصولياً.

وهذا ما يمكن تلخيصه من خلال الصورة التالية:

القوّة العاقلة مدركٌ أقوى

المدرك الأقوى إدراكه أقوى

∴ القوّة العاقلة إدراكها أقوى

نجعل النتيجة صغرى في القياس التالي:

القوّة العاقلة إدراكها أقوى

كلّ ما إدراكه أقوى لذّته وسعادته وبهجته أقوى

∴ القوّة العاقلة لذّتها وسعادتها وبهجتها أقوى

وأما أنّ القوّة العاقلة هي المدرك الأقوى فلاّتها النفس المستكملة الخارجة من القوّة إلى الفعل، ولأنّ القوّة العاقلة لا تقف على ظاهر الأشياء وأطرافها بل هي محصّلةٌ لحقيقة الشيء الملائم، وبعبارةٍ أخرى:

القوّة المحصّلة لحقيقة الشيء أقوى من القوّة المحصّلة لظاهره

القوّة العاقلة محصّلةٌ لحقيقة الشيء

∴ القوّة العاقلة أقوى من القوّة المحصّلة لظاهره

وبالتالي فالقوة العاقلة أقوى من الحسية، وذلك لأن الأخيرة لا تنال إلا أعراض الشيء التي هي عبارة عن ظاهره وأطرافه.

الآتم

لا شك أن الأقوى وجوداً هو الآتم، وإلا فالتقص لا يجتمع مع الأقوائية:

الأقوى	آتم
القوة العاقلة	الأقوى
القوة العاقلة	الآتم

الأكثر

يمكن إثبات أن القوة العاقلة أكثر إدراكات من القوى الأخرى الحسية من خلال التالي:

القوة العاقلة	مدركة لكل الأشياء
مدرک كل الأشياء	أكثر إدراكاً
القوة العاقلة	أكثر إدراكاً

أما الصغرى فقد أوضحها الخواجه الطوسي رحمه الله بقوله: «...فلأن عدد تفاصيل المعقولات لا يكاد يتناهى، وذلك لأن أجناس الموجودات وأنواعها غير متناهية، وكذلك المناسبات الواقعة بينها، والمدرجات بالحواس محصورة في أجناس قليلة...»^(١).

ومما يستدل به على المدعى المذكور - وهو الأكثرية - أن كل مدرجات القوة العاقلة ملائمة لها، وليس الأمر كذلك بالنسبة للمحسوسات، وهذا ما يمكن توضيحه أكثر من خلال الصورة التالية:

(١) الإشارات والتنبيهات، أبو علي سينا، شرح: نصير الدين الطوسي، شرح الشرح: قطب الدين الرازي، نشر البلاغة، قم، الطبعة الأولى، ١٣٨٣ ش: ج ٣، ص ٣٤٧.

مدركاتها الملائمة لها أكثر

القوة العاقلة

كلّ قوّة مدركاتها الملائمة لها أكثر لذتها الأكثر

لذتها الأكثر . القوة العاقلة

حيث إنّ كلّ معقولٍ - مدرك القوة العاقلة - ملائمٌ للعقل وبه كمال ذاته، وذلك لأنّ عدم الملاءمة والنفرة والتزاحم لا سبيل له في عالم المفارقات، وإنّما هو من مختصات عالم الحسّ والمادّة، وذلك لقصر الوجود، حيث إنّ الوجود المادّي ذو نشأة ناقصة قاصرة محدودة، وذلك بخلاف العقليّات - وهي المفارقات النوريّة - حيث إنّ لها السعة والكلّيّة، فلا تزاحم فيها، بل المتزاحمات المتنافرات في عالم المادّة مجتمعاتٌ في عالم الملكوت والجبروت.

الألزم للذات

المراد بالألزم: البقاء والاستمرار، فاللذة العقليّة ألزم أي أكثر بقاءً ولزوماً للمستلذ، وذلك بخلاف اللذة الحسيّة، لأنّ الحاسة سرعان ما تأخذ حكم المحسوس وتتكيف بكيفيّته، فلو أنّك وضعت يدك في الماء البارد لشعرت لفترة بالبرودة ثم سرعان ما يزول هذا الشعور، وذلك لأنّ الحاسة تكيفت بكيفيّة البرودة، وكذلك فيما لو كان الإنسان في مكانٍ تعجّ به رائحة كريهة. نعم، يدرك كراهتها لمدةٍ ثم سرعان ما يتأقلم معها، ولا يدرك بعد ذلك ما يتنفّر منه من الرائحة، وليس كذلك الصور والمدركات العقليّة التي تنالها القوة العاقلة؛ فإنّها تستكمل بتلك الصور وتتحد معها، وبالتالي فهي غير زائلة، وإلاّ فهو خلف الاتحاد.

إشارات النصّ

بطلان العلاقة بالبدن

قد يقال: كيف يكون مثل هذا البطلان وقد اتّضح أنّ الإضافة بين النفس والبدن مقومةٌ لوجود النفس، وبالتالي فلا نفس دون بدن؟

والجواب؛ أولاً: الإضافة المذكورة ليست بين النفس والبدن الطبيعي الذي يتغير كل مدة من الزمن، وقد تقدّم أنّه ليس هو البدن الحقيقي للنفس، بل هو مجرد جثة جمادية تُطرح بعد الموت^(١).

وثانياً: الإضافة المذكورة بين النفس وبدن ما، أي: لا بشرط، وهو متحقق معها بما يتناسب مع نشأتها الوجودية، إذ «...كلّما كملت النفس في وجودها صار البدن أصفى وألطف، وصار أشدّ اتصالاً بالنفس، وصار الاتحاد بينهما أقوى وأشدّ، حتّى إذا وقع الوجود العقلي صاراً شيئاً واحداً بلا مغايرة...»^(٢) وبالتالي فالقول بأنّ المراد بالموت هو ترك النفس للبدن ليس بصحيح على إطلاقه.

وقوله رحمه الله: «نفوسنا إذا استكملت وقويت وبطلت علاقتها بالبدن...» تأكيد لما قرّره من أنّ الموت الطبيعي إنّما هو بسبب اختلال البنية وفساد المزاج، وإنّما سببه قوّة النفس وقلة إفاضة القوّة منها على البدن لانصرافها عنه إلى جانب آخر^(٣).

فلينظر الإنسان إلى طعامه

كما أنّ للبدن غذاءً يقوّمه، فكذلك النفس، إذ لكلّ طعامه المناسب لكيونته وحقيقته، والإنسان ينتقي من الطعام ما يناسب معرفته وثقافته والتزامه، إذ من الطعام المتعارف ما هو طيّبٌ وخبيث، وحلالٌ وحرام، فالملتزم بشريعة تراه يتجنّب قدر المستطاع الخبيث والحرام من الطعام، بينما لا يبالي من لا يبالي بشريعة والتزام، فيأكل خبط عشواء، وكذلك طعام الروح الذي هو العلم، حيث ورد عن الإمام الحسن عليه السلام: «عجبت لمن يتفكّر في مأكوله، كيف لا

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ٩، ص ٩٩.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) المصدر نفسه: ج ٩، ص ٥١-٥٢.

يتفكر في معقوله، فيجتنب بطنه ما يؤذيه، ويودع صدره ما يرديه»^(١)، وهو عليه السلام يشير: أن الأمر الأهم الذي يستحق الاهتمام والفكر فيه هو العلم والمعرفة، فهي إن كانت حقّة، بذرة المشاهدة والبهجة والسعادة، وليس المأكول الذي هو عبارة عن وسيلة يراد بها صلاح البدن الذي هو آلة تنجز بها النفس أفعالها التي تحدّد مصيرها ومآلها.

وقال الإمام الباقر عليه السلام في ذيل قوله تعالى: ﴿فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ إِلَى طَعَامِهِ﴾ (عبس: ٢٤): «علمه الذي يأخذه عمن يأخذه»^(٢)، فهو الطعام الذي يودع في الصدر، فإن صلح أحياءه، وإن فسد أرداه، إذن فالمأكول طعام البطن، والمعقول طعام الصدر، إذ كلّ طعام له وعاءه المسانخ لحقيقته. وهذا ما أشار إليه المصنّف رحمه الله بقوله: «...فإنّ الصور العقلية إذا عقلها العقل يستكمل بها وتصير ذاته ذاتها»^(٣).

(١) الدعوات، قطب الدين الراوندي، المتوفى ٥٧٣هـ، مدرسة الإمام المهدي عليه السلام، قم، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ: ص ١٤٤.

(٢) الكافي، مصدر سابق: ج ١، ص ١٢٣، كتاب فضل العلم، باب النوادر، الحديث ٨.

(٣) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ٩، ص ١٢٢-١٢٣.

النص الثالث

الحجاب بيننا وبين العقليات

ونحن لا نشتي تلك اللذات^(١) مادامنا متعلقين بهذه الأبدان بالوجدان، بل نعلمها من جهة الاستدلال والبرهان، إذ لا نتصور من ذوات المعشوقات العقلية إلا بحسب مفهومات كلية ذهنية صادقة عليها، ومفهوم الشيء وماهيته ومعناه غير حقيقة وجوده وهويته العينية، فإن مفهوم الحلاوة ليس حلوًا، وماهيته السلطنة ليست سلطانًا، إلا أن البرهان والعقل يدعوان إلى وجود المستلذات العقلية، ومعرفة العقليات في النشأة الأولى منشأ الحضور في العقبي؛ لما مرَّ أن المعرفة بذر المشاهدة؛ وذلك لأن الحجاب بيننا وبين العقليات: إمَّا عدم التفطن لها وهو الجهل، وإمَّا الاشتغال بغيرها كالبدن والمواد الحسية وقواها المنطبعة.

فالنفس إنما تتوصل إليها باكتساب العلم بحقائقها حتى تصير قوتها العقلية مستعدة بالطبع تهيؤاً قريباً لقبول صورها العقلية من المبدأ المفارق، فإذا زال المانع الخارجي بالموت - إذ ليس بعد المفارقة عن البدن لصاحب المعرفة إعراض عن تلك الجهة إلى جانب البدن وشواغله - فيكون مجرد المعرفة بالذيد العقلي سبب الوصول إليه والالتذاذ به عند رفع المانع، وهو الاشتغال بالبدن، وقد انقطع بالموت.

(١) في بعض النسخ: اللذة.

الشرح

يراد هاهنا دفع إشكالٍ مقدّرٍ، وهو إذا كان الأمر كذلك - أي كما تقدّم من أنّ الصور العقلية أشدّ إلذاذاً من الصور الحسية - فلماذا لا تجدنا نشتهي الحصول على المعقولات، بل تجدنا نترأخى ونقصر في طلبها ونستبدل بها ما عداها من مشتهيّاتٍ، كما هو حال الأكثرين منّا؟ بل قد نحصل عليها دون أن نشعر بما يُذكر لها من لذّةٍ وبهجةٍ؟

الجواب: لا شكّ فيما تمّ الوصول إليه من أنّ المدركات العقلية هي الأشدّ إلذاذاً وإسعاداً وإبهاجاً، لكنّ عدم سعيّنا لاكتسابها وصرف العمر في تحصيلها هو الحجاب الذي يحول بيننا وبين مرادتها لذوق ما لها من لذّةٍ تجعلنا نشمّر عن سواعد العزيمة والجدّ لكسبها لننعم بما لها من لذّةٍ أقوى وأتمّ وأكثر وألزم، والحجاب هو الوله والتعلّق بالذي هو أدنى وهو البدن، وما يرتبط به من لذّاتٍ عاجلةٍ خفيفة المؤنة، فهي في متناول الكلّ وهو بخلاف العقليّات فإنّها حصانٌ عن أيدي غير المستعدّين، وليس كلّ أحدٍ عنده الأهلية لتكون من نصيبه، بل وليس كلّ ذي أهليةٍ يوفّق، حيث إنّ بعض من لديه أهليةٍ كسب المعارف الكلية العقلية أيضاً، يكون معرضاً عنها ركوناً إلى الدعة وعدم تحمّل ضريبة ومشاق طلب تلك المعارف الإلهية، وذلك كما يقول ابن الفارض:

نَصَحْتُكَ علماً بالهوى والذي أرى مخالفتي فاختر لنفسك ما يملو
فإن شئت أن تحيا سعيداً فمت به شهيداً وإلا فالغرام له أهلٌ
فمَن لم يمت في حبّه لم يعيش به ودون اجتناء النحل ما جنت النحل^(١)

(١) ديوان ابن الفارض، شرحه وقدم له: مهدي محمد ناصر الدين، دار الكتب العلمية، الطبعة الثالثة، ١٤٢٣هـ: ص ١٦٢.

فالذي يريد أن يجني العسل لابد أن يتحمّل جناية النحل واعتدائه، وإلاّ فالعسل له أهل يعرفون كيف يجنونه، وكذلك الذي يطلب المعالي فلا بد أن يستعدّ لدفع الضريبة، ورحم الله أبا فراس حيث يقول:

تهون علينا في المعالي نفوسنا ومن خطب الحسنة لم يغلبها المهر^(١)
وكذلك شاعر الحكماء أبو الطيّب رحمه الله:

وإذا كانت النفوس كباراً تعبت في مرادها الأجسام^(٢)

وهذا يؤكّد ما أشير إليه فيما تقدّم من أنّ اللذة ليست تقتصر على الحسية، بل قد تراها عند بعض هيئته لا يعبأ بها أمام ملذّات ليست من جنس الحسّ ويُقبل على ما سواها باذلاً في تحصيلها المهجة رخيصةً دونها.

فلا بدّ من رفع هذا الحجاب ليتمّ الإقبال على الملذّات الحقيقية، ورفع هذا الحجاب إمّا يكون بالاختيار، وذلك عندما يتمّ الإعراض عن البدن وهو الذي كان صارفاً مانعاً من الالتفات إلى الحقائق النورية التي تتلأّأ حسناً وبهاءً ووضاءةً تكلّ عن وصفها الألسن، والإعراض الاختياري يكون بالوقوف على أهمية تحصيل تلك المعارف ثمّ توطين النفس على تحصيلها، والعلم بأنّ صرف العمر في اقتناص سواها لا يليق بحقيقة الإنسان التي خلقت وأريد لها الوصول إلى غايةٍ تتناسب مع هويّتها وشأنها وتجرّدها العقلي الذي تصير به إنساناً بالفعل. وأمّا رفع الحجاب قهراً فيكون بالموت، ومشاركة البدن الذي كان شاغلاً للنفس وآخذاً بناصريتها بعيداً عن وجهة المرسلات، إذ بمجرد العلم بها وهي لذیذة في نفسها يتحقّق الوصول إليها والابتهاج بها على قدر الوصول والمعرفة.

(١) ديوان أبي فراس، قدّم له وبوّبه وشرحه: الدكتور علي بو ملحّم، دار ومكتبة الهلال، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣م: ص ٢٦.

(٢) ديوان المتنبي (العرف الطيّب في شرح ديوان أبي الطيّب)، للعالم العلّامة اللغوي الشاعر المشهور الشيخ ناصيف اليازجي، دار القلم، الطبعة الثانية: ص ١٦٣.

وأما عدم الالتذاذ بما ندركه من معقولاتٍ فلائنا لا نصل إلا إلى المفهوم منها، ونقف عنده وهو ملذٌ لكنه ليس اللذة التي تترتب على درك الحقائق والتي تتحقق السعادة بها. نعم، المفاهيم لابد أن تكون قناطر للعبور إلى الحقائق. والوقوف عندها، وصرف الأعمار في تحصيلها ومراودتها، حجابٌ مانعٌ من الوصول إلى الخير الذي لا يرتقي لمستواه خير.

إشارات النص

الغفلة والانصراف عن الجهة

ذكر المصنّف في هذا النصّ مانعين من موانع عديدةٍ تحول دون الوصول إلى المعرفة الحقة، وهما:

١. الجهل وعدم التفطن.
٢. الاشتغال بما عداها.

فهما على سبيل المثال لا الحصر، أو قل: هما على سبيل الحصر لكن يرجع إليهما ما يُذكر من موانع أخرى، وهو ما سوف يتم الوقوف عليه مفصلاً في الفصل الرابع من هذا الباب.

والفرق بين المانعين: هو أن الأول لا يعبأ بتحصيل المعرفة الحقة لجهله بقيمتها؛ ولذلك تراه يستهتر بها، ولا يكلف نفسه عناء السير في طريقها، بل قد ترى البعض تشمئز نفسه منها، ويعرض عنها مدبراً، فمثل هؤلاء ينطبق عليهم المثل القائل: «من يجهل الصقر يشويه» أي يعامله معاملة الطيور التي تؤكل، وذلك كالعصافير، وفي هذا حطٌّ لشأن ذلك الطائر الذي يشقّ فضاء السماء وانتقاضٌ من كبريائه، وهو كاشفٌ عن جهلٍ مريعٍ، حيث يخسر صاحبه القيمة الباهظة لهذا الطائر.

وأما الثاني فهو يدرك - بمستوى ما - قدر هذه المعرفة، لكنّ ضعف الهمة

تجعله ينشغل بالذي هو أدنى. وفي ذلك غفلةٌ تتسبب بتفويت خيرٍ كثيرٍ. ولذلك فقد حفلت نصوصٌ دينيةٌ كثيرةٌ بالتحذير من الغفلة وبيان الأذى والضرر الذي تتسبب به.

قال تعالى: ﴿لَقَدْ كُنْتَ فِي غَفْلَةٍ مِنْ هَذَا فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ﴾ (ق: ٢٢)، وقال: ﴿وَادْكُرْ رَبَّكَ فِي نَفْسِكَ تَضَرُّعًا وَخِيفَةً وَدُونَ الْجَهْرِ مِنَ الْقَوْلِ بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ وَلَا تَكُنْ مِنَ الْغَافِلِينَ﴾ (الأعراف: ٢٠٥).

وفي حديث المعراج: «يا أحمد، اجعل همك همًّا واحدًا... لا تغفل عني، مَنْ يغفل عني لا أبالي بأيِّ وادٍ هلك»^(١).

وقال الإمام عليّ عليه السلام: «الغفلة أضّر الأعداء»^(٢)، وقال أيضاً: «الغفلة ضلال النفوس، وعنوان النحوس»^(٣).

وقد ذكرت علاجاتٌ شتى لهذا الداء العضال المردى المهلك، وكان من أهمّها ذكر الموت.

قال رسول الله صلّى الله عليه وآله: «أفضل الزهد في الدنيا ذكر الموت، وأفضل العبادة ذكر الموت، وأفضل التفكّر ذكر الموت، فمن أثقله ذكر الموت وجد قبره روضةً من رياض الجنة»^(٤).

وقال الإمام الصادق عليه السلام: «ذكر الموت يميّث الشهوات في النفس،

(١) إرشاد القلوب إلى الصواب، الحسين بن محمد الديلمي، المتوفّى ٨٤١، منشورات: الشريف الرضي، قم، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ: ج ١، ص ٢٠٥.

(٢) تصنيف غرر الحكم ودرر الكلم، آمدي، طبع دفتر تبليغات (مكتب الإعلام) قم، محقّق: مصطفى درايتي، بدون طبعة وتاريخ: ص ٢٦٥، رقم ٥٧٤٣.

(٣) المصدر نفسه: ص ٢٦٥، رقم ٥٧٤٦.

(٤) جامع الأخبار، للشعيري، المطبعة الحيدريّة: ص ١٦٥، الفصل ٣١؛ سلسلة الأحاديث الضعيفة، مصدر سابق: ج ٥، ص ٣١٠، رقم ٢٢٨٥.

ويقلع منابت الغفلة، ويقوّي القلب بمواعيد الله، ويُرقّ الطبع، ويكسر أعلام الهوى، ويطفئ نار الحرص، ويحقّر الدنيا»^(١).

درك الكلّيات

الكلّيات أو المعارف العقلية التي تدور السعادة الحقيقية حيث دارت، ليست المفاهيم وإنما هي الحقائق التي تشير إليها تلك المفاهيم، وقد أوضح المصنّف الفرق بمثال. فالحلاوة مثلاً، لها حيثيتان: المفهوم، والمصداق، والمعول على مصداق الحلاوة لا مفهومها، فإنّ مفهوم الحلاوة ليس حلواً، وبالتالي لا يحلو ما يوجد له، وإنّما الذي يفعل ذلك هو مصداق الحلاوة. وبعبارة الحمل:

الحلاوة بالحمل الأولي ليست حلوة

الحلاوة بالحمل الشائع حلوة

الحلاوة بالحمل الأول أي مفهومها وعنوانها، فهي حتماً ليست حلوة، وأمّا الحلاوة بالحمل الشائع أي مصداقها ومعنونها فهي حلوة، وهذا يذكّرنا ببعض الإشكالات التي ترد على الوجود الذهني، «وهو أنّ لازم القول بالوجود الذهني كون النفس حارّة باردة معاً، ومربّعةً ومثلثاً معاً... عند تصوّرها هذه الأشياء؛ إذ لا نعني بالحارّ والبارد والمربّع والمثلث إلّا ما حصلت له هذه المعاني التي توجد للغير وتنعت»^(٢).

حيث كان مفاد الوجود الذهني هو أنّ الماهية توجد تارةً في الخارج فتترتب عليها آثاره، وأخرى توجد بعينها في الذهن فلا تترتب عليها تلك الآثار. وهذا ما اختصره الحكيم السبزواري رحمه الله بقوله:

(١) مصباح الشريعة، المنسوب إلى الإمام الصادق عليه السلام، الأعلمي، الطبعة الأولى،

١٤٠٠هـ: ص ١٧١، الباب الواحد والثمانون، في ذكر الموت.

(٢) نهاية الحكمة، مصدر سابق، المرحلة الثالثة، الإشكال الثالث.

للشيء غير الكون في الأعيان كونه بنفسه لدى الأذهان^(١)

فالنار - مثلاً - في الخارج هي عين النار في الذهن، والحرارة كذلك.

وهنا يأتي المشكل على العينية المذكورة ليقول: لو كان الأمر كذلك، لكانت النفس حارة باردة معاً، وذلك لأنّ الحارّ هو الذي توجد له الحرارة، والبارد كذلك، فإذا تصوّرت النفس الحرارة والبرودة، ووُجدا لها، وهما عين الحرارة والبرودة الخارجية، إذن لابدّ أن تكون النفس حارة باردة، وفيه اجتماع للمقابلين، بل حتّى لو تصورنا الحرارة دون البرودة، يلزم أن تكون النفس حارة، وهذا كما ترى.

فأجيب بأنّ: «الملاك في كون وجود الشيء لغيره وكونه ناعثاً له، هو الحمل الشائع والذي يوجد في الذهن - من برودة وحرارة ونحوهما - هو كذلك بالحمل الأوّل دون الشائع»^(٢) وبالتالي فوجوده للغير لا يكون ناعثاً له. وما نحن فيه، كذلك. فالذي ندركه من معقولات وكيّات ولا نلتذّ اللذة المرجوة، إنّما هو مفاهيمها وعنواناتها، لا حقائقها ومصاديقها.

(١) شرح المنظومة، قسم الحكمة، مصدر سابق: ج ١، ص ١٢١.

(٢) نهاية الحكمة، المرحلة الثالثة، الإشكال الثالث من إشكالات الوجود الذهنيّ.

النص الرابع

عدم كفاية الشعور بالمحسوس اللذيذ للوصول إليه

وهذا بخلاف الشعور بالمحسوسات اللذيذة، فإنه غير كافٍ للوصول إليها والإحساس بها؛ لإمكان الحجب الجسماني بين الحواس ومحسوساتها اللذيذة، والسبب فيه ضيق وجودها وضعف حصولها وفقد بعض أجزائها عن بعض وغيبته عنها^(١)، فلا حضور للجسم عند نفسه ولا عند شيء آخر، فكذا الجسماني القائم به، من الصفات والأعراض، ولهذا ليس للأجسام - بما هي أجسام - حياة ولا شعور.

وأما الأجسام الحية فليس كونها جسماً هو كونها حية، إنما الحياة لها بسبب كون آخر يطرأ عليها بسبب حي بالذات هو نفسها الحيوانية، ولو كان وجود الجسم حياة له، لكان وجود كل جسم حياة له. وليس كذلك.

وأما ما ليس بجسم وإن كان ذا تعلق به فليس يمتنع بأن يكون وجوده بعينه حياته، كالواجب تعالى والعقول والنفوس الفلكية والإنسانية والحيوانية، وليست الحياة ما به يكون الشيء حياً غير نفس وجوده، فإنه من المستحيل أن يصير الشيء بهذا الوجود ذا هذا الوجود، بل حياة الشيء حيته، كما هو طريقتنا في باب الوجود، وكذا المضاف والأين والاتصال في الصورة الجسمية والنفسية في النفس، والنورية في المفارقات، والتقدم والتأخر الزمانيين في الأكوان المتجددة.

(١) في الأصل: عنه.

والغرض من إيراد هذا الكلام هاهنا: أن يُعلم أن الوجودَ الجسمانيَّ يصحبه الموتُ والغفلةُ والهجرانُ والفوتُ، سواءً كان هذا الوجودُ من طرف المدركِ المشتاقِ أو في طرفِ المشتاقِ إليه؛ لما فيه من قلةِ الحضورِ والوجدان. وبقدرِ تعلّقِ الشيءِ سواءً كان مدركاً أو مدركاً، كان الحضورُ أقلَّ والإدراكُ أنقصَ، حتّى أنَّ شعورنا بذواتنا حين فارقنا البدنَ كان أشدَّ؛ لأنَّ حضورنا لنا أتمُّ وأوكدُ. وأكثرُ الخلقِ لاستغراقهم بأبدانهم الماديّةِ وشواغلِها، نسوا أنفسهم، كما قال تعالى: ﴿نَسُوا اللَّهَ فَنَسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ﴾ (الحشر: ١٩)؛ وذلك لأنَّهم لا يشعرون بذواتهم مع هذه العلاقةِ الشديدةِ إلّا مخلوطاً بالشعورِ بأبدانهم؛ لأنَّ اتّصالَ النفسِ بالبدنِ وارتباطها به كاتّصالِ النورِ بالظلِّ، والشعلةِ بالدخانِ، والشخصِ بالعكسِ إذا قابلته مرآةً، لأنّا لا نعقل شيئاً ونحن بدنيون إلّا والتعقلُ ممّا يشوبُ بالتخيّل.

فإذا انقطعت العلاقةُ بين النفسِ والبدنِ وزالَ هذا الشوبُ، صارت المعقولاتُ مشاهدةً، والشعورُ بها حضوراً، والعلمُ عيناً، والإدراكُ رؤيةً عقليّةً، فكان الالتذاذُ بحياتنا العقليةِ أتمَّ وأفضلَ من كلّ خيرٍ وسعادةٍ، وقد عرفتُ أنَّ اللذيدَ بالحقيقةِ هو الوجودُ، وخصوصاً الوجودُ العقليّ؛ لخلوصه عن شوبِ العدم، وخصوصاً المعشوقَ الحقيقيَّ والكمالَ الأتمَّ الواجبيّ؛ لأنَّه حقيقةُ الوجودِ المتضمّنةُ لجميعِ الجهاتِ الوجوديّةِ، فالالتذاذُ به هو أفضلُ اللذاتِ وأفضلُ الراحةِ، بل هي الراحةُ التي لا أَلَمَ معها.

الشرح

يراد في هذا النص من كلام المصنّف أن يعزّز ما أفاده آنفاً، حيث ذكر أنّ من اللذة ما هو غير حسّي أولاً، وأنّ تلك اللذة لا تقاس بها اللذة الحسّية، وهي ملاك السعادة التي لا تُطلب لغيرها، ألا وهي اللذة العقلية، فهي الأقوى، والأتمّ، والأكثر، والألزم، وهاهنا يريد أن يبيّن حال الحسّية التي يطلبها جلّ البشر في كلّ زمانٍ ومكانٍ، وأنها لا تستحقّ كلّ ذلك الحرص، فهي ناقصةٌ غير تامةٍ، والأولى أتمّ، وهي ضعيفةٌ محدودة الشّدة، والأولى أقوى وهي قليلةٌ محدودة العدة، وتلك الأكثر، وهي زائلةٌ وتلك الألزم، فلا ينبغي والحال كذلك أن تقدّم على اللذة العقلية وأن تستبدل بها تحت أيّ ظرفٍ أو حجةٍ كانت، ففي ذلك الخسران المبين. ووجه عدم أهلية المحسوس للانشغال به وكأنّه الأصل وما سواه فرعٌ ثانويٌّ أمران كليّان:

١. ضيق وجود المحسوسات يحول دون الوصول إليها، والمحسوسات هي عبارة عن الأجسام والجسمانيّات، ولا شيء فيها بحاضرٍ لنفسه حتّى يكون حاضراً للغير، وهو الحاسّ فيما نحن فيه. وليس كذلك أمر وجود المعقولات، فهي ذات سعةٍ ورحابةٍ وجودٍ يجعلها عاقلةً لذواتها حاضرةً لها، وكذلك لغيرها من المعقولات؛ حيث قيل: كلّ مجرّد تامّ عقلٌ وعقلٌ ومعقولٌ.
٢. وجود الموانع الكثيرة حتّى مع سلامة المقتضي وتوفّره؛ وذلك لأنّ النشأة نشأة الضيق الذي يجرّ تراحماً وتمانعاً، وهو أمرٌ ذاتيٌّ لهذا العالم، فهو لا يعلّل؛ حيث عرفت أنّ العوالم ثلاثة: العالم المفارق تماماً، أي: للمادّة وآثارها، والعالم المفارق مفارقةً ناقصةً، أي: للمادّة دون آثارها، والعالم المقارن تماماً، أي: للمادّة وآثارها. والأوّل عالم العقل، والثاني عالم المثال، والثالث عالم المادّة، وهو الأخسّ

الأنزل، ولأخسّيته وأنزليته دورٌ مهمٌّ في الرجوع والصعود إلى الحقّ تعالى، وهذا ما سوف نلمح إليه في إشارات هذا النصّ.

ثمّ يبين رحمه الله الغرض من عرضه لحال المملدّ المحسوس بعد أن عرض المعقول وهو أنّ الإنسان لابدّ أن يكون بصيراً بحقائق الأمور، وأن يعطي كلّ ذي حقّ حقّه، وأن لا يخلط بين الأمور فيحسب الأدنى خيراً، والذي هو خيرٌ أدنى، كما هو حال مَنْ يعتقد أنّ حقيقته هذا البدن، فيعيش حياته يكدح لتحقيق ما يريجه ويسعده، ويزداد تعلّقه به حتّى أنّه يرهّب ويهلع من فكرة الموت؛ حيث يراه إعداماً لحقيقته وذاته، والإنسان مفطورٌ على حبّ ذاته، والبعض وهو أهون خطباً، يرى شيئاً وراء البدن لكنّه لا يتصوّر نفسه عاريةً عن البدن، وما ذلك إلّا للعلاقة التي رسخت بين النفس والبدن في فكرهم وممارستهم، وهؤلاء أحسن حالاً - على سوء حالهم - من أولئك، وكلاهما اندرج تحت عنوان مَنْ نسي نفسه، وذلك لأنّه نسي ربّه الذي اعتنى به العناية التي تحول دون أن يجنح مثل هذا الجنوح، حيث أكّدت النصوص الدينيّة أن حقيقة الإنسان ليست تنحصر في هيكله المحسوس، وإنّما هي أمرٌ سبحانيّ ملكوتيّ، أريد للبدن أن يكون مركباً تعرج به إلى حيث لا ينفكّ حنينها إليه؛ إلى المبدأ الأوّل.

وقد صوّر المصنّف العلاقة الراسخة بين النفس والبدن بصورٍ عدّة، وذلك كالنور والظلّ، والشعلة والدخان، والشخص والعاكس إذا قابلته مرآة. وهي علاقات راسخة أكيدة إن أمكن التفكيك بين طرفيها، لكنّه سيكون بالغ الصعوبة.

إشارات النصّ

دور العالم الأنزل

قد يُتساءل عن سرّ وجود هذا العالم، وأنّه لم لم يقتصر الإيجاد على العوالم العليا من عقلٍ ومثالٍ.

البحث مهمٌ وخطيرٌ جدًّا، ومن الواضح أنَّ المقام لا يتَّسع لعرضه كما يستحقُّه، وإنَّما يراد الإشارة إلى لمية ذلك من خلال موردين من كلمات المصنَّف رحمه الله:

المورد الأوَّل: هو ما ذكره رحمه الله في الموقف الثامن وتحديدًا الفصل الرابع منه: «...فالتضادَّ الحاصل في هذا العالم سبب دوام الفيض...»^(١)، وقال في مكان آخر منه: «...فقد تبينَّ واتَّضح: أنَّ اللانهاية في الأشخاص والنفوس - التي اقتضتها العناية الأزليَّة - من ضرورتها وقوع الاستحالة والتضادَّ في عالم الكون والفساد، ولولا التضادَّ لما صحَّ الكون والفساد، ولولا الكون والفساد ما أمكن وجود أشخاصٍ غير متناهية... فصَحَّ أنَّه لولا التضادَّ ما صحَّ دوام الفيض من المبدأ الجواد، ولوقف الجود، ولتعطَّل العالم العنصري عن قبول الحياة التي بها يحصل نيل المقصود...»^(٢).

المورد الثاني: ما ذكره رحمه الله في الفصل الأوَّل من الباب الأوَّل من السفر الرابع، حيث قال هناك: «اعلم أنَّ عناية الباري جلَّ اسمه، لما أفادت جميع ما يمكن إيجادها بالفيض الأقدس على ترتيب الأشرف فالأشرف حتَّى بلغ إلى أدنى البسائط وأخسَّها منزلة، ولم يجز في عنايته وقوف الإفادة على حدٍّ لا يتجاوزه، فبقي إمكان وجود أمورٍ غير متناهية في حدِّ القوَّة إلى الفعل، وكانت الموادَّ الجسمانيَّة - وإن تناهت في الإظلام والكثافة والبرودة - غير ممتنعة عن قبول الاستكمال بتأثير مبدأ فعَّال، كتأثير أشعة الكواكب، سيَّما الشمس في التلطيف والتعديل، لتصير باكتسابها نضجاً واعتدالاً مادَّةً للأغذية والأقوات، وقوَّةً منفعةً لتوليد الكائنات، مهيةً لقبول النشوء والحياة بصورٍ يترتَّب عليها آثار

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ٧، ص ٧١.

(٢) المصدر نفسه: ص ٧٧.

الحكمة والعناية، كالحیوان والنبات، بعد إيفاء الطبيعة حقوق ما تقدّم عليها... إذ الممكن لم يُخلق هباءً وعبثاً، بل لأن يكون عائداً إلى غايته الأصلية، فالعناصر إنّما خلقت لقبول الحياة والروح...»^(١).

الفكرة المركزية في هذا الكلام هي أنّ دوام الفيض إيجاباً بعد العدم لا يكون إلا من خلال عالم لا ينفك عن قبول الاستكمال، وذلك لأجل إكمال دائرة الوجود المؤلفة من قوسين: قوس النزول (إنا لله) وقوس الصعود (وإنا إليه راجعون).

تمثيل آخر

رأيت أنّ المصنّف رحمه الله قد صوّر رسوخ العلاقة بين النفس والبدن بصورة عدة:

١. كالعلاقة بين النور والظل.

٢. كالعلاقة بين الشعلة والدخان.

٣. كالعلاقة بين الشخص والعكس.

ما يراد قوله هاهنا: أنّه يمكن عرض تمثيل آخر، وهو العلاقة ما بين اللفظ والمعنى، حيث تتأكد وترسخ بحيث يصبح الواحد منهما علّة كافية لاستدعاء الآخر، وتسري حلاوة أو سحابة كلّ منهما إلى الآخر، «... فالمنطقي إذا أراد أن يُعلم غيره مجهولاً تصوّرياً أو تصديقياً بالقول الشارح أو الحجّة، فلا بدّ له هناك من الألفاظ ليتمكنه ذلك، وأمّا إذا أراد أن يحصل هو لنفسه أحد المجهولين بأحد الطريقتين فليس الألفاظ هناك أمراً ضرورياً، إذ يمكنه تعقل المعاني مجردة عن الألفاظ، لكنّه عسير جداً... ولو أردت تعقل المعاني صرفةً، صعب عليك ذلك صعوبة تامّة، كما يشهد به الرجوع إلى الوجدان...»^(٢).

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ٨، ص ٣-٥.

(٢) تحرير القواعد المنطقية في شرح الرسالة الشمسية، لقطب الدين محمد بن محمد الرازي،

طريقة المصنّف في الوجود

قال رحمه الله: «...إذ العلم ضربٌ من الوجود، ولو سئلت عن الحقّ فالعلم والوجود شيءٌ واحدٌ، لكنّ الوجود إذا ضعف بحيث يتشابه مع العدم ويصحبه النقائص والقصورات - كالأجسام الوضعيّة وعوارضها الماديّة - احتجب ذلك الوجود عن المدارك والمشاعر، وكما احتجبت هذه الأجسام وعوارضها بعضها عن بعض، وغاب كلّ جزءٍ منها عن صاحبه... فكذلك احتجبت وغابت عن غيرها من القوى الإدراكيّة؛ إذ حضور شيءٍ عند شيءٍ متفرّعٌ على حضوره في نفسه، فليس لهذه الأجسام وأحوالها وجودٌ علميٌّ...»^(١).

وقال أيضاً: «...إنّ الوجود حقيقةٌ واحدةٌ عينيّةٌ، ليس مجرد مفهوم ذهنيٍّ ومعقولٍ ثانويٍّ كما زعمه المتأخرون... وإنّ صفاته الكمالية من العلم والقدرة والإرادة هي عين ذاته؛ لأنّ حقيقة الوجود وسنخه بنفس تجوهره مبدأً لجميع الكمالات الوجوديّة. فإذا قوي الوجود في شيءٍ من الموجود، قوي معه جميع صفاته الكمالية، وإذا ضعف ضعف...»^(٢). ومن جملة الصفات: الحياة، وقد ثبت في محله: أنّ خصوصيّة المرتبة ليست بخارجة عنها، وذلك كالتقدّم والتأخّر والشدة والضعف^(٣). ونفسيّة النفس كذلك فهي ليست من العوارض اللاحقة بذاتها، لازمة كانت أو مفارقة^(٤).

تعليق: السيّد الشريف الجرجاني: ص ٨٣، نشر: بيدار، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ.

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ٦، ص ١٥٠.

(٢) المصدر نفسه: ج ٢، ص ٢٣٥.

(٣) شرح المنظومة، قسم الحكمة، مصدر سابق: ج ٢، ص ١٠٧.

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

الفصل الثاني^(١)
في كيفية حصول هذه السعادة
ومنشأ احتجاب النفس عنها ما دامت في هذا العالم

(١) عرض المصنّف لهذا البحث في: المبدأ والمعاد، مصدر سابق: ص ٣٦٠

تمهيد

بعد أن تمّ الكلام في ماهيّة وحقيقة السعادة الحقيقيّة وأنها عبارة عن إدراك العقلانيّات، عرّج المصنّف هاهنا على بيان كيفية الحصول عليها، وقد أشرنا إلى ما لهذا البحث من أهميّة، إذ لا جدوى من بيان حقيقة السعادة دون بيان كيفية الحصول عليها، بل عدم فعل ذلك، أو عدم وجود طريقٍ يؤدّي إلى كسبها يورث سوء ظنٍّ بمن يروّج لأمرٍ فيه خيرٌ كثيرٌ ثمّ لا يكلف نفسه عناء الإرشاد إلى سبل الوصول إليه، فهو إمّا عابثٌ مستهترٌ، وذلك إذا كان عالماً بتلك السبل والطرق، أو جاهلاً بأمرٍ في غاية الأهميّة، فيسقط من الأعين ولا ينظر إليه إلّا على أنّه ذلك الذي يضع نفسه في مكانٍ ليس لها؛ حيث يُتوخّى من أهل الحكمة الأمران: الإراءة، وكشف الطريق والإيصال، والكتاب العزيز يقول: ﴿ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ (البقرة: ٢) حيث يبيّن ما فيه الهداية، والطرق المؤدّية إليها، ولذلك تجد الأنبياء والأوصياء عليهم السلام لهم هذا الدور أيضاً، وهذا مفاد قوله صلى الله عليه وآله في شأن الحسين عليه السلام: «مصباح هدى وسفينة نجاة، وإمام خير...»^(١)، فالمصباح يُري، والسفينة توصل.

لقد تمّ التعرّض لهذه المسألة المهمّة وغيرها، من خلال النصوص التالية:
النصّ الأوّل: الموصل إلى السعادة الحقيقيّة، أي الوسيلة التي يتمّ من خلالها الوصول إلى السعادة الحقيقيّة، وذلك من خلال مزاولة أعمالٍ، منها العملي ومنها العلمي النظري.

(١) عيون أخبار الرضا، الشيخ الأكبر أبو جعفر الصدوق، نشر: المكتبة الحيدريّة، الطبعة الأولى، ١٤٢٦هـ: ج ١، ص ٦٢، الباب السادس، الحديث ٢٩.

النص الثاني: سعادة القوى وكمالها، حيث إنّ لكلّ قوّة من قوى النفس سعادةً وكمالاً مناسباً لها، والكلّ لابدّ أن يكون في مستوى العدالة وعدم الانحراف إلى طرف الإفراط أو التفريط.

النص الثالث: سبب الخلوّ من اللذة مع تحصيل الملذّ، حيث يراد إثبات أنّ حصول الملذّ هاهنا مقتضى لوجود اللذة ليس إلّا.

النص الرابع: الشرف والسعادة في الجزء النظري، وذلك لأنّ الجزء النظري هو أصل ذات النفس.

النص الأول

الموصل إلى السعادة الحقيقية

اعلم أنّ النفس إنّما تصل إلى هذه البهجة والسعادة بمزاولة أعمالٍ وأفعالٍ مطهّرة للنفس، مزيّلة لكدوراتها، ومهذّبة لمرآة القلب عن أرجاسها وأدناسها، وبمباشرة حركاتٍ فكريّة وأنظارٍ علميّةٍ محصّلةٍ لصورِ الأشياء ولماهيّاتها، فإذا استكملت بحصول معرفة الأشياء في ذاتها، وخرجت ذاتها من القوّة العقلية الهولانيّة إلى العقل بالفعل، انقطعت حاجتها عن فعل الحواسّ واستعمال البدن وقواه، ولكن لا يزال يجاذبها البدن والقوى ويشغلها ويمنعها عن تمام الاتصال وروح الوصال، فإذا انحط عنه شغل البدن ووساوس الوهم ودعابة المتخيّلة ارتفع الحجاب وزال المانع الخارجي ودام الاتصال؛ لأنّ النفس باقيةً والمبدأ الفعّال باقٍ، والفيض من جهته مبدول، والنفس متهيّئةً، والحجابان - أعني: الداخلي والخارجي - مرتفعان.

أمّا الداخليّ وهو قصور النفس وهيولانيّتها ووغولها في البدن واتّحادها به، فبخروجها من القوّة إلى الفعل، وصيرورتها راجعةً إلى ذاتها العقلية وتمييزها عن البدن وقواه غاية التميّز.

وأما الخارجيّ، وهو البدن وحواسّه كغلافٍ فيه مرآة مصقلّة، فبخروجها عن غلاف البدن بالموت، فإنّ البدن والحواسّ وإن احتيج إليها في ابتداء الأمر ليحصل بواسطتها الخيالات الصحيحة حتّى

تستنبط النفس من الخيالات المعاني المجردة وتنفطن بها وتتنبه إلى عالمها ومبدئها ومعادها - إذ لا يمكن لها في ابتداء النشأة التفتن بالمعارف إلا بواسطة الحواس، ولهذا قيل: مَنْ فَقَدَ حَسًّا فَقَدَ عِلْمًا^(١) - فالحاسة نافعة في الابتداء عاقبة في الانتهاء، كالشبكة للصيد والدابة المركوبة للوصول إلى المقصد، ثم عند الوصول يصير عين ما كان شرطاً ومعيناً، شاغلاً ووبالاً.

(١) قواعد كلى فلسفى در فلسفه اسلامى (القواعد الفلسفية الكلية في الفلسفة الإسلامية)، تأليف: دكتور غلام حسين إبراهيمى دنيانى، پژوهشگاه علوم انسانى ومطالعات فرهنگى، الطبعة الثالثة، ١٣٨٠ ش: ج ١، ص ٣٢٧.

الشرح

الكلام في ماهية السعادة وكنهها وقيمتها كلام لا شك في أهميته، وذلك لأنه يحفز على طلبها وجعلها غاية وهدفاً يُبذل في سبيل تحصيله الغالي والنفيس ومن دون هوادهٍ وتراخٍ، لكنه لا يُكتفى به، إذ من الصعب أن يوجد شوق وتوقٌ لشيء بعد تصوّر حقيقته والتصديق بفائدته ومنفعته ثم لا مطمع في تحصيله والوصول إليه؛ فلذلك تجد المصنّف رحمه الله يردف الكلام عن ماهية السعادة الحقيقية وأنها تكون بإدراك الكليات والمفارقات النورية التامة، بالكلام عن طريقة الوصول إليها وتحصيلها، ويذكر على نحو الإجمال عاملين، يمكن جعلهما تحت هذين العنوانين:

١. العلم والفكر والنظر.

٢. العمل.

والإجمال يكمن في عدم تحديد الأصلين منهما، وأيٌّ منهما له الدور الرئيس، وهو ما سوف يأتي في النصوص اللاحقة، حيث سيّضح أنّ ما فيه السعادة هو ما يؤدّي إليه الفكر والنظر من مدرّكاتٍ كليّةٍ مرسلّةٍ، هي السعادة وهي المسعدة المبهجة للنفس، كيف والقوّة التي تدرك مدرّكاتٍ كهذه هي الجزء النظري للنفس الذي هو أصل ذاته، وأمّا العمل فدوره يكمن في التجلية والتخلية للقلب حتّى تشرق فيه المعارف الحقّة، «...فإنّ لقبول الحكمة ونور المعرفة شروطاً وأسباباً، كانشراح الصدر، وسلامة الفطرة، وحسن الخلق، وجودة الرأي، وحده الذهن، وسرعة الفهم، مع ذوقٍ كشفيٍّ...»^(١)، وذلك لأنّ النفس كالمرآة لا بدّ أن تكون مجلّوة صافية حتّى تنعكس فيها الصور واضحة لا مشوّش لها.

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ٦، ص ٦.

فإذا ما باشرت النفس الحركات الفكرية والأنظار العلمية التي من شأنها تحصيل المدركات الكلية - وذلك لأنّ الفكر في الاصطلاح المنطقي إنّما هو الحركة بين الكليات، حيث يعتمد على كليات معلومة حاضرة مرتبة ترتيباً منتجاً، ليحصل أخرى غائبة - صارت خارجة من مرتبة العقل النظري الهولاني إلى مرتبة العقل بالفعل، وبالتالي يكون الاستغناء عن فعل الحواسّ واستعمال البدن وقواه، حيث إنّ الدور الذي تنهض به هذه الأشياء هو الإعداد لحصول الكليات، فإذا أدركت النفس - مثلاً - زيداً وعمراً وخالداً، فإنّها تصبح مستعدة لإدراك مفهوم كلي لا يمتنع فرض صدقه على المذكورين وغيرهم، وتلك المعرفة وإن احتاجت إلى الحسّ حدوثاً لكنّها مستغنية عنه بقاءً، وهذا هو حال العلل المعدّة.

النفس التي وصلت إلى مقام ومرتبة العقل الفعّال نالت من الاتّصال وروح الوصال شيئاً من البهجة والسعادة لا يُعتدّ به بالقياس إلى البهجة والسعادة التي سوف تنالها عند انحطاط البدن وما يرتبط به من قوى تقوم بأفعال تؤدي إلى انصراف النفس وانشغالها انشغالاً ما عن تلك السعادة التي وصلت إليها، وذلك لأنّ عوامل اشتداد السعادة إلى الدرجة القصوى تتوفر عند الأمور التالية:

١. ارتفاع المانع، وهو يتمّ بانحطاط البدن وما يرتبط به من قوى تؤدي دوراً صارفاً شاغلاً.

٢. النفس المستعدة التي لا يحول دون سعادتها أدنى حائل، وذلك عندما ينحطّ البدن عنها بالموت.

٣. المبدأ الفياض موجودٌ باقٍ لا بخل لديه، والفيض منه دائمٌ متّصل، فهو المتشبه بمبدئه القريب، الذي هو دائم الفضل على البرية والباسط اليدين بالعطية، لا تنقص خزائنه، ولا تزيده كثرة العطاء إلّا جوداً وكرماً.

إذن فالسعادة التي ليس كمثليها سعادة، وإلّا هذا خلف المفروض من توفر الأمور الثلاثة الآنفه الذكر. فالمانع غير مرتفع، والنفس غير مؤهّلة، والمبدأ

الفياض غير باقٍ، بل دائرٌ.

والتالي باطلٌ بشقوقه الثلاثة، وذلك لأنَّ المانع مرفوعٌ، حيث فرضنا الموت وانحطاط البدن، والنفس مستعدَّةٌ؛ لأنَّها خرجت من العقل الهولاني إلى العقل بالفعل، والمبدأ الفعّال باقٍ، لأنَّه مجردٌ عن المادَّة، فهو مفارقٌ تامٌّ، وكلٌّ مجردٌ عن المادَّة لا سبيل للفناء إليه.

إذن فالسعادة التي تكون لمن وصل إلى مقام العقل بالفعل وانحطَّ عنه شغل البدن، ليس كمثليها سعادةٌ.

وإن قلت: أيّ فرق بين سعادة من هم في الآخرة، حيث إنّ المبدأ الفياض موجودٌ وانحطاط البدن مشتركٌ لدى الجميع؟

قلت: لكنَّ الاستعداد ليس على شاكليّة واحدة، وذلك لأنَّ النفس التي خرجت من العقل الهولاني إلى العقل بالفعل ذات استعدادٍ ليس للنفس التي لم تصل إلى هذا المستوى، بل بقيت في مرتبة الحسّ أو الخيال أو الوهم. حيث وهي منحطٌ عنها البدن لا تلقى من المبدأ الفياض الباقي إلّا بحسب قابليّتها واستعدادها.

إشارات النصّ

مبدأ السعادة

مبدأ السعادة الحقيقيّة هو السير في صراط «أولّ الدين معرفته»، وهذا ما جرى فيه الحكماء الإلهيون، ومن جملتهم المصنّف رحمه الله؛ حيث أشار إلى أنّ مبدأ السعادة هي عبارة عن معرفة الوجود، والوجود مشكّك ذو مراتب متفاوتة شدة وضعفاً، وتقدّماً وتأخّراً.

والفارابي واحدٌ من أولئك فهو المعلّم الثاني، حيث جرى في كتابه «آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها» على ذلك وبنى عليه، فقد رأى أنّ السعادة لا تكون

إلا بالمعرفة الحقّة واكتساب الفضائل، فصدّر كتابه بفصول كثيرة كلّ فصلٍ ينهض ببيان حكمٍ من أحكام الوجود، بدءاً من الموجود الأوّل حيث استعرض صفاته الثبوتية ثمّ السلبية، إلى أن وصل إلى ما يسعد الجماعة وما يكدر إنسانيتها.

وساوس الوهم ودعابة المتخيّلة

قال الحكيم السبزواري رحمه الله:

فالوهم تابعٌ ذوي الأوضاع يحسب نور القاهر الشعاعي
والعقل يقفو في مبادي ما اقتنص وإذ إلى النتيجة جاء نكص
يخاف من ميتٍ جهادٍ عادله وغسقي، والسلبُ لا تأثير له^(١)

حيث يحاول الوهم جاهداً أن يُلبس ما ليس بمحسوس لباس المحسوس، فيُلبس - مثلاً - النور الحسيّ للنور العقلي المجرد وهكذا، وأيضاً يساير العقل في مقدّماته حتّى إذا وصل إلى النتيجة فإنّه يجحد بها ولا يقبلها، فهو مع يقينه بأنّ الميت يعادل الجهاد ويساويه لكنّه يخاف منه فلا يبيت معه في غرفة واحدة، وقد يكون ذلك المتوفّي عزيزاً عليه. وكذلك يخاف من الظلمة مع اعتقاده بأنّها عدمٌ لا تأثير له.

وأما المراد بدعابة المتخيّلة فهو شيطنتها ولعبها^(٢)، فهي لو خلّيت وطبعها، لا تفعل غير ذلك، وهو ما يحول دون استكمال النفس ووصولها إلى السعادة المرجوة. وبالتالي لابدّ من ترويضها حتّى تجنح لسلطان العقل وحكومته فتكون مفكرة تساهم إلى حدٍّ مؤثّرٍ في تأليف الاستدلالات التي تؤدّي إلى كسب المعارف الحقّة الإلهيّة.

(١) شرح المنظومة، قسم المنطق، مصدر سابق: ج ١، ص ٣١٩.

(٢) درسهاى شرح منظومه حكيم سبزواري (دروس شرح منظومة الحكيم السبزواري)، آية الله رضي الشيرازي، انتشارات حكمت، الطبعة الأولى، ١٣٨٣ ش: ج ٢، ص ١٩٦٧.

ومن جملة دعايات المتخيّلة أضغاث الأحلام^(١) التي هي عبارة عن الرؤى غير القابلة للتعبير؛ وذلك لعدم وجود المناسبة بوجه من الوجوه.

من فقد حسّاً فقد فقد علماً

لا شك أنّ الذي يفقد الإبصار فإنّه يفقد العلم بالمبصرات وهكذا، ولا يقتصر الأمر على هذا بل يتعدّاه للحرمان من العلم الكلّي غير المحسوس الذي يساهم العلم المحسوس في الإعداد لحدوثه، حيث أشار المصنّف رحمه الله أنّ للحسّ دوراً في الحصول على علمٍ آخر لا يدرك بالحواسّ؛ وذلك كالعلم بالإنسان فهو معنىّ كلّّي لا تدركه حاسةٌ من الحواسّ الخمس الظاهرة، ولكن لولا أن أدركت الحواسّ عدداً من أفرادها لما آلت الأمور لإدراك ذلك المعنى الكلّي.

(١) شرح المنظومة، مصدر سابق: ج ٥، ص ٢٣٣.

النص الثاني

سعادة القوى وكمالها

واعلم أنّ سعادة كلّ قوّة بنيل ما هو مقتضى ذاتها^(١) من غير عائق، وحصول كمالها من غير آفة، ولا شك أنّ كمال كلّ ما^(٢) هو من باب نوعه وجنسه، فكمال الشهوة هو حصول مشتتهاها، وكمال القوة الغضبيّة هو الغلبة والانتقام، وكمال الوهم وسعادتته هو الرجاء والتمني، ولكلّ حاسة الإحساس بالكيفيّة المحسوسة التي هي من نوعه، فللمس إدراك الكيفيّة المزاجيّة المعتدلة المتوسطة بين أوائل الكيفيات الأربع اعتدالاً وتوسطاً قريباً من اعتدال اللامسة وتوسطها، وللدّوق إدراك الطعوم المناسبة لمزاج الآلة والبدن كالحلاوات والدسومات وغيرها، وللشمّ الروائح الطيّبة، وللبصر الأنوار والألوان، وللسمع الأصوات المؤتلفة والنغمات المطربة، وللخيال تصوّر المستحسنات، وهي إمّا مثل المحسوسات المرتفعة إلى الخيال، أو حكايات المعقولات المنزلة إليه، وللنفس بحسب ذاتها العقلية الوصول إلى العقليّات الصرفة وصيرورتها موضوعاً للصور الإلهيّة ونظام الوجود وهيئة الكلّ من لدن الحقّ الأوّل إلى أدنى الوجود.

وأما كمال النفس وسعادتتها بحسب مشاركة البدن ووقوعها في هذا

(١) قواعد كلي فلسفي در فلسفه اسلامي، مصدر سابق: ج ١، ص ٢٢٥.

(٢) «ما» اسم موصول بمعنى الذي في محل رفع خبر «أنّ».

العالم ودارِ البدنِ فبحصولِ العدالةِ بصدورِ أفعالٍ سائقةٍ^(١) إليها محصلةٍ إياها، وهي أن تتوسّطَ بين الأخلاقِ المتضادةِ فيما تشتهي ولا تشتهي، وتغضبُ ولا تغضبُ؛ لئلا تنفعلَ عن البدنِ وقواه، فإنّ المتوسّطَ بين الأضدادِ بمنزلةِ الخالي عنها، فإنّ الخلوّ المحضَ والبراءةَ الصرفةَ عن آثارِ هذه القوى غيرُ ممكنةٍ للنفسِ ما دامت في هذا الكونِ الدنيوي، لكنّ التوسّطَ بينها بمنزلةِ الخلوصِ عنها حتّى لا تنفعلَ عنها ولا تدعنها، بل تحصلُ لها هيئةٌ استعلائيةٌ على القوى فتخدمُها وتأنمُرُ بأمرِها وتنزجرُ بزجرِها، وتطيعُها في جميعِ ما تأتي وتذرُ وتأنمُرُ وتنزجرُ. فإنّ إذعانَ النفسِ للبدنِ وقواه وانفعالها عنها من موجباتِ شقاوتِها والحرمانِ عن سعادتها، فإنّ الارتباطَ الذي بين النفسِ والبدنِ يوجبُ أولاً انفعالَ كُلِّ منهما عن صاحبه، فتارةً تحملُ على البدنِ فتقهره تأييداً من الله وملكوته، وتارةً تسلّم للبدنِ وتنقهر عن قواه بإغواءِ الشيطانِ بوساطةِ^(٢) تلبيسِ^(٣) الوهمِ وتزيينه المشتبهاتِ الحيوانيةِ، فإذا تكرّرَ تسليمُها له انفعلت عنه انفعالاً قوياً وحدثت فيها هيئةٌ انقياديةٌ وعادةٌ رديّةٌ، حتّى أنّه يعسرُ عليها بعد ذلك ما كان لا يعسرُ قبل ذلك من دفعِ مفسده وكفّ أذاه، وإذا تكرّرَ قمعُها له واستعلاؤها عن انقياده، حدثت فيها هيئةٌ استعلائيةٌ يسهلُ بها على النفسِ ما لم يكن يسهلُ من قبل. وهذه القوّةُ الاستعلائيةُ إنّما تحصلُ بأن تفعلَ الأفعالَ التي لا بدّ لها

(١) في بعض النسخ: سائقة.

(٢) في بعض النسخ: بواسطة.

(٣) في بعض النسخ: إبليس.

من فعلها ما دامت في البدن على وجه التوسط الخالي عن الإفراط والتفريط، كما أنّ هيئة الخضوع والدناءة إنّما تحصل بوقوع الأفعال منها في الأطراف كالغلوّ والتقصير، فإنّ الأطراف مؤثّرات والأوساط بخلافها، فإنّها في حكم اللامؤثّر، فأفعال التوسط بمنزلة ترك الأفعال البدنيّة وعدم الالتفات إليها، كما أنّ الفاتر من الماء لا حارّاً ولا بارداً، وهيئة الاستعلاء والرفع^(١) ليست غريبة عن طبع النفس بل الملائم لطبيعتها هو التجردّ والتفرّد بذاتها، والهيئة الإذعائيّة كأنّها غريبة عن ذاتها العقليّة مستفادة من المادّة التي تعلّقت بها.

فسعادة النفس وكمالها هو الوجود الاستقلاليّ المجردّ، والتصوّر للمعقولات، والعلم بحقائق الأشياء على ما هي عليها، ومشاهدة الأمور العقليّة والذوات النورانيّة، ولا تقاس هذه اللذات إلى ما يناله الحسّ من اللذات المكدّرة^(٢)، والمشتهيات الجرميّة الدائرة، والمرغوبات الكثيفة الزائلة.

(١) أو: (والترفع)، كما في بعض النسخ.

(٢) في بعض النسخ: المذكورة.

الشرح

بعد أن ثبت في محله من علم النفس الفلسفي أن للنفس الإنسانية قوى متعددة: نباتية، وحيوانية، وناطقة نظرية وعملية، فإنه يقع البحث فيما يسعد هذه القوى سعادة واقعية حقيقية لا كما يزعمه صاحبها لها، والملاك في سعادة كل قوة هو نيلها ما هو مقتضى ذاتها، ولو خُلّيت ونفسها - أي: دون عروض عائق أو آفة تحول دون أصل وجود ذلك الكمال الذي ينسجم مع ما تقتضيه حقيقة القوة، أو آفة تكدر ذلك الكمال وتخلطه وتخرجه عن صرافته - فلا تحصل السعادة كما يجب أن تحصل.

المصنّف رحمه الله ذكر ملاك السعادة لكل قوة من قوى النفس، وهو الذي أشرنا إليه توّاً، ثمّ دعم ذلك بأمثلة بين من خلالها ما تسعد به بعض القوى الحيوانية المختلفة، وهي الحواس الخمس الظاهرة، كالباصرة، والسامعة، والذائقة، والشمّة، واللامسة، وكذلك الباطنة كالحس المشترك الذي أطلق عليه «الخيال».

وأما سعادة وكمال القوة الناطقة، ففي دركها للمعقولات والوقوف على حقائق الأشياء على ما هي عليه؛ وذلك بحسب الوسع الإنساني، إذ إنسانية الإنسان بهذا لا بشيء آخر، والكمالات التي تحصل عليها قواه الأخرى، كالنباتية وخوادمها وكذلك الحيوانية، فهي مشتركة بينه وبين ما عداه من موجودات هذا العالم، فلا يمتاز بها عنه بشيء، بل صرف العمر في تحصيل ذلك يعدّ انحطاطاً عن مقام الإنسانية الأرفع من أن يكون لذّة تدرك لطعام أو وقاع أو غلبة وانتقام. ولذلك تجد الكمل يطلبون المعرفة ويلتذّون بها، ويزهدون فيها سواها، بل ويتحمّلون لأجلها شتّى ألوان الأذى والعسف والحرمان، ولذلك تجد سيّد المرسلين صلّى الله عليه وآله يطلب الكمال الذي تقتضيه القوة التي كانت للإنسان دون موجودٍ سواه من موجودات هذه النشأة، ألا وهي القوة النطقية النظرية:

«اللَّهُمَّ ارْنا الأشياء كما هي»^(١)، وأما الأخرى العملية فهي التي تدعو إلى عمل الخير الذي ينسجم مع مقتضى السابقة العلمية، حيث تحقق في محله أن هناك علاقة وثيقة بينهما على مستوى هل البسيطة والمركبة، والثمرة المرجوة من الحكمة العملية هي الوصول إلى مستوى العدالة بين القوتين الشهوية والغضبية، حيث يُعطى كل منهما حقه ويُفسح لها المجال لأداء وظيفتها بما يتناسب مع عالم الإنسان العام والغاية التي وُجد لأجلها، ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ (الذاريات: ٥٦). فلا عبادة مع خراب البدن وتضعضه فيما لو طغت إحداها وبغت على الأخرى دون أن تفيء إلى أمر العقل وإرشاده، ولا يكون للعقل مثل هذه السلطة إذا لم يكن ذا هيئة مستعلية تجعله لا يتأثر بمقتضى كل منهما إلا بالحد المذكور، وإلا فستراه عبداً طيعاً يتفانى في إيجاد الخطط التي توصل القوة المستعلية على الأخرى إلى شره لا يتوقف أو تهوّر لا يتوانى، وفي كل من الأمرين ضعف البدن أو فساده، وهذا يعيق النفس عن الاستكمال الذي يليق بكيونيتها العقلية.

والأثر المترتب على استعلاء العقل واستقلاله وعدم تأثره السلبي بما تقتضيه القوتان المذكورتان، هو الزام كل منهما بالجادة الوسطى البعيدة عن الإفراط والتفريط، وهذا يؤدي إلى دفع أو رفع مانع قد يحول دون ذلك الاستكمال، الذي يكون بمعرفة حقائق الموجودات على ما هي عليه، وذلك بقدر الوسع الإنساني.

إشارات النص

سعادة كل قوة بنيل ما هو مقتضى ذاتها من غير عائق

تعدّ هذه القاعدة من القواعد الحكمية الراسخة وذات الأثر الخطير، سيما في باب سعادة النفس الإنسانية الناطقة.

(١) كشف المحجوب، هجويري، انتشارات طهوري: ص ٣٣١؛ عوالي اللآلي، مصدر

سابق: ج ٤، ص ١٣٢، الحديث ٢٢٨.

لقد اشتملت القاعدة المذكورة على الأمور التالية:

- القوة.
- الاقتضاء.
- من غير عائق.

١. أمّا المراد بالقوة فهو الفاعل، أي: ما يكون منشأً لصدور الأفعال، وهذا أحد معاني القوة المتعددة^(١).

٢. الاقتضاء المذكور يراد به الطلب والانسجام مع الذات، فلا يطلب شيء شيئاً إلاّ لمناسبة ومسانخة، وإلاّ لصحّ أن يطلب أيّ شيء أيّ شيء، وأن يكون أيّ شيء مطلوباً لأيّ شيء. وهذا ممّا لا يصحّ.

٣. دون عائق. هذا ينسجم مع الاقتضاء؛ إذ لا معنى للعائق مع فرض وجود العلة التامة، فسلامة الفاعل واقتضاء ذاته عنصر مؤثّر في وجود الأثر إلاّ أنّه غير كافٍ على مستوى الفاعل الناقص، إذ قد يعرض عارضٌ ويحول حائلٌ، ولا شكّ أنّ أكثرية العائق أو دوامه ممّا لا يصحّ، وذلك لأنّه سيندرج تحت القسر الذي ثبت في محله أنّه لا يجوز لا دواماً ولا أكثراً.

ولا شكّ بعد هذا أنّ نيل القوة وحصولها على ما هو مقتضى ذاتها، سعادة لها وخيرٌ لها، وهو أمرٌ ضروريٌّ بديهيٌّ.

فما على الإنسان إلاّ أن يحرص على معرفة ما هو مقتضى إنسانيّته، ثمّ يجاهد نفسه ثانياً للحصول عليه وتأكيدّه وتحقيقه؛ ﴿الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ...﴾ (الزمر: ١٨)، «اللهم ما عرفتنا من الحقّ فحملناه، وما قصرنا عنه فبلّغناه»^(٢).

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ٣، ص ٢-٥.

(٢) تهذيب الأحكام، الشيخ الطوسي، المتوفّى ٤٦٠هـ، دار الكتب الإسلامية، طهران، الطبعة الرابعة، ١٤٠٧هـ: ج ٣، ص ١١١، الحديث ٣٨؛ ملاذ الأخيار في فهم تهذيب الأخبار، محمد باقر المجلسي، المتوفّى ١١١٠هـ، تصحيح: مهدي رجائي، مكتبة المرعشي

القاعدة المذكورة - على ما يفيد أهل التحقيق - قاعدة^(١) متداولة معمول بها من الأكابر؛ حيث وجد أصلها في فلسفة المعلم الأول أرسطو، وقد ذكرها المعلم الثاني الفارابي رحمه الله في الفصوص حيث قال: «إنَّ لكلِّ إدراكٍ كمالاً، ولذته إدراكه للشهوة ما يستطيعه، وللغضب الغلبة، وللوهم الرجاء، ولكلِّ حسٍّ ما يعدله، ولما هو أعلى وخصوصاً الحق بالذات»^(٢)، وقال أيضاً: «إنَّ النفس المطمئنة كمالها عرفان الحق الأول بإدراكها. فعرافنا الحق الأول وهي بريّة قدسيّة على ما يتجلّى لها، هو اللذة القصوى»^(٣).

إذن فسعادة النفس هو معرفتها المذكورة، وكمالها هو هي، ولكي يعرف الإنسان ما هو كمال الشيء لابدّ من الوقوف على حقيقة ذلك الشيء، فلكي يصل الإنسان إلى معرفة ما هو كمال له لابدّ أن يعرف نفسه، وإذا كان له ذلك، عرف ما يصلحها وما يفسدها ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا * فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا * قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا * وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا﴾ (الشمس: ٧-١٠)، حيث تمّ ترتّب ما ينبغي أن يفعل ويُعمل على ما ينبغي أن يُعرف ويُعلم.

وبالتالي فلا مجال للكمالات واللذات والسعادات التي يراها البعض وفق رؤية اجتماعيّة أو سياسيّة أو حتّى فلسفيّة لكنّها لا تتركز على معرفة النفس، وهو ما يحتم السعي لإيجاب أمرين:

١. نظام أخلاقيّ حاكم من شأنه أن يعين النفس لكي تصل إلى ما يؤهلها لكسب الكمال المذكور، ويجعلها قادرة على دفع أو رفع ما يعوق ذلك.

النجفي، قم: ج ٥، ص ١١٦، الحديث ٣٨، حسن.

(١) قواعد كلي فلسفي در فلسفه اسلامي، مصدر سابق: ج ١، ص ٢٢٥.

(٢) نصوص الحكم بر فصوص الحكم، استاد علامه آيت الله حسن زاده آملي، مركز نشر فرهنگي رجاء، الطبعة الثانية، ١٣٧٥ ش: فص ٢٢، ص ١١١.

(٣) المصدر نفسه: فص ٢٣، ص ١١٧.

٢. النظام الأخلاقي الحاكم لابد أن يكون مقتضى حقيقة النفس وكنوتها. وهذان أمران يُبحث عنهما في علم فلسفة الأخلاق ويترتب عليهما آثار خطيرة من أهمها إثبات أن الأخلاق مطلقة وليست نسبية.

النفس موضوعاً للصور الإلهية

قال المصنّف رحمه الله في النصّ الذي بين أيدينا: «وللنفس بحسب ذاتها العقلية الوصول إلى العقليات الصرفة وصيرورتها موضوعاً للصور الإلهية ونظام الوجود وهيئة الكلّ من لدن الحقّ إلى أدنى الوجود»^(١).

للنفس أن تبلغ هذا المقام فتصبح عالماً علمياً مضاهياً للعالم العيني على ما هو عليه من عظمة وروعة، والذي يصير النفس إلى هذا المستوى هو الحكمة الإلهية، حيث عرّفها المصنّف رحمه الله بقوله: «اعلم أن الفلسفة استكمال النفس الإنسانية بمعرفة حقائق الموجودات على ما هي عليها، والحكم بوجودها تحقيقاً بالبراهين، لا أخذاً بالظنّ والتقليد، بقدر الوسع الإنساني، وإن شئت قلت: نظم العالم نظماً عقلياً على حسب الطاقة البشرية ليحصل التشبّه بالباري تعالى...»^(٢).

دور الشهوة والغضب

قال رحمه الله: «...فإنّ الخلوّ المحض والبراءة الصرفة عن آثار هذه القوى غير ممكنة للنفس ما دامت في هذا الكون الدنياوي...»^(٣).

من الأبحاث المهمة في علم الأخلاق التعرّض للأمور التالية:

١. ضرورة وجود الشهوة والغضب، حيث تكون الأولى لجلب المنفعة والأخرى لدفع الضرر، ولولاهما لكان خلق الإنسان عبثاً، إذ بغياهما لن يحرص

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ٩، ص ١٢٧.

(٢) المصدر نفسه: ج ١، ص ٢٠.

(٣) المصدر نفسه: ج ٩، ص ١٢٧.

على بقاءه وحسن حاله، لأنّ الذي يفعل ذلك هو المنفعة من طعام ووقاع، والغضب الذي يدفع الإنسان لدفع ما يؤدّي إلى هلاكه أو الإضرار بمعيشته.

٢. القوى المذكورة يدور أمرها بين الأمور الثلاثة التالية:

أ. الإفراط، حيث يتمّ إفساح المجال لكلّ منهما لكلّ ما تقتضيه. وهذا يؤدّي إلى فساد البدن وهلاكه، فالشرّ والتهور يؤدّيان إلى ذلك.

ب. التفريط، حيث يتمّ منع كلّ منهما من مقتضاهما على وجه يؤدّي إلى تعطيلهما، وهذا يؤدّي إلى خمود وجبن لا يقلّ أذاهما عن أذى الشرّ والتهور.

ج. أمر بين أمرين، لا إفراط ولا تفريط، ولا شرّ ولا خمود بل عفة، ولا تهور ولا جبن بل شجاعة، وهذه الحالة بمنزلة الخالي عنهما، وهنا قاعدة يمكن إعمالها فيما وراء ما نحن فيه، وهي ما أفاده المصنّف بقوله: «فإنّ المتوسط بين الأضداد بمنزلة الخالي عنها»، فلا جبر ولا تفويض ولا تنزيه ولا تشبيه، أي: لا تنزيه محض، ولا تشبيه تامّ.

٣. قوله: «فإنّ الخلوّ المحض والبراءة الصرفة عن آثار هذه القوى غير ممكنة للنفس ما دامت في هذا الكون الدنيويّ»، وذلك لأنّ كلّاً منها باعث الحركة، حيث يقسم في محلّه القوى الحيوانيّة إلى محرّكة وباعثة على الحركة، وهذه الأخيرة تنقسم إلى شهوة وغضب، والإنسان في هذه النشأة لا ينفكّ عن الكدح والحركة، وذلك للوصول إلى الجهة التي يوليها فطرة، والحركة هذه فعل اختياريّ لا بدّ له من باعث ودافع.

النص الثالث

سبب الخلو من اللذة مع تحصيل الملذّ

وسببُ خلوّنا وعدم وجداننا لذّة العلوم والمعارف التي قد حصّلناها - ونحن في شغلِ البدن - هو مثلُ التخليدِ الحاصلِ لقوّة الذوقِ بواسطة مرضِ «بوليموس» فيعوقها عن نيلِ لذّة الطعوم والحلاوات الموجودة عندها.

فلو فرض حصول المعارف العقلية التي هي مقتضى طباع القوّة العقلية وخاصيتها - والنفس غير مستغرقة في شغل البدن ولا مشغلة بما تُورده الحواس - لكانت لذّة النفس بها لذّة لا يُدرِك الوصفُ كنهها^(١)، فإنّما لا يشتدّ الشوق والابتهاج من العرفاء بمعارفهم في هذا الآن، لعدم الذوق والوجدان التام؛ فإنّ اللذيد هو وجود الملائم الخارجيّ لا مفهومه أو وجوده الذهنيّ، وإنّما الحاصل عند النفس هاهنا من المعلومات العقلية هو نحو وجودها الضعيف الذهنيّ، وإنّما ضعف وجودها الذي للنفس لضعف إدراك النفس لها، إمّا لغمورها في البدن، وإمّا لضعف تحصيل النفس إيّاها، كما يكون بطريق الظن والقياس الغير المنتج لليقين، وإلا فهي أقوىاء^(٢) الوجود شديدة الظهور والوضوح بحسب أنفسها.

(١) في بعض النسخ: لا يُدرِك بالوصف كنهها.

(٢) في بعض النسخ: قويّة.

لكن هذه المعرفة الضعيفة من النفس إذا كان ضعفها من جهة البدن، لا من ضعف التحصيل وعدم البراهين والحدود الذاتية، تؤدي بعد رفع غشاوة البدن إلى مشاهدة المقرّبين ومصاحبة القديسين التي لا سعادة فوق مشاهدتهم، فإن المعرفة التامة في هذه الدنيا بذرّ المشاهدة التامة في الآخرة، كما مرّ.

فهذه اللذة العقلية، لنفس كملت في هذا العالم. فإن كانت منفكة عن العلوم الحقيقية، منزّهة عن الرذائل الخلقية ليكون مصروف الهم إلى المتخيلات، فلا يبعد أن تُتخيّل الصور الملذّة الموعودة، فينجرّ إلى مشاهدتها بعد رفع البدن، كما في النوم الذي هو ضرب من الموت؛ لأنّه عبارة عن ترك استعمال بعض قواها المحركة والحساسة فيتمثّل لها ما وُصف في الجنة من المحسوسات، وهذه جنّة المتوسّطين وسعادة الصالحين وأصحاب اليمين، وتلك جنّة الكاملين المقرّبين.

الشرح

يعدّ هذا النصّ من كلام المصنّف رحمه الله دفعاً لإشكالٍ مقدّرٍ، ومفاده: إنّ اللذة العقلية إنّما تحصل من وجود العلوم والمعارف العقلية الحقّة، مع أنّ الواقع لا يساعد على ذلك، إذ نجد أنّنا قد حصلنا تلك المعارف لكننا لا نجد لها لذة ولا سعادةً ولا بهجةً، وإن كان فليس بالمستوى الذي يتحدّث عنه من أنّها أقوى وأتمّ وأكثر وألزم، ومن أنّها لا توصف ولا تقاس بها اللذات الحسية. هذا هو الإشكال المقدّر والذي يتوجّه على ما تمّ بيانه من شأن اللذة العقلية وقوّتها، وأنّها تحصل عند تحصيل المعارف العقلية الحقّة، إذ كيف يقال الذي قيل مع أنّ البعض منّا لا يجد اللذة المطلوبة لدى تحصيل المعارف المذكورة؟ وهذا ما يمكن عرضه من خلال القضيتين التاليتين:

كلّ حاصلٍ على المعارف المذكورة ملتذُّ اللذة المذكورة

بعض الحاصل على المعارف المذكورة ليس بملتذُّ اللذة المذكورة

إذن فالأمر يدور بين الموجبة الكلية والسالبة الجزئية، وهما متناقضتان، فلا تصدقان معاً ولا تكذبان كذلك، وإنّما صدق إحدهما يستوجب كذب الأخرى أو كذبها يستلزم صدق الأخرى.

والجواب: لا تناقض في البين؛ وذلك لأنّ حصول المعارف المذكورة ليس علّة تامّةً لالتذاذ المذكور، وإنّما هو مقتضى قد يحول دونه حائلٌ ليكون معوّقاً، والمعوّق يعود لأحد أمرين:

١. وجود الصارف والشاغل عن تلك المعارف، وهو ممّا يضعف الالتفات إليها، ممّا يؤدّي إلى عدم وجدان اللذة المطلوبة والمتوخّاة من حصولها، بل قد يحول الانشغال دون أصل حصول تلك المعارف. ومثل ذلك كمثّل حاسة الذوق

عندما لا تدرك طيب المذوقات، لوجود عارضٍ كالزكام مثلاً، بل قد تجد العارض ليس حائلاً فحسب بل مؤدياً إلى النفرة، وقد قيل: «كفرار المزكوم من المسك»، لا لخلل في المسك، كما لا يخفى، وإنما لخلل في حاسة الشم. وما نحن فيه كذلك، إلا أن المفروض أن هناك لذة من جراء حصول المعارف. لكن السؤال عن عدم وجداننا للذة اللائقة بحقيقتها وشأنها؟

٢. قد يكون السبب في عدم وجداننا للذة المرجوة من تحصيل تلك المعارف هو عدم تحصيلها كما يجب أن تحصل، مما يؤدي إلى ضعف حصولها لنا وحصولها مشوشة، وذلك لأن أساليب تحصيل المعارف لها دورٌ في نحو حصولها قوية واضحة أو ضعيفة باهتة فاترة، مع كونها في نفس الأمر والواقع شديدة قوية بهية سنية. وهنا تكمن أهمية إتقان فهم أساليب الاستدلال على مستوى الصورة والمادة، وهو ما يتكفله علم المنطق؛ وبهذا يكون للمنطق مدخلة في سعادة الإنسان، وبالتالي فلا يُعبأ بالكلمات التي تُطلق هنا وتثار هناك من أن المنطق لا يحتاج إليه أو إن كان فلا يحتاج إليه حاجة ماسة، وغير ذلك من كلمات لا تستحق الوقوف عندها إلا عندما تصبح عقيدة يُخشى منها على العقيدة والفكر.

بعبارة أخرى: السعادة الحقيقية إنما هي بالمعارف الحقة، والمعارف الحقة ليست شرعة لكل وارد، فهي في أغلبها نظرية، والمعرفة النظرية تحتاج إلى كسب ونظر، والكسب والنظر يحتاج إلى مادة صالحة وصورة كذلك، وكيفية الوصول إلى كل منهما ملقاة على عاتق علم المنطق، إذن فللمنطق مدخلة في سعادة الإنسان، وأي سعادة هي؟

لا شك أنها السعادة التي لا يلقاها إلا كل ذي حظ عظيم، وهذا ما تقدم شيء حوله وسيأتي المزيد قابلاً.

والأثر المترتب على المعرفة المذكورة أنها بذرة المشاهدة في الآخرة، إذن فللمنطق دورٌ في أخرى الإنسان، وهذا يدعو الحريص على تلك الحياة وذلك

المعاد الروحاني الذي لا يكون إلا للقلّة من البشر - على ما للبشر من كمّ هائل ضخم - يدعوه للاهتمام به، والعناية به بما يتناسب مع دوره الخطير. وأمّا النفوس التي لم تحصل لها تلك المعارف - وذلك لأسباب سوف يأتي ذكرها لاحقاً - وكانت على مستوى البعد العملي منزّهةً عن الرذائل الخلقية فحظّها من السعادة الالتذاذ والأنس بالصور الملذّة التي وعد بها الصالحون، من حورياتٍ وما لذّ وطاب من أكلٍ وشرابٍ، فيراود تلك الصور وينادمها ويلتذّبها اللذة اللائقة بكيئونها، فهو كمال النائم الذي تلذّه الصور وتؤنسه فيتعاطى معها أموراً واقعيةً في عالمها.

وهذه الصور المحسوسة جنّة المتوسّطين وسعادة الصالحين، وأمّا جنّة الكاملين المقربين فهي مشاهدة الحقائق الكلية، وذلك وفق تلك البذرة التي هي المعرفة، فقد سمعت أنّ المعرفة الكلية العقلية الإلهية بذرة المشاهدة، والمشاهدة المتولّدة عن تلك المعرفة سنيّة هنيئة سعيدة سعادة لا تقاس بها السعادة التي تغمر المتوسّطين، وذلك لأنّ بذرة مشاهدتهم غير بذرة مشاهدة الكاملين، وكذلك هي الأقوى والأتمّ والأكثر والألزم.

إشارات النصّ

بوليموس

قال الحكيم السبزواري رحمه الله: «أي: الجوع البقري، وهذا اللفظ، فإنّ (بولي) هو الشيء العظيم كالبقر، و(موس) هو الجوع، وفي الفُرس يشبّه الشيء العظيم بالبقر، فمعنى (كاو جوع): أنّه جوعٌ عظيمٌ كالبقر، وسببه أنّه يعرض برّد مفرطٌ لفم المعدة فيبطل لمسه، فلا يشعر بدغدغة السوداء المصبوب عليه المنبّه على الجوع، ويبطل جذبه بحيث لا يمكن أن يزدرد لقمةً، فالمعدة شبعان»^(١).

(١) شبعانة.

ولكن الأعضاء لها جوعٌ عظيمٌ؛ إذ لا يصل إليها شيءٌ، فلها شدة الحاجة إلى الغذاء، وأمّا خدرة قوة الذوق وألتها لسراية برد فم المعدة إليها»^(١).

قال الفارابي رحمه الله: «ما حال المرور إذا كشف عنه غطاء سوء المزاج، ومن به جوع (بوليموس) إذا استفرغ عن معدته الأذى والخذر إذا سرت قوة الحس في جارحته؟

أليس الأول يستلذّ الحلو استلذاذاً؟

أليس الثاني يقلقه الجوع إقلاقاً؟

أليس الثالث ينهكه الألم إنهاكاً؟

كذلك إذا كشف عنك غطاؤك فبصرك اليوم حديدٌ...»^(٢).

ويقول أستاذنا الشيخ حسن زادة الآملي حفظه الله في بيان ذلك: «الغرض في هذا الفصل هو أنّه عندما تزول أمراض القوى الجسمانيّة عنها فإنّها تدرك لذّتها وألمها، وكذلك عندما تنقطع علاقة النفس بالأمور الماديّة فإنّها تدرك اللذّة والألم اللذين هما سعادتها وشقاوتها.

في هذا الفصل نأخذ نتيجةً من خلال تشبيه المعقول بالمحسوس، فكما أنّ أمراض القوى المدركة الجسمانيّة تحول دون إدراك اللذّة والألم، فكذلك النفس الناطقة الإنسانيّة تكون أمراضها حجبا... وعندما تزاح عنها تصبح رؤيتها حادّة، وتدرك لذّتها أو ألمها»^(٣).

وقال الشيخ رحمه الله: «بوليموس: هو المعروف بالجوع البقري، وهو في الأكثر يتقدّمه جوعٌ كلبّيٌّ، وتبطل الشهوة بعده، وقد لا يكون بعده، بل تبطل الشهوة أصلاً ابتداءً، وهو جوع الأعضاء مع شبع المعدة، فتكون الأعضاء جائعةً

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، مصدر سابق: ج ٩، ص ١٢٨، حاشية ١.

(٢) نصوص الحكم بر فصوص الحكم، مصدر سابق: ص ١٣٢-١٣٣.

(٣) المصدر نفسه.

جداً، مفتقرةً إلى الغذاء، والمعدة عائفةٌ له، وربّما تأدّى الأمر فيه إلى الغشي، وتكون العروق خاليةً، لكنّ المعدة عائفةٌ للغذاء كارهةً.

وقد يعرض كثيراً للمسافرين في البرد المصرودين الذين تكثف معدهم بالبرد الشديد، وسببه سوء مزاج قابل لقوّة الحسّ وقوّة الجذب، وقد يكون من أخلاطٍ مغشيةٍ لفم المعدة، محلّلةٌ وفاشيةٌ في ليفه، تحرّكٌ إلى الدفع وتعاق بالجذب...^(١).

علم المنطق والسعادة

لما جرى الكلام في دفع الإشكال المقدّر الذي تناوله المصنّف رحمه الله في النصّ المائل بين أيدينا، علمت أنّ ما يحول دون التذاذنا بحلاوة المعارف العقلية وعلومها الحقّة أحد أمرين:

١. وجود المانع، وهو شغل البدن، حيث يحول الانهماك فيه إلى الانجذاب بعيداً عمّا عداه، فلا يتمّ الالتذاذ بتلك المعارف على رغم حصولها، وكذلك لا يتمّ التألم من جرّاء فقدائها، وذلك مع المكنة من تحصيلها، وهي الشقاوة الخاصّة بالذين كان لديهم أهليةٌ تحصيل المعارف العقلية لكنّهم آثروا الانخراط في شغلٍ غير هذا الشغل الذي ينبغي أن يتنافس فيه المتنافسون.

٢. عدم المقتضي، حيث يرجع عدم الالتذاذ بتلك المعارف إلى أنّها لم تحصل كما يجب أن تحصل، وذلك بسبب ضعف الارتباط بها، إذ كلّما كان استعداد النفس أقوى، كان إدراكها للمعقولات والكليات أقوى وأظهر، والبهجة والسعادة بها أكد وأشهى وألذّ، والذي يعدّ النفس لذلك هو الفكر. والفكر الذي يورث النفس قوّةً واستعداداً يؤهّلها للوقوف على المعارف كما يجب، هو الذي يكون برهاناً؛ فإنّه يورث اليقين والجلاء والوضوح، وذلك خلافاً لما عداه،

(١) القانون في الطبّ، للشيخ الرئيس ابن سينا، تحقيق وشرح: الأستاذ الدكتور حسان جعفر، دار ومكتبة الهلال، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٩م: ج ٣، ص ١٣٥-١٣٦.

فإنه أقصى ما يورثه هو الظنّ والتخمين، وهو ليس له تلك الكاشفية التي تؤدي إلى اللذة والسعادة المرجاة من إدراك تلك المدركات، وللبرهان قواعد تؤدي رعايتها إلى دليل يورث ذلك النحو من الكشف ألا وهو اليقين، والقواعد والأصول هذه موجودة لدى علم المنطق يعنى بها وبما يمت إليها بصلة كالتيصديقات والمعرف، وما له علاقة بكل منهما. وهذا ما يسمّى بأبواب المنطق التي ذكرها الحكيم السبزواري رحمه الله في اللآلئ المنتظمة، حيث قال: «إنّ البحث فيه - المنطق - إمّا عن الموصل وإمّا عن مقدّماته، والموصل إمّا تصوّريّ وإمّا تصديقيّ، فالبحث عن نفس الموصل التصوّري: باب الحدود والرسوم، وعن مقدّماته: باب الكلّيات الخمس، والبحث عن مقدّمات الموصل التصديقي: باب القضايا، وعن نفس الموصل التصديقي: أمّا من حيث صورته فهو من باب القياس، وأمّا من حيث مادّته فهو الأبواب الخمسة والصناعات الخمس»^(١).

قال الفارابي رحمه الله: «ولمّا كانت السعادات إنّما ننالها متى كانت لنا الأشياء الجميلة قنيّة، وكانت الأشياء الجميلة إنّما تصير قنيّة بصناعة الفلسفة، فلازم ضرورة أن تكون الفلسفة هي التي بها ننال السعادة، فهذه هي التي تحصل لنا بجودة التمييز. وأقول: لمّا كانت الفلسفة إنّما تحصل بجودة التمييز، وكانت جودة التمييز إنّما تحصل بقوة الذهن على إدراك الصواب، كانت قوّة الذهن حاصلة لنا قبل جميع هذه. وقوّة الذهن إنّما تحصل متى كانت لنا قوّة بها نقف على الحقّ أنّه حقّ بيقين فنعتقده، وبها نقف على ما هو باطل أنّه باطل بيقين فنجتنبه، ونقف على الباطل الشبيه بالحقّ فلا نغلط فيه، ونقف على ما هو حقّ في ذاته وقد أشبه الباطل فلا [نغلط فيه ولا] ننخدع، والصناعة التي بها نستفيد هذه القوّة تسمّى: صناعة المنطق. وهذه الصناعة هي التي بها يوقف على الاعتقاد الحقّ... ولمّا كانت الخيرات

(١) شرح المنظومة (اللآلئ المنتظمة) قسم المنطق، مصدر سابق: ص ٧٥.

التي هي للإنسان، بعضها أخصّ وبعضها أقلّ خصوصاً، وكانت أخصّ الخيرات بالإنسان عقل الإنسان؛ إذ كان الشيء الذي بها صار إنساناً هو العقل، ولما كان ما تفيده هذه الصناعة من الخيرات عقل الإنسان، صارت هذه الصناعة تفيد الخيرات التي هي أخصّ الخيرات بالإنسان... فقد تبين بهذا القول كيف السبيل إلى السعادة، وكيف السلوك في سبيلها، ومراتب ما ينبغي أن يسلك عليه، فإنّ أوّل مراتبها تحصيل صناعة المنطق...^(١).

وخلاصة الكلام من خلال التالي:

١. سعادة الإنسان تكوّنهُ إنساناً بالفعل.
٢. إنّما يكون الإنسان إنساناً بالفعل إذا كان عقلاً بالفعل.
٣. ويكون الإنسان عقلاً بالفعل إذا كان حاصلاً على المعقولات والمعارف الإلهية الحقّة.

٤. المعارف المذكورة يتمّ الحصول عليها بصناعتين:

أ. الفلسفة، وذلك لأنّها العلم الذي من خلاله نقف على خواصّ الموجود بما هو موجودٌ، ومن خلاله نميّز الوجود الحقيقي عمّا عداه ممّا يشبهه به من الاعتيادي والوهمي.

ب. علم المنطق، الذي هو عبارة عن آليّة من القوانين التي تؤدّي رعايتها إلى عصمة الفكر عن الخطأ، والفكر عبارة عن الانتقال من المبادئ إلى المراد، كما أفاد الحكيم السبزواري رحمه الله:

والفكر حركة إلى المبادي ومن مبادي إلى المراد^(٢)

والفكر وسيلةٌ لتحصيل ما ليس بحاصلٍ، وهو في الاصطلاح المنطقي

(١) كتاب التنبيه على سبيل السعادة، التعليقات (رسالتان فلسفيتان)، الفارابي: ص ٧٧-٨٠.

(٢) شرح المنظومة، قسم المنطق، مصدر سابق: ج ١، ص ٥٧.

«الحركة العقلية من المطالب إلى المبادي، ومن المبادي إلى المطالب، وتلك الحركة معدة للنفس الناطقة في فيضان الصور العقلية عليها من المبدأ القدسي الحكيم... وأما الفكر عند جمهور الناس فهو كل انتقال للنفس في المدركات الجزئية...»^(١)، فالمنطق عاصمٌ من الخطأ كما هو موصلٌ إلى المعارف الكلية العقلية، حيث يطرح صناعة البرهان وهي الأساس، وصناعة المغالطة والغلط ليكون دورها إما دافعاً للغلط أو رافعاً له بعد تحقّقه.

قال الحكيم السبزواري رحمه الله:

والعمدة البرهان والمغالطي	فالنفع والضرر بذين استنبط
كلاهما في غرض القائس أم	لنفسه كالعلم بالشهد وسم ^(٢)

(١) شرح المنظومة، قسم المنطق، مصدر سابق: ج ١، ص ٨٤، حاشية ٢٣.

(٢) المصدر نفسه: ج ١، ص ٣١٧.

النص الرابع

الشرف والسعادة في الجزء النظري

وبالجملة: البهجة تابعة للمشاهدة، وحيث يخفى قدرُ المشاهدة يصغرُ قدرُ البهجة، فكذلك حالنا في السعادة التي نعرفُ وجودَها ولا نتصورُها مشاهدةً لكننا نعلمُ أنها إذا ارتاحت نفسنا في حياتنا الدنيا وآنست لذكرِ الله، وفرحت بذكرِ صفاته العلية وأفعاله العظمى، وكيفية ترتيب الوجود منه تعالى على أليق نظامٍ وأحسن ترتيبٍ على اتساقٍ ودوامٍ وكمالٍ وتمامٍ، فذلك ممّا يدلُّ دلالةً واضحةً من جهة المناسبة على أن تنال من السعادة عند فراغها عن شواغلِ البدنِ قدرًا يُعتدُّ به، وخصوصاً إذا أحكمت المسائلُ وأتقنت العلومُ والمعارفُ على أتم وجهٍ وأبلغه، كما وقع للراسخين في العلم.

وأقلُّ المراتبِ في اكتسابِ العلمِ التي يستحقُّ بها الإنسانُ لهذه السعادة الحقيقية؛ على وجهِ الظنِّ والتقريبِ، لا على وجهِ النصوصية والتحديدِ:

- أن يكتسبَ هاهنا العلمَ بالمبدءِ الأعلى، والوجودِ الذي يليقُ به ويخصُّه.

- ويعرفَ أيضاً علمه بجميع الأشياءِ على وجهٍ لا يلزمُ منه انفعالٌ، وقدرته على جميع المقدوراتِ على وجهٍ لا يوجبُ تغييراً ولا تكثرًا في ذاته.
- ويعرفَ عنايته بالأشياءِ الخالية عن الالتفاتِ بغيره، وعودِ الغرضِ إلى ذاته.

• ويعرف سعة رحمته وجوده وسائر صفاته الحقيقية على وجه لا يزيد شيئاً منها على ذاته إلا الإضافات، فإنها زائدة لكن بشرط أن يعرف أن هذه الإضافات - كالقادرية والعلمية والرازقية والمبدئية وغيرها - كلها إضافة واحدة بسيطة في الوجود وإن اختلفت أساميها باختلاف الاعتبار؛ فكما أن جميع صفاته الحقيقية راجعة إلى الوجود المتأكد، فكذلك جميع صفاته الإضافية راجعة إلى الموجدية التامة كما سبق.

• ويعرف العقول الفعالة التي هي كلمات الله التامات التي لا تبيد ولا تنفذ، وملائكته العلمية.

• ويعرف النفوس الكلية التي هي كتبه وملائكته العملية.

• ويعرف ترتيب النظام في البداية والعود، وأن الوجود مترتب من الأول تعالى إلى العقل، ومنه إلى النفوس، ومنها إلى الطبائع حتى تنتهي إلى المواد والأجسام، ثم يترتب منها صاعداً إلى المعادن ثم النبات ثم الحيوان، وهلمَّ جرّاً إلى درجة العقل المستفاد، فانتهي ما ابتدأ منه وعاد. فمن فاز بهذه المعارف فقد فاز فوزاً عظيماً، وينال من السعادة قدراً جسيماً، وخلص من الشقاوة التي منشؤها: إمّا الإعراض عن تحصيلها مع المكنة والاستعداد، والانحراف عن طريق الحكمة مع ملكة الشوق إلى كسب العلوم، أو إنكار هذه المعلومات بالجهود والاستكبار والعناد، ولكن كلما يزيد على هذا المبلغ كماً أو يشتدّ كيفاً، كانت سعادته أكمل وأتم؛ فإني أعلم من المشتغلين بهذه الصناعة من كان رسوخه بحيث يعلم من أحوال الوجود أموراً تقصر الأفهام الذكيّة عن

دركها، ولم يوجد مثلها في زُبر المتقدمين والمتأخرين من الحكماء والعلماء، لله الحمد وله الشكر.

ثم إنك قد علمت أن الشرف والسعادة بالحقيقة إنما يحصل للنفس من جهة جزئها النظري الذي هو أصل ذاتها، وأما ما يحصل لها بحسب جزئها العملي الذي هو من جهة تعلّقها بالبدن وإضافتها ونفسيّتها، فليس لها بحسبه من الاغتراب إلا السلامة عن المحنة والبلاء، والطهارة عن الشين والرجس، والصفاء عن الكدورة والذيلة، والخلاص عن العقوبة والجحيم والعذاب الأليم، وذلك بمجرد لا يوجب الشرف الحقيقي والابتهاج العقلي، إلا أن لأهل السلامة كالزهاد والصلحاء ضرباً آخر من السعادة التي تناسبها، كما سنعود إلى شرحه.

الشرح

لقد اشتمل هذا النصّ على الأمور التالية:

١. إجمال ما تقدّم من أنّ السعادة تابعةٌ وجوداً وجودةً للمشاهدة، فإذا كانت النفس مشاهدةً للأمور التي هي عين السعادة والبهجة فهي سعيدةٌ، وإذا كانت المشاهدة أشدّ وأكّد، كانت البهجة والسعادة كذلك.

٢. الأمور التي هي عين السعادة والبهجة، هي مراتب الوجود المتفاوتة شدةً وضعفاً، بدءاً من الحقّ تعالى وجوداً متأكّداً وصفاتٍ حقيقيّةٍ ذاتيّةٍ هي عين ذاته، وفعلاً محكماً متقناً، كيف وهو صادرٌ عن الحكيم الذي يتقن فعله ويوجده غايةً في الإحكام.

٣. العلم بالمبهجات والمسعدات المذكورة ذو حدٍّ أدنى؛ بحيث يتمّ اكتسابها والوصول إليها على وجه الظنّ والتقريب، وحدٍّ أرقى وأعلى؛ وذلك عندما يكون الوقوف على المذكورات على وجه اليقين الذي هو آكد وجوه الكشف والمعرفة، وهو الذي تكون به السعادة في مستواها الأرقى، والبهجة في أوجها الأوفى.

وبهذا يظهر: أنّ الذي يقتضي السعادة ويجلبها للإنسان هو عقله النظري، وذلك لأنّ الإنسان إنّما يكون إنساناً إذا كان عاقلاً بالفعل، ويكون عاقلاً كذلك إذا كسب وحصل المعارف النظرية الإلهية التي من خلالها يتمّ الوقوف على حقائق الأشياء كلّها على قدر وسع الإنسان، وهي تلك الأشياء التي لا يكون وجودها باختيارنا وفعّلنا، وذلك للوصول إلى معرفة الحقّ وأنّه واجب الوجود بالذات، وأنّه ليس له حالةٌ منتظرةٌ، وذلك لتأكّد وجوده الذي يورثه استقلالاً وغنىً وتنزّهاً عن كلّ نقصٍ، وما يترتب على ذلك من صفاتٍ وأفعالٍ ابتداءً من العقل الأوّل ووصولاً إلى المادّة الأولى، مروراً بالعقول المتعدّدة طوليةً ومتكافئةً عرضيّةً، وذلك

بحسب ما يوجبه النظام الأصلح، إذ ليس بالإمكان أبدع مما كان. وأما الجزء العملي من النفس الإنسانية الناطقة فليس له الدور الذي للجزء المذكور في سعادة الإنسان، وإنما يقتصر دوره على رفع المانع وإعداد النفس بجعلها مجلوة خالية من الكدورات. والشعور بخلو النفس من رذائل الأخلاق، ورؤية الصفاء عن الكدورة والرين يورث سعادة لا شك، لكنها ليست كالسعادة التي يورثها الجزء النظري من النفس الإنسانية الناطقة، بل قد يكون صاحب هذا الجزء عرضةً للعذاب الأليم، وذلك عندما يكون متمكناً من كسب المعارف الحقّة لكنه أعرض إمّا لضعفٍ أمام المغريات المحسوسة المختلفة، وإمّا كان العناد صادراً له عن ذلك، وهذا خلف كونه سليماً من حيث الجزء العملي، إذ العناد والتعصّب أصلاً لردائل عديدة، وسببان لآلام شديدة، حيث يجرمان صاحبهما من إدراك المعارف التي هي مناشئ السعادة الحقّة.

إشارات النصّ

المعارف المذكورة

ذكر المصنّف رحمه الله أنّ من المعارف ما يوجب ارتياح نفوس محصّليها في هذه النشأة وهي نشأة الشواغل والصوارف، ويوجب أنساً واطمئناناً ﴿أَلَا يَذْكُرُ اللَّهُ تَظْمِنُ الْقُلُوبُ﴾ (الرعد: ٢٨)، فكيف بها وبلذتها وبالأنس الذي يترتب عليها وهي في نشأة لا صارف فيها ولا شاغل، ويتأكد أثرها إذا كان تحصيلها على الوجه المحكم المتقن، وهذا ما أشار إليه في النصّ السابق لما كان الحديث يجري عن المانع من الشعور بالسعادة مع وجود المعارف التي توجبها، فكان الجواب: إنّهُ لمانعين:

١. المانع، وهو الانغمار والانشغال بحاجات البدن وشؤون شغلاً صارفاً عن الالتفات إليها.

٢. أنّ تلك المعارف لم تحصّل بالطريقة المثلى.

لقد استعرض رحمه الله - على نحو المثال لا الحصر - عدداً من المعارف التي

توجب السعادة الحقيقية، وهي التالية:

١. معرفة المبدأ الأعلى، والوجود الذي يليق به والصفات كذلك، إذ قد يذهب البعض إلى القول بوجود مبدأ ليس غيره مبدأ للعالم، لكن لا يثبت له الوجود اللائق بكونه مبدأ أعلى، أو لا يوفق في البحث في صفاته الذاتية، فيذهب إلى زيادتها على الذات على نحو القدم أو الحدوث، أو يصور علمه بالأشياء قبل الإيجاد على وجه العلم الحصولي الارتسامي الانفعالي، كما هو المذهب المنسوب للمشأ، أو يصور علمه بالأشياء من خلال المثل النورية والعقول العرضية.

٢. بعد تعداد عدد من المعارف التي تدور حول وجود المبدأ الأعلى ووجوده وصفاته، ذكر معارف تدور حول فعله تعالى، ابتداءً من العقول المجردة وهي الكلمات التامات والتي ليس لها حالة منتظرة، وذلك لأنها مجردة عن الاستعداد والمادة، وأن كل ما يمكن لها بالإمكان العام موجوداً لها بالفعل، ثابت لا يبيد ولا ينفد، وذلك لأنها في نشأة الجبروت، حيث تكون جابرة للنقص، متممة لما دونها.

والعقول هي الملائكة في لسان الشرع، وهي ليست على شاكلة واحدة؛ حيث إن منها ما هو علمي ومنها ما هو عملي، العلمي كالملك المختص بالوحي والإلهام، والعملي هو المكلف بوظائف عملية، وذلك كقبض الأرواح وإنزال الأرزاق، والنفخ في الصور، وهكذا إلى النفوس الفلكية التي هي ألواح محو وإثبات أو حفظ.

ثم بعد ذلك تصل النوبة إلى الوجود المقارن للمادة ذاتاً وفعلاً، وهو الجسم، وبهذا ينتهي قوس النزول، لتكون بداية قوس الصعود هي نهاية قوس النزول، وذلك على مبدأ ﴿إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾ (البقرة: ١٥٦).

قال المصنف رحمه الله: وبعد، فهذا شروع في طور آخر من الحكمة والمعرفة، وهو تجريد النظر إلى ذوات الموجودات وتحقيق وجود المفارقات والإلهيات، المسمى بمعرفة الربوبية والحكمة الإلهية.

ولما كان أفضل نعم الله الفائضة على خلقه وأشرف عطياته التي آتاها من

لدنه عبداً من عباده، هو الذي سمّاها الله في كتابه المنير بالخير الكثير (أعني الحكمة الإلهية والمعرفة الربوبية) - ولا شك أنّها السعادة العظمى والبهجة الكبرى، وبتحصيلها ينال الشرف الكبير والسيادة العليا التي تفوق الدرجات الرفيعة والكمالات المنيعة، وكلّ مَنْ آتاه الله نعمه يجب بحسبه عليه شكراً وإحساناً - فيجب على مَنْ آتاه الله رحمةً من عنده وعلمه من لدنه علماً، وأفاده قوّة في هذا العلم يمشي به في أرض الحقائق، ونوراً يهتدي به في ظلمات البرازخ السفليّة، وجناحاً يطير به إلى أوج العوالم العلويّة، وبصيرةً أراه بها ملكوت السماوات والأرض... أن يسارع إلى شكر نعمة الله وجوده...»^(١).

الجزء النظري والعملي للنفس

المراد من الجزء النظري والعملي للنفس هو العقل النظري والعملي للنفس الناطقة؛ قال الحكيم السبزواري رحمه الله:

لنفس قوتان: عقل نظري	وعمليّ إن تشأ فعبر
علامة عمالة فالمبتدا	لأربع مراتب قد صعدا
بحسب الكمال واستعداد	ذي الضعف والتوسيط واشتداد
تجلية تخلية وتحلية	ثمّ فنا مراتب مرتقية
محو وطمس محق أدر العملا	تجلية للشرع أن يمثلا ^(٢)

حيث أشار رحمه الله إلى أنّ للنفس الناطقة قوتين: قوّة العقل النظري، وقوّة العقل العملي، وأشار إلى أنّ لكلّ منهما مراتب أربعاً. أمّا مراتب النظري المذكورة: الكمال، والاستعداد الذي له مراتب ثلاث: ضعيف، ومتوسّط، وشديد، وهناك مراتب أربع أخرى اعتماداً على وجه ضبط آخر: العقل الهولاني، والعقل بالملكة،

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ٦، ص ٤-٣.

(٢) شرح المنظومة، مصدر سابق: ج ٥، ص ١٦٣.

والعقل بالفعل، والعقل المستفاد. وأمّا مراتب العملي فهي: التجلية والتخلية والتحية، والفناء الذي له ثلاث مراتب: المحو والطمس والمحق.

والحكمة النظرية هي الأشرف، لأنها تولّد العملية على وفقها وطبقها، ولذلك نجد أنّ «الأيدولوجيات» أو الشرائع إنّما تختلف باختلاف الرؤى الكونية التي تنطلق منها، ولذلك كانت معجزة الخاتم صلّى الله عليه وآله - وهي معجزة علمية - من أشرف المعجزات؛ قال الحكيم السبزواري رحمه الله:

أصول الإعجاز أو الكرامة	خصائص أن يقوّي العلامة
ويقوّي التخيل فالبنطاسيا	الصوت والصورة من هورقليبا
قد نال في غاية حسنٍ باهر	إذا يحاكي عالم القواهر
ويقوّي العمّال فالهيوولي	تنقاد خلعاُ شاء أو حلولا
وأوّل أصل الأصول ولذا	فالذكر أعلى المعجزات أخذا ^(١)

حيث إنّ لصدور الأفعال الخارقة للعادة أصولاً، وهي - بحسب ما أفاده رحمه الله - ثلاثة: تقوية العلامة أي القوة النظرية بالعلم، وتقوية التخيل بحيث يتنزّع الحس المشترك من سيطرة الحواس الظاهرة، وتقوية العمالة بالعمل. ثم رأى في البيت الأخير: أنّ الأوّل - أي الأصل الأوّل، وهو القوة العلامة - هو أصل الأصول، واستدلّ على ذلك بأنّ الذكر - أي القرآن - أعلى المعجزات، وهو معجزة نظرية علمية. ولذلك تجد أنّ الإيمان إنّ هو إلّا العلم والمعرفة ليس إلّا، والعمل له دور المعدّل للمحلّ. وهذا ما سوف يتمّ التعرّض له لاحقاً، إن شاء الله تعالى.

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

الفصل الثالث

في الشقاوة التي بإزاء السعادة الحقيقية

تمهيد

بعد أن فرغ المصنّف من عرض السعادة العقلية والتي اعتبرها السعادة الحقيقية التي لا بدّ أن يُعتدّ بها، عرّج على ما يقابلها من شقاوة، وقد بحثها من حيث طبيعتها وكيفية الوصول إليها، فهي لا تكون لأيّ من النفوس سوى التي فرّطت في كسب العقل بالفعل، مع مكنتها ووجود الشوق إليها، وأمّا النفوس الأخرى فلا تألم لفقد العقل المذكور، ولا تعباً بما يترتب على خسارته من تفويت لذّة ليس كمثليها لذّة، وسعادة لا تضاهيها سعادة.

لقد تمّ تناول ذلك من خلال النصوص التالية:

النصّ الأوّل: الشقاوة العقلية لمن تكون؟ حيث تمّ بيان أنّ النفوس المستحقّة لهذه الشقاوة العقلية نفوسٌ خاصّةٌ وليس كلّ النفوس.

النصّ الثاني: الأشقياء بالشقاوة العقلية فريقان، حيث يرى رحمه الله أنّ الشقاوة العقلية من حيث مبدئها ليست على شاكليّة واحدة، وأنّ الأشقياء بها فريقان:

١. فريقٌ حقّ عليهم الضلالة في الأزل.

٢. فريقٌ آخر هم المنافقون الذين فرّطوا في قابليّتهم لنور المعرفة بحسب الفطرة والنشأة الأولى.

النصّ الثالث: أهل الحجاب وأهل العقاب في الكتاب، حيث مرّ رحمه الله على الفريقين المذكورين من خلال كتاب الله القرآن المجيد، حيث تمّ التعرّض لكلّ منهما، والإشارة إلى السبب الذي أوصل الفريقين إلى ما هم عليه من شقاوة عقلية مؤلمة.

النصّ الرابع: مبدأ الشقاوة الأخروية، حيث جرى الكلام في أسباب

الشقاوة الأخرويّة المختلفة، حيث أرجع ذلك إلى أمرين:

١. من الشقاوة ما ينشأ من الهيئات البدنيّة من المعاصي الحسيّة.
٢. ومن الشقاوة ما ينشأ من هيئات وملكات نفسانيّة غير مؤاتيّة لجوهر النفس، وذلك كالحسد والرياء....

النص الأول

الشقاوة العقلية لمن تكون؟

اعلم: أنَّ هذه الشقاوة لا تكونُ للنفوس الحيوانية ولا للنفوس الساذجة ولا للنفوس العامية التي لم تحصلُ فيها بعدُ ملكة التشوّق إلى كسب العلوم العقلية والكلامية ولا محبة الترفع والرئاسة، كأكثر أرباب الحرف الدنيوية والعوام والنساء والصبيان، فإنّ لهم إذا شقوا نوعاً^(١) آخر من الشقاوة، كما أنّ لهم إذا سعدوا نوعاً^(٢) آخر من السعادة.

(١) في الأصل: نوع، وفي بعض النسخ: أنواع.

(٢) في الأصل: نوع، وفي بعض النسخ: أنواع.

الشرح

يراد الإشارة هاهنا إلى أنَّ الشقاوة العقلية لا تكون لكلِّ نفسٍ، وإنَّما هي من نصيب النفوس التي بلغت ملكة التشوُّق إلى العلوم العقلية والكلامية لكنَّها أعرضت عن ذلك واستبدلت بها غيرها ممَّا هو أدنى، وذلك إمَّا لضعف همَّةٍ، لأنَّ كسب هذه العلوم يحتاج إلى جهدٍ وسعيٍّ ومتابعةٍ وسهرٍ، أو لإغراء أمرٍ عاجلٍ، كالرئاسة والوجاهة الاجتماعية، حيث إنَّ الرغبة الجامحة في الظهور قد تصرف عنان صاحبها عن طلب تلك العلوم التي لا تحقِّق لصاحبها الشهرة والظهور اللذين يحقِّقهما ممارسة بعض الأعمال، وذلك كالعمل السياسي في زماننا، حيث يوفر مجالاً واسعاً لطالبي الظهور لأن يشبعوا نهمهم الذي لا يخفُّ ولا ينتهي، ففضائية تبثَّ وجريدة تنشر، وموقعٌ يروج، وأمَّا طلب المعارف الحقَّة كما ينبغي أن تُطلب فلا يؤمِّن ذلك، بل يتنافى معه، إذ كسب العلم الحقَّ يحتاج إلى المزيد المزد من التفرُّغ، بل الانقطاع سبباً في سنيه الأولى، حتَّى إذا حصلت لطالب العلم ملكة التحصيل، فإنَّه وإن مارس بعض الشؤون الحياتية فإنَّ ذلك لا يصرفه عن همِّه الأنبل ومقصده الأشرف، ألا وهو مراودة البحث العلمي بأساليبه المتعددة: تدريساً، وتأليفاً، وتحقيقاً.

فهذا عليُّ عليه السلام يوصي مالكاَ الأشتر رحمه الله وقد ولَّاه مصر بإعطاء همِّ العلمي قسطاً ومساحةً رغم النهوض بأعباء دولةٍ مترامية الأطراف وذات تاريخ عريق قد جرت عليها دولٌ من عدلٍ وجورٍ: «...وأكثر من مدارس العلماء ومناقشة الحكماء في تثبيت ما صلح عليه أمر بلادك، وإقامة ما استقام به الناس قبلك...»^(١)، حيث إنَّ من جملة - بل من أهم - ما ينبغي فيه المدارس: ما يسعد السعادة الحقيقية،

(١) نهج البلاغة، مصدر سابق: ص ٤٢٧، من كتاب له عليه السلام، رقم الكتاب ٥٣.

وإلا فقد يقال إنه عليه السلام إنما أراد من مالك أن يستشير أهل الاختصاصات للوقوف على الرأي الأصوب في تحسين معاش الناس، هذا وإن كان مطلوباً ومشمولاً لكلامه عليه السلام، إلا أن القرينة الحالية تجعل مما ذكر هو الأول والأهم. كيف والكلام صادرٌ عن الخليفة الإلهي الحق والذي يدرك أن الذي يصلح الناس والذي يسعدهم ليس الرخاء الاقتصادي والانفراج الأمني إن لم يكن في ظلال ما يؤدّي إلى أنسنة الحياة التي لا تكون إلا في صراط القرب الإلهي.

إذن قد يغري البعض ممن لديه ملكة التشوّق للمعارف الحقّة منصبٌ سياسيٌّ أو إداريٌّ، فيعرض ويتكبّ طريق تحصيل تلك المعارف، أو قد يحول بينه وبين ذلك التعصّب الذي يعمي ويصدّ مع المكنة من البحث والفحص، وهذا ما نراه عند كثيرٍ من العلماء الذين لديهم الاستعدادات القويّة التي تبدو من خلال تناولهم لقضايا فكرية وعقدية غاية في الأهمية، لكنهم يقفون عند حدٍّ لا يتجاوزونه إلى ما ينسجم مع بحثهم المتقن، إذ سرعان ما يدركهم عرقٌ من عقيدة موروثة تجعلهم كمن يهوي من شاهقٍ أسفل سافلين.

وغير ذلك من أمثلة لا تعدّ ولا تحصى، والتاريخ يحصي كلّ ذلك، لكن الاعتبار قليل، وقد نقل لنا الحيرة التي تملّكت عمر بن سعد والليلة المشؤومة التي أمضاها بخير نفسه بين جنّة عرضها السماوات والأرض وبين جهنّم وبئس المنقلب، وهي جزاء من عدى واعتدى على أهل بيت النبوة صلوات الله تعالى عليهم أجمعين، لكن الرجل استبدل الذي لا يوجد ما هو أدنى منه بالخير الذي ليس كمثله خير، وذلك عن سبق معرفة كافية وافية بما للحسين من مقام ومكانة عند الله ورسوله:

أتركُ ملكَ الريّ، والريّ رغبتي أمّ ازجّع مذموماً بقتل حسين
وفي قتله النار التي ليس دونها حجابٌ وملك الري قرّة عين^(١)

(١) مقتل الحسين أو حديث كربلاء، العلامة الحجة المحقق المرحوم السيّد عبد الرزاق الموسوي المقمّم، انتشارات الشريف الرضي، قم - إيران، بدون طبعة وتاريخ: ص ١٩٧.

نعم ﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا﴾ (النمل: ١٤)، وأي خسارة وبوارٍ وعارٍ وشنارٍ عندما يكون الإنسان تامّ البصيرة وواضح الرؤية ثم يقحم نفسه في هلاكٍ مؤكدٍ ليس كمثله هلاك، ﴿إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا﴾ (الفرقان: ٤٤).

إشارات النصّ

توضيح وتشبيه

يمكن توضيح أمر أصحاب هذا النحو من الشقاء بمثالٍ مأنوسٍ مأخوذٍ من حياتنا المعاشة، وذلك عندما نفرض ثلاثة أشخاصٍ كانوا جميعاً على مقاعد الدراسة، ثم جدّ واحدٌ منهم فوصل إلى المقامات العلميّة التي أهّلته لتسلّم وظيفةٍ مرموقةٍ في المجتمع، كأن يكون وزيراً - مثلاً - بينما كان مصير الآخرين إلى أعمالٍ حياتيّةٍ لا يعبأ بها أحدٌ من المجتمع، بل يراها دونيّةً، وكان واحدٌ منهما ذا استعدادٍ، بل كان متفوّقاً دراسياً على الذي صار وزيراً، لكنّ الظروف حالت دون متابعته لدراسته، وكان يطمح اعتماداً على ما يجده في نفسه من أهليّةٍ لأن يكون رقماً ملفتاً في المجتمع، أي عنده - وعلى حدّ تعبير المصنّف رحمه الله - محبّة الترفّع والرئاسة، وذلك بخلاف الآخر الذي لم يكن لديه تلك الأهليّة، بل كان يعاني ويكابد من الحضور على مقاعد الدراسة، وقد تركها وهو في غاية السرور والشعور بالحرية والانعقاد من شيءٍ اسمه كتابٌ ودرسٌ وتكاليفٌ مدرسيّةٌ، وراح يجد متعته في حمل أمتعة الناس وتقاضي ما له من أجرٍ.

لا شكّ أنّ الأوّل من الاثنين المذكورين يتحسّر كلّما سمع بصديق الدراسة الأوّل الذي وصل إلى ما وصل إليه، أو رآه وصادفه، ويحدّث الآخرين بحرقه وأسفٍ إلى ما آلت إليه الأحوال، فهو صاحب أهليّةٍ واستعدادٍ أشدّ من صاحبه الوزير لكنّ الظروف حالت دونه، ومنها عدم تفعيل الاستعداد وذلك لفقرٍ أو

استعجالٍ لطلب ما يغري أو عدم الاستعداد لدفع ضريبة المعالي من متابعة وسهرٍ لليلي، فهذا بخلاف الآخر الذي لا يشعر بشيء من الأسف، بل لا يعنيه مقام الوزارة بشيء، وهو الغارق بالدراهم المعدودات التي يجمعها من عمله، ولعلّه - وهما - يرى أنّ ما هو عليه لا تقاس به وزارة ولا إدارة.

عمر بن سعد ثانيةً

من المعلوم أنّ الحسين عليه السلام لم يبدأ القوم ممّن جاء لقتاله في كربلاء بقتال، بل حرص أن يعظ القوم بشتّى الأساليب وأن يبيّن لهم خطر ما هم مقدمون عليه، وقد أجدى ذلك مع بعضٍ بينما أصمّ آخرون واستكبروا استكباراً وعلوا علواً سببه يدور بين الرغبة والرغبة، ومن جملة هؤلاء بل وعلى رأسهم عمر بن سعد، حيث حاول الحسين عليه السلام أن يوضح له ما هو تامّ الوضوح لديه، وذلك إتماماً للحجّة، وليهلك - كما هلك لاحقاً - عن بينة، حيث جرت بينهما المحاورّة التالية:

«- فقال الحسين: يا بن سعد أتقاتلني، أما تتقي الله الذي إليه معادك؟ فأنا ابن من قد علمت! ألا تكون معي وتدع هؤلاء، فإنّه أقرب إلى الله تعالى؟

- قال عمر بن سعد: أخاف أن تهدم داري.

- قال الحسين: أنا أبنيتها لك.

- فقال: أخاف أن تؤخذ ضيعتي.

- قال عليه السلام: أنا أخلف عليك خيراً منها من مالي بالحجاز...»^(١).

لم يناقش ابنُ سعدِ الإمامَ في مقدّمة الكلام وهو إنكاره عليه السلام لقتاله، فهو المنكر الباطل الذي لا ريب في بطلانه - ولذا لم يناقش فيه - بل راح يتعلّل ويناور حتّى أردى بنفسه في الهاوية، ولم ينل ما وُعد به من ملك الري، وقد

(١) مقتل الحسين أو حديث كربلاء، مصدر سابق: ص ٢٠٥.

استجاب الله دعاء الإمام السبط، حيث ذُبح الرجل على فراشه مخزياً في الدنيا والآخرة، يعاين ببصره الحديد الخسران المبين الذي جرّه عليه عناده وعلوّه الذي صرفه عن الذي هو خيرٌ لا خير كمثلَه، والذي يزيد في حسرته أنّه كان عالماً بما للحسين من مكانةٍ ومقامٍ، بل هذا يشعر به مَنْ تخلف عن نصرته الحسين عليه السلام، وأنّه قوّت على نفسه ذلك الخير، فكيف بالذي أجم وأسرج وأعدّ وجهز وباشر بقتالٍ، وقتل أبا الأحرار وسيّد الشهداء الحسين (صلوات الله عليه ما طلعت شمسٌ وأدبر نهار)!!

اللهم أرنا الحقّ حقّاً وارزقنا اتّباعه، والباطل باطلاً وارزقنا اجتنابه.

النص الثاني

الأشقياء فريقان

إذ الأشقياء فريقان:

فريقٌ حقٌّ عليهم الضلالةُ وحقٌّ عليهم القولُ في الأزل؛ لأنَّهم أهلُ الظلمةِ وأهلُ الدنيا والحجابِ الكليِّ، المختومُ على قلوبهم فطرةً، كما قال تعالى: ﴿لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾ (هود: ١١٩)، وقوله: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا﴾ (الأعراف: ١٧٩) الآية.

والفريقُ الآخرُ، هم المنافقون الذين كانوا مستعدين في الأصل، قابلين لنور المعرفة بحسبِ الفطرة والنشأة الأولى، ولكن ضلُّوا عن الطريق، واحتجبت قلوبهم بالرين المستفاد من اكتساب الرذائل بارتكاب المعاصي، ومباشرة الأعمال البهيمة والسبعية، ومزاولة المكائد الشيطانية، حتَّى رسخت الهيئات الغاسقة، والملكات المظلمة، وارتكمت على أفئدتهم، وانتقشت نفوسهم برسوم سفسطية، وصور جهلية، وخيالات باطلة، وأوهام كاذبة، فبقوا شاكين حيارى تائهين منكوسين، انتكست وجوههم إلى أقفيتهم، وحبطت أعمالهم، وبقيت نفوسهم في غصةٍ وعذابٍ أليمٍ، مغلولةً مقيدةً بسلاسلٍ علائقٍ الهوى في ظلمات شهوات الدنيا، وقد سلبت عنها قوى إدراك هذه الشهوات وآلاتها، تلدغها عقاربُ الهيئات السوأى [و] حيَّاتها، خالدين فيها ما

دامت السماوات والأرض، وكانت قد ناداها منادي الحق، فتغافلت
وغَوَتْ وأَعْرَضَتْ، وَجَحَدَتْ، فحلَّ عليها غضبُ الحق، وقيل فيها:
﴿وَمَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكاً وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ
أَعْمَى قَالَ رَبِّ لِمَ حَشَرْتَنِي أَعْمَى وَقَدْ كُنْتُ بَصِيراً قَالَ كَذَلِكَ أَتَتْكَ
آيَاتُنَا فَنَسِيتَهَا وَكَذَلِكَ الْيَوْمَ تُنْسَى﴾ (طه: ١٢٤-١٢٦).

وَمِنْ أَعْظَمِ الْأَلَامِ لَهُمْ: أَنَّهم عن رَبِّهم لمحبوبون^(١)، وقد رَانَ على
قلوبهم ما كانوا يكسبون^(٢)، وأحاطت بهم خطيئاتهم^(٣)، فهم في الدرك
الأسفل من النار متقاعدون، فلا شكَّ أَنَّ هؤلاء الأشقياء أسوأ حالاً
من الفريق الأول.

(١) مقتبس من قوله تعالى: ﴿كَلَّا إِنَّهمْ عَنْ رَبِّهمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ﴾ (المطففين: ١٥).

(٢) مقتبس من قوله تعالى: ﴿كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِم مَّا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾ (المطففين: ١٤).

(٣) مقتبس من قوله تعالى: ﴿بَلَى مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ (البقرة: ٨١).

الشرح

الأشقياء بالشقاوة العقلية فريقان، حيث يشتركان في: الحرمان من السعادة العقلية، والألم لفقدائها. غير أنّ فريقاً منهما لا استعداد له ولا قابلية لنور المعرفة بحسب الفطرة والنشأة الأولى، وذلك استدعاءً لما يليق بالحال، حيث إنّ البعض لا يليق بحاله إلا أن يكون مختوم القلب فطرةً، وذلك كاستدعاء السكر للحلاوة، والحنظل للمرارة، فهؤلاء ينفرون من نور المعرفة ويتأذون منه كما يتأذى الخفّاش من نور النهار، ثمّ إذا كشف الغطاء وأصبح بصرهم حديداً، لحقهم من الألم والأذى ما لا يقاس به ألمٌ وأذى، إذ كيف يتنفّر ممّا فيه كلّ الخير ويهرب منه، هذا ألمٌ والألم الآخر في عدم الانتفاع من ذلك الخير، وبعبارةٍ أخرى ألم هؤلاء ألمان: الألم المتأّتي من كراهة ما هو حسنٌ وخيرٌ، والألم الذي يترتب على عدم الانتفاع بذلك الخير، والذي كان بسبب تلك المعرفة الباطلة، وهي المعرفة التي يرى من خلالها صاحبها الخير شراً والشرّ خيراً. ومن الطبيعي أنّ الأثر المترتب على معرفة كهذه هو ترك الخير وعدم الانتفاع به، وأخذ الشرّ والعمل على وفقه وما يترتب عليه من شرٍّ يجرّ شراً، وهكذا.

وفريقٌ آخر يمتلك الاستعداد ابتداءً، لكنّه عطّله وأطفأ نوره، فأعمى القلب بالرين المتراكم، فأخذ القلب وجهةً غير وجهة المعارف التي فيها السعادة الحقيقية، فحرم منها وممّا يترتب عليها من آثارٍ، فإذا قامت قيامته وانكشف عنه الغطاء وزالت الغفلة عاين ما هو عليه من تفويتٍ للمنافع والخيرات والسعادة التي ليس بمستواها سعادةً، فكان نهياً لألمٍ يوازي تلك السعادة وشدتها. ومن ثمّ فالفرق بين الفريقين في وجود الاستعداد وعدمه، حيث إنّ المنافقين يمتلكون الاستعداد والقابلية لنور المعرفة في النشأة الأولى والفطرة، خلافاً للفريق الآخر؛ وذلك لعلم الله تعالى بعدم الخير فيهم وإلا لأسمعهم.

إشارات النصّ

الرّين

قال الراغب: «الرّين: صدأٌ يعلو الشيء الجليّ؛ قال: ﴿بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ﴾ (المطففين: ١٤)، أي: صار ذلك كصدأٍ على جلاء قلوبهم، فعمي عليهم معرفة الخير من الشر...»^(١)، إذن هناك جلاءٌ وصفاءٌ في الشيء، يخوّله لانعكاس الأشياء فيه، لكنّ كدورةً أو صدأً يعلوه فيحول دون ذلك الانعكاس.

والمنافقون وهم الفريق الثاني من فريقَي الشقاوة العقلية كان لهم استعداد وقابلية انعكاس نور المعرفة في قلوبهم، لكنّ ممارساتٍ عديدةً أوجدت حجاباً ران وعلا صفحة ذلك القلب المستعدّ لتلقّي ذلك النور وانعكاسه، والممارسات العديدة تلك أشار إليها المصنّف رحمه الله وهي التالية:

١. ارتكاب المعاصي، فهو يورث رذائل نفسيةً تشكّل ظلمةً وسواداً يتراكم كلّما ازدادت تلك المعاصي، حتّى يؤدّي الأمر إلى اسودادٍ تامٍّ للقلب وظلمةٍ، بل ظلماتٍ بعضها فوق بعضٍ.

٢. مباشرة الأعمال الحيوانية الشهوية البهيمية والغضبية والإكثار منها والانشغال بها حتّى ترسّخ الهيئات المناسبة لها فتقتل ذلك الاستعداد وتعطلّه، وذلك إذا ما خرجت عن حدّ الاعتدال إلى حدّي الإفراط شرّها وتهوراً أو التفريط خموداً وجبناً، وهي في دائرة الشريعة وجادتها، وإلا فيندرج أمرها تحت الأمر الأوّل.

٣. غلبة الوهم وتمرّده على العقل وتفلّته من عقله وعقله، حيث يمعن في ابتكار المكائد الشيطانية فيروغ ويناور ويداهن ويخاتل، بما يدهش الحيوانات التي تأكّدت فيها تلك الملكات، وذلك كالثعالب وبنات آوى، ولذلك تجد أنّ مؤلّف كليلة ودمنة اختار لفنّ المكيدة والدهاء والغدر ابن آوى، هذا على المستوى

(١) مفردات ألفاظ القرآن، العلامة الراغب الأصفهاني، تحقيق: صفوان عدنان داوودي، انتشارات ذوي القربى، الطبعة الثالثة، ١٤٢٤هـ: ص ٣٧٣.

العملي، وأمّا على المستوى العلمي فيجدّ الوهم ويجهد للتلبّيس والتدليس على صاحبه بما يشبه العلم وما يماثل الدليل والبرهان، وما هو في الواقع إلّا مشاغبات ومغالطات وجهالاتٌ وخيالاتٌ لا واقع لها في ميزان الدليل والبرهان.

كلّ هذا يحول دون الإقبال على اكتساب ما يسعد بل يأخذ صاحبه بعيداً جدّاً عن ذلك الخير الحقيقي والسعادة التي لا تقاس بها سعادةٌ، وهم لا يشعرون بالخسارة الفادحة بسبب الشواغل والتلهّي بمتع زائفة هنا ولذا نذ سريعة الزوال هناك، لكنّهم يقفون وجهاً لوجه أمام خسرانهم المبين عند انكشاف الغطاء بالموت القهري، ويعانون ما يؤذيهم غاية الأذى ويؤلمهم كلّ الألم.

كلامٌ في معنى القلب

قال العلامة الطباطبائي رحمه الله: «وهذا من الشواهد على أنّ المراد بالقلب هو الإنسان بمعنى النفس والروح، فإنّ التعقّل والتفكّر والحبّ والبغض والخوف وأمثال ذلك، وإن أمكن أن ينسب أحدٌ إلى القلب باعتقاد أنّه العضو المدرك في البدن على ما ربّما يعتقدّه العامّة، كما ينسب السمع إلى الإذن، والبصر إلى العين... لكنّ الكسب والاكتساب ممّا لا ينسب إلّا إلى الإنسان البتّة... ولا ينبغي أن يُتوهم أنّ ذلك كان ناشئاً عن الغفلة عن أمر الدماغ وما يخصّه من الفعل الإدراكي... وقد رجّح الشيخ أبو علي بن سينا كون الإدراك للقلب بمعنى أنّ دخالة الدماغ فيه دخالة الآلة، فللقلب الإدراك وللدماغ الوساطة»^(١).

وربّما يقال بأنّ القلب أداة الكشف والشهود والحضور، بينما يكون العقل أداةً لنحو آخر من المعرفة، وهو الإدراك والحصول والارتسام.

(١) الميزان في تفسير القرآن، تأليف: العلامة السيّد محمد حسين الطباطبائي، مؤسسة مطبوعاتي إسماعيليان، الطبعة الخامسة، ١٤١٣هـ: ج ٢، ص ٢٢٣-٢٢٤.

النص الثالث

أهل الحجاب وأهل العقاب في الكتاب

فالأولى أهل الحجاب والأخرى أهل العقاب، وفي الكتاب الإلهي قد تكررت وتكررت الإشارة إليهما جميعاً، وإلى كل منهما منفرداً؛ منها ما وقع في أوائل البقرة، فالإشارة إلى القسم الأول قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أُنْذِرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ إلى قوله: ﴿وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ (البقرة: ٦-٧)، فهؤلاء لا سبيل إلى خلاصهم من النار، وهم أصحاب النار بالحقيقة، كأكثر الكفرة طبعاً، وقد تأكدت القوة بمزاولة المعاصي والشهوات، ﴿كَذَلِكَ حَقَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ عَلَى الَّذِينَ فَسَقُوا أَنَّهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ (يونس: ٣٣)، ﴿وَكَذَلِكَ حَقَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ عَلَى الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّهُمْ أَصْحَابُ النَّارِ﴾ (غافر: ٦)؛ لأنهم سُدَّتْ عليهم الطرق^(١)، وأُغْلِقَتْ عليهم الأبواب؛ إذ القلب - أعني القوة العاقلة - هو مشعر^(٢) الإلهي الذي هو محلّ الإعلام والإلهام، فحُجِبُوا عنه بختمه، والحواسّ سيّما السمع والبصر، وهما المشعران اللذان هما بابان عظيمان من أبواب الفهم والاعتبار، فحرموا عن جدواهما؛ لامتناع نفوذ المعنى فيهما إلى القلب، فلا سبيل لهم في الباطن إلى العلوم الحقيقيّة، ولا في الظاهر إلى العلوم الرسميّة، كما

(١) في بعض النسخ: الطريق.

(٢) في بعض النسخ: المشعر.

قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنَّ وَالْإِنْسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا...﴾ (الأعراف: ١٧٩)، الآية، فحبسوا في سجون الظلمات، فما أعظم عذابهم!

والإشارة إلى القسم الثاني قوله تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَبِالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾ إلى قوله: ﴿وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ (البقرة: ٨)، وهؤلاء مرضى القلوب متألمو النفوس بالحقْد والحسد والكبر والنفاق والعداوة والبغضاء والرعونة والرياء، وهم أهل الكيد والنفاق والغدر والخداع والشقاق والمكر والحيلة، وقد يكون لهم مع ذلك آراء باطلة واعتقادات فاسدة، ونعوذ بالله إذا حفظوا - مع شرارة النفس - أقوالاً شرعيةً وعلوماً ناموسيةً، جعلوها من أسباب الترفع والرئاسة بادعائهم الإيمان بالله واليوم الآخر، ولم يدخل في قلوبهم الإيمان أصلاً.

فهذه الأمراض النفسانية سواء كانت من باب الآراء والعقائد أم لا، كلها مؤلمة للنفوس معذبة للقلوب، ولكن الاعتقادات الرديئة والعلوم الفاسدة أشدّ تعذيباً وأكثر إيلاماً للنفوس، فإنّها نيرانات ملتهبة في نفوس معتقديها، وحرقات مشتعلة في قلوبهم، فيلأمها أشدّ من إيلام هذه النار الدنيوية، كما ذكر الله تعالى بقوله: ﴿نَارُ اللَّهِ الْمُوقَدَةُ * الَّتِي تَطَّلِعُ عَلَى الْأَفْئِدَةِ * إِنَّهَا عَلَيْهِمْ مُّوَصَدَةٌ * فِي عَمَدٍ مُمَدَّدَةٍ﴾ (الهمزة: ٦-٩)، لأنّها مع كونها في نفسها قبيحة مؤلمة، منها ينشأ سائر المعاصي والسيئات الموجبة لتعذب النفوس إلى وقت معلوم.

فهاتان الشقاوتان كتاهما شقاوة عقلية. وسيأتي شرح السعادة والشقاوة الحسيتين فيما بعد إن شاء الله تعالى.

الشرح

بعد أن أوضح المصنّف أنّ الأشقياء بالشقاوة العقلية فريقان، راح يلتمس كلاً منهما في الكتاب المجيد. فالفريق الأول الذي لا سبيل له إلى العلوم الحقيقية لا في الباطن ولا في الظاهر - حيث تطلب العلوم الرسمية - قد خُصَّ بآيات عديدة تبين عدم الجدوى من عرض تلك المعارف عليه، وذلك لحقّ الضلالة عليه والقول في الأزل، ثمّ تأكّد ذلك من خلال مزاولة المعاصي والانغمار بالشهوات إلى الحدّ الذي يصرف الإنسان بعيداً عن الالتفات إلى كسب العلوم الحقّة، بل إلى الحدّ الذي يجعله يشعر بعدم جدواها، بل إلى الحدّ الذي يجعله ينفر منها ويتطير، كما كان يظهر ذلك من الذين رفضوا الأنبياء وجابهوهم بشتّى ألوان العناد والإعراض: ﴿قَالُوا إِنَّا تَطَيَّرْنَا بِكُمْ لَئِن لَّمْ تَنْتَهُوا لَنَرْجُمَنَّكُمْ وَلَيَمَسَّنَّكُم مِّنَّا عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ (يس: ١٨).

إنّ الذين حقّ عليهم القول في الأزل، لا جدوى في إنذارهم، ومن لا يندّر لا يمكن أن يلتفت إلى ما فيه صلاحه وهداه، وبالتالي فسيلقى مصيراً يتناسب مع العيش الذي عاشه بمقتضى ذلك البعد عن الصلاح والهدى، ﴿وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ﴾ (الملك: ١٠)، وذلك لأنّ الحكمة الإلهية تقتضي سدّ أبواب الفهم والاعتبار لمن تستدعي عينه الثابتة في العلم ذلك، كما يستدعي السكر الحلاوة والحنظل المرارة. وبالتالي لا فائدة من إنذارهم ولا سبيل لخلاصهم من النار؛ ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أُنذِرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ * خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ (البقرة: ٦-٧). فمن استوى الإنذار وعدمه لديه، لا يستحقّ إلاّ الإعراض عنه، بمستوى إعراضه وعدم حرصه على ما ينفعه، ولا شكّ أنّ هؤلاء في عذابٍ ثابتٍ أليم، وهو ما تفيده الجملة الاسمية التي يؤتى بها لإفادة

الثبات وعدم التغير: ﴿وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ (البقرة: ٧).

وبعبارة أخرى: هذا الفريق استدعت عينه الثابتة الختم على القلب والسمع وإلقاء الغشاوة على البصر، فكان لها ما أرادت وطلبت، وليس في ذلك جبرٌ يحدش بالعدل الإلهي، وهو ما تناولناه في أبحاثنا من العرفان النظري، وذلك عند التعرّض للأعيان الثابتة وما تقتضيه من العين الخارجية.

كما تمت الإشارة إلى أصحاب هذا الفريق من خلال آياتٍ أخرى تبين أن كلمة العذاب ودوامه قد حقت وثبتت عليهم منذ الأزل أي نشأة العلم الإلهي قبل الإيجاد، ثم ولما وصلت النبوة إلى عالم العين عمل أولئك على تأكيد ذلك وإخراجه من القوّة إلى الفعل اختياراً، فزاولوا المعاصي وراودوها وغرقوا في الشهوات مستهترين بما عداها من علومٍ حقّةٍ ومعارفٍ نورانيّةٍ، ممّا أورثهم ظلمةً في المصير والمآل وشقاوةً لا تطاق.

وأما الفريق الآخر فهو الذي كان لديه شيءٌ من الالتفات إلى ما هو حقٌّ وخيرٌ لكنّه لا يطيقه ولا يفسح المجال لنوره لكي يأخذ مداه، وذلك لمعوقاتٍ عديدةٍ أورثت قلوبهم مرضاً سلب منهم الهناء والراحة، ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَبِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ * يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَمَا يُخْدَعُونَ إِلَّا أَنْفُسُهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ * فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ (البقرة: ٨-١٠)، وهذا المرض وليد انحرافٍ عن جادة الصّحة والسلامة القلبية، وذلك للابتلاء بالأدواء المختلفة ممّا يضعف القلب ويجعله غير قادرٍ على الاستجابة لما فيه خيره وسلامته، فالحسد - مثلاً - هو ذلك المرض النفساني الذي يتعدّى أذاه القلب إلى الجسد فيذّيه، ويكون صاحبه في جحيمٍ لا يطاق ومكابدةٍ لا تُحتمل.

إنّ الحالة التي يعيشها المنافق متأزّمةٌ مقلقةٌ، فهو نهبٌ لأمرين: إظهاره لما لا يستسيغه من آراءٍ وعقائد حقّةٍ، وذلك طلباً لما يترتب عليه هذا الإظهار من منافع على مستوى المال والجاه، وعدم قبول قلبه ووجوده لتلك الآراء ﴿وَمِنَ

التَّائِسِ مَنْ يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ ﴿٨﴾ (البقرة: ٨).

وعدم الإيمان هذا سوف يكون عذاباً ليس كمثله عذابٌ، وذلك لأنَّ وجوده ليس كمثله وجودٌ، إذ رفع الوجود الذي ليس كمثله وجودٌ والخير الذي لا يدانيه خيرٌ والسعادة التي لا توازيها سعادةٌ، تورث عدماً ليس كمثله عدمٌ، والشعور بالعدم الذي ليس كمثله عدمٌ مؤذٍ أذيةً مناسبةً له، والذي يدرك من جرّاء فقد الخير الذي لا يدانيه خيرٌ، شرٌّ لا يدانيه شرٌّ، والذي يفقد السعادة التي لا توازيها سعادةٌ فهو شقيٌّ شقاوةً ليس كمثلها شقاوةٌ، والسعادة الحسية ليست هي السعادة التي لا توازيها سعادةٌ، وبالتالي ففقدتها ليس هو الشقاوة التي لا توازيها شقاوةٌ.

إشارات النصّ

القلب مشعرٌ إلهي

قوله رحمه الله: «إذ القلب - أعني القوّة العاقلة - هو مشعر الإلهي الذي هو محلّ الإعلام والإلهام، فحجبوا عنه بختمه...»، تقدّمت الإشارة إلى أنّ القلب تارةً يراد بمعناه العرفاني، حيث يكون أداة كشفٍ وشهودٍ وحضورٍ، وأخرى يراد بمعناه الفلسفي، حيث يكون أداة علمٍ وإدراكٍ وحصولٍ، وهو المراد هاهنا، حيث عيّن المصنّف رحمه الله المعنى المراد من القلب هاهنا، وذلك لما قال: «أعني القوّة العاقلة التي بها تدرك المعارف الإلهيّة الحقّة والتي عرفت أنّ تحصيلها وكسبها هو السعادة الحقيقيّة التي لا تقاس بها سعادةٌ».

وهو - أي: العقل - مشعر إلهي، والمشعر من شعر، أي: علم، وعلى ما في «لسان العرب»: شَعَرَ به وشَعَرَ يَشْعُرُ شِعْراً وشِعْراً وشِعْرةً ومشعورةً، وشعوراً، وشِعْرى، ومَشْعُوراً... كُلُّهُ عَلِمٌ^(١).

(١) لسان العرب، ابن منظور، أدب الحوزة، ١٤٠٥ هـ: ج ٤، ص ٤٠٩، فصل الشين المعجمة.

والمشاعر جمع مَشْعَر: المعالم التي ندب الله إليها وأمر بالقيام عليها، ومنه سَمِّي المشعر الحرام، لأنه معلّم للعبادة وموضع، والشعائر: يعنى بها جميع متعبّات الله التي أشعرها الله، أي جعلها إعلاماً لنا.

فالمشعر اسم مفعول، وهو الذي جعل علامة وإشارة تدلّ على شيء، والقلب الذي هو القوّة الناطقة - أي العقل - جعله الله تعالى آية يتمّ من خلالها المعرفة الإلهيّة الحقّة، وقد أمر أهل النهى بتعظيم المشاعر والشعائر، وذلك لكي ينتفعوا بها تؤدّيه من هداية وإصلاح.

أمّا وصف القوّة العاقلة بأنّها مشعرٌ إلهيٌّ فليس على سبيل الاحتراز، بحيث يقال بانقسام القوّة العاقلة إلى قسمين: مشعرٌ إلهيٌّ، ومشعرٌ غير إلهيٍّ. وإنّما العقل لا يكون إلّا إلهيًّا، وأمّا الذي يُرى من أفعالٍ متقنة الصنع في الخبث والمكر والوقيعه والخديعة فهو ليس من العقل في شيء، وذلك لأنّ العقل على ما ورد في كلمات الأوصياء: «ما عبّد به الرحمن واكتسب به الجنان...»^(١)، وتلك التي عند الطغاة والجبابرة شيطنةً ونكراء، هذا على مستوى العمل، وكذلك على مستوى الكشف والإراءة، كيف وقد جعل الحجّة الباطنة التي تهدي للتي هي أقوم.

وتعظيم مشعرٍ كهذا إنّما يكون برعاية طبيعته وحقيقته، والسير في صراط تكامله على مستوى النظر والعمل، حيث لكلٍّ منها مراتب، وللوصول إلى مرتبة أصولٍّ وشروطٍ لا بدّ من رعايتها والجدّ في بلوغها، وإلّا فيكون مآله الختم أي المنع، فختم القلب: منعه من ورود الأنوار والمعارف الإلهيّة إليه، والختم الذي يصيب القلوب إنّما هو أثرٌ ناتجٌ عن انحرافها وبعدها عن جادة الصواب.

قال الراغب في المفردات: «الختمُ والطبع يقال على وجهين: مصدر خَتَمْتُ وطُبعتُ، وهو تأثير الشيء، كنقش الخاتم والطّابع. والثاني: الأثر الحاصل عن

(١) أصول الكافي، مصدر سابق: ج ١، ص ٢٥، كتاب العقل والجهل، الحديث ٣.

النقش، ويتجوز بذلك تارةً في الاستيثاق من الشيء، والمنع منه اعتباراً بما يحصل من المنع بالختم على الكتب والأبواب، نحو: ﴿خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ﴾... وتارةً في تحصيل أثرٍ عن شيءٍ اعتباراً بالنقش الحاصل...^(١).

بابا السمع والبصر

علمت أن السعادة إنما تكمن في كسب المعرفة الإلهية الحقة والعلوم الكلية، ولا شك أن هذا النحو من المعرفة لا يكون للنفس من دون دخالة الحس والخيال، حيث يشكّلان مقدّمةً لحصول المعرفة العقلية، وذلك على مستوى الحدوث لا البقاء، نعم من فقد حسّاً فقد فقد علماً، لكن لا يفقد العلم الكلي الذي كان لذلك الحسّ دوراً في وجوده، ولذلك تجد برهان النظم قد اعتمد على مقدّمات حسية أدت إلى معرفة إلهية.

حقّت كلمة ربك

قال الراغب في المفردات: «أصل الحقّ: المطابقة والموافقة، كمطابقة رجل الباب في حقه لدورانه على استقامة. والحقّ يقال على أوجه:

الأول: يقال للموجد الشيء، بسبب ما تقتضيه الحكمة، ولهذا قيل في الله تعالى: هو الحقّ، قال تعالى: ﴿وَرُدُّوْا إِلَى اللَّهِ مَوْلَاهُمُ الْحَقُّ﴾....
والثاني: يقال للموجد بحسب مقتضى الحكمة، ولهذا يقال: فعل الله تعالى كـ... حقّ، نحو قولنا: الموت حقّ، والبعث حقّ... ﴿مَا خَلَقَ اللَّهُ ذَلِكَ إِلَّا بِالْحَقِّ﴾....
والثالث: في الاعتقاد للشيء المطابق لما عليه ذلك الشيء في نفسه، كقولنا: اعتقاد فلان في البعث والثواب والعقاب والجنة والنار حقّ؛ قال تعالى: ﴿فَهْدَى

(١) مفردات ألفاظ القرآن، مصدر سابق: ص ٢٧٤.

اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ ﴿١﴾.

والرابع: للفعل والقول بحسب ما يجب، وبقدر ما يجب، وفي الوقت الذي يجب، كقولنا: فعلك حق، وقولك حق؛ قال تعالى: ﴿كَذَلِكَ حَقَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ...﴾^(١).

(١) مفردات ألفاظ القرآن، مصدر سابق: ص ٢٤٦.

النص الرابع

الخلود بحسب الملكات

والحاصل: إنّ الشقاوة الأخروية إما بحسب ما يحصل لها من الهيئات البدنية من المعاصي الحسية (الشهوية والغضبية)، وإما بحسب ما يحصل لها من الهيئات النفسانية، كالحسد والرياء والجحود للحق، والإنكار للعلوم الحقّة الحقيقية.

فسبب الشقاوة التي تحصل من الجهة الأولى: أنّ هذه الهيئات الانقيادية والانفعالات الانقهارية للنفس إذا تأكدت، تمنعها من الوصول إلى سعادتها الأخروية، وتصدها عن درك النعيم الأخروي، وهي مع ذلك تُحدث نوعاً من الأذى عظيمًا لفقد المألوفات العادية، ووجود الملكة الشوقية إليها، وعدم ما يشغل النفس عن تذكرها؛ فإنّ هذه الهيئات وإن كانت قبيحة في نفسها، مؤلمة لجوهر النفس، مضادة لحقيقتها، لكن كان إقبال النفس على البدن يشغلها عن الإحساس بفضائنها وقبائحها ومضادّتها لجوهر النفس، ففي الآخرة إذا زال ذلك الإقبال والاشتغال فيجب أن تحسّ بإيلامها وإيذاؤها، كما قال تعالى: ﴿فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ﴾ (ق: ٢٢)، فتأذي النفس عند رفع الحجاب والموت أذى عظيمًا وعذاباً شديداً، كمن به آفة مؤلمة ومرض أليم، وله شغل شاغل كخدر أو إغماء أو غير ذلك، فإذا فرغ من ذلك أحسّ به فتأذى به غاية الأذى، ولكن لما كانت

هذه الهيئات الانقياديّة غريبة عن جوهر النفس - كما أشرنا إليه - فكذا ما يلزمها ويتفرّع عنها من الأشباح الجهنميّة، فلا يبعد أن تزول عنها في مدّة من الدهر متفاوتة على حسب كثرة العوائق وقلّتها - إن شاء الله تعالى - ويشبه أن تكون الشريعة الحقّة قد أشارت إليه، حيث ورد: أن المؤمن الفاسق لا يخلد في النار.

وأما القسم الثاني من الشقاوة العقلية فهو الداء العضال والمرض المؤلم للشاعر بالعلوم والكمال العقلي في الدنيا، والكاسب شوقاً لنفسه إليها ثم تارك الجهد فيه، لتكتسب^(١) العقل بالفعل اكتساباً ما، ففقدت منه القوة الهيولانيّة وحصلت ملكة الاعوجاج، والصور الباطلة المخالفة للواقع، والقول على العصبية والجحد، فهذه الداء العياء ممّا أعيّت أطباء الأرواح عن علاجها؛ إذ المحال غير مقدور عليه.

وهذا الألم الكائن عنها بإزاء اللذة الكائنة عن مقابلها. وكما أن تلك أجل من كلّ إحساس بملائم، كذلك هذه أشد من كلّ إحساس بمناف من تفريق اتصال بالنار، أو تجميد بدن بالزمهرير، أو ضرب عنق وقطع عضو، وعدم تصوّر ذلك لأهله في الدنيا سببه ما ذكرناه من المعنى الذي قرّره في عدم وجدان اللذة المقابلة له، وكما أن الصبيان لا يحسّون باللذات والآلام التي تخصّ المدركين ويستهنئون بهم، وإنّما يستلذّون ما هو غير لذيذ ويكرهه المدركون، كذلك صبيان العقول - وهم أهل الدنيا - لا يشعرون بما أدركه ذوو العقول البالغة الذين يخلصون عن المادّة وعلائقها.

(١) في بعض النسخ: ليكتسب، وفي بعض النسخ: لتكسب.

الشرح

خلاصة هذا النص ومفاده: أنه يشتمل على بيان ملاك الخلود في النعيم أو العذاب، وهو يركز على ما يتم تحصيله في الدنيا من معارف وملكات، وذلك لأنّ اللذة والسعادة تابعة - كما عرفت - للمعارف والملكات، وهي بدورها تنقسم إلى ما يلدّ ويسعد، وما يؤلم ويشقى. والذي يكون كذلك إمّا هو مرتبط بالحسّ والشؤون البدنيّة وإمّا مرتبط بما هو وراء الحسّ من اعتقادات وملكات مناسبة لها.

ومن المعلوم أنّ الحسّ وما يترتب عليه يزول ولا يدوم، فالشقاوة التي كان مبدؤها الحسّ تزول ويزول شقاء صاحبها، وكذلك بالنسبة للسعادة.

وأما السعادة التي كانت بحسب المعارف الحقّة والاعتقادات الصحيحة فإنّها لا تزول ويبقى صاحبها خالداً مخلّداً ينعم بما أوتي من فضل ربّه، ويشقى خالداً ذلك الذي تولّى وأعرض عن كسب المعارف الحقّة وتحصيل الكمالات العقلية اللائقة بمقام الإنسانية مع حصول الشوق لها، ولا شك أنّ شقاءه الدائم يشتدّ بحسب شدّة ذلك الشوق، ومثل هذا الخلود وهذه الشقاوة ليست لكلّ أحدٍ كما عرفت، وإنّما هي للذي اشتاق وكان لديه المكنة لكنّه أعرض وتولّى، واستبدل بها ما لا يقاس بها، ولذلك حقّت عليه الحسرة في الآخرة، كما هي كذلك في الدنيا، لكنّ الصوارف تحول دون أن يصطلي بنيران تلك الشقاوة، لكنّه أين المفرّ من يومٍ لا ريب فيه على مستوى هل البسيطة وكذلك هل المركّبة، حيث حدّة البصر وشدّة اللوعة لانكشاف الغطاء وانقشاع الغفلة التي كانت موتاً سلب الإحساس بقباحة الهيئات والملكات المؤذية القبيحة في نفسها، المؤلمة لجوهر النفس، وذلك لمضادّتها لجوهر النفس التي هي «من عالم العصمة والطهارة بحسب أصل فطرتها، وقد صارت بحسب الفطرة الثانية مثل كتاب مشحونٍ من

الأغاليط والأكاذيب... فهو لا يليق - به - إلا التمزيق والتحريق بالنار...»^(١).

وعلى ما أفاد المتنبي رحمه الله:

مَنْ يَهْنُ يَسْهَلُ الْهَوَانُ عَلَيْهِ مَا لَجَرَحٍ بِمَيِّتٍ إِيْلَامٌ^(٢)

والشاة لا يضرها بعد موتها السليخ.

وأما الملكات الحسنة والمعارف الحقّة فلا شك أنّ صاحبها يلتذّ بها في هذه النشأة رغم الصوارف والشواغل، لكنّ الالتذاذ بها وسعادتها عند زوال الموانع، سعادة لا تدرك ولا توصف، كيف وهي تسعد في الدنيا سعادة لا تعوّض ولا يُستبدل بها أيّ سعادة ولذّة، بل تجد أصحاب هذه السعادة يتحمّلون في سبيل تحصيلها الفقر والحرمان والنكران والإعراض والتهميش... إلى آخره من ممارسات يصدق عليها قول شاعر: فإنّ الناس أكثرهم يعادون الذي جهلوا أو تجاهلوا، وعداوة المتجاهل أشدّ مضاضة من الجاهل الذي قد يُلتمس له العذر، وقد قرع سمع الزمان وما زال يدويّ فيه صوت الفرزدق وهو يردّ على متجاهل لمن لا يتجاهله إلا ذو مشكلة في ذاته:

وليس قولك «مَنْ هذا؟» بضائره العُربُ تعرف مَنْ أنكرت والعجم^(٣)

بل هم على أهبة الاستعداد لأن يبذلوا الروح فداءً لما لديهم من معارف حقّة جعلتهم يرون كلّ شيء دونها - مهما عزّ - رخيصاً، بل عديم القيمة.

وبعبارة أخرى: السعادة تابعة لمبدئها، فإن كان مبدؤها دائماً لا يزول فهي كذلك، وقد علمت أنّ القوّة العاقلة ومدرّكاتها ممّا لا يزول ولا يتلاشى، إذن فالسعادة المتأتية منها كذلك، ونصيب النفس التي حصّلت هذا اللون من المعرفة

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ٩، ص ١٣٥، حاشية ١.

(٢) خزائن الأدب، وغاية الأرب، علي بن محمد الحموي، دار القاموس، بيروت: ص ٨٤.

(٣) الفصول المختارة، للشيخ المفيد، تحقيق: الأصبهاني، والجعفري، والأحمدي، دار المفيد للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، ١٤١٤ هـ: ص ٣٩.

الخلود، وكذلك نصيب النفوس التي كانت لها أهلية التحصيل لكنّها فرّطت في جنب تلك المعارف، فحسرتها خالدة دائماً لا تزول.

وأما ما عدا ذلك من سعادة وشقاوة فلا خلود ولا دوام، وذلك لأنّ المبدأ لا دوام له ولا خلود.

إشارات النصّ

الحاصل ثانية

قال المصنّف رحمه الله: «أما الشقاوة الحقيقية فهي إمّا بحسب نقصان الغريزة عن إدراك المراتب العالية، أو بحسب غلبة الهيئات البدنية من المعاصي الحسية كالفسوق والمظالم، وإمّا بحسب الجحود للحقّ بالآراء الباطلة والإنكار للحكم بالعقائد السفسطية أو المشاغبية، وترجيح بعض المذاهب بالجدل والتقليد طلباً للشهرة والرئاسة وافتخاراً بما يستحسنه الجمهور، وتشوّقاً إلى الكمال الوهمي بحفظ المنقول مع حرمان الوصول.

فالشقاوة في القسم الأوّل من قبيل الأعدام، كالموت للبدن أو الزمانة في الأعضاء من غير شعور بمؤلم.

وأما في القسم الثاني في إدراك أمر مؤلم مؤذٍ، كالعضو الذي به وجع شديد فإنّ هذه الهيئات الانقهارية قبيحة مؤلمة لجوهر النفس مضادة لحقيقتها؛ لأنّ حقيقتها تستدعي أن يكون لها هيئة استعلائية قهرية على البدن وقواه الشهوية والغضبية...»^(١)، وذلك لأنّك عرفت أنّ النفس من عالم العصمة والطهارة، «إذا انقهرت عنها وانقادت وخدمت إيّاها في تحصيل مآربها الدنية كان ذلك

(١) الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، تأليف: محمد بن إبراهيم صدر الدين الشيرازي، مع حواشي المحقّق الحاج ملا هادي السبزواري، مؤسسة التاريخ العربي، عن طبعة جامعة مشهد، الطبعة الأولى، ١٩٩٦م: ص ٢٥٢.

موجب شقاوتها وتألّمها وحسرتها... ولكن لما كانت هذه الهيئات غريبةً عن جوهر النفس وكذا ما يلزمها فلا يبعد أن تزول في مدّة من الدهر متفاوتةً بحسب تفاوت العوايق في رسوخها وضعفها وكثرتها وقلّتها...»^(١)، ولذا فإنّ الذي حسنت عقيدته وقبح عمله، يخضع لعملية تطهيرٍ تتفاوت بحسب رسوخ الملكات الرديّة فتكون أطول إذا كانت أشدّ رسوخاً، وإلا فتكون أقصر وأخصر، ولذلك تجد أنّ البعض - على ما في بعض الروايات - ممّن يموت يسبق الآخر إلى النعيم مع أنّه توفّي لاحقاً، وما ذلك إلا لأنّ زوال الملكات الراسخة يؤخّر صاحبها عن الوصول إلى روضة النعيم التي يستأهلها لحظة موته. فقد روي عن النبي صلى الله عليه وآله أنّه قال: «القبر روضةٌ من رياض الجنّة أو حفرةٌ من حفر النيران»^(٢).

«وأما القسم الثالث فهو النقص الذاتي للشاعر بالعلوم والكمال العقلي في الدنيا والكاسب لنفسه شوقاً إليه ثمّ تارك الجهد في كسبه، ففقدت منه القوّة الهيولانيّة وحصلت له فعلية الشيطنة والاعوجاج، ورسخت في وهمه العقائد الباطلة، فهي الداء العياء التي أعيت أطباء النفوس المريضة عن دوائه»^(٣). وهنا لابدّ من الإشارة إلى أنّ للإنسان فسحةً ومجالاً قبل الموت لأن يعدّل الاعوجاج بشرط الالتفات إليه، وإلا فالجاهل به جهلاً مركّباً، سيمضي سادراً في اعوجاجه، ممّا يؤدّي إلى رسوخه وتفاقمه أكثر ممّا يقلّص فرصه في النجاة.

(١) الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، مصدر سابق: ص ٢٥٣.

(٢) ترتيب الأمالي، للمشايخ الثلاثة، تحقيق: محمد جواد المحمودي، مؤسسة المعارف الإسلامية، قم، الطبعة الثانية، ١٤٣٠هـ: ج ٧، ص ٣٨٣، الحديث ٤١٩٢؛ سلسلة الأحاديث الضعيفة، مصدر سابق: ج ١، ص ٧٤٧، القسم ٢، الحديث ٤٩٩٠.

(٣) الشواهد الربوبية، مصدر سابق: ص ٢٥٣.

المعرفة الإلهية

المعرفة الإلهية كلٌ واحدٌ لا يتفكك، وذلك لأنها تدور حول الواحد الأحد الذي لا جزء له حتى ينفك عن آخر، وأسس المعرفة الإلهية هو معرفة الله تعالى، كما قال علي عليه السلام: «أول الدين معرفته...»^(١)، ثم معرفة الموجود الذي يكون إلهاً لا تتم إلا بتوحيده الأنحاء المتعددة من التوحيد: الذاتي، والصفاتي، والأفعالي، وهذه المعرفة تجرّ إلى معرفة المعاد، وإلا لكان خلقه تعالى للخلق عبثاً، وقد ثبت في بحث الصفات أنه تعالى منزّه عنه، والمعرفة تلك تؤدي إلى معرفة النبوة والإمامة، حيث بهما يتم تعريف الإنسان على أمرين تتحصّل بهما الغاية من خلقه، حيث أريد له أن يكون إنساناً، والأمران هما:

١. معرفة الكمالات التي يؤدي كسبها إلى حصول الإنسانية للإنسان، وذلك لأن الإنسان - على وفق مذهب المصنّف رحمه الله - جنسٌ تحته أنواعٌ.

٢. معرفة الطرق التي بموجبها يتمّ تحصيل وكسب تلك الكمالات.

والإنسان - كما ثبت في محله من أبحاث النبوة - غير قادرٍ على تحصيل تينك المعرفتين دون معونةٍ من إنسانٍ مؤيّدٍ بتأييدٍ إلهيٍّ خاصٍّ، وإلا لزم الترجيح بلا مرجح، وإلا فيلزم عدم وصول الإنسان إلى الغاية التي خُلق لأجلها، وهذا قسّر دائماً يتنافى مع العناية الإلهية التي اقتضت من الأزل أن يصل كلُّ ما خُلق لأجله. إذن، المعوّل كلّ المعوّل، على المعرفة، وأمّا العمل فينحصر دوره في الإعداد ليس إلا؛ قال تعالى: ﴿...إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ...﴾ (فاطر: ١٠)، والكلم الطيب هو المعرفة بدليل المقابلة للعمل، وهذه الآية تؤيّد الرأي الذي يذهب إلى أنّ قوام الإيمان بالمعرفة لا بالمعرفة والعمل، كما هو مفاد عطف العمل على الإيمان في موارد عديدة من القرآن الكريم: ﴿...الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا

(١) نهج البلاغة: الخطبة الأولى.

الصَّالِحَاتِ... ﴿البقرة: ٢٥﴾.

قال العلامة الطباطبائي رحمه الله: «وبالجملة: الاجتماعات المدنية توحدّها الغاية الواحدة التي هي التمتع من مزايا الحياة، وهي السعادة عندهم، لكنّ الإسلام لما كان يرى أنّ الحياة الإنسانيّة أوسع مداراً من الحياة الدنيا المادّية، بل في مدار حياته الحياة الأخرويّة هي الحياة، ويرى أنّ هذه الحياة لا تنفع فيها إلّا المعارف الإلهيّة التي تنحلّ بجملتها إلى التوحيد، ويرى أنّ هذه المعارف لا تنحفظ إلّا بمكارم الأخلاق وطهارة النفس من كلّ رذيلة، ويرى أنّ الأخلاق لا تتمّ ولا تكمل إلّا بحياة اجتماعيّة صالحة معتمدة على عبادة الله سبحانه والخضوع لما تقتضيه ربوبيّته، ومعاملة الناس على أساس العدل الاجتماعي، أخذ - أعني الإسلام - الغاية التي يتكوّن عليها المجتمع البشري ويتوحد بها دين التوحيد... ومن أهمّ ما يشاهد في هذا الدين ارتباط جميع أجزائه ارتباطاً يؤدّي إلى الوحدة التامة بينها، بمعنى أنّ روح التوحيد سارية في الأخلاق الكريمة التي يندب إليها هذا الدين، وروح الأخلاق منتشرة في الأعمال التي يكلف بها جميع أفراد المجتمع...»^(١)، وإلّا كيف يكون المؤمنون كالجسد الواحد إذا اشتكى منه عضو، سهر له سائر الجسد بالسهر والحمّى، وكما يقول الشاعر:

كلّما أنّ في العراق جريحٌ لمس الشرق جنبه في عمانه

ويتابع العلامة رحمه الله القول: «فالجميع من أجزاء الدين الإسلامي يرجع بالتحليل إلى التوحيد، والتوحيد بالتركيب يصير هو الأخلاق والأعمال، فلو نزل لكان هي، ولو صعدت لكانت هو، إليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه»^(٢).

(١) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق: ج ٤، ص ١٠٩.

(٢) المصدر نفسه.

وهذا مصداقٌ من مصاديق الحقيقة الواحدة المشككة، كما أنَّ النفس كذلك، حيث هي واحدة ذات مراتب: مجردة، مثالية، ومادية، وهي إذا تنزلت كانت بدنًا محكومًا بأحكام مناسبة للبدن والمادة، وإذا ترفعت كانت أمرًا سبحانه مجردًا عن البدن وأحكامه، فهي العالية في دنوها والدانية في علوها، وهي مثال مَنْ «بَعْدَ فَلَا يُرَى وَقُرْبَ فَشَهْدَ النجوى، تبارك وتعالى»^(١).

وقد أجاد الحلاج فيما أفاد:

سبحان مَنْ أظهر ناسوته سر سنا لاهوته الثاقب
ثم بدا في خلقه ظاهراً في صورة الأكل والشارب^(٢)

وهناك ثالثٌ أتحاشى ذكره، رعايةً لعقل ناقصٍ، واتقاءً لشرٍّ مغرضٍ متربصٍ. والقول الفصل لأهل الله: «ما رأيت شيئاً إلا ورأيت الله قبله ومعه وبعده»^(٣)، والكلام في هذا سلطان الكلام ومفتاحه قوله تعالى: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنْتُمْ﴾ (الحديد: ٤)، وقول مولى الموحدين عليه السلام: «مع كل شيءٍ لا بمقارنةٍ، وغير كل شيءٍ لا بمزايلةٍ»^(٤).

إذن فالدين كلٌّ واحدٌ، وبالتالي فمن الخطر الذي بتنا نتحسس آثاره المخيفة: التعامل مع علوم المعرفة الدينية وفق منهج تفكيكيٍّ يؤدِّي إلى غربة بعضها عن

(١) تهذيب الأحكام، مصدر سابق: ج ٣، ص ١٠٩، الحديث ٣٨؛ ملاذ الأخيار، مصدر سابق: ج ٥، ص ١١٦، الحديث ٣٨، حسنٌ.

(٢) شرح ديوان الحلاج، بقلم: الدكتور كامل مصطفى الشبيبي، منشورات الحمل، الطبعة الثانية، ٢٠٠٧م: ص ١٨٧.

(٣) مجموعة رسائل الغزالي، أبو حامد الغزالي، المتوفى ٥٠٥هـ، دار الفكر، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ: ص ٢٧٩، رسالة مشكاة الأنوار؛ علم اليقين في أصول الدين، المحدث الكبير الحكيم المتأله المولى محسن الكاشاني، تحقيق وتعليق: محسن بيدارفر، انتشارات بيدار، الطبعة الثانية، ١٤٢٦هـ: ج ١، ص ٧٠.

(٤) نهج البلاغة: الخطبة الأولى.

بعض، فإذا ما قيل بتأثير علم ديني في آخر وتأثر علم بآخر، تملكنا الدهشة وسارعنا إلى الاستبعاد. وهذا ما يظهر من الذين غلبت عليهم الكثرة وعدم رجوعها إلى الوحدة، حيث يتساءلون عن منفعة موجودات بعيدة أشدّ البعد عن الإنسان، وذلك ظناً منهم أنّ انتفاع شيء بشيء ونفع شيء لشيء، يستلزم المماسّة أو القرب بينهما، أو يستدلّون بعدم علمهم بالمنفعة، على عدم المنفعة.

الفصل الرابع^(١)
في سبب خلوّ بعض النفوس عن المعقولات
وحرمانهم عن السعادة الأخرويّة

(١) عرض المصنّف هذا البحث في: المبدأ والمعاد، مصدر سابق: ص ٣٦٧.

تمهيد

يشتمل هذا الفصل على مسألة في غاية الأهمية وهي: أن النفس وإن كانت محلاً للمعارف والعلوم، إلا أن هذا غير كافٍ في حصول تلك المعارف لها؛ وذلك لطروء مانع يحول دون وصول الفيض من الفيّاض إليها، وبالتالي فلا بدّ من معرفة هذه الموانع مقدّمةً لتلافيها، وقد ذكر موانع خمسة، وهي التالية:

١. نقصان الجوهر.

٢. خبث الجوهر مع كونه كاملاً أصالة.

٣. العدول عن الجهة المطلوبة.

٤. الحجاب المرسل بين النفس والعلوم.

٥. الجهل بالجهة التي توجد فيها العلوم.

حيث عرّج المصنّف على صناعة الاستدلال وذلك لارتباطها بالمانع الأخير، إذ إنّ الجهل بالجهة مع كمال النفس وعدم خبث جوهرها وعدم الحجاب المرسل تحول دون كسب المعارف المذكورة، ولذلك لا بدّ للوصول إلى المعارف التي ليست بفطريّة وليست شرعةً لكلّ أحدٍ من إتقان صناعة الاستدلال مادّةً وصورةً، وهنا تظهر ثانيةً أهمية علم المنطق ودوره في إيمان الإنسان وسعادته في الدارين، ثمّ تعرّض - المصنّف - لملاك الإيثار وأنّه ما هو إلّا كسب المعارف الإلهيّة الحقّة.

وقد تمّ عرض ذلك كلّ من خلال نصوصٍ أربعةٍ هي التالية:

النصّ الأوّل: النفس مرآة العلوم، حيث تمّ الكلام في كونها قابلةً للعلوم التي هي بدورها ليست ذاتيّةً للنفس ولا لازمةً لها.

النصّ الثاني: الموانع الخمسة، وهي التي تمّت الإشارة إليها آنفاً، وتشبيهها

بمثال المرأة.

النص الثالث: صناعة الاستدلال، وقد تمت الإشارة إلى وجه وروده ضمناً.
النص الرابع: خلاصة وتعقيب، حيث أفاد المصنّف رحمه الله أنّ خاصّة الإنسان معرفة حقائق الأشياء، وأنّ المعرفة الإلهيّة هي ملاك الإيمان، وأشار كما أشار سابقاً إلى دور ممارسة الأعمال والأفعال والطهارة في كسب المعارف وحصول الإيمان.

النصّ الأوّل

النفس مرآة العلوم

اعلم: أنّ القوّة التي هي محلّ العلوم والمعارف في الإنسان، هي اللطيفة المدبّرة لجميع الجوارح والأعضاء، المستخدمة لجميع المشاعر والقوى، وهي بحسب ذاتها قابلة للمعارف والعلوم كلّها، إذ نسبتها إلى الصور العلميّة نسبة المرآة إلى صور الملونات والمبصرات، وإنّما المانع من انكشاف الصور العلميّة لها أحد أمور خمسة، كما ذكره بعض أفاضل العلماء^(١) في مثال المرآة.

(١) هو الإمام محمّد الغزالي.

الشرح

لقد تمت الإشارة في هذا النص من كلام المصنّف رحمه الله إلى أمورٍ عديدةٍ ومهمّةٍ وهي التالية:

١. محلّ العلوم والمعارف هي النفس المجردة عن المادّة.
 ٢. المحلّ يقتضي الحال ويقبله.
 ٣. المانع الذي يحول بين المحلّ وما يقبله من حال.
- أما الأمر الأوّل: فقد علمت أنّ الإنسان حقيقةً واحدةً ذات بعدين: روحانيّ مجرّد، وهو النفس، ومادّيّ مقارنٍ وهو البدن، وأنّ «النفس حاملةٌ للبدن لا البدن حاملٌ لها، كما ظنّه أكثر الخلق، حيث قرع أسماعهم من أنّها زبدة العناصر وصفوة الطبائع، وظنّوا أنّ النفس تحصل من الجسم، وأنّها تقوى بقوة الغذاء وتضعف بضعفه، وليس كما توهموه، إنّما النفس تحصل الجسم وتكوّنه، وهي الذاهبة به إلى الجهات المختلفة، وهي معه ومع قواه وأعضائه، تدبّره حيثما أرادت، وتذهب به حيثما شاءت من هبوطٍ إلى أسفل أو صعودٍ إلى فوق، بحيث يمكنه مع كثافة البدن وثقله، فمتى أرادت صعوده تصيّرهُ صاعداً ويتبدّل ثقله خفّةً، وإذا أرادت هبوطه يهبط ويتبدّل خفّته ثقلًا...»^(١)، وهي ذات قوى متعدّدة ومشاعر متنوّعة ينتهض كلّ واحدٍ منها بوظيفةٍ لا يمكن للأخرى النهوض بها، وهي بهذا مصداقٌ لعنوان الوحدة في الكثرة، والكثرة في الوحدة، فهي في وحدتها جامعةٌ للكثرات، وهي ساريةٌ فيها؛ إلى هذا أشار الحكيم السبزواري رحمه الله بقوله:

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ٩، ص ٤٧-٤٨.

النفس في وحدتها كلّ القوى وفعلها في فعله قد انطوى^(١)

ومن ثمّ فإنّ إسناد الأفعال المختلفة كالإبصار والذوق والحركة حقيقيّ سواءً كان للنفس أو للقوى.

وبالتالي فإنّ النفس هي محلّ العلوم والمعارف لا البدن، وذلك لأنّ العلوم مجردة فلا محلّ مسانخ لها إلّا المجرد، والبدن مقارنٌ غير مفارق، وهذا ما يمكن تلخيصه من خلال التالي.

قابل المعارف المجردة	مجرد
لا شيء من البدن	بمجرد
لا شيء من البدن	بقابل للمعارف المجردة

بل كان تجرّد المعرفة بوّابة الوصول إلى تجرّد النفس؛ إذ «...حصول العلم ووجوده للعالم ممّا لا ريب فيه، وليس كلّ حصولٍ كيف كان، بل حصول أمرٍ هو بالفعل فعليةٌ محضةٌ لا قوّة فيه لشيءٍ أصلاً، فإنّا نجد بالوجدان أنّ الصورة العلمية من حيث هي، لا تقوى على صورةٍ أخرى، ولا تقبل التغيّر عمّا هي عليه من الفعلية، فهو حصول المجرد من المادّة عارٍ عن نواقص القوّة، ونسمّي ذلك: (حضوراً)، فحضور شيءٍ لشيءٍ، حصوله له بحيث يكون تامّ الفعلية، غير متعلّق بالمادّة... ومقتضى حضور العلم للعالم أن يكون العالم أيضاً تامّاً ذا فعلية في نفسه، غير ناقصٍ من حيث بعض كمالاته الممكنة له، وهو كونه مجرداً من المادّة، خالياً عن القوّة...»^(٢).

وأما الأمر الثاني: فهو ما يُبحث في محله من أنّ ما تناله النفس من العلوم، أو ما للنفس من علومٍ ذاتيّ لها أم طارئٍ عارضٍ عليها؟

لقد نُقل عن بعض القائلين بقدّم النفوس الناطقة: أنّ العلوم ذاتيةٌ لازمةٌ لها،

(١) شرح المنظومة، مصدر سابق: ج ٥، ص ١٨٠.

(٢) نهاية الحكمة، مصدر سابق، المرحلة ١١، الفصل الأوّل.

«ولمّا أُورد عليهم: أنّ ذلك ينافي الجهل المشهود من الإنسان ببعض العلوم، والحاجة في فعليّتها إلى الاكتساب، أجابوا بأنّها ذاتيّة فطريّة لها، لكنّ اشتغال النفس بتدبير البدن أغفلها علومها وشغلها عن التوجّه إليها.

وفيه: أنّ نحو وجود النفس بما أنّها نفس، أنّها صورة مدبرة للبدن، فتدبير البدن ذاتيّ لها حيثما فرضت نفساً، فلا يؤول الجمع بين ذاتيّة العلوم لها وبين شاغليّة تدبير البدن لها عن علومها إلّا إلى المناقضة...»^(١).

هذا ردّ سوف نقف عليه في إشارات هذا النصّ، وهناك ردّ آخر، وهو أنّ القول بذاتيّة العلوم للنفوس قائم على كونها قديمة، وهو ممّا تمّ إبطاله وتحقيق القول بأنّ النفس جسمانيّة الحدوث روحانيّة البقاء، وبعبارة القياس الاستثنائي نقول: لو كانت العلوم ذاتيّة للنفوس لكانت النفوس قديمة، لكنّها ليست قديمة، إذن فالعلوم ليست ذاتيّة لها.

وأما الأمر الثالث: إذا ثبت أنّ النفس هي محلّ العلوم، والعلوم عارضة عليها، فالنفس لا تشكّل علة تامّة لحصول تلك المعارف، بل لابدّ من توفر أمور عديدة من جملتها رفع المانع، والموانع التي تحول دون حصول العلوم للنفس عديدة، حصرها المصنّف وغيره في خمسة هي التالية إجمالاً:

١. نقصان الجوهر.
 ٢. خبث الجوهر مع كونه كاملاً أصالةً.
 ٣. العدول عن الجهة المطلوبة.
 ٤. الحجاب المرسل بين النفس والعلوم.
 ٥. الجهل بالجهة التي توجد فيها العلوم.
- وهذا ما سوف يتمّ تناوله مفصّلاً في النصوص اللاحقة.

(١) نهاية الحكمة، مصدر سابق، الفصل ١٤.

إشارات النصّ

لا شيء من العلوم بذاتيّ للنفس

نعود إلى الكلام الذي نقلناه عن العلامة الطباطبائي رحمه الله في نهاية الحكمة، حيث يذهب إلى أنّ العلوم ليست بذاتيّة، زاعماً أنّه لا يمكن الجمع ما بين الذاتيّة المزعومة والقول بالعلاقة الذاتيّة ما بين النفس والبدن.

وهذا ما يمكن توضيحه من خلال التالي:

الفرض: ١. النفس موجودة.

٢. لا نفس إلّا ولها بدن، وذلك لأنّ الإضافة بينهما أمر ذاتي^(١).

٣. لا ريب في حصول العلم لنا.

٤. الذاتي لا يزول عن ذيه.

المدعى: لا شيء من العلوم بذاتيّ للنفس.

البرهان: لو كان الأمر كذلك للزم المناقضة، والتالي باطل فالمقدّم مثله.

أمّا الملازمة، فلأنّ القول بالعلاقة الذاتيّة ما بين النفس والبدن يؤدّي إلى خلوّها من العلوم، وذلك لأنّ فلسفة الارتباط بالبدن تكمن في كونه وسيلة وآلة لتحصيل الكمالات التي من جملتها العلوم الحسيّة التي تعدّ أمراً معدّاً لوجود المعارف العقليّة، ولأنّ القول بذاتيّة العلوم يؤدّي إلى الاستغناء عن تلك العلاقة، هذا خلف لأنّها ذاتيّة، وما هو ذاتي لا يتغيّر فضلاً عن أن يزول عن ذيه. إذن فالقول بالذاتيّة أدّى إلى القول بأنّ العلاقة بين النفس والبدن ذاتيّة وغير ذاتيّة، وهذه هي المناقضة.

حديث المرأة

قوله رحمه الله: «وإنّما المانع من انكشاف الصور العلميّة... أحد أمور خمسة، كما ذكره بعض أفاضل العلماء في مثال المرأة»، فإنّه يريد بذلك البعض

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

حجة الإسلام أبو حامد الغزالي حيث قال في الإحياء: «اعلم أن محل العلم هو القلب، أعني اللطيفة المدبرة لجميع الجوارح، وهي المطاعة المخدومة من جميع الأعضاء، وهي بالإضافة إلى حقائق المعلومات كالمرآة بالإضافة إلى صور المتلونّات، فكما أن للمتلونّ صورة، ومثال تلك الصورة ينطبع في المرآة ويحصل فيها، كذلك لكل معلوم حقيقة، وتلك الحقيقة صورة تنطبع في مرآة القلب وتتضح بها.

وكما أن المرآة غير، وصور الأشخاص غير، وحصول مثالها في المرآة غير، فهي ثلاثة أمور، فكذلك هاهنا ثلاثة أمور: القلب، وحقائق الأشياء، وحصول نفس الحقائق في القلب وحضورها فيه. فالعالم عبارة عن القلب الذي فيه يحلّ مثال حقائق الأشياء، والعلوم عبارة عن حقائق الأشياء، والعلم عبارة عن حصول المثال في المرآة... وكما أن المرآة لا تنكشف فيها الصورة لخمسّة أمور: أحدها: نقصان صورتها، كجوهر الحديد قبل أن يدور ويشكّل ويصقل. والثاني: لخبثه وصدئه وكدورته، وإن كان تامّ الشكل.

والثالث: لكونه معدولاً به عن جهة الصورة إلى غيرها، كما إذا كانت الصورة وراء المرآة.

والرابع: لحجاب مرسل بين المرآة والصورة.

والخامس: للجهل بالجهة التي فيها الصورة المطلوبة....

فكذلك القلب مرآة مستعدّة لأن ينجلي فيها حقيقة الحق في الأمور كلّها...»^(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 قلعجي، دار صادر، بيروت، الطبعة الثانية، ٢٠٠٤م: ج ٣، ص ١٥-١٦.

قابليّة النفس للعلوم كلّها

قال المصنّف رحمه الله: «وهي - النفس - بحسب ذاتها قابلةٌ للمعارف والعلوم كلّها...»، وقال أبو حامد بعد سرد الأسباب الخمسة المانعة من معرفة حقائق الأمور: «... وإلاّ فكلّ قلبٍ فهو بالفطرة صالحٌ لمعرفة الحقائق؛ لأنّه أمرٌ ربّانيٌّ شريفٌ، فارقٌ سائرِ جواهرِ العالم بهذه الخاصيّة والشرف، وإليه الإشارة بقوله عزّ وجلّ: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ...﴾ (الأحزاب: ٧٢)، إشارةٌ إلى أنّ له خاصيّةً تميّز بها عن السماوات والأرض والجبال، بها صار مطيقاً لحمل أمانة الله تعالى، وتلك الأمانة هي المعرفة والتوحيد، وقلب كلّ آدميّ مستعدٌّ لحمل الأمانة ومطيقٌ لها في الأصل، ولكن يثبّطه عن النهوض بأعبائها والوصول إلى تحقيقها، الأسباب التي ذكرناها.

ولذلك قال صلّى الله عليه وآله: (كلّ مولود يولد على الفطرة وإتّما أبواه يهودانه وينصرّانه ويمجّسانه)^(١)، ويقول رسول الله صلّى الله عليه وآله: (لولا أنّ الشياطين يحومون على قلب بني آدم لنظروا إلى ملكوت السماء)^(٢) إشارةٌ إلى بعض هذه الأسباب...^(٣).

إذن فالنفس في أصل الفطرة لها قابليّة تلقّي كلّ المعارف، إلّا أنّ عوائق قد تحول دون ذلك، وقد تمّ عرض تلك العوائق، وما يراد الإشارة إليه هاهنا: أنّ

(١) الكافي، مصدر سابق: ج ٣، ص ٣٥، الحديث ٤؛ مسند أحمد بن حنبل، المتوفّى ٢٤١هـ، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسّسة الرسالة، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ: ج ١٢، ص ١٠٤، الحديث ٧١٨١، إسناده صحيح على شرط الشيخين.

(٢) عوالي اللآلي، مصدر سابق: ج ٤، ص ١١٣، الحديث ١٧٤؛ مسند أحمد، مصدر سابق: ج ١٤، ص ٢٨٥، الحديث ٨٦٤٠، إسناده ضعيف.

(٣) إحياء علوم الدين، مصدر سابق: ج ٣، ص ٨١٧.

قابليّة النفوس واستعدادها متفاوتةً شدةً وضعفاً، وهو الذي أشار إليه الحكيم السبزواري رحمه الله بقوله:

علامةُ عمّالَةٍ فالمبتدأ لأربع مراتب قد صعدا
بحسب الكمال واستعدادٍ ذي الضعف والتوسيط واشتدادٍ
كقوّة الطفل ومن ترعرعا لصنعةٍ وماهرٍ ما صنعا^(١)

فاستعداد العقل النظري لكسب العلوم متفاوتٌ، فمنه الضعيف، وذلك كاستعداد الطفل لتعلّم صنعةٍ من الصنعات، ومنه المتوسط، وذلك كاستعداد الفتى الذي شبّ وترعرع، فإنّه أشدّ استعداداً وتهيؤاً لاكتساب وتعلّم الصنعة، أمّا الصانع الماهر المحترف فإنّ قابليّته هي الأشدّ والأكّد.

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

النصّ الثاني

الموانع الخمسة

أولها: نقصانُ جوهرها وذاتها قبل أن تتقوى، كنفس الصبي، فإنّها لا تتجلّى لها المعلومات؛ لنقصانها وكونها بالقوّة، وهذا بإزاء نقصانِ جوهرِ المرأة وذاتها، كجوهر الحديد قبل أن يذوبَ ويشكّل^(١) ويصيّقل^(٢).

والثاني: خبثُ جوهرها وظلمةُ ذاتها لكدورة الشهوات، والتراكم الذي حصل على وجه النفس من كثرة المعاصي، فإنّه يمنع صفاء القلب وطهارة النفس وجلاءها. فمَنع ظهور الحقّ فيها، بقدرِ ظلمتها وتراكمها، كصدأ المرأة وخبثها وكدورتها المانعة من ظهور الصورة فيها وإن كانت قويّة الجوهر تامّة الشكل.

واعلم: أنّ كلّ حركةٍ أو فعلٍ وقعت من النفس، حدث في ذاتها أثرٌ منها، فإن كانت شهويّة أو غضبيّة، صارت بحسبها عائقة من الكمال الممكن في حقّها، وإن كانت عقليّة صارت بحسبها نافعة في كمالها اللائق، فكلُّ اشتغالٍ بأمرٍ حيوانيٍّ دنيويٍّ، كنكتة سوداء في وجه المرأة، فإذا تكثرت وتراكمت، أفسدتها وغيّرتها عمّا خلقت لأجله، كتراكم الغبار والبخارات والأصديّة في المرأة، الموجبة لفساد جوهرها.

والثالث: أن تكون معدولاً بها عن جهة الصورة المقصودة والغاية

(١) في بعض النسخ: ويتشكّل.

(٢) الصّقل: الجلاء، والصّيقّل: شحاذ السيوف وجلّاؤها.

المطلوبة، فإنّ نفوس الصلحاء والمطيعين وإن كانت صافية نقيّة عن كدورات^(١) المعاصي، نقيّة عن ظلمات المكر والخديعة وغيرهما، لكنّها ليست ممّا يتّضح فيها جلية^(٢) الحقّ؛ لأنّها ليست تطلب الحقّ، ولم تحاذِ شطر المطلوب، وعدلت عن الطريق المؤدّي إلى جانب الملكوت - وهو صرف الفكر في المعارف الحقيقيّة، والتأمّل في الآيات الربوبيّة^(٣)، وإدراك الحضرة الإلهيّة - بصرف الهمّ إلى أعمال بدنيّة ونسك شرعيّة وأوراد وأذكار وضعيّة، من غير تدبّر وتأمل فيها، وفي الغرض من وضعها، فلا ينكشف لهم إلّا ما توجّهت إليه همّهم من تصحيح صورة الأعمال والطاعات، ودفع مفسدات النسك من الصيام والصلوات وغيرهما إن كانوا متفكرين فيها، وإذا كان تقيّد^(٤)هم بترجيح الطاعات وتفضيل حسنات الأعمال مانعاً عن انكشاف جليّة الحقّ^(٥) فما ظنّك في صرف الهمّة إلى شهوات الدنيا وعلائقها؟ فكيف لا يمنع من الكشف الحقيقي؟ وهذا في مثال المرأة هو كونها معدولاً بها من جهة الصورة إلى غيرها.

الرابع: الحجاب المرسل، فإنّ المطيع القاهر للشهوة، المتحرّي للفكر، القاصد لتحصيل العلم، قد لا ينكشف له حقيقة مطلوبه الذي

(١) في بعض النسخ: كدورة.

(٢) في بعض النسخ: حلية.

(٣) في بعض النسخ: في آيات الربوبيّة.

(٤) في المبدأ والمعاد، مصدر سابق: تقيّداتهم، وفي بعض النسخ: تقييداتهم.

(٥) في بعض النسخ: حلية الحقّ.

قصده؛ لكونه محجوباً عنه باعتقادٍ مقبولٍ للناس سبق إليه منذ الصبا على وجه التقليد، وحسن الظنّ يحول بينه وبين حقيقة الحق، ويمنع أن ينكشف في قلبه خلاف ما تلقّاه بالتقليد، وهذا أيضاً حجابٌ عظيمٌ حجب به أكثر المتكلمين والمتعصبين للمذاهب، بل أكثر المنسوبين إلى العلم والصلاح، فإنهم محجوبون باعتقاداتٍ تقليديّةٍ رسخت في نفوسهم، وتأكدت في قلوبهم، وصارت حجاباً بينهم وبين درك الحقائق، وهذا في مثالنا حجاب المرسل بين المرأة والصورة.

الخامس: الجهل بالجهة التي منها يقع الشعور بالمطلوب والعثور على الحق المقصود، فإن طالب العلم ليس يمكنه تحصيل العلم بالمطلوب من أيّ طريق كان، بل بالتذكر للعلوم والمقدّمات التي تناسب مطلوبه، حتى إذا تذكرها وربّتها في نفسه ترتيباً مخصوصاً مقرّراً بين العلماء النظّار ذوي الاعتبار، فعند ذلك يكون قد عثر على جهة، فيتجلى له حقيقة المطلوب.

الشرح

لكي توجد المعارف، لابدّ لها من مبدأ فاعلٍ وآخر قابلٍ، وتحقق شرائط، وارتفاع موانع، أمّا المبدأ الفاعل فهو العقل الفعّال، وأمّا المبدأ القابل فهو النفس والذي هو اللطيفة المجرّدة المدبّرة لجميع جوارح وأعضاء الإنسان، وأمّا الشرائط والموانع فهو ما يراد الكلام فيه هاهنا، وهي الخمسة التالية:

الأول: نقصان جوهر النفس

وذلك عندما تكون النفس غير مؤهّلة لتلقّي العلوم والمعارف، وذلك عندما تكون في درجة من القوّة والاستعداد الضعيفين بحيث لا إمكان مع ضعفهما لتلقّي المعارف والعلوم، لأنّ الاستعداد على درجاتٍ، فإذا كانت بدرجة من الضعف فإنّ صاحبه لا يصلح لأن تكون نفسه محلاً للمعارف. وهذا ما أشار إليه الحكيم السبزواري رحمه الله بقوله:

بحسب الكمال واستعدادٍ ذي الضعف والتوسيط واشتداد
كقوّة الطفل ومَن ترعرعا لصنعةٍ وماهرٍ ما صنعا^(١)

مراتب العقل النظري أربعٌ، وذلك بحسب وجود الكمال بالفعل وقوّة الكمال والاستعداد الخاصّ به والذي هو مراتب ثلاثٌ بحسب القوّة والضعف: الاستعداد الضعيف، وذلك كاستعداد الطفل لتعلّم صنعةٍ من الصنائع، فإنّه ضعيفٌ لا يعينه على تعلّمها، والاستعداد المتوسط، وهو الذي يكون لمن شبّ وترعرع، فإنّ أهليّته لتعلّم الصنعة أشدّ من الطفل، ثمّ الاستعداد الشديد، وهو الذي يكون للماهر المتقن للصنعة، وذلك في حال عدم ممارسته لها، حيث يوجد لديه استعداد ممارسة الصنعة، وهو أشدّ من الأوّلين.

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

ما يشكّل مانعاً من موانع المعرفة هو نقصان جوهر النفس وقصورها عن إدراك المعارف، وسرّ ذلك ضعف الاستعداد، وذلك كالصبيان والأطفال، وليس المدار على حداثة السنّ وإنّما على ضعف الاستعداد، وغالباً ما يكون الأطفال كذلك، وليس دائماً، حيث ثمة مَنْ تسلّم مقاليد الخلافة الإلهيّة نبوّّة تارة وإمامةً أخرى وقد كان صبيّاً، وذلك كيحيى عليه السلام والإمام الجواد عليه السلام، فالمدار ليس على حداثة السنّ بل على ضعف الاستعداد، ومن ثمّ فهذا المانع إنّما يعود إلى المقتضي.

الثاني: خبث الجوهر وظلمة الذات

يمكن عدّ هذا المانع راجعاً إلى المقتضي أيضاً، إلّا أنّ الأوّل كان بسببٍ طبيعيٍّ، وأمّا هذا فصناعيٌّ كان بسبب ما قدّمت يد الإنسان، حيث أكثر من ممارسة ما يؤدّي إلى نقصان جوهر النفس ليكون استعدادها قاصراً عن إدراك تلك المعارف، حيث تأكّد في محله أنّ أفعال النفس ذوات آثارٍ عليها، فإن كانت أفعالاً حسنةً خيرةً أورثت النفس ملكاتٍ تقوي من صلاحيتها وأهليتها لتلقّي المعارف والعلوم الحقّة، وإلّا فتورّثها ملكاتٍ تمعن فيها إفساداً حتّى تقلب جوهرها إلى حقيقة تشمئز من تلك المعارف ولا تأنس بها. نعم بذكر الله ومعرفته تطمئنّ القلوب المستعدة المشرعة الأبواب، لا القلوب التي تراكمت عليها ظلمات فوق ظلمات.

الثالث: الانحراف والعدول عن الجهة

قد تكون النفس التي هي محلّ ومرآة لانعكاس المعارف كاملة الجوهر، بريئة عمّا ينقصها، طبيعياً كان المنقص لها أم بفعل صاحبها، وذلك لأنّها في أثر شيءٍ آخر غير المعارف، والذي لا يطلب شيئاً لا يتوجّه شطره، وبالتالي لا يقصده ولا يناله، وذلك كمثّل الذين اعتقدوا أنّ المطلوب الحقّ هو العبادات وإتيانها على وجهها الشرعي الصحيح، ولذلك تراهم في غاية الانشغال في طلب ما تصحّ به

تلك الأفعال من الناحية الفقهيّة، ولا يعتنون في كسب المعارف الحقيقيّة التي عليها المعوّل في كسب السعادة الحقيقيّة، وإنّ العبادات لا قيمة لها إلّا بمقدار ما لصاحبها من معرفة، ولذلك قال إمام العارفين وقطب الموحّدين عليّ بن أبي طالب عليه السلام: «أَوَّلُ الدين معرفته...»^(١)، ثمّ ذهب عليه السلام يفصّل في مراتب تلك المعرفة.

الرابع: الحجاب المرسل

النفس كاملة الجوهر غير معدولٍ بها عن جهة الصورة المقصودة والغاية المطلوبة، إلّا أنّ بعض الاعتقادات تحول بينه وبين المطلوب، حيث تحول كما يحول الستار المنسدل بين الرائي والمرئي، فلا يراه رغم سلامة الجوهر والتوجّه نحو جهة المرئي لكنّ انسداد ذلك الساتر وحيلولته بين الرائي والمرئي منع من الرؤية، وما نحن فيه فإنّ بعض الآراء التي يركن إليها الإنسان تقليداً لكنّ يحسن الظنّ بعلمه أو دينه تحول دون تخطّيها إلى ما وراءها من معارف حقّة.

الخامس: الجهل بالوجه والجهة

قد تكون النفس كاملة الجوهر وغير معدولٍ بها عن جهة المقصود ولا حجاب منسدلاً في البين، ومع هذا فلا تنكشف لها المعارف ولا تنعكس في قلبها الأنوار، وما ذلك إلّا لعدم العلم بالطريقة الموصلة إلى تلك الغاية، فقد يكون الإنسان قادراً على السفر وهو يعرف الجهة التي يقع فيها المكان الذي يريده ولا عائق له عن السفر، فالطريق سالك لا ثلج متراكم ولا حفر، لكنّه لا وسيلة صالحة تنقله إلى المكان الذي يقصده، فلا شكّ أنّه إن سافر فلن يصل.

والوجه الذي لا بدّ منه في الوصول إلى السالك الأنفسي هو أمران:

١. أمورٌ حاضرةٌ، ومعلوماتٌ حاصلةٌ.

(١) نهج البلاغة، مصدر سابق، الخطبة الأولى.

٢. هيئةٌ صحيحةٌ يتمّ بها ترتيب تلك المعلومات الحاضرة.

وبعبارةٍ أخرى: للحصول على المطلوب (وهو المعارف والعلوم) لابدّ من مادّةٍ (وهي المعلومات الحاضرة)؛ إذ لا يمكن طلب المجهول بمجهولٍ، كما لابدّ من صورةٍ منتجةٍ، حيث يتمّ ترتيب المعلومات الحاضرة وفقها، وأيّ خللٍ في أيّ منهما فلا مطمع حينئذٍ في الوصول إلى المطلوب.

تشبيه للمعقول بالمحسوس

لقد شبّه بعض أفاضل العلماء - وهو حجّة الإسلام الغزالي - الموانع الخمسة بمثال المرأة التي لا تنعكس في صفحتها صور الملونات والمبصرات، وذلك إمّا لنقصان جوهرها أصالةً. وذلك عندما تكون حديدًا وقبل أن تعالج ذوباً وتشكلاً وصقلاً، وإمّا لنقصانه بسبب فساده، وذلك عندما تُحمل المرأة فتترك تواجه عوامل الجوّ من مطرٍ وحرارةٍ وغبارٍ، فتراها بعد حين فقد فسد جوهرها ولم تعد صالحةً لانعكاس الصور فيها، وإمّا لانحرافها عن الجهة التي توجد فيها الصور مع كمال جوهرها، وإمّا لانسداد حجابٍ بينها وبين الصور، وإمّا لعدم كون المرأة محاذيةً للصورة مع كونها تامّة الجوهر وغير معدولةٍ عن الجهة.

إشارات النصّ

التقليد حجابٌ مرسلٌ

لقد علمت أنّ النفس تامّةٌ صافيةٌ نقيّةٌ غير منكوسةٍ ومنكفئةٍ عن جهة الحقيقة التي يراد إدراكها، لكنّ حجاباً يرسل بينها وبين تلك الحقيقة فيحول ذلك من تجلّيها في مرآتها، وقد ذكر المصنّف رحمه الله مصداقين للحجاب المرسل، هما:

١. الاعتقاد المقبول، وقد ذكر الحكيم السبزواري رحمه الله مثلاً لا اعتقادٍ مقبولٍ حال دون إدراك أصالة الوجود وتحقّقه في الأعيان، والاعتقاد المقبول هو

أنَّ المشتقَّ ذاتٌ ثبت له المبدأ^(١)، والموجود مشتقٌّ، إذن فالوجود شيءٌ ثبت له الوجود، أو اتَّخذ من الاشتقاق دليلاً على أنَّ الوجود موجودٌ بواسطة عروض الوجود عليه، فيلزم من وجود الوجود في الأعيان تكرُّره، إذن فالوجود لا أصالة له ولا تحقُّق له في الأعيان^(٢)، وهو مجافٍ للصواب، والدليل الذي سيق لإثبات اعتبارية الوجود عليلٌ.

قال الحكيم السبزواري رحمه الله:

إِنَّ الوجود عندنا أصيلٌ دليل مَن خالفنا عليلٌ^(٣)

وما تمت به المخالفة هو الاعتقاد المقبول الآنف الذكر، وإلا فكيف لا يكون الوجود أصيلاً وبه لا بغيره خرجت جميع الماهيات عن حدِّ الاستواء.

كيف وبالكون عن استواءٍ قد خرجت قاطبة الأشياء^(٤)

ومن الاعتقادات المقبولة التي كانت حجاباً مرسلأ مانعاً عن تناول معارف على غاية من الأهمية: القول بأنَّ المرجع الديني لا يليق به أن يكون مفسراً أو خطيباً، فإنَّ هذا وغيره ممَّا لا يليق بمقام المرجعية.

٢. التقليد وحسن الظنِّ فإنَّه يحول بين صاحبه وبين إدراك معارف أوسع وأعمق. وقد أوضح الغزالي أثر التقليد من خلال بيان مراتب الإيمان، حيث قال: «... وهذا الإيمان له ثلاث مراتب:

المرتبة الأولى: إيمان العوامِّ، وهو إيمان التقليد المحض.

والثانية: إيمان المتكلِّمين، وهو الممزوج بنوع استدلالٍ، ودرجته قريبةٌ من

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ٩، ص ١٣٨، حاشية ١.

(٢) المصدر نفسه: ج ١ ص ٤١.

(٣) شرح المنظومة قسم الحكمة، مصدر سابق: ج ١، ص ٦٣، الإلهيات بالمعنى الأعم.

(٤) المصدر نفسه.

درجة إيمان العوام.

والثالثة: إيمان العارفين، وهو المشاهد بنور اليقين.

ونبيّن لك هذه المراتب بمثال، وهو أنّ تصديقك بكون زيد - مثلاً - في الدار

له ثلاث درجات:

الأولى: أن يخبرك مَنْ جرّبه بالصدق، ولم تعرفه بالكذب، ولا اتّهمته في القول، فإنّ قلبك يسكن إليه، ويطمئنّ بخبره بمجرد السماع، وهذا الإيمان بمجرد التقليد وهو مثل إيمان العوام... وهذا الإيمان سبب النجاة في الآخرة، وأهله... ليسوا من المقرّين، لأنّه ليس فيه كشفٌ وبصيرةٌ وانسراح الصدر بنور اليقين؛ إذ الخطأ ممكنٌ فيما سمع من الآحاد، بل من الأعداد فيما يتعلّق بالاعتقاد... والمسلمون اعتقدوا الحقّ لا لأطلاعهم عليه، ولكن ألقى إليهم كلمة الحقّ.

الرتبة الثانية: أن تسمع كلام زيد وصوته من داخل الدار، ولكن من وراء جدار، فتستدلّ به على كونه في الدار. فيكون إيمانك وتصديقك بكونه في الدار أقوى من تصديقك بمجرد السماع... والخطأ أيضاً ممكنٌ أن يتطرّق إليه؛ إذ الصوت قد يشبه الصوت....

الرتبة الثالثة: أن تدخل الدار وتنظر إليه بعينيك وتشاهده. وهذه هي المعرفة الحقيقية والمشاهدة اليقينية، وهي تشبه معرفة المقرّين والصدّيقين، لأنّهم يؤمنون عن مشاهدة، ويتميّزون بميزة بيّنة يستحيل معها إمكان الخطأ...^(١).

(١) إحياء علوم الدين، مصدر سابق: ج ٣، ص ١٨-١٩.

النص الثالث

صناعة الاستدلال

فإنَّ العلومَ المطلوبةَ التي بها تحصلُ السعادةُ الأخرويةُ ليست فطريةً فلا تُقتنَصُ إلَّا بشبكةِ العلومِ الحاصلةِ أولاً، بل كلُّ علمٍ غيرُ أوليٍّ لا يحصلُ إلَّا بعلمين سابقين يأتلفان ويزدوجان على وجهٍ مخصوصٍ فيحصلُ من ازدواجهما علمٌ ثالثٌ، على مثال ما يحصلُ النتاجُ من ازدواجِ الفعلِ والأنثى، فإنَّ لكلِّ ممكنٍ معلولٍ علّةٌ مخصوصةٌ [و] لا يمكنُ حصولُ شيءٍ من ذواتِ العللِ والأسبابِ إلَّا من طريقِ سببه وعلته، فكذلك العلمُ بها لا يحصلُ إلَّا من جهةِ العلمِ بأسبابها وعللها. فالجهلُ بأصولِ المعارفِ وبكيفيةِ ترتيبها وازدواجها هو المانعُ من العلمِ بها. ومثاله في المرأة: هو عدمُ المحاذاةِ لها بالجهةِ التي فيها الصورةُ المرئية، فربَّ صورةٍ لم تكن محاذيةً للجهةِ التي فيها المرأة، بل مثاله أن يريدَ الإنسانُ - مثلاً - أن يرى قفاه في المرأة فيحتاجُ إلى مرأتين؛ ينصب إحداهما وراء القفا والأخرى في مقابلتها بحيث يبصرها، ويراعي مناسبةً مخصوصةً بين وضع المرأتين حتّى تنطبَع صورةُ القفا في المرأة المحاذية للقفا، ثم تنطبَع صورةُ هذه المرأة في المرأة الأخرى حتّى تدركَ العينُ صورةَ القفا، كذلك في اقتناصِ العلومِ طرقٌ عجيبةٌ، فيها انتقالاتٌ أعجبُ ممَّا ذكر في المرأة، ويعزُّ على بسيط الأرض من يهتدي إلى كيفيةِ الاهتداءِ بها.

الشرح

لقد تقدّمت الإشارة إلى مدخلية علم المنطق في حصول السعادة الحقيقية، حيث تقدّم أنّ السعادة الحقيقية إنّما هي في كسب المعارف والعلوم العقلية الحقّة، وهذه المعارف ليست شرعةً لكلّ واردٍ، وعلى حدّ تعبير المصنّف رحمه الله هاهنا: «ليست فطريةً...» أي ليست ضروريةً بديهيةً لا تحتاج إلى كسبٍ ونظرٍ، وهذا من البداهة بمكانٍ، بل هي نظريةٌ، وكلّ نظريٍّ يحتاج إلى كسبٍ ونظرٍ، والنظري مجهولٌ، والمجهول لا يحصل مجهولاً مثله، وإنّما معلوماً إمّا يبيّن أو مبينٌ، ولا بدّ أن يكون المعلوم الذي يراد تحصيل المجهول به أموراً عديدةً، لكنّها بعد التأليف تشكّل علّةً واحدةً، وذلك لأنّ الواحد، وهو المطلوب، لا يصدر إلّا عن الواحد، والتأليف لكي يكون منتجاً لا بدّ أن يكون وفق هيئةٍ تؤدّي إلى المطلوب، وعلم المنطق يتكفّل ببيان القوانين التي يلزم من تعلّمها ورعايتها عدم الوقوع في الخطأ على مستوى المادّة التي هي الأمور الحاضرة والصورة التي هي نحو التأليف، والأوّل يبحث في مباحث الصناعات الخمس والثاني على مستوى الأشكال الأربعة، وهذا يكون المنطق مادياً وصورياً.

قال الشيخ رحمه الله: «إنّ الاستدلال صنعةٌ ما تؤدّي إلى غرضٍ، وكلّ صنعةٍ فإنّها تتعلّق بمادّةٍ وصورةٍ، وبحسب اختلاف كلّ واحدٍ من المادّة والصورة يختلف المصنوع في الصنعة، فربّما كانت الصورة فاضلةً، ولم تكن المادّة فاضلةً، كما يتفق أن يبنى البيت من خشبٍ نخرٍ وطينٍ سبخٍ، ثمّ يوفّى حقّه من الشكل والرسم، ولا يغني ذلك، ولا يبلغ به الغرض الأقصى من الانتفاع به، والسبب فيه رداءة مادّته، وربّما كانت المادّة فاضلةً، لكنّ الصورة غير فاضلةٍ، كما يتفق أن يبنى بيتٌ من خشبٍ صلبٍ وحجارةٍ صلبةٍ بناءً غير محكمٍ في تركيبه ووضعه

وهندامه وشكله، فيعدم فائدة استجادة خشبه وحجارته لاستفساد صورته، وربّما اجتمع الأمران جميعاً.

فكذلك الاستدلال يدخله الفساد من أحد وجوه ثلاثة: إمّا من جهة أن يكون ما يؤلّف عنه غير وثيق، أي غير حقّ، وغير بيّن، وعلى غير ما يجب أن يكون، فإن وقع عليه تأليف حسن ورصف فاضل لم يغن في التوصل إلى الغرض، وإمّا من جهة أن نفس التأليف ليس يوجب شوق الذهن إلى الغرض، وإن كان ما عنه التأليف فاضلاً حقّاً، وإمّا لاجتماع الشئين جميعاً...^(١)، فإذا كان المطلوب تصديقاً فلا يمكن الحصول عليه من خلال مفرد.

إذن فلا بدّ من أمورٍ عديدة معلومة يحصل من ترتيب خاصّ بينها المطلوب، والذي يؤدّي وساطة كهذه هو الحدّ الأوسط، حيث يكون علّة لإثبات الأكبر للأصغر، وهو بحسب تعبير المصنّف رحمه الله عبارة عن زواج ما بين مقدّمتين تكون ثمرته النتيجة، ولا يحصل ذلك إلّا إذا كانت هناك مناسبة بين المقدّمتين والنتيجة، «فأنت تعلم أنّه ليس يمكن أن يكتسب العلم بالمجهول من أيّ علم كان بل بعلم له إلى المجهول نسبة مخصوصة، وتعلم أنّه ليس أيّ تأليف اتّفق في المعلومات التي عندك تؤدّيكَ إلى أيّ مطلوب اتّفق، بل تأليف مخصوص...»^(٢).

ومن ثمّ فليس الوصول إلى العلوم المطلوبة التي تحصل بها السعادة الأخروية مبذولاً للكلّ بسهولة ويسرٍ، بل لابدّ من صفاء سريرة ولطافة طبع، إضافة إلى إتقان صناعة الاستدلال، برعاية القوانين المنطقية على مستوى الصورة والمادّة. وبالتالي فكما أنّ المعلول لا يحصل من أيّ علّة كانت، وإنّما من علّة تسانحه ويسانحها، فكذلك العلم به فإنّه لا يكون إلّا من خلال معلومات مسانحة ومناسبة له.

(١) الشفاء، المنطق، القياس، الشيخ الرئيس ابن سينا، تحقيق: د. إبراهيم مدكور: ج ٢، ص ٦.

(٢) المصدر نفسه: ص ٧.

إشارات النصّ

دور المقدمات تجاه المطلوب

علمت أنّ هناك علاقةً ما بين المقدمات والنتائج، لكنّ اختلافاً وقع في تصوير هذه العلاقة، حيث أبدى كلّ رأياً فيها، والذي ظهر: أنّ الآراء كانت تطبيقاً لمذاهب قد اتُّخذت في علم الكلام - سيّما في مسألة التوحيد على مستوى التأثير - فهل لما سواه دورٌ في الإيجاد أم لا؟

وقد احتدم البحث على مستوى الإنسان وأفعاله، فهل له مسؤوليّةٌ عن إيجادها أم لا؟ وإن كان له فما هي حدودها؟

فذهب قومٌ إلى نفي أيّ مسؤوليّةٍ للإنسان عن فعله، ورأى هؤلاء أنّ الإنسان مجرد آلةٍ يوجد فيها الفعل، وذلك - على حدّ زعمهم - حرصاً على التوحيد في الخالقيّة والتأثير.

ولمّا رأى قومٌ ما لهذا الرأي من آثارٍ وخيمةٍ لا تبقي ولا تذر، ذهبوا إلى القول بأنّ الإنسان هو المسؤول دون الله تعالى عن أفعاله، وقد وقعوا في عويصة التفويض وما تجرّه من مآزق شائكةٍ ومرديةٍ.

بينما ذهب قومٌ وهم من اقتدى بهدى أئمةٍ يدعون بأمر الله وإذنه ومشيتته، إلى الأمر بين الأمرين، وأنّ الخالق خالقٌ، والإنسان مسؤولٌ مسؤوليّةً لا تتعارض مع إرادة الله تعالى.

أمّا تطبيق ذلك على ما نحن فيه فقد أشار إليه الحكيم السبزواري بقوله:

إنّ قياسنا قضايا ألفت	بالذات قولاً آخر استلزم
وهل بتوليدٍ أو اعدادٍ ثبت	أو بالتوافي عادة الله جرت
والحق أنّ فاض من القدسي الصور	وإنما إعداده من الفكر

وجري عادةً خطأ شديداً وليست العليّة توليداً^(١)

فالقياس عبارة عن قضايا - والجمع منطقيّ - مؤلّفة تاليفاً خاصّاً ينتج بالذات لا لأمرٍ آخر، كما هو حال قياس المساواة، قولاً آخر، والقول الآخر ليس استلزامه لا بتوليد من القضايا أو المقدمات، أي ليست إحدى المقدمات علّةً مستقلةً تؤدّي إلى النتيجة بمعزلٍ عن أيّ إرادةٍ له تعالى، وإنّما دورها دورٌ إعداديّ ليس إلّا، وذلك حالها حال الزوجين بالنسبة للولد فهما علّةٌ معدّةٌ لإفاضة الوجود عليه، وبالتالي فقد حفظ للمقدمات دورٌ في وجود النتيجة، وليس الأمر بالتوافي وجريان العادة، كما هو حال الأشاعرة الذين زعموا أنّ عادة الله جرت على أن تترتب الحرارة على النار ولا يوجد للنار أيّ خصوصيّة أو دورٍ في وجود الحرارة، لكنّ عادة الله جرت أن تترتب الحرارة على النار، وهكذا بالنسبة للقياس فلا مدخلية للمقدمات في وجود النتيجة سوى التوافي وجريان العادة، وبالتالي فقولنا:

العالم متغيّرٌ
كلّ متغيّرٍ حادثٌ
∴ العالم حادثٌ

إنّما جريان العادة هو في أن تكون النتيجة مترتبةً على المقدمتين المذكورتين، وبناءً عليه يمكن أن يقال:

الشمس طالعةٌ
كلّ طالعٍ موجودٌ
∴ العالم حادثٌ

والإنسان البسيط الاطلاع يُشكل على الاستدلال التالي:

زيد طويل القامة

(١) شرح المنظومة، اللآلئ المنتظمة، قسم المنطق، مصدر سابق: ج ١، ص ٢٨٣.

كلّ طويل القامة شجاعٌ
.. زيدٌ شجاعٌ

ويقول: أيّ مناسبةٍ ما بين طول القامة والشجاعة؟ وكذلك أيّ مناسبةٍ ما بين الطلوع - مثلاً - وحدوث العالم؟

وبالعودة إلى صلب الموضوع فلا توليد ولا توافي بل إعدادٌ، ولذلك جعل السبزواري رحمه الله الإعداد - وهو الأمر بين الأمرين - بين التوليد والتوافي، ولذلك قال أستاذنا الشيخ حسن زادة آملي حفظه الله معلقاً على ذلك: «ولا يخفى عليك حسن صنيعته في النظم حيث جعل المذهب الحقّ أمراً بين الأمرين (التوليد والتوافي)، والتوليد قولٌ بالتفريط، والتوافي قولٌ بالإفراط، فإنّ (اليمين والشمال مضلّةٌ والطريق الوسطى هي الجادة)^(١). قال الله سبحانه: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ﴾ (البقرة: ١٤٣)، والمرويّ عن رسوله صلى الله عليه وآله وسلم: (خير الأمور أوسطها)^(٢). فإن تفوّه الحكيم بأنّ القياس علةٌ للنتيجة، فمراده من العلة العلة المعدّة»^(٣).

(١) الكافي، مصدر سابق: ج ١٥، ص ١٧٢، الحديث ٢٣.

(٢) المصدر نفسه: ج ١٣، ص ٢٧٣، الحديث ١٨؛ سلسلة الأحاديث الضعيفة، مصدر سابق:

ج ١٤، القسم ٣، ص ١١٦٣، الحديث ٧٠٥٦، ضعيف.

(٣) شرح المنظومة، اللآلئ المنتظمة، قسم المنطق، مصدر سابق: ج ١، ص ٢٩٠.

النص الرابع

خلاصة وتعقيب

فهذه هي الأسباب المانعة للنفس الناطقة من معرفة حقائق الأمور، وإلا فكل نفس بحسب الفطرة السابقة سالحة لأن تعرف حقائق الأشياء؛ لأنها أمر رباني شريف فارق سائر جواهر هذا العالم بهذه الخاصية، وما ورد عنه صلى الله عليه وآله وسلم: «لولا أن الشياطين يحومون على قلوب بني آدم لنظروا إلى ملكوت السماء»^(١) إشارة إلى هذه القابلية وهذه الحجب الحائلة بين النفوس الإنسانية وعالم الملكوت. فإذا^(٢) ارتفعت هذه الحجب والموانع عن قلب الإنسان الذي هو نفسه الناطقة، تجلّى فيه صورة الملك والملكوت وهيئة الوجود على ما هي عليه، فيرى ذاته في جنة عرضها السماوات والأرض، بل يرى في ذاته جنة عرضها أوسع من عرض السماوات والأرض، لأنهما عبارة عن عالم الملك والشهادة وهو محدود.

وأما عالم الملكوت والحقائق العقلية - وهو الأسرار الغائبة عن مشاهدة الحواس المخصوصة بإدراك البصيرة - فلا نهاية لها، وجملة عالم الملك والملكوت إذا أخذت دفعة تسمى الحضرة الربوبية؛ لأن الله

(١) عوالي اللآلي، مصدر سابق: ج ٤، ص ١١٣، الحديث ١٧٤؛ مسند أحمد، مصدر سابق:

ج ١٤، ص ٢٨٥، الحديث ٨٦٤٠، إسناده ضعيف.

(٢) في المبدأ والمعاد، مصدر سابق: والحاصل أنه إذا.

محيطٌ بكلّ الموجودات، إذ ليس في الوجود سوى ذاتِ الله وأفعاله ومملكته من أفعاله.

فما يتجلّى من ذلك للقلب هو الجنّة بعينها عند قومٍ، وهو سبب استحقاق الجنّة عند آخرين، ويكونُ سعةُ المملكة في الجنّة بقدر سعة المعرفة وبمقدار ما يتجلّى للإنسان من الله وصفاته وأفعاله، وإنّما المراد من الطاعات وأعمال الجوارح كلّها تصفية القلب وتطهير النفس وجلّؤها بإصلاح الجزء العمليّ منها؛ ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا * وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا﴾ (الشمس: ٩-١٠)، ونفس الطهارة والصفاء ليست كملاً بالحقيقة؛ لأنّها أمرٌ عدميّ، والأعداد ليست من الكمالات، بل المراد منها حصول أنوار الإيمان، أعني إشراق نور المعرفة بالله وأفعاله وكتبه ورسله واليوم الآخر، وهو المراد بقوله تعالى: ﴿فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ...﴾ (الأنعام: ١٢٥)، ﴿فَهُوَ عَلَى نُورٍ مِنْ رَبِّهِ﴾ (الزمر: ٢٢)، فشرح الصدر غاية الحكمة العملية، والنور غاية الحكمة النظرية، فالحكيم الإلهي هو الجامع لهما، وهو المؤمن الحقيقي بلسان الشريعة، وذلك الفوز العظيم.

الشرح

يشتمل هذا النص من كلام المصنّف رحمه الله على الأمرين التاليين:

١. الإشارة إلى خاصّة النفس الناطقة، وأنّ لها صلاحية معرفة حقائق الأشياء دون غيرها من جواهر هذا العالم.
٢. ملاك المؤمن الحقيقي.

خاصّة النفس الناطقة

أمّا الأمر الأوّل فقد تمّ الكلام فيه وأنّ النفس الإنسانيّة لها استعداد كسب المعارف والعلوم العقلية، فهي مفطورة على ذلك، إلّا أنّ الموانع العديدة، التي تمّ التعرّض لها آنفاً، تحول دون ذلك الكسب، الذي علمت أنّ فيه السعادة التي لا تماثلها سعادة، واللذة التي لا تضاهيها لذّة، ولذلك فالكدح الذي لا بدّ أن يجهد الإنسان فيه هو في سبيل تحصيل المعارف الحقّة، التي بموجبها يصبح الإنسان عالماً علمياً مضاهياً للعالم العيني. وهذا ما أشار إليه الحكيم السبزواري في منظومته:

إنّ الذي بالعقل بالفعل انتقي	فهو لعالم العقول مرتقي
منه يصير عالماً عقلياً	به يضاهي عالماً عينيّاً
فالعالم الأكبر كان حاوياً	كأن غدا كلّ له مرائياً
ينسيه نفسه اتّصال النور	كحاله في عالم الغرور ^(١)

فالذي يكدح في سبيل الحصول على المعارف الإلهية الحقّة يكون أهلاً لأن يخرج من العقل الهولاني إلى مرتبة العقل بالفعل؛ فإنّه يرتقي إلى عالم العقول ويصير عالماً عقلياً أشدّ من العالم المشاهد، حيث تشرق فيه أنوار ذلك العالم

(١) شرح المنظومة، مصدر سابق: ج ٥، ص ٢٨٧.

وتتسع نفسه بحسب استعدادها لتكون عقلاً مستفاداً من ذلك المنبع القدسي الذي هو العقل الفعّال، كما عرفت.

ولهذا نجد أنّ الإنسان الملتفت إلى خاصّة نفسه هذه، لا يدّخر جهداً ووسعاً في استثمارها، ليكون موجوداً عظيماً تترتب عليه آثار الوجودات التي تحرّرت من قيودها وتعيّنتها، فبلغت من الشدّة ما يخوّلها لصدور الأفعال الغريبة؛ قال الحكيم السبزواري رحمه الله:

فيقلب الهوا ويحدث المطر يبدأ طوفاناً يبيد من فجر
يطيعه العنصر طاعة الجسد للنفس فالكل كجسمه يعد^(١)

ولهذا فلا استفهام الذي يرد فيما يُنسب لأمر المؤمنين عليه السلام في قوله:

أترعّم أنّك جرّم صغيرٌ وفيك انطوى العالم الأكبر؟^(٢)

هو استفهام إنكارٍ وإبطالٍ، حيث ينكر عليه السلام أن يستقلّ الإنسان قدر نفسه التي بين جنبيه وأنها جرّم صغيرٌ محدود الصفة والأثر.

وقد جاء العجز موضحاً وجه بطلان هذا الزعم وهو أنّ هذه النفس ليست جرماً صغيراً محدوداً، لأنّ شأنها أن تكون محيطّةً بالعالم الأكبر الأوسع من عالم السماوات والأرض، وذلك لأنّ عالمها عالمٌ عقليٌّ وعالم السماوات والأرض مادّيٌّ مشهودٌ بالحواس الظاهرة.

وبالتالي فجنته كلٌّ بحسب مقامه المعرفي، وهل الفاكهة والأعنان والخوريات على ما لها من لذّةٍ ورواءٍ وبهاءٍ أشدّ إلذاذاً وبهاءً ورواءً من المعرفة الإلهيّة ومعرفة الأسماء والصفات؟

وهذه المعارف والحقائق التي هي جنة الأقلّين عدداً، ولا يضيرهم قلة

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

(٢) منهاج البراعة في شرح نهج البلاغة، حبيب الله الهاشمي الخوئي، تحقيق: سيّد إبراهيم الميانجي، مطبعة الإسلامية، طهران، الطبعة الرابعة: ج ٧، ص ٣٦.

عددهم إذ ﴿وَقَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِيَ الشَّكُورُ﴾ (سبأ: ١٣)، وكما يقول الشاعر:

تَعَيَّرْنَا أَنَّا قَلِيلٌ عَدِيدُنَا فقلت لها: إِنَّ الْكِرَامَ قَلِيلٌ
فَمَا ضَرَرْنَا أَنَّا قَلِيلٌ وَجَارُنَا عزيزٌ، وجار الأكثرين ذليل^(١)

هذه المعارف هي جنّة أصحابها، وهي غير خارجة عن ذواتهم، فذوات كلّ منهم جنّة عرضها السماوات والأرض، وفي هذا من الكلام ما لا يسعه المقام.

ملاك المؤمن الحقيقي

وأما الأمر الثاني، فقد ذكر المصنّف أن المَعُول - وقد تَمَّت الإشارة إليه فيما سلف من نصوص - على المعرفة، وأما الطاعات والعبادات فلأجل تأهيل المحلّ وجعله أهلاً لإشراق المعارف الإلهية وهو حقيقة الإيَّان، وليس يتقوّم الإيَّان بشيء غير معرفته تعالى وما توجه به هذه المعرفة من معارف يلزم بعضها بعضاً، وإلى هذا تشير النصوص الدينية، ويُعدّ الدعاء واحداً منها: «اللَّهُمَّ عَرِّفْنِي نَفْسَكَ فَإِنَّكَ إِن لَّمْ تَعَرِّفْنِي نَفْسَكَ لَمْ أَعْرِفْ رَسُولَكَ، اللَّهُمَّ عَرِّفْنِي رَسُولَكَ فَإِنَّكَ إِن لَّمْ تَعَرِّفْنِي رَسُولَكَ لَمْ أَعْرِفْ حَجَّتَكَ»^(٢).

وقد ورد عن الإمام الثامن صلوات الله وسلامه عليه: «كلمة لا إله إلا الله حصني، فمن دخل حصني أمن من عذابي»^(٣).

(١) الأبيات للسموأل بن عاديا، شاعرٌ يهوديٌّ؛ انظر: البيان والتبيين، للجاحظ، المطبعة التجارية الكبرى، الطبعة الأولى، ١٣٤٥هـ: ص ٤٧٩.

(٢) أصول الكافي، مصدر سابق: ج ٢، ص ١٤٩، كتاب الحجّة، باب في الغيبة، الحديث ٥.

(٣) التوحيد، للشيخ الجليل الأقدم الصدوق أبي جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القميّ، صحّحه وعلّق عليه: المحقّق البارع السيد هاشم الحسيني الطهراني، مؤسّسة النشر الإسلامي، الطبعة التاسعة، ١٤٢٧هـ: كتاب التوحيد، باب ١ ثواب الموحّدين والعارفين، ص ٢٧، الحديث ٢٢ و ٢٣؛ ضعيف الجامع الصغير، محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي: رقم ٨٤٧٨.

وأما ما عدا ذلك من طهارةٍ وصفاءٍ وعباداتٍ فليست في نفسها كمالاً، وقد استدلّ المصنّف رحمه الله لذلك بما يمكن عرضه من خلال التالي:

الطهارة أمرٌ عدميٌّ

لا شيء من العدمي بكمالٍ

∴ لا شيء من الطهارة بكمالٍ

أما الصغرى فواضحةٌ، وأما الكبرى فلأنّ الكمال أمرٌ وجوديٌّ يترتب عليه الأثر، والعدم والعدمي ليس كذلك.

إشارات النصّ

الفطرة السابقة

الفطرة السابقة هي الفطرة الأولى، فقد فطر الله الإنسان بحيث يقدر على إدراك الحقائق والتعرّف عليها، فهو يمكنه أن يصعد إليها ويصل إليها على نحو الاتحاد، وهذه القابليّة وهذا الاستعداد خاصّ بالإنسان، إذ يمكن لواحدٍ شخصيٍّ من نوعه أن «...يكون مترقيّاً من أدنى المراتب إلى أعلاها مع انخفاض هويّته الشخصية المستمرة على نعت الاتصال، وليس سائر الطبائع النوعيّة على هذا المنهاج؛ لأنّ المادّة الحاملة لصورتها تنفصل عنها إلى صورةٍ أخرى من نوعٍ آخر منقطعةٍ عن الأولى فلا تنحفظ في سائر التوجّهات الطبيعيّة هويّاتها الشخصية بل ولا النوعيّة أيضاً بخلاف الشخص الإنساني، إذ ربّما يكون له أكوانٌ متعدّدة: بعضها طبيعيٌّ وبعضها نفسانيٌّ وبعضها عقليٌّ...»^(١).

لكنّ الإنسان، بل أغلب أفراده، لا يستثمرون هذا الاستعداد الذي بموجبه يكون الإنسان إنساناً، حيث يعمد الأكثر على ارتكاب أعمالٍ تخنق صوتها وتضعف أثرها الداعي إلى الخير والصلاح، فهي مجرد مقتضٍ لا يمكن التعويل

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ٩، ص ٩٦.

عليه للوصول إلى الغاية المثلى، بل لابد من فطرة أخرى تكون مكتسبة بحيث توجد الأرضية لكسب المعارف التي من شأنها أن توصل الإنسان إلى غايته الفضلى، وهي ما يسمى بالفطرة الثانية، «قال المعلم الأول: (من أراد أن يشرع في علومنا فليستحدث لنفسه فطرة أخرى). معناه: أن العلوم الإلهية مماثلة للعقول القدسية؛ لاتحاد العاقل والمعقول، وإدراكها يحتاج إلى لطف شديد وتجريد تام، وهو الفطرة الثانية، وأذهان الخلق في أول الفطرة غير ملطفة ولا مرتاضة بل جاسية كثيفة، فلا يمكنها إدراك المعقولات المحضة كما هي هي، وهو المسمى بـ(الفطرة الأولى). ولهذا أولياء الحكمة وأبناء الحقيقة، ارتاضوا بالرياضات الملطفة، وعالجوا أنفسهم بالمعالجات المصححة، حتى تيسر لهم الخوض في بحر المعارف الإلهية، والتعمق في الحقائق الربوبية، وملاحظة المبدأ الأعلى على نحو ما يستطيع المخلوق أن يلاحظ خالقه...»^(١).

تعريف الإيمان

من الأبحاث التي كانت محط العناية والاهتمام قديماً وحديثاً وعند أهل الملل والنحل: مسألة تعريف الإيمان وبما يتقوم، وما دعانا هاهنا للإشارة إليه هو ما أفاده المصنّف آخر هذا النص، حيث أكد محورية المعرفة الإلهية كما أشار إلى دور الطاعات والعبادات، وأن دورها ليس بمستوى شرف دور المعرفة، فإن الذي يتقوم به الإيمان هو المعرفة ليس إلا.

إذن الكلام فيما يتقوم به الإيمان، وهذا ما استعرضه وبشكل مفصل في تفسيره، وتحديدًا في ذيل الآية الثالثة من سورة البقرة، وهي قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ﴾ (البقرة: ٣)، حيث

(١) المبدأ والمعاد، للشيخ الرئيس أبي علي الحسين بن عبد الله بن سينا، جامعة طهران والمركز العالمي لحوار الحضارات، وجامعة مكجيل، الطبعة الثانية، ١٣٨٣ ش: ص ١٠٢.

استعرض الأقوال في المسألة، كما هي عادته، ممّا يدلّ على سعة وقوفه على الآراء، ثمّ أخذ في علاجها إصلاحاً وتعديلاً لينتهي إلى ما يراه آخر المطاف. أمّا الآراء فهي أربعة:

الأوّل: الإيمان اسمٌ لأفعال القلوب والجوارح والإقرار باللسان، فهو اسمٌ لمجموع أمورٍ ثلاثية: اعتقاد الحقّ، والإقرار به، والعمل بمقتضاه. وهو مذهب المعتزلة والخوارج والزيدية وأهل الحديث.

الثاني: الإيمان بالقلب واللسان معاً.

الثالث: الإيمان عبارة عن عمل القلب.

الرابع: الإيمان إن هو إلّا الإقرار باللسان.

طبعاً هذه هي المذاهب أو الآراء الكلية في الإيمان، وإلّا فهناك اختلافات وآراء على مستوى الرأي الواحد من الآراء الأربعة المذكورة.

لقد استعرض المصنّف رحمه الله الآراء الكلية والجزئية التفصيلية في حقيقة الإيمان، ثمّ شرع في بيان ما هو المختار لديه، فادّعاه وقرّره ثمّ انخرط في الاستدلال عليه.

أمّا الأمر الأوّل: فقد قال رحمه الله: «اعلم أنّ الإيمان وسائر مقامات الدين ومعالم شريعة سيّد المرسلين عليه وآله السلام، إنّما ينتظم من ثلاثة أمور: معارف، وأحوال، وأعمال».

فالمعارف هي الأصول، وهي تورث الأحوال، والأحوال تورث الأعمال، أمّا المعارف فهي العلم بالله وصفاته وأفعاله وكتبه ورسله واليوم الآخر، وأمّا الأحوال فكالانقطاع عن الأغراض الطبيعية والشوائب النفسانية والوساوس العادية، كالشهوة والغضب والكبر والعجب ومحبة الجاه والشهرة وغير ذلك، وأمّا الأعمال فكالصلاة والزكاة والصوم والطواف والجهاد، وفعل ما أمر الله وترك ما نهى عنه....

فهذه الثلاثة إذا قيس بعضها إلى بعض، لاح للناظرين إلى الأشياء بالنظر الظاهر، المقتصرين على إدراك النشأة الحسية: أنّ العلوم تراد للأحوال، والأحوال تراد للأعمال؛ فالأعمال هي الأصل عندهم، والأفضل في نظرهم. وأما أرباب البصائر المقتبسين أنوار المعرفة من مشكاة النبوة لا من أفواه الرجال... فالأمر عندهم بالعكس من ذلك، فإنّ الأعمال تراد للأحوال، والأحوال تراد للعلوم، فالأفضل للعلوم، ثمّ الأحوال، ثمّ الأعمال، فإنّ لوح النفس كالمرآة، والأعمال تصقلها وتطهيرها، والأحوال صقلتها وطهارتها، والعلوم صورها المرتسمة فيها... ففائدة إصلاح العمل إصلاح القلب، وفائدة إصلاح القلب أن ينكشف له جلال الله في ذاته وصفاته وأفعاله... فالعلم بالإنهيات هو الأصل في الإيمان بالله ورسوله، وهي المعرفة الحرة التي لا قيد عليها ولا تعلق لها بغيرها، وكلّ ما عداه عبيدٌ وخدمٌ بالإضافة، فإنّما يراد لأجلها... ولما كانت سائر العلوم مرادةً لأجلها، كان تفاوتها في الفضيلة بحسب تفاوت نفعها بالإضافة إلى معرفة الله...»^(١).

إذن فالمعرفة هي قوام الإيمان وذاته، وأما الأحوال والأعمال فلا يتقوم الإيمان بشيءٍ منهما، وإنّما ينحصر دورهما فيما ذكر، حيث إنّ العمل لأجل إصلاح القلب، وإصلاح القلب ضروريٌّ لكي ينعكس فيه الإيمان الذي هو المعرفة بالله وأفعاله وكتبه ورسله واليوم الآخر، إذن فدورهما ينحصر في دائرة الإعداد ليس إلّا.

وأما الأمر الثاني: فقد ساق رحمه الله أدلّةً عديدةً لإثبات أنّ قوام الإيمان بالمعرفة لا بالعمل. والأدلة هي التالية:

الأول: إضافة الإيمان إلى القلب: حيث قال تعالى في حقّ المؤمنين: ﴿...أُولَئِكَ

(١) تفسير القرآن، لصدر المتأهّلين، انتشارات بيدار، قم: ج ١، ص ٢٤٩-٢٥٠.

كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ... ﴿ (المجادلة: ٢٢)، حيث لا معنى لإضافة الأعمال إلى القلب أو الأحوال، وذلك لأنّ القلب محلّ المعرفة ليس إلّا، إذن فالإيمان مجرد العلم والتصديق وحده.

الثاني: قرن الإيمان بالعمل الصالح: حيث يقول تعالى: ﴿...إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ...﴾ (الشعراء: ٢٢٧)، فلو كان العمل مقوماً للإيمان لما صحّ القرن المذكور، لكنّه صحّ، إذن فليس العمل مقوماً للإيمان الذي هو بدوره غير متقوم بالعمل، ووجه عدم صحّة القرن عندئذٍ لزوم تكرار الإيمان.

الثالث: الأصل لا يزول: وهذا ما يمكن عرضه من خلال:

العمل زائل متغيّر

لا شيء من العلم والتصديق اليقيني بزائل متغيّر

٠. لا شيء من العمل بعلم وتصديق يقيني

والإيمان هو العلم والتصديق اليقيني، إذن فهو مغاير للعمل، ولا يقوم الشيء بما يغايره، وإلّا لزال الإيمان بمجرد انقضاء العمل وزواله.

ثمّ يشرع في بيان درجات الإيمان ومراتبه، لكنّه قبل ذلك يشير إلى الحقّ الذي اختاره في مسألة الإيمان فيقول: «فالمذهب المنصور المعتضد بالبرهان: أنّ الإيمان في عرف الشرع: هو التصديق بكلّ ما علّم بالضرورة من دين نبينا صلّى الله عليه وآله...»^(١).

الإنسان جامع للعالمين

قال السيّد حيدر الأملي: «إنّ الله خلق الإنسان جامعاً للعالمين: عالم الغيب وعالم الشهادة، أو الملك والملكوت، أو الأمر والخلق؛ إذ لا مشاحة في الألفاظ، وأعطاه لمشاهدة كلّ عالم عيناً مناسبةً لذلك العالم، فالعين التي هي لمشاهدة عالم

(١) تفسير القرآن، مصدر سابق: ج ١، ص ٢٥٤.

الغيب سَمَّاها بالبصيرة؛ لقوله تعالى: ﴿قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي...﴾ (يوسف: ١٠٨)، والقلب والفؤاد والصدر عبارة عنها؛ لقوله تعالى: ﴿...فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ﴾ (الحج: ٤٦)، والعين التي هي لمشاهدة عالم الشهادة سَمَّاها بالبصر؛ لقوله: ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ (النحل: ٧٨).

فكما أنَّ العين التي لمشاهدة الشهادة وشأنها الرؤية والمشاهدة، لم يتمكن من رؤيتها ومشاهدتها إلا بعد إزالة الموانع ورفع الحجاب بينها وبين مرئياتها وحصول نورٍ آخر مضافاً إليها، كنور الشمس أو نور القمر أو الكواكب أو النار... فكَذَلِكَ العين التي هي لمشاهدة عالم الغيب فإنَّها وإن كانت من شأنها رؤية ذلك العالم ومشاهدته، لكن لم يمكن لها إلا بعد إزالة الموانع ورفع الحجاب بينها وبين ذلك العالم وحصول نورٍ آخر مضافاً إليها، كنور الحق تعالى، أو نور القدس، أو الروح الأعظم، أو العقل الكلي، وأمثال ذلك... ولقوله: ﴿...وَمَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ﴾ (النور: ٤٠)...^(١).

(١) تفسير المحيط الأعظم والبحر الخضم في تأويل كتاب الله العزيز المحكم، لمؤلفه العارف الكامل والمولى الواصل مولانا السيّد حيدر الآملي، حقّقه وقَدَّم له وعلّق عليه: السيّد محسن الموسوي التبريزي، نشر: المعهد الثقافي نور على نور، الطبعة الرابعة، ١٤٢٨ هـ: ج ١، ص ٢٧٠-٢٧١.

الفصل الخامس^(١)
في كيفية حصول العقل الفعّال في أنفسنا

(١) عرض المصنّف لهذا البحث في: المبدأ والمعاد، مصدر سابق: ص ٣٥٦؛ الشواهد الربويّة، مصدر سابق: ص ٢٤٥.

تمهيد

سلسلة مترابطةً ترابطاً منطقياً تمت من خلالها عرض أبحاث المعاد الروحاني حيث تم بيان ماهية حقيقة السعادة التي عليها يدور المعاد الروحاني، ثم بيان الآلية التي يتم من خلالها تحصيل تلك السعادة، فالمباشرة للحركات الفكرية والأنظار العلمية المحصلة لصور الأشياء وماهياتها وكذلك المزاولة للأعمال والأفعال المطهرة للنفس المزيلة لكدورتها هي وسيلة كسب تلك السعادة التي تُخصّص بمعادٍ خاصٍ بها، وهو المعاد الروحاني، ثم تم بيان الشقاوة التي بإزاء تلك السعادة، وأنّ الأتقياء بها فريقان: أهل الحجاب وأهل العقاب، ثم عرّج على بيان موانع حصول ما يسعد النفس تلك السعادة، إلى أن وصل الكلام إلى المقام الأهم وهو كيفية حصول تلك السعادة، وما هو مبدؤها، فكان الرأي هو أنّ مبدأ ومنشأ السعادة الحقيقية هو العقل الفعّال، وذلك من خلال إدراك ما لديه من نقوشٍ وصورٍ، فهو ذلك الكتاب الذي استطر فيه كلّ شيءٍ، والإدراك هذا إنّما يكون من خلال حصول ذلك العقل للنفوس المستعدة، حيث تنال منه بحسب ذلك الاستعداد.

لقد تمّ عرض أمورٍ عديدةٍ في هذا الفصل تدور حول محورٍ واحدٍ وهو بيان كيفية حصول ووجود العقل الفعّال فينا، وقد تمّ عرض هذه الأمور من خلال نصوصٍ أربعةٍ وهي التالية:

النصّ الأوّل: تمام النفس وغايتها، وأنّه في أن تصبح عقلاً بالفعل، وهذا لا يكون إلّا إذا اتّحدت مع العقل الفعّال، وبالتالي فالعقل الفعّال غاية وتمام النفس.

النصّ الثاني: العقل الفعّال من حيث وجوده للنفس، فيتمّ عرض الحجّة الأولى لوجود العقل الفعّال لا من حيث وجوده في نفسه، وإنّما من حيث وجوده لنفوسنا.

النص الثالث: العقل الفعّال ثانياً، وفيه عرضٌ للحجّة الثانية لوجود العقل
الفعّال من تلك الحيثيّة، أي حيثيّة وجوده لنفوسنا.
النص الرابع: كيفيّة وساطة العقل الفعّال، حيث تمّ بيان الدور الذي يقوم
به ذلك العقل الذي يُعدّ وجوده للنفوس غايةً وتماماً لها.

النصّ الأوّل

تمام النفس وغايتها

اعلم أنّ للعقل الفعّال وجوداً في نفسه ووجوداً في أنفسنا؛ فإنّ كمال النفس وتمام وجودها وصورتها وغايتها هو وجود العقل الفعّال لها، واتّصالها به واتّحادها معه؛ فإنّ ما لا وصولَ لشيءٍ إليه بوجه الاتّحاد لا يكون غايةً لوجود ذلك الشيء، فما هو غايةً بالطبع لشيءٍ في وقتٍ فهو من شأنه أن يصير صورةً له في وقتٍ آخر، إلّا لما منع يقطع طريقه إلى الوصول، وكأنّا قد أوضحنا تحقيق هذا الاتّحاد في العلم الكليّ عند بحثنا عن أحوال العقل والمعقول^(١)، إيضاحاً يكفي لأهل العرفان وأصحاب الذوق والوجدان، وإن لم يكن نافعا لأهل الجحود والطغيان.

فمن استشكل عليه أنّ شيئاً واحداً كيف يكونُ فاعلاً متقدماً على وجود الشيء وغايةً متأخّرةً عنه مترتبةً عليه ترتباً ذاتياً بعد مراتب استكمالاته وترقياته في الوجود، فعليه أن يرجع وينظر إلى ما حقّقناه، ويسلك الطريق الذي سلكناه، حيث عرفناه بقوة البرهان ونور الكشف والعيان: أنّ المبدأ الأعلى له الأوليّة والآخريّة لأجل سعة وجوده المنبسط، وقوّة وحدته الجامعة، وشدة نوريته الساطعة، وتمام هويته التي انبعثت منها الهويّات، وعينه التي انبجست منها أعيان الوجودات. فوجوده التامّ الذي هو فاعلُ الإتيات هو غايتها وكمالها، فهو أصلُ

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ٣، ص ٣٣٥، ٤٦١.

شجرة الوجود وثمرتها؛ لأنَّ وحدته ليست كسائر الوحدات التي يحصل بتكررها الأعداد، فلا ثاني لوحده كما لا مثل لوجوده، بل أحديته الصفة جامعة للكثرات سارية في الوحدات، ونور وجوده نافذ في الهويات [لأنه] كما قال أمير الموحدين علي عليه السلام: «مع كل شيء لا بمقارنة، وغير كل شيء لا بمزايلة»^(١).

فلا يدفع وجوده الابتدائي وجوده الانتهائي، فمنه يتنزل الموجودات في الابتداء وإليه تصعد الإتيات في الانتهاء.

فعلى هذا المنوال حال وجودات الأنوار القيومية وصور المفارقة الإلهية^(٢)؛ فإنَّ وجودات العقول الفعالة ظلال لوجوده، ووحداتها مثل لوحده، فسعتها وجمعيتها أنموذج لسعته وجمعيتها، فإنما هي وسائل صدور الأشياء عن الحق تعالى، ووسائل رجوع الموجودات إليه، فلها الأوليّة بأوليّته، والآخرية بآخريته، كما أنّها موجودة بوجوده لا بإيجاده، باقية ببقائه لا بإبقائه؛ لأنّها - كما علمت - بمنزلة أشعة نوره ولوازم هويته.

(١) نهج البلاغة: الخطبة الأولى التي يذكر فيها عليه السلام ابتداء خلق السماء والأرض وخلق آدم.

(٢) أو: الصور المفارقة الإلهية.

الشرح

لقد تعرّض المصنّف رحمه الله هاهنا للأمور التالية:

١. كمال النفس اللائق هو وجود العقل الفَعَّال لها، فهو غايتها.
٢. ملاك الوصول إلى الشيء هو الاتحاد معه، والنفس لكي تصل إلى العقل الفَعَّال الذي هو كمالها وغايتها ووجوده لها، لا يكون إلّا بالاتّحاد بينهما.
٣. معالجة إشكال، وهو: أنّ لازم وجود العقل الفَعَّال للنفس وكونه غايةً لها، أن يكون شيءٌ واحدٌ (وهو العقل الفَعَّال) بالقياس إلى شيءٍ واحدٍ (وهو النفس) متقدّماً ومتأخراً.

كمال النفس اللائق

- يمكن الإشارة إلى مقدّماتٍ يتّضح من خلالها هذا الأمر، وهي:
- الكمالات اللائقة بالإنسان بما هو إنسانٌ، لا هي حسيّةٌ ولا خياليّةٌ ولا وهميّةٌ، وذلك لأنّ المذكورات شرعٌ بينه وبين العجماوات، وإنّما هي العلوم والمعارف الكلّية العقلية.
- نفس الإنسان خلوّ من هذه المعارف، فهي - كما تقدّم في أبحاث الفصل الرابع - بحسب ذاتها قابلةٌ لها.
- إذن لا بدّ من مبدأٍ لتلك المعارف، وإلّا فهو خلاف العناية الإلهيّة، وهو قسّرٌ دائميٌّ لا يجوز.
- لا شكّ أنّ المبدأ ليس بجسمٍ ولا جسمانيٍّ، وهذا ما يُعدّ برهاناً على وجود العقل الفَعَّال في النفس، وهو ما سوف يتمّ عرضه في النصّ التالي.
- إذن فالعقل الفَعَّال غايةٌ للنفوس التي حصلت فيها ملكة التشوّق إلى كسب العلوم العقلية والكلامية، وذلك لأنّ لديه كمالها وتمامها، فهو غايتها ومقصدها.

ملاك الوصول إلى الشيء

ما انتهى إليه الأمر السابق هو أنّ العقل الفعّال هو الوجهة التي تولّي النفس وجهها شطره، لكن - وإن كان التولّي شطر المطلوب مهماً - كيف للنفس أن تحظى بكمالها المنشود من تلك العين الفيّاضة بكلّ جودٍ وسخاءٍ، والذي كدحت لأجله كدحاً، ولاقت في سبيله التعب والنصب والوصب؟

الجواب: لا سبيل إلّا الوصول، ولا وصول إلّا على نحو الاتحاد والتحوّل، «بأن يتحوّل وينقلب المغيّا إلى الغاية، بناءً على جواز التبدّل الذاتي على الاتّصال الحقيقي والحركة الجوهرية...»^(١)، حيث تتحد النفس بالعقل الفعّال لا من حيث كونه وجوداً في نفسه لنفسه، بل من حيث كونه وجوداً في نفسه لأنفسنا. أمّا قول المصنّف رحمه الله: «فإنّ ما لا وصول لشيءٍ إليه بوجه الاتّحاد لا يكون غايةً لوجود ذلك الشيء»، فهو برهانٌ سوف نتناوله لاحقاً، والمراد به: هو أنّ الشيء الذي لا يتمّ الوصول إليه على نحو الاتّحاد فلا يكون غايةً للشيء الذي يريد الوصول إليه. أمّا بيان ذلك فيمكن طرحه من خلال التالي:

الفرض: الغاية كمالٌ ثانٍ، والكمال هو كلّ ما يمكن حصوله للشيء^(٢). والكمال ينقسم إلى: أوّل وثانٍ، والكمال الأوّل «هو الذي يصير به النوع نوعاً بالفعل»^(٣)، والثاني «هو الذي يتبع نوعية الشيء من أفاعيله وانفعالاته»^(٤) المركّبة من الصفات.

المدّعى: الوصول إلى الكمال بالاتّحاد به، والتحقّق بوجود واحدٍ. البرهان: لا شكّ أنّ الغاية لا توجد بوجودٍ مستقلٍّ عن المغيّا، وإنّما يتوقّف

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ٩، ص ١٤٠، حاشية ١.

(٢) المصدر نفسه: ج ٣، ص ٢٣.

(٣) المصدر نفسه: ج ٨، ص ١٤.

(٤) المصدر نفسه.

وجودها على وجوده، ولا تكون كمالاً ناعماً له إلا إذا كان وجودها من شؤون وجوده، وذلك لأنها بمثابة الأعراض التي تكون متقومة الوجود، وإلا لكانت «...نفوس الأنبياء عليهم السلام ونفوس المجانين والأطفال، بل الأجنّة في بطون الأمّهات، في درجة واحدة من تجوهر الذات الإنسانية وحقيقتها، وإنّما الاختلاف في عوارض غريبة لاحقة للوجود الذي لها...»^(١).

إذن فما لم يصل الشيء إلى حدّ الاتحاد مع غايته فلا يكون كاملاً، ولا تكون تلك الغاية كمالاً له، بل قد يشتدّ وجود كمال من الكمال ليصبح ملكة «...ربّما تصير صورةً جوهريّةً للنفس وتبعث بتلك الصورة في الآخرة، يوم البعث...»^(٢).

الإشكال على ما تقدّم

ما تقدّم أمران:

١. وجود العقل الفعّال لنفوسنا فهو غاية لها.
 ٢. وصول النفس إلى العقل الفعّال على نحو الاتحاد.
- والإشكال أورد على كلا الأمرين.
- أمّا الإشكال على الأمر الأوّل فهو أنّ لازم كون العقل الفعّال غايةً تتحدّ به نفوسنا وهو الذي كان ينسلك ضمن علل وجودها، هو أن يكون شيء واحد (وهو العقل الفعّال) وبالقيااس إلى شيء واحد (وهو نفوسنا) متقدّماً ومتأخّراً، فهو متقدّم لأنّه علّة، ومتأخّر لأنّه غاية.
- والأجوبة على هذا الإشكال عدّة - وقد ذكر المصنّف رحمه الله واحداً منها - وهي التالية:

الأوّل: المتقدّم هو العقل الفعّال من حيث كونه وجوداً في نفسه لنفسه، والمتأخّر هو العقل الفعّال من حيث كونه وجوداً في نفسه لغيره.

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ٣، ص ٣٢٨.

(٢) المصدر نفسه: ج ٣، ص ١٧.

أو إن شئت فقل: المتقدّم هو الحقيقة، والمتأخّر هو الرقيقة؛ فالفاعل هو الحقيقة، والغاية هي الرقيقة، «وبهذا يندفع إشكال آخر، هو: الحقيقة المحمدية عند أهل الذوق من المشرّعة وصلت في عروجها إلى العقل الفعّال وتجاوزت عنه، كما قال بعض: الأشعة منها، بل من هو هي بوجه، وروح القدس في جنان الصاقورة ذاق من حدائقنا الباكورة... وقد قرّر الإشكال: أنّ العقول الكلية لا حالة منتظرة لها، فكيف يتحوّل الروح النبوي الختمي صلى الله عليه وآله من مقام إلى مقام؟

فالجواب: إنّ مصحّح التحوّلات هو المادة البدنية، 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 صلى الله عليه وآله: «لي مع الله...»^(١) الحديث، فما دام البدن باقياً، كان التحوّل جائزاً^(٢).

إذن شيء واحد كان له مقام معلوم ولم يكن له مقام معلوم، لكن علمت أنّ هناك وجه مغايرة تحول دون الوقوع في ورطة التناقض، وهو أنّ شيئاً واحداً كيف يكون له مقام معلوم وهو نفسه لا يكون له مقام معلوم، وهذا ممّا لم نقف عليه في كلمات القوم.

الثاني: يقول الله تعالى: ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (الحديد: ٣)، فهو تعالى متقدّم بمقتضى أوليته، ومتأخّر بمقتضى آخريته، فيلزم إشكال المورد على كون العقل الفعّال موجوداً في سلسلة العلل الفاعلية من حيث كونه موجوداً في نفسه فهو متقدّم، وموجوداً للنفوس فهو غاية، وهذا

(١) روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، شهاب الدين محمود الآلوسي، المتوفى ١٢٧٠هـ، تصحيح: ماهر حبوش، مؤسسة الرسالة: ج ٣، ص ١٥٩، حاشية ١؛ أورده الملا علي القاري في: المصنوع في معرفة الحديث الموضوع: ص ٢٥٩، دون قوله: ولي وقت مع حفصة وزينب. وقال: هو من كلام بعض الصوفية، وليس بحديث.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ٣، ص ٤٣٦.

يقتضي أن يكون متأخراً.

وقد أجيب عن الإشكال في موردّه تعالى بأنّ الأوّلية والآخريّة وصفان له تعالى لا بحال نفسه، بل بحال متعلّقه، فالإنسان - مثلاً - لكي يوجد بدأ بالواجب تعالى، ولكي يرجع انتهى به، وهذا مفاد قوله تعالى: ﴿إِنَّا لِلّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾ (البقرة: ١٥٦)، أولنا ومبدؤنا الله، وغايتنا ومرجعنا هو تعالى.

أليس ترى أنّ الذي يبدأ من نقطة من الدائرة فإنّه إذا أتمّ السير يعود إليها، إذن فالإشكال لا مورد له أصلاً، وذلك لأنّ الأوّلية والآخريّة وصفان إضافيّان بالنسبة له تعالى.

والكلام هو الكلام بالنسبة للعقل الفعّال، حيث إنّ الإنسان يبدأ منه في قوس النزول، وينتهي إليه في الصعود.

الثالث: هو الذي ذكره المصنّف رحمه الله في النصّ الذي بين أيدينا، وقد جاءت روحه في كلمات العلامة الطباطبائي رحمه الله في الميزان، حيث قال: «...وليس أوليته تعالى ولا آخريته ولا ظهوره ولا بطونه زمانية ولا مكانية بمعنى مظهريته لهما وإلا لم يتقدّمهما، ولا تنزّه عنهما، بل هو محيطٌ بالأشياء... فبان ممّا تقدّم: أنّ هذه الأسماء الأربعة (الأوّل والآخر والظاهر والباطن) من فروع اسمه المحيط، وهو فرع إطلاق القدرة؛ فقدرته محيطٌ بكلّ شيء...»^(١).

إذن فالمراد بكونه تعالى الأوّل والآخر: سعة الوجود والإحاطة، ولما كان العقل الفعّال مظهره الأتمّ، فله من السعة والحيطّة ما يكون بها أولاً وآخراً لا يشدّ عنه شيء، كيف وهو واسطة في صدور الأشياء عن الحقّ، ووسيلة رجوعها إليه، فكما كان الصادر الأوّل واحداً فالملاقى كذلك. وبناءً على هذا المعنى من الأوّلية والآخريّة فلا مورد للإشكال بعد.

(١) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق: ج ١٩، ص ١٤٥.

إشارات النص

وحدته تعالى ليست كسائر الوحدات

علمت أنّ العقل المفارق أوّل وآخر، بمعنى: أنّ وجوده محيطٌ بما عداه، وذلك لأنّه المظهر الأتمّ للمحيط الحقيقي بكلّ شيءٍ، وهو الحقّ جلّ وعزّ، والوجه في إحاطته تعالى بكلّ ما عداه هو وحدته الخاصّة به، وهي الوحدة التي تشتمل على الكثرة، من دون أن يكون ذلك خادشاً بها، بل وحدته تعالى نحو وحدةٍ لا بدّ أن تكون ضمنها الكثرة، وإلاّ فلا تكون تلك الوحدة المساوقة لوجوده البسيط بساطةً لا يشوبها أيّ لونٍ من ألوان الكثرة التي تؤدّي إلى الاحتياج، بل له من الكثرة التي تؤكد البساطة وتعزّزها، كيف وهو بسيط الحقيقة، وبسيط الحقيقة كلّ الأشياء؛ وذلك لأنّه «...كلّما كان الموجود أقوى وجوداً وأتمّ تحصّلاً كان مع بساطته أكثر حيطةً بالمعاني، وأجمع اشتمالاً على الكمالات المتفرّقة في سائر الأشياء غيره...»^(١)، «وإنّما لا ينافي كثرتها ببساطته، بل كانت مؤكّدة لبساطته؛ لأنّ المعاني الكماليّة كلّما كانت أكثر انتزاعاً من الوجود، كشفت عن استجماعه للكمالات واستيفائه للخيرات أكثر، ونوره أقهر وأبهر، وسلبه وفقده أقلّ وأندر...»^(٢).

والوحدة التي للحقّ تعالى، التي تساوق وجوده، هي الوحدة الحقّة الحقيقيّة، وهي تمام هويّته اللامتناهية، فهي لا متناهيّة، وبالتالي فلا مجال للغير، وهو بخلاف الوحدة العدديّة التي لا تمنع من الغير، وذلك لتناهيها ومحدوديّتها. إذن فالحقّ تعالى غير متناهٍ، مبدأ كلّ شيءٍ ومتناهٍ، وكذلك مظهره له اللاتناهي والأوليّة والآخريّة للمظهريّة ليس إلّا. وهكذا حال العقل الفعّال،

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، مصدر سابق: ج ٦، ص ٢٦٧.

(٢) المصدر نفسه، حاشية ١.

وبالتالي فلا إشكال مع إحاطته وسعته في أن يكون فاعلاً وغايةً.

قال العلامة الطباطبائي رحمه الله: «...وقد ثبت أيضاً: أن وجود ما سواه أثرٌ مجعولٌ له وأن الفعلَ ضروريَّ المسانخة لفاعله، فالأثر الصادر منه واحدٌ بوحدة حقّة ظليّة، مطلقٌ غير محدودٍ، وإلا تركّبت ذاته من حدٍّ ومحدودٍ، وتألّفت من وجودٍ وعدمٍ، وسرت هذه المناقضة الذاتية إلى ذات فاعله؛ لمكان المسانخة بين الفاعل وفعله، وقد فرض أنه واحدٌ مطلقٌ، فالوجود الذي هو فعله وأثره المجعول، واحدٌ غير كثيرٍ، ومطلقٌ غير محدودٍ...»^(١).

وقال الحكيم السبزواري رحمه الله: «وإن كان بعض مصاديقه فوق ما لا يتناهى بما لا يتناهى عدّة ومدّة وشدّة...»^(٢).

إذن هناك من الموجودات ما سواه تعالى وهي لا متناهيةٌ، ومع عدم لا تنهاها فإن وجود الواجب تعالى فوقها بما لا يتناهى.

قال الحكيم الآملي رحمه الله معلقاً على عبارة السبزواري الآنفه: «المراد بما لا يتناهى هو الوجودات النورية المفارقة عن المادّة، كالعقول، وهو المعبر عنه باللانهاية التحتيّة، أي موجوداتٍ غير متناهيةٍ في سلسلة الممكنات ولا نهايتها: إمّا عدّيٌّ أو مدّيٌّ أو شدّيٌّ. ومعنى كونها غير متناهيةٍ عدّة: أن عدّة فعليّاتها غير متناهية، ومعنى كونها غير متناهيةٍ مدّة: عدم مسبقيّتها بالزمان، بل كون وجوداتها فوق الزمان، ومعنى كونها غير متناهيةٍ شدّة: أنها غير محدودةٍ بحدٍّ، لكنّ اللانهاية الشدّية في الممكن غير معقولٍ، إذ الممكن محدودٌ لا محالة، فتكون اللانهاية التحتيّة منحصرةً بالمدّية والعدّية...»^(٣).

(١) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق: ج ١٣، ص ٧٦.

(٢) شرح المنظومة، قسم الحكمة، مصدر سابق: ج ٢، ص ٨٤، الاشتراك المعنوي للوجود.

(٣) درر الفوائد، مصدر سابق: ج ١، ص ٥٠.

الموجود بوجود الله والباقي ببقائه

قول المصنّف رحمه الله: «كما أنّها - وجودات الأنوار القيومية وصور المفارقات الإلهية - موجودة بوجوده لا بإيجاده، باقية ببقائه لا بإبقائه...» إذن فالشيء تارة يكون وجوده بوجوده تعالى، أي: لا بوجود الشيء الخاص به والذي تترتب عليه الآثار، وذلك مثل وجود الأشياء في مرتبة الذات حيث تكون موجودة بوجوده تعالى لا بوجوداتها الخاصة بها، وكذلك بقاؤها، «... فالموجود الذي يغلب عليه أحكام الإمكان سيمّا الاستعدادي هو الموجود بإيجاد الله تعالى لا بوجوده، والباقي بإبقائه لا ببقائه، والموجود الذي تستهلك فيه أحكام الإمكان بأن لا إمكان استعدادي فيه لكونه لا حالة منتظرة له وإمكانه الذاتي مختفٍ تحت سطوع نور الأزل، هو الموجود بوجود الله والباقي ببقائه...»^(١).

وهذا الفهم للعبارة المذكورة هو الفهم الفلسفي لها، وأمّا البيان العرفاني فالوجود بوجوده تعالى والبقاء ببقائه إنّما يكون على مستوى قوس الصعود حال الوصول إلى مقام الفناء، حيث يتلاشى تعيّن الممكن ووجوده الخاص به ليوحد ويبقى بقاء الغاية التي فني بها، وذلك كقطرة الماء عندما تلقى في البحر المحيط فإنّ حدّها وتعيّنها ووجودها الخاص يتلاشى ويستهلك في وجود ذلك البحر، فإذا تكلمت فإنّما تقول: أنا البحر المحيط، وقد كانت قبلُ تقول: أنا قطرة ماءٍ ولست البحر المحيط، وهذا لدى أهل المعرفة هو مقام قرب الفرائض حيث يصبح العبد عين الله ويده وسمعه.

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ٣، ص ١٠٥، حاشية ١.

النصّ الثاني

العقل الفعّال من حيث وجوده للنفس

ثم إنّ النظر في العقل الفعّال^٩ من حيث وجوده في نفسه غير النظر فيه من حيث حصوله لنفوسنا، فالنظر فيه من الحيثية الأولى قد مرّ ذكره في [فنّ] الربوبيّات^(١)، إذ قد ثبت وجوده في نفسه بالبرهان، وليس النظر فيه الآن إلّا من حيث كونه كمالاً للنفس الإنسانية وتاماً لها.

والبرهان على وجوده في النفس: أنّ النفس في مبادئ الأمر وإن كانت نفساً بالفعل، لكنّها عقلٌ بالقوّة، ولها أن تصير عقلاً بالفعل لأجل تصوّر العقولات والتفطّن بالثواني بعد الأوّليات، حتّى تصير بحيث تحضّر صور المعلومات متى شاءت، فتحصل لها ملكة استحضار الصور العقلية من غير تجشّم كسب جديد، فخرجت ذاتها من العقل بالقوّة إلى العقل بالفعل، وكلّ ما خرج من حدود القوّة والاستعداد إلى حدّ الفعل فلا بدّ له من أمرٍ يُخرجه منها إليه.

فهو إن كان أمراً غير عقليّ كجسم أو قوّة جسمانيّة، فيلزم أن يكون الأخسّ وجوداً علّة مفيدة للأشرف وجوداً، وكان غير العقل أفاد العقل لغيره، وذلك محال. وإن كان عقلاً فلا يخلو إمّا أن يكون عقلاً في أصل الفطرة فهو المطلوب. وإن لم يكن كذلك، فيحتاج - لا

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ٧، ص ٢٦٢.

محالة - إلى أمرٍ يُخرجه من القوة إلى الفعل، ويجعله عقلاً بالفعل،
فننقل الكلام إليه حتى يدور أو يتسلسل، أو ينتهي إلى المطلوب.
فثبت وجود العقل المقدس عن شائبة القوة والنقص الاستعدادي.

الشرح

بما أنّ للعقل الفعّال حيثيّاتٍ وجهاتٍ متعددةً يُتناول من خلالها، فقد اقتضى ذلك تحديد الجهة التي لها مساسٌ بمحلّ البحث والكلام هاهنا، ألا وهو أنّ السعادة الحقيقية للإنسان التي تجعله ذا معادٍ خاصٍّ به وهو المعاد الروحاني، تكمن في وصوله إلى مقام العقل، وهذا يتمّ من خلال وجود موجودٍ مقدّسٍ عن شائبة القوّة والنقص الاستعدادي، وهو ما يسمّى بوجود العقل الفعّال وحصوله للنفوس المستعدّة، إذن يراد إثبات ذلك الموجود لا من حيث وجوده في نفسه بل من حيث وجوده لغيره، لتلك النفوس التي بلغت الشأن الذي يؤهلّها لأن تكون محطّ العناية الخاصّة.

لقد عرض المصنّف رحمه الله لذلك من خلال سبيلين:

١. ضرورة وجود مُخرجٍ للنفوس التي خرجت من مرتبة العقل الهولاني إلى مرتبة العقل بالفعل. وهذا هو محور البحث في هذا النصّ.
٢. ضرورة وجود خازنٍ للمعلومات التي يراد استرجاعها بعد غفلةٍ أو نسيانٍ. أمّا السبيل الأوّل فيمكن عرضه من خلال الطريقة التالية:
- الفرض: ١. النفس في بداية أمرها تكون في مرتبة العقل الهولاني، أي مرتبة الخلوّ عن أيّ معقولٍ من المعقولات.
٢. هناك نفوسٌ خرجت من مرتبة العقل بالقوّة، إلى العقل بالفعل.
٣. كلّ خارجٍ من نشأةٍ إلى أخرى، لابدّ له من مخرجٍ.
٤. امتناع كون الأخسّ وجوداً، علّة مفيدة للأشرف وجوداً.
٥. الجسم والجسماني، أحسّ ممّا هو غير جسمٍ وجسمانيّ.
٦. الموجود الذي ليس بجسمٍ ولا جسمانيّ، عقلٌ مفارقٌ.

المدعى: وجود موجودٍ مقدسٍ عن شائبة القوة والنقص الاستعدادي.

البرهان: يمكن عرض هذا البرهان من خلال التالي:

(أ) نفسٌ خرجت إلى العقل بالفعل

كل ما كان كذلك له مخرجٌ

∴ (أ) له مخرجٌ

وإلا للزم وجود الأثر دون منشأ، أو لزم الانقلاب الذي يلزم من إخراج الشيء لنفسه من حالة إلى أخرى من دون أيّ تغيرٍ زيادةً أو نقصاً، وبهذا يتم أصل وجود المخرج للنفس التي هي مجردة عن المادة ذاتاً لا فعلاً، حيث يحتاج إلى البدن في إنجاز الكثير من أفعالها، ولذلك كانت جسمانيةً بهذا المعنى. وبالتالي فهي ليست مجردة تجرداً تاماً عن المادة، إذ المجرد كذلك هو الذي يكون مجرداً عنها ذاتاً وفعلاً، أي مستغنياً عنها في وجوده وإيجاده.

إذن (أ) - وهو نفسٌ بحسب المفروض في صغرى القياس المذكور - له مخرجٌ، ومخرجه لا يعدو أن يكون واحداً من الأمور التالية:

١. الجسم الذي هو البدن.

٢. الجسماني الذي هو نفسه.

٣. لا هو جسمٌ ولا هو جسمانيٌّ.

لكنه ليس الأوّل والثاني، فيتعيّن أن يكون الثالث، وهو المطلوب.

أمّا وجه عدم صلاحية كلّ من الأوّلين فللزومه كون الأخسّ وجوداً، علّة مفيدة للأشرف وجوداً. وهو محالٌ، وذلك لأنّ الشيء الذي يعطيه المخرج للخارج هو المعقولات الكلية المجردة تجرداً تاماً عن المادة، فهي ليست بجسمٍ ولا بجسمانيٍّ، وما هو كذلك أشرف من الجسم والجسماني، وذلك لمحدوديّتهما واحتياج كلّ منهما في إيجاد الآثار إلى المادة، وما هو غير جسمٍ وجسمانيٍّ ليس كذلك، ولا شكّ أنّ غير

المحتاج أشرف من المحتاج، وغير المحدود أشرف من المحدود المقيد. هذا أولاً، وثانياً للزوم أن يعطي العقل ما ليس بعقل وأن يعطي المجرد التام ما ليس كذلك، وفي هذا نسفّ مبدأ المسانحة المطلوب بين العلة والمعلول (بين المبدأ والأثر)، وإلا للزم صدور أي شيء عن أي شيء، وفي هذا ما فيه من آثار مدمرة للعين والعلم، وذلك من جرّاء الفوضى وعدم الميزان والضابطة؛ ممّا يحول دون معرفة المبدأ الصانع والصفات اللائقة به.

وهذا الذي تقدّم دليلٌ يثبت من خلاله عدم صلاحية الجسم والجسماني لكون كلّ منهما مخرجاً من العقل بالقوّة إلى العقل بالفعل. وهو مشترك، إلا أن هناك دليلاً خاصاً بعدم صلاحية النفس - التي هي أمرٌ جسمانيٌّ بالمعنى الذي تقدّم ذكره - للدور المذكور، والدليل هو لزوم الانقلاب، وأنّ فاقد الشيء لا يعطيه مطلقاً لا لنفسه ولا لغيره، فإنّ فرض النفس هي المخرج لنفسها، وذلك من خلال إعطائها لنفسها صور المعقولات، يؤدّي إلى كون الشيء الواحد (وهو النفس)، بالقياس إلى شيء واحد (وهو صور المعقولات)، واجداً لها وفاقداً لها، وهو محالٌ كما لا يخفى.

إذن فقد ثبت: أنّ الذي يكمل النفس من خلال صور المعقولات هو موجودٌ لا هو جسمٌ ولا هو جسمانيٌّ، والموجود الذي لا يكون جسماً ولا جسمانيّاً هو العقل، وهو فعّالٌ لأنّه مبدأٌ ومنشأٌ لفعلٍ ليس كمثله فعلٌ، ألا وهو تكميل النفس المستعدّة، وهو المطلوب.

الدليل أعمّ من المدعى

بالعودة إلى المدعى، وهو وجود موجودٍ مقدّسٍ عن شائبة القوّة والنقص الاستعدادي، نجد أنّ الدليل أقصى ما يثبتته هو وجود موجودٍ لا هو جسمٌ ولا هو جسمانيٌّ، وهو العقل، لكنّ العقل ليس على شاكلة واحدة، فهو إمّا أن يكون

عقلاً في أصل الفطرة، أي كان عقلاً بالجعل البسيط، حيث أوجد وكمالاته دفعةً واحدةً، وإما أن يكون عقلاً مكتسباً، أي عن تكامل كان عقلاً وليس هو عقلاً في أصل الفطرة.

والدليل المذكور أثبت وجود أصل العقل وهو أعم من العقل الذي يراد إثباته هاهنا، إذن فلا بد من دليل مستأنف لإثبات المطلوب، وهو ما يمكن بيانه من خلال التالي:

الفرض: العقل المكمل للنفوس موجودٌ.

المدعى: من العقل المكمل للنفوس ما هو عقل في أصل الفطرة، وهو العقل الفعّال.

البرهان: لو لم يكن العقل المذكور موجوداً للزم الدور أو التسلسل، والتالي باطلٌ فالمقدّم مثله.

وما يحتاج إلى بيان هو الملازمة، إذ كيف يلزم من عدم وجود عقل بالفعل في أصل الفطرة الدور أو التسلسل.

فنقول: عرفت أنّ الذي تكمّل به النفوس عبارة عن صور المعقولات والمعارف الإلهية الحقة، وعرفت أنّ لها مبدأً مفيضاً وهو العقل، فإن لم تكن تلك المعقولات له في أصل خلقته وجعله البسيط فهي مفاضة عليه من منشأ آخر، ولا شك في أنّه عقل، وذلك لما عرفت أنّها من أنّ منشأ أثر كهذا لا يكون جسماً ولا جسمانياً، ثمّ ننقل الكلام إلى العقل الآخر فإن لم تكن في أصل فطرته فيتم الانتقال إلى ثالث، وإلا فيكون المبدأ إمّا الأوّل أو الرابع أو الخامس... إلى آخره، والأوّل يلزم منه الدور والثاني التسلسل، وكلاهما ممتنع محال، كما عرفت في أحكام الموجود بما هو موجودٌ.

إذن فلا بد أن تنتهي النوبة إلى موجودٍ مفيضٍ لما تكمل به النفوس، واجدٍ له في أصل فطرته، وليس عقلاً مكتسباً، وهو المطلوب.

إشارات النصّ

تعاريف عدّة للعقل الفَعَّال

لقد ذُكرت تعاريف شتّى للعقل الفَعَّال، وذلك في كتابٍ موسومٍ بـ«شرح المصطلحات الفلسفيّة»، حيث جاء فيه: «إنّ النفس إنّما تخرج من القوّة العقليّة إلى الفعل وإلى أن تكون عقلاً كاملاً بالفعل، بشيءٍ آخر يخرجها من القوّة إلى الفعل، وهو العقل الفَعَّال... هو القوّة الإلهيّة التي يهتدي بها كلّ شيءٍ في العالم العلوي والسفلي من الأفلاك والكواكب والجماد والحيوان غير الناطق والإنسان. إنّ أوّل شيءٍ اخترعه الله جلّ ثناؤه وأوجده جوهرٌ بسيطٌ روحانيٌّ في غاية التمام والكمال والفضل، فيه صور جميع الأشياء يسمّى: العقل الفَعَّال. فهو جوهرٌ بسيطٌ روحانيٌّ نورٌ محضٌ في غاية التمام والكمال والفضائل، وفيه صور جميع الأشياء... الذي يخرج من الملكة إلى الفعل التامّ ومن الهولاني أيضاً إلى الملكة، فهو العقل الفَعَّال.

حدّ العقل الفَعَّال، أمّا من جهة ما هو عقلٌ، فهو أنّه جوهرٌ صورِيٌّ ذاته ماهيّةٌ مجردةٌ في ذاتها لا بتجريد غيرها عن المادّة وعن علائق المادّة، هي ماهيّة كلّ موجودٍ. وأمّا من جهة ما هو عقلٌ فعّالٌ، فهو أنّه جوهرٌ بالصفة المذكورة من شأنه أن يخرج العقل الهولاني من القوّة إلى الفعل بإشراقه عليه... عن الحكماء الإلهيين المتقدّمين هو العقل الكلّ الذي فوّض الله إليه الإيجاد، فهو بالله يصنع ما دون...»^(١). لقد رأيت أنّ التعاريف قد تناولت ذلك العقل على مستويي النزول والصعود.

الإمام عليه السلام متى شاء يعلم

قال المصنّف رحمه الله: «...ولها أن تصير عقلاً بالفعل... حتّى تصير بحيث

(١) شرح المصطلحات الفلسفيّة، إعداد: قسم الكلام في مجمع البحوث الإسلاميّة، نشر: مجمع البحوث الإسلاميّة، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ: ص ٢١٩-٢٢٠.

تحضر صور المعلومات متى شاءت»، حيث يراد بيان المراد من مضمون روايات عديدة تقول إنّ الإمام عليه السلام إن شاء علم، فهل أنّه عليه السلام يكون خلواً ممّا يريد العلم به، فإذا أراد ذلك أفاض الله تعالى عليه من علمه، أم هو من الأوّل عالمٌ لكنّه لا يُظهر هذا العلم إلّا إذا دعا داعٍ لإظهاره؟

الأوّل يذهب إليه الكثيرون، بينما نذهب إلى الثاني، وذلك لأنّهم عليهم السلام الكلمات التامّات والآيات الكبرى. والمعنى الأوّل لا ينسجم مع هذا، وذلك لأنّ الفهم الأوّل يلزمه كون العلم لديهم بالقوّة، فالإمام - والعياذ بالله - جاهلٌ بالفعل عالمٌ بالقوّة، وأمّا الذي نراه فالإمام عالمٌ بالفعل يفصل علمه بحسب ما تدعو إليه المصلحة الإلهيّة.

الكلام في هذه المسألة المهمّة تجده مفصّلاً في كتابينا: (علم الإمام)، و(الراسخون في العلم)، وقد ذهبنا إلى أنّ المراد بالروايات التي تقول: «إن شاءوا علموا» بأنّه ليس المراد منها عدم وجود هذا العلم عندهم، بل إنّ هذا العلم موجودٌ في خزائنه أنفسهم فمتى شاءوا أن يحضروه أحضروه، وذلك كحال أعمال الولاية التكوينيّة التي هي حقٌّ مكتسبٌ لهم، فما لم تكن مصلحةٌ توجب إعمالها لا يعملها وإن نزل عليه شتّى ألوان البلاء والمصائب، كما كان مع الأنبياء والأئمّة صلوات الله عليهم أجمعين، فالحسين عليه السلام لم يعمل ما لديه من ولايةٍ تمكّنه أن يخسف الأرض بمن جاء يُعمل شتّى فنون القتل والعدوان فيه وفي حرمه وأصحابه، وذلك لأنّ المصلحة الإلهيّة والمشيتة الربانيّة اقتضتا أن يكون عليه السلام قتيلاً وأن تكون حرمه سبائاً ظاهراً، وأمّا على مستوى الواقع فقد قتل الحسين عليه السلام قاتله ومشروعاً الذي لا يريد بالإسلام إلّا كيداً ومكرًا.

بقي الحسين عليه السلام ونهجه، ويزداد الحسين عليه السلام تألّقاً ويزداد عشقه ضراوةً وحرارةً لا تهدأ، ولم يبقَ إلّا لعناتٌ تترى على قاتليه، كما كان شأن أبيه وقاتلي أبيه، والله درّ الشاعر الذي مرّ على قبر معاوية في الشام بعد أن زار قبر

عليّ أمير المؤمنين عليه السلام في النجف، فأنشأ يخاطب معاوية:

أين القصور أبا يزيد ولهوها	والصافنات وزهوها والسودد
هذا ضريحك لو بصرت ببؤسه	لأسال مدمعك المصير الأسود
كُتِلَ من التُّربِ المهين بخربةٍ	سكر الذبابُ بها فراح يعربد
قم وارمقِ النجفَ الأغَرَ بنظرةٍ	يرتدُّ طرفك وهو باكٍ أرمد
هذي العظامُ أعزَّ ربُّك شأنها	فتكاد لولا خوفُ ربِّك تُعبَدُ ^(١)

الحجّة ثانیةً

قال المصنّف رحمه الله: «قد علمت أنّ النفس الإنسانية ترتقي من صورةٍ إلى صورةٍ ومن كمالٍ إلى كمالٍ، فقد ابتدأت في أوائل النشأة من الجسميّة المطلقة إلى الصور الأسطقسيّة، ومنها إلى المعدنيّة والنباتيّة، ومنها إلى الحيوانيّة حتّى استوفت القوى الحيوانيّة كلّها، حتّى انتهت إلى تلك الذات التي منها أوّل الأشياء التي لا تنسب إلى المادّة الجسميّة، وإذا وقع لها الارتقاء منه فإنّها يرتقي إلى أوّل رتبة الموجودات المفارقة بالكلّيّة عن المادّة، وهو العقل المستفاد، وهو قريب الشبه بالعقل الفَعَّال....

والعجب أنّه من نوع ما هو عقلٌ بالفعل؛ لأنّه متّحدٌ به، إلّا أنّه الذي جعل الذات التي كانت عقلاً بالقوّة عقلاً بالفعل... فإنّ الشيء بنفسه لا يمكن أن يخرج من القوّة إلى الفعل، وإلّا لكان الشيء الواحد جاعلاً ومفعولاً لنفسه، والقوّة فعلاً، هذا محالٌ...»^(٢).

(١) الدكتور محمّد مجذوب شاعر سوريّ، ولد في طرطوس عام ١٩١٠م؛ انظر: شرح الأخبار، القاضي النعمان المغربي، تحقيق: السيد محمد الحسيني الجلاي، مطبعة مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقم المشرفة: ج ٢، ص ١٧٣، حاشية ٢.
(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، مصدر سابق: ج ٣، ص ٤٦١.

إذن هناك نفوسٌ خرجت من مرتبة العقل الهولاني إلى العقل بالفعل، فلا بدّ لها من مخرجٍ، ومخرجها غيرها، إذ يمتنع أن يكون الشيء مخرجاً لنفسه من القوة إلى الفعل، وذلك لأنّ إخراج الشيء لنفسه من العقل الهولاني إلى العقل بالفعل لا يكون إلّا بإعطاء المعقولات بالفعل، ولازم ذلك: أن يكون شيءٌ واحدٌ وبالقياس إلى شيءٍ واحدٍ، واجداً له وفاقداً له، وهو محالٌ.

قد يقال: إنّ الذي أفاده رحمه الله هو إثبات أصل وجود مُخرجٍ للنفس من القوة إلى الفعل لكنّه لم يحدّد هويّة ذلك المخرج، كما كان من المصنّف رحمه الله في النصّ الذي بين أيدينا.

فإنّه يقال: لقد أشار إلى ذلك بقوله: «وهو قريب الشبه بالعقل الفعّال» أي: النفس التي صارت عقلاً مستفاداً من المخرج قريبة الشبه بالعقل الفعّال، وذلك للمسانخة المطلوبة ما بين الأمرين (العقل المستفاد ومبدئه)، كيف وهو عقلٌ مستفادٌ، فيكون المستفاد منه عقلاً أيضاً.

النصّ الثالث

العقل الفعّال ثانيةً

ومن سبيلٍ آخر: إنّ النفس الإنسانية قد لا تكونُ معلوماتها التي اكتسبتها حاضرةً لها مدركةً، ولها قوّة الاسترجاع والاستدكار، فهي مخزونة، فلها قوّة الإدراك وقوّة الحفظ، وهما متغايرتان؛ لأنّ الحافظَ فاعلاً والمدركَ قابلٌ، فيمتنع اتّحادهما، ولا شكّ أنّ المدركَ القابل^(١) هي النفس، فالحافظُ الفاعلُ جوهرٌ أجلُّ منها وجوداً.

وهذا النحو من الوجود عقلٌ فعّالٌ، وظاهرٌ مكشوفٌ أنّه ليس جسماً من الأجسام ولا قوّة في جسمٍ؛ لأنّ شيئاً منهما لا يكونُ معقولاً بالفعل ولا عاقلاً بالفعل، فكيف يكونُ سبباً لما ليس بجسمٍ ولا في جسمٍ؛ والكلامُ في وجود سببٍ تصيرُ به النفسُ عقلاً بالفعل.

وأما المعقولُ من الجسم فهو صورةٌ عقليةٌ لا يُحمَلُ عليه معنى الجسم بالحمل الشائع الصناعي. فبالجسم لم يصِرْ جسمٌ معقولاً، فضلاً عما ليس بجسمٍ من الأمور التي ليست داخلّةً في مكانٍ، ولا منطبعةً في ذي وضعٍ وحيّزٍ حتّى يجاورها أو يحاذيها جسمٌ أو صورةٌ في جسمٍ فيؤثّرَ فيها؛ لما تقدّم أنّ تأثيرَ الأجسام والجسمانيّاتِ في الأشياءِ بمشاركة الأوضاع المكانية، فإنّ القربَ الوضعيَّ والاتّصالَ المقداريَّ في الجسمانيّاتِ، بإزاء القربِ المعنوي والارتباطِ العقلي في الروحانيّاتِ في قبول الأثر واستجلابِ الفيض.

(١) في بعض النسخ: الفاعل.

الشرح

سبيل آخر يثبت من خلاله وجود موجود لا هو جسم ولا جسماني، وهو العقل الفعّال الذي يكون سبباً لتكميل النفوس، وذلك من خلال إخراجها من مرتبة العقل بالقوة إلى مرتبة العقل بالفعل، لتكون من أهل المعاد الروحاني. وبهذا يثبت: أن نشأة الآخرة ليست على شاكلة واحدة، فهي وإن كانت للكل، لكن هي لكل بحسب ما اكتسبه من كمال.

هذا السبيل يمكن توضيحه من خلال الطريقة التالية:

الفرض: هناك معقولات تغيب عن أذهاننا ثم نسترجعها لنعاود إدراكها ثانية.
المدعى: هناك موجود لا هو جسم ولا جسماني، بل هو عقل في أصل الفطرة، وهو ما يسمّى بالعقل الفعّال، وهو جوهر ليس بعرض.

البرهان: المعقولات التي غابت ثم رجعت لتدركها النفس ثانية، لا بد لها من خازن حافظ لها، توجد فيه إلى حين الاسترجاع والاستذكار، وهذا يتم دون تجشّم عناء وكسب جديد، وهذا يدل على كونها موجودة مخزونة في موجود ما، وهذا الموجود ليس بجسم ولا جسماني، ولا هو تلك النفس التي نسيت تلك المعقولات ثم عاودت تذكرها.

أمّا أن الخازن ليس هو النفس، فذلك لأنّها مدرك والمدرك قابل، وأمّا الحافظ للصورة فاعل، ولا شيء من القابل بفاعل، إذن فلا شيء من النفس بذلك الخازن للصورة التي غابت عن النفس نسياناً لها، وذلك لأنّ الفعل والانفعال مقولتان متباينتان بتمام الذات، لأنّ كلّاً من المقولات جنس عالٍ بسيط، والنسبة بين البسائط التباين بتمام الذات.

وأمّا أنّه ليس بجسم ولا جسماني فلأنّ شيئاً منهما لا يكون عاقلاً ولا معقولاً بالفعل، فكيف يكون له حفظ ما هو كذلك، أي عاقلاً ومعقولاً بالفعل؟ والحافظ

له شيءٌ من التسلّط على المحفوظ، والمهيمن المتسلّط على شيءٍ، لا بدّ أن يكون أشدّ وأشرف منه، والجسم والجسماني لا يكون أشرف وأشدّ من المعقولات التي بها يتمّ تكامل النفس ورقّيّها حتّى تبلغ مقام العقل بالفعل الذي كون معاده معاداً غير معاد النفس التي لم تصل إلى ذلك المقام، وإلاّ لاستوى عود الحقائق المتفاوتة كما لا ورقياً، وهو خلف العدل، وهو من باب استواء الذين يعلمون ذلك المستوى من العلم والذين لا يعلمون، ولا شكّ في قبح ذلك الاستواء، والقبیح لا يكون من التام، بل من هو فوق التمام والكمال بما لا يتناهى.

إذن فهناك خازنٌ للمعقولات الغائبة لا هو النفس ولا هو بجسمٍ ولا جسمانيّ، وما هو إلاّ المجرد التام.

العقل الفعّال جوهرٌ

لا يمكن الاكتفاء بما تقدّم وإلاّ فسيكون الدليل أعمّ من المدّعى، حيث عرفت أنّ المدّعى هو وجود عقلٍ بالفعل جوهرٍ، وهو ما ذكره المصنّف رحمه الله بقوله: «فالحافظ الفاعل جوهرٌ...»، وما يتمّ به إثبات جوهرية ذلك العقل: هو أنّ العقل المذكور مقوّمٌ للنفس التي هي جوهرٌ، وهي صغرى، ومقوّم الجواهر لا بدّ أن يكون جوهرًا، وذلك لضرورة المسانحة أوّلاً، ولكون العرض أضعف وجوداً من الجوهر، لأنّه موجودٌ في نفسه لغيره، بينما الجوهر فهو الموجود في نفسه لنفسه.

دفع إشكال

لقد وقفت في الدليل السابق على أنّ العقل الفعّال - الذي يعدّ الخازن والفاعل للصور المعقولة - ليس بجسم، وكان الدليل على ذلك: هو أنّه ليس عاقلاً ولا معقولاً، فإذا ما انبرى معترضٌ ليقول: نمنع ذلك، وأنّ الجسم معقولٌ، وهو ممّا لا ريب فيه، وذلك لأنّنا نتصوّر الجسم الكليّ الذي لا يمتنع فرض صدقه على كثيرين،

وإدراك الكلّي يعدُّ عقلاً وتعقلاً، إذن فالجسم معقولٌ، وإذا كان معقولاً فيحتمل أن يكون هو الخازن والفاعل لتلك الصور التي بها الكمال والتمام.

فإنه يجاب: إنك قد خلطت بين الجسم بالحمل الأولي، أي مفهومه - فهو كلّيٌّ موجودٌ في الذهن، وهو معقولٌ - وبين الجسم بالحمل الشائع أي مصداقه ووجوده في الخارج؛ والذي يناط به دور الحفظ والفعل هو الموجود في الخارج، إذ ملاك ترتّب الآثار هو الوجود في الخارج لا الذهن، هذا أولاً.

وثانياً: إن الجسم الموجود في الذهن عرضٌ، وقد تقدّم أن العقل الفعّال جوهرٌ، إذن فلا يصلح الجسم بالحمل الأولي (أي مفهومه) ليكون ذلك العقل الفعّال الذي يعوّل عليه في حفظ وفعل ما من شأنه أن يكمل ما هو جوهرٌ، وهو النفس.

وأما الجسم بالحمل الشائع أي مصداقه في الخارج فقد علمت أنه لا يكون كلياً معقولاً، وذلك لأنّ كل ما يوجد في الخارج جزئيٌّ، والجزئي لا يدرك إدراك عقلٍ وتعقّلٍ، بل يدرك إدراكاً جزئياً حسياً أو خيالياً.

عدم صلاحية الجسم ثانية

تقدّم أن الجسم غير صالح لأن يكون ذلك الحافظ الفاعل للصور المعقولة، وهو ما يمكن عرضه تذكيراً به من خلال القياس التالي:

لا شيء من الجسم	بعقل معقول
الحافظ للمعقولات الفاعل لها	عقل معقول

∴ لا شيء من الجسم بالحافظ للمعقولات الفاعل لها

نجعل النتيجة صغرى في القياس التالي، وهو من الشكل الثاني كسابقه:

لا شيء من الجسم	بحافظ للمعقولات فاعل لها
العقل الفعّال	حافظ للمعقولات فاعل لها

∴ لا شيء من الجسم بالعقل الفعّال

وقد أشير إلى بيان صغرى القياس الأول، وكذلك لكبراه.

ما يراد تناوله هاهنا هو دليلٌ آخر عرضه المصنّف لإثبات عدم صلاحية الجسم لأن يكون ذلك الموجود الذي أُنيط به دور تكميل النفوس ذلك التكميل، وذلك لما قال رحمه الله: «فبالجسم لم يصِرَّ جسمٌ معقولاً فضلاً عما ليس بجسم من الأمور التي ليست داخلّة في مكانٍ... لما تقدّم أنّ تأثير الأجسام والجسمانيّات في الأشياء بمشاركة الأوضاع المكانية...».

وهذا ما يمكن توضيحه أكثر من خلال التالي:

الفرض:

١. هناك نفوسٌ خرجت من مرتبة العقل بالقوّة إلى مرتبة العقل بالفعل.
 ٢. خروج النفوس المذكورة بإدراك المعقولات المجردة عن المادّة.
 ٣. المجرد عن المادّة لا وضع له، أي لا يقبل الإشارة الحسيّة، وما هو كذلك لا مكان له.
 ٤. العلّة الجسمانيّة من جسمٍ أو جسمانيٍّ، لا تفعل فعلها إلا بمشاركة الأوضاع المكانية التي تقوم بالمادّة، إذن فالعلّة الجسمانيّة تحتاج في إيجادها إلى المادّة.
- المدعى:** لا شيء من الجسم والجسماني بعقلٍ فعّالٍ موجدٍ للمعقولات في النفوس المجردة عن المادّة ذاتاً.
- البرهان:** لو كان الجسم والجسماني كذلك، لكان للنفس - وهي مجردة عن المادّة - وضعٌ ومكانٌ، والتالي باطلٌ فالمقدّم مثله.
- أمّا الملازمة، فلأنّ العلّة الجسمانيّة تحتاج في تأثيرها في شيءٍ، إلى أن يكون ذا وضعٍ ومكانٍ، وما هو كذلك مادّيٍّ، والنفس لا وضع لها، وذلك لأنّها مجردة، إذن فلا يمكن أن تؤثر فيها العلّة الجسمانيّة، إلا إذا تمّ رفع اليد عن تجرّد النفس، وهو ممّا قامت عليه الأدلّة المحكّمة^(١)، إذن فليس الجسم والجسماني ممّا يؤثر في النفس ذلك التأثير، فلا يكون عقلاً فعّالاً.

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ٨، ص ٢٦٠-٣٠٥.

وأما احتياج العلة الجسمانية للمادة، فلأن المحتاج في وجوده إلى شيء محتاج إليه في إيجاده، والعلّة الجسمانيّة جسمًا كانت أو جسمانيًّا محتاجة في وجودها إلى المادة، وذلك لأنّ الجسم يتقوم بالمادة الأولى والصورة الجسمانيّة، والجسماني يقوم بالجسم المتقوم بالمادة، إذن فللمادة مدخليّة في وجودهما بنحو من الأنحاء.

وبالتالي فهي - العلة الجسمانيّة - محتاجة في إيجادها أثرها إلى المادة التي تفرز أوضاعاً لابدّ منها لوصول الأثر، فإذا لم يكن الماء - مثلاً - قريباً من النار فلا يمكن أن يصل أثرها إليه، والقرب هذا من آثار المادة.

إذن فلا صلاحية للجسم والجسماني للقيام بدور التأثير على النفس ذلك التأثير، وهو المطلوب.

إشارات النصّ

الحافظ القدسي

قال الحكيم السبزواري رحمه الله:

والعقل للكلّي من معنّى عقل خازنه القدسي والنسيان دلّ^(١)

وقال في شرحه: «والنسيان دلّ، أي: على وجود خازنٍ قدسيٍّ للعقل، يعني: أنّ المعقولات قد تكون مشعوراً بها، حاضرةً عند العقل، وقد تصير غائبةً عنه، وهذا على وجهين:

أحدهما: أن تزول عنه بحيث لا يمكنه استرجاعها بل يحتاج إلى كسبٍ 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، حتّى يتمّ التفاوت بين الحالين...»^(٢).

وقال في توضيح ذلك: «الزوال عن العقل الجزئي المسمّى بالعاقلة معلوم،

(١) شرح المنظومة، مصدر سابق: ج ٥، ص ٥٣.

(٢) المصدر نفسه: ج ٥، ص ٧٠.

وأما الزوال عن العقل الكلّي مع كونه تامّاً مصوناً عن التغيّر معصوماً عن السهو والنسيان، فالمراد به الزوال عن الخزانة من حيث هي خزانة لها، وبالحقيقة يزول وصف الخزانة ووجوده الرابطي بنا؛ لزوال وجودنا الرابطي به لحجبنا الشاغلة عنه، فمن يريد أن يعصم عن النسيان والخطأ في الكلّيات والحقائق فليرجع إلى ذلك المعلّم الشديد القوى في مدرّس «آل طه» مرّة بعد أولى، وكمرة بعد أخرى كمرودة التي يوسف في بيتها إياه ﴿فَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتُ﴾...^(١).

الفرق بين السهو والنسيان

قال الحكيم السبزواري في بيان الفرق بينهما: «...الصورة في السهو تزول عن المدركة لا عن خزانتها، وفي النسيان تزول عنها جميعاً بحيث يحتاج إلى مشاهدة جديدة...»^(٢)، وبالتالي فالعملية التي بموجبها يتم استرجاع الصورة التي تم السهو عنها هي الاستدكار، وهي ليست من الفكر الذي يتمّ بموجبه حصول ما ليس بحاصل، كما هو الحال بالنسبة للنسيان.

طّي حديث الفعل والقبول

قال الحكيم السبزواري رحمه الله: «قد يطوى حديث الفعل والقبول ويستدلّ بالفرقة بين المشاهدة والذهول والنسيان في العقول، فيثبت العقل الفَعَّال خزانة للنفس الناطقة، كما في إثبات الخيال خزانة للحس المشترك والحافظة للوهم»^(٣). علمت أنّ إثبات العقل الفَعَّال بناءً على السبيل الثاني يعتمد على أمرين:

١. إثبات الخازن للمعقولات وآيته النسيان.

٢. إثبات أنّه ليس النفس، وذلك حذر اجتماع الحفظ والإدراك ووجه عدم

(١) المصدر نفسه، حاشية ٤١.

(٢) المصدر نفسه: ص ٦٩، حاشية ٣٩.

(٣) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ٩، ص ١٤٢، حاشية ١.

اجتماعهما، هو أنَّ الحفظ فعلٌ والإدراك انفعالٌ، وهما متغايران حتَّى التباين. إذن فقد قامت الحجة في موضع ما منها على أنَّ الإدراك انفعالٌ، وهو ممَّا لا ينسجم مع مباني المصنّف، ولذلك فقد سارع الحكيم السبزواري للتنويه بذلك وتسوية الأمر بما ينسجم مع مباني صدره رحمه الله. فرأى أنَّ الأنسب بمبنى المصنّف رحمه الله هو القول بالمشاهدة والذهول، وبالتالي فالنفس التي لا تكون معلوماتها التي اكتسبتها حاضرة لها مدركة وتسترجع تلك المعلومات، لها خزانة توجد فيها تلك المعلومات، إذن فللنفس قوّة المشاهدة والحفظ، وإحداهما غير الأخرى، إذن فهناك قوّة غير النفس تحفظ فيها المعلومات التي كانت غائبة عنها. والخازن المذكور هو العقل الفعّال عند المشائين، وربّ النوع الإنساني عند الإشراقيين، وهو أمرٌ قدسيٌّ مجردٌ عن الموادّ ولواحقها، وكما أنَّ للعقل خزاناً قدسياً هو العقل الفعّال، كذلك للحواسّ الباطنة الأخرى، وهو ما أفاده الحكيم السبزواري رحمه الله بقوله:

مدرکنا إمّا معانٍ أو صور	والأوّل الکليّ والجزئي سبر
فصور مدرکها بنطاسيا	لها بجنبه الخيال واقيا
والوهم للجزئيّ من معنیّ عُلّم	حافظه حافظه لقد رسم ^(١)

فقوّة الخيال تحفظ ما يدركه الحسّ المشترك - البنطاسيا - من صورٍ، والحافظة قوّة تحفظ المعاني الجزئية، والعقل الفعّال يحفظ المعاني الكلية التي تدركها العاقلة. والعقل للکليّ من معنیّ عُلّم خازنه القدسي والنسيان دلّ^(٢)

الفرق بين الحجّتين

الفرق بين الحجّتين اللتين سيقتا لإثبات وجود العقل الفعّال لنفوسنا يكمن

(١) شرح المنظومة، مصدر سابق: ج ٥، ص ٥٢.

(٢) المصدر نفسه: ج ٥، ص ٥٣.

في أمرٍ واحدٍ، وهو أنّ الحجة الأولى يثبت من خلالها العقل الفعّال مخرجاً للنفس حدوثاً، أي لم تكن عالمةً ثم صيرها عالمةً، بينما أثبت الحجة الثانية العقل المذكور من خلال النسيان، فالنفس عالمةٌ عاقلةٌ أي خارجةٌ من القوة إلى الفعل لكنّ العقل الفعّال جعلها تسترجع ما كانت عقلته آنفاً.

بعبارةٍ أخرى: كانت الأولى على مستوى الحدوث، والثانية على مستوى البقاء.

مشاركة الأوضاع

قوله: «لما تقدّم^(١): أن تأثير الأجسام والجسمانيّات في الأشياء بمشاركة الأوضاع المكانية...» إشارةٌ إلى حكمٍ من حكمين يُذكران للعلّة الجسمانيّة وهما:

١. محدوديّة الأثر.

٢. احتياج العلّة الجسمانيّة في إيجادها إلى المادّة.

وقد ذكرهما الحكيم السبزواري في منظومته بقوله:

قد انتهى تأثير ذات مَدّة في مَدّة وعَدّة وشَدّة
وليست أيضاً أثّرت إلّا بأنّ منفعلٌ منها بوضعٍ اقترن^(٢)

ثمّ قال رحمه الله شارحاً: «...ولم نشر إلى دليل المسألتين مع طول ذيله في الأولى، إذ بمقتضى ثبوت الحركة الجوهرية في القوى والطبائع، كلّ قوّة تنحلّ إلى قوى، وكلّ واحدةٍ منها مخوفةٌ بالعدمين ذاتاً وأثراً.

واشترط الوضع أيضاً سهل النيل بعد تصوّر أنّ احتياج القوّة إلى المادّة في الوجود يستلزم احتياجها إليها في الإيجاد، ولتفرّع الإيجاد على الوجود، والاحتياج إلى المادّة في الإيجاد ليحصل بها للقوّة وضعٌ مع منفعلها، وإلّا لم تكن محتاجةً إلى المادّة في الإيجاد، فلم تكن محتاجةً إليها في الوجود؛ لأنّ الغني في الفعل غنيٌّ في الذات،

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ٢، ص ٣٧٧.

(٢) شرح المنظومة، مصدر سابق: ج ٢، ص ٤٤٢.

فلزم كونها مفارقةً، وقد فرضناها ذات مادية. هذا خلف...»^(١).
لقد تناولنا هذين الحكمين مفصلاً في دروسنا في شرح «نهاية الحكمة»
للعلامة الطباطبائي رحمه الله فراجع ذلك^(٢). لكنّ عرض الحكمين بصورة القياس
لا يخلو من فائدة:

أمّا الحكم الأوّل فيمكن عرضه من خلال التالي:

العلة الجسمية	جسم
الجسم	جوهرٌ جسمانيٌّ
٠. العلة الجسمية	جوهرٌ جسمانيٌّ
نجعل النتيجة صغرى في التالي:	
العلة الجسمية	جوهرٌ جسمانيٌّ
الجوهر الجسماني	حركةٌ
٠. العلة الجسمية	حركةٌ

العلة الجسمية	حركةٌ
الحركة	لا تجتمع أجزاؤها في الوجود
٠. العلة الجسمية	لا تجتمع أجزاؤها في الوجود
كذلك نفعل مع هذه النتيجة:	
العلة الجسمية	لا تجتمع أجزاؤها في الوجود
كلّ ما لا تجتمع أجزاؤه في الوجود	محدودٌ متناهٍ
٠. العلة الجسمية	محدودةٌ متناهيةٌ

(١) المصدر نفسه: ص ٤٤٣.

(٢) شرح نهاية الحكمة (العلة والمعلول)، تقريراً لدروس سماحة المرجع الديني السيّد كمال الحيدري، بقلم: الشيخ علي حمود العبادي، مؤسسة الهدى، ١٤٣٤هـ: ج ٢، ص ٣٩٢.

أما كبرى القياس الثاني فلما ثبت في أبحاث الحركة الجوهرية، حيث إنّ الجوهر الجسماني متحرّكٌ وحركةٌ.

وأما كبرى الثالث فلأنّ الحركة عبارةٌ عن الوجود الاشتدادي الامتدادي الذي يخرج من القوة إلى الفعل، والذي يقدر بالزمان الذي هو عبارةٌ عن الكم المتّصل الغير قارٍ، أي الذي لا تجتمع أجزاؤه في الوجود.

وأما كبرى الرابع فلأنّ كلّ حدٍّ وجزءٍ من أجزاء الحركة سيكون محفوفاً بعدمين: عدم سابقٍ وآخر لاحقٍ، وهذا يؤدي إلى المحدودية والتناهي. وأما الحكم الثاني فمن خلال التالي أيضاً:

العلّة الجسمانية	جسمٌ
الجسم	متقومٌ بالصورة والمادّة
العلّة الجسمانية	متقومةٌ بالصورة والمادّة

نأخذ النتيجة صغرى في القياس التالي:

العلّة الجسمانية	متقومةٌ بالصورة والمادّة
المتقوم بشيءٍ	محتاجٌ في وجوده إليه
العلّة الجسمانية	محتاجةٌ في وجودها إلى الصورة والمادّة

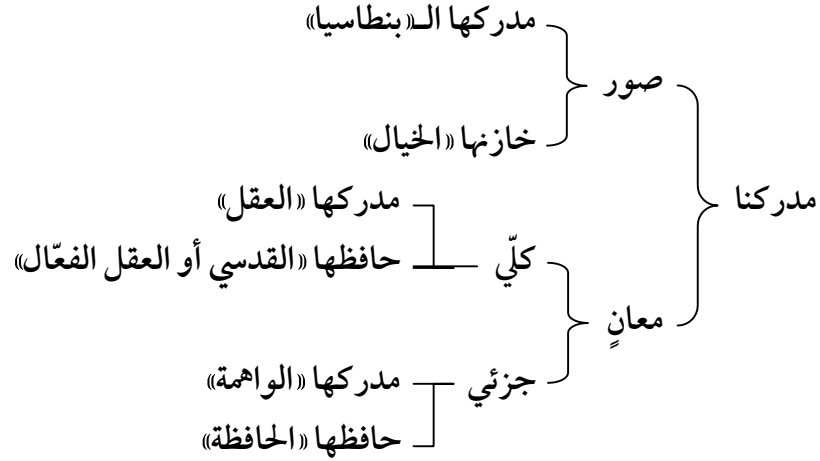
كذلك نأخذ النتيجة صغرى في القياس التالي:

العلّة الجسمانية	محتاجةٌ في وجودها إلى الصورة والمادّة
المحتاج في وجوده لشيءٍ	محتاجٌ في إيجادها إليه
العلّة الجسمانية	محتاجةٌ في إيجادها إلى الصورة والمادّة

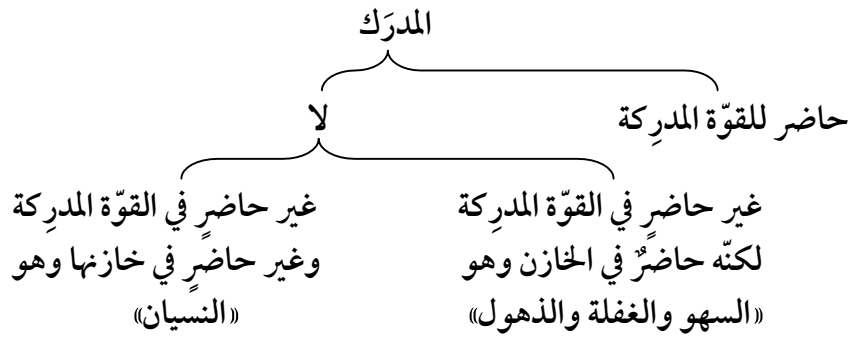
وما يحتاج إلى بيانٍ هو كبرى الأخير، إذ كيف يكون المحتاج في وجوده إلى شيءٍ محتاجاً؟ وهو ما يتّضح بالعودة إلى الدروس المشار إليها، وإلى ما نقلناه من كلام الحكيم السبزواري رحمه الله.

عويصةٌ وحلّ

أمّا العويصة فيمكن عرضها بعد مقدّمةٍ تعتمد على ما تقدّم في الإشارة السابقة، حيث تمّ تقسيم المدركات وبيان كلّ من القوّة المدركة والحافظة لكلّ نحوٍ من أنحاء المدركات، وهذا ما يمكن عرضه من خلال المخطّط التالي:



وجود كلّ من هذه المدركات في القوّة المدركة لها يعدّ ذكراً وحضوراً، وعدم ذلك فهو إمّا سهوٌ وغفلةٌ وذهوٌ أو نسيانٌ، وهذا ما يمكن عرضه من خلال المخطّط التالي:

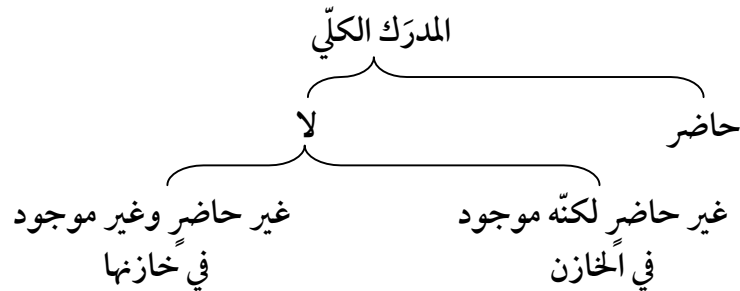


وبهذا يتّضح الفرق بين كلّ من السهو والذهول والغفلة من جهة والنسيان من جهة، وآية ذلك هو عدم تجشّم كسبٍ جديدٍ في عود ما تمت الغفلة عنه ووقع

السهو فيه، وذلك بخلاف النسيان الذي يدعو لكسبٍ مستأنفٍ جديدٍ، وما ذلك إلا لأنّ المدرك قد زال عن كلّ من القوتين (المدركة له والأخرى الحافظة له) وليس الأمر كذلك بالنسبة للمدرك الذي تمّ الذهول عنه، فإنّه يسترجع دون الحاجة إلى كسبٍ جديدٍ مستأنفٍ.

قد يقول قائلٌ: كلّ هذا قد سمعناه آنفاً، وإن كان عرض الآن بصورةٍ أكثر فنيّةً من ذي قبل، فما الذي يراد قوله ليكون في الأمر عويصةً تستدعي استنفار الجهد لحلّها؟

فإنّه يقال: قد يمكن تصوّر زوال المدرك الجزئي عن قوّته المدركة وعن خزانته، حيث إنّ كلّاً من الخيال والواهمة قوّتان غير منفصلتين عن النفس حيث يعدّ الخيال قوّةً متّصلةً، أي مرتبةً من مراتب النفس، وذلك في قبال الخيال المنفصل الذي يعدّ مرتبةً من مراتب وجود عالم الإمكان الثلاث (العقل والمثال والمادّة)، لكن هل يمكن زوال المدركات العقلية من خازن العقل الذي هو العقل الفعّال، وبعبارةٍ: هل يمكن تصوّر الحالات التالية في المدركات الكلية كما أمكن ذلك بالنسبة للمدركات الجزئية؟



المشكل في القول بعدم حضور المدرك العقلي لدى الخازن، وذلك لتحقيق النسيان، وذلك لأنّ النسيان هو عبارةٌ عن عدم الحضور في صقعين:

١. القوّة المدركة وهي العقل.

٢. الحافظ وهو العقل الفعّال.

وبعبارةٍ أخرى: هل يمكن هذا المعنى من النسيان في حقّ المدركات الكلية، بحيث يقال بعدم حضور، أي: عدم وجود المدركات الكلية في العقل الفعّال، وهو المجرد التام الذي لا حالة منتظرة له؟ أم أنّ هناك معنىً آخر للنسيان خاصاً بالمدركات الكلية؟

لقد أجابوا بأنّ النسيان هاهنا لا يكون بانعدام المدرك الكلي في خازنه وذلك لأنّه يؤدّي إلى انفعال ما لا يجوز عليه التغيّر والانفعال والحالة المنتظرة، وإنّما يكون بعدم قدرة النفس على الارتباط بالخازن - الذي هو العقل الفعّال - ثانيةً إلاّ بكسبٍ جديدٍ مستأنفٍ، فالذي يكون ناسياً للمدرك الكلي عليه أن يشمّر عن ساعدي الكسب والنظر لاسترجاع تلك القدرة التي تؤهّله للارتباط بالخازن وإدراك ما لديه.

والإشكال الذي ذكرناه على أنّه عويصةٌ ذكره الفخر الرازي في المباحث المشرقيّة^(١) وعرض له جواباً ظنّ أنّه مخدوشٌ بعدم الفرق بينه وبين الصور الخياليّة حال الذهول عنها، وهو ما بيّن المصنّف عدم وروده؛ قال رحمه الله: «واعترض صاحب المباحث المشرقيّة بأنّ الصور المعقولة قد لا تكون النفس مشاهدة لها ناظرةً إيّاها، بل ذاهلةً، فتلك الصور في أيّ خزانٍ تكون؟

فإن قلتم: إنّّه إذا أقبلت إلى المبدأ الفيّاض فاضت عليها تلك الصورة، وإذا أعرضت انمحت وبطلت، لكنّ النفس متى أحكمت ملكة الاتّصال بالعقل فيكون متى تأهّبت لإدراك الصور فاضت عليها منه.

قلنا: فلم لا يجوز أن يكون كذلك في الصور الخياليّة حتّى أنّ الحسّ المشترك متى تأهّب لإدراك الصور فاضت عليه منه؟

أقول: القوّة التي قد حصلت لها ملكة التوجّه أو الاتّصال بجوهرٍ فعّالٍ

(١) المباحث المشرقيّة في علم الإلهيّات والطبيعيّات، لفخر الدين محمد بن عمر الرازي، تحقيق وتعليق: محمد المعتصم بالله البغدادي، دار الكتاب العربي، ١٤١٠هـ: ج ٢، ص ٣٤٠.

يفيض عليها الصور من غير تجشّم اكتسابٍ جديدٍ بفكرٍ أو إحساسٍ غير القوّة التي لم تحصل لها بعدُ هذه الملكة بل تحتاج في إدراكه إلى كسبٍ كالإحساس كما في الحسّ المشترك، أو الفكر كما في النفس، فإنّ النفس بما هي نفسٌ، ليس لها أن تدرك المطالب النظرية متى شاءت من غير طلبٍ وكسبٍ إلّا بواسطة ملكة عقلية تحصل لها بعد تعدّد الإدراكات وتعاقب الأفكار وترادف الأنظار، وقوّة تلك الملكة نورٌ عقليٌّ راسخ الوجود فاض عليها من المبدأ... وهكذا نقول في هذا المقام: إنّ إدراك المحسوسات أوّلاً غير محتاجٍ إلى ملكة بل إلى شيءٍ كاسبٍ من حسٍّ أو شيءٍ آخر، وأمّا حفظها فيحتاج إلى زيادة ملكة وشدّة في القوّة المدركة حيث تمكّنها استحضار ما وقع الذهول عنه من الصور المحسوسة...»^(١).

عويصة أخرى

وها هنا عويصةٌ أخرى موردها العقل الفعّال أيضاً، وهي ما أثاره العلامة الحلّي مع أستاذه الخواجه نصير الدين الطوسي، حيث قال: «وقد كان في بعض أوقات استفادتي منه رحمه الله جرت هذه النكتة وسألته عن معنى قولهم: إنّ الصادق في الأحكام الذهنية هو باعتبار مطابقتها لما في نفس الأمر، والمعقول من نفس الأمر إمّا الثبوت الذهني أو الخارجي، وقد منع كلّ منهما هاهنا. فقال رحمه الله: المراد بنفس الأمر هو العقل الفعّال، فكلّ صورةٍ أو حكمٍ ثابتٍ في الذهن مطابقٌ للصور المنتقشة في العقل الفعّال فهو صادقٌ وإلّا فهو كاذبٌ. فأوردت عليه: أنّ الحكماء يلزمهم القول بانتقاش الصور الكاذبة في العقل الفعّال؛ لأنّهم استدّلوا على ثبوته بالفرق بين النسيان والسهو... وهاتان الحالتان قد تعرضان في الأحكام الكاذبة، فلم يأتِ بمقنع...»^(٢).

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ٨، ص ٢١٣.

(٢) المصدر نفسه: ج ٧، ص ٢٧٦.

فإذا كان السهو والنسيان والاستدكار يدلّ على وجود قوّة حافظيّة للمدرك، وهو العقل الفعّال بالنسبة للمدركات العقلية، فيمكن أن يعرض النسيان مدركات عقلية كاذبة، إذن فهناك خازنٌ لها، وهو العقل الفعّال، فهل تصحّ نسبة ذلك لجوهرٍ نامٍ ليس له حالةٌ منتظرةٌ؟

لقد كانت هذه المسألة محطّ عنايةٍ فائقةٍ من قبل الحكماء سيّما أنّها كانت ذات دخالةٍ في ملاك صدق القضايا، وقد تعرّض المصنّف لهذه المسألة في الجزء السابع من الأسفار وناقش ما اقترحه العلامة الدواني من حلٍّ ثمّ أدلى بدلوّه بعد أن قدّم مقدّمةً ومهّد تمهيداً يعين على فهم الحلّ، وقد كان للحكيم السبزواري موقفٌ كشف عنه في حاشيةٍ له في المقام، فلا بأس بالمراجعة.

النصّ الرابع

كيفية وساطة العقل الفعّال

وأما الأوّل تعالى فهو وإن كان هو الفيّاض المطلق والجواد الحقّ على كلّ قابلٍ لفيض الوجود، إلّا أنّ في كلّ نوعٍ من أنواع الكائنات لابدّ من واسطةٍ تناسبه^(١) من الصور المجردة والجواهر العقلية، وهم الملائكة المقربون المسمّون عند الأوائل بـ«أرباب الأنواع» وعند الأفلاطونيين بـ«المثل الأفلاطونية» و«الصور الإلهية»؛ لأنّها علومه التفصيلية التي بواسطتها يصدر الأشياء الخارجة كما مرّ.

ولا شكّ أنّ أليقها وأنسبها في أن يعتني تكميل^(٢) النفوس الإنسانية هو أبوها القدسي ومثالها العقلي، المسمّى بلسان الشرع «جبرئيل» و«روح القدس»، وفي ملة الفرس كان يسمّى: «روان بخش».

وفي كثيرٍ من الآيات القرآنية تصريحٌ بأنّ هذه المعارف في الناس وفي الأنبياء عليهم السلام تحصل بتعليم الملك وإلهامه، كقوله تعالى: ﴿عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى﴾ (النجم: ٥) وقوله: ﴿قَالَ نَبَّأِي الْعَلِيمُ الْحَبِيرُ﴾ (التحريم: ٣). وكيفية وساطة هذا الملك المقرب العقلاني في استكمالنا العلمية: أنّ المتخيّلات المحسوسة إذا حصلت في قوّة خيالنا، يحصل منها من جهة المشاركات والمباينات المعاني الكلية، ولكنّها في أوائل الأمر مبهمّة

(١) في بعض النسخ: مناسبة.

(٢) في بعض النسخ: بتكميل.

الوجود ضعيفه الكون، كالصور المرئية الواقعة في موضع مظلم، فإذا كمل استعداد النفس وتأكدت صلاحيتها بواسطة التصفية والطهارة عن الكدورات، وتكررت الإدراكات والحركات الفكرية، أشرق نور العقل الفعال عليها وعلى مدركاتها^(١) الوهمية وصورها^(٢) الخيالية، فيجعل النفس عقلاً بالفعل، ويجعل مدركاتها ومتخيلاتها معقولات بالفعل.

وفعل العقل الفعال في النفس وصورها المتخيلة الواقعة عندها، كفعل الشمس في العين الصحيحة وما عندها من الصور الجسمانية الواقعة بمحاذاتها عند إشراقها على العين وعلى مبصراتها، فالشمس مثال العقل الفعال، وقوة الإبصار في العين مثال قوة البصيرة في النفس، والصور الخارجية التي يحياها مثال الصور المتخيلة الواقعة عند النفس، فكما أن قبل إشراق الشمس عند الظلام يكون البصر بصرًا بالقوة والمبصرات مبصرات بالقوة، فإذا طلعت الشمس وأشرقت عليها صارت القوة البصرية رائية مبصرة بالفعل، وتلك الملونات التي يحياها مرئيات مبصرة بالفعل، فكذلك مهما طلع على النفس هذا النور القدسي وأشرق ضوءه عليها وعلى مدركاتها الخيالية، صارت القوة النفسانية عقلاً وعاقلاً بالفعل، وصارت المتخيلات معقولات بالفعل، وميزت القوة العقلية بين المكتسبات الحاصلة، ذاتياتها عن عرضياتها، وحقائقها عن لواحقها ورقائقها، وأصولها عن فروعها، وأخذتها مجردة

(١) في بعض النسخ: مدركات.

(٢) في بعض النسخ: وصور.

عن الأعداد والأفراد، فيصير الإنسان عند ذلك إنساناً عقلياً، إذ بطلت جزئيته وضيق وجوده بقطع المتعلقات والقيود.

وإذا اشتدّ هذا النور الذي هو صورته العقلية، اتّحد بالروح الكلّي الإنساني المسمّى بـ«روح القدس» و«العقل الفعّال» و«المبدأ الفاعلي» الذي سعة وجوده وبسط هويته بحيث تكون نسبته إلى جميع الأشخاص والأعداد والأنداد البشرية نسبةً واحدةً، كما هو شأن الكلّي الصادق عليها المحمول عليها بحسب المفهوم والمعنى، إلّا أنّ المفهوم عنوانٌ للأفراد، وهذا المبدأ الفاعلي حقيقةً لها، وحاملٌ لها حافظٌ إيّاها، وكذا الطبائع الكليةً عنواناتٌ لذواتٍ نوريةٍ وهوياتٍ عقليةٍ وملائكةٍ قدسيةٍ وأربابٍ أنواعٍ طبيعيةٍ.

وبالجملة: مهما صارت النفس عقلاً، تصير محسوساتها معقولاتٍ بالفعل وعاقلاتٍ أيضاً؛ لما مرّ من طريقتنا: أنّ كلّ معقولٍ بالفعل، عاقلٌ بالفعل.

الشرح

لقد تمّ التعرّض للأمور الثلاثة التالية:

الأمر الأول: الإشارة إلى عدم المنافاة ما بين كونه تعالى هو المبدأ الفياض المطلق وما بين نسبة الفيض - الفيض العلمي هاهنا - إلى ما عداه من ملائكة أو عقول، وليس فيه ما يחדش في كونه تعالى واحداً في التأثير والإيجاد والجود والفيض.

وإن قلت: القول بإسناد بعض الأفعال إلى ما عداه تعالى وإن لم يكن خادشاً بالتوحيد؛ حيث إنّه تعالى فاعلٌ بالاستقلال والاستغناء، وغيره بالإذن والإقذار، لكنّه قد يرى البعض فيه لازم العجز، إذ ما الذي يدعو لأن يوكل تعالى مهام عديدة كفيض المعارف والعلوم الحقّة - مثلاً - إلى مَنْ عداه؟

نقول وعلى نحو الإجمال - وذلك لتعرّضنا له في أبحاث عديدة -: التفويض المذكور والوساطة بينه وبين خلقه عبر الملائكة ما هو إلّا رعايةً لضعفها، فهي قاصرة عن تلقّي الفيض منه مباشرة، كما هو حال مصباحٍ ضعيفٍ بالقياس إلى منبعٍ كهربائيٍّ شديدٍ، حيث يتمّ تخفيف درجة التيار الكهربائي حتّى يصل إلى درجةٍ يمكن معها للمصباح المذكور أن يستوعب وأن يضيء.

الوسائط التي أوكل إليها التدبير - والمدبّرات أمراً - هم الملائكة بحسب تعبير الشرع، والعقول بحسب اصطلاح الحكمة، حيث يقال: «إنّ للموجودات صوراً مجرّدةً في عالم الإله... وأنها لا تدثر ولا تفسد، ولكنها باقية، وأنّ الذي يدثر ويفسد إنّما هي الموجودات التي هي كائنة»^(١).

وبعبارة أخرى: كلّ نوعٍ ماديٍّ يوجد هاهنا له فردٌ كلٌّ عقليٍّ مجرّدٌ هناك يرّبه ويدبّر أمره، ولا شك أنّ الأفراد المذكورة والتي هي العقول العرضيّة المتكافئة

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ٢، ص ٤٦.

ليست على شاكلةٍ واحدةٍ، حيث ينهض كلُّ منها بمهمّة تدبير نوعٍ من الأنواع، ولا شكّ أنّ الفرد الكلّي الذي يدبّر النوع الأشرف والذي هو الإنسان، هو الأشرف من بين الأفراد. والعناية بالإنسان بما هو إنسانٌ، تكون من خلال إخراجه من العقل بالقوّة إلى العقل بالفعل، وهو العقل الفعّال على حدّ اصطلاح الحكمة، وهو جبرئيل عليه السلام على حدّ التعبير القرآني، حيث أنيطت به مهمّة تعليم الأنبياء والناس المعارف التي تورث لها المقام الرفيع في الدنيا، والمعاد الروحاني الخاصّ في الآخرة، وقد أشير إليه في قوله تعالى: ﴿عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى﴾ (النجم: ٥)، وكذلك في قوله: ﴿قَالَ نَبَّأِي الْعَلِيمُ الْحَبِيرُ﴾ (التحریم: ٣)، فالعقل المذكور معلّمٌ شديد القوى وكذلك هو عليمٌ خبيرٌ بما ينفع أفراد النوع الإنساني في الدارين.

الأمر الثاني: بعد أن اتّضح أنّ هناك موجوداً جوهرًا عقلياً بالفعل وفي أصل الفطرة وأنّه قد أنيط به تدبير أفراد النوع الإنساني عرّج رحمه الله على بيان كيفية تلك الوساطة وذلك الدور الذي ينهض به ذلك الموجود تجاه الأفراد المادّية، وبعبارةٍ أخرى: يراد هاهنا بيان ما يقوم به ذلك الموجود بحيث يكون سبباً لخروج الإنسان من مرتبة العقل الهيولاني إلى مرتبة العقل بالفعل، وهذا ما يمكن عرضه من خلال الخطوات التالية:

١. حصول المدركات الجزئية من محسوساتٍ ومتخيّلاتٍ.
٢. وجود تلك المدركات بعد حصولها في قوّة من قوى النفس الباطنة وهي قوّة الخيال، والتي تعدّ القوّة الحافظة للصور.
٣. النظر والإمعان في تلك المدركات، يؤدّي إلى الوقوف على معانٍ جديدةٍ، وهي على نحوين:

- أ. مشاركاتٌ، أي معانٍ مشتركةٌ بين المدركات الجزئية المتعدّدة.
- ب. مختصّاتٌ، وهي المباينات والتي بها امتازت تلك المدركات وكانت كثيرةً عديدةً، وذلك كالأجناس والأعراض العامّة وكالفصول والخواصّ، وهي معانٍ

كَلِيَّةٌ، يقال عليها أَنَّهَا المعقولات الثانية المنطقية.

٤. تلك المعاني تكون في أوّل الأمر مبهمة الوجود، ضعيفة الكون، تشتدّ إذا كمل استعداد النفس، وتشتدّ أكثر كلّما اشتدّ ذلك الاستعداد وقوي، وذلك لأنّ الاستعداد ليس على شاكلة واحدة.

٥. اشتداد استعداد النفس يتركز على بعدين:

أ. البعد العملي، حيث تتأكّد صلاحية النفس لتكون مجلّ للمعارف والعلوم كلّما ازدادت طهارةً ونقاءً وصفاءً، وذلك من خلال العناية بالعقل العملي الذي يبدأ من مرتبة التجلية ويمرّ بالتخلية والتحلية وينتهي بالفناء، وبعبارة أخرى: التقوى هي حصيلة ممارسات عديدة وتروكٍ مختلفة، وهي الكفيلة بتصفية القلب من الكدورات المانعة من إشراق تلك المعارف وظهورها في مرآة القلب.

ب. البعد العلمي النظري، الذي يكون من خلال مراودة دائمة للمطالب العلمية، وإعمال الحركات الفكرية الخاضعة لقوانين علم المعيار، وذلك على مستوى المادّة والصورة.

٦. إذا كمل استعداد النفس واشتدّ، أشرق عليها نور العقل الفعّال بما يتناسب مع درجة الاستعداد، فظهر لها ما لديها من مدركات بما يتناسب مع ذلك النور، والظهور المناسب لنور العقل هو الظهور العقلي، وبهذا تكون مدركات النفس بعد ذلك الاستعداد وذلك الإشراق معقولاتٍ بالفعل، وبناءً على اتّحاد العالم والمعلوم تكون النفس عقلاً وعاقلاً بالفعل، وبهذا يصبح الإنسان إنساناً عقلياً، وهو الإنسان حقيقةً، لأنّ الإنسان ما دون ذلك ليس إنساناً إلاّ صورةً.

٧. إذا صار الإنسان إلى مقام العقل كان ذا وجودٍ واسع، متناسب سعة مع مستوى درجته العقلية التي وصل إليها، فإذا ما اشتدّت عقلية، اتّسع وجوده؛ ممّا يجعله مؤهّلاً للاتّحاد بالروح الكلّي (روح القدس) فإنّه يتّحد به ويعاين ما لديه من حقائق حضوراً ومشاهدةً تفيض عليه بهجةً وسروراً لا يجده في إدراك

عنده قبل ذلك الاتِّحاد.

٨. وخلاصة الكلام: أنَّ المسير يبدأ من المحسوسات التي يشتد وجودها بسبب اشتداد وجود النفس المدركة لها، وهو بدوره يكون وليد اشتداد وكمال استعداد النفس، فترقى إلى مرتبة المتخيَّلات ثم تترقى أكثر فترقى إلى مرتبة المعقولات، إذن هناك شيءٌ واحدٌ وهو مدركٌ واحدٌ تطوَّر في الأطوار المختلفة إلى أن وصل إلى مقامٍ شامخٍ وهو مقام العقل، وبما أنَّه المتَّحد مع النفس العاقلة فالنفس كذلك في ذلك المقام، ولها ما يلذُّها في هذا المقام وهو ليس ممَّا يلذُّها وهي دونه، وبناءً على ما سوف يأتي: المعاد هو عين ما كان في نشأة الدنيا، فمَن كان في هذه عقلاً فهو في الآخرة كذلك وبنحوٍ أشدَّ وأكَّد، وذلك لخلوَّ نشأة الآخرة من الشواغل والصوارف والمنغصات.

الأمر الثالث: هذا الذي تقدَّم معقولٌ أراد المصنِّف توضيحه أكثر من خلال مثالٍ حسيٍّ^(١)، وهو من باب تشبيه المعقول بالمحسوس، وهذا ما يمكن عرضه من خلال المقارنة التالية:

المشبه به	المشبه
- الشمس.	- العقل الفَعَّال.
- العين الصحيحة وقوَّة الإبصار.	- قوَّة البصيرة في النفس.
- الموجودات الجسمانيَّة المحاذية لقوَّة الإبصار.	- الصور المتخيَّلة الواقعة عند النفس.
- قبل إشراق الشمس تكون الأجسام مبصراتٍ بالقوَّة والعين باصرةً كذلك.	- قبل إشراق نور العقل الفَعَّال يكون ما لدى النفس معقولاتٍ بالقوَّة، والإنسان عقلٌ كذلك.

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ٣، ص ٤٦٢.

- بعد الإشراق تصبح المذكورات بالفعل.	- بعد إشراقه تكون معقولاتٍ بالفعل، والإنسان كذلك، أي عقلاً بالفعل.
--------------------------------------	--

إشارات النصّ

المُثل الأفلاطونيّة

قال الحكيم السبزواري رحمه الله:

وعندنا المثل الأفلاطوني	لكلّ نوعٍ فردٍ العقلائي
كلّ كمالٍ في الطلسم وزّعه	من جهةٍ بنحوٍ أعلى جمعه
والسرّ سوغ أخذ مفهوماتٍ	من الوجود الأحديّ الذات
كالنفس في الذات قواها حاوية	بوحدةٍ في قوّةٍ وهي هيّه
لبدنٍ كما بها وقاية	بكلّ ناسوتٍ له عناية
وذلك الأصل وذو فروغ	وذلك الكليّ أي وسيع
والمثل لا مجرد المثل	واختلفا بالنقص والكمال ^(١)

لقد اشتملت الأبيات الآتية على الأمور التالية:

١. مفاد نظريّة المثل الأفلاطونيّة، وأنّه لكلّ نوعٍ مادّيّ كثير الأفراد فردٌ مجردٌ تامٌّ، لا يفسد ولا يدثر، وهو الفرد العقلائي.

٢. الفرد العقلائي المذكور حاوٍ على كلّ كمالات النوع الموزّعة في الأفراد ومن دون أن يחדش ذلك في وحدته وبساطته، وذلك كما هو حال النفس الجامعة لقواها المتعدّدة دون أن يثلم ذلك في بساطتها:

النفس في وحدتها كلّ القوى وفعلها في فعله قد انطوى^(٢)

(١) شرح المنظومة، مصدر سابق: ج ٣، ص ٧٠٢.

(٢) المصدر نفسه: ج ٥، ص ١٨٠.

٣. كما أنّ النفس تعتني بالبدن كذلك الفرد العقلاني يعتني بالأفراد الناسوتية أي المادية التي لماهيّته، حيث يكون تدبيره وعنايته بها عناية إكمالي لا استكمالي، وذلك لأنّ المفارق التام لا حالة منتظرة له.

٤. الفرد العقلاني أصل الفرد الناسوتي المادي، وذلك لأنّه ينسلك ضمن سلسلة علله نزولاً، وهو الغاية له على مستوى الصعود والرجوع إلى المبدأ، وبالتالي فالفرد المادي معلولٌ محدود الوجود بالقياس إليه، ولهذا فهو جزئيٌّ بالنسبة له، وأمّا الفرد العقلاني فهو كليٌّ أي بمعنى سعة الوجود، وهو الكليّ العرفاني وليس الكلية المنطقية التي هي عدم امتناع فرض الصدق على كثيرين.

٥. التمييز بين المثل والموجودات في عالم المثل، حيث إنّ المثل من موجودات عالم العقل، وأمّا الأشباح المثالية فهي من موجودات عالم أدنى. لقد تناولنا هذه النظرية مفصّلاً^(١)، وذلك لدى شرحنا للفصل التاسع من المرحلة الرابعة التي كانت في الماهية ولواحقها.

جبرائيل عليه السلام

قالت بنت الشاطئ معلّقة على قول المعري في رسالة الغفران: «...قد علم الجبر الذي نسب إليه (جبرئيل):... وأصل الكلمة في السريانية والعبرية (جيفر)، وفي الآرامية (جبار)، ومعناها: رجل، ومنه: جفرئيل، أي رجل الله، ملك. وفسرها لغويو العرب بمعنيين: الملك والعبد.

قال الجوهري والأزهري: جبر بمعنى عبد، وإيل اسم الله. وردّه الفارسي وغيره وقالوا: إيل هو العبد وما عداه هو الاسم من أسماء الله، واستدلّوا على ذلك باختلاف جبر في أسماء الملائكة دون إيل، والسياق يقتضي أن نفسّر الجبر

(١) المثل الإلهية (بحوث تحليلية في نظرية أفلاطون)، تقريراً لأبحاث المرجع الديني السيّد كمال الحيدري، بقلم: عبد الله الأسعد، دار فراق، الطبعة الأولى، ١٤٣٠ هـ.

بالمملك - أي الله - فكأنّ أبا العلاء يؤثر رأي الفارسي»^(١).

روان بخش

اصطلاحٌ مركَّبٌ من لفظين: روان، ومعناه: الروح، الروح الإنساني النفس الناطقة، ولفظ «بخش» ومعناه المعطي، وبهذا يكون معنى «روان بخش» معطي الروح، وقد علمت أنّ العقل الفعّال يعطي الروح ما يكملها، وذلك على مستوى الرجوع والصعود، وكذلك يقال له: روح القدس، وبالفارسيّة: جان پاك، روان پاك، ويقال له بالفارسيّة أيضاً: شيد اسبهيد، ومعنى جان وروان: النفس، ومعنى پاك: الطاهر القدس، وأمّا شيد اسبهيد، فالمراد من شيد: النور واسبهيد: الملك، فيكون المراد من شيد اسبهيد: ملك النور^(٢).

علمه شديد القوى

لكي يكون الاستشهاد في محلّه، لابدّ من إرجاع الضمير في قوله تعالى ﴿عَلَّمَهُ﴾ إلى الملك، وكذلك الفاعل في قوله صلى الله عليه وآله «أخبرني»، وإلاّ فالشاهد حينئذٍ أجنبيٌّ عن المقام.

والأمر كذلك في قوله تعالى في آية الكرسي: ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَا يَئُودُهُ حِفْظُهُمَا...﴾ (البقرة: ٢٥٥)، حيث إنّ الضمير في قوله تعالى: ﴿وَلَا يَئُودُهُ﴾ هل يعود إليه تعالى أم إلى الكرسي، وذلك لأنّه الأقرب إلى الضمير فلا يؤود الكرسي حفظهما، وذلك لأنّ الكرسي - كما يُذكر في بحث علمه تعالى - هو

(١) رسالة الغفران، لأبي العلاء المعري، ومعها نصّ محقق من رسالة ابن القارح، تحقيق وشرح:

الدكتورة عائشة عبد الرحمن، نشر: دار المعارف، الطبعة الحادية عشرة، ٢٠٠٨م: ص ١٢٩.

(٢) مجموعة مصنفات شيخ الإشراف شهاب الدين محمود السهروردي، المتوفى ٥٧٨هـ،

تصحيح: هانري كرين، پژوهشگاه علوم انساني ومطالعات فرهنگي، الطبعة الثالثة،

١٣٨٠ش: ج ٢، ص ٢٠٠-٢٠١؛ راجع: فرهنگ فارسي عميد (معجم عميد الفارسي)،

لحسن عميد، مؤسسة انتشارات أمير كبير، الطبعة السادسة والعشرون، ١٣٨٢ش.

مرتبةً من مراتب علمه عزَّ وجلَّ، أو يمكن أن يكون مصداق الكرسي الإمام الذي أحصى الله تعالى فيه كلَّ شيءٍ ﴿وَكُلُّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُبِينٍ﴾ (يس: ١٢). الكلام في هذا واسعٌ ومفيدٌ جدًّا، لكن تمت الإشارة إلى ما يفيد المقام هاهنا، وقد بحثنا في الأمر موسَّعاً في أبحاثنا القرآنيَّة^(١)، فلا بأس من الرجوع إليها للوقوف على شأن هذا الكرسي الذي وسع السماوات والأرض ومن دون أن يثقله ذلك.

تجاوز العقل الفَعَّال

لقد علمت أنَّ الأخذ من العقل الفَعَّال لا يكون إلَّا بالاتِّحاد معه، ولا شكَّ أنَّ الاتِّحاد معه ليس على وتيرةٍ واحدةٍ وإنَّما يكون على قدر استعداد النفس وقابليَّتها، فتنال كلَّ نفسٍ منه بحسب ما لها، ولعلَّ بعض النفوس تتجاوز ذلك العقل، وليصبح شأنًا من شؤون الإنسان وقوَّةً من قواه، وهذا يتأكَّد عند التمييز بين العقل الأوَّل والصادر الأوَّل، حيث قال المصنِّف رحمه الله: «وقول الحكماء (إنَّ أوَّل الصوادر هو العقل بناءً على أنَّ الواحد لا يصدر عنه إلَّا الواحد) كلامٌ جمليٌّ بالقياس إلى الموجودات المتعيَّنة المتباينة المتخالفة الآثار، فالأوليَّة هاهنا بالقياس إلى سائر الصوادر المتباينة الذوات والوجودات، وإلَّا فعند تحليل الذهن العقل الأوَّل إلى وجودٍ مطلقٍ وماهيَّةٍ خاصَّةٍ ونقصٍ وإمكانٍ، حكمنا بأنَّ أوَّل ما ينشأ هو الوجود المطلق المنبسط...»^(٢).

وبعبارةٍ أخرى: العقل الأوَّل يندرج تحت عنوان «ما سوى الله»، وليس

(١) منطق فهم القرآن (الأسس المنهجية للتفسير والتأويل في ضوء آية الكرسي)، من أبحاث المرجع الديني السيّد كمال الحيدري، بقلم: الدكتور طلال الحسن، دار فراق، الطبعة الأولى، ١٤٣٣هـ: ج ٢، ص ٢٩٩.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ٦، ص ٣٣٢.

الأمر كذلك بالنسبة للمصادر الأول، «ويسمونه بأسامي عديدة أيضاً، كالنفس الرحماني، والتجلي الساري، والظل الممدود، والنفس الإلهي، والرق المنشور، والنور المرشوش، وأم الكتاب، والخزانة الجامعة، ومادة الموجودات، والرحمة العامة، والرحمة الذاتية، والرحمة الامتنانية، وصورة العماء، والاسم الأعظم، والهباء، والجوهر القابل للصور الروحانية والجسمانية، والهيولى الكلية، والمصادر الأول، والطبيعة الكلية...»^(١).

إذن فيمكن لبشر أن يتجاوز العقل الفعال صعوداً بما لا يدرك ولا يوصف، ﴿دَنَا فَتَدَلَّى * فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى﴾ (النجم: ٨-٩).

هذا هو الإنسان الكامل الذي يهدي بأمره تعالى والذي يؤدي عدم معرفته إلى درجة من الجاهلية تتناسب مع درجة الجهل وعدم المعرفة، «من أصبح من هذه الأمة لا إمام له من الله عز وجل ظاهراً عادلاً، أصبح ضالاً تائهاً، وإن مات على هذه الحالة مات ميتة كفر ونفاق...»^(٢).

وبهذا يتضح ما لهذا البشر من سعة علم وتنوع معرفة، يعرف منطق الطير، ومنطق النبات، وما يصلح وما يفسد النخل وغير النخل من موجودات عالم الوجود.

(١) شرح المنظومة، قسم المنطق، مصدر سابق: ج ١، ص ١٩٨، حاشية ١٦.

(٢) الأصول من الكافي، مصدر سابق: ج ١، ص ٤٥٠، كتاب الحجّة، الحديث ٨؛ صحيح الكافي، الشيخ محمد باقر البهبودي، الدار الإسلامية، الطبعة الأولى، ١٤٠١هـ: ج ١، ص ٢٥، الحديث ٧٥؛ مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول، محمد باقر المجلسي، تصحيح: هاشم رسولي محلاتي، دار الكتب الإسلامية، طهران: ج ٢، ص ٣١٣، الحديث ٨، صحيح.

الفصل السادس^(١)

في إظهار نُبْدٍ من أحوال هذا الملك الروحاني
المسمّى عند العرفاء بالعنقاء على سبيل الرمز والإشارة

(١) عرض المصنّف لهذا البحث في: المبدأ والمعاد، مصدر سابق: ص ٣٥٨.

تمهيد

النُّبْدُ: جمع نُبْدَةٍ أو نَبْدَةٍ وهي الناحية، وهاهنا يريد المصنّف بيان بعض أحوال هذا الموجود الذي رأيت أنّ له دوراً خطيراً ومهماً، حيث له الوساطة في وصول الإنسان إلى السعادة الحقيقيّة، وذلك من خلال كسب المعارف والعلوم الحقيقيّة الحقّة التي هو مفيضها ومبدؤها، بل هو مبدأ ما نراه من آثارٍ مدهشةٍ من تخاطيطٍ عجيبةٍ وألوانٍ مدهشةٍ وروائحٍ عطريّةٍ وأصواتٍ عذبةٍ الجرس شجيّة النغمات، بل هو الذي يُرجى لديه العافية من الأدواء والأسقام إلّا الحماقة والجهل المتراكم المركّب الذي لا يُرجى له علاجٌ ولا دواءٌ.

لقد تمّ تناول ذلك كلّه من خلال نصّين اثنين:

النصّ الأوّل: التأييد العلمي للعقل الفعّال، وهو الوظيفة التي جعلت منه الغاية التي يرجوها من له قلبٌ أو ألقى السمع وهو شهيدٌ، ويُسَدّ في طلبها الرحال ويُتحمّل في سبيلها المشاقّ من سفرٍ وبعدٍ عن الأوطان ومفارقة الأهل والخلّان، والحرمان من ملاذّ هي قبلة الأكثرين من بني البشر، بل سهرٍ دائمٍ ومرادٍ تورث البدن أثقالاً تورثه آلاماً وأوجاعاً:

وإذا كانت النفوس كباراً تعبت في مرادها الأجسام

كيف وهو الذي يُرجى لديه المعارف التي تصوّر كاسبها على الوجه الصحيح عقلاً بالفعل يستحقّ المعاد والمصير الذي ليس كمثله معادٌ، وهو المعاد الروحاني.

النصّ الثاني: التأييد البدني للعقل الفعّال، حيث يتناول المصنّف رحمه الله نبذةً أخرى من أحوال ذلك الموجود القدسي، فهو الذي يرجى لديه الشفاء من الأمراض والعلل المستعصية، كالاستسقاء والماليخوليا.

وبالتالي فهو حقاً ممّا يحقّ له أن يكون غاية النفوس الساعية في صراط
الإنسانية والكمال اللائق، والواصل إليه يكون واصلاً لكلّ الحقائق والأسرار،
وذلك لوجدانه لها جميعاً، والمتّحد مع الواجد لذلك، واجدٌ لذلك البتّة.
وقد أشير في عنوان هذا الفصل إلى أنّ تناول ما لذلك الملك الروحاني من
أثرٍ مجردٍ وآخر ماديٍّ إنّما هو بوسيلة الرمز والإشارة، وأمّا الوجه في ذلك فسوف
تتمّ الإشارة إليه في واحدٍ من النصّين المذكورين.

النص الأول

التأييد العلمي للعقل الفعال

«العنقاء» محقق الوجود عند العارفين، لا يشكون في وجوده كما لا يشكون في البيضاء وهو طائرٌ قدسيٌّ مكانه جبلٌ قافٍ، صغيره يوقظ الراقدين في مراقد الظلمات، وصوته ينبه الغافلين عن تذكر الآيات، نداؤه ينتهي إلى سماع الهابطين في مهوى الجهالات، المترددين كالحيارى في تيه الظلمات، النازلين في عالم الهوى والهاوية الظلماء والقرية الظالم أهلها، ولكن قلّ من يستمع إليه ويصغي لندائه^(١) ويعرف صداه؛ لأنّ أكثرهم عن السمع لمعزولون^(٢)، وعن آيات ربهم معرضون^(٣)، صمّ بكم عمي فهم لا يعقلون^(٤)، هو مع جميع الخلق وهم لا معه، ونعم ما قيل بالفارسية:

با مائي وبا ما نه اي جائی از آن تنها نه اي^(٥)

(١) في بعض النسخ: نداءه.

(٢) مقتبس من قوله تعالى: ﴿إِنَّهُمْ عَنِ السَّمْعِ لَمْعَزُولُونَ﴾ سورة الشعراء: ٢١٢.

(٣) مقتبس من قوله تعالى: ﴿وَهُمْ عَنْ آيَاتِهَا مُعْرِضُونَ﴾ سورة الأنبياء: ٣٢.

(٤) مقتبس من قوله تعالى: ﴿صُمُّ بُكْمٌ عُمي فَمٌ لَا يَعْقِلُونَ﴾ سورة البقرة: ١٧١.

(٥) معناه: معنا وليس معنا، ولا مكان يخلو منه.

الشرح

لقد علمت آنفاً أنّ الملك الروحاني الذي ثبت وجوده ذو آثارٍ على مستوى تكميل الأفراد المادية معنوياً وكذلك على مستوى البدن وما يرتبط بصحته وسلامته من جهةٍ، وسقمه واعتلاله من جهةٍ أخرى.

هذا النصّ من كلام المصنّف رحمه الله يشتمل على الأثر الأوّل، حيث تراه يسعف القلوب المستعدّة المقبلة على الهدى والصلاح، فيأخذ بأيديها إلى معارج اليقظة وينتشلها من مهاوي الغفلة، ويخرجها من الظلمات إلى النور بعد أن كانت تتهاوى في قيعان الظلمة والعمى، هو مع القلوب جميعاً، يريد لها وبإلحاح أن تكون معه، لكن ويا للأسف، ﴿بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾ (المطففين: ١٤)، أصمّهم وأعمى أبصارهم، فالقليل القليل مَنْ يُلقى إليه السمع وهو شهيدٌ، هو معهم أينما كانوا، وذلك لأنّه مظهرٌ عن ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنْتُمْ﴾ (الحديد: ٤)، و﴿فَأَيْنَمَا تُولَّوْا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾ (البقرة: ١١٥).

نداؤه في الأعماق لا يهدأ، فما دام القلب نابضاً بالحياة، فله من سماعه بمقدار تلك الحياة. فإن كانت حياة القلب رخيّة ضعيفةً فإنّه يكون كإنّين مريضٍ أعياء داؤه، هو الضمير الذي يلوم صاحبه إن تنكّب الحقّ وأدار له الظهر، يصيح به، ويلومه ويوبّخه، فمنهم مَنْ يؤوب ويرجع ويتوب، ومنهم مَنْ يصمّ أذنيه ليتماذى في غيّه، فيخنق في داخله ذلك الصوت، لينقلب الإنسان وحشاً كاسراً يغتنم افتراس مَنْ تزين له نفسه الأمّارة بكلّ سوءٍ افتراسه، أو بهيمةً تعيش لتأكل، لا همّ لها إلّا علفٌ وماءٌ، تطلبه ولو بالأساليب الرخيصة الوضيعة التي لا تناسب مقام البشر ولا تنسجم مع حقيقة الإنسانية.

لا ينقطع ذلك النداء، ولا يخمد، بل ولا يهدأ، وإنّما الصمم الذي أصاب القلوب جعل وجوده وعدمه سواءً، فالنور قد يكون موجوداً ولكن لا يكشف

عن الأشياء لأعمى، والله درّ أبي الطيّب حيث يقول:
وما انتفاع أخي الدنيا بناظره إذا استوت عند الأنوار والظلم^(١)

إشارات النصّ

العنقاء^(٢)

قال الكاشاني: «العنقاء: يعنون به الهباء الذي فتح الله تعالى فيه أجساد العالم، وهو الهبولى، سمّي عند طائفةٍ بالعنقاء لأنّ الهبولى تُعلم ولا تظهر، ولا توجد وحدها بدون الصورة، كالعنقاء يُسمع بها ويعقل ولا وجود لها، فهكذا حال الهباء الذي هو الهبولى»^(٣).

وقد مرّ فيما سبق من إشارات أنّ أحد أسامي العقل الفعّال هو الهبولى الكلّية، وقد عرفت وجه ذلك، «وقد عبّر عن ذلك الوجود... في حديث... بالعمود، رواه الشيخ الصدوق في توحيده، بإسناده عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أنّه قال: إنّ لله عزّ وجلّ عموداً من ياقوتة حمراء، رأسه تحت العرش وأسفله ظهر الحوت في الأرض السابعة السفلى...»^(٤).

الهباء^(٥)

قال أستاذنا الشيخ حسن زادة آملي حفظه الله: «ونختم الكلام في الصادر

(١) يتيمة الدهر، عبد الملك الثعالبي النيسابوري، شرح وتحقيق: د. مفيد محمد قمحية، دار الكتب العلميّة، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٠٣هـ: ج ١، ص ٣٢٧.

(٢) المعجم الصوفي، الدكتور سعاد الحكيم، المؤسّسة الجامعيّة للدراسات، الطبعة الأولى، ١٤٠١هـ: ص ٨٢٩، رقم ٤٧٤.

(٣) لطائف الأعلام في إشارات أهل الإلهام، للشيخ العارف كمال الدين عبد الرزاق الكاشاني، صحّحه وعلّق عليه: مجيد هادي زاده، ميراث مكتوب، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ: ص ٤٢٩.

(٤) شرح المنظومة، قسم المنطق: ص ١٩٩. التوحيد: باب ثواب الموحّدين والعارفين، ح ٢٠.

(٥) انظر: المعجم الصوفي، مصدر سابق: ص ١٠٩٥، رقم ٦٤٥.

الأوّل بما أفاده الشيخ الأكبر العارف العربي في الباب السادس من فتوحاته المكيّة حيث قال: كان الله ولا شيء معه، وهو الآن على ما عليه كان، لم يرجع إليه من إيجاده العالم صفة لم يكن عليها، بل كان موصوفاً لنفسه، ومسمّى قبل خلقه بالأسماء التي يدعوه بها خلقه، فلمّا أراد وجود العالم وبدأه على حدّ ما علمه بعلمه بنفسه، انفعل عن تلك الإرادة المقدّسة بضرب من تجلّ من تجلّيات التنزيه إلى الحقيقة الكلّية، حقيقة تسمّى «الهباء» هي بمنزلة طرح البناء الجصّ ليفتح فيه ما شاء من الأشكال والصور. وهذا هو أوّل موجود في العالم، وقد ذكره عليّ بن أبي طالب رضي الله عنه... ثمّ إنّ سبحانه وتعالى تجلّى بنوره إلى ذلك الهباء، ويسمّيه أصحاب الأفكار بهيولى الكلّ، والعالم كلّ فيه بالقوّة والصلاحية، فقبل منه كلّ شيء ذلك الهباء على حسب قوّته، كقبول زوايا البيت نور السراج، وعلى حسب قربيه من ذلك النور يشتدّ ضوؤه وقبوله، قال تعالى: ﴿مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ﴾ (النور: ٣٥) فشبه نوره بالمصباح، فلم يكن أقرب إليه قبولاً في ذلك الهباء إلّا حقيقة محمّد صليّ الله عليه وسلم المسماة بالعقل، فكان مبتدأ العالم بأسره، وأوّل ظاهر في الوجود، فكان وجوده من ذلك النور الإلهي، ومن الهباء ومن الحقيقة الكلّية، وفي الهباء وجد عينه، وعين العالم من تجلّيه، وأقرب الناس إليه عليّ بن أبي طالب رضي الله عنه إمام العالم وسرّ الأنبياء أجمعين^(١).

(١) شرح المنظومة، قسم المنطق، مصدر سابق: ص ٢٠٠؛ هذا ما نقله شيخنا الأستاذ حسن زادة آملي، وذكره أيضاً السيّد جلال الدين الأشتياني في شرح فصوص الحكم، مصدر سابق: ص ٤٤٩، إلّا أنّ النسخة المحقّقة أخيراً بتحقيق وتقديم: د. عثمان يحيى، وتصدير ومراجعة: د. إبراهيم مدكور، ذكرت العبارة بنحو آخر، وهي: «وفي الهباء وجد عينه، وعين العالم من تجلّيه، وأقرب الناس إليه عليّ بن أبي طالب وأسرار الأنبياء» ج ٢ ص ٢٢٧، ثم أشار في الحاشية إلى أنّ النسخة الشيعيّة للفتوحات، هي: «وأقرب الناس إليه عليّ بن أبي طالب رضي الله عنه، إمام العالم وسرّ الأنبياء أجمعين».

لكنك إذا رجعت إلى بعض طبقات الفتوحات فلن تجد العبارة الأخيرة، وهي: «وأقرب الناس إليه علي بن أبي طالب رضي الله عنه»، وهي شنيئة العاجز الذي ينفخ في قرص الشمس ليطفئه، وهو كما قال الأعشى الأكبر:

كناطح صخرة يوماً ليفلقها فلم يضرها وأوهى قرنه الوعل^(١)

مكان الطائر القدسي جبل قاف

بعد أن اتضح أن الطائر المذكور موجودٌ روحانيٌّ مجردٌ عن المادّة، فلا مكان يحويه، ولا زمان يشتمل عليه، وإنّما أريد بالمكان الرتبة الوجوديّة وقد رُمز لها بجبل، وذلك لأنّ الطيور القويّة المقتدرة تتخذ من الجبال أوكارها، حيث تكون أكثر إشرافاً على ما تريد صيده، والطائر الروحاني الذي أريد له تكميل الأفراد لا بدّ أن يكون له إشرافٌ عليها، فهو عالٍ علوّ مكانةٍ لا مكان؛ شأنه شأن كلّ مجرد تامّ، والنزول والصعود الذي ينسب إليها إنّما هو على سبيل التجلّي والتّمثّل لا على سبيل التجافي وترك المرتبة والمكانة، وذلك لأنّ هذا يصيرها ذوات حالاتٍ منتظرة، والمجرد التام لا يجوز عليه ذلك، وذلك لتماهيه، وتماهيه يحول دون تغييره وانفعاله؛ قال الحكيم السبزواري رحمه الله: «أي: قاف القدرة، إن نظرنا إلى قيامه الصدوري بما فوقه، أو جبل قاف القلب إن نظرنا إلى تجلّيه على ما تحته من القلوب القابلة له بإصلاح الله وعنايته»^(٢).

فالملك الروحاني - على مستوى قوس النزول وبالقياس لما فوقه - محكومٌ بالقدرة التي يقوم بها قياماً صدورياً لا حلولياً، وأمّا على مستوى النزول فهو في جبل قاف القلب حيث يشرف على القلوب ويعتني بها عناية الطبيب المشفق،

(١) العين، الخليل الفراهيدي، تحقيق: الدكتور مهدي المخزومي، الدكتور إبراهيم السامرائي، مؤسسة دار الهجرة، الطبعة الثانية، ١٤١٠هـ: ج ٤، ص ١٠٦.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ٩، ص ١٤٥، حاشية ١.

ومن دون كللٍ أو مللٍ، وذلك لقوّة الروحانيّة وتجّرده عن المادّية التي تورث الكلل والملل والتعب والوصب.

الرمز والكناية

الكلام في الرمز وفلسفته واسعٌ لا يجدر طرحه على سعته هاهنا، وإنّما نشير بعض الإشارات التي تكشف عن هذه اللغة المستخدمة في مجالاتٍ شتّى، والأسباب عدّة؛ من جملتها: الحرص والغيرة على المعارف الحقّة التي لا يجدر بمن ليس أهلاً لها أن يحوم حول حماها، وذلك حرصاً عليه أيضاً وغيره عليها بالدرجة الأولى، إذ لا يليق بالجواهر والآلي والدراري أن تُبدل وتُعرض كغيرها من سلع هابطة القيمة، وذلك كما يحرص الصائغ على ما لديه فيعدّها لها المكان المناسب و«الديكور» المتقن، وليس الأمر كذلك لدى بائع الخضار حيث تجده داخل الدكان مشغولاً عن صناديق الخضار المصفوفة خارج دكانه.

قال قطب الدين الشيرازي: «...وكلمات الأولين مرموزة، فإنّ هرمس وأنباذقلس وفيثاغورث وسقراط وإفلاطن كانوا يرمزون في كلامهم، إمّا تشحيذاً للخاطر باستكداد الفكر، أو تشبّهاً بالباري تعالى وأصحاب النواميس فيما أتوا به من الكتب المنزلة المرموزة، لتكون أقرب إلى فهم الجمهور، فينتفع الخواصّ بباطنها والعوامّ بظاهرها، ويكون بعضها سبباً لردعهم عن الرذيلة، وبعضها سبباً لتصوّر أمورٍ وهميّة تكون موجبةً لسعادةٍ وهميّة أيضاً، ولو خوطبوا بصريح الحقّ لما أمكنهم فهمه فيجحدونه، وربّما يكون سبباً لهلاكهم، أو لئلاّ يطلّع عليها من ليس لها أهلاً، فتصير الحكمة عدّةً له على اكتساب الشرور والفجور... ولئلاّ يتوانى طالبها الذكي عن بذل الجهد في اقتنائها؛ لظهورها، بل يقبل بالكلّية عليها؛ لغموضها، وأمّا البليد والكسلان ومن ليس لها أهلاً، فيستصعبها؛ لدقّتها، فلا ينحو نحوها.

ولهذا لما عَدَلَ^(١) أفلاطون أرسطاليس على إظهاره الفلسفة، أجاب بآني وإن كنت أظهرتها وكشفتها، لكن قد أودعتُ فيها مهاوي وأموراً غوامض، لا يطلع عليه إلا الشريدُ الفكر من الحكماء، وهو إشارةٌ إلى ما رمزه فيها... فلا ردّ على الرمز؛ لتوقف الردّ على فهم المراد، لكنّ المراد، وهو باطن الرمز، غير مفهوم، والمفهوم وهو ظاهره، غير مرادٍ، فالردّ يكون على ظاهر أقاويلهم الغير مرادة، دون المقاصد المرادة، فلهذا لا يتوجّه على الرمز...»^(٢).

قال الشيخ الأكبر:

ألا إنّ الرموزَ دليلٌ صدقٍ	على المعنى المغيّب في الفؤادِ
وإنّ العالمينَ له رموزٌ	وألغازٌ ليدعى بالعبادِ
ولولا اللّغزُ كان القولُ كفراً	وأدّى العالمينَ إلى العنادِ
فهمُ بالرمز قد حسبوا فقالوا	بإهراق الدماءِ وبالفسادِ
فكيف بنا لو أنّ الأمر يبدو	بلا سترٍ يكون له استنادي
لقام بنا الشقاءُ هنا يقيناً	وعند البعث في يوم التنادي
ولكنّ الغفورَ أقام سترأ	ليسعدنا على رغم الأعادي ^(٣)

نعم، لقد أجاد فيما أفاد، سيّما في الثالث والرابع من الأبيات الآتية، إذ مع الحرص على المعارف الشاخنة وإلباسها لباس الرمز واللغز فقد حُكم على أهلها

(١) لأمّ وعاتب واعترض.

(٢) شرح حكمة الإشراق، العلامة مسعود بن مسعود كازروني، المعروف بـ(قطب الدين الشيرازي)، باهتمام: عبد الله نوري، مهدي محقق، جامعة طهران، ١٣٧٩ ش: ص ١٦.

(٣) الفتوحات المكيّة، للشيخ الأكبر والنور الأبر العارف بالله العلامة محيي الدين بن عربي، دار صادر، الطبعة الثانية، ١٤٢٨ هـ: ج ٣، ص ١٩٦، الباب السادس والعشرون، في معرفة أقطاب الرموز وتلويحات من أسرارهم وعلومهم في الطريق.

بإهراق الدم والقتل، فكيف لو تمّ إظهار تلك المعارف بلا سترٍ ولا رمزٍ ولغزٍ؟! وقد استخدم القرآن الكريم أساليب عدّة لإيصال المطلوب إلى مخاطبيه، وكان الرمز واحداً من تلك الأساليب، وقد تناولناه مفصّلاً في أبحاثنا في علوم القرآن سيّما كتابنا «منطق فهم القرآن»^(١).

نعم هناك محاولاتٌ لتفسير القرآن بالحروف أو الأعداد، والرأي في ذلك عدم الحجّة إلا إذا ثبت صدور ذلك من المعصوم أو قام الدليل القطعي على صحّة تفسيرٍ صادرٍ من غيره.

(١) منطق فهم القرآن، للسيد الحيدري، مصدر سابق: ج ١، ص ١٠٣.

النص الثاني

التأييد البدني للعقل الفعال

وَكُلُّ مَنْ لَهُ عِلَّةٌ الاسْتِسْقَاءِ أَوْ فِيهِ مَرَضٌ السُّودَاءِ، يَسْتَسْقَى^(١) بظلاله، وكذا مَنْ بِهِ مِنْ عِلَّةٍ مَالِيخُولِيَا، يَنْتَفِعُ بِسَمَاعِ صَفِيرِهِ، بِلِ الْأُمْرَاضِ الْمُخْتَلِفَةِ وَالْعِلَلِ الْمَرَضَةِ، كُلُّهَا تَزُولُ بِخَوَاصِ أَجْنَحَتِهِ وَرِيَاشِهِ، إِلَّا مَرَضٌ وَاحِدٌ مَهْلِكٌ وَهُوَ الْجَهْلُ الرَّاسِخُ الْمَرْكَبُ بِالْعِنَادِ.

وَلَهُ الطَّيْرَانُ صُعُودًا وَنُزُولًا مِنْ غَيْرِ حَرَكَةٍ وَانْتِقَالٍ، وَلَهُ الذَّهَابُ وَالْمَجِيءُ مِنْ غَيْرِ تَجَدُّدٍ حَالٍ وَارْتِحَالٍ، وَإِلَيْهِ الْقَرْبُ وَالْبَعْدُ مِنْ دُونِ مَسَافَةٍ وَمَكَانٍ وَلَا تَغْيِيرٍ وَزَمَانٍ.

مِنْهُ ظَهَرَتِ الْأَلْوَانُ فِي ذَوَاتِ الْأَلْوَانِ وَهُوَ مِمَّا لَا لَوْنَ لَهُ، وَكَذَا الْأَمْرُ فِي بَابِ الطَّعُومِ وَالرَّوَاتِحِ.

وَمَنْ فَهَمَ لِسَانَهُ يَفْهَمُ جَمِيعَ أَلْسِنَةِ الطَّيُورِ، وَيَعْرِفُ كُلَّ الْحَقَائِقِ وَالْأَسْرَارِ، مُسْتَوَكِّرُهُ الْمَشْرِقُ، وَلَا تَخْلُو عَنْهُ ذَرَّةٌ فِي الْمَغْرِبِ، الْكُلُّ بِهِ مُشْتَغَلٌ، وَهُوَ مِنَ الْكُلِّ فَارِعٌ.

وَالْأَمْكَنَةُ مَمْلُوءَةٌ مِنْهُ، وَهُوَ خَالٍ عَنِ الْمَكَانِ^(٢). الْعُلُومُ وَالصَّنَائِعُ مُسْتَخْرَجَةٌ مِنْ صَفِيرِهِ، وَالنِّعَمَاتُ اللَّذِيذَةُ وَالْأَغَانِي الْعَجِيبَةُ، وَالْأَرْغُنُونَاتُ وَالْمَوْسِيقَارَاتُ الْمَطْرَبَةُ وَغَيْرُهَا مُسْتَنْبَطَةٌ مِنْ أَصُولِ^(٣) هَذَا

(١) في بعض النسخ: يستشفى.

(٢) مفاد الشعر الذي تقدّم (جائي از آن تنها نه ای).

(٣) في بعض النسخ: أصوات.

الطير الشريف الذات، المبارك الاسم.

چون نديدي شي سليمان را تو چوداني زبان مرغان را^(١)
 كُلُّ مَنْ يَتَعَوَّذُ بِرَيْشَةٍ مِنْ رِيشِهِ يَجُوزُ فِي النَّارِ آمِنًا مِنَ الْحَرَقِ، وَيَعْبُرُ
 عَلَى الْمَاءِ مَصُونًا مِنَ الْغَرَقِ، بَلْ اسْتَكْمَالَ جَمِيعِ الْخَلْقِ بِأَنْحَاءِ كَمَالَتِهِمْ
 وَوَصُولُ السَّالِكِينَ إِلَى مَآرِبِهِمْ وَحَاجَاتِهِمْ بِتَأْيِيدِ هَذَا الطَّيْرِ الْقُدْسِيِّ.

(١) إذ لم تشهد ليلةً سليمان فكيف تعرف لغة الطير

الشرح

لقد كان الكلام في النص السابق يجري في أثر ذلك الملك الروحاني على النوع من الناحية المعنوية، وأمّا هاهنا فيجري الكلام في أثره من الناحية المادية، فكما هو مبدأ الصحة المعنوية فكذلك هو مبدأ المادية، حيث إنّ تنوع أجنحته وهو ذلك الطائر الروحاني، يفيد في علاج الأمراض العديدة المعنوية والمادية. وكلّ الأدوية يزيلها إلّا ذلك المرض العضال الذي أعى أطباء النفوس علاجه وأعجزهم عن تمرّضه وتطبيبه، وهو الجهل المركّب الذي يورث عناداً وتحجّراً يعزّ على كثير من الحجارة الصمّ أن يوجد لديها مثله، كيف: ﴿...وَإِنَّ مِنَ الْحِجَارَةِ لَمَا يَتَفَجَّرُ مِنْهُ الْأَنْهَارُ وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَشَقُّ فَيَخْرُجُ مِنْهُ الْمَاءُ وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَهْبِطُ مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ﴾ (البقرة: ٧٤)، وذلك لأنّ المبتلى به لا يشعر به حتّى يهّم بعلاجه بطريقة أو بأخرى. ولذلك كان من العبث وإضاعة الوقت وإهراق الجهد معالجته عند مَنْ هو لديه، ولنعم ما قاله الحكيم السبزواري رحمه الله:

أعوى أطباء النفوس ذا السقم ذاك بلا لوح قرئ أعلى القلم^(١)

حيث يبلغ خمود الحدس مبلغاً لا يجدي معه أيّ علاج وطبابة.

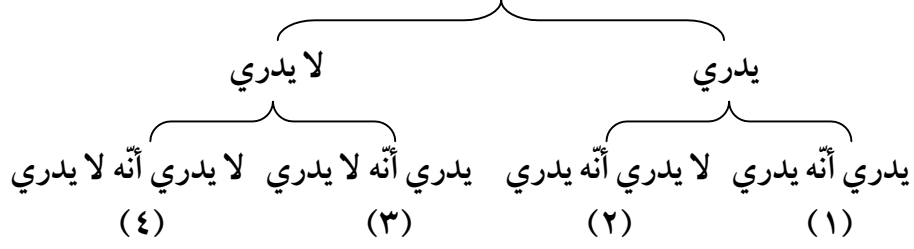
قال الخليل بن أحمد: «الرجال أربعة: رجلٌ يدري ويدري أنّه يدري، فذلك عالمٌ فاتّبعوه، ورجلٌ يدري ولا يدري أنّه يدري، فذلك نائمٌ فأيقظوه، ورجلٌ لا يدري ويدري أنّه لا يدري، فذلك مسترشدٌ فأرشدوه، ورجلٌ لا يدري ولا يدري أنّه لا يدري، فذلك جاهلٌ فارفضوه...»^(٢).

ولعلّه من المفيد عرض هذه الأقسام الأربعة من خلال المخطط التالي:

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

(٢) إحياء علوم الدين، مصدر سابق: ج ١، ص ٨٧.

الرجل



١. رجلٌ يدري ويدري أنه يدري، فذلك عالمٌ علماً مركّباً، وهو الذي يُتَّبَع.
 ٢. رجلٌ يدري ولا يدري أنه يدري، فذلك عالمٌ علماً بسيطاً، فلا مجال لاتباعه، ومن هنا يظهر أنّ التفاوت بين الناس في العلم الملتفت إليه، وإلا أيّ فائدة في علم لا يعلم به صاحبه، إنّما مثله كمثل الواجد لكنزٍ دون أن يكون عالماً به. ورجلٌ هكذا أمره هو بمثابة النائم الذي يحتاج إلى إيقاظ.
 ٣. رجلٌ لا يدري ويدري أنه لا يدري، وهو الجاهل جهلاً بسيطاً، حيث إنّ علمه بجهله يحفّزه على العمل في سبيل رفعه، فهو مسترشّدٌ ينبغي إرشاده والأخذ بيده في طريق العلم.
 ٤. رجلٌ لا يدري ولا يدري أنه لا يدري، جهلٌ وجهلٌ بالجهل، وهي الطامة الكبرى، ظلماتٌ بعضها فوق بعضٍ، فهو الجاهل الحقّ الذي لا يرجى له خلاصٌ من جهله، إذ لا دافع ولا محرّك له تجاه العلم، بل ما لديه يحول دون شعوره بالجهل، فيعتدّ به ويشمخر برأسه فخراً بما يظنّه العلم الذي ليس في درجته علمٌ. ورجل كهذا لا بدّ من رفضه وإشعاره بالطرق المناسبة بجهله المركّب.
- قلنا: إنّ تنوّع رياش ذلك الطائر كفيلاً بعلاج الأنواع المختلفة من العلل والأسقام البدنيّة، وذلك كالاستسقاء والسوداء والماليخوليا.
- كما أنّ الطائر المذكور حضوراً وحركةً وانتقالاً يتناسب مع أمره وشأنه، حيث يكون انتقاله صعوداً ونزولاً على نحو التجلّي والتمثّل لا على نحو التجافي، وذلك لأنّك عرفت أنّ المجرّدات التامّة لا تقبل التغيّر والانفعال، إذ لا

حالة منتظرة لها، وذلك لأنّ التغيّر من حالةٍ لأخرى حركةٌ ترتكز على قوّة ومادّة، وقد فرضناه مجرّداً عنها.

وبها أنّه كذلك، فلا يكون محكوماً بمكانٍ وزمانٍ وقربٍ وبعدٍ. والآثار الدالّة على أصل ونحو وجوده عديدةٌ، فالألوان الزاهية التي ترى هنا وهناك، على وردةٍ وزهرةٍ ورياش الطير سيّما الطاووس، وكذلك الروائح الفوّاحة، والأعشاش التي تبنى في رؤوس الجبال أو في أحضان الأشجار أو في وجه الأرض بعنايةٍ وإتقانٍ، وتلك الأشكال الهندسيّة التي يرسمها العنكبوت بلعابه ليصنع منها بيتاً آيةً في الإبداع على ما هو عليه من وهنٍ، أو النحل وطريقة صنعه لبيوته على شكل سداسيّات تجعلها متراصّة لا فُرَجَ بينها، أو زقزقات وهسهسات وصداح تملأ الغابات والحدائق الغنّاء، وذلك لأنّ مناشئ المذكورات من ألوانٍ وروائحٍ وأصواتٍ وأشكالٍ، من رياش طيرٍ وأوراق زهرٍ وحناجر طيرٍ، لا يعقل أن تكون ذوات شعورٍ وعلمٍ يتطلّبها هذا الصنع والإبداع، إذن هناك ربٌّ يأخذ بيدها ويسعفها في معاشها، وهو ربٌّ نوعها، وهو ذلك الملك الروحاني الذي وُكِّلَ بها، وكذلك الطبيب الذي يأخذ في علاج مرضاه فإنّه لا يستغني عمّا لدى ذلك الملك من علاجاتٍ رافعةٍ لمرضٍ مستشرٍ أو دافعةٍ لآخر محدّقٍ، وكذلك الأمر في تطبيق وصناعة الدواء المناسب رفعاً أو دفعاً، كيف وذلك الملك الروحاني مظهر الاسم الشافي.

ولذلك فمن عرف حقيقة هذا الملك، جهد على أن يزداد قرباً منه، إذ كلما قرب أكثر، استعدّ أكثر لأن تظهر آثاره عليه. ألا ترى أنّ طول قرب ومماسّة قطعة الفحم للنار يؤدّي إلى صيرورة تلك القطعة ناراً بعد أن كانت فحماً، مضيئة بعد أن كانت مظلمةً، وحارّة بعد أن كانت باردةً؟

نعم، وكما قال المصنّف رحمه الله: «كُلُّ مَنْ يَتَعَوَّذُ بِرِيشَةٍ مِنْ رِيشِهِ، يَجُوزُ فِي النَّارِ آمِناً مِنَ الْحَرِّ، وَيَعْبُرُ عَلَى الْمَاءِ مَصُوناً مِنَ الْغَرَقِ»، وما هذا إلّا على سبيل

المثال لا الحصر، وإلى هذا المستوى من رفيع المقام وشدة الوجود أشار الحكيم السبزواري رحمه الله:

يبدأ طوفاناً يبيد مَنْ فجر فيقلب الهوا ويحدث المطر
لِلنفس فالكلُّ كجسمه يُعدُّ^(١) يطيعه العنصر طاعة الجسد

وما ذلك إلا لأنه قويٌّ علماً وعملاً، وهذا لا يكون إلا بعناية ذلك الملك الروحاني، فما بالك بمن تجاوز ذلك الملك، حيث دنا فتدلّى فكان قاب قوسين أو أدنى. ومَنْ كان من حقيقته، أيصّح السؤال عن إمكان أن تكون لهم ولاية تقدرهم على أن يقوموا بأفعالٍ خارقةٍ للعادة، وذلك إذا رأوا أنّ المصلحة الإلهية تقضي ذلك؟!!

والروايات التي تكشف عن الدور التكويني للأئمة عليهم السلام كثيرة، ومن جملتها ما روي عن الإمام الصادق عليه السلام عن أبيه عن عليّ بن الحسين عليهم السلام قال: «نحن أئمة المسلمين، وحجج الله على العالمين، وسادة المؤمنين، وقادة الغر المحجلين، وموالي المؤمنين، ونحن أمان أهل الأرض كما أنّ النجوم أمان لأهل السماء، ونحن الذين بنا يُمسك الله السماء أن تقع على الأرض إلا بإذنه، وبنا يُمسك الأرض أن تميد بأهلها، وبنا يُنزل الغيث، وبنا ينشر الرحمة ويُخرج بركات الأرض، ولولا ما في الأرض منّا لساخت بأهلها...»^(٢).

الكلام في هذه المسألة في غاية الأهمية، حيث يتمّ من خلال المقام التكويني^(٣) لهم صلوات الله وسلامه عليهم قطع النزاع في مسألة الإمامة والخلافة، وإلا

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

(٢) كمال الدين: ج ١، ص ٢٣٨، الباب ٢١، الحديث ٢٢.

(٣) راجع كتاب: الولاية التكوينية (حقيقتها ومظاهرها)، محاضرات للمرجع الديني السيّد كمال الحيدري، بقلم: الشيخ علي حمود العبادي.

والخلافة، وإلا فالجدال بالتي هي أحسن قد أبعد المسألة عن مسارها الطبيعي، حتى راحت تعاريف الإمامة تأتي وفق ما للقوم من مبنئ^(١).

إشارات النصّ

المالخنوليا والاستسقاء

قال الشيخ رحمه الله: «يقال: مالخنوليا؛ لتغيّر الظنون والفكر عن المجرى الطبيعي، إلى الفساد وإلى الخوف والرداءة؛ لمزاج سوداويّ يوحش روح الدماغ من داخل ويفزره بظلمته كما توحش وتفزع الظلمة الخارجة... وسبب مالخنوليا: إمّا أن يكون في الدماغ نفسه، وإمّا من خارج الدماغ... علامة ابتداء المالخنوليا: ظنّ رديء، وخوف بلا سبب، وسرعة غضب، وحبّ التخلي، واختلاجّ ودوارّ ودويّ... فإذا استحكمت فالتفزع وسوء الظنّ والغمّ والوحشة والكره، وهذان كلام، وشبّق لكثرة الريح، وأصناف من الخوف ممّا لا يكون أو يكون، وأكثره خوف ممّا لا يخاف في العادة... وبعضهم يخاف سقوط السماء عليه، وبعضهم يخاف ابتلاع الأرض إياه... وبعضهم يتّقي أن لا يدخل عليه سبع. وقد يكون للأمور الماضية في ذلك تأثير، ومع ذلك فقد يتخيّلون أموراً بين أعينهم ليست موجودة، وربّما تخيّلوا أنفسهم أنّهم صاروا ملوكاً، أو سباعاً، أو شياطين، أو طيوراً...»^(٢).

وأما الاستسقاء فقد ذكره الشيخ رحمه الله في عداد الخلل الذي يطرأ على عمل الغاذية، حيث قال: «والغاذية يتمّ فعلها بأفعالٍ جزئية ثلاثية: أحدها: تحصيل جوهر البدن، وهو الدم والخلط الذي هو بالقوّة القريبة من الفعل شبيهة

(١) بحث حول الإمامة، حوار مع السيّد كمال الحيدري، بقلم: جواد علي كسّار، دار فراقده، الطبعة الثامنة، ١٤٢٨ هـ: ص ٢٩.

(٢) القانون في الطبّ، مصدر سابق: ج ٢، ص ٣١٦-٣١٨.

بالعضو، وقد تخلّ كما يقع في علّة تسمّى (أطروفا)، وهو عدم الغذاء. والثاني: الإلزاق، وهو أن يجعل هذا الحاصل غذاءً بالفعل التام، أي صائراً جزء عضو، وقد يخلّ به كما في الاستسقاء اللحمي. والثالث: التشبيه، وهو أن يجعل هذا الحاصل عندما صار جزءاً من العضو شبيهاً به من كلّ جهة حتّى في قوامه ولونه، وقد يخلّ به كما في البرص والبهق...»^(١).

وقال في تعريفه وأقسامه: «الاستسقاء مرض مادّي، سببه مادّة غريبة باردة تتخلّل الأعضاء، وتربو فيها، إمّا الأعضاء الظاهرة كلّها، وإمّا المواضع الخالية من النواحي التي فيها تدبير الغذاء والأخلاط.

وأقسامه ثلاثة: لحمي، ويكون السبب فيه مادّة مائيّة بلغميّة تفسو في الدم مع الأعضاء.

والثاني: زقي، يكون السبب فيه مادّة مائيّة تنصبّ إلى فضاء الجوف الأسفل وما يليه.

والثالث: طليّ، ويكون السبب فيه مادّة رحيّة تفسو في تلك النواحي. وللاستسقاء أسباب وأحكام عامّة، ثمّ لكلّ استسقاء سبب وحكم خاصّ، وليس يحدث استسقاء من غير اعتلال الكبد خاصّة، أو بمشاركة...»^(٢).

صعود ونزول الملائكة

كثيراً ما يسند إلى الملائكة النزول والصعود إن على مستوى الآيات أو على مستوى الأخبار المروية، فيقع من لا خبرة له فريسة فهم لا يليق إمّا بالملائكة أو بالنصوص الدينيّة، إذ كيف يمكن التوفيق ما بين كون الملائكة عقولاً قادسة مجرّدة عن المادّة والقوّة والاستعداد، وبالتالي: التغيّر والحركة، وما بين كونها تنزل

(١) القانون في الطب، مصدر سابق: ج ٢، ص ١٠٥.

(٢) المصدر نفسه: ج ٣، ص ٢٣١.

وتصعد وتعرج وتمثّل للناس بصور تُرى وتدرّك؟

والجواب باختصار - إذ المقام لا يسعف، وهو مبحوثٌ بشكلٍ مفصّلٍ في الحكمة الإلهية -: هو أنّ النزول المذكور ليس ممّا يلازمه تلك الآثار التي لا تجوز على ما هو مجرّدٌ عن المادّة تجرّداً تامّاً، وإنّما هو عبارةٌ عن تمثّل الملك وظهوره بصورةٍ من الصور «... بصورةٍ يألفها الإنسان وتناسب الغرض الذي لأجله الظهور، كظهور جبرئيل لمريم في صورة بشرٍ سويٍّ؛ لما أنّ المعهود عند الإنسان من الرسالة أن يتحمّل إنسانُ الرسالة، ثم يأتي المرسل إليه ويلقي إليه ما تحمله هذه الرسالة... وكظهور الدنيا لعلّي عليه السلام في صورة امرأةٍ حسنةٍ لتغرّه، لما أنّ الفتاة الفاتكة في جماها هي في باب الأهواء واللذائذ النفسانية أقوى سبب يتوسّل به للأخذ بمجامع القلب والغلبة على العقل...»

فإن قلت: لازم ذلك القول بالسفسطة، فإن الإدراك الذي ليس وراءه حقيقة تطابقه من جميع الجهات ليس إلّا وهماً سرايياً وخيلاً باطلاً، ورجوعه إلى السفسطة. قلت: فرق بين أن يكون هناك حقيقة تظهر للمدرك بما يألفه من الصور وتحتمله أدوات إدراكه وبين أن لا يكون هناك إلّا صورةً إدراكيةً ليس وراءها شيءٌ، والسفسطة هي الثاني دون الأوّل...»^(١).

كما أنّه يمكن القول: إنّ الذي يُرى من الملك هو شؤونٌ ورقائق، تنزل فتأخذ أحكام النشأة التي تصل إليها، وهي كمثل الوجود الكتبي لاسمه تعالى حيث يكون مرتبةً من مراتب الوجود التي يجوز عليها ما لا يجوز على مراتب أخرى، وأنت على درايةٍ أنّ للشيء وجوداتٍ أربعة: خارجيٌّ وذهنيٌّ ولفظيٌّ وكتبيٌّ.

قال الحكيم السبزواري رحمه الله:

إذ في وجودات الأمور رابطة يرشدكم صناعة المغالطة

(١) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق: ج ١٤، ص ٣٦-٤٠.

وتلك عيني وذهنِي طُبِعَ ثَمَّتَ لفظِي وكتبِي وُضِعَ

وقال أستاذنا الشيخ حسن زادة حفظه الله معلقاً: «...ومن ثم لا يُمسّ نقش الجلالة بلا طهارة، ويترتب على تعويذه وتعويذ أسماء الأنبياء والأئمة عليهم السلام الآثار، وكذا خطّ المصحف لا يُمسّ إلا بالطهارة...»^(١).

مستوكره المشرق

هناك خصائص عديدة توجد لهذا الملك الروحاني الذي أوكل إليه تدبير هذا العالم المترامي الأبعاد، الممتد في الجهات، وهي ما يمكن الإشارة إليها كالتالي:

١. مستوكره المشرق، أي: اتخذ من المشرق وكراً له، ومع هذا فأثره واصل إلى المغرب، وهو يدل على أمرين:

أولاً: أن أصله وحقيقته ونشأته الرفيعة لا تحول دون وصول أثره إلى نشأت أخرى أدنى من نشأة مرتبته ومقامه.

ثانياً: سعة وشمول أثره، حيث يمتد من المشرق إلى المغرب.

والمشرق موضع الشروق، وقد وردت الآيات العديدة في المشرق والمغرب والمشارك والمغرب، حيث قال تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُولُوا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾ (البقرة: ١١٥)، وفي أخرى: ﴿رَبُّ الْمَشْرِقَيْنِ وَرَبُّ الْمَغْرِبَيْنِ﴾ (الرحمن: ١٧)، وفي ثالثة: ﴿فَلَا أُقْسِمُ بِرَبِّ الْمَشَارِقِ وَالْمَغَارِبِ﴾ (المعارج: ٤٠)، حيث نجد القرن ما بين المشرق والمغرب سواءً في حال الأفراد أو التشية أو الجمع، لكن الأمر يختلف في آية واحدة في القرآن حيث يتخلف ذكر المغرب عن المشرق، وذلك في سورة الصافات حيث يقول تعالى: ﴿رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا وَرَبُّ الْمَشَارِقِ﴾ (الصافات: ٥)، حيث لم يردف ذلك بذكر المغرب؛ وذلك لأن من المشرق ما هو نسبي يقع في قبال المغرب، ومنه ما هو مطلق لا يقابله مغرباً.

(١) شرح المنظومة، قسم المنطق، مصدر سابق: ج ١، ص ٩٤.

فالحقّ تعالى دائم الفضل والفيض، فهو تعالى ووسائط الفيض في شروقٍ لا غروب له، وإتّما الشروق والغروب بالنسبة للمستفيض، فهو في شروقٍ تارةً وفي غروبٍ أخرى، يشرق حيناً ويغرب أخرى.

ولهذا غير نظير، وذلك كالوحدة التي تساق الوجود، والفعليّة، والخارجيّة، مع أنّ بعض الوجود ليس بواحد، حيث ينقسم إلى الواحد والكثير، وليس بفعليّ، وذلك للانقسام إلى ما بالقوّة وما بالفعل.

إذن فالملك الروحاني مستوكره ومقامه في المشرق، فهو في شروقٍ دائمٍ يتّسع ويمتدّ ليشمل الغروب، كما تشتمل الوحدة المطلقة على الكثرة التي تقابل الوحدة المضافة.

٢. الكلّ به مشغول، وهو من الكلّ فارغ، وكيف لا يشتغل به الكلّ وهو محتاج إليه وإلى ما عنده من خيرٍ ليس كمثله خيراً، فهو الكامل المكمل، وهو من عالم الجبروت، عالم جبر النقص والكسر، وما هكذا يكون أمره فهو غنيّ عن الكلّ، وإلّا فهو خلف كون الكلّ محتاجاً إليه، وبهذا يكون المحتاج إليه أفضل من المحتاج، فقد نقل بعض أساتذتنا رحمه الله عن الخليل بن أحمد الفراهيدي قولاً في تفضيل عليّ عليه السلام على كلّ أحدٍ ممّن ادّعت له الإمامة بعد النبي صلّى الله عليه وآله: حاجة الكلّ إليه واستغناؤه عن الكلّ، ولم يُنقل أنّ عليّاً احتاج أحداً بينما صرّح الكلّ بالحاجة إلى عليٍّ وأنّه لكلّ معضلة، وأنّه لولاه لهلك فلانٌ وفلانٌ.

٣. تجرّده وسعة وجوده جعله فوق الحدود الزمانيّة والمكانيّة، فهو مظهر الذي لا يتناهى عدّةً وشدّةً، فله بحكم هذه المظهريّة حكمه، وإلى هذا يمكن الإشارة في قولين له تعالى في سورة الرحمن، حيث نسب الجلال والإكرام إليه تارةً ﴿تَبَارَكَ اسْمُ رَبِّكَ ذِي الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ (الرحمن: ٧٨)، وأخرى إلى وجهه ومظهره ﴿وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ (الرحمن: ٢٧).

الفصل السابع^(١)

في بيان السعادة والشقاوة الحسيتين الأخرويتين دون العقليتين الحقيقيتين

(١) جاء هذا البحث في: المبدأ والمعاد، مصدر سابق: ص ١١٤، الفصل ١٥، من المقالة الثالثة؛ وكذا في مفاتيح الغيب، صدر المتألهين الشيرازي، المتوفى ١٠٥٠هـ، بنىاد حكمت اسلامي صدر، الطبعة الأولى، ١٣٨٦ش: ج ٢، ص ٩٥٣؛ والشواهد الربوبية، مصدر سابق: ص ٢٥٦.

تمهيد

بعد أن تمّ الكلام في شؤون السعادة والشقاوة العقليّتين، وأنها ليستا لكلّ النفوس، أصبح الكلام ملحقاً في مصير النفوس الأخرى وهي الأكثر عدداً في كلّ زمانٍ، وذلك لما عرفت أنّ الطريق المؤدّي إلى السعادة الحقيقيّة وعراً يحتاج إلى مؤونةٍ لا يتطلّبها السير في طريق السعادة الأخرى الحسيّة، وبعبارةٍ أخرى: النفوس في نهاية الأمر ليست على شاكلةٍ واحدةٍ من حيث كسب الكمالات العلميّة والعملية، فمنها التامّ الكامل، ومنها المتوسّط والناقص، أمّا التامّ فقد عرفت أنّ المآل إلى سعادةٍ حقيقيّةٍ، وأمّا المتوسّط والناقص، فقد وقع فيهما الخلاف والنزاع وبشكلٍ حادٍّ ومحتدم.

فقد ذهب بعضٌ: أنّ لا معاد، وبالتالي لا سعادة ولا شقاء للنفوس الناقصة الجاهلة جهلاً بسيطاً، وذلك لعدم بقائها، وهو المنقول عن الاسكندر الأفروديسي الذي يعدّ من أعظم تلامذة معلّم المشائين، وقد مال الشيخ في بعض رسائله لذلك، ومنهم من قال بأن مصير النفوس غير الكاملة إلى أبدانٍ عنصريّةٍ، كما هو مذهب التناسخيّة، ومنهم من ذهب إلى القول بأنّ المصير إلى التعلّق بأجرام فلكيّةٍ أو دخانيّةٍ، زعماء أنّ هذا يقي من مفسدة التناسخ، وهو ممّا عدّه الشيخ أنّه قولٌ ممكنٌ، ولكي لا يتمّ الوقوع في التناسخ وما يلزم منه من توارد نفسين على بدنٍ واحدٍ، فقد قيل بأنّ النفس التي تتعلّق بعد الموت - لنقصها وتوسّطها - لا تصير مدبّرةً له، ومنهم من رأى - وهم أكثر المتكلّمين - أنّ هذه النفوس تعود إلى الأجزاء الأصليّة لبدنها الأوّل الذي يتمّ جمعه بعد طول تفرّق وتناثر، وقد تمّ الاستدلال على ذلك بآياتٍ عديدةٍ تسمّى بـ«الآيات المعاديّة» أي الآيات التي تتناول المعاد، حيث يتمّ من خلالها إثبات إمكان المعاد والقدرة عليه من خلال استعراض حالاتٍ عديدةٍ مماثلةٍ لعود النفوس إلى الأبدان بعد جمعها، وذلك لأنّ

الجمع لا يحتاج إلّا لأمرين:

١. العلم بأماكن الأجزاء المنتشرة.

٢. القدرة على جمعها.

والله تعالى عالمٌ علماً لا يعزب عنه مثقال ذرة، وهو على كلّ شيء قدير، وقدرة عامة غير محدودة، وذلك لأنّها عين ذاته التي لا حدّ لها ولا نهاية.

ثمّ ناقش المصنّف رحمه الله ذلك وأنّه - كون المعاد جمعاً للأجزاء الأصلية المنتشرة ثمّ عودة الأرواح لها - تناسخٌ في حلّة أخرى، وأنّه لا مجال للنشأة الأخرى التي يقوم عليها المعاد، بل المعاد ليس إلّا عوداً إلى الحياة الأولى، وذلك لأنّ الأجزاء المجموعة ما غادرت النشأة الأولى والأرواح تعود إليها، إذن فأين النشأة الأخرى؟

ثمّ ناقش الآيات التي ساقها الفخر الرازي الذي يعدّ الناطق الرسمي باسم المتكلّمين، وأنّ الغرض منها ليس ما رمى إليه الفخر، وإنّما الغرض منها هو إعداد الأذهان للاستيناس بنشأة أخرى غير هذه، وقد تمت الإشارة إليه من خلال منهجين:

١. الغاية، حيث يراد من الآيات التي استعرضت مراحل تطوّر الإنسان من طورٍ لآخر: أنّ هناك غايةً لكلّ حركة وانتقال، وهذا أمرٌ حاكمٌ على كلّ تطوّر وكدح وحركة وانتقال، والعالم هذا عالمٌ متحرّكٌ بكلّ ما فيه من جواهر وأعراضٍ كقافلةٍ تسير إلى مقصدٍ واحدٍ وغايةٍ واحدةٍ، وهي التجردّ والفعليّة.

٢. الفاعل، حيث يراد من بعضٍ آخر من الآيات المعاديّة إثبات النشأة الآخرة من خلال إبراز وعرض موجوداتٍ عديدةٍ تمّ إيجادها دون السبق بمادّةٍ جسميّةٍ بدنيّةٍ، وذلك لأنّ الأكثر مأنوسٌ بالخلق التدريجي ويظنّ أن لا خلق ولا إيجاد إلّا وفقه، ولما كان المدّعى أنّ الأكوان الأخرى ليست كذلك، فكان المتبادر الإنكار والاستبعاد.

فالأيات المذكورة إنما كانت لكسر سورة الاستبعاد هذه التي لا مبرر لها إلا الغفلة ﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ﴾ (يس: ٧٨)، فلو كان هذا الإنسان ملتفتاً إلى خلقه من قبل وحيث لم يكن شيئاً مسبوقاً بمواد ومدّة، لما صدر عنه ذلك الاستنكار القبيح: ﴿قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ﴾ (يس: ٧٨)!!؟

هذا جملة ما أفاده هذا الفصل وهو الأطول في فصول هذا الباب، ولذلك كانت مواضيعه المتعددة موزعة بما يمكن عرضه من خلال النصوص التالية:

النص الأول: معاد النفوس الجاهلة جهلاً بسيطاً؛ حيث تمّ عرض رأيين:

١. القول بأنها تُعدم، فلا معاد لها، وبالتالي لا سعادة.

٢. لا تُعدم ولها من السعادة بحسب وجودها. وهو الحق الذي يؤخذ به، وإلا لكانت معطّلة، وهو ممّا لا يجوز.

النص الثاني: المصير إلى الجرم السماوي، حيث يتمّ فيه عرض رأي في مصير النفوس غير الكاملة، وأنها تتعلّق بجرم من الأجرام السماوية لتسعد بها لها من صور أو لتشقى.

النص الثالث: نقد نظر الشيخ، حيث يتمّ بيان عدم صلاحية الجرم السماوي لأن يكون موضوعاً للنفوس غير الكاملة للحصول على السعادة أو الشقاوة الحسيتين.

النص الرابع: تهافت الشيخ، حيث يتمّ رصد كلام للشيخ رحمه الله يفيد فيه ما يتنافى مع مبانيه، حيث يعتمد على اتحاد العاقل والمعقول، وهو الذي شنع عليه وعلى قائله، ويفيد بوقوع الالتذاذ الحسي أو التألم دون الاحتياج إلى موضوع جرمي، مع أنّه جوّز تعلّق النفوس غير الكاملة بالأجرام السماوية للحصول على تلك اللذة أو الألم.

النص الخامس: معاد الغزالي أبي حامد؛ حيث يتمّ التعرّض لما أفاده في رسالته المظنون بها في شأن معاد النفوس غير الكاملة.

النص السادس: المعاد الأنزل مرتبةً، وهو المعاد الذي يصوّر على أنّه مجرد جمع الأجزاء الباقية من البدن بعد مفارقة الروح له، ثمّ عودتها إليه، بعد أن يصوّر بصورةٍ مماثلةٍ للصورة الأولى.

النص السابع: وجوه إثبات المعاد، حيث يتمّ إثبات ما رآه الفخر الرازي من معادٍ، وذلك من خلال الاعتماد على آياتٍ عديدةٍ، وفي هذا النصّ الوجه الأوّل من وجوه أربعةٍ.

النص الثامن: وجوه ثلاثةٌ أُخرى، حيث تمّ عرض الوجوه الثلاثة الأخرى لإثبات المعاد للمتوسّطين، وذلك من خلال استنتاج الآيات المعاديّة.

النص التاسع: نقد الوجوه، حيث رأى المصنّف رحمه الله أنّ ما فعله الفخر ما هو إلّا تحريفٌ للآيات عن معانيها الحقيقيّة، وأنّ ما قرّره وصوّره لا يمتّ إلى المعاد والنشأة الآخرة بصلّة.

النص العاشر: مبنى الإرادة الجزائيّة، حيث عدّ المصنّف ما أفاده الفخر في تصوير المعاد، على أنّه مجرد جمع أجزاءٍ متناثرةٍ لا خصوصيّة فيها، مبنيّ على مبنى باطلٍ حتّى وهو جري العادة والإرادة الجزائيّة.

النص الحادي عشر: المنهج الغائي في الآيات المعاديّة، وهو أحد منهجين تمّ إعمالهما في الآيات المعاديّة، حيث كان الغرض من عرض تطوّرات الإنسان ابتداءً من النطفة وانتهاءً بالخلق الآخر، هو أنّ كلّ حركةٍ تنتهي إلى غايةٍ، والعالم كذلك والإنسان.

النص الثاني عشر: المنهج الفاعلي في الآيات المعاديّة، وهو المنهج الثاني الذي تمّ إعماله في الآيات المعاديّة، حيث تمّ توضيح أنّ الخلق والإيجاد ليس دائماً من خلال سبق مادّةٍ جسميّةٍ ومدّةٍ حتّى يتمّ إنكار الأكوان الأخرويّة التي توجد لا عن ذلك.

النص الأول

معاد النفوس الجاهلة جهلاً بسيطاً

إنّ النفوس الجاهلة جهلاً بسيطاً - دون ما هو مضادٌ للحقّ - إن كانت هيولانيّةً محضةً ولم تحدث^(١) هيئةً عقليّةً ولا علمٌ أوليّ، ففي بقائها وقع التردّد والاختلاف بين الفلاسفة، والمنقول من «الاسكندر الأفروديسي» - وهو من أعظم تلامذة معلّم المشائين - القول بعدمها وفسادها. والشيخ الرئيس أيضاً مال إلى هذا الرأي في بعض رسائله الموسومة بـ «المجالس السبعة».

وقد أشرنا إلى أنّ النشأة الآخرة لو كانت منحصرةً في النشأة العقليّة، لكان القول ببطلان هذه [النفوس] الساذجة لازماً اضطرارياً؛ لأنّ وجود الشيء في كلّ نشأة إنّما يكون بصورته لا بهيولاه.

لكن قد علمت أنّ بعد هذه النشأة التعلّقيّة المتجدّدة الكائنة الفاسدة عالمان صوريّان مستقلّان باقيان غير دائرين: أحدهما دارُ المعقولات، والثاني دارُ المحسوساتِ الصرفة التي لا مادّة لها ولا حافظٌ إيّاها إلّا النفس؛ لأنّ وجودها وجودٌ إدراكيّ، وهو نفسٌ محسوسيّتها؛ والمحسوس بما هو محسوسٌ، وجوده بعينه وجوده للجوهر الحاسّ، وهو النفس.

فالنفس هي الحافظة والمبقيّة للصور الحسيّة هناك من غير مادّة، كما أنّ العقل هو الحافظ المبقي بإذن الله للنفس من غير حاملٍ أو

(١) في بعض النسخ: يحدث لها.

بدن، فلا حاجة للأشياء الموجودة في هذا العالم إلا بأسبابها الفاعلة وجهاتها دون الأسباب القابلة والقوى والاستعدادات.

فإذن، هذه النفس باقية بعد البدن ولم يترسخ فيها هيئات بدنية ورذائل نفسانية حتى تكون متأدية بها معذبة بسببها، لمنافاتها ومضادتها لجوهر النفس من حيث فطرتها الأصلية النورانية.

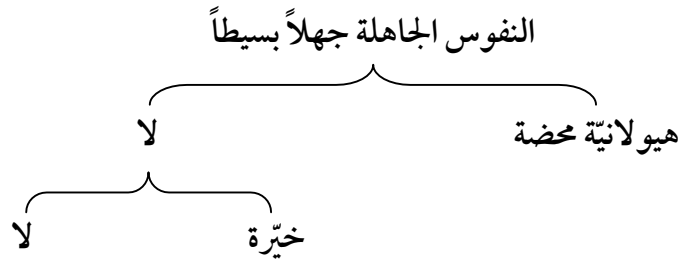
ولا يمكن أيضاً أن تكون معطلة لا تفعل ولا تنفعل؛ إذ لا معطل في الوجود، فلها بقدر حظها من الوجود حظ من اللذة والسعادة، وقد مرَّ أنَّ الوجود لذيذ إن حصل وكماله ألد، وهذه النفس وجودها لها، لا لشيء آخر، لكونها غير مادية، فاللذة حاصله لها بقدر وجودها ووجود ما معها إن كان بلا مانع أو مشوش، لكنها ضعيفة؛ إذ لا كمال لها.

وإن كانت خارجة عن القوة المحضة والهيولانية بحصول الأوليات وبعض الآراء المشهورة والمقدمات الذائعة، ولم يحدث فيها بعد شوق إلى العقليات ولا داعية كمال علمي عقلي على وجه التأكد والجزم، فإنها إذا فارقت هذا البدن فإن كانت خيرة فلا محالة لها سعادة غير حقيقية من جنس ما كانت توهّمته وتخيلته وبلغت إليه همته وسمعت من أهل الشرائع من الحور والقصور والسدر المخضود والطلح المنضود والظل الممدود والأشجار والأنهار وسائر ما يكون لذيذاً بهيجاً عنده، وهذا ممّا لا إشكال في إثباته عندنا؛ لأنّ الصور الأخروية المحسوسة حصولها غير مفتقر إلى موضوع ومادة، كما أشرنا إليه وسيأتي بيان ذلك على مسلك البرهان والفحص البالغ والبحث اللائق^(١).

(١) وذلك في الباب الحادي عشر، الذي أفرد للبحث في المعاد الجسماني، ج ٩، ص ١٨٤.

الشرح

بعد أن جرى الكلام فيما يخص النفوس التي ارتقت إلى مقام العقل بالفعل وأنّ لها من اللذة ما يناسب كينونها العقلية المستفادة، والسعادة التي لا تدانيها سعادة، أخذ المصنّف في الكلام في مآل النفوس التي لم تصل إلى ذلك المقام، والنفوس هذه ليست على شاكلة واحدة، وهذا ما يوضّحه المخطّط التالي:



النفس الهيولانية المحضة

وهي النفس الباقية على مرتبتها الأولى من مراتب العقل النظري، والتي هي مرتبة العقل الهيولاني، حيث تكون خلواً من كلّ معقولٍ أولياً كان أو نظرياً، وليس هذا الذي يحدّد مصيرها كنفوسٍ ناقصة، بل لابدّ من أمرٍ آخر وهو أنّها لم يحدث فيها بعدُ شوقٌ إلى العقليّات ولا داعية كمالٍ علميٍّ عقليٍّ.

لقد وقع الاختلاف في مصيرها، حيث ذهب بعضٌ إلى القول بفنائها بعد الموت وبالتالي لا معاد لها؛ إذ لا شيء يوجب عودها، وذلك لأنّ العود إمّا لنعيمٍ أو لعذابٍ وهي لم تكتسب ما يؤدّي إلى واحدٍ منهما.

والذي دعا هؤلاء للقول بالفناء هو أنّهم حصروا الدار الآخرة في النشأة العقلية، وإذا كان الأمر كذلك فلا مطمع لغير النفوس التي ارتقت إلى مرتبة العقل بالفعل بمعادٍ وخلودٍ في نشأةٍ أخرى، والمفروض أنّها فارقت البدن هاهنا فلا بقاء لها،

ومصيرها إلى الفساد والعدم، إلا إذا قيل - كما قد قيل - بارتباطها ببدن آخر على نحو التناسخ، وقد ثبت امتناعه، بل حتى مع إمكانه، فما الذي يوجبه، إذ التناسخ إنما يكون غالباً لمؤاخذه وعقاب، والنفوس المذكورة لم تكتسب ما يجعلها عرضةً لذلك.

والقول هذا (عدم النفوس المذكورة وفناؤها) منقول عن الاسكندر الأفروديسي لكنه ثبت في أبحاث التناسخ أن النشأة الآخرة ليست منحصرةً بالنشأة العقلية حيث قال المصنف رحمه الله هناك: «... وليست الدار الآخرة منحصرةً في عالم العقل المجرد عن المقادير والأشكال والصور بل عالم الآخرة عالمان: عالم عقل نوري وعالم حسي منقسم إلى دار النعيم ودار الجحيم، أحدهما نوراني والآخر ظلمي»^(١).

وبالتالي فلا مانع من بقاء تلك النفوس الساذجة الهولانية المحضة، إن كان المانع عدم وجود دار تناسبها، وأن لا دار إلا للنفوس المرتقية إلى العقل بالفعل، وقد ثبت ما هو خلاف ذلك. وهنا لابد من السؤال عن الهدف من عود نفس مجردة عما يوجب اللذة والألم، حيث فرضت خلواً من الملكات العقلية والنظرية والعملية، حيث لم يترسخ فيها هيئات بدنية وذرائل نفسانية ولا هي خرجت من مرتبة العقل الهولاني بل هي مقيمة فيها ولم يكن لديها شوق كسب المعارف العقلية، فهي لا ملتذذة ولا معذبة، إذن فهي غير منفعة، ولا هي فاعلة حيث فرض مفارقتها للبدن، إذن فهي معطلة، والتعطيل محال، وذلك لأن الوجود لأصالته منشأ لترتب الآثار، وحيثية ترتب الآثار عين حقيقة الوجود، والموجود بما هو موجوداً إما علّة تفعل أو معلول ينفعل، وذلك على نحو مانعة الخلو.

وهنا عويصة كانت وراء التردد والاختلاف بين الفلاسفة في بقاء هذه النفوس، وذلك لأن جهل تلك النفوس وخلوها وهيولانياتها وعدم كونها مضادة للحق لا يبقى ما يبرر لها سعادة ولا شقاوة، وعدم ذلك يؤدي إلى التعطيل، والقول ببطلان

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ٩، ص ٣٠.

التعطيل يكشف عن وجود لذّة وسعادة وشقاوة وألم، وهما خلف المفروض؛ إذ النفوس الجاهلة جهلاً بسيطاً لا يوجد لها ما تستحقّ عليه سعادة أو شقاوة.

والجواب: لها لذّة وسعادة، وسرّ ذلك وجودها، حيث تقدّم في الفصل الأوّل من هذا الباب «...أنّ الوجود هو الخير والسعادة، والشعور بالوجود أيضاً خيرٌ وسعادة...»^(١)، وهي موجودةٌ وشاعرةٌ بوجودها، وذلك لتجرّدها عن المادّة، فتكون ملتذّةً بوجودها، ولذّتها بوجودها وسعادتها به على قدر ذلك الوجود، سيّما أنّ تجرّد النفس يحول دون فنائها أيضاً.

النفوس غير الهولانية الخيرة

كان الكلام في النفوس التي لم تخرج عن الهولانية المحضّة، وقد علمت أنّ الحقّ في بقائها سعيدةً سعادةً بقدر وجودها، إذ الوجود سعادةٌ وخيرٌ، والوجود مشكّكٌ، فالسعادة كذلك والخير، فتلتذّ وتسعد بوجودها، ولا يوجد ما يكدر عليها ذلك المقدار من السعادة، حيث فرضت جاهلةً جهلاً لا يضادّ الحقّ ولا يصادمه، ولا هي ذات شوقٍ لكسب المعارف العقلية حتّى تتأذى بجهلها بها.

وأما النفوس هذه فهي خارجةٌ عن مرتبة العقل الهولاني لكنها غير مرتقية إلى العقل بالفعل، بل لم يحدث فيها بعدُ شوقٌ إلى العقليّات ولا داعية كمالٍ علميٍّ على وجه التأكّد والجزم، وإنّما حصّلت الأوّلّيات وبعض القضايا المشهورة، فلها من السعادة ما هو أشدّ من سعادة النفوس الأولى، وذلك لأنّ الأولى لا تسعد إلّا بالوجود الخالص، وأمّا هذه فإنّها تسعد بوجودها وما له من كمالاتٍ.

إنّ سعادتها دون السعادة الحقيقيّة التي تكون للنفوس التي ارتقت إلى مقام العقل بالفعل، فلها ما تشتهي من حورٍ وقصورٍ وولدانٍ مخلّدين وما لذّ من طعامٍ وطاب من شرابٍ، فهي صورٌ ملذّةٌ لذّةً واقعيّةً، وهذا هو معاد ومآل هذه

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ٩، ص ١٣١.

النفوس، وهو ما يقال له: المعاد الجسماني، في قبال: الروحاني الذي يكون للنفوس التي ارتقت إلى مقام العقل بالفعل، حيث إنّ الصور المذكورة موجودة بوجود مبدئها الفاعلي دون القابلي؛ وذلك لأنّ الصور المحسوسة على نحوين:

١. نحو يحتاج لكي يوجد، إلى مبدأ فاعلي، وآخر قابلي، أي: مادّة واستعداد.
٢. نحو يحتاج فقط إلى المبدأ الفاعلي، ومثل ذلك الصور الحسية التي نوجدها في مرتبة حسنا وخيالنا، حيث تكون موجودة بإيجاده حدوثاً، وبوجوده بقاءً، وذلك لما تحقّق من اتّحاد العالم والمعلوم، والصور الأخروية المحسوسة المؤلم منها والمملذّ كذلك، وهذا ما يستفاد من بعض آيات الذكر الحكيم، وذلك كقوله تعالى: ﴿عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ اللَّهِ يُفَجِّرُونَهَا تَفْجِيرًا﴾ (الإنسان: ٦).

النفوس غير الهيلانية الشريرة

لهذه النفوس شقاوة حسية ومعاد جسماني تجد فيه ما يؤذي من صور هي عبارة عن موجودات عينية وثابتات حقيقية، على ما سوف يأتي في الكلام حول تفاوت مراتب الناس في إدراك أمر المعاد وتفاضل مقاماتهم.

ويقابل هذه الشقاوة شقاوة عقلية، تكون من نصيب من خرج من العقل الهيلاني وكان ذا شوق إلى العقليات وداعية للكمال العلمي العقلي لكنه تولى وأعرض واستبدل الذي هو أدنى بالذي هو خير، فهو في حسرة وشقاوة ليس كمثلهما حسرة وشقاوة.

إشارات النص

الإسكندر الأفروديسي

«هو من كبار الحكماء رأياً وعلماً، وكلامه أمتن، ومقالته أرقن، وافق أرسطو طاليس في جميع آرائه، وزاد عليه في الاحتجاج على أنّ الباري تعالى عالمٌ بالأشياء كليّاتها وجزئياتها على نسقٍ واحدٍ، وهو عالمٌ بما كان وبما سيكون، ولا

يتغير علمه بتغير المعلوم، ولا يتكرر بتكرره.

ومّا انفرد به أن قال: كلّ كوكبٍ ذو نفسٍ وطبعٍ وحركةٍ من جهة نفسه وطبعه، ولا يقبل التحريك من غيره أصلاً، بل إنّها يتحرك بطبعه واختياره، إلّا أن حركاته لا تختلف أبداً لأنّها دوريةٌ... وقال في كتابه «في النفس»: «إنّ الصناعة تتقبّل الطبيعة وإنّ الطبيعة لا تتقبّل الصناعة...» وقال في ذلك الكتاب: «لا فعل للنفس دون مشاركة البدن حتّى تصوّر بالعقل، فإنّه مشتركٌ بينهما»، وأوماً إلى أنّه لا يبقى للنفس بعد مفارقتها قوّةً أصلاً حتّى قوّة العقل، وخالف [بذلك] أستاذه (أرسطو طاليس) فإنّه قال: الذي يبقى مع النفس من جميع ما لها من القوى هي القوى العقلية فقط، ولذاتها في ذلك العالم مقصورةٌ على اللذات العقلية فقط؛ إذ لا قوّة لها دون ذلك فتحسّ وتلتذّ. والمتأخرون يشبّون بقاءها على هيئاتٍ أخلاقيةٍ استفادتها من مشاركة البدن لتستعدّ بها لقبول هيئاتٍ ملكيةٍ في ذلك العالم»^(١).

ومن جملة ما يذكر للرجل: أنّه هو أوّل مَنْ صاغ صورة الاستدلال بحيث يوضع القياس في ثلاثة أسطر متتابعةٍ وأمام النتيجة علامة إذن^(٢):

كلّ ب م
كلّ م ج
∴ كلّ ب ج

والعلامة ∴. استعملها العلامة المظفر^(٣) رحمه الله وهي علامة هندسية

(١) الملل والنحل، أبو الفتح محمد عبد الكريم بن أبي بكر أحمد الشهرستاني (٤٧٩هـ-٥٤٨هـ)، إشراف وتقديم: صدقي جميل العطار، دار الفكر، بيروت - لبنان، الطبعة الثانية، ١٤٢٢هـ-٢٠٠٢م: ج ٢، ص ١٦٣-١٦٤.

(٢) المنطق الرمزي (نشأته وتطوّره)، دكتور محمود فهمي زيدان، دار النهضة العربية، ١٩٧٩م: ص ٢٨.

(٣) المنطق، الشيخ محمد رضا المظفر، مصدر سابق: ص ٢٣٨.

تستعمل للدلالة على الانتقال إلى المطلوب.

أما أرسطو فقد كان ... يصوغ القياس في صورة قضية شرطية متصلة تعبر المقدمتان مرتبطتين بواو العطف عن المقدم، وتعبر النتيجة عن التالي: «إذا كان (أ) محمولاً على كل (ب)، و (ب) محمولاً على كل (ج) فإن (أ) محمول على كل (ج)»، وكما كان «... يقدم المحمول على الموضوع في صيغة معينة هي: (ب) محمول على كل (أ) ... أو (ب) ينتمي إلى كل (أ)»^(١).

مراتب النفوس في السعادة والشقاوة

قال الفخر الرازي: «النفوس لا تخلو إما أن يعتبر حالها بحسب قوتها النظرية أو بحسب قوتها العملية، فإن اعتبر الأول فيما أن تكون قد حصلت العقائد الحقّة، أو حصلت العقائد الباطلة، أو ما حصلت اعتقاداً أصلاً. وأما إن اعتبر حالها بحسب قوتها العملية فيما أن تكون خيرة أو شريرة، أو لا تكون خيرة ولا شريرة، فهذه أقسام ستّة، فلنتكلم في حكم كلّ واحد منها:

القسم الأول: النفوس التي حصلت الاعتقادات الحقّة، فهي تكون سعيدة ملتذّة باتّصالها بالمبادئ العالية الشريفة القدسية...»^(٢)، وهو ما أشار إليه الحكيم السبزواري رحمه الله بقوله:

إنّ الذي بالعقل بالفعل انتقى	فهو لعالم العقول مرتقي
منه يصير عالماً عقلياً	به يضاهي عالماً عينيّاً
فالعالم الأكبر كان حاوياً	كأن غداً كلّ له مرئياً
ملتحقٌ بمُثلٍ نورية	واجدةٌ لسنخها عريّة
من الهوى وعوارض تحفّ	بها كعنواناتها لكن تصفّ

(١) المنطق الرمزي، مصدر سابق: ص ٢٨.

(٢) المباحث المشرقية، مصدر سابق: ج ٢، ص ٤٤٤.

ينسيه نفسه اتّصال النور كحاله في عالم الغرور^(١)

ثمّ يطرح الفخر مسألةً مهمّةً، وهي: ما هو مقدار المعرفة التي لابدّ من الحصول عليها حتّى تفوز النفوس بالسعادة المذكورة، وهي الاتّصال بالمبادئ العالية الشريفة القدسيّة؟

وهو ما تقدّم الكلام فيه من أنّ المعرفة التي يوجب تحصيلها ذلك المقام هي معرفة الله وصفاته وأفعاله، وحصول أنوارها في القلب، وكذلك ما يرتبط بذلك من معرفة الكتب والرسل واليوم الآخر، ويعرف العقول الفعّالة التي هي كلمات الله التامّات التي لا تبيد ولا تنفذ، ويعرف النظام في البداية والعود، وأنّ الوجود منه وإليه، فمن فاز بهذه المعارف فقد فاز فوزاً عظيماً...

«القسم الثاني: وهو النفوس التي تنبّهت لكمالها الذي هو معشوقها واشتاتت إلى تحصيل ذلك الكمال... إلّا أنّها لم تحصّل هذه الكمالات، بل حصّلت أضدادها، فإنّها بعد المفارقة يعرض لها من الألم لفقدان الكمالات المعشوقة لها... الألم الذي لا يساويه تفريق النار الاتّصال وتبديل الزمهرير المزاج... [وهذه هي الشقاوة الحقيقيّة العقليّة].

وأما القسم الثالث: وهو النفوس البّله التي لم تكتسب الشوق، فإنّها إذا فارقت البدن وكانت غير مكتسبةً للهيئات الرديئة، صارت إلى سعةٍ من رحمة الله، وإن كانت مكتسبةً للهيئات الرديئة البدنيّة، فتعذّب عذاباً شديداً؛ لفقدان البدن الذي هي مشتاقّةٌ إليه...»^(٢).

إذن فلا فناء لدى الفخر بالنسبة لهذه النفوس، كما ذهب إليه الاسكندر الأفروديسي والشيخ في الرسالة المذكورة التي لا توجد بين الأيدي، علماً أنّ

(١) شرح المنظومة، مصدر سابق: ج ٥، ص ٢٨٧.

(٢) المباحث المشرقيّة، مصدر سابق: ج ٢، ص ٤٤٤-٤٤٥.

الشيخ لم يقل هذا في كتاب من كتبه المعروفة.

قصة طريفة: هناك بعض النفوس لا تقف عند حدّ عدم الشوق للمعارف العقلية الحقّة، بل تتعدّاه لكي تستخفّ بل تستهتر بها، وهنا تحضرنى قصة طريفة نقلها أستاذنا آية الله الشيخ جوادى آملي حفظه الله عن أستاذه الفاضل التونى رحمه الله عن أستاذه الشيخ الفاضل القشقائى، وقد كان كلّ منهما علماً من الأعلام: أنّ الأخير كان مع رفاقٍ له يباحثون الفصوص في ساحة المدرسة، وإذا بعددٍ من عمالٍ يقودهم رئيسٌ لهم يدخلون لإصلاح أمرٍ في مرافق المدرسة، فما كان من صاحبهم إلّا أن حصّهم على العمل بجِدٍّ، وحبّب إليهم العمل والنشاط، ثمّ التفت إلى الجالسين في حضرة الدرس والأستاذ مؤكّداً: أريدكم أن تجتهدوا بعملكم لا أن تكونوا كهؤلاء الجالسين للكلام والأخذ والردّ.

إذن فالرجل ليس فاقداً للشوق إلى المعارف، وهو يعلم أنّ هؤلاء طلاب علومٍ إلهيّةٍ حقيقيّةٍ، بل هو غير عابئٍ بها وبأهلها، وعلى شاكلة هذا أكثر الناس.

«وأما القسم الرابع: وهو النفوس المتجرّدة في الدنيا عن العلائق البدنيّة، فلا شكّ أنّها بعد المفارقة لا تعذب بمفارقتها»^(١)، وذلك لأنّها فارقتها طوعاً، قبل أن تفارقها قهراً، ومثل صاحب هذا النفس على ما ينصح الطبيب الفيلسوف محمد بن زكريا الرازى في دفع الغمّ: «...أقول: إنّهُ لما كانت المادّة التي منها تتولّد الغموم إنّها هي فقد المحبوبات، ولم يمكن أن لا تفقد هذه المحبوبات، لتداول الناس لها، وكرور الكون والفساد عليها، وجب أن يكون أكثر الناس وأشدّهم غمّاً من كانت محبوباته أكثر عدداً وكان لها أشدّ حبّاً. وأقلّ الناس غمّاً من كانت حاله بالضدّ من ذلك، فقد ينبغى إذن للعاقل أن يقطع موادّ الغموم عنه بالاستقلال من الأشياء التي يجلب فقدها غمّاً، ولا يغرّر وينخدع بما معها - ما

(١) المباحث المشرقيّة، مصدر سابق: ج ٢، ص ٤٤٦.

دامت موجودة - من الحلاوة، بل يتذكّر ويتصوّر المرارة المتجرّعة عند فقدانها.
فإن قال قائل: إنَّ مَنْ توقّى اتّخاذ المحبوبات خوفاً من الغمّ عند فقدانها، فقد استعجل غمّاً. قيل له: إنّه وإن كان هذا المتوقّي المحترس قد استعجل غمّاً، فليس ما استعجله بمساوٍ لما خاف الوقوع فيه منه. وذلك أنّه ليس اغتمام من لا ولد له كاغتمام من أصيب بولده - هذا إن كان الرجل ممّن يغتمّ بأن لا يكون له ولد، فضلاً عن غيره ممّن لا يبالي ولا يعبأ بذلك ولا يغتمّ له بتّة - ولا غمّ من لا معشوق له كغمّ من فقد معشوقه.

وقد حكى عن بعض الفلاسفة أنّه قيل له: لو اتّخذت ولداً؟ فقال: إني من السعي في إصلاح جسدي هذا ونفسي هذه في مؤنّ وغموّم لا قوام لي بها، فكيف أضمّ وأقرن إليها مثلها؟...»^(١).

«وأما القسم الخامس: وهو النفوس التي اشتدّت محبّتها للعلائق البدنيّة، فقالوا إنّها تعذب بسبب المفارقة مدّة، ثمّ إنّ تلك المحبّة تزول وينقطع العذاب الذي يكون بسببها... وأما القسم السادس، وهو النفوس الخالية عن العقائد الصادقة والكاذبة وعن الأعمال الجيدة والرديئة، ولعلّها هي النفوس الهولانيّة المفارقة، فما رأيت للحكماء في ذلك كلاماً، وهي إمّا أن لا تبقى ملتدّة ولا متألّمة فحينئذ تكون معطلّة، ولا تعطلّ في الطبيعة. وإمّا أن يقال إنّها إذا فارقت أبدانها فإنّه يفيض عليها من المبادي العالية صورٌ عقليّة فتلتذّ بها. ولكنّ تجويز ذلك يفضي إلى أن تحصل للنفوس علومٌ بعد المفارقة ما كانت حاصلة لها قبل المفارقة، وإذا جاز ذلك، فلم لا يجوز أن تحصل للنفوس ذوات الاعتقادات الرديئة صورٌ

(١) الطبّ الروحاني، للطبيب الفيلسوف محمّد بن زكريا الرازي، باللغة العربيّة والفارسيّة والإنجليزيّة، اهتمّ بنشره: الدكتور مهدي محقّق، أنجمن آثار ومفاخر فرهنگي، الطبعة الأولى، ١٣٨٤ ش: ص ٦٥-٦٦.

عقليةً تلتذّبها، فهذه الأمور لابدّ لنا من التفكّر فيها»^(١).

والحقّ معه في رفض احتمال أن يفاض على النفوس الساذجة من العقائد صوراً عقليةً تجعلها في رتبة النفوس التي كدحت وعانت وصبرت وتحملت في سبيل تحصيل تلك الصور، وهو من الترجيح بلا مرجح، وذلك لأنّ تلك النفوس مستعدةٌ لاكتساب المعارف الحقّة التي تكون بذرةً لمشاهدة ما يلدّها ويطيّب بعد المفارقة، كما أنّها مستعدةٌ لاكتساب الجهالات المتراكمة المركّبة التي تورث صاحبها حسرةً ليس كمثله حسرةً، وذلك بعد المفارقة وانكشاف الغطاء، فلم يكن مصيرها أن يفاض عليها ما يلدّها، وهي أهلٌ لما يؤلم ويوجع؟ وأمّا قوله بلزوم ذلك أن تحصل النفوس ذوات الاعتقادات الرديئة على صورٍ عقليةٍ، فلا وجه له، بل الوجه أنّه لا وجه لأن تنال نفوسٌ ذوات اعتقاداتٍ ومعارف رديئةٍ صوراً عقليةً ملدّةً مسعدةً، وقد علمت أنّ المعرفة بذرة المشاهدة، ولا يشاهد صاحب المعرفة إلّا ما ينسجم مع حقيقتها، وبالتالي فأين للمعارف والاعتقادات الرديئة أن تكون بذرةً لمشاهدة البهاء والسعادة والهناء؟!

كلام أثولوجيا

قال صاحب أثولوجيا في الميمر الأوّل: «أمّا بعد، إذ قد بان وصحّ: أنّ النفس ليست بجرمٍ وأنّها لا تموت ولا تفسد ولا تفتنى بل هي باقيةٌ دائمةٌ، فإنّا نريد أن نفحص عنها أيضاً كيف فارقت العالم العقلي، وانحدرت إلى هذا العالم الحسّي الجسماني... والعقل إذا قبل الشوق سفلأ تصوّرت النفس منه، فالنفس إذن إنّما هي عقلٌ تصوّر بصورة الشوق... وهي مفارقة البدن عند انتقاضه وتحلّله، غير أنّ النفس النقيّة الطاهرة... إذا فارقت عالم الحسّ فإنّها سترجع إلى تلك الجواهر سريعاً ولم تلبث في عالم الحسّ، وأمّا التي اتّصلت بالبدن وخضعت

(١) المباحث المشرقيّة، مصدر سابق: ص ٤٤٦-٤٤٧.

له... فإنّها إذا فارقت البدن لم تصل إلى عالمها إلّا بتعبٍ شديدٍ حتّى يُلقى عنها كلّ وسخٍ وذنسٍ علق بها من البدن، ثمّ حينئذٍ ترجع إلى عالمها الذي خرجت منه من غير أن تهلك أو تبعد... لأنّها إنّيّات حقّ لا تدثر ولا تهلك، كما قد قلنا مراراً. وأمّا ما كان ينبغي أن نذكره للذين لا يقبلون الأشياء إلّا بقياسٍ وبرهانٍ فقد فرغنا من ذكره لكلامٍ موجزٍ على حقّه وصدقّه.

وأمّا الأشياء التي ينبغي أن نذكرها للذين لا يصدّقون بالأشياء إلّا بمباشرة الحسّ، فنحن ذاكره وجاعلوه مبتدأ قولنا في الشيء الذي قد اتّفق عليه الأوّلون والآخرون... اتّفقوا... أن يترجّحوا على أمواتهم والماضين من أسلافهم ويستغفروا لهم، ولو لم يوقنوا بدوام النفوس وأنّها لا تموت لما كانت هذه عاداتهم... وقد ذكروا أنّ كثيراً من الأنفس التي كانت في هذه الأبدان وخرجت منها... لا تزال مغيثةً لمن استغاث بها... فإذا أتاها المضطرّ أغاثوه ولم يرجعوه خائباً...»^(١).

وقال الفخر الرازي بعد أن قدّم مقدّماتٍ عدّة لبيان كيفيّة الانتفاع بزيارة الموتى والقبور، ومن جملتها القول ببقاء النفوس بعد مفارقة الأبدان: «إذا عرفت هذه المقدّمات فنقول: إنّ الإنسان إذا ذهب إلى قبر إنسانٍ قويّ النفس كامل الجواهر... ووقف هناك ساعةً، وتأثّرت نفسه من تلك التربة، حصل لنفس هذا الزائر تعلّق بتلك التربة، وقد عرفت أنّ لنفس ذلك الميّت تعلّقاً بتلك التربة أيضاً، فحينئذٍ يحصل لنفس هذا الزائر الحيّ ولنفس ذلك الإنسان الميّت ملاقةٌ بسبب اجتماعهما على تلك التربة، فصارت هاتان النفسان شبيهتين بمرأتين صقيلتين وُضعتا بحيث ينعكس الشعاع من كلّ واحدةٍ منهما إلى الأخرى.

فكلّ ما حصل في نفس هذا الزائر الحيّ من المعارف البرهانيّة والعلوم الكسبيّة والأخلاق الفاضلة (من الخضوع لله تعالى والرضا بقضاء الله تعالى)

(١) أثولوجيا، مصدر سابق: ص ١٨-٢١.

ينعكس منه نورٌ إلى روح ذلك الإنسان الميّت، وكلّ ما حصل في نفس ذلك الإنسان (من العلوم المشرفة والآثار القويّة الكاملة) فإنّه يعكس منها نورٌ إلى روح الزائر الحي، وبهذا الطريق تصير تلك الزيارة سبباً لحصول المنفعة الكبرى والبهجة العظمى لروح الزائر ولروح المزور.

فهذا هو السبب الأصلي في شرعيّة الزيارة، ولا يبعد أن يحصل فيها أسرارٌ أخرى أدقّ وأعمق ممّا ذكرنا...»^(١).

الكلام في هذا مهمٌّ جدّاً ومفيدٌ، وإنّ التواصل المتبادل بين الأحياء والأموات ممّا لا يُنكر، وهو قائمٌ على بقاء النفوس بعد الموت ومفارقة الأبدان، كما هو قائمٌ على تجرّدها، وإلاّ أيّ معنىٍ للدعاء بالرحمة والمغفرة للأموات والتصدّق عن أرواحهم؟ وإن قيل: إنّما الثابت التواصل من طرف الأحياء، وأمّا الأموات فلا سبيل لوصول أثرهم إلى الأحياء، فإنّه يقال: «إنّ تلك النفوس التي فارقت أبدانها أقوى من هذه النفوس المتعلّقة بالأبدان... إنّ تلك النفوس لما فارقت أبدانها فقد زال عنها الغطاء والوطاء...»^(٢).

وقد علّم في محله: أنّ المجرّد أشدّ وأقوى وجوداً من المادّي، والأكثر تجرّداً أشدّ من الأقلّ، فما بالك بالنفوس التي ليس كمثّلها نفوسٌ علماً وعملاً، أيكون الإدمان والمداومة على زيارتها ضرباً من العبث وهدر الوقت والجهد والإمكانات؟

وهل يلام الملايين ممّن يصرّون على زيارة أبي الأحرار الحسين - عليه صلوات الله وسلامه - غير عابئين بأذى يتربّص، وحقّديّ يكمن، واستهزاء يروّج، بل تجد المحيط الهادر يتدفّق بلا هوادة، والكلّ يناجي الحسين في سرّه وهو يدرك

(١) المطالب العالية من العلم الإلهي، فخر الدين الرازي، تحقيق: الدكتور أحمد حجازي السقّا، دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى، ١٤٠٧ هـ: ج ٧، ص ٢٧٦.

(٢) المصدر نفسه: ج ٧، ص ٢٧٥.

أَنَّ الحسين عليه السلام يرى مسيره ويسمع كلامه ويردّ سلامه، فأين هذا يا
عزيزي من منطق مَنْ يقول إِنَّ عصاه فيها خيرٌ ومنفعةٌ لا يجدهما في مُحَمَّدٍ صلى
الله عليه وآله الميّت الذي لا يسمع ولا يرى ولا ينفع؟!!

النص الثاني

المصير إلى الجرم السماوي

وأما الفلاسفة فنقل صاحب الشفاء عن بعض منهم^(١) قولاً ممكناً على زعمه، وقد وصفه بأنه لا يجازف في الكلام من «أن هؤلاء إذا فارقوا الأبدان وهم بدنيون - وليس لهم تعلق بما هو أعلى من الأبدان فيشغلهم التزام النظر إليها والتعلق بها عن الأشياء البدنية، وإنما لأنفسهم أنها زينة لأبدانهم فقط، ولا تعرف غير الأبدان والبدنيات - أمكن أن يعلقهم نوع تشوقهم إلى التعلق ببعض الأبدان^(٢) التي من شأنها أن يتعلق بها الأنفس؛ لأنها طالبة بالطبع، وهذه مهياةً بهيئة الأجسام دون الأبدان الإنسانية والحيوانية؛ للعدر الذي ذكرناه، ولو تعلق بها لم يكن إلا نفساً لها، فيجوز أن يكون ذلك جرماً سماوياً، لا أن تصير هذه الأنفس أنفساً لذلك الجرم أو مدبرة لها، فإن هذا لا يمكن، بل أن تستعمل ذلك الجرم لإمكان التخيّل، ثم يتخيّل الصور التي كانت معتقدة عنده وفي وهمه، فإن كان اعتقاده في نفسه وفي أفعاله الخير وموجب السعادة، رأى الجميل^(٣) وتخيّل، فيتخيّل أنه مات وقبر وسائر ما كان في اعتقاده للأخيار.

(١) يقول الطبرسي: وأظنه يريد الفارابي. (راجع: الإشارات والتنبيهات: ج ٢، ص ٢٥٥).

(٢) في المبدأ والمعاد، مصدر سابق: نوع شوقهم إلى البدن.

(٣) في المصدر نفسه: جميلاً.

قال: ويجوز أن يكونَ هذا الجرمُ متولِّداً من الهواء والأدخنة^(١)، ويكونَ^(٢) مقارناً لمزاج الجوهرِ المسمّى روحاً، الذي لا يشكُّ الطبيعيُّون أنَّ تعلّقَ النفسِ به لا بالبدن، وأنّه لو جاز أن لا يتحلّل ذلك الروحُ مفارقاً للبدن والأخلاطِ ويقومَ، لكانت النفسُ تلازمه الملازمة النفسانيّة.

وقال: وأضدادُ هؤلاء من الأشرار يكونُ لهم الشقاوة الوهميّة أيضاً، ويتخيّلون أنّه يكونُ لهم جميعُ ما قيل في السنّة التي كانت لهم من العقاب للأشرار، وإنّما حاجتها إلى البدن في هذه السعادة والشقاوة بسبب أن التخيّل والتوهم إنّما يكونُ بآلة جسمانيّة.

وكلّ صنفٍ من أهل السعادة والشقاوة يزدادُ حاله باتّصاله بما هو من جنسه وباتّصال ما هو من جنسه بعده به.

فالسعداء الحقيقيّون يتلذّذون بالمجاورة ويعقلُ كلُّ واحدٍ ذاته وذاتَ ما يتّصل به، ويكونُ اتّصالُ بعضها ببعضٍ لا على سبيل اتّصال الأجسام فيضيقُ عليها الأمكنة بالازدحام، ولكن على سبيل اتّصال معقولٍ بمعقولٍ فيزدادُ فسحةً بالازدحام^(٣).

(١) في بعض النسخ: الأبخرة.

(٢) في المبدأ والمعاد، مصدر سابق: ولا يكون.

(٣) المصدر نفسه: ص ١١٤-١١٥.

الشرح

رأي آخر في مصير النفوس الناقصة بعد مفارقة البدن، نقله الشيخ الرئيس أبو علي رحمه الله عن بعض الفلاسفة، وهو المعلم الفارابي رحمه الله على ما ظنه الخواجة نصير الدين الطوسي في شرحه لكلام الشيخ حول البُله: «وأما البُله فإنهم إذا تنزهوا خلصوا من البدن إلى سعادة تليق بهم، ولعلهم لا يستغنون فيها عن معاونة جسم يكون موضوعاً لتخيّلاتٍ لهم، ولا يمتنع أن يكون ذلك جسماً سماوياً أو ما يشبهه، ولعل ذلك يفضي بهم إلى الاستعداد للاتصال المسعد الذي للعارفين»^(١).

حيث أفاد رحمه الله أن الناقصين من البُله، لهم لذّة تتأتى من تخيّلٍ لهم، والتخيّل لا يكون دون آلة جسمانيّة، إذن فلا بدّ لهم من جسمٍ يكون آلة توصل إليهم اللذّة المناسبة لمرتبّتهم والسعادة التي هي بقدر ما لهم من وجودٍ يدركونه، ثم أشار إلى أن الجسم المذكور قد يكون سماوياً أي فلكياً أو غير سماويٍّ لكنه يشبهه، وذلك كالجرم الدخاني.

وهذا ما تمّ التعرّض إليه مفصّلاً في أبحاث التناسخ من الباب الثامن في الفصل الثالث، حيث ذكر المصنّف رحمه الله هناك: «بل الحقّ ما حقّقناه من أن الصور المملّدة للسعداء أو المؤلمة للأشقياء في النشأة الثانية كما وعدّها صاحب الشريعة الإلهيّة وأوعد عليها هي واقعةٌ في نشأةٍ أخرى وفي صقعٍ آخر غير حالّةٍ في جرمٍ من الأجرام، ولا قائمةٌ في قوّةٍ جرميّةٍ، بل قائمةٌ بذواتها إنّما مظاهرها نفوس هاتين الطائفتين بضربٍ من الفعل والتأثير... ومما يؤيّد ما ذكرناه من بطلان تعلّق النفوس بعد الموت بجرمٍ فلكيٍّ أو عنصريٍّ... ما قرّناه من أن الصور الأخرويّة التي بها نعيم السعداء وجحيم الأشقياء ليست هي التي انطبعت في جرمٍ فلكيٍّ أو

(١) الإشارات والتنبيهات، مصدر سابق: ج ٣، ص ٣٥٥.

غير فلكيٍّ، بل هي صورٌ معلقةٌ موجودةٌ للنفس من النفس في صقعٍ آخر مرتبطةٌ بأعمالٍ وأفعالٍ حدثت عنها في دار الدنيا وأثمرت في ذاتها أخلاقاً وملكاتٍ مستتبعةٌ لتلك الصور المعلقة...»^(١).

وهذا ما سوف يأتي تفصيله أكثر في أبحاث المعاد الجسماني، وذلك في الباب الحادي عشر من هذا الكتاب، أي الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة الجزء التاسع منه.

إشارات النص

مصير الأشرار

لما تمّ الكلام في مصير النفوس الناقصة وهي التي لم تبلغ مرتبة التجرد العقلي والتي كانت على خيرٍ، عرّج المصنّف على النفوس الناقصة المضادة للأولى أي النفوس الشريرة، فرأى أنّ الكلام فيها هو الكلام في تلك الخيرة، حيث مصير كلّ منهما إلى التعلّق بجرمٍ بخاريٍّ لا حيوانيٍّ ولا إنسانيٍّ ولا نباتيٍّ، وذلك حذراً - على حدّ زعمهم - من التناسخ، وتوارد نفسين على بدنٍ واحدٍ، وهو - على حدّ زعمهم - غير واردٍ فيما لو تعلّقت النفوس بذلك الجرم البخاري أو الفلكي، إلا أنّ النفوس الشريرة تتألم بما يمثل لها من صورٍ تناسب ما اكتسبته من ملكاتٍ، وما ورد في السنة من ألوان الأذية والعذاب، عقارب تلدغ، وحياتٍ تلسع، ومقامع تنهال على الهامات، وهذه صورٌ محسوسةٌ ماديّةٌ لا بدّ لها من محلٍّ، وذلك لأنّ المجرد عندهم هو العقلي دون ما عداه، وبالتالي فمن لم يصل إلى التجرد العقلي فإنّه بعد المفارقة لا بدّ له من جسمٍ يتعلّق به ليكون آلةً يتمثّل من خلالها الصور المناسبة لحاله من خيرٍ أو شرٍّ.

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ٩، ص ٤٣-٤٥.

حال السعداء والأشقياء بما سواهم

لقد اشتمل المنقول من كلام الشيخ رحمه الله على أن النفوس الناقصة سواء كانت سعيدة أم شقية فإن كلاً منها يأنس بما هو من صنفه ممن سبقه وممن يلحق به، وقد ورد هذا في حق الشهداء ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أحيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾ * فَرِحِينَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَيَسْتَبْشِرُونَ بِالَّذِينَ لَمْ يَلْحَقُوا بِهِمْ... ﴿(آل عمران: ١٦٩-١٧٠)، فإذا لحقوا به فإن ذلك يزيد في سعادتهم، وقد بين الشيخ أن هذه السعادة التي تتأتى بسبب السعداء السابقين أو اللاحقين وكذلك الشقاوة، إنما هي بسبب الاتصال والاتحاد بين أفراد كل صنف مع صنفه الذي سبق أو لحق، وهو ليس اتصالاً كالذي يكون بين جسم وآخر.

وهذا ما دفع المصنف رحمه الله - على ما سوف تسمع لاحقاً - للإشكال على الشيخ، إذ كيف يقول بمثل هذا الاتحاد، وهو المشنع عليه وعلى من قال به (فرفور يوس)؟

مصير النفوس البله

قال الفخر الرازي: «وأما القسم الثالث: وهو النفوس البله التي لم تكتسب الشوق، فإنها إذا فارقت البدن وكانت غير مكتسبة للهيئات الرديّة، صارت إلى سعة من رحمة الله، وإن كانت مكتسبة للهيئات الرديّة البدنيّة، فتعذب عذاباً شديداً لفقدان البدن الذي هي مشتاقة إليه.

وقال بعضهم: إن هذه الأنفس إن كانت زكية وفارقت البدن وكانت متصورةً لأموالٍ قيلت لها في أمر معادها من الحور والقصور، فإنها إذا فارقت الأبدان ولم يكن لها علومٌ تسعدها ولا جهلٌ يشقيها فإنها تتخيل جميع ما قيل لها في الدنيا وتكون آلة تخيلها لذلك جرماً من الأجرام السماويّة، فتشاهد جميع ما قيل لها من أحوال القبر والبعث والخيرات، وتكون الأنفس الرديّة أيضاً تشاهد

العقاب المصوّر لها في الدنيا؛ فإنّ الصورة الخياليّة ليست تضعف عن الحسيّة... واعتراض بعضهم على ذلك بأن قال: النفوس البّله لا شكّ أنّها غير متناهية، فإنّ تعلّق كلّ واحدةٍ منه بجزءٍ من أجزاء الفلك، لزم أن تكون للفلك أجزاءً غير متناهية بالفعل، وذلك محالٌّ. وأيضاً فأجزاء الفلك متشابهةٌ في الماهيّة؛ فليس بعض الأجزاء بأن تكون آلةٌ لبعض النفوس، أولى من البعض، وإن كان الجزء الواحد آلةً لعدّةٍ من النفوس فذلك محالٌّ، لأنّ الشيء الواحد لا يكون آلةً للفاعلين الكثيرين في أفعالٍ مختلفةٍ، وأيضاً فإنّ ذلك مبنيٌّ على أنّ التخيّل إنّما يكون بآلةٍ جسمانيّةٍ، وقد عرفتَ ما فيه»^(١).

شيخ الإشراف والتناسخ

قال قطب الدين الشيرازي: «وذهب المصنّف - على ما يُشعر به ظاهر تقريره، وإن لم يعتقد صحّته، كما يتبيّن - إلى أنّ علاقة نفوس المتوسّطين من السعداء تنتقل إلى الأجرام الفلكيّة، والأشقياء إلى الأجساد الحيوانيّة، منتقلةً من بعض الحيوانات إلى بعضٍ دون المعادن والنبات...»^(٢).

وقال الشهرزوري: «والشيخ قرّر في الكتاب واختار من مذاهب التناسخ مذهب مَنْ يقول بجواز التناسخ من البدن الإنساني إلى أبدان الحيوانات الجائر انتقال بعضها إلى بعضٍ دون النبات والمعادن.

وقد مال كلّ حكيمٍ فاضلٍ متألّهٍ إلى هذا الرأي؛ من فارس وبابل واليونان والهند، فيقولون: إنّ النفوس الكاملة تتجرّد بعد المفارقة البدنيّة بالكلّيّة وتتّصل بالعالم العقلي المحض، ولا يجوزون النقل في هذه النفوس، ويوجبون النقل في غيرها من النفوس، فالسعداء غير الكاملين لا يتخلّصون بالكلّيّة، بل تنتقل

(١) المباحث المشرقيّة، مصدر سابق: ج ٢، ص ٤٤٥-٤٤٦.

(٢) شرح حكمة الإشراف، مصدر سابق: ص ٤٥٧-٤٥٨.

علاقتهم إلى الأجرام الفلكية، والأشقياء إلى الأجساد الحيوانية...»^(١).
 إذن فالشيخ السهروردي رحمه الله وإن لم يقبل النقل إلى الأجرام الفلكية كما أفاد القطب، لكنّه جَوّز ذلك، وقد مرّ النقاش حتّى في تجويز مثل ذلك النقل، حيث تملّكت الدهشة المصنّف من تصويب السهروردي لقول بعض العلماء، من صلاحية الجرم السماوي ليكون موضوعاً لتخيّلات وتمثّلات طوائف من السعداء والأشقياء، حيث قال رحمه الله: «ثمّ إنّني لأتعبّج من بعض الموصوفين بفقّه المعارف الإلهية والاستشراف للأنوار الملكوتية، كصاحب التلويحات مع شدّة توغّله في الرياضيات الحكمية، وفهم الأسرار واعتنائه بوجود عالم آخر بين العالمين، كيف صوّب في التلويحات»^(٢) قول بعض العلماء كون جرم سماويّ موضوعاً لتخيّلات طوائف من السعداء والأشقياء... فقال: إنّهُ كلامٌ حسنٌ، إلّا أنّه خالف ذلك القول في تعلّق نفوس الأشقياء بتلك الأجرام الشريفة ذوات النفوس النورانية...»^(٣).

ومن حقّ المصنّف وغيره أن يزداد عجباً من تحسين كلام تمّ وصفه ابتداءً بأنّه لا أصل له، حيث قال شيخ الإشراق: «والبله والصلحاء والزهاد لكلّ سعادة بحسبه، وأمّا ما يقال إنّهُ يكون في الهواء جرمٌ مركّبٌ من بخارٍ ودخانٍ موضوعاً لتخيّلات بعض نفوس البله لتحصل لهم سعادة وهميّة، وكذلك لبعض الأشقياء شقاوة وهميّة، لا أصل له، إذ ما في الهواء لا يبقى فيه اعتدالٌ... وأمّا ما قاله بعض العلماء من كون جرمٍ سماويّ موضوعاً لتخيّلات طوائف من السعداء والأشقياء لأنّهم لم يتصوّر لهم العالم العقلي، ولم تنقطع علاقتهم عن

(١) شرح حكمة الإشراق، مصدر سابق: ص ٥٢٠.

(٢) مجموعة مصنّفات شيخ الإشراق، مصدر سابق: ج ١، ص ٩٠.

(٣) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ٩، ص ٤٠-٤١.

الأجرام، وهم بعدُ على القوّة التي باعتبارها احتاجت النفس إلى علاقة البدن، فكلّامٌ حسنٌ...»^(١).

فأيّ حسنٍ لكلّامٍ لا أصل له، سيّما أنّ الذي يبدو من قوله: «لا أصل له» البطلان، وهو ما يظهر من كلامه من عدم صلاحية ما في الهواء لذلك الدور، وليس المراد من «لا أصل له» أنّها دعوى لم يقم عليها برهان، فتكون في بقعة الإمكان إلى حين بيان الأصل الذي تركز عليه.

وأما ما يقال من ميل كلّ حكيمٍ فاضلٍ متألّه إلى التناسخ فقد تمّ تأويل ذلك بالتناسخ الملكوتي أي «...تحوّل النفس من نشأة الطبيعة الدنيوية إلى النشأة الأخروية وصيرورتها بحسب ملكاتها وأحوالها مصوِّرةً بصورةٍ أخرويةٍ حيوانيةٍ أو غيرها حسنةٍ بهيةٍ نوريةٍ أو قبيحةٍ رديّةٍ ظلمانيةٍ سبعيةٍ أو بهيميةٍ متخالفة الأنواع حاصلةٍ من أعمالها وأفعالها الدنيوية الكاسبة لتلك الصور والهيئات...»^(٢).

«وهذا المذهب - أي كون النفوس الإنسانية في أوائل فطرتها من نوعٍ وصيرورتها في الفطرة الثانية أنواعاً أو أجناساً كثيرة - وإن لم يكن مشهوراً من أحدٍ من الحكماء، لكنّه ما ألهمناه الله تعالى وساق إليه البرهان، ويصدّقه القرآن كقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ النَّاسُ إِلَّا أُمَّةً وَاحِدَةً فَاخْتَلَفُوا﴾...»^(٣).

التخيّل والتمثّل

قول الشيخ رحمه الله: «فيتخيّل أنّه مات وقبر...» أي: يعاين ذلك ويراه ويرى الصور المناسبة للاعتقادات التي كان يعتقدّها قبل المفارقة؛ والروايات

(١) التلويحات اللوحية والعرشية، شهاب الدين يحيى السهروردي، تصحيح ومقدمة: نجفعلی

حبيبي، مؤسسه پژوهش حکمت وفلسفه، ایران، ۱۳۸۸ ش: ص ۸۹-۹۰.

(٢) الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، مصدر سابق: ج ۹، ص ۴-۵.

(٣) المصدر نفسه: ص ۲۰-۲۱.

تؤكد ذلك، حيث يتمثل للإنسان عمله الذي يؤنسه إن كان صالحاً، ويزيد من وحشته إن كان رديئاً طالحاً، فقد ورد في أمالي الصدوق عن النبي الأكرم مخاطباً قيس بن عاصم مع جماعة من بني تميم وفدوا للقائه صلى الله عليه وآله: «يا قيس، إن مع العزّ ذلاً، ومع الحياة موتاً، وإن مع الدنيا آخره، وإن لكل شيء رقيباً، وعلى كل شيء حسيباً، وإن لكل أجل كتاباً، وإنه لا بد لك من قرين يُدفن معك وهو حيٌّ، وتُدفن معه وأنت ميتٌ، فإن كنت كريماً أكرمك، وإن كنت لئيماً أسلمك، ثم لا يُحشر إلا معك، ولا تُحشر إلا معه، ولا تُسأل إلا عنه، فلا تجعله إلا صالحاً، فإنه إن صلح آنت به، وإن فسد لا تستوحش إلا منه، وهو فعلك»^(١).

الروح البخاري واسطة

قول الشيخ رحمه الله (ويكون مقارناً لمزاج الجوهر المسمى روحاً الذي لا يشك الطبيعويون أنّ تعلق النفس به لا بالبدن...) قد تقدّم الكلام فيه مفصلاً في الفصل الثامن من الباب الثامن أيضاً من السفر الرابع، حيث قال المصنّف هناك: «إن النفس لا تتصرّف في الأعضاء الكثيفة العنصرية إلا بوسط مناسب للطرفين، وذلك الوسط هو الجسم اللطيف النوراني المسمى بالروح النافذ في الأعضاء بواسطة الأعصاب الدماغية، وهذه الدعوى... قريبة من الوضوح غير محتاجة إلى البرهان...»^(٢)، وهو - الروح البخاري - على ما يقال: مخلوق من لطائف الأخلاط وبخاريّتها، كما أنّ البدن الكثيف مخلوق الأخلاط الكثيفة، وهو ما أشار إليه الحكيم السبزواري رحمه الله بقوله:

(١) الأمالي، محمد بن علي الصدوق، تحقيق: قسم الدراسات الإسلامية، مؤسسة البعثة، قم، نشر: مؤسسة البعثة، الطبعة الأولى، ١٤١٧ هـ، المجلس الأول، حديث ٤؛ الخصال: ج ١، ص ١٤١، الحديث ٩٣، باب الثلاثة.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ٩، ص ٧٤.

كما كثيف الخلط أعضاء بدا لطيفه روحاً بخاريّاً غداً
وثلاث الروح: فنفسانيّ ثمّ طبيعيّ وحيواني^(١)

فكما أنّ القوى ثلاثة: نباتيّة، حيوانيّة، ونفسانيّة، فكذلك الروح البخاري ثلاثة: نفسانيّ منبعه الدماغ ومجرّاه الأعصاب، وطبيعيّ منبعه الكبد ومجرّاه الأوردة، وحيوانيّ منبعه القلب ومجرّاه الشرايين.

وأما تحلّل الروح المذكور فهو ممّا لا ريب فيه، وذلك لأنّه «جسمٌ لطيفٌ... لأنّ الحسّ والحركة إنّما يتّمان بحركة الروح، والحركة محلّلة لجوهره، فيجتمع في المنبع حتّى يصلح وينمو وينال بدل ما تحلّل منه في اليقظة...»^(٢).

ثمّ قد ورد في الكلام المنقول عن الشيخ رحمه الله في المبدأ والمعاد ما يعدّ دليلاً لإثبات تحلّل ذلك الروح، حيث قال: «... وإنّه لو جاز أن لا يتحلّل ذلك الروح مفارقاً للبدن والأخلاط ويقوم لكانت تلازمه الملازمة النفسانيّة».

لم يكن الشيخ رحمه الله بصدد بيان تحلّل الروح البخاري أصالةً، وإنّما الذي دعاه لذلك هو إثبات عدم صلاحية الروح البخاري للنفس لأنّ يكون موضوعاً لتخيّلات النفوس غير الكاملة، إذ لقائل أن يقول: مصير النفوس المذكورة بعد المفارقة لا إلى بدن حيوانٍ أو جرمٍ بخاريّ، تتخذ كلّاً منهما موضوعاً للتخيّلات والتمثّلات المملّذة أو المؤذية، ليلزم التناسخ الباطل، وإنّما يكون ذلك الموضوع هو الروح البخاري الذي كانت تتّخذه النفس واسطةً تتدبّر من خلاله البدن المظلم الكثيف.

لم يقبل بذلك الشيخ رحمه الله بحجّة عدم بقاء ذلك الروح بعد المفارقة، إذ مصيره إلى التحلّل والفناء، وذلك شأنه شأن كلّ مادّيّ، وإلّا فلو لم يتحلّل لما كان

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

(٢) المصدر نفسه: ج ٥، ص ٢٢٣-٢٢٤.

هناك مفارقة، هذا خلف. ولو بقي ذلك الروح بعد المفارقة لكان له من حافظٍ والحافظ له نفس، فمع تعلّق نفس به، فقد تحقّق لازم التناسخ، وهو توارّد نفسين على بدنٍ واحدٍ، كما أشار إليه السبزواري بقوله:

لزوم اجتماع نفسين على صيصيّة تناسخاً قد أبطلا^(١)

وإن كان الحافظ له نفسه لا غير، فهذا - كما أشرنا - خلف المفارقة.

وهنا يمكن تسجيل أمرٍ على الشيخ رحمه الله، وهو أنّه لو لا تحلّل الروح البخاري لكان صالحاً لأن يكون موضوعاً لتخيّلات وتمثّلات النفوس الناقصة بعد المفارقة، وفيه ما قد سمعت وما سوف تسمع لاحقاً، من امتناع ذلك. ولو أنّ الشيخ رحمه الله قال بالتجرّد المثالي لكفي مؤنة ذلك كلّ، إذ أسّ المشكلة هو حصر التجرّد في التجرّد التام العقلي.

ازدياد الفسحة بالازدحام

في الكلام المنقول عن الشيخ في المبدأ والمعاد، والذي كان على امتداد النصّ الذي بين أيدينا، لاسيّما في ختامه، أجرى رحمه الله الكلام على وفق أصلين لطالما شنع عليهما وعلى من جاء بهما، الأصل الأوّل هو اتّحاد العاقل والمعقول، والأصل الآخر هو منع الحركة الجوهرية؛ حيث قال: «فالسعداء الحقيقيّون يتلذّدون بالمجاورة، ويعقل كلّ واحد ذاته وذات كلّ ما يتّصل به، ويكون اتّصال بعضها ببعض لا على سبيل اتّصال الأجسام فتضيّق عليها الأمكنة بالازدحام، لكن على سبيل اتّصالٍ معقولٍ بمعقولٍ فيزداد فسحةً بالازدحام...»^(٢).

أمّا الأصل الأوّل فهو تصريحه بالاتّصال ما بين مجرّدٍ وآخر، وأنّه ليس على نحو المجاورة، حيث لا يتحقّق أن يعقل كلّ واحد ذات غيره، بل على نحو

(١) شرح المنظومة، مصدر سابق: ج ٥، ص ١٨٩.

(٢) المبدأ والمعاد، مصدر سابق: ص ١١٥.

الاتحاد.

وأما الأصل الثاني فقد بنى عليه ازدياد العاقل فسحةً ووجوداً لدى اتصاله واتحاده بآخر.

وازدیاد العاقل فسحةً بالازدحام يؤكد تجرده، وذلك لأنّ الازدحام يضيق فسحة ما هو مادّي، وأما المجرد فلا، وهذا ما ورد في كلمات الإمام عليّ عليه السلام حيث قال: «كُلُّ وعاءٍ يضيق بما جُعِلَ فيه إلّا وعاء العلم فإنّه يتسع به»^(١)، ووعاء العلم هو النفس، وقال صلوات الله وسلامه عليه: «يا كميل، إنّ هذه القلوب أوعية، فخيرها أوعاها، فاحفظ عني ما أقول لك: الناس ثلاثة: فعالم رباني، ومتعلم على سبيل نجا، وهمج راع، أتباع كلّ ناعق، يميلون مع كلّ ريح، لم يستضيئوا بنور العلم، ولم يلجأوا إلى ركنٍ وثيق»^(٢).

(١) نهج البلاغة، مصدر سابق: من حكمه عليه السلام، رقم ٢٠٦.

(٢) المصدر نفسه: رقم ١٤٧.

النص الثالث

نقد نظر الشيخ رحمه الله

هذا ما بلغ إليه نظرُ الشيخ وأترابه في إثبات السعادة والشقاوة الأخرويتين المحسوستين، وفي كيفية جنة السعداء وجحيم الأشقياء في المعاد، وقد مرّت الإشارةُ منّا - في الفصل الثالث من الباب الثامن من علم النفس عند بحثنا عن دفع الشكوك الباقية لأصحاب النقل - إلى سخافة هذا الرأي وما يلزمه من المفاسد.

والذي نذكره هاهنا: أنّ القول بتجويز أن يكون موضوع تصوّر^(١) النفس وتخيّلها بعد التجرّد عن هذا البدن جرماً متولّداً من الهواء والدخان، كيف يصحّ من رجلٍ ذي بضاعةٍ من الفلسفة الطبيعية؟ فكيف من الفلسفة الإلهية؟

أليس مثلُ هذا الجسم الدخاني المتولّد من بعض الموادّ العنصرية يتفرّق ويتحلّل^(٢) بأدنى سبب^(٣) إذا لم يكن له طبيعةٌ حافظةٌ إيّاه عن التبدّد وعن التحلّل شيئاً فشيئاً بإيراد البدل، كما في الروح الطيّ^(٤) حتّى يبقى تهيوّه لتصرّف النفس، فيكون هو في ذاته نوعاً نباتاً^(٥)، بل

(١) في بعض النسخ: تصرّف.

(٢) في بعض النسخ: ويتبدّل.

(٣) للطافته ورقّته.

(٤) الروح البخاري.

(٥) في بعض النسخ: نباتياً.

حيواناً^(١) لكونه موضوع الإدراك التخيلي؟

فإذن، أليس هذا عين التناسخ؟

وأليس^(٢) صارَ هذا الجرمُ الدخاني حيواناً غيرَ إنسانٍ، تعلّقت به نفسٌ إنسانيةٌ، فصارَ هذا الإنسانُ منسلخاً عن إنسانيّته إلى حيوانٍ آخر؛ وذلك لأنَّ شرطَ الإنسانيّة أن يكونَ له قوّةُ دركِ المعقولاتِ إمّا بالفعل أو بالاستعداد القريب أو البعيد له، وليس فيه شيءٌ منها؛ إذ قد بطلَ استعداده الأولُ بالموت من غير أن يصيرَ عقلاً بالفعل.

ثم لو فرضَ كونه ذا قوّة تعقلِ المعقولاتِ لكان إنساناً آخر، فعلى أيِّ وجهٍ يلزمُ التناسخُ، وهو مع بطلانه في نفسه - كما مرّ - قد أحاله الشيخُ وغيره من توابع المشائين، وهذا اللزوم لا يُدفعُ بمجردِ قوله: تستعملُه من دون أن تصيرَ نفساً لها؛ إذ لا معنى للنفس إلا الجوهرُ الإدراكيُّ المستعملُ لجرمٍ حيوانيٍّ ذي حياةٍ بالقوّة موضوعٍ لإدراكاته، سيّما على ما ذهبوا إليه من انطباع صورة المحسوساتِ والمتخيّلاتِ في الأجرام التي هي آلة لها.

وبالجملة: هذا مذهبٌ رديٌّ وقولٌ فاسدٌ، ألجأهم إلى القول به عدمُ علمهم بتجرّد النفس الخياليّة ومدرّكاتِها عن الموادّ الطبيعيّة.

(١) في بعض النسخ: حيوانياً.

(٢) الصحيح: أوليس.

الشرح

تقدّم أنّ هذا الكلام الذي جوّزه الشيخ وقال بإمكانه، قد تمّ البحث فيه وبيان سخافته ووهنه، وهاهنا تأكيدٌ لذلك، وأنّ القول بارتباط النفوس الناقصة والمتوسطة بأيّ جرمٍ كان بعد الموت، ممّا لا يمكن، وهو باطلٌ لأمرين:

١. في نفسه.

٢. لبطلان ما يلزم منه وهو التناسخ.

أمّا الأوّل، فلأنّ خروج النفس من بدنٍ بالموت لا لكي ترتبط ببدنٍ آخر، سوف يجعلها - ولو أنّا ما - من دون بدنٍ؛ فما فرضته نفساً، لا يكون نفساً. ولم يشر إليه رحمه الله اكتفاءً بما تقدّم من أبحاث التناسخ المفصلة.

وأمّا الثاني، فلأنّ الجرم الذي يراد له أن يكون موضوعاً لتخيّلات تلك النفوس، لا ينفكّ عن التحلّل والتغيّر والتبدّل والتبدّد، فلا بدّ له من حافظٍ يحفظه لكي تأتي النفس الناقصة أو المتوسطة المفارقة لبدنها بالموت، وترتبط به، ولا يصلح للحفظ هذا إلّا النفس، إذن فالجرم الذي يراد له أن يكون محلاً لتخيّلات النفوس المذكورة تتوارد عليه نفسان: النفس الحافظة له قبل الارتباط، والنفس المتعلقة به المرتبطة به ليكون موضوعاً للإذاها أو إيلاهما، وذلك بحسب ما للنفس وبحسب ما قدّمت يداها ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ * وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾ (الزلزلة: ٨٧). وهذا عين التناسخ. وبعبارةٍ أخرى: هناك أمورٌ ثلاثة:

١. الجرم الذي يراد جعله موضوعاً لتخيّلات النفوس المذكورة.
٢. الحافظ لذلك الجرم. وإلّا فيكون عبارةً عن موادّ عنصريّة متناثرة، ولا يكون صالحاً لما يراد له. ولا شكّ أنّ الحافظ لذلك الجرم نفسٌ.
٣. النفس المفارقة التي يراد لها أن تتعلّق بالجرم من أجل أن تنال نصيبها

الذي يناسبها من لذّة أو ألم.

فإذا ما ارتبطت النفس المفارقة بالجرم المذكور كان لدينا نفسان: الأولى هي النفس الحافظة، والثانية هي النفس المفارقة المتعلّقة بالجرم، وهذا من توارد نفسين على بدنٍ واحدٍ، وهو لازم التناسخ لا عينه، كما أفاد رحمه الله، حيث كان التناسخ هو عبارة عن ارتباط نفس إنسانٍ مفارقةً ببدن حيوانٍ تهيئاً واستعدّ لارتباط نفسٍ به، أمّا هاهنا فليس الذي يراد الارتباط به بدن حيوانٍ بل حيوانٌ حقيقةً، وذلك لوجود جرمٍ ونفسٍ تحفظه، وهو حيوانٌ لكونه موضوع الإدراك التخيلي وهو خاصّة الحيوان. ثمّ هناك لازمٌ آخر يمكن توضيحه اعتماداً على ما تقدّم، حيث إنّ الصورة الآن هي التالية:

١. هناك نفسٌ مفارقةٌ يراد لها الارتباط ببدنٍ، وهي نفس إنسان.

٢. البدن المذكور تحفظه نفسٌ.

٣. الجرم المذكور حيوانٌ فعلاً غير إنسان.

ولازم ارتباط النفس الإنسانيّة بالجرم المذكور هو انسلاخه عن كونه إنساناً، وذلك لأنّ شرط الإنسانيّة، بل خاصّة الإنسان، هو أن يكون له قوّة واستعداد إدراك المعقولات وهو مفقودٌ هاهنا، وذلك لكون ذلك الاستعداد قد بطل بالموت، إذن فهو حيوانٌ آخر، وهو التناسخ.

وإن قيل: لعلّه لسببٍ أو لآخر يكون له ذلك الاستعداد، وذلك لتصحيح الإنسانيّة. فإنّه يقال: إن أمكن ذلك فهو إنسانٌ آخر.

إذن فالتناسخ لازمٌ على أيّ حالٍ.

ولا يجدي - لدفع محذور التناسخ وهو توارد نفسين على جرمٍ واحدٍ - القول بأنّ النفس المفارقة إذا ارتبطت بالجرم لا تكون نفساً له، وبالتالي لا يكون الجرم مدبّراً من قبل نفسين، بل نفسٍ واحدةٍ.

وذلك لأن ما فرضناه نفساً لا يكون نفساً، حيث علمت أن النفس اسمٌ وُضع لأمرٍ وراء البدن لا من حيث ذاته وإنها من حيث كونه مدبراً لبدنٍ، وعلمت من طريقة المصنّف رحمه الله أن الإضافة بين النفس والبدن ليست إضافةً عارضةً، كما هو حال الأبوة اللاحقة بذات الأب، ولذلك يؤخذ البدن في حدّ النفس لكونه داخلاً في تقوّم وجودها التعلّقي، ولذلك قيل في تعريفها:

كمال أول لجسمٍ آلي نفس ترى بالدرك والأفعال^(١)

ثم وفي نهاية هذا النصّ من كلامه رحمه الله يؤكّد رداءة هذا المذهب ويبيّن: أن الذي أدّى بأصحابه للقول به، هو عدم إدراكهم وتحقيقهم تجرّد النفس الخيالية ومدركاتها، وأنهم حصروا التجرّد في النفوس التي ارتقت إلى العقل بالفعل، وفي هذا من الورطة ما رأيت، والحقّ أن التجرّد ليس يقتصر على ما ذكره بل يتعدّاه إلى المتخيّلات التي هي عبارة عن صورٍ مجرّدة عن المادّة ذاتاً والمقارنة لآثارها من طولٍ وعرضٍ وشكلٍ، وهذا كالصور التي نراها في المنام.

لذلك نعود لنؤكّد أهميّة وخطر هذه الأبحاث، كيف وقد رأيت أن لها مدخليةً في اعتقاداتنا؟ أوليس المعاد أصلاً من أصول العقيدة والدين؟! ولذلك تجد المصنّف رحمه الله يؤكّد ذلك لاحقاً ويتألّم - وحقّ له ذلك - من الإعراض عنه والاكتفاء طوال الدهر بفروع خلافيّة نادرة الوقوع، «فمن عرف حقيقة النفس وماهيّتها وإنّيّتها وكيفيّة تعلّقها بالبدن أولاً، ثم ارتفاعها واشتداد وجودها شيئاً فشيئاً ثم انبعاثها عنه ثانياً، ثم رجوعها إلى العقل بالفعل ثالثاً، ثم مصيرها في الأخير إلى الله تعالى... فهو العارف الربّاني، ومن جهل نفسه ولم يعلم حقيقة ذاتها فهو جاهلٌ بحقيقة المعادين جميعاً، وهو بمعرفة خالقه أجهل^(٢)».

(١) شرح المنظومة، مصدر سابق: ج ٥، ص ١٥.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ٩، ص ١٨٠.

إشارات النصّ

منهج إثبات المعاد البدني

ثمّة على امتداد تاريخ الفكر الإسلامي الطويل سوء فهمٍ ولبسٍ سببه الإفراط في النظرة إلى كلّ من النقل والعقل، حيث يذهب المفرطون في المنهج النقلي إلى التأكيد على حصر الفهم الديني على ظواهر القرآن والروايات، وأن لا فهم يُرجى خارج ذلك، ولعلّك تجد المفرطين في المنهج العقلي يرون أن لا فهم يُرجى خارج دائرة الإدراك العقلي، ومن هنا راح يعمّم مناوئوهم الحكم على كلّ مَنْ يولي أهميةً للمنهج العقلي من أنّهم لا يراعون ظواهر الشريعة ولا يكثرثون بها، ويركنون إلى عقلٍ بشريٍّ ناقصٍ وفلسفةٍ يونانيةٍ أرادوا لها أن تكون ندّاً للشريعة السمحة، ومن جهة المفرطون في دور العقل يرون أنّ الطرف المقابل قشريٌّ سطحيٌّ يرمي إلى تعطيل العقل الذي حثّت الشريعة على الركون إليه والأخذ بما لديه.

الكلام في هذا مهمٌّ جدّاً، لكنّ المقام ليس مقامه، وإنّما على نحو الاختصار يمكن القول بأنّ لكلّ من العقل والنقل مجاله ودائرته، ولا ينبغي إقحام أحدهما في مجال الآخر، وما نحن فيه، وهو المعاد البدني وما يجري على البدن من سعادةٍ وشقاوةٍ، وآليّة وصول ذلك إلى البدن، نعم أصل المعاد يدركه العقل كما سمعت أوّل هذه الأبحاث، وكذلك سعادة النفوس الناقصة أو شقاؤها، أمّا كيفيّة وصول ذلك إليها فهو ممّا لا حيلة للعقل في إثباته، ولذلك لا بدّ من مراجعة النقل للوقوف على ما عنده، وهذا ما أشار إليه الشيخ الرئيس حين قال: «... يجب أن يُعلم: أنّ المعاد، منه ما هو منقولٌ من الشرع ولا سبيل إلى إثباته إلّا من طريق الشريعة وتصديق خبر النبوة، وهو الذي للبدن عند البعث، وخيرات البدن وشروره معلومةٌ لا تحتاج إلى أن تُعلم، وقد بسطت الشريعة الحقّة التي

أتانا بها نبينا وسيّدنا ومولانا محمد صلى الله عليه وعلى آله وسلّم حال السعادة والشقاوة التي بحسب البدن. ومنه ما هو مدركٌ بالعقل والقياس البرهاني، وقد صدّفته النبوة، وهو السعادة والشقاوة الثابتان بالقياس للأنفس، وإن كانت الأوهام منّا تقصر عن تصوّرها...»^(١).

وقال صدر المتألّمين: «فهذا ما أدّت إليه أفكار هؤلاء المشهورين بالحكماء، وليس المخلص منه إلّا بالتشبّث بأذيال الأنبياء المؤيدين بالوحي والإنباء»^(٢). وهذا لا يعني إلغاء دور العقل، وإنّما للنقل دورٌ ومجالٌ ومساحةٌ خاصّةٌ به لا يدرك العقل خصوصيّتها، فالعقل يدرك ضرورة أصل التكليف مثلاً وأنّه حسنٌ، لكن أنّى للعقل أن يدرك حسن أو ضرورة كون صلاة الظهر - مثلاً - لابدّ أن تكون أربع ركعاتٍ لا أزيد ولا أنقص حال الحضر؟

والمصنّف رحمه الله يقولها بكلّ صراحةٍ ووضوح: أن لا فلسفة تستحقّ التقدير وهي تصادم الشريعة الحقّة «وحاشا الشريعة الحقّة الإلهيّة البيضاء أن تكون أحكامها مصادمةً للمعارف اليقينيّة الضروريّة، وتبّاً لفلسفة تكون قوانينها غير مطابقةٍ للكتاب والسنة»^(٣).

وقد أكّد ذلك المراد في شرح الهداية الأثيريّة، وهو يهّم في الشروع في أبحاث المعاد: «ومّا يجب أن يُعلم قبل الخوض في تلك المقاصد: أنّ المعاد على ضربين: ضربٌ لا يفني بوصفه وكنهه إلّا الوحي والشريعة، وهو الجسماني، باعتبار البدن اللائق بالآخرة وخيراته وشروره، والعقل لا ينكره، وضربٌ يمكن تصحيحه من

(١) الإلهيات من الشفاء، الشيخ الرئيس ابن سينا، تحقيق: آية الله حسن زادة الآملي، دفتر

تبليغات إسلامي، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ: المقالة التاسعة، الفصل الثامن، ص ٢٦٠.

(٢) الشواهد الربوبيّة في المناهج السلوكيّة، مصدر سابق: ص ٢٦٠.

(٣) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، مصدر سابق: ج ٨، ص ٣٠٣.

جهة النظر والقياس، والشرع لا ينكره، بل ربّما يشير إليه إشاراتٍ مقنعةً وعباراتٍ مشبعةً تكفي لطالب الحق واليقين لمن يشاء إلى صراطٍ مستقيم، كقوله تعالى: ﴿يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ * ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً﴾ (الفجر: ٢٧-٢٨).

وبالجملة: فكلّ ما لا يتوصّل العقل بالدليل إلى إثبات وجوده أو عدمه وإنّما مع جوازه فقط، فإنّ النبوة تكشف عن حاله وتفقه عن وجوده أو عدمه. ولما صحّ عند العقل صدق النبوة فيتمّ عنده ما قصر عنه، ويكمل ما نقص عن معرفته... فتفصيل السعادة والشقاوة الجسمائيتين يُطلب من القرآن والحديث على الوجه المفصّل... لأنّ حقائق الأحوال المعاديّة على هيئاتها وخصائص صورها وكيفيّاتها ممّا لن توقّف به إلّا بقدر ما خوطبنا به بذلك من الوعد والوعيد، ثمّ إذا أزلنا ظاهره عن الإحالة والامتناع وأوقعنا المخبر به موقع الجواز والإمكان، وبيّنا رجحانه على دعاوي المنكرين والخصوم في بابه، قام التنزيل والأخبار النبويّة فيه مقام البراهين في المعاني الهندسيّة... وصار العقل - لقصوره عن تصوّر كيفيّاته بعد إيقانه بوجوبه، وتصديقه بما يشير به التنزيل - معذوراً عند خالقه، وخصوصاً إذ قال عزّ اسمه: ﴿وَنُنَشِّئُكُمْ فِي مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ (الواقعة: ٦١) ^(١).

عدم تجويز التجويز

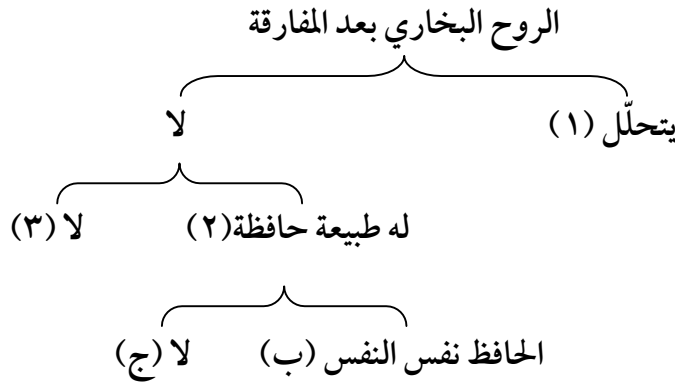
ذكر المصنّف رحمه الله أنّ ما تقدّم في أبحاث التناسخ، وتحديدًا في الفصل الثالث من الباب الثامن من سفر النفس، كافٍ لدفع كلّ صورةٍ من صور التناسخ لكنّه أراد أن يبيّن بطلان تجويز الشيخ لأن يكون الجرم المتولّد من الهواء

(١) شرح الهداية الأثيريّة، لمؤلّفه: الحكيم الإلهي والفيلسوف الربّاني صدر الدين محمد الشيرازي، ضبط وتصحيح: محمد مصطفى فولادكار، مؤسّسة التاريخ العربي، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ: ص ٤٣٨-٤٣٩.

والدخان موضوعاً لتمثّلات وتخيّلات النفوس الناقصة، وهذا ما يمكن عرضه من خلال البيان التالي:

الفرض: (أ) نفس ناقصة مفارقة، كانت تدبّر البدن من خلال الروح البخاري.
المدعى: تجويز أن يكون الروح البخاري موضوعاً تتّخذه تلك النفس لترى الصور الملذّة إن كانت سعيدة أو المؤلّة إن كانت شقيّة ممّا لا يصحّ عند أهل الفلسفة الطبيعيّة فضلاً عن الإلهيّة.

البرهان: يمكن عرضه من خلال:



أمّا الأوّل، فيصبح الأمر من باب السالبة بانتفاء الموضوع، فإذا تحلّل الروح المذكور فلا يبقى موضوعٌ تتّخذه النفس محلاً لتمثّلاتها الملذّة أو المؤلّة.
 وأمّا الثاني، فلا شكّ في بطلانه بشقيّه (ب وج)، أمّا (ب) فلاّنه خلف المفارقة المفروضة، وأمّا (ج) فللزومه التناسخ؛ وذلك لأنّ الحافظ للروح من التحلّل نفس غير النفس التي تريد اتّخاذها بدنّاً لها للوصول إلى التمثّلات والتخيّلات المناسبة، وبهذا يلزم توارد نفسين على بدنٍ واحدٍ.

أمّا الثالث، فلازمه القسر دون قاسرٍ، وذلك لأنّ اجتماع العناصر المختلفة الطبائع قسراً، فله قاسرٌ، وإذ لا قاسر فلا قسر، وإذ لا قسر فلا اجتماع، بل تحلّل وتفرّق، بل هو أولى، إذ مع النفس الحافظة القاسرة فإنّ القسر لا يدوم فما بالك مع عدم وجود القاسر؟

وبالعودة إلى الثاني، حيث ذكر المصنّف رحمه الله أنّه صار حيواناً غير إنسانٍ، وهو الروح البخاري الذي تحفظه النفس وهو موضع التخيّلات، إذ بهذا يكون الشيء حيواناً بالفعل، وذلك لأنّه ذو خيالٍ، وهو خالٍ من قوّة العقل واستعداده، فكيف تتعلّق به نفسٌ إنسانيّةٌ؟ وإلاّ فسوف ينسلخ الإنسان عن كونه إنساناً، وذلك لأنّ شرط الإنسانيّة أن يكون له قوّة إدراك المعقولات بنحوٍ ما، والجرم المذكور ليس كذلك، إذن فالانسلاخ المذكور لازمٌ.

وهذا ما يمكن توضيحه أكثر من خلال التالي:

لا شيء من الروح المذكور بذِي قوّة تعقل المعقولات

كلّ إنسانٍ ذو قوّة تعقل المعقولات

∴ لا شيء من الروح المذكور بإنسانٍ

فلو تعلّقت النفس الإنسانيّة بالجرم المذكور وهو الروح البخاري الذي لا قوّة فيه لتعقل المعقولات، لكان حيواناً غير إنسانٍ تعلّقت به نفسٌ إنسانيّة، فلا يكون الإنسان إنساناً، وهو كما ترى.

مذهب رديءٌ وقولٌ فاسدٌ

هذا ما ذيل به المصنّف الكلام حول رأيٍ في مصير النفوس الناقصة، وهو ارتباطها بجرمٍ سماويٍّ بخاريٍّ يكون موضوعاً تدرك من خلاله تخيّلاتٌ وتمثّلاتٌ ملذّةٌ لبعضٍ ومؤلمةٌ لآخرين.

والأمر الذي دعا الشيخ وغيره لاحتمال رأيٍ كهذا في حقّ تلك النفوس، هو حصرهم للتجرّد بمرتبة التجرّد التامّ العقلي، والتجرّد يحول دون العدم، وأمّا النفوس التي لم تبلغ تلك المرتبة فلا بدّ أن يقع النزاع والأخذ والردّ في مصيرها بعد المفارقة، وقد وقفت على ذلك كلّ.

والحقّ - وقد تقدّم -: أنّ الحصر المذكور لا وجه له، حيث توجد مرتبةٌ أخرى للتجرّد وهي مرتبة التجرّد الخيالي، حيث يكون المجرّد فيها مجرداً عن

المادّة دون آثارها، وقد سمعت أنّ المصنّف رحمه الله يؤكّد أنّ الآخرة ليست منحصرّة في عالم العقل المجرّد عن المقادير والأشكال والصور، بل عالم الآخرة: عالم عقلٍ نورانيٍّ وعالمٍ حسيٍّ منقسمٍ إلى دار النعيم ودار الجحيم أحدهما نورانيٌّ والآخر ظلمانيٌّ، ولكلٍّ منهما أهله، فالأوّل للمقرّبين، والثاني للسعداء الصالحين، والثالث للأشقياء المردودين إلى أسفل سافلين^(١).

قال المصنّف رحمه الله: «وأما التي لم تخرج بعد من القوّة إلى الفعل، فالحكماء اختلفوا فيها، فذهب بعضهم، كالاسكندر الأفروديسي، إلى أنّها تهلك بهلاك البدن... والشيخ خالف هذا الرأي في أكثر تصانيفه محتجاً بأنّ الإنسان لا يخلو عن إدراك بعض الأوّلّيات، كالواحد نصف الاثنين، والكلّ أعظم من الجزء، فيكون بها حياته العقلية وله سعادةٌ ضعيفةٌ. وكأنّه استشعر بوهن هذا القول فرجع عنه، إذ قال في رسالة له مشتملة على ذكر مجالس سبعة وقعت له عند اتّصال أبي الحسن العامري به مجيباً عن السؤال (بأنّه: هل يجوز أن تنفرد هذه القوّة بعد انتقاض القلب بنفسها أو هي متلاشيّة؟) بقوله: أمّا ما دامت هي بحالٍ لا يمكن أن يبرز فعلها بنفسها إلّا بمشاركة هذا الهيكل الحامل، فإنّ قوامها بذاتها محالٌّ، إذ لو بقيت بعده وليس لها فعلٌ يخصّها لكان بقاؤها بنفسها عبثاً ولغواً، والوضع الحكمي لا يسوق الشيء إلى العبث...»^(٢).

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ٩، ص ٣٠.

(٢) الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، مصدر سابق: ص ٢٢٤.

النص الرابع

تهافت الشيخ في موارد

والعجب من الشيخ أبي علي أيضاً أنه ذكر^(١) في هذا الكلام المنقول: أن السعداء الحقيقيين يتلذذون باتصال ذواتهم بعضهم ببعض اتصالاً عقلياً، كاتصال معقولٍ بمعقولٍ، مع أنه لم يحصل معنى الاتصال العقلي والاتحاد الذاتي بين العاقل والمعقول ولم يقدر على إثباته، بل أنكره في أكثر كتبه غاية الإنكار، وشنّع على القائل به كـ «فرفوروس» ومتابعيه غاية التشنيع^(٢).

ثم قال في أواخر إلهيات الشفاء وفي الرسالة الأضحوية: «إن الصور الخيالية ليست تضعف عن الحسية، بل تزداد عليها تأثيراً وصفاءً، كما نشاهد^(٣) في المنام، وربما^(٤) كان المحلوم به أعظم شأنًا في بابه من المحسوس، على أن الأخروي أشد استقراراً من الموجود في المنام بحسب قلة العوائق وتجرد النفس وصفاء القابل، وليست الصور التي تُرى في المنام، بل والتي^(٥) تحس في اليقظة - كما علمت - إلا المرتسم^(٦) في

(١) راجع: الشفاء، الإلهيات، مصدر سابق: ص ٤٢٦.

(٢) الإشارات والتنبيهات، مصدر سابق: ج ٣، ص ٢٩٥، تحت عنوان: حكاية.

(٣) في الشفاء: يشاهد.

(٤) في الشفاء: فربما.

(٥) في الشفاء: بل ولا التي.

(٦) في الشفاء: المرتسمة.

النفس، إلّا أنّ إحداها تبتدي من باطنٍ وتنحدرُ إليه، والثانيةُ تبتدي من خارجٍ وترتفعُ إليه، فإذا ارتسمَ في النفس تمّ هناك الإدراكُ المشاهد، وأنّ ما يلدُ ويؤذي بالحقيقة هذا المرتسمُ في النفس، لا الموجودُ في الخارج، وكلّما ارتسمَ في النفس فعلَ فعله وإن لم يكن سببٌ من خارجٍ، فإنّ السببَ الذاتيَّ [هو]^(١) هذا المرتسمُ، والخارجُ هو السببُ بالعرض أو سببُ السبب.

فهذه هي السعادةُ والشقاوةُ الخسيستان [اللّتان]^(٢) بالقياس إلى الأنفس الخسيّة. وأمّا الأنفسُ المقدّسةُ فإنّها تبعُدُ عن مثل هذه الأحوالِ وتتصلُ بكمالها بالذات، وتنغمسُ في اللذة الحقيقية، وتبرأُ عن النظرِ إلى ما خلفها وإلى المملكة التي كانت لها كلّ التبرّي^(٣)، ولو كان بقي فيها أثرٌ من ذلك اعتقاديٍّ أو خلقيٍّ، تأذّت به، وتخلّفت لأجله عن درجة العليّين إلى أن ينفسخ...^(٤) انتهى كلامه.

فهذه غايةُ ما وصلتُ إليه أفكارُ الفلاسفةِ الإسلاميين، أعني صاحبَ الشفاءِ والفارابي ومَن كان في طبقتهم ويحذو حذوهم، وهي قاصرةٌ عن درجة التحقيق، غيرُ بالغةٍ حدَّ الإجداء، بل باطلةٌ في نفسها كما سبق، وستعلمُ معَ القولِ ولَبَّ الكلامِ فيما سيأتي عند تجرّيدنا البحثِ إلى إثبات معادِ الأنفسِ الغيرِ الكاملةِ ولا الواصلةِ إلى درجةِ العليّين.

(١) كذا في الشفاء.

(٢) كذا في الشفاء.

(٣) في بعض النسخ: التبرؤ.

(٤) الإلهيات من الشفاء، مصدر سابق: ص ٤٧٣.

الشرح

يرصد المصنّف رحمه الله في هذا النصّ من كلامه كلامين للشيخ الرئيس رحمه الله يتنافيان مع ما ذهب إليه، أو لا أقلّ اعتبره قولاً ممكناً، من أنّ النفوس الناقصة والمتوسطة تعود بعد مفارقة أبدانها للارتباط والتعلّق بأجرامٍ فلكيّةٍ أو دخانيّةٍ لتنال ما لها من لذةٍ أو ألمٍ، والكلامان هما:

١. اتّحاد العاقل والمعقول.

٢. وجود صورٍ غير محسوسةٍ وغير معقولةٍ منها الملدّد ومنها المؤلم، وهي غير خارجةٍ عن نفس صاحبها وذاتها. وهي مجردةٌ عن المادّة، وذلك لعدم خروجها عمّا هو كذلك، إذن فهناك مجردٌ غير معقولٍ، وتلك الصور محفوظةٌ في محلٍّ، فكيف يكون هذا المحلّ مادياً غير مجردٍ؟

لقد أدرج المصنّف هذين الأمرين ضمن أمورٍ عديدةٍ أحصاها على الشيخ، حيث زعم أنّ الأخير قد تبلّد ذهنه وقصر عن تحقيق تلك الأمور ومنها عدم الاعتراف باتّحاد العاقل والمعقول، واتّحاد النفس بالعقل الفعّال، وعدم الظفر بإثبات تجرّد الخيال للإنسان؛ ممّا أوقعه في الحيرة والتردّد في بقاء النفوس الساذجة الإنسانيّة بعد مفارقة البدن، فاضطرّ - كما علمت - إلى القول ببطلانها تارةً، وتارةً إلى القول ببقائها إمّا من جهة إدراكها لبعض الأوّليات والعمومات أو من جهة الارتباط بالجرم الفلكي، حيث تتّخذ آلةً لإدراك تخيّلاتها الملدّدة أو المؤذية.

وقد تقدّم عدم جدوى ذلك كلّهُ، بل اتّضح أنّه باطلٌ في نفسه، أو لكونه يؤوّل إلى ما هو باطلٌ، كلزوم توارد نفسين على صيصيّةٍ واحدةٍ.

أمّا كلامه حول معاد النفوس الكاملة فهو ممّا ينسجم مع ما هو الحقّ، ولذلك تجاوز عنه ولم يورد شيئاً يחדش فيه، وهو معاد الأنفس المقدّسة.

إشارات النص

اتحاد العاقل والمعقول

قال الشيخ رحمه الله: «إنَّ قوماً من المتصدِّرين يقع عندهم أنَّ الجوهر العاقل إذا عقل صورةً عقليةً صار هو هي... وهؤلاء أيضاً يقولون: إنَّ النفس الناطقة إذا عقلت شيئاً فإنَّها تعقل ذلك الشيء باتِّصالها بالعقل الفعَّال. وهذا حقٌّ. قالوا: واتِّصالها بالعقل الفعَّال هو أن تصير هي نفس العقل الفعَّال...»^(١).

إذن فلا اتِّحاد لا بين العاقل ومعقوله ولا بين النفس الناطقة والعقل الفعَّال، وهو رحمه الله وإن كان اعتبر اتِّصال النفس الناطقة بالعقل الفعَّال حقّاً إلاَّ أنَّه ليس على نحو الاتِّحاد، وهو الذي أكَّده المصنِّف رحمه الله وأصرَّ عليه، بل عدَّه كمال النفس؛ «...فإنَّ ما لا وصول لشيءٍ إليه بوجه الاتِّحاد، لا يكون غايةً لوجود ذلك الشيء...»^(٢)، «أي: الوصول إلى الغاية لا يكون بنحو الاتِّصال الإضافي بل بنحو الاتِّحاد والتحوُّل بأن يتحوَّل وينقلب المعيا إلى الغاية، بناءً على جواز التبدُّل الذاتي والاتِّصال الحقيقي والحركة الجوهرية...»^(٣)، والشيخ ممَّن ينكر هذا النحو من الحركة أيضاً.

وبعد أن يستدلَّ الشيخ على بطلان الاتِّحادين المذكورين، يعرِّج على مدَّعيهما «فرفورْيوس» ليصبَّ عليه جاماً من التشنيع والتسخيف؛ يقول: «وكان لهم رجلٌ يعرف بـ(فرفورْيوس) عمل في العقل والمعقول كتاباً يثني عليه المشاؤون، وهو حشَفٌ كلِّه، وهم يعلمون من أنفسهم أنَّهم لا يفهمونه ولا (فرفورْيوس) نفسه، وقد ناقضه من أهل زمانه رجلٌ، وناقض هو ذلك المناقض بما هو أسقط

(١) الإشارات والتنبيهات، مصدر سابق: ج ٣، ص ٢٩٢-٢٩٤.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ٩، ص ١٤٠.

(٣) المصدر نفسه: حاشية ١.

من الأوّل»^(١).

الصور المحسوسة

لقد قسّم الشيخ رحمه الله في النصّ المنقول عنه الصور إلى قسمين: صور تُرى في المنام، وصور تُرى في اليقظة، وأشار إلى جهة اشتراك بينهما وجهة افتراق. أمّا جهة الاشتراك فهي أنّ كلّاً منهما هي مثار اللذة والألم، لا ما يوجد في الخارج من صورٍ، وبعبارة أخرى: الصور المناميّة والتي تُرى في اليقظة، معلوماتٌ بالذات ومن دون واسطةٍ، وما يوجد في الخارج ليس معلوماً حقيقةً، بل هي معلومةٌ بالعرض وواسطة الصور الذهنيّة، وهي أمورٌ معدّةٌ لوجود المعلوم بالذات من الصور والتي بموجب إدراكها تكون اللذة ويكون الألم، وقد يشتدّ الحال بالبعض فيأنس بالصورة الذهنيّة المعلومّة بالذات ولا يهتمّ بما هو موجودٌ في الخارج، وهذا ما ينقل عن كثيرٍ ممّن استبدّ به العشق والهيام حيث وصل به الأمر إلى أن يستغني بصورة المعشوق الذهنيّة عن المعشوق الخارج والذي هو في الواقع معشوقٌ بالعرض، فقد نقل عن بعضهم مناجياً معشوقه:

أما والذي لو شاء لم يخلق النوى لأنّ غبتَ عن عيني لما غبتَ عن قلبي
يوهّمنيك الشوق حتّى كأنني أناجيك عن قربٍ وما أنت في قربي^(٢)

وقد عرّج المصنّف رحمه الله على هذا، حيث رأى أنّ الجمال الذي يُرى على الموادّ أنّى تلقت الإنسان إنّما كان لكي يكون قنطرةً يؤدّي إلى جمال منشئه الخالص عن الموادّ والأجرام، إذ هناك من الصور المجردة ما لا يقاس باللذة المترتبة عليها أيّ لذّة، ولا يرقى إلى جمالها جمالاً؛ «...حتّى إذا غابت تلك

(١) الإشارات والتنبيهات، مصدر سابق: ج ٣، ص ٢٩٥.

(٢) المستجاد من فعلات الأجواد، لأبي علي المحسن بن علي التنوخي، عني بنشره وتحقيقه:

محمد كرد علي، ١٩٧٠م: ص ٢٣١.

الأشخاص الجرمانية عن مشاهدة الحواس بقيت تلك الصور المعشوقة المحبوبة مشاهدة لها مصورة فيها... فيستغنى حينئذ بالعيان عن الخبر والبيان... والدليل على صحة ما قلناه يعرفه من عشق يوماً شخصاً من الأشخاص ثم تسلى عنه أو فقدته مدّة، ثم إنه وجدته من بعد ذلك وقد تغير هو عما كان عهده عليه من الحسن والجمال... فإنه متى رجع عن ذلك فنظر إلى تلك الرسوم والصور التي هي باقية في نفسه منذ العهد القديم وجدها بحالها لم تتغير ولم تتبدل...»^(١).

قال الحكيم السبزواري رحمه الله: «وهذا واضح فإن الصورة الجميلة التي في مادتها وجودها لمادتها لا لك حتى تلذك، واللذة إدراك الملائم، والإدراك لغّة أيضاً هو النيل، فلا يلذك إلا الصورة التي تنشئها أو تقبلها، وإذا مات الولد فصورة موته أو ذهابه في الخارج لا يؤذيك، بل الصورة التي تجعلها بسوء غرضك مؤذية لك، كيف ولعله عدو لك، فصورة ذهابه الخارجي خير لك، وحكاية خضر وموسى عليهما السلام قرعت سمعك...»^(٢)، حيث إن الخضر أدرك أن ذهاب الولد الذي قتله، فيه خير لوالديه، قال تعالى: ﴿فَانْطَلَقَا حَتَّى إِذَا لَقِيَا غُلَامًا فَقَتَلَهُ قَالَ أَقْتَلْتَنِي نَفْسًا زَكِيَّةً بِغَيْرِ نَفْسٍ لَقَدْ جِئْتَ شَيْئًا نُكْرًا... وَأَمَّا الْغُلَامُ فَكَانَ أَبَوَاهُ مُؤْمِنَيْنِ فَخَشِينَا أَنْ يُرْهِقَهُمَا طُغْيَانًا وَكُفْرًا﴾ (الكهف: ٧٤-٨٠)، إذن فقد كان الولد المذكور شراً خارجياً لوالديه لكنه قد يكون لديهما وحسب توهمهما صورة محبة يؤذيها صورة فراقها وموتها، ولذلك قال تعالى: ﴿وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ﴾ (البقرة: ٢١٦)، هو خير في الواقع والخارج، ولكن لخطأ في فهم أو تربية يرى الخير شراً يتنفر منه.

وبالعودة إلى كلام الحكيم السبزواري رحمه الله نقول: إن كل ما في الخارج من

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ٢، ص ٧٩.

(٢) المصدر نفسه: ج ٩، ص ١٥١، حاشية ١.

عالم المادة لا سبيل لإدراكه والوصول إليه، ولا مجال لحضوره لنا، كيف وهو غير حاضرٍ لنفسه؟ وما هو على هذه الشاكلة لا يحضر لغيره، «إذ حضور شيءٍ عند شيءٍ متفرّعٌ على حضوره في نفسه،... فليس للأجسام وأحوالها وجودٌ علميٌّ، ولهذا لا يطلق عليها العلم والمعلوم، ولا لموضوعاتها اسم العالم...»^(١)، «فالحق الحري بالتصديق والتحقيق: هو أنّ مدار العلم والجهل... على تأكّد الوجود وضعفه... وأضعف الموجودات هو الأجسام الطبيعية وأحوالها...»^(٢).

وإذا سألت: إذن فما هو دور ذلك العالم الخارجي؟ فإنه يجاب: بأنّه معدّ ليس إلّا، كلّ ما فيه يعدّك لأن تُنشئ صورةً مماثلةً للمعلوم بالعرض أو تقبل تلك الصور، والأوّل مذهب المصنّف رحمه الله في العلم الجزئي وأنّ النفس تخلق بإذنه تعالى تلك الصور، والثاني على مذهب المشهور من أنّ الصور تفاض على النفوس المستعدّة، وهو ما أشار إليه الحكيم السبزواري رحمه الله بقوله: «... فلا يلدّك إلّا الصورة التي تنشئها أو تقبلها»، ومع استدعاء اتحاد العالم والمعلوم فلا يلتدّ الإنسان إلّا بنفسه ولا يتأدّى إلّا بها، والإنسان مفطورٌ على حبّ ذاته، فيجهد ويكدح لجلب ما ينفع ودفع ما يضرّ.

إشارة خفيّة

الكلام المنقول عن الشيخ في إلهيات الشفاء استرعى اهتمام المصنّف أكثر في قراءة أخرى، فدوّن ذلك في شرحه للهداية الأثيريّة فقال هناك: «وللشيخ إشارةٌ خفيّةٌ في آخر الشفاء إلى وجه المعاد الجسماني بقوله: إنّ الصورة الخياليّة ليست تضعف»^(٣). إذن فالمعاد الجسماني هو تلك السعادة أو الشقاوة المتأتية من الصور

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج٦، ص ١٥٠.

(٢) المصدر نفسه: ص ١٥٤-١٥٥.

(٣) شرح الهداية الأثيريّة، مصدر سابق: ص ٤٣٩.

المحسوسة بالذات لا بالعرض، وإنّما الخلل الذي لا يُقبل من الشيخ هو أنّ النفوس المفارقة لا تدرك تلك الصور إلّا من خلال التعلّق بمحلّ وموضوع كالجرم الدخاني - مثلاً - كيف يشترط ذلك مع أنّ الإلذاذ والإيلام بالصور واقع في حالة النوم مثلاً، وهي حالة مفارقة؛ إذ النوم والموت يرتضعان من ثدي واحد، بل حتّى الإلذاذ الواقع حالة اليقظة ليس سببه الخارج؛ إذ قد يقع الإلذاذ بصورة ولا وجود لمنشي لها في الخارج.

منبعان للصور

للصور المحسوسة منبعان: واحدٌ من داخلٍ، وآخر من خارجٍ، أمّا الأوّل فهو ما ينحدر منه الصور من باطن أي من الحواسّ الباطنة، وذلك كالبنطاسيا والخيال، وأمّا الذي ينحدر من الخارج فهو ما يرد النفس من خلال الحواسّ الخمس الظاهرة.

قال الحكيم السبزواري رحمه الله: «حاصله: أنّ المشاهدة تتمّ بأن تتمثّل الصورة في (البنطاسيا) الذي هو كمرآة ذات وجهين، سواءً تمثّلت عنده من طرق الحواسّ الظاهرة، أو من داخلٍ، وما من الداخل أعمّ من أن تكون الصورة المشاهدة والمتمثّلة لوجهه الداخلي رقائق لحقائق، أو ما ركّبت المتخيّلة من الصور المخزونة في الخيال، فأدرّكته (البنطاسيا) وحفظه الخيال...»^(١).

أمّا البنطاسيا فهو الحسّ المشترك وهو القوّة الباطنة التي تدرك جميع الصور المبصرة والمذوقة والمسموعة والمشمومة، ولذا كان مشتركاً، وهو بخلاف الحواسّ الظاهرة، فإنّ التي تبصر لا تسمع ولا تشمّ... والتي تسمع لا تبصر ولا... أمّا الحسّ المشترك فهو يدرك الجميع.

وقد ذكر لإثبات هذه القوى حججاً عدّة لكنّ أقواها هو أن يقال: «إنّ

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ٩، ص ١٥٠.

الإنسان يدرك صوراً لا وجود لها في الخارج... كما يعرض للنائم في رؤياه، فإنه يشاهد صوراً عظيمة محسوسة، وأصواتاً متميزة عن غيرها، وكذلك يشاهد أصحاب النفوس الشريفة كالأنبياء والأولياء عليهم السلام حين سلامة حواسهم من الصور البهية والأصوات الحسية ما لا يرتابون فيها ويميزون بينها وبين غيرها، وكذلك ضعفاء العقول قد يرون عند الدهشة والخوف... صوراً مناسبة لأحوالهم، فإذا لتلك الصور وجود، فإنَّ العدم المحض يمتنع أن يتميز عن غيره^(١)، وليس وجودها في الخارج، وإلا لراها كل من كان سليم الحس، فإذا لتلك الأمور وجودها لمدرِك آخر غير القوة العقلية؛ فإنَّ العقل يمتنع أن يدرك الأجسام والأبعاد... وغير الحس الظاهر؛ لأنَّ هذه الصور في الأغلب تدرك عند ركود الحواس وتعطلها، وكذا يدرك في المنام، وقد يدرك في اليقظة المبصر عند غموض العينين، فبقي أن يكون المدرِك لها قوة باطنة غير العقل...»^(٢).

(١) قال الحكيم السبزواري:

لا ميز في الأعدام من حيث العدم وهو لها إذن بوهم ترتسم

(شرح المنظومة، مصدر سابق: ج ٢، ص ١٩١)

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ٨، ص ٢٠٩-٢١٠.

النص الخامس

معاد الغزالي أبي حامد

ثم العجب أن الذي صوّره الشيخ رئيس الفلاسفة ونقله من بعض العلماء - وهو أبو نصر، كما ذكره المحقق الطوسي شارح الإشارات^(١) - أحسن وأجود مما ذكر في كتب غيرهم من الإسلاميين، ولهذا اختاره الشيخ الغزالي في كثير من مصنفاته، كما يستفاد من بعض مواضع «الإحياء» وغيره، وقال في رسالته المشهورة الموسومة بـ«المضنون بها»^(٢): «إن اللذات المحسوسة الموعودة في الجنة من أكل ونكاح يجب التصديق بها؛ لإمكانها، واللذات كما تقدم: حسية وخيالية وعقلية، أما الحسني فلا يخفى معناه، وإمكانه في ذلك العالم كإمكانه في هذا العالم، فإنه بعد ردّ الروح إلى البدن، وقام البرهان على إمكانه.

وأما الخيالي فلذته^(٣) كما في النوم، إلا أن النوم غير مستقرّ لأجل انقطاعه، فلو كانت دائمة لم يظهر الفرق بين الخيالي والحسي؛ لأنّ التذاذ الإنسان بالصورة من حيث انطباعها في الخيال والحس لا من حيث وجودها في الخارج، فلو وجدت في الخارج ولم توجد في حسّه بالانطباع فلا لذة له، ولو بقي المنطبع [في الحس]^(٤) وعُدِمَ الخارج

(١) الإشارات والتنبيهات، مصدر سابق: ج ٣، ص ٣٥٥.

(٢) مجموعة رسائل الغزالي، مصدر سابق: ص ٣٥٤.

(٣) في الرسالة المضنون بها: فلا يخفى إمكانه ولذته.

(٤) كذا في الرسالة.

لدامت اللذة.

وللقوة المتخيّلة قدرةً على اختراع الصور في هذا العالم، إلا أن الصور المخترعة المتخيّلة ليست محسوسة ولا منطبعة في القوة الباصرة، فلذلك لو اخترع صورةً جميلةً في غاية الكمال^(١) وتوهم حضورها ومشاهدتها لم يعظم سروره؛ لأنه ليس يصير مبصراً كما في المنام، فلو كانت للخيال قوةً على تصويرها في القوة الباصرة كما له قوة تصويرها في المتخيّلة، لعظمت لذته ونُزِلت منزلة الصور الموجودة.

ولم تفارق الدنيا الآخرة^(٢) في هذا المعنى إلا من حيث كمال القدرة على تصويرها الصورة في القوة الباصرة، ولا [كل ما يشتهي محضر عنده في الحال فتكون شهوته بسبب تخيّل، وتخيّله بسبب إبصاره، أي بسبب انطباعه في القوة الباصرة، فلا]^(٣) يخطر بباله شيء يميل إليه إلا ويوجد له في الخيال حيث يرى، وإليه الإشارة بقوله عليه السلام: «إن في الجنة سوقاً تباع فيه الصور»^(٤)، والسوق عبارة عن اللطف الإلهي الذي هو منبع القدرة على اختراع الصور بحسب الشهوة...

وهذه القدرة أوسع وأكمل من القدرة على الإيجاد من خارج الحس... وحمل أمور الآخرة على ما هو أتم وأوفق للشهوات أولى، ولا يُنقص

(١) في الرسالة: الجمال.

(٢) في بعض النسخ: الآخرة الدنيا.

(٣) كذا في الرسالة.

(٤) مسند أحمد، مصدر سابق: ج ٢، ص ٤٥١، الحديث ٤ و ١٣٤٣، إسناده ضعيف؛ سلسلة الأحاديث الضعيفة، مصدر سابق: ج ١١، ص ٦١٢، الحديث ٥٣٦٩.

رتبتها في الوجود اختصاص وجودها في الحس وانتفاء وجودها في الخارج، فإن وجودها مراداً لأجل حظها، وحظها من وجوده في حسه، فإذا وجد فيه فقد توفّر حظها، والباقي فضل لا حاجة إليه، وإنما يراد لأنه طريق المقصود وقد تعيّن كونه طريقاً في هذا العالم الضيق القاصر، أما في ذلك العالم فيتسع الطريق ولا يتضيّق.

وأما الوجود الثالث العقليّ فهو أن تكون هذه المحسوسات أمثلة للذات العقلية التي ليست بمحسوسة، فإنّ العقليّات تنقسم إلى أنواع كثيرة مختلفة كالحسيّات، فتكون هي أمثلة لها؛ كلّ واحد مثلاً للذة أخرى، ممّا رتبته في العقليّات يوازي رتبة المثال في الحسيّات^(١). انتهى كلامه، وأكثره موافق لما نقلناه من صاحب الشفاء، وكأنّه مأخوذ منه.

(١) مجموعة رسائل الإمام الغزالي: المضمون به على غير أهله: ص ١١١ - ١١٢.

الشرح

هناك قراءات متعددة تدور بين الموقنين بالمعاد، حيث يقرّون جميعاً بأنّ للإنسان بعد الموت الذي لا ريب فيه، عوداً ومعاداً ليحيا حياةً أخرى، وهذا ممّا يجب الاعتقاد به ولا يجب على المؤمن ما يزيد على ذلك، والكلام هو الكلام في كلّ الأصول الاعتقاديّة، فالتوحيد الذي يجب على الموحّد اعتقاده هو أنّه لا إله إلّا الله، وأنّه واحدٌ، ولا يُسأل عن نحو الوحدة والأدلة التي تقوم عليها، وأنها وحدةٌ عدديّةٌ أم وحدةٌ حقّةٌ حقيقيّةٌ متأكّدةٌ تأكّد وجوده تعالى الذي لا حدّ له ولا نهاية، إذن فلا مجال للثاني، فوحده تعالى عين ماهيته التي هي عين وجوده. وليس على المؤمن إلّا أن يعتقد بأصل النبوة، ولا يُطلب منه أن يتبحّر في حقيقتها ومراتبها، وأن يعتقد أنّ النبي معصومٌ دون أن يُسأل عن نحو العصمة ومنشئها وسعة دائرتها.

قلنا: إنّ لا يجب أكثر من ذلك، ومن الواضح أنّ هذا لا يلزم منه الحجر على ما هو وراء ذلك، بل هناك حثٌّ على طلب الزيادة في العلم، وهناك حثٌّ على التعمّق والتبحّر فيه، وبالتالي فلا يتوقّع أحدٌ المساواة بين مَنْ اكتفى بالواجب ومَنْ توغّل وتعمّق وتبحّر حتّى بلغ مرتبة العالم الذي وردت الروايات الكثيرة التي تشير إلى فضله ودرجته، وتحثّ على مجالسته والانتفاع من وجوده، وأظهرت الأثر الخطير الذي يترتب على فقدّه حيث يثلم حينها في الإسلام ثلمةٌ لا يسدّها شيءٌ. وبما أنّ الطاقات مختلفةٌ والاستعدادات متفاوتةٌ، والمناهج المتخذة للوصول إلى المعارف متعدّدةٌ، فقد كان للمعاد الجسماني صورٌ متعدّدةٌ، ولكلّ صاحبها الذي يعصّ عليها بالنواجذ، ويجهّد في إثباتها ودفع ما يمكن أن يورد عليها. إذن هناك تفاوتٌ في مراتب الناس على مستوى إدراك المعاد، وهذا ما سوف يبحث مفصّلاً في الفصل العاشر من هذا الباب إن شاء الله تعالى.

أما النصّ الذي بين أيدينا فهو يشتمل على قراءةٍ يتبنّاها أكابر عديدون، وذلك كالشيخ في الشفاء والخواجة نصير الدين الطوسي، وأبي حامد الغزالي، حيث تضمّن هذا النصّ كلاماً له في رسالةٍ تسمّى بـ«المضنون بها»، والضنّ: البخل، إذن فالرسالة المذكورة يُضنّ بها أي: لا تبذل لأيّ أحدٍ إلّا إذا كان أهلاً، وهذا يكشف عن خطرها وقيمتها، والضنّ بهذا المعنى حسنٌ بل لابدّ منه، وإلّا فسفه أن يعطى غير المستعدّ ما ليس أهلاً له.

وخلاصة ما أفيد في الرسالة المشار إليها هي أنّ الذي يلدّ والذي يؤلم في هذا العالم والعالم الآخر، هو الصور المحسوسة المعلومة بالذات لا بالعرض، وهي الصور الموجودة في مرتبة مثال الإنسان. وبناءً على هذا فجئنا الإنسان وناره، ليست شيئاً سوى تلك الصور التي ما هي بخارجةٍ عن ذاته، بل هي وذاته موجودةٌ بوجودٍ واحدٍ، وليس للإنسان حظٌّ ونصيبٌ من الصور إلّا التي توجد في حسّه، وهي المعلوم بالذات، فقد علمت أنّ المعلول عليها في العلم وما يترتب عليه من لذّةٍ أو ألمٍ، وأمّا المعلوم بالعرض وهو الموجود في خارج الحسّ فإنّما يطلب كوسيلةٍ معدّةٍ للوصول إلى الوجود في الحسّ، والذي يفرض ذلك ضيق هذه النشأة وقصرُ باعها، وإلّا فلا دور ولا وجود لمعلوم بالعرض في نشأة الآخرة، إذ لا ضيق ولا قصر، حيث لا تحتاج الصور المحسوسة في وجودها إلّا إلى المبدأ الفاعلي، وإلّا فقد توجد لذّةٌ دون وجود شيءٍ يلدّ في الخارج، أو قد يلتدّ بصورةٍ أمرٍ في الخارج مع أنّه مؤذٍ، وقد أتاك من قبل حديث الخضر عليه السلام لما قتل ذلك الغلام خشيةً أن يرهق والديه المؤمنين، وقد يبقى الإلذاذ المترتب على صورةٍ محسوسةٍ كان للخارج دورٌ في وجودها على الرغم من انعدام ذلك الأمر الخارجي.

إذن فكما يوجد لذّةٌ دون وجود أمرٍ في الخارج، وكذلك الألم، فلم لا يكون المعاد الذي يراد منه الإلذاذ أو الإيلام كذلك، فإنّه يكون بعد ردّ الروح إلى البدن، وقد قام البرهان على إمكانه ووردت الأخبار في حتميّة وقوعه، فهو حقٌّ لا ريب فيه.

إشارات النص

عودة إلى المضمون بها

يمكن عرض ما أفاده الغزالي في الرسالة المذكورة من خلال المقدمات التالية:

- هناك لذاتٌ محسوسةٌ موعودٌ بها في النصوص الدينية المقدسة: أكل، حور، وقصور، كما أنّ هناك آلاماً متوعداً بها أيضاً.

- اللذات ثلاثٌ:

أولاً: حسيةٌ معلومةٌ في هذا العالم؛ وهي ممكنةٌ وآيةٌ إمكانها وقوعها، وحسيةٌ في العالم الآخر الموعودة في النشأة الأخرى من ملذّةٍ ومؤذيةٍ مؤلمةٍ؛ وهي نصيب الإنسان بعد موته وردّ الروح إلى بدنه.

ثانياً: خياليةٌ، وهي الصور التي تمّ مشاهدتها لا في عالم اليقظة والحسّ وإنما في عالم الحسّ الباطن، وهو المثال والخيال المتّصل، حيث يدرك الإنسان كثيراً من المدركات والحواسّ الظاهرة معطّلةً، وذلك حال النوم - مثلاً - ويلتذّ ببعضها وينزجر ويُهلع بالآخر، وكلّ ذلك ولا معلوم بالعرض في البين.

ثالثاً: لذاتٌ لا هي بالحسية ولا الخيالية، وإنما هي عقليةٌ متنوّعةٌ جعلت الصور المحسوسة أمثلةً لها و«كنايةً عمّا يلزمها من فنون السرور أو الآلام...»^(١).

بعبارةٍ أخرى: المعاد لدى الغزالي، والمراد من الصور الموعودة في النصوص الدينية: هو عبارةٌ عن الوجه الثاني من المقام الثالث من مقامات الناس في إدراك المعاد.

إذن فليس لمن يعود بعد الموت إلّا اللذّة العقلية، وذلك بحسب ما قدّمت يداه.

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ٩، ص ١٧٣.

النص السادس

المعاد الأنزل مرتبةً

وأنزل من هذه المرتبة من الاعتقاد في باب المعاد وحشر الأجساد اعتقاد علماء الكلام - كالإمام الرازي ونظرائه - بناءً على أنَّ المعاد عندهم عبارة عن جمع متفرقات أجزاء مادية لأعضاء أصلية باقية عندهم، وتصويرها مرةً أخرى بصورة مثل الصورة السابقة لتعلق النفس بها مرةً^(١) أخرى، ولم يتفطنوا بأن هذا حشر في الدنيا لا في النشأة الأخرى، وعوداً إلى الدار الأولى دار العمل والتحصيل، لا إلى الدار العقبي دار الجزاء والتكميل، فأين استحالة التناسخ؟ وما معنى قوله تعالى: ﴿نَحْنُ قَدَرْنَا بَيْنَكُمْ الْمَوْتَ وَمَا نَحْنُ بِمَسْبُوقِينَ * عَلَىٰ أَنْ نُبَدِّلَ أَمْثَالَكُمْ وَنُنشِئَكُمْ فِي مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ (الواقعة: ٦٠-٦١)، وقوله تعالى: ﴿نَحْنُ خَلَقْنَاهُمْ وَشَدَدْنَا أَسْرَهُمْ وَإِذَا شِئْنَا بَدَّلْنَا أَمْثَالَهُمْ تَبْدِيلًا﴾ (الإنسان: ٢٨)؟

ولا يخفى على ذي بصيرة: أنَّ النشأة الثانية طور آخر من الوجود يباين هذا الطور المخلوق من التراب والماء والطين، وأنَّ الموت والبعث ابتداء حركة الرجوع إلى الله أو القرب منه، لا العود إلى الخلقة المادية والبدن الترابي الكثيف الظلماني.

(١) في بعض النسخ: تارة.

الشرح

رأى في المعاد ليس للمعاد فيه من عينٍ ولا أثرٍ، وذلك لأنَّ المعاد نشأةٌ أخرى، وهو ما يؤكده البرهان والقرآن، حيث إنَّ غاية هذا العالم إلى فعليةٍ لا قوَّةَ معها، والقرآن يركِّز على تلك النشأة وأنها أمرٌ لا ريب في وقوعه، كما يذهب بعيداً في تفاصيل تلك النشأة وأنها أخرى غير التي نحيها مدَّةً ثمَّ يتوفَّانا ملك الموت الذي وُكِّل بنا. وقد تمَّ في أبحاث الباب الثامن بيان أنَّ الموت حركةٌ من حركات النفس وطورٌ من أطوارها، «فالنفس تتحوَّل في ذاتها من طورٍ إلى طورٍ، وتشدُّ في تجوهرها من ضعفٍ إلى قوَّةٍ، وكلَّما قويت النفس وقلَّت إفاضة القوَّة منها على البدن لانصرافها عنه إلى جانبٍ آخر، ضعف البدن وقواه، ونقص وذبل ذبولاً طبيعياً، حتَّى إذا بلغت غايتها في الجوهر وبلغها من الاستقلال، ينقطع تعلُّقها عن البدن بالكلية وتديرها إياه وإفاضة عليها، فعرض الموت...»^(١)، ونعم ما قاله الشاعر وهو يشير إلى حتمية الموت:

كلُّ ابن أنثى وإن طالت سلامته يوماً على آلهٍ حذباء محمول^(٢)

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ٩، ص ٥١-٥٢.
(٢) المعجم الكبير، للطبراني، تحقيق وتخريج: حمدي عبد المجيد السلفي، دار إحياء التراث العربي، مكتبة ابن تيمية، القاهرة: ج ١٩، ص ١٧٨.
البيت لكعب بن زهير بن أبي سلمى من قصيدة مطلعها:

بانت سعاد فقلبي اليوم متبولٌ	متيمٌ عندها لم يُفدَ مكبولٌ
يعتذر فيها إلى النبي صلَّى الله عليه وآله:	
أُنْبِئْتُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ أَوْعَدَنِي	والعفو عند رسول الله مأمولٌ
مهلاً هداك الذي أعطاك نافلة الـ	قرآن فيها مواعظ وتفصيلٌ

البدن بعد الموت يتلاشى وتتفرق أجزاؤه التي قسرها قاسرٌ على الاجتماع،
والقسر لا يكون أكثرياً ولا دائماً. فإذ كان العود لأجزاءٍ أصليّةٍ من البدن على
وفق صورةٍ مماثلةٍ للصورة التي انعدمت فأين النشأة الأخرى؟!
كيف السبيل لنشأةٍ أخرى والأجزاء التي هي معادٌ، لم تغادر هذه النشأة،
هي هي والأحكام هي الأحكام؟

بل الذي يلزم من تصوير أصحاب هذا الرأي أنه عودٌ إلى الأولى لا رجوعٌ إلى
الآخرة، وهذا هو التناسخ الذي يؤخذ عليه أنه عبارةٌ عن تردد النفوس في الأبدان
وأن لازمه البقاء في دار الكدح والعمل والتحصيل. وهذا يتنافى مع ما يفيد
القرآن من وجود نشأةٍ أخرى لا عهد لنا بها كما هو حال هذه النشأة التي وقفنا على
الكثير من خواصّها وأحوالها، وأنها مزرعةٌ وأنها دار ممرٍّ، وذلك كقوله تعالى:
﴿...وَنُنشِئُكُمْ فِي مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ (الواقعة: ٦١) وذلك بعد الموت، أي نوجدكم
دفعَةً في نشأةٍ أخرى لا عهد لكم بها، وهذا ما يمكن توضيحه من خلال التالي:

لا شيء من الإنشاء في الدنيا إنشاءً فيما لا نعلم
الإنشاء في الآخرة إنشاءً فيما لا نعلم
٠٠ لا شيء من الإنشاء في الدنيا إنشاءً في الآخرة
نجعل النتيجة كبرى في القياس التالي:

المعاد المذكور إنشاءً في الدنيا
لا شيء من الإنشاء في الدنيا إنشاءً في الآخرة
٠٠ لا شيء من المعاد المذكور إنشاءً في الآخرة

أمّا صغرى القياس الأوّل فإننا نعلم كيف يتم وجود الإنسان في الدنيا،

لا تأخذني بأقوال الوشاة ولم أذنب ولو كثرت عني الأقاويل
إنّ الرسول لسيفٌ يُستضاء به مهنّدٌ من سيوف الله مسلّولٌ

والكتاب ذكر مراحل ذلك، نطفة، علقة، مضغة... وأما كبراه واضحة، وذلك لأن عالم الآخرة غيب، فلم يأت أحدٌ منه ليخبرنا عن كيفية الإنشاء فيه سوى النصوص الدينية التي وجب التصديق بها لكونها صادرةً عن أناسٍ ثبتت عصمتهم، وكون ذلك العالم غيباً غير مشهودٍ كان أحد أسباب إنكاره.

وأما صغرى الثاني، فلأنَّ المعاد عبارةٌ عن أجزاءٍ باقيةٍ من البدن غير منتقلةٍ عن هذا العالم، والروح تعود إليها، فلذلك يكون الإنشاء والعود فيما نعلم وإنَّما الحق - وهو ما سوف يأتي توكيده - أنَّ الآخرة نحو آخر من وجود ما كان في هذه النشأة، وبالتالي فالبينونة بين العالمين الدنيا والآخرة ليست بينونة عزلة، وإنَّما بينونة صفةٍ وطورٍ ومرتبةٍ، كما هو حال الإنسان الذي يتطور بأطوارٍ متعدّدةٍ وهو هو، وهو ليس هو، فالنزول إلى هذه النشأة والخلق فيها مرحلةٌ وطورٌ من أطوار حركة الكدح إليه تعالى، والموت هو بداية حركة الرجوع إليه تعالى، فالكلُّ ما سواه تعالى ما بين قوسَي: ﴿إِنَّا لِلّٰهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾ (البقرة: ١٥٦)، وهو ما يعبر عنه لدى أهل المعرفة بقوسَي النزول والصعود، وكون كلٍّ منهما قوساً لتكون نهاية الأوّل بدايةً للثاني.

إشارات النصّ

معاد المتكلمين

قال الفخر الرازي في المحصل: «مسألة: أجمع المسلمون على المعاد بمعنى جمع الأجزاء بعد تفرّقها، خلافاً للفلاسفة.

لنا: أنّه في نفسه ممكنٌ والصادق أخبر عنه فوجب القول به. وإنَّما قلنا: إنّ في نفسه ممكنٌ؛ لأنَّ الإمكان إنّما يثبت بالنظر إلى القابل والفاعل، وهما حاصلان.

أمّا بالنظر إلى القابل فلأنَّ قبول الجسم الأعراض القائمة به أمرٌ ثبت له لذاته، وما بالذات كان حاصلًا، فذلك القبول حاصلٌ أبداً. وأمّا بالنظر إلى الفاعل فلأنَّه تعالى عالمٌ بأعيان أجزاء كلِّ شخصٍ، لكونه عالماً بالجزئيات، وقادراً

على جمعها وخلق الحياة منها، لكونه قادراً على كلِّ الممكنات، وإذا كان كذلك كانت الإعادة ممكنةً.

وإنما قلنا: إنَّ الصادق أخبر عنه، لأنَّ الأنبياء عليهم السلام أجمعوا على القول به، وإذا ثبت المقدمتان ظهر المطلوب...»^(١).

لقد اشتمل كلامه الآنف على أمرين:

١. ما هو المعاد؟

٢. هل هو متحقق واقع، أي مفاد هل البسيطة.

أما الأول - وهو كون المعاد مجرد جمع الأجزاء المتفرقة - فهو مما استفاده من النصوص الدينية من آياتٍ ورواياتٍ، وسوف نقف لاحقاً على كيفية استفادته ذلك من الآيات المعادية، وذلك في النصوص اللاحقة من هذا الفصل.

وأما الأمر الثاني فقد استدلل على وقوع المعاد الذي ليس هو إلا مجرد جمع الأجزاء المتفرقة بعد الموت بما يمكن عرضه من خلال البيان التالي:

الفرض: المعاد عبارة عن جمع الأجزاء المتفرقة، وهذا محل إجماع المسلمين - على ما أفاد -.

المدعى: المعاد المذكور واقع حتماً.

البرهان: يمكن عرض هذا الدليل من خلال الصورة التالية:

المعاد المذكور ممكنٌ أخبر بوقوعه المعصوم

كلٌّ ممكنٌ كذلك واقعٌ حتماً

∴ المعاد المذكور واقعٌ حتماً

كما يجب الاعتقاد والتصديق بالمعاد المذكور، وهو ما يمكن توضيحه من خلال الصورة التالية أيضاً:

(١) كتاب المحصل، للفخر الرازي، مصدر سابق: ص ٥٥٥-٥٥٦.

المعاد المذكور	أخبر به المعصوم
كل ما أخبر به المعصوم	يجب قبوله والتصديق به
المعاد المذكور	يجب قبوله والتصديق به

وبالعودة إلى الصورة الأولى فلا بد من بيان صغراها، التي تشتمل في الواقع على قضيتين:

١. المعاد المذكور ممكن.

٢. المعاد المذكور الذي ثبت أنه ممكن، أخبر به المعصوم.

إذن لا بد من إثبات إمكان المعاد المذكور أولاً، ثم إثبات أنه ممّا أخبر بوقوعه المعصوم، إذ ليس كل ممكن واقعاً حتماً، وإلا فيكون الدليل أعم من المدعى. أمّا إمكان عود البدن للحياة، فقد ذكر الفخر أن ملاك إمكان شيء، يحدده القابل والفاعل، أمّا الأجسام فإنّها قابلة للأعراض بالذات، وما هو كذلك فهو حاصل، وأمّا أن جمع الأجزاء وعود الأجسام إلى الحياة فهو ممكن بالنسبة له تعالى، فذلك لأنّ الجمع يحتاج إلى أمرين:

١. العلم بالأجزاء، وقد ثبت في محله أنه تعالى عالم لا يعزب عن علمه مثقال ذرة.
٢. قادر، وقد ثبت أن قدرته عامّة، فهو على كل شيء قدير لا يعجزه شيء، وجمع الأجزاء ليس محالاً من المحالات الذاتية حتى يمتنع تعلّق القدرة به، وذلك لأنّ مثله عدم، والعدم لا يكون متعلّقاً للقدرة. وبهذا يكون قد تمّ كل من القابل والفاعل، وبناءً عليه فلا مهلة في الحصول ولا تراخ، إذن فالإمكان ثابت للجمع المذكور، وقد أثبت الإمكان المذكور بطريقة أخرى، حيث قال: «... أمّا بيان الإمكان فالدليل عليه أن هذه الأجسام بعد تفرّقها قابلة لتلك الصفات التي كانت قائمة بها حال كونها حيّة عاقلة، والباري سبحانه عالم بكلّ المعلومات قادر على كلّ المقدورات الممكنة، وذلك يقتضي بإمكان الإعادة؛ لما قلنا: إنّ الأجسام بعد تفرّقها قابلة لتلك الصفات، لأنّها لو لم تكن قابلة لها في وقت، لما

كانت قابلةً لها في شيءٍ من الأوقات، لأنّ الأمور الذاتية لا تزول، ولو لم تكن قابلةً لها في شيءٍ من الأوقات لما كانت حيّةً عاقلةً في شيءٍ من الأوقات، لكنّها كانت حيّةً عاقلةً فوجب أن تكون قابلةً أبداً لهذه الصفات»^(١).

ما يراد الوقوف عليه هاهنا هو عرض دليل إثبات إمكان العود من طرف القابل، وهو الأجسام، وهذا ما يمكن عرضه من خلال البيان التالي:

الفرض: هناك أجسامٌ كانت قابلةً للحياة والعقل قبل المفارقة.

المدعى: الأجسام المذكورة قابلةٌ للحياة والعقل ثانيةً.

البرهان: لو لم تكن الأجسام كذلك، لكان عدم القبول إمّا لذات الأجسام أو لأمرٍ آخر طارئٍ مفارقٍ، لكنّه ليس لأمرٍ لذات الأجسام، وإلاّ لما أمكن الانّصاف أوّلاً، إذن فلأمرٍ آخر عارضٍ طارئٍ يزول إمّا سريعاً أو بطيئاً. إذن فالأجسام المذكورة قابلةٌ للحياة والعقل ثانيةً. وهو المطلوب. وبهذا يثبت أنّ المعاد المذكور ممكنٌ.

وأما الأخبار بوقوع معادٍ كهذا، فقد رأى الفخر - على ما سوف نقف عليه لاحقاً - أنّ آياتٍ عديدةً أظهرت ذلك وأكّدتّه، وكذلك الأخبار الصادرة عن النبي صلى الله عليه وآله، إذن فهو ممكنٌ واقعٌ حتماً لا ريب فيه. وإلاّ فيلزم إمّا عدم صلاحية القابل أو الفاعل أو خطأ المعصوم أو كذبه، والتالي باطلٌ بشقوقه الثلاثة، فالمقدّم مثله، إذن فالمعاد المذكور ممكنٌ واقعٌ.

وأما وجوب قبوله فهو أمرٌ يدركه العقل الذي أدرك مستقلاً ضرورة البعثة ووجوبها كلطفٍ ممكنٍ، أي: لا يمكن من دونه الوصول إلى الغرض المترتب عليه، وذلك بخلاف اللطف المقرب، حيث يمكن ذلك دونه، ولكنّه يقرب من الطاعة ويبعد عن المعصية، وقد اختلف في وجوبه، وإلاّ فلو لم يجب قبول قول النبي - مثلاً - لانتفت الفائدة من بعثته، وقد أكّد هذا الشرع فأمر بطاعة الرسول

(١) التفسير الكبير، للفخر الرازي، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الرابعة، ١٤٢٢هـ:

ج ٨، ص ٢٠٦.

وأولي الأمر: ﴿وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ (النساء: ٥٩).

نقد المحصل

أما المحصل فهو كتابٌ معروفٌ مهمٌّ للفخر الرازي، وقد بدأه بمبادئ المعرفة ومصادرها وكيفية اكتسابها، ثم تناول الأمور العامة والأحكام التي تلحق الوجود بما هو موجودٌ، ثم تناول فنَّ الربوبية أو أثولوجيا أي الإلهيات بالمعنى الأخص، ثم ختم بالسمعيّات وما يندرج ضمنها من نبوة وإمامة.

على ما يظهر من بعض الدراسات أنّ للكتاب المذكور شرحين هامّين: أحدهما للكاتب القزويني، وذلك بعنوان: «المفصل في شرح المحصل»، وثانيهما للخواجه نصير الدين الطوسي، وهو بعنوان: «نقد المحصل أو تلخيص المحصل»، حيث ناقش مؤلفه نظريّات وأقوال صاحب المحصل، وقد عرفت أنّه الفخر الرازي، فأشار الخواجه رحمه الله أنّ المعاد البدني ممّا أجمع المسلمون عليه، لكنّهم لم يجمعوا على معنى بعينه، كما أفاد الفخر، فقد قال رحمه الله: «أقول: قد أجمع المسلمون على المعاد البدني بعد اختلافهم في معنى المعاد، فقال القائلون بإمكان إعادة المعدوم: إنّ الله تعالى يعدم المكلفين، ثم يعيدهم، وقال القائلون بامتناعه: إنّ الله تعالى يفرّق أجزاء أبدانهم الأصليّة، ثم يؤلّف بينها، ويخلق فيها الحياة.

وأما الأنبياء المتقدّمون على محمّد صلّى الله عليه وآله وسلّم فالظاهر من كلام أمّهم أنّ موسى عليه السلام لم يذكر المعاد البدني، ولا أنزل في التوراة، لكن جاء ذلك في كتب الأنبياء الذين جاؤوا بعده، كحزقيل وشعيا عليهما السلام، ولذلك أقرّ اليهود به، وأمّا في الإنجيل فقد ذكر: أنّ الأخيار يصيرون كالملائكة، وتكون لهم الحياة الأبديّة، والسعادة العظيمة، والأظهر أنّ المذكور فيه المعاد الروحاني.

وأما القرآن فقد جاء فيه كلاهما...»^(١)، والكلام في المعاد في العهدين سوف

(١) تلخيص المحصل المعروف بنقد المحصل، الخواجه نصير الدين الطوسي، دار الأضواء،

يتمّ الوقوف عليه لاحقاً وبنحو أكثر تفصيلاً.

نظرتان في المعاد

لقد أشار المصنّف رحمه الله آخر النصّ الذي بين أيدينا إلى نظرتين في المعاد:

١. المعاد الذي هو عودٌ إلى بدنٍ دنيائيٍّ، سواءً كان على مستوى جمع الأجزاء الأصليّة، كما هو المذهب الرسمي للمتكلّمين، وهو الذي ينطق به الفخر الرازي بشكلٍ رسميٍّ، أو عوداً إلى بدنٍ دنيائيٍّ يوجد ثانيةً. المهمّ أنّ المعاد عودٌ إلى هذه النشأة، وقد علمت أنّ ظواهر الآيات القرآنيّة العديدة تفيد أنّ العود إلى نشأةٍ أخرى، أي: مغايرة لهذه النشأة.

ثمّ إذا عاد الإنسان إلى النشأة الأولى فما هو حاله فيها؛ هل يكلف أم هل يُترك سدىً؟

٢. العود والمعاد إنّما إلى نشأةٍ ثانيةٍ، وهي طورٌ آخر من الوجود يباين - أي: يغيّر - هذا الطور المخلوق من التراب والماء والطين، والموت ليس إعداماً وإنّما هو ابتداء حركة الرجوع إلى الله أو القرب منه. فالعائدون متفاوتون في مستوى ودرجة العود؛ فـ«الرجوع في النفس مطمئنة، والقرب في غيرها، وبعبارةٍ أخرى: الرجوع في المقرّين، والقرب في أصحاب اليمين، وأمّا أصحاب الشمال فقربهم لأجل مظهرية صفة قهره تعالى...»^(١)، وبالتالي القول بالعود المذكور ليس عوداً إليه تعالى ولا قرباً منه، وإلاّ فهو حاصلٌ قبل الموت وقبل العود.

وهذا ما يمكن توضيحه أكثر من خلال الصورة التالية:

لا شيء من العود إلى الخلقة الماديّة والبدن	برجوع إليه تعالى
المعاد	رجوعٌ إليه تعالى

لبنان، الطبعة الثانية، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م: ص ٣٩٣.

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، مصدر سابق: ج ٩، ص ١٥٣، حاشية ٢.

٠٠. لا شيء من العود إلى الخلقة المادية والبدن بمعاد

أما الكبرى فيمكن الإشارة إليها بقوله تعالى: ﴿وَأَنَا إِلَهِهِ رَاجِعُونَ﴾ (البقرة: ١٥٦)، حيث قد ثبت في محله أن النفس وهي جوهر من الجواهر المتعلقة بالمواد، ذات حركة ذاتية من طور إلى طور، مشددة في جوهرها من ضعف إلى قوة إلى نشأة أخرى تنفرد فيها عن هذا البدن الطبيعي.

قال المصنّف رحمه الله: «اعلم أيها السالك إلى الله، الراغب إلى دار كرامته، بقوة الحدس: أنك قاصدٌ إلى ربك، صاعدٌ إليه منذ خلقت نطفةً في قرارٍ مكين، وربطت بها نفسك تُنقل من أدون حالٍ إلى حالٍ أكمل، ومن مرتبةٍ هي أنقص إلى مرتبةٍ هي أعلى وأحكم، وإلى درجةٍ هي أرفع وأشرف، إلى أن تلقى ربك وتشاهده، ويوفيك حسابك، ويوزن حسناتك أو سيئاتك...»^(١)، فإذا كان المعاد هو الرجوع إلى هذه النشأة التي هي دار عملٍ ولا حسابٍ، فكيف يحاسب الراجع إليها، إذن فلا ثمرة من العود وإن حوسب، هذا خلف طبيعة هذه النشأة التي فرض أنها دار العمل، وقد ثبت في محله عدم صلاحية هذه النشأة لأن تكون دار الحساب، «ونحن قد بينّا من قبل أن جميع الموجودات التي في هذا العالم، في السلوك إلى الله تعالى وهم لا يشعرون؛ لغلظة حجابهم وتراكم ظلماتهم، لكن هذه الحركة الذاتية وهذا السير إلى الله تعالى، في الإنسان أبين وأظهر، سيما في الإنسان الكامل الذي يقطع تمام هذه القوس الصعوديّة - التي كنصف دائرة - من الخلق إلى الحق...»^(٢).

وأما الصغرى فواضحة.

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ٩، ص ٥٣.

(٢) المصدر نفسه.

النص السابع

وجوه إثبات المعاد - الوجه الأول

ثم جعل الفخر [الرازي] في تفسيره الكبير يستدل على إثبات ما فهمه وتصوّره من معنى الحشر والمعاد بآيات قرآنية وقعت في باب القيامة والبعث، ويحملها على ما وافق طبعه ورأيه، فقال: إن قوله تعالى في سورة الواقعة من الآيات إشارة إلى جواب شبهة المنكرين الذين هم من أصحاب الشمال المجادلين، فإنهم قالوا: ﴿إِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا وَعِظَامًا أَإِنَّا لَمَبْعُوثُونَ * أَوَآبَاؤُنَا الْأَوَّلُونَ﴾ (الواقعة: ٤٧-٤٨)، وأشير إلى إمكانها هذا بوجوه أربعة:

أولها^(١): قوله تعالى: ﴿أَفَرَأَيْتُمْ مَا تُمْنُونَ * أَأَنْتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الْخَالِقُونَ﴾ (الواقعة: ٥٨-٥٩).

وجه الاستدلال بهذا: أن المني إنما يحصل من فضلة الهضم الرابع، وهو كالطلّ المنبت في أطراف الأعضاء، ولهذا تشترك كل الأعضاء ويجب غسلها بالالتذاذ الواقع؛ لحصول الانحلال عنها كلها. ثم إن الله تعالى سلط قوة الشهوة على البنية حتى أنها تجمع تلك الأجزاء الطليّة. فالحاصل: أن تلك الأجزاء كانت متفرقة جداً أولاً في أطراف العالم، ثم إن الله جمعها في بدن ذلك الحيوان وجمعها الله في أوعية المني، ثم إنه أخرجها ماءً دافقاً إلى قرار الرحم، فإذا كانت هذه الأجزاء متفرقة

(١) ثانيها في النصّ اللاحق.

فجمعها وكون منها هذا الشخص، فإذا افترقت بالموت مرة أخرى، فكيف يمتنع عليه جمعها مرة أخرى؟

وإن هذا تقرير الحجة، وإن الله ذكرها في مواضع من كتابه:

منها في سورة الحج: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِن كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ تُرَابٍ...﴾ إلى قوله: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّهُ يُخَيِّ الْمَوْتَى وَأَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ * وَأَنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ لَا رَيْبَ فِيهَا وَأَنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ مَنْ فِي الْقُبُورِ﴾ (الحج: ٥-٧).

ومنها في سورة «المؤمنون» بعد ذكر مراتب الخلقة: ﴿ثُمَّ إِنَّكُمْ بَعْدَ ذَلِكَ لَمَيِّتُونَ * ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ تُبْعَثُونَ﴾ (المؤمنون: ١٥-١٦).

ومنها في سورة (لا أقسم): ﴿أَلَمْ يَكُنْ نُطْفَةً مِنْ مَنِيٍّ يُُمْنَى * ثُمَّ كَانَ عَلَقَةً فَخَلَقَ فَسَوَّى﴾ (القيامة: ٣٧-٣٨).

ومنها في سورة الطارق: ﴿فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ مِمَّ خُلِقَ﴾ إلى قوله: ﴿إِنَّهُ عَلَى رَجْعِهِ لَقَادِرٌ﴾ (الطارق: ٨-٥).

الشرح

لما أدرك الفخر الرازي وغيره من علماء الكلام أنّ المعاد ما هو إلا جمع متفرقات أجزاء مادية لأعضاء أصلية باقية لا تزول بعد الموت، راح ينزل بعض الآيات القرآنية على ذلك المعنى للمعاد، وكأنّ الغرض منها القول إنّ المعاد ما هو إلا ذلك الجمع، وأنّ الله تعالى قادرٌ عليه، وذلك في محاجة مزعومة مع من يُنكر قدرته تعالى على ذلك الجمع، مع أنّ ما قرّره ليس من إثبات النشأة الأخرى وبيان الإيثار بيوم القيامة في شيء أصلاً، وذلك - وقد تقدّم - أنّ الجمع المذكور وعود الروح إلى المجموع بعد ذلك إنّما هو عودٌ إلى نفس النشأة التي وقع فيها الموت وتفرّق الأجزاء، وليس نشأة أخرى، وإنّما الغرض الإلهي من الآيات التي ساقها الرازي إنّما هو التنبيه إلى وجود نشأة أخرى غير هذه النشأة، وهذا لا يستقيم مع القول بأنّ المعاد عبارة عن جمع أجزاء بقيت في هذه النشأة ثم إعادة الروح إليها، بل يتنافى ويتناقض معه.

لقد لوى الفخر الرازي عنق الآيات العديدة لإثبات أنّ المعاد ما هو إلا ذلك الجمع، وهذا ما يمكن توضيحه من خلال التالي:

الفرض: إذا مات الإنسان بقيت منه أجزاء أصلية لا تفنى وإن تفرقت.

المدعى: المعاد ما هو إلا جمع تلك الأجزاء المتفرقة.

البرهان: لبّ استدلال الفخر بالآيات هو أنّ المعاد هو ذلك الجمع، والجمع يحتاج إلى أمرين:

١. العلم بالأجزاء الأصلية الخاصة بالميّت، وكذلك العلم بمواضعها وإن تباعدت.

٢. القدرة على الجمع.

والحق تعالى لا يعزب عن علمه شيء ﴿وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٌ فِي ظُلُمَاتِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٌ وَلَا يَابِسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾ (الأنعام: ٥٩)، وكذلك الحق لا يعجزه شيء فهو على كل شيء قدير.

والمدعى على ما ذهب إليه الرازي هو قوله تعالى: ﴿إِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا وَعِظَامًا أَإِنَّا لَمَبْعُوثُونَ * أَوَآبَاؤُنَا الْأَوَّلُونَ﴾ (الواقعة: ٤٧-٤٨)، هذا السؤال من أصحاب الشمال المجادلين المنكرين للمعاد الذي هو بعث وجمع ما أصبح تراباً وعظاماً من الأبدان، وهو بعبارة أخرى: معادكم الذي هو جمع ما صار من الأبدان تراباً وعظاماً محالاً ممتنع.

والجواب عليهم: المعاد هو المذكور وهو ليس بمحال، وذلك لأن الجمع المذكور وقع مثله، وحكم الأمثال فيما يجوز وفيما لا يجوز واحد.

والدليل على وقوع مثله، يمكن بيانه من خلال وجوه أربعة، ثم عرض الأول منها هاهنا ثم البقية في النصّ اللاحق.

يمكن عرض هذا الوجه من خلال التالي:

الفرض: المعاد حق لا ريب فيه، وهو عبارة عن جمع الأجزاء المتفرقة المتناثرة التي كانت متفرقة قبل أن تجمع لتكون منياً يُمْنى.

المدعى: جمع الأجزاء المتناثرة ممكن.

البرهان: لو كانت الأجزاء تأبى الجمع لما أمكن جمعها أولاً، وذلك لما كانت متفرقة متناثرة في أعضاء البدن، ثم جمعت وصارت منياً تكون منه الشخص، والتالي باطل فالمقدم مثله.

وبعبارة أخرى: امتناع اجتماع الأجزاء إما لذات الأجزاء أو لأمر لازم لها أو لفارق يزول إما سريعاً أو بطيئاً، لكنه ليس لذات الأجزاء ولا لل لازم لها، وإلا لما أمكن جمعها ابتداءً؛ حيث تشكّل منها الماء الدافق، إذن فلمفارق يزول، وبالتالي

فالجمع ثانيةً ممكنٌ. وقد أشير إلى هذا الوقوع (أي: وقوع الجمع أولاً) بقوله تعالى: ﴿أَفَرَأَيْتُمْ مَا تُمْنُونَ * أَنْتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الْخَالِقُونَ﴾ (الواقعة: ٥٨-٥٩)، وخير دليل على الإمكان الوقوع.

وخلاصة هذا الوجه هو التالي:

المعاد	جمع للأجزاء المتفرقة
جمع الأجزاء المتفرقة	ممكن
المعاد	ممكن

نجعل النتيجة صغرى في القياس التالي:

المعاد	ممكن
لا شيء من الممكن	بممتنع
لا شيء من المعاد	بممتنع

إشارات النص

الهضم الرابع

لقد جاء في كلام الرازي: أنّ المنى إنّما يحصل ويتشكّل من فضلة الهضم الرابع، وهذا يستدعي الإشارة إلى الهضوم وفضولها، وهو ما ذكره الحكيم السبزواري رحمه الله في منظومته، حيث قال:

جاذبةٌ ماسكةٌ ودافعة	هاضمةٌ لها هضومٌ أربعة
أولها المعدي للكيلوس	والكبدي الثاني للكيوس
فجاً نضيخاً رغوةً عكراً قسم	صفراء سوداء وبلغمٌ ودم
ثالث إذ أوردّة يلاقي	وفي جداولٍ وفي سواقي
وفي رواضع وفي الشعري من	عروقٍ الرابع في الأعضاء زكن
وفُضّل العضوي والعروق	كالشعر والأوساخ والعروق

والكبدِي فُضْلُهُ تَجْرِي إِلَى مَرَارَةٍ فِي الطَّحَالِ وَالْكُلَى
وَيَأْخُذُ الْمَعْدِي الْمَعَا طَرِيقًا كَمَا جَرَى الصَّفْو بِمَا سَارِقًا
لِحَفْظِ نَوْعِ قُوَّةٍ مَوْلَدَةٍ مِنْ فُضْلٍ آخِرٍ مَنِياً مُورَدَةٍ^(١)

إذن هناك هضمٌ أربعة، يتولّد عنها مادّةٌ مغذّيةٌ للبدن، والهضموم هي التالية:
الأوّل: المعدي، وهو الذي يكون في المعدة والناتج عنه الكيلوس، وهو
الجوهر الشبيه بهاء الكشك الثخين، على ما أفاده السبزواري رحمه الله في شرحه.
الثاني: الكبدي، حيث ينتج عنه الكيموس أي الخلط، وهي أربعة: النضيج وهو
الدم، والفجّ الذي هو البلغم، والرغوة وهي الصفراء، والعكر وهي السوداء.
الثالث: ما يكون في الأوردة والأوعية والشعيرات الدموية.
الرابع: ما يكون في الأعضاء.

وهناك فضولٌ أربعة، حيث يترتب على كلّ هضمٍ من الهضموم فضلٌ من
الفضول، وهي التالية:

١. فضل الهضم العضوي، وهو الأخير.
٢. العروقي وهو الثالث؛ عبارة عن الشعر والأوساخ والعرق.
٣. فضل الهضم الكبدي وهو الثاني من الهضموم المذكورة الصفراء والسوداء
والبول. ولكلٍّ من هذه الفضول مصبٌّ تخصّه.
٤. فضل الهضم المعدي، ثقل الكيلوس والفضلات التي تُطرح عبر الأمعاء.
أمّا المنّي فقد اختلف في كونه يندرج تحت أيٍّ من الهضموم الأربعة السابقة،
وقد رجّح أن يكون من فضل الهضم الرابع، «فإنّ الهضم الرابع إنّما هو في
الأعضاء المنبثة في أصقاع البدن، فهو كالطلّ المنبث في الأعضاء»^(٢).

(١) شرح المنظومة، مصدر سابق: ج ٥، ص ٧٩-٨٠.

(٢) المصدر نفسه: ج ٥، ص ٩٢، حاشية ٣٨.

القوة المسلطة على البنية

عرفت أن المني هو فضل الهضم الرابع، والذي كان الآخر وهو الهضم المعدي، وقد ذكر الفخر أن قوة مسلطة على البنية هي التي تجمعها بعد أن كان أجزاء متناثرة في الأعضاء. والقوة هذه هي القوة المولدة التي تنهض بوظيفة حفظ النوع، وهذا ما أشار إليه الحكيم السبزواري بقوله:

لحفظ نوع قوة مولدة من فضل آخر منياً مورده^(١)

والمولدة هي القوة الثالثة من قوى النفس النباتية، والتي هي: الغذائية والنامية والمولدة.

إنّ النباتيّة وهي سُميت	قوى طبيعيّة أيضاً تُثّلت
غاذية محيلة الغذا إلى	خليفة يُشبه ما تحلّل
نامية تزيد أقطار المحلّ	بنسبة لاقت، به نشو كمل ^(٢)

مواضع أخرى للحجة

الموضع الأول: في سورة الحج، حيث قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِن كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِّن تُرَابٍ ثُمَّ مِّن نُّطْفَةٍ ثُمَّ مِّن عَلَقَةٍ ثُمَّ مِّن مُّضْغَةٍ مُّخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ لِّبَيِّنٍ لَّكُمْ وَنُقَرِّ فِي الْأَرْحَامِ مَا نَشَاءُ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى ثُمَّ نُخْرِجُكُمْ طِفْلاً ثُمَّ لِتَبْلُغُوا أَشَدَّكُمْ وَمِنْكُمْ مَّن يَتَّقَىٰ وَمِنْكُمْ مَّن يُرَدِّ إِلَىٰ أَرْدَلِ الْعُمَرِ لِكَيْلَا يَعْلَمَ مَن بَعْدَ عِلْمٍ شَيْئًا وَتَرَى الْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَا أَنزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأَنْبَتَتْ مِن كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ * ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّهُ يُحْيِي الْمَوْتَىٰ وَأَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ * وَأَنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ لَا رَيْبَ فِيهَا وَأَنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ مَن فِي الْقُبُورِ﴾ (الحج: ٥-٧).

قال الفخر مفسراً: «اعلم أنّه سبحانه لما حكى عنهم الجدل بغير علم في

(١) شرح المنظومة، مصدر سابق: ج ٥، ص ٨٠.

(٢) المصدر نفسه: ج ٥، ص ٧٩.

إثبات الحشر وذمهم عليه، فهو سبحانه أورد الدلالة على صحة ذلك من وجهين: أحدهما: الاستدلال بخلقة الحيوان، وهو موافق لما أجمله في قوله تعالى: ﴿قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾ (يس: ٧٩)... الوجه الثاني: الاستدلال بحال خلقة النبات على ذلك، وهو قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَتَرَى الْأَرْضَ هَامِدَةً﴾ وهوودها يبسها وخلوها عن النبات والخرصة ﴿فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ﴾... أي تحركت بالنبات وانفتحت...^(١).

إذن فالعود ممكن، والفاعل تام، فهو الحق الثابت الذي لا يعجزه شيء، فهو القادر على إحياء الموتى وإعادةهم ثانية كما فعل ذلك أول مرة. إذن فالمطلوب ثابت، وهو عود الموتى، وذلك من خلال جمع الأجزاء الأصلية لكل واحد منهم بعد تفرقها وتباعدها في الأرجاء.

الموضع الثاني: ما جاء في سورة المؤمنون، حيث قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سَلَالَةٍ مِنْ طِينٍ * ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ * ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ * ثُمَّ إِنَّكُمْ بَعْدَ ذَلِكَ لَمَيِّتُونَ * ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ تُبْعَثُونَ﴾ (المؤمنون: ١٢-١٦).

لم يجعل الفخر الآيات الشريفة المذكورة أنفاً موضعاً لإثبات مراده، وإنما جعلها موضعاً يستدل به لإثبات كونه متصفاً بصفات الجلال والوحدانية، حيث قال في ذيلها: «اعلم أنه سبحانه لما أمر بالعبادات... والاشتغال بعبادة الله لا يصح إلا بعد معرفة الإله الخالق، لا جرم عقبها بذكر ما يدل على وجوده واتصافه بصفات الجلال والوحدانية، فذكر من الدلائل أنواعاً:

النوع الأول: الاستدلال بتقلب الإنسان في أدوار الخلقة وأكوان الفطرة، وهي تسعة:

(١) التفسير الكبير، مصدر سابق: ج ٨، ص ٤٠٣-٤٠٥.

المرتبة الأولى: قوله سبحانه تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ﴾... المرتبة الثانية: قوله تعالى: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ﴾... المرتبة الثالثة: قوله تعالى: ﴿ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً﴾... المرتبة الرابعة: قوله تعالى: ﴿فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً﴾... المرتبة الخامسة: قوله: ﴿فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا﴾... المرتبة السادسة: قوله تعالى: ﴿فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا﴾... المرتبة السابعة: ﴿ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ﴾... المرتبة الثامنة: ﴿ثُمَّ إِنَّكُمْ بَعْدَ ذَلِكَ لَمَيِّتُونَ﴾... المرتبة التاسعة: ﴿ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ تُبْعَثُونَ﴾...^(١).

الموضع الثالث: ما جاء في سورة لا أقسم، أي سورة القيامة، وذلك لأنها تبدأ بقوله تعالى: ﴿لَا أَقْسِمُ بِيَوْمِ الْقِيَامَةِ﴾.

والموضع في قوله تعالى: ﴿أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ يُتْرَكَ سُدًى * أَلَمْ يَكُ نُطْفَةً مِنْ مَنِيٍّ يُمْنَى * ثُمَّ كَانَ عَلَقَةً فَخَلَقَ فَسَوَى * فَجَعَلَ مِنْهُ الزَّوْجَيْنِ الذَّكَرَ وَالْأُنثَى * أَلَيْسَ ذَلِكَ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يُحْيِيَ الْمَوْتَى﴾ (القيامة: ٣٦-٤٠).

قال الفخر مذيلاً: «...واعلم أنه تعالى لما ذكر في أول السورة قوله: ﴿أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ يُتْرَكَ سُدًى﴾ أعاد في آخر السورة ذلك، وذكر في صفة البعث والقيامة دليلين: الأول: قوله: ﴿أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ يُتْرَكَ سُدًى﴾... الدليل الثاني على صفة القول بالحشر: الاستدلال بالخلقة الأولى على الإعادة، وهو المراد من قوله تعالى: ﴿أَلَمْ يَكُ نُطْفَةً مِنْ مَنِيٍّ يُمْنَى﴾...^(٢).

الموضع الرابع: في سورة الطارق: ﴿فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ مِمَّ خُلِقَ * خُلِقَ مِنْ مَاءٍ دَافِقٍ * يَخْرُجُ مِنْ بَيْنِ الصُّلْبِ وَالتَّرَائِبِ * إِنَّهُ عَلَى رَجْعِهِ لَقَادِرٌ * يَوْمَ تُبْلَى السَّرَائِرُ﴾ (الطارق: ٩-٥).

(١) التفسير الكبير، مصدر سابق: ج ٨، ص ٢٦٤-٢٦٧.

(٢) المصدر نفسه: ج ١٠، ص ٧٣٧.

قال الفخر: «... إِنَّهُ عَلَى رَجْعِهِ لَقَادِرٌ» وفيه مسألتان:

الأولى: الضمير في (إنَّه) للخالق مع أنَّه لم يتقدّم ذكره، والسبب فيه وجهان: الأوّل: دلالة (خَلَقَ) عليه... الثاني: إنَّه وإن لم يتقدّم ذكره لفظاً، ولكن تقدّم ذكر ما يدلّ عليه سبحانه....

الثانية: الرّجع مصدر رَجَعَت الشيء إذا ردّدت، والكناية في قوله: ﴿عَلَى رَجْعِهِ﴾ إلى أيّ شيء ترجع؟ أوّلها - وهو الأقرب -: أنَّه راجعٌ إلى الإنسان، والمعنى: أنَّ الذي قدر على خلق الإنسان ابتداءً، وجب أن يقدر بعد موته على رده حيّاً....

وثانيهما: أنَّ الضمير غير عائِدٍ على الإنسان، ثمّ قال مجاهد: قادرٌ على أن يرُدّ الماء في الإحليل... واعلم أنَّ القول الأوّل أصحّ، ويشهد له قوله: ﴿يَوْمَ تُبْلَى السَّرَائِرُ﴾ أي: إنَّه قادرٌ على بعثه يوم القيامة، ثمّ إنَّه سبحانه لما أقام الدليل على صحّة القول بالبعث والقيامة، وصف حاله في ذلك اليوم...^(١).

فصل في سبب المنّي

قال الشيخ رحمه الله: «المني هو فضلة الهضم الرابع الذي يكون عند توزّع الغذاء في الأعضاء رشحةً عن العروق، وقد استوفت الهضم الثالث، وهو من جملة الرطوبة الغريزيّة القريبة العهد بالانعقاد، ومنها تغتذي الأعضاء الأصليّة مثل العروق والشرابين ونحوها... و(أبقراط) يقول ما معناه: إنّ جمهور مادّة المنّي هو من الدماغ وإنَّه ينزل في العرقين اللذين خلف الأذنين ولذلك يقطعُ فصدُّهما النسل ويورث العقر... يصبّان إلى النخاع ثمّ إلى الكلّيّة ثمّ إلى العروق التي تأتي إلى الأنثيين.

ولم يعرف (جالينوس) هل يورث قطع هذين العرقين العقر أم لا؟ وأنا أرى

(١) التفسير الكبير، مصدر سابق: ج ١١، ص ١٢١.

أنّ المنى ليس يجب أن يكون من الدماغ وحده وإن كانت خيبرته من الدماغ، وصحّ ما يقوله (أبقراط) من أمر العرقين، بل يجب أن يكون له من كلّ عضو رئيس عيّن، وأن تكون الأعضاء الأخرى ترشح أيضاً إلى هذه الأصول، وبذلك يكون الشبه...»^(١).

ما يراد الإشارة إليه هاهنا دفع شبهة أثّرت حول كون المنى يخرج من بين الصلب والترائب، وذلك كما يفيد قوله تعالى في سورة الطارق: ﴿فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ مِمَّ خُلِقَ * خُلِقَ مِنْ مَّاءٍ دَافِقٍ * يَخْرُجُ مِنْ بَيْنِ الصُّلْبِ وَالتَّرَائِبِ﴾.

أمّا الصلب والصلب - على ما في لسان العرب - عظم من لدن الكاهل إلى العَجَب. والجمع: أصلب وأصلاب وصيلبة، ويقال للظهر: صلبٌ وصيلبٌ وصالبٌ. وأمّا الترائب - على ما فيه أيضاً - فهي موضع القلادة من الصدر، وهو ما أجمع عليه أهل اللغة، وقد وردت في معلّقة امرئ القيس حيث قال:

مهفهفة بيضاء غير مفاضة ترائبها مصقولة كالسجنجل^(٢)

وقد قال الزوزني في شرحه: «المهفهفة: اللطيفة الخصر الضامرة البطن. المفاضة: المرأة العظيمة البطن المسترخية اللحم. الترائب: جمع التريبة، وهي موضع القلادة من الصدر. والصقل بالسين والصاد: إزالة الصدأ والدنس وغيرهما... السجنجل: المرأة، لغة رومية عربتها العرب، وقيل: هو قطع الذهب والفضة. يقول: هي امرأة دقيقة الخصر ضامرة البطن... وصدرها براق اللون متلألئ الصفاء كتلألئ المرأة»^(٣).

إذن فلصلب الرجل وترائب المرأة دورٌ في خروج ذلك الماء الدافق، وقد

(١) القانون في الطب، مصدر سابق: ج ٣، ص ٤٤٧.

(٢) جمهرة أشعار العرب، محمد بن أبي الخطّاب القرشي، دار صادر، بيروت - لبنان: ص ٩٨.

(٣) شرح المعلقات، الزوزني، مكتبة المعارف، بيروت، ١٤٠٨هـ: ص ٣٠.

وقع البحث في وجود مني للمرأة، حيث ذهب «جالينوس» على ما أفاده الشيخ رحمه الله^(١) إلى أن للمرأة كالرجل زرعاً يقال عليه المنى لا باشتراك الاسم بل بالتواطؤ، حيث يوجد في منيها كما الرجل قوة التصوير - القوة المصورة التي وقع الكلام فيها قبل - لكن زرع الذكر أي الحيوانات المنوية أقوى من زرع المرأة والذي هو عبارة عن البويضات، وقد ذهب الحكماء والعلماء إلى الفرق من الإقرار بدور كل من المائين، وقد ترتب على هذا كلام في الوظيفة الشرعية تجاه ما تراه المرأة من ماء؛ إذ «قد تسأل وتقول: ... فماذا عن المرأة؟

الجواب: إن المرأة إذا خرج الماء منها بسبب حالة شهوة وتهيج جنسي، وجب عليها - احتياطاً - أن تغتسل، وتضيف إلى غسلها الوضوء، إذا كان قد حصل لها ما يوجب الوضوء قبل خروج ذلك الماء أو بعده.

وإذا خرج الماء منها وهي ليست في حالة شهوة وتهيج، لم يجب عليها شيء، حتى ولو كان في وقت مداعبة الزوج لها إذا لم تتأثر بالمداعبة عاطفياً...»^(٢)، وبالتالي لا بد للمرأة أن تحتاط - وذلك لأنه لا دليل على أن لها منياً - بالجمع بسببه بين غسل الجنابة والوضوء، وتطهير البدن والثياب^(٣).

أما الشبهة فقد عرضها الفخر عند تفسيره للآيات المذكورة، حيث قال: «واعلم أن الملحدّين طعنوا في هذه الآية، فقالوا: إن كان المراد من قوله: ﴿يَخْرُجُ مِنْ بَيْنِ الصُّلْبِ وَالتَّرَائِبِ﴾: أن المنى إنما ينفصل من تلك المواضع، فليس الأمر كذلك، لأنه إنما يتولّد من فضلة الهضم الرابع، وينفصل عن جميع أجزاء البدن... وإن كان المراد أن معظم أجزاء المنى يتولّد هناك، فهو ضعيف، بل

(١) القانون في الطب، مصدر سابق: ج ٣، ص ٤٤٧.

(٢) الفتاوى الفقهية، العبادات، لساحة المرجع الديني السيّد كمال الحيدري، مؤسّسة الثقلين للثقافة والإعلام، الطبعة السابعة، ١٤٣٣ هـ: ج ١، ص ١١٩، المسألة رقم ١٧٤.

(٣) المصدر نفسه: ص ٢٠٤، المسألة رقم ٤١٤.

معظم أجزائه إنما يتربى في الدماغ. والدليل عليه... وإن كان المراد أن مستقرّ المنى هناك فهو ضعيفٌ، لأنّ مستقرّ المنى هو أوعية المنى، وهي عروقٌ... وإن كان المراد أن يخرج المنى هناك فهو ضعيفٌ؛ لأنّ الحسّ يدلّ على أنّه ليس كذلك. والجواب: لا شكّ أنّ أعظم الأعضاء معونةً في توليد المنى هو الدماغ، والدماغ خليفةٌ وهي النخاع، وهو في الصلب، وله شعبٌ كثيرةٌ نازلةٌ إلى مقدّم البدن وهو التريبة، فلهذا السبب خصّ الله تعالى هذين العضوين بالذكر...»^(١).

قال العلامة الطباطبائي رحمه الله: «وقد اختلفت كلماتهم في الآية وما قبلها اختلافاً عجيباً، والظاهر أنّ المراد بقوله: ﴿بَيْنَ الصُّلْبِ وَالتَّرَائِبِ﴾ البعض المحصور من البدن بين جداري عظام الظهر وعظام الصدر»^(٢)، «وقد أورد المراغي في تفسيره في ذيل الآية عن بعض الأطباء توجيهاً دقيقاً علمياً لهذه الآية، من أراده فليراجع»^(٣).

(١) التفسير الكبير، مصدر سابق: ج ١١، ص ١٢٠.

(٢) تفسير الميزان، مصدر سابق: ج ٢٠، ص ٢٦٠.

(٣) المصدر نفسه: حاشية ١.

النص الثامن

وجوه ثلاثة آخر

وثانيها: قوله تعالى: ﴿أَفَرَأَيْتُمْ مَا تَحْرُثُونَ * أَأَنْتُمْ تَزْرَعُونَهُ أَمْ نَحْنُ
الزَّارِعُونَ﴾ (الواقعة: ٦٣-٦٤).

وجه الاستدلال به: أَنَّ الحَبَّ وأقسامه من بطونٍ مشقوقةٍ وغيرِ
مشقوقةٍ - كالأرز والشعير - مدوِّرٍ ومثلثٍ ومربَّعٍ وغيرِ ذلك من
الأشكال، إذا وقعَ في أرضِ البذرِ واستولى عليه الماء والتراب، فبالنظرِ
العقليِّ يقتضي أن يتعقَّنَ^(١) ويفسد؛ لأنَّ أحدهما يكفي لحصولِ العفونةِ
والفسادِ، فهما جميعاً أولى. ثمَّ إنَّه لا يفسدُ بل يبقى محفوظاً، ثمَّ إذا ازدادَ في
الرطوبة تنفلقُ الحبَّةُ قطعتين فيخرجُ منها فرقتان: فرقةٌ من رأسها
صاعدةٌ إلى فوق، وأخرى من تحتها يتشبَّثُ بها في الأرض، وكذا النوى بما
فيها من الصلابة العظيمة تنفلقُ بإذن الله مجموعةً على نصفين يخرجُ من
أحدهما الجزءُ الصاعدُ، ومن الثاني الهابط، فيكونُ أحدهما خفيفاً
صاعداً، والآخرُ ثقيلاً هابطاً، مع اتِّحادِهما في الطبيعة والعنصر^(٢)، فيدلُّ
ذلك على قدرةٍ كاملةٍ وحكمةٍ شاملةٍ تعجزُ العقولُ عن دركها، فهذا
القادرُ كيف يعجزُ عن جمعِ الأجزاء وتركيبِ الأعضاء؟

وثالثها: قوله تعالى: ﴿أَفَرَأَيْتُمُ الْمَاءَ الَّذِي تَشْرَبُونَ * أَأَنْتُمْ أَنْزَلْتُمُوهُ مِنْ

(١) في بعض النسخ: ينقص.

(٢) إذن فالمرجح أمورٌ هي غير الطبيعة والعنصر؛ إذ لا ترجيح بلا مرجح.

الْمُزْنِ أَمْ نَحْنُ الْمُنْزِلُونَ ﴿٦٨-٦٩﴾ (الواقعة: ٦٨-٦٩).

وجه الاستدلال بوجوه:

أولها: أَنَّ الْمَاءَ جَسْمٌ ثَقِيلٌ بِالطَّبْعِ، وَإِصْعَادُ الثَّقِيلِ عَلَى خِلَافِ الطَّبْعِ، فَلَا بَدَّ لَهُ مِنْ قَادِرٍ قَاهِرٍ يَقْهَرُ الطَّبْعَ وَيَسْخَرُهُ، وَيَبْطُلُ الْخَاصِيَّةُ، وَيَصْعَدُ الَّذِي مِنْ شَأْنِهِ الْهَبُوطُ وَالنُّزُولُ.

وثانيها: أَنَّ تِلْكَ الذَّرَاتِ الْمَائِيَّةَ الْمَبْثُوثَةَ اجْتَمَعَتْ بَعْدَ تَفَرُّقِهَا، فَلَا بَدَّ لَهَا مِنْ جَامِعٍ يَجْمَعُهَا قَطْرَةً قَطْرَةً، فَمَنْ جَمَعَ الْأَجْزَاءَ الرَّشِيَّةَ الْمَائِيَّةَ لِلْإِنْزَالِ، قَادِرٌ عَلَى أَنْ يَجْمَعَ الْأَجْزَاءَ الْمَبْثُوثَةَ التَّرَائِيَّةَ لِلْبَعْثِ.

وثالثها: تَسْيِيرُهَا بِالرِّيَّاحِ.

ورابعها: إِنْزَالُهَا فِي مِظَانٍ الْحَاجَةِ وَالْأَرْضِ الْجَرَزِ، وَكُلُّ ذَلِكَ دَلِيلُ الْحَشْرِ.

والرابعُ مِنْ تِلْكَ الْوَجُوهِ: قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿أَفَرَأَيْتُمُ النَّارَ الَّتِي تُورُونَ * أَنَّكُمْ أَنْشَأْتُمْ شَجَرَتَهَا أَمْ نَحْنُ الْمُنْشِئُونَ﴾ (الواقعة: ٧١-٧٢).

ووجه الاستدلال: أَنَّ النَّارَ صَاعِدَةٌ بِالطَّبْعِ، وَالشَّجَرَةُ هَابِطَةٌ، وَأَيْضًا: النَّارُ نُورَانِيَّةٌ، وَالشَّجَرَةُ ظُلْمَانِيَّةٌ، وَالنَّارُ حَارَّةٌ يَابِسَةٌ، وَالشَّجَرُ بَارِدٌ رَطْبٌ، فَإِذَا أَمْسَكَ اللَّهُ فِي دَاخِلِ تِلْكَ الشَّجَرَةِ الظُّلْمَانِيَّةِ تِلْكَ الْأَجْزَاءَ النُّورَانِيَّةِ^(١) فَقَدْ جَمَعَ بِقُدْرَتِهِ بَيْنَ تِلْكَ الْأَجْزَاءِ الْمُتَنَافِرَةِ، فَإِذَا لَمْ يَعْجِزْ عَنْ ذَلِكَ، فَكَيْفَ يَعْجِزُ عَنْ تَرْكِيبِ أَجْزَاءِ الْحَيَوَانِ وَجَمْعِ أَعْضَائِهِ؟^(٢). انتهى كلامه.

(١) في بعض النسخ، إضافة: والشجرة الإنسانية.

(٢) إصعاد الثقل، وجمع ذراته المتناثرة، وتسييره بالرياح، وإنزاله في مِظَانِهِ دليل قدرة وعلم، وهذا ما يحتاجه المعاد الذي هو عبارة عن جمع الأجزاء المتفرقة المتناثرة.

الشرح

يشتمل هذا النصّ على الوجوه الثلاثة من الوجوه الأربعة التي أملّ الفخر الرازي أن تكون ناهضةً بإثبات ما تصوّره من المعاد، على أنّه مجرد جمع المتفرقات من أجزاء مادّية لأعضاء أصليّة باقية بعد الموت، والوجوه الثلاثة هي التالية وجهاً بعد آخر:

أمّا الوجه الأوّل من الأربعة فقد تمّ عرضه على امتداد مساحة النصّ السابق.
وأمّا الوجه الثاني فيمكن عرضه من خلال التالي:

الفرض: إذا مات الإنسان تفرّقت أجزاؤه وبقي بعضها، وهي الأجزاء الأصليّة.

المدعى: المعاد ما هو إلّا جمع تلك الأجزاء الأصليّة، وهو ممكنٌ لا ريب في إمكانه.

البرهان: قوله تعالى: ﴿أَفَرَأَيْتُمْ مَا تَحْرُثُونَ * أَأَنْتُمْ تَزْرَعُونَهُ أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ﴾ (الواقعة: ٦٣-٦٤)، أي: الله تعالى هو الزارع، أي: موجد الزرع، وإيجاد الزرع عبارة عن جمع الأجزاء الغذائيّة المختلفة في الحبة، وهذا ينسجم مع الوجه الأوّل، ثمّ إذا توفّرت شروطٌ عديدة فإنّ الزارع - أي موجد الزرع - بما له من علمٍ وحكمةٍ وقدرةٍ، يجعل من تلك الأجزاء المدخّرة في البذرة أوراقاً وأغصاناً وساقاً وجذوراً، وهي بمثابة أعضاء الإنسان الظاهرة والباطنة. فالقادر على الزرع، قادرٌ على جمع الأجزاء المتفرّقة وإفاضة صورةٍ عليها ماثلة للصورة التي انعدمت بالموت.

وإذا أردنا عرض هذا الوجه من خلال لغة القياس فإنّنا نقول:

الجمع	مثل الزرع الممكن
مثل الممكن	ممكّن

٠٠. الجمع ممكن

وإن قيل: هذا الدليل أعم من المدعى؛ إذ ليس كل ما يمكن يقع؛ فإن الإمكان أعم من الوقوع، فهو من الاستدلال بالأعم لإثبات الأخص. يقال: أولاً: هذه الوجوه إنما سقت لإبطال مدعى المجادلين المنكرين القائلين بالامتناع، ونقض مدعاهم إنما يكون بإثبات الإمكان، فيتم المطلوب، والدليل على قدر المدعى.

وثانياً: إن الزرع ممكن يقع، فالجمع ممكن يقع، وكيف لا يقع؟! فالمعيد هو القادر العالم الحكيم، ولا يلزم من الجمع تناقض، وكل ما هو كذلك يقع. لكننا نمنع القول بعدم لزوم محذور من الجمع، إذ كيف يقع وهو يراد به العود والنشأة الأخرى، ولا مجال للنشأة الأخرى، بل هو عود إلى الأولى ليس إلا. إذن وإن أمكن الجمع المذكور لكنه لا تثبت به النشأة الأخرى.

أما الوجه الثالث، بيانه: يراد إثبات إمكان الجمع الذي ادعى امتناعه من خلال السؤال الإبطالي الذي ذكر على لسان المجادلين المنكرين في قوله تعالى: ﴿إِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا وَعِظَامًا أَإِنَّا لَمَبْعُوثُونَ * أَوَآبَاؤُنَا الْأَوَّلُونَ﴾ (الواقعة: ٤٧-٤٨)، حيث استدلل هؤلاء على امتناع المعاد الذي هو جمع الأجزاء المتفرقة بمجرد الاستغراب والاستبعاد، وأن لا مجال لجمع الأجزاء التي رمت وتلاشت وتفرقت في الأرجاء المختلفة المتباعدة.

ومفاد هذا الوجه: أن جمع الأجزاء ممكن، وآية ذلك: الماء الذي نشره، كما جاء في قوله تعالى: ﴿أَفَرَأَيْتُمُ الْمَاءَ الَّذِي تَشْرَبُونَ * أَأَنْتُمْ أَنْزَلْتُمُوهُ مِنَ الْمُزْنِ أَمْ نَحْنُ الْمُنْزِلُونَ﴾ (الواقعة: ٦٨-٦٩)، حيث إن منزل الماء الذي نشره عالم قادر، والجمع للأجزاء يحتاج إلى علم وقدر، إذن جمع الأجزاء مقدور له تعالى، وكل مقدور له تعالى ممكن، إذن فالجمع ممكن.

وإليك صياغة هذا الوجه من خلال التالي:

الفرض: الله تعالى منزل الماء الذي نشربه من المزن.
 المدعى: الله تعالى قادرٌ على جمع الأجزاء المتفرقة بعد الموت.
 البرهان: يمكن عرض هذا الوجه من خلال التالي:

مثل جمع الذرات المائية الممكنة	مثل جمع الأجزاء المتفرقة بعد الموت
ممكّن	ممكّن
ممكّن	ممكّن

∴ جمع الأجزاء المتفرقة بعد الموت
 نجعل النتيجة صغرى في القياس التالي:

ممكّن	جمع الأجزاء المتفرقة بعد الموت
بممتنع	لا شيء من الممكن

∴ لا شيء من جمع الأجزاء المتفرقة بعد الموت بممتنع
 وبالعودة إلى نتيجة القياس الأول نجعلها صغرى في القياس التالي:

ممكّن	جمع الأجزاء المتفرقة بعد الموت
مقدورٌ له تعالى	كل ممكّن

∴ جمع الأجزاء المتفرقة بعد الموت مقدورٌ له تعالى

﴿أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَلَّنْ نَجْمَعَ عِظَامَهُ * بَلَى قَادِرِينَ عَلَى أَنْ نُسَوِّيَ بَنَانَهُ﴾
 (القيامة: ٣-٤).

كما أنّه يمكن عرض هذا الوجه من خلال القول التالي: من أنزل الماء وفعل فيه ما فعله - وفق الوجوه الأربعة المذكورة لهذا الوجه والذي هو ثالث الوجوه الأصلية - عالمٌ قادرٌ، والجامع للأجزاء المتفرقة لا بدّ أن يكون عالماً قادراً، وهو تعالى عالمٌ قادرٌ، إذن فهو قادرٌ على الجمع، والجمع مقدورٌ، وكل مقدورٍ ممكّنٌ، وبالتالي فلا معنى للاستبعاد والاستغراب الذي يُراد منه الامتناع.

أمّا الوجه الرابع: يركز على آية من آيات جمعه تعالى للمتنافرات المتباعدة، وهذا لا يكون إلّا من قادرٍ على الجمع عالمٍ بإمكان الجمع، وجمع الأجزاء لا

يتطلب أكثر من ذلك، فهو العالم القادر، فجمع الأجزاء مقدورٌ له تعالى، وكلّ مقدورٍ ممكنٌ، إذن فالجمع - أي جمع الأجزاء الأصلية بعد تفرّقها بالموت - ممكنٌ، وبالتالي فلا يبقى أيّ معنى للاستنكار والاستبعاد الذي صدر من المجادلين المنكرين للمعاد، الذي - على حدّ زعمهم وزعم الفخر - مجرد جمع الأجزاء المتفرّقة، والذي لا يحتاج إلّا إلى قدرةٍ وعلمٍ وهما موجودان لديه تعالى بها لا يتناهي شدةً وعدّةً.

إشارات النصّ

دليل الرزق بعد الخلق

قال الفخر: «ذكر بعد دليل الخلق دليل الرزق فقوله: ﴿أَفَرَأَيْتُمْ مَا تُمْنُونَ﴾ إشارةٌ إلى دليل الخلق وبه الابتداء، وقوله: ﴿أَفَرَأَيْتُمْ مَا تَحْرُثُونَ﴾ إشارةٌ إلى دليل الرزق وبه البقاء، وذكر أموراً ثلاثة: المأكول، والمشروب، وما به إصلاح المأكول...»، وذلك لما ذكر الحرث والزراعة، فهي للمأكول، وهذا مفاد الوجه الأول من الوجوه الثلاثة التي يتضمّنهما هذا النصّ، وأمّا المشروب فهو الماء الذي لا عيش دونه، وهو مفاد الوجه الثاني من تلك الوجوه، وأمّا الذي يكون به إصلاح المأكول فهو النار، وهو مفاد الوجه الثالث، وذلك مفاد قوله تعالى: ﴿أَفَرَأَيْتُمُ النَّارَ الَّتِي تُورُونَ﴾.

وقد رتب تعالى المذكورات «...ترتيباً، فذكر المأكول أولاً؛ لأنّه الغذاء، ثمّ المشروب؛ لأنّ به الاستمرار، ثمّ النار للتي بها الإصلاح، وذكر من كلّ نوع ما هو الأصل، فذكر من المأكول الحبّ فإنّه هو الأصل، ومن المشروب الماء، لأنّه هو الأصل، وذكر من المصلحات النار، لأنّ بها إصلاح أكثر الأغذية وأعمّها... وأمّا التفسير فنقول: الفرق بين الحرث والزرع هو أنّ الحرث أوائل الزرع ومقدّماته من كراب الأرض، وإلقاء البذر، وسقي المبدور، والزرع هو آخر

الحرث من خروج النبات واستغلاظه واستوائه على الساق، فقلوه: ﴿أَفَرَأَيْتُمْ مَا تَحْرُثُونَ﴾ أي: ما تبدئون فيه من الأعمال أنتم تبلغونها المقصود أم الله؟ ولا يشك أحد في أن إيجاد الحب في السنبلة ليس بفعل الناس، وليس بفعلهم إن كان سوى إلقاء البذر والسقي...^(١).

إنزال الماء من المزن

وهو الوجه الثاني من الوجوه المذكورة في هذا النص، حيث قال الفخر: «... والمزن: السحاب الثقيل بالماء لا غيره من أنواع العذاب، يدل على ثقله قلب اللفظ ومدافعة الأمر، وهو التزم في بعض اللغات السحاب الذي مس الأرض... والأجاج... الماء المر من شدة الملوحة، والظاهر: أنه الحار من أجيح النار، كالخطام من الحطيم، وقد ذكرناه في قوله تعالى: ﴿هَذَا عَذْبٌ فُرَاتٌ وَهَذَا مِلْحٌ أُجَاجٌ﴾ (الفرقان: ٥٣)، ذكر في الماء الطيب صفتين: إحداها عائدة إلى طعمه والأخرى عائدة إلى كيفية لمسه، وهي الحرارة... وقال في الماء: ﴿أَنْتُمْ أَنْزَلْتُمُوهُ مِنَ الْمُزْنِ﴾ لا عمل لكم فيه أصلاً، فهو محض النعمة...^(٢).

شجرة النار

قال صاحب الوجوه المذكورة: «وفي شجرة النار وجوه أحدها: أنها الشجرة التي توري النار منها بالزند، والزندة كالمرخ، وثانيها: الشجرة التي تصلح لإيقاد النار كالخطب، فإنها لو لم تكن لم يسهل إيقاد النار؛ لأن النار لا تتعلق بكل شيء كما تتعلق بالخطب، وثالثها: أصول شعلها ووقود شجرتها، ولولا كونها ذات شعل لما صلحت لإنضاج شيء...»^(٣).

(١) التفسير الكبير، مصدر سابق: ج ١٠، ص ٤٢٠.

(٢) المصدر نفسه: ص ٤٢٢.

(٣) المصدر نفسه: ص ٤٢٣.

النص التاسع

نقد الوجوه

وهذا نهاية ما بلغ إليه فهم أهل الكلام وغاية ما وصلت إليه قوة نظر علماء الرسوم في إثبات النشأة الآخرة وحشر الأجسام ونشر الأرواح والنفوس، وفيه - مع قطع النظر عن مواضع المنع والחדش، وعن تحريف الآيات القرآنية عن معانيها، والأغراض المتعلقة بها، المقصودة منها، المنساقه هي إليها ولأجلها، كما سنشير إليه - أن ما قرره وصوره ليس من إثبات النشأة الأخرى وبيان الإيمان بيوم القيامة في شيء أصلاً، فإن الذي يثبت من تصوير كلامه وتحرير مرامه ليس إلا إمكان أن تجتمع متفرقات الأجزاء المنبثه في أمكنة متعدده وجهات مختلفه من الدنيا، ويقع منضمّاً بعضها إلى بعض في مكان واحد، فيفيض عليها صورة مماثلة للصورة السابقة المنعده، فيعود الروح من عالمه التجردّي القدسي بعد أحقاب كثيرة كانت فيه في روح وراحه تارة أخرى إلى هذا العالم متعلّقه بهذا البدن الكثيف المظلم، وإنما سمي يوم الآخرة بيوم القيامة؛ لأنّ فيه يقوم الروح عن هذا البدن الطبيعي مستغنياً عنه في وجوده، قائماً بذاته وبذات مبدعه ومُنشئه، والبدن الأخرى قائم بالروح هناك، والروح قائم بالبدن الطبيعي هاهنا؛ لضعف وجوده الدنيوي وقوة وجوده الأخرى. وبالجمله: كلامه أشبه بكلام المنكرين للآخرة، منه بكلام المقرين

بها، فإنَّ أكثر الطبائعِ والدهريَّةِ هكذا كانوا يقولون، يعني: أنَّ الموادَّ العنصريَّةَ تجتمعُ بواسطة هبوبِ الرياحِ ونزولِ الأمطارِ على الأرضِ ووقوعِ الأشعةِ الشمسيَّةِ والقمريةِ وغيرهما عليها، فيحصلُ من تلكِ الموادَّ إنسانٌ وحيوانٌ ونباتٌ، ثمَّ تموتُ وتنفسُ صورُها، ثمَّ تجتمعُ تلكِ الأجزاءُ مرَّةً أخرى على هذه الهيئَةِ أو على هيئَةٍ أخرى قريبةٍ منها، فيحصلُ منها أمثالُ هذه المواليدِ تارةً أخرى، إمَّا مع بقاءِ النفوسِ والأرواحِ كما يقوله التناسخية، أو مع حدوثِ طائفةٍ منها وبطلانِ طائفةٍ سابقةٍ.

وليت شعري مَنْ الذي أنكرَ أن يحدثَ من ماءٍ وترابٍ ومادَّةٍ بعينها تارةً بعد أخرى صورةً شبيهةً بالصورة الأولى حتَّى يكونَ المطلوبُ إثباتَ قدرةِ الله في ذلك.

وجملَةُ الأمرِ: أنَّ هؤلاء القومَ من أصحابِ القلقلة^(١) والكلامِ وأهلِ المجادلةِ والاختصامِ لم يعلموا أنَّ مقصودَ التكليفِ ووضعِ الشرائعِ وإرسالِ الرسلِ وإنزالِ الكتبِ ليس إلَّا تكميلَ النفوسِ الإنسانيَّةِ، وتخليصَها عن هذا العالمِ ودارِ الأضدادِ، وإطلاقَها عن أسرِ الشهواتِ وقيدِ الأمكنةِ والجهاتِ^(٢)، وهذا التكميلُ والتجريدُ لا يحصلانِ إلَّا بتبديلِ هذه النشأةِ الدائرةِ المتجدِّدةِ إلى النشأةِ الباقيةِ الثابتةِ، وهذا

(١) في بعض النسخ: القلقلة.

(٢) والذي ذكره وقرَّره لا يعدو التأكيد على بقاءِ النفوسِ أسيرةً مقيدةً محبوسةً في هذا العالمِ الذي لم توجد فيه لتبقى فيه، وإنَّما لتتخذهُ قنطرةً لرقبِها إلى موطنها الذي ما انفكت تحنُّ إليه حنيناً جليلاً.

التبديل إلى النشأة الباقية موقوفٌ أولاً على معرفتها والإيمان بوقوعها، وثانياً على أنها الغاية الأصلية المقصودة من وجود الإنسان، التي يتوجه إليها بمقتضى فطرته الطبيعية لو لم ينحرف عن مسلكها بواسطة الجهالات وارتكاب السيئات، وثالثاً على العمل بمقتضاها وما يسهل^(١) السبيل إليها ويدفع القواطع المانعة عنها.

فالغرض الإلهي من هذه الآيات الدالة على حقيقة المعاد هو التنبيه على نحو آخر من الوجود، والهداية إلى عالم غائب عن هذه الحواس باطن عن شهود الخلاق، وهو مسمى بـ«عالم الغيب» وهذا بـ«عالم الشهادة»، وهو عالم الأرواح وهذا عالم الأجساد، وكما أن الروح باطن الجسد كذلك عالم الآخرة باطن هذا العالم، ثم لما كان إثبات نحو آخر من الوجود يخالف هذا الوجود الطبيعي الوضعي^(٢)، ونشأة أخرى باطنة تباين هذه النشأة الظاهرة، أمراً صعب الإدراك متعصياً على أذهان أكثر الناس، جحدوه وأنكروه، وأيضاً لألفهم بهذه الأجساد وشهواتها ولذاتها يصعب عليهم تركها وطلب نشأة تضاد هذه النشأة، ولذلك لم يتدبروا في تحقيقها وكيفيتها، بل أعرضوا عنها وعن آياتها، كما قال تعالى: ﴿وَكَايْنٍ مِّنْ آيَةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يَمُرُّونَ عَلَيْهَا وَهُمْ عَنْهَا مُعْرِضُونَ﴾ (يوسف: ١٠٥)، ورضوا بالحياة الدنيا واطمأنوا بها وأخلدوا إلى الأرض كما قال: ﴿وَلَكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ وَاتَّبَعَ هَوَاهُ﴾ (الأعراف: ١٧٦).

(١) ثلاثة أمور كان اثنان منهم من سنخ المعرفة النظرية والثالث عملية، وهذا يعزز ما للمعرفة النظرية من أثر.

(٢) ما يقبل الإشارة الحسية.

ونحن رأينا كثيراً من المنتسبين إلى العلم والشرعية، انقبضوا عن إثبات عالم التجردِ واشمأزت قلوبهم عن ذكر العقلِ والنفسِ والروحِ ومدح ذلك العالمِ ومذمة الأجسادِ وشهواتها المحسوسة ودثورها وانقطاعها، وأكثرهم توهّموا الآخرة كالدينيا، ونعيمها كنعيم الدنيا، إلا أنها أوفر وأدوم وأبقى، ولأجل ذلك رغبوا إليها وفعلوا الطاعات لأجلها، طالبين قضاءً لو طر شهوة البطن والفرج، ولأجل ما ذكرناه تكرر في القرآن ذكر الآيات الدالة على النشأة الآخرة والبعث والقيامة^(١) ليتنبه الإنسان من نوم الجهالة ورقدة الغفلة، فيتوجه نحو الآخرة ويتبرأ من البدن وقيوده [و] من الدنيا وتعلقاتها، متطهراً عن الأدناس والأرجاس، متشوقاً إلى لقاء الله ومجاورة المقربين والاتصال بالقدّيسين.

(١) حيث جاء أكثر من ثلث القرآن الكريم في المعاد وشؤونهِ المختلفة.

الشرح

بعد أن أفرد المصنّف مساحةً عرض من خلالها مبلغ أهل الكلام من العلم في إثبات النشأة الآخرة وحشر الأجساد (وذلك من خلال ما سطره أحد أكابرهم في تفسيره الكبير، حيث صوّر المعاد من خلال آياتٍ عديدةٍ أنّه جمْعٌ للأجزاء الأصليّة التي تفرّقت وانبثّت في الأرجاء المتباعدة، وأنّ هذا الجمع لا يحتاج سوى القدرة والعلم بمواضع تلك الأجزاء، والله تعالى له ذلك، وعلى النحو الأتمّ، حيث ساق صاحب هذا القول آياتٍ عديدةً لإثبات ما له تعالى من قدرةٍ وعلمٍ، عرّج على نقده ونقضه، وهذا ما يمكن عرضه من خلال الأمور التالية:

١. إنّ ما قرّره الفخر - وقد تكرّرت الإشارة إليه - ليس من المعاد والنشأة الآخرة في شيءٍ أصلاً، وإنّما أقصى ما يُفهم منه هو إمكان جمع ما تناثر من الأجزاء المتفرّقة وعودة الروح المجرّد إليها ثانيةً ليفاض عليها صورةٌ تماثل الصورة التي كانت لها قبل الموت والتلاشي.

وأيّ حكمةٍ من عود الروح الذي تجرّد عن البدن المظلم الكثيف الذي يورث الروح آلاماً وأثقالاً تنهك وتتعب ليعود إليه ثانيةً، وقد كان في روحٍ وراحةٍ أحقاباً عديدةً متطاولةً؟

مع أنّ سبب تسمية اليوم الآخر بالقيامة هو أنّ الروح بعد الموت يقوم عن البدن، أي يستغني عنه، فهو قيّومٌ عنه أي مستغنٍ عنه، وذلك لشدة وجوده والنشأة التي رجع إليها، وأمّا هو في هذه النشأة فلا غنى له عن البدن الطبيعي، وذلك لضعفه، حيث أريد للبدن الطبيعي أن يكون آله من خلالها يكتسب الروح ما يجعله يشتدّ ويقوى. فإذا بلغت النفس المبلغ من القوّة والفعليّة في الدرجات أو الدرجات، لا يبقى البدن الطبيعي قادراً على الاستجابة لها فتغادره، وهذا هو

سبب الموت الحقيقي، لا كما ذهب إليه الأطباء من أن سببه خراب البدن، «بل الحق أن النفس تنفصل عن البدن بسبب استقلالها في الوجود على التدريج، وتنقطع شيئاً فشيئاً من هذه النشأة الطبيعية إلى نشأة ثانية؛ لما مرّ من إثبات الحركة الذاتية للوجود في الجواهر المتعلقة بالمواد الهيولانية...»^(١)، وأما الجواهر التي ليس لها تعلق كهذا، فهي عقول مجردة تجرداً تاماً، ومثلها لا يكون له حالة منتظرة، حيث ثبت في محله: أن كل ما يمكن لها بالإمكان العام، موجودٌ لها بالفعل.

وهذا ما يمكن تلخيصه من خلال التالي:

لا شيء من الجمع المذكور باستغناء عن البدن الطبيعي
القيامه استغناءً عن البدن الطبيعي

٠. لا شيء من الجمع المذكور بقيامه

بل الجمع المذكور تأكيداً لعدم الاستغناء، وهو يتنافى مع القيام والاستغناء عن البدن الطبيعي، ولذلك - وكما أفاد المصنّف رحمه الله - «كلامه - الفخر - أشبه بكلام المنكرين للآخرة، منه بكلام المقرّين»، وهذا المقدار يبقيه معدوداً من المؤمنين بأصل المعاد، وقد علمت أن هذا كافٍ.

٢. وقع الفخر وغيره فيما وقع فيه المنكرون للمعاد، حيث زعم المنكرون أن المعاد هو عبارة عن عود الإنسان إلى الحياة ثانية، والإنسان لديهم ما هو إلا ذلك الهيكل المحسوس الملموس، وهو يتلاشى ويتناثر بالموت في أماكن متباعدة متفرقة، وجمع هذه المتناثرات غير ممكن، إذن فالمعاد غير ممكن.

فلما راح الفخر وغيره يثبت إمكان ذلك كأنه أقرّ بأن المعاد هو الذي توهموه من الجمع، وقد عرفت أنه لا يمكن أن يكون معاداً ونشأةً أخرى. وكان عليه أن يجادل القوم بالتي هي أحسن ويقول: لو كان المعاد كما تزعمون - وهو ليس

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ٩، ص ٥٠-٥١.

كذلك - فلا استحالة فيه، وذلك لأنّ الجمع المذكور يحتاج إلى علمٍ بأماكن المتفرقات وقدرةٍ على جمعها وإفاضة صورةٍ مماثلةٍ عليها، والله تعالى عالمٌ قادرٌ.

٣. وأمّا وجه عدم صلاحية الجمع المذكور ليكون نشأةً أخرى فلاّنه يتنافى مع غاية خلق الإنسان والتي لأجلها وُضعت الشرائع وأُرسل الرسل وأنزلت الكتب، حيث أُريد للإنسان أن يستكمل ويصل إلى التجرد والفعليّة والتحرّر عن أسر المادّة وقيودها، وهذا لا يتمّ في نشأةٍ جُبلت على القيود والحدود، كيف وهي العالم الأخسّ الأنزل، عالم الضيق والتزاحم؟

إذن فلا بدّ من عالمٍ آخر تتحقّق فيه الغاية المرجوّة من خلق الإنسان وهو الوصول إلى التجرد والفعليّة، والجمع المذكور الذي هو معاد الفخر وأضرابه، لا يحقّق تلك الغاية بل يحول دونها، وهذا قسرٌ دائميٌّ، وهو ممتنعٌ غير جائز، فالقسر لا يكون أكثرياً ولا دائماً^(١)، وهو يتنافى مع العناية الإلهيّة.

وهذا ما يمكن تلخيصه من خلال التالي:

لا شيء من دار الجمع المذكور بدار الغاية

اليوم الآخر دار الغاية

∴ لا شيء من دار الجمع المذكور باليوم الآخر

وذلك لأنّ يوم أو دار الجمع هو هذه النشأة وهذا العالم، لأنّه عبارةٌ عن عود الروح ورجوعها إلى أجزاءٍ لم تغادر هذا العالم، وإن تفرّقت وانبثّت في نواحيه وأرجائه. واليوم الآخر هو يوم الغاية التي كدح الإنسان لأجلها وهي التجرد والفعليّة، فاليوم عملٌ ولا حساب وغداً حسابٌ ولا عمل، إذن فهما يومان متغايران، ويوم الجمع لا يختلف عن يوم ما قبل الجمع، فأين اليوم الآخر والنشأة الأخرى؟

٤. إن قلت: إذا لم يكن الغرض من الآيات المذكورة هو إثبات إمكان الجمع

(١) قواعد كلّ فلسفي در فلسفه اسلامی، مصدر سابق: ج ١، ص ٣٣٣.

المذكور على أنه المعاد وأنه تعالى قادرٌ على ذلك الجمع، إذن فما هو الغرض الإلهي منها؟ قلنا: الغرض الإلهي من الآيات المذكورة هو توجيه العناية والالتفات إلى وجود عالمٍ آخر غير مشهودٍ لنا، وهو ممّا يجعل الإيمان به صعباً مستبعداً، ولذلك كان الهدف إزالة أيّ استغرابٍ واستبعادٍ، يكون تارةً عن غرضٍ، حيث يراد من إنكار المعاد التحلل من مقتضاه، وتارةً عن جهلٍ وقصور إدراكٍ، «فالحق سبحانه أزال هذا الاستبعاد بأنّه هو الذي يعلم تلك الأجزاء وعلمه محيطٌ بذرات الأرض وأجزاء السماء، وعنده كتابٌ محفوظٌ فيه كلّ شيءٍ، وهو القادر على رجوعها وجمعها مرةً أخرى، وأنها كانت متفرقةً في المرة الأولى يجمعها، ففي المرة الثانية لا تخرج عمّا في قدرته وتصرفه من الأرض والسماء، وكذلك ينزل من السماء ماءً مباركاً يفيد الإنبات والإحياء لما في الأرض بأن يجمع أجزاءً متفرقةً متشتتةً جدّاً، فكذا وبمثل ذلك يكون الخروج والبعث والجمع ثانياً، فبهذا يظهر: أنّ هذا الاستبعاد إنّما هو عنادٌ وتكذيبٌ للرسول الأفاضل...»^(١).

٥. صعوبة إدراك اليوم الآخر. وما جعل من إدراك اليوم الآخر والإيمان به أمراً لا يخلو من صعوبةٍ وعسرٍ أحد أمرين:

الأول: كونه من الأمور غير الظاهرة، بل هو غيبٌ لم يطلع عليه أحدٌ، فهو غير مشاهدٍ وغير محسوسٍ، والناس يألفون المحسوس، بل البعض ساوق بينه وبين الوجود؛ فالمحسوس موجودٌ، وما ليس بمحسوسٍ فلا وجود له. وسرّ الألفة والأنس بالمحسوس أمران:

أ. أنّه البوابة الأولى التي يطلّ من خلالها الحيوان ليدرك ما حوله من العالم.
ب. إدراك المحسوس لا مؤنة فيه، كما هو حال ما سواه، سيّما العقليات التي تحتاج إلى كسبٍ ونظرٍ لا يقوى عليه إلّا القلّة من بني البشر، بل لا شوق إليه إلّا

(١) المبدأ والمعاد، لصدر المتأهّلين، مصدر سابق: ص ٥٣٨-٥٣٩.

من القلّة.

إذن فما ليس بمشهودٍ محسوسٍ يكون عرضةً للاستغراب والاستبعاد والإنكار، وهذا ما يتردد على الألسن.

قال الخيام:

ما شهد النار والجنان فتىً أيُّ امرئٍ من هناك قد جاء
لم نر ممّا نرجو ونحذره إلّا صفاتٍ تُحكى وأسماء

رأيت في حانةٍ شيخاً فقلتُ له ألا تُخبرنا عمّن مضوا خبراً
فقال: ارتشفها فكم أمثالنا رحلوا ولم يعودوا ولم نشهد لهم أثراً^(١)

إذن فلائنه لم يشهد النار والجنان أحدٌ ولم يلقَ المعمّرون إلى يومنا هذا شخصاً رجع بعد موته، فلا مجال للتصديق بذلك العالم، والعياذ بالله.

الثاني: العلاقة الطويلة بالأجساد شكّلت ألفةً وأنساً معها حتّى أصبح الحديث عن يومٍ ونشأةٍ لا جسد فيها، سمجاً ممجوجاً سرعان ما يُتبادر لرفضه واستبعاده، حتّى يصبح الحديث عن وجود موجوداتٍ مجردةٍ روحانيّةٍ أمراً منغصاً لبعض من يسمعه ممّن ينتسب إلى العلم، حتّى قال البعض بعدم تجرّد ما سواه تعالى^(٢)، بل نقل عنه بعضُ تكفير من يقول بتجرّد غير الله تعالى^(٣).

(١) رباعيّات الخيام، ترجمة: الشاعر المرحوم أحمد الصافي النجفي، المشرق للثقافة والنشر، الطبعة الأولى، ١٤٢٦هـ.

(٢) مرآة العقول في شرح أخبار الرسول، العلامة شيخ الإسلام المولى محمد باقر المجلسي رحمه الله، دار الكتب الإسلاميّة، الطبعة الرابعة، ١٣٧٩ش: ج ١، ص ٢٧.

(٣) شرح مقدّمة قيصري بر فصوص الحكم، سيّد جلال الدين آشتياني، بوستان كتاب، الطبعة الخامسة، ١٣٨٠ش: ص ٦٥٥، حاشية ١.

إشارات النص

أصالة الحس

من المسائل الرئيسة في نظرية المعرفة البحث في أدواتها حيث كانت الآراء فيها عديدة من جملتها القول بأصالة الحس، وأن قيمة المعرفة في كونها عن طريق الحس ليس إلا، وقد ترتب على هذا المذهب آراء عقديّة عديدة من جملتها إنكار الموجود الذي لا يتناهى ولا يدرك بحاسة من الحواس، وإنكار العالم الذي لا مجال لشهادته والإحساس به، وهذا يؤكّد أهمية البحث في علم نظرية المعرفة حيث ترى أثره في الرؤى الكونية التي يتخذها الإنسان عن الله والعالم والإنسان.

طبعاً لا يراد في هذه الإشارة الكلام في أهمية هذا العلم مطوّلاً، وإنما يراد بيان أثره على العقيدة والإيمان، حيث أدّى الاعتقاد بمن جعل الحس أداة للمعرفة والطبيعة فقط منبعاً له إلى إنكار كلّ ما لا يُنال بالحس وما لا يكون محسوساً، فقد وردت المناظرات العديدة بين الإلهيين وغيرهم تؤكّد أن الحس مجرد أداة من الأدوات، ومنع الطبيعة منبع من المنابع ليس إلا، فقد ورد في حوار الإمام الرضا عليه السلام مع أحد الزنادقة ما يفيد ذلك: «... فقال أبو الحسن عليه السلام: أيّها الرجل أرايت إن كان القول قولكم - وليس هو كما تقولون - ألسنا وإياكم شرعاً سواءً، لا يضرنا ما صلينا وصمنا وزكينا وأقررنا؟

فسكت الرجل، ثم قال أبو الحسن عليه السلام: وإن كان القول قولنا - وهو قولنا - ألستم قد هلكتم ونجونا؟

- فقال: رحمك الله أوجدني كيف هو وأين هو؟

- فقال: ويلك إنّ الذي ذهبت إليه غلط؛ هو أين الأين بلا أين، وكيف وكيف بلا كيف، فلا يُعرف بالكيفية ولا بأينونية، ولا يُدرك بحاسة ولا يقاس بشيء...».

فلما سمع الرجل أنّ شيئاً يوجد ولا يحس، أثار استغرابه ذلك، «فقال الرجل: فإذا إنّ لا شيء إذا لم يدرك بحاسة من الحواس؟

فقال أبو الحسن عليه السلام: ويلك لما عجزت حواسك عن إدراكه أنكرت ربوبيته، ونحن إذا عجزت حواسنا عن إدراكه أيقنّا أنّه ربنا بخلاف شيءٍ من الأشياء...»^(١).
إذن هناك مَنْ يزعم أنّ ما لا يُحسّ فلا نصيب له من الوجود، إذن كلّ موجودٍ محسوسٌ، وبالعكس النقيض الموافق يقال: كلّ ما ليس بمحسوسٍ ليس بموجودٍ، أي معدومٌ.

ولذلك نجد الشيخ الرئيس وقبل أن يدخل في أبحاث إثبات وجوده تعالى عمد إلى هذا الوهم فعالجه، حيث قال في مستهلّ النمط الرابع: «...اعلم أنّه قد يغلب على أوهام الناس أنّ الموجود هو المحسوس، وأنّ ما لا يناله الحسّ بجوهره ففرض وجوده محالٌ...»^(٢)، ثمّ شرع في إثبات وجود أمورٍ يمتنع أن تكون محسوسةً وأنّ القول بكونها معدومةً ممّا لا يمكن الالتزام به، فارجع لكلامه رحمه الله.

الغرض الإلهي من الآيات المعاديّة

سمعت في مستهلّ أبحاث المعاد أنّ القرآن الكريم كان فيه المساحة الأوسع لبُحث المعاد، حيث تمّ تناوله من زوايا عديدةٍ: من زاوية إثباته وأنّه حقٌّ لا ريب فيه، وأنّه الهدف والغاية، وأنّه لا بدّ للإنسان أن يسير بسيرةٍ تنسجم مع تلك الغاية وأن يعمل لأجلها، كما تناولت الآيات ما يجري فيه على أهله من نعيمٍ ومن جحيمٍ، وأنّ ما فيه لا يقاس به ما في عالمنا هذا لذّةً وألمًا، وغير ذلك من أبحاثٍ، والغرض الرئيس والهدف الأساس يتجلّى بالأمور التالية:

١. زيادة الإنسان معرفةً وبصيرةً بذلك اليوم الذي لا ريب فيه.
٢. أنّ النشأة الآخرة هي الغرض لا الدنيا التي هي آلةٌ وجسرٌ وقنطرةٌ

(١) الأصول من الكافي، الكليني، مصدر سابق: ج ١، كتاب التوحيد، مصدر سابق: باب حدوث العالم، الحديث ٣.

(٢) الإشارات والتنبيهات، مصدر سابق: ج ٣، ص ٢.

للاخرة ولذلك فقد خسر مَنْ توهّم الدنيا غير ذلك، وقد ورد عن أمير المؤمنين عليه السلام في صفة الدنيا: «وَمَنْ أَبْصَرَ بِهَا بَصَرَتَهُ، وَمَنْ أَبْصَرَ إِلَيْهَا أَعْمَتَهُ»^(١)، فَمَنْ نَظَرَ إِلَيْهَا نَظَرًا اسْتِقْلَالِيًّا، أَرَدَتْهُ؛ وَذَلِكَ لِأَنَّ حَقِيقَتَهَا لَيْسَتْ ذَلِكَ، وَمَنْ أَبْصَرَ بِهَا وَاسْتَعْمَلَهَا آلَةً، كَانَتْ نَظَرَتُهُ فِي مَحَلِّهَا.

٣. العمل بمقتضى تلك المعرفة والبعد عن كلّ ما يتنافى معها، وذلك لأنّ المعرفة المذكورة وأنّ الناس مجموعون ليومٍ لا ريب فيه، يوم تبلى السرائر ويحصّل ما في الصدور يدعو الإنسان ليحسن سيرته وسيرته اتّقاء ليوم الفضيحة والكتاب الذي لا يغادر صغيرةً ولا كبيرةً إلّا أحصاها.

ولأنّ البعض أخلد إلى أرض الشهوة والبهيمية فإنّه لا يطيق سماع نداء تلك المعرفة ودعوتها لعملٍ على وفقها، فقد عمد لإنكار اليوم الآخر تهرباً من العمل بمقتضاه.

خلاصة الاستدلال بالآيات

لقد علمت أنّ المعاد ما هو إلّا العود والرجوع إلى الله تعالى، وذلك وفق المعادلة الثابتة التي لا تُهزّ، وهي ﴿وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾ (البقرة: ١٥٦) و﴿إِلَيْنَا إِيَابُهُمْ﴾ (الغاشية: ٢٥)، وغير ذلك من آياتٍ تفيد أنّ العود إليه تعالى كما كان البدء منه، ولا شكّ أنّ نشأة البدء لها أحكامٌ وهي النشأة التي يكون فيها كلّ شيءٍ عنده، وذلك في صقع ﴿إِنَّا لِلّهِ﴾، وما عنده باقٍ بينما الذي عندنا والذي تنزّل بعد أن كان عنده في الخزائن، صار نافداً متغيّراً دائراً، وكذلك نشأة العود لها أحكامها المغايرة لنشأة (عندكم) أي نشأة الشهادة، وهذا لا يعني أنّ روحانيّة نشأة العود عريّة عن الأجسام، كيف وسوف يأتي أنّ الكلّ يعود إليه، لكن كلّ بحسبه، كما أنّ الكلّ كان عنده لكن بما يتناسب مع ذلك الوجود، فالكلّ في البدء

(١) نهج البلاغة، مصدر سابق: من كلامه عليه السلام، رقم ٨٢.

كان موجوداً بوجوده، وباقياً ببقائه، والكلّ كذلك في العود.

والآيات التي سيقّت وتساق لإثبات أنّ المعاد إن هو إلّا جمعٌ للأجزاء المتناثرة بعد مفارقة النفوس لها وأنّه تعالى قادرٌ على ذلك، لا تفيد ذلك، وإنّما تفيد أنّه تعالى قادرٌ قدرةً لا مثل لها بحيث تتعلّق بأفعالٍ لا تتيسّر لأيّ غيره تعالى، ولا شكّ ولا ريب أنّ أحداً لم ينكر أنّه تعالى على كلّ شيءٍ قديرٌ، إذن فمطلوب أهل الكلام إثبات أنّ المعاد هو عبارة عن جمع الأجزاء، لكنّهم يصبّون استدلالهم على مطلوبٍ آخر، وهو أنّه تعالى قادرٌ على جمع الأجزاء، فأيّ ملازمةٍ ما بين قدرته على جمع الأجزاء وتسوية البنان وأنّ المعاد هو ذلك الجمع وتلك التسوية؟

كما أنّه يمكن أن يقال: إنّ الآيات الكريمة إنّما سيقّت لجدال المنكرين بالتي هي أحسن، حيث تفيد الآيات المذكورة أنّه يا أيّها الذين تعتقدون أنّ المعاد هو ذلك الجمع وأنّه لا يمكن، أنتم واهمون، وذلك لأنّه تعالى على كلّ شيءٍ قديرٌ. وإذا أردنا أن نصوغ الأمر بصورةٍ أوضح، نقول: يمكن أن يستدلّ المنكر للمعاد على إنكاره بالقول: لو جاز المعاد - كما تزعمون - للزم جمع العظام والأجزاء المتناثرة، والتالي باطلٌ فالمقدّم مثله.

وهنا يقع المتكلّم في الورطة، فيجهد نفسه في إثبات إمكان الجمع على أنّه المعاد الذي لا بدّ من عدم الهوادة في إثباته.

والحقّ أن يقال للمنكر: لو سلّمنا أنّ المعاد هو ما تتوهم من أنّه جمع العظام والأجزاء المتناثرة، فما هو على الله بعزیز، بل هو عليه هيئنٌ لا يؤود الحقّ ما هو أدقّ منه، وهو تسوية البنان.

وللجدال بالتي هي أحسن مساحةً واسعةً في مناظرات أهل العلم والحكمة والمعرفة، وهو الأسلوب الذي يتّبع في حال عدم توفّر ظروف طرح الحكمة، ومن جملة الأمثلة - وهي كثيرة - ما رواه العلامة الأميني رحمه الله في غديره الثرّ العذب النмир، حيث قال: «أخرج الحافظ العاصمي في كتابه (زين الفتى في

شرح سورة هل أتى)، من طريق شيخه أبي بكر محمد بن إسحاق بن محمّشاد يرفعه: «أن رجلاً أتى عثمان بن عفّان، وهو أمير المؤمنين ويده جمجمة إنسانٍ ميّت، فقال: إنكم تزعمون النار يعرض على هذا وأنه يعذب في قبره، وأنا قد وضعت يدي فلا أحسّ منها حرارة النار. فسكت عنه عثمان وأرسل إلى عليّ بن أبي طالب المرتضى يستحضره، فلما أتاه وهو في ملأ من أصحابه قال للرجل: أعد المسألة، فأعادها، ثم قال عثمان بن عفّان: أجب الرجل عنها يا أبا الحسن، فقال عليّ: ائتوني بزندٍ وحجرٍ، والرجل السائل والناس ينظرون إليه، فأتي بهما، فأخذهما وقذح منهما النار، ثم قال للرجل: ضع يدك على الحجر، فوضعها عليه ثم قال: ضع يدك على الزند، فوضعها عليه فقال: هل أحسست منهما حرارة النار؟، فبهت الرجل، فقال عثمان: لولا عليّ لهلك عثمان...»^(١).

وهنا لا يستدلّ على أنّ الذي يعذب هو هذه الجمجمة، وذلك لأنّ عليّاً عليه السلام تعامل مع منكر عذابها بطريقة توحى بأنّ العذاب واقعٌ عليها وإن لم يدرك ذلك العذاب بالحسّ.

ينقل صاحب تفسير نور الثقلين عن الاحتجاج أنّ أبا محمد العسكري عليه السلام قال: قال الصادق عليه السلام: «وأما الجدل بالتي هي أحسن فهو ما أمر الله تعالى نبيّه أن يجادل به من جحد البعث بعد الموت وأحياء له، فقال حاكياً عنه: ﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَبِيٍّ خَلَقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ﴾ (يس: ٧٨)، فقال الله في الردّ عليه: ﴿قُلْ﴾ يا محمد ﴿يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ * الَّذِي جَعَلَ لَكُم مِّنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَارًا فَإِذَا أَنْتُمْ مِنْهُ تُوقَدُونَ﴾ (يس: ٧٩-٨٠)، فأراد من نبيّه أن يجادل المبطل الذي قال: كيف يجوز أن يبعث هذه

(١) الغدير في الكتاب والسنة والأدب، العلامة الشيخ عبد الحسين أحمد الأميني النجفي، مركز الغدير للدراسات الإسلامية، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ: ج ٨، ص ٣٠٣-٣٠٤.

العظام وهي رميم؟ قال: ﴿قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾ أفيعجز من ابتداء به لا من شيء أن يعيده بعد أن يبلى، بل ابتداءه أصعب عندكم من إعادته، ثم قال: ﴿الَّذِي جَعَلَ لَكُم مِّنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَارًا﴾ أي إذا كمن النار الحارة في الشجر الأخضر الرطب ثم يستخرجها فعرفكم أنه على إعادة من بلى أقدر^(١).

قال العلامة الطباطبائي رحمه الله: «قوله تعالى: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ (النحل: ١٢٥)... لا شك في أنه يستفاد من الآية هذه الثلاثة: الحكمة والموعظة الحسنة والمجادلة من طريق التكليم والمفاوضة، فقد أمر بالدعوة بأحد هذه الأمور، فهي من أنحاء الدعوة وطرقها، وإن كان الجدال لا يعدّ دعوةً بمعناها الأخصّ....

والجدال هو الحجّة التي تستعمل لقتل الخصم عمّا يصرّ عليه وينازع فيه، من غير أن يريد به ظهور الحقّ بالمؤاخذه عليه من طريق من يتسلّمه هو والناس أو يتسلّمه هو وحده في قوله أو حجّته....

ويتحرّز المجادل ممّا يزيد في تهيج الخصم على الردّ والعناد وسوقه إلى المكابرة واللجاج، واستعمال المقدمات الكاذبة، وإن تسلّمها الخصم إلّا في المناقضة ويحترز سوء التعبير والإضرار بالخصم، وبما يقدّسه من الاعتقاد والسبّ والشتّم وأيّ جهالة أخرى، فإنّ في ذلك إحياءً للحقّ بإحياء الباطل، أي إماتة الحقّ... والجدل أحوج إلى كمال الحسن من الموعظة، ولذلك أجاز سبحانه من الموعظة حسنتها، ولم يجز من المجادلة إلّا التي هي أحسن...»^(٢).

(١) التفسير المنسوب للإمام العسكري عليه السلام، مدرسة الإمام المهدي عليه السلام، الطبعة الأولى، ١٤٠٩ هـ: ص ٥٢٨.

(٢) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق: ج ١٢، ص ٣٧١-٣٧٢.

النص العاشر

مبنى الإرادة الجزافية

واعلم: أنَّ المراد من الآيات المنقولة ليس ما فسره صاحب الكبير من إثبات القدرة الجزافية الأشعرية التي مبناها على إبطال الحكمة ونفي العلة والمعلول، وأعجب الأمور: أنَّ هؤلاء القوم متى حاولوا إثبات أصل من أصول الدين كإثبات قدرة الصانع أو إثبات النبوة والمعاد، اضطرّوا إلى إبطال خاصية الطبائع التي أودعها الله فيها، ونفي الرابطة العقلية بين الأشياء والترتيب الذاتي الوجودي، والنظام اللائق الضروري بين الموجودات التي جرت سنة الله عليها ولا تبدل لها، وهذه عادتهم في إثبات أكثر الأصول الاعتقادية، كما فعله هذا الرجل الذي هو إمام أهل البحث والكلام.

الشرح

يشتمل هذا النصّ على واحدٍ من الإشكالات المهمّة التي تورد على المعنى المذكور آنفاً للمعاد، والذي هو عبارةٌ عن جمع الأجزاء الأصليّة، وكما سوف يشار إليه لاحقاً: «أيّ تخصّصٍ ومناسبةٍ بقي لأجزاءٍ ترابيّةٍ متفرّقةٍ من بين سائر الأجسام لبقاء ارتباط النفس بها، ولو كان ارتباطاً ضعيفاً، فإنّ كلّ علاقةٍ وارتباطٍ بين شيئين دون سائر الأشياء إنّما يتحقّق بأن يكون كلّ منهما أنسب الأشياء إلى الآخر... قل لي أيّها العاقل المتأمل: أيّ تعلّقٍ وتشوّقٍ يكون للنفس بأجزاءٍ مبعوثّةٍ في الهواء أو مغمورةٍ في باطن الأرض أو الماء بحيث لا يتميّز عند الحسّ أو الخيال عن غيرها من الأجزاء...»^(١).

وبعبارةٍ أخرى: هذه الأجزاء التي كانت وليدة تفرّق بدنٍ زيدٍ بالموت، والتي تناثرت وتباعدت، وصارت مثلها مثل أيّ أجزاءٍ موجودةٍ متناثرةٍ في باطن الأرض أو الماء، وفقدت أيّ خصوصيّةٍ وتميّزٍ بعد متاركة النفس ومفارقتها، بأيّ وجهٍ تجمع لتعود إليها روح زيدٍ لا سواه، وهي التي لا تختلف في شيءٍ عن أجزاءٍ كانت لعمرو أو بكر أو خالد؟

والجواب: هذا الإشكال قائمٌ على مبدأٍ لا يلتزم به أصحاب هذا القول، وذلك لأنّه قائمٌ على إعطاء خاصيّةٍ للطبائع، بموجبها توجد المسانخة بينها وبين ما يصدر عنها من الآثار، أو المسانخة بينها وبين طبائع أخرى ترتبط معها بعلاقةٍ ما، وإلاّ لصحّ أن يصدر أيّ أثرٍ عن أيّ طبيعةٍ من الطبائع، وأن تكون أيّ طبيعةٍ من الطبائع مصدراً لأيّ أثرٍ من الآثار، فتصدر الحرارة عن الثلج، والبرودة عن النار.

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ٩، ص ١٧٠-١٧١.

أما أصحاب هذا الرأي فهم في حلٍّ من هذا الإشكال، وذلك لأنهم ممن يقول بإبطال المسانحة والخاصية، ويقول بالتوافي والعادة، والإرادة الجزافية، حيث إنَّ عادة الله - على حدِّ زعمهم - جرت على أن يوجد الحرارة مترتبةً على النار، وليس للنار أيَّ خصوصيةٍ ومدخليةٍ في هذا الترتب، فهي لولا العادة لا تختلف عن الثلج.

والذي دعا هؤلاء لاعتناق مذهبٍ كهذا والقول بقولٍ كهذا، هو الحرص على التوحيد وأنه لا مؤثر في الوجود إلا هو تعالى، وإعطاء دورٍ للطبائع هو بمثابة إسناد المؤثرية لما سواه، وهو شركٌ لا يغتفر، إذن فالسلامة منه هو بالقول بعدم الخاصية والمسانحة والمناسبة للطبائع.

لقد أشار المصنّف رحمه الله إلى بطلان هذه المزعة بأنَّ الخاصيات التي تدعى للطبائع عند مَنْ يدّعيها إنما الله الذي أودعها في الطبائع، وبالتالي إن كان لها مؤثريةٌ فهي ضمن إذن الله وحوله وقوّته وفق سنّةٍ ونظامٍ لا يحول ولا يتبدّل.

إشارات النصّ

جري العادة والتوافي

علمت أنّ الداعي للقول بسلب التأثير عمّا سواه، هو الحرص على التوحيد، وحيث إنّ نسبة المدخلية في صدور الآثار لما سواه يחדش بالتوحيد في الخالقية والموجدية والمؤثرية، فمفروض أن يكون هناك أيّ دورٍ لما سواه، وبالتالي لا عليّة ولا معلوليّة، وذلك لأنّ العليّة والمعلوليّة يُعطى بموجبهما الدور لما سواه، ولا خاصية توجد في الطبائع على ضوئها يكون أثرٌ صادرٌ عن طبيعةٍ دون أخرى، ولا خصوصية في النبيّ تميّزه عمّا عداه من بني البشر، وإلا لكان للنبي دورٌ في بعثه وإرساله، وهذا شركٌ لا يجوز، ثم لا يجوز إسناد الفعل الاختياري للإنسان إذ ما هو إلا آلة، وذلك لأنّ أيّ مسؤوليّة تسند للإنسان عن أفعاله فإنّه مدعاةٌ للوقوع في

شراك الشرك، إذ يكون الإنسان عندها شريكاً له تعالى في وجود الفعل، والسلامة في نفي أي مسؤولية عن الفعل أو الأثر عما سواه تعالى، وهذا هو منطق الجبرية الخالصة، «الجبرية الخالصة هي التي لا تثبت للعبد فعلاً ولا قدرة على الفعل أصلاً، والجبرية المتوسطة هي التي تثبت للعبد قدرة غير مؤثرة أصلاً...»^(١).

ثم لما أشكل عليهم الأمر واعتاصت القضية من جراء نفي أي مسؤولية للإنسان عن فعله وأنه ما الموجب حينئذٍ لثوابه أو عقابه، ذهبوا إلى القول بالكسب الذي لم يقدروا على إعطاء تفسير واضح مقنع له. البحث في هذا مفصلاً يُخرجنا بعيداً عما نحن بصدد بحثه وتقصيه، وقد فعلنا هذا في أبحاثنا الكلامية المختلفة سيما كتابنا في التوحيد^(٢)، فالرجوع له لا يخلو من توسع وتفصيل مفيد للباحث.

هيوم والعادة

لم يكن الأخذ بمبدأ العادة حكراً على الأشاعرة من المتكلمين المسلمين بل يشاركهم فيه غيرهم من فلاسفة غربيين معاصرين أيضاً، وذلك كـ(هيوم) الذي وجد العادة وجهاً لتفسير دوام الشيء الواحد على ذاتية واحدة، وهذا ما ينقله عنه الباحث الدكتور زكي نجيب محمود: «لقد اضطرَّ (هيوم) حين فتت الخبرة تفتيتاً يردّها إلى انطباعات حسية كل منها وحدة قائمة بذاتها، اضطرَّ إلى الأخذ بمبدأ (العادة) ليضمن به دوام الشيء الواحد على ذاتية واحدة ولو لفترة قصيرة من الزمن، إذ بغير ارتباط المعطيات الحسية المفككة التي ترد إلينا من شيء بعينه، ارتباطاً يجعلها في خبرة الإنسان شيئاً واحداً، لاستحال قيام الذاكرة كما استحال

(١) الملل والنحل، الشهرستاني، مصدر سابق: ج ١، ص ٨٥.

(٢) التوحيد (بحوث تحليلية في مراتبه ومعطياته)، تقريراً لدروس السيّد كمال الحيدري، جواد علي كسار، نشر: دار فراق، الطبعة السادسة، ١٤٢٨ هـ: ج ٢، ص ١١، وما بعد.

علينا أيضاً أن نتوقع ما يحدث لشيء ما في زمنٍ مقبلٍ؛ لأنَّ كلَّ انطباعٍ جديدٍ سيكون - في رأي (هيوم) - ذرّةً منعزلةً قائمةً بذاتها، نعم كان (هيوم) يعدّ (العادة) حقيقةً غامضةً، لكنّه مع ذلك اضطرّ إلى جعلها رباطاً يربط الموادّ المفككة لكي يلتمس طريقاً إلى احتفاظ الأشياء بذاتيّاتها...»^(١).

إذن فالعادة وجهٌ من أوجه تفسير ترتّب شيءٍ على شيءٍ دون غيره، وبالتالي فلا خصوصيّة بين الشئيين تفرض ذلك الترتّب، فالأشياء كلّ واحدٍ منها أجنبيٌّ منعزلٌ عن الآخر.

التوليد والتوافي عدم رعاية للمقامات

قد لا يكون الباحث معتقداً لمذهبيّ التوليد والموافاة بشكلٍ رسميٍّ، ولكنك تجدّه يُعمل المذهبيين في بعض ما يتناوله من موادّ تكون مورد بحثه، والسّر في هذا البعد عن الحقّ والصواب هو عدم إدراك أنّ الحقيقة الواحدة قد تكون ذات مقاماتٍ وشؤونٍ وأطوارٍ، ولها في كلّ طورٍ ومقامٍ حكمٌ وشأنٌ لا يكون لها في طورٍ وشأنٍ آخر، فيأتي مَنْ لا علم له بهذا فيسلب مطلقاً أو يثبت مطلقاً، فيقع في تنزيهٍ معطلٍ أو تشبيهٍ يصير العالي سافلاً والسافل عالياً.

ولهذا مواردٌ عديدةٌ وعلى مستوياتٍ شتى، وهنا نورد مثلاً ذكره المصنّف في أبحاث علم النفس، حيث قال: «...وهكذا قياس جميع القوى المدركة والمحركة في أنّ لكلّ نوعٍ منها مقاماتٍ متعدّدة متفاوتة في العلوّ والدنوّ والشرف والخسّة، بعضها عقليٌّ صرفٌ، وبعضها مثاليٌّ، وبعضها حسّيٌّ، وبعضها جسمانيٌّ صرفٌ، وأكثر الناس إنّما وقعوا في الأغلاط والشبه العظيمة لعدم مراعاتهم حقول كلّ مرتبةٍ ومقامٍ، ونظرهم إلى الأشياء بالعين العوراء.

(١) المنطق، نظريّة البحث، جون ديوي، ترجمة وتصدير وتعليق: زكي نجيب محمود، تقديم: عبد الرشيد الصادق محمودي، نشر: المركز القومي للترجمة، ٢٠١١م: ص ٤١.

مثال ذلك: اختلافهم في فعل المصوّرة، فطائفة نسبوا هذه الأفاعيل إلى قوّة جسمانيّة عديمة الشعور، فأبطلوا حقّ الله وحقّ ملائكته المقرّبين، فعميت بصيرتهم اليمنى، ونظروا بالعين العوراء إلى عالم الخلق دون عالم الأمر، وطائفة أخرى نسبوا أفعال المصوّرة من التشكيل والتخليق المتغيّر الفاسد المتجدّد والهابط في مهوى النزول إلى ذات الله، فهؤلاء أبطلوا حقّ عباد الله، وعزلوا عن الأفعال مَنْ نصّبهم الله لها، فعميت بصيرتهم اليسرى، وأرادوا أن ينظروا بالعين العوراء إلى الحقّ دون الخلق، ففات عنهم الحقّ والخلق جميعاً؛ إذ الخلق طريقٌ إلى الحقّ، فَمَنْ أبطل الطريق وضلّ عن سواء السبيل، فكيف يصل إلى الحقّ؟

فلا جرم قد حشروا عمي العينين مطلقاً بعد ما كان لهم قوّة البصر وإمكان النظر... فيكون حالهم يوم القيامة كما حكى الله بقوله: ﴿وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَى﴾ * قَالَ رَبِّ لِمَ حَشَرْتَنِي أَعْمَى وَقَدْ كُنْتُ بَصِيرًا * قَالَ كَذَلِكَ أَتَتْكَ آيَاتُنَا فَنَسِيتَهَا وَكَذَلِكَ الْيَوْمَ تُنْسَى﴾ (طه: ١٢٤-١٢٦) ^(١)، «وإنما عميت عينه اليمنى؛ لأنّ اليمين أقوى الجانبين، والعين اليمنى ترى الجانب الأيمن الأقوى، وهو ما قبل الطبيعة، والعين اليسرى ترى الجانب الأيسر وهو عالم الطبيعة، والعارف الكامل ذو العينين السليمتين يرى الجانبين، ويعطي حقّ كلّ ذي حقّ، فيشهد أنّه سبحانه في السماء إله وفي الأرض...» ^(٢).

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ٨، ص ١٢٨.

(٢) شرح المنظومة، مصدر سابق: ج ٥، ص ١١٨، تعلي ٤ قة ١.

النص الحادي عشر

المنهج الغائي في الآيات المعادية

فإن قلت: فما معنى هذه الآيات سيما المشتملة على ذكر النطفة وابتداء الخلقة، فهل [المعنى] المراد منها إلا أن الله تعالى كما أنه قادر على الابتداء والإنشاء، قادر على الإعادة والتكوين مرة أخرى؟ قلت: الغرض الأصلي من الآيات المعادية يحوم حول بيان منهجين شريفيين في بيان المعاد وحشر النفوس والأجساد: أحدهما: إثبات ذلك من جهة المبدأ الغائي، ولزوم الغايات للطبائع الجوهرية الأصلية.

وثانيهما: إثباته من جهة المبدأ الفاعلي، ولا شك أن البرهان الذي يكون الحد الأوسط فيه علة للنتيجة، وهي ثبوت الأكبر للأصغر، وهو المسمى ببرهان اللّم، أوثق من الذي يكون الأوسط معلولاً للحكم المذكور، وهو المسمى بـ«الدليل»، ثم أوثق البراهين اللمية وأحكمها ما يجعل الوسط فيه سبباً فاعلياً أو سبباً غائياً دون سائر الأسباب.

فإذن نقول: الآيات التي فيها ذكرت النطفة وأطوارها الكمالية وتقلباتها من صورة أنقص إلى صورة أكمل، ومن حال أدون إلى حال أعلى، فالغرض من ذكرها إثبات أن لهذه الأطوار والتحوّلات غايةً أخيرة. فلإنسان توجه طبيعي نحو الكمال ودين إلهي فطري في التقرب إلى المبدأ الفعّال؛ والكمال اللائق بحال الإنسان - المخلوق أولاً من هذه

الموادّ الطبيعيّة والأركان^(١) - لا يوجد في هذا العالم الأدنى، بل في عالم الآخرة التي إليها الرجى وفيها الغاية والمنتهى، فبالضرورة إذا استوفى الإنسان جميع المراتب الخلقية الواقعة في حدود حركته الجوهرية الفطرية من الجمادية والنباتية والحيوانية، وبلغ أشده الصوريّ وتمّ وجوده الدنيويّ الحيواني، فلا بدّ أن يتوجّه نحو النشأة الآخرة ويخرج من القوّة إلى الفعل، ومن الدنيا إلى الأخرى، ثمّ إلى المولى وهو غاية الغايات، ومنتهى الأشواق والحركات، وهو المراد من قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِن كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِّن تُرَابٍ ثُمَّ مِّنْ نُطْفَةٍ﴾ إلى قوله: ﴿وَأَنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ مَنْ فِي الْقُبُورِ﴾ (الحج: ٥-٧)، قبور الأجساد وقبور الأرواح، أعني الأبدان، وكذا غيره من الآيات المذكورة فيها أطوار الخلقة وأكوان النطفة، فإنّ الغرض من الكل إثبات النشأة الآخرة للإنسان من جهة ثبوت الغاية لوجوده وحركته الفطرية.

فإن قلت: هذه التحوّلات والتطوّرات ممّا يوجد في غير مادّة الإنسان أيضاً كالنبات والحيوان، فيلزم أن يكون لها أيضاً نشأة أخروية.

قلت: بعض هذه الأحوال والأطوار توجد فيها لا كلّها؛ لنقصان فطرتها عن درجة الإنسانية، فغايتها أيضاً تكون بعد تلك الأطوار. وسائر الأكوان الحيوانية؛ ما لم تصل إلى حدّ الإنسانية ولم يدخل بابها لا يمكنه الولوج إلى ملكوت السماوات والصعود إلى باب القدس، كما أنّ الأكوان النباتية ما لم تدخل باب الحيوانية لم يمكنها الدخول إلى [باب] الإنسانية

(١) بناءً على جسمية الحدوث.

لا على وجه التناسخ، بل على نحو آخر يعلمه أهل البصيرة والحكمة.
ثم إنه ليس كل متوجه نحو غاية فهو لا محالة واصل إليها، بل ربما
يَعَوَّقُ عنها لأمر خارجيٍّ، فإن هاهنا قواطع للطريق وحُجُباً عن
الوصول، والغرض أن للطبائع غايات ثابتة، مقتضى الفطرة الأصلية
البلوغ إليها، وربما يقع المنع والحجاب^(١).

(١) فيسمى الفعل حينها «باطلاً». (راجع، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة،
مصدر سابق: ج ٢، ص ٢٥٢).

الشرح

إذا لم يكن الغرض من إيراد الآيات المشتملة على ذكر النطفة وابتداء الخلقة هو إثبات قدرته تعالى اللازمة لجمع الأجزاء المتفرقة، فما الذي يراد بها إذن؟ هذا النص من كلام المصنّف رحمه الله يحتوي على الجواب، حيث أفاد أن الآيات المعادية - وهي الآيات التي تدور حول المعاد - قد أُعمل فيها منهجان لإثبات النشأة الآخرة، وهما: المنهج الغائي والمنهج الفاعلي.

أما وجه إعمال المنهج الأوّل في الآيات المذكورة، حيث تمّ استعراض مراحل تطوّر النطفة وتقلّبها في المراحل حيث تنتقل من صورة إلى أخرى أكمل منها وأرقى، فإنّه يراد القول كما أنّ النطفة تنتقل من غاية لأخرى وكمالٍ لآخر فكذا الإنسان فإنّه في حركة دائمة وتقلّب لا يتوقّف بين الصور، وكما أنّ النطفة تقف عند غاية وكمالٍ هو الأخير، وهو تشكّل الإنسان، فكذا الإنسان الذي يتطوّر ويتقلّب بين الصور لا بدّ له من غايةٍ أخيرة تكون كلّ الغايات السابقة معدّة للوصول إليها، فهي الغاية النهائية، وبما أنّها غايةٌ نهائيةٌ فهي مغايرةٌ للغايات السابقة، وبما أنّ الغايات السابقة كلّها في النشأة الأولى، فالغاية الأخيرة في نشأة أخرى، وإلاّ فهي مثل الغايات السابقة، فلا تصلح لأن تكون الغاية النهائية له، والغاية النهائية له هو الكمال اللائق بوجوده كإنسانٍ، وهي مرتبة التجرد والفعليّة المحضّة، وهذا لا يكون في هذه النشأة التي توجد فيها الأشياء مشوبةً.

وقد علمت أنّ كلّ «... نفس بحسب الفطرة السابقة صالحة لأن تعرف حقائق الأمور... لأنّها أمرٌ ربّانيٌّ شريفٌ فارق سائر جواهر هذا العالم بهذه الخاصية...»^(١)، وأنّ للإنسان استعداداً أن يصبح عقلاً بالفعل، وهذا لا يتمّ إلاّ

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ٩، ص ١٣٩.

في نشأة غير هذه النشأة، وإلا فحال الإنسان عندها «هو حال الجنين، فنحن نعرف أن الجنين وهو في الرحم مزوّد بأعضاء وجوارح من قبيل العين، الأذن، جهاز التنفس، اليد، الرجل، وغيرها مع أنه لا يستفيد منها في دنياه داخل الرحم؛ لأنه يعيش حياة نباتية هناك.

تُضي الأجنة دورة حياتها الجنينية في الرحم لمدة تسعة أشهر، وبذلك من الحق أن يسأل عن بواعث تزويدها بهذه الجوارح والأعضاء التي لا تفتح استعداداتها في ذلك العالم.

لو أن دورة هذا الموجود الطبيعية اقتصرت على الأشهر التسعة التي يمضيها في حياة نباتية داخل الرحم، فهو مثلاً لا يستخدم رثته في التنفس حتى مرة واحدة، وكذلك بقية الجوارح والأعضاء، فلو أن دورة الحياة الطبيعية لهذا الكائن اقتصرت على هذه المدة بحيث يموت وينتهي كل شيء بعد تسعة أشهر، لكان تزويده بهذه الأعضاء والجوارح عبثاً ولغواً وباطلاً... فوجود الإنسان ينطوي على أجهزة واستعدادات لا تتناسب مع هذه الدنيا - ولا أقول ضدها - بل هي تتناسب مع حياة أخرى بعد هذه الحياة...»^(١)، فلو لم تكن تلك الحياة الأخرى موجودة لكان تزويد الإنسان بها ضرباً من العبث، أي عدم الغاية اللائقة لا بالفعل ولا بالفاعل، إذن هاهنا دعويان:

١. ضرورة وجود أصل الغاية للفعل.

٢. ضرورة مناسبة الغاية للفعل.

وعدم ثبوتها يؤدي إلى العبث، أمّا الأولى فواضح أمرها، وأمّا الثانية فلائنه لا يعقل أن يفعل الفاعل الحكيم فعلاً وأن يوجد موجوداً في غاية الإتقان

(١) المعاد، الشهيد الشيخ مرتضى المطهري، ترجمة: جواد علي كسار، مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر، الطبعة الثانية، ١٤٢٢هـ: ص ١٠٧-١٠٨.

وتكون الغاية منه غير متناسبة مع ذلك الإحكام والإتقان، وكذلك الفائدة المترتبة عليه، إذ ما بالك وأنت ترى مخترعاً بارعاً حاذقاً قد أعمل كل ما له من خبرة وجهد ومعرفة، واستعمل المواد والأدوات العديدة والمعقدة ليخترع لنا جهازاً - مثلاً - يؤدي وظيفة عادية وغير ضرورية ويمكن أن تؤدي دون الحاجة الماسة إلى ذلك الجهاز.

إنّ هذا الصنع يؤدي إلى التشكيك بمهارة وخبرة أو سلامة القوى العقلية لذلك المخترع.

وبالتالي فكيف للإنسان أن يرتاب من البعث في نشأة جديدة وهو يرى كل موجود سبباً للإنسان آخذاً في التطور والانتقال من نشأة إلى أخرى، حيث تحمل النشأة السابقة إمكان الأخرى اللاحقة إلى أن ينتهي به الأمر إلى غاية لا غاية بعدها، وهي الرجوع إليه تعالى، فهو تعالى غاية الغايات، كما كان مبدأ المبادئ. وبهذا يتم الكلام حول ما أفاده رحمه الله من المنهج الغائي الذي تناول الآيات المعادية. وأمّا المنهج الآخر فتناوله على عهدة النصّ التالي إن شاء الله تعالى .

إشارات النصّ

البرهان

بعد أن رفض المصنّف أن يكون المعاد عوداً للروح المفارقة إلى أجزاءٍ تفرقت وتناثرت وبقيت في هذه النشأة، راح يعالج الآيات ومن خلالها الروايات والأخبار التي جاءت على المنوال، والتي يبدو من ظاهرها أنّ المعاد ما هو إلاّ جمعٌ للأجزاء المتناثرة وعود الروح المفارقة وارتباطه بها، وأنّ المراد منها بيان مراحل عديدة يمرّ بها الإنسان ضمن حركته التي لا تهدأ ما دام على ارتباطٍ بالمادّة، وكيف له أن يهدأ والحركة ذاتيّة - بناءً على ما ذهب إليه المصنّف رحمه الله من الحركة الجوهرية - فلا بدّ له من غاية وراء غاية كلّ مرحلة من مراحل الحركة

هاهنا، وما وراء الغايات هذه إلا غاية لا نشأة لها إلا النشأة الأخرى، وبهذا يتم الاستدلال وفق منهج كان الحد الأوسط فيه العلة الغائية، وأمّا المنهج الآخر فهو المنهج الذي يثبت للمرتابين وطالبي الاطمئنان أنه تعالى فاعل لأفعال أخرى غير هذه المشهودة، وهي - الأفعال غير المشهودة - أليق بفاعليته، وتلك الأفعال هي التي تكون على نحو الإبداع وعدم السبق بهادّة ومدّة.

لكنّه رحمه الله وقبل أن يعمل واحداً من المنهجين المذكورين قدّم مقدّمة بيّن فيها قيمة كلّ منهما، فهما برهانان، والبرهان قياس، والقياس قول مؤلف من قضايا يربطها رابط يتوسّط بين طرفيها، وهو الحد الأوسط، وذلك لتوسّطه بين الأكبر والأصغر، فهما جزءا المطلوب الذي ينقلب نتيجة بعد الاستدلال. الكلام في هذا واسع عميق، وليس المقام مقامه، وإنّما لابدّ من الإشارة إلى الأمر مجملًا.

قال الحكيم السبزواري رحمه الله:

برهاننا باللمّ والإنّ قسم	علم من العلة بالمعلول لم
وعكسه إنّ، ولمّ أسبق	وهو بإعطاء اليقين أوثق
فالوسط الواسط الإثبات بكلّ	إن ذا على الثبوت واقعا يدلّ
لمّ، وقيل الآخر دليل	درج التلازم هنا سبيل
بحسب العلّات لمّ قسم	من علل القوام أو خارج لم ^(١)

حيث اشتملت هذه الأبيات على الأمور التالية:

١. انقسام البرهان إلى قسمين: اللّمي والإنّي، وأنّ الأوّل يتمّ الانتقال به من العلم بالعلّة إلى العلم بالمعلول، والذي هو ثبوت الأكبر للأصغر، والثاني هو عكسه أي عبارة عن الانتقال من العلم بالمعلول إلى العلم بالعلّة، والأوّل أوثق، وذلك لأنّه يفيد اليقين مطلقاً، والثاني لا يفيدّه إلا حال المساواة بين العلة والمعلول.

(١) شرح المنظومة، مصدر سابق: ج ١، ص ٣١٨.

٢. الحد الأوسط - الذي هو واسطةٌ وعلةٌ في الإثبات والعلم، أي العلم بثبوت الأكبر للأصغر - تارةً يكون كذلك على مستوى الثبوت، وأخرى لا يكون، بل يكون معلولاً لثبوت الأكبر للأصغر، وبعبارةٍ أخرى: الحد الأوسط علةٌ في الإثبات أي في العلم بالنتيجة وهي وجود الأكبر للأصغر، وأما على مستوى الثبوت فقد يكون علةٌ فيكون البرهان لمياً، وإلاً فيأني.

المثال الأول:

مرتفع درجة الحرارة	هذا الحديد
متمدد	كل حديد مرتفع درجة الحرارة
متمدد	٠. هذا الحديد

فكما أنّ ارتفاع درجة الحرارة علةٌ للعلم بالتمدد، أي كان واسطةً وعلةً في إثبات التمدد لذلك الحديد، فكذلك هو على مستوى الثبوت، حيث كان الارتفاع علةً خارجيةً لثبوت التمدد للحديد.

المثال الثاني:

متمدد	هذا الحديد
مرتفع درجة الحرارة	كل حديد متمدد
مرتفع درجة الحرارة	٠. هذا الحديد

حيث كان التمدد علةً للعلم بارتفاع درجة الحرارة، ولم يكن علةً لثبوت الارتفاع لذلك الحديد، إذن فالتمدد واسطةٌ في الإثبات دون الثبوت.

وهنا لا بدّ أن يعلم أنّ الوظيفة المنوطة في الحد الأوسط ليكون واسطةً في الثبوت هي ثبوت الأكبر للأصغر؛ «إذ لا يشترط في برهان اللّم كون الأوسط علةً لثبوت الأكبر في نفسه، فقولنا: (كلّ إنسان حيوان، وكلّ حيوان جسم) برهانٌ لمي، والحيوان ليس علةً لوجود الجسم في الخارج؛ لأنّه معلوله، بل لحصوله وثبوتّه للإنسان»^(١).

(١) شرح المنظومة، قسم المنطق، مصدر سابق: ص ٣٢٨-٣٢٩.

٣. درج التلازم، حيث إنَّ الإِنِّي ليس على شاكلةٍ واحدةٍ، فمنه الدليل ومنه التلازم، حيث يكون الحدُّ الأوسط في الأوَّل معلولاً لثبوت الأكبر للأصغر، وذلك كمثال التمدد الذي كان واسطةً في الإثبات وعلةً فيه، إلَّا أنَّه كان معلولاً لثبوت الارتفاع للحديد.

وأما التلازم فالحدُّ الأوسط فيه لا هو علةٌ لثبوت الأكبر للأصغر ولا هو معلولٌ، والذي يبرِّر العلم بأحدهما العلم بالآخر، هو تلازمهما على مستوى المصداق الواحد، فإذا كان لهويَّة ما معانٍ عديدةً ثابتةً لها، فإنَّه يمكن الاستدلال بأحد المعاني، وهو الأظهر لسببٍ ما، لإثبات الآخر، وهو الأسلوب المعمول به في تحقيق مسائل الفلسفة، على ما أفاد العلامة الطباطبائي رحمه الله: «وخامساً: أنَّ كون موضوعها أعمَّ الأشياء يوجب أن لا يكون معلولاً لشيءٍ خارج منه، إذ لا خارج هناك، فلا علةٌ له. فالبراهين المستعملة فيه ليست ببراهين لمية. وأما برهان الإنَّ فقد تحقَّق في كتاب البرهان من المنطق أنَّ السلوك من المعلول إلى العلة لا يفيد يقيناً، فلا يبقى للبحث الفلسفي إلَّا برهان الإنَّ الذي يعتمد فيه على الملازمات العامة، فيسلك فيه من أحد المتلازمين العامَّين إلى الآخر»^(١).

وقد راح يميِّز رحمه الله بين الإِنِّي الدليل وإِنِّي التلازم بقوله: «...وهو كما ستقف عليه برهانٌ إِنِّي يُسلك فيه من لازمٍ من لوازم الوجود إلى لازمٍ آخر...»^(٢)، حيث جاءت كلمة - يسلك - قيلاً احترازياً لا توضيحياً، حيث احترز به عن الآخر وهو: «...الإِنِّي المسلك فيه من المعلول إلى العلة...»^(٣).

إذن فما سوى اللَمِّ، وهو الإِنِّي بالمعنى الأعمَّ، على قسمين: قسمٌ يسلك فيه

(١) نهاية الحكمة، مصدر سابق: ص ١٠، المدخل.

(٢) المصدر نفسه: ص ٣٢٨، الفصل الأوَّل من المرحلة الثانية عشرة.

(٣) المصدر نفسه: ص ٣٣٠، الفصل الثاني من المرحلة الثانية عشرة.

من المعلول إلى العلة، وقسم لا يسلك فيه من المعلول إلى العلة، وإنما من لازم من لوازم الشيء إلى لازم آخر من لوازمه.

٤. انقسام اللّمي إلى أربعة أقسام، وذلك لأنّ الحد الأوسط فيه علة لثبوت الأكبر للأصغر، والعلة بحسب التقسيم الأرسطي أربعة أقسام: الفاعلية، والغائية، والصورية، والمادية.

«... فمثال أخذ الفاعل: لم صار الشكل الطبيعي للبسيط كروياً؟ فيقال: لأنّ الطبع في البسيط واحد، والفاعل الواحد في القابل الواحد لا يفعل إلاّ فعلاً واحداً. ولم فعل الله في المجرد دائم؟ فيقال: لأنّ الله غنيّ تامّ الفاعلية واجب الوجود... ومجرد الإمكان الذاتي في المجرد يكفي في القبول.

ومثال أخذ الغاية: لم يرتاض فلان؟ فيقال: لكي يصحّ. ولم تستكمل النفس الناطقة؟ فيقال: للتخلّق بأخلاق الله والتحقيق به.

ومثال أخذ المادة: لم يفسد الحيوان؟ فيقال: لأنّه مركّب من الأضداد. ومثال أخذ الصورة أن يقال: الموجود البرزخي من كلّ شيء هو هو؛ لأنّه محفوظاً بالصورة وشيئة كلّ شيء بصورته...»^(١).

ولا شك أنّ الأشرف من بين هذه الأربع: الفاعل ثمّ الغاية، وبالتالي فالأشرف من البرهان اللّمي هو البرهان المشتمل على الحد الأوسط الأشرف.

إذن فالبرهان وغيره من القياس هو عبارة عن انتقال من العلم بشيء إلى العلم بشيء آخر، ولولا أنّ هناك ملازمة ما بين الشيئين لما صحّ ذلك الانتقال دون تخلف واختلاف. وملازمة كهذه، لا تكون إلاّ في صورة من أربع، هي التالية:

١. ملازمة المعلول للعلّة، وذلك لأنّه ثبت في محله أنّه كلّما وجدت العلة

(١) شرح المنظومة، قسم المنطق، مصدر سابق: ص ٣٣٢-٣٣٣.

التامة وجب وجود المعلول.

٢. ملازمة العلة للمعلول، إذ كلما وجد المعلول وجب وجود العلة، إذ الشيء ما لم يجب لم يوجد.

٣. ملازمة معلولي علة واحدة، حيث إن وجود أحد المعلولين يكشف أولاً عن وجود علته، كما أفيد في القسم السابق، ويلزم من وجود علته وجود معلولها، والآخر معلولها، إذن فكلما وجد معلولي علة واحدة وجب وجود معلولها الآخر.

٤. ملازمة اللازمين لمصداق واحد، حيث لا علية ولا معلولية بينهما، ولا هما معلولان لعلة واحدة، وذلك كصفات الواجب الذاتية، حيث تكون واحدة منها سبباً لعلم بوجود الأخرى، مع أنه لا علية ولا معلولية ما بين الصفات المذكورة؛ لأنهما عين الذات، وإنما يتم ذلك الانتقال بسبب كون كل من الصفات ملازماً لمصداق الواجب تعالى.

وبالتالي فقد اتضح: أن الانتقال المذكور في البرهان لا يشترط أن يكون مبدؤه خارجياً كما في الأقسام الثلاثة الأولى، حيث كان هناك ملازمة على مستوى الإثبات (أي العلم)، والثبوت (أي الخارج)، بل قد يكون تحليلياً، وذلك كما كان في القسم الأخير.

قد يشكل البعض على القسم الثالث، وهو: أن لازمه صدور الكثير من الواحد، وهذا يتنافى مع قاعدة أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد، والواحد لا يصدر إلا عن الواحد.

والجواب: قد يقال بأن مورد القاعدة المذكورة ليس كل واحد بل هو الواحد البسيط الحقيقي الحق. وهو القدر المتيقن.

أمّا نحن فقد ذهبنا إلى أن لا استحالة في صدور الكثير من الواحد وإن كان واحداً لا يشوبه أي لون من ألوان الكثرة، لكن النظام الأحسن اقتضى عدم

الصدور، أي الصدور الممتنع وقوعاً وإن كان ممكناً ذاتاً.
وعلى أية حالِ فالمسألة أصلٌ موضوعيٌّ يتلقاه المنطقي من الفلسفة، فإذا امتنع الصدور وقوعاً، فلا معنى للقسم المذكور، وإلا فهو في محله.
وأما ما يستدل به بعض الأعلام على عدم إفادة الإثني يقيناً، بل علماً، فهو ممّا لا يصحّ. وليبيان ذلك لابدّ من عرض دليل الأعلام ثم نقده.
لقد عرفت أنّ البرهان الإثني هو الانتقال من العلم بالمعلول إلى العلم بالعلّة، وهنا يقال: المعلول، إمّا معلومٌ أو مشكوكٌ، فإن كان معلوماً فلا شك أنّ علته معلومة، إذ كما هي علّة في وجود المعلول، كذلك هي علّة للعلم به، وبهذا يلزم تحصيل الحاصل. وإذا كان مشكوكاً، فكيف يستفاد العلم واليقين بالعلّة من الشك بالمعلول؟

والجواب: أمّا نقضاً، فالإشكال يتوجّه على البرهان اللّمي أيضاً، الكلام هو الكلام.

وأما حلاً، فنقول: الإشكال المذكور وليد خلطٍ ما بين مقامَي الثبوت والإثبات، إذ لا يعقل أن يكون المعلول موجوداً وعلته غير موجودة، لكنّه يمكن أن يكون متيقناً وعلته الخاصة ليست كذلك. وكذلك الأمر بالنسبة للعلّة في برهان اللّم.

إعمال المنهج الغائي فيما نحن فيه

أمّا إجماله فقد علمت أنّ الآيات المعاديّة العديدة، منها ما اتّخذ حركة الإنسان في تطوّره بين المراحل المختلفة، أو الأرض الميتة، أو الماء، أو الزرع، فإنّ المذكورات وغيرها أمثلةٌ لحركة شيءٍ وانتقاله من مرحلةٍ لأخرى، وذلك ليقال إنّ للإنسان حركةً ذات غاية نهائية وهي التجرّد والفعليّة، وموجودٌ كهذا له نشأة هي نشأة التجرّد والفعليّة، وإذ هذه النشأة ليست كذلك، إذن هناك نشأة أخرى، وهو المطلوب.

وليس المراد من ذلك إثبات القدرة، إذ لا خلاف فيها.

وأما التفصيل فهو ما يمكن عرضه من خلال:

الإنسان متحركٌ

كل متحركٌ ذو غايةٍ

الإنسان .٠ ذو غايةٍ

نجعل النتيجة صغرى في القياس التالي:

كل ذي غايةٍ يقف عند بلوغها

الإنسان ذو غايةٍ

الإنسان .٠ يقف عند بلوغ غايته

أما صغرى الأول فهي واضحةٌ ضروريةٌ، والنقل يؤكد ذلك: ﴿يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ...﴾ (الانشقاق: ٦). وأما كبراه فهو ما ثبت في أبحاث الحركة وأن لها صواحب ستة من جملتها النهاية والغاية التي هي الكمال الثاني والذي يدرك من خلال الحركة.

وأما كبرى الثاني فلأنه ثبت في محله أن الاستعداد يبطل عند تحقق فعليته، وإلا لا اجتماع الوجدان والفقدان من جهة واحدة، وهو محال^(١).

وبالتالي إذ لا استعداد فلا خروج من القوة والاستعداد إلى الفعل، إذن فلا حركة.

وبما أن الحركة المرادة هي الحركة الفلسفية، وهي عبارة عن خروج الشيء من القوة إلى الفعل تدريجاً، فإن وصوله في كل حركة إلى غاية، يجعله بالفعل بالقياس إلى بداية الحركة؛ فالإنسان نطفةً بالفعل، علقه بالقوة، فإذا تحرك في طريق النطفية ووصل، صار نطفةً بالفعل. لكن الحركة لم تتوقف مطلقاً، وإنما

(١) شرح نهاية الحكمة، للأستاذ الحيدري حفظه الله، مصدر سابق: ج ٢، ص ٤٣٦، الفصل الأول من المرحلة الرابعة.

الذي توقّف هو الحركة في صراط النطقيّة، وهكذا فلا بدّ للحركة من غايةٍ نهائيّة، ولا نهاية ولا غايةً لمتحرّكٍ إلّا إذا وصل إلى الفعلية المحضة.

وبالعودة إلى لغة القياس والصورة نقول:

الإنسان	يقف عند بلوغ غايته النهائيّة
كلّ من يقف كذلك	فعلية محضة
.. الإنسان	فعلية محضة

نأخذ النتيجة صغرى في القياس التالي:

كلّ فعليّ محضٍ	موجودٌ في نشأةٍ أخرى
الإنسان	فعلية محضة
.. الإنسان	موجودٌ في نشأةٍ أخرى

وذلك لأنّ هذه النشأة هي نشأة الفقد والنقص، حيث كلّ ما فيها ذو فعلية من جهةٍ وقوّة من جهةٍ أخرى، ولذلك فالكلّ متحرّكٌ إلى غايةٍ ومقصدٍ هو التجردّ والفعلية المحضة، إذن فلا بدّ من نشأةٍ أخرى ودارٍ لا حركة فيها بل فعلية واستقرار.

ومن هنا يتوجّب التذكير مرّةً أخرى بأهميّة معرفة النفس، ومعرفة حقيقة الإنسان لمعرفة الكمال اللائق بإنسانيّته، وأنّه ليس منحصرّاً في أكلٍ وشرابٍ ووقاعٍ، بل كماله أسمى وأشرف من ذلك، وهو التجردّ والفعلية والخروج من أسر وحكومة الجسم والجسماني، وليس المراد بالخروج المذكور هو الانفصال عنهما، وإنّما غلبة أحكام الإنسانيّة وانقهار ما دونها.

النص الثاني عشر

المنهج الفاعلي في الآيات المعادية

وأما الآيات التي يستدلُّ فيها على إثبات الآخرة بخلق الأجرام العظيمة والأنواع الطبيعيّة، فالغرض فيها إثباتُ هذا المطلوبِ من جهةِ نحوِ الفاعليّة، فإنَّ أكثرَ الناسِ يزعمون أنَّه لا بدَّ من حدوثِ شيءٍ من مادّةٍ جسميّةٍ وطينيّةٍ؛ لأنَّ حصولَ شيءٍ لا من أصلٍ محالٍ.

فينكرون حدوثَ عالمٍ آخرَ وأشكالٍ وصورٍ فيها، ولم يعلموا أنَّ وجودَ الأكوانِ الأخرويّةِ إنّما هو من بابِ الإنشاءِ بمجردِ الجهاتِ الفاعليّة، لا من بابِ التخليقِ من أصلٍ ماديٍّ وجهاتٍ قابليّةٍ. فاللهُ تعالى بيّنه على أنَّ شأنه الأصليَّ في الفاعليّة هو الإبداعُ والإنشاءُ لا التكوينُ والتخليقُ من مادّةٍ، وكذلك خَلَقَ السماواتِ والأرضِ وأصولِ الأكوانِ فإنَّ وجودَها لم يُخلَقْ من مادّةٍ أخرى، بل أوجدَها على سنّةِ الاختراعِ والإنشاءِ، وهكذا يكونُ إنشاءُ الجنّةِ والنارِ والأجسامِ الموعودةِ في الآخرة.

فيندفعُ إشكالُ المنكرين للدارِ الآخرةِ أنّها في أيِّ مادّةٍ توجدُ وفي أيِّ قُطرٍ وجهَةٍ، وأين مكانُها ومتى زمانُها ووقتُ قيامها، يطلبون للآخرةِ مكاناً خاصّاً ويسألون عن الساعةِ أيّانَ مرساها، أي: في أيِّ مكانٍ من أمكنةِ هذه الأجسامِ، ﴿وَيَقُولُونَ مَتَى هَذَا الْوَعْدُ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾ (يونس: ٤٨)، أي: في أيِّ زمانٍ معيّنٍ من أزمنةِ الدنيا، ولم يعلموا أنَّ مكانَ الآخرةِ وزمانُها ليس من جنسِ مكانِ الدنيا وزمانِها، وأنَّ وجودَها

وإيجادها ليس كوجود الأكوان الدنيوية وإيجادها، فلها نشأة [أخرى] أقوى حاصله من الإنشاء، ولهذه خلقه حاصله من التخليق. وهذا أيضاً منهج دقيق شريف، وحمل الآيات القرآنية على ما هو أشرف وأحكم أولى.

فالغرض من هذه الآيات التي أشير فيها إلى هذا المنهج: أن إبداع الصور وإنشاءها من غير مادة سابقة، أنسب وأقرب إلى العلة الأولى، وأهون عليها من تركيب المواد وجمع أجزائها ومتفرقاتها؛ لأن أمرها كلمح البصر أو هو أقرب كما قال: ﴿وَمَا أَمْرُ السَّاعَةِ إِلَّا كَلَمْحِ الْبَصَرِ﴾ (النحل: ٧٧)، وقوله: ﴿وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ﴾ (القمر: ٥٠)، فإذا كان الأليق والأحرى بمبدع البدائع ومكوّن الصنائع إنشاء الصور وإبداعها من غير مادة؛ من تخليقها من مزاج وامتزاج؛ وتركيبها من أجزاء مختلفة حاصل بازدواج، ففعله الخاص الذي هو الإبداع والإنشاء، أشرف [وأرفع] من جمع متفرقات وتركيب مختلفات، فإن هذا شأن القوى والطبائع التي هي في الدرجة الأدنى من القصور في الفاعلية والتأثير، فإذا صدر منه تعالى وجود الإنسان على نهج الامتزاج والتركيب من الأركان والأمشاج، فليجز صدوره منه تارة أخرى على سبيل الإنشاء مجرداً عن الهيولى.

على أنك قد علمت: أن الإيجاد مطلقاً، منه تعالى، وأن الوسائط هي مخصّصات ومرجحات لإيجاده، أو جهات مكثرة لفعله وإفاضة وجوده، ولكن ما هو أبسط في الوجود وأرفع من الكثرة فهو أقرب إلى الموجد الحقيقي، وقد أشرنا إلى أن وجود الأمور الأخروية أصفى من التركيب

وأعلى من الامتزاج، وأقرب إلى الوحدة الخالصة من هذه الأمور الدنيوية، فكما أن فعله الخاص [به] في الابتداء هو إنشاء النشأة الأولى لا تركيب المختلفات وجمع المتفرقات، فكذلك حقيقة المعاد، والفعل اللائق به إنشاء النشأة الثانية، وهو أهون عليه من إيجاد المكونات في الدنيا التي تحصل بالحركات من الأجساد^(١) والاستحالات في المواد؛ لأن الآخرة خير وأبقى وأدوم وأعلى، وما هو كذلك فهو أولى وأنسب في الصدور عن المبدأ الأعلى وأهون عليه تعالى كما قال: ﴿وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ وَلَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَى فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ (الروم: ٢٧).

واعلم: أن الآخرة والثانوية إنما هي بالقياس إلى حدوثنا، وإلا فتلك النشأة هي في نفسها أقدم وأسبق؛ لأنها ما قبل الطبيعة في ترتيب الوجود ذاتاً وشرفاً، وما بعد الطبيعة نظراً إلى حدوثنا واستكمالنا، فهذا أيضاً يدل على أن الدار الآخرة موجودة بالفعل، وأن الجنة والنار مخلوقتان الآن كما دلت عليه الآيات والأحاديث الكثيرة.

ومما يدل أيضاً على أن إيجاد الأكوان الأخروية أشبه لسنة^(٢) الله التي هي الإبداع من إيجاد المكونات الدنيوية: أن إيجاد هذه المواليد وتبليغها إلى كمالها^(٣) حاصل بالتدرج، وهي أيضاً تدريجية الوجود حدوثاً وكمالاً، والأخرويات أمورٌ دفعية الوجود حدوثاً وكمالاً، وأن أفراد الأنواع وأشخاص الطبائع المتكثرة الأعداد لا توجد جميعها دفعةً

(١) في بعض النسخ: الإيجاد.

(٢) في بعض النسخ: بسنة.

(٣) في بعض النسخ: كمال.

واحدةً في آنٍ، بل بعضها يوجد قبل وبعضها بعد على سبيل التوالد أو التولد، وما لم تنعدم أمةٌ لا توجد أمةٌ أخرى كما قال تعالى: ﴿لِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ إِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ فَلَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ﴾ (يونس: ٤٩) بخلاف وجود الصور الأخرى وأشخاصها المنشأة^(١) لا على وجه التولد والتوالد ﴿قُلْ إِنَّ الْأَوَّلِينَ وَالْآخِرِينَ * لَمَجْمُوعُونَ إِلَىٰ مِيقَاتِ يَوْمٍ مَّعْلُومٍ﴾ (الواقعة: ٥٠-٤٩) ؛ لأنَّ وجوده^(٢) إنما يقع دفعةً واحدةً بإذن الله في نفخ إسرافيل أرواحهم في صور أجسادهم الكائنة من تلك الأرواح ﴿فَإِنَّمَا هِيَ زَجْرَةٌ وَاحِدَةٌ * فَإِذَا هُمْ بِالسَّاهِرَةِ﴾ (النازعات: ١٤-١٣).

(١) في بعض النسخ: أشخاص هذه الشاة.

(٢) في بعض النسخ: وجودها.

الشرح

يتناول هذا النص من كلام المصنّف المنهج الثاني الذي أُعمل في الآيات المعاديّة لإثبات النشأة الآخرة، وهو المنهج الذي ينهض في إثبات ذلك على الفاعليّة دون الاحتياج إلى جهةٍ قابلةٍ، وذلك لأنّ من الموجودات ما يحتاج في وجوده إلى قابلٍ وفاعلٍ، وذلك كالموجودات الكائنة أي الجسمانيّة، فإنّها تحتاج إضافةً إلى فاعلٍ يوجدها إلى إمكانٍ استعداديّ وقوّةٍ تقبل ذلك الوجود، ومنها ما لا يحتاج إلّا إلى الجهة الفاعليّة دون جهةٍ قابلةٍ، وذلك كالمبدعات التي لا تحتاج في وجودها إلى سبق مادّةٍ ومدّةٍ، وهي العقول التامّة.

وبالتالي فعندما نقرأ قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرِ الْإِنْسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ نُطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُبِينٌ * وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ * قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾ (يس: ٧٧-٧٩)، نسأل: كيف لهذا الإنسان أن يكون خصيماً مبيناً منكرّاً لخلق الأشياء ثانيةً من دون الاعتماد على مادّةٍ جسميّةٍ وطينيةٍ، وقد خلقت عظامه من قبل ولم يكن شيئاً مذكوراً، وبعبارةٍ أخرى: العالم الآخر نشأةٌ أخرى وخلقٌ آخر فيما لا نعلم، إذن فهو لا من مادّةٍ جسميّةٍ وطينيةٍ، وإلّا فلا يكون خلقاً آخر ولا نشأةً فيها لا نعلم، وهنا تكمن مشكلة البعض حيث حصر الخلق فيما يحدث من أصلٍ ومادّةٍ واستعدادٍ، وبالتالي لا مجال لموجودٍ غير مسبوقٍ بذلك، وبالتالي فلا مجال لوجود أشياء أخرى وعالمٍ آخر، إذن فلا معاد في البين.

والجواب والحلّ لمعضلة أولئك: هو أنّ الحصر بما يكون مسبوقاً بمادّةٍ جسميّةٍ وطينيةٍ، في غير محله، بل وكم من الموجودات ما لا يكون كذلك، إذ أيّ مادّةٍ جسميّةٍ كانت أصل الصور الذهنيّة التي تضجّ في أذهاننا؟ أو ليس الواحد منا

يقدر على إيجاد صورٍ في دائرة خياله، وهي لا من شيءٍ، أي لا من مادّةٍ ولا طينةٍ؟ فلو لم ينسَ الإنسان خلقه الأوّل لما خاصم وجادل في إحياء العظام وهي رميمٌ، بل خلق السماوات والأرض أوّل مرّةٍ دون مادّةٍ جسميّةٍ وطينةٍ، بل وعلى قاعدة السنخية والمناسبة لا تصدر عنه الموجودات الكائنة من دون واسطةٍ حيث ثبت في محله: أنّ الواحد لا يصدر عنه إلّا الواحد، والواحد الذي صدر عنه، العقل الأوّل، وهو الجوهر المجرّد عن المادّة ذاتاً وفعلاً، ثمّ توالى العقول حتّى وصلت النوبة إلى العقل العاشر عند المشائين، الذي كان لديه جهاتٌ من الكثرة بحيث يصدر عنه هذا العالم.

بعبارةٍ أخرى: يراد من الآيات التي يُذكر فيها خلق الأجرام العظيمة والأنواع الطبيعيّة أن يقال لأولئك الذين يستبعدون نشأةً أخرى بزعم أنّ الإيجاد لا يكون إلّا من خلال مادّةٍ جسميّةٍ وأصلٍ بدنيٍّ: إنّّه تعالى أوجد المذكورات دون ذلك الأصل، بل الفعل الذي هو أليق بشأنه تعالى هو إيجاد المبدعات وهي الموجودات غير المسبوقة بمادّةٍ ومدّةٍ، إذ لا مدخلية في الإيجاد لسواه، وإن كانت مدخلية العلة المعدّة وما تؤدّيه، بإذنٍ منه تعالى. وهذا ما يشير إليه قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ (يس: ٨٢)، أي شأنه اللائق بساحة قدسه هو أن يفعل بمجرد أن يريد ومن دون مدخليةٍ لأيّ شيءٍ آخر، بل كلّ فاعلٍ يفعل الفعل وهو أقلّ اعتماداً على أشياء أخرى يكون فاعلاً أليق بالفاعلية والتأثير من فاعلٍ يعتمد على أشياء أخرى لإنجاز أفعاله، والحقّ تعالى - كما عرفت - إنّها أراد أن تجري الأمور وتقع من خلال نظام العلّية والمعلوليّة؛ إذ ليس كلّ موجودٍ له أهليّة تلقّي الفيض منه تعالى مباشرةً ومن دون واسطةٍ، وبالتالي فالقصور في القابل لا الفاعل.

إذن هناك نحوان من الأكوان: أكوانٌ توجد تدريجاً، وذلك من خلال عمليّة التوليد والتوالد، وأكوانٌ توجد دفعةً أي من دون تلك العمليّة، ولا شكّ أنّ الأليق بالفاعلية هو الأكوان التي توجد دفعةً لا تدريجاً، وذلك لأنّ الإيجاد

التدريجي يحتاج إلى اجتماع شرائط وارتفاع موانع.
وإذا أردنا عرض هذا المنهج من خلال لغة القياس فيمكن ذلك من خلال
الطريقة التالية والتي تشتمل أولاً على دعوى المنكرين للمعاد وسندهم في ذلك
ثم الرد وفق هذا المنهج الذي يعتمد على نحو الفاعلية.
الفرض: هناك أجرام عظيمة وأنواع طبيعية كذلك.
المدعى: لا نشأة أخرى ولا أكوان أخروية.

البرهان: يمكن عرض ما يعدونه دليلاً على مدعاهم من خلال الصورة التالية:

لا شيء من الأكوان الأخروية	بمسبوقه بمادة جسمية
كل موجود حادث	مسبق بمادة جسمية
لا شيء من الأكوان الأخروية	بموجوده حادث

وبما أن الأكوان الأخروية هي النشأة الأخروية، فلا نشأة أخروية، إذ حال
الأكوان الأخروية والنشأة الأخروية حال الخارجيات والخارج والذهنيات
والذهن، حيث ليس الأمر بمثابة الظرف والمظروف، وإنما الخارجيات هي عين
الخارج وكذلك الذهنيات بالنسبة للذهن.

أما كبرى القياس السابق فهي مفاد زعم أكثر الناس، حيث لا يتصورون
وجود موجود من دون أن يكون مسبوقاً بمادة وأصل جسماني.
وأما الصغرى فلأن المفروض أن الأكوان الأخروية موجودات نشأة مغايرة
لهذه النشأة، وإلا فالعود يكون إلى الأولى لا الآخرة، وبالتالي فالمغاير للأكوان
المسبوقه بمادة جسمية وأصل بدني لا يكون كذلك، أي لا يكون مسبوقاً
بالمذكور، وإلا هذا خلف المغايرة المفروضة.

والجواب يكون في منع الكبرى، إذ ليس كل موجود حادث لابد أن يكون
مسبقاً بمادة جسمية، والدليل على ذلك خلق الأجرام العظيمة والأنواع
الطبيعية أول مرة، حيث وجدت دون ذلك سبق، ﴿قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ

مَرَّةً وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ ﴿٧٩﴾، ﴿أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ بَلَىٰ وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ﴾ (يس: ٨١).

الجنة والنار مخلوقتان

لما علمت أنّ الموجودات الحادثة ليست على شاكلةٍ واحدةٍ، من حيث المسبوقية بالمادة والمدة، وأنّ منها ما يكون مسبوقاً ومنها ما لا يكون، وأنّ المسبوق يكون وجوده تدريجياً، إذن هناك سيلانٌ واتّصالٌ، وهذا حركةٌ ذات مقدارٍ، ومقدار الحركة هو الزمان، إذن فموجوداتٌ كهذه تكون ذات زمانٍ، وكذلك مكانٍ؛ لأنّ المتحرّك جسمٌ لا محالة، ومن خواصّ الأجسام ملء الحيز الذي هو المكان، وقبول الإشارة الحسّية، والإشارة لابدّها من جهةٍ ولا جهةٍ من دون مكانٍ، كما أنّ هناك موجوداتٍ دفعيّةٍ غير تدريجيّةٍ فلا زمان لها ولا مكان، وبالتالي لا يوجد ما يبرّر عدم أو تراخي وجودها، والأمور الأخروية من النحو الثاني، إذن فلا داعي للقول بعدم وجودها، ومن جملة الأمور الأخروية الجنة والنار، إذن فهما مخلوقتان بلا شكّ، وذلك لإمكانهما وعدم احتياجهما للمادة والاستعداد، والفاعل تامٌّ قادرٌ جوادٌ، إذن فهما موجودتان. وهذا ما تؤكّده الأخبار والنصوص الدينية العديدة، كما يمكن تلخيص هذا المطلب من خلال التالي:

الجنة والنار أمورٌ أخرويةٌ

الأمور الأخروية دفعيّة الوجود

الجنة والنار دفعيتا الوجود

نجعل النتيجة صغرى في القياس التالي:

الجنة والنار دفعيتا الوجود

كلّ دفعي الوجود موجودٌ بالفعل

الجنة والنار موجودتان بالفعل

وبالتالي فالسؤال عن زمانٍ أو مكانٍ للجنة والنار، سؤالٌ غلطٌ؛ إذ هما موجودان

عريان عن المادّة والجسميّة، فلا مكان ولا زمان يحويانها حتّى يُسأل عنها. قال الفيض الكاشاني رحمه الله: «روى الصدوق - طاب ثراه - عن عبد السلام بن صالح الهروي أنّه قال: قلت لعليّ بن موسى الرضا عليهما السلام: يا بن رسول الله، أخبرني عن الجنّة والنار، أهما مخلوقتان؟ فقال: نعم، وإنّ رسول الله صلى الله عليه وآله دخل الجنّة ورأى النار لما عُرج به إلى السماء. قال: فقلت له: إنّ قوماً يقولون: إنّهما مقدّرتان غير مخلوقتين. فقال عليه السلام: ما أولئك منّا ولا نحن منهم، من أنكر خلق الجنّة والنار فقد كذب النبيّ صلى الله عليه وآله وكذبنا، وليس من ولا يتنا على شيء، وخلد في نار جهنّم، قال عزّ وجلّ: ﴿هَذِهِ جَهَنَّمُ الَّتِي يُكَذِّبُ بِهَا الْمُجْرِمُونَ﴾ * يَطُوفُونَ بَيْنَهَا وَيَبْنَ حَمِيمٍ آتٍ﴾ (الرحمن: ٤٣-٤٤)....»^(١).

إشارات النصّ

أقسام فعله تعالى

لا شكّ أنّ كلّ ما سواه تعالى فعله ومعلوله، لكنّ فعله - كما رأيت - ليس على شاكلةٍ واحدةٍ، وقد أشار لهذا الحكيم السبزواري رحمه الله بقوله:

الفعل إن يسبقه هوى مبتدع ومع حقوق كائنٍ ومخترع
للمدّة الكائن أيضاً قد لحق بذاك عن مخترعٍ قد افترق^(٢)

أي: «الفعل - بمعنى المفعول - إمّا أن يكون مسبوقاً بالمادّة والمدّة، وهو الكائن، وإمّا أن لا يكون مسبوقاً بشيءٍ منهما، وهو المبتدع، وإمّا أن يكون مسبوقاً بالمادّة دون المدّة وهو المخترع، وإمّا عكسه فاحتمالٌ في بادي النظر غير

(١) علم اليقين في أصول الدين، مصدر سابق: ج ٢، ص ١٢٣٢. انظر: التوحيد، للصدوق، مصدر سابق: ص ١١٤، الحديث ٢١، باب ما جاء في الرؤية، عنه بحار الأنوار: ج ٤، ص ٣، ح ٤، مشرعة بحار الأنوار، مصدر سابق: ج ١، ص ١١٨ صحيح.
(٢) شرح المنظومة، مصدر سابق: ج ٢، ص ٦٥٩.

متحقّق في الخارج...»^(١)، والمسبوق بهما معاً هو الكائن كالعناصر والعنصريّات، وغير المسبوق بهما معاً هو المبدع، وذلك كالعقول والنفوس المجردة، والمسبوق بالمادّة دون المدّة هو المخترع، وذلك كالأفلاك، وأمّا عكسه وهو المسبوق بالمدّة دون المادّة فهو من باب الاحتمال وتتميم القسمة، إذ لا تحقّق له في الخارج «بل ذلك مستحيلٌ على مذهبهم؛ فإنّ المدّة متأخّرة عن المادّة بمراتب، إذ الزمان - كما قالوا - عبارة عن مقدار حركة الأفلاك، فهو متأخّر عن الحركة، والحركة متأخّرة عن جسم الفلك، وكلا التأخّرين من قبيل تأخّر العارض عن معروضه...»^(٢).

«وإن قلت: عالم المثال في أيّ قسمٍ منها داخل؟

قلت: هذا التقسيم من المشائين، وهم ليسوا قائلين به، وأمّا عند القائلين به من الإشراقيين والمحقّقين من أهل الإسلام من الحكماء والعرفاء وأهل الملّة البيضاء فهو المنشأ، وفاعليّة الحقّ تعالى بالنسبة إليه مسماة بالإنشاء، على أنّه يمكن إدخاله في المبتدع»^(٣).

إذن وبناءً على مذهب أهل التحقيق فالموجودات أربعة:

١. مبدعات. ٢. منشآت. ٣. مخترعات. ٤. كائنات.

كما أنّه يمكن درج الأوّل والثاني تحت أحد عنوانين: المبدع بالمعنى الأعمّ وهو ما يكون غير مسبوق الوجود بالمادّة والمدّة، أو المنشأ كذلك. والفرق بين المبدع بالمعنى الأخصّ والمنشأ كذلك: هو أنّ المنشأ فيه آثار المادّة وليس كذلك بالنسبة للمبدع، إذ لا أبعاد له ولا شكل.

(١) شرح المنظومة، مصدر سابق: ج ٢، ص ٦٦٠.

(٢) صحائف من الفلسفة (تعليقة على شرح المنظومة، للسبزواري)، آية الله السيّد رضا الصدر، باهتمام: السيّد باقر خسروشاهي، مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤٢١ هـ: ص ٥٧٤.

(٣) المصدر نفسه، حاشية السبزواري رقم ٢.

ما معنى الأهون

قال تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ وَلَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ (الروم: ٢٧)، إذن هناك من الأفعال ما هو هيئن وما هو أهون، والهيئن بالقياس إلى الأهون يكون صعباً، وهل يعقل هذا في حقه تعالى وقد ثبت أن له القدرة وأنه لا يؤوده شيء؟ لكنك سمعت قوله تعالى الآنف الذكر، حيث وصف إعادة الخلق - وهو فعلٌ من أفعاله - بأنه الأهون.

بعبارة أخرى: كيف يمكن التوفيق بين عموم قدرته أو بين استواء قدرته بالنسبة لجميع الأفعال وبين الوصف المذكور الذي يؤدي إلى تفاوت القدرة وعدم استوائها؟ نعم، فإن المسألة عويصة استدعت استنفار الإمكانيات الذهنية كلها فكانت محاولات عديدة كلها يروم لها حلاً وفكاً، وقد تعرض لها العلامة الطباطبائي رحمه الله في تفسير الميزان حيث يقول في بيان نظريته بعد استعراض عددٍ من نظريات المفسرين ومناقشتها: «والذي ينبغي أن يقال: إن الجملة - أعني قوله: ﴿وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ﴾ - معلَّل بقوله بعده: ﴿وَلَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ فهو الحجة المثبتة لقوله: ﴿وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ﴾.

والمستفاد من قوله: ﴿وَلَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ﴾: أن كل وصفٍ كماليٍّ يمثل به شيءٌ في السماوات والأرض، كالحياة والقدرة والعلم والملك والجود والكرم والعظمة والكبرياء وغيرها، فله سبحانه أعلى ذلك الوصف وأرفعه من مرتبة تلك الموجودات المحدودة، كما قال: ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ﴾^(١).

ثم يخلص رحمه الله إلى القول: «فكل صفةٍ توجد فيه وفي غيره من المخلوقات فالذي فيه أعلاها وأفضلها، والذي في غيره مفضولٌ بالنسبة إلى ما عنده، ولما كانت الإعادة متصفةً بالهون إذا قيس إلى الإنشاء فيما عند الخلق، فهو عنده تعالى أهون، أي:

(١) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق: ج ١٦، ص ١٧٥.

أهون محض غير مخلوط بصعوبة ومشقة، بخلاف ما عندنا معاشر الخلق. ولا يلزم منه أن يكون في الإنشاء صعوبة ومشقة عليه تعالى؛ لأن المشقة والصعوبة في الفعل تتبع قدرة الفاعل بالتعاكس، فكلما قلت القدرة كثرت المشقة، وكلما كثرت القدرة قلت المشقة، حتى إذا كانت القدرة غير متناهية انعدمت المشقة من رأس، وقدرته تعالى غير متناهية، فلا يشق عليه فعل أصلاً، وهو المستفاد من قوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾^(١).

وبعبارة أخرى: هناك بعض الأفعال لدى الخلق هيئة، وذلك إما لكثرة مقدّماتها وندرة الحصول عليها، أو لضعف القدرة، ومن جملة الأفعال الهيئة لدى البشر الإعادة، فهي أهون من الابتداء، إذن فهي أهون عليه من باب أولى، إذ ما هو هيئ عند المفضول هو أهون عند الفاضل. وإثبات أنه الأهون المحض هو عموم القدرة واستحالة وجود ما يحد منها ويقيدّها.

فهرسة لا بد منها

لعله يقال: إن هناك عرضية ما بين المنهجين المذكورين حيث ينهض أحدهما بإثبات المطلوب مستقلاً، وهذا ما يفتقر إلى الكثير من الدقة، والحق أن يقال، وذلك بعد العلم بأن المدعى في المعاد هو ضرورة وقوعه، وهذا ما يستفاد من كثير من الآيات، حيث أكدت حتمية وقوعه وأنه لا ريب في مسألة البعث والنشأة الأخرى، وليس المدعى هو مجرد إثبات إمكان المعاد، حيث إن المنكرين ادّعوا الامتناع، وأمّا الردود التي جاءت فقد كان كلّ همّها دحض ذلك، وأنّ جمع الأجزاء بعد تفرّقها - وهو المعاد على ما عرفت عند أكثر المتكلمين - ممكن، وأنه تعالى قادر على ما هو أدق وأعقد من ذلك، ﴿بَلَى قَادِرِينَ عَلَى أَنْ نُسَوِّيَ بَنَانَهُ﴾ (القيامة: ٤)، وكلّ ما يقدر عليه تعالى ممكن، وذلك لأن قدرته لا تتعلق

(١) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق: ج ١٦، ص ١٧٥.

بالممتنع، لأنّه عدمٌ محضٌ لا شيءيَّة له، إذن فالمعاد المذكور ممكنٌ. لكنك ترى أنّ هذا أعمّ من المدعى، إذ المدعى هو ضرورة وقوع المعاد، والإمكان أعمّ من الوقوع، إذن لابدّ من تميم الدليل.

ما ينهض بتميم الدليل هو المنهج الغائي، حيث علمت أنّ المتحرّك لابدّ أن تكون له غاية، لا أنّه يمكن أن تكون له غاية، إذن فالمعاد غاية هذا العالم المتحرّك بكلّ جواهره وأعراضه كقافلةٍ واحدةٍ مصيرها إراحة الركّاب من حركةٍ وأينٍ وعثرٍ، والغاية لموجودٍ مزيجٌ من القوّة والفعل هي الفعلية التي توجد في دار الحيوان.

الأهون والأليق بالحقّ تعالى

لقد اشتمل النصّ الذي بين أيدينا على أدلّة ثلاثة يثبت من خلالها النشأة الآخرة، وهي نشأة إبداعية، وذلك لأنّها مغايرة للنشأة الأولى. وهذا ما يمكن عرضه من خلال البيان التالي:

الفرض: ١. الإيجاد مطلقاً منه تعالى.

٢. الإيجاد تارةً من دون وسائط وأخرى معها.

المدعى: المعاد نشأة أخرى لا ريب في وقوعها.

البرهان: يمكن عرض البرهان من خلال أدلّة أربعة أقيستها تشترك في أنّ الأشرف أليق بفاعليّته تعالى، والصور الأخروية هي الأشرف، وذلك لقربها إلى الموجد الحقيقي، وذلك إمّا لكونها دفعية غير تدريجية، أو لأنّ ما عداها هو الأليق بما سواه، أو لعدم كونها مسبقة بمادّة ومدّة، أو لكونها الأبسط والأصفى.

الدليل الأوّل

الصور من غير مادّة سابقة	أليق وأنسب بفاعليّته تعالى
كلّ ما هو أليق بفاعليّته تعالى	موجودٌ بالفعل
٠. الصور من غير مادّة سابقة	موجودةٌ بالفعل

نأخذ النتيجة كبرى في القياس التالي:

الصور الأخرى صور من غير مادة سابقة

الصور من غير مادة سابقة موجودة بالفعل

٠٠. الصور الأخرى موجودة بالفعل

أما كبرى القياس الأول فلأن عدم وجود الأليق والأنسب إما لعجز أو لجهل أو لسفه، والتالي باطل بشقوه الثلاثة فالمقدم مثله، إذ ما الذي يمنع الواجب الوجود بالذات وهو كذلك من جميع الجهات، دون إيجاد ما هو أليق بفاعليته إلا ما تقدم، كيف وقد اشترطت المسانحة بين الفاعل وفعله أيضاً؟ وأما الصغرى فلأن الأقرب أليق، والأقل وسائط أقرب، وقد فرضنا الصور الأخرى غير مسبقة بمادة ومدّة، فلا تحتاج إلا إلى إمكانها الذاتي، وكل ما هو كذلك، لا مهلة في وجوده.

إذن فالصور الأخرى موجودة بالفعل، والجنة والنار موجودتان بالفعل.

الدليل الثاني

الإيجاد من المزاج والامتزاج شأن القوى والطبائع

لا شيء من شأن القوى والطبائع بالأليق والأحرى به تعالى

٠٠. لا شيء من الإيجاد من المزاج والامتزاج بالأليق والأحرى به تعالى

إذن فحصر الخلق بما يكون مسبقاً بمادة ومزاج وامتزاج تسوية له تعالى بالفواعل الطبيعية التي لا علم لها بفعلها، وهذا كما ترى.

إذن هناك فعل أليق بشأنه تعالى، وهو غير الفعل المذكور، وليس هو إلا الفعل الذي لا يكون عن سبق مادة ومزاج وامتزاج، وهو فعله الخاص به وهو الإبداع والإنشاء.

وأما الدليل الثالث فيمكن عرضه كذلك من خلال الصورة التالية:

الأمر الأخرى أصفى من التركيب وأرفع من الامتزاج

كلّ أبسط وأرفع عن الكثرة أقرب إلى الموجد الحقيقي
 .: الأمور الأخروية أقرب إلى الموجد الحقيقي

نجعل النتيجة صغرى في القياس التالي:

الأمور الأخروية أقرب إلى الموجد الحقيقي
 كلّ أقرب إلى الموجد الحقيقي لا مهلة في وجوده
 .: الأمور الأخروية لا مهلة في وجودها

نجعل النتيجة كبرى في القياس التالي:

المعاد أموراً أخروية
 الأمور الأخروية لا مهلة في وجودها
 .: المعاد لا مهلة في وجوده

إذن فالمعاد موجودٌ بالفعل، والمعاد جنّةٌ و نارٌ، إذن فالجنّة والنار موجودتان.

وأما الدليل الرابع فهو التالي:

الصور الأخروية أكوأ دفعية
 الأكوأ الدفعية أشرف من التدريجية
 .: الصور الأخروية أشرف من التدريجية

نجعل النتيجة صغرى في القياس التالي:

الصور الأخروية أشرف من التدريجية
 الأشرف أليق بالأشرف
 .: الصور الأخروية أليق بالأشرف

ولا شك أنّ الذي وجوده وصفاته مقتضى ذاته هو الأشرف وجوداً وصفةً،
 إذن فهو الأليق بإيجاد الصور الأخروية. وقد علمت أنّ الأليق بالواجب تعالى لا
 ريب في وجوده، إذن فالصور الأخروية موجودةٌ بالفعل، وهي المعاد، إذن
 فالمعاد قائمٌ لا ريب فيه، والجنّة والنار موجودتان بالفعل لا أنّهما ستوجدان. وقد

أشار رحمه الله إلى الأدلة الأربعة بأقواله التالية:

١. لقد أشار إلى الدليل الأول بقوله: «إنَّ إبداع الصور وإنشاءها من غير مادةٍ سابقةٍ، أنسب وأقرب إلى العلّة الأولى وأهون عليها من تركيب الموادّ وجمع أجزائها ومتفرقاتها».

٢. وللثاني بقوله: «ففعله الخاصّ الذي هو الإبداع والإنشاء أشرف وأرفع من جمع متفرقاتٍ... فإنّ هذا شأن القوى والطبائع...».

٣. وللثالث بقوله رحمه الله: «ولكنّ ما هو أبسط في الوجود وأرفع عن الكثرة فهو أقرب إلى الموجد الحقيقي...».

٤. وللرابع بقوله: «ومّا يدلّ أيضاً على أنّ إيجاد الأكوان الأخرى أشبه لسنة الله - التي هي الإبداع - من إيجاد المكونات الدنيوية: أنّ إيجاد هذه المواليد... حاصلٌ بالتدرّج... والأخريات أمورٌ دفعيّة الوجود حدوثاً وكماً...»^(١).

عويصة خلق الجنّة والنار

يمكن عرض هذه العويصة من خلال المقدمات التالية:

١. المعاد موجودٌ بالفعل، وقد ثبت ذلك من خلال المنهج الفاعلي الذي أثبت الإمكان، والغائي الذي أثبت التحقق والوقوع.

٢. المعاد جنّةٌ ونارٌ، إذ الجنّة والنار موجودتان.

٣. لقد ثبت «أنّ الدارين - الجنّة والنار - إنّما تنشآن بنفوس أهلها، وتعمران بأخلاقهم وأعمالهم...»^(٢)، سيّما بناءً على تجسّم الأعمال.

٤. الفاعل والمبدأ هو الغاية، وإذا كان الأمر كذلك فلم يقال بالأولى والأخرى؟ وبعبارةٍ أخرى: العويصة مركّبةٌ من مشكلين لكلّ منشؤه الخاصّ به، أمّا

(١) انظر هذه الأقوال الأربعة في: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ٩، ص ١٦١.

(٢) علم اليقين، مصدر سابق: ج ٢، ص ١٢٣٣.

المشكل الأول فهو الذي تناوله المصنّف رحمه الله بقوله: «واعلم أنّ الآخريّة والثانويّة إنّما هي بالقياس إلى حدوثنا...»^(١).

وأما الإشكال الثاني: كيف يقال بوجود الجنّة والنار فعلاً لا تقديرًا مع كونها مرهونتين بفعل الإنسان، حيث إنّ كلّاً منهما نتيجة فعله، إذن أيّ جنّة توجد لشخصٍ لما يوجد بعدد، وكذلك النار التي يستحقّها من لم يوجد بعدد؟! أما الأول فقد حلّه المصنّف بأنّ الأوليّة والآخريّة نسبيّة إضافيّة وليست نفسيّة، فهي بالقياس إلى حدوثي هي أولى، أمّا بالقياس إلى مآلي ورجوعي فهي آخرة. وأما الثاني فهو إشكال مبنيّ على أنّهما موجودتان بمعزلٍ عن عمل الإنسان، وأمّا إذا كان وزان الجنّة والنار وزان الخارج والخارجيّات والذهنيّات، وأن لا خارج وراء الخارجيّات، والخارجيّات هي نفس الخارج، وكذلك الذهن، فالجنّة والنار ليستا شيئاً وراء أعمال أصحابهما، سيّما أنّك سمعت مراراً: أنّ جنّة الإنسان وجهنّمه ليستا شيئاً خارج ذاته^(٢).

التوليد والتوالد

«تكوّن الحيوانات إن كان من الزوجين الذكر والأنثى، كالإنسان والبقر والغنم وأضرابها، فهو التوالد، وإن كان من البخارات والتّعفّنات... البق... فهو التولّد. وقد جوّز الأطباء وسائر الحكماء تكوّن الإنسان - مثلاً - من التولّد... لا يمكن انقراض الأنواع المتوالدة، بخلاف المتولّدة، فالقول بعدم تناهي أفراد المتوالدة بتّي، بخلاف المتولّدة...»^(٣).

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ٩، ص ١٦٢.

(٢) المعاد (رؤية قرآنيّة)، آية الله العلامة السيّد كمال الحيدري، بقلم: الشيخ خليل رزق، دار فراق، الطبعة الأولى، ١٤٣١هـ: ج ٢، ص ٢٧١.

(٣) شرح المنظومة، اللآلئ المنتظمة، مصدر سابق: ج ١، ص ١٢٥، الحاشية ٤.

الفصل الثامن^(١)

في اختلاف مذاهب الناس في باب المعاد

(١) عرض المصنّف لهذا البحث في: المبدأ والمعاد، مصدر سابق: ص ٣٧٣؛ الشواهد الربوبية، مصدر سابق: ص ٣٦٩.

تمهيد

يستعرض هذا الفصل اختلاف الناس وتشتتهم في مسألة المعاد، حيث كانت الآراء أربعة:

١. رأيي لا يقول بالمعاد أيّاً كان، فلا معاد جسماني ولا روحاني.
 ٢. رأيي يقول بالمعاد الجسماني دون الروحاني.
 ٣. رأيي يقول بالمعاد الروحاني دون الجسماني.
 ٤. رأيي يقول بالمعادين: الروحاني والجسماني.
- ثم تشتت الآراء لدى القائلين بالمعادين، حيث اختلفوا في نحو البدن الذي يعاد، فكانت المذاهب التالية:

١. البدن المعاد عين الأوّل مطلقاً، أي من حيث كلّ جزءٍ من الأجزاء.
 ٢. البدن المعاد عين الأوّل مجموعاً لا على مستوى كلّ جزءٍ جزء.
 ٣. البدن المعاد ليس عين الأوّل وإنّما مثله مطلقاً.
 ٤. البدن المعاد ليس عين الأوّل وإنّما مثله مجموعاً لا مطلقاً.
 ٥. البدن المعاد غير الأوّل أي لا عينه ولا مثله، وذلك بحسب الخلقة والشكل وإنّما هو عينه بعينيّة النفس التي تدبّره. وهذا الذي مال إليه كثيرٌ من الإسلاميين، وأمّا العينيّة والمثليّة المطلقة فلم يوجبهما أحدٌ.
- وقد تمّ تناول ذلك كلّ من خلال نصوصٍ ثلاثة:
- النصّ الأوّل: لا معاد أصلاً، وهو قول المنكرين للمعاد مطلقاً جسمانياً كان أو روحانياً، حيث تمّ عرض هذا المذهب من خلال بيان معتمدتهم في ذلك، وتمّ نقد ونقض ذلك السند والمعتمد.
- النصّ الثاني: القول بالمعاد، حيث تمّ التعرّض لآراء المعتقدين بالمعاد،

فمنهم مَن قصره بالروحاني، ومنهم مَن قصره بالجسماني، ومنهم مَن اعتقد الجمع فالمعاد لديه روحانيٌ وجسمانيٌ.

النص الثالث: البدن المُعاد، حيث تمّ استعراض الآراء العديدة في البدن الذي يعاد في النشأة الأخرى، حيث تمّ استبعاد بعضٍ، بينما مال كثيرٌ من المسلمين إلى رأيٍ يقول بأنّ البدن المُعاد هو غير البدن الأوّل من حيث الخلقة والشكل، وهو عينه من حيث النفس التي تدبّره.

النص الأول

لا معاد أصلاً

إنَّ من الأوهام العامية والآراء الجاهلية رأي من ذهب إلى استحالة حشر النفوس والأجساد، وامتناع أن يتحقق في شيءٍ منهما المعاد، وهم الملاحدة والطباعية والدهرية وجماعة من الطبيعيين والأطباء الذين لا اعتمادَ عليهم في الملة، ولا اعتدادَ برأيهم في الحكمة؛ زعمًا منهم أنَّ الإنسانَ ليس إلا هذا الهيكل المحسوس حامل الكيفية المزاجية وما يتبعها من القوى والأعراض، وأنَّ جميعها ممَّا يُعدمُ بالموت ويفنى بزوال الحياة ولا يبقى إلا المواد المتفرقة، فالإنسانُ كسائر الحيوان والنبات إذا مات فات، وسعاده وشقاوته منحصرتان فيما له بحسب اللذات والآلام البدنية الدنياوية.

وفي هذا تكذيبٌ للعقل على ما رآه^(١) المحققون من أهل الفلسفة، وللشرع على ما ذهب إليه المحققون من أهل الشريعة.

والمنقول من (جالينوس) في أمر المعاد هو التردد والتوقف بناءً على توقُّفه في أمر النفس أنَّها هل هي المزاج فتفنى بالموت ولا تُعاد، أم هي جوهرٌ مجرَّد، فهو باقٍ بعد الموت، فلها المعاد؟

ثم من المتشبهين بأذيال العلماء من ضمَّ إلى هذا: أنَّ المعدوم لا يعاد، فإذا انعدم الإنسانُ بهيكله، لم تمكن إعادته، وامتنع الحشر.

(١) في بعض النسخ: يراه.

والمتكلمون منعوا هذا بمنع [امتناع] إعادة المعدوم تارةً، وبمنع فناء الإنسان بفساد هيكله أخرى، فقالوا: إنّ للإنسان أجزاءً باقيةً: إمّا متجزئةً أو غير متجزئة، ثمّ حملوا الآيات والنصوص الواردة في بيان الحشر على أنّ المراد جمع الأجزاء المتفرقة الباقية التي هي حقيقة الإنسان.

والحاصل: أنّ أصحاب الكلام ارتكبوا في تصحيح المعاد أحد الأمرين المستنكرين المستبعدين عن العقل، بل النقل، ولا يلزم شيءٌ منهما، بل العقل والنقل حاكمان بأنّ المعاد في الآخرة هو الذي كان مصدر الأفعال ومبدأ الأعمال مكلفاً بالتكاليف والواجبات والأحكام العقلية والشرعية.

ثمّ لا يخفى: أنّ عرق الشبهة لا ينقلع عن أراضى أوهايم الجاحدين المنكرين للحشر والقيامة إلاّ بقطع أصلها، وهو أنّ الإنسان بموته يفنى ويبطل ولا يبقى؛ لأنّه ليس إلاّ الهيكل مع مزاج أو صورة حالة فيه، وقد مرّ قطع هذا الأصل مستقصى.

الشرح

الكلام هاهنا جارٍ في بيان مذهبٍ من المذاهب في مصير الإنسان بعد الموت الذي لا ريب فيه، وهو المذهب الذي ينكر وجود نشأةٍ أخرى للإنسان غير هذه التي يأتي إليها ثم يغادرها وقد قضى فيها من اللذات وطراً، والآلام غصصاً، وبهذا يسدل الستار وينتهي المشهد وكأنَّ إنساناً لم يكن في هذه النشأة لسنواتٍ عديدةٍ، سيان بعدها أحسن أم أساء، علم أم جهل، أصلح أم أفسد، اتقى أم طغى وعلا وتكبر وتجبّر.

ولا شكَّ أنَّ الداهب مذهباً كهذا يزعم أنَّه ارتكز على حجةٍ واعتمد على دليلٍ جعله يقول بما قال، وهو لو تأمل إن كان أهلاً أو ركن إلى مَنْ هو كذلك لأفلت من براثن ورطة كهذه، ولنجا من تبعاتها الوخيمة، والأمر الذي يقف وراء ذلك هو عدم إدراك حقيقة الإنسان تارةً، أو عدم إدراك حقيقة الوجود وما لها من أحكام تارةً أخرى، حيث كان البعض - وما زال - يرى أنَّ حقيقة الإنسان ليست إلّا هذا البدن المحسوس الملموس، الذي لا شكَّ في فناءه وهلاكه بعد الموت وليس له من السعادة والشقاوة إلّا ما هو موجودٌ في هذه النشأة، ولذلك كانت الدعوات للمسارعة إلى كسب أكبر حظٍّ من السعادة، التي هي ملذاتٌ حسيةٌ شهويةٌ وغضبيةٌ، ولا مطمع فيما وراء ذلك، إذ الحصر في المذكورات يتناسب مع القول المذكور في حقيقة الإنسان، وهذا ما اعتقده كثيرون وظهر في الكلمات والأشعار أسمى ولوعة، فالمصير المذكور مخيفٌ ومؤلمٌ:

إن كنت لا تفنى سوى مرّةٍ فافنّ ودع هذا الأسى والشقاء
وكن كأن لم تحوِ ذا الجلد أو ذا الدم واللحم وخلّ العناء

قد خاطب السمك الأورز منادياً سيعود ماء النهر فاصف هناء
فأجاب: إن نصبح شواء فتلك الـ دنيا سرابٌ بعدنا أو ماء

ما الكون دار إقامةٍ فأخو النهي أولى به أن يدمن الصهباء
أطفئ بماء الكرم نيران الأسى فلسوف تذهب في الهواء هباء^(١)

والحق أن ذلك صحيحٌ لو ثبت الأصل الذي اعتمد عليه، لكنّه غير ثابت، بل لا أصل لذلك الأصل إلّا في الأوهام العامية والأذهان الجاهليّة، حيث إنّ الأولى قاصرة والثانية مدلّسة، فهي تعمد لإنكار المعاد لتعبث في الحياة انطلاقاً لا حدّ عنده ولا قيد؛ ﴿كَلَّا بَلْ يُرِيدُ الْإِنْسَانُ لِيَفْجُرَ أَمَامَهُ﴾ (القيامة: ٥).

إذن هناك مقدّمة دُست في دليل هؤلاء أدّى بهم إلى هذه النتيجة المخيفة المريعة، وهي أنّ الإنسان ليس سوى هذا الهيكل المحسوس الذي لا نصيب له في بقاء، إذ مزاج ذلك البدن وليد قسر عناصره المتنافرة المتباعدة، والقسر لا يدوم، وبالتالي فالحياة مرهونة ببقاء هذا الهيكل، فإذا ما زال زالت، وانتهى أمر الإنسان، وقد نال نصيبه من حياته لذّة أو شقاء.

وإذا ما أردنا أن نصوغ ما رأوه دليلاً فيمكن ذلك من خلال التالي:

الفرض:

١. الإنسان موجود.
 ٢. الإنسان ليس شيئاً سوى الهيكل المحسوس الذي يحمل مزاجاً خاصاً.
 ٣. الهيكل المحسوس يفنى وينعدم بالموت.
- المدّعى: لا شيء من حشر النفوس والأجساد بممكن.
- البرهان: المدّعى المذكور يشتمل على دعويين:

(١) رباعيّات عمر الخيّام، تعريب: أحمد الصافي النجفي، طبعة طهران.

١. امتناع حشر النفوس.

٢. امتناع حشر الأجساد.

وبهذا يراد إثبات امتناع المعاد أصلاً، أي الجسماني والروحاني.

أمّا الأولى فهي ممّا لم يتعرّض له مباشرةً، وإنّما يمكن القول أنّ أمرها من باب السالبة بانتفاء الموضوع، وذلك لأنّ أصحاب هذا الرأي لا يرون شيئاً في الإنسان وراء هيكله المحسوس الحامل للكيفيّة المزاجيّة، والنفوس ليست كذلك بل هي - عند أهل التحقيق - أمرٌ وراء البدن. إذن فلا نفس، وبالتالي لا معنى للكلام عن معاد النفوس.

وأمّا الثانية فيمكن عرضها من خلال التالي:

الإنسان هيكلٌ محسوسٌ

الهيكَل المحسوس يفنى

الإنسان يفنى

نجعل هذه النتيجة صغرى في القياس التالي:

الإنسان يفنى

لا شيء ممّا يفنى بذى نشرٍ وحشرٍ

الإنسان بذى نشرٍ وحشرٍ

وقد استدلّ بعض المشبّثين بأذيال العلماء بما يمكن عرضه من خلال

الصورة التالية:

الميت معدومٌ

لا شيء من المعدوم بمُعادٍ

الإنسان بمعدٍ

فالموت يُعدم الميت ويصيرُه لا شيء، والإعادة فرع الشيئية، والميت ليس

بشيءٍ حتى يعاد، بل يمتنع إعادته.

جواب المتكلمين

رأيت أن البعض ذهب - بغير سبب - إلى إنكار المعاد، وقد ارتكزوا في ذلك على أمرين: ١. فناء الإنسان. ٢. امتناع إعادة المعدوم.

وهذا مما لا يُقبل، لكن لا بدّ من بيان عدم القبول بوجهٍ وجهٍ لا كما كان من المتكلمين الذين عالجوا الأمرين المذكورين بما لا يقلّ إشكالاً عن أولئك، حيث ذهبوا إلى أن الإنسان لا يعدم، بل تبقى حقيقته بعيدة لا تطاها يد العدم والفناء، وحقيقة الإنسان تلك عبارة عن أجزاء وأجسام، والمعاد ما هو إلا إعادة جمع تلك الأجزاء وبالتالي فقد كان للإعادة موردٌ، وليس من باب إعادة المعدوم.

وقد علمت آنفاً: أن الإنسان أجلّ من أن تكون حقيقته على مثل ما صوروه، ولو سلّمنا ذلك فأين النشأة الأخرى إذا كان المعاد أجزاءً موجودةً في هذه النشأة؟ وهل يعقل وجود العود في نشأة والمعاد موجودٌ في نشأة أخرى؟ فإذا كانت أجزاء الإنسان التي هي حقيقته هاهنا (أي في نشأتنا هذه) والمعاد ما هو إلا جمعها، فالحشر والبعث هاهنا لا في نشأة أخرى، وهذا مخالفٌ لصريح النصوص الدينية، وكذلك لما يدركه العقل السليم من مقدّماتٍ مبرهنة.

ثم ولأيّ شيءٍ تعاد تلك الأجزاء، فهل يحاسب أو يعاقب على أمرٍ لا يصحّ نسبة إحسانٍ إليه أو إساءة؟

وهل تلام تلك الأجزاء في حال المخالفة الصادرة عن صاحبها سواءً كانت عقلية أم شرعية؟

وهل يصحّ مكافأتها فيما لو انسجمت أفعالها مع أحكام العقل وتكاليفه، والشرع وما يوجبه وما ينهى عنه؟

إذن فلا معاد لتلك الأجزاء، وبما أنّها هي الإنسان ليس إلا، فيلزم من ذلك

عدم العود مطلقاً، لا للنفوس ولا للأجسام، أمّا الأوّل فلا معاد روحانيّ مجرّد، إذ لا مجال لدى القائل بأنّ الإنسان هيكلٌ محسوسٌ ملموسٌ للاعتراف بوجود موجودٍ مجرّدٍ وراء البدن حتّى يعود. وأمّا عود الأجسام فلعدم الوجه.

وأما الأمر الثاني، وهو أنّهم جوّزوا إعادة المعدوم، وذلك لأنّ الموت عندهم يعدم الإنسان الذي هو ذلك الهيكل المحسوس، والمعاد هو عبارةٌ عن إعادة الميّت، وهو ما نطقت به الشرائع الحقّة، إذن فلا مجال للقول بامتناع إعادة المعدوم وإلاّ فيؤول الأمر إلى القول بأنّ الشرائع الحقّة تُلزم أتباعها باعتقاد جواز وقوع ما يمتنع وقوعه، وفي هذا طعنٌ بمصداقيّتها ومصادقيّة الأنبياء الذين دعوا للاعتقاد بها والأخذ بتعاليمها.

والجواب: إنّ القول بالجواز المذكور هو قولٌ مستنكرٌ مستبعدٌ من العقل، ولا يعقل أنّ شريعةً حقّةً تشتمل على تعاليم تؤدّي إلى الإلزام بما يدرك العقل الصريح امتناعه، كما هو الحال بالنسبة للقول بإعادة المعدوم سيّما إذا كان بعينه أيضاً؛ وذلك لأنّ المعدوم ليس بشيء حتّى تتعلّق الإعادة به.

عرقُ الشبهة

عرق الشبهة المذكورة وأصلها هو ذلك التجنّي على حقيقة الإنسان وأنّها هيكل ومزاج مصيره المحتوم للفناء والتلاشي، وبالتالي فلا حشر ومعاد، بل نهايةٌ ليس بعدها بدايةٌ حياةٍ أخرى.

والحقّ أنّ الأمر أبعد ما يكون عن ذلك، بل حقيقة الإنسان بصورته وهي ذلك الأمر الذي يكون مبدأً لأفعاله ومصدراً لأعماله، وهي أمرٌ سبحانه مجرّدٌ ذات أطوارٍ في الدرجات والدركات، خلقها الله تعالى مثلاً له ذاتاً وصفةً وفعلاً، ولذلك قيل: «مَن عرف نفسه فقد عرف ربه»^(١)، وهي ممّا لا يجوز عليها الفناء،

(١) تقدّم تخريجه في هذا الكتاب (في التمهيد).

وذلك لتجردها عن المادة، والمجرد كذلك أبدي لا يفنى.

إشارات النص

جالينوس

طبيبٌ وحكيمٌ معروفٌ، وهو مؤسس الطب التجريبي وأشهر طبيب في العهد القديم، ولد في مدينة پرگامون في آسيا الصغرى، وهي تركيا اليوم، بعد أبقرط عام ١٣٠ ميلادي، حيث كانت تلك المدينة مركزاً مهماً من مراكز العلم، وتعدّ مكتبتها الثانية بعد مكتبة الاسكندرية. شرع وهو في سنّ الثالثة عشرة بتأليف الكتب، ثم أرسله والده وهو في الخامسة عشرة لاستماع المحاضرات الفلسفية. لقد تعرّف وهو في مرحلة الشباب، على أفكار المدرسة الأفلاطونية والمشاء والرواق والأبيقورية.

اختر له والده دراسة الطب، وذلك وفق رؤيةٍ رآها، فشرع في دراسة الطب في سنة ١٤٦ ثم سافر إلى مدينة سميرنا لحضور درس الطبيب المشهور «بلوبس» لقد سافر في طلب العلم إلى مدنٍ عديدةٍ حتّى حطّ به المقام في مدرسة الطب في الاسكندرية، وفي سنة (١٤٦) استقرّ في روما حيث صار مقرباً من القادة الذين راحوا يحضرون درسه^(١).

ترك جالينوس روما أواخر عمره ورجع إلى «بركامون»، إلى أن توفي سنة ٢٠٠م في «سيسيل».

وله آثارٌ عديدةٌ وفي علومٍ وفنونٍ مختلفةٍ، وخاصةً في الطب والفلسفة، وقد

(١) الشكوك على جالينوس، للطبيب المعروف محمد بن زكريا الرازي، حقّقه وقدم له بالفارسية والعربية والإنكليزية: الدكتور مهدي محقق، نشر: أنجمن آثار ومفاخر فرهنگي، الطبعة الأولى، ١٣٨٤ش: ص ١٥-١٦.

كتب في حياته فهرستاً لمؤلفاته أسماه باليونانية «بيناكس»، ويتردد في الكتابات العربية بصورة «فينكس»، و«بينكس»، حيث كان في مقدمة الكتب كتب الطب ثم كتب الفلسفة والمنطق والبلاغة والنحو، وقد ترجم هذه الكتب إلى السريانية أيوب الزهاوي ثم ترجمها إلى العربية إسحاق بن حنين.

تشتت الآراء في المعاد

قال الفخر الرازي: «...اختلف أهل العالم فيه [المعاد]، فأطبق المسلمون على المعاد البدني، والفلاسفة على المعاد النفساني، وجمع من المسلمين والنصارى عليهما، وجمع من الدهرية على نفيهما، وتوقف جالينوس في الكلّ. أما القائلون بالمعاد البدني فمنهم من زعم أن الله تعالى يعدم البدن ثم يعيده ومنهم من زعم أنه يفرق الأجزاء ثم يجمعها. والكلام فيه يتفرع على مسائل: مسألة: الذي يشير إليه كل أحد بقوله: (أنا) إما أن يكون جسماً أو جسمانياً، أو لا جسماً ولا جسمانياً، أو متركباً عن هذه الأقسام تركيباً ثنائياً أو ثلاثياً. أما المتكلمون فزعموا أنه جسم. ثم الجمهور منهم يقول إنه هذه البنية المحسوسة وهو ضعيف... ومنهم من زعم أنها أجزاء أصلية باقية من أول العمر إلى منتهاها ثم اختلفوا فيه، فزعم الراوندي أنه جزء لا يتجزأ في القلب، وزعم النظام أنه أجسام لطيفة سارية في الأعضاء، والأطباء زعموا أنه الروح اللطيف الموجود في الجانب الأيسر من القلب. ومنهم من جعله الروح الدماغي، ومنهم من جعله عبارة عن المزاج واعتدال الأخلاط. ومنهم من جعله عبارة عن شكل البدن، وتخطيطه وتأليفات أجزائه، ومنهم من جعله عبارة عن الحياة. أما الذين قالوا إنه غير جسم ولا جسماني فهم الفلاسفة، ومن المعتزلة معمر، ومنا الإمام الغزالي...»^(١).

(١) كتاب المحصل، مصدر سابق: ص ٥٣٧-٥٣٩.

إذن فقد رأيت ما لمعرفة حقيقة الإنسان من أثرٍ مباشرٍ على فهم وإدراك معاده ومآله.

الطباعية والدهرية

قال الحكيم السبزواري رحمه الله: «الفرق بينهما: أنَّ الطباعية بعد الموادّ الجسمانيّة - وهي القوى الانفعاليّة - لم يتفطّنوا من القوى الفعليّة والمبادئ الفاعليّة إلّا بالقوى والطبائع المقارنة، ولم يعثروا بالمبادئ البرزخيّة والمجرّدات المضافة التي هي النفوس النطفيّة القدسيّة فضلاً عن المجرّدات المرسلة، فكيف على مَنْ له الأمر والخلق، القدّوس السبّوح، ربّ الملائكة والروح؟ والدهريّة تقول باقتضاء الزمان وفصوله للاجتماع والافتراق والحياة والموت، ونحو ذلك؛ فتبّاً لنظرهما، وتعساً على فكرهما. نعم، مَنْ لا يعرف اللطيفة المجرّدة في ذاته، كيف لا يعجز عن إثبات المجرّدات في الإنسان الكبير الخارج منه، وعن معرفة الله تعالى»^(١).

لا شكّ أنّ هناك ملازمةً ما بين منكر المبدأ ومنكر المعاد، ولا عكس، إذ قد يُعتقد بوجود مبدأ دون الاعتقاد بمآلٍ ومعادٍ، والطباعية ممّن حصر المؤثر فيما يدركه من قوى مقارنة للمادّة والطبيعة، وهي تلك القوى المحدودة الأثر والتأثير والتي لا تفعل فعلها إلّا بمقارنة المادّة وعونها، لا سبيل لدركه موجوداً فوق المادّة وآثارها من زمانٍ ومكانٍ وجهةٍ، وأمّا الدهريّة فقد أسندوا المؤثريّة إلى الدهر أي الزمان فهو الذي يهلك ويفنى، وقد ذكر مقولتهم القرآن حيث قال تعالى: ﴿وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ وَمَا لَهُمْ بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ * وَإِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ مَا كَانَ حُجَّتَهُمْ إِلَّا

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ٩، ص ١٦٤، حاشية ١.

أَنْ قَالُوا ائْتُوا بِآبَاتِنَا إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ * قُلِ اللَّهُ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يَجْمَعُكُمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَا رَيْبَ فِيهِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٢٤-٢٦﴾ (الجاثية: ٢٤-٢٦).

فالمعنى: وقال المشركون: ليست الحياة إلا حياتنا الدنيا التي نعيش بها... فلا يزال يموت بعضنا وهم الأسلاف، ويحيا آخرون وهم الأخلاف، وما يهلكنا إلا الزمان الذي بمروره يُبلى كل جديد ويُفسد كل كائن ويميت كل حي، فليس الموت انتقالاً من دارٍ إلى دارٍ منتهيّاً إلى البعث والرجوع إلى الله...^(١).

إذن فالدهر عندهم فاعلٌ مستقلٌّ في تأثيره فهو الذي يتصرّف في حياة البشر، وهذا ممّا لا يصحّ، وذلك لأنّ للمستقلّ في وجوده وإيجاد خواصّ ليس للدهر - أي الزمان - شيءٌ منها. نعم، للدهر أثرٌ في الإحياء والإماتة، فهو بمروره وتقادمه يبلى الجديد ويفسد كل كائن، لكن لا على نحو الاستقلال، فإن أريد بالتأثير مستوى كهذا فلا «... يخلو من وجه، لكن لا يلائمه قولهم المنقول ذليلاً: وما يهلكنا إلا الدهر...»^(٢)، حيث حصروا التأثير به، ولازمه نفي مدخليّة ما عداه.

قال المصنّف رحمه الله: «ومن ذهب إلى أنّ الزمان واجب الوجود، أراد به معنىً أجلاً وأرفع ممّا فهمه الناس، وقد ورد في الحديث: لا تسبوا الدهر، فإنّ الدهر هو الله تعالى^(٣)، وفي الأدعية النبويّة: يا دهر يا ديهور يا ديهار يا كان يا كينان يا روح^(٤)، وفي كلام أساطين الحكمة نسبة الثابت إلى الثابت سرمدٌ، ونسبة الثابت إلى المتغيّر دهرٌ، ونسبة المتغيّر إلى المتغيّر زمانٌ، أرادوا بالأوّل نسبة الباري إلى

(١) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق: ج ١٨، ص ١٧٤.

(٢) المصدر نفسه: ص ١٧٥.

(٣) سلسلة الأحاديث الصحيحة، مصدر سابق: ج ٢، ص ٩ و ٦٨، الحديث، ٢ و ٥٣١.

(٤) قوت القلوب في معاملة المحبوب، أبو طالب المكي، المتوفّى ٣٨٦، دار الكتب العلميّة، تصحيح: باسل عيون السود، ١٤١٧هـ: ج ١، ص ٢٢.

أسمائه وعلومه، وبالثاني نسبة علومه الثابتة إلى معلوماته المتجددة التي هي موجودات هذا العالم الجسماني برمتها بالمعية الوجودية، وبالثالث نسبة معلوماته بعضها إلى بعض بالمعية الزمانية^(١).

و«لما كان ديدن الناس عند نزول المصائب أن يسبوا الدهر لزعهم أنه جالبها، ردّ عليه السلام عليهم بأن لا تسبوا الدهر؛ لأنه ليس جالب الحوادث، فإنّ الدهر - أي جالب الحوادث - هو الله، فلا حول ولا قوة إلا بالله، أو لا تسبوا الدهر وأحبّوه وأعظموه، فإنّ الدهر أثر الله، ومكتوب قلم الله، ومن أحبّ شيئاً أحبّ آثاره وكتابه وتصنيفه، أو الدهر الذي هو وعاء وجود العقول الكلية من صقع العقول الكلية، وهذه العقول من صقع الله، فلا تسبوا الدهر بمعنى الزمان؛ لأنه رقيقة تلك الحقيقة»^(٢).

وبهذا الملاك لا يجوز سبّ شيء من الأشياء، وذلك لأنّ كلّ شيء نباشره ونتعاطاه هو رقيقة حقيقة شريفة قدسية، ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ﴾ (الحجر: ٢١).

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ٣، ص ١٤٧.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ٣، ص ١٤٧، حاشية ١.

النص الثاني

القول بالمعاد

وقد اتَّفَقَ المحقِّقون من الفلاسفة والمليين على حقِّية المعاد وثبوت
النشأة الباقية، لكنَّهم اختلفوا في كيفيَّته.

فذهب جمهورُ الإسلاميين وعامَّةُ الفقهاء وأصحابُ الحديث إلى أنَّه
جسمانيٌّ فقط، بناءً على أنَّ الروحَ عندهم جسمٌ سارٍ في البدنِ سريانَ
النارِ في الفحم، والماءِ في الورد، والزيتِ في الزيتونة.

وذهب جمهورُ الفلاسفة وأتباعُ المشائين إلى أنَّه روحانيٌّ أي عقليٌّ فقط؛
لأنَّ البدنَ ينعدمُ بصورةٍ وأعراضه؛ لقطع تعلُّقِ النفسِ عنها؛ فلا يعادُ
بشخصه تارةً أخرى؛ إذ المعدومُ لا يعادُ، والنفسُ جوهرٌ مجردٌ باقٍ لا سبيلَ
إليه للفناء، فتعودُ إلى عالمِ المفارقات؛ لقطع^(١) التعلُّقاتِ بالموت الطبيعيِّ.

وذهب كثيرٌ من أكابرِ الحكماء ومشايخِ العرفاء وجماعةٌ من المتكلمين
كحجَّة الإسلام الغزالي والكعي والحلي والراغب الأصفهاني، وكثيرٌ من
أصحابنا الإمامية كالشيخ المفيد وأبي جعفر الطوسي والسيد المرتضى
والعلامة الحلي والمحقِّق الطوسي رضوانُ الله تعالى عليهم أجمعين، إلى
القول بالمعادين جميعاً؛ ذهاباً إلى أنَّ النفسَ مجردةٌ تعودُ إلى البدنِ.

وبه يقولُ جمهورُ النصاريِّ والتناسخية، إلَّا أنَّ الفرقَ: بأنَّ محقِّقي
المسلمين ومن يحدو حدوهم يقولون بحدوث الأرواح وردِّها إلى البدنِ لا

(١) في بعض النسخ: يقطع.

في هذا العالم، بل في الآخرة، والتناسخيةً بقدميها وردّها إلى البدن في هذا العالم، وينكرون الآخرة والجنة والنار الجسمانيّتين^(١).

(١) بحار الأنوار، محمد باقر المجلسي، المتوفى ١١١٠هـ، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٣هـ: ص ٤٧، تذييل.

الشرح

كان النصّ السابق يعالج مذهب مَنْ ذهب إلى أن لا معاد ولا نشأة غير هذه
النشأة. وأمّا هذا الذي بين أيدينا فيتناول آراءً عدّة محورها القول بالمعاد،
والاختلاف فيه سعةً وضيقاً، والآراء هي:

١. لا معاد إلاّ الجسماني.

٢. لا معاد إلاّ الروحاني.

٣. المعاد روحانيّ وجسمانيّ.

وقد أشار لهذا كلّ الحكيم السبزواري رحمه الله في منظومته، فقال:

مَنْ قَصَرَ المعاد في الروحاني قصر كالحاصر في الجسماني
وجامع بينهما جافائزا وقصبات السبق كان حائزاً^(١)

أمّا الذي قصر المعاد في الروحاني فلائّه اعتقد أن الباقي من الإنسان بعد
الموت هو روحه ليس إلاّ، والروح إذا فارقت البدن أصبحت مجرداً تامّاً، أي ذاتاً
وفعلاً، وما هو كذلك يكون عقلاً، وبالتالي فسعادتها تتناسب مع كينونتها
وصيرورتها عقلاً، وقد عرفت أن المراد بالمعاد الروحاني هو الارتقاء إلى مرتبة
العقل ونيل اللذات العقلية ليس إلاّ، وفي هذا ما فيه، إذ لازمه أن كلّ النفوس في
الآخرة سعيدة منعمة سواء كانت في الأولى كاسبةً للمعقولات أم غير كاسبة، وفي
هذا استواء الذين يعلمون والذين لا يعلمون، وفي هذا من القبح ما لا يوصف.

وأمّا الذي حصر المعاد في الجسماني فلاعتقاده بأنّ الروح جسمٌ لطيفٌ سارٍ في
البدن، وهو قول «كثير من الإسلاميين من الظاهريين المنكرين لعالم العقول، بل

(١) شرح المنظومة، مصدر سابق: ج ٥، ص ٣٠٥.

لعالم المفارقات مطلقاً، حتّى النفوس المجردة، فليس الإنسان عندهم شيئاً سوى هذه البنية المحسوسة المركبة من اللحم والشحم والعصب والرباط والعروق وما شاكلها. وما يحلّها من الأعراض والكيفيات الفعلية والانفعالية على هيئة مخصوصة هي الصورة الإنسانية عندهم، وتلك الأجسام مادّتها، والقيامة ليست عندهم إلّا إعادة هذه الأجسام بمادّتها السيّالة القابلة للكون والفساد^(١).

وأما الذي قال بالمعادين (الروحاني والجسماني) ف«هذا هو القول الفحل والرأي الجزل؛ لأنّ الإنسان بدنٌ ونفسٌ، وإن شئت قلت: نفسٌ وعقلٌ، فللبدن كمالٌ ومجازاةٌ وللنفس كمالٌ ومجازاةٌ، وكذا للنفس وقواها الجزئية كمالاتٌ وغاياتٌ تناسبها، وللعقل وقواه الكلية كمالٌ وغايةٌ، ولأنّ أكثر الناس لا يناسبهم الغايات الروحانية العقلية، فيلزم التعطيل في حقّهم في القول بالروحاني فقط، وفي القول بالجسماني فقط يلزم في الأقلّين من الخواصّ والأخصّين^(٢)، وبعبارة أخرى: الدليل على ضرورة المعادين أمران:

الأول: الإنسان ليس جسماً فقط، وليس عقلاً فقط، بل هو بدنٌ ونفسٌ قد تترقى لتكون عقلاً، والقول بمعاد الإنسان لابدّ أن يشمل عود شأنه (الجسم والنفس)، وإلّا لما صحّ القول بأنّه عودٌ ومعادٌ للإنسان، بل لشأن من شأنه ليس إلّا.

الثاني: لو كان المعاد جسمانياً (أي: عود الأنفس التي لم تبلغ مقام العقل، وإنّها بقيت في مقام الحسّ والخيال) فلازمه حرمان بعض النفوس - التي وصلت إلى مقام العقل - من المعاد، وإن كان المعاد روحانياً (أي: الخاصّ بالنفوس التي ارتقت إلى مقام العقل بالفعل) فالأمر يدور بين أمرين:

١. حرمان النفوس الأخرى غير الواصلة، من المعاد، وهي الأكثر، إذ أكثر الناس لا تناسبه الغايات الروحانية العقلية، لأنّها ليست شرعةً لكلّ وارد،

(١) شرح المنظومة، مصدر سابق: ج ٥، ص ٣٠٨.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ٩، ص ١٦٥، حاشية ١.

وذلك لشرفها وعلو قدرها ومكانتها، وإلا لكان الخامل الذهن، البليد الفكر، المعرض عما هو خيرٌ ليس كمثله خيرٌ، حائزاً على تلك الغايات التي تحتاج الأهل الذي يبذل في سبيلها المال ويشد إليها الرحال، معرضاً عن جاه عاجل ومكانة في محافل الاجتماع والسياسة مما يتنافس فيه أكثر أهل كل زمان.

٢. أن يكون لتلك النفوس - وهم الأكثرون - معادٌ روحاني، وسعادة لا رصيد لها عندهم؛ إذ لم يكتسبوا تلك المعارف والعلوم التي تؤهلهم لمثل هذه السعادة، وفي هذا ما فيه، من عدم المساخنة ما بين المقيم والمقام، والمقدمات والنتائج، وإعطاء الشيء ما لا يستحقه.

إشارات النص

العالم الآخر

قال العلامة الحلي رحمه الله: «واعلم أن إيجاب المعاد يتوقف على هذه المسألة، ولأجل ذلك صدرها في أول المقصد، وقد اختلف الناس في ذلك وأطبق المليون عليه، وخالف فيه الأوائل، واحتج المليون بالعقل والسمع.

أما العقل فنقول: العالم المماثل لهذا العالم ممكن الوجود؛ لأن هذا العالم ممكن الوجود، وحكم المثليين واحد، فلما كان هذا العالم ممكناً، وجب الحكم على الآخر بالإمكان، وإلى هذا البرهان أشار بقوله: حكم المثليين.

وأما السمع فقوله تعالى: ﴿أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ بَلَىٰ وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ﴾ (يس: ٨١) «...»^(١).

إذن لا بدّ أولاً من إثبات إمكان وجود العالم الآخر لكي يصحّ إجراء الكلام في نحو المعاد، وأنّه هل هو جسماني فقط أم روحاني كذلك أم هما معاً.

(١) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، العلامة الحلي، صحّحه وعلّق عليه: آية الله الشيخ حسن حسن زاده الأملي، مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة التاسعة، ١٤٢٢هـ: ص ٥٤١.

قال أيضاً: «أقول: اختلف الناس هنا، فذهب الأوائل إلى نفي المعاد الجسماني وأطبق المليون عليه، واستدلّ المصنّف رحمه الله على وجوب المعاد مطلقاً...»^(١).

وقال أبو حامد الغزالي: «المسألة العشرون في بعث الأجساد: في إبطال إنكارهم لبعث الأجساد وردّ الأرواح إلى الأبدان، ووجود النار الجسمانيّة، ووجود الجنّة والحدور العين، وسائر ما وُعدّ به الناس...»^(٢).

إذن فالمعاد معادان: بعث الأجساد، وردّ الأرواح. وهو قولٌ بالمعاد مطلقاً.

(١) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، مصدر سابق: ص ٥٤٨.

(٢) تهافت الفلاسفة، لحجة الإسلام أبي حامد الغزالي، قدّم له وعلّق عليه وشرحه: الدكتور علي بو ملحم، دار ومكتبة الهلال، ٢٠٠٢م: ص ٢٣١، المسألة العشرون.

النص الثالث

البدن المعاد

ثم إن هؤلاء القائلين بالمعادين جميعاً، اختلفت كلماتهم في أن المعاد من جانب البدن أهو هذا البدن بعينه أو مثله، وكل من العينية أو المثلية أيعون باعتبار كل واحد من الأعضاء والأشكال والتخاطيط أم لا؟

والظاهر: أن هذا الأخير لم يوجب أحد، بل كثير من الإسلاميين مآل كلامهم إلى أن البدن المعاد غير البدن الأول بحسب الخلقة والشكل، وربما يستدل عليه ببعض الأخبار المذكورة فيها صفات أهل الجنة والنار، ككون «أهل الجنة جرداً مُرداً»^(١)، وكون «ضرس الكافر مثل جبل أحد»^(٢)، وبقوله تعالى: ﴿كَلَّمَا نَضَجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَلَتْهُمْ جُلُوداً غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ﴾ (النساء: ٥٦)، وبقوله: ﴿أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ﴾ (يس: ٨١). فإن قلت: فعلى هذا يكون المثلث والمعاقب بالذات والآلام الجسمانية غير من عمل الطاعة وارتكب المعصية.

قيل في الجواب: العبرة في ذلك بالإدراك، وإنما هو للروح ولو بواسطة الآلات وهو باقي بعينه. ولهذا يقال للشخص من الصبا إلى الشيخوخة

(١) سنن الترمذي، مصدر سابق: كتاب صفة الجنة، ج ٤، باب ١٢، ص ٦٨٣، رقم ٢٥٤٥.

(٢) المصدر نفسه: ج ٤، باب ٢، ص ٢٦١، رقم ٨-٢٥٨٧.

أنَّه هو بعينه وإن تبدّلت الصورُ والمقاديرُ والأشكالُ والأعراضُ بل كثيراً من الأعضاء والقوى، ولا يقالُ لَمَن جنى في الشباب فعوقبَ في المشيب أنَّه عقابٌ لغير الجاني.

هذا تحريرُ المذاهب والآراء. والحقُّ كما ستعلمُ: أنَّ المُعادَ في المُعاد هو هذا الشخصُ بعينه نفساً وبدناً، فالنفسُ هذه النفسُ بعينها، والبدنُ هذا البدنُ بعينه، بحيث لو رأيته لقلت: رأيته بعينه إنَّه ^(١) فلان الذي كان في الدنيا، وإن وقعت التحوّلاتُ والتقلّباتُ إلى حيث يقال: هذا ذهبٌ وهذا ^(٢) حديدٌ، وربّما ينتهي كلاهما إلى حيث يتحدان ويصيران عقلاً محضاً واحداً، ومَن أنكر ذلك فهو منكراً للشرعية، ناقصٌ في الحكمة، ولزمه إنكارُ كثيرٍ من النصوص القرآنية. ^(٣)

(١) في بعض النسخ: «إنَّه بعينه» بدلاً من: «رأيته بعينه إنَّه».

(٢) في بعض النسخ: وذاك.

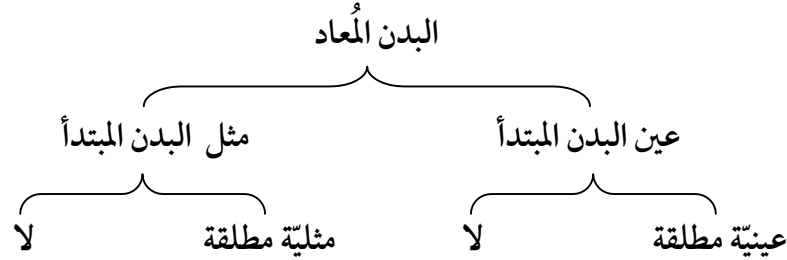
(٣) راجع: المبدأ والمعاد، مصدر سابق: ص ٣٧٦.

الشرح

الكلام هاهنا في البدن المحشور يوم النشور، وذلك بناءً على ما هو الحق من أنّ للإنسان معادَيْن: جسمانيٌّ وروحانيٌّ، جسمانيٌّ ينال فيه اللذائذ والآلام الجسمانيّة الحسيّة، وروحانيٌّ ينال فيه اللذائذ التي هي أشرف من اللذائذ التي يعتني بتحصيلها أكثر الناس، وهي العقليّة التي تتأتّى من خلال كسب المعارف والعلوم العقليّة الحقّة، حيث وقع الخلاف في نحو عوده ورجوعه، فكانت الآراء عديدة، ذكرها الحكيم السبزواري رحمه الله في منظومته:

ثمّ هم تشتّتوا في القول في عود عين البدن أو مثل
وكلّ واحدٍ فهل في كلّ من عضو أو تخطّط أو شكل
وقيل: ذا الأخير لم يوجب أحد إذ كون أهل الجنّة جُرداً ورد^(١)

الذين تشتّتوا وتفرّقوا هم القائلون بالمعادَيْن، ومحلّ تشتّبهم هو البدن المحشور يوم المعاد والنشور، فكانت الآراء عديدة يمكن عرضها ثانيةً من خلال المخطّط التالي:



المراد من العينيّة المطلقة هي العينيّة في كلّ شيءٍ من البدن، من عضوٍ، أو تخطّطٍ أو شكلٍ، وكذلك الحال بالنسبة للمثليّة المطلقة، وأمّا المراد بالعينيّة غير المطلقة فهي العينيّة في المجموع من حيث المجموع، ولا يلزم في كلّ جزءٍ من

(١) شرح المنظومة، مصدر سابق: ج ٥، ص ٣٠٥.

البدن، وكذلك المثليّة غير المطلقة.

والأخير من الآراء - ولم يوجه أحد - هو القول بالعينيّة والمثليّة على نحو الإطلاق؛ وذلك لورود كثيرٍ من الأخبار التي لا تنسجم مع مفاده. فأَيّ عينيّة مطلقةٍ أو مثليّة بين خلقة وشكل الكافر في الدنيا وشكله في الآخرة، حيث يكون ضرسه مثل جبل أُحُد، فقد ورد عنه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وآله: «ضرس الكافر يوم القيامة مثل جبل أُحُد»^(١)، أو المؤمن في الدنيا وفي الآخرة حيث قال: «أهل الجنة جُرْدٌ مُرْدٌ»^(٢)، حيث لا هرم ولا شيخوخة في الآخرة.

إذن لا عينيّة بهذا المعنى ولا مثليّة كذلك، وإنّما المدعى هو العينيّة بمعنى آخر، وذلك لأنّ زبديّة البدن وعمرّيته إنّما تكون بزبديّة النفس التي له وعمرّيته، أليس نرى أنّ بدن زيد مثلاً على رغم التبدلات الجذريّة التي تطرأ عليه فإنّنا نراه بدن زيد، على رغم الفارق بين بدنه لما كان طفلاً صغيراً وبدنه لما صار شيخاً كبيراً، ونرى أنّنا عندما نتصفّح صوراً لأبنائنا - مثلاً - في مراحل عمرية مختلفة فإنّنا نشير إلى صورة طفلٍ في المهد ونقول: هذا زيدٌ لما كان في شهره الأوّل، وهذا هو يوم دخوله إلى الصف الأوّل الابتدائي، ثم تتوالى الصور لنقول: وهذا هو يوم تخرّجه من الجامعة - مثلاً - وهكذا....

(١) مسند أحمد، مصدر سابق: ج ١٤، ص ٨٧، الحديث ٨٣٤٥، إسناده حسن؛ صحيح مسلم، مسلم بن حجّاج، المتوفّى ٢٦١، محمّد فؤاد عبد الباقي، دار الحديث، القاهرة، ١٤١٢هـ: الحديث ٧٠٧٩؛ سلسلة الأحاديث الضعيفة، مصدر سابق: ج ٣، ص ٩٤، الحديث ١١٠٥.

(٢) الاختصاص، الشيخ محمّد بن محمّد بن النعمان المفيد، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرّسين بقم المشرفة: ص ٣٥٨؛ صحيح الترغيب والترهيب، محمد ناصر الدين الألباني، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ: ج ٣، ص ٤٩١، الحديث ٣٦٩٩، صحيح.

ثم لنفرض أن شخصاً قد ارتكب جناية يستحق عليها عقوبةً بدنيةً وقد كان شاباً ولم يُكتشف أمره إلا بعد أن شاخ وشاب، وقد تبدّل بدنه غير مرّة - وهو أمرٌ يؤكده الأطباء، وهو أن البدن يتغيّر كلّ عشر أو سبع سنوات - فإنه يستحقّ العقوبة المقرّرة، ولا ينفعه الاحتجاج بأن اليد التي جنى بها قد تبدّلت، وهي غيرها، وذلك لأنّ المراد إنزال العقوبة والألم بالجاني ببدن ما يكون له، والبدن إنّما يكون للشخص إذا كان مدبراً من قبله، وهذا واقعٌ قائمٌ، وقد أشار لهذا الحكيم السبزواري رحمه الله بقوله:

والجاني في الشباب من عاقب له في الشيب ليس عادلاً عن معدله^(١)
فلا ظلم ولا انحراف عن جادة العدل عندما نوقع العقوبة على شيخٍ كان قد جنى في شبابه.

النفس والبدن

بما أنّ النفس اسمٌ لذلك الأمر الذي يكون وراء البدن لا من حيث ذاته وإنّما من حيث كونها مدبرةً له، فلا يقال: نفسٌ إلا ولها بدنٌ، وبدنها بناءً على أنّ الاتحاد بينهما حقيقيٌّ، مناسبٌ للنشأة التي تكون للنفس، فإذا اشتدّت النفس وكانت عقلاً فإنّها تتحد مع النفس ويصيران عقلاً محضاً واحداً. قال المصنّف رحمه الله: «ومّا يجب أن يعلم أنّ الإنسان هاهنا مجموع النفس والبدن، وهما مع اختلافهما في المنزلة موجودان بوجودٍ واحدٍ، فكأنّهما شيءٌ واحدٌ ذو طرفين: أحدهما متبدّل دائرٌ فإنّ وهو كالفرع، والآخر ثابتٌ باقٍ وهو كالأصل، وكلّما كملت النفس في وجودها صار البدن أصفى وألطف وصار أشدّ اتّصالاً بالنفس، وصار الاتحاد بينهما أقوى وأشدّ، حتّى إذا وقع الوجود العقلي صار شيئاً واحداً بلا مغايرة. وليس الأمر كما ظنّه الجمهور: أنّ النفس عندما تبدّل وجودها الدنيوي إلى

(١) شرح المنظومة، مصدر سابق: ج ٥، ص ٣٠٥.

وجودها الأخروي، تسليخ عن بدنها وتصير كعريانٍ يطرح ثوبه؛ وذلك لظنهم أنّ البدن الطبيعي الذي تدبّره وتتصرّف فيه تدبيراً ذاتياً وتصرفاً أولياً هذه الجثة الجمادية التي تطرح بعد الموت، وليس كذلك، بل هذه الجثة الميتة خارجة عن موضوع التصرف والتدبير، وإنّما هو كثفلٍ ودرديٍّ يقع مدفوعاً عن فعل الطبيعة، كالأوساخ وما يجري مجراها... فالبدن الحقيقي هو الذي يكون سريان نور الحسّ والحياة فيه بالذات لا بالعرض...»^(١).

إشارات النصّ

العبرة في الثواب والعقاب

أورد المصنّف رحمه الله أنّ الحقّ في البدن المعاد غير البدن الأوّل، وقد استدلّ لذلك بالنقل، وذلك كقوله تعالى: ﴿أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ﴾ (يس: ٨١)، حيث كان التصريح بأنّ الذي يوجده تعالى في الآخرة إنّما هو مثل ما كان في الدنيا، ﴿يَخْلُقُ مِثْلَهُمْ﴾ لا عينهم.

وكذلك استدلّ بالأخبار ككون أهل الجنة جرداً مُردّاً، أي شباباً، وكيف يكون الشاب عين الشيخ الهرم؟!

ولعلّه يقال: لو لم يكن البدن المعاد عين البدن الأوّل للزم أن يكون المثاب والمعاقب بالذات والآلام الجسمانيّة غير من عمل الطاعة وارتكب المعصية، والتالي باطلٌ فالمقدّم مثله.

أمّا الملازمة - على حدّ زعم صاحب ذلك القول - فلا أنّ البدن في الآخرة غير البدن الذي أطاع أو عصى في الدنيا، وبعبارة أخرى: الملازمة مقتضى القول بالمغايرة وعدم العينيّة.

وأمّا بطلان اللازم فلا أنّه خلاف العدل.

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ٩، ص ٩٨.

والجواب: مبدأ الطاعة والمعصية ليس البدن وإنما هو الروح الباقي، الذي هو في الآخرة عين ما كان في الدنيا، وأمّا البدن الذي لا بدّ منه، فذلك لأنّ لفظ^(١) النفس «...لم يوضع... لِكُنْه حقيقة الجوهر النفساني... بل من حيث إضافة التدبير والتصرّف للأبدان... فالإضافة نفسيّة مقيسة إلى البدن، فلذلك يؤخذ البدن في حدّ النفس لكونه داخلياً في تقوّم وجودها التعلّقي الإضافي، كما يدخل وجود البناء في قوام البناء ويؤخذ في حدّه ولا يؤخذ في حدّ الإنسان...»^(٢)، فهو لا بشرط خصوصيّة معيّنة، كالحدوث والمادّية والأخروية.

ولذلك قال الحكيم السبزواري رحمه الله:

كَمَالُ أَوَّلِ جِسْمٍ أَلِي نَفْسٌ تَرَى بِالدَّرَكِ وَالْأَفْعَالِ^(٣)

حيث اشتمل صدر البيت على تعريف النفس وقد أخذ فيه الجسم، كما اشتمل العجز على مفاد هل البسيطة للنفس، حيث يعرف وجودها من خلال الآثار التي تترتب على الجسم وليس هو منشأها، وإنما منشؤها أمرٌ وراءه وهو النفس، فهو بدنٌ لا بشرط شيء.

قال رحمه الله - وسوف يأتي لاحقاً -: «والجواب الحقّ بما مرّ من الأصول أن لا عبرة بخصوصيّة البدن وأنّ تشخّصه والمعتبر في الشخص المحشور جسميّة ما، آية جسميّة كانت، وأنّ البدن الأخروي ينشأ من النفس بحسب صفاتها، لا أنّ النفس تحدث من المادّة بحسب هيئاتها واستعداداتها كما في الدنيا»^(٤)، وذلك بناءً على كونها جسمانيّة الحدوث. إذن فالبدن الذي تتعلّق به النفس لا بشرط من حيث الخصوصيّة، فهو جسمٌ لا بشرط جسميّة بعينها.

(١) بيان وجه لا بدّية البدن.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ٨، ص ١٠.

(٣) شرح المنظومة، مصدر سابق: ج ٥، ص ١٥.

(٤) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ٩، ص ٢٠٠.

لا عينية في البين

ما يراد الإشارة إليه هاهنا: هو أنّه لا موجب للقول بأنّ البدن المعاد عين البدن الأوّل، وذلك للأمور التالية:

١. إنّما يراد البدن في الآخرة لأنّ الكثير من اللذائذ والآلام لا تدرك دون بدنٍ، وهذا يتأتّى ببدنٍ ما لا ببدنٍ بخصوصه، وهذا حال البدن الدنيوي، حيث لا خصوصيّة لبدنٍ بعينه للحصول على لذّة أو شعورٍ بألمٍ، بل ترانا نلتذّ عين اللذّة ببدنين متغايرين، وكذلك الألم، وأيّ فرقٍ بين لذّيذٍ نلتذّ به ونحن في بدن الشباب وبين عين اللذيذ ونحن في بدن الشيخوخة؟

٢. إسناد الطاعة والعصيان إلى البدن من باب إسناد الشيء إلى ما ليس له، وإنّما هما حقّ الروح الباقية والتي هي في الآخرة عينها في الدنيا. فالمثاب هو مَنْ أطاع، والمعاقب هو مَنْ عصى.

٣. حقيقة الشيء بصورته، بمعنى: ما به الشيء بالفعل، وصورة البدن هي النفس وهي باقيةٌ ثابتةٌ، «والنفس مشخّصةٌ، فإذا كان مشخّص هذا وذاك باقياً، فكيف لا يكون الشخص بمعناه وصورته باقياً، وتشخّص النفس بالوجود الحقيقي، وهو عين وحدتها وتشخّصها، وسيحقّق المصنّف قدّس سره المقام بأبلغ وجهٍ»^(١).

الإشكال ثانية

أمّا الإشكال فهو الذي قد يورده البعض على عدم القول بعينية البدن المعاد للبدن الأوّل، حيث يلزم أن يكون المثاب والمعاقب باللذات والآلام الجسمانيّة غير مَنْ عمل الطاعة وارتكب المعصية.

ما يراد قوله هاهنا هو أنّ هذا الإشكال كان محطّ تداولٍ وطرحٍ، فأبو العوجاء يسأل الإمام جعفر بن محمد الصادق عليه السلام عن قوله تعالى: ﴿كُلَّمَا نَضِجَتْ

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ٩، ص ١٦٦، حاشية ١.

جُلُودُهُمْ بَدَلَتْهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ ﴿٥٦﴾ (النساء: ٥٦)، ما ذنب الغير؟ قال: «ويحك هي هي، وهي غيرها». فقال: «فمثل لي ذلك شيئاً من أمر الدنيا». قال: «نعم، أرايت لو أنّ رجلاً أخذ لبنَةً فكسرها ثمّ ردها في ملبنها فهي هي، وهي غيرها»^(١). وهو ما سوف يأتي توضيحه في الأبحاث اللاحقة، حيث يظهر ما فيه المغايرة والتفاوت وما فيه العينية.

لا معاد روحانيّ دون جسمانيّ

قد يفهم البعض أنّ الذي بلغ مقام العقل بالفعل، والذي علمت أنّ معاده معادٌ روحانيّ، لا معاد جسمانيّ له، وأنّ العلاقة بين المعادين على مبدأ مانعة الجمع، وأنّ ما هو روحانيّ لا يكون جسمانيّ. والحقّ أنّ البالغ لمقام الروحانيّة لا يتجافى عن الجسمانيّة، كما هو حال ما يصل إلى مقام النباتيّة فإنّه لا يتجافى عن المعدنيّة التي تبقى، لكن لا بشرطٍ؛ وبهذا تتفاوت معدنيّة النبات عن معدنيّة المعدن التي هي بشرط لا، وكذلك بالنسبة لنباتيّة الواصل إلى مقام الحيوانيّة، أو حيوانيّة الواصل إلى مقام الناطقيّة، حيث توجد المرتبة السابقة بوجود اللاحقة، وكذلك ما نحن فيه؛ فإنّ جسمانيّة الواصل إلى مقام المعاد الروحاني باقيةٌ موجودةٌ بوجودٍ روحانيّ، وبالتالي فهي أشرف من الجسمانيّة التي توجد لما دونه.

قال المصنّف رحمه الله: «ومّا يجب أن يُعلم: أنّ الإنسان... مجموع النفس والبدن، وهما - مع اختلافهما في المنزلة - موجودان بوجودٍ واحدٍ، فكأنّهما شيءٌ واحدٌ ذو طرفين... وكلّما كملت النفس في وجودها، صار البدن أصفى وألطف، وصار أشدّ اتّصالاً بالنفس، وصار الاتّحاد بينهما أقوى وأشدّ، حتّى إذا

(١) الاحتجاج، الطبرسي، مصدر سابق: ج ٢، ص ٢٢٧؛ ترتيب الأمالي، مصدر سابق، ج ١، ص ٥٧٤، الحديث ٥٥٣.

وقع الوجود العقلي صاراً شيئاً واحداً بلا مغايرة...»^(١).
نعم، مَنْ لم يبلغ مقام العقل بالفعل فلا معاد روحانياً له، وإنَّها له من المعاد
الجسماني ليس إلّا.

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ٩، ص ٩٨.

الفصل التاسع
في احتجاج المنكرين للمعاد

تمهيد

لا شكّ أنّ لإنكار المعاد غير دافع، إذ تارةً يكون الإنكار للتخلّص من لوازمه، حيث يريد المنكر التحلّل من القيود التي إن لم تقف عائقاً مانعاً من الانهماك في الشهوات من أيّ السبل كانت، فلا أقلّ تكون منغصةً ومكدّرةً، حيث يكون المعاد وما فيه من وعيدٍ للمتجاوزين، سوطاً بيد النفس اللوامة تجلد بلا هوادة، وهذا ممّا يفوّت أو يخفّف من اللذة المتوخّاة، فلذلك يعتمد البعض لإنكار وجود يومٍ تُبلى فيه السرائر، ويُحصّل فيه ما في الصدور.

وتارةً يكون الإنكار وليد شبهةٍ تحول دون الاعتقاد بالمعاد، وما أخذه هذا الفصل على عاتقه هو الإشارة إلى شبهتين حالتا دون الاعتقاد بالمعاد، بل كانتا عند البعض بمثابة حجّتين أريدَ من خلاهما إبطال القول بالمعاد، والشبهتان هما:

١. شبهة الأكل والمأكول.

٢. امتناع إعادة المعدوم.

حيث تمّ الزعم أنّ القول بالمعاد يؤدّي إلى لوازم لا تجوز ولا يمكن الالتزام بها، فلو كان المعاد حقّاً وأكل إنسانٌ إنساناً، فالأجزاء التي تبقى من الإنسان بعد موته إمّا أن تعاد في بدن الأكل أو بدن المأكول، والتالي باطلٌ بكلا شقّيه فالمقدّم مثله. وأنّ المعاد من باب إعادة المعدوم، وإعادة المعدوم ممتنعٌ، إذن فالمعاد ممتنعٌ. وسوف توضّح النصوص كلّاً من الملازمة وبطلان التالي.

هذا النصّ يناقش المنكرين ويجادلهم بالتي هي أحسن، ثمّ يعرض بحث البعض وتحصيله لوجه الإعادة البدنيّة، ثمّ الوقوف على وجه سخافة ما ذهبوا إليه من أنّ المعاد ما هو إلّا جمع الأجزاء الأصليّة، بناءً على أنّ حقيقة الإنسان هذا البدن المحسوس.

وقد ذكر وجوهاً ثلاثةً يظهر من خلالها سخافة تلك الإعادة وهو ما رآه بعض الباحثين، والوجوه هي عبارة عن لوازم فاسدةٍ لذلك التصوير.

وقد تمّ عرض المحتوى في هذا الفصل من خلال النصوص التالية:
النصّ الأوّل: احتجاج المنكرين للمعاد، حيث تمّ ذكر حجّتين، وجواب المتكلّمين وردّهم لهما.

النصّ الثاني: وجهان لتحصيل الإعادة البدنيّة؛ حيث يشترك الوجهان في الاعتقاد بأنّ المعاد ما هو إلّا جمع الأجزاء الأصليّة المتناثرة، وعودة تعلّق الروح والحياة بها.

النصّ الثالث: سخافة كلام فاضلين؛ حيث اشتمل هذا النصّ على وجهين من أوجهٍ ثلاثةٍ تمّ من خلالها عرض سخافة كلام الفاضلين في تصوير الإعادة البدنيّة.

النصّ الرابع: مفسدة التناسخ، وهو الوجه الثالث من الوجوه الثلاثة، حيث يلزم من تصوير الفاضلين للإعادة البدنيّة التناسخ، وهو كما علمت ممتنعٌ محالٌ.

النص الأول

احتجاج المنكرين للمعاد

احتجّ المنكرون تارةً بامتناع إعادة المعدوم، كما مرَّ^(١)، وتارةً بأنّه لو أكل إنسانُ إنساناً فالأجزاء المأكولةُ إن أعيدت في بدن الأكل لم يكن الإنسان المأكول مُعاداً، وإن أعيدت في بدن المأكول لم يكن الأكل مُعاداً، ولزم أن يكون أجزاءً بعينها منعمةً ومعذبةً إذا أكل مؤمن^(٢) كافراً.

وأجيب في الكتب الكلامية؛ عن الأول: بمنع الامتناع في إعادة المعدوم، أو بمنع توقّف العود عليها، وعن الثاني: بأنّ المعاد هو الأجزاء التي منها ابتداء الخلق وهي الأعضاء الأصلية عندهم، والله تعالى يحفظها ولا يجعلها جزءاً كذلك لبدنٍ آخر.

وإنّ للناظرين في أمر المعاد - إثباتاً ونفيّاً - مشاجراتٍ ومباحثاتٍ في الجانبين، ذكرها يؤدّي إلى التطويل من غير فائدة.

وما أوردّه المتكلّمون من الكلام، لا يفي بالإلزام والإفحام، فكيف بتبيين المرام وتحقيق المقام.

والأولى بحال من اقتصر في تحقيق هذه الأمور الاعتقادية على مجرد البحث الكلامي أن يستفسر عن هؤلاء المنكرين للمعاد الجاحدين

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ٩، ص ١٦٤.

(٢) ليت شعري: ومتى كان المؤمن وحشاً أكلاً؟

لأحكام الشريعة بناءً على قصور مداركهم عن دركها، أنهم هل يدعون الامتناع أو يمنعون الإمكان والجواز، فعلى الأول يقال لهم: إن عليكم البينة وإثبات ما ادّعيتم، وما لكم فيما قلتم به من هذا عين ولا أثر. وعلى الثاني كل ما أزيل ظاهره عن الإحالة والامتناع، قام التنزيل الإلهي والأخبار النبوية - الصادرة عن قائل مقدس عن شوب الغلط والكذب - مقام البراهين الهندسية في المسائل التعليمية والدعاوى الحسابية.

الشرح

يشتمل هذا النصّ على الأمرين الرئيسيين التاليين:

١. ذكر حجّتين لمنكري المعاد:

أ. امتناع إعادة المعدوم.

ب. لزوم كون شيء واحدٍ معذباً ومنعماً، إذا أكل مؤمنٌ كافراً.

٢. الردّ على كلّ من الحجّتين:

أ. القول بجواز عود المعدوم.

ب. الأجزاء الأصليّة لبدنٍ لا تكون أجزاءً أصليّةً لبدنٍ آخر.

الأمر الأول: حجّتا منع المعاد وإنكاره

ذكر المصنّف رحمه الله أنّ المنكرين للمعاد احتجّوا على مذهبهم هذا بحجّتين

يمكن عرض كلّ منهما من خلال التالي:

الحجّة الأولى: الاعتماد في إثبات امتناع المعاد على القول بامتناع إعادة

المعدوم، وهذا ما يمكن بيانه من خلال الطريقة التالية:

الفرض: زيدٌ ميّتٌ. الموت يعدم الميّت، إذن فزيدٌ معدومٌ.

المدّعى: امتناع عود زيدٍ.

البرهان: يمكن عرض هذه الحجّة من خلال الصورة التالية:

المعاد إعادة للمعدوم

إعادة المعدوم ممتنعة

المعاد ممتنع

أمّا الصغرى فلأنّ الموت عندهم يعدم الميّت الذي هو عبارةٌ عن الهيكل

المحسوس مع مزاجٍ أو صورةٍ حالّةٍ فيه.

وأما الكبرى فلأنَّ المعدوم لا شيء، والإعادة لا تتعلق إلا بالشيء، إذن فلا إعادة للميت الذي هو معدوم لدى أصحاب هذه الشبهة التي يخالونها حجةً.

الحجة الثانية: حيث اعتمد في إثبات امتناع المعاد فيها على لزومه كون الشيء الواحد وهو بدن الكافر المأكول من قبل المؤمن، أن يكون معذباً لكونه بدنًا للكافر المأكول، ومنعماً لكونه بدنًا للمؤمن الآكل. وهذا ما يمكن توضيحه بالتالي:

الفرض: زيد المؤمن أكل عمرًا الكافر، ومات كلُّ منهما، وحقيقة الإنسان الهيكلي المحسوس.

المدعى: امتناع المعاد.

البرهان: لو جاز المعاد لكانت الأجزاء المأكولة إمّا معادةً في بدن الآكل أو بدن المأكول، والتالي باطلٌ فالمقدم مثله.

وذلك لأنها إن أُعيدت في بدن الآكل فلا معاد للمأكول، وإن أُعيدت في بدن المأكول فلم يكن معادًا للآكل، وإن أُعيدت فيهما لزم كثرة الواحد، وأنَّ الأول واحدٌ والمعاد كثيرٌ، وكذلك يلزم أن يكون شيءٌ واحدٌ وهو بدن الكافر معذباً للكفر ومثاباً لكونه مُعاداً في بدن المؤمن، أو يلزم إمّا تعذيب المطيع أو تنعيم الكافر، وهو كما ترى.

وقد أشار لهذه الشبهة الحكيم السبزواري رحمه الله بقوله:

وشبهة الآكل والمأكول يدفعها مَنْ كان من فحول^(١)

الأمر الثاني: الرد على الحجّتين

لقد حاول المتكلّمون علاج الحجّتين المذكورتين، حرصاً منهم على بقاء أصلٍ نطقته به الشرائع الحقّة ثابتاً لا يتزعزع، فعمدوا إلى القول بجواز إعادة المعدوم، فالموت يعدم الإنسان الذي هو مجرد هيكلٍ محسوسٍ، لكنّ المعدوم

(١) شرح المنظومة، مصدر سابق: ج ٥، ص ٣٤٣.

يعود؛ إذ المانع من عوده لا يعدو واحداً من الأمور الثلاثة التالية:
 ١. ماهيته. ٢. عرض لازم لمهيته. ٣. عرض مفارق لمهيته.
 لكنّه ليس الأوّل ولا الثاني، وإلاّ لما وجد ابتداءً، لكنّه وجد كذلك، إذن فامتناع العود لأمر مفارق لمهيته، والمفارق يزول سريعاً أو بطيئاً، إذن فالامتناع يزول لمجرد زوال ذلك العرض المفارق. هكذا استدلّ كثير من المتكلّمين ممّن ذهب إلى جواز إعادة المعدوم.

وأما بالنسبة لشبهة الأكل والمأكول فقد جاء حلّهم لها يرتكز على أمرين:
 ١. الأجزاء الأصليّة، حيث تقدّم أنّهم قالوا: إنّ للإنسان أجزاءً باقيةً هي حقيقة الإنسان.
 ٢. الأجزاء المذكورة محفوظة ولا يمكن أن تكون جزءاً لبدن آخر غير بدن صاحبها الأوّل.

تنبيه للمنكرين

المشاجرات والمباحثات بين المتكلّمين من جهة والمنكرين للمعاد من جهة أخرى، لا تنهض بإثبات ما يريدون إثباته، أمّا المتكلّمون فلاّتهم رفعوا اليد عن ضرورة من الضروريّات، إذ كيف للمعدوم والمتلاشي أن يعود، وهو يلزم منه لوازم عديدة من جملتها أن يتكرّر وجود الشيء الواحد، وهو محالّ، وغير ذلك من لوازم تُذكر^(١).

ولهذا تجد بعض المتكلّمين يذهب إلى أنّ المعاد لا يندرج تحت إعادة المعدوم، وذلك لعدم فناء الإنسان بالموت، حيث تبقى بعض أجزائه وهي الأصليّة التي هي عبارة عن حقيقة الإنسان، وما المعاد إلّا عملية تجميع لتلك الأجزاء ليس إلّا، وقد أشير إلى فساد هذا المذهب آنفاً.

(١) لاحظ إشارات هذا النصّ.

وأما المنكرون للمعاد الجاحدون لأحكام الشريعة فلشبهة أن العقل لا يستقل بإدراكها، وما لا يستقل العقل بإدراكه قبيح الالتزام به، والشريعة التي تأتي بما يقبح الالتزام به لا يعقل صدورها من الحق تعالى. وهي ما يُعرف بشبهة البراهمة، وسوف نقف عليها في إشارات هذا النص - إن شاء الله - فإن قولهم بالامتناع لا يعدو أحد معنيين:

١. الامتناع الذاتي.

٢. الامتناع الوقوعي.

وكلاهما لا يسعف على الإنكار، أما الأول فلعدم الوجه والبيّنة، إذ لو امتنع وجود الشيء امتناعاً لذاته لما جاز وجوده ابتداءً، لكنّه جاز، إذن فليس يمتنع العود والمعاد.

وإن كان الثاني ممّا لا يمتنع عقلاً فإن الأخبار النبويّة الصادرة من أهل العصمة أشارت إلى وقوعه، ولقول المعصوم دور الحد الأوسط في البرهان. فالشرائع الحقّة نطقت بالمعاد فيكون حقّاً واقعاً، وإلا فما فرضناه معصوماً لا يُخطئ، ليس كذلك.

إشارات النصّ

شبهة الأكل والمأكول

قال الحكيم السبزواري رحمه الله:

شبهة الأكل والمأكول	يدفعها مَنْ كان من فحول
إذ صورةً بصورةٍ لا تنقلب	على الهيولى الانحفاظ منسحب
ففي وعاء الدهر كلُّ قد وقي	ما عندكم ينفد عنده بقي
تُبلى إذا غطا زماننا انخزل	مراتب السيّال مع كلّ عمل
فذلك الكتاب لن يغادرا	شيئاً صغائراً ولا كبائراً ^(١)

(١) شرح المنظومة، مصدر سابق: ج ٥، ص ٣٤٣.

وتقرير هذه الشبهة: «...أنه إذا صار إنسانٌ غذاءً لإنسانٍ آخر، فالأجزاء المأكولة إما أن تعاد في بدن الآكل، أو في بدن المأكول، وأياً ما كان لا يكون أحدهما معاداً بتمامه، وأيضاً إذا كان الآكل كافراً والمأكول مؤمناً، يلزم إما تعذيب المطيع أو تنعيم الكافر، أو يكون شخصٌ واحدٌ كافراً معذباً ومؤمناً منعماً»^(١)، والتالي باطلٌ فالمقدّم مثله.

فإذا عادت الأجزاء في بدن الآكل لم يكن للمأكول معادٌ، ولا يكون للآكل معادٌ إذا عادت الأجزاء في المأكول؛ وذلك لأنّ الشبهة قائمةٌ على أنّ الإنسان ما هو إلا ذلك البدن المحسوس الملموس، وهويته بالأجزاء الأصلية التي وإن تناثرت لا تفتنى. وإذا عادت الأجزاء الأصلية في بدن الآكل الكافر، كان المؤمن معذباً أو كان الكافر منعماً، أو كان منعماً معذباً إذا أريد عود أجزاء المؤمن المأكول في بدن الكافر، وهو كما ترى.

أمّا دفع الشبهة كما أفاد الحكيم وبشكلٍ مختصرٍ فإنّ المقام من باب السالبة بانتفاء الموضوع، وذلك لأنّ المأكول ليس هو زيداً المؤمن - مثلاً - وإنما هو صورةٌ لحميةٌ ليس إلا.

قال الحكيم الآملي رحمه الله: «...إنّ الذي يصير مأكولاً للآكل من بدن المأكول هو مادّته لا صورته، والذي يُحشر من بدن الآكل والمأكول هو الصورة، لأنّه بذاته يُحشر، وشيئة ذاته بصورته، والصورة المحشورة من بدن الآكل لم تصر صورة المأكول...»^(٢)، «فالمرتفع بعد انقطاع النفس عن البدن هو بدنية البدن، والباقي منه هو كونه جيفةً وجسماً، وتسمية الجيفة بدنًا من باب تسمية الشيء باسم ما كان، كما في قوله تعالى: ﴿وَأَتُوا الَّتِي آمَى أَمْوَالَهُمْ﴾ (النساء: ٢)،

(١) المصدر نفسه: ج ٥، ص ٣٤٤-٣٤٥.

(٢) درر الفوائد، مصدر سابق: ج ٢، ص ٤٦٠.

يعني مَنْ كانوا يتامى لا الذين يكونون يتامى في حال تلبّسهم باليتيم...»^(١).

امتناع إعادة المعدوم

قال الحكيم السبزواري رحمه الله:

ويعضهم فيه الضرورة ادّعى	إعادة المعدوم ممّا امتنعا
في الشخص تجويز تحلل العدم	فإنّه على جوازها حتم
مستأنفاً وسلب ميز يبطله	وجاز أن يوجد ما يمثله
وليس بالغاً إلى انتهاء	والعود عاد عين الابتداء
هو المعاد في المعاد قولنا	ما ضرّ أنّ الجسم غبّ ما فنى
ومعنى الإمكان خلاف الجازم	وامتناعها لأمر لازم
ما لم يذده قائم البرهان ^(٢)	في مثل ذر في بقعة الإمكان

فعرض في البيت الأوّل رأيين في امتناع إعادة المعدوم، حث بعد الاتفاق على الامتناع اختلف في كونها نظريّة أم ضروريّة، فقد ادّعى البعض كونها ضروريّة بديهيّة؛ قال الشيخ رحمه الله: «على أنّ العقل يدفع هذا دفعا لا يحتاج فيه إلى بيان، وكلّ ما يقال فيه فهو خروجٌ عن طريق التعليم»^(٣)، وقد استحسّن ذلك الفخر فقال مؤيّداً: «ونعم ما قال الشيخ من أنّ كلّ مَنْ رجع إلى فطرته السليمة ورفض عن نفسه الميل والعصبيّة، شهد عقله الصريح بأنّ إعادة المعدوم ممتنع قطعاً، وكما أنّه قد يتوهّم في غير البديهي أنّه بديهيٌّ لأسبابٍ خارجيّة، فكذلك قد يتوهّم في البديهي أنّه غير بديهيٍّ لموانع من خارج...»^(٤).

(١) درر الفوائد، مصدر سابق: ج ٢، ص ٤٥٩.

(٢) شرح المنظومة، مصدر سابق: ج ٢، ص ١٩٤.

(٣) الإلهيات من كتاب الشفاء، مصدر سابق، المقالة الأولى آخر الفصل الخامس: ص ٤٨.

(٤) المباحث المشرقيّة، مصدر سابق: ج ١، ص ١٣٨.

أما المتكلمون فقد ذهب أكثرهم إلى الجواز، فقد قال التفتازاني: «يجوز إعادة المعدوم خلافاً للفلاسفة مطلقاً، ولبعض المعتزلة...»^(١).

وقال شارح المواقف: «(في إعادة المعدوم) فإنَّ المعاد الجسماني يتوقَّف عليها عند مَنْ يقول بإعدام الأجسام دون مَنْ يقول بأنَّ فناءها عبارةٌ عن تفرُّق أجزائها واختلاط بعضها ببعضٍ، كما تدلُّ عليه قصَّة إبراهيم - عليه الصلاة والسلام - في إحياء الطير (وهي جائزةٌ عندنا) وعند مشايخ المعتزلة، لكنَّ عندهم المعدوم شيءٌ، فإذا عدم الوجود بقي ذاته المخصوصة، فأمكن لذلك أن يعادوا، وعندنا ينتفي بالكلية مع إمكان الإعادة خلافاً للفلاسفة والتناسخية المنكرين للمعاد الجسماني، وبعض الكرامية وأبي الحسين البصري ومحمود الخوارزمي من المعتزلة، فإنَّ هؤلاء وإن كانوا مسلمين معترفين بالمعاد الجسماني ينكرون إعادة المعدوم...»^(٢).

ثمَّ وعلى امتداد الآيات الثلاثة التالية راح يستعرض أدلة الامتناع، وقد جاءت أربعة، وهي:

١. لزوم تحلُّل العدم بين الشيء ونفسه.
 ٢. لزوم جواز إيجاد ما يماثل الشيء ابتداءً، وهو باطلٌ، وذلك للزوم اجتماع المثليين أبداً في الوجود، وهو محالٌ.
 ٣. لزوم كون العود عين الابتداء.
 ٤. لزوم عدم بلوغ عدد العود حداً معيَّناً.
- وقد تمَّ تناول كلِّ ذلك في محله، سيَّما في دروسنا في شرح نهاية الحكمة

(١) شرح المقاصد، للعالم الإمام مسعود بن عمر بن عبد الله الشهير بسعد الدين التفتازاني، تحقيق وتعليق ومقدِّمة في علم الكلام: للدكتور عبد الرحمن عميرة، منشورات الشريف الرضي: ج ٥، ص ٨٢.

(٢) شرح المواقف، للقاضي الإيجي، دار الكتب العلمية، ١٤١٩هـ: ج ٨، ص ٣١٨.

للعلامة السيد محمد حسين الطباطبائي قدس سره^(١).

وأما البيت الخامس من الأبيات المذكورة فهو الإشارة إلى الشبهة التي أدت إلى تجويز المتكلم لإعادة المعدوم، حيث ظنَّ أنَّ القول بامتناع إعادة المعدوم يؤدِّي إلى مخالفة القول بالحشر الجسماني.

ثمَّ بيَّن رحمه الله في البيت ما قبل الأخير وجه الامتناع، ويردُّ ضمناً على دليل المتكلم الذي ساقه لإثبات جواز الإعادة. وأما البيت الأخير فهو بمثابة الدليل الإقناعي، «وهو أنَّ الأصل فيما لا دليل على امتناعه ووجوبه هو الإمكان، كما قال الحكماء: (كلُّ ما قرع سمعك من الغرائب فذره في بقعة الإمكان ما لم يزدك عنه قائم البرهان)، والجواب: أنَّ التمسك بالأصل بعد إقامة الدلائل على الامتناع أمرٌ غريبٌ، وفيه ما فيه. ومعنى ما قاله الحكماء أنَّ ما لا دليل على وجوبه ولا على امتناعه لا ينبغي أن تنكروه، بل ذروه في سنبله وفي بقعة الاحتمال العقلي، لا أنَّه يعتقد إمكانه الذاتي»^(٢) فإعادة المعدوم بعينه إذا لم يتم دليلٌ على امتناعها أو وجوبها، لا يستدلُّ بذلك على أنَّ الإعادة ممكنةٌ بالذات، بل الإمكان المراد هاهنا أنَّه يحتمل عقلاً أن يكون واجباً أو ممتنعاً.

شبهات أخرى

من جملة الشبهات التي تثار حول المعاد: عدم كفاية المواد الأرضية لإحياء الناس وعودهم، حيث إنَّ جرم الأرض محدودٌ محصورٌ وعدد النفوس غير متناهٍ. ومن جملتها أيضاً: طلب المكان للجنة والنار المخلوقتين الجسمانيّتين، ومن جملتها أنَّه أيُّ الأبدان يُحشر؟ حيث إنَّ أبداناً عديدةً تتوارد في مدّة حياة الإنسان في هذه النشأة، وغير ذلك من شُبُه تعرض لبعضها المصنّف رحمه الله في الباب

(١) شرح نهاية الحكمة، مصدر سابق: ج ٢، ص ٦٩.

(٢) شرح المنظومة، مصدر سابق: ج ٢، ص ٢٠٥.

الحادي عشر، الذي أفردته على سعته للمعاد الجسماني وشؤونيه وشرائره.

كلام المعصوم حدّ أوسط

قال المصنّف رحمه الله: «كُلُّ ما أزيل ظاهره عن الإحالة والامتناع، قام التنزيل الإلهي والأخبار النبويّة الصادرة عن قائلٍ مقدّسٍ عن شوب الغلط والكذب، مقام البراهين الهندسيّة في المسائل التعليميّة والدعاوي الحسابيّة»^(١). إذن فكلام المعصوم يقع عند المصنّف حدّاً أوسط في البرهان، وهذا ما يعدّ من طريقة المصنّف رحمه الله حيث يرى أنّ النقل من كتابٍ وسنّةٍ مطهّرةٍ مصدرٌ من مصادر المعرفة، كما هو حال الحدّ الأوسط في البراهين، فكما أنّه يكون علّةً للعلم بثبوت الأكبر للأصغر فكذلك النقل المعصوم القطعي الصدور، وليس يعتمد على النقل المجرد والتأييد والاستيناس.

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، مصدر سابق: ج ٩، ص ١٦٧-١٦٨.

النص الثاني

وجهان لتحصيل إعادة البدنية

بحثٌ وتحصيلٌ: إنّ من الباحثين^(١) مَنْ حصَلَ وجهُ إعادةِ البدنيةِ بما حاصله:

إنّ الشخصَ إنّما يتشخّصُ ويتخصّصُ بخصوصيّةِ أجزائه مادةً وصورةً وبدناً وروحاً، وليس خصوصُ التأليفِ معتبراً في الشخص، بل المعتبرُ أشخاصُ الأجزاءِ بتأليفِ نوعيٍّ لا شخصيٍّ باقٍ بعينه، ثمّ إذا بطل التأليفُ وانحلَّ التركيبُ المعتبرُ لم يبقَ الشخصُ الأوّلُ، لا لزوال الأجزاء؛ فإنّها باقيةٌ بأشخاصها وأعيانها، بل لزوال النظمِ والتأليفِ المعتبرِ بينها نوعاً، ثمّ إذا حصل مرّةً أخرى من نوعِ التأليفِ المعتبرِ بين الأجزاءِ الباقيةِ بعينها، عادَ الشخصُ الأوّلُ بعينه. هذا كلامه.

ويقربُ منه ما ذكره بعضُ أجلةِ المتأخّرين^(٢) حيث قال:

قد ذهب بعضُ المتكلّمين إلى جوازِ إعادةِ المعدوم، وذهبت الحكماءُ وبعضُ المتكلّمين إلى امتناعِها^(٣)، وهؤلاء البعضُ القائلون بالمعاد الجسماني المنكرون^(٤) لإعادةِ المعدوم، لا يقولون بانعدامِ الأجسامِ بل

(١) مقصوده المحقق الدواني؛ الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، إشراف: الأستاذ

السيد محمد الخامنئي، تصحيح وتحقيق وتقديم: الدكتور رضا أكبريان: ج ٩، ص ٢٣٠.

(٢) مقصوده: السيد صدر الدين الدشتكي، المصدر السابق: ج ٩، ص ٢٣١.

(٣) تقدّم الكلام في ذلك في النصّ السابق.

(٤) في الأصل: القائلين .. المنكرين.

بتفرّق أجزائها وخروجها عن الانتفاع.

ثم قال: ذكرتُ في حواشي التجريد: أنّ هذا بناءً على نفي الجزء الصوري للأجسام وحصرِ أجزائه في الجواهر الفردة، كما هو مذهب المتكلمين، وكذا على ما ذهب إليه المصنّف حيث قال: الجسم هو الصورة الاتصالية، وأنها تبقى بعينها حال الانفصال. ولو أثبت الجزء الصوري في الأجسام، قيل: يكفي في المعاد الجسماني كون الأجزاء المادية هي بعينها، ولا يقدح فيه تبدّل الجزء الصوري بعد أن كان أقرب الصور إلى الصورة الزائلة.

فإن قيل: فيكون تناسخاً.

قيل: الممتنع عندنا هو انتقال النفس إلى بدنٍ مغايرٍ له بحسب المادة^(١) لا إلى بدنٍ متألّف من عين مادة هذا البدن وصورة هي أقرب الصور إلى الصورة الزائلة، فإن سُمّي ذلك تناسخاً فلا بدّ من البرهان على امتناعه، فإنّ النزاع إنّما هو في المعنى لا في اللفظ. (انتهى قوله). وقال في موضع آخر: دليلنا على امتناع التناسخ هو الدلائل السمعية.

(١) في نسخة: الممتنع عندنا هو انتقال النفس من بدنٍ مغايرٍ له بحسب المادة إلى بدنٍ آخر...

الشرح

محاولتان لبيان وجه الإعادة البدنية، وهما لفاضلين ثانيهما المحقق جلال الدين الدواني، الذي تكررت الإشارة إليه من المصنف رحمه الله بقوله: «بعض أجلّة المتأخرين».

أمّا المحاولة الأولى فهي تركز على الأمور التالية:

١. مدار تشخص الشخص على شخصية وخصوصية أجزائه ليس إلا.
 ٢. لا بدّ من التأليف بين الأجزاء، لكنّ المعتمد فيه هو تأليف ما، أي: تأليف نوعي يصدق على أيّ تأليف يكون بين تلك الأجزاء.
 ٣. الموت عبارة عن زوال التأليف.
 ٤. العود بحصول نوع من التأليف، وبهذا يعود الشيء الأوّل بشخصه، وذلك لعود أجزائه التي لا سبيل للفناء إليها، ولعود التأليف.
- وهذا الرأي قائم على أمرين:
- امتناع إعادة المعدوم، أو لا أقلّ من أنّ المعاد لا يندرج تحته.
 - الإنسان الذي هو عبارة عن الهيكل المحسوس لا يفنى ولا يُعدم.
- وأمّا المحاولة الثانية فهي ما ذكره المحقق الدواني من مذهب المتكلمين وتتلخص في التالي:

١. امتناع إعادة المعدوم.
٢. الموت لا يعدم الميت الذي هو عبارة عن الهيكل المحسوس وإنّما يعدم التأليف بين أجزائه، فيفرّق بينها ولا يبقى لها حظّ من الانتفاع بها، كما كان الحال قبل التفرّق والموت.
٣. حقيقة الشيء بهادته، ومادّة الأجسام لديهم عبارة عن الجواهر الفردة

التي لا جزء صوريّ لها، وبالتالي لا اتّصال، وإلاّ لكانت ذات امتدادٍ، ولأمكن انقسامها، هذا خلف كونها جواهر فردةً.

٤. المعاد هو تلك الأجزاء التي لم تلامسها يد التغيّر سوى أنّ الجزء الصوري الذي هو مبدأ اتّصالها قد تغيّر، لكنّ ذلك ينجرّ بكونه الأقرب إلى الصورة الزائلة، التي كانت عبارةً عن تلك الأجزاء المادّية أي الجواهر الفردة مع تأليفٍ ما.

والفرق بين ما ذكره بعض الباحثين وما ذكره المحقّق المذكور هو في طبيعة الأجزاء، حيث كانت الأجزاء التي تكوّن شخصيّة الإنسان إنّما هي مادّةٌ وصورةٌ وليس كذلك بالنسبة للثاني، إذ لا جزء صوريّ في البين.

التناسخ في البين

بعد أن عرض المحقّق الدواني ما ذهب إليه بعض المتكلّمين في تصوير وجه الإعادة البدنيّة، دفع إشكالاً قد ورد على تصويرهم، وهو أنّ لازمه التناسخ، فأشار إلى عدم تحقّق مفهوم التناسخ ومعناه، بناءً على هذا التصوير.

وهذا ما يمكن توضيحه من خلال القياس التالي:

مفاد الإشكال:

ما أفاده المذهب المذكور تناسخٌ

التناسخ ممتنعٌ

∴ ما أفاده المذهب المذكور ممتنعٌ

وأما ردّه فمن خلال التالي:

لا شيء ممّا أفاده المذهب المذكور بتناسخٍ

التناسخ ممتنعٌ

∴ لا شيء ممّا أفاده المذهب المذكور بممتنعٍ

أمّا صغرى القياس الأخير، فلأنّ التناسخ عبارة عن انتقال النفس إلى بدنٍ مغايرٍ له بحسب المادّة إلى بدنٍ آخر، والحال أنّ النفس هاهنا تنتقل - بحسب هذا المذهب - إلى عين البدن الأوّل وإلى صورةٍ هي أقرب إلى الصورة الزائلة، علماً أنّ الصورة لا مدخلية لها في الشخصية.

وإن كان المذكور تناسخاً فلا بدّ من إقامة البرهان على امتناعه، إذ البرهان مقامٌ على امتناع التناسخ المذكور وهو انتقال النفس من بدنٍ إلى بدنٍ آخر، وأمّا عودة النفس لتعلّق ببدنها الأوّل فمما لا دليل على امتناعه، وإن أصرّ أحدٌ على إطلاق التناسخ على هذا التعلّق فيكون نزاعه لفظياً ليس إلّا، ولا مشاحة في الاصطلاح والمواضعة، وإنّما المشاحة عند أهل التحصيل في المعنى.

إشارات النصّ

مذهب المتكلمين في الجسم

قال الحكيم السبزواري رحمه الله:

الجسم عند المتكلم التأم
مع انتهائها لدى الجمهور
من ذات الأوضاع التي لا تنقسم
أو لا لدى النظام في المشهور^(١)

أولاً لا ريب في وجود الجسم بمعنى الجوهر الذي يمكن أن يفرض فيه ثلاثة خطوطٍ متقاطعةٍ على زوايا قوائم، «وإنّما قالوا: يمكن أن يفرض ولم يقولوا: يوجد؛ لأنّ تلك الخطوط لا يجب أن تكون موجودةً فيه بالفعل، كما في الكرة، وإن وجدت كما في المكعب، فليست الجسميّة بسبب وجودها فيه بالفعل، بل جسميّة الجسم بكونه مصحّحاً لفرضها...»^(٢).

«والذي يجد الحسّ من هذا الجوهر الممتدّ في جهاته الثلاث يجده متّصلاً واحداً

(١) شرح المنظومة، مصدر سابق: ج ٤، ص ١١٦.

(٢) المصدر نفسه: ص ١١٢.

يقبل القسمة إلى أجزاءٍ بالفعل، لا مجموعاً من أجزاءٍ بالفعل ذوات فواصل. هذا بحسب الحسّ، وأمّا بحسب الحقيقة فاختلّفوا فيه على أقوالٍ: أحدها: أنّه مركّبٌ من أجزاءٍ ذوات أوضاع، لا تتجزّأ ولا تنقسم أصلاً لا خارجاً ولا وهماً ولا عقلاً، وهي متناهيةٌ، وهو مذهب جمهور المتكلّمين. الثاني: أنّه مركّبٌ كما في القول الأوّل، غير أنّ الأجزاء غير متناهيةٍ، ونُسب إلى النظام...»^(١).

وللنظام هذا قولٌ آخر نُسب إليه، وهو «أنّ الجسم عنده مركّبٌ من اللون والطعم والرائحة...»^(٢)، وقد وُفق بين القولين، «بأنّ هذه - اللون والطعم والرائحة - عنده ليست أعراضاً، بل جواهر لطيفةٌ تراكم فتصير أجساماً كثيفةً بالنسبة إليها»^(٣).

إذن فمذهب المتكلّمين في الجسم أنّه هو عبارةٌ عن أجزاءٍ وجواهر فردةٍ، والجوهر الفرد هو الجزء الذي لا يتجزّأ.

أمّا مذهب المصنّف (أي: الخواجة نصير الدين الطوسي رحمه الله، وذلك لأنّ الكلام للمحقّق الدواني الذي أشار إليه صدر رحمه الله بأنّه بعض أجلة المتأخّرين، والذي كان في صدد تحصيل وجهٍ للإعادة البدنيّة، وقد استعان بما ذكره في حواشيه على التجريد الذي هو للمحقّق الطوسي رحمه الله، والذي ذهب إلى أنّ الجسم إن هو إلّا الصورة الاتّصاليّة ليس إلّا) «...سواءً كان الجسم مجرد الصورة الامتدادية أو مؤلفاً من صورة الامتداد وجوهرٍ آخر قابلٍ له، على اختلاف رأي الحكّامين العظميين المقدّمين...»^(٤) أفلاطون وأرسطو.

(١) نهاية الحكمة، مصدر سابق، الفصل الرابع، المرحلة السادسة.

(٢) شرح المنظومة، مصدر سابق: ج ٤، ص ١٢٨-١٢٩.

(٣) المصدر نفسه، حاشية ٣٠.

(٤) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ٥، ص ٢١.

وبالتالي فإنَّ القائلين بالمعاد المنكرين لإعادة المعدوم، يذهبون إلى تفرُّق أجزاء الأجسام لا انعدامها، وهذا مبنيٌّ على أحد الأمرين:

١. الجسم مؤلَّف من أجزاء لا تتجزَّأ.
٢. الجسم عبارة عن الصورة الاتِّصاليَّة التي لا سبيل للانفصال إليها. وهو مذهب المصنِّف أي الخواجة نصير الدين الطوسي. وهذا ما يمكن عرضه من خلال القياس التالي، وقد ورد في الكلام المنقول عن المحقِّق الدواني:

الجسم هو الصورة الاتِّصاليَّة
الصورة الاتِّصاليَّة باقيةٌ بعينها حال الانفصال
٠. الجسم باقٍ بعينه حال الانفصال
إذن هناك موردٌ تتعلَّق به الإعادة، وهو ذلك الجسم الذي بقي بعينه حال الانفصال، فالموت لم يعدم، والذي عاد لم يكن معدوماً.

لا تناسخ في البين

لقد اشتمل آخر كلام الدواني على إشكالٍ يرد على ما يصوِّر على أنَّه معادٌ جسمانيٌّ وإعادةٌ بدنيَّةٌ، وهو أنَّ لازمه التناسخ الذي لا يقبله صاحب ذلك التصوير، وهذا ما يمكن عرضه من خلال التالي:

أما الإشكال:

المعاد المذكور	انتقال النفس من بدنٍ إلى بدنٍ
٠. المعاد المذكور	انتقال النفس من بدنٍ إلى بدنٍ تناسخٌ تناسخٌ

نجعل النتيجة صغرى في القياس التالي:

المعاد المذكور	تناسخٌ
التناسخ	باطلٌ
٠. المعاد المذكور	باطلٌ

وأما الردّ: لا يمكن قبول كبرى القياس الأوّل، وذلك لأنّ الباطل من انتقال النفس هو انتقالها إلى بدنٍ آخر غير البدن الذي كانت تدبّره أوّلاً، والمعاد المذكور يفيد بأنّ البدن الذي تعود إليه النفس هو بدنّها الأوّل وليس بدنّاً آخر. وبالتالي ففي القياس المذكور مغالطةٌ معنويّةٌ منشؤها سوء اعتبار الحمل «وهو... أن يورد الجزء ليس على ما ينبغي، وذلك بأن يوضع معه قيد ليس منه، أو يُحذف منه ما هو منه، كقيده وشرطه...»^(١)، وما نحن فيه هو الثاني، وذلك «... مثل ما حسبه بعضهم أنّ الماء مطلقاً لا يتنجّس بملاقاة النجاسة، بينما أنّ الصحيح أنّ الماء بقيد (إذا بلغ كراً) له هذا الحكم، فحذف قيد (إذا بلغ كراً)»^(٢). وما نحن فيه فقد حذف من الكبرى قيد «إلى بدنٍ آخر» لا إلى مطلق البدن حتّى البدن الأوّل. وقد علمت أنّ هذا لا يشفع ولا يجدي، بل الكبرى لا خدش فيها ولا غلط.

(١) المنطق، للشيخ المظفر، مصدر سابق: ص ٤٩٥.

(٢) المصدر نفسه: ص ٤٩٥-٤٩٦.

النص الثالث

سخافة كلام فاضلين

أقول: كلام هذين الفاضلين في غاية السخافة والركاكة، مع أنه أقرب إلى الصواب من كلام غيرهما من أهل الكلام في هذا الباب؛ وذلك لوجوه^(١):

الأول: أنه مبني على أن شخص زيد لم ينعدم منه بالموت إلا نسب وإضافات بين أجزائه ونظم وترتيب بين أعضائه، فيلزم أن تكون الحياة من مقولة المضاف. وهو ظاهر الفساد.

والثاني: كون أجزاء زيد - مثلاً - منحصرة في الجواهر الفردة لا يلزم أن تكون تلك الجواهر إذا رُكبت تكون زيدا، سواء كان تركيباً وترتيباً مطلقاً على أي وجه كان أو على نظم مخصوص، وإلا لزم على الأول أنها لو رُكبت منها كرة مصمتة كانت هذه الكرة زيدا، وعلى الثاني أن يكون زيد الميت في بعض من الأحيان حياً إذا وقعت أجزاؤه على هذا النظم مع كونه ميتاً، سواء كان هذا التركيب^(٢) جزءاً منه أو شرطاً خارجاً عنه.

والمحقق الطوسي^(٣) لم يذهب - ولا غيره من العقلاء القائلين بنفي

(١) الشواهد الربوبية، مصدر سابق: ص ٢٧٠.

(٢) في بعض النسخ: الترتيب.

(٣) شرح الإشارات والتنبيهات، دفتر نشر كتاب، قم، ١٤٠٣هـ: ج ٢، النمط الأول، في

الهيولى - إلى أنَّ الجسمَ المعَيَّنَ (الذي هو فردٌ للجسم المطلق بالمعنى الذي هو جنسٌ لا بالمعنى الذي هو مادَّةٌ) لا ينعدم بالتفريق، إنّما الذي لا ينعدم عندهم هو الجسمُ بمعنى المادَّة، وهو الذي يكونُ مستمرَّ الوجودِ في مراتبِ الاتِّصالاتِ والانفصالاتِ، لا ما هو الجسمُ بالمعنى الجنسي الذي لا وجودَ له محصلاً إلا بصورةٍ أخرى مقوِّمةٌ له مخصّصةٌ لطبيعته الجنسيّة تخصّيصاً يميّزه من بين سائر الأنواع تميّزاً ذاتيّاً.

وقد اتَّفَقَ جمهورُ الحكماءِ وأتباعُهم على أنَّ الجسمَ بما هو جسمٌ مطلقٌ، لا وجودَ له في الأعيان، ولا الجسمَ المعرّى عن كافّة الصورِ الكماليّة ممّا يمكنُ أن يوجدَ في الخارج، وإنسانيّة الإنسان ليست بمجرد الجسميّة، وإلاّ لكان كلّ جسمٍ إنساناً، وكذا زديّة زيدٍ ليست بمجرد أجزاءٍ ماديّة كيف كانت، وإلاّ لكان إذا صارت تلك الأجزاء متفرّقة متباعدة بعضها عن بعضٍ في أطراف العالم زيداً، وكيف يصحُّ لعاقِلٍ أن يذهبَ إلى أنَّ جسماً مخصوصاً - كهذا الفرس - إذا قسّم أقساماً وفرّقت أجزاءه، كان بعينه باقياً حال التفرّق؟

الشرح

بعد أن عرض المصنّف وجهين أريد من خلال كلّ منهما بيان وجه الإعادة البدنيّة، عرّج على نقدهما والإيراد عليهما، فكان أن وجّه إليهما نقوداً ثلاثةً يشتمل هذا النصّ على اثنين منهما، بينما أفرد النصّ اللاحق للثالث، وذلك لطوله وتشعبه.

أما الإشكال الأوّل فيمكن عرضه من خلال التالي:

الفرض: الإنسان عبارة عن أجزاءٍ متشخّصةٍ بتشخصها مادّةً وصورةً، والموت عبارة عن بطلان العلاقة والتأليف بين تلك الأجزاء، والعود إلى الحياة ثانيةً بعودة التأليف الذي زال.

المدّعى: بطلان ذلك.

البرهان: لو كان الأمر كما صوّر للزم أن تكون الحياة أمراً عارضاً من مقولة المضاف، والتالي باطلٌ فالمقدّم مثله.

أما الملازمة فلأنّ الموت الذي يزيل الحياة ما هو إلّا إزالة الإضافة والعلاقة بين الأجزاء التي هي حقيقة زيد - مثلاً - فإذا ما زالت يصبح زيدٌ في عداد الموتى وإذا عادت عاد إلى الحياة ثانيةً.

وأما بطلان اللازم فإنّه يُعرف من خلال ما للحياة من آثارٍ خطيرةٍ لا يمكن أن تُعزى لأضعف المقولات، ألا وهي مقولة الإضافة، وتوضيح هذا يعتمد على تعريف الحياة حيث كان للعلم مدخليةٌ في بيان معناها، فقد قال المصنّف رحمه الله: «... فالحياة في حقنا هي الكون الذي يكون مصدر الإدراك والفعل، فقوّة الإدراك وقوّة الفعل كأثما آلتان للكون المذكور وهو مبدأ لهما، إلّا أنّ هذا لا يمكن في حقّه؛ لتعالیه عن اختلاف القوى والآلات النفسانيّة، فالحياة كسائر صفاته من العلم والقدرة والإرادة كلّها في درجةٍ واحدةٍ من الوجود، وللکّل هويّةٌ واحدةٌ وتشخّصٌ واحدٌ، ومع ذلك فمفهوم الحياة غير مفهوم العلم، وهما

غير مفهوم القدرة...»^(١)، إذن فللحياة عندنا - وهي محلّ الكلام - مدخلية في تحقّق العلم، إذ لا علم ولا إدراك من دون حياةٍ ما، ولا عكس، إذ قد توجد الحياة ولا علم، وذلك حال الإغماء والنوم، والعلم المنفي ليس جنس العلم، وذلك لأنّ علم الواحد منّا بذاته ثابتٌ على كلّ حالٍ، لأنّ الذات لتجرّدها حاضرةٌ لنفسها، وهذا هو مفاد العلم وفحواه.

والحياة كونٌ ونحوٌ من الوجود كما هو حال العلم لدى المصنّف رحمه الله: «إذ العلم ضربٌ من الوجود، ولو سألت عن الحقّ، فالعلم والوجود شيءٌ واحدٌ...»^(٢). وبما أنّ الحياة ذات مدخلية في وجود العلم الذي هو نحوٌ من الوجود فلا يعقل إلّا أن تكون الحياة كذلك، وإذا كانت الحياة وجوداً، فلا تكون إضافةً، وذلك لأنّها ماهيةٌ، ولا شيء من الوجود بماهيةٍ، وقد عرضت أدلّةً عديدةً لإثبات الزيادة والمغايرة:

إنّ الوجود عارض الماهية تصوّراً واتّحاداً هويّة^(٣)

إذن فـ «...الحقّ: أنّ حكم الحياة كحكم غيرها من الصفات الكمالية في أنّها من كمالات الموجود بها هو موجودٌ...»^(٤).

وخلاصة الكلام في بطلان اللازم المذكور: هي أنّ الحياة ليست مجرد إضافةٍ ونسبةٍ بين أجزاء البدن المتناثرة، كيف وهي ذات مدخلية في العلم الذي لا يمكن قبول كونه محض إضافةٍ بين العالم والمعلوم كما هو مذهب الفخر الرازي^(٥) حيث أوردت عليه الإشكالات العديدة والتي من جملتها أنّنا نعلم بأمورٍ عديدةٍ

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ٦، ص ٤١٨-٤١٩.

(٢) المصدر نفسه: ص ١٥٠.

(٣) شرح المنظومة، مصدر سابق: ج ٢، ص ٨٨.

(٤) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ٦، ص ٤١٨.

(٥) المباحث المشرقية، مصدر سابق: ج ١، ص ٤٥٠.

لا وجود لها في الأعيان، ولا معنى للإضافة ما بين الموجود والمعدوم، إذن لا علم إلا بما هو موجودٌ، والتالي باطلٌ حتماً، لأننا نعلم ونتصور الكثير من الأمور التي لا وجود لها في الأعيان، بل التي يمتنع وجودها في الأعيان، وذلك كشريك الباري.

ويمكن أيضاً عرض الإشكال الثاني:

الفرض: أجزاء زيدٍ منحصرةٌ في الجواهر الفردة، بناءً على زعم التحصيل المذكور.

المدعى: لا شيء من المعاد الجسماني بتأليف تلك الأجزاء وجمعها.

البرهان: لو كان المعاد كذلك لكان ترتيب الأجزاء الفردة بعد العود إما مطلقاً (أي: لا بشرط ترتيب معين) أو معيناً (أي: ترتيباً بشرط وجه خاص من الترتيب) والتالي باطلٌ بكلا شقيه، فالمقدم مثله.

أما الملازمة فواضحة. وأما بطلان التالي فلأن الشق الأول منه يلزم منه أن لو رُكبت من تلك الأجزاء كرة مصمتة - مثلاً - لكانت تلك الكرة زيداً، وهو كما ترى. وهذا ما يمكن عرضه ثانيةً من خلال الصورة التالية:

الكرة المصمتة	مركبةٌ تركيباً ما (من الجواهر الفردة)
كل مركب من الأجزاء الفردة تركيباً ما	زيدٌ
الكرة المصمتة	زيدٌ

وأما بطلان الشق الثاني، وهو ما إذا كان التركيب على وجهٍ ونظمٍ مخصوصٍ، وليكن النظم (أ)، فلعله لحركة ما يقع النظم المخصوص للجواهر الفردة التي فيها تشخص زيدٍ وحياته، وذلك بعد موته، فيكون زيدٌ الميت - حيث فرضناه ميتاً - حياً، وذلك لانتظام جواهره الفردة على النظم المخصوص الذي تكون فيه حياة زيدٍ.

وهذا ما يمكن توضيحه أيضاً من خلال الصورة التالية:

الواقعةُ أجزاءهُ وفق نظمٍ مخصوصٍ حيٌّ^١
 زيد الميت واقعةُ أجزاءهُ وفق ذلك النظم المخصوص
 . . زيد الميت حيٌّ

وهو كما ترى، إذن فلا مدخلية للنظم مطلقاً في حياة زيد، وذلك للزوم كون الميت حياً ولزوم من ليس بزيد زيداً، وذلك كالكرة المصمتة التي تتألف من الجواهر المفردة لزيد لا على نظم مخصوص.

ما نسب إلى المحقق الطوسي رحمه الله

كان العلامة الدواني بصدد بيان وجه الإعادة البدنية، وقد وصل به الكلام إلى أن بعض المتكلمين رغم قوله بامتناع إعادة المعدوم إلا أنه قال بالإعادة البدنية، وذلك اعتماداً على أحد أمرين:

١. أجزاء الجسم محصورةً بالجواهر الفردة التي لا تنعدم.
 ٢. الجسم هو الصورة الاتصالية، وهي مما لا ينعدم، إذن فالجسم لا ينعدم حال الانفصال. وهو ما نسبه إلى المحقق الطوسي رحمه الله النافي للهوى، وهذا ما أفاده في المسألة السابعة من المقصد الثاني من كتابه المعروف بـ«تجريد الاعتقاد»، حيث قال هنالك: «...ولا يقتضي ذلك ثبوت مادة سوى الجسم...»^(١).
- إذن فالمعاد ليس عبارةً عن إعادة المعدوم، وذلك لامتناعها، وإنما هو عبارةً عود الروح إلى جسم لم يُعدم، والجسم ما هو إلا الصورة الاتصالية ليس إلا، وليس هو مركباً من الصورة الجسمية والهوى الأولى كما هو مذهب المشائين:
- ...وهولدى مشائهم من صورة ومن هوى ملتئم^(٢)

والمصنّف رحمه الله لم يقبل من الدواني تلك النسبة إلى الخواجة نصير الدين

(١) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، مصدر سابق: ص ٢٢٩.

(٢) شرح المنظومة، مصدر سابق: ج ٤، ص ١١٦.

الطوسي، وذلك لأنّه خلط بين لحاظين يلحظ بهما الجسم، وهما:

١. الجسم بالمعنى الجنسي. ٢. الجسم بالمعنى المادّي.

فقد وقع التمييز بين الحيوان كمادّة وكجنس، فالحيوان إنّما يكون جنساً إذا لوحظ لا بشرط، ويكون مادّة إذا لوحظ بشرط لا، ويترتب على هذا: أنّ الحيوان لا بشرط يُحمل على شيء، ويُحمل عليه شيء؛ وذلك لأنّه لا يلحظ تامةً مستقلاً، وهو بخلاف الحيوان عندما يُلحظ بشرط لا، أي مستقلاً، فهو لا يكون محمولاً ولا موضوعاً، أي لا يُحمل ولا يُحمل عليه.

والجسم كذلك، فإن لوحظ لا بشرط فهو الجسم الجنسي، وإن لوحظ بشرط لا فهو الجسم المادّي، وما ينعدم بالتفريق هو الجسم بالمعنى الجنسي لا الجسم بالمعنى المادّي، وبالتالي فعُدّ هؤلاء المتكلّمين من القائلين بعدم انعدام الأجسام ليس في محلّه، بل إنّ الجسم بالمعنى الجنسي يعدمه الانفصال، والقول بعوده قولٌ لا بدّ أن يقوم على تجويز إعادة المعدوم.

كما أنّ الجسم بالمعنى الجنسي حاله حال الجنس الذي لا بدّ له من فصلٍ يحصّله وينهي الإبهام الذي يلفّه، فكذلك الجسم بالمعنى الجنسي لا بدّ له من صورةٍ مقوِّمة له مخصّصة لطبيعته الجنسيّة تعمل على تمييزه عن سائر الأنواع تمييزاً ذاتياً. وبالتالي فإذا تم الانفصال فقد زالت تلك الصورة، وانعدم الجسم الجنسي لا الجسم المادّي.

إشارات النصّ

في الفرق بين الجنس والمادّة

قال المصنّف رحمه الله: «إنّ الماهيّة قد تؤخذ بشرط لا شيء، بأن يُتصوّر معناها بشرط أن يكون ذلك المعنى وحده بحيث يكون كلّ ما يقارنه زائداً عليه، فيكون جزءاً لذلك المجموع مادّة له متقدّماً عليه في الوجودين، فيمتنع حمله على المجموع؛ لانتفاء شرط الحمل وهو الاتّحاد في الوجود، وقد تؤخذ لا بشرط

شيء، بأن يُتصوّر معناها مع تجويز كونه وحده وكونه لا وحده، بأن يقتزن مع شيء آخر فيُحمل على المجموع وعلى نفسه وحده، والماهية المأخوذة كذلك قد تكون غير متحصّلة بنفسها في الواقع بل تكون أمراً محتملاً للمقولة على أشياء مختلفة الماهيات، وإنما تتحصّل بما ينضاف إليها فتخصّص به وتصير بعينها أحد تلك الأشياء، فتكون جنساً... فالحيوان - مثلاً - إذا أخذ بشرط أن لا يكون معه شيء وإن اقترن به ناطقٌ - مثلاً - صار المجموع شيئاً مركّباً من الحيوان والناطق... كان مادّة،... وإذا أخذ لا بشرط أن يكون معه شيء وأن لا يكون كان جنساً...^(١).

إذن فالجسم منه ما هو جنسيّ وهو الذي يؤخذ لا بشرط، ومنه ما هو ماديّ وهو الذي يؤخذ بشرط لا، ولذلك كان الجسم الذي يورد في تعريف النفس هو الجسم بالمعنى الجنسي لا الجسم بالمعنى المادي:

كَمَا أَوَّلَ جِسْمٍ أَلِي نَفْسٌ تَرَى بِالدَّرَكِ وَالْأَفْعَالِ^(٢)

وبالتالي فالجسم قبل الانفصال كان الجسم الجنسي، وبعد الانفصال لم يبقَ من حيث هو كذلك، وإنما كان جسماً مادياً لا يقارنه شيء حتّى يكون كمالاً أوليّاً له.

إنسانية الإنسان

إنّ الوجهين اللذين جاء بهما الفاضلان قاما على أنّ إنسانية الإنسان بمجرد الجسميّة، وهذا ممّا لا يصحّ، بل ولا يليق، وذلك لأنّ الجسميّة - بما هي جسميّة - محدودة متناهية، لا تليق بموجودٍ أريد له أن يكون خليفة الله في أرضه، إذ كيف يكون الإنسان كذلك وقد جاز - ولو على فردٍ منه - أن يدنو فيتدلّى ليكون قاب قوسين أو أدنى، وهي مسألة «...دقيقة المسلك بعيدة الغور، ولذلك وقع

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ٢، ص ١٧-١٨.

(٢) شرح المنظومة، مصدر سابق: ج ٥، ص ١٥.

الاختلاف بين الفلاسفة السابقين في بابها، ووجه ذلك: أنَّ النفس الإنسانية ليس لها مقام معلوم في الهوية، ولا لها درجة معينة في الوجود كسائر الموجودات الطبيعية والنفسية والعقلية التي كلُّ له مقام معلوم، بل النفس الإنسانية ذات مقامات ودرجات متفاوتة، ولها نشأت سابقة ولا حقة، ولها في كلِّ مقام وعالم صورة أخرى... وما هذا شأنه صعب إدراك حقيقته وعسر فهم هويته، والذي أدركه القوم من حقيقة النفس ليس إلَّا ما يلزم وجودها من جهة البدن وعوارضه الإدراكية والتحريكية... وهذان الأمران ممَّا اشترك فيهما جميع الحيوانات، وأمَّا ما أدرك منها أزيد من ذلك وهو تجرُّدها وبقاؤها بعد انقطاع تصرُّفها عن هذا البدن فإنَّما عُرِف ذلك من كونها محلَّ العلوم...»^(١).

وإلَّا فلو كانت إنسانية الإنسان ما هي إلَّا الجسمية، فالجسمية ما هي إلَّا الإنسانية، وبالتالي فكلُّ جسم سيكون حينئذٍ إنساناً، وهو كما ترى. وزيدية زيد لا تشخص بأجزاء، وإلَّا لكانت الأجزاء زيدا وإن كانت متباعدة متفرقة، وهذا باطلٌ بأدنى التفات. وإلَّا فالتفرق وعدمه سواء، وأي فرق عندها بين الحياة والموت إذا كان زيداً باقياً وزيدته على حالها؟

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ٨، ص ٣٤٣-٣٤٤.

النص الرابع

مفسدة التناسخ

الثالث: إنّ مفسدة التناسخ بحسب المعنى - كما ذكره - واردة هاهنا بلا مزية، وهي لزوم كون بدن واحد ذا نفسين؛ فإنّ تلك الأجزاء لو كانت قابليّتها لتعلّق النفس حين التفرّق باقية، لم تفارق عنها النفس، فكان زيدٌ حال الموت حياً وقد فرض ميتاً. وإن لم تكن باقية، فاحتاجت في قبولها للنفس إلى انضمام أمرٍ إليها به يستعدّ للقبول، فإذا انضم إليها ذلك الأمرُ وصارت مستعدةً باستعدادٍ آخر جديد، لا بدّ أن يفيض عليها من المبدأ الجواد فيضٌ جديدٌ وروحٌ مستأنفٌ، فإذا تعلّق بها الروحُ المُعاد أيضاً، كان لبدنٍ واحدٍ روحان، وهو ممتنعٌ.

ثم أيّ تخصّصٍ ومناسبةٍ بقي لأجزاءٍ ترايية متفرّقة من بين سائر الأجسام لبقاء ارتباط النفس بها، ولو كان ارتباطاً ضعيفاً؛ فإنّ كلّ علاقةٍ وارتباطٍ بين شيئين دون سائر الأشياء إنّما يتحقّق بأن يكون كلّ منهما أنسب الأشياء إلى الآخر، ونحن نرى كثيراً من الموادّ التي لها مزاجٌ قريبٌ من مزاج الحيوان وكيفيّةٌ قريبةٌ من كيفيّته^(١)، يكونُ بها يستحقُّ المادّة لفيضان صورة حيوانيّة، فهي أولى بتعلّق النفس إليها من تلك الأجزاء الرماديّة التي لم يبق لها استحقاقٌ قبول صورة جماديّة فضلاً عن النباتيّة، فضلاً عن الحيوانيّة، فضلاً عن الإنسانيّة، فضلاً

(١) في بعض النسخ: كيفيّة.

عن الزيدية. وكلُّ مَنْ له أدنى إدراكٍ إذا رجعَ إلى وجدانه يعلمُ يقيناً أن لا التفات ولا اشتياق ولا استيناسَ للنفس بجسمٍ من بين سائر الأجسام أو بأجزاءٍ جسميةٍ من بين سائر الأجزاء إلا بأن يكونَ له أو لها كيفيةٌ محسوسةٌ ملائمةٌ أو هيئةٌ مناسبةٌ.

قل لي أيُّها العاقل المتأمل: أيُّ تعلقٍ وتشوّقٍ يكونُ للنفس بأجزاءٍ مبعوثَةٍ في الهواء أو مغمورةٍ في باطن الأرض أو الماء بحيث لا يتميّز عند الحسّ أو الخيال عن غيرها من الأجزاء، وإن كان لها تميّزٌ في نفس الأمر وفي علم الله امتيازاً لا يوجبُ الاختصاصَ لهذا الأمر أصلاً؟

وليست أيضاً عند انحلال التركيب وفساد القوى البدنية قوةً ذاكرةً للنفس عندهم حتّى يكونَ بقاءَ البدنِ الشخصي في الحافظة مخصّصاً لتعلق النفس بالأجزاء التي منها ركبَ البدن، وبعد تسليم وجود الذكر وكونه مخصّصاً فهو إنّما يوجبُ تخصيصَ تعلق النفس بهذا البدن المعاد دون سائر الأبدان، لا لتعلق هذه النفس به دون نفسٍ أخرى.

والذي ينفَعُ لهم في دفع مفسدة التناسخ على تقدير صحته هو الثاني دون الأول؛ إذ الكلام في كون مادّة بدنيةً حادثيةً مستدعيةً^(١) لفيضان نفسٍ حادثيةٍ، فيلزم وجودُ نفسين لبدنٍ واحدٍ، وهو آتٍ بعينه هاهنا على ما سبق.

فالمصيرُ في دفع هذه المفاسد والتكلفات البعيدة والتمحلات الركيكة كلّها إلى ما تفرّدنا بتحقيقه، وجعله الله نصيبنا من الحكمة المتعالية، كسائر نظائره من الفرائد الزاهرة التي يحكم بصحتها

(١) في بعض النسخ: مستدعياً، وهو الأصحّ ظاهراً.

وَيَعْرِفُ شَرَفَ قَدْرِهَا وَنُورِيَّتَهَا مِنْ بَيْنِ كَلِمَاتِ أَصْحَابِ الْأَفْكَارِ وَأَرْبَابِ
الْأَنْظَارِ كُلِّ مَنْ سَلَكَ سَبِيلَ اللَّهِ وَكُوشِفَ بِالْأَنْوَارِ الْإِلَهِيَّةِ وَالْأَسْرَارِ،
كَمَا يَعْرِفُ الْجَوْهَرِيُّ قِيَمَةَ الْيَوَاقِيَتِ اللَّامِعَةِ وَالْدُرِّ الزَّاهِرَةِ مِنْ بَيْنِ
سَائِرِ الْأَحْجَارِ.

الشرح

قلنا إنّ المصنّف رحمه الله قد أظهر أوجهاً ثلاثة لكون كلام الفاضلين المذكورين في غاية السخافة، هذا النصّ يشتمل على الثالث منها، وهو أنّ الكلام المذكور يلزم منه التناسخ، وهذا ما يمكن عرضه من خلال التالي:

الفرض: التناسخ هو عبارة عن انتقال النفس الإنسانية من بدنٍ إلى بدنٍ آخر. التناسخ باطلٌ لأنّه يلزم منه توارد نفسين على بدنٍ واحدٍ، وهو ما أشار إليه الحكيم السبزواري رحمه الله:

لزوم اجتماع نفسين على صيصيّة تناسخاً قد أبطل^(١)

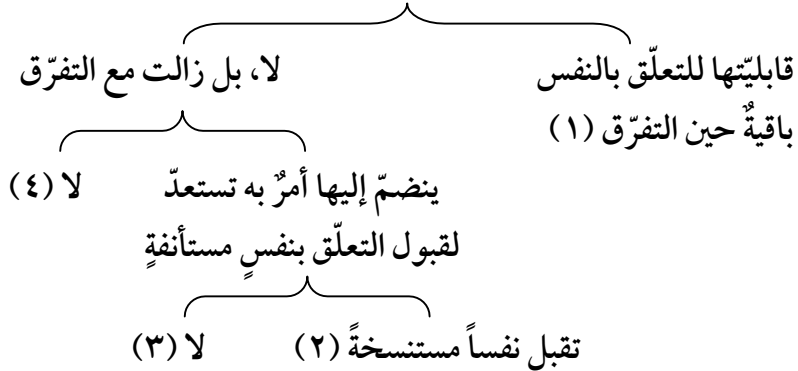
أي: لزوم اجتماع نفسين على بدنٍ واحدٍ أبطل التناسخ.

بقاء أجزاء بعد موت الإنسان لا تفنى، والمعاد هو عبارة عن عود الروح إليها. هذا ما عند أكثر المتكلمين.

المدعى: عود الروح إلى تلك الأجزاء ممتنع.

البرهان: يمكن عرضه من خلال التالي:

الأجزاء المذكورة



(١) شرح المنظومة، مصدر سابق: ج ٥، ص ١٨٩.

إذن فلاحتمالات أربعة:

١. بقاء قابلية الأجزاء للتعلق.
 ٢. عدم بقاء القابلية مع انضمام أمرٍ تستعدّ به لقبول نفسٍ من الفيّاض وتقبل نفساً مستنسخةً.
 ٣. عدم بقاء القابلية مع انضمام أمرٍ تستعدّ به لقبول نفسٍ مستأنفةٍ من الفيّاض ولا تقبل نفساً مستنسخةً.
 ٤. لم تبق القابلية وزالت مع التفرّق.
- إذن لو جاز ما نقله الفاضلان للزم الاحتمالات الأربعة، والتالي باطل بشقّوه الأربعة المذكورة، فالمقدّم مثله.
- الأمر الذي اتّضح من خلال المخطّط المذكور هو بيان الملازمة، وما يراد توضيحه هو بطلان الشقوق المذكورة.
- أمّا الأوّل، فللزومه كون زيد - مثلاً - حال الموت حيّاً، إذن فزيدٌ ميّتٌ وحيٌّ، أمّا ميّتٌ فلائنا فرضنا بطلان العلاقة والارتباط بين أجزاء زيدٍ وروحه، وبهذا يكون زيدٌ ميتاً، لكن عندما فرضنا بقاء قابلية الأجزاء للتعلق مع وجود الواهب الفيّاض، فالحياة التي هي ارتباط وتعلّق الروح بالبدن، ما زالت موجودةً، إذن فزيدٌ حيٌّ مع كونه ميتاً، وهذا كما ترى.
- وأمّا الثاني، فللزومه التناسخ، وذلك لأنّ الأجزاء المذكورة تستحقّ على الواهب الفيّاض نفساً مستأنفةً، فإذا جوّزنا تعلّق نفسٍ مستنسخةٍ فيلزم من ذلك توارّد نفسين على بدنٍ واحدٍ. وهو محالٌ، وقد تقدّم هذا وبشكلٍ مفصّلٍ في أبحاث الجزء الأوّل من شرح هذا الجزء من الأسفار.
- وأمّا الثالث، فللزومه عدم عود ومعاد النفس بعد الموت، وهو محالٌ؛ لأنّ المعاد ثابتٌ بالعقل والنقل.
- وأمّا الرابع، فللزومه - وبشكلٍ أكّد من السابق - عدم العود وعدم وجود

نفسٍ مستأنفةٍ، وذلك لعدم وجود القابلية لتعلق النفس مطلقاً.
إذن فالمطلوب ثابتٌ، وهو أنّ لازم التحصيل الذي نُقل عن الفاضلين
المذكورين التناسخ.

لا مخصص لتعلق بالنفس المفارقة

هذا إشكال آخر يورد على كلام الفاضلين المذكورين، وهو عدم وجود
المناسبة التي تخصّص تعلق الأجزاء الباقية بعد الموت بنفسٍ دون أخرى، وإلاّ
لزم أن تتعلّق أيّ أجزاءٍ بأيّ نفسٍ، وهذا يتنافى مع مدخلية الأجزاء في المعاد،
وهو ما يقول به هؤلاء.

هذا هو الإشكال مجملاً. وأمّا إيراده مفصلاً فهو ما يمكن عرضه من خلال
الطريقة التالية:

الفرض: الموت عبارة عن إعدام التعلّق والارتباط ما بين النفس والأجزاء
الأصلية التي تبقى ولا تفنى بعد الارتباط.

والمعاد هو عود الروح المعينة إلى أجزاء البدن الذي كانت تتعلّق به.

المدّعى: المعاد بالمعنى المذكور ممتنع.

البرهان: يمكن عرض هذا البرهان من خلال التالي:

المعاد ارتباط بين شيئين لا مناسبة بينهما

الارتباط كذلك محال

∴ المعاد محال

إذن لو كان المعاد كما أفيد في كلام الفاضلين، لكان من ارتباط شيئين لا
مناسبة بينهما، والتالي باطلٌ، فالمقدّم مثله.

أمّا بيان الملازمة - وهو بيان صغرى القياس الحلمي الاقتراني المذكور - فلأنّ
الأجزاء الباقية بعد فكّ العلة بينها وبين الروح عادت إلى حقيقتها التي لم يؤخذ

فيها المناسبة والمسانخة لشيءٍ آخر، فهي هي، ولم يعد لها بعد الانفكاك ما يميّزها عما سواها من أجزاء.

وأما بيان بطلان التالي - أي: بيان كبرى القياس الأنف - فلأنّ لازم الارتباط كذلك جواز ارتباط أيّ شيءٍ بأيّ شيءٍ، وجواز صدور أيّ شيءٍ من أيّ شيءٍ، وفي هذا من الجراف والموافاة وجري العادة ما فيه.

وإن قلت: يوجد ما يميّز الأجزاء ويجعلها مناسبةً للروح المعيّنة دون غيرها من الأجزاء، وبالتالي فلا بطلان للصغرى، وذلك لأنّ الأجزاء معلومةٌ له تعالى فهي تمتاز في علمه تعالى وفي نفس الأمر.

أو لعلّه يقال: ما يميّز الأجزاء هو أنّها كانت مرتبطةً بتلك الروح من قبل، فهي الأنسب من غيره من الأجزاء والأجدر بالتعلّق بالروح المعيّنة من غيرها من أجزاء.

فإنّه يقال: المذكور لا يوجب تخصّصاً، إذ لا بدّ من شيءٍ يوجد في الأجزاء لا يوجد في غيرها حتّى يبرّر التعلّق بروح دون أخرى، وإلاّ فالقول بإبطال خصائص الطبائع قولٌ مجافٍ للواقع والعقل.

وكذلك إذا قيل بأنّ المخصّص للأجزاء القوّة الذاكرة والحافظة، فإنّ اللازم هو اللازم وهو إبطال خصائص الطبائع، إضافةً إلى ذلك فإنّ القوّة الحافظة عندهم جزءٌ دماغيّ يتلاشى ويتحلّل.

إشارات النصّ

توارد نفسين على بدنٍ واحدٍ

علمت أنّ الذي يحول دون إمكان التناسخ فضلاً عن وقوعه هو لزوم توارد نفسين على بدنٍ واحدٍ، وهذا ما يمكن الكلام فيه على مستوى الشرطيّة أي الملازمة وكذلك على مستوى اللازم.

أمّا الكلام على مستوى الملازمة فقد يمكن لأحد أن يمنعها، حيث يمكن أن تكون النفس التي يراد لها تدبير البدن بعد البعث هي نفس النفس التي كانت تدبّر البدن قبل الموت والمفارقة، ولهذا فقد غمز الحكيم السبزواري رحمه الله من قناة هذا الدليل، وذلك لما قال: «...ولصدر المتألهين قدس سرّه برهان آخر متين...»^(١)، إذ يوجد فيه «...تلميحٌ إلى عدم متانة البرهان المتقدّم؛ وذلك لابتناؤه على القول بحدوث النفس، وهو - أعني إثبات حدوثه - متوقفٌ على بطلان التناسخ، فيلزم الدور...»^(٢). وإن قيل: لا يلزم ذلك اللازم، حيث يتم الاكتفاء بالمستنسخة والاستغناء عن المفاضة، وبالتالي فلا يوجد إلّا نفس واحدة، هي المستنسخة. فإنه يقال: لازم ذلك القيل الترجيح بلا مرجح، إذ ما المرجح للمستنسخة دون المفاضة، وبالعكس.

قال المصنّف رحمه الله: «وليس لأحدهم أن يقول: النفس المستنسخة منعت عن حدوث النفس الأخرى، وذلك لأنّ إحداها ليست بالمنع أولى من الأخرى...»^(٣)، إذن فلا صلاحية للقول بلزوم التوارد المذكور في إبطال التناسخ، ومن المعلوم أنّ بطلان الدليل لا يلزم منه بطلان النتيجة، وإنّما الملازمة ما بين الدليل والنتيجة على مستوى الصدق ليس إلّا، فإذا صدقت مقدّمات الدليل صدقت نتيجته، وإذا كذبت فلا يلزم من كذبها كذب النتيجة، نعم كلّما كذبت النتيجة كذب الدليل؛ وذلك لأنّ الدليل ملزوم والمدلول لازم، والنسبة بين الملزوم واللازم نسبة التساوي والأخصية، إذ الملزوم إمّا مساوٍ لللازم أو أخصّ، وكلّما صدق المساوي والأخصّ صدق المساوي والأعمّ، إذن كلّما صدق

(١) شرح المنظومة، مصدر سابق: ج ٥، ص ١٩٢.

(٢) در الفوائد، مصدر سابق: ج ٢، ص ٣٩٠.

(٣) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ٩، ص ١٠.

الملزوم صدق اللازم، ولا عكس؛ لأنّ من اللازم ما يكون أعمّ، ولا يلزم من صدق الأعمّ صدق الأخصّ.

إذن فقد يقال بعدم الملازمة ما بين التناسخ وتوارد نفسين على بدنٍ واحد، حتّى يتمّ إبطاله بإبطال التوارد المذكور.

توارد نفسين والتوحيد

علمت أنّه قد يتمّ الخدش بالملازمة ما بين التناسخ وتوارد نفسين على بدنٍ واحد، فالثاني لازم الأوّل، وقد علمت أنّ رفع التالي يؤدّي إلى رفع المقدّم، وذلك لأنّ التالي قد يكون أعمّ أو مساوياً للمقدّم، ورفع التالي مطلقاً يؤدّي إلى رفع المقدّم.

وبالتالي فمع عدم الأعمّ والمساوي لا يوجد الأخصّ والمساوي، ومع عدم كون التوارد جائزاً فلا يكون التناسخ كذلك.

ما يراد الإشارة إليه هو بطلان التوارد في نفسه، وأن لا مجال لتوارد نفسين على بدنٍ واحد، وهذا ما يمكن تصويره من خلال التالي:

الفرض: (أ) بدنٌ تامٌّ و(ب، ج) نفسان: إحداهما مستنسخة، والأخرى مفاضة من الواهب الفيّاض.

المدّعى: امتناع توارد نفسين (ب، ج) على بدنٍ واحدٍ وهو (أ).

البرهان: لو كان ذلك جائزاً للزم فساد البدن، ولو كان ذلك واقعاً، لأدركنا أنّ لنا نفسين إحداهما في عرض الأخرى، والتالي باطلٌ بكلا شقيّه فالمقدّم مثله.

أمّا الأوّل فالكلام فيه كالكلام في توحيده تعالى على مستوى الربوبية؛ إذ لو «...فُرض كثرة الأرباب المدبّرين لأمر العالم - كما يقول به الوثنية - أدّى ذلك إلى المحال من جهة... فساد النظام...»^(١)، والثاني فإنّنا ندرك بالوجدان أنّ لنا نفساً

(١) نهاية الحكمة، مصدر سابق، المرحلة الثانية عشرة، الفصل السادس.

واحدةً نسند إليها الأفعال جميعاً، إذ «...كلّ واحدٍ منّا يعلم بالوجدان قبل المراجعة إلى البرهان أنّ ذاته وحقيقته أمرٌ واحدٌ لا أمورٌ كثيرةٌ، ومع ذلك يعلم أنّه العاقل المدرك الحساس المشتهي، والغضبان والمتحيّز والمتحرّك والساكن الموصوف بمجموع صفاتٍ وأسماءٍ بعضها من باب العقل وأحواله، وبعضها من باب الحسّ والتخيّل وأحوالهما، وبعضها من باب الجسم وعوارضه وانفعالاته.

وهذا وإن كان أمراً وجدانياً، لكنّ أكثر الناس لا يمكنهم معرفته من باب الصناعة العلميّة، بل أنكروا هذا التوحيد إذا جاؤوا إلى البحث والتفتيش، إلّا من أيّده الله بنورٍ منه. ومن عجز عن توحيد نفسه، كيف يقدر على توحيد ربّه»^(١).

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ٩، ص ٥٦-٥٧.

الفهرس

شقيقة الورقاء ٥

الباب العاشر

في تحقيق المعاد الروحاني والإشارة إلى السعادة العقلية والشقاوة التي يازائها

تمهيد ١٧

العارف الرباني هو العارف بحقيقة النفس ١٩

القناعة بالذي هو أدنى ٢١

الباب العاشر ٢٢

ملاحظة وتنويه ٢٩

أدلة المعاد ٣٠

دليل الحكمة ٣٠

دليل العدالة ٣١

دليل حبّ البقاء والخلود ٣٣

الأدلة أعمّ من المدعى ٣٤

السعادة والشقاوة ٣٧

الفصل الأوّل

في ماهية السعادة الحقيقية

تمهيد ٤٥

النصّ الأوّل: ما هي السعادة ٤٧

الشرح ٤٨

معنى السعادة ٤٨

مراتب السعادة ٥٠

٥٤	إشارات النصّ
٥٤	الشعور بالوجود
٥٥	مخالطة العدم للوجود
٥٧	النصّ الثاني: اللذة العقلية الأقوى والأتمّ
٥٩	الشرح
٦٠	الأقوى
٦١	الأتمّ
٦١	الأكثر
٦٢	الألزم للذات
٦٢	إشارات النصّ
٦٢	بطلان العلاقة بالبدن
٦٣	فليُنظر الإنسان إلى طعامه
٦٥	النصّ الثالث: الحجاب بيننا وبين العقليّات
٦٦	الشرح
٦٨	إشارات النصّ
٦٨	الغفلة والانصراف عن الجهة
٧٠	درك الكلّيّات
٧٢	النصّ الرابع: عدم كفاية الشعور بالمحسوس اللذيذ للوصول إليه
٧٤	الشرح
٧٥	إشارات النصّ
٧٥	دور العالم الأنزل
٧٧	تمثيل آخر
٧٨	طريقة المصنّف في الوجود

الفصل الثاني

في كيفية حصول هذه السعادة ومنشأ احتجاب النفس عنها ما دامت في هذا العالم	
تمهيد	٨١
النص الأول: الموصل إلى السعادة الحقيقية	٨٣
الشرح	٨٥
إشارات النص	٨٧
مبدأ السعادة	٨٧
وساوس الوهم ودعابة المتخيلة	٨٨
من فقد حساً فقد فقد علماً	٨٩
النص الثاني: سعادة القوى وكما لها	٩٠
الشرح	٩٣
إشارات النص	٩٤
سعادة كل قوة بنيل ما هو مقتضى ذاتها من غير عائق	٩٤
النفس موضوعاً للصور الإلهية	٩٧
دور الشهوة والغضب	٩٧
النص الثالث: سبب الخلو من اللذة مع تحصيل الملد	٩٩
الشرح	١٠١
إشارات النص	١٠٣
بوليموس	١٠٣
علم المنطق والسعادة	١٠٥
النص الرابع: الشرف والسعادة في الجزء النظري	١٠٩
الشرح	١١٢
إشارات النص	١١٣

- المعارف المذكورة..... ١١٣
- الجزء النظري والعملي للنفس..... ١١٥

الفصل الثالث

في الشقاوة التي بإزاء السعادة الحقيقية

- تمهيد..... ١١٩
- النص الأول: الشقاوة العقلية لمن تكون؟..... ١٢١
- الشرح..... ١٢٢
- إشارات النص..... ١٢٤
- توضيح وتشبيه..... ١٢٤
- عمر بن سعد ثانية..... ١٢٥
- النص الثاني: الأشقياء فريقان..... ١٢٧
- الشرح..... ١٢٩
- إشارات النص..... ١٣٠
- الرّين..... ١٣٠
- كلام في معنى القلب..... ١٣١
- النص الثالث: أهل الحجاب وأهل العقاب في الكتاب..... ١٣٢
- الشرح..... ١٣٤
- إشارات النص..... ١٣٦
- القلب مشعرٌ إلهي..... ١٣٦
- بابا السمع والبصر..... ١٣٨
- حقّت كلمة ربّك..... ١٣٨
- النص الرابع: الخلود بحسب الملكات..... ١٤٠
- الشرح..... ١٤٢

١٤٤	إشارات النصّ
١٤٤	الحاصل ثانيةً
١٤٦	المعرفة الإلهيّة

الفصل الرابع

في سبب خلوّ بعض النفوس عن المعقولات وحرمانهم عن السعادة الأخرويّة	
١٥٣	تمهيد
١٥٥	النصّ الأوّل: النفس مرآة العلوم
١٥٦	الشرح
١٥٩	إشارات النصّ
١٥٩	لا شيء من العلوم بذاتيّ للنفس
١٥٩	حديث المرآة
١٦١	قابليّة النفس للعلوم كلّها
١٦٣	النصّ الثاني: الموانع الخمسة
١٦٦	الشرح
١٦٦	الأوّل: نقصان جوهر النفس
١٦٧	الثاني: خبث الجوهر وظلمة الذات
١٦٧	الثالث: الانحراف والعدول عن الجهة
١٦٨	الرابع: الحجاب المرسل
١٦٨	الخامس: الجهل بالوجه والجهة
١٦٩	تشبيهه للمعقول بالمحسوس
١٦٩	إشارات النصّ
١٦٩	التقليد حجابٌ مرسلٌ
١٧٢	النصّ الثالث: صناعة الاستدلال

١٧٣	الشرح
١٧٥	إشارات النص
١٧٥	دور المقدمات تجاه المطلوب
١٧٨	النص الرابع: خلاصة وتعقيب
١٨٠	الشرح
١٨٠	خاصة النفس الناطقة
١٨٢	ملاك المؤمن الحقيقي
١٨٣	إشارات النص
١٨٣	الفطرة السابقة
١٨٤	تعريف الإيمان
١٨٧	الإنسان جامع للعالمين

الفصل الخامس

في كيفية حصول العقل الفعّال في أنفسنا

١٩١	تمهيد
١٩٣	النص الأول: تمام النفس وغايتها
١٩٥	الشرح
١٩٥	كمال النفس اللائق
١٩٦	ملاك الوصول إلى الشيء
١٩٧	الإشكال على ما تقدّم
٢٠٠	إشارات النص
٢٠٠	وحدته تعالى ليست كسائر الوحدات
٢٠٢	الموجود بوجود الله والباقي ببقائه
٢٠٣	النص الثاني: العقل الفعّال من حيث وجوده للنفوس

٢٠٥	الشرح
٢٠٧	الدليل أعمّ من المدعى
٢٠٩	إشارات النصّ
٢٠٩	تعاريف عدّة للعقل الفعّال
٢٠٩	الإمام عليه السلام متى شاء يعلم
٢١١	الحجّة ثانية
٢١٣	النصّ الثالث: العقل الفعّال ثانية
٢١٤	الشرح
٢١٥	العقل الفعّال جوهر
٢١٥	دفع إشكال
٢١٦	عدم صلاحية الجسم ثانية
٢١٨	إشارات النصّ
٢١٨	الحافظ القدسي
٢١٩	الفرق بين السهو والنسيان
٢١٩	طبيّ حديث الفعل والقبول
٢٢٠	الفرق بين الحجّتين
٢٢١	مشاركة الأوضاع
٢٢٤	عويصة وحلّ
٢٢٧	عويصة أخرى
٢٢٩	النصّ الرابع: كيفية وساطة العقل الفعّال
٢٣٢	الشرح
٢٣٦	إشارات النصّ
٢٣٦	المثّل الأفلاطونية

٢٣٧	جبرائيل عليه السلام.....
٢٣٨	روان بخش.....
٢٣٨	علّمه شديد القوى.....
٢٣٩	تجاوز العقل الفعّال.....

الفصل السادس

في إظهار نُبْدٍ من أحوال هذا الملك الروحاني

٢٤٣	تمهيد.....
٢٤٥	النصّ الأوّل: التأييد العلمي للعقل الفعّال.....
٢٤٦	الشرح.....
٢٤٧	إشارات النصّ.....
٢٤٧	العنقاء.....
٢٤٧	الهباء.....
٢٤٩	مكان الطائر القدسي جبل قاف.....
٢٥٠	الرمز والكناية.....
٢٥٣	النصّ الثاني: التأييد البدني للعقل الفعّال.....
٢٥٥	الشرح.....
٢٥٩	إشارات النصّ.....
٢٥٩	المالنخوليا والاستسقاء.....
٢٦٠	صعود ونزول الملائكة.....
٢٦٢	مستوكره المشرق.....

الفصل السابع

في بيان السعادة والشقاوة الحسّيتين الأخرويتين دون العقليّتين الحقيقيّتين

٢٦٧	تمهيد.....
-----	------------

٢٧١	النص الأول: معاد النفوس الجاهلة جهلاً بسيطاً
٢٧٣	الشرح
٢٧٣	النفوس الهيولانية المحضنة
٢٧٥	النفوس غير الهيولانية الخيرة
٢٧٦	النفوس غير الهيولانية الشريرة
٢٧٦	إشارات النص
٢٧٦	الإسكندر الأفروديسي
٢٧٨	مراتب النفوس في السعادة والشقاوة
٢٨٢	كلام أثولوجيا
٢٨٦	النص الثاني: المصير إلى الجرم السماوي
٢٨٨	الشرح
٢٨٩	إشارات النص
٢٨٩	مصير الأشرار
٢٩٠	حال السعداء والأشقياء بما سواهم
٢٩٠	مصير النفوس البله
٢٩١	شيخ الإشراق والتناسخ
٢٩٣	التخيّل والتمثّل
٢٩٤	الروح البخاري واسطة
٢٩٦	ازدياد الفسحة بالازدحام
٢٩٨	النص الثالث: نقد نظر الشيخ رحمه الله
٣٠٠	الشرح
٣٠٣	إشارات النص
٣٠٣	منهج إثبات المعاد البدني

٣٠٥	عدم تجويز التجويز
٣٠٧	مذهب رديء وقول فاسد
٣٠٩	النص الرابع: تهافت الشيخ في موارد
٣١١	الشرح
٣١٢	إشارات النص
٣١٢	اتحاد العاقل والمعقول
٣١٣	الصور المحسوسة
٣١٥	إشارة خفية
٣١٦	منبعان للصور
٣١٨	النص الخامس: معاد الغزالي أبي حامد
٣٢١	الشرح
٣٢٣	إشارات النص
٣٢٣	عودة إلى المضمون بها
٣٢٤	النص السادس: المعاد الأنزل مرتبة
٣٢٥	الشرح
٣٢٧	إشارات النص
٣٢٧	معاد المتكلمين
٣٣١	نقد المحصل
٣٣٢	نظرتان في المعاد
٣٣٤	النص السابع: وجوه إثبات المعاد - الوجه الأول
٣٣٦	الشرح
٣٣٨	إشارات النص
٣٣٨	الهضم الرابع

٣٤٠	القوة المسلطة على البنية
٣٤٠	مواضع أخرى للحجة
٣٤٣	فصل في سبب المنى
٣٤٧	النص الثامن: وجوه ثلاثة آخر
٣٤٩	الشرح
٣٥٢	إشارات النص
٣٥٢	دليل الرزق بعد الخلق
٣٥٣	إنزال الماء من المزن
٣٥٣	شجرة النار
٣٥٤	النص التاسع: نقد الوجوه
٣٥٨	الشرح
٣٦٣	إشارات النص
٣٦٣	أصالة الحس
٣٦٤	الغرض الإلهي من الآيات المعادية
٣٦٥	خلاصة الاستدلال بالآيات
٣٦٩	النص العاشر: مبنى الإرادة الجزائية
٣٧٠	الشرح
٣٧١	إشارات النص
٣٧١	جري العادة والتوافي
٣٧٢	هيوم والعادة
٣٧٣	التوليد والتوافي عدم رعاية للمقامات
٣٧٥	النص الحادي عشر: المنهج الغائي في الآيات المعادية
٣٧٨	الشرح

٣٨٠	إشارات النصّ
٣٨٠	البرهان
٣٨٦	إعمال المنهج الغائي فيما نحن فيه
٣٨٩	النصّ الثاني عشر: المنهج الفاعلي في الآيات المعاديّة
٣٩٣	الشرح
٣٩٦	الجنة والنار مخلوقتان
٣٩٧	إشارات النصّ
٣٩٧	أقسام فعله تعالى
٣٩٩	ما معنى الأهون
٤٠٠	فهرسة لا بدّ منها
٤٠١	الأهون والأليق بالحقّ تعالى
٤٠٤	عويصة خلق الجنة والنار
٤٠٥	التوليد والتوالد

الفصل الثامن

في اختلاف مذاهب الناس في باب المعاد

٤٠٩	تمهيد
٤١١	النصّ الأوّل: لا معاد أصلاً
٤١٣	الشرح
٤١٦	جواب المتكلّمين
٤١٧	عرقُ الشبهة
٤١٨	إشارات النصّ
٤١٨	جالينوس
٤١٩	تشبّت الآراء في المعاد

٤٢٠	 الطباعية والدهرية
٤٢٣	 النص الثاني: القول بالمعاد
٤٢٥	 الشرح
٤٢٧	 إشارات النص
٤٢٧	 العالم الآخر
٤٢٩	 النص الثالث: البدن المعاد
٤٣١	 الشرح
٤٣٣	 النفس والبدن
٤٣٤	 إشارات النص
٤٣٤	 العبرة في الثواب والعقاب
٤٣٦	 لا عينية في البين
٤٣٦	 الإشكال ثانية
٤٣٧	 لا معاد روحاني دون جسماني

الفصل التاسع

في احتجاج المنكرين للمعاد

٤٤١	 تمهيد
٤٤٣	 النص الأول: احتجاج المنكرين للمعاد
٤٤٥	 الشرح
٤٤٥	 الأمر الأول: حجّت منع المعاد وإنكاره
٤٤٦	 الأمر الثاني: الردّ على الحجّتين
٤٤٧	 تنبيه للمنكرين
٤٤٨	 إشارات النص
٤٤٨	 شبهة الأكل والمأكل

٤٥٠	 امتناع إعادة المعدوم
٤٥٢	 شبهات أخر
٤٥٣	 كلام المعصوم حدّ أوسط
٤٥٤	 النصّ الثاني: وجهان لتحصيل الإعادة البدنيّة
٤٥٦	 الشرح
٤٥٧	 التناسخ في البين
٤٥٨	 إشارات النصّ
٤٥٨	 مذهب المتكلّمين في الجسم
٤٦٠	 لا تناسخ في البين
٤٦٢	 النصّ الثالث: سخافة كلام فاضلين
٤٦٤	 الشرح
٤٦٧	 ما نُسب إلى المحقّق الطوسي رحمه الله
٤٦٨	 إشارات النصّ
٤٦٨	 في الفرق بين الجنس والمادّة
٤٦٩	 إنسانيّة الإنسان
٤٧١	 النصّ الرابع: مفسدة التناسخ
٤٧٤	 الشرح
٤٧٦	 لا مخصّص للتعلق بالنفس المفارقة
٤٧٧	 إشارات النصّ
٤٧٧	 توارد نفسين على بدنٍ واحدٍ
٤٧٩	 توارد نفسين والتوحيد
٤٨١	 الفهرس