

بحوثٌ في علم النفس الفلسفيّ

تقريراً

لدرس سيدنا الأستاذ كمال الحيدري

بقلم

الشيخ عبد الله الأسعد

دار فراق

جميع الحقوق محفوظة للناشر

بحوث في علم النفس الفلسفي

تقريراً لدروس السيد كمال الحيدري

| | |
|-------------------------|-----------------------|
| تأليف: | الشيخ عبد الله الأسعد |
| التنضيد والإخراج الفني: | افتخاري |
| منشورات: | دار فراق |
| الطبعة الثالثة: | ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م |
| المطبعة: | ستاره |
| الكمية: | ٣٠٠٠ نسخة |
| السعر: | ٢٥٠٠ تومان |

دار فراق للطباعة والنشر

إيران - قم

بسم الله الرحمن الرحيم

يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله ولتنظر
نفس ما قدمت لعد واتقوا الله إن الله
خبير بما تعملون . ولا تكونوا كالذين
نسوا الله فأنسأهم أنفسهم أولئك هم
الفاسقون . لا يستوي أصحاب النار
وأصحاب الجنة أصحاب الجنة هم
الفائزون.

بسم الله الرحمن الرحيم

شكر وتقدير

يعدّ هذا البحث واحداً من مجموعة أبحاث ألقيناها في حوزة قم المقدسة، وقد حاول تلميذنا الحجة الفاضل الشيخ عبد الله الأسعد (دام عزه) أن يعدّها ويخرجها بصيغة كتاب، بعد تدوينها وإبداء الملاحظات الفنية والتوضيحية عليها، مما كان له الأثر المفيد في صياغتها بهذه الصورة. وإذ أشكر له هذا الجهد الطيّب، أدعو الله العليّ القدير أن يجعله علماً من أعلام هذه الأمة لخدمة معارف القرآن الكريم، إنه ولي التوفيق.

كمال الحيدري

٢٦ شوال / ١٤٢٤ هـ

بسم الله الرحمن الرحيم

مُقَدِّمَةٌ

من الحقائق الأساسية في فلسفة العلوم، أن شرف كل علم بشرف موضوعه، فإن العلوم وإن كانت من الزاوية المفهومية لا تتفاضل بينها إلا أنها من الناحية الواقعية المحكية لهذه العلوم تتفاضل وتتفاوت.

وقبل الدخول في بيان أهمية معرفة النفس الإنسانية والآثار المترتبة عليها، لا بد من الوقوف على بحث يعدّ المدخل الأساس لذلك، ألا وهو: هل يمكن معرفة النفس الإنسانية أم لا؟ هناك اتجاهان في هذا المجال:

الاتجاه الأول: هو الاتجاه الذي يرى استحالة الوقوف على معرفة الإنسان نفسه. ويستند أصحاب هذا الاتجاه إلى بعض الآيات والروايات؛ منها قوله تعالى: «ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً»^(١)؛ حيث فهم البعض من هذا الجواب أن الآية بصدده النهي عن التوغّل في فهم حقيقة الروح الإنسانية، لأن الإنسان قاصر عن إدراك هذه الحقيقة الربانية

(١) الإسراء: ٨٥.

«ونفختُ فيه من روعي»^(١). جاء في بعض الكتابات المعاصرة: «وراح بعضهم يسأل الرسول عن الروح ما هو؟ والمنهج الذي سار عليه القرآن - وهو المنهج الأقوم - أن يجيب الناس عما هم في حاجة إليه، وما يستطيع إدراكهم البشري بلوغه ومعرفته، فلا يبدد الطاقة العقلية التي وهبها الله لهم فيما لا ينتج ولا يثمر وفي غير مجالها الذي تملك وسائله وتحيط به، فلما سألوه عن الروح، أمره الله أن يجيبهم بأن الروح من أمر الله، اختص بعلمه دون سواه. وليس في هذا حجر على العقل البشري أن يعمل، ولكن فيه توجيهاً لهذا العقل أن يعمل في حدوده وفي مجاله الذي يدركه، فلا جدوى من الخبط في التيه، ومن إنفاق الطاقة فيما لا يملك العقل إدراكه لأنه لا يملك وسائل إدراكه. والروح غيب من غيب الله لا يدركه سواه، وسر من أسراره القدسية أودع هذا المخلوق البشري وبعض الخلائق التي لا نعلم حقيقتها».

ومنها: ما ورد في الغرر والدرر للآمدي عن علي أمير المؤمنين عليه السلام، قال: «من عرف نفسه عرف ربه» حيث ذكر بعض العلماء أنه من تعليق المحال، أي كما أنه لا يمكن معرفة حقيقة الرب تعالى والوقوف على كنهه؛ «ولا يحيطون به علماً»^(٢) كذلك لا يمكن معرفة النفس الإنسانية، لأنه عُلّق على أمر محال.

الاتجاه الثاني: ذهب أصحاب هذا الاتجاه إلى إمكان معرفة النفس، واستندوا في ذلك إلى مجموعة من الآيات والروايات

(١) الحجر: ٢٩.

(٢) طه: ١١٠.

أيضاً، منها: نفس الآية التي استند إليها أصحاب الاتجاه الأول: «ويسألونك عن الروح...» حيث اعتبر أصحاب هذا الاتجاه أن الله تعالى أمر نبيّه صلى الله عليه وآله أن يجيب على التساؤل بقوله: «قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً» أي أن الروح هو من سنخ عالم الأمر. ثم عرّف أمره تعالى في قوله: «إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون»^(١) فبيّن أن أمره هو قوله للشيء «كن» وهي كلمة الإيجاد التي هي الإيجاد لأن قوله فعله، والإيجاد هو وجود الشيء لكن لا من كل جهة بل من جهة استناده إليه تعالى وقيامه به.

بيان آخر: إن الروح موجود أمري بمعنى أنه تعالى أوجده من دون توسط أسباب محكومة للزمان والمكان والجهة وشبهها، بخلاف بعض الموجودات التي هي موجودات خلقية حيث تستند إليه تعالى بتوسط الأسباب الكونية التي يكون لها دور في وجودها، فالممكنات ليست على وتيرة واحدة بل «إن بعض الممكنات مما لا يأبى مجرد ذاته أن يفيض من جود المبدأ الأعلى بلا شرط خارج عن ذاته وعما هو مقوم ذاته، فلا محالة يفيض عن المبدأ الجواد بلا تراخ ومهلة ولا سبق عدم زماني واستعداد جسماني؛ لصلوح ذاته وتهيؤ طباعه للحصول والكون (وحيث إن الفاعل تامّ الفاعلية والقابل تامّ القابلية فلا تراخي ولا مهلة). وبعضها مما لا يكفي ذاته ومقوماته الذاتية في قبول الوجود من دون استعانة بأسباب اتفافية وشروط غير ذاتية، ثم بعد انضياف تلك الشروط والمعدّات

(١) يس: ٨٤.

إلى ما يقبل قوة وجوده يتهيأ لقبول الوجود»^(١).

ثم بيّن أن أمره في كل شيء هو ملكوت ذلك الشيء، والملكوت أبلغ من الملك، فكلّ شيء ملكوت كما أن له أمراً، قال تعالى: ﴿أَوْ لَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾^(٢) وفيها حثّ على النظر في الملكوت والتعرّف عليه، ولو لم يكن ذلك ممكناً لما صدر من الحكيم، تعالى عن ذلك.

أما فيما يتعلّق بقوله عليه السلام: «من عرف نفسه عرف ربّه» والجواب عنه فنقول:

أولاً: هو مردود بقوله عليه السلام: «أعرفكم بنفسكم أعرفكم بربكم».

وثانياً: إن الحديث في معنى عكس النقيض لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ﴾^(٣).

ولقد استند أصحاب هذا الاتجاه لإثبات إمكان معرفة النفس بالإضافة إلى ما تقدم بجملة من الروايات الواردة في هذا المجال، نحاول الوقوف عند بعضها:

• قال علي عليه السلام: «العارف من عرف نفسه فأعتقها ونزّها عن كل ما يبعدها». فهو عليه السلام في معرض الحثّ على معرفة

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، الحكيم الإلهي والفيلسوف الرباني صدر الدين محمد الشيرازي: ج ١، ص ٢٣٠، دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان.

(٢) الأعراف: ١٨٥.

(٣) الحشر: ١٩.

النفس والإحسان إليها، ولولا إمكان ذلك لما صدر منه، فقد اعتبر العارف الحقيقي العارف بنفسه الملتزم بهدي معرفته. فالمعرفة الحقيقية تقتضي أثراً مسانخاً لها، كما أن العقل الحقيقي يقتضي ذلك؛ «العقل ما عُبد به الرحمن واكتسب به الجنان»^(١). فالأثر المسانخ للعقل هو عبادة الرحمن التي تؤدي إلى دخول الجنان، وما ليس له مثل هذا الأثر فليس بعاقل حقيقة.

• وكذلك قال عليه السلام: «أعظم الجهل جهل الإنسان أمر نفسه». ولولا إمكان المعرفة لما كان لهذا الكلام معنى ولما صدر من إمام الحكماء عليه السلام.

• وروي عنه أيضاً: «عجبت لمن ينشد ضالته وقد أضل نفسه فلا يطلبها»؛ فلا يستحق شيء أن يُطلب ويُتقصى مادام ما هو أشرف منه مضيئاً، فقد ذمّ عليه السلام المنشغلين بالأدنى عما هو خير، ولولا أن ذلك ممكن لما صحّ هذا الذمّ.

• ولم تقتصر كلمات إمام الموحدين علي أمير المؤمنين عليه السلام على تأكيد معرفة النفس، بل تعدتها لبيان أهمية هذه المعرفة الخطيرة وثمرتها اليانعة حيث قال: «أعظم الحكمة معرفة الإنسان نفسه».

فإذا ضمنا هذا إلى قوله تعالى: «يؤتي الحكمة من يشاء ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيراً كثيراً»^(٢) تبين أن من أوضح مصاديق

(١) الأصول من الكافي، لثقة الإسلام أبي جعفر محمد بن يعقوب بن إسحاق الكليني الرازي، ج ١، ص ١١، كتاب العقل والجهل، الحديث: ٣.

(٢) البقرة: ٢٦٩.

الحكمة هي معرفة النفس، ومن عرفها فقد أوتي خيراً كثيراً.

• «أكثر الناس معرفة لنفسه أخوفهم لربه». فإذا ضممناه إلى قول الله سبحانه: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾^(١) اتضح أن من أهم المعارف وأنفعها معرفة النفس.

• «نال الفوز الأكبر من ظفر بمعرفة النفس».

• «من عرف نفسه جاهدتها».

• «من عرف نفسه كان لغيره أعرف».

ثم بين _ عليه السلام _ الآثار المترتبة على الجهل بالنفس فقال:

• «أعظم الجهل جهل الإنسان نفسه».

• «كفى بالمرء جهلاً أن يجهل نفسه».

• «من جهل نفسه كان بغيره أجهل».

• «من لم يعرف نفسه كان بغيره أجهل»^(٢).

من هنا ذكر المحققون من علمائنا أن المعرفة الأنفسية أنفع من المعرفة الآفاقية، وهذان الاصطلاحان مأخوذان من قوله تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾^(٣) وقال: ﴿وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُوقِنِينَ . وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تَبْصُرُونَ﴾^(٤). ولعل هذا

(١) فاطر: ٢٨.

(٢) يمكن مراجعة هذه الكلمات في غرر الحكم ودرر الكلم للآمدي.

(٣) حم السجدة: ٥٣.

(٤) الذاريات: ٢٠ - ٢١.

هو مراد إمام المتقين علي عليه السلام في قوله: «المعرفة بالنفس أنفع المعرفتين». توضيح ذلك: «أن طريقي النظر إلى الآفاق والأنفس وإن كانا نافعين جميعاً، غير أن النظر إلى آيات النفس أنفع، فإنه لا يخلو من العثور على ذات النفس وقواها وأدواتها الروحية والبدنية، وما يعرضها من الاعتدال في أمرها أو طغيانها أو خمودها، والملكات الفاضلة أو الرذيلة والأحوال الحسنة أو السيئة التي تقارنها.

واشتغال الإنسان بمعرفة هذه الأمور والإذعان بما يلزمها من أمن أو خطر، وسعادة أو شقاء، لا ينفك من أن يعرفه الداء والدواء من موقف قريب، فيشتغل بإصلاح الفاسد منها والالتزام بصحتها، بخلاف النظر في الآيات الآفاقية فإنه وإن دعا إلى إصلاح النفس وتطهيرها من سفاسف الأخلاق ورذائلها وتحليلتها بالفضائل الروحية، لكنه ينادي لذلك من مكان بعيد.

هذا مضافاً إلى أن النظر في الآيات الآفاقية والمعرفة الحاصلة من ذلك نظر فكري وعلم حصولي، بخلاف النظر في النفس وقواها وأطوار وجودها والمعرفة المتجلية منها، فإنه نظر شهودي وعلم حضوري. والتصديق الفكري يحتاج في تحققه إلى نظم الأقيسة واستعمال البرهان، وهو باق مادام الإنسان متوجّهاً إلى مقدماته غير ذاهل عنها ولا مشغول بغيرها، ولذلك يزول العلم بزوال الإشراف على دليله وتكثر فيه الشبهات ويثور فيه الاختلاف. وهذا بخلاف العلم النفساني بالنفس وقواها وأطوار وجودها فإنه من العيان، فإذا اشتغل الإنسان بالنظر إلى آيات

نفسه وشاهد فقرها إلى ربها وحاجتها في جميع أطوار وجودها، وجد أمراً عجيباً، وجد نفسه متعلقة بالعظمة والكبرياء متصلة في وجودها وحياتها وعلمها وقدرتها وسمعها وبصرها وإرادتها وحبها، وسائر صفاتها وأفعالها بما لا يتناهى بهاءً وسناءً وجمالاً وجلالاً وكمالاً من الوجود والحياة والعلم والقدرة وغيرها من كل كمال. وعند ذلك تنصرف عن كل شيء وتتوجّه إلى ربها وتتسى كل شيء وتذكر ربّها، فلا يحجبه عنها حاجب، ولا تستتر عنه بستر، وهو حق المعرفة الذي قُدّر لإنسان.

وهذه المعرفة الأخرى بها أن تسمى بمعرفة الله بالله (من دل على ذاته بذاته) وأما المعرفة الفكرية التي يفيدها النظر في الآيات الأفاقية، سواء حصلت من قياس أو حدس أو غير ذلك، فإنما هي معرفة بصورة ذهنية عن صورة ذهنية، وجلّ الإله أن يحيط به ذهن أو تساوي ذاته صورة مختلفة اختلقها خلق من خلقه ﴿ولا يحيطون به علماً﴾^(١).

نعم، العقل والكشف قاصران عن فهم كنه النفس من حيث «إن حقيقة الوجود الصمدي مأخوذة في حقيقتها، وإلى هذا المعنى أشار الشيخ الأكبر محي الدين ابن عربي في قصيدة له:

ولست أدرك من شيء حقيقته وكيف أدركه وأنتم فيه
لأن هاهنا ثلاثة أمور:

(١) الميزان في تفسير القرآن، للعلامة السيد محمد حسين الطباطبائي، ج ٦، ص ١٧١ منشورات مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت - لبنان.

- معرفة النفس بالفكر النظري.
 - ومعرفتها الشهودية الذوقية على قدر جدولها الوجودي.
 - ومعرفتها بالكنه بمعنى الإحاطة بالوجود الصمدي
- والأول سهل، والثاني صعب، والثالث محال في معرفة أي شيء كان^(١).

من هنا جاءت كلمات الأعلام في التأكيد والحث على معرفة النفس وأنها الطريق الموصل إلى معرفة المبدأ والمعاد. قال صدر المتألهين: «مفتاح العلوم بيوم القيامة ومعاد الخلائق هو معرفة النفس ومراتبها». وقال أيضاً: «علم النفس هو أمّ الحكمة وأصل الفضائل، وهي أمّ الصناعة ومعرفتها أشرف المباحث بعد إثبات المبدأ الأعلى ووحدانيته، والجاهل بمعرفتها لا يستحق أن يقع عليه اسم الحكمة وإن أتقن سائر العلوم، فالعلم المشتغل على معرفتها أفضل من غيره»^(٢). وقال المعلم الأول: «كل معرفة فهي في نظرنا شيء حسن، ومع ذلك فنحن نؤثر معرفة على أخرى. إما لدقتها وإما لأنها تبحث عما هو أشرف وأكرم، ولهذين السببين كان من الجدير أن نرفع دراسة النفس إلى المرتبة الأولى، ويبدو أن معرفة النفس تُعين على معرفة الحقيقة الكاملة»^(٣).

(١) عيون مسائل النفس وسرح العيون في شرح العيون، ص ٨١٧، تأليف: آية الله حسن حسن زاده أملی، مؤسسة انتشارات أميرکبیر . طهران - عین رقم: ٦٦ .
 (٣) شرح الهداية الأثيرية، لصدر المتألهين الشيرازي: ص ٧، الطبعة الحجرية.
 (٤) أول كتاب النفس بنقل الدكتور فؤاد الأهواني إلى العربية، نقلاً عن مسائل عيون النفس (ناقص).

لكن كلام الغزالي كان أكثر تفصيلاً وتوضيحاً: «تقرير النفس وهل هي باقية أم لا كالقطب لسائر العلوم، وله يجد المجتهدون ويعمل العاملون، ولا فائدة أعظم منه، فإن نبوة الأنبياء والثواب والعقاب والجنة والنار وسائر شؤون الدنيا والآخرة المأخوذة عن الرسل لا تثبت متى أبطلت هذه المسألة، فإن النفس إذا لم يكن لها بقاء فجميع ما أخبرنا به أو طمعنا فيه باطل...»^(١).

وقال حسن زاده آملی: «فمبحث النفس من غرر المباحث الحكمية في جميع الصحف العلمية. وألذ المعارف وأعزها بعد معرفة الله تعالى شأنه، معرفة الإنسان نفسه، وهي من أهم المعارف وأجلها، كيف لا ومعرفتها أم الحكمة وأصلها، ومفتاح خزائن الملكوت، ومراقبة معرفة الرب، لكونها مثال مظهرها ذاتاً وصفة وفعلاً، ولا طريق إلى حصول معرفة الرب إلا من معرفة الآفاق والأنفس. والمروي عن الوصي الإمام أمير المؤمنين علي عليه السلام وعن الإمام الصادق عليه السلام أيضاً: «الصورة الإنسانية هي أكبر حجج الله على خلقه، وهي الكتاب الذي كتبه بيده، وهي الهيكل الذي بناه بحكمته، وهي مجموع صور العالمين، وهي المختصرة من اللوح المحفوظ وهي الشاهدة على كل غائب، وهي الحجة على كل جاحد، وهي الطريق المستقيم إلى كل خير، وهي الجسر الممدود بين الجنة والنار»^(٢).

(١) من شرح قصيدة ابن سينا للمناوي: ص ٨٤، طبع مصر.

(٢) عيون مسائل النفس: ص ٣٧، حسن حسن زاده آملی.

الخلاصة

بما تقدم اتضح أن لمعرفة النفس الإنسانية أهمية جسيمة وخطراً عظيماً، لأنها البوابة الواسعة التي تفضي بالداخلين منها إلى رحاب معرفة الله عز وجل. وتاريخ هذه المعرفة طويل يعود إلى أقدم عهودها التي نزلت في هذه الأرض، حيث راح ثلّة من كل زمان ينقبون عن هذه الحقيقة بغية استكناه أمرها واستكشاف أحوالها وأطوارها، ليتسنى لهم اتخاذ المواقف تجاهها لعمل ما يصلحها وترك ما يفسدها ويضرّ بها. «والبحث عن حال الأمم والتأمل في سننهم وسيرهم وتحليل عقائدهم وأعمالهم يفيد أن الاشتغال بمعرفة النفس على طرقها المختلفة للحصول على عجائب آثارها، كان دائراً بينهم، بل هي مهمّة نفيسة تبذل دونها أنفس الأوقات وأغلى الأثمان منذ أقدم الأعصار.

ومن الدليل عليه أن الأقوام الهمجية الساكنة في أطراف المعمورة، كأفريقيا وغيرها يوجد بينهم حتى اليوم بقايا من أساطير السحر والكهانة والإذعان بحقيقتهم وإصابتهم. والاعتبار الدقيق فيما نقل إلينا من المذاهب والأديان القديمة كالبرهمانية والبوذية والصابئة والمناوية والمجوسية واليهودية والنصرانية والإسلام، كل ذلك يعطي أنها كانت تهتم بمعرفة النفس والحصول على آثارها، وإن كانت مختلفة في طريق تحصيل ذلك»^(١).

(١) الميزان في تفسير القرآن: ج ٦، ص ١٨١.

وأما بعد: بين يديك مجموعة أبحاث في علم النفس الفلسفي، جاءت شرحاً مختصراً للمنظومة وشرحها للحكيم المتأله الملا هادي السبزواري، ألقاها سماحة أستاذنا العلامة السيد كمال الحيدري حفظه الله على جمع من طلاب هذه المعارف التي أولاهما الجهد والاهتمام، فسدّ بذلك فراغاً، وكملّ نقصاً، وأدّى خدمة، وقد رأيت الإمعان في توسيع رقعة هذه الخدمة، فقررت هذه الأبحاث بإجازة منه ملأتني سروراً، وتشجيع لقاني حبوراً، فمضى عيني أن تؤدي الغرض وتكون أجراً وذخراً، والله ولي التوفيق.

عبد الله الأسعد

ظهر الجمعة الموافق ١٥ رجب الأصبّ ١٤٢٤ هـ

قم المقدسة.

المقصد الرابع: في الطبيعيات

وفيه فرائد

الفريدة السادسة

في أحوال النفس

وفيهَا غرر

غرر في أنها ما هي وهل هي وكم هي ؟

النصّ

كَمالٌ أوَّلٌ لَجِسمِ آلي نفس، تُرى بالدرك والأفعال
إِما سَماوية أو أرضية نما وحيوانية نطقية
قد قيل للسماء نفس تنطبع وقيل نفسٌ جرّدت، قيل جمع
إمكان الأشرف لذا يجلي ثم لكل هي لا لكلي

الشرح

لقد بحث المصنّف في النص السابق أموراً ثلاثة أساسية:

الأوّل: تعريف النفس.

الثاني: الدليل على وجودها.

الثالث: أقسامها.

الأمر الأوّل: تعريف النفس

لقد ذكر المناطقة أنّ السؤال بـ (ما) إن كان قبل العلم بوجود
المسؤول عنه يكون الجواب عنه بشرح الاسم وتكون (ما) شارحة،

وأما إذا كان بعد العلم بوجود المسؤول عنه فيكون الجواب حداً حقيقياً، وتكون (ما) حقيقية لأنه سُئل بها عن شيء ثابت الحقيقة، والجواب عن (ما) الشارحة هو الجواب عن (ما) الحقيقية مع ذلك الفارق، فلذا قالوا: «الحدود قبل الهليات البسيطة حدود اسمية، وهي بأعيانها بعد الهليات تنقلب حدوداً حقيقية».^(١) وعلى هذا فتكون (ما) التي في عنوان الغرر شارحة لا حقيقية، وهنا لابد من الإشارة إلى الفرق بين شرح الاسم الذي تقدم وبين التعريف اللفظي، إذ كثيراً ما يستعمل أحدهما ويراد به الآخر، مع أن المناطق قد فرقوا بين التعريفين، فالأول يندرج تحت التعريف الحقيقي دون الثاني.

التعريف الذي سوف يتم تناوله في هذه الغرر ليس مختصاً بنفس دون أخرى بل هو تعريف لعموم النفس بحيث لا يشذ عنه قسم من أقسامها.

لقد عُرِّفت النفس بهذا التعريف المتداول بين الحكماء، وهو التعريف الموروث عن المعلم الثاني (رحمه الله) حيث قال في تعريفها: كمال أوّل لجسم آلي. ولكي نقف على حقيقة هذا التعريف لابد من تناول ما فيه من مفردات رئيسة، وهي ثلاث:

- الكمال الأوّل.
- الجسم.
- الآلي.

(١) المنطق، للمرحوم الشيخ محمد رضا المظفر: ج ١، ص ٨٧، ط ٩، مؤسسة إسماعيليان للطباعة والنشر، قم - إيران.

المفردة الأولى: الكمال الأول

الكمال كما عرفوه: ما يصير به الشيء موجوداً بالفعل. وما يصير به الشيء كذلك ليس على وتيرة واحدة، فمن الكمال ما تصير به الذات ذاتاً بالفعل، ومنه ما تصير به الصفة كذلك، والأول هو الكمال الأول والثاني هو الكمال الثاني؛ وذلك لتفرّعه على الأول. فالعلم مثلاً كمال ثانٍ مترتب على الكمال الأول وهو ما تصير به ذات العالم موجودة بالفعل. إذن فالكمال ينقسم إلى أول وإلى ثانٍ، وقد قيّد الكمال في التعريف بالأول ليخرج به الكمالات الثانية، حيث لا يمكن أن تكون داخلية في حقيقة النفس التي هي كمال أول لتفرعها عليه، فلا كمالات ثانية إلا بعد تحقّق الذات فعلاً، ولو كانت داخلية للزم توقف الشيء على نفسه.

قد يقفز إلى الذهن سؤال عن الفرق بين الكمال الأول الذي هو حركة وبين الكمال الأول الذي هو النفس، وبعبارة أخرى لقد عرفوا الحركة بأنها كمال أول لما بالقوة من حيث إنّه بالقوة. وقد عرّفت النفس هاهنا بالكمال الأول، فهل هما شيء واحد أم إن أحدهما غير الآخر، وإن كان أحدهما غير الآخر فما هو وجه الاختلاف بينهما؟

والجواب هو: أنّ الفلاسفة ميّزوا بين الكمالين الذي في حدّ الحركة والذي في حدّ النفس، وكذلك الأمر بالنسبة للكمال الثاني الذي يُذكر في قبّال كلّ منهما، فقد استعمل كل منهما «في موردين: أحدهما: أن يكون ما به يخرج الشيء من القوة إلى الفعل لا يتمّ دفعةً بل يكون حالة انتظارية، فيسمّى ما به يخرج قبل تمامه كمالاً

أولاً، وكماله الذي يتوخاه كمالاً ثانياً.

وثانيهما: أن يكون ما به يخرج يتم دفعة، فإن كان منوعاً لذلك الشيء يسمّى كمالاً أولاً، وإن كان أثراً لذلك المنوع يسمّى كمالاً ثانياً، فكون الحركة كمالاً أولاً من قبيل الأول، وكون النفس كمالاً أولاً من قبيل الثاني...»^(١).

النفس: كمال، وصورة، وقوة

يصحّ أن يُقال للنفس صورة، وكذلك كمال، وكذلك قوة، وذلك من جهات مختلفة. فأما أن النفس صورة فباعتبار المادة التي تحلّها، وهي قوة باعتبارين، أحدهما بالقياس إلى الأفعال التي تصدر عنها فهي مبدأ ومنشأ لها، ثانيهما بالقياس إلى ما تقبله من الصور المحسوسة والمعقولة، فهي مبدأ انفعال بينما على الاعتبار الأول مبدأ فعل. وأما كون النفس كمالاً فبالقياس إلى طبيعة الجنس الناقصة والتي تتم وتكتمل نوعاً محصلاً بفضل الفصل الذي ينضاف إليها.

وهنا يحقّ لسائل أن يسأل عن سرّ ترجيح الكمال ليكون في حدّ النفس دون أخويه الصورة والقوة، فلما لم يكن أحدهما في الحد، كأن يقال مثلاً: النفس صورة لجسم آلي أو النفس قوة لجسم آلي؟

والسرّ في ذلك أنّ ما يؤديه معنى الكمال أتمّ مما يؤديه معنى الصورة والقوة، فأما بالنسبة للصورة فلا يكون التعريف بها جامعاً؛

(١) شرح المنظومة، علّق عليه آية الله حسن حسن زاده، ج ٤، ص ٢٤٩، نشر ناب، إيران.

حيث تخرج به النفس الإنسانية؛ وذلك لأنّ لفظ الصورة يوحي بأنها حالة في المادة ومنطبعة فيها، والنفس الإنسانية ليست كذلك فلا تكون داخلة في تعريف النفس، لأنها غير منطبعة بل مجردة عن المادة، وأما لو عبّرنا بالكمال لكان يشمل النفس المنطبعة وغير المنطبعة، إذ كلٌّ منهما يتمّ به طبيعة الجنس الناقصة وتكتمل نوعاً محصلاً.

وهنا لا بدّ من الإشارة إلى أنّ هذا التفصيل في النفس وأنّ منها ما هو منطبع في المادة ومنها ما هو غير ذلك، إنما هو على مبنى مدرسة المشاء، وأما مدرسة الحكمة المتعالية فلا تقبل هذا التفصيل والتفريق، بل تقول بتجرّد النفوس جميعاً حتى الحيوانية منها.

هذا وجه عدم جعل الصورة في حدّ النفس بدل الكمال، وأما وجه تجنّب وضع القوة كذلك، فلمحاذير عدّة؛ حيث إذا أخذت القوة في التعريف يكون ترجيح أحد معنيها ترجيحاً بلا مرجح وهو غير جائز، وإن قيل باستعمال لفظ القوة فيهما على سبيل الاشتراك فهو مما لا يحسن في التعاريف، أضف إلى ذلك أن الفعل والانفعال مقولتان متباينتان بتمام الذات، لأنها أجناس عالية، فإذا أخذ لفظ القوة وأريد منه المعنيان لزم التناقض في الذات؛ لاندراج شيء واحد تحت مقولتين متباينتين بتمام الذات، بينما الكمال في حدّ النفس لا يرد عليه مثل هذه المحاذير، فإنّ مبدأ الانفعال كمال يستكمل به الحيوان إدراكه، كذلك مبدأ الفعل كمال حيث يستكمل بالأفاعيل التي تصدر عنه.

المفردة الثانية: الجسم

لقد قيّد الكمال الأوّل بالجسم لإخراج الكمال الأوّل الذي يكون عقلاً، إذ الكمال ليس حكراً على النفس بل يشمل غيرها أيضاً، لأنك عرفت أنّ الكمال الأوّل ما به يتمّ النوع، وما به يتمّ النوع قد يكون نفساً وقد يكون عقلاً، وبما أنّ أحدهما غير الآخر فلا بدّ من قيد في النفس يخرج به الكمال الذي يكون للعقل، وهذا القيد هو الجسم، إذ العقل مجرّد عن المادة ذاتاً وفعلاً.

والجسم هاهنا هو الطبيعي دون الصناعي، و إنما لم يُذكر في التعريف لأمرين:

١- عند إطلاق الجسم يُراد به الطبيعي لأنه أكمل أفراد الجسم وأتمّها.

٢- لاشتهار الطبيعي بين الحكماء، حيث يتبادر إلى الأذهان عند إطلاقه في تعريف النفس.

والجسم يأخذ معنى اللفظ الذي يوضع في الحدّ من الألفاظ الثلاثة المتقدمة، فلو وضع لفظ الصورة كان الجسم المقصود في التعريف بمعناه المادي أي بشرط لا، وإن كان لفظ القوة يكون الجسم موضوعاً، وإن كان لفظ الكمال فيكون الجسم بمعناه الجنسي أي لا بشرط.

المفردة الثالثة: الآلي

تطلق الآلية في الفلسفة ويُراد منها أحد معنيين:

الأول: الآلة بمعنى الأعضاء، كاليد، والعين، والقلب، والكبد و...

الثاني: الآلة بمعنى القوة التي تحرك الأعضاء، كالشامة، واللامسة،

والذائقة...

والفرق بين المعنيين مع اشتراكهما في الآلية، أنّ الأعضاء آلات بتوسط القوى، بينما القوى آلات من دون واسطة. وقد رُتبت آثار على الفرق بين الأعضاء والقوى في باب الجناية والدية، فإنّ دية الجناية على السمع وهو قوة غير دية الجناية على الأذن وهي عضو.

بما أنّ الآلي قد أخذ في تعريف النفس، فلا بدّ من معرفة أيّ المعنيين أُريد به، هل أُريد بالآلي المعنى الأول، أم أُريد به المعنى الثاني؟

لقد كان جواب المصنّف (رحمه الله) بأنّ «المراد بالآلة ما هي كالقوى لا ما هي كالأعضاء»، بمعنى أنّ الآلي المقصود في التعريف ليس الأعضاء فقط، بل المقصود به الأعم منها بحيث يشمل القوى أيضاً، وإلاّ لخرجت النفس الفلكية، إذ لا أعضاء لها، بل لها قوى مبثوثة في جسمها؛ لمكان بساطة الفلك، حيث تتموضع قواه في موضع واحد، فهو يبصر بكلّ جسمه ويسمع كذلك، بخلاف الأجسام المركّبة حيث تتوزع قواها على حسب الأعضاء التي لها، فتبصر

بعضو، وتسمع بأخر. والتجربة غير قادرة على إثبات أو نفي أنّ للأفلاك نفوساً، كلية كانت كالشمس والقمر أو جزئية كالكواكب المرتبطة بالكلية.

ولعلّه أتضح مما تقدم أنّ رفع الآلي ليكون صفة للكمال أولى من جرّه كصفة للجسم؛ وذلك لأظهرية نسبة الآلة إلى الفاعل من نسبتها إلى القابل، والكمال فاعل بينما الجسم قابل كما لا يخفى، هذا إذا كانت القوى مادية، وأمّا إذا كانت مجردة فلا تنسب إلاّ إلى الفاعل، والذي تذهب إليه الحكمة المتعالية غير ذلك حيث ترى تجرّد القوى مطلقاً فلا تنسب الآلة إلاّ إلى الفاعل، وبالتالي يتعيّن عندها الرفع ولا مجال للجرّ. هنا لابدّ من السؤال عن دور هذه المفردة في التعريف بما هي قيد، فما الذي خرج بالآلي؟

تقدّم أنه بقيد الأوّل خرجت الكمالات الثانية، وبالجسم خرجت كمالات العقول، فماذا خرج بقيد الآلي؟ لقد خرج به صور العناصر النوعية، وصور المعادن، حيث تكون أفعالها من دون استخدام آلات.

ونحن إذا تأملنا في التعريف السابق للنفس نجده جامعاً تدرج فيه النفوس الثلاث النباتية والحيوانية والفلكية، من دون أن يدخل العقل والطبيعة ومن دون أن تخرج النفس الفلكية، حيث زعم البعض أنه لا يمكن تعريف النفس تعريفاً جامعاً مانعاً، وذلك بعد معرفة المقصود من الآلي الذي أخذ قيداً في التعريف، حيث دخلت به النفس الفلكية التي قال البعض بخروجها عن التعريف، وخرج به العقل والطبيعة حيث قال بدخولهما هؤلاء الذين لم يعتقدوا بوجود

تعريف للنفس جامع مانع.

وعلى هذا لا يُحتاج إلى رأي مَنْ أراد دفع الإشكال بخروج النفس الفلكية عن التعريف، القائل بأنّ النفس إنّما تكون للفلك الكلّي حيث تكون الأفلاك الجزئية بمنزلة الآلات له، إضافة إلى أنّ هذا الرأي غير مقبول؛ إذ التحقيق أنّ لكلّ فلَك نفساً خاصة به.

اصطلاح النفس

هذا الموجود الذي يكون مبدأً للأفعال المختلفة تارة يلحظ في نفسه، وأخرى يلحظ بالقياس إلى غيره، وهذا من قبيل البناء عندما ننظر إليه بما هو إنسان أي نلحظه في ذاته ونفسه فإنّه حيوان ناطق ولا يلحظ البناء فيه. وأما إذا نظرنا إليه مقيساً إلى حرفته فإنّه يؤخذ في تعريفه البناء. وكذلك الأمر بالنسبة لهذا الموجود الذي هو منشأ الآثار تارة ننظر إليه بما هو في نفسه فهو موجود مجرد عن المادة ولا يقال له نفس بل هو عقل، وأما إذا نظرنا إليه مضافاً إلى الجسم فإنّه يكون نفساً لا عقلاً، وهذا التفريق يكون حلاً لما يُرى في بعض الروايات التي تصرّح بخلق النفوس قبل الأبدان مع أنّ النفوس ليست كذلك كما عليه البرهان، والحلّ بأنّ المراد بالنفوس المخلوقة قبل الأبدان هي النفوس بنشأتها العقلية، وإنما سُمّيت نفوساً باعتبار ما سيكون، وإلاّ فهوية النفس متقومة بإضافتها إلى الجسم، ولذلك فقد أدرجها القدماء وتبعهم المصنّف (رحمه الله) في الطبيعيات الباحثة عن الجسم، بينما أدرجها صدر المتألّهين (رحمه الله) في الإلهيات.

الأمر الثاني: الدليل على وجود النفس

لقد أشار المصنّف (رحمه الله) إلى دليل وجود النفس في عجز البيت الأوّل بعد أن أفرد صدره لتعريفها.
يمكن عرض الدليل بالصياغة التالية:

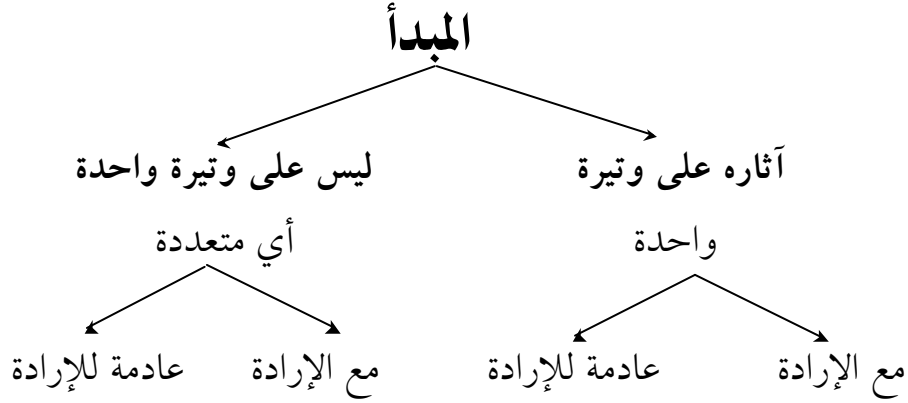
- هناك أجسامٌ تصدر عنها آثارٌ مختلفة، وهذه مقدمة وجدانية.
- اختلاف الآثار يكشف إنّاً عن اختلاف المؤثرات.
- منشأ هذه الآثار المختلفة المنبعثة من الجسم، إما المادة، وإما الصورة الجسمية، أو أمر آخر غير المادة والصورة، ولما كانت الأخيرتان غير صالحتين لمنشئية هذه الآثار المتعددة يتعيّن أن يكون ذلك الأمر الثالث، وهو الذي نسمّيه نفساً، وأما وجه عدم صلاحية كلّ من المادة والصورة، فأما المادة فلأميرين:

الأوّل: لاشتراكها في كل الأجسام، فلو صحّ أن تكون منشأً للأثر لكان الأثر واحداً لا متعدداً متنوعاً وهو خلف ما نجده، حيث نرى آثاراً متعددة تترتب على الأجسام، كالإدراك، والحركة، والتغذية، والنمو، وتوليد المثل.

الثاني: المادة فعليتها أنّها لا فعلية لها، فكيف تكون منشأً للفعليات، فهي قابل محض، والقبول يلازمه فقدان، والمنشأ للآثار فعلية يلازمها الوجدان.

وأما الصورة فالجسمية منها؛ فلأنها مشتركة واحدة في كل الأجسام كما تقدم في الأمر الأوّل بالنسبة لعدم صلوح المادة لأن

تكون منشأ للآثار. وأما الصورة الطبيعية المعدنية أو العنصرية فلأمرين:
الأول: لعدم الدرك كما قال المصنّف (رحمه الله) في الشرح وهذا
راجع إلى التقسيم التالي لمبدأ الآثار:



فالأقسام أربعة:

- ١- مبدأ آثاره على وتيرة واحدة غير عادم للإرادة، وهو النفس الفلكي.
 - ٢- مبدأ آثاره على وتيرة واحدة عادم للإرادة، وهو الصورة المعدنية ولا يسمّى نفساً.
 - ٣- مبدأ آثاره متعددة غير عادم للإرادة، وهو النفس الحيواني.
 - ٤- مبدأ آثاره متعددة عادم للإرادة، وهو النفس النباتي.
- اتضح أنّ الصورة المعدنية لا تصلح لأن تكون منشأ للآثار، لأنها عادمة للإدراك، فلا تكون منشأ للآثار الفكرية.
- والثاني:** لأنّ آثارها على وتيرة واحدة بينما الآثار التي نراها في الأجسام ليست كذلك.

الأمر الثالث: أقسام النفس

لقد تناول المصنف (رحمه الله) تقسيم النفس ابتداءً إلى سماوية وأرضية وذلك في صدر البيت الثاني من النص، ثم عاود القسمة في عجز ذلك البيت للأرضية إلى نباتية وحيوانية وناطقية، ثم عرج على الاختلاف في حقيقة النفس السماوية، فأشار للأقوال على تمام مساحة البيت الثالث. وإليك الآراء وهي ثلاثة:

الرأي الأول: لقد نُسب إلى أرسطو وأتباعه القول بأنّ للفلك نفساً منطبعة فقط، وبما أنه رأي غير سديد عند المصنّف (رحمه الله) إذا أخذ على ظاهره وبما أنّ أرسطو كبير في عين محقق كالسبزواري (رحمه الله) فقد راح يوجّه الرأي وجهة تليق بمقام عظيم كالذي للمعلم الأوّل، فهو بحسب توجيه المصنّف (رحمه الله) يعتقّد بأنّ للفلك نفسين مجردة ومنطبعة ولكنّ نفس الفلك المجردة لشدة توغلها واستهلاكها في التجرد وسعة وجودها فكأنّها ليست من هذا العالم حتى تعتبر نفساً للفلك، فهي سالبة بانتفاء المحمول لا الموضوع.

الرأي الثاني: لقد ذهب الشيخ الرئيس إلى أنّ نفس الفلك مجردة فقط، حيث ألحق الشيخ خيال الفلك بحسّه وحسّه بخياله، وذلك لأنّ جسم الفلك أثيري لطيف ينسجم مع خياله المجرد تجرّداً برزخياً، فيُضحى الخيال مع الحسّ كأنّها شيء واحد.

الرأي الثالث: للفلك نفسان، مجردة وأخرى منطبعة، حيث يدرك الكليات بالأولى والجزئيات بالثانية، وقد وُجد فهمان لهذا الرأي.

الفهم الأول: منسوب إلى الفخر الرازي، حيث إنّ للفلك نفسين تستقل إحداهما عن الأخرى. وهو محال، للزوم توارد الكثير على الواحد. وقد تأمل المحقق الأملي في نسبة هذا الرأي للفخر الرازي^(١)، وأنّ الفخر لم يكن بصدد نسبة الرأي لنفسه وإنما يسنده إلى الشيخ^(٢).
الفهم الثاني: وهو فهم الحكمة المتعالية حيث قالت بوجود نفسين للفلك أو للإنسان ولكن لا على نحو الاستقلال كما كان من الفهم الأول، وإنما بمعنى الحقيقة الواحدة المشكّكة ذات المراتب المتفاوتة شدةً وضعفاً، وهذا سوف يأتي عند القول بأنّ النفس الناطقة تدرك الكليات والجزئيات، وهذه المراتب أو القوى للنفس ليست بمنزلة نفوس متعددة مستقلة، بل هي نفس واحدة لها قوى، أي ما به الاشتراك عين ما به الامتياز، وما به الامتياز عين ما به الاشتراك.

لقد اعتنق المصنف (رحمه الله) الفهم الثاني وهاهو يسوق الدليل عليه مستعيناً بقاعدة إمكان الأشرف التي تقدّم الكلام عنها في الإلهيات من هذا الكتاب، وكذلك بقاعدة مستنبطة منها وهي قاعدة إمكان الأخصّ، والمقصود بالأشرفية والأخصية هنا الوجودية منهما لا ما يكون بحسب الأخلاق، فالأشرف هنا هو الأكثر كمالاً، والأكثر كمالاً هو الأشد وجوداً. ولا بأس بالتذكير بالقاعدة مفاداً ودليلاً، فأما مفادها فهو أنّه إذا وُجد الممكن الأخص نزولاً يجب أن يكون قد وجد الأشرف قبله، وإلاّ فلو لم يوجد الأشرف أصلاً أو وُجد مع الأخص أو بعده للزم محالات باطلة، وإليك بيانها واحداً واحداً.

(١ و ٢) درر الفوائد: ج ٢، ص ٣٠٤، مؤسسة التفسير للطباعة والنشر، قم ١٤١٦هـ..

أما بطلان عدم وجود الممكن الأشرف أصلاً مع فرض وجود الأخرس إما لعدم وجود علة وجوده فيكون محتاجاً إلى ما هو أشرف من الواجب وهو محال؛ لأنه ثبت في محله أنه تعالى فوق ما لا يتناهى بما لا يتناهى مدةً وشدةً وعدةً، فإذا كانت العلة تامة الفاعلية والممكن الأشرف تام القابلية فيجب وجوده، وهذا إنما يجري في المجردات دون الماديات.

وأما بطلان وجود الأشرف مع الأخرس للزوم صدور الكثير بما هو كثير من الواحد بما هو واحد، وأما بطلان وجود الأشرف بعد الأخرس بحيث يكون الأخير واسطة في صدور الأول فهذا واضح البطلان؛ لأنّ الأخرس يكون أشرف من الأشرف، وهو خلف؛ وذلك لأنّ الأخرس بحسب الفرض علة قد توقف وجود الأشرف عليه.

والنتيجة: بعد أن ثبت بطلان الشقوق الثلاثة يتعين الرابع الذي يقول بوجوب وجود الأشرف قبل الأخرس لا معه ولا بعده فضلاً عن أن لا يوجد أصلاً.

وهنا نأتي لتطبيق القاعدة السابقة على ما نريد إثباته، وهو أن يكون للفلك نفسان لا على نحو الاستقلال كما نسب إلى الفخر الرازي، وذلك لأنّ الفلك على هذه الشاكلة أشرف من الفلك الذي له نفس واحدة إما منطبعة وإما مجردة. وبما أنه ممكن وأشرف وقد وجد ما هو أخص منه؛ حيث إنّ من الموجودات ما له نفس منطبعة ومنها ما له نفس مجردة، فيجب وجوده قبل هذه الوجودات، وهذا واضح في قوس النزول حيث يبدأ بالأشرف ثم الأقل شرفاً، فيكون

هذا القوس مجرىً لتطبيق هذه القاعدة، وقوله تعالى: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ﴾^(١) إشارة إلى الفيض النزولي، حيث يصل إلى المادة الأولى كما هو مبنى المشاء، أو الثانية كما عليه الإشراق، ثم من هنا تبدأ درجات العروج إليه تعالى وهو ما يعبر عنه بقوس الصعود، فالرحمة الإلهية تشبه بقوسي الصعود والنزول لا بخطي الصعود والنزول؛ وذلك لأنهم يريدون القول بأن نقطة الانتهاء في قوس هي نقطة البدء في الآخر، وأن النهايات هي الرجوع إلى البدايات، وهذا المعنى لا يؤدّيه الخطان المستقيمان المتوازيان اللذان لا يلتقيان.

إذا كان الأمر كذلك فيتساءل عن مركز هذه الدائرة التي يشكلها هذان القوسان الوجوديان، حيث تتساوى نسبة الجميع إليه، ويأتي الجواب: بأنّ الإنسان الكامل هو قطب مركز هذه الدائرة وهو متساوي النسبة إلى الجميع «ونفوسكم في النفوس وأرواحكم في الأرواح».

وأما قوس الصعود فهو مجرى لقاعدة أخرى استنبطها صدر المتألهين من القاعدة السابقة، وحاصلها أنه إذا وجد الممكن الأشرف فلا بدّ أنه مرّ سابقاً في المقامات السابقة الأخس، وذلك لاستحالة الطفرة إذ يستحيل أن ينتقل الموجود العنصري ليكون إلهياً مباشرة، وهذا ما لا نقول به وإنما بأنه ممكن لكنّه لم يقع، فالأشرف لم يقع إلاّ بعد قطعه لمراتب الأخس.

لفتة:

يمكن تقسيم الروايات الواردة في بيان شؤون أهل البيت عليهم

(١) الحجر: ٢١.

السلام وأحوالهم إلى قسمين:

الأول: الروايات التي تتناولهم في نشأة قوس النزول، كالتي تقول مثلاً بأنهم عليهم السلام مجرى الفيض ووسائطه، فلا يوجد أيّ موجود إلاّ من خلالهم وبواسطتهم.

الثاني: الروايات التي تتناولهم في نشأة قوس الصعود كالتي تبين أنهم عليهم السلام يتكاملون ويزدادون علماً كلّ ليلة وإلاّ لفد ما عندهم. والتفريق بين الأمرين كفيل بحلّ ما يتراءى من التعارض في معاني هذين القسمين.

أضواء على الفرر

قوله (رحمه الله): **هي طبيعته الخامسة:** في قبال الخفيفين والثقلين، حيث يعتقد أنّ بدن الفلك جسم أثيري وليس عنصرياً مركّباً من العناصر الأربعة^(١).

قوله (رحمه الله): **على سبيل التوزيع:** أي هذه الأفعال التي استدل بها على وجود النفس لا تكون كلها لكل نفس وإنما يكون بعضها لنفس دون أخرى، فالإدراك مثلاً في الأفعال التي استدلّ بها على وجود النفس ولكن ليس لكل نفس وإنما للنفس الحيوانية دون النباتية التي هي نفس عمّالة غير درّاقة.

(١) درر الفوائد: ج ٢، ص ٢٧٦.

غرر في المشاعر الظاهرة للنفس الحيوانية

النص

المشعر الظاهر للخمس انقسم لمس وذوق بصر سمع وشم
لمس سرى والذوق باللسان تم وعصبا حلمتي الثدي لشم
في عصب الصماخ سمع والبصر عند التقاطع الصليبي ظهر

الشرح

لقد تعرض المصنّف (قدس سره) في هذه الغرر لأمرين اثنين:
الأول: عدد الحواس أو المشاعر الظاهرة للنفس الحيوانية.
الثاني: ذكر مواضع هذه القوى في البدن، وإليك هذين الأمرين
واحداً بعد آخر.

الأمر الأول: عدد الحواس والمشاعر الظاهرة

لقد ذهب المشهور إلى أن الحواس خمس بالاستقراء لا الحصر،
وقد أرجعوا ما زاد عليها إليها سيما إلى اللامسة منها. والمصنّف

(رحمه الله) قد أفتى بذلك في صدر البيت الأوّل من نصّه، وسمّي هذه المشاعر في عجز البيت المذكور، وهي:

١. حاسة اللمس: وهي القوة التي تدرك بها النفس الملموسات.
٢. حاسة الذوق: وهي القوة التي تدرك بها النفس المذوقات.
٣. حاسة الشم: وهي القوة التي تدرك بها النفس المشمومات.
٤. حاسة السمع: وهي القوة التي تدرك بها النفس المسموعات.
٥. حاسة البصر: وهي القوة التي تدرك بها النفس المبصرات.

وهذه الحواس إنما هي للنفس الحيوانية دون النباتية؛ حيث لا حواس لها لا ظاهرة ولا باطنة، وقد اختلفوا في ذلك بالنسبة للفلك حيث «نقل عن أفلاطون وفيتاغورث وهرمس وغيرهم من الأقدمين أنّ الأفلاك والكواكب لها قوة الشم، وفيها روائح طيبة أطيب مما يوجد في المسك والعنبر والرياحين بكثير...»^(١)، وسوف يأتي مزيد كلام عند التعرض لحاسة الشم.

الأمر الثاني: ذكر مواضع القوى في البدن

أفرد المصنّف (رحمه الله) مساحة البيتين الأخيرين من النص لبيان مواضع هذه القوى في البدن حيث إنّ بدن الحيوان مركّب وليس كبدن الفلك بسيط حتى تتموضع فيه كل القوى في موضع واحد، إذن

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٨، ص ١٦٩.

فالمشاعر موزعة في مراكز ومواضع متعددة من البدن المركب، يقوم كلّ مشعر بدور يتناسب مع درجته الوجودية وشرفه، وأما إذا صفا البدن من الكدورة والتركيب وحلقت به نفسه الرفيعة فإنّ قواه تتموضع في موضع واحد وهو البدن الذي يصبح موضع السمع بكله والبصر وكذلك باقي الحواس أيضاً، «وهذا نظير ما قالوا في الأولياء، ولاسيما سيدهم وخاتمهم سيّد المرسلين، من أنّه صلى الله عليه وآله يبصر من قفاه ووراه كما يبصر ببصره، فكأنه بكله بصر، وسمع، وشم، وذوق»^(١) والذي يكون كذلك - أي الذي يبصر بكل بدنه مثلاً - يكون أقوى من الذي ينحصر إبصاره في موضع معيّن من بدنه، والمرجع في ذلك إلى لطافة الروح أو كثافته حيث تنعكس هذه الحالات بشكل طردي على البدن بما يتناسب مع اللطافة أو الكثافة. ألا ترى أنّ بعض الناس يكون نومه خفيفاً فينهض من نومه بسهولة ويسر، بينما آخرين يكون إيقاظهم من الأعمال الشاقة والمهام المزعجة. وهذا من الأمور التي تؤكد العلاقة الوطيدة والوثيقة بين الروح والبدن، وأنّ الأبدان تابعة في حالاتها وأحوالها للأرواح، وكيف لا يكون الأمر كذلك والنفس هي المولدة والمحصّلة والحاملة للبدن، «تدبّره حيثما أرادت، وتذهب به حيث ما شاءت من هبوط إلى أسفل أو صعود إلى فوق، بحيث يمكنها مع كثافة البدن وثقله - وانجذابه إلى مركز الأرض - فمتى أرادت صعوده تصيّرهُ صاعداً وتبدّل ثقله خفةً، وإذا أرادت

(١) درر الفوائد، ج ٢، ص ٣٠١.

هبوطه يهبط وتتبدل خفّته ثقلاً^(١). إذن فالبدن تابع للنفس في حالاته وأطواره تأخذ به حيث تريد، وذلك بما يتناسب مع ما لها من كمالات ورفعة وجودية، فالنفس التي بلغت قاب قوسين أو أدنى لم تبلغه إلاّ ببدن خاصّ ينسجم مع مرتبة تلك الغاية التي لم يصل إليها أحدٌ غيره صلى الله عليه وآله.

وبما أنّ النفس هي المولّدة والمحصّلة للبدن فالأبدان ليست على تيرة وشاكلة واحدة، بل تختلف باختلاف منشأ تولّدها، فالنفس الشديدة تحصلّ بدنًا ينسجم مع شدّتها، له أحكام تخصّه لا تكون للبدن الذي ولّده نفس هزيلة ضعيفة، وهذا أصلٌ يفسّر لنا ما يروى عن الأئمة عليهم السلام من حالات تؤيّد هذه الحقيقة.

لقد تحصلّ مما تقدّم أنّ لكل حاسة من هذه الحواس موضعاً تؤدي وظيفتها من خلاله وحسب فلا يمكن لحاسة ما أن تتوصل إلى غايتها المنشودة من خلال موضع أو آلة حاسة أخرى، لكنّ الوظائف جميعاً تصبّ في مجرى واحد وهو الإدراك الذي يحفظ حياة لائقة بالحيوان.

مواضع الشاعر: (١) موضع اللمس

ما يذكر في المقام إنما هو مبني على نظريات القدماء من الطبيعيين في هذا المجال، ومن الواضح أن كثيراً منها قد انهدمت أسسها العلمية وأصولها الموضوعية هذه الأيام لابتنائها على علوم

(١) الأسفار، ج ٩، ص ٤٧.

تجريبية لم تكن متوفرة عندهم كما هو عليه اليوم. إنّ موضع اللمس ممتد الرقعة واسع الامتداد دون غيره من الحواس، حيث تسري هذه القوة في جلد البدن كله من خلال الأعصاب المتشعبة فيه، وفي لحمه أيضاً، ما عدا بعض الأعضاء حيث لا مصلحة في وجودها معه، بل هناك مفسدة لا يمكن معها الحياة فيما لو وُجدت هذه الحاسة في العظام مثلاً، أو في بعض الأعضاء كالكبد والمعدة والطحال، حيث إنّ الإحساس باصطكاك العظم يورث ألماً لا يحتمل، كما أنّ إحساس الكبد الذي تتولد فيه الأخطا الحادة وإحساس الأعضاء الأخرى إدراك لآفات تجعل الحياة جحيماً لا يُطاق. وأما السرّ في اتّساع رقعة وامتداد هذا الموضع حيث يشتمل على بدن الإنسان كلّ، فلكي يكون درعاً واقياً للبدن مما يحيط به من أجسام حيث «إنّ الحيوان الأرضي الطبيعي لكونه حامل كيفية اعتدالية يحتاج إلى قوة مدركة للجسم المحيط به كالهواء والماء أنّه مخالف يحترز منه حتى لا يكون محرقاً إياه بحرّه أو مجمّداً ببرده، وموفق ليطلبه أو يسكن فيه...»^(١)، واللمس هو أوّل هذه الحواس وطليعتها المتقدمة، وهو الحاسة التي يكون بها الحيوان حيواناً كما أنّ النبات بالغازية يكون نباتاً، وليس كذلك الحواس الأخرى حيث يبقى الحيوان على حيوانيته إن فقد السمع أو البصر أو الذوق أو الشمّ، كما في بعض الحيوانات الفاقدة لأصل حاسةٍ من هذه الحواس كالخلد والخفاش الفاقدين لحاسة البصر مثلاً.

(١) تعليقة آية الله الشيخ حسن حسن زاده آملي على المنظومة، تحقيق: مسعود طالبی، ج ٥، ص ٣٨، نشر ناب، قم المقدسة، ١٤٢٢هـ.

(٢) موضع الذوق

إنّ موضع الذوق أقلّ اتّساعاً بكثير من اتّساع موضع حاسة اللمس كما تقدم، حيث تنبثّ قوة الذوق على مساحة ضيّقة لا تبارحها ولو قليلاً وهي مساحة اللسان الذي تسري فيه حاسة الذوق من خلال الأعصاب الخاصّة المفروشة على اللسان. والذوق أي إدراك المذوقات يحصل من خلال اللسان واللحاه العديم الطعم وذلك على نحو الإعداد ليس إلّا، وانعدام الطعم لكي لا تأخذ المذوقات طعم الرطوبة اللعابية فلا يكون إدراكاً لها، بل إدراك لطعم هذه الرطوبة وهو خلف الفرض من وجود هذه الحاسة التي كانت لتمييز طعموم المذوقات لتدرك ما يلذّ منها وما يؤلم، وما ينفع وما يضرّ.

(٣) موضع الشمّ

وهو عبارة عن عصبتين زائدتين نابتتين من مقدم الدماغ، فإذا ما لامس الهواء المتكيّف بكيفية المشموم تحصل عملية إعداد النفس لتدرك رائحة المشموم. وهناك مذاهب مختلفة في آلية إدراك المشمومات احتمال صاحب الأسفار صحّة اثنين منها^(١):

الأول: إنّ الهواء المتوسط بين قوة الشمّ وبين المشموم يتكيّف بكيفية ذي الرائحة ثم يلامس موضع الحاسة فتتهيأ النفس لإدراك هذه الرائحة، وهو رأي الجمهور.

(١) الأسفار: ج ٨، ص ١٦٧.

الثاني: ذلك الهواء يختلط بأجزاء لطيفة من ذي الرائحة ثم تصل هذه الأجزاء إلى موضع الحاسة لتتم عملية الإدراك. ومن لطائف ما احتجّ به لهذا المذهب، أننا نرى التفاحة تذبل من كثرة الشم، ومردّد هذا الذبول أي تحلل أجزاء ذي الرائحة، لكنّ المصنّف (رحمه الله) منع ذلك في تعليقه محتملاً أن يكون هذا الذبول بسبب مصادمات عالم الكون والفساد كتجفيف الهواء المطيف به^(١).

الشم عند الفلك

لقد وقع الكلام حول قوّة الشم عند الفلك، فقد «نقل عن أفلاطون وفيثاغورث وهرمس وغيرهم من الأقدمين أنّ الأفلاك والكواكب لها قوّة الشم، وفيها روائح طيبة أطيب مما يوجد في المسك والعنبر والرياحين بكثير»^(٢)، لكنّ أتباع المشائين لم يرتضوا هذا الرأي؛ وذلك لأنّ من شروط الشم وجود الهواء المتوسط بين موضع قوّة الشم وبين ذي الرائحة وهو مفقود في عالم الكواكب والأفلاك، لكنّ صدر المتألّهين لم يقبل منهم هذا وجهاً؛ وذلك لأنّ الشمّ وغيره من الحواس الظاهرة الأخرى لا بشرط في عملها ما هو مشروط في هذا العالم العنصري، وإنما اقتضت طبيعة هذه النشأة أن لا ترى النفس مثلاً إلاّ من خلال آلة وهي العين، وكذلك بالنسبة للشمّ فإنّ طبيعة هذا العالم العنصري الضعيف الذي هو أحسنّ العوالم اقتضت أن لا يتم من دون

(١) الأسفار: ج ٨، ص ١٦٨.

(٢) الأسفار: ج ٨، ص ١٦٩.

معوونة ذلك الهواء المتوسط. وقد بدا شيخنا الأستاذ آية الله حسن حسن زاده آملي^(١) متحمساً لمسألة شمّ الأفلاك، فهي في نظره كلام كامل في غاية الرصانة سيّما إذا كانت هذه الحقيقة مدركة بالمكاشفة الروحانية كما كان لأولئك الحكماء الأقدمين، وكما كان لآخرين حيث وصفهم صدر المتألهين بأفاضل المتأخرين.

٤) موضع السمع

الصماخ الذي هو الخرق الذي يفضي إلى الرأس حيث ينفرش في باطنه عصب، هذا العصب هو موضع هذه القوة التي تدرك الأصوات بمعوونة الهواء وتموّجه الحاصل بالقرع والقلع العنيفين، والهواء هنا كاللعاب في حاسة الذوق. هو عبارة عن حامل المدرك والموصّل له إلى القوة الموجودة في الموضع لتدركه، فبالسمع تُدرك الأصوات بما يتناسب مع احتمال هذا الموضع شدة وضعفاً وقرباً وبعداً، وقد استدللّ على تجرّد النفس من خلال البعد والقرب اللذين هما من المعاني التي تدركها النفس، والمدرك لا بدّ أن يكون موجوداً عند المدرك حالة إدراكه والموجود عند السامعة لكن صفتي القرب والبعد غير موجودتين عندها، وإنما أدركتها (السامعة) لتجرّدّها النوري المبسوط الذي يخولها إدراك ما وراء البدن الذي تتعلّق به من قرب الأشياء وبعدها عنه.

(١) في تعليقه على المنظومة: ج ٥، ص ٣٣، تحقيق: مسعود طالبی.

٥) موضع البصر

تنبت عصبتان مجوفتان من غور البطنين المقدمين من الدماغ ثم تمتد إحداهما عكس اتجاه منبتها، فالتى نبتت من اليسار تتيامن والتي نبتت من اليمين تذهب يساراً حتى تلتقيا ثم تفترقا مؤلفتين تقاطعاً صليبياً ينطلق بعد النبات يميناً إلى حدقة العين اليمنى، والنابت يساراً إلى حدقة العين اليسرى، ويسمى ذلك الملتقى بمجمع النور، وهو الموضع الذي أودعت فيه هذه الحاسة التي تدرك الأضواء والألوان أولاً وبالذات وسائر المبصرات ثانياً وبالعرض.

تفاضل المشاعر

مما لا خلاف فيه أن الحواس الثلاث الأولى أكثر المشاعر وأغلظها، حيث تغلب عليها أحكام الطبيعة، حيث لا تؤدي دورها إلا بمماسة مدركاتها الخارجية بخلاف البصر والسمع، وهذا لا يعني أن هذه الثلاث في درجة واحدة من الغلاظة والكثافة بل هي متفاوتة في ذلك أيضاً، فاللمس أشد ثم الذوق ثم الشم ألطف، لكن الخلاف واقع بين السمع والبصر المتفوقين على سائر الحواس، فهل السمع أشرف أم البصر؟ لقد انقسم المهتمون بالأمر إلى مفضل للسمع على البصر أو مفضل للبصر على السمع ولكل منهما أدلته، ولكن البت في المسألة قبل أن يُعلم أن للبصر درجات وللسمع كذلك، بجانب للدقة، فلعل مرتبة من البصر تكون أشرف وأفضل من مرتبة أو مراتب من السمع، ولعل مرتبة من السمع تكون أشرف من مرتبة أو مراتب من البصر،

وليس من الدقة أن يفضل أحدهما على الآخر بالجملة^(١).

أضواء على الفرر

قوله (رحمه الله): «المشعر الظاهر للخمس انقسم»: لقد تقدّم أنّ المشهور ذهب إلى أنّها خمس، وقد أرجعوا ما زاد عليها إليها، سيّما إلى اللامسة منها والتي اعتبرها البعض جنساً لقوى أربع، إحداها حاكمة في التضاد الذي بين الحارّ والبارد، والثانية في التضاد الذي بين الرطب واليابس، والثالثة في التضاد الذي بين الصلابة واللين، والرابعة في التضاد الذي بين الخشن والأملس، واعتقد أصحاب هذا المذهب أنّ القائلين بكون اللامسة نوعاً أخيراً إنّما ذهبوا لذلك لاجتماع هذه القوى في آلة واحدة، فتوهموا أنّ وحدة الآلة تدلّ على وحدة ذبها.^(٢)

(١) لقد تعرّض لهذا البحث صدر المتألّهين (رحمه الله) في شرحه لأصول الكافي، ص ٤٨، وكذلك آية الله الشيخ حسن حسن زاده آملي في كتابه القيم (عيون مسائل النفس) في العين الثلاثين، طبعة انتشارات أمير كبير، طهران، ص ٤٤٤، النقطة ١٢.

(٢) النفس في كتاب الشفاء، الفصل الخامس من المقالة الأولى.

غرر في ذكر الأقوال في كيفية الإبصار

النص

قد قيل الإبصار بالانطباع
مضطرب الآخر أو مخروطي
لدى الجليدية رأسه ثبت
تكيّف المشفّ باستحاله
وبانتساب النفس والإشراق
وصدر الآرا هو رأي الصدر
للعضو أعداد إفاضة للصور
وقيل بالخارج من شعاع
مصمت أو أُلّف من خطوط
قاعدة منه على المرئي حوت
بكيف ضوء العين بعض قاله
منها لخارج لدى الإشراقيّ
فهو بجعل النفس رأياً يدري
قامت قياماً عنه كالذي استتر

الشرح

لقد تناول المصنّف رحمه الله في غرره هذه مسألة مهمة من مسائل الإدراك وهي مسألة كيفية الإبصار، حيث عرض الأقوال المختلفة فيها دون أن يناقشها؛ اكتفاءً بما في الكتب المعتمدة واقتفاءً لأثر المتن، ثم طرح مرتضاه في المسألة تبعاً لصدر المتألهين بعد أن

عرض مذهب الطبيعيين فالرياضيين ثم رأي حكماء الإشراف، وإليك هذه الآراء متتالية:

الطبيعيون

فقد ذهبوا إلى أنّ الإبصار إنّما يكون بانطباع شبوح المرئي في جليدية العين وذلك لدى محاذاته للرأى من دون انفصال أيّ شيء منه ليميل إلى العين كي يفعل فيها صورة مماثلة له فيحصل العلم بالمرئي الذي هو المعلوم بالعرض.

الرياضيون

لقد ذهبوا مذهباً آخر؛ وذلك لما ورد على مذهب الطبيعيين من إشكالات، فقد زعموا أنّ الإبصار إنّما يكون بخروج شعاع من الرأى على هيئة مخروط رأسه عند العين وقاعدته عند المرئي، ثم انقسم هؤلاء إلى قسمين في حقيقة هذا المخروط، فمنهم من ذهب إلى أنّ هذا المخروط ليس مخروطاً واقعياً، وإنما هو نتيجة اضطراب خط مستقيم واحد عند المرئي مع ثباته عند العين، فيتخيّل أنّه مخروط. ومنهم من ذهب إلى واقعية هذا المخروط الذي هو شعاع رأسه عند العين وقاعدته تحيط بالمرئي، وحتى هؤلاء القائلون بواقعية هذا المخروط فقد اختلفوا فيما بينهم في أنّ هذا المخروط هل هو مصمتٌ أو مؤلف من خطوط مجتمعة في الجانب الذي يلي الرأس متفرقة في الجانب الذي يلي القاعدة.

فتلخص أن للرياضيين أقوالاً أربعة لا بأس بذكرها مفهومة:

الأول: الإبصار عبارة عن الشعاع الخارج من العين وهو خط واحد مستقيم ثابت طرفه عند العين مضطرب طرفه الآخر عند المرئي، وهذا ما أشار إليه المصنف (رحمه الله) بقوله: **مضطرب الآخر.**

الثاني: الشعاع الخارج من العين مخروطي حقيقي لكنه مصمت، وقد أشار إليه المصنف (رحمه الله) بقوله: **أو مخروطي مصمت.**

الثالث: الشعاع الخارج من العين مخروطي حقيقي لكنه غير مصمت بالكيفية التي تقدمت آنفاً، وقد أشار إليه (رحمه الله) بقوله: **أو أُلّف من خطوط.**

الرابع: الشعاع الذي في العين يكيّف الهواء الذي بين الرائي والمرئي فيصير آلة للإبصار، وقد أشار لهذا القول بصدر وعجز: البيت الرابع من النص.

لفتة: ينقل العلامة الشيخ حسن زاده الأملي (حفظه الله) حاشيةً على الشفاء تفيد بأن المتقدمين إنما اعتقدوا بخروج الشعاع لا عن الرائي كما هو متداول ومشهور عنهم بل عن المرئي. والذي أدى إلى فهم اعتقادهم فهماً خاطئاً هو إطلاقهم القول بأن الإبصار بخروج الشعاع من دون تقييد خروجه عن الرائي أم المرئي. وبما أن الأمر كذلك فتندفع كل الاعتراضات التي وُجّهت لنظرية الشعاع بالمعنى المتوهم.

وينقل آية الله الأملي أيضاً أن أستاذه المرحوم الميرزا أبا الحسن

الشعراني (رحمه الله) يقول بأنّ هذه الحاشية من الحواشي القيّمة للمرحوم الميرزا حسن كرمانشاهي (قدس سره)^(١).

الإشراقيون

لقد رأى شيخ الإشراق السهروردي رأياً غير الذي رآه الطبيعيون والرياضيون. فالإبصار عنده ليس بالانطباع ولا بخروج الشعاع، وإنما بانتساب النفس للمعلوم بالعرض حيث تعلم به حضوراً لا حصولاً، وبالتالي لا يوجد تلك الصورة العلمية التي تحكي عن الخارج وهي ما يسمّى بالمعلوم بالذات، بل يوجد المعلوم بالعرض ليس إلا، وهذه الإضافة أو النسبة هي العلم بالمبصر، وهذه الإضافة هي الإضافة الإشراقية لا المقولية، حيث زوّد الله تعالى النفس بنور خاص يكشف عن الأشياء الموجودة خارجها فيحصل لها علم حضور بتلك الأشياء، وخير مثال لمثل هذا العلم علم العلة بمعلولها حيث تعلم به حضوراً لا حصولاً بواسطة صورة ذهنية تحكي عنه.

الرأي المختار

لقد تقدّم أنّ المصنّف (رحمه الله) اختار ما ارتضاه صدر المتألّهين رأياً له في المسألة، ومادام الأمر كذلك فلا بدّ من عرض ذلك الرأي الذي هو صدر هذه الآراء كما أشار إليه المصنّف (رحمه الله) في

(١) تعليقة آية الله حسن زاده آملّي على المنظومة، تحقيق: مسعود طالبي: ج ٥، ص ٣٨ - ٣٩.

نظمه وذلك في البيت السادس منه.

لم يقبل صدر المتألهين نظرية الانطباع ولا الشعاع ولا العلم الحضوري الذي قال به شيخ الإشراق السهروردي، وإنما ذهب إلى رأي فريدٍ يفلسف عملية الإبصار بطريقة تختلف عن الطرق التي أدلت بدلوها في المسألة، فقد رأى (رحمه الله) أنّ النفس متى ما تحققت شرائط الرؤية تنشئ - بإذنه تعالى - صورة مشابهة للمعلوم الخارجي الذي توجّهت إليه لكنّها صورة مجردة تجرّداً مثالياً بينما المعلوم الخارجي موجود مادي والذي هو المعلوم بعرض وواسطة تلك الصورة التي أنشأتها النفس.

ملاحظة الطباطبائي (رحمه الله)^(١)

لم يجد العلامة الطباطبائي (رحمه الله) تنافياً بين هذه الآراء الأربعة المتقدمة، فالطبيعيون والرياضيون إنّما تناولوا جنبه غير الجنبه التي تناولها السهروردي والملاً صدرا، فقد كانت الجنبه الأولى جنبه المعدّ لعملية إدراك المبصر ولم يكونوا بصدد طرح تنظير للإدراك الذي هو عملية من عمليات النفس وإنّما النفس بحكم نشأتها هذه، تستعين بالآلات وأدوات للوصول إلى مدركاتها، لذلك فسرعان ما تستغني عن هذه الأدوات عندما تكون في نشأة أخرى غير هذه النشأة، وأما الجنبه التي تناولها كل من السهروردي والملاً صدرا (رحمهما الله) فهي جنبه أخرى وهي إعطاء نظرية تفلسف عملية وصول النفس من

(١) حاشية له على الأسفار: ج٨، ص ١٨١، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

خلال قواها إلى مدركاتها، وبعد هذا فليس من الدقة محاكمة ما ذهب إليه أصحاب الجنبه الأولى على ضوء ما ذهب إليه أصحاب الثانية، فالمجال مختلف ولا بد لكل مجال من أدوات تخصه.

ومن هنا لا بد أن نميز بين علم النفس الفلسفي من جهة وعلم النفس التجريبي من جهة أخرى، حيث يتناول الأول النفس من زاوية تجرّدها بينما الثاني يتناولها من زاوية ماديتها، وبعبارة أخرى البحث الطبيعي أفقي الوجهة بينما البحث الفلسفي عمودي يبحث عن فاعل الطبيعة وغايتها، وأما الطبيعي فيبحث عن العلة المادية والصورية.

وقفه قصيرة مع السهروردي

يمكن تسجيل هذه المناقشة المجملّة لما ذهب إليه شيخ الإشراق، وهي: إن حصول الإدراك لشيء لا يكون إلا إذا كان المدرك في دائرة وجود المدرك، ويكون الأمر كذلك إذا كان هناك اتحاد بين المدرك والمدرك، أو كان المدرك علة للمدرك، وهذا غير متصور بالنسبة للمعلوم الخارجي حيث لا اتحاد بينه وبين النفس ولا النفس التي هي المدرك علة للمعلوم الخارجي الذي له علة الخاصة به، فالشجرة الخارجية لا تتحد مع النفس، والنفس ليست علة لوجود الشجرة.

وقد كان لشيخنا الأستاذ حسن حسن زاده رأي مخالف لما ذهب إليه أستاذه الطباطبائي (رحمه الله) فقد ذهب كعادته في محاولة إرجاع الأقوال بعضها إلى بعض، وهو الاتجاه العلمي الذي يقلل من التشويش الذي تحدثه مقارعة الآراء والصراع بينها. لقد رأى - حفظه

الله - أن منشأ الاختلاف بين هذه الآراء ليس في أصل حقيقة الإبصار بل كان الاختلاف في الحثيات؛ حيث راح ينظر أصحاب كل رأي من الآراء إلى الحقيقة الواحدة من منظار غير المنظار الذي نظر فيه الآخر إلى تلك الحقيقة^(١).

أضواء على الغرر

قوله (رحمه الله): وهو مختار الشيخ شهاب الدين السهروردي قدس سره: غير تام لأن قول السهروردي ليس في عرض الانطباع والشعاع، بل في طولهما كما تقدمت الإشارة إليه لدى التعرض لرأي العلامة الطباطبائي (رحمه الله).

قوله (رحمه الله): في عالم المثال الأصغر الذي هو الخيال المتصل: ينقسم المثال إلى قسمين: المثال المتصل أو الخيال المتصل وهو الذي يُعد قوة من قوى النفس الباطنة، فهو الخازن للحس المشترك الذي سوف يأتي لاحقاً - إن شاء الله - . وأما المثال أو الخيال المنفصل فهو عالم من العوالم الثلاثة في قبال العقل والمادة.

قوله (رحمه الله): حاضرة في صقع النفس وعالمها: يمكن طرح فهمين للحرف (في) الذي جاء في العبارة المتقدمة، فهماً بناءً على نظرية الانطباع، فكأن النفس ظرف والصور مطروف حالة في النفس، وفهماً بناءً على طريقتها حيث تكون الصور قائمة في النفس قياماً

(١) مسائل عيون النفس، ص ٤٣٩، انتشارات أمير كبير.

صدورياً لا حلولياً، وذلك كقيام المعلول في العلة.

قوله (رحمه الله): **صدر الآراء هو الصدر**: لكنه أي الحكيم السبزواري - لم يقبل جواب صدر المتألهين إلا في مقام التعليم والتعلم، وقد أشاد بنظرية الحكيم السهروردي فهي بمكان عالٍ ودرّ ثمنه غال^(١).

قوله (رحمه الله): **لا أنّ المحلّ الملتقى**: أي أن المحلّ الذي تقوم فيه الصور قياماً صدورياً ليس هو الملتقى أي العصب المشترك بين العينين، حيث يتوحد مجراهما فيه، لذلك يرى صاحب العينين الشيء واحداً كما هو فإذا ما أصاب الملتقى خلل راح صاحبه يرى الواحد كثيراً، وذلك لأنّ المعدّ له دور في سلامة الإدراك وصحّته، ولو كان الملتقى هو محلّ الإدراك فإنه ينقض على الذاهبين إلى ذلك بالسمع حيث لا يوجد مثل هذا الملتقى ولكن النفس تسمع صوتاً واحداً ليس إلا.

(١) حاشية للمصنف على الأسفار، ج ٨، ص ١٧٩.

غرر في الحواس الباطنية

النص

مدرّكنا إمّا معان أو صور
فصورٌ مدرّكها "بنطاسيا"
تحلّل الروح وإنّه امتنع
دلاً على تجرّد الخيال
والوهم للجزئي من معنى عُلْم
والعقل للكلي من معنى عقل
ودون تلك قوة مشتهرة
والأوّل الكلي والجزئي سبر
لها بجنبه الخيال واقيا
كون العظيم في صغير انطبع
فهو مثال عالم المثال
حافضة حافضةً لقد رُسم
خازنه القدسي والنسيان دلّ
للوصل والفصل هي المفكرة

الشرح

- يتعرّض المصنّف (رحمه الله) في نصّه السابق إلى أمور أربعة:
- تقسيم المدرّك إلى معنى وصورة ويفرّق بينهما في شرحه للنص.
 - تحديد القوى التي تدرك كلاً من الصور والمعاني.
 - تحديد قوى معيّنة للقوتين في عملية الإدراك وبيان وجه معاونتها.
 - بيان ضبط القوى جميعاً، وتناولها كذلك.

الأمر الأول: تقسيم المدرك

لقد قسّم (رحمه الله) المدركات جميعاً إلى قسمين، إلى صورة وإلى معنى. وقد ميّز بينهما بأنّ الصور هي المدركات التي تحصل عليها النفس من خلال الحواس الظاهرة، وما يكون كذلك لا يكون إلاّ جزئياً، أما المعاني فهي المدركات التي تحصل عليها النفس من خلال القوى الباطنة لا الظاهرة، وعلى هذا فقد تكون كلية لا يمتنع فرض صدقها على كثيرين، وقد تكون جزئية يمتنع فيها ذلك الفرض، وبهذا يتّضح أنّ المفاهيم التي تقسّم إلى كلية وجزئية إنّما هي معاني وليست صوراً.

الأمر الثاني: تحديد القوة المدركة

لقد جرى المصنّف (رحمه الله) القوم في عدّه الحواس الباطنة خمساً تكون كلّ منها قوّة على حدة، وإلاّ فهي عنده اثنتان هما: الحسّ المشترك والواهمة، حيث تدرك الأولى الصور بينما الثانية لا تدرك إلاّ المعاني الجزئية. وأما المعاني الكلية فمدركها العقل حيث ذكره تمييزاً لوجه الضبط وذلك بقوله: **والعقل للكلّي من معنى عقل.**

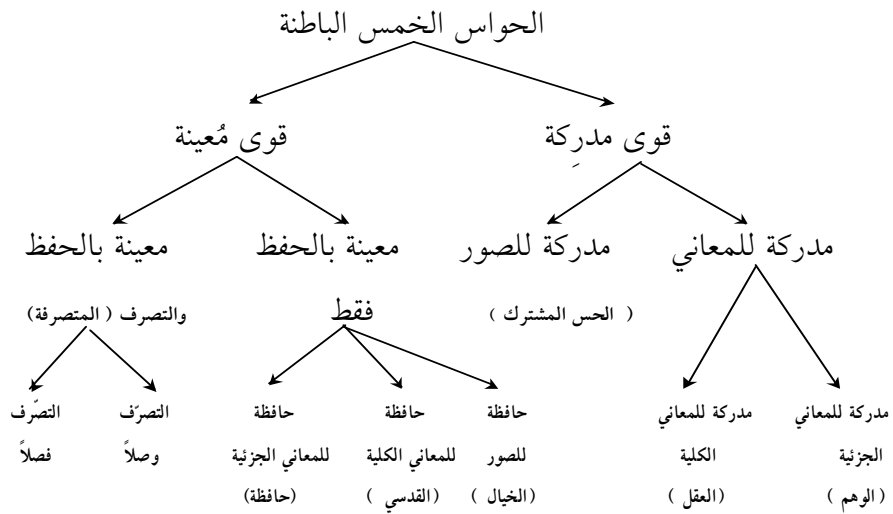
هذا بناءً على أنّ الوهم قوّة مستقلّة، وأما على ما هو مختار الحكمة المتعالية من كونه عقلاً ساقطاً فيكون العقل هو القوّة المدركة للمعاني الكلية، فإذا أُضيفت هذه المعاني الكلية إلى أمر جزئي سميّ العقل وهماً، وإلاّ فالمدرك للمعاني الكلية هو القوّة العاقلة، إذن لا فرق جوهرى بين الوهم والعقل سوى ما تقدّم.

الأمر الثالث: تحديد القوى المعينة

تقدّم في الأمر الثاني أنّ المدرك من الحواس الخمس الباطنة حاستان هما الحسّ المشترك والوهم، وأما الحواس الثلاث الباقية والتي هي: الخيال والحافظة والمتصرّفة، فليست حواس مدركة وإنّما هي معينة للقوتين المدركتين في عملهما الذي هو الإدراك، وقد سُمّيت مدركة لأنّ الإدراكات الباطنة لا تتمّ إلاّ بمعونتها.

الأمر الرابع: ضبط القوى

لقد حان الوقت لتناول هذه القوى قوّة بعد أخرى للوقوف بشكل جليّ على شأن من شؤون عملية الإدراك التي شغلت وما تزال التفكير البشري في حقيقتها وأبعادها ومنابعها. وقبل ذلك لا بدّ من عملية ضبط للقوى ليسهل ذلك التناول وتوضيح أيضاً العلاقة بين القوّة والأخرى.



إذن فالحواس الباطنة خمسٌ وهي: الحسُّ المشترك، والوهم، والخيال، والحافظة، والمتصرفة. الكلام يقع فعلاً عن هذه القوى قوّة بعد أخرى:

الحسُّ المشترك

يقع البحث حول هذه الحاسة في نقاط ثلاث:

الأولى - هل هو؟

الثانية - ما هو؟

الثالثة - هل هو؟

الأولى: لقد عرض صدر المتألّهين^(١) حججاً ثلاثاً لإثبات الحسِّ المشترك واصفاً إحداهما وهي الثالثة بالأقوى، ونحن نقتصر عليها دون أختيها حيث لم يتعرّض المصنّف (رحمه الله) عند تناوله للحسِّ المشترك إلاّ لتعريفه تعريفاً بالتشبيه عندما نقل أنّ الحسِّ المشترك هو الذي كحوض ينصبّ إليه الماء من أنهار خمسة أو هو كملك وهي كجواسيسه. وها نحن نقف عند هذه الحاسة وقفة بمستوى هذا الشرح، وأما الغوص أكثر في هذه القوة أو غيرها فخرج عما هو مراد من تناول هذا الكتاب.

أما الحجّة الأقوى في نظر صاحب الأسفار فمحصلها: أنّ الإنسان يدرك صوراً لا واقع لها في الوجود الخارجي كالصور العظيمة

(١) الأسفار: ج ٨، ص ٢٠٩، تحت عنوان الحجّة الثالثة، طبعة دار إحياء التراث العربي.

المحسوسة والأصوات المسموعة المتميّزة عن غيرها، فإذن لهذه الصور وجودٌ؛ إذ العدم المحض لا تمايز فيه وقد قلنا: إن هذه الصور غير موجودة في الخارج وإلا لراها سليم الحسّ وغيره، فهي - هذه الصور - موجودة لمدرّك غير القوّة العاقلة التي تختص بإدراك الكليّات، بينما هذه الصور صور جزئية وغير الواهمة لأنّها تدرك المعاني الجزئية، وهذه المدرّكات صور وقد فرّقنا بين المعاني والصور، وهو غير الخيال أيضاً؛ لأنّه خازن وحافظ وليس بمدرّك كما سوف يأتي إن شاء الله.

هذه القوّة التي توجد لها هذه الصور هي التي تسمّى بالحسّ المشترك، أو كما في اللفظ اليوناني «بنطاسيا» أو «فنتاسيا» وهي كلمة مركّبة من لفظين، «بنطا» وتعني: لوح، و«سيا» وتعني: النفس فيكون معنى بنطاسيا: لوح النفس.

الثانية: لقد تقدّم في آخر النقطة السابقة ما يصبّ في هذه النقطة حيث تعرّض للمعنى اللغوي لهذه القوّة، وهنا سيكون الكلام مواصلة في التعريف والإشارة إلى المبدأ التصوّري لهذه القوّة الهامّة، حيث يبتني المعاد الجسماني على تجرّدها، فلقد ذكر أهل المعرفة في معرض الإشارة إلى شرف هذه الحاسّة الباطنة أنّ الحسّ المشترك هو مظهر الاسم الإلهي الشريف «يا مَنْ لا يشغله شأن عن شأن» فلا يشغله ما تدركه بعض الحواس عمّا تدركه بعضها الآخر، فهو يدرك الصور على تنوّعها واختلافها في عرض واحد، وليس كذلك الحواس الأخرى حيث يشغلها شأن عن شأن فلا تستطيع إدراك إلا ما يكون

في مجال عملها، فالباصرة مثلاً لا تدرك المسموعات، والسامعة لا تدرك المشمومات، وهكذا العاقلة لا تدرك إلا الكليات، وهكذا.

وأما وجه تسمية هذه القوة بالحسّ المشترك فقد ذكر شيخنا الأستاذ حسن حسن زاده أملي في مسائل عيون النفس وجهين: (١) أحدهما: أنه مصب مدركات الحواس الظاهرة كلها وهي كالجداول المتصلة به تؤدّي إليه ما اقتنصته، وثانيهما: أنه كمرآة ذات وجهين ينتقش فيه ما يصطاده الإنسان من الشهادة والغيب، فوجه منه متوجّه إلى هذه النشأة ويرتسم فيه صور المحسوسات، ووجه الآخر متوجّه إلى نشأة الأخرى ويتصوّر فيه ما صورته المتخيّلة؛ لأنّ قوة الخيال جُبلت على المحاكاة وتصوير المعاني بصور مناسبة لها، فتلك الصور ترتسم في الحسّ المشترك، ولا شكّ أنّ مقصوده (حفظه الله) من المتخيّلة هو مدركات قوة الخيال وليس المتخيّلة بالمعنى المصطلح.

الثالثة: أشرنا سابقاً أنّ لتجرّد الحسّ المشترك دوراً هاماً في إثبات المعاد الجسماني الذي يعتبر من المسائل المعقّدة حتى عجز عن إثباته عقلاً زعيم المشائين الإسلاميين الشيخ الرئيس ابن سينا، لكنّ هذا لم يزلزل اعتقاده فيه، كيف وقد أخبر به الصادق المصدّق صلى الله عليه وآله!

لقد تقدّم أنّ الحسّ المشترك هو القوّة التي تدرك الصور المتنوّعة في عرض واحد، وقد تمّ الاستدلال على وجوده من خلال عرض الحجّة الثالثة الأقوى في نظر صاحب الأسفار، فإذا كان موجوداً فله

(١) عيون مسائل النفس، ص ٤٤٢، انتشارات أمير كبير، طهران.

معاد، وبما أنّ هذه الصور المعادة فيه لا تدرك إلاّ من خلال آلتها الخاصة بها وقواها كذلك، فهذه معاد، وبما أنّ الآلات لا تكون من دون جسم فللجسم معاد، وبالتالي فالمطلوب ثابت.

الخيال

يمكن تناول هذه الحاسة الباطنة من خلال النقاط الثلاث التالية أيضاً:

الأولى - هل هو؟

الثانية - ما هو؟

الثالثة - هل هو؟

الأولى: لقد استدلّ العلامة الطباطبائي (رحمه الله)^(١) على وجوده بتذكر الصور التي أحسنا بها في زمان مضى «فإننا ربّما أحسنا صورة نتذكر أنّها الصورة التي كنّا أحسناها قبل ذلك بزمان، ولا يتأتّى الحكم بالعينية - عينية الصورة المتذكّرة للمحسوسة سابقاً - إلاّ مع انحفاظ الصورة في محلّ ثابت وهو الخيال».

الثانية: لقد عرّف الخيال بأنّه: «قوة يحفظ بها الصورة الموجودة في الباطن» أي الصورة التي جاءت عبر الحسّ المشترك، فالخيال خزانة هذه القوة يقي ويحفظ ما تقتنصه من صور، وهذا ما أشار إليه المصنّف (رحمه الله): لما بجنبه الخيال واقياً، أي بجنب «البنطاسيا» وليس المقصود بالجنب المادّي منه، بل المقصود أنّ مظهر هذا الواقى

(١) الحاشية رقم ٥ على الأسفار، ج ٨، ص ٢١٣، طبعة دار إحياء التراث العربي.

مادّي يقع في مؤخر الدماغ، وإلا فالخيال مجرد كما سيأتي إثباته في النقطة التالية عند البحث عن مفاد هل المركبة.

وقبل صرف العنان إلى النقطة التالية لا بأس ببيان أوجه الاختلاف بين الحسّ المشترك والخيال وأنه لا يمكن أن يكونا قوّة واحدة وإن يطلق الخيال أحياناً ويُراد به «البنطاسيا» بالاشتراك اللفظي، فلقد استدلّ صدر المتألّهين (رحمه الله) على المغايرة بوجه ثلاثة^(١):

الأول: إنّ الحسّ المشترك قوّة قبول الصور، والخيال قوّة حفظها، وقوّة القبول غير قوّة الحفظ بوجهين:
أحدهما: إنّ القبول قد يوجد في غير حفظ كما في الماء إذ فيه قوّة قبول الأشكال دون حفظها، فلو كان أحدهما عين الثاني لم يجز الانفكاك.

ثانيهما: إنّ القبول منشؤه الإمكان والاستعداد، والحفظ منشؤه الوجوب والفعلية، فهما حيثيتان متخالفتان مكثرتان لذات الموضوع.

الثاني: إنّ الحسّ المشترك حاكم على المحسوسات مدعن لها، والخيال غير حاكم بل حافظ فقط، والشيء الواحد لا يكون حاكماً وغير حاكم.

الثالث: إنّ صور المحسوسات قد تكون مشاهدة وقد تكون متخيّلة، والمشاهدة غير التخيّل فالحسّ المشترك يشاهد تلك الصور، والخيال يتخيّلها، فهما قوتان متغايرتان.

(١) الأسفار: ج ٨، ص ٢١١.

الثالثة: لقد أشار المصنّف (رحمه الله) إلى البرهان على تجرّد الخيال بوجهين ذكرهما في النصّ بقوليه: **تحلّل الروح، وإنه امتنع كون العظيم في صغير انطبع، وإليك هذين الوجهين:**

الوجه الأول: تحلّل الروح

هو ما ذكره الشيخ في المباحثات وفي التعليقات لا على نحو البرهان واليقين، بل على نحو الشك والترديد؛ لأنّه قائم على أصول لا يقول بها نفسه، كالحركة الجوهرية، واتّحاد العقل والعقل والمعقول.

محصله: لو كان الحافظ للصور المدركة جسماً أو جسمانياً لانحلّت بانحلاله لكونها عرضاً والجسم أو الجسماني مَحَلّاً، وبالتالي فلن نحفظ بصورة من الصور التي أدركناها في زمان سابق وهو تال باطل وجداناً لأننا دائماً نستحضر تلك الصور التي أدركناها في زمان مضى وانصرم، فالمقدّم - لو كان محلّ هذه الصور جسماً أو جسمانياً - باطل، فمحلّ هذه الصور ليس جسماً ولا جسمانياً .

فعمدة هذا الوجه هو استحالة انحلال محلّ هذه الصور الحافظ لها، والذي يستحيل عليه ذلك لا يكون جسماً ولا جسمانياً، لكنّ الأجسام في معرض الانحلال والتزيّد بالغذاء حيث يأخذ الجسم شيئاً وي طرح شيئاً غيره، وإلاّ يكبر الإنسان ولا يقف عند حجم وهو باطل لا محالة حيث يقف نموّ الإنسان عند حدّ ما، وأما ما قيل بأنّ الطبيعة - الصورة النوعية في البدن - تحفظ أجزاءً من البدن تكون أصولاً لا تنحلّ ولا تتغيّر بينما هناك أجزاء تجري عليها عملية التغيّر والتبدّل،

وتكون تلك الأصول هي المحلّ الذي لا ينحلّ فيبقى حافظاً لتلك الصور ومحافظاً عليها، فقد ناقشه بما حصّله: صاحب هذا القيل ذهب إلى أنّ محلّ الصور المتخيّلات جسمٌ بعض أجزاءه أصول لا يطرأ عليها التحلّل والتغيّر وأخرى دواخل يطرأ عليها ذلك، فالأصول محلّ للصور فلا ينحلّ لكي يسري إليها الانحلال المرفوض وجداناً، والدواخل للحفاظ على أصل لا يمكن القفز عنه وهو التغذية حيث يأخذ الجسم شيئاً من الغذاء ثم يطرح ما لا فائدة فيه.

وبهذا يكون قد أثبت لنا - بزعمه - جسمية الخيال الخازن للصور والمتخيّلات، لكنّه مجردّ زعم لا يقف أمام رصانة المناقشة التالية:

العلاقة بين الأصول والدواخل إما أن تكون علاقة اتحاد أو لا، وعلى الثاني أي هذا الجسم الذي يحتفظ بالصور والمتخيّلات مؤلّف من أصول ودواخل غير متّحدة، فإما أن تكون الصورة التي في هذا الجسم منبسطة عليهما أو تحصل في كل جزء من هذه الأجزاء صورة خيالية على حدة، وكلاهما باطل؛ أما الأوّل: فإنّه يؤدّي إلى نقصان الصورة فيما إذا عرض التغيّر والانحلال للجزء الداخل، وهو خلف ما نجده حيث نستحضر تلك الصور تامة لا نقص فيها، وأما الثاني: فلاّنه يوجب أن يكون المتخيّل من كل واحد اثنين، على أنّ أصل المبنى باطل وهو عدم الاتّحاد لأنّه خلاف واقع عملية التغذية التي تؤول إلى نحو من الاتّحاد بين الغذاء والمتغذي، وهذا معنى قول المصنّف (رحمه الله): **على أنّ ذلك من الممتع.**

وأما على الأوّل: حيث يفترض الاتّحاد بين الأصول والدواخل

فيكون حكمها جميعاً في الانحلال وعدمه واحداً، فيصبح الأصل في معرض التحلل كما أنّ الداخل هو بطبيعة حاله كذلك، وبالتالي يمتنع بقاء صورة خيالية بعينها، لأنّ الجسم كما تقدّم غير مرّة متبدّل متغيّر لا محالة فيكون تبدّله سبباً لتبدّل ما فيه.

إذن فالخيال الذي هو خازن للصور والمتخيّلات ليس جسماً ولا جسمانياً، وهو - الجسماني - الذي يحلّ في الجسم كالأعراض أو الصورة النوعية المطبوعة في المادة، بل هو أمر غير ذلك فهو مجرد تجرّداً مثالياً لا يطرأ عليه تحلّل ولا تبدّل، وبهذا يتّضح سرّ التأكيد على التجرّد؛ وذلك لأنّ المجرّد له قابلية البقاء أبداً وأزلاً، ولذلك كان مدار الحشر على التجرّد أيضاً، فالحيوانات غير الإنسان يثبت لها معادٌ بثبوت التجرّد لنفوسها. ألا ترى بعض الحيوانات يرجع إلى المكان الذي عاش فيه طويلاً وعن مسافة بعيدة، وهذا من جملة ما دفع في نفس الشيخ الرئيس فجعله يقول بتجرّد نفوس الحيوانات غير الإنسان، كما فعل به كذلك الحفظ والذكر فهما من العمليات غير المادية.

دفع إشكاليين

بعد أن جرى على لسان الشيخ الرئيس احتمال كان عندنا بمثابة البرهان، وذلك لمنافاته مع كثير من أصوله وقيامه على الأصول المحققة عند الحكمة المتعالية، راح يتساءل عن كيفية ارتسام الصور الجزئية المادية في النفس المجرّدة، فإذا كانت النفس مجرّدة فلا يعقل أن يكون الحال فيها مادياً مع أنّه مادي على مذهبه.

لكنّ مثل هذا الإشكال سرعان ما يزول عندما يقال إنّ قيام هذه الصور في النفس قيام صدوري أي قيام عنه وليس قياماً حلولياً أي قيام فيه، وهذا يعتبر أصلاً راسخاً من أصول الحكمة المتعالية.

وأما الإشكال الآخر الذي يُثار على تجرّد الخيال الذي هو قوّة من قوى النفس والنفس هي عين القوى فكيف يكون الشيء الواحد هو النفس مادياً وعاقلاً وحساساً مجرداً؟

والجواب أن يقال: صحيح إنّ النفس جوهر واحد وحقيقة واحدة، لكنّها ذات مراتب؛ حيث تدرك المحسوسات بمرتبة والتمخيّلات بأخرى والمعقولات بثالثة أخرى، فالنفس هي هي، إذ مناط الوحدة الاتّصال ومناط الكثرة الانفصال، وسوف يأتيك مزيد توضيح عند قول المصنّف (رحمه الله).

فكلّ حدٍّ مع حدٍّ هو هو وإن بوجه صحّ عليه سلبه^(١)

الوجه الثاني: لزوم انطباع الكبير في الصغير

وأما الوجه الثاني من الوجهين اللذين ساقهما المصنّف (رحمه الله) لإثبات تجرّد الخيال فهو لزوم انطباع الكبير في الصغير فيما لو كان الخيال جسمانياً وهو ممتنع، فيلزم أن لا يكون الخيال جسمانياً وهو المطلوب. وقد فرضت مادّية الخيال من خلال جعله القوّة السارية في الروح الدماغية أو البخارية، لأنّه يصعد من الدم بخار

(١) غرر في النفس الناطقة.

لطيف يكون مطيئة للنفس الناطقة من خلالها تتصرف بالبدن، حيث إن النفس لا تتصل بالمادة الكثيفة مباشرة بل من خلال تلك المادة اللطيفة التي تسمى بالروح البخاري. وقد طرح تصوّران في بيان العلاقة بين الخيال والروح البخاري.

أحدهما: علاقة العرض والموضوع. فالروح البخاري موضوع لقوة الخيال التي هي عرض متّحد معها نحو اتّحاد، فيسري ما يعرض للموضوع على ما يحلّ فيه ويعرض عليه، فينحلّ الخيال لانحلال الروح البخاري. ثانيهما: علاقة الظرف والمظروف، من قبيل الماء الموجود في الكوز.

الوهم

لقد كان الكلام فيما مضى حول حاستين من الحواس الباطنة للنفس الحيوانية وهما الحسّ المشترك الذي هو القوة المدركة للصور، والخيال الذي هو القوة المعينة للحاسة السابقة، وذلك من خلال خزن وحفظ مدركاتها من الضياع والنسيان. وقد حان الوقت لكي نتناول الحاسة الباطنة الثالثة التي هي الوهم، فقد ذهب المشهور إلى اعتباره قوة مستقلة غير العقل، بينما الحق أن يقال إنّه ليس كذلك، وإنما هو عقل ساقط أو نازل أو مقيد، فالعقل عندما يضاف إلى شخص جزئي يكون وهماً، وأما إذا تعلّق بأمر كلي فيكون عقلاً.

إذن فالقوة هي القوة لكنّ متعلّقتها مختلف، فتارة يكون جزئياً وأخرى كلياً، ولا يصحّ الاستدلال باختلاف المتعلّقات على اختلاف ما تتعلّق به. فإذا أدركت هذه القوة العداوة الكلية فتسمّى عقلاً، وأما إذا

أدركت العداوة الجزئية أي التي تُضاف إلى جزئي كعداوة زيد فتكون وهماً أو عقلاً ساقطاً.

الحافظة

وهي الحاسة الباطنة الرابعة، فهي التي تحفظ المعاني الجزئية المدركة بواسطة الوهم على رأي القوم حيث يعتقدون بكونه قوة مستقلة، وأما على ما هو الحق الذي عرفته آنفاً فلا معنى لوجود مثل هذه القوة بشكل مستقل أيضاً.

العقل وخازنه

للعقل معانٍ ستة^(١) وهذا أحدها، وهو أنْ دَرَكَ الكليات يسمّى عقلاً، وهذه القوة لا تكون عقلاً ما لم تدرك معنىً كلياً بنحو الملكة. وقد اعتقد صدرا (رحمه الله) بأن أكثر الناس حيوانات بالفعل وأناسي بالقوة، حيث إنّ إدراك الكليات لا يتيسر لكل أحد، لذلك نجد الأكثر يستعين بالمثال الحسي لإدراك المعنى الكلي.

ولعلك تسأل عن السرّ في عدم عدّ العقل حاسةً مدركة من الحواس الخمس الباطنة وقد تبين أنه يدرك المعاني الكلية؟

والجواب: إنّ المشائين ذهبوا إلى مادّية هذه القوى، لذلك جعلوا لها محالاً في بطون الدماغ، والعقل لتجرّده لا يكون له محلّ وبالتالي لا

(١) شرح أصول الكافي، صدر المتألهين الشيرازي، ص ١٨ - ٢٠، ط: حجرية.

يصح عدّه قوّة من هذه القوى، ومن ثم فقد نسبوا إدراك الكليات للنفس مباشرة والتي هي غير القوى عندهم، لكنّ الحقّ أن يقال: إنّ النفس إنّما تدرك الكليات بمرتبة من مراتبها تسمّى بقوّة العقل، لذلك لم يغفل المصنّف (رحمه الله) عن ذكر هذه القوّة وذلك تمييزاً لوجه الضبط حيث يتساءل بعد أن قسّمنا المدركات إلى قسمين ابتداءً، صور ومعاني، والمعاني إلى كلية وجزئية، وقد أتضح مدرك المعاني الجزئية وهو قوّة الوهم، وكذلك الصور وهو الحس المشترك، بينما بقيت المعاني الكلية بلا قوّة خاصة بإدراكها لذلك ذكرها المصنّف (رحمه الله) لكي يتمّ الضبط وتكمل القسمة، ولنفس السبب تعرض لخازن مدركات هذه القوّة بقوله: **خازنه القدسي.**

الخازن لمدركات قوّة العقل لا محلّ له في بطن من بطون الدماغ، بل هو مجردّ عن المادّة وتوابعها، وقد استدّلوا على وجود مثل هذا الخازن بالنسيان، حيث إنّ بعض المعقولات تسترجع بعد غيبتها فهي لا محالة في قوّة حفظتها إلى حين الحاجة إليها. وهناك معقولات لا تسترجع إلاّ بتعلّم جديد، فنسيان مثل هذه المعقولات يكشف عن الخازن، ولا نبالغ إذا قلنا: إنّ أهمّ سبب للنسيان بكلا شقيّه أي نسيان المعلومات القابلة للاسترجاع والمعلومات غير القابلة لذلك، هو الارتباط الدائم بغيرها والغفلة الطويلة عنها، بحيث يصعب الوصول إلى القابلة للاسترجاع، وبطبيعة الحال تزول غير القابلة فتحتاج للحصول عليها إلى مباشرة جهد جديد، ولعلّ أهمّ مشكلة تواجه الإنسان في هذا الزمان بالخصوص هو الشغل الشاغل والتفكير الدائم

بالمادة وما يمت إليها بسبب، فتقع الهوة بين صاحب هذا الشغل والتفكير بين عالم المعنى، بينما لا يكون ذلك أبداً للذين جاهدوا في الله حقّ الجهاد فاهتدوا إلى سبله الناجحة الموصلة إلى كل خير وسداد، فإنّ هؤلاء لا يشغلهم شأن عن شأن؛ لا تشغلهم المادة عن المجرد ولا المجرد عن المادة. وقد ذهب المشاء إلى أنّ هذا الخازن للمدركات الكليّة هو العقل الفعّال بينما ذهب الإشراقيون إلى أنه ربّ النوع.

التصرفيّة

وهي الحاسة الباطنة الخامسة والأخيرة من الحواس الباطنة التي للحيوان، وهي كما تقدّم من الحواس المعينة لا المدركة، فهي تقوم بدورين أساسيين هما الوصل والفصل، فهي تركّب من المدركات المختلفة صوراً ومعاني كأن تنشئ صورة إنسان له أكثر من رأس أو يطير بجناحين مثلاً. وأما الفصل فما تفعله في القضايا السالبة حيث يتصوّر الربط بين محمولها وموضوعها أولاً ثم يسلب أحدهما عن الآخر ويفصل عنه ثانياً، فإذا ما كانت رهن استعمال قوّة العقل فهي المفكرة وأما إذا كانت كذلك بالنسبة للوهم فهي المتخيّلة.

أضواء على الفرر

قوله (رحمه الله): **بجنبه الخيال واقياً**: أي يقي ويحفظ مدركات الحسّ المشترك إلى حين الحاجة إليها فيحضرها مستعيناً بها على ما يريده من أغراض، وإلاّ فتبقى قابعة فيه، وبهذا يتّضح شيئاً ما جانب

مهمّ من علم الأئمة عليهم السلام، حيث إن شاءوا علموا أي استحضروا المدركات التي ليس كمثلها مدركات شدة ومدة وعدة، وذلك ليقوموا بما تمليه عليهم مهام الإمامة الإلهية، وإن شاءوا لم يعلموا حيث لا تكون هناك مصلحة بمستوى استحضار ما علموه من مدركات.

قوله (رحمه الله): **هو العقل الفعّال عند المشائين**: لا بأس بالوقوف قليلاً عند هذه المفردة المهمة في الفلسفة عموماً والفلسفة الإسلامية خصوصاً، وذلك من خلال نقاط عدة:

١- تعريف العقل الفعّال.

٢- البحث فيه.

٣- أهميته وكيفية الارتباط به.

النقطة الأولى: لقد عُرّف العقل الفعّال بتعاريف عدة:

- هو القوّة الإلهية التي يهتدي بها كل شيء في المعاد العلوي والسفلي من الأفلاك والكواكب والجماد والحيوان غير الناطق والإنسان.
- جوهر إلهي يستعين به العقل الهيولائي، وهو المخرج له من القوّة إلى الفعل.
- هو مدبّر هذا العلم العنصري^(١).

النقطة الثانية: البحث فيه من جهتين لابدّ من التمييز بينهما، حيث

(١) كل هذه التعاريف واردة في كتاب شرح المصطلحات الفلسفية، إعداد: قسم الكلام في مجمع البحوث الإسلامية، قم: ص ٢١٩ - ٢٢٠.

يترتب على ذلك فوائد جمّة لا يستغني عنها الباحث في الفلسفة والكلام، حيث إنّ للعقل الفعّال دورين مهمّين في نظام الوجود نزولاً وصعوداً، فأما نزولاً فهو منسلك في سلسلة علل هذا العالم يدبّره إيجاباً وخلقاً، والبحث فيه نزولاً يكون في دائرة الإلهيات بالمعنى الأعم. وأما صعوداً فهو منسلك في سلسلة الغايات، والبحث فيه صعوداً يكون في دائرة علم النفس الفلسفي.

النقطة الثالثة: لقد تقدّم في بداية هذا الكتاب عند تعريف النفس أنّها كمالٌ للبدن تحصّله وتدبّره، وهنا يقفز إلى الخاطر سؤال عن كمال هذه النفس، فما هو كمال النفس التي هي كمال للبدن؟

الجواب: إنّ كمالها هو العقل الفعّال، حيث تكمل بالارتباط به على سبيل الاتّحاد، بما لها من الوسع؛ إذ كلّما اشتدّت استعدادها كان اتّحادها بالعقل أشدّ وأرسخ، وكلّما كان كذلك كان خروجها من القوة إلى الفعل أشدّ أيضاً، فتكون شريفة بمستوى ما لها من الاتّحاد. ولا طريق لمثل هذا الاتّحاد إلاّ بالحركة الجوهرية، لذلك عاب صدر المتألّهين (رحمه الله) على الذين قالوا بالاتّحاد وهم ينكرون الحركة الجوهرية.

نتيجة كلامية

يمكن الإشارة إلى نتيجة كلامية مفادها: أنّه صلى الله عليه وآله في سلسلة العلل هو بداية عالم الإمكان ومنه وجوده العنصري فهو صلى الله عليه وآله في هذا القوس قوس النزول لا متناه؛ لأنّه ظلّ للامتناهي، لضرورة السخية، لكنّه متناهٍ في قوس الصعود تناهياً لا يقفي في

الكمال، لذلك نحن مأمورون بالصلاة عليه والدعاء له برفع الدرجة وأن يبعثه الله تعالى المقام المحمود الذي وعده به.

قوله (رحمه الله): **والعقل للكلّي**: من المسائل الأساسية والمهمّة وهي من أين يتمّ الحصول على المدركات؟ هل هو الخارج مثلاً؟ لكننا نجد بعض المدركات لا وجود لها في الخارج حتى تؤخذ منه بعملية الإدراك، فالكلّي لا وجود له في الخارج وكذا المعاني الجزئية كالحبّ والبغض فهي غير محسوسة حتى تكون في الخارج العيني المحسوس، وقد طرحت نظريتان لبيان كيفية الحصول على الكلّي:

١- **نظرية التقشير**: حيث زعم «أرسطو» أنّ النفس تقوم بتقشير الأمور الجزئية وتعريفها حتى تصل إلى أمر كلي لا يمتنع فرض صدقه على كثيرين، وقد نُقض عليها بالمعاني الكلّية التي لا يمكن الحصول عليها من أمر محسوس.

٢- **الأخذ من العقل أو المثال**: حيث تحصل النفس على الكلّيات وغيرها من المدركات كالصور الخيالية من خلال الارتباط بعالم العقل أو المثال، وإنّما يتوهم الإنسان أنّه حصل عليها من الخارج المحسوس لشدة علاقته به ليس إلّا.

غرر في النفس الناطقة

النص

النفس في الحدوث جسمانية وفي البقا تكون روحانية
فأعور جسمها شبَّهها كما يحدّها الذي نزَّهها
لم تتجافَ الجسم إذ تروّحت ولم تجافِ الروح إذ تجسّدت
فكلّ حدٍّ مع حدٍّ هو هو وإن بوجه صحَّ عليه سلبه

الشرح

لقد كثرت الأقوال في هذه المسألة وتعدّدت حتى بلغت عند بعض ستّة وثلاثين قولاً، وعند بعض أربعين، وعند بعض آخرين مئة، وإن دلّ هذا التعدّد على شيء فإنّما يدلّ على ما لهذه المسألة من أهمية بالغة.

وقد اقتصر المصنّف (رحمه الله) على أربعة هي العمدة في الأقوال مركزاً الضوء على مُختاره، حيث يذهب إلى الحدوث الجسماني للنفس والبقاء الروحاني لها، وهو المذهب الرسمي لمدرسة الحكمة المتعالية.

الأقوال الأربعة

الأول: النفس جسمانية الحدوث روحانية البقاء.

الثاني: النفس جسمانية الحدوث والبقاء.

الثالث: النفس روحانية الحدوث والبقاء.

الرابع: النفس روحانية الحدوث جسمانية البقاء.

وإليك فيما يأتي الكلام في كل واحد منها بما يتناسب مع هذا الشرح المختصر لهذا الكتاب الشريف.

القول الأول: النفس جسمانية الحدوث روحانية البقاء

وهو مختار المصنّف (رحمه الله) تبعاً لصدر المتألّهين (رحمه الله). وقبل التعرّض للأصول التي قامت عليها هذه النظرية لابدّ من الإشارة إلى المقصود من الجسمانية والروحانية، فنقول: إنّ معنى قولهم: النفس جسمانية أي ماديّة حكمها حكم الطبائع المنطبعة في المادة، وأما معنى أنّ النفس روحانية: أي مجردة، وبالتالي فالنفس على هذه النظرية جسمانية الحدوث أي هي في ابتداء أمرها مادية، وروحانية البقاء أي تتكامل إلى أن تنتهي إلى التجردّ والروحانية.

أصول النظرية

لقد شيّد صدر المتألّهين (رحمه الله) نظريته هذه على مبانٍ نُقّحت في محالّها وهي:

- أصالة الوجود.

- الوجود حقيقة واحدة مشكّكة.
- القول بالحركة الجوهرية.
- اتّحاد العقل والعقل والمعقول.
- اتّحاد العمل والعامل.

إذن فهذه أصول هذه النظرية التي لا تقوم لها قائمة إذا ما انهار منها أصل، ولا بأس بالإشارة المجملة لهذه الأصول المذكورة آنفاً، وأما التفصيل فيطلب من محاله التي سوف نشير إلى بعضها في ثانياً هذه الإشارة:

أصالة الوجود

يمكن عرض هذا الأصل من خلال ما يلي:

١- معنى الأصالة.

٢- تأريخها.

٣- الأقوال فيها.

معنى الأصالة

عندما نضع اليد على واقعية من الواقعيات، كالنار مثلاً لتدخل في حيز إدراكنا، فإنّ الذهن ينتزع من هذه الواقعية مفهومين أحدهما غير الآخر وهما مفهوم وجود النار ومفهوم ماهية النار، عندها يثور سؤال عن مصداقية هذه الواقعية لأيّ من هذين المفهومين بالذات وللآخر بالعرض، فالذي تكون مصداقاً له بالذات فهو الأصيل وإلا فهو الاعتباري والسؤال بعبارة أخرى: الذي يشكل الواقعية ويكون منشأً

لترتب الآثار هل هو الوجود أم الماهية؟ وبالتالي اتضح معنى الأصالة، فالأصيل هو الذي يكون منشأ لترتب الآثار، والاعتباري ما ليس كذلك وهو المعنى المقابل للأصالة دون غيره من معاني الاعتبار الأخرى:

- الاعتباري مقابل المفهوم الحقيقي الذي يوجد تارة بوجود خارجي فيترتب عليه آثاره، وتارة بوجود ذهني لا تترتب عليه الآثار، والاعتباري تارة يكون من المفاهيم التي حيثية مصداقها حيثية أنه في الخارج كالوجود وصفاته كالوحدة والفعلية.. وتارة من المفاهيم التي حيثية مصداقها حيثية أنه في الذهن، كمفهوم الكلي والجنس والنوع.
- الاعتباري بمعنى ما ليس له وجود منحاز مقابل ما له، كالإضافة الموجودة بوجود طرفيها مقابل الجوهر الموجود بنفسه^(١).

تاريخها

يقول العلامة المطهري (قدس سره): «تعتبر مسألة أصالة الوجود من المسائل المستحدثة في الفلسفة الإسلامية، فهي لم تطرح في فلسفة أرسطو وفي فلسفة الفارابي وفلسفة ابن سينا، إذ لم تذكر باسم أصالة الوجود وأصالة الماهية في كتاب (ما بعد الطبيعة) لأرسطو، وكذلك لم تطرح في فلسفة أفلاطون، ... وعندما نلقي نظرة على التراث الفلسفي الإسلامي نلاحظ أن هذه المسألة طرحت للمرة الأولى

(١) راجع نهاية الحكمة، ص ٢٥٨، ط: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، وأصول الفلسفة، ج ٢، ص ٤٤، ترجمة السيد عمار أبو رغيف، نشر أم القرى، ط: الأولى، جمادى الثانية ١٤١٧ هـ إيران.

في عصر الميرداماد وصدر المتألهين على شكل سؤال مفاده هل الأصيل الماهية أم الوجود؟^(١).

الاقوال فيها

هناك أربعة فروض لا خامس لها وهي:

- ١- لا أصالة لأي منهما.
- ٢- كلاهما أصيل أحدهما مقابل الآخر في عرضه.
- ٣- الوجود هو الأصيل.
- ٤- الماهية هي الأصلة.

وقد تمّ إبطال الأول لأنه يؤول إلى السفسطة ونفي الواقعية الثابتة بالضرورة والوجدان وكذلك الثاني للزومه لمحال لا يلتزم به، حيث يستحيل أن يكون لشيء واحد عينيتان ولم يقل بهذا حكيم من الحكماء، وقد نسب مثل هذا الفرض للشيخ الإحسائي، غير أنني لم أقف على ما يظهر منه ذلك في كلماته، وأما الثالث فهو مختار المشائين والحكمة المتعالية كذلك، وقد نسب إلى الإشراقيين القول بأصالة الماهية، وهذا ما أوضحنا خلافه في أبحاثنا في الأسفار وبيّنا أن مراد شيخ الإشراق شيء آخر وقد أقيمت الأدلة المحكمة على أصالة الوجود واعتبارية الماهية، لذا فقد قال المصنف (رحمه الله) في الأمور العامة من هذا الكتاب:

(١) شرح منظومة الحكمة، المرحوم مطهري، ترجمة عبد الجبار الرفاعي، نشر مركز الطباعة والنشر في مؤسسة البعثة، طهران، ط: الأولى، ١٤١٣ هـ ص ٦٤.

إن الوجود عندنا أصيل دليل مَنْ خالفنا عليل
ولقد نسب إلى المحقق الدواني قول آخر في المسألة، حيث
ذهب إلى أصالة الوجود في الواجب تعالى وأصالة الماهية في
الممكنات، لكن الأدلة التي أقيمت على أصالة الوجود مطلقاً تبطل مثل
هذا القول أيضاً.

تصور جديد!!

يمكن طرح تصور جديد للقول بالأصالتين معاً غير الذي ذكر
حيث نغتنم هذه العجالة للتبشير به على أمل أن نبسط الكلام فيه في
دراسات قادمة أعمق، فنقول: كلاهما أصيل بمعنى أن لكل منهما
العينية والواقعية، حيث يكون ما في الخارج مصداقاً لكل منهما غير أن
مفهوم الوجود مثلاً يحكي عن حيثية اشتراك ذلك الخارج مع غيره
بينما يحكي مفهوم الماهية حيثية امتيازه عما سواه. وهذا غير القول
بالأصالتين معاً بمعنى أن لكل منهما واقعية تخصه.

حقيقة الوجود

بعد أن اتفق المشاؤون على أصالة الوجود نجم الخلاف بينهم
على حقيقة الوجود فهل هو حقيقة واحدة أم حقائق متعددة؟ ذهب
جماعة من المشائين إلى أن الوجود حقائق متباينة بتمام الذات، فأما
كونها متباينة فلتباين الآثار، وأما كونها متباينة بتمام الذات لا بعضها
فلأن الوجود بسيط غير مركب. بينما ذهب الفهلويون من حكماء
الفرس القدامى إلى أن الوجود حقيقة واحدة مشككة، أي متكثرة

بحيث يرجع فيها ما به الامتياز إلى ما به الاشتراك وما به الاشتراك إلى ما به الامتياز، وهو معنى آخر للتشكيك يسمى بالتشكيك الخاصي في قبال التشكيك العامي حيث يكون ما به الاشتراك غير ما به الامتياز وبالعكس. فالوجود حقيقة واحدة لكنها ذات مراتب يجمعها الوجود وتفترق بالوجود أيضاً، فالمرتبة الشديدة تشترك مع الضعيفة بالوجود وتختلف عنها بالوجود، لأن شدة الشديد ليس خارجة عن الوجود، لأن الوجود لا غير له، وضعف الضعيف غير قادح في حقيقة المرتبة.

اتحاد العقل والعقل والمعقول

يمكن عرض هذه المسألة المهمة من خلال ما يلي من نقاط:

١- مؤسس نظرية اتحاد العقل والمعقول.

٢- محتواها.

٣- الآراء فيها.

مؤسس النظرية

يقول العلامة المطهري (رحمه الله): «... أول شخص تنسب له هذه النظرية هو «فرفوريوس» وهو من فلاسفة ما قبل الإسلام، ومن أتباع مدرسة أرسطو»^(١)، وهو صاحب كتاب إيساغوجي أو المدخل، وهو الذي يُنسب له ما يسمى بشجرة «فرفوريوس»، التي يظهر فيها «تراتبية الأجناس والأنواع من حيث تداخل الأنواع تحت الأجناس،

(١) شرح المنظومة، الشهيد مطهري، ترجمة السيد أبو رغيف، ص ٧٤، نشر أمّ القرى.

وتضمن الأجناس للأنواع»^(١)، ويسمى بفرفوريوس السوري، لأنه ولد في مدينة صور وهي من مدن الجنوب اللبناني الآن.

محتواها

عندما يقال اتحاد العاقل بالمعقول، فالمقصود بالعاقل هو الذات وبالمعقول ما تدركه النفس في مرتبتها العاقلة حيث تدرك بهذه المرتبة الكليات، في قبال المرتبة التي تكون فيها النفس مدركة للجزئيات التي هي إما حاسة أو متخيلة، وإنما يتردد دائماً اتحاد العاقل بالمعقول على سبيل المثال لا الحصر، وإلا فالكلام الكلام في اتحاد الحاسّ والمحسوس واتحاد المتخيل والمتخيّل، والاتحاد بينهما إنما يكون باتساع الذات وتكاملها بالمدركات، وذلك من خلال تشكيلها معه وجوداً واحداً أشد درجة مما كان عليه قبل ذلك الاتحاد، وهذا ما رآه صدر المتألهين (رحمه الله) بخلاف الشيخ أبي علي الذي رأى أن جوهر النفس يبقى ثابتاً من الطفولة حتى الشيخوخة وكل ما يحدث هو إضافات ونقوش طارئة وتبقى كذلك على صفحة ذلك الجوهر، بينما يعتبر صدر المتألهين (رحمه الله) المسألة أرقى وأعمق فالنفس تتحول إلى ما تعلم، وكل شيء تعلمه فهو ذلك الشيء، فالنفس جوهر دائم الحركة في مراتب كمراتب النور في الشدة والضعف بينما تكون عند ابن سينا ثابتة لا تتغير متواطئة في جوهرها، فلا فرق من هذه

(١) الشمسية في القواعد المنطقية، تقديم، تحليل، تعليق وتحقيق الدكتور مهدي فضل الله، الناشر: المركز الثقافي العربي، ط: الأولى، ١٩٩٨م.

الجهة بين نفس النبي عليه السلام وبين نفس الطفل الصغير، وإنما التفاوت بينهما في الطواري والعوارض.

الآراء فيها

هناك رأيان في هذه المسألة، فقد ذهب صدر المتألهين (رحمه الله) إلى القول بالاتحاد بين العاقل والمعقول سواء كان المعقول الذات أو غيرها، بينما لم يقبل ابن سينا الاتحاد الثاني، وقد شنع على «فورفوريوس» المبشر بهذه النظرية بقوله: «كان لهم رجل يعرف بفرفوريوس عمل في العقل والمعقولات كتاباً يُثني عليه المشاؤون، وهو حشفٌ كلُّه، وهم يعلمون من أنفسهم أنهم لا يفهمونه ولا فرفوريوس نفسه...»^(١). وقد كان خصماً عتيداً لهذه النظرية.

الحركة الجوهرية

ذكروا أقساماً ثلاثة للمقولات وذلك بالقياس إلى الحركة:

- ١ - قسم تقع فيه الحركة، وهو أربع مقولات: الكم، والكيف، والوضع، والأين.
- ٢ - قسم لا تقع فيه الحركة، وهو خمس مقولات: الفعل، والانفعال، ومتى، والإضافة، والجدة.
- ٣ - قسم اختلف في وقوع الحركة فيه: وهو مقولة الجوهر.

(١) الإشارات، ج ٣، ص ٢٩٥، نشر البلاغة، قم، ط: الأولى، ١٩٤٨ هـ ش.

ومحلّ الكلام هو القسم الأخير، حيث ذهب المشهور من القدماء إلى استحالة الحركة فيه؛ «لأنه مستلزم لانتفاء الموضوع للحركة، وهو المتحرك؛ إذ المتحرك في جميع المقولات التي تقع فيها الحركة هو الجوهر، فلو كان الجوهر هو المسير للحركة تبقى الحركة بلا متحرك وهو مستحيل. ومن المعلوم أن المسير في الحركة الجوهرية هو الجوهر دون سواه»^(١)، إذن فالذي يحول دون وقوع الحركة في الجوهر هو أن الحركة لا بد لها من موضوع وهو أهم صواحب الحركة الستة وبالتالي، «فوقوع الحركة فيه يستلزم تحقق الحركة من غير موضوع ثابت باق ما دامت الحركة، ولازم ذلك تحقق حركة من غير متحرك»^(٢)، «والتحقيق أن حاجة الحركة إلى موضوع ثابت باق ما دامت الحركة، إن كانت لأجل أن تنحفظ به وحدة الحركة ولا تنثلم بطروّ الانقسام عليها وعدم اجتماع أجزائها في الوجود، فاتصال الحركة في نفسها وكون الانقسام وهمياً غير فكّي كاف في ذلك، وإن كانت لأجل أنها معنى ناعتي يحتاج إلى أمر موجود لنفسه حتى يوجد له وينعته، كما أن الأعراض والصور الجوهرية المنطبعة في المادة تحتاج إلى موضوع كذلك، توجد له وتنعته، فموضوع الحركات أمرٌ جوهريٌّ غيرها، وموضوع الحركة الجوهرية الحركة نفسها، إذ لا نعني بموضوع الحركة إلا ذاتاً تقوم به الحركة وتوجد له والحركة الجوهرية لما كانت

(١) الفلسفة العليا للمرحوم السيد رضا الصدر، ص ٢٠٢، طبعة مركز انتشارات دفتر

تبليغات إسلامي، الحوزة العلمية بقم.

(٢) نهاية الحكمة، للعلامة الطباطبائي (رحمه الله)، ص ٢٠٦.

ذاتاً جوهرية سيّالة كانت قائمة بذاتها موجودة لنفسها فهي حركة ومتحركة في نفسها^(١)، وبعبارة أخرى: إن الذين شرطوا الموضوع لكل حركة إنما شرطوه ليحقق أمرين فقط، اعتقدوا أنهما لا يتحققان من دون موضوع وهما:

١- وحدة الحركة.

٢- الحركة وصف فلا بد له من موصوف يكون غيره.

وهذان أمران متحققان من دون اشتراط موضوع للحركة، حيث يتحقق الأول باتصال الحركة في نفسها، ويتحقق الثاني بكون موضوع الصفة هو عينها ولكن مع الاختلاف بالجهة، إذ لا مانع من كون شيء واحد صفةً من جهة وموصوفاً من جهة أخرى، حيث لا دليل على اشتراط التغير الذاتي بين الصفة والموصوف.

الدليل عليه

يمكن عرض الدليل الذي جاء به صدر المتألهين (رحمه الله) بقياس من الشكل الأول:

الطبائع والصور النوعية علّة قريبة للأعراض المتغيرة.

العلة القريبة للمتغير للمتغيرة.

إذن: الطبائع والصور النوعية متغيرة.

أما الصغرى: فالأن الأعراض تابعة للجواهر مستندة إليها استناد

(١) بداية الحكمة، الفصل الثاني عشر من المرحلة العاشرة.

الفعل إلى فاعله، فالأفعال الجسمانية مستندة إلى الطبائع والصور النوعية، وهي الأسباب القريبة لها»^(١)، وقد أشرنا إلى التسالم على وقوع الحركة من المقولات الأربع العرضية.

وأما الكبرى: المسانحة تقضي بتغير علّة المتغير؛ «إذ لو كان أمراً ثابت الذات من غير تغيير وسيلان، كان الصادر منه أمراً ثابتاً في نفسه، فلم يتغير جزء من الحركة إلى غيره من الأجزاء لثبات علّته... فلم تكن الحركة حركة..»^(٢).

اتحاد العمل والعامل

قال أستاذنا العلامة الشيخ حسن حسن زاده أملي: «اعلم أن الإنسان ليس إلا علمه وعمله وهما يتحدان بالنفس اتحاداً وجودياً، بل الأمر أرفع من التعبير بالاتحاد، فإن وزانهما مع النفس وزان الجدار مثلاً مع أحجاره ولبنه وطينه، والجدار ليس إلهي، والنفس تتسع بهما اتساعاً وجودياً، والعلم مشخّصُ الروح الإنساني، والعمل مشخّصُ بدنه الأخرى..»^(٣).

ولا بأس ببيان هذا الاتحاد بين العامل والعمل، حيث أن الكيفية التي يرتبط بها العمل بعامله تمرُّ بمراحل ثلاث هي: الحال ثم الملكة ثم الاتحاد أو التحقق.

(١) بداية الحكمة، للسيد الطباطبائي، ص ١٦٠، بتعليق: عباس علي الزارعي السبزواري.

(٢) المصدر السابق، ص ١٥٦ - ١٥٧.

(٣) عيون مسائل النفس، ص ٧٧١.

المرحلة الأولى: الحال

ونعني بها حصول حالة معيّنة لدى الإنسان بعد قيامه بعمل ما، ولكن هذه الحالة سرعان ما تزول بزوال المؤثر، وهي من قبيل صفرة الوجل وحمرة الخجل، ومن قبيل أن يسمع الإنسان موعظة في مسجد ما وتحصل لديه حالة نفسية معيّنة كحب الإنفاق أو رغبة في الجهاد أو خوف من الموت، ولكن هذه الحالة لا تستقرّ طويلاً بل سرعان ما تزول بمجرد أن يخرج من المسجد وتمرّ على الموعظة فترة زمنية قصيرة، فيعود البخيل إلى بخله والجبان إلى جبنه وتخاذله فلا يغيث إذا استغيث ولا ينصر إذا استنصر:

قامت تشجعي هنداً فقلت لها: إن الشجاعة مقرون بها العطبُ
 لا والذي منع الأبصار رؤيته ما يشتهي الموت عندي من له أدبُ
 للحرب قومٌ أضلَّ اللهُ سعيهم إذا دعتهم إلى نيرانها وثبوا^(١)

المرحلة الثانية: الملكة

ونعني بها اشتداد الحالة السابقة وقوتها في وجود الإنسان بحيث يتعذر ويتعسر زوالها كملكة الشجاعة في الشجاع، وملكة العدالة في العادل، والبخل في البخيل:

يقتّر عيسى على نفسه وليس بباق ولا خالد

(١) العقد الفريد، ج ١، ص ١٥٢، حققه وشرحه وعرفه أعلامه الدكتور محمد التوبخي، دار صادر، بيروت، ط: الأولى ٢٠٠١..

ولو يستطيع لتقثيره تنفس من منخر واحد
وإذا زالت هذه الملكات فإنها سرعان ما تعود.

المرحلة الثالثة: الاتحاد

وهي المرحلة التي تكون فيها الملكة جزءاً من وجود الإنسان بحيث لا يمكن زوالها منه، وهي أول درجات العصمة، ولذا لا يمكن تصور صدور المعصية من المعصوم عليه السلام، لأن ملكة العدالة والاستقامة بلغت من الاشتداد حتى صارت جزءاً من وجوده المبارك، فلا يصدر عن ذلك الوجود الذي اتحدت معه تلك الملكة إلا ما يسانحها من أعمال، والمعصية لا تكون أثراً لتلك الذات القدسية، لأن النور لا تصدر عنه ظلمة.

وبالتالي فإن حشر الإنسان يوم القيامة يكون على أساس عمله، «وَمَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَى فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَى وَأَضَلُّ سَبِيلًا»^(١)، «وَمَا تَقْدُمُوا لَأَنْفُسِكُمْ مِنْ خَيْرٍ تَجِدُوهُ عِنْدَ اللَّهِ»^(٢) وغيرها من الآيات التي تصرح بأن كيفية حشر الإنسان يوم القيامة إنما تكون بناءً على ملكاته النفسانية التي كانت تتحد به راسخةً مستحكمة حتى شكّلت مع نفسه وجوداً واحداً مصبوغاً بصبغ تلك الملكات، وهذا ما تؤكده الروايات أيضاً، حيث ورد في الأحاديث المعراجية أن رسول الله صلى الله عليه وآله قال: «ليلة أسري بي إلى السماء رأيت نساءً من أمّتي في

(١) الإسراء: ٧٢.

(٢) البقرة: ١١٠.

عذاب شديد». ثم راح عليه السلام يبيّن تمثلات الملكات الإنسانية لهن: «ورأيت امرأة رأسها رأس خنزير وبدنها بدن الحمار وعليها ألف ألف لون من العذاب، ورأيت امرأة على صورة الكلب، والنار تدخل من دبرها وتخرج من فيها والملائكة يضربون رأسها وبدنها بمقامع من النار».

ثم راح عليه السلام يكشف عن الأعمال التي أوجدت مثل هذه التمثلات: «وأما التي كان رأسها رأس خنزير وبدنها بدن الحمار فإنها كانت نمامة كذابة، وأما التي كانت على صورة الكلب والنار تدخل في دبرها وتخرج من فيها فإنها كانت قنية نواحة حامدة...».

فالنفس تبدأ جسمانية أي مادية ثم تتكامل بالحركة الجوهرية حتى تصل إلى مرحلة التجرد عن المادة، وهذا أمرٌ يمكن استشعاره من خلال عدد من الآيات والروايات، كقوله تعالى: «ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ»^(١) أي نفس هذه المادة أنشأناها خلقاً آخر، لا أنه انضم إليها شيء آخر، بأن كانت لها نشأة ثم أضيفت لها نشأة أخرى.

إذن فعلى المبنى المختار يتضح السرّ في التأكيد على أكل المال الحلال، أو أنّ هذا التأكيد يشير إلى علاقة القرب الشديد بين الروح والبدن بحيث يكون للطين مدخلية في عاقبة الإنسان وتكامله إما في الدرجات أو الدركات، لذلك نجد عندما نتناول ولادة الزهراء عليها السلام هذا الأمر جلياً حيث كانت هناك عناية إلهية خاصة بنظفها

(١) المؤمنون: ١٤.

المقدّسة (صلوات الله وسلامه عليها) حيث انعقدت من ثمر الجنة في مراسم تتجلّى فيها الرعاية الإلهية المباشرة لسيدة نساء العالمين من الأوّلين والآخرين.

وأما على ممشى المشاء فكلّ هذا لا مبرّر له حيث لا علاقة بين الروح والبدن إلاّ التركيب الاصطناعي، وكذلك من حيث المعاد الجسماني فإنّ علاقة الروح بالبدن على ممشى الحكمة المتعالية تجعل للجسم مدخلية في هوية النفس التي تسير في صراط الكمال في الدرجات أو في الدركات. وبعبارة أخرى إنّ هناك علاقة أكيدة بين النفس والبدن حيث تكون مرتبطة به ارتباطاً يكون داخلاً في هويتها لا في ماهيتها وبالتالي يكون هذا الارتباط وهذا التعلّق أو قلّ هذه الإضافة من قبيل العرض، وليس الأمر كذلك عند المشاء حيث ذهبوا إلى أنّ هذا الارتباط أي ارتباط النفس بالبدن وإضافتها إليه إنما هي عارضة كعروض الأبوة على زيد مثلاً، فإذا انتقلت النفس إلى نشأة أخرى تزول هذه الإضافة، وليس الأمر كذلك بالنسبة للنفس على ممشى الحكمة المتعالية، فإنّ النفس لا تكون إلاّ مع البدن لكن مع البدن الذي يتناسب مع النشأة التي تنتقل إليها النفس، وهنا يكمن سرّ نجاح مدرسة الحكمة المتعالية في إثبات المعاد الجسماني بالبرهان وهو ما عجزت عنه مدرسة المشاء التي ذهبت إلى عدم مدخلية الإضافة في الهوية، بل هي عارضة على النفس، فإذا زالت تبقى النفس نفساً.

فالنفس عندهم غير متقومة بالتدبير، وعلى هذا فعود النفس لا

يستلزم بالضرورة عود الجسم، وليس الأمر كذلك على ما عرفت من مذهب الحكمة المتعالية، وقد عجز الفكر الغربي أيضاً عن تصوير وجود النفس والبدن معاً، إذ كيف لوجود واحد وهو الإنسان مثلاً أن يتركب من حقيقتين إحداهما من عالم والأخرى من عالم آخر؟!

دفع استغراب

قد يستغرب البعض من كون المادة من مراتب النفس، لكن سرعان ما يزول هذا الاستغراب بعد التصور الدقيق للعلاقة بين المادة والنفس، فالمادة - أي البدن - محلُّ والنفس من حيث اعتبارهما لا بشرط يحمل أحدهما على الآخر حملاً صحيحاً، والحمل الصحيح يكشف إنَّ عن وجود جهة اتِّحاد بين الطرفين، وما هذه الجهة إلاَّ الوجود حيث يتحد البدن مع النفس وجوداً، وأما التغاير بينهما فهو بضرب من الاعتبار وعلى مستوى بشرط لا، فالبدن مرتبة نازلة للنفس «والنفس تمام البدن والبدن تجسّد الروح وتجسّمه وصورته ومظهره ومظهر كمالاته وقواه في عالم الشهادة بلا تجافٍ من الطرفين»^(١).

إلى هنا وينتهي الكلام عن النظرية أو القول الأوّل في مسألة حدوث النفس وهو مختار المصنّف (رحمه الله) تبعاً لمدرسة الحكمة المتعالية، لكنّ المصنّف (رحمه الله) لم يستدلّ على ما ذهب إليه، وقد تمنّى عليه أستاذنا آية الله رضا الصدر (رحمه الله) أنّه لو فعل ذلك^(٢).

(١) عيون مسائل النفس: ص ٢١٥، الناشر: أمير كبير، إيران.

(٢) صحائف من الفلسفة: ص ٦٨٢ - ٦٨٣، نشر: دفتر تبليغات إسلامي، قم ط: ١.

القول الثاني: النفس جسمانية الحدوث والبقاء.

القول الثاني هو القول بجسمانية النفس حدوثاً وبقاءً فلا مجال للتجرّد فيها، وقد أشار إليه المصنّف (رحمه الله) بقوله: **وأعور جسّمها شبّهها**، وقد اختلف أصحاب هذا القول في حقيقة هذه النفس إلى أقوال أيضاً:

- النفس هي الروح البخاري.
 - النفس هي الدم.
 - النفس أجرام بسيطة كروية الشكل يستنشقها الإنسان بالنفس.
- إلى غير ذلك من أقوال.

والمصنّف (رحمه الله) يُرجع منشأ انحراف هؤلاء عن جادة الصواب إلى العور في العين اليمنى، حيث لم يعملوا العقل الذي هو الجهة الشريفة في الإنسان، إذ كلّ يمين شريفٌ لأنّه من اليمن والبركة. وهو قول المتكلمين والطباعية والدهرية.

القول الثالث: النفس روحانية الحدوث والبقاء.

إن النفس روحانية الحدوث والبقاء، فهي منزّهة عن كلّ أمر ماديّ، وهو قول المشاء. فالروح تحدث مع الأبدان مرتبطة معها ارتباطاً طارياً غير مأخوذ في وجودها وماهيتها.

وهذا الذي ذهبوا إليه إنما هو تحديد للنفس في مرتبة خاصة من مراتبها وهي القوّة العاقلة التي هي منزّهة ذلك التنزيه عن المادة حدوثاً وبقاءً، والنفس ليست محدودة بهذا الحدّ في كل أحوالها وأطوارها.

وحدة النفس

ذهب المشاؤون إلى أنّ النفس واحدة بالوحدة العددية، وهذا خلاف مبناهم في تجرّد النفس حدوثاً وبقاءً؛ إذ لا أعداد إلاّ في عالم المادة، لأنّ العدد كمّ والكمّ مقدار، والمقدار قائم بالجسم، فما لا جسم له لا مقدار له وبالتالي لا عدد له، لكنّ أستاذنا آية الله جوادي آملي (حفظه الله) الذي ذهب إلى ذلك المذهب في وجود الأعداد، راح يوجّه كلام المشاء وأنّ مرادهم من الوحدة العددية معنى آخر بحيث لا يرد عليهم ذلك الإشكال.

وأما الذين ذهبوا إلى وجود الأعداد في المجرّدات دون العقلية منها فلا يرد عليهم ذلك، أما المصنّف (رحمه الله) فقد ذهب إلى أنّ النفس وحدتها حقّة ظلّية، فهي حقّة لأنّها شأنٌ من شؤونها، وظلّية لأنّها ظلٌّ، ومثال لوحدة الواجب تعالى حيث وحدته حقيقة حقّة، فوحدة النفس مظهر لوحدة بارئها.

القول الرابع: النفس روحانية الحدوث جسمانية البقاء.

يعتقد أصحاب هذا الرأي من التناسخية أن النور الأسفهد الطاهر المجرد الروحاني إنما يصير جسمانياً إذا سكن صيصية وتلوث بلوث الصفات النباتية والحيوانية.

أضواء على الفرر

سوف نلقي هذه الأضواء على الوحدة وأقسامها المتعدّدة مقدّمة

لتناول الوحدة الحقة تناولاً يتناسب مع هذا الشرح، وأما البحث بمستوى الموضوع عمقاً واتساعاً فموكول إلى دراسات مختصة سيما الدراسات التي تتناول مسألة التوحيد كما فعلنا في كتابنا الموسوم بـ«التوحيد.. بحوث في مراتبه ومعطياته» فنقول: تنقسم الوحدة التي هي حيثية عدم الانقسام إلى الوحدة الحقيقية والوحدة غير الحقيقية، وتكون الوحدة حقيقية إذا عرضت على ما تعرض عليه من دون واسطة في العروض، كقولنا: الإنسان واحد. وأما التي تعرض على ما تعرض عليه بواسطة في العروض فلا تكون كذلك، بل تكون وحدة غير حقيقية، كالإنسان والفرس المتحدّين بالحيوان، فالوحدة لم تعرض للفرس والإنسان أولاً وبالذات بل عرضت للحيوان ثم بواسطة عرضت على الإنسان والفرس.

ثم تُقسّم الوحدة الحقيقية إلى وحدة حقة ووحدة غير حقة، والوحدة الحقة خلاف ذلك حيث لا تكون زائدة على ذات الواحد بينما الوحدة الحقيقية غير الحقة خلاف ذلك، حيث تكون زائدة على ذات الواحد كالوحدة العددية وهي التي إذا انضم إليها شيء آخر صارت اثنين وإذا انضم إلى الاثنين شيء صاراً ثلاثة وهكذا.

ومن أهم خصائص الوحدة العددية المحدودية والانتها، فما لم ينته الأوّل لا تصل النوبة إلى الثاني، فلا يقال للكتاب ثان إلا عندما ينتهي الأوّل، أما لو كان هناك كتاب لا نهاية له فلا يكون ثمّ مجال لكتاب ثان، فمتى انتهى الأوّل حتى يكون هناك ثان؟ لذلك جاء في كلام أمير المؤمنين عليه السلام ما يربط بين الحدّ والعدد: «ومَنْ أشار

إليه فقد حدّه ومن حدّه فقد عدّه»^(١).

إذن فالوحدة الحقة ترفض أن يكون للذات المتّصّفة بها ثان؛ لأنّ هذه الذات غير متناهية، بل هي فوق ما لا يتناهى بما لا يتناهى مدّة وشدّة وعدّة، ومن الجدير بالإشارة والتنويه أنّ القرآن الكريم هو الذي فتح الباب المغلقة لهذه المعرفة التوحيدية، «لذلك ترى المأثور في كلمات الفلاسفة الباحثين في مصر.. واليونان وإسكندرية وغيرهم ممن بعدهم يعطي الوحدة العددية...»^(٢)، ويحقّ لنا أن نعجب من الغفلة عن هذا الفتح العظيم للقرآن الكريم سيّما وأنّ النصوص الواردة عن الأئمة عليهم السلام سيّما الإمام الأكبر (صلوات الله وسلامه عليه) قد حفلت بهذا الفتح إشارة وتنويهاً. والممعن بعين الدقّة والإنصاف يجد أنّ لكلمات الأئمة عليهم السلام في هذا المجال دوراً لا يُنكر في توضيح هذا المعنى من معاني الوحدة وهو معنى لا تخفى أهمّيته في مسألة التوحيد. وهذا إن دلّ على شيء فإنما يدلّ على «أنّ القرآن لا يكفي وحده من دون أن يقرن بالثقل الثاني الذي نصّ النبيّ صلى الله عليه وآله بأنّهما لن يفترقا وبهما تكون الهداية التامة...»^(٣).

(١) التوحيد.. بحوث في مراتبه ومعانيه، دروس سماحة العلامة الأستاذ السيد كمال

الحيدري: ج ١، ص ٥١، ٥٢، الناشر: دار الصادقين، قم المقدسة.

(٢) تفسير الميزان، للعلامة الطباطبائي: ج ٦، ص ١٠٤، مؤسسة إسماعيليان، قم، ط..

(٣) التوحيد.. بحوث في مراتبه ومعانيه: ج ١، ص ٥٥.

غرر في ذكر الأدلة على تجرّد النفس الناطقة

النص

حضور ذاتنا لذاتنا لدى إدراك ذاتنا يُري التجرّدا
كذا تجرّد الذوات المرسلة وكون فعل النفس لا انتهاء له
ودرّكها للصور البسيطة كالوحدة والعلة المحيطة
كذا الغنا فعلاً كدرك الذات ودرك درك الذات والآلات
وأنّ بين الدرك دوماً ما ارتبط من قابل والنفسي رأساً لا وسط
وأنّها بذاتها مستكفية في عود رسم هي عنه ساهية
وأنّها بحت وجود ظلّ حق عندي وذا فوق التجرّد انطلق
لها بلا تزاحم كلّ الصور كلال جسمها كمألفها الفكر

تمهيد

تُعدّ مسألة تجرّد النفس الناطقة، من المسائل البالغة الأهمية في الفلسفة الإلهية، حيث تعتبر صراطاً مستقيماً يجوز بسالكه إلى رحاب المعاد الذي يعني الأبدية والخلود، ولا يجتمعان مع العنصرية والجسمية

وإنما تكون مع التجرد والروحانية، فالعنصرية ممنوعة بالتلاشي والفساد ولا سبيل لذلك على الروحانية والتجرد، وأما المتنكب عن ذلك الصراط رغبة عنه لجهل أو زيغ فإنه يُضحى فريسة سائغة وسهلة للعثرات الشائكة التي تعترض من خرج عن جادة ذلك الصراط.

إذن فهذه غرر تتناول الأدلة على تجرد النفس الناطقة ويا ليت المصنف (رحمه الله) نوه إلى أن أدلة التجرد ليست على شاكلة واحدة؛ إذ له مراتب ودرجات ولكل درجة من التجرد أدلتها الخاصة التي لا تنفع فيها أدلة تجرد درجة أخرى، «وببيان آخر: إن النفس لما كانت ذات أطوار وشؤون فتارة يبحث عنها في مقامها الطبيعي وأحكامها العنصرية من حيث إنّ البدن مرتبتها النازلة، وتارة يبحث عنها من حيث تجردها الإطلاقي - أي أنّها غير جسم على الإطلاق - وتارة يبحث عنها في مقامها الخيالي وأحكامها البرزخية والمثالية أي يبحث عن تجردها البرزخي، وتارة يبحث عنها في مقامها العقلاني ومن أحكامها في هذا المقام التجرد العقلي، وتارة يبحث عنها في مقامها الذي هو فوق التجرد العقلاني، ومن أحكامها في هذا المقام أنّ النفس لا تقف عند حدّ»^(١). وإليك الأدلة العشرة كاملة مفهومة مجتمعة أولاً ثم مدروسة مفصلة ثانياً بحول منه وقوة.

(١) الحجج البالغة على تجرد النفس الناطقة، الشيخ حسن حسن زاده أملّي: ص ١١، الطبعة الأولى، الناشر: بوستان كتاب، قم.

الدليل الأوّل: حضور ذاتنا لذاتنا

لقد كان هذا الدليل معتمد الشيخ في كتاب المباحثات، حيث عوّل عليه كثيراً، فاتحاً بذلك المجال الواسع لتلاميذه لكي يوردوا الإشكالات والأسئلة وليجيب الشيخ على ذلك كلّ، مما جعل هذا الدليل أكثر رسوخاً وأرفع شموخاً.

يمكن عرض هذا الدليل من خلال تقريبين: أحدهما في المتن والآخر ذكره المحقّق محمدّ تقي الأملي (رحمه الله) في تعليقه القيمة على المنظومة، وقد جيء بالتقريب الأوّل مسكوباً بالشكل الثاني من الأشكال الأربعة للقياس المنطقي بينما الثاني فقد سكب بقلب الشكل الثالث لا كما قاله الأملي في التعليقة المشار إليها: «إنما هو بتشكيله على صورة الشكل الثاني التي يكون الحدّ الأوسط فيها موضوعاً في الصغرى والكبرى معاً هكذا:

ذاتنا حاضرة لذاتنا.

كلّ ذات حاضرة لذاتها - لم تكن حالة في المادة.
إذن ذاتنا ليست حالة في المادة...»^(١).

وأما تقريب المتن فهو كالتالي:

ذاتنا ليست - موجودة للمادة.

كلّ مادّي - موجود للمادة.

إذن ذاتنا ليست مادّية.

(١) درر الفوائد: ج ٢، ص ٣٥٢، ط: مؤسسة دار التفسير.

بيانه صفري وكبرى

الصفري: ذاتنا موجودة لذاتنا لا للمادة، وذلك عندما نعقل ذاتنا، فإنّ عقل الذات للذات مما لا ريب فيه، فلعلنا نغفل عن كل شيء حتى عن أبداننا، لكننا لا نغفل عن ذاتنا، حتى النوم فإنه لا يحول دون حضور ذاتنا لذاتنا، ألا ترى النائم عندما يستيقظ يقول رأيت وسمعت. إذن لنا علمٌ بذاتنا، لكن العلم بالشيء - وكما هو معروف - إما يكون بحضور نفس الشيء أو بواسطة ماهية ذلك الشيء، والأول يسمّى علماً حضورياً بينما الثاني يسمّى علماً حصولياً، وهنا قد يُسأل - بعد الفراغ عن علم الذات بالذات وأنه مما لا ريب فيه - عن حقيقة علم النفس بالنفس هل هو حضوري أم حصولي؟

وللإجابة عن هذا السؤال نقول: إنّ قسمة العلم إلى هذين القسمين قسمة حاصرة، فالعلم بالشيء إما بوجوده وهو العلم الحضوري وإما بماهيته وهو العلم الحصولي، «وهذا ما يؤدي إليه النظر البدوي... والذي يهدي إليه النظر العميق أنّ الحصولي منه أيضاً ينتهي إلى علم حضوري»^(١). فإذا نفينا أحدهما - بناءً على النظر البدوي - يثبت الآخر، وها نحن بصدد نفي أن يكون علمنا بذواتنا علماً حصولياً، وهو العلم بالشيء بواسطة، فنقول: لو كان علمنا بذواتنا علماً حصولياً أي بواسطة، فهذه الوساطة إما أن تكون مساوية لذاتنا أو غير مساوية لها، والتالي بكلا شقيّه محال، فالمقدّم مثله وهو أن علمنا

(١) نهاية الحكمة: ص ٢٣٧.

بذواتنا علمٌ حصولي، وأما بطلان التالي بشقّه الأوّل فلاجتماع المثليين اللذين هما ماهية ذواتنا الحاضرة لذواتنا وماهية ذواتنا القائمة بوجودنا، حيث يكون لوجود واحد ماهيتان توجدان وتقومان به، وأما بطلان الشقّ الثاني فلأنّ المعلوم بالذات حال العلم الحصولي هو الصورة الذهنية، وهي كيفما فرضت فإنّها لا تأبى الصدق على كثيرين بينما المعلوم بالعرض هو ذاتنا وهو أمر شخصي غير قابل للصدق على كثيرين، وبالتالي لم نعلم بذواتنا وهو خلف ما نجده من أنفسنا حيث إنّ الواحد منّا لا يلهو ولا يغفل عن مشاهدة ذاته وإن غفل عن بدنه وأجزائه.

إذن فعلمنا بذواتنا علم حضورى وليس علماً حصولياً، وبه تكون ذواتنا حاضرة لذواتنا موجودة لها لا للمادة، وذلك لأنّ المعلوم بالذات للذات هو الذات، ووجود المعلوم بالذات في نفسه عين وجوده للعالم، فوجود ذاتنا في نفسها عين وجود ذاتنا لذاتنا، فذاتنا موجودة لذاتنا وهو المطلوب بيانه في الصغرى

الكبرى: كلّ مادّي موجود للمادة: ذاتنا ليست أمراً مادياً لأنّه ثبت أنّها حاضرة لذاتنا، وما يكون حاضراً وموجوداً لنفسه لا يكون مادياً، والشيء إنما يكون مادياً إذا كان حاضراً لغيره أي للمادة.

إذن فقد أثبتنا عدم مادّية النفس لأنّها حاضرة لنفسها من خلال كون إدراك الذات للذات البديهي الضرورى مصداقاً لا ريب فيه من مصاديق العلم الحضورى، وإلاّ فلو لم تكن من خلال الإدراك حاضرة لذاتها وإنّما كانت حاضرة للمحل فإنّه هو الذي يكون مدركاً للذات لا

أنّ الذات هي التي تدرك الذات والتالي باطل، فالمقدّم مثله، فالذات تكون حاضرة للذات لا للغير من خلال عقلها لذاتها.

إشكال الهيدجي على اجتماع المثليين

لقد تقدّم أنّ علم الذات بالذات ليس حصولياً لأنّه يلزم منه فيما يلزم الاجتماع الباطل للمثليين وهما الصورة العاقلة المنطبعة في الجسم والصورة المعقولة المنطبعة في تلك الصورة، ولكن الهيدجي لم ير أنّ هذا الاجتماع من الاجتماع الباطل للمثليين^(١) وذلك لأمرين:

١- اجتماع المثليين المحال هو الاجتماع في موضوع واحد، وأما هنا فليس منه بل ما نحن فيه إنما هو حصول أحدهما في الآخر.

٢- ليس ما نحن فيه بمثليين بل الامتياز قائم بين الصورتين، إذ الأولى موجودة بوجود خارجي، والأخرى بوجود عقلي. وقد أيد هذا الإشكال أستاذنا المرحوم آية الله رضا الصدر في تعليقه على المقام^(٢).

الدليل الثاني: تجرد النوات المرسلّة

يُعدّ هذا الدليل من أمتن الأدلّة وأقواها. وها نحن نعرضه من خلال مقدمات:

المقدّمة الأولى: لا شكّ في أنّنا نعقل مفاهيم كليّة، وهذا ما ثبت

(١) تعليقه الهيدجي: ص ٥١٩، منشورات مؤسسة الأعلمي، طهران، ١٤٢٤هـ.

(٢) صحائف من الفلسفة: ص ٦٩٠، انتشارات دفتر تليغات إسلامي، ط: ١، ١٤٢١هـ.

في بحث الوجود الذهني من هذا الكتاب، حيث كان من الأدلة على الوجود الذهني إدراكنا لمفاهيم كلية، والإدراك إشارة عقلية لا تكون إلاّ بمشار إليه موجود، وإذ لا وجود خارجي للكلي فهو موجود بوجود آخر ذلك الوجود نسّميه الوجود الذهني.

المقدّمة الثانية: كما هو معروف أنّ المفهوم الكلي صادق على كثيرين، أو ما لا يمنع فرض صدقه على كثيرين ولو بالفرض، وقد أُشير إلى نكتة هذا القيد في محلّه من المنطق^(١).

المقدّمة الثالثة: إذا عقلنا مفهوماً كلياً صادقاً على كثيرين فلا بدّ من تجرّده عن المادة ولواحقها، وإلاّ فلو كان مادياً لصدق على البعض دون الآخر، حيث لو أخذ في ذلك الموجود المادّي عوارض معيّنة كالشكل والوضع والأين... مثلاً فإنّه لن يصدق على غير ما يكون معروضاً لهذا الشكل أو الوضع، وقس عليه غيره من العوارض الأخرى. إذن يلزم من تجرّد الشيء عن هذه العوارض كليته وصدقه على كثيرين.

المقدّمة الرابعة: هذه المعقولات موجودة لغيرها - وهو المدرك لها - لا لنفسها.

النتيجة: فإذا كان المعقول مجرداً كما تقدّم، وكان وجوده للعاقل فلا بدّ أن يكون هذا العاقل مجرداً، وهو كذلك على كلّ المباني الموجودة في المسألة والتي تصوّر علاقة المدرك بالمدرك أو العاقل بالمعقول:

(١) المنطق، المرحوم الشيخ محمد رضا المظفر، ج ١، ص ٥١، ط ٩، مؤسسة إسماعيليان.

١- مبنى الحلول: أي حلول المدرك في المدرك وقيامه فيه قياماً حلولياً.

٢- مبنى الاتحاد: أي اتحاد المدرك بنحو من الاتحاد مع المدرك.

٣- مبنى القيام الصدوري: حيث يكون المدرك قائماً بالمدرك قياماً صدورياً لا حلولياً، بمعنى أن تكون الصورة المعقولة معلولة للنفس والنفس علّة لها.

فعلى كل هذه المباني لا بد أن يكون المدرك مجرداً عن المادة ولو احققها، فأما على المبنى الثاني فحيث إن أحد المتحدّين مجرد فلا بد أن يكون الثاني كذلك، وقد تقدّم أن المدرك وهو المفهوم الكلّي مجرد، وهو متحد - على هذا المبنى - مع المدرك فيكون مجرداً أيضاً. وأما على المبنى الثالث فالمدرك مجرد أيضاً؛ وذلك لأنّ المعقول - وهو مجرد - صادر من العاقل فلا بد أن يكون مجرداً أيضاً؛ إذ لا يعقل أن تكون العلة مادية والمعلول مجرداً؛ وذلك لأن المادي أضعف من المجرد، فلا تكون العلة أضعف من المعلول، وأما على مبنى الحلول فلا بد من تصوير مثل هذا الحلول الذي يكون الحال أمراً مجرداً في أمر مجرد غير مادي، وذلك بأن يقال باستلزام تجرّد العارض للمعروض إذ لا يعقل أن يكون العارض مجرداً ومعروضه مادياً جسمانياً، فإنّ كلّ قوّة تكون ذاتها جسمانية تكون أفعالها وانفعالاتها أيضاً جسمانية، فالصور التي تدركها القوّة الجسمانية تكون حاصلة في مادة تلك القوّة، وكلّ صورة حصلت في مادة جسمية تكون متخصصة بوضع وجهة وكم وكيف، فلم تكن كليّة مطلقة

محمولة على أعداد كثيرة متخالفة الأوضاع والأحوال، فتكون محسوسة لا معقولة، هذا خلف، لأننا فرضناها كلية لا يمتنع فرض صدقها على كثيرين بينما المحسوسة يمتنع فرض صدقها على كثيرين.

بيان مصطلح

عندما أراد المصنّف (رحمه الله) بيان مراده من الذوات وأنّ المقصود منها المفاهيم لا غير، وساق قرينة على ذلك وهي وصف الذات بالإرسال، إذ الذوات الخارجية لا تكون مرسلّة بل جزئية، وهنا نغتنم الفرصة لبيان اصطلاحات عدّة يحسن مراعاتها، حيث أن الماهية تُلاحظ بعدة لحاظات ويكون لها اسم خاصّ في كلّ لحاظ منها.

- الماهية إذا لوحظت من حيث هي فهي ماهية بالمعنى الأخصّ أي ما يقال في جواب ما هو.

- الماهية إذا لوحظت بماهي موجودة بوجود خارجي فتكون حقيقة وذات.

- الماهية إذا لوحظت بماهي موجودة بوجود ذهني تكون مفهوماً.

الدليل الثالث: كون فعل النفس لا انتهاء له

يمكن صوغ هذا الدليل بقياس من الشكل الثاني فنقول:

- العاقلة تقوى على أفعال غير متناهية.

- لا شيء من الأجسام والجسمانيات يقوى على أفعال متناهية.

إذن: لا شيء من العاقلة بجسم ولا جسماني.

بيان الصغرى

من الأفعال غير المتناهية للعاقلة هي أنها تقوى على عقل ودرك معقولات غير متناهية كالأعداد مثلاً، وكإدراك المعقول الكلي غير المتناهي الأفراد حيث إن وجود ذلك الكلي الذي تعقله النفس حقيقة تلك الأفراد التي هي رقائق له وهذه الرقائق قد تكون ماضية أو آنية خارجية أو ذهنية مثالية أو طبيعية.

إشكالات ثلاثة

الإشكال الأول: لا بدّ من معرفة المقصود من اللاتناهي، فهل المراد به اللاتناهي بالقوّة أم بالفعل؟ فإن كان الثاني فالتمثيل بالأعداد لا تثبت به الصغرى؛ لأنّ العدد متناهٍ بالفعل، وإن كان الأول فالدليل أعمّ من المدعى حيث إنّ الأجسام لا متناهية بالقوّة، وذلك لأنّها تنقسم إلى غير النهاية بالقوّة. وكذلك قوّة الخيال فإنّها كلّما تخيّلت شكلاً قويت على تخيّل آخر غيره.

جوابه: لقد اختار المصنّف (رحمه الله) في ردّه لهذا الإشكال أن يكون المراد باللامتناهي اللامتناهي بالفعل لا بالقوّة من دون أن يلزم منه محذور استحالة العلم باللامتناهي دفعةً، وإليك بيان مراده من خلال مقدّمات لم تُذكر في كلمات الأعلام ممن تعرّض لجواب الحكيم السبزواري (رحمه الله):

- الفيض الإلهي غير متناهٍ، ومنه أفراد الإنسان مثلاً فهى غير متناهية بالفعل حيث لا نصل من حيث الصعود إلى موجود ليس قبله

وجود ولا نصل كذلك من حيث النزول إلى وجود ليس بعده وجود، وهذه مسألة مرتبطة بدوام الفيض الإلهي، إذ لا ابتداء له ولا انتهاء، (يا دائم الفضل على البرية).

- ربّ النوع أو الوجود العقلي لكلّ أفراد الإنسان واحدٌ وواحد لجميع كمالاتها.

- إدراك هذا الكلّي إنما يتمّ من خلال نحو من أنحاء المشاهدة أو الاتّحاد، والنتيجة: إنّ إدراك هذا الكلّي هو إدراك لجميع أفراد اللامتناهية بالفعل ومن ثمّ يثبت أنّ النفس قويت على فعل لا انتهاء له.

الإشكال الثاني: لقد أشار المصنّف (رحمه الله) لهذا الإشكال على الصغرى بقوله: **وكون التعقّل فعلاً...** حيث أشكل على صغرى القياس التي تضمّنت كون التعقّل فعلاً من أفعال النفس، بينما المستشكل ينفي ذلك ويذهب إلى كون التعقّل انفعالاً لا فعلاً، وبالتالي لا تصلح هذه القضية صغرى لهذا القياس كيف ذلك وهي أجنبية عن محل الكلام؟ لكنّ المصنّف (رحمه الله) لم يعبأ كثيراً بهذا الإشكال، فمؤونة ردّه سهلة يسيرة يمكن عرضها بجوابين:

الجواب الأوّل: لو سلّمنا بأنّ التعقّل ليس فعلاً مباشراً للنفس لكن لا يمكن أن نرفع يدَ النفس عن أيّ مسؤولية في حصول الإدراك، حيث لا يمكن إنكار ما للنفس من دور مهمّ تقوم به من أجل أن يُفاض عليها المدركات والصور، فالنفس تُهيئ مجموعة من المقدمات لا يتمّ الإدراك من دونها وبالتالي يصحّ أن يُدعى أنّ الإدراك والتعقّل فعل من أفعال النفس بهذا المستوى، وهو كافٍ لإثبات المطلوب.

الجواب الثاني: نحن لا نسلّم بما ذهب إليه المستشكل من أنّ الإدراك ليس فعلاً للنفس بل هو انفعال، وذلك لأنّ قيام الصور والمدركات في النفس قيام صدوري، وهو لا يكون إلاّ مع فاعلية النفس لها، وهذا دور تقوم به النفس في مرحلة من مراحل اشتدادها حيث تقدر النفس على أن توجد في صفحتها مثل هذه الصور والمعاني، فهي مصداق من مصاديق الإضافة الإشراقية، بل إذا بلغت النفس درجة من الشدّة فإنّ باريها عزّ وجلّ يُقدّرها على إيجاد موجودات خارجية كما يكون هذا للأنبياء عليهم السلام والأوصياء والأولياء. والروايات في ذلك كثيرة، وسيأتيك حديثه في الأبحاث اللاحقة^(١).

الإشكال الثالث: مفاد هذا الإشكال نفي الفرق بين هذا البرهان والبرهان الثاني.

جوابه: هناك فرق بين البرهانين وإن كان الحدّ الأوسط فيهما واحد وهو الكلّي، غير أنّ الحيثية التي استدلّ بها في البرهان الثاني غير الحيثية التي استدلّ بها في الثالث، فالأولى هي حيثية صدق وانطباق الكلّي على كثيرين بينما الثانية هي الاستدلال بالكلّي لا من حيث صدقه على كثيرين وإنّما من حيث لا تناهي أفراده.

بيان الكبرى

تقدّم في الإلهيات بالمعنى الأعم أنّ العلة الجسمانية متناهية التأثير

(١) الفريدة التي تتحدث عن أصول المعجزات والكرامات، وكذلك التي تتحدث عن سبب صدور الأفعال الغريبة عن النفس الإنسانية.

والتأثر مدّة وعدّة وشدّة، وذلك عند قول المصنّف:

قد انتهى تأثير ذات مدّة في مدّة وعدّة وشدّة

ملاحظة: لقد ذكر هذه الإشكالات الفاضل القوشجي على شرحه للتجريد، وهو من الشروح الجيدة على أثر العلامة الخالد (رحمه الله)، والميزة الجديدة بالالتفات في شرح الفاضل المذكور هو عرض وبسط النظريات المقابلة لمدرسة أهل البيت عليهم السلام، والتي هي في أكثرها توجيه لأفعال الخلفاء ونظرياتهم، فعلى سبيل المثال توجيه منع الخليفة الثاني للمتعتين اللتين كانتا على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وتبرير هذا التصرف المخالف للقرآن والرسول صلى الله عليه وآله بأنه اجتهاد، ويحقّ لمجتهد أن يخالف مجتهداً آخر.

الدليل الرابع: درك النفس الصور البسيطة

يمكن عرض هذا الدليل من خلال مقدمتين:

١- النفس تدرك بعض المفاهيم البسيطة التي لا تنقسم كمفهوم الوحدة، والوجود، وواجب الوجود وكذلك المقولات العالية، بخلاف مفهوم الإنسان فإنه ينحلُّ إلى أقسام من خلال التعريف الذي يعتبر عملية تحليل عقلي للمفاهيم المركّبة.

٢- هذه المفاهيم حالة في النفس بمعنى الوجود فيها لا بمعنى الحلول المادّي، ووجود هذه المفاهيم للنفس إما بنحو الحلول كما تقدم أو بنحو الاتّحاد أو القيام الصدوري.

فلو كانت النفس جسماً أو جسمانياً لكانت قابلة للانقسام، فإذا انقسمت انقسم ما فيها من مفاهيم حتى البسيطة منها فلا تكون المفاهيم البسيطة بسيطة بل مركبة قابلة للانقسام، والتالي باطل، فالمقدّم مثله، فالنفس ليست جسماً ولا جسمانياً.

وقد عرض المحقق محمد تقي الأملي هذا الدليل من خلال قياسين، أولهما قياس من الشكل الأول، والثاني من الثاني وذلك بجعل نتيجة الأول صغرى للثاني.

القياس الأول:

النفس الناطقة، محلّ للعلم البسيط

كلّ ما هو محلّ للبسيط فهو ليس بمنقسم، وإلاّ لانقسم البسيط الذي فيه وهو خلف.

إذن النفس الناطقة ليست بمنقسمة.

القياس الثاني:

النفس الناطقة ليست بمنقسمة

كلّ جسم و جسماني منقسم

إذن: النفس الناطقة ليست بجسم ولا جسماني أي مجردة، وهو المطلوب.

بيان آخر لبساطة النفس من خلال مقدّمات:

١- بعض مدركات النفس بسيطة تستحيل عليها القسمة، وقد تقدّم ذكر شيء منها.

٢- لو كانت النفس التي هي محلّ هذه الصور البسيطة جسماً أو جسمانياً لانقسمت وانقسم ما فيها من صور بسيطة وهو خلف بساطتها كما تقدّم لدى تناول هذا البرهان، لكن المصنّف (رحمه الله) عرض تالياً فاسداً لهذا المقدّم الذي يفيد بأنّ النفس جسم أو جسماني وهو عدم مساواة العلم للمعلوم بالذات، وذلك لأنّ العلم المنقسم بانقسام محلّه الجسم أو الجسماني إلى أجزاء إما أن يساوي جزءاً من أجزائه كلّ المعلوم أو يساوي جزءاً من المعلوم، والتالي بكلا شقيّه باطل لأنّه يلزم من الأوّل مساواة الجزء للكل، والثاني يلزم منه تجزئة وتقسيم المعلوم الذي فرض عدم انقسامه وتجزئته وذلك لبساطته، فنخلص من كلّ هذا أنّ النفس ليست جسماً ولا جسمانياً وهو المطلوب.

الدليل الخامس: الغناء عن المادة فعلاً

يمكن عرض هذا الدليل من خلال قياس من الشكل الثاني:

كلّ غني في فعله عن المحل، غني في ذاته عنه.

النفس، غنية في فعلها عن المحل.

إذن: النفس غنية في ذاتها عن المحل.

ولنبداً ببيان الصغرى أولاً، فنقول: إنّ النفس غنية عن المادة في بعض أفعالها كدركها لذاتها، فإنّها فيه لا تحتاج إلى آلة جسماً كانت أو جسمانياً، وكذلك الأمر بالنسبة لدرك النفس لقواها، ودركها لهذين الإدراكين: درك ذاتها ودرك قواها على نحو العلم المركّب الذي هو العلم بالعلم بالشيء في قبال البسيط الذي هو العلم بالشيء، وقد تقدّم

فيما سبق من أدلة أن الإدراك فعل من أفعال النفس خصوصاً على مبنى القيام الصدوري، وقد دفع المصنّف (رحمه الله) تبعاً لصدر المتألهين^(١) الإشكال الذي قد يورد على عدّ إدراك الذات لذاتها وإدراكها لهذا الإدراك فعلاً من أفعال الذات (إذ كيف يكون الشيء فعلاً لنفسه) بأنّ التغيرات المفهومي كافٍ في إيجاد التعددية، فالنفس من حيث ذاتها فاعلة وهي من حيث إدراك ذاتها فعل.

وأما الكبرى فلأنّ الإيجاد فرع الوجود، وأنّ الشيء ما لم يوجد لم يوجد، فإذا كان الفعل مجرداً^(٢) فلا بدّ أن تكون الذات مجردة وإلا لزيد الفرع على الأصل، وأما إذا كان الفعل مادياً فلا يلزم أن تكون الذات كذلك فقد تكون مادية وقد تكون مجردة.

الدليل السادس: لزوم الإدراك دائماً أو عدمه مطلقاً

يمكن عرض هذا الدليل من خلال قياس استثنائي مفاده:
لو كانت النفس منطبعة في جسم لكانت إما عاقلة له دائماً أو غير عاقلة له أصلاً، والتالي بكلاً شقيّه باطل؛ وذلك لأننا نجد أنّ العاقلة تدرك المحلّ تارة وتغفل عنه أخرى، فعدم إدراك العاقلة للمحلّ تارة

(١) الأسفار: ج ٨، ص ٢٩٥، ط: دار إحياء التراث العربي.

(٢) لكنّ العلامة الطباطبائي (رحمه الله) بقي مصرّاً على بقاء الإشكال على التمثيل للصغرى بمثال إدراك الذات لإدراكها ذاتها «فإنّ هذا العلم - إدراك النفس لإدراكها لنفسها - حصولي يحصل بما يحصل به سائر العلوم الحسولية، ولو كان حاصلًا للنفس من غير توسط وسط لكان دائم الحصول لها، وليس كذلك»، وقد نفى أن يكون إدراك الذات لذاتها فعلاً من أفعالها كما قيل (الأسفار: ج ٨، ص ٢٩٥).

يبطل الشقّ الأوّل بينما إدراك العاقلة له يبطل الشقّ الثاني أيضاً.

بيان الملازمة: العاقلة المنطبعة في المادة إما أن تدرك المحل بحضورها من دون واسطة أو لا، وعلى الأوّل فهي دائمة العقل له وهو باطل كما تقدّم، وعلى الثاني فلو أدركت العاقلة المحلّ بواسطة صورة من الصور للزم اجتماع المثليين في مادة واحدة فيمتنع تعقلها لمحلّها.

الدليل السابع: النفس مستكفية بذاتها

يمكن صوغ هذا الدليل على هيئة قياسٍ من الشكل الثاني كما قرّره المحقق الآملي (رحمه الله)^(١):

لا شيء من الجسم أو الجسماني، بمستكفٍ بذاته.
النفس، مستكفية بذاتها.

إذن: النفس ليست بجسم أو جسماني.

وقبل الخوض في بيان صغرى القياس وكبراه لا بدّ من الإشارة إلى معنى الحدّ الأوسط لهذا القياس أي الاستكفاء بالذات وأنّ المراد منه كما في حاشية المصنّف (رحمه الله): «أي لا تحتاج - النفس المستكفية بذاتها - إلى أسباب خارجة، وأما الاحتياج إلى الأمور الداخلة ومقوّمات الذات فلا ينافي الاستكفاء»^(٢).

الصغرى: النفس مستكفية بذاتها أي لا تحتاج في استرجاع علم

(١) درر الفوائد: ج ٢، ص ٣٦٨، مؤسسة دار التفسير.

(٢) حاشية المصنّف (رحمه الله): ج ٥، ص ١٤٨، تحقيق: مسعود طالبی.

اكتسبته إلى كسب جديد تعتمد فيه على أسباب خارجة عنها فيما لو غفلت عنه.

الكبرى: ما من صفة عرضت على الجسم ثم زالت فإنها لا تعود إلا بوجود سبب جديد، فإذا زالت الحرارة عن جسم مثلاً فإنه لا يرجعها إليه إلا وجود سبب من أسبابها الخارجة عن ذاته، وهذا بخلافه لدى النفس فإنها وإن كانت في بداية أمرها تحتاج إلى أسباب لتتعلم علماً ما، ولكنها إذا ذهلت عنه فإنها لا تحتاج إلى تلك الأسباب مرة أخرى، وإنما تحتاج إلى الالتفات إلى خازنها وهو غير خارج عنها حتى يقال بعدم استكفائها، وهذا كما في نفوس الأنبياء والأوصياء والأولياء عليهم السلام المستكفية فإنهم يأخذون العلوم من حقيقة وباطن وجوداتهم بالالتفات إليها.

الدليل الثامن: أنها بحت وجود ظل حق

قبل الدخول في غمار هذا الدليل لابد من الإشارة إلى أن التجرد المراد إثباته بهذا الدليل ليس على شاكلة التجرد الذي أثبتته الأدلة السابقة والذي سيثبته الدليلان المتبقيان من هذه الأدلة العشرة، فالأدلة العشرة ما سوى هذا الدليل إنما تثبت نحواً آخر من التجرد هو التجرد التام العقلي، بينما هذا الدليل فإن ما يثبت به تجرد أرقى من هذا التجرد الراقى وهو تجرد النفس فوق التجرد العقلاني. وإليك الدليل مسوقاً على هيئة قياس، من الشكل الأول:

النفس مجردة عن الماهية.

كلّ مجرد عن الماهية فهو مجرد عن المادّة.

إذن: النفس مجردة عن المادّة

بيان الكبرى: هناك أقسام متعدّدة للتركيب يقابلها أقسام من البساطة، فقد يكون الشيء بسيطاً من جهة مركّباً من جهة أخرى، فالأعراض مثلاً بسائط خارجية لكنّها مركّبة من أجزاء ذهنية من جنس وفصل ذهنتين يؤخذ منهما مادة وصورة ذهنيين، وكذلك المقولات العالية فإنّها وإن لم تكن مركّبة من جنس وفصل، لكنّها مركّبة من وجود وماهية، أي هذه المقولات بسيطة من حيث نفي الأجزاء الذهنية كالجنس والفصل لكنّها مركّبة بالنسبة لقسم آخر من التركيب التي لا بأس بتعدادها زيادة للفائدة:

أقسام التركيب

- ١- التركيب من الأجزاء المقدارية، وهو أشدّ الأقسام بعداً عن البساطة.
 - ٢- التركيب من المادّة والصورة الخارجيتين.
 - ٣- التركيب من المادّة والصورة الذهنتين.
 - ٤- التركيب من الجنس والفصل.
 - ٥- التركيب من الوجود والماهية.
 - ٦- التركيب من الوجدان والفقدان، وهو أضعف الأقسام.
- واعلم أنّ التركيب والبساطة متقابلان تقابل الملكة وعدمها، والبساطة المرادة للنفس هاهنا هي نفي المادّة عما هو مجرد عن الماهية، وذلك لأنّ الماهية مركّبة من جنس وفصل يؤخذان من المادّة والصورة فإذا انتفت الماهية انتفى الجنس والفصل، وبالتالي تنتفي

المادة والصورة. إذن فالمجرد عن الماهية مجرد عن المادة بالبيان الذي تقدّم لكن لا بدّ من إثبات صغرى هذا القياس كي يتمّ، وهي أنّ النفس مجردة عن الماهية حتى يثبت تجرّدها عن المادة.

بيان الصغرى: قد يقال للوهلة الأولى إنّ الاستمرار في هذا الدليل ضرب من ضروب إضاعة الوقت الثمين في دليل يتوقف على صغرى سرعان ما يُقال بطلانها عند استحضار كلفة موجبة صادقة لطالما قرعت الأسماع في مواضيع عدّة من هذا الكتاب وفي غيره من الكتب المعدّة لدراسة الحكمة الإلهية كالبداية والنهاية للعلامة الطباطبائي رحمه الله، وهي: كلّ ممكن زوج تركيبّي له ماهية ووجود، والصغرى التي هي عمدة هذا الدليل تتضمن سالبة جزئية تعتبر نقيضاً للكلفة الموجبة السالفة الذكر وهي لهذا كاذبة إلاّ إذا أردنا أن نغامر ونرفع اليد عن صدق تلك الكلفة الموجبة وهو غير ممكن، والسالبة الجزئية تقول بعض الممكن ليس مركّباً من ماهية ووجود وهذا البعض هو النفس.

إذن نحن أمام قضيتين لا بدّ من القول بصدقهما مع أنّ إحداهما نقيض الأخرى، ومعلوم جداً أنّ حكم القضيتين المتناقضتين هو أنّه إذا صدقت إحداهما كذبت الأخرى، وإذا كذبت إحداهما صدقت الأخرى فهما لا تصدقان ولا تكذبان معاً، وهما:

- كل ممكن زوج تركيبّي له ماهية ووجود.
- النفس ممكن لكنه ليس بزواج تركيبّي له ماهية ووجود.

أدلة تجرّد النفس عن الماهية

عرض المصنّف (رحمه الله) ثلاثة أدلّة أراد من خلالها إثبات تجرّد النفس في مرتبة من مراتبها عن الماهية وإليك هذه الأدلّة واحداً

بعد آخر.

الدليل الأوّل: كون النفس الإنسانية ظلّ الوجود الواجبي المجرد عن المادة والماهية فتكون بمقتضى هذه الظلية مجردة عن المادة والماهية كذلك؛ لأنّ الظلّ لا بدّ أن توجد فيه كلّ خصائص ذيه. لكن ثبوت هذه الخصائص إنّما يكون بالغير لا بالذات كما هي للواجب تعالى؛ حيث لم يكن للنفس ماهية بسبب الظلية، بينما عدم الماهية بالنسبة للواجب تعالى بالذات لا بالغير. لكن هذا الدليل لا يمكن قبوله لإثبات المدعى سيّما إذا كان المراد من الماهية معناها الفلسفي الراجح الذي هو حدّ الشيء، فالنفوس وإن كانت ظلّاً للواجب تعالى لكنّها تبقى محدودة متناهية أي ذات ماهية بهذا المعنى المذكور آنفاً، وأما إذا كان معنى الماهية بالنسبة للنفس هو الحدّ الذي لا تتعدّاه إلى أدنى أو أعلى من قبيل الموجودات التي بدوها وحشرها سواء وليست من قبيل الموجودات التي تبدأ بنحو وتنتهي بآخر، فإنّ النفوس لا حدّ لها، أي لا ماهية لها بهذا المعنى، فليس للنفس حدّ تقف عنده.

إذن على المعنى الأوّل يكون كلّ ممكن زوج تركيبى له ماهية ووجود، وأما على المعنى الثاني للماهية فليس كل ممكن زوج تركيبى له ماهية ووجود، فالماهية الثابتة في الكلّية الموجبة تلك لكل ممكن غير الماهية المسلوقة عن بعض الممكنات في السالبة الجزئية المذكورة، ومن شروط التناقض اتّحاد المحمول، والمحمول هنا في إحداها غير المحمول في الأخرى فلا تناقض.

مثاله: ويمكن طرح مثال لذلك فنقول: كل موجود فهو خارجي،

وهي قضية موجبة كلية صادقة، لكننا عندما نقسم الوجود إلى خارجي وذهني قسمة واقعية صحيحة، وذلك لوجود القسمين الأول بالبداهة والآخر بالأدلة التي ذكرت في الوجود الذهني حيث قال المصنّف (رحمه الله) في النظم:

للشيء غير الكون في الأعيان كونٌ بنفسه لدى الأذهان

إذن يمكن تشكيل القضية التالية: الوجود خارجي وذهني، فالذهني قسيم للخارجي، ومعلوم أنّ القسم لا بدّ أن يباين القسم، فالوجود الخارجي ليس ذهنياً والوجود الذهني ليس خارجياً. إذن توجد عندنا قضية سالبة جزئية مفادها: بعض الوجود ليس خارجياً، والملاحظ أنّها نقيض الموجبة الكلية المذكورة: كلّ وجود خارجي.

فقد يقال بالتناقض للوهلة الأولى، ولكن عندما يُعلم أنّ للخارجية معنيين أحدهما غير الآخر وأنّ الخارجية المسلوبة في الجزئية بمعنى والخارجية الثابتة في الكلية بمعنى آخر، فسرعان ما يزول توهم التناقض، إذ الخارجية في الكلية بمعنى منشئية الأثر وهو صادق في الوجود الخارجي والذهني معاً؛ إذ كلاهما منشأ للآثار بحكم أصالة الوجود، بينما الخارجية المسلوبة فهي التي تكون في قبال مرتبة من مراتب الوجود الأصيل وهي مرتبة الوجود الذهني، فلا تناقض.

فلو رجعنا إلى محلّ الكلام نجد أنّ للماهية معنيين يصحّ سلب أحدهما وهو الثاني عن بعض الممكنات كالنفوس، بينما لا يصحّ ذلك بناءً على المعنى الآخر، فقد يُخال ثبوت الصغرى بهذا السلب لتأتي الكبرى، وإذ لا ماهية فلا مادة، لكن هذا السلب للماهية لا يثبت

المدعى، فلعله ليس لها ماهية بمعنى الحد الذي لا تقف عنده، ومع هذا تكون كل مراتبها مادية. وليكن ما ذكر من تجرّد النفس عن الماهية معنىً أول في قبال معنى آخر حيث إن هناك معنى آخر لتجرّد النفس عن الماهية بحيث عندما نقول إنّ النفس مجردة عن الماهية فيراد منه أنّ أحكام الوجود غالباً عليها بينما أحكام الماهية مغلوبة مقهورة، فكأنّ النفس والحال كذلك لا ماهية لها وهذا المعنى هو الأليق بكون النفس وجود بحث محض.

الدليل الثاني على تجرّد النفس عن الماهية بمعنى أنّه لا حدّ لها في الكمال، وليس لها مقام معلوم: هو أنّ الكمالات والعلوم الإلهية غير متناهية، وقد تقدّم أنّ نفي الماهية بهذا المعنى لا يلزم منه نفي المادّة عن النفس.

الدليل الثالث: مما يستدلّ به لإثبات أنّ النفس لا ماهية لها بل هي إنّيّة محضة تكاملُ النفس بالحركة الجوهرية وتبدّلها إلى أن تفنى في غاية الغايات لتأخذ حكمه في عدم الماهية التي بمعنى الحدّ، فكما أنّ المفنيّ فيه لا حدّ له فكذلك ما يفنى فيه لا حدّ له.

معنى الفناء

عندما تسقط قطرة من ماء المطر مثلاً في المحيط المتلاطم الزخار فإنّها لا تنعدم ولكنها لا تبقى قطرة وقد انعدم حدّها وصار حكمها حكم ذلك البحر المحيط، فهل هذا هو معنى الفناء المقصود فيما سبق في الدليل الثالث؟

الجواب: لا يمكن التفوّه بذلك فضلاً عن الاعتقاد به، إذ يستحيل ارتفاع الفقر عن الفقير لينقلب غنياً غير محتاج؛ لأنّ الفقر في الممكن هو عينه لا أنّه أمرٌ عارض عليه يزول لأسباب معيّنة فيصبح معروضه غنياً، وثبوت الشيء لنفسه ضروري. فلا بدّ لنا أن نبحت عن غير هذا المعنى للفناء، وليكن بمعنى أنّ الفاني لا يرى ذاته وحده الوجودي وإن كان موجوداً، وهو المعنى الأليق بما هو الحق وهو الفناء المطلوب والممدوح، لكنك كما ترى لا يصلح لإثبات عدم الحدّ الخارجي الواقعي أي الماهية لينفى به المادية عن النفس.

إذن فهذه الوجوه الثلاثة قاصرة عن إثبات مضمون صغرى هذا الدليل، مع الاعتراف بتمامية الكبرى.

الدليل التاسع: لها بلا تراحم كل الصور

من المعلوم جداً أنّ للنفس مدركات مختلفة على مستوى الصور والمعاني الجزئية منها والكلية، ومن المعلوم أيضاً أنّ كثيراً من هذه المدركات متزاحمة متنافرة متضادة في عالم المادة، لكنّها في النفس متوالفة مجتمعة، فلو كانت النفس مادية لما اجتمعت هذه المدركات المتنافرة، لكنّها مجتمعة غير متنافرة ولا متزاحمة فالنفس ليست مادية. يمكن تقرير هذا الدليل على هيئة الشكل الثاني:

النفس مجمع للصور أو المعاني المتزاحمة.
لا شيء من الجسم والجسماني بمجمع للصور والمعاني المتزاحمة.
إذن النفس ليست بجسم ولا جسماني.

وبهذا الدليل يثبت تجرّد الخيال أيضاً، لأنّه مجمع للصور الجزئية المتزاحمة في الجسم والجسماني من غير تنافر وتزاحم، فإنّ دلّ اجتماع المتنافرات والمتزاحمات من الصور الجزئية فيه على شيء فإنّما يدلّ على براءته من الجسم والجسمانية.

الدليل العاشر: كلال جسمها كمال الفكر

يمكن عرض هذا الدليل من خلال قياس استثنائي مفاده:

لو كانت النفس بدنًا أو بدنياً لكان كمالها كماله، والتالي باطل فالمقدّم مثله، فالنفس ليست بدنًا ولا بدنياً، وأما بطلان التالي فيمكن الاستدلال عليه من خلال قياس من الشكل الثالث والذي يكون الحدّ الأوسط فيه موضوعاً في كبراه وصغراه فنقول:

الفكر، كمال النفس.

الفكر، ليست كمالاً للبدن.

إذن: كمال النفس ليس كمالاً للبدن، وهذا مؤشّر على تباينهما.

الصغرى: قال المحقق الأملي (رحمه الله) في بيان صغرى هذا القياس: «أمّا أنّ الفكر كمال للنفس فلخروجها بسبب الفكر وتعلّقاتها عن مرتبة العقل الهولاني إلى مرتبة العقل بالفعل، ولا شكّ في أنّ وصولها إليها كمال لها»^(١).

الكبرى: الفكر ليست كمالاً للبدن بل هي كلال له؛ وذلك لأنّ

(١) درر الفوائد، للمحقق تقي الأملي: ج ٧، ص ٣٧٣.

«كثرة الأفكار والتعمق في إدراك المعقولات سبب لتجفيف الدماغ وذبول البدن لأجل ثوران الحرارة المجففة»^(١) وهذا على عهدة التجارب والخبرات الطبية، والملاحظ أن أكثر الناس عرضة للأمراض هم العلماء وأهل التحقيق والتنقيب. وقد أجاد المتنبى فيما أفاد إذ قال: وإذا كانت النفوس كباراً تعبت في مرادها الأجسام وقد أشار المصنّف (رحمه الله) إلى إمكان عرض هذا الدليل على هيئة الشكل الثاني هكذا:

النفس، تكمل بالفكر.

لا شيء من البدن أو البدني، يكمل بالفكر.

إذن: لا شيء من النفس بيدنٍ أو بدني

وبالعكس المستوى: لا شيء من البدن أو البدني بنفس.

ملاحظة: لقد استعمل المصنّف (رحمه الله) في نظمه الجسم وهو يريد البدن، لأنّ المادي إذا كان متعلقاً للنفس فإنه بدن، فإذا فارقتة فهو جسم، وإنما يقال: هذا بدن زيد الميت باعتبار أنّه كان بدنًا متعلقاً لنفس زيد.

شواهد نقليّة لتجرّد النفس

يسوق صدر المتألّهين (رحمه الله) عدداً من الشواهد النقليّة لتأييد تجرّد النفس، وهو يصرّح بأنّ الدافع له لسوق هذه الشواهد أمران:

(١) الأسفار، ج ٨، ص ٢٩٥، طبعة دار إحياء التراث العربي.

الأول: رعاية لأنس طبقة من الناس بمثل هذه الشواهد التي هي عبارة عن آيات وروايات وأقوال لحكماء إلهيين، فهذه الطبقة من الناس تنتفع أكثر ما تنتفع بالسمعيات لا بالعقليات. وأما الأمر الثاني: «حتى يعلم أنّ الشرع والعقل متطابقان في هذه المسألة كما في سائر الحكميات» لا كما يخطر في بال البعض من أنّ الفلسفة في وادٍ والشرع في وادٍ آخر، بل إنما يراد للفلسفة أن تكون في خدمة الشرع، «وحاشى الشريعة الحقّة الإلهية البيضاء أن تكون أحكامها مصادمة للمعارف اليقينية الضرورية، وتباً لفلسفة تكون قوانينها غير مطابقة للكتاب والسنة»^(١).

واعلم أنّ هذه الشواهد التي نسوقها على المطلوب إنما هي شواهد استلناها من كتاب الأسفار، الجزء الثامن، مع شيء من التعليق والتوضيح بما يتناسب مع هذا الشرح الموجز.

شواهد من الكتاب

الشاهد الأول: قوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ﴾^(٢) فإذا ضممننا إليه قوله تعالى: ﴿فَسُبْحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ﴾^(٣) ينتج أنّ الملكوت ليس أمراً مادياً؛ لأنّه متقوم بيده التي ليست بجسم ولا جسماني،

(١) الأسفار: ج ٨، ص ٣٠٣، ط: دار إحياء التراث العربي.

(٢) الأنعام: ٧٥.

(٣) يس: ٨٣.

فيكون المدرك الذي يرى الملكوت المجردَ أمراً مجرداً كذلك؛ إذ لا معنى لإدراك أمر ماديّ لأمر غير ماديّ سيّما وإنّ العلم والإدراك هو حضور المدرك للمدرك، إذن فالرؤية للملكوت ليست رؤية ماديّة وإنما هي رؤية تتناسب مع نشأة المرئي، ورؤية الملكوت هذه ليست حكراً على الأنبياء كإبراهيم عليه السلام بل الطريق مفتوح أمام الكل، غير أنّ الأنبياء والأوصياء عليهم السلام - سيّما النبي الخاتم صلى الله عليه وآله - قد بلغوا من هذه الرؤية مبلغاً لا يصل إليه أحدٌ غيرهم.

الشاهد الثاني: قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ. ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ... ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ...﴾^(١):

محلّ الشاهد قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ﴾ فإنّ التعبير بالإنشاء بدل الخلق يدلّ على حدوث أمر حديث غير ما كان في العمليات التي تواردت عليه سابقاً، حيث إنّ مورد العمليات من خلق وجعل وإنشاء هو شيء واحد على ما يعطيه السياق وما يفهم منه، والذي يؤكد ذلك أكثر هو وصف هذا المخلوق المنشأ بإنشاء بالآخر «أي بُدِّل وهو مادة مميّنة جاهلة عاجزة موجوداً ذا حياة وعلم وقدرة... فهو تلك المادة السابقة فإنّها التي صارت إنساناً، وليس بها إذ لا يشاركها في ذات ولا صفات، وإنما له نوع اتّحاد وتعلّق بها يستعملها في سبيل مقاصدها استعمال ذي الآلة للآلة كالكاّتب للقلم»^(٢).

(١) المؤمنون: ١٢ - ١٤.

(٢) الميزان: ج ١٥، ص ٢١.

الشاهد الثالث: قوله تعالى: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ﴾^(١).

فإنّ الاعتقاد هو الكلم الطيب بقرينة العمل الذي يرفع هذا الاعتقاد، بالإضافة إلى ما هو ثابت في الحكمة المتعالية من اتحاد العلم والعالم، فإنّ صعود الاعتقاد الذي هو علم هو صعود للمعتقد به الذي هو العالم لاّتحاده به، وهذا الصعود ليس مادياً مكانياً بل هو صعود ما وراء المادة، فالإنسان صاعداً كان أو نازلاً فهو في مكانه لا يبرحه. وأما بناءً على ما هو المشهور من أنّ العلم كيف نفساني متقوم بموضوع لعرضيته فإنّه لا يصعد من دون موضوعه وهو العالم.

إذن هناك صعود للعالم تبعاً لصعود علمه وهذا الصعود ليس صعوداً مادياً كما تقدّم بل هو معنوي، كما في قوله تعالى: ﴿وَرَفَعْنَاهُ مَكَاناً عَلِيّاً﴾^(٢)، فليس المقصود بالرفع الرفع المادي المكاني إذ لا ملازمة بين ارتفاع المكان وارتفاع المكانة وبالعكس، بل المقصود به الرفع المعنوية، والصعود يكون معنوياً إذا كان الصاعد كذلك، فالمعتقد الصاعد بصعود معتقده المعنوي لا بدّ أن يكون معنوياً أيضاً.

شواهد من السنّة

• لقد أشارت الروايات الشريفة إلى مسألة تجرّد النفس من خلال تعريف الإنسان بنفسه وأنها وسيلته للتكامل والرقى في درجات القرب

(١) فاطر: ١٠.

(٢) مريم: ٥٧.

الإلهي، وهذا يحتم عليه أن يحرص عليها ويهتم بها وأن لا يفرط بها لأنها سفينة فلاحه إن أراد الفلاح، وهي العدو الذي يتربص به ويتحين الفرصة لنهشه وتمزيقه بمخالب الأخلاق الرذيلة والصفات الكدرة، إذن هذا الموجود الذي بين جنبي الإنسان يلعب دوراً خطيراً ومصيرياً بالنسبة له، فلا يليق والحال كذلك أن يغفل عنه، بل لابد من الإيغال كثيراً في معرفة أحواله وشؤونه للوقوف جيداً على ما يصلحه وما يفسده، لذلك فقد ورد عن أمير المؤمنين عليه السلام: «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» فإن معرفة النفس باب يفضي إلى معرفة الرب جلّ وعلا «فَمَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ بَأَنَّهُ خَلَقَهَا تَعَالَى مِثَالاً لَه ذَاتاً وَصِفَةً وَفِعْلاً... يَعْرِفُ أَنَّهَا مَجْرَدَةٌ عَنِ الْأَحْيَازِ وَالْجِهَاتِ وَالْأَزْمَنَةِ وَالْأَوْضَاعِ وَنَحْوِهَا، وَأَنَّهَا لَا دَاخِلَةَ فِي الْبَدَنِ وَلَا خَارِجَةَ عَنْهُ...»^(١).

وكلما تعمقت معرفة الإنسان بنفسه ازدادت معرفته بربه عمقاً واتساعاً؛ لذلك قال عليه السلام: «أَعْرِفْكُمْ بِنَفْسِهِ أَعْرِفْكُمْ بِرَبِّهِ»، فلا يمكن للمادّي أن يكون وسيلة لمعرفة ما هو مجرد ذاتاً وفعلاً وصفة.

• كذلك من الروايات التي تؤيد التجرد قوله صلى الله عليه وآله: «لي مع الله وقت لا يسعني فيه ملك مقرّب ولا نبي مرسل»، هذه المعية التي له صلى الله عليه وآله مع الله (عز وجل) معية لا شك خاصة لا تكون إلا بينه وبين الله عز وجل بخلاف المعية العامة حيث إن الله مع كل شيء مادياً كان أم مجرداً «وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنْتُمْ»^(٢) فهي المعية

(١) حاشية المصنّف (رحمه الله) على الأسفار: ج ٨، ص ٣٠٥، رقم ٢.

(٢) الحديد: ٤،

القيومية العامة في قبال الخاصة: ﴿وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ﴾^(١).

ولابد في المعية من المساخنة بين المَعَيْن، والله تعالى مجرد فيكون مَنْ معه مجرداً تجرّداً يتناسب مع هذا المقام الخاص؛ إذ التجرّد الذي يراد إثباته للنفس ليس على وتيرة واحدة كما تقدّم غير مرّة، فلو كانت نفسه صلى الله عليه وآله موجوداً مادياً فلا تكون معيته هذه خاصّة، مع أنّه صلى الله عليه وآله في مقام إبراز ما له من مقام خاص مع الله تبارك وتعالى ليس لغيره.

• ومنها قوله صلى الله عليه وآله: «أبيت عند ربّي يطعمني ويسقيني»، هذه العندية ليست مادّية لأنّه تعالى منزّه عن المادّة ذاتاً وفعلاً وصفةً، فالذي يكون عنده عندية خاصة يكون كذلك لكن بحسب ما له.

• ومنها قوله صلى الله عليه وآله: «قلب المؤمن عرش الله»، وقوله صلى الله عليه وآله: «قلب المؤمن بين إصبعين من أصابع الرحمن»، ولا شك أنّ عرش الله تعالى وأصابعه ليست مادّية فكذلك قلب المؤمن.

• ومنها قوله صلى الله عليه وآله: «خلق الله الأرواح قبل الأجساد بألفي عام» فللروح نحو وجود يختلف عن وجود البدن، وفيه أنّه يمكن أن يقال: إنّ الله تعالى خلق الأرواح مادّية ثم ارتبطت بالأبدان بعد ألفي عام.

(١) العنكبوت: ٦٩،

• ومنها قول علي عليه السلام - حين سأله حبر من الأخبار: هل رأيت ربك حين عبدته؟ - : «ويلك ما كنتُ أعبُدُ ربًّا لم أره، أو قوله: ويلك لا تدركه العيون في مشاهدة الأبصار لكن رأته القلوب بحقائق الإيمان»، حيث يُعلم منه أن هذه الرؤية مجردة لأن المرئي غير مادي، إذ لا يرى الرائي المادي المرئي المجرد.

• ومنها قوله عليه السلام لمن رآه يعالج كسرة خبز يابس فلا تنكسر وقد قلع باب خبير: «قلعته بقوة ربانية لا بقوة جسمانية» أي لم تكن تلك القوة من عالم الأجسام بدليل المقابلة بين الربانية والجسمانية، فصاحب تلك القوة يكون ربانياً لا جسمانياً.

• ومنها قوله عليه السلام في بيان شأن العلم: «كلّ وعاء يضيق بما فيه إلاّ وعاء العلم فإنه يتسع»، فلو كان العلم وعاءً ماديًا لانطبق عليه القانون المادي بحيث يضيق بما يجعل فيه، ولكن لما لم ينطبق عليه هذا القانون فإنه يُعلم أنه ليس وعاءً ماديًا بل هو وعاء مجرد عن المادة.

• ومنها ما نقله أستاذنا الشيخ حسن حسن زاده أملي في كتابه القيم «شرح العيون في شرح العيون» عن إمام الملك والملكوت جعفر بن محمد الصادق عليه السلام عن آبائه عليهم السلام قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: «إنّ للجسم ستّة أحوال: الصحة والمرض، والموت، والحياة، والنوم، واليقظة، وكذلك الروح فحياتها علمها، وموتها جهلها، ومرضاها شكّها، وصحتها يقينها، ونومها غفلتها، ويقظتها

حفظها»^(١)، هذا التعريف يثبت أنّ سنخ الجسم غير سنخ الروح. ونحن نكتفي بهذه الكميّة من الشواهد، فمن أراد المزيد فليرجع إلى الكتب المبسوطة.

أضواء على الفرر

• لقد استدلّ على تجرّد النفس من خلال إدراكها للذوات المرسلة أي **الطبائع الكلّية العقلية**، ونحن في هذه الأضواء لا نريد العودة إلى الدليل شرحاً أو إيراداً وإنّما نغتنم الفرصة للحديث عن كيفية إدراك الكلّي وذلك من خلال عرض الآراء المختلفة فيها لما لهذا البحث من أهمية تتضح جلية في أبحاث المعرفة والمعاد.

نظرية المعتزلة

ذهبت هذه النظرية إلى أنّ إدراك الكلّي إنّما يترتب ترتّباً ضرورياً على إدراك الجزئيات المشتركة وانتزاع مفهوم عام منها، وهذا ما يسمّى بالرابطة التوليدية حيث إنّ إدراك الجزئيات يكون سبباً لتوليد الكلّي، وعلى هذا فإن إدراك المقدمات في البرهان يكون سبباً مولّداً للعلم بالنتيجة، فهو العلة التامة لتحقق هذا العلم في الخارج لا أنّ العلم بالمقدمات معدّ للعلم بالنتيجة، وهذا كما ترى تفويض ظاهر، حيث ثبت في الإلهيات بالمعنى الأخصّ أنّ لا مؤثّر على نحو الاستقلال إلا الواجب تعالى.

(١) شرح العيون في شرح العيون: ص ٦٤ - ٦٥.

نظرية الأشاعر

لا توجد أيّ رابطة بين المقدمات والنتيجة، وإنما جرت عاداته تعالى أن يفيض النتيجة عند اجتماع المقدمات، ولا شك أن هذا القول باطل؛ وذلك لأنه «مبتن على إنكار العلية والمعلولية بين الممكنات ولو على نحو الإعداد والاستعداد. والأشعري قائل بأن عادة الله جرت في أن تحصل الحرارة من النار، والبرودة من الجمد، وجاز أن تحصل البرودة من النار والحرارة من الجمد، وكذا الأمر في مقدمتي القياس وإنتاجهما، فإن سنة الله وعاداته جرت على حصول النتيجة عقيب مجرد تصاحب المقدمتين بلا دخل عليّة وإعداد منهما في ذلك»^(١)، بل جاز تخلف النتيجة عنهما، وهذا ما يسمّى بالتوافي الذي يأتي في قبال التوليد السالف الذكر، والأول قول بالتفريط والثاني قول بالإفراط.

نظرية الشاء

لقد رأى اصحاب هذه النظرية أن إدراك الكلّي إنما يكون بالانتزاع من الجزئيات ولكن العلم بالمقدمات إنما هو معدّ يعدّ النفس إعداداً ما لكي يفيض عليها العقل الفعّال العلم بالنتيجة، وكلما كان الإعداد متقناً كانت النتيجة أقرب إلى مطابقة الواقع ونفس الأمر. فإذا ذهل الإنسان عما تلقاه من ذلك العقل المفيض فإنه بالالتفات إليه ثانية يعلم بذلك العلم؛ لأن الصورة محفوظة في خزّانها المناسب لها كما تقدّم شرحه عند التعرّض للحواس الباطنة للنفس، ولكن إذا زالت هذه

(١) شرح المنظومة للسبزواري، قسم المنطق، تعليقة آية الله حسن زادة آملي، ص ٢٩٠.

الصورة بالنسيان مثلاً فإنّ العلم بها يحتاج إلى كسب جديد.

نظرية الإشراق والحكمة المتعالية

تشارك هاتان النظريتان في مسألة العلم بالكلّيات حيث يكون بالاتّحاد مع أرباب الأنواع بنحو من الاتّحاد، وحيث إنّ تلك الكلّيات المتّحد معها موجودات خارجية مرسلة فالاتّحاد معها لا يكون إلاّ من خلال موجود مجرد وهو النفس، وإلاّ فلو كانت النفس مادّية فلا مجال لمثل هذا الاتّحاد إذ لا إمكان لاتّحاد مادّي ومجرد.

وفرق هاتين النظريتين عن نظرية المشاء السابقة أنّ نظرية المشاء ترى اثنيّة بين العقل الفعّال والنفس في الماهية والوجود، بينما النظريتان تريان الاثنيّة في الماهية دون الوجود، وهو من قبيل الفارق بين الجوهر والعرض حيث يكون الفارق بينهما ماهويّاً لا وجودياً، إذن فالنفس تتحدّ وجوداً مع العقل الفعّال وهذا الاتّحاد ليس على وتيرة واحدة وإنما يتفاوت على حسب درجات المدرك لا المدرك، فإنّ المعلول يعلم بعلته على حدّ درجته لا درجتها وإلاّ لصار المعلول هو العلة.

وأما الفرق بين النظريتين فيكمن في أنّ إدراك الكلّيات عند الإشراق إنما يكون بمشاهدة النفس لأرباب الأنواع، بينما صدرا (رحمه الله) يذهب إلى أنّ هذا الإدراك حقّ لكن لا يكون بالمشاهدة المباشرة وإنما يكون عن بُعد؛ وذلك لسببين أشار إليهما المحقق الأملي في

تعليقته القيّمة على المنظومة^(١):

الأول: انشغال النفس يمنعها من التوجّه التامّ إلى ربّ النوع.
الثاني: قوّة وشدة ذلك الوجود العقلائي بحيث تمنع من رؤيته تمام الرؤية لذا فالإنسان لا يستطيع تشخيص تمام هوية ذلك الوجود، وبالتالي فإنّ منشأ الكليّة وقابلية الصدق على كثيرين إنّما هو عدم وضوح الرؤية التي منشؤها ما تقدّم.

نظرية المصنّف (رحمه الله)

لقد تعرّض المصنّف (رحمه الله) لمختاره عندما قال: والحقّ أنّها عنواناتها عكوسها في القلب...»، حيث ذهب إلى أنّ إدراك الكليّات هو عبارة عن انعكاس لتلك الموجودات المرسلّة المجرّدة في العاقلة، فالكليّ المدرك هو ظلّ المثال العقلي ووجه ربّ النوع وعنوانه وصورته.

كلام في التجردّ

لابدّ لنا من الإشارة ونحن في نهاية الحديث عن الأدلّة العشرة على التجردّ إلى أنّنا عندما نقول إنّ النفس مجرّدة عن المادّة لا نريد أن نقول إنّ الإنسان لا توجد فيه أيّة حيثية ماديّة، وإنما نريد أن نقول من خلال أدلّة التجردّ تلك: إنّ الماديّة لا تقوم هوية الإنسان وذاته، وإنما الإنسان في مرتبة من مراتب وجوده تحتاج نفسه إلى المادّة، ثم

(١) درر الفوائد: ج ٢، ص ٣٥٨، مؤسسة دار التفسير للطباعة والنشر.

إذا تجاوزتها إلى مرتبة أخرى أشرف وأرقى استغنت عنها. فالثمرة مثلاً في مرحلة من مراحل نموّها تحتاج إلى القشرة لكنّها سرعان ما تستغني عنها لتكون أمراً زائداً عليها لا تحتاجها في شيء.

فالنفس الإنسانية حقيقة واحدة ذات مراتب، في إحدى مراتبها تحتاج إلى المادة في مقام إنجاز أعمالها.

ومن الملاحظ ونحن نتحدّث عن التجرّد أنّ محور الأدلة عليه - سوى الثامن منها - كان العلم والإدراك، فالعلم يفتح نافذة واسعة على الرحاب الواسعة للملكوت الذي هو باطن هذا العالم، وهذا ما استرعى اهتمام الحكمة المتعالية وجعلها تذهب إلى أنّ العلم مساوق للتجرّد، وبما أنّ العلم نحو من الوجود والوجود مشكّك فالعلم كذلك، وبما أنّ العلم يساوق التجرّد فالتجرّد مشكّك كذلك، فمن العلم ما هو غني كعلم الواجب تعالى، ومنه ما هو مجرد تجرّداً عقلياً وآخر برزخياً. والذي أفرز مثل هذا الرأي هو الأصول التي اعتمدها هذه المدرسة حيث راحت تبني عليه كثيراً من المسائل التي كان لها الأثر الكبير في التبشير بمدرسة تسعى لأخذ مكانها بكل جدارة وثبات بين المدارس، وهذه الأصول هي:

- القول بأصالة الوجود.
- القول بالتشكيك في الوجود.
- القول بالحركة الجوهرية.
- القول باتّحاد العاقل والمعقول.

ومن جملة ما أفرزته هذه الأصول ما نحن فيه وهو مسألة حقيقة

العلم وأنه حقيقة واحدة لكنّها مشكّكة، والتجرّد إذا ثبت لموجود فإنّه يكشف عن شدة ذلك الوجود، لذا ترى الوجود المجرّد يحيط بالوجود المادّي، بل يقوم وجوده. لذلك عندما نقول: إنّ التجرّد في قوس النزول قبل المادّة بينما في قوس الصعود بعدها فإنّ هذه القبليّة والبعديّة بالنسبة لنا كمدّيين، وإلاّ أحدهما محيط بالآخر مقومّ له ولا مجال للقبليّة والبعديّة الزمانيّة، فزيدٌ مثلاً الذي رآه النبيّ صلى الله عليه وآله حال عروجه يتعدّب مع أنّ زيدا لمّا يوجد بعدُ وإنما سيوجد بعد ألف سنة مثلاً، فإنّ هذه البعديّة بالنسبة لنا في عالم المادّة عالم الزمان والمكان، وأما الخارج عن هذا العالم لا قبل ولا بعد عنده، وإنما القبل والبعث أحكام هذه النشأة، فإذا نسب - مثلاً - بعض هذا العالم إلى بعض كان لكلّ منهما بالنسبة للآخر مكان وزمان وقبل وبعد، وأما إذا نسب هذا العالم بأكمله إلى ما فوقه فلا قبل ولا بعد زمنيّين ولا مكان له.

تكرّر الحد الأوسط

من الأمور التي يحسن تسليط الأضواء عليها في هذه الغرر مسألة تكرّر الحد الأوسط في القياس وعدمه، فقد أشكل الفاضل القوشجي على البراهين الأربعة الأولى التي أُقيمت على تجرّد النفس بأنّها برهان واحد روحاً ومضموناً وليست براهين أربعة؛ لأنّه اعتقد أنّ الوجوه الأربعة التي ذُكرت كحدّ أوسط في تلك البراهين إنما يرجع بعضها إلى بعض بينما الذي يمعن النظر أكثر لا يرى ما رآه ذلك الفاضل

وإنما يرى تعدد الوجوه واختلافها وإن كان المحور واحداً في هذه البراهين وهو الصورة المعقولة، لكنّها كانت كذلك بحيثية من حيثياتها في كل برهان برهان «ففي بعض تجرّدها، وفي بعض عدم نهاية أفرادها، وفي بعض بساطتها، بل في هذا - أي البرهان الرابع - خصّصت ببعض المقولات..»^(١)؛ إذ ليس كل المعقولات بسيطة لأننا نجد بعضها قابلاً للتحليل والتفكيك إلى أجزاء. إذن فالحدّ الأوسط في هذه البراهين عبارة عن حيثية من حيثيات شيء واحد وهي متكرّرة بنفسها في مقدّمات هذه البراهين لا كما أثير حول إنتاج الشكل الأوّل من أمثلة لإثبات عدم إنتاجه كهذا المثال:

كلّما كانت الأربعة موجودة، فالثلاثة موجودة.
كلّما كانت الثلاثة موجودة، كانت فرداً.
إذن: كلّما كانت الأربعة موجودة، كانت فرداً.

فلقد نشأت المغالطة من اختلاف زاوية الرؤية، إذ قولنا «الثلاثة موجودة» ليس حدّاً أوسط بلحاظ واحد حتى يقال بتكرّر الحدّ الأوسط، وإنما كان في مقدّمة بلحاظ وفي أخرى بلحاظ آخر فلم يتكرّر الحدّ الأوسط، «فالثلاثة موجودة» التي في الصغرى أخذت بشرط لا أي بشرط عدم الاجتماع بينما في الكبرى أخذت لا بشرط. وأحد اللحاظين غير الآخر فلا تكرر للحدّ الأوسط، فكيف يكون القياس منتجاً وقد فقد الشرط الأهم من شروط إنتاجه.

(١) شرح المنظومة للمصنف (رحمه الله)، ج ٥، ص ١٣٩، نشر ناب.

النفس وجودي بحث

قال المصنّف (رحمه الله): إنّ النفس وما فوقها - كما حَقَّقَ - وجودات بحتة بلا ماهية. وقد عرضنا إشكالاً على ذلك وبيننا أنه غير وارد، لكن هناك إشكال آخر يورد على هذا القول الذي تبناه المصنّف (رحمه الله) كما قد صرّح بتبني كل من صدر المتألّهين وشيخ الإشراق له، فقد لاح للثاني دليل على كون ماهية النفس الإنسانية هي الوجود ثم سرى هذا الحكم على ما فوقها من العقول، بل هي أولى بهذا الحكم من النفوس؛ لأنها علّة وهي معلول، والعلّة كما لا يخفى أشرف من المعلول وأقوى فعلية وتحصلاً، وبما أنّ الوجود بسيط غير مركّب بأيّ نحو من أنحاء التركيب وقد قلنا إنه يقول بأنّ النفس الإنسانية هي الوجود، فالنفس بسيطة صرفة غير مركّبة.

الإشكال: لقد أشكل على ما ذهب إليه شيخ الإشراق كما فهم منه

ذلك من أواخر كتاب التلويحات بإشكال من وجهين، مفاده:

لو كانت النفس وغيرها من المجرّدات الممكنة لا ماهية لها لكانت واجبة الوجود بالذات، والتالي باطل جزماً حيث قامت الأدلّة والبراهين على وحدة واجب الوجود بالذات، فالمقدّم مثله، فالنفس لا يمكن أن تتجرّد عن الماهية، وبعبارة أخرى: «الوجود الواجبي إنّما كان واجباً لكونه غير مقارن للماهية، إذ لو كان مقارناً للماهية لكان ممكناً، وإذا كان كذا فكلّ وجود لا يقارن ماهية فهو واجب. فلو كانت النفوس ماهياتها القائمة بأنفسها هي عين الوجود لكانت واجبة وهو محال»^(١).

(١) الأسفار: ج ١، ص ٢٥٣.

جوابه: وقد أُجيب عن هذا الإشكال بالمنع والمعارضة^(١).

أما المنع فإننا نمنع من أن يكون الوجود بالذات لازماً للتجرُّد عن الماهية وعدم المقارنة لها، وإنما عدم المقارنة للماهية لازم لكون الوجود لا أتمّ ولا أكمل منه.

وبعبارة أخرى: «.. كلّ واجب لا يكون مقارناً لماهية، وليس كلّ ما لا يكون مقارناً لماهية بواجب بقاعدة انعكاس الموجبة الكلية على الموجبة الجزئية، وبالجملة الوجود الغير مقارن للماهية الذي لا وجود أتمّ منه فهو واجب تعالي شأنه»^(٢).

وأما المعارضة: «إنّ مفهوم الوجود من حيث هو وجود إن اقتضى التجرُّد عن الماهية فيجب أن يكون كلّ وجود مجرداً... وإن اقتضى اللاتجرُّد عنها فالوجود الواجب يجب أن لا يتجرّد عنها... وإن لم يقتض شيئاً منهما وجب أن يكون تجرُّد وجود الواجب لعلّة، فيفتقر إلى غيره فلا يكون واجباً، وهذا خلف»^(٣).

والمعارضة هذه موجّهة لجمهور المشائين، ممن اعترف بتجرُّد الوجود عن الماهية في الواجب تعالي ومقارنته لها في الممكن، حيث عُرض فيها شقوق ثلاثة كلّها باطلة.

(١) أما المنع فهو بمناقشة الدليل أو بعض مقدّماته، وأما المعارضة فلا يُتعرّض فيها

للدليل وإنما يُدعى فيها ما يقابل دعوى الخصم ويُقام الدليل عليه.

(٢) تعليقه للشيخ حسن زادة الآملي على الأسفار، ج ١، ص ٤٠٤، مؤسسة الطباعة

والنشر، وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، إيران، ط: ١، ١٤١٤هـ.

(٣) الأسفار: ج ١، ص ٢٥٤، دار إحياء التراث العربي.

أما الشق الأول: لأنه يؤول إلى خلاف ما ذهب إليه المشاؤون من أنّ الممكنات غير مجردة عن الماهية.

والشق الثاني: خلف زعمهم أيضاً حيث ذهبوا إلى تجرّد الواجب عن الماهية.

والشق الثالث: تقدّم ذكره ضمن المعارضة.

لكن بإمكان المشائين دفع هذه المعارضة بالتزامهم بأنّ النسبة بين مفهوم الوجود ومصاديقه ليست نسبة الذاتي إلى ذيه وإنّما نسبة اللازم إلى الملزوم فهو مفهوم مشترك معنوي لازم لحقائق متباينة بتمام الذات كما هو مذهبهم في حقيقة الوجود، فلا مانع والحال كذلك من أن تكون لحقيقة من هذه الحقائق ماهية ولا تكون لأخرى.

غرر في العقل النظري والعقل العملي

النص

للنفس قوتان: عقل نظري
علامة عمالة فالمبتدا
بحسب الكمال واستعداد
كقوة الطفل ومن ترعرعا
فما هو استعداد الأولي
وعقل استعداد كسب المدركة
بالفعل ذو استعداد الاستحضر
والعقل حين انعدم استعداد
والأول المشكاة والثاني علم
لرابع نور على نور سما
كمال حدس قوة قدسية
شجرة زيتونة أفكار
أو جسم كل نفس كل عقل

وعلمي إن تشأ فعبر
لأربع مراتب قد صعدا
ذي الضعف والتوسيط واشتداد
لصنعة وماهر ما صنعا
سمي بالعقل الهولاني
من أوليات له بالملكة
للنظريات بلا أنظار
واستحضر العلوم مستفاد
زجاجة والثالث المصباح سم
والزيت أيضاً قوة الحدس اعلم
يكاد زيتها يضيء مائية
لعقل فعال يعزى نار
وهو عليها ذاك الأربع يدل

فعالم الأسماء روح الشجرة كما به أوّل أيضاً سِدرَة
تجلية تخليّة وتحليّة ثمّ فنا مراتب مرتقيّة
محو وطمس محقّ أذر العملا تجليّة للشرع أن يمثلا
تخليّة تهذيب باطن يُعدّ عن سوء الأخلاق كبخل وحسد
ولقلقي قبقي ذبذي من التذاذ طرحت بجانب
تحليّة إن صار للقلب الخلي عن الرذائل الفضائل الخلي
فنا شهود كلّ ذي ظهور مستهلكاً بنور نور النور
بفعله الأفعال يمحو الحقّ في النعت طمس في الوجود المحقّ

الشرح

قبل الولوج إلى رحاب هذه الغرر لا بأس بذكر فهرسة مجملة لأقسام النفس، وذلك تذكيراً بما وردّ من أقسام في الأبحاث السابقة، وإشارة إلى أقسام لم تُذكر، ولكي يتضح محلّ الكلام في هذه الغرر المهمّة، علماً أنّ هذه الفهرسة مستقاة من مباحث علم النفس من الأسفار، فنقول: النفس الإنسانية على ثلاث مراتب: نباتية، وحيوانية، وإنسانية، ويمكن عرض العلاقة بينها من خلال نقاط:

١- أنّها متعاقبة في الحدوث والبقاء، فالنباتية أوّلاً ثمّ الحيوانية ثمّ الإنسانية.

٢- تنعدم الأوليتان بفساد المزاج دون الثالثة، لأنّها روحانية مجردة.

٣- الثالثة مخدومة للقوى كلّها، فالحيوانية تستخدم النباتية في خدمتها،

والخوض في بيان كيفية هذه الخدمة مفصلاً في المطوّلات، فَمَن أراد ذلك فليراجع.

ولكلّ مرتبة من المراتب السالفة الذكر قوى تؤدّي دورها بحيث تتضافر الأدوار كلّها لخدمة المرتبة الأرقى من النفس وهي العالمة المدركة، وإليك تعداد هذه القوى من دون تفصيل.

النباتية: لها ثلاث قوى هي: الغذائية، النامية، والمولدة.

الحيوانية: لها قوتان: محرّكة ومدركة، والمحرّكة تارة تكون باعثة وهي الشوقية وهي إما شهوية أو غضبية، وتارة تكون فاعلة بمعنى أنّها تستخدم الأوتار والرباطات المتصلة بالأعضاء، تارة لخدمة الشهوية وأخرى لخدمة الغضبية بالجذب في الأولى والإرخاء في الثانية. وأما المدركة فهي على قسمين: مدركة من خارج وهي الحواس الخمس الظاهرة التي تناولناها مفصّلة فيما سبق، ومدركة من داخل وهي أيضاً الحواس الخمس الباطنة التي تعرّضنا لها في الأبحاث السابقة.

الإنسانية: تنقسم إلى قوتين: عاملة وعالمة. وهنا محلّ الكلام في

هذه الغرر الذي سيقع ضمن النقاط التالية:

١- الوقوف على وجه الاختلاف بين القوتين السابقتين العاملة والعالمة.

٢- تعريف كلّ منهما على ضوء ما تنتجه النقطة السابقة.

٣- بيان مراتب كلّ منهما.

ولنشرع في تناول هذه النقاط الأساسية أولاً بأول:

النقطة الأولى: اختلاف العقل النظري عن العقل العملي

هناك رأيان أساسيان في مسألة الفرق بين هاتين القوتين العاملة التي يصطلح عليها بـ(العقل العملي) والعالمة التي يصطلح عليها بـ(العقل النظري)، ولكل من الرأيين أنصاره من الأعلام.

الرأي الأول: حيث ذهب من رآه - وهم جماعة من الفلاسفة والمتكلمين - إلى عدم الفرق بين العقليين وأن أحدهما عين الآخر، إذ كلاهما علامٌ دراكٌ، وإنما الاختلاف في المدركات، وبعبارة أوضح: إن هناك شيئاً واحداً ذاتاً وهو تلك القوة المدركة التي تدرك نحويين من المدركات:

١- نحو هو عبارة عن قضايا تتناول الواقع بما هو من دون أن تستدعي جرياً عملياً على وفقها، وذلك كعلمنا بأن الكل أكبر من الجزء، أو كعلمنا بالسماء أو الأرض. فهذه القوة عندما تدرك هذا النحو من المدركات تسمى عقلاً نظرياً.

٢- نحو آخر من مدركاتنا وعلومنا وهو عبارة عن قضايا وأفكار تستلزم جرياً عملياً على وفقها، كعلمنا بأن الصدق حسن مثلاً، فإن القوة التي أدركت ذلك النحو من القضايا هي نفسها التي تدرك هذا النحو من القضايا هاهنا، فتسمى عندها بالعقل العملي.

وقد ذهب إلى هذا الرأي المعلم الثاني والشيخ في الإشارات كما ذهب إليه أستاذنا السيد الشهيد محمد باقر الصدر (رحمه الله) حيث قال بعد تعريفه للعقليين النظري ثم العملي: «وبالتحليل نلاحظ رجوع

الثاني إلى الأول؛ لأنه - أي العملي - إدراك لصفة واقعية في الفعل أنه ينبغي أن يقع وهو الحسن أو لا ينبغي وهو القبح...»^(١).

الرأي الثاني: يرى أتباع هذا الرأي أن العقل النظري قوة تقوم بدور الإدراك بينما العقل العملي قوة تقوم بدور البعث والتحرك، فهما قوتان متغايرتان والكاشف عن تغاير ذاتيهما هو الآثار الصادرة عن كل منهما، فالإدراك أثر يغير البعث والتحرك، والبعث والتحرك يغير الإدراك، فما يكون دراكاً لا يكون عملاً، وما يكون عملاً لا يكون دراكاً، إذ شأنهما شأن القوى التي تقدمت آنفاً، فإن القوة المولدة مثلاً لا تقوم بدور التغذية الذي تقوم به الغذائية، والمدركة للمعنى الكلي لا تقوم بدور إدراك المعنى الجزئي، وهكذا الأمر بالنسبة لبقية القوى حيث تقوم كل قوة بدور وتختص به لا تؤدبه عنها قوة أخرى، فكذلك الأمر فيما نحن فيه فالقوة التي تدرك لا تقوم بدور العمل والتحرك، والقوة التي تحرك وتعمل فإنها لا تدرك. وقد بدأ المصنف (رحمه الله) حديثه بهذا الرأي حيث قال: «إنهما في الإنسان كالمدركة والمحركة في الحيوان...».

فكما أن المدركة والمحركة لدى الحيوان متغايرتان سنخاً فكذلك العلامة والعمالة في الإنسان فإنهما قوتان متغايرتان في النفس الناطقة، وقد صرح بهذا الرأي بهمنيار في التحصيل: «اعلم أن النفس الإنسانية التي ذكرنا أنها واحدة وتتصرف في هذه القوى تقوى على إدراك

(١) الحلقة الثالثة في أصول الفقه: ج ١، ص ٤٢٤ لآية الله الشهيد السيد محمد باقر الصدر رحمه الله، ط ١، ١٩٨٠م، دار الكتاب اللبناني.

المعقولات وعلى التصرف في القوى البدنية بالطبع لا بالاكْتساب... بهيئتين، فبإحداهما تُقبَلُ النفس على مفيد الصورة المعقولة... وهذه تسمّى عقلاً نظرياً، وبالأخرى تُقبَل على البدن... وتسمّى عقلاً عملياً... وليس من شأنها أن تدرك شيئاً بل هي عمالة فقط...»^(١).

النقطة الثانية: تعريف العقليين النظري والعملي

التعريف بناءً على الرأي الأوّل: القوّة النظرية كما عرفها الفارابي: «هي التي بها يحوز الإنسان علم ما ليس من شأنه أن يعمله إنسان». وعرف العملية بـ «التي يعرف بها ما شأنه أن يعمله الإنسان بإرادته». وكذلك تعريف الشيخ الذي نقله المصنّف عن الإشارات حيث ذهب إلى التفريق بالمدرك لا المدرك، والأمر نفسه جاء في كلمات صاحب المحاكمات حيث فرّق بين العقليين بالمدرك ليس إلا. وبالتالي فليس هناك سوى عقل واحد ومدرك واحد وإنما الاختلاف في المدركات.

التعريف بناءً على الرأي الثاني: القوّة العاملة: «هي التي بها تدبير البدن، وكمالها في أن تتسلط على سائر القوى الحيوانية ولا يكون فيها هيئة انقهارية لهذه القوى بل يدبرها على حسب حكم القوّة النظرية»^(٢)، فهي قوّة نفسانية غير مدركة لشيء متصرف في القوى البدنية، وهو ما صرح به بهمنيار آنفاً. وأما العاملة: «.. فهي القوّة النظرية التي بسببها صارت العلاقة بين النفس وبين المفارقات لتتفاعل

(١) التحصيل، تعليق الأستاذ الشهيد مرتضى مطهري، انتشارات جامعة طهران: ص ٧٨٩.

(٢) الأسفار: ج ٨، ص ١٣٠.

عنها وتستفيد منها العلوم والحقائق...».

ملاحظة: بعد أن تناولنا العقليين من خلال بيان الرأيين الأساسيين فيهما ثم تعريفهما بناءً على كلا الرأيين، نلاحظ أن للعقل النظري دوراً واحداً في كلا الرأيين وهو الإدراك وإنما يختلف سعة وضيقاً في دائرة الإدراك، فهو على الرأي الأول مدركٌ في دائرة الإدراكات التي لا تستدعي جرياً عملياً دون التي تستدعي ذلك، بينما على الرأي الثاني فإن دائرة الإدراك تتسع لتشمل المدركات المستدعية والمدركات غير المستدعية. وأما بالنسبة للعقل العملي فالأمر مختلف تماماً فهو على الأول ينهض بوظيفة الإدراك لنحو من المدركات وهي التي تستدعي جرياً عملياً دون غيرها بينما نراه على الثاني لا ينهض بمثل تلك الوظيفة وإنما يقوم بوظيفة أخرى وهي مهمة تدبير البدن.

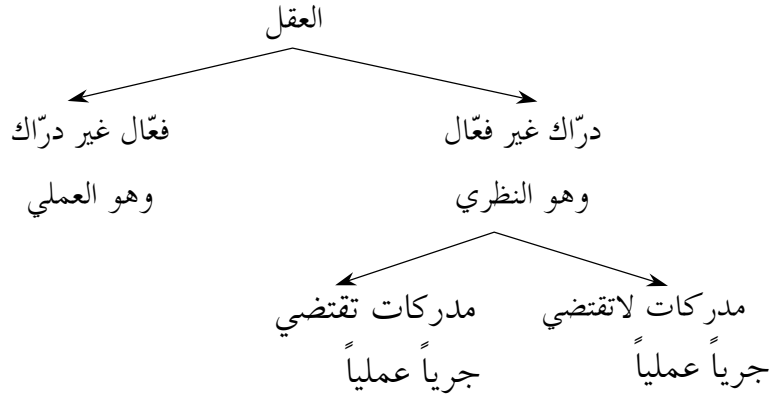
فعلى هذا تكون الآراء والمواقف حول العقل العملي ثلاثة: «أحدها أنه قوة تدرك الأحكام المتعلقة بأعمال الإنسان في مقابل العقل النظري الذي يدرك سائر الأحكام. وخاصةً هذا التفسير عدم التركيز على الأحكام الجزئية، وهذا هو الذي يبدو من كلام الفارابي، وثانيهما أنه قوة تدرك الأحكام الجزئية المتعلقة بالعمل (دون الكليات) وهو الذي يُستفاد من كلمات الشيخ و صدر المتألهين، وثالثها أنه قوة نفسانية غير مدركة لشيء، متصرفة في القوى البدنية»^(١).

إذن فالرأي الأول والثاني يشتركان في كون العقل مدركاً للقضايا

(١) تعليقة على نهاية الحكمة، الأستاذ محمد تقي مصباح اليزدي: ص ١٧٦، در راه حق، قم.

التي تستدعي جرياً عملياً، لكنّ هذه القضايا تارة تكون كلية كقولنا: كل صدق ينبغي أن يؤتى به، وأخرى تكون جزئية كقولنا: هذا صدق، بينما الرأي الثالث لا يرى أن له صلاحية الإدراك مطلقاً.

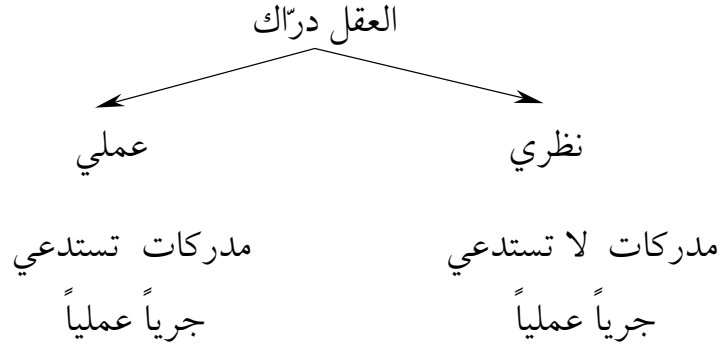
وبالعودة إلى الرأي الثاني حيث كان مفاده التغيرات السنخي بين القوة المدركة والقوة العاملة نجد أنّهم لاحظوا القوة المدركة فوجدوا أنّ دائرة مدركاتها تستوعب نحوين من المدركات، مدركات لا تستدعي جرياً عملياً وتكون مبنية للحكمة النظرية التي تقسم إلى أقسامها الثلاثة المعروفة: إلهيات، رياضيات، وطبيعيات، ومدركات تستدعي مثل ذلك الجري وهي المقسمة عندهم إلى ثلاثة أقسام أيضاً: أخلاق، تدير منزلي، سياسة المدن. وإليك الأمر مفهرساً:



إذن الحكمة النظرية والحكمة العملية قسمان من العقل النظري بناءً على التغيرات، وليس الأمر كما «... اصطلاح جملة من المحققين على تسمية القوة النظرية بالعقل النظري والقوة العملية بالعقل العملي،

وهذا خلط لا ينبغي^(١).

- بناءً على عدم التغير:



وبناءً على التغير الأنف الذكر يقسم الإنسان من حيث رُقّيه وتكامله إلى هذه الأقسام الثلاثة:

١- الإنسان الكامل في النظرية والعملية.

٢- الإنسان الكامل في العملية دون النظرية.

٣- الإنسان الكامل في النظرية دون العملية.

قال صدر المتألّهين: لَمّا جاء الإنسان كالمعجون من خلطين: صورية معنوية أمرية ومادّة حسّية خَلْقِيّة ... لاجرم افتنت الحكمة بحسب عمارة النشأتين بإصلاح القوتين إلى فئتين: نظرية تجرّدية وعملية تعلقية، أما النظرية فغايتها انتقاش النفس بصورة الوجود على نظامه بكماله وتمامه وصيرورتها عالماً عقلياً مشابهاً للعالم العيني لا

(١) دروس في الحكمة المتعالية، لسماحة السيد الأستاذ كمال الحيدري: ج ١، ص ١٢١.

في المادة بل في صورته ورقشه وهيأته ونقشه، وهذا الفن هو المطلوب لسيد الرسل المسؤول في دعائه صلى الله عليه وآله إلى ربه، حيث قال: «رَبِّ أَرْنَا الْأَشْيَاءَ كَمَا هِيَ»، وللخليل عليه السلام أيضاً حين سأل: «رَبِّ هَبْ لِي حُكْمًا»^(١) والحكم هو التصديق بوجود الأشياء المستلزم لتصورها أيضاً، وأما العملية فثمرتها مباشرة عمل الخير لتحصيل الهيئة الاستعلائية للنفس على البدن والهيئة الانقيادية والانقهارية للبدن من النفس، وإلى هذا الفن أشار عليه السلام بقوله: «تَخَلَّقُوا بِأَخْلَاقِ اللَّهِ...»^(٢).

ونعم ما رآه البعض حيث ذهب إلى أن انقهار الشهوة والغضب تحت إمرة العقل يكون **تولياً وتبرياً**، فالتولي والتبري ليسا من الأمور الاعتبارية بل من الحقائق التي إذا وجدت في إنسان كانت مؤشراً على سلامته ورشاده، وبعبارة أخرى إذا وقعت الشهوة والغضب تحت تدبير العقل وسلطانه فلا تكونان والحال كذلك شهوة وغضباً بل تولياً وتبرياً، وأما إذا كانتا خارج ذلك السلطان بل تحت هيمنة الشيطنة والوهم فهما شهوة وغضب. إذن هدف الإنسان الأسمى هو أن يكون كاملاً في هاتين القوتين النظرية والعملية، فكماله بكمالها وكمالها بكمال الحكمتين النظرية والعملية، فلا مرادفة بين القوة النظرية أو العقل النظري وما بين الحكمة النظرية من جهة ولا ترادف أيضاً بين القوة العملية أو العقل العملي وبين الحكمة العملية من جهة أخرى.

(١) الشعراء: ٨٣.

(٢) الأسفار: ج ١، ص ٢٠ - ٢١.

الفروق الأساسية بين العقليين

إنّما يتمّ عَرَضُ الفروق بين العقليين على الرأي الذي يذهب إلى أن لا اختلاف في حقيقة العقليين وإنّما الاختلاف من ناحية المدرك، في قبال مَنْ يرى أن الاختلاف بينهما حقيقي، فأحدهما مدرك والآخر عمّال، ولا يقوم أحدهما بما يقوم به الآخر من وظيفة. ولعلّ هناك رأياً ثالثاً يرى أنّ للنفس قوتين مدركتين لا واحدة إحداهما قوّة مدركاتها العلم ليس إلاّ، بينما الثانية هي كذلك لكنّ مدركاتها تستدعي جرياً عملياً. وبعبارة ثانية: رأيٌ يعتبر العقليين قوتين إحداهما مدركة فقط والأخرى عمّالة فقط، ورأيٌ يراهما قوّة واحدة مدركة وإنّما الاختلاف بالمدرك، وأما ما احتُمِلَ ثالثاً يرى أنّهما قوتان مدركتان لا قوّة مدركة كما في الثاني، ولكلّ قوّةٍ منهما مدرك خاصٌّ بها لا تدركه الأخرى.

الفارق الأوّل: وظيفة العقل النظري هي إدراك ما هو موجود وتمييزه عمّا سواه، إذن مدركاته قد تكون مفاد هل البسيطة أو هل المركّبة كقولنا: الله موجود، الله عالم، الملائكة موجودة، الملائكة مجردة أو مادّية، حيث لا نجد في هذه الأمثلة رائحة لينبغي أو لا ينبغي، بينما مدركات العقل العملي فيها مثل تلك الرائحة، فبعد العلم بأنّ الصدق حسنٌ والكذب قبيح تأتي هذه القوّة لتلحّ على صاحبها بانبغاء فعل الصدق وعدمه بالنسبة للكذب، والأحكام الصادرة في الشريعة والتي تلزم المؤمنين بالصدق وتنهاهم عن الكذب إنّما هي إرشاد لحكم العقل العملي.

سؤال: قد يخطر في البال سؤال عن السرّ في توفر الإنسان للجري

وفق حُسن أدركه أو للبعد عن قبح أدركه كذلك، فما هو الحدُّ الأوسط لرجحان فعل الحسن وترك القبيح؟

ومحصّل الجواب: إنّ حبّ الإنسان لنفسه ولكمالاته وهروبه ممّا يؤدّي إلى نقصه وتهلكته هو المحرك له لكي يفعل الحسن وينفر من القبيح، فإذا وجد كملاً طلبه، وإذا وجد فعلاً يسبب له نقصاً نفر منه ونأى عنه.

مثال تكويني: ألا ترى الإنسان يسحب يده إذا لامست ناراً أو شيئاً حاراً من دون أن يقال له ارفع يدك؟ ... مع أن الاحتراق في نفسه ليس مرفوضاً بما هو احتراق، وإنّما نرفضه اتقاء للألم الذي ينفر منه الإنسان، فكأنّه يقول بلسان نفسه الخفي قولاً بصيغة شكل أول من القياس: الاحتراق، يؤلمني

كلّ ما يؤلمني، مرفوضٌ

إذن: الاحتراق، مرفوضٌ

وأضح أنّ رفض الألم منشؤه حبّ الإنسان لذاته وهو أمرٌ فطريٌّ، فالإنسان لا يفرط بذاته إلا إذا رأى ما هو أغلى منها يجب الحفاظ عليه فإنّه يوجد بها لا لأنّها رخيصة عنده وإنّما لأنّه وجد أنّ كماله يكمن في الحفاظ على ما هو أشرف منها وأهمّ، كالدفاع عن العقيدة الحقّة، والأعراض والأوطان، أو يفرط بنفسه إذا كان يجهل قدرها وقد وصل به الانحطاط والانحدار النفسي بحيث يجدها عبئاً ثقيلاً على كاهله فيزهقها انتحاراً.

الفارق الثاني: الإفراط والتفريط حكمان لمدركات العقل العملي،

حيث يوجد منها إفراط تارة وتفريط ثانية ووسط ثالثة، فالإنسان تارة يكون جباناً وأخرى يكون متهوراً وثالثة يكون شجاعاً، والأولان مذمومان بينما الثالث ممدوح ومطلوب، وليس الأمر كذلك بالنسبة لمدرّكات العقل النظري، حيث نجد أن المطلوب هو الإفراط في الحكمة النظرية، ودليله الأوامر بطلب الاستزادة منها، اقرأ وارقأ، ﴿وَقُلْ رَبِّي زِدْنِي عِلْمًا﴾^(١) حيث إن الكمالات العلمية غير متناهية في درجات الوجود ﴿وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾^(٢).

الفارق الثالث: مدرّكات العقل النظري لا تختصّ بالإنسان بل تعمّ غيره كالملائكة مثلاً بخلاف مدرّكات العقل العملي حيث تختصّ بالإنسان، وهذا العقل مرتبط بأفعال الإنسان الاختيارية لا مطلق الأفعال كأفعال المعدة مثلاً.

ملاحظتان

الأولى: لا بدّ من الالتفات إلى نكتة مهمّة أساسية، وهي أن الذي ينبغي والذي لا ينبغي مما يُعدّ من العقل العملي هو ما يكون مطلقاً ودائماً لا ما يكون نسبياً فإنّه لا يُعدّ من العقل العملي ولا يُحسب منه، ولتوضيح المراد من هذه الملاحظة نضرب هذا المثال: لو كان الطقس بارداً برداً قارساً فإنّ النفس تقول لصاحبها: ينبغي لبس الثياب التي تحول دون فتك البرد ببدنه، فإنّ مثل هذا (الينبغي) ليس مدرّكاً من

(١) طه: ١١٤.

(٢) يوسف: ٧٦.

مدرّكات العقل العملي، لأنّه يختصّ بزمان من الأزمنة وظرف من الظروف، بينما ما هو مدرّك للعقل العملي ليس كذلك، فإنّه لا يختص بفرد ما ولا زمان معيّن ولا بحال دون آخر وهكذا. ومن هنا يفتح باب علم الأخلاق أو يسدّ وهنا تكون الكارثة التي تهدّد إنسانية الإنسان وقد منعت من مرور نسائم الأخلاق المنعشة للصدور والتي تثير في الأرجاء رُواءً وروحاً وريحاناً.

الثانية: من الثابت أنّ للعقل النظري مدرّكات بديهية أولية، كما تمنع اجتماع النقيضين وارتفاعهما حيث يدرك العقل مثل هذه القضايا بشكل اضطراري لا اختياري، وهنا يقفز إلى الذهن سؤال: فهل الأمر كذلك بالنسبة للعقل العملي؟.. أي هل له مدرّكات بديهية كما للعقل النظري كذلك؟ المشهور بين المحقّقين أنّه كما أنّ كلّ التصديقات النظرية لا بدّ أن ترجع في النهاية إلى قضية بديهية وإلاّ ذهب الأمر إلى غير النهاية ثمّ لم يفد علماً وهو تال باطل، لأننا نقف عند قضايا نجد أنفسنا مضطرة للإذعان بها، فالمقدّم مثله، فالنظريات تنتهي إلى بديهيات تقف عندها، وهذه البديهيات كثيرة وأولها بالقبول الأوّليات وعلى رأسها قضية استحالة اجتماع النقيضين وارتفاعهما، هذا بالنسبة للعقل النظري وكذلك الأمر بالنسبة للعقل العملي حيث ترجع مدرّكاته إلى قضية تُعتبر مدرّكاً أوّلياً وهي: العدل حسن والظلم قبيح. فالصدق حسن لأنّه عدل، والكذب قبيح لأنّه ظلم وهكذا، وقد ذهب إلى هذا الرأي أستاذنا الشهيد السيد محمد باقر الصدر (رحمه الله) والعلامة المحقق الشيخ جعفر السبحاني، إذن توجد قضيتان أساسيتان تشكّلان

حجري أساس لصرح المعرفة الشامخ وهما:

١- استحالة اجتماع وارتفاع النقيض على مستوى العقل النظري.

٢- العدل حسن، والظلم قبيح، على مستوى العقل العملي.

لكننا - وكما بينا في أبحاثنا في العدل الإلهي - نذهب إلى أن جميع المدركات بلا فرق بين كونها على مستوى العقل العملي أم على مستوى العقل النظري ترجع إلى قضية واحدة وهي: استحالة اجتماع وارتفاع النقيضين.

كلام صاحب المحاكمات

إنّ الكلام الذي ساقه المصنّف (رحمه الله) لصاحب المحاكمات - وهو المولى المحقّق العلامة قطب الدين محمد بن محمد البويهري الرازي - يكشف عن العلاقة بين العقلين العملي والنظري، وهذا رأي من الآراء التي سنقف عليها لاحقاً، حيث اختلف في العلاقة بين كل منهما، فذهب البعض لنفي العلاقة بينهما بينما أثبتها آخرون على اختلاف في طبيعة هذه العلاقة بين العقلين. أما بالنسبة لصاحب المحاكمات فقد اتضح من كلامه أنّه من القائلين بالعلاقة ما بين النظري والعملي، ويمكن بيان كلامه من خلال مقدمات:

- الأفعال الاختيارية تصدر عن العقل العملي.

- هذه الأفعال لا تتأتى من دون علم.

- العلم من مدركات العقل النظري.

إذن فالعقل العملي يستعين بمدركات العقل النظري.

مثاله: إنَّما يوقع الإنسان صدقاً معيَّناً في واقعة معيَّنة اعتماداً على رأي كَلِّي كقولنا: الصدق ينبغي أن يؤتى به، وهذا الرأي الكَلِّي المذكور مستنبط من مقدِّمة كَلِّيَّة: كلُّ حسن ينبغي أن يؤتى به، ولا يخفى أنَّ الاستنباط الكَلِّي من المقدِّمات الكَلِّيَّة إنَّما هو للعقل النظري لا العملي، وبهذا نقف على أنَّ هناك علاقةً مثبتة ما بين العقليين حيث يزوِّد النظري منهما العملي بالعلم الذي يكون سبباً في تحريكه لإيقاع أحكامه العملية في وقائع جزئية.

النقطة الثالثة: بيان المراتب

١. مراتب العقل النظري

بعد أن فرغنا من تعريف كلِّ من العقليين النظري والعملي ومن عرض الآراء في وجه اختلاف أحدهما عن الآخر، وصل بنا الكلام إلى بحث مراتب كلِّ منهما، إذ لكلِّ منهما مراتب مختلفة وليس المقصود بالمراتب هو الفصل الزمني بين مرتبة وأخرى، فقد يطوي الإنسان مراحل عدَّة في زمن واحد بينما يقطعها آخر في زمان أكثر وأطول، ولا بدَّ من التنويه أيضاً إلى أنَّ هذه المراتب هي مراتبٌ للحصولي من العلم لا للحضوري، مع أنَّ الإنسان يولدُ مزوَّداً ببعض المعلومات الحضورية التي يعلمها علماً بسيطاً، أي يعلم بها لكنَّه غير ملتفت لهذا العلم، وبعبارة أخرى هو يعلم بها لكنَّه لا يعلم أنَّه يعلم بها. «فأول علوم النفس هو علمها بالقوى والآلات التي تستعملها من الحواس

الظاهرة والباطنة، وهذان العلمان من العلوم الحضورية الفطرية»^(١).

كما يشير إلى ذلك القرآن الكريم: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا . فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾^(٢)، إذن هذا التدرج في اكتساب العلم إنما هو في دائرة العلم الحسولي حيث يبدأ من نقطة الصفر ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئاً...﴾^(٣)، ثم ينطلق في سماء العلم وفضائه الذي لا يقف عند حد.

المرتبة الأولى: مرتبة العقل الهولاني

وهي المرتبة التي تكون فيها النفس خالية عن جميع المعقولات. والوجه في وصفه بالهولاني تشبيهاً له بالهولاني الأولى التي تكون خالية من جميع الفعليات. وإن قلت العقل إدراك مع أنه هنا لا إدراك فكيف يطلق على هذه المرتبة اسم العقل؟ فالجواب: إن في النفس في هذه المرتبة استعداد الإدراك، والاستعداد نحو من الوجود والفعلية، وهذا نظير ما يقال في المادة الأولى أيضاً حيث ذكروا أنها قسم من أقسام الوجود الجوهرية مع أنه لا فعلية لها إلا عدم الفعلية، والفعلية تساوق الوجود، وإذ لا فعلية لها فكيف تُعتبر ذلك الاعتبار، وإنما كان ذلك لأنهم قاسوها إلى عدم فوجدوا أنها تمتاز بخصوصيات ليست

(١) شرح الهداية الأثيرية، للحكيم الإلهي صدر المتألهين الشيرازي: ص ٣٤١، نشر مؤسسة التاريخ العربي.

(٢) الشمس: ٧ و ٨.

(٣) النحل: ٧٨.

موجودة فيه، حيث لا توجد فيه أيُّ قابلية لأيِّ شيء، بينما فيها قابلية لكلِّ شيء، ولو كانت عدماً لما صحَّ أن يُنسب لها هذا الدور الجسيم، وأما إذا قيسَت إلى الفعليات التي تلحق بها وتتعاقب عليها فإنه يقال: بأنَّه لا توجد فيها فعلية من الفعليات إلاَّ فعليةً أنَّه لا فعلية لها. ومن الواضح أنَّ عدم وجود فعلية فيها غيرُ عدم وجودها. وكذلك الأمر بالنسبة للعقل الهولاني، فإنَّه لا فعلية للإدراك فيه بالنسبة للنفوس المدركة، وأما بالنسبة للنفوس التي لا إدراك لها كالنفوس الحيوانية فهو إدراك. فهذه النفس في هذه المرتبة وإن كانت خالية فعلاً عن أيِّ إدراك إلاَّ أنَّ فيها استعداد الإدراك والاستعداد نحو من الوجود، وهذا النحو يمثِّل فعليةً ما.

المرتبة الثانية: مرتبة العقل بالملكة

وهي المرتبة التي تصل فيها النفس إلى تعقُّل البديهيَّات الأولى الستَّ من تصوُّر وتصديق، والتي تشكِّل ممراً وحيداً وصراطاً مستقيماً للوصول إلى النظريات. والوجه في تسمية العقل في هذه المرتبة بالملكة مرجعه إلى أمرين:

١- النفس في هذه المرتبة قد وُجِدَ لها شيءٌ من شأنها أن يكون لها، فهذا الوجدان ملكة.

٢- والملكة في قبال الحال، حيث إنَّ علاقة الصور العلمية بالنفس ليس على شاكلة واحدة، فمنها ما يزول سريعاً وهو الحال، وأما الصور التي تترسِّخ في صفحة النفس حيث يصعب زوالها فهي ملكة، وبما أنَّ

هذه الأوليات شديدة الرسوخ في النفس صعبة الزوال سمّيت النفس في هذه المرتبة لهذا الرسوخ والثبات بالملكة، أو يقال: «الرسوخ استعداد الانتقال إلى النظريات»^(١).

المرتبة الثالثة: العقل بالفعل

وهي مرتبة تصل فيها النفس إلى مستوى من الاشتداد والقوة والاقتدار بحيث تستنبط النظريات وتتعلّقها من البديهيات، ثمّ تحتفظ بها إلى حين الحاجة إليها، فإذا ما احتاجت إليها استحضرتها من دون حاجة إلى كسب جديد. فهي إن شاءت علمت وإن شاءت لم تعلم، «وهي العقل بالفعل إما لحصول قدرة الاستحضار فيها للنفس بالفعل، أو لمسبوقية هذه المرتبة بحصول النظريات»^(٢).

المرتبة الرابعة: العقل المستفاد

هي المرتبة التي تبلغ فيها النفس من الشدة والاقتدار بحيث لا يغيب عن صفحتها شيء، فهي في هذه المرتبة مظهرٌ لـ «لا يشغله شيء عن شيء»، لا تشغلها الارتباطات وإن كثرت وتشابكت وتعقدت عن هذه المدركات الماثلة الراسخة في صفحتها. فهي لا تحتاج الاستحضار لحضور ما يُراد استحضاره عندها، لذا فهي بريئة من استعداد الاستحضار وذلك لفعالية الحضور فضلاً عن براءتها من استعداد الاستحصال الذي

(١) شرح الهداية الأثيرية لصدر المتألّهين الشيرازي، مؤسسة التاريخ العربي: ص ٢٤٢.

(٢) شرح الهداية الأثيرية: ص ٢٤٢.

هو للنفس في المرتبة الأولى واستعداد الاستحضار الذي هو للثانية. وتُسمى عقلاً مستفاداً؛ لأنه يُستفاد من العقل الفعّال حال الاتّصال به.

سؤال: هل تكون المرتبة الأخيرة للإنسان في نشأة المادة أم هي مختصة بالنشأة الآخرة حيث إنّ المادة تشغل الإنسان عن هذه المدركات ولو أنا ما؟

ولو جاء هذا التساؤل عن وجود هذه المرتبة في نشأة المادة لكان أجدى، إذ لا شكّ في أنّ هذه المرتبة موجودة للإنسان في عالم الآخرة وهي ظلّ (مَنْ لا يشغله شأن عن شأن)، وإنّما السؤال: هل لهذا الاسم ظلّ ومظهرٌ في نشأتنا، أم لا؟ وإن كان فهل هو كذلك دائماً أم هو غير ذلك، وإنّما قد يحصل وقد لا يحصل؟

وفي مقام الجواب نقول: لعلّ رأي الأعلام أنّ هذه المرتبة موجودة في نشأتنا لكنّها للإنسان الكامل لا لأيّ إنسان كان، ولكنّها ليست موجودة له في تمام حالاته، حيث يشغله شأن عن الشأن الإلهي كتبليغ الأحكام، وكذلك المباحات، ولعلّ هذا الانشغال هو الذي يدعوهم للاستغفار بحرارة وحرقة؛ لأنّهم يرون أنّ مَنْ هو في مقامهم لا ينبغي أن ينشغل عنه تعالى، وبعبارة أدقّ: إنّ مَنْ حقّ الله عليهم أن لا ينشغلوا عنه طرفة عين أبداً حتّى ولو بإدارة أبدانهم وقضاء حاجات الناس، فإذا ما انشغلوا بهذا رأوه خطيئة يستحقّون عليها العقوبة والمؤاخذه، لذلك يقفون بين يد الله عزّ وجلّ يلحّون عليه بالاستغفار معترفين مقرّين بما كان منهم، وهذا إن دلّ على شيء فإنّه يدلّ على عمق معرفتهم بالله تبارك وتعالى وحرصهم على نيل رضاه.

لفتة: طبيعة المادة تفرض على صاحبها الانشغال، وهذا قانون سار على كل مادي ومادة، وهو قانون التزاحم، فإذا انشغل إنسان هذه النشأة بشيء فإن هذا الانشغال يصرفه عن غيره، وأما في غير هذا العالم فلا يكون الانشغال بشيء صارفاً عن غيره، إذ كل شيء حاضرٌ عنده حضوراً وجودياً لا ذهنياً صورياً، فإذا قلنا إن الإنسان الكامل في هذه النشأة ذو مرتبة مادية فإن كانت محكومةً لهذا القانون فيشغله شأن عن شأن، وأما إذا قلنا إنها غير محكومة فهذا خلف ماديّتها؛ لأن طبيعة المادة واحدة.

لكن المصنّف (رحمه الله) ذهب مذهباً واضحاً في ذلك فأشار إلى أنّ العقل لكي يكون مستفاداً لا يشترط في ذلك أن يكون مستفاداً بالنسبة لكل المدركات، بل يمكن أن يكون كذلك مع بعضها دون بعضها الآخر، ومرجع هذا إلى شدة النفس وقوتها، فالنفوس التي اشتدت وقويت بدرجة لا يشغلها شأن عن شأن تجاوزت مرحلة النفس إلى العقل ولا تزاحم في العقل كما في المادة والخيال حتى تكون صورة عقلية شاغلة عن أخرى. ألا ترى علياً عليه السلام لمّا تطوّع بخاتمه فإنّ هذا لم يشغله عن الحضور راعياً بين يد خالقه تبارك وتعالى، وأما النفوس التي هي دون ذلك فإنّها لا تنشغل بشأن عن شأن ولكن بدائرة أضيق من تلك الدائرة المشار إليها سابقاً.

العلاقة بين العقليين: بعد أن أتضح من خلال ما تقدّم ومن خلال تعريف المعلّم الثاني والشيخ وصاحب المحاكمات أن لا اختلاف نوعياً بين العقل النظري والآخر العملي وإنما الاختلاف بالمدركات،

فالمدرّكات هي التي كانت منشأً لوصف شيء واحد ذاتاً وهو العقل بالنظري تارة وبالعملي أخرى، هنا يقفز إلى النفس سؤالٌ عن العلاقة بين هاتين الطائفتين من المدرّكات التي تستدعي إحداهما جرياً عملياً على طبقها، بينما الأخرى لا تستدعي ذلك، و«أول من طرح السؤال حول ارتباط الحكمتين النظرية والعملية بصورة الشبهة والإشكال، الفيلسوف الانجليزي دافيد هيوم»^(١)، حيث استدلل على عدم وجود الرابطة بين الحكمتين بأن طريقة البحث في كل منهما مختلفة. وهذا واضح، فالبحث في النظرية عن الوجود واللاوجود بينما في العملية فالبحث مختلف تماماً وهو البحث عن لزوم الفعل أو الترك، فكيف والأمر كذلك يستدل بما في النظرية على ما في العملية، وهذا الرأي يُعتبر واحداً من الآراء الثلاثة حول العلاقة بين الحكمتين، وهي:

١- لا رابطة ولا علاقة.

٢- الإدراكات النظرية بمثابة العلة التامة للإدراكات العملية.

٣- الإدراكات النظرية تؤثر في العملية بنحو المقتضي لا العلة التامة.

والحق أن هناك رابطةً وعلاقةً وثيقةً بين المعرفة النظرية والأخرى العملية، وهذا ما نجده ماثلاً للعيان بكل وضوح وجلاء، إذ تترتب الآثار العملية على الاعتقاد بمعارف نظرية بحيث تكون المعرفة النظرية عنصراً داعماً للاستنتاج. وإليك بعض الأمثلة:

(١) نظرية المعرفة، محاضرات الأستاذ الشيخ جعفر السبحاني، بقلم الشيخ حسن محمد مكي العاملي: ص ٣٤٢، الطبعة الأولى، ١٤١١ هـ.

١- قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ وَالْجِبَالُ وَالشَّجَرُ وَكَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ وَكَثِيرٌ حَقَّ عَلَيْهِ الْعَذَابُ وَمَنْ يُهِنِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ مُكْرِمٍ﴾^(١)، حيث يستدل بمعرفة سجود مَنْ سجد لله تعالى وهي معرفة نظرية على معرفة عملية وهي وجوب السجود على الإنسان.

٢- قوله تعالى: ﴿وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ﴾^(٢)، فهي معرفة لا تستدعي جرياً عملياً في نفسها لكنها كانت دليلاً على معرفة عملية تضمنها قوله تعالى: ﴿أَلَّا تَطْغَوْا فِي الْمِيزَانِ﴾^(٣)، وغير هذه من الآيات كثير لمن أراد التوسّع والاستزادة^(٤).

٢. مراتب العقل العملي

للعقل العملي أربع مراتب أيضاً، وهذا النوع يرجع إلى التنوع في أساليب الوصول إلى كل مرتبة من هذه المراتب والآثار التي تترتب على كل مرتبة منها، وإليك هذه المراتب بحسب تسلسلها الطبيعي:

التجلية: وهي عملية تطهير الظاهر وتهذيبه وإنما تتحقق إذا جاءت أحوال الإنسان وأعماله مطابقة للشريعة السمحاء، حيث يبدأ الإنسان بالعمل الأسهل ثم الأشد فالأشد، ولا شك أن المداومة على الأعمال

(١) الحج: ١٨.

(٢) الرحمن: ٧.

(٣) الرحمن: ٨.

(٤) نظرية المعرفة للشيخ السبحاني.

توجد المَلَكَات المِسانِخَة لها المِنسِجْمَة معها، فتمريغ الجبين مثلاً في الصلَاة يورث التواضع وهذا على نحو الاقتضاء لا على نحو العلة التامة.

التخلية: وهي عملية تخلية النفس وتفريغها من الأخلاق الرذيلة والصفات الخسيسة، وذلك من خلال الكفّ عن الأعمال التي أورثت مثل هذه الصفات والقيام بالأعمال التي تورث ضدها، فلكي يخلو قلب إنسان من صفة البخل مثلاً لا بدّ أن ينزع من ذهنه الصورة التي تزيّن له هذه الصفة وتجعل منها مؤشراً على السلامة والصحة وأن يستبدل بها صورة أخرى تحبّب له العطاء والبذل وتزيّنه له حتّى يندفع لكي يجسّد هذه الصورة خارجاً ملموساً وواقعاً حياً.

التحلية: وهي عملية زرع المَلَكَات الحسنة بعد أن مُهّدت الأرضية لنشوتها وترعرعها، إذ لا يمكن أن تنمو المَلَكة نمواً واعداداً بثمارٍ وغلالٍ إذا زرعت في أرضٍ مليئة بالأعشاب الضارة.

الفناء: من الملاحظ أنّ العلم يورث العمل والعمل يورث العلم ولا مشكل في ذلك حيث إنّ العلم الذي يولّد العمل سنخ علم يختلف عن العلم الذي يتّج عن العمل، فالعلم السابق مجموعة من المفاهيم والاصطلاحات. وبعبارة أخرى هو علم حصولي كسبي ولا يُعتبر كمالاً ما لم يكن مولّداً للعمل المِسانِخ له، بينما العلم الآخر اللاحق فإنّه العلم الذي ينكشف به ملكوت السماوات والأرض وهو اليقين بمعنى الشهود والرؤية، وهو غير اليقين الذي في المنطق والأصول الذي هو حصولي يكون قبل العمل، ولا بدّ أن يُعرف أنّ اليقين شيء، والعلم

باليقين شيء آخر، فالشجاعة هي التي تترتب عليها الآثار لا العلم بها، فالإنسان يكون شجاعاً بتّصافه بالشجاعة لا بعلمه بها يكون شجاعاً. فاليقين بمعنى الشهود والرؤية القلبية هو الغاية وهو منشأ الآثار، ﴿وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ﴾^(١) حتى يصل الإنسان إلى هذه الغاية من خلال الالتزام بالشرع الأقدس.

وأما الروايات التي فسرت اليقين في هذه الآية بالموت إنّما كان الموت مصداقاً من مصاديق الآية، إذ بالموت تنكشف الأشياء انكشافاً مشاهدة فهو تطبيق وليس تفسيراً على حدّ اصطلاح العلامة الطباطبائي رحمه الله، فتحصل أنّ العلم تارة يكون وسيلة للعمل وأخرى يكون غاية مترتبة على العمل وأحدهما غير الآخر.

أقسام الفناء

ذكر المصنّف (رحمه الله) الأقسام الثلاثة المعروفة للفناء وهي المحو والطمس والمحق، وقبل الخوض في الحديث عن كلّ واحد من هذه الأقسام لا بأس بالإشارة إلى مسألة مهمة ولها علاقة وثيقة بما نحن فيه، وهي أنّ المتكلّمين والفلاسفة عندما يبحثون في التوحيد بأقسامه الثلاثة: الذاتي، والصفاتي، والأفعالي، إنّما يبحثون في التوحيد على مستوى عالم المفاهيم لا على مستوى الكشف والشهود والذي يلتزم به العرفاء، لذا كان توحيد الفلاسفة والمتكلّمين توحيداً حصولياً يقتضي معرفة متقدّمة على العمل وليس كذلك عند العرفاء، «فإنّ

(١) الحجر: ٩٩.

مسألة التوحيد حسبما حققه المشاهدون وطبق ما شاهده المحققون من أهل الكشف والعيان ممّا لم يهتد إليه إلى الآن نظر العقول بمشاعل الحجج والبرهان إلاّ من أيّده الله بنور منه ووفقه بهدايته إليه من الحائزين منهم مرتبتي الاستدلال العقلي والشهود الذوقي، الفائزين بمنقبتَي العلم العلي والكشف الإنسي الذين خلّصهم الله تعالى عن مضائق المقدمات من الخطابية والبرهانية إلى أفضية الواردات الكشفية والمخاطبات العيانية بحسن متابعة الأنبياء صلوات الله عليهم أجمعين^(١).

فالتوحيد الذاتي عند المتكلمين بمعنى أنّه تعالى واجب الوجود الواحد الذي لا ثاني له، وأما التوحيد الصفاتي عندهم سيّما الإمامية منهم فمعناه أنّ الصفات بعضها عين الآخر وجميعها عين الذات مصداقاً، وأما مفهوماً فأحداها غير الأخرى من الصفات. إذن لا إثنية بين الذات والصفات، بل هما شيء واحد ومصداق فارد. وأما التوحيد الأفعالي عندهم - المتكلمين - فإنّ معناه أنّه تعالى ربُّ كلِّ شيء لا مؤثّر مستقلّ سواه.

وأما إذا انتقلنا إلى رحاب الرؤية العرفانية فنجد معنى التوحيد مختلفاً تماماً، فالتوحيد الذاتي عند العارف هو أن يصل إلى درجة لا يشاهد عندها إلاّ وجود الحقّ وهو التوحيد الشهودي حيث لا يرى العارف بالله ولا يشاهد غيره تعالى موجوداً في قبال التوحيد الوجودي حيث يعتقد أصحابه من المتصوّفة أن لا موجود إلاّ الله تعالى وما سواه

(١) تمهيد القواعد لصائن الدين على التركة، صحّحه وعلّق عليه: الأستاذ العارف العلامة حسن زادة أملي: ص ٦ و ٧.

فهو سراب، أو كالصور المرآتية التي لا حقيقة لها إلا الحكاية، فما عداه تعالى ظهورات وأظلال تدلّ عليه تعالى.

وأما التوحيد الأفعالي عند العارف فيتحقق بوصوله إلى مقام لا يجد عنده فعلاً إلا وهو مستهلك في فعله تعالى فيرى الله أولاً ثم يرى الفعل ظلاً له، لا أنه يرى الفعل ثم يرى الله عز وجل؛ إذ هو على كل شيء شهيد أي مشهود. كيف لا ولم يعرف أحد شيئاً إلا بالله، فالمعروف أولاً هو الله تعالى ثم ثانياً الشيء: «يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ»^(١)، فإذا التفت الإنسان إلى نفسه فإنه يعرفها بعد أن يكون قد عرف ربّه، لذا فأول مرتبة من مراتب الفناء هو أن لا يرى السالك إلى الله فعلاً إلا وينسبه أولاً إليه تعالى ثم لنفسه بحول منه تعالى وقوة، فيكون مصداقاً لقوله تعالى: «وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ...»^(٢)، وهذا مفاد نظرية الأمر بين الأمرين.

وأما التوحيد الصفاتي عند أهل المعرفة فإن العارف لا يرى كمالاً ولا جمالاً ولا صفة حُسن إلا ويراهما صفة له تعالى، فالتقوى عندهم في هذا المقام هو أن يتّقي العارف نسبة أي صفة حسنة إليه لأنه مختصّ به تعالى، وهي مرتبة عليا لا يصل إليها إلا كل ذي حظّ عظيم. ومن ثم فالفناء ليس على شاكلة واحدة، بل له درجات، فتارة يكون في الذات فهو المحقّ «هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ»^(٣)، وأخرى

(١) الأنفال: ٢٤.

(٢) الأنفال: ١٧.

(٣) الحشر: ٢٢.

يكون الفناء في الصفات فهو الطمس ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ﴾^(١)، وثالثة يكون في الأفعال فيسمى بالمحو «لا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم».

قال الحكيم الهيدجي: «وليعلم أن الفناء قسمان: فناء استهلاك، كفناء أنوار الكواكب في نور الشمس، وحينئذ يبقى عين الفاني وذاته ويرتفع حكم إنيته. وفناء هلاك: كفناء الأمواج عند سكون البحر، وحينئذ يزول الفاني ويرتفع عينه ولا يبقى أثره»^(٢). والمقصود بالأقسام الثلاثة للفناء هو الأول لا الثاني، فالكواكب لا تمتاز عن نور الشمس بينما الممكن يمتاز عن الواجب تعالى إلا أن الواصل لا يراه، وإلا فاتّحاد أو حلول، فبالإتّحاد يكون الممكن واجباً، وبالحلول يكون الواجب ممكناً.

تنزيل الشيخ في الإشارات

لقد أنزل الشيخ الرئيس التمثيل المورد في قوله تعالى: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾^(٣)

(١) الصفات: ٣٥.

(٢) تعليقه الهيدجي على المنظومة وشرحها: ص ٥٢٩، نشر: الأعلمي، طهران، ١٤٠٤ هـ.

(٣) النور: ٣٥.

على هذه المراتب الأربع، ولا بأس بذكرها أولاً ثم ذكر إنزالات أخرى أنزلها الشيخ على موارد أخرى غير هذه المراتب:

المنزل

المنزل عليه

- العقل الهولاني - المشكاة: كوة غير نافذة وهي ما يتخذ في جدار البيت من الكوة لوضع بعض الأثاث كالمصباح وغيره وهو غير الفانوس، والسر في إنزال المشكاة على العقل الهولاني هو أنها مظلمة في ذاتها قابلة للنور، كما أن النفس في هذه المرتبة خالية عن جميع المعقولات قابلة لها.

- العقل بالملكة - الزجاج؛ لأنها شفافة في نفسها لطيفة، أكثر قبولاً للنور من المشكاة، كما أن النفس في مرتبة تعقلها للبديهيّات التصوريّة والتصديقيّة تكون أكثر قبولاً لمزيد من المعلومات النظرية.

- العقل بالفعل - المصباح؛ لأنه مضيء بذاته ولغيره.

- العقل المستفاد - نور على نور؛ لأن النفس نورٌ وتزداد نوراً بما تحصله وتستحضره من صور علمية وهذه الصور العلمية نورٌ أيضاً.

إنزالات أخرى

| المنزل | المنزل عليه |
|-------------------|--|
| - الشجرة الزيتونة | - الفكرة؛ لكونها مستعدة لأنّ تصير قابلة للنور بذاتها من خلال علاجٍ وحركات كثيرة. |
| - الزيت | - الحدس: يكاد يضيء من دون مؤنة وعلاج، وذلك لشدة صفائه ونقاؤه. |
| - النار | - العقل الفعّال، كما أنّ النار تعطي الإضاءة والنور للمصابيح فكذلك العقل الفعّال يعطي القوابل نور العلم والمعرفة. |

الفكرة والحدس

قال الشيخ في الإشارات بعد أن فرغ من عملية الإنزال السابقة: «لعلك تشتهي الآن أن تعرف الفرق بين الفكرة والحدس» وإليك الفرق بينهما بعد التنويه بأنّ الحدس والفكر طريقتان تخرج بهما النفس إلى العقل بالفعل، إلا أنّها - وهنا يكمن الفرق - تخرج بالفكر الذي هو عبارة عن حركة من المجهول التصوريّ أو التصديقيّ إلى المعلوم ثمّ بين المعلومات ثمّ من المعلوم إلى المجهول فلا يبقى بعدها مجهولاً بل يصير معلوماً، بينما تنتقل النفس بالحدس إلى المعلوم من دون ذلك.

تفسيرات الحدس

لم يكن للحدس في الكلمات معنى متفق عليه تمام الاتفاق، بل جاء بمعان متعددة حرصت على أن تكون مغايرة للفكر ولو في أمرٍ عرضي زائد على الحقيقة كما سترى في التفسير الأول للحدس:

١- الحدس حركة كما الفكر حيث توجد فيه حركتان من المطالب إلى المبادي ثم منها إلى المراد، وذلك لأنّ تحصيل المطلوب لا يكون إلاّ بحركة، إلاّ أنّ الحركة الموصلة للمطالب تارة تكون بطيئة بحيث يُلتفت إليها، وأخرى تكون سريعة يتعذّر الالتفات إليها فيُظنّ أنّ الوصول إلى المطالب تمّ من دون حركة، والثاني هو الحدس بينما الأوّل هو الفكر.

٢- لا حركة في الحدس وإنما تصوّر المجهول - التصوّر أو التصديقي - سبب كافٍ في ثبوت المطلوب بلا حاجة إلى أيّ لون من ألوان الحركة.

٣- كما ذهب إليه اللاهيجي في - گوهرمراد - حيث زعم أنّ الحدس هو خروج النفس بالكشف لا بالفكر.

قال الشيخ في المباحثات: «الحدس هو فيضٌ إلهي واتّصال عقلي يكون بلا كسب البتّة، وقد يبلغ بعضهم مبلغاً قد يستغني عن الفكر في أكثر ما يعلم...»، وقال شيخنا الأستاذ حسن زادة أملي: «اعلم أنّ النسبة بين الفكر والحدس في طريق النظر والاستدلال كالنسبة بين السلوك

والجذبة في مشهور الكشف والعرفان»^(١). واعلم أن المشهور بين المحققين هو الثاني من التفسيرات السابقة للحدس، ولا بد أن يُعلم أيضاً أن قوة الحدس ليست متواطية بل مشككة متفاوتة بالشدة والضعف، لأن الحدس وجود والوجود له مراتب، فأتم مراتب الحدس وأكملها هو ما يسمّى بالقوة القدسية وقد اعتنى الحكماء بإثبات مثل هذه المرتبة للإنسان وأنه بهذه المرتبة يمكن أن يرى الموجودات كما هي عليه، وهذا ما يعزّز التفسير الثالث من تفاسير الحدس التي تقدّمت آنفاً، وقد استعان مثبتو هذه القوة بالآيات الشريفة والروايات كذلك، حيث إن هذه القوة مصدر تفاضل بين المرزوقين بها أنفسهم: «تلك الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ»^(٢) وهي القوة التي أيد بها الله أنبياءه في ظروف حرجة للغاية، إذ يمثل هذه القوة نطق عيسى بن مريم عليه السلام ليعلن براءة أمه عليها السلام وأنها اصطفت لأمر عظيم وأعدت لمهمة جسيمة حيث كانت وعاءً لخلق فريد «فَأَشَارَتْ إِلَيْهِ قَالُوا كَيْفَ نُكَلِّمُ مَنْ كَانَ فِي الْمَهْدِ صَبِيًّا . قَالَ إِنِّي عَبْدُ اللَّهِ آتَانِيَ الْكِتَابَ وَجَعَلَنِي نَبِيًّا»^(٣)، وهي القوة التي أيدت يحيى بن زكريا عليه السلام بالعلم والمعرفة لكي يكون ذا حكم ونبوة على صباه وصغر سنّه، لأن هؤلاء يُلقون هذا الفيض الإلهي على شدته وقوة تألقه دفعة واحدة، وهم بغنى عمّا يصرف الآخرون أعمارهم في تحصيله من مقدمات لينالوا ما

(١) مسائل عيون النفس: ص ٥٧٧.

(٢) البقرة: ٢٥٤.

(٣) مريم: ٢٩ - ٣٠.

لا يقاس بذلك الألق الإلهي الذي يناله أصحاب النفوس القدسية. وقد روى الكليني (رحمه الله) في الكافي: عن جابر، عن أبي جعفر عليه السلام قال: سألته عن علم العالم، فقال: «يا جابر إن في الأنبياء والأوصياء خمسة أرواح: روح القدس، وروح الإيمان، وروح الحياة، وروح القوة، وروح الشهوة. فبروح القدس يا جابر عرفوا ما تحت العرش إلى ما تحت الثرى...».

وفي صحيح جابر الجعفي قال: «وَكُنْتُمْ أَزْوَاجًا ثَلَاثَةً . فَأَصْحَابُ الْمَيْمَنَةِ مَا أَصْحَابُ الْمَيْمَنَةِ . وَأَصْحَابُ الْمَشْأَمَةِ مَا أَصْحَابُ الْمَشْأَمَةِ . وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ . أُولَئِكَ الْمُقَرَّبُونَ»^(١)، فالسابقون هو رسول الله صلى الله عليه وآله وخاصة الله من خلقه، جعل فيهم خمسة أرواح.. أيدهم بروح القدس، فبه بُعثوا أنبياء، وأيدهم بروح الإيمان فبه خافوا الله، وأيدهم بروح الشهوة، فبه اشتهاوا طاعة الله وكرهوا معصيته، وجعل فيهم روح المدرج الذي يذهب به الناس ويجيئون...»^(٢).

الإنزال على الإنسان الكبير

ويتسم هذا الإنزال بالإنزال الآفاقي بعد أن كان الإنزال فيما مضى إنزالاً أنفسياً، ولنفهرس عملية الإنزال هذه كما فعلنا بتلك:

(١) الواقعة: ٧ - ١١.

(٢) بصائر الدرجات: ٤٤٥.

| المنزل عليه | المنزل |
|--|------------------------------|
| <p>- عالم الأجسام الفلكية والعنصرية، والسرُّ في ذلك أن مفردات هذا العالم كدرّة مظلمة لانغماسها بالمادّة واختلاطها بها.</p> | <p>- المشكاة</p> |
| <p>- عالم النفوس الكلّية والأنوار الاسفهبديّة، فهي صافية صفاء الزجاج، وإن كانت لا تخلو من شيء من الكدورة.</p> | <p>- الزجاج</p> |
| <p>- عالم العقول الطولية والعرضية، والوجه واضح حيث لا يشوب هذا العالم ظلمة ولا كدورة كما المصباح.</p> | <p>- المصباح</p> |
| <p>- الهوية الصرفة، مرتبة غيب الغيوب، والكنز الخفي، مرتبة لا اسم ولا رسم ولا صفة، حيث يعبر عن هذه المرتبة بـ«هو» التي هي عند العرفاء اسم لتلك المرتبة «يا مَنْ لا هوَ إلاّ هو». وهي الذات من حيث هي ذات.</p> | <p>- نور على نور</p> |
| <p>- عالم الأسماء: هو الله تعالى، وإن كان يطلق العالم - على ما سواه عادة - لكنّه أُطلق عليه باعتبار الأعيان الثابتة اللازمة للأسماء والصفات فهو تعالى روح شجرة الأسماء المتشعّبة مفهوماً التي هي عين الذات مصداقاً وحقيقةً، فالاسم نفس المسمّى والصفة عين الذات،</p> | <p>- روح الشجرة المباركة</p> |

والاسم ليس وجوداً لفظياً بل حقيقة خارجية،
 وإنما اللفظ اسم الاسم، والاسم هو الذات
 مأخوذة بحيثية من الحثيات، وأما الصفة فهي
 نفس الحثية، فالفرق بين العلم والعالم هو أن
 العالم عبارة عن الذات بالقياس إلى حثية
 العلم، بينما العلم وهو صفة هو نفس الحثية.
 وبعبارة العلامة الطباطبائي (رحمه الله): «لا
 فرق بين الصفة والاسم غير أن الصفة تدلّ
 على معنى من المعاني يتلبّس به الذات أعمّ
 من العينية والغيرية، والاسم هو الدالّ على
 الذات مأخوذ بوصف، فالحياة والعلم صفتان
 والحيّ والعالم اسمان..»^(١)، وسيأتيك بعض
 الكلام في أسمائه تعالى في الأضواء.
 وروح هذه الشجرة روحٌ تدبُّ في الأنوار الثلاثة
 كل بحسبه وهي الأجسام والعقول والنفوس.
 - لا شرقية ولا غربية - إنزالها الأفقي: إن هذه الشجرة خارج عالم
 الحسّ الذي فيه شرق وغرب، وأن روح هذه
 الشجرة في الأفق متوسطة بين صرافة الوحدة
 ومحوضة الكثرة، وأن ما سواه تعالى لا هو ولا
 غيره، فهو كلّ الأشياء وليس بشيءٍ منها.

(١) تفسير الميزان ج ٨، ص ٣٥٢.

وأما إنزالها الأنفسي فإنها تشير إلى أن خير الأمور أوسطها في العقل فلا جريزة ولا بلاهة بل حكمة.

- سدرة المنتهى - قال المحقق الأملي (رحمه الله): «فلهذه المرتبة - مقام الأحذية - اسمان: شجرة زيتونة وشجرة سدرة المنتهى، زيتونة باعتبار إنارتها ما دونها في مقام الهبوط والسلسلة النزولية وقد عرفت توقّد الأنوار الثلاثة منها، وسدرة المنتهى باعتبار انتهاء استكمالات الكمال وترقياتهم في سلسلة الصعود إليها»^(١). ومن الملفت للنظر أن هذه الكلمة لم ترد إلا في هذا المورد، «ولا يوجد في كلامه تعالى ما يفسّر هذه الشجرة، وكأنّ البناء على الإبهام كما يؤيّده قوله بعد: ﴿إذ يغشى السدرة ما يغشى﴾^(٢)، فهي المقام الرفيع الذي لا يصل إليه إلا الأوحدي ممّن خلق الله تعالى وهو ما انتهى إليه الخاتم صلى الله عليه وآله، وهذا يشكف عمّا للخاتم من رفعة وسؤدد وكرامة وشرف لم يبلغه أحد غيره ولم يصل إليه.

(١) درر الفوائد، للحكيم محمد تقي الأملي رحمه الله: ج ٢، ص ٣٨٢.

(٢) تفسير الميزان: ج ١٩، ص ٣١.

أضواء على الغر:

دور العقل العملي

يلعب العقل العملي دوراً مؤثراً في مصير الإنسان، لذلك كان محط اهتمام وعناية السماء التي كانت سخيّة بلا حدود في تعاليمها السمحة التي من شأنها أن تبعث في هذا الإنسان مثل هذه القوّة التي تأخذ بيده في صراط القرب الإلهي الذي يضمن للإنسان مصيراً لائقاً ونهايةً فضلى تنسجم مع طبيعته المحبّة للاستقامة والرشاد والتي تحنّ دائماً إلى محلّها الأروع الذي هبطت منه، وقد تناول هذه المسألة المصنّف الحكيم السبزواري (رحمه الله) نظماً وشرحاً للنظم، وذلك من خلال بيان دور هذه القوّة ثمّ مراتبها وكيفية الترقّي من مرتبة لأخرى. ونحن هنا في هذه الأضواء لا نريد أن نتناول هذه المسألة بما تستحقّ من التناول رعايةً لهذا المختصر، وإنّما نشير إلى علاقة هذه القوّة المسمّاة بالعقل العملي بالإنسان ومستقبله ومصيره، حيث تشكّل هذه القوّة أساساً تقوم عليه الملكات الخلقية والنفسانية التي تسمّى بالأخلاق، وهذا ما يبحثه علماء الأخلاق بشكل معمّق ف«الذي يستفاد من كلماتهم في ارتباط الأخلاق بالعقل العملي أنّها ملكات حاصلة للنفس بسبب تسلّط العقل العملي على القوى الحيوانية أو انقياده لها. نعم، في كلام صدر المتألّهين أنّ معنى العقل في كتب الأخلاق هو المواظبة على الأفعال التجريبية والعادية حتى يُكتسب بها خلق وعادة..»^(١)، فإذا أنكر الإنسان وجود قضايا أخلاقية مطلقة فلا مجال للتفاوض بمستقبل

(١) تعليقة على نهاية الحكمة للشيخ الأستاذ محمد تقي مصباح اليزدي، ص ١٧٦.

إنساني مريح و حياة إنسانية يكون فيها الإنسان إنساناً حقيقةً وواقعاً

منهج جديد

قال المصنّف (رحمه الله): «ثمّ أشرنا إلى ما ذكره الشيخ في الإشارات من تنزيل التمثيل المورد في التنزيل...»، هذه الآية الشريفة آية النور لقد تناولها الأعلام تأويلاً وتنزيلاً، وقد عرفت أنّ التأويل هو الوقوف على باطن الحقائق وهو باب مفتوح أمام الجميع وليس التأويل مختصاً بالأئمة عليهم السلام، إلاّ أنّ كلام غيرهم حجّة على أنفسهم إن حصل لهم القطع بما وقفوا عليه من الحقائق وإلاّ فلا. وفي جميع الأحوال لا يكون كلام غيرهم حجّة على غيرهم، وأما كلامهم عليهم السلام فهو حجّة.

وأما فيما يرتبط بالتنزيل فإنّ له طريقتين في تفسير الآيات القرآنية:

١- التفسير الآفاقي.

٢- التفسير الأنفسي.

وكلاهما يعتمد على ظواهر القرآن فإن طُبقت على الواقع الخارجي فهو آفاقي في قبال عالم الإنسان الذي يكون التطبيق عليه تفسيراً أنفسيّاً. مثاله: قوله تعالى: «وَمَنْ يَخْرُجْ مِنْ بَيْتِهِ مُهَاجِرًا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ يُدْرِكُهُ الْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ»^(١).

التفسير الآفاقي للآية: المقصود بالخروج في الآية الشريفة هو

(١) النساء: ١٠٠.

خروج الإنسان من بيته من بلده إلى بيت الله الحرام بقصد أداء المناسك المقررة في هذه العبادة المقدسة وزيارة الروضة النبوية المباركة. وهو خروج حسّي مادّي.

التفسير الأنفسي للآية: الخروج المقصود أنفسياً هو خروج الإنسان من بيت «الأنا» مهاجراً إلى الله ورسوله، وهو خروج روحي معنوي، ولعلّه هو المراد، وإلا لقال تعالى: مهاجراً إلى بيت الله (تعالى) ومسجد رسوله صلى الله عليه وآله، كما أن الخروج الأول هو كذلك.

إذن هناك فرق بين التأويل الذي هو الوقوف على حقائق القرآن الكريم وهذا يختصّ بمن ثبتت حجّيته، وهناك تنزيل أو تفسير وهو على قسمين آفاقي وأنفسي، وغالباً ما يُخلط بين التأويل والتفسير الأنفسي للآيات حيث يُعتبر ما هو تفسيراً أنفسياً للآية تأويلاً، وقد وقع في هذا المصنّف (رحمه الله) حيث اعتبر ما هو تفسير وتطبيق تأويلاً، ولا بدّ من الإشارة والتنويه بأنّ باب التفسير الأنفسي مفتوح للجميع، ولكن بنحو تساعد عليه اللغة والظواهر.

كلام في أسمائه تعالى

سيكون الكلام مختصراً في أمور ثلاثة:

١- طريقنا إلى الأسماء.

٢- دور الأسماء.

٣- توقيفية الأسماء.

طريقنا إلى الأسماء

يمكن رسم هذا الطريق من خلال مقدمات تمّت البرهنة عليها في الإلهيات بالمعنى الأعم والأخصّ من هذا الكتاب.

- الوجود الواجبي واجبٌ بالذات من جميع الجهات، إذ كلّ ما يمكن له تعالى بالإمكان العام فهو واجب له، فله كلّ كمال وجوديّ وبنحو أتمّ وأشرف شرفاً لا يتناهى مدّة وعدّة وشدّة.
- الواجب تعالى هو المبدأ المفيض لكلّ وجود وكمال وجوديّ؛ لانحصار الوجوب بالذات فيه، وهذا ما قامت عليه أدلّة التوحيد المحكمة، حيث إنّ من أقدم ما نواجهه في البحث عن المعارف الإلهية أنّنا ندعّن بانتهاك كلّ شيء إليه وكيونته ووجوده منه، فهو يملك كلّ شيء لعلمنا أنّه لو لم يملكها لم يمكن أن يفيضها ويقيدها لغيره.
- إنّنا نملك كمالات وجودية كالعلم مثلاً والحياة والقدرة، فالواجب تعالى عالم حيّ قادر وإلّا ففي نفيها إثبات النقص ولا سبيل للنقص إليه تعالى.

دور الأسماء

لا بأس أن نقف على دور الأسماء من خلال السؤال التالي: هل عالم الإمكان مرتبط بالذات الإلهية مباشرة أم لا؟

وفي معرض الجواب نقول: إنّ من حيث هي ذات لا اسم ولا رسم ولا ارتباط لأيّ شيء بها وإنّما ترتبط الموجودات بالذات من خلال اسم من الأسماء، والاسم كما تقدّم هو الذات مأخوذة بحيثية

من الحثيات، وهذا معنى قولهم: لا ارتباط لموجود إمكاني بالذات من حيث هي ذات، بل حتى أن الوجود الإنساني الكامل غير مرتبط بالذات كذلك وإنما يرتبط باسم خاص يسمّى الاسم الأعظم الذي هو مجمع الكمالات. ولذا لا بدّ من التعامل الدقيق للداعي مع الأسماء حتى يكون الدعاء أكثر إثماراً واستجابة، «فَمَنْ يَسْأَلُ اللَّهَ الْغِنَى لَيْسَ يَقُولُ: يَا مَمِيتُ يَا مُذِلُّ اغْنِنِي، وَإِنَّمَا يَدْعُوهُ بِأَسْمَائِهِ: الْغِنَى وَالْعَزِيزُ وَالْقَادِرُ مَثَلًا، وَالْمَرِيضُ الَّذِي يَتَوَجَّهُ لشفاء مرضه يقول: يَا شَافِي يَا مَعَافِي يَا رُؤُوفُ يَا رَحِيمُ ارحمني واشفني، ولن يقول: يَا مَمِيتُ يَا مُنْتَقِمُ يَا ذَا الْبَطْشِ اشفني، وعلى هذا القياس»^(١).

توقيفية الأسماء

لا نريد الخوض في تفاصيل هذه المسألة لأنه خارج عن غرضنا في هذا الكتاب وفي هذه الأضواء وإنما نشير إلى رأي طريف لأستاذنا آية الله الشيخ حسن حسن زادة آملّي (حفظه الله) حيث يستدلّ على توقيفية الأسماء بمعنى عدم الجواز في ابتكار اسم جديد له تعالى ولو من كلامه عزّ وجلّ، كقوله تعالى: ﴿وَمَكْرُوا وَمَكَّرَ اللَّهُ﴾^(٢)، و﴿اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾^(٣)، وكان التسمية شرطها نحو ولاية على المسمّى دون الوصف، كما أن لك أن تصف ولدًا أحدٍ بأنه حسن، وليس لك أن

(١) تفسير الميزان: ج ٨، ص ٣٥٣.

(٢) آل عمران: ٥٤.

(٣) البقرة: ١٥.

تسميه حسن»^(١). وإذ ليس لأحد أدنى ولايةٍ عليه تعالى فلا يمكن له أن يسميه، بينما لا يشترط ذلك في الوصف.

وقد ذهب العلامة الطباطبائي (رحمه الله) إلى «أن لا دليل على توقيفية أسماء الله تعالى من كلامه بل الأمر بالعكس... وهذا بالنظر إلى البحث التفسيري، وأما البحث الفقهي فمرجعه فنّ الفقه، والاحتياط في الدين يقتضي الاقتصار في التسمية بما ورد من طريق السمع، وأما مجرد الإجراء والإطلاق من دون تسمية فالأمر فيه سهل»^(٢).

(١) عيون مسائل النفس: ص ٤٤٦.

(٢) تفسير الميزان: ج ٨، ص ٣٥٩.

غرر في أنَّ النفس كلُّ القوى

النص

النفس في وحدته كل القوى وفعلها في فعله قد انطوى
للحكم بالمرئي على المطعوم وبالخيالي على الموهوم
والقاضي بين اثنين لابدّ وأن قد حضرا له كذا الباقي علن
وقطعنا أنا نرى نصغي نشم نعقل نوهم ونشتهي نهم

الشرح

يأتي هذا البحث الشريف ليصبّ في صالح التأكيد على معرفة النفس التي تعتبر - كما سمعت مراراً - البوابة الوحيدة الواسعة التي توذّي إلى معرفة الربّ تعالى سيّما في معرفة التوحيد الأفعالي للحقّ الأوّل، وبتعبير صدر المتألّهين: «ومن عجز عن توحيد نفسه كيف يقدر على توحيد ربّه»^(١).

وهذا شيخنا الأستاذ حسن حسن زاده (حفظه الله) يتناول هذا

(١) الأسفار: ج ٩، ص ٥٧.

المطلب بكثير من العناية والاهتمام مبيّناً ما له من جدوى عظيمة ونفع جليل: «واعلم أنّ حقيقة التوحيد تُعرف بعرفان النفس من هذه العين التي هي عين العيون، ومنبع ماء الحياة ومدخل الولوج إلى ديار المرسلات، وسلّم العروج إلى غاية الغايات، وبذلك العرفان تجمع بين الوحدة في الكثرة والكثرة في الوحدة، وترى القرآن في الفرقان والفرقان في القرآن...»^(١).

لقد تعرّض المصنّف (رحمه الله) في هذه الغرر لمطلّبين:

الأول: معنى الوحدة ومعنى أنّها كلّ القوى وتماؤها.

الثاني: إقامة الدليل على ذلك، وقد أقامه تارة من جهة المدرك

كما أشار إليه في البيتين الثاني والثالث، ومن جهة المدرك وهو ما أشار إليه في البيت الأخير من النصّ.

معنى: النفس كلّ القوى

لقد أشار المصنّف (رحمه الله) إلى أنّ النفس واحدة وهو ما

اختارته مدرسة الحكمة المتعالية حيث ذهب إلى أنّها واحدة، خلافاً

لمن ذهب إلى أنّ للإنسان نفوساً كثيرة، وهذه الوحدة التي للنفس هي

الوحدة الحقّة الحقيقية الظليّة، فهي ظلٌّ ومظهر للوحدة الجمعية التي

للوّاجب تعالي، وقد استدللّ الموحدون بدليلٍ إليك مفاده:

– إنّ للنفس أفعالاً متعدّدة، فإنّها تعقل، وتتخيّل وتحسّ وتُنمي

(١) عيون مسائل النفس: ص ٣٣٥.

وتغذي وغيرها من الأفعال، وهذا ما نجده في أنفسنا.

- هذه الأفعال لا تصدر عن قوّة واحدة بل عن قوى متعدّدة، إذ اختلاف الآثار يدلّ على اختلاف المؤثرات.

- هذه القوى تارة تكون متعاونة على العمل، كما إذا أحسنا بشيء ما فنشتهيه، وتارة تكون متدافعة متعاوقة، ألا ترى أننا إذا توجّهنا إلى الفكر اختلّ الحسّ. فلولا وجود رابط يربط هذه القوى - مع اختلاف آلتها - لما كانت متعاونة أو متدافعة، والتالي باطل بالوجدان حيث نجد التعاون والتدافع بين هذه القوى، فالمقدم مثله، ومن ثم يوجد شيء مشترك بين هذه القوى جميعاً، وهذا الشيء هو النفس. لكن صدر المتألّهين (رحمه الله) لم يجده كلاماً مجدياً في هذا الباب، ثم أخذ بالاعتراض عليه^(١).

قال المحقق المرحوم ميرزا مهدي الاشتياني في بيان معنى «كل» في قوله: كل القوى: «والمراد بالكلّ إما معنى التمام، أو معنى الجميع، والأوّل بمقام الكثرة في الوحدة أنسب، والثاني بمقام الوحدة في الكثرة، والمراد من الأوّل هنا: انطواء وجودها في وجوده البسيط، الواحد المبسوط وشهودها في ذاته الحقّة النورية، ومن الثاني: ظهورها في وجوداتها القرآنية التفصيلية، وشهودها إيّاه في مقام نورها العقلي، وتجلّيها بفيضها الأقدس والمقدّس»^(٢).

(١) الأسفار: ج ٩، ص ٥٨.

(٢) التعليقة على شرح منظومة الحكمة، للسبزواري: ص ٧١١، جامعة طهران.

لكنّ المستفاد من الكلمات أنّ هناك منهجين في فهم أنّ النفس في وحدتها كلّ القوى ولم أجد فيها تمييزاً واضحاً بينهما.

الأوّل: النفس بالنسبة لقواها كالصادر الأوّل بالنسبة إلى العوالم الإمكانية الثلاثة: العقل والمثال والمادة، فكما أنّ هذه العوالم مظاهر الصادر الأوّل لا أنّها نفسه فكذلك النفس وقواها، إذ القوى مظاهر للنفس لا أنّها نفسها، فالنفس على هذا واجدة لكلّ الكمالات بنحو البساطة والإجمال واللفّ من قبيل البذرة الواجدة لكلّ كمالات الشجرة وإلاّ فكيف لها ولكمالاتها أن تخرج من هذه البذرة، والقوى إنّما هي مرتبة تفصيل هذه الكمالات التي للنفس، إذن محصلّ هذا المنهج أنّه يرى أنّ النفس شيءٌ وقواها شيءٌ آخر.

الثاني: النفس الإنسانية هي هذا الواحد المتصلّ الذي له مراتب والذي تسمّى كلّ مرتبة من مراتبه باسم خاص حيث يترتب على كلّ مرتبة من الآثار ما لا يترتب على الأخرى، فالنفس على هذا ليست شيئاً وراء هذه المراتب التي هي قواها، بل هي هي وهي ليست هي، فبسيط الحقيقة كلّ الأشياء وليس بشيء منها.

مثال مقرّب: لو جئنا إلى عالم الإمكان وإلى ذلك الوجود المنبسط المعبر عنه قرآنياً ﴿وما أمرنا إلاّ واحداً﴾^(١) نتساءل هل هذا الأمر الواحد هو نفس عالم الإمكان بمراتبه المتفاوتة شدة وضعفاً أم هو شيء واحد وعالم الإمكان بمراتبه الثلاث مثلاً مظاهر له، وبعبارة

(١) القمر: ٥٠.

أخرى: هل عندنا موجود واحد واجد لكل هذه المراتب على نحو التشكيك أم عندنا موجود واحد له مظاهر متعددة بحسب ما فيه من كمالات، كالصادر الأوّل الذي هو موجود واحد، لكمالاته مظاهر متعددة كنشأة العقل والمثال والمادة؟

الوجهان

الأوّل: إنّنا نجد أنّنا نحكم على مرئي بمطعوم مثلاً، أو جزئي بكلي كقولنا: زيد إنسان، مع أنّ مدرك زيد غير مدرك إنسان، فالأوّل تدركه القوى الجزئية المرتبطة بالحواس، أما الثاني فتدركه القوة الكلية العاقلة، ومن البديهي أنّ الحاكم بين شيئين لا بدّ من حضورهما لديه وعلمه بهما وإلا فكيف يحكم عاقل بمجهول على مجهول، فالمدرك الجزئي حاضر لدى النفس كما المدرك الكلي أيضاً، وإلا لما صحّ أن تحكم النفس على الجزئي بالكليّة.

وكذلك فإنّنا نجد أنّنا نتصرّف في الصور الخيالية والمعاني الكلية منها والجزئية تصرّفات عديدة كالتركيب والتفصيل، فلا بدّ من حضور هذه الأمور المتصرّف بها لدى المتصرّف وإلا لما كان متصرّفاً فيها كما هو الفرض. ومحصل هذا الوجه: إنّ فينا قوّة واحدة تدرك شتى ألوان المدركات وتتصرّف فيها وهي الأصل المحفوظ في كلّ القوى.

ويمكن عرض هذا الوجه على هيئة قياس من الشكل الأوّل هكذا:

الحاكم بين شيئين، حاضران له.

النفس، حاكم بين المرئي والمطعوم، مثلاً.

إذن: النفس حاضرٌ لها المرئي والمطعوم.

وقد ساق الحكيم محمد تقي الأملي (رحمه الله) وجوهاً ستة تقريراً لهذا الوجه، إليك واحداً منها:

«إننا يمكننا أن نحكم على شيء بأحكام المحسوسات والموهومات والمعقولات بأن نقول مثلاً: الذي له لون كذا له طعم كذا، أو الذي له صوت كذا له رائحة كذا، والحاكم بين الشئيين لابد أن يدركهما، والمصدق لابد له من تصور الطرفين فلا بد لنا من قوة واحدة تدرك كل المحسوسات الظاهرة حتى يمكننا الحكم بأن هذا اللون هو لهذا المطعوم»^(١).

الثاني: هذا الوجه وجداني جداً؛ لأنّ الإنسان يجد نفسه واحداً شخصياً لا متعدداً، ومن المعلوم أنّ الأمور الوجدانية لا يمكن نقلها إلى الآخرين إلاّ من خلال العلم الحسولي، كما أنّ ما يراه العارف شهوداً فإنّ نقله للآخرين إنما يكون عبر قناة العلم الحسولي كإقامة البرهان إن أمكن. فإننا عندما نقول: أكلتُ وشربتُ ونمتُ ورأيتُ وأدركتُ فإنّ هذه التاء التي هي ضمير متصل مبني على الضمّ في محلّ رفع فاعل مصداقها شيء واحد وهو ما نعبر عنه بـ«أنا» وهو ذاتنا ونفسنا.

دفع إشكال

في الحقيقة ليس هذا دفعا للإشكال وإنما هو إمعان في الدفع، إذ ما تقدّم كافٍ لمن أخذت الفطانة بيده، فلو راود البعض أنّ هذه الإدراكات والأفاعيل إنّما تنسب إلى القوى حقيقة أي نسبة الشيء إلى

(١) درر الفوائد: ج ٢، ص ٣٨٦، ط: مؤسسة دار التفسير للطباعة والنشر.

ما له، بينما تنسب إلى النفس مجازاً أي نسبة الشيء إلى ما ليس له، فإننا نقطع عليه هذه المرادة بالقطع الحاصل والوجدان السليم بأنه لا مجاز في إسناد مثل هذه الإدراكات وتلك الأفاعيل إلى النفس كما لا مجاز في إسنادها إلى القوى، فلا فرق في حقيقة إسناد الرؤية إلى العين عندما تقول رأيت عيني وإسنادها إلى النفس عندما تقول: رأيت.

أضواء على الفرر

الحاجة إلى إثبات القوى

قوله (رحمه الله): إن قلت: فعلى هذا ما الحاجة إلى إثبات القوى؟

فلماذا لا نكتفي بما يثبت الوجدان من أن للإنسان صورة جوهرية مجردة واحدة هي مبدأ لما يصدر عنه من آثار متنوعة؟

والحق إن إثبات القوى المتعددة أو قل: المراتب المتفاوتة للنفس كالطبيعية والمثالية والعقلية والإلهية أمر لا يستغنى عنه لأمرين:

الأول: هذا الإثبات يزيد الإنسان تبصراً في نفسه ووقوفاً على حقيقة أمرها، وهذا ما يمكنه من التعامل الصحيح معها، ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا. وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا﴾ حيث يعرف ما ينهض بتزكية نفسه وما يعمل على فسادها.

الثاني: هذه المعرفة تجعله يجد تفسيرات مقنعة لما يصدر من خوارق من أناس خاصين يقومون بأفعال يعجز عن فعلها غيرهم من بني البشر، فلو كانت النفس ذات شأن واحد ومرتبة واحدة لقدر

الناس أجمعون على القيام بتلك الأفعال، كأن يقدر كلُّ أحد على قلع باب خبير الذي عجزت عن هزّه أكفّ أربعون وأربع. والتالي محقق البطلان فالمقدّم مثله، فليس للنفس مرتبة واحدة وشأن واحد. وكذلك فإنّ تلك المعرفة التفصيلية للنفس بما تنطوي عليه من مراتب تجعلنا لا نخلط في أحكام هذه المراتب، إذ لكلّ مرتبة أحكامها الخاصّة والآثار التي تترتب عليها دون غيرها من المراتب الأخرى، فالمرتبة الإلهية في النفس لها أحكامها الخاصة التي لا يجوز إجراؤها على غير هذه المرتبة من المراتب كما لا يجوز الحكم بأحكام المراتب الأخرى على هذه المرتبة، لذلك نجد علياً عليه السلام يوضّح حقيقة أمر قلعه لذلك الباب الضخم بأنّه قلعه بقوة ربّانية وهذه القوة الربّانية أثرٌ من آثار المرتبة المحلّقة من نفس عليّ عليه السلام وليس أثراً لما دونها من القوى كالقوة الجسمانية.

الغرر في الكلمات

لا بأس أن نعرض هذه الغرر في كلمات الأعلام لتزداد وضوحاً أو رسوخاً لمن كانت واضحة عنده.

يجد المحقق الأملي (رحمه الله) هذه المعرفة تطبيقاً من تطبيقات «مَنْ عرف نفسه فقد عرف ربّه»، «فمن عرف النفس أنّها الجوهر العاقل المتوهّم المتخيّل الحساس المتحرّك الشامّ الذائق اللامس أمكنه أن يرتقي إلى معرفة أن لا مؤثّر في الوجود إلاّ الله»^(١).

(١) درر الفوائد: ج ٢، ص ٣٨٨.

بينما يرى شيخنا الأستاذ حسن زاده^(١) أن هذا «الحكم ماض في غير النفس وقواها - أي - أن كل بسيط الحقيقة هو كل الأشياء التي يحسب في بادئ النظر أنها تحته فإن ذلك البسيط ليس إلا تلك الأشياء وهي ليست إلا ذلك البسيط وهو محيط بها لا عليها كالهواء على الأرض مثلاً، قال سبحانه: ﴿وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطًا﴾^(٢). وأما الذي استقرّ عليه اعتقاد صدر المتألهين (رحمه الله) فهو: «أن النفس كل القوى وهي مجموعها الوجداني ومبدؤها وغايتها، وهكذا الحال في كل قوة عالية بالنسبة إلى ما تحتها من القوى التي تستخدمها»^(٣). و«هذا الذي استقرّ عليه اعتقاده - قدس سره - ناص على أن الأمر أرفع من التفوه بالعلّة والمعلول سواء كان في الحق وشؤونه أو في النفس وأطوارها، وهذه النكتة العليا التي هي من نسائم القدس ليست مما انفرد به صاحب الأسفار، بل وعليه قاطبة مشايخ أهل العرفان المرزوقين في الإيمان بما جاء به الوحي وقام به البرهان بالكشف والوجدان، وهي أصل أصيل من أصول مسائل النفس»^(٤).

(١) مسائل عيون النفس: ص ٣٣٦.

(٢) النساء: ١٢٦.

(٣) الأسفار: ج ٩، ص ٥١.

(٤) مسائل عيون النفس، ص ٣٣٥ - ٣٣٦.

غرر في بعض أحوال النفس

النص

نور صفهبدٌ مزاجاً واقبي وغير باق هو غير باقي
وحادث عند حدوث الصيصية باق وهذه تصير فانية

الشرح

هذه الغرر مفردة أخرى يضيفها المصنّف السبزواري (رحمه الله) من المفردات التي تُعنى بشؤون النفس وأحوالها؛ وذلك إمعاناً في الكشف عن هذا الموجود الذي بين جنبي الإنسان والذي أمر الإنسان أن يزداد به معرفة وتبصراً، ليكون سلّمه الذي يصعد به إلى العُلا، وإلاّ فيهوي به إلى صغر وقماعة ليس لهما قرار. ومن الأحوال التي يجب على الملتفت إلى آخرته أن يعلمها هو أن حقيقته وذاته التي يسند إليها الأفعال المختلفة التي تصدر عنه ليست هذا البدن الذي لا يقلع عن التغيّر والتبدل أنا ما، بينما الذي يشير إليه الإنسان بـ(أنا) ثابت من اللحظة الأولى، وهذه معرفة لا يُستغنى عنها ولا بدّ منها لإنسانٍ يريد أن يعيش الحقيقة ويتعامل معها متحملاً في ذلك الضريبة مهما بهُظت.

والعاقل الحكيم هو الذي ينشد الحقيقة ولا يرضى بغيرها مَغْنَمًا مهما كانت المغريات لذيدة، فإنها تبقى تُغري بالسراب والتلاشي واللاشيئية التي لا تكون بغية لسليم العقل وسديد الرأي، إذن فالعقل السليم يلحّ على صاحبه بالسعي وراء الحقائق ليزداد كمالاً، لأنّ الكمال بالحقائق لا الموهومات وإن لبست لباس الحقيقة ليلتبس الأمر على الناس فيقعون في حبال التيه وشراك الانحراف، فما بالك إذا غفل الإنسان عن حقيقة ذاته؟! الغفلة عن الحقائق الخارجة عن الذات مأساة عظمى ومأزق كبير، لكنّ المأساة أكبر، والمأزق أعقد عندما يعتقد الإنسان أنّ شيئاً ما هو ذاته، ويقدم له ما تفرضه الذات على صاحبها بينما ذلك الشيء ليس ذاتاً له، بل هو شيء تافه بالنسبة لذاته. أليس من الإسفاف أن يعتقد الإنسان أنّه منحصر الحقيقة بهذا المزاج الذي لا بقاء له، ويكدح طوال عمره ليؤمن له حاجاته بمختلف الأساليب المشروعة وغير المشروعة، ثمّ إذا مات تحلّل وتفسّخ وتناثر في الأرض وانتهى كلّ شيء، وكما يقول الشاعر:

فَوَلَّتْ أُمَانِي الْعَذَابُ تَلَاشِيًا كَمَا يَتَلَاشَى النَّلَجُ فِي قُبْلَةِ الشَّمْسِ

ولمثل هذا الاعتقاد الفاسد آثاره الخطيرة على تفكير الإنسان إذ يجعله يعتقد بعثية الخلقة، إذ ما معنى هذه الدورة في الكون إذا كان المآل والمصير إلى العدم، والإنسان بطبعه ينشد الوجود ويأنس به، ومن هذا الاعتقاد ولدت فكرة النفور من الموت وعدم الارتياح لدى سماع لفظه فضلاً عن وقوعه، وهذا يلقي الإنسان في أتون من العذاب الذي لا يهدأ «فالخوف من الموت والنفور منه كان إحدى العلل

الدافعة نحو تكوين الفلسفة المتشائمة. والفلاسفة المتشائمون يتصوِّرون الحياة والوجود بلا هدف وخالية من الفائدة وعارية عن الحكمة، وقد أوقعهم هذا التصوُّر في لجج الحيرة والاضطراب وأحياناً ألقى في أعماقهم فكرة الانتحار...»^(١)، وهذا ما لا يجده مَنْ اعتقد أن حقيقته إنما هي شيء أرقى من أن تكون بدنًا يتلاشى ويتحلل، بل هي أمرٌ لا تطاله يدُ الفناء، أمرٌ خُلِقَ ليبقى لا ليفنى، وما الموت إلا جسرٌ يعبر من خلاله الإنسان من هذه الدار إلى دار أوسع رحاباً، وأرفع جناباً وأينع ثماراً وأمتع لذة.

هذه الغرر تريد أن ترسخ هذه الحقيقة، حقيقة المغايرة بين النفس والبدن لتأخذ دورها في فكر الإنسان لكي لا يكون نهياً لتوهُّم أن حقيقته هي مزاجه أو بدنه هذا، بل حقيقته ذلك الأمر المجرد الذي يختلف عن البدن جوهرًا وشؤونًا.

إذن هذه الغرر تكفّلت ببيان المغايرة بين النفس من جهة والبدن من جهة أخرى، وقد عرض المصنّف رحمه الله المغايرة على مستويين:

الأول: التغير على مستوى الحقيقة والجوهر، وقد عرضه بوجهين.
الثاني: التغير بالنسبة لما هو خارج عن الحقيقة والجوهر، وقد عرضه بوجهين أيضاً.

وإليك الوجوه الأربعة من خلال عرض المستويين تباعاً:

(١) العدل الإلهي، للعلامة الشهيد مرتضى مطهري: ص ٢٢٢، ط: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة.

المستوى الأول: التباير على مستوى الحقيقة والجوهر

المدعى هنا أن ماهية النفس غير ماهية المزاج وذلك بوجهين:

الوجه الأول: لقد عبّر المصنّف (رحمه الله) عن النفس بالنور الإصْفَهْد وهو مصطلح إشراقي تقدّم بيانه، وعبّر أيضاً عن البدن بالمزاج وقد عرّف بأنه: «كيفية متشابهة حاصلة من اجتماع أجزاء المركب سواء كانت أجزاؤه البسائط الأولية كما في المزاج الأول أو غيرها كما في المزاج الثاني، إذا اجتمعت الأجزاء وفعل بعضها في بعض بكيفياتها المتضادة وكسر كل واحد منها سورة كيفية الآخر، فتلك الكيفية الحاصلة ممّا ذكر هي المزاج»^(١).

كما اتضح من تعريف المزاج أن هناك أجزاء من طبائع مختلفة تجتمع لتكونَ بدنًا متماسكًا وهذا التماسك والاجتماع مما لا يقتضيه طبع هذه الأجزاء، وإلا فلو خُلِّت وطبعها فسرعان ما تنفلت لتعود إلى طبيعتها الخاصة بها، وهذا ما يحدث للبدن عندما تغادره الروح عند الموت، فلا بدّ من منشأ لهذا التماسك الذي نراه في الأبدان رغم ما تمارسه من أعمال شاقّة وحركات دائمة قد تكون عنيفة بعض الأحيان. وبعبارة أخرى: ما هو الحافظ لهذه الكيفية المتترعة من اجتماع هذه الأجزاء؟

وفي مقام الجواب لا يمكن قبول قول من يقول إن الحافظ هو المزاج إذ كيف يكون الشيء حافظاً ومحفوظاً من جهة واحدة؟! هذا

(١) درر الفوائد للمحقق الأملي: ج ٢، ص ٣٨٨.

تناقض لا يخفى، فيتعيّن أن يكون الحافظُ أمراً غيرَ المزاج، ذلك الأمرُ هو النفس التي تحفظ البدن وترعاه، «ونعم ما قال الشيخ الرئيس: إنّ الناس - لكون الحسّ عليهم غالباً - إذا رأوا أنّ المغناطيس يجذب مثقالاً من الحديد صاروا يتعجّبون منه، وطفقوا يستغربونه، ولم يتعجّبوا من جذب نفوسهم أبدانهم الطبيعية إلى اليمينّة واليسرة، والصعود إلى فوق والهبوط إلى أسفل...»^(١)، وكيف لا تكون النفس كذلك وهي «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...»^(٢).

الوجه الثاني: إنّ الذي يكشف عن المغايرة الجوهرية بين المزاج وبين النفس الإنسانية بل والحيوانية هو عدم بقاء المزاج على طور حيث تراه يتبدّل ويتغيّر بتبدّل وتغيّر محلّه الذي هو عبارة عن الأجزاء التي يتركّب منها البدن، وهي - أي أجزاء البدن - آخذة بالتغيّر والتبدّل بحسب مراحل العمر المختلفة، وبعبارة المحقّق الأملي (رحمه الله) بعد أن اتّضح أنّ المراد بالمزاج هو كيفية تعرض أجزاء المركّب: «فهو - أي المزاج - في البقاء وعدم البقاء تابع للمحلّ المتكيّف به فهو أمر جسماني حالٌ في الجسم، ومع تبدّل محلّه الذي هو في معرض

(١) حاشية للمصنّف (رحمه الله) على الأسفار: ج ٩، ص ٤٧، ط: دار إحياء التراث العربي.

(٢) الأسفار، صدر المتألّهين الشيرازي (رحمه الله): ج ٩، ص ٤٧.

التبدل بالتحلل... يكون المزاج أيضاً متبدلاً وإلا يلزم بقاء العرض مع زوال معروضه وهو محال؛ لاستلزام بقاء العرض بلا موضوع أو انتقاله من موضوع إلى موضوع آخر وكلاهما مُحال»^(١).

إذن فالمزاج لا يبقى على حال بينما ما نعبر عنه بـ(أنا) لا يتغير بتغير الأسنان من الصبا والشباب والكهولة والشيخوخة، وبالتالي فغير الباقي غير الباقي. ويلاحظ على هذا الوجه بأنه مبتلى بالمصادرة حيث استدل على المدعى بالمدعى، إلا إذا كان المصنّف (رحمه الله) ناظراً إلى ما تحقّق من نتائج فيما مضى من غُرر.

المستوى الثاني: التغاير بالنسبة لما هو خارج عن الحقيقة والجوهر

الوجه الأوّل: النفس حادثة عند حدوث البدن أي حادثة بحدوثه لا معه، وهذا يرفع العينية المدّعاة، وقد تقدّم إثبات أنّ النفس جسمانية الحدوث روحانية البقاء حيث تعرّض المصنّف (رحمه الله) للآراء التي اتّفتت على حدوث النفس دون قدمها، وهي أربعة:

- ١- النفس روحانية الحدوث والبقاء.
- ٢- النفس روحانية الحدوث جسمانية البقاء.
- ٣- النفس جسمانية الحدوث والبقاء.
- ٤- النفس جسمانية الحدوث روحانية البقاء.

ولقد أشرنا هناك أنّ المصنّف (رحمه الله) لم يستدلّ على هذا

(١) درر الفوائد: ج ٢، ص ٣٨٨ - ٣٨٩.

الحدوث بل راح يتعامل معه التعاملَ مع المسلّمات، ولعلّ هذا الوجه كان فرصةً مؤاتية ليفعل ذلك لكنّه لم يفعل، ولعلّ فيما التمسّه من التوجيه لأفلاطون ما يكون دليلاً على الحدوث، حيث يبطل المصنّف (رحمه الله) من خلال ذلك التوجيه قدم النفوس فيثبت حدوثها، فهذا الشيء المفروغ عن وجوده إما أن يكون سابقاً على البدن أو ليس بسابق على البدن وإنّما حادث بحدوثه، فإذا أبطلنا أن يكون سابقاً على البدن يثبت أنه ليس بسابقاً لاستحالة ارتفاع النقيضين.

وأما وجه بطلان كون النفوس قبل الأبدان؛ لأنّ النفس بما هي نفس قد أخذ في هويتها تدبير البدن، فلا نفس من دون بدن - حال كونها قبله مثلاً أو بعده كذلك - هو فرض لعدم النفس، فما فرضناه نفساً ليس بنفس، لعدم تحقّق هوية النفس.

وما نسب إلى الحكيم الإلهي أفلاطون من أن النفوس موجودة قبل الأبدان هو وجودها العقلي الذي هو الوجود الباطني لها، حيث إنّ لكلّ وجود نفسي وجوداً عقلياً قبله، والأوّل يكون رقيقةً وظلاً وأثراً للثاني الذي هو حقيقة وعلة سيّما وإنّ العقل هو علة للنفس، والعلة هي المعلول لكن بوجود أشدّ، والمعلول هو العلة لكنّه بدرجة ومرتبة أنزل وأضعف، وعندما يقال: "بسيط الحقيقة كلّ الأشياء" فقد حملنا كلّ الأشياء على بسيط الحقيقة تعالى حمل الرقيقة على الحقيقة، حمل الظلّ والشعاع على منشئه، فكّل الأشياء موجودة عنده بحقائقها لا برقائقها الناقصة المعلولة كما في قوله تعالى: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا

خَزَائِنُهُ وَمَا نُزِّلَهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ»^(١). إذن فلعلَّ مراد أفلاطون من وجود النفوس قبل الأبدان هو هذا، وهو أنَّ النفوس قبل الأبدان لا بما هي نفوس، بل بما هي موجودة بوجود عقلي، يكون سابقاً على النفوس التي تحدث بحدوث الأبدان. وهذا خلُقٌ من السبزواري (رحمه الله) حاكمٌ عليه في تعامله مع الأعلام العظام حيث تراه كثير الاحتياط في تناولهم حتى راح يسميه العلامة المطهري (رحمه الله): «المصلح في الحقل العلمي»^(٢)، ولا شكَّ أنَّ هذا خلُقٌ رفيعٌ ما أوجنا إليه، إذ لا بأس بالتريّث والتأني في تناول آراء الكبار العميقة، إذ ليس من الإنصاف أن نسارع بأدنى التفات إلى إشكال في أقوال هؤلاء إلى الطعن والتشنيع والردِّ بأساليب تفتقر غالباً إلى التهذيب واللباقة، وذلك من أجل لفت الانتباه إلى عبقرية مزعومة، أو بطولة فكرية موهومة، ونحن عندما نقول هذا الكلام لا نريد أن نسدَّ باب النقد والنقاش، أو نريد أن نقول: إنَّ كلام هؤلاء فوق أن يُتناول أو يُنظر فيه أو يُردَّ عليه ويخطأ، وإنَّما هذه دعوة لمزيد من الأناة في الحقل العلمي سيِّما عندما يقف الإنسان أمام القمم الشوامخ للعلم والمعرفة، لمزيدٍ من التواضع في هذا الزمن الذي راح يسعى الكثيرون فيه لتسجيل الأسماء والعناوين للشهرة والذيعوم بمختلف الأساليب.

وبالعودة إلى محلِّ الكلام نقول: مما يثبت المغايرة بين النفس والمزاج الذي هو كيفية التثام أجزائه، هو حدوث النفس عند حدوث

(١) الحجر: ٢١.

(٢) شرح المنظومة، العلامة المطهري، ترجمة: عبد الجبار الرفاعي، ج ١، ص ١٧٣.

البدن، وحدوث المزاج متفرّع عن حدوث البدن إذ هو موضوعه الذي يقوم به.

أفلاطون وقدم النفس

إن إفراد هذه المسألة تحت عنوان مستقلّ يزيد في رسوخها في الأذهان، ولكي لا تبقى عرضة للتشويش والفهم بصورة لا تليق بمقام حكيم عظيم كأفلاطون؛ وذلك من خلال عرض كلمات الأعلام وأرائهم من هذه النسبة إلى ذلك الحكيم المتأله أفلاطون.

صدر المتألهين رحمه الله: «واعلم أن المنقول من بعض القدماء كأفلاطون القول بقدم النفوس الإنسانية، ويؤيده الحديث المشهور: «كنت نبياً وأدم بين الطين والماء»، وقوله صلى الله عليه وآله: «الأرواح جنود مجنّدة فما تعارف منها ائتلف وما تناكر منها اختلف»، ولعله ليس المراد أن النفوس البشرية بحسب هذه التعيينات الجزئية كانت موجودة قبل البدن...»^(١).

السبزواري رحمه الله: ما ذكره في معرض تعداده وعرضه للأقوال في مسألة قدم أو حدوث النفس، حيث ذكر أربعة أقوال في قدمها: **الأول:** أنها قديمة مطلقاً بقدم العقل الكلّي الفعّال. **الثاني:** أنها قديمة بما هي نفس متردّدة دائماً في الأبدان. **الثالث:** أنها قديمة قبل الأبدان ولكن بالهويات الجزئية، وهكذا فهم المشاءون من كلام أفلاطون وليس كذلك.

(١) الأسفار، ج ٨، ص ٣٣١، فصل في تحقيق حدوث النفوس البشرية.

الرابع: أنها ذات وحدة جمعية وشؤون عديدة ذاتية فهي قديمة بقدم العقل الكلّي الفعّال وهو ربّ النوع.

الأملي: «وأما الذي اشتهر من أفلاطون من أن النفس قديمة، فمراده من قدمها قدم مبدعها ومنشئها الذي ستعود إليه بعد انقطاعها»^(١).

وسوف يأتيك مزيد توضيح في الأضواء حيث سنسلطها على اللوازم الفاسدة لقدم النفوس وسبقها على الأبدان.

الوجه الثاني:

من الوجوه التي استدللّ بها على المغايرة بين النفس والمزاج هو بقاء النفس وفساد المزاج وما يبقى غير ما يفنى. ومما يستدلّ على عدم فناء النفس هو أنها لا تحمل استعداد الفساد وقوّته، وإنما هي تحمل قوّة حدوثها لذا حدثت، ولو كانت تحمل ذلك الإمكان - إمكان الفساد - لكانت مادّية لأنّ هذا الإمكان عرضٌ موضوعه المادّة، وقد قامت الأدلّة على براءة النفس وتجرّدها عن المادّة، وقد قرعت أسماعك الأدلّة العشرة فيما سبق.

إشكال ودفع

لم لا يكون البدن حاملاً لقوّة فساد النفس كما يكون قوّة لحدوثها؟ يجيب المحقّق الأملي في مقام دفعه للإشكال بالقول: «إنّ

(١) عيون مسائل النفس، ص ٢٣٠، مؤسسة انتشارات أمير كبير، طهران، ١٣٧١.

البدن وإن كان حاملاً لحدوثها لكن لا يمكن أن يكون حاملاً لفسادها، لأنَّ حامل الحدوث والفساد يجب أن يكون باقياً بعد الحدوث أو الفساد، لكن البدن يصحُّ بقاءه بعد حدوث النفس ولا يصحُّ بقاءه بعد فسادها، فلو فسدت يجب أن يكون لها حامل فساد باق بعد فسادها وهو غير البدن الحاصل لحدوثها البتة، لكن لا مادّة لها إذ ثبت تجرّدها»^(١).

الإشكال الأنف الذكر من الإشكالات المعقّدة وهو إشكالٌ وجّهه المحقّق نصير الدين الطوسي لبعض معاصريه فلم يجد له حلاً، وقد تعرّض الكثيرون لحله فجاءت الأجوبة لا تخلو عن نظر بحسب ما يشير إليه الميرزا مهدي الاشتياني (رحمه الله) في تعليقه على هذا الموضوع من المنظومة ثمّ ينقل الحلّ الذي أفاده صدر متأهّة الإسلام (رحمه الله) بقوله: «... إنَّ النفس تكون في بدو حدوثها جرمانية مسبوقة بالمادّة والمدّة، ولكن بعد بلوغها إلى أشدّها العقلي، وخروجها عن القوّة إلى الفعلية، وعن النقص إلى التمام وحصل لها الوجود التجرّدي الأمري، تصير مترفّعة الذات والحقيقة عن أفق البدن ودار المادّة والاستعداد وتصير بالمنظر الأعلى الإلهي وتحوّل إلى دار الكلّيات والجبروتيات، فلا يمكن أن تصير المادّة البدنية حاملة لفسادها وعدمها أصلاً بل لا يمكن طريان العدم والفناء عليها؛ لأنها مستقرة عند ملك مقتدر فرحانة بنور الله، ومشاهدة جماله، وجلالها

(١) درر الفوائد: ج ٢، ص ٣٩٠.

ملكوته وجبروته»^(١).

أضواء على الغرر

نحن بصدد التعرّض لأمرين اثنين في هذه الأضواء:

الأوّل: بيان عدّة من محاذير تقدّم النفوس على الأبدان.

الثاني: علاج الروايات التي تصرّح بأنّ الأرواح موجودة قبل الأبدان.

الأوّل: لقد تعرّض صدر المتألّهين (رحمه الله) لمحاذير القول بقدّم النفوس، وذلك في معرض رده على شارح كتاب «حكمة الإشراق» الذي زيف الحجج المذكورة في ذلك الكتاب لنفي قدم النفوس وتقدّمها على الأبدان، ونحن إنّما نكتفي بذكر عدد منها على أمل أن نتناول هذه المحاذير بشكل مفصّل في دراسة لاحقة إن شاء الله تعالى.

١- لو كان المراد بقدّم النفوس - كالذي نسب إلى أفلاطون - قدمها بما هي متكرّرة للزم تعطيل النفوس مدّة غير متناهية عن تصرفها في البدن وتديبرها له، ومعنى التعطيل الباطل: أنّ شيئاً لا يتأثر ولا ينفعل بما فوقه ولا يؤثر ويفعل بما دونه، وهو محال؛ لأنّ نظام عالم الإمكان هو نظام العلّية والمعلولية، إذ كلّ ما فيه لا بدّ أن يكون مؤثراً أو متأثراً، أو كلاهما ولكن من حيثيتين.

(١) التعليقة على شرح المنظومة للسبزواري، ص ٧١٣، ميرزا مهدي آشتياني.

- ٢- لزوم الكثرة في أفراد نوع واحد مجرد وهو محال، لأنّ الماهية النوعية المجردة إنّما تكون منحصرة في فرد دون المادية التي يكون لها أفراد كثيرة.
- ٣- لزوم كثرة الجهات بل عدم تناهياها في المبدأ العقلي ينثلم بها وحدة المبدأ الأعلى^(١).

الثاني: هناك روايات كثيرة تصرّح بأنّ الأرواح موجودة قبل الأبدان وهي روايات مستفيضة على حدّ تعبير الأخوند صدرا (رحمه الله) نفسه، وهناك أيضاً كلمات لكثير من العظماء تصرّح بذلك. ونحن قد تناولنا طرفاً من هذه المسألة فيما مضى من هذه الغرر حيث كنّا قد عالجتنا هذه المسألة على مستوى أفلاطون الإلهي وما نسب إليه من قدم النفوس، ولكننا نريد هاهنا من رقعة تناول المسألة إمعاناً في توضيحها وترسيخها في الأذهان.

أما الروايات فقد ذكرنا بعضاً منها فيما مضى، وهنا مزيد من الروايات التي تصرّح بهبوط النفس من عالم أروع أرفع إلى عالم الأبدان الأسفل الأخسّ، ففي الحديث النبوي صلى الله عليه وآله: «الناس معادن كمعادن الذهب والفضة» إشارة إلى تقدّم وجودها في معادن ذواتها من العقول المفارقة، وممّا جاء في كلام أمير المؤمنين عليه السلام: «رحم الله امرأ عرف من أين وفي أين وإلى أين»، فالأولى إشارة إلى حال النفس قبل الكون مرتبطة بالبدن، وقوله عليه السلام:

(١) الأسفار: ج ٨، ص ٣٧٣، دار إحياء التراث العربي.

«اعلم أنّ الصورة الإنسانية هي أكبر حجّة الله على خلقه، وهي الكتاب الذي كتبه بيده» إشارة إلى مبدئها.

والجواب على هذه الاستفادات الخاطئة من هذه الروايات والأقوال الصادرة عن الأعظم بأنّ «كلّ ذلك يفيد أنّ للنفس كينونة قبل البدن، ووجوداً في العالم الشامخ الإلهي»^(١).

وأما بالنسبة لما صدر عن الأعظم كأفلاطون الإلهي فهي عادة جرى عليها الأقدمون من الحكماء «تأسيّاً بالأنبياء عليهم السلام أن يبنوا كلامهم على الرموز والتجوّزات لحكمة رأوها ومصلحة راعوها، مداراةً مع العقول الضعيفة وترؤفاً عليهم، وهدراً من النفوس المعوجّة العسوفة وسوء فهمهم...»^(٢).

ولذا فقد روي عنهم عليهم السلام: أمرنا أن نكلّم الناس على قدر عقولهم، وروي أيضاً أنّه صلى الله عليه وآله لم يكلّم الناس على قدر عقله قطّ. ومن اللطائف أنّ أستاذنا الشيخ أنصاري شيرازي يشبّه هذا العالم بـ«كودكستان» أي مدينة أطفال، والأنبياء عليهم السلام بمثابة المرّبين لمن في هذه المدينة يخاطبونهم بلغتهم، ويحاولون أن يقربوا لهم الأفكار بمفردات قريبة إلى نفوسهم الطرية.

ونحن نشبّه هذا الأمر بما لو جاءك ولدك الصغير في عمر الخمس سنوات مثلاً، وقد سمع هذا اللفظ وهو «النكاح» وقد علق

(١) الأسفار: ج ٢، ص ٣٥٨.

(٢) المصدر السابق: ص ٣٤٦.

بذهنه لسبب من الأسباب، فجاءك يسأل عن معناه، فأنت كأبٍ أمام الخيارات التالية:

إما أن تنهره أو تضربه وهذا غير صحيح لأمرين: لمخالفته لأصول وقواعد التربية الصحيحة؛ فالطفل لم يرتكب ذنباً لكي يستحقّ النهر والضرب عليه، ولأنّ هذا التصرف يثير الفضول عند الطفل ويجعله يتابع الموضوع بجدية أكبر ويكون الأب قد نقض غرضه بسوء تصرفه. وإما أن يجيب الأب عن سؤال الطفل بتفصيل وإسهاب متناولاً تفاصيل معنى ذلك اللفظ، وهذا لا يصدر من أب سليم العقل والأخلاق، لأنّ في هذا الجواب مضارّ قد تؤدّي إلى انحراف هذا الطفل. وإما أن يجيبه بجواب قريب من ذهنه كأن يشبّه له هذا المعنى بأكلة يحبّها فإذا ما كبر هذا الطفل وأصبح شاباً واعياً فإنّه لا يصفُ جواب أبيه السابق بالسخرية والكذب، بل يصفه بالجواب المناسب لذلك المستوى من العمر.

ولكن بعد اللتيا والتي^(١) فلا أرى مانعاً عقلياً من الالتزام بقدم النفوس وأنها قبل الأبدان، وما ذكر من موانع ومحاذير يمكن الجواب عنها، سيّما وإن الروايات تؤيد ذلك، ولعلّ هذا ما ذهب إليه صدر المتألّهين (رحمه الله) في العرشية وهو آخر كتاب كتبه.

(١) قيل هما الداھية الكبيرة والصغيرة، وكُنّي عن الكبيرة بلفظ التصغير تشبيهاً لها بالحياة التي إذا كثر سمّها صغرت؛ لأن السمّ يأكل جسدها، ويروى غير ذلك أيضاً.

غرر في إبطال التناسخ

النص

لزوم اجتماع نفسين على صيصة تناسخاً قد أبطلا
ومع وصول الأنفس لغاية لا تقتضي التنازل العناية

الشرح

التناسخ لغة: قبل الولوج في بحث هذه الغرر يحسن الوقوف على المعنى اللغوي لموضوعها وهو التناسخ، إذ لا شك في أن معرفة المعنى اللغوي للمصطلحات لها دور في الكشف عن معناها الاصطلاحي، فقد ورد أن النسخ في اللغة بمعنى الإزالة، يقال: نَسَخَتِ الرِّيحُ آثارَ الديار، ونَسَخَتِ الشمسُ الظلَّ، ونَسَخَ الشَّيْبُ الشبابَ، ويأتي أيضاً بمعنى النقل، فيقال: نسخ الكتاب: نقله وكتبه حرفاً بحرف^(١).

التناسخ اصطلاحاً: التناسخ: «.. هو انتقال النفس من بدن إلى بدن آخر في هذه النشأة، فإذا مات البدن الثاني انتقلت إلى ثالث، وهكذا

(١) المعجم الوسيط.

بلا توقّف أبداً، والبدنُ المنتقلُ إليه قد يكون بدن إنسان أو حيوان أو نبات..» أو جماد، «وطريق الانتقال غالباً هو التعلّق بجنين الإنسان أو الحيوان، أو بالخلية النباتية»^(١).

أهمية بحث التناسخ

يكتسب بحث إبطال التناسخ أهميته البالغة، لأنه بمثابة سدّ لثغرة قد يتسلّل من خلالها البعض لإنكار المعاد واليوم الآخر، وأنّ للإنسان نشأة غير هذه النشأة، فمن دون سدّ هذه الثغرة لا يمكن إثبات تلك النشأة الأخرى التي لها أحكامها الخاصة بها والتي لا تشاركها فيها نشأتنا هذه.

الأدلة على إبطال التناسخ

أشار المصنّف (رحمه الله) في النظم إلى دليلين أحدهما للمشاء، والآخر الدليل الذي ابتكره صدر المتألّهين (رحمه الله)، وإليك الدليلين:

الدليل الأوّل: دليل المشاء

إنّ المقدّمة الأساس في هذا الدليل هي أنّ النّفس حادثة بحدوث البدن لا قبله، حيث تفاض النفس على البدن عند كماله وتمامه؛ وذلك مقتضى العناية الإلهية بإيصال كلّ موجود إلى كماله اللائق به، فإذا كان

(١) الإلهيات على هدى الكتاب والسنة والعقل، محاضرات العلامة الشيخ جعفر السبحاني: ج ٤، ص ٢٩٩، نشر المركز العالمي للدراسات الإسلامية، سنة ١٤١٢هـ.

الفاعل تامّ الفاعلية والقابل تامّ القابلية فلمّ التراخي والمهلة فضلاً عن عدم الفيض، فلو أنّ بدنّ جنين مثلاً تمّ وكُمّل فإنه يفاض عليه نفسان واحدة بمقتضى صلاحيته وقابليته، والأخرى بمقتضى التناسخ، فيكون لبدن واحد نفسان، وهذا ما لا يجده الواحد منّا إن أصغى لحديث العقل السليم واستمع للمنطق القويم، بل الواحد منّا يجد بين جنبيه نفساً واحدة يسند إليها كلّ الأفعال على اختلافها فيقول: نمتُ وأكلتُ وشربتُ وقرأتُ...

إشكالان

الأوّل: لقد استشفّ المحقّق الأملي (رحمه الله) عدم تمامية هذا الدليل عند السبزواري (رحمه الله) من خلال إتيانه ببرهان صدر المتألّهين (رحمه الله) الذي سوف نتعرّض له كدليل ثالث إن شاء الله. ووصف هذا الدليل بالمتانة، فكأنّه تعريضٌ بمتانة ذلك الدليل الذي أقامه المشاءون إبطالاً للتناسخ، فقد قال (رحمه الله): «وفيه تلميحٌ إلى عدم متانة البرهان المتقدّم؛ وذلك لابتنائه على القول بحدوث النفس وهو - أعني حدوثه - متوقّف على بطلان التناسخ فيلزم الدور، بيان الملازمة...»^(١)، وهذا إيّرادٌ أورده صاحب المحصل على الدليل المذكور^(٢).

(١) درر الفوائد: ج ٢، ص ٣٩٢.

(٢) كتاب المحصل، تأليف فخر الدين الرازي، تقديم وتحقيق د. حسين أناي، منشورات الشريف الرضي، ص ٥٤٧.

الثاني: مَنْ قال إنَّ العناية الإلهية اقتضت كَلِّما وُجد بدنٌ فلا بدَّ أن تُفاض عليه نفس غير مستنسخة، بل لعلَّه يفاض عليه نفس مستنسخة ويكون هذا من العناية الإلهية التي تكفَّلت بإيصال كلِّ موجود إلى ما يطلبه وما يستحقُّه من كمال.

الدليل الثاني: دليل صدر المتألهين

هذا الدليل الذي ألهمه صدر المتألهين (رحمه الله) حيث يبطل فيه التناسخ مطلقاً سواءً كان بطريق النزول أو الصعود. وإليك هذا الدليل مجملاً ثم مفصلاً:

الدليل مجملاً: هناك مواكبة بين خروج كلِّ من النفس والبدن من القوَّة إلى الفعل، فكَلِّما ارتقت النفس درجة ارتقى البدن درجة تتناسب مع درجة ارتقاء النفس تلك، وارتقاء البدن يكشف عن ارتقائه درجةً تسانخ الدرجة التي ارتقاها، فلو كان الأمر كذلك - وهو كذلك إذ هو مقتضى التركيب الاتحادي بينهما - وتعلَّقت نفسُ رجل كهل مثلاً (حيث بلغت درجةً معيَّنة من الفعلية) ببدن جنين تمَّت خُلُقته للتو، لكان هذا التعلُّق محالاً؛ للزوم اتِّحاد أمرين أحدهما بالفعل والآخر بالقوَّة وهو محال.

الدليل مفصلاً: هذا الدليل مُبتن على مقدِّمات مفصَّلة مذكورة بشكل واضح ذكرها الحكيم الأملِّي (رحمه الله) (١) ونحن نكتفي

(١) درر الفوائد: ج ٢، ص ٣٩٠.

بإيراده مع شيء من التصرف اختصاراً حيناً وتوسعةً حيناً آخر.

• تعلّق النفس بالبدن ذاتي وليس عرضياً، وقد تقدّم معنى التعلّق الذاتي للنفس، حيث قلنا: إنّ تعلّق النفس بالبدن مأخوذ في هويّتها فلا يكون الشيء نفساً من دون تعلّق ببدن تدبّره.

• تقدّم أيضاً - في الأمور العامة من هذا الكتاب - أن التركيب بين المادّة والصورة تركيب اتّحادي لا انضمامي، وقد عرفت أن النفس صورة نوعية للبدن والبدن مادّة لها، فيكون التركيب بين النفس والبدن اتّحادياً لا انضمامياً.

• لكلّ من البدن والنفس حركة جوهرية تواكب إحداهما الأخرى «فهما يخرجان معاً من القوّة إلى الفعل، ودرجات القوّة والفعل في كلّ نفس معيّنة بإزاء درجات القوّة والفعل في بدنها الخاصّ به مادام تعلّقها البدني»^(١)، وهذه المواكبة في الحركة والتكافؤ في الخروج من القوّة إلى الفعل إنّما هي وليدة ذلك الاتّحاد بين النفس والبدن.

النتيجة

فلو أنّ نفساً خرجت عن بدن بعد بلوغها فعليّةً ما - لاسيّما إذا كانت فعليّة شديدة - وتعلّقت ببدن لا فعليّة له، فيلزم اتّحاد أمرين لا يتصوّر الاتّحاد بينهما، سيّما الذي يكون بين النفس والبدن، وذلك لعدم التكافؤ بين المتّحدين، إذ أحدهما - وهو النفس - ذو فعليّة

(١) شرح العيون في شرح العيون: ص ٦٧٩ .

بينما الآخر لا فعلية له؛ إذ هو في مرتبة القوة، فكيف يقع اتحاد بين أمرين هذا حالهما؟ هذا أمرٌ ممتنع وقوعاً؛ لأنه بخلاف العناية الإلهية التي اقتضت عدمَ عود شيء من الفعل إلى القوة، وإنما اقتضت أن تصل الأنفس بل كل الموجودات إلى غايات هي فعليات لا قوة معها وذلك كل بحسبه، والقول بعود النفس لكي تتحد مع بدن بالقوة إنما هو قولٌ يساوق عود النفس إلى نقطة الصفر التي انطلقت منها أوّل مرة.

أضواء على الفرر

١- بدهة البطلان.

٢- إشارة لنظرية.

• التناسخ بالمعنى الذي تقدّم والذي استدلّ على بطلانه لم يُعلم له مُعتقد به حسب ما يذهب إليه شيخنا الأستاذ حسن حسن زادة آملّي دام ظلّه^(١)، إذ كيف يُعتقد بما هو بطلانه قريب من البديهيات؛ إذ يؤول إلى رجوع الشيء بعد الفعلية إلى القوة وهو من الممتنعات بالضرورة، وقد راح يلتمس محملاً صحيحاً للتناسخ الذي ينسب للهنود، وأن التناسخ الذي يعتقدون به إنما هو بمعنى حشر الإنسان بصور ملكاته أي أبدانه الأخروية الناشئة من ملكاته المستجنة فيه لا بالمعنى الذي شغل الأفهام حتى راحت تجتهد في إبطال أمر غير واقع،

(١) سرح العيون في شرح العيون: ص ٦٧٩ .

وهذا ما فعله من قَبْلُ صدر المتألهين (رحمه الله)^(١) حيث أرجع سبب ظهور هذه العقيدة الفاسدة جداً إلى الفهم الخاطيء لما ورد في كلام السابقين الأوّلين من الأنبياء الكاملين والأولياء الواصلين حيث كانت تأكيدات على ثبوت النقل والتناسخ، وقد حُكي ذلك عن أفلاطون وسقراط وعن غيرهما من أعظم الفلاسفة مثل فيثاغورث (شيث) وأغاثا ذيمون (لقمان)، و «انباذ قلس»، وسوف يأتيك مزيد توضيح في الغرر اللاحقة وذلك عند البحث في أقسام التناسخ. وليعلم أن التناسخ بهذا المعنى باطل في كل نشأة، فلا يمكن تخصيص الدليل على البطلان بهذه النشأة دون الآخرة كما فعل البعض لما رأى «كلمات أهل الوحي والعصمة في تعلق النفوس بالأبدان الآخروية ولم يفهموا سرّ كلامهم عليهم السلام بأن تلك الأبدان الآخروية هي صور ملكاتهم المنتشأة من صقع النفس وليست مبائنة عنها»^(٢).

• قوله (رحمه الله): «فإذا صارت بالفعل في نوع من الأنواع...».

هذه إشارة من صدر المتألهين (رحمه الله) لنظريته التي ترى أنّ الإنسان ليس هو نوع أخير واحد تحته أفراد كما هو مقرر في كتب المنطق بل هو جنس تحته أنواع مختلفة كالسبعية والبهيمية والملائكية وذلك بحسب باطنه وملكوته وما هو مكنون فيه من الأخلاق والملكات النفسانية، والإنسان عندما يكون سُبُعاً مثلاً فإنه لا يفقد فصله بل يكون موجوداً مغلوباً مقهوراً لفصل السبعية، وإلا فلو رُفِعَ الفصلُ من البين

(١) الأسفار: ج ٩، ص ٢ و ٦.

(٢) شرح العيون في شرح العيون: ص ٦٨٠.

لما علم الإنسان بما هو فيه ولما تألم أولئك الذين مُسخوا قرده وخنزير، وهو التناسخ الذي فرغنا للتو من إبطاله.

محاذير التناسخ

• يمكن إضافة محاذير أخرى للمحذورين اللذين ذُكرا في هذه الغرر من محاذير القول بالتناسخ، الأول التعطيل، والثاني إنكار وجود نشأة أخرى غير هذه النشأة، والثالث مخالفته للعناية الإلهية.

المحذور الأول: محذور التعطيل

تقدّمت الإشارة إلى معنى التعطيل الباطل، والقول بالتناسخ يؤول فيما يؤول إليه من محاذير باطلة إلى التعطيل وذلك من خلال عرض الاحتمالات الأربعة التي للنفس بعد مفارقتها للبدن، فهي إما أن تنتقل إلى عالم العقل، أو إلى عالم المثال عالم الأشباح الأخروية أو إلى بدن طبيعي كبدن حيوان من هذا العالم، أو تصير معطّلة عن تدبير نفساني. فالاحتمالات لا تزيد على أربعة، وأما الاحتمالان اللذان قد يُذكران كهدم لذلك الحصر العقلي فقد أجاب عنهما المصنّف (رحمه الله) في حاشيته على الأسفار: «هنا احتمالان آخران: أحدهما أنها إذا ماتت فانت، وثانيهما انتقالها إلى اللاهوت لا إلى الجبروت فقط، لكنه لا يُعبأ بالأول لفرط بطلانه... وأدرج الثاني في الانتقال إلى عالم العقل...»^(١).

(١) الأسفار: ج ٩، ص ٩، حاشية (١).

إذن فالاحتمالات أربعة، اثنان منها باطلان وهما التعطيل حيث لا تكون النفس بناءً عليه مؤثرة ولا متأثرة، وقد سمعت أنه لا معطل في الوجود، والآخر هو الانتقال إلى بدن طبيعي آخر للزوم اجتماع نفسين على صيصية، كما في الغرر. وأما إذا كانت في عالم العقل والمثال فلا محذور في ذلك.

المحذور الثاني: إنكار وجود نشأة أخرى غير هذه النشأة

لأن معنى التناسخ هو انتقال الروح من بدن إلى آخر في هذه الدنيا وإلى الأبد فأين النشأة الأخرى؟ ولا يمكن قبول قول التناسخية بأن هذا الانتقال اللامتناهي هو معاد للنفوس؛ وذلك لبطلان هذا الانتقال، فإذا كان المعاد عندهم هو هذا الانتقال وهذا الانتقال باطل فلا معاد لهم، وأما بطلان الانتقال فهذا ما تكفلته هذه الغرر، ولمزيد من الاضطلاع ليرجع إلى المبسوطات سيّما الجزء التاسع من الأسفار.

المحذور الثالث: مخالفة العناية الإلهية

قال صدر المتألهين (رحمه الله): «.. العناية الإلهية... مقتضية لإيصال كل موجود إلى كماله وغايته، وكمال النفس المجردة، أما العلمي منه فبصيرورتها عقلاً مستفاداً منها صور جميع الموجودات، وأما العملي فبانقطاعها عن هذه التعلقات وتخليتها عن رذائل الأخلاق ومساوئ الأعمال، وصفاء مرآتها عن الكدورات، فلو كانت دائمة التردد في الأجساد - كما هو مقتضى التناسخ - من غير خلاص إلى

النشأة الأخرى ولا اتصال إلى ملكوت ربنا الأعلى كانت ممنوعةً عن كمالها اللائق بها أبد الدهر، والعناية تأبى ذلك»^(١)، ويمكن عرض هذا الدليل لإبطال التناسخ بما يلي:

كل ما يمنع من الوصول إلى الكمال، معاند للعناية الإلهية.

التناسخ، يمنع من وصول النفس إلى كمالاتها.

إذن: التناسخ معاند للعناية الإلهية.

أما الكبرى فواضح؛ إذ المانع معاندٌ، وإلا فلو كان المانع غير ذلك بأن كان منسجماً مع ما يقابله ومسعفاً ومعيناً لما كان - والحال كذلك - مانعاً. وأما الصغرى فواضح أيضاً أن التناسخ بناءً على ما يصوره أصحابه أن النفس تبقى محبوسة في دائرة الأبدان لا تغادرها إلى ما هي أهل من رقيّ وكمال، وهذا منع وبالتالي عناد للعناية الإلهية التي تكفلت بمقتضى الحكمة أن توصل كل مستحقٍ إلى ما يستحقه من الكمال.

(١) الأسفار: ج ٩، ص ٧.

غرر في أقسام التناسخ

النص

| | |
|---------------------------|-----------------------------|
| نسخ ومسح وفسخ قسّما | إنساً وحيواناً جماداً ونمما |
| للكلّ إنس باب الأبواب وذا | نزولُ الصعود عكس ذا خذا |
| أقول من راس بأنّ الأربعة | بالوصل والفصل بدت موزعة |
| كذاك بالصعود والتنزّل | والنقل والبروز والتمثّل |
| والملكوتي وما في الملك جا | فما يصحّ أو يجال استخرجا |

الشرح

بعد أن فرغ (رحمه الله) في الغرر السابقة من إبطال التناسخ المصطلح،

وذلك من خلال حجّتين اثنتين:

١- لزوم اجتماع نفسين على بدن واحد.

٢- إنّ القول بالتناسخ يعاند العناية التي اقتضت وصول كلِّ إلى غايته.

شرع في هذه الغرر على امتداد مساحتها في بيان أقسام التناسخ بمعناه الأعم في قبال التناسخ بالمعنى الأخصّ، ولا بأس بأن نقف عند هذين المصطلحين لإزالة ما قد يلفّهما من خفاء فنقول:

• **التناسخ بالمعنى الأعم:** وهو التناسخ الذي يشتمل على التناسخ المحال والتناسخ الممكن الواقع، والمقصود بالتقسيم في هذه الغرر هو التناسخ بهذا المعنى؛ لأنّ الأقسام الناتجة عن التقسيم منها المحال ومنها الممكن الواقع.

• **التناسخ بالمعنى الأخص:** وهو التناسخ الذي أُقيمت الحجج على استحالته وبطلانه، وهو المراد إذا ذكر دون قرينة أو قيد، أو أنه يُعرف من خلال قرائن الكلام، لذا فعندما يقول المصنّف (رحمه الله): «والإشارة إلى أنه يحصل للمستخرج عدد كثير من أقسام التناسخ وما يشبهه...» يُعلم بأنّ المراد منه هو التناسخ المحال بقرينة قوله (رحمه الله): «وما يشبهه الذي هو التناسخ الممكن الواقع».

الضوابط الخمس للتقسيمات

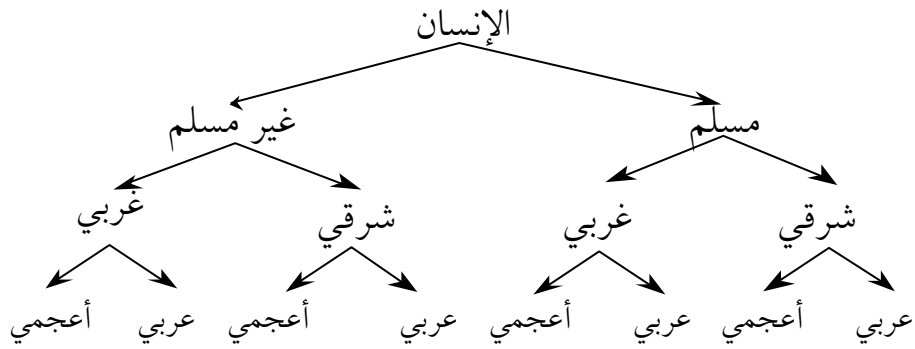
لقد قُسم التناسخ خمسة تقسيمات لكل منها أصل وأساس وإلاّ فلا يكون التقسيم صحيحاً يؤولي منفعتَه المرجوة منه، «أي يجب أن يُلاحظ في المقسم جهة واحدة وباعتبارها يكون التقسيم، فإذا قسّمنا المكتبة - مثلاً - فلا بدّ أن نؤسس تقسيمها إما على أساس العلوم والفنون أو على أسماء المؤلفين أو على أسماء الكتب، أما إذا خلطنا منها فالأقسام تتداخل ويختلُّ نظام الكتب...»^(١) وهو خلف المرجو من القسمة الذي هو تنظيم الأشياء تنظيمًا يسهل معه التعاطي معها، لذلك نجد أنّ التقسيمات على نحوين:

(١) المنطق، المرحوم الشيخ المظفر: ج ١، ص ١٠١، ط: ٩، إسماعيليان ١٤٢١هـ.

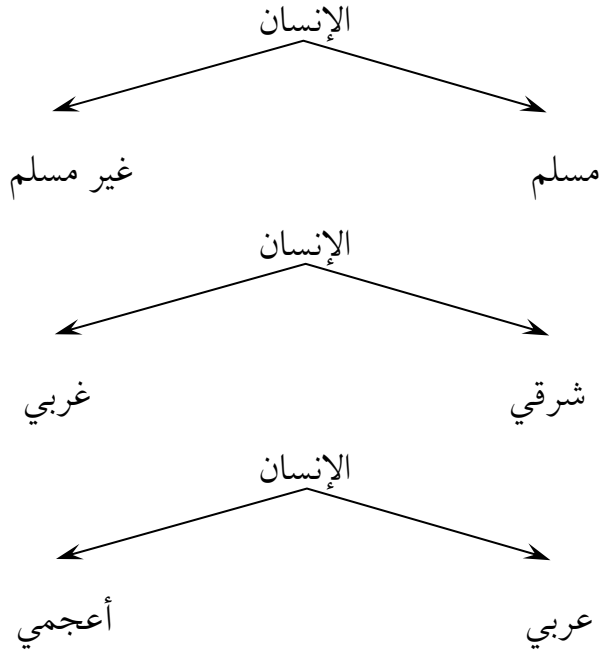
١- نحو يؤمن الثمرة المرادة من القسمة، فلا تداخل فيه يشوش الرؤية ويخلط الأحكام.

٢- نحو يطغى فيه التداخل بين الأقسام وذلك لعدم الدقة في اختيار الضابطة التي تقوم القسمة عليها، ومثال الأول هو أن تعين مقسماً تقسمه على أساس ما، ثم تقسم كل قسم من أقسامه وفق ضابطة وأساس آخر وهكذا ما دام هناك ثمرة من القسمة، بينما النحو الثاني فإنك تجعل المقسم الأول مقسماً لجميع التقسيمات المختلفة باختلاف أساس القسمة، وهذا ما يسبب تداخلاً وخطأً بين الأقسام، وإليك مثلاً للأول ثم الثاني من النحويين السابقين.

الأول: نلاحظ اختلاف المقسم في كل تقسيم، وهذا مما لا يوجب تداخلاً وخطأً بين الأقسام.



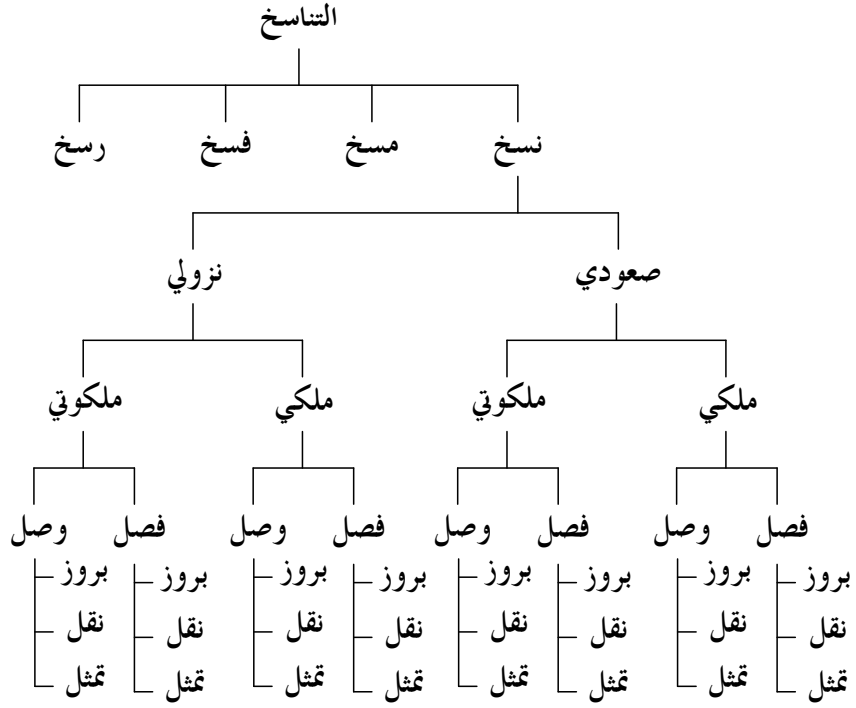
الثاني:



لقد كان المقسم واحداً في كلِّ التقسيمات السابقة، وهذا موجب للتداخل حيث يصدق على قسم واحد وله أسماء متعددة.

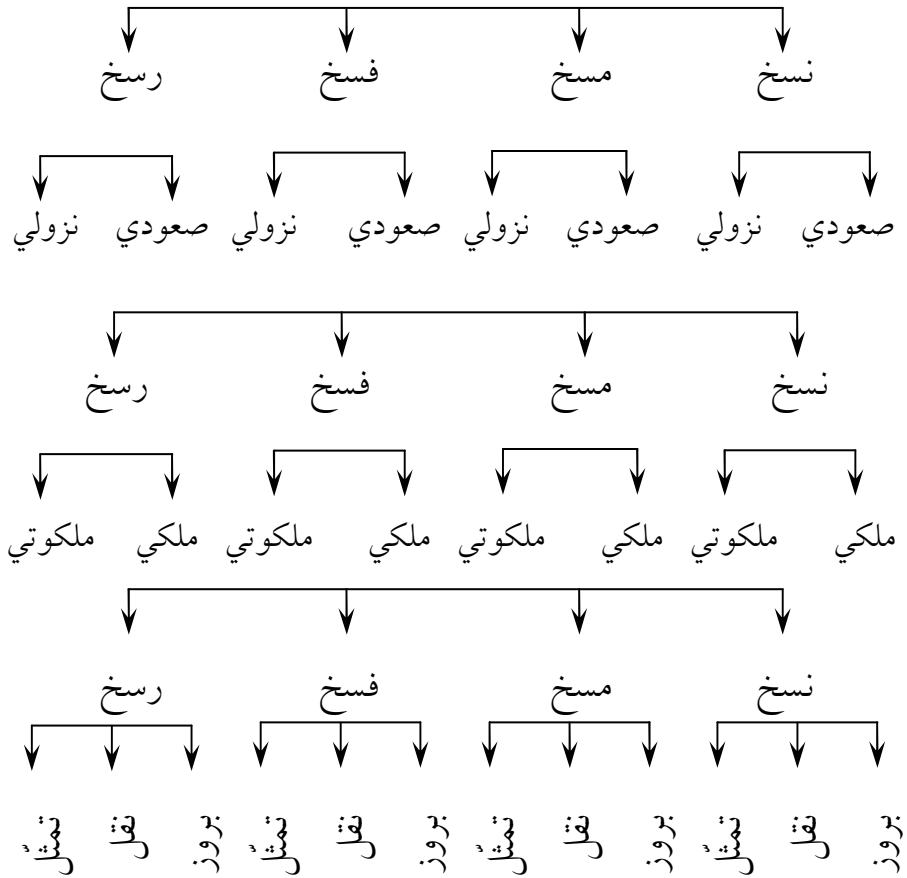
وبالعودة إلى ما نحن بصدده من تقسيمات التناسخ نجد أن الذي أتبع هو التقسيم الثاني حيث كان المقسم في التقسيمات التي عرض لها المصنّف (رحمه الله) هو التناسخ بأقسامه الأربعة أي التناسخ وأخواته، وهو ما أوجب التداخل والخلط بين الأقسام، فالتناسخ الانفصالي والنقلي والملكي تصدق على شيء واحد، كما يصدق التناسخ الملكوتي والاتصالي على شيء واحد كذلك، ولا بأس بتطبيق النحوين السابقين من التقسيم على محلّ الكلام وهو التناسخ.

النحو الأول:



فالناتج من تقسيم النسخ فقط أربعة وعشرون قسماً وكذلك بالنسبة لكل قسم من إخوته فيكون المجموع ٩٦ قسماً، $٩٦ = ٤ \times ٢٤$ قسماً.

النحو الثاني:



والذي يظهر من تقسيمات المصنّف (رحمه الله) أنّه اتّبع النحو الثاني لا الأوّل، فكان عرضة للتداخل والخلط بين الأقسام، فقد ابتداءً

أول الأمر بتقسيم التناسخ إلى أقسامه الأربعة المعروفة وهي النسخ وإخوته، وقد كان أساس القسمة هذه هو البدن المنتقل إليه بناءً على أنّ باب الأبواب هو الإنسان، فإذا فارقت النفس الإنسانية البدن فإنّها سوف تنتقل إلى بدن آخر تدبّره، وهذا البدن تارة يكون إنساناً فيقع النسخ، وأخرى يكون حيواناً من الحيوانات فيكون مسخاً، وثالثة ينتقل إلى بدن نبات فيكون فسخاً، ورابعة ينتقل إلى بدن جماد فيكون رسخاً.

باب الأبواب

لقد ورد هذا المصطلح في نصّ المصنّف (رحمه الله) وشرحه له، ولا بأس بالوقوف عنده:

١- الإنسان باب الأبواب بمعنى أنّ كلّ موجود لكي يصل إلى التجردّ التام فلا بدّ له من المرور من بوابة الإنسانية، فلا يصل الحيوان بما هو حيوان إلى التجردّ التام حتّى يترقّى ويتكامل ليصل إلى مرتبة تخوّله العبور من هذه البوابة، وهذا المعنى لباب الأبواب لا غبار عليه وليس مقصوداً فيما نحن فيه هاهنا.

٢- الإنسان باب الأبواب بمعنى أنّ كلّ ما نراه من موجودات إنما كانت نفسه نفساً إنسانية متعلّقة ببدن إنساني، لأنّ البدن الأليق بتلقّي النفس من المفارقات هو البدن الإنساني، فإذا فارقت هذه النفس هذا البدن فإنّها تنتقل إلى بدن من أبدان الموجودات الأخرى المتعدّدة، وهذا معنى التناسخ النزولي الذي سوف نقف عنده لاحقاً، إذن «فالبدن

الإنساني أوّل منزل من منازل النور الاصفهبد^(١)، لأنّه يُعدّ «أعدل الأمزجة وأشرفها - لذا - كان أولى بقبول الفيض العقلي الجديد من المفارق من غيره من الحيوانات المنتكسة الرؤوس»، بما أنّ هذه النفس التي اتّخذت من الصيصية الإنسانية منزلاً أوّل ليست على شاكلة واحدة في تحصيل الكمالات، إذ منها ما يكون كاملاً في ذلك ومنها ما يكون متوسطاً ومنها ما يكون ناقصاً، ومنها ما يكون شقيّاً بدرجة ما من درجات الشقاوة، فأما النفوس الكاملة - والكلام بعد فساد الصيصية - لا ترتبط ببدن من الأبدان لأنها تكون أرفع وأشرف من أن يحتوي عليها بدن، وإنما شأنها أن تتصل بالملا الأعلى لتنال من السعادة ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر، وأما النفوس الأخرى فإنّها تنتقل من الصيصية الإنسانية إلى صيصية الحيوان الذي تستولي عليه الملكة الخاصّة به، إذ «لكلّ واحد من الأخلاق المذمومة والهيئات المنكّسة الرديئة نوع من الحيوانات الصامته المنتكسة الرؤوس، وبحسب شدة كلّ خلق وضعفه وما ينضمّ إليه من باقي الأخلاق المحمودة والمذمومة القوية والضعيفة واختلاف تراكيبها الكثيرة التي لا يمكن ضبطها وحصرها إلاّ الله تعالى... فلكلّ خلق أبدان أنواع تختصّ بذلك الخلق، كخلق التكبر والشجاعة المناسبة لأبدان الأسود والجنّ، والرؤغان المناسب لأبدان الثعالب، والمحاكاة والسخر لأبدان القروود، والعتك والسلب واللصوصية لأبدان

(١) شرح حكمة الإشراق، شمس الدين الشهرودي، ص ٥٢١.

الذئاب، والعجب لأبدان الطواويس، والحرص والشهوة للخنازير...»^(١).
 إذن فباب الأبواب هو الإنسان وهو رأي ذهب إليه المشركيون وهم حكماء فارس وبابل القديمة في العراق، حيث يعتقدون بالتناسخ النزولي حيث تبدأ النفس من الإنسان وتنتهي إلى النبات. بينما ذهب آخرون غير مذهبهم هذا «فرعموا أنّ الأولى بقبول الفيض الجديد هو النبات لا غير وأنّ المزاج الإنساني يستدعي نفساً أشرف وهي التي جاوزت الدرجات النباتية والحيوانية، فكل نفس إنما تفيض على النبات فينتقل في أنواعه المتفاوتة المراتب من الأنقص إلى الأكمل حتى تنتهي إلى المرتبة المتاخمة لأدنى مرتبة من الحيوان كالنخل ثم ينتقل إلى المرتبة الأدنى من الحيوان كالودود مترقية منها إلى الأعلى فالأعلى حتى تصعد إلى رتبة الإنسان متخلصة إليها من المرتبة المتاخمة لها»^(٢). فالانتقال من الأعلى إلى الأدنى بحيث يبدأ من باب الأبواب الذي هو الإنسان يسمّى تناسخاً نزولياً، وأما الانتقال من باب الأبواب النباتي إلى ما هو أعلى فإنه يسمّى بالتناسخ الصعودي.

وأما التقسيم الآخر للتناسخ فهو تقسيم كل قسم من الأقسام الأربعة المذكورة إلى قسمين، إلى وصل وفصل، والضابطة في ذلك هو الانتقال من شيء لآخر في مادة واحدة أو في مواد مختلفة، والأوّل هو التناسخ الاتصالي كانتقال الجماد بالحركة الجوهرية إلى جسم نام ثمّ الجسم النامي إلى الحيوان ثمّ إلى الإنسان، مثل هذا الانتقال لا

(١) شرح حكمة الإشراق، شمس الدين الشهرودي، ص ٥٢١.

(٢) الأسفار: ج ٩، ص ٨.

محذور فيه بل هو ممكن واقع لا ريب فيه فيما إذا كان صعودياً لا نزولياً حيث يستحيل لأنه عودة من الفعل إلى القوة، وأمّا الانفصال فهو محال مطلقاً؛ لما ذُكر.

وأما التقسيم الرابع فإنه تقسيم للأقسام الأربعة إلى بروز ونقل وتمثّل، والأساس في ذلك المنتقل إليه تارة يكون بالقوة وهو النقل وأخرى بالفعل وهو البروز والتمثّل، والفرق بينهما أنّ بدن البروز أقلّ رقيّاً من بدن التمثّل، ولا بأس بتناول هذه الأقسام بشيء من التفصيل لما فيها من مدخلية في تفسير بعض حالات الأنفس الكاملة.

النقل: هو أن تتعلّق النفس بعد المفارقة بالمواد المستعدّة للحياة والقابلة لها كالنطف والبيوض وهو كما لا يخفى لونه من التناسخ المحال الذي يسمّى بالانفصالي تارة وبالمُلكي أخرى، وسوف يأتي.

البروز: وهو عبارة عن ظهور الروح في البدن الحيّ لا المواد المستعدّة للحياة كما في النقل، وبعبارة أخرى: إنّ البدن الذي تظهر فيه النفس بالبروز هو بدن كامل بالفعل، وأمّا البدن في النقل فهو كذلك بالقوة، ولا يلزم من البروز اجتماع نفسين على بدن واحد، بل الروح الواردة على البدن الحيّ تزيد في روحه الخاصّة شدّة وقوّة، وسوف يأتي مزيد توضيح في الأضواء التي سوف نلقيها على هذه الغرر.

التمثّل: كما عرفه المصنّف (رحمه الله) في الشرح: «هو تمثّل الروح بصورة». وتمثّل هذه الصورة بما ينسجم مع مدارك الإنسان

التمثّل له، كتمثّل جبرائيل عليه السلام بصورة دحية الكلبي وتمثّل الملك لمريم بشراً سوياً.

وأما التقسيم الأخير للتناسخ فهو تقسيمه إلى تناسخ مُلكي وتناسخ ملكوتي. والأوّل: هو عبارة عن انتقال نفس بعد المفارقة إلى بدن آخر، وهو ما تقول به التناسخية، بينما الملكوتي فهو عبارة عن تصوّر النفس بالصور الأخروية المناسبة لأخلاقها وملكاتّها، وبعبارة أخرى: «نعني بالتناسخ المُلكي حلول روح موجودٍ ما - كزيد مثلاً - عند خروجها من بدنه في بدن موجودٍ آخر في هذه الدنيا، وهذا التناسخ باطل كما هو محقّق في علم المعاد. ونعني بالتناسخ الملكوتي أنّ الإنسان يُنسخ يوم القيامة فيكون قرداً أو خنزيراً أو... تبعاً لأعماله، وهذا الأمر ممكن ومعقول وواقع ولا محذور فيه؛ وذلك لأنّ القوانين والموازن التي تحكم نشأتنا الدنيوية غير القوانين التي تحكم النشأة الأخرى... ومن اللازم التنبيه إلى أنّ أصحاب هذه الصور انفردت أو تعدّدت أو تركّبت^(١) لا بدّ وأن يكونوا معروفين لدى الخلائق يومذاك ليذوقوا بالإضافة إلى عذاب الحريق عذاب الخزي والذلّ والفضيحة، ولو كانت هوياتهم مجهولة يوم القيامة لرفع عنهم هذا العذاب الثابت لهم بالدليل»^(٢).

(١) لبيان المقصود من انفردت أو تعدّدت هذه الصور راجع: التربية الروحية، لسماحة العلامة الأستاذ السيد كمال الحيدري: ص ٢٩٣ - ٢٩٥.

(٢) المصدر السابق: ص ٢٩٦، الطبعة الأولى، دار الصادقين.

أضواء على الفرر

باب الأبواب

لقد بيّن الأعلام باب الأبواب الذي هو الإنسان بعدة بيانات، لا بأس بذكر بعضها مضافاً إلى ما ذكرناه عندما تعرّضنا لهذا المصطلح من هذه الغرر.

بيان المصنّف رحمه الله: «وهذا الإتيان إلى الرحمن - في قول الله تعالى: ﴿لَقَدْ أَحْصَاهُمْ وَعَدَّهُمْ عَدًّا. وَكُلُّهُمْ آتِيهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَرْدًا﴾^(١) - لا يكون إلا في صورة الإنسان لأنّ الإنسان هو باب الأبواب إلى الله وهو الصراط المستقيم إليه ﴿إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ﴾^(٢) أي مظهرية اسم الله الأعظم وإذ لا ينقطع فيض الله تعالى، ففي الوعاء الذي بحسب هذا الفيض يصل كل موجود طبيعي إلى الإنسان الطبيعي ويدخل باب الأبواب وتصير الصياصي إلى الصيصة العظمى وجميع القرى إلى أمّ القرى^(٣).

صدر المتألّهين (رحمه الله)^(٤): إنّ لقاء الأشياء الله تعالى إنما يكون بقاء الإنسان له عزّ وجلّ وذلك لأنّ هذه الموجودات انعكست في حسّ الإنسان أولاً، لأنّه أخذ في التأمل في خلق السماوات والأرض وما بينهما، ثم من حسّه تنعكس في مرتبة خياله ثم في وهمه

(١) مريم: ٩٤ - ٩٥ .

(٢) الإسراء: ٩ .

(٣) الأسفار: ج ٧، ص ١٧ / الحاشية ١.

(٤) الأسفار: ج ٧، ص ١٨ .

وعقله، فإذا ما قلنا باتّحاد العاقل والمعقول وقدر لهذا الإنسان المتأمل في آيات الله تعالى فإنّها ستلقى الله لاتّحادها مع عاقلها الذي فرضنا أنّه ظفر بذلك الحظّ العظيم، فلقاء ما سوى الإنسان من موجودات للرحمن تعالى إنما كان من باب الإنسان المتأمل المديم للنظر في الآفاق وفي الأنفس.

بيان آخر: الإنسان الكامل هو باب الأبواب لا كل إنسان، وإنما الأفراد الأخرى من الإنسان هي أبواب لأصناف الموجودات الأخرى حيث تفتنى وتُحشر إلى أفراد الإنسان ثمّ هذه الأفراد تحشر إلى الإنسان الكامل، فيكون الإنسان الكامل بهذا باباً لعود وورود ما سواه من موجودات إمكانية كما كان باباً لصدورها وبدوها جميعاً.

كلام في التمثّل والبروز

لقد ورد التمثّل في القرآن مرّة واحدة، وذلك في سياق قصة مريم عليها السلام: «فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا»^(١)، وأما الروايات فقد حفلت بهذا اللفظ ومعناه إلى حدّ التواتر، ولعلّ أكثر المواطن التي تردّدت فيها حقيقة التمثّل في روايات المعراج، والتمثّل وإن لم يُذكر بلفظه غير مرّة واحدة إلاّ أنّه عرض أخباراً وقصصاً عدّة تحكي عن وقائع وأحداث وقع فيها التمثّل للأنبياء عليهم السلام والأولياء الصالحين كبشارة إبراهيم بإسحاق عليهما السلام، وتمثّل الملائكة لإبراهيم عليه السلام حينما حلّوا ضيفاً عليه، وفي الأخبار نجد تمثّل إبليس

(١) مريم: ١٧ .

للمشركين يوم الندوة بصورة شيخ كبير، وكتمّثل الدنيا لأمير المؤمنين عليه السلام بصورة فتاة فاتنة حسناء، «فإنّ معنى تمثّل شيء لشيء في صورة ما هو تصوّره عنده بصورته وهو هو لا صيرورة الشيء شيئاً آخر، فتمثّل الملك - لمريم عليها السلام - بشراً هو ظهوره لمن يشاهده في صورة الإنسان لا صيرورة الملك إنساناً، ولو كان التمثّل واقعاً في ظرف نفسه وفي الخارج عن ظرف الإدراك كان من قبل صيرورة الشيء شيئاً آخر وانقلابه إليه لا بمعنى ظهوره له كذلك»^(١).

إذن فالتمثّل هذا مرتبط بالوجود الداخلي للتمثّل له وليس المراد به وجود التمثّل في خارج نفس التمثّل له، وبعبارة أخرى: إنّ التمثّل عبارة عن ظهور حقيقة من الحقائق في مدارك إنسان بصورة غير الصورة التي لها في حقيقة الأمر وواقعه، فتمثّل جبرائيل عليه السلام لمريم عليها السلام بصورة بشرٍ وليس هو كذلك في الواقع بل هو باقٍ على ملكيّته.

ولتوضيح هذا الأمر أكثر نقول: إنّ المدركات عند الإنسان على نحوين:

الأوّل: تارة يكون المدرك صورة مأخوذة من الخارج كصورة زيد الموجود في الخارج، حيث يكون المعلوم بالذات وهو صورة زيد في الذهن مطابقاً للمعلوم بالعرض الذي هو زيد في الخارج وإنما الاختلاف في الوجود، إذن فالذي انعكس في الذهن يوجد بنفسه في الخارج، وهذا إنما يكون بالنسبة لمدركاتنا المرتبطة بالأمر الماديّة.

(١) تفسير الميزان: ج ١٤، ص ٣٦.

الثاني: مدركات تحكي عن واقع خارجي أيضاً كالنحو الأول، ولكن من دون مطابقة بين المدرك هذا وبين ما يحكي عنه، حيث توجد حقيقة وهي أمين الوحي مثلاً ولكنها سنخ حقيقة لا يمكن أن تُدرك بهذه الحواس، فإذا أراد صاحب هذه الحقيقة أن أدركه فإنه يتمثل لي بصورة معيّنة تناسب مع الحواس المدركة التي توجد فيها هذه الصورة، كتمثل الحكمة بصورة اللبن، وجبرائيل بصورة دحية الكلبي.

إذن فالصورة المدركة على قسمين:

١- قسم يطابق المعلوم الخارجي، وإنما يكون هذا في دائرة الإدراك الحسي.

٢- قسم لا يشترط فيه مطابقة الصورة المدركة للمعلوم بالعرض بنفس الخصوصيات الواقعة تحت الإدراك، وهذا ما يسمّى بالتمثّل. «فإن قلت: لازم ذلك القول بالسفسطة فإنّ الإدراك الذي ليست وراءه حقيقة مطابقة من جميع الجهات ليس إلاّ وهماً سرايباً وخيلاً باطلاً ورجوعه إلى السفسطة. قلت: فرق بين أن يكون هناك حقيقة تظهر للمدرك بما يألّفه من الصور وتحتمله أدوات إدراكه وبين أن لا يكون هناك إلا صورة إدراكية ليس وراءها شيء، والسفسطة هي الثاني دون الأول...»^(١)، وقد أورد إشكالات عدّة على التمثّل وقد ذكر أكثرها في التفسير الكبير للفخر الرازي، ذكر عدداً منها العلامة الطباطبائي (رحمه

(١) تفسير الميزان: ج ١٤، ص ٤٠.

والذي يبدو لي أنّ هذه الإشكالات تتركز على ركيزتين أساسيتين:

١- الاعتقاد بأنّ الملائكة موجودات ماديّة.

٢- الاعتقاد بأنّ التمثّل هو انقلابٌ.

وهما ركيزتان منهدمتان بمعاول الأدلّة القائمة على تجرّد الملائكة، وأنّ التمثّل شيء غير الانقلاب.

البروز

لقد تقدّم تعريف البروز بأنّه ظهور الروح بعد المفارقة في البدن الحي لا المواد المستعدّة، وقد وعدنا هناك بمزيد من التوضيح في الأضواء التي نلقيها عادة على مواضيع تستدعي الوقوف عندها لما لها من أهميّة. والذي نريد الإشارة إليه هاهنا هو التمثيل للبروز، وإبراز موقف المصنّف (رحمه الله) فيه حيث لم يبدّر ذلك منه بما يقطع التساؤل عنه. أما التمثيل فيما هو مذكور في كلمات الأعلام حيث إنّه تعالى جعل عدداً من أرواح الأطفال التي أزهقها فرعون ليقطع الطريق على ذلك الطفل الذي سيقرب عرشه على رأسه، فقد كانت تلك الأرواح دعماً وقوةً لروح موسى عليه السلام، فإنّه تعالى لا يقضي بقتل طائفة من الناس إلّا لحكمة، والحكمة في قتل هؤلاء الأطفال كما يراها ابن عربي في الفصّ الموسوي عليه السلام هي: «... قتل الأبناء من أجل موسى لتعود إليه بالإمداد حياةً كلّ من قُتل من أجله؛ لأنّه

(١) تفسير الميزان: ج ١٤، ص ٤٠.

قُتِلَ على أنه موسى عليه السلام... فلا بد أن تعود حياته على موسى، أعني حياة المقتول من أجله، وهي حياة ظاهرة - طاهرة - على الفطرة لم تدنّسها الأغراض النفسية، بل هي على فطرة بلي فكان موسى مجموع حياة مَنْ قُتِلَ على أنه هو فكان ما كان مهياً لذلك المقتول...»^(١) «فتجمّعت فيه خصائص الكلّ، وحقائق الفرع والأصل، فكان الروح الموسوي مجموع تلك الأرواح كلّها وجامعها، فتضاعفت القوى وتفوّقت وتكاملت الأنوار واستوى، وتعيّن مزاجه الشريف الجسماني المبارك عليه السلام، ونفخ الله فيه هذا الروح الكامل الجامع الموسوي المجموع...»^(٢)، ولكن المصنّف (رحمه الله) أبدى موقفاً رافضاً لهذا المعنى من البروز واعداء بتحقيق الأمر في المعاد الجسماني، لذلك فهو يقول في الحاشية: «وهذا عندي في غاية السخافة؛ لأنّ خزائن الله في السلسلة الطولية لم تنفذ حتى يهلك الناس للتكميل، والتنزيل من عالم العقول الكليّة ليس على سبيل التجافي والتوليد بل على سبيل الشيء أو الفيء... وللبروز مورد صحيح على طريق الشيخين، كما سيأتي في المعاد من بروز النفوس بعد المفارقة في الأفلاك من غير أن تصير أنفساً لها... ونحن حكمنا بالمُحالية على مطلق البروز إذ لا نرضى بهذا أيضاً سيظهر لك في تحقيق المعاد الجسماني»^(٣).

(١) الفصّ الموسوي، لمحيي الدين بن عربي.

(٢) شرح فصوص الحكم، لمؤيد الدين الجندي، نشر بوستان كتاب - قم.

(٣) حاشية للمصنّف (رحمه الله): ج ٥، ص ٢٠٢، نشر ناب.

الفريدة السابعة
في بعض أحكام النفوس الفلكية
وفيها غرر

غرر في بعض أحكام النفوس الفلكية

النص

قيل نفوس الفلك الدوار نقوشها واجبة التكرار
فما انتضى العام الربوبي كمرّ أمثال الأجسام وأنفس آخر
لا ما مضت إلا لدى يوذاسف القول بالمحو الإثبات أصطفي
فبعد ختم السنة المذكورة يمحي النقوش غيرها مسطورة
أو بالتعاقب انمحت وأثبتت حسب أشواق وأوضاع بدت

الشرح

هناك اعتقاد بأنّ للكواكب وحركاتها وأوضاعها مدخلية في عالم العناصر، حيث يُعتقد بأنّ التغيّر والحركة والنقصان والتكامل تقع ما دون فلك القمر الذي هو عالم العناصر الأربعة التي هي النار والهواء وهما الخفيفان، والماء والتراب وهما الثقيلان، وأما ما فوق هذا فلا حركة ولا تكامل ولا نقصان.

تتناول هذه الغرر حكماً واحداً من أحكام النفوس الفلكية، وهو

تكرار نقوش هذه النفوس وعلومها، لكنّ هذا الحكم يعتمد في إثباته على أحكام متعدّدة لهذه النفوس، لذا صحّ من المصنّف (رحمه الله) أن يعنون هذه الغرر ببعض أحكام النفوس الفلكية.

بيان حكم التكرار

بيان هذا الحكم من خلال مقدّمات هي في الواقع أحكام لهذه النفوس وهي:

- النفوس الفلكية لها علم بحركاتها ولوازم حركاتها، «حيث أثبتوا أنّ حركاتها ليست طبيعية؛ لكونها وضعية، ولا قسرية؛ لأنّها ليست لها حركات طبيعية والقسرية لا بدّ أن تكون على خلاف الطبيعة، فإذا لم تكن طبيعية لم تكن قسرية، فانحصر في أن تكون إرادية فلها شعور بحركاتها»^(١)، وبعبارة أخرى: إنهم قسّموا الفاعل إلى قسمين ابتداءً، إلى فاعل له علم بفعله وفاعل ليس له علم بفعله، والأخير إما أن يكون فعله ملائماً لطبعه فهو فاعل بالطبع وفعله فعلٌ طبيعي، وإما أن يكون فعله خلاف مقتضى طبعه وطبيعته فهو الفاعل بالقسر، والحركة تكون حينها قسرية، فحينما لا يوجد هذان الفاعلان فيتعيّن أن يكون الفاعل فاعلاً عالمًا بفعله، ولعلمه هذا مدخلية في فعله.
- إذن فهذه النفوس تعلم بحركاتها ولوازم حركاتها لأنّ العلم بالملزوم يستلزم العلم باللازم كما أنّ العلم بالعلّة يستلزم العلم بالمعلول.
- هذا العلم بالحركات، أو كما عبّر المصنّف (رحمه الله) "هذه

(١) درر الفوائد: ج ٢، ص ٣٩٧.

النفوس "متناهية؛ «وذلك لكونها موجودة، مترتبة، مجتمعة، ولو كانت غير متناهية للزم اللاتناهي في الموجودات المترتبة المجتمعة - وهو محال - أما كونها موجودة؛ فلأنه لو لم تكن موجودة للزم الجهل، مع أنّ هذه النفوس عالمة بحركاتها ولوازم حركاتها - ويرشد إليه المنامات الصادقة وأخبار النبوات الحقة، بل عند شيخ الإشراق (قدس سره) التذکر من هناك^(١) - ، وأما أنّها مترتبة فترتب لوازمها التي هي صور الكائنات الخارجية، وأما أنّها مجتمعة، فلأنّ المفروض علم النفوس الفلكية بجميعها، كيف، وإلاّ يلزم جهل المبادئ إن لم تكن عالمة إلاّ بالبعض»^(٢).

• الحوادث التي بإزاء تلك النفوس غير متناهية، إذ الفيض غير منقطع، وهذا ما سوف يأتي الكلام فيه في الغرر اللاحقة من هذه الفريدة. وهنا يقفز هذا السؤال بالحاح: كيف التوفيق بين تناهي النقوش المقتضية للحوادث وبين لاتناهي تلك الحوادث؟ ... وبعبارة أخرى: كيف للعلوم والنقوش المتناهية أن تدبر حوادث غير متناهية؟ وقد أُجيب عن هذا السؤال بما يلي من نظريات:

نظرية يوداسف

يذهب هذا الفيلسوف التناسخي، إلى عودة أشباه وأمثال الأجسام بعد انتهاء كرة ودورة الفلك لتتعلق عين الأنفس بها التي كانت متعلقة في

(١) شرح الأسماء للمصنّف (رحمه الله): ص ٦٤٦، انتشارات جامعة طهران.

(٢) درر الفوائد: ج ٢، ص ٣٩٨.

أجسام الدورة والكرة السابقة. إذن هناك تكرر في الوضع الفلكي وكذلك في الصور الجسمانية دون النفوس، وهذا تناسخ واضح، وهذا ما جعل المصنف رحمه الله يتعرّض لهذه الغرر بعد أبحاث التناسخ السابقة.

نظرية شيخ الإشراق

نظرية الأكوار والأدوار، «الأدوار هي الأكوار، وكل دور كور إلا أن الأكوار هي تكرر الأوضاع الفلكية، والأدوار هي تكرر الدورات الزمانية، فالأدوار تتبع الأكوار، والحوادث الزمانية وأدوارها منتشرة من الأكوار الفلكية»^(١).

ما مضى في بداية شرحنا لهذه الغرر هو في الحقيقة بيان لنظرية شيخ الإشراق ولم يبقَ إلا أن نبين فرقتها عن نظرية يوداسف التناسخي، فقد تقدّم عند عرض نظرية الأخير أنه قائل بالأكوار والأدوار بمعنى لا يقبله شيخ الإشراق، حيث يرفض شيخ الإشراق أن تكون النفوس في الكور والدور السابق هي عين النفوس التي في الكور والدور اللاحق، وذلك حذراً من مفسدة التناسخ، وإنما يقول بتكرر أمثال الأجسام وأنفس آخر جديدة خلافاً ليوداسف.

نظرية المحو والإثبات

لم يقبل صدر المتألهين (رحمه الله) ولا المصنف (رحمه الله) نظرية شيخ الإشراق فضلاً عن نظرية «يوداسف»، أما الثاني فواضح،

(١) اللآلئ المنتظمة، قسم منطق المنظومة، تعليقة آية الله حسن زاده آملي: ج ١، ص ٦٩.

وأما الأول: فلتكرّر الصور الحادثة العنصرية، لعدم التناهي في الصور العلمية الفلكية على وجه الإجماع.

لقد اعتبر صدر المتألهين (رحمه الله) النفوس الفلكية كتاباً للمحو والإثبات ﴿يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾^(١)، وقد وجّه هذا الحكيم نظريته هذه بوجهين:

الوجه الأول: إنّه تعالى يثبت ما يريد إثباته في سنة من سني العالم الإلهي في قوى النفس الفلكية تمهيداً لإيجادها، فإذا تمّ الإيجاد فإنّه تعالى يمحوها من صفحة تلك الأفلاك نفسها، ليثبت فيها صوراً أخرى يُراد إيجادها، وهكذا إلى غير النهاية.

الوجه الثاني: أن يفاض من المبادئ الإلهية صور تتوارد على صفحة نفوس الأفلاك وذلك على حسب توارد الأشواق على تلك النفوس، وتوارد تلك الأشواق راجع إلى تجدد أوضاع تلك الأفلاك، فيفاض من تلك المبادئ صورة بعد أخرى على المواد العنصرية على التعاقب دائماً، وهو أولى الوجهين بقوله تعالى: ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾^(٢).

أضواء على الغرر

قوله (رحمه الله): **إذ الفيض غير منقطع:** هذه المقدمة التي اعتمد عليها في إثبات وجوب تكرّر نقوش وصور النفوس الفلكية كانت

(١) الرعد: ٣٩.

(٢) الرحمن: ٢٩.

سبباً في إفراد غرر مستقلة لإثباتها لكي لا تبقى أصلاً موضوعاً، لذا فقد عقد المصنّف (رحمه الله) الغرر اللاحقة لإثبات هذه القاعدة الشريفة وهي دوام الفيض من حيث الابتداء كما هو كذلك من حيث الانتهاء.

المحو والإثبات أصح

قال الميزرا مهدي الاشتياني (رحمه الله): ثم اعلم إنّ القول بالموحو والإثبات أصحّ من وجوه أشار إلى بعضها في الحاشية والمتن، ومما لم يشر إليه (قدس سره) هو أنّ على هذا القول لا يلزم تطابق نقوش كل عام من الأعوام الربوبية مع الآخر، بل هي صورة الإشراقات الإلهية والأنوار العقلية التي تفاض من عالم الجبروت الأعلى على النفوس الكلّية، ولما كانت العطيات على حسب القابليات وتلك النفوس تتكامل يوماً فيوماً بمقتضى الحركة الجوهرية فتكون الإشراقات التي تشرق عليها في كلّ آن أتمّ وأكمل، فكذلك ما يتبعها من الآثار والوجودات السفلية فلا استبعاد أن ينتهي الأمر إلى طي بساط القابليات، وأن يظهر الخلق من دون أنثى وفحل، وأن يصير كلّ يوم من أيام الشمس كألف سنة ممّا تعدّون، كما ورد ما يؤيد هذا في الرجعة. ولا شك أنّ هذا أليق بعظمة الحق وجوده تعالى^(١).

وسوف يأتي ما يدعم هذه الفكرة في الغرر اللاحقة إن شاء الله.

(١) التعليقة على شرح منظومة الحكمة: ص ٧١٨، انتشارات جامعة طهران.

غرر في الفيض والمستفيض

فالفيض منه دائم متصل والمستفيض دائر وزائل
في السمع بعد الخلف خلق أهل من دون أنثى بغير فحل

الشرح

قال صدر المتألهين (رحمه الله): «اعلم أنّ هذه المسألة من عظام المهمّات الحكمية والدينية التي يجب تقرّرها في الأذهان والعقول، ولا يمكن الوصول إلى معرفة الله وتوحيده وتنزيهه عن الكثرة والنقصان إلّا بإتقان هذه المسألة الشريفة على وجه يطابق البراهين الحكمية ويوافق القوانين النبوية...»^(١).

لقد اهتمّ الحكماء بهذه المسألة اهتماماً بالغاً، حيث أرادوا التوفيق بين قدم فيضه تعالى وبين حدوث المستفيض، وذلك بصورة لا يلزم من القول بقدم الفيض القدم الذاتي للعالم الذي هو مستفيض، وبعبارة أخرى بعد الاتفاق على أنّ فيضه تعالى لا نهاية له من حيث الانتهاء

(١) الأسفار، ج٧، ص٢٨٢، طبعة دار إحياء التراث العربي.

فإنّ هناك اختلافاً في عدم تناهي الفيض من حيث الابتداء، فقد ذهب الحكماء إلى عدم تناهيه بينما ذهب المتكلمون إلى تناهيه، لأنهم ظنوا أنّ القول بقدم فيضه تعالى يلزم منه قدم العالم فيكون الواجب تعالى موجّباً، ولكي يفرّوا من هذا فقد قرّروا أن يكون فعله مسبوقاً بالعدم حتى لا يكون تعالى موجّباً مضطراً للفعل، ومسبوقية الفعل بالعدم هو معنى الحدوث.

لذا فلا بدّ أن يكون العالم حادثاً حتى لا يلزم ذلك اللازم الذي لا يمكن الالتزام به، لكنّ الفلاسفة والعرفاء لم يروا ما رآه المتكلمون من تلك الملازمة بين اتّصال فيضه وجوده من حيث الابتداء وبين القدم الذاتي للعالم، فالمختار هو الذي إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل، وهذه قضية صادقة عليه تعالى حتى مع تحقق أحد الطرفين وعلى الدوام بينما لا تتحقّق للطرف الآخر أبداً، فهو إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل، لكنّه شاء أن يفعل أبداً وأزلاً.

أليس الكل يتّفق على أنّه تعالى لا يجب أن يظلم ولو مرّة واحدة لكي يُعلم أنّه قادر عليه؟ إذن فالقدرة والفعل الاختياري لا يتوقفان على صدور الطرفين معاً حتى يثبت أنّ الفاعل مختار، وقد قلنا في بحث العصمة: لو عاش المعصوم عليه السلام أزلاً وأبداً لا يعصي ولو لمرة واحدة لما كان هذا خادشاً باختياره وقدرته على المعصية، بخلاف البعض الذي لم يسعفه عقله في فهم إمكان الجمع بين ضرورة فعل بالنسبة لفاعل واختياره، وهذا يدن المتكلمين في المسألة، بينما الحكماء فإنهم لم يجدوا ضيراً في أن يكون الفيض

دائماً متصلاً ومن اختيارية الفاعل وحدوث العالم الذي أكدته الأخبار حيث ورد عن الإمام الباقر عليه السلام حين سئل عن قوله تعالى: ﴿أَفَعَيَّنَا بِالْخَلْقِ الْأَوَّلِ بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾^(١)، أنه عليه السلام قال: «تأويل ذلك أن الله إذا أفنى هذا الخلق وهذا العالم وسكن أهل الجنة والنار، وجدد الله تعالى عالماً غير هذا العالم، وجدد خلقاً من غير فحولة ولا إناث يعبدونه ويوحّدونه، وخلق لهم أرضاً غير هذه الأرض تحملهم وسماءً غير هذه السماء تظلمهم، ولعلك ترى أن الله تعالى إنما خلق هذا العالم الواحد وترى أن الله لم يخلق بشراً غيركم، بلى والله لقد خلق الله تعالى ألف عالم وألف آدم...»^(٢). فأمثال هذه السمعيات أكدت حدوث العالم وبالتالي لا يمكن الالتزام بما يلزم منه غير ذلك، وبما أن القول بقدم الفيض ابتداءً يلزم منه ذلك - بحسب زعم المتكلمين - فإنه لا يمكن القبول به، بل القول به مخالف للإجماع أيضاً، «فإن الذي ثبت بإجماع أهل الملل والنصوص المتواترة هو أن جميع ما سوى الحق تعالى، أزمنة وجوده في جانب الأزل متناهية ولوجوده ابتداءً، والأزلية وعدم انتهاء الوجود مخصوص بالربّ سبحانه، سواء كان قبل الحوادث زمان موهوم أو دهر»^(٣).

(١) ق: ١٥.

(٢) الخصال، للصدوق: ج ٢، ص ٥٢.

(٣) بحار الأنوار، للعلامة المجلسي (رحمه الله): ج ٥٧، ص ٢٣٧، مؤسسة الوفاء، بيروت - لبنان.

إذن فقد استفاد المتكلمون الحدوث الزماني للعالم من خلال بعض الأدلة النقلية، ولذا فقد رفضوا القدم الزماني في الممكنات.

أضواء على الفرر

لقد نشأ الخلاف بين المتكلمين والفلاسفة في مسألة دوام الفيض للزومه ذلك اللازم وهو قدم فعله مع أن السمعيات تؤكد حدوثه وتجده. هذا بالنسبة للمتكلمين وأما الحكماء فإنهم التزموا بقدم فيضه وإحسانه مع قولهم بحدوث العالم وتجده، وقد استدلل الحكماء على هذا الفيض بأن «قدرته تعالى هي مبدئته للإيجاد وعلته لما سواه، وهي عين الذات المتعالية، ولازم ذلك دوام الفيض واستمرار الرحمة وعدم انقطاع العطفية»^(١)، وبعبارة أخرى: «لأنّ علّة الواجب لما سواه غير محتاجة في التمامية إلى شيء آخر وراء ذاته، فهو بذاته علّة لما سواه والمعلول يجب وجوده عند وجود علّته التامة، ولما كانت ذات الواجب أزلية دائمة كان فيضه الفاضل منه دائماً بدوام ذاته وإحسانه الصادر منه قديماً بقدم ذاته»^(٢).

قال صدر المتألهين رحمه الله: «والجمع بين الحكمة والشريعة في هذه المسألة العظيمة لا يمكن إلاّ بما هدانا الله إليه وكشف الحجاب عن وجه بصيرتنا لملاحظة الأمر على ما هو عليه، من تحقيق الأكوان الطبيعية الجسمانية وعدم خلوّها في ذاتها عن الحوادث، فالفيض من عند الله باق دائم، والعالم متبدّل زائل في كلّ حين، وإنما بقاؤه بتوارد

(١) نهاية الحكمة: ص ٣٢٦.

(٢) وعاية الحكمة في شرح نهاية الحكمة: ص ٣١٢.

الأمثال كبقاء الأنفاس في مدة حياة كل واحد من الناس، والخلق في لبس وذهول عن تشابه الأمثال وتعاقبها على وجه الاتّصال»^(١)، وقد تقدّم رأيه في المسألة في الغرر السابقة.

قول في المسألة

وقفت فيما تقدّم على حقيقة رأي كلّ من المتكلّمين والحكماء، لكننا نذهب إلى رأي آخر مخالف للمتكلّمين لأنّه يقول باتّصال الفيض بينما المتكلّمون يقولون بانقطاعه من الابتداء، ومخالف للحكماء إذ ذهبوا إلى وجوب ذلك الاتّصال، بينما نذهب لإمكانه إلاّ أنّه لم ينقطع وتجدّد هذا الدوام وعدم الانقطاع مفاد الأدلّة النقلية، وهذا من قبيل القدرة حيث إنّ العدل والظلم متساويان بالنسبة إليه أي يمكنه فعلهما، لكنّه بالنظر إلى صفاته الأخرى فنقول بعدم وقوع الظلم منه تعالى، وعندما نرجع إلى الأدلّة النقلية أيضاً نجدّها تصرّح بعدم وقوع الظلم منه. وهذا ما يقوله جملة من الأعلام كالشيخ الأنصاري رحمه الله في الرسائل من أنّ الإجماع قائم على الحدوث الزماني للعالم بناءً على الأدلّة الموجودة.

وقد مررت على كلام للعلامة المجلسي (رحمه الله) في هذا الشأن، وهذا القول قلناه أيضاً في قاعدة الواحد، حيث ذهب الحكماء إلى أنّ صدور الواحد منه ضروري لكننا لم نقل بهذه الضرورة وإنما قلنا بإمكانه إلاّ أنّه لم يصدر منه تعالى إلاّ الواحد.

(١) الأسفار: ج ٧، ص ٢٠٠.

ومحصّل الكلام أنّ هناك صوراً أربع بشأن الفيض الإلهي:

١- متّصل الأوّل والآخر.

٢- منقطع الأوّل والآخر.

٣- متّصل الأوّل منقطع الآخر.

٤- منقطع الأوّل متّصل الآخر.

هذه الصور معقولة بالنسبة له تعالى إلا أنّ الأدلّة النقلية وبعض

الشواهد العقلية تفيد عدم انقطاعه من الابتداء والانتهاؤ.

المقصد الخامس: في النبوات والمنامات

وفيه فرائد

الفريدة الأولى

في المشتركات بينهما

وفيها غرر

غرر في سبب صدق الرؤيا وكذبها

النص

النوم حبس الروح في الدماغ من
غيب فذا بأن غدت مجتمعة
من السماوات أو ألواح آخر
ولا غشاء في المفارقات
وإنما الشواغل الحسية
وموجب ارتفاع حجبها كثر
صفاءها الفطري وانضجارها
فما رآها النفس نوماً قبلت
فصوراً تثبتتها كدلية
لأن طبعها بدا محاكياً
ففي الخيال انطبعت فانتمشت
إذ الملاك في الشهود للمصور
والنقش في «البنتاسيا» كما حصل

حصراً الرطوبات له فإن زكن
أنفسنا والأنفس المنطبعة
فإن فيها كل شيء مستطر
فهي المرآئي المتعاكسات
قد حجزت نفوسنا النورية
من ذلك النوم ومنه قد ظهر
وموتها بالطبع واختيارها
من ذلك العالم حيث اتصلت
في قوة التخيل جزئية
بصور جزئية معانها
بنطاسيا بها فإذا شوهدت
تمثل من أي صقع قد ظهر
من حس ظاهر كذا مما دخل

وأى شيء في الخيال صوّرت
فما يشاهد ليس ذا التغيير
وما يغيّر إن يكن ملائماً
فهو معبّر كعلم ولبن
وصور تثبتها جزئية
وربّما تضاعف التبديل
فشوهدت ففيه أيضاً حفظت
لما رأت ما احتاج للتعبير
ككونه ضدّاً شبيهاً لازماً
ودونه أضغاث أحلام قرن
في الحفظ والتبديل كالكلية
فاحتمل الأضغاث والتحليل

الشرح

لا بأس قبل الخوض في عباب هذه الغرر من تقديم فهرسة لمواضيعها المتداخلة المتشابكة لتكون عوناً في تناول هذه المواضيع بشكل أوضح وأطوع في الحفظ والانتقال من موضوع لآخر، فنقول: هذه الغرر تتناول عدة مواضيع رئيسة أهمها:

- ١- بيان حقيقة النوم وسببه.
- ٢- بيان أنّ النوم نافذة تطلُّ من خلالها النفس على الغيب.
- ٣- بيان موانع النفس من الاضطلاع على ما عند المفارقات وبيان روافع هذه الموانع التي هي:
 - أ- النوم.
 - ب- الصفاء.
 - ج- الانضجار.
 - د- الموت بشقيّه.

(١) الطبيعي القهري. (٢) الاختياري.

٤- بيان أقسام الصور التي تدركها النفس حال النوم وحكم كل منها. فهلم بنا إلى هذه المواضيع واحداً بعد آخر.

بيان حقيقة النوم وسببه

النوم حالة تعرض للحيوان وليس أمراً ذاتياً له كما لا يخفى، وهذه الحالة وليدة عوامل عدة يأتي ذكرها لاحقاً، وبالنوم يتوقف الحس والحركة الإرادية، والمقصود بتوقف الحس إنما هو توقف الحواس الظاهرة دون الباطنة التي تكون أكثر رشاقة ونشاطاً في النوم، وذلك لأن اليقظة تصرف الإنسان وتشغله عن الالتفات إلى باطن نفسه ليرى ما تدركه من عالم المفارقات التي تتصل به لمسانحتها له؛ «لأن النفس كما ثبت بالوجدان كريم الأصل من عالم الأمر، وسنخ المجردات كما يدل عليه قوله: «قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي»^(١)، وقوله تعالى: «وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي»^(٢)، فهو بالفطرة ميال إلى الترفع إلى عالمه المجرد واتصاله بأصله الملكوتي كما هو شأن كل مُشاكل مع مُشاكله...»^(٣).

وأما سبب النوم فقد ذكر المصنف (رحمه الله) اثنين له وهما وغيرهما من الأسباب التي تُذكر للنوم إنما هي استقرائية أولاً، وقائمة على أصول موضوعية ثانياً.

(١) الإسراء: ٨٥.

(٢) ص: ٧٢.

(٣) درر الفوائد للحكيم محمد تقي الأملي (رحمه الله): ج ٢، ص ٢٠٥.

السبب الأول: اجتماع الروح الحيواني في الباطن طلباً للاستراحة

وإلا لكان عرضة للتحلل بالكلية؛ وذلك لأن الحركة والحس إنما هما بحركة هذا الروح، والحركة مستهلكة ومحللة لجوهره، فإذا تحلل واستهلك فسوف تنعدم الحركة والحس مما يؤدي إلى موت وخراب البدن، لذلك فلا بد لهذا الروح من فرصة لترميم ما استهلك منه، وهذه الفرصة إنما يقتنصها هذا الروح في النوم حيث يجتمع في منبعه ليصلح ما تلف منه وينال بدل ما تحلل.

الروح البخاري: لا بأس بالوقوف عند هذا المصطلح الذي يتردد ذكره كثيراً في مثل هذه الأبحاث، مع أن المصنّف (رحمه الله) قد خصّ غرراً مستقلة له، لكننا لم نقف عندها اكتفاءً بما هو أشدّ لصوقاً وعلوقاً بالبحث الفلسفي، لكننا نجد أنفسنا مضطرين لتناول هذا المصطلح بمقدار الحاجة إليه هاهنا فنقول: إن المقصود بالروح هاهنا، هو الذي يُعرّف: بأنه جسم لطيف نوراني وهو الروح النافذ في الأعضاء وهو غير الروح الأمري الذي هو سرّ سبحاني وأمر ربّاني، وقد قسّم هذا الروح إلى ثلاثة أقسام:

- ١- الروح النفساني: حيث يكون منبعه الدماغ ومجراه الأعصاب، وهو محلّ القوى الحسّاسة والمحركة.
- ٢- الروح الطبيعي: حيث يكون منبعه الكبد ومجراه الأوردة، وهو حامل للقوى النباتية.
- ٣- الروح الحيواني: حيث يكون منبعه ومجراه الشرايين، وهو حامل لقوّتي الحسّ والحركة.

وقد رتبنا هذه الأرواح بحسب الألفف فالألفف فإذا عرض النوم للحيوان فإنّ الروح الحيواني يكفُّ عن الحركة والحسّ وهذا يؤدّي إلى رجوع الروح النفساني وانكماشه في منبعه وهو الدماغ ليأخذ فيه قسطاً من الراحة والاستجمام ثمّ ليعود بعد النوم لممارسة أعماله بلياقة وحيوية ونشاط أكبر.

البدن قشرٌ للروح البخاري وغلاف له: إنّما ذكر المصنّف (رحمه الله) هذا، لما كان بصدد بيان السبب الأوّل للنوم حيث تقدّم وملخصه أنّ الروح الذي هو جسم أسهل تحللاً من البدن الذي هو قشره وغلافه، فلكي لا يقضي عليه التحلّل لابدّ له من فرصة يعيد بها ما تحلّل منه ليعود إلى القيام بدوره على الوجه الأتمّ. فقد ذكر الأعلام أنّ الروح التي هي أمرٌ سبحاني ملكوتي لا تدبّر البدن الكثيف مباشرة، إذ كيف للنفس وهي من سنخ الملكوت وعالم الضياء المحض العقلي أن تتصرّف في البدن الكثيف العنصري المظلم؟! وإن تمّ فلا يتمّ إلاّ بمتوسّط وهو الجوهر اللطيف وهو الروح البخاري الذي شمّر الأعلام عن سواعد الجدّ والاجتهاد لإثباته مع أنّ دعوى «أنّ النفس لا تتصرّف في الأعضاء الكثيفة العنصرية إلاّ بوسط مناسب للطرفين... قريبة من الوضوح غير محتاجة إلى البرهان»^(١). إذن فالبدن مخلوق من كثافة الأخلاط وورديّها، وهو غلاف وقشرٌ للروح البخاري الذي هو مخلوق من لطافة الأخلاط وبخاريتها، والألفف أسهل تحللاً من الأكثف، ولكي تستمرّ حياة كلّ منهما فلا بدّ من تبديل ما يتحلّل منهما بفعل حركة وإنجاز كلّ منهما لأعماله.

(١) الأسفار: ج ٩، ص ٧٤.

السبب الثاني: تجويد هضم الغذاء

إنّ هضم الغذاء هضمًا جيّدًا مفيدًا للبدن يحتاج إلى توجّه قوى النفس لكي تنجز هذا العمل على الوجه الأكمل، حيث إنّ انصراف وانشغال هذه القوى يمنع من ذلك، لذا نجد النفس تتناقل وتتكاسل وتجنح إلى النوم بعد تناول الطعام.

وخلاصة الكلام في النوم هي: إنّه عبارة عن حبس الروح في الدماغ بحيث لا يمكن أن ينفذ إلى الظاهر؛ لأنّ الأبخرة العذبة المتصاعدة من تحلّل الرطوبات في اليقظة تعمل على استرخاء الأعصاب، فكيف إذا تكاثفت وصارت غليظة فإنّها ستكون حاجزاً يعزّ على الروح اختراقه إلّا بعد أن يأخذ قسطاً من الراحة ونصيياً وافراً من الاستجمام.

النور نافذة للنفس على الغيب

عندما يأوي الروح إلى منبعه ويغطّ الحيوان في نوم عميق فإنّه قد يعلم بأمور غائبة عنه، وهي على ثلاثة أقسام:

١- أمرٌ كائن سابقاً لم يضطلع عليه إلّا من خلال النوم.

٢- أمر سيقع لاحقاً.

٣- أمر واقع يراه حال نومه.

فإن زكّن - أي علّم وفهّم - الإنسان شيئاً من هذه الأمور فإنّ سببه اجتماع واتّصال النفس بنشأة من النشآت المجرّدة عن المادّة، كعالم المثال أو العقل حيث يوجد فيها كلّ شيء قد نقش نقشاً تكوينياً

﴿وَكُلُّ شَيْءٍ فَعَلُوهُ فِي الزُّبُرِ . وَكُلُّ صَغِيرٍ وَكَبِيرٍ مُسْتَنْطَرٌ﴾^(١)، والنفس إنما تنال مما عند تلك النشآت بحسب حالها وحسب ما لها من شدة وجود وصفاء كنهه، وكيف لا تتصل النفس مثل هذا الاتصال، إذ لا مانع ولا حجاب بين المجردات المفارقات للمادة. إن كل مجرد عقل وعقل ومعقول فالأما أنه عقل فلأنه لتمام ذاته وكونه فعلية محضة لا قوّة معها يمكن أن يوجد ويحضر لشيء بالإمكان، وكل ما كان للمجرد بالإمكان فهو له بالفعل فهو معقول بالفعل، وإذا كان العقل متحدًا مع المعقول فهو عقل، وإذا كانت ذاته موجودة لذاته فهو عقل لذاته، فكل مجرد عقل وعقل ومعقول - لذاته - ... والبرهان المذكور أنفًا كما يجري في كون كل مجرد عقلاً وعاقلاً ومعقولاً لنفسه يجري في كونه عقلاً ومعقولاً لغيره^(٢).

إشكال ودفع

أما الإشكال: إذا لم يكن بين المفارقات حجاب للزم أن تكون النفس - وهي من المفارقات - عاقلة لكل مجرد مفروض، وهذا ما لا تجده أكثر النفوس في أنفسها.

أما الدفع لذلك الإشكال: إن النفس كذلك لكنها لانشغالها بالشواغل الحسية لا تلتفت إلى تلك المدركات التي نالتها من

(١) القمر: ٥٢ و ٥٣.

(٢) نهاية الحكمة، للحكيم المتأله والمفسر الكبير العلامة محمد حسين الطباطبائي رحمه الله: ص ٢٦١، ط: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة.

المفارقات العالية بحكم مسانحتها لها.

وبعبارة العلامة الطباطبائي (رحمه الله): «هو كذلك لو كانت النفس المجردة مجردة تجرداً تاماً ذاتاً وفعلاً، لكنها مجردة ذاتاً ومادية فعلاً، فهي لتجردها ذاتاً تعقل ذاتها بالفعل، وأما تعقلها لغيرها فيتوقف على خروجها من القوة إلى الفعل تدريجاً بحسب الاستعدادات المختلفة التي تكتسبها، فلو تجردت تجرداً تاماً ولم يشغلها تدبير البدن حصلت له جميع التعقّلات حصولاً بالفعل بالعقل الإجمالي وصارت عقلاً مستفاداً»^(١). إذن فالنفس لولا حجب الانشغال لالتفتت إلى ذلك العالم وأدركت ما فيه من أنوار.

روافع الموانع

بعد أن وضع المصنّف (رحمه الله) يده على الداء - وهو خطوة مهمة في العلاج - راح يصفُ الدواء الذي يزيل ذلك الداء، وما أنفع اجتماع هذين الأمرين، لكن ومما يؤسف له أنّ البعض يوغل في تلمّس الأدوية والأمراض ويجهد نفسه في تتبّع ذلك وتقصّيه ولكن من دون أن يكلف نفسه عنايةً محاولة وصف الدواء ليتمّ العلاج ويكمل ولينعم الجميع بالصحة والسلامة. إذن فنحن الآن بصدد عرض ما يرفع مانع النفس من الاتّصال بالمفارقات.

الرافع الأوّل: هو النوم، والذي هو وسيلة متاحة للجميع، فمن ذا

(١) المصدر السابق: ص ٢٦١.

الذي لا ينام من الحيوانات؟ حيث يزيل النوم كثيراً من الشواغل التي تمنع من التفات النفس إلى المحلّ الأرفع.

الرافع الثاني: الصفاء؛ فإنّ الكدورات والعلائق البدنية تشكّل مانعاً يحجب النفس عن ذلك العالم، والذي يزيل هذه الكدورات هو التصفية من خلال التخلية والتجلية والتحلية بفضائل الأخلاق ومكارمها، والصفاء حالة في أصل فطرة النفس لكنّ البعض يحافظ على هذا الصفاء الفطري والبعض يفرط فيه بما يقترفه من آثام وعدوان على النفس والغير، بينما نجده تعالى يوفّق بعض عباده ليقبوا على الدرجة العالية من الصفاء وطهارة الروح، لأنّه تعالى علم منهم أنّهم لا يريدون إلاّ الطاعة فييسّرهم لها ويمدّهم بما يلزم لها، وكذلك فإنّه تعالى يمدّ من علم منه أنّه لا يريد إلاّ المعصية والطغيان حتى يصلوا إلى ما علم الله تعالى منهم إرادتهم له إرادة حقيقية وليست ادّعاءية ﴿كُلًّا نُمِدُّ هُوَءًا وَهَؤُلَاءِ مِنْ عَطَاءِ رَبِّكَ وَمَا كَانَ عَطَاءُ رَبِّكَ مَحْظُورًا﴾^(١).

الرافع الثالث: الانضجار: وهي حالة تعترى الإنسان عند مصادفته لأمر مدهش مهول أو موحش مخيف بحيث تنقطع بسببه كلّ أو أكثر العلائق مع هذا العالم لتلجأ إلى محلّها الذي تجد فيه الأمن والاطمئنان الذي لا تفكّ تحنّ إليه. فقد روي أنّ رجلاً قال للصادق عليه السلام: يا ابن رسول الله دلّني على الله ما هو؛ فقد أكثر عليّ المجادلون

(١) الإسراء: ٢٠ .

وحيروني. فقال: «يا عبد الله هل ركبت السفينة قط؟»

قال: بلى.

قال: «فهل كُسرت بك حيث لا سفينة تنجيك ولا سباحة تغنيك؟»

قال: بلى.

قال: «فهل تعلق قلبك هناك أنّ شيئاً من الأشياء قادر على أن

يخلصك من ورطتك؟»

قال: بلى.

قال الصادق عليه السلام: «فذاك الشيء هو الله القادر على الإنجاء

حين لا منجي، وعلى الإغاثة حين لا مغيث».^(١)

لقد رأينا حينما عرض لذلك الرجل حادثٌ مريعٌ أدهشه وأفزعته كيف تقطعت كل الروابط الزائفة وتلاشت الشواغل الصارفة ليلتفت إلى الرابط الحقيقي الذي يشدّه إلى المنجي والمخلص الذي لا غناء عن عونه وغوثه.

الرافع الرابع: الموت: الذي هو ترك النفس استعمال البدن، وهذا

الترك تارة يكون اختيارياً بحيث يكون فعلاً من أفعال الإنسان، وأخرى يكون قهرياً وهو الموت المتعارف حيث تفارق فيه الروح البدن ليتحلل ويتلاشى، وقد عرض المحقق الأملي (رحمه الله)

(١) تفسير الصافي، للفيض الكاشاني (رحمه الله)، ج ١، ص ٨٠، منشورات مكتبة الصدر

(قدس سره)، وذلك نقلاً عن: التوحيد.

للموت الاختياري معينين: «أحدهما هو الوصول إلى مرتبة العقل المستفاد في العقل النظري وإلى مقام الفناء في العقل العملي الحاصل بالاستكمالات العملية والعلمية والرياضات والمجاهدات - رزقنا الله الوصول إليها - وإذا بلغوا هذه المرتبة يتصلون في اليقظة إلى عالمهم المجرد فيشاهدون في حال الحياة واليقظة ما يشاهدونه في النوم وبعد الموت وتكون حواسهم بيدهم وتحت اختيارهم... وثانيهما: هو قطع علاقة الروح عن البدن بالاختيار والانخلاع عنه، وهذا على قسمين: فمنه ما لا يعيد بعد الانخلاع فينتهي إلى الموت الطبيعي وهذا للضعفاء منهم، ومنه ما يعود بعد انقطاعه مع الاختلاف في مدة الانخلاع...»^(١).

وقد أكدت الروايات الصحيحة السند أنّ هذه الحالة كانت للنبي صلى الله عليه وآله ولعلي والأئمة عليهم السلام من بعده، فقد ورد عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال لأبي يحيى الصنعاني: «يا أبا يحيى إنّ لنا في ليالي الجمعة لشأناً من الشأن. قال: جعلت فداك وما ذاك الشأن؟ قال: يؤذن لأرواح الأنبياء الموتى وأرواح الأوصياء الموتى وروح الوصي الذي بين ظهرانيهم يُعرج بها إلى السماء حتى توافي عرش ربّها فتطوف به أسبوعاً وتصلّي عند كلّ قائمة من قوائم العرش ركعتين ثم تُردّ إلى الأبدان التي كانت فيها فيصبح الأنبياء والأوصياء وقد ملئوا سروراً ويصبح الوصي الذي بين ظهرانيكم وقد زيد في علمه مثل جم الغفير»^(٢). وهناك روايات تصرّح بأنّ هذا

(١) درر الفوائد: ج ٢، ص ٤٠٤.

(٢) أصول الكافي: ج ١، ص ٢٧٩، باب في أنّ الأئمة (عليهم السلام) يزدادون في ليلة

يحدث لهم كل ليلة وأخرى تصرّح بأنه يحدث لهم كل ساعة، وروايات تقول بأنّ هذا الأمر يكون لهم كلّما أرادوا، ولا مشكل في ذلك حيث إنها جميعاً مثبتات، وهي لا تنافي بينها.

أقسام أخرى للموت الاختياري

يمكن تقسيم الموت الاختياري تقسيماً آخر، حيث قسّموه إلى أربعة أقسام كل قسم يكشف عن درجة من درجات الترفع عن عالم الملك وما فيه من وضاعة، والانشداد إلى عالم الملكوت وما فيه من شرافة.

١- الموت الأحمر: وهو الجهاد الأكبر الذي هو جهاد النفس، وقد وُصف بالأحمر لأنه من قبيل الجهاد الذي تسيل فيه الدماء، وقد سمّي المحراب محراباً من الحرب الذي هو الجهاد الأكبر.

٢- الموت الأبيض: وهو الجوع، حيث يقلّل الجوع من الارتباط بتدبير البدن ورعاية شؤونه، وقد وردت روايات كثيرة تؤكّد على الجوع وبيان فوائده.

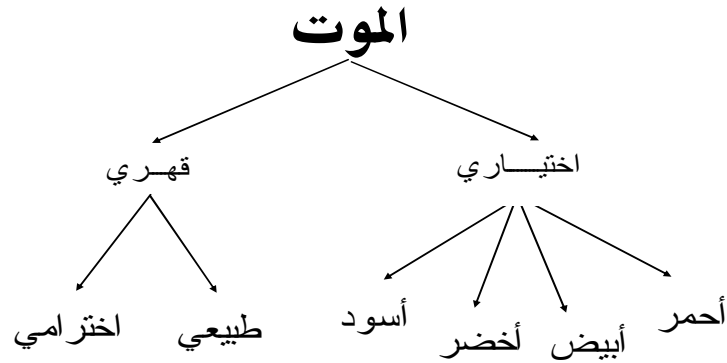
٣- الموت الأخضر: وهو عدم الاعتناء بالظاهر والتجمّلات القشرية الظاهرية، لأنها تشغل الإنسان عن الالتفات إلى الباطن، الذي يكون وسيلة للوصول إلى المقامات العالية.

٤- الموت الأسود: تحمّل اللائمة والعتاب، وعدم الاكتراث

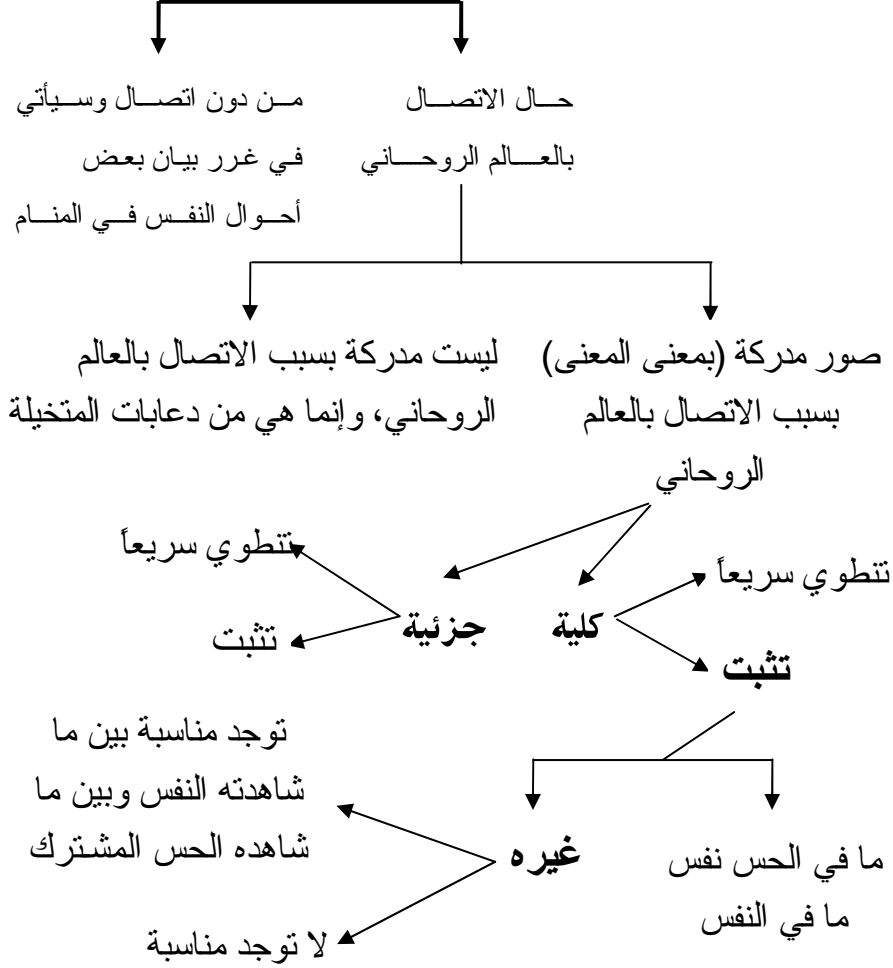
بالتحامل والمتحاملين وكأنّ الميّت بالموت الأسود يقول بلسان واقعه لأهل الملامة والتحامل: سلاماً، فلا يابه بسخط الساخطين ورضى الراضين مادامت علاقته مع الله عزّ وجلّ علاقة سليمة كما يقول أبو فراس الحمداني:

فليت الذي بيني وبينك عامرٌ وبينني وبين العالمين خرابٌ
وليتك تحلوا والحياة مريرة وليتك ترضى والأنام غضابٌ

كان كلّ ما تقدّم من كلام عن الموت إنّما عن الاختياري منه، وأمّا الطبيعي فهو الذي تنفصل فيه النفس عن البدن بسبب استقلالها في الوجود على التدريج، وتنقطع شيئاً فشيئاً عن هذه النشأة الطبيعية إلى نشأة ثانية وبالتالي يؤول بدنّها إلى الخراب والتلاشي خلافاً لمشهور الأطباء حيث يعتبرون سبب الموت هو خراب البدن، وإنما هو كذلك في الموت الاخترامي ليس إلا، حيث يوجب خراب البدن ارتحال النفس عنه. فتحصل أن للموت أقساماً متعددة:



بيان أقسام الصور المدركة حال النوم:



إذن فالصورة التي تدركها النفس حال النوم إما أن تكون بسبب اتّصالها بعالم الألوّاح أو لا، وإنما هي من دعابات المتخيّلة، وعلى الأوّل فإنّ الصورة المدركة بسبب ذلك الاتّصال إما أن تكون جزئية أو كلّية - وقد جارينا المصنّف (رحمه الله) في استعمال الصورة وإرادة

المعنى لأنّ الصورة لا تكون إلاّ جزئية، وأمّا المعنى فإنّه تارة يكون كلياً وأخرى يكون جزئياً - ، وعلى التقديرين فيما أن تمرّ سريعاً وذلك بسبب القابل، وذلك إما لغلبة الرطوبة عليه أو لغلبة اليبوسة، ومعها لا يمكن لمعنى من المعاني أن يثبت فيه ويرسخ. وإما أن يثبت كلٌّ منهما فيأتي دور المتخيّلة لتحاكي المعاني كلية أو جزئية بصور جزئية؛ وذلك لأنّ «... القوّة المتخيّلة جُبلت محاكية لكلّ ما يليها من هيئة إدراكية، أو هيئة مزاجية سريعة التنقل من الشيء إلى شبهه أو ضده، وبالجملة إلى ما هو منه بسبب، وللتخصيص أسباب جزئية لا محالة وإن لم نحصلها نحن بأعياننا. ولو لم تكن هذه القوّة على هذه الجبلة لم يكن لنا ما نستعين به في انتقالات الفكر...»^(١)، ثم يكون مصير هذه الصورة التي كانت وليدة محاكاة المتخيّلة إلى الخيال حيث تنطبع فيه ثم تنتقل منه إلى الحسّ المشترك حيث تتمثّل فيه، وإذ لولا تمثّل الصور في الحسّ المشترك فإنّه لا سبيل لمشاهدة النفس لها، وذلك بغضّ النظر عن الصقع الذي جاءت منه، من الخارج أو من الداخل وإنما الملاك في شهود النفس للصور هو تمثّلها في قوّة الحسّ المشترك الذي وقفنا عنده فيما سبق، ثم تحفظ هذه الصور في الخيال لحين الاستفادة منها، فالخيال - كما علمت - خزّان الحسّ المشترك يمدّه بالصور حين يريد.

وليعلم أنّ مجال محاكاة المتخيّلة إنّما هو الصورة الكلية أو الجزئية التي لا تبقى على الصرافة، عندها تتدخل المتخيّلة لتكسو تلك

(١) الإشارات: ج ٣، ص ٤٠٩، نشر البلاغة.

الصور - أي المعاني الكلية والجزئية - بصورة مناسبة كأن تكسو العلم وهو معنى كلي بصورة اللبن، أو عداوة زيد وهي معنى جزئي بصورة عقرب خاص مثلاً، وإنما تقوم المتخيلة بهذا العمل إذا وجدت المناسبة بين ما يشاهد في الحس المشترك وبين ما أدركته النفس حال النوم، وإلا فما تراه النفس من معانٍ يكون أضغاث أحلام، ومن ثم يمكن أن يقال إنَّ المتخيلة إنما تقوم بالمحاكاة إذا توفّر أمران:

١- عدم بقاء المعاني الكلية والجزئية على الصرافة.

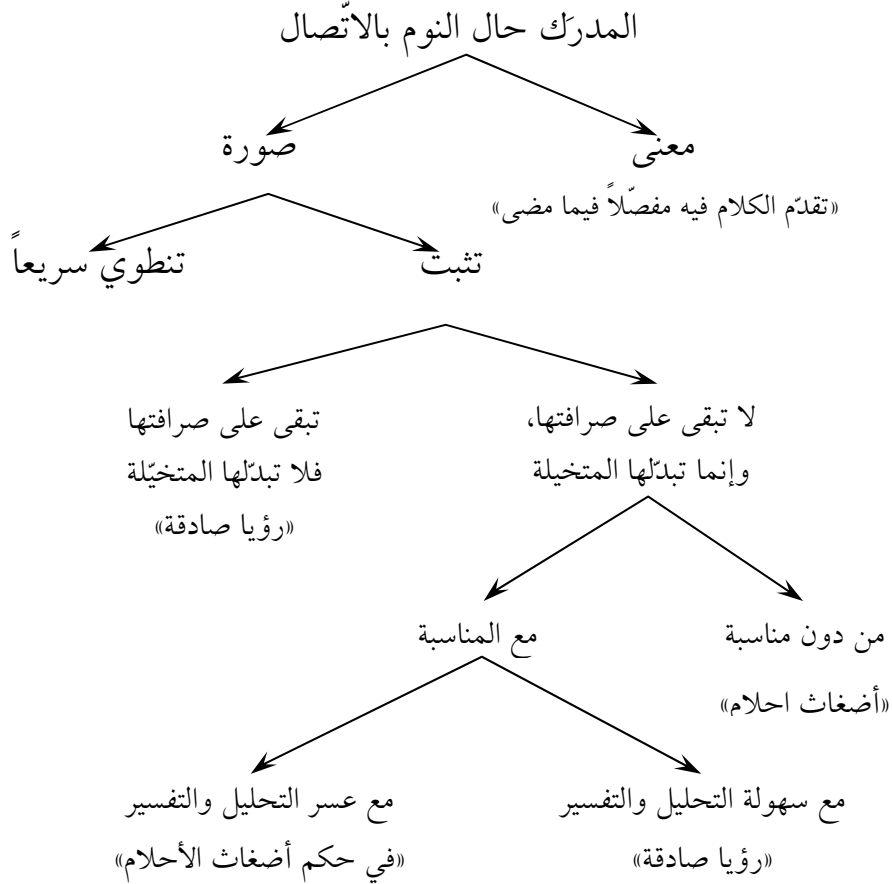
٢- وجود المناسبة بينهما وبين ما تبدل إليه من صور ولهذه المناسبة مصاديق متعددة، منها التضاد، وذلك كتبديل الحياة بالموت فإنَّ الضدَّ يوجب الانتقال إلى ضدِّ يشير إليه ويعلمُّ عليه، وقد قيل:

فالوجه مثل الصبح مبيضٌ والفرعُ مثل الليل مسودٌ
ضدانِ لمَّا استجمعا حسُّنا والضدُّ يظهر حُسْنَه الضدُّ

ومنها التشابه كالمثال الذي تقدم حيث يُشبه العلم باللبن ووجه الشبه الغذائية فكما أنَّ اللبن غذاءٌ للبدن فإنَّ العلم غذاءٌ للروح، ومنها الملازمة، فإننا عندما نعبرُ الحيَّة بالعداوة فلعلاقة الملازمة بين الحياة والعداوة. وأما في حال بقاء المعاني الكلية والجزئية على صرافتها فإنه لا مجال للمخيلة فيها فإنها ليست بحاجة إلى تعبير وتكون رؤيا النفس لها رؤياً صادقة.

هذا كله فيما لو كان المدرك للنفس في النوم هو المعنى الذي تارة يكون كلياً وأخرى جزئياً، وأما إذا كان المدرك لها حاله من

الصور، والصورة لا تكون إلا جزئية فإنّ الكلام فيها كالكلام الذي تقدّم في المعنى، وإليك توضيحه من خلال المخطط التالي:



وقد أشار المصنّف (رحمه الله) إجمالاً لما فصلناه آنفاً في نصّه وشرحه له إشارة إجمالية تكاد تكون خاطفة، وذلك بقوله في النصّ: **وصور تثبتها جزئية.**

أهمية التعبير

تكمن أهمية التعبير في أنه قد يكون نافذةً يطلُّ من خلالها الإنسان على حوادث مضت دون أن يعلم بها أحد، ويترتب على كشف النقاب عن وقوعها ثمرات عدة. وقد يطلُّ الإنسان على حوادث تقع مضارعة لوقت الرؤيا، وقد يرى الإنسان من خلال الرؤيا ما سوف يقع في مستقبل الزمان، وهذا الاضطلاع لو اعتقد الناس بوقوعه وذلك من خلال الطرق الصحيحة لما استغنوا عنه ولتابعوه بحرص واهتمام، إلا أن أكثر الناس في غفلة عن هذه النافذة المهمة، والمهمتهم منهم يكون اهتمامه ضئيلاً سرعان ما يتلاشى؛ لعدم وجدانه ما يتوخاه من الرؤيا، وذلك يرجع غالباً لعدم الكفاءة ووجود الخبرة عند من يتصدى للتعبير؛ لأنّ التعبير وإن كان له قواعد عامة محدّدة لكنّها لا تطبّق في كلِّ زمان ومكان، وإنما لا بدّ للمعبّر أن يدقّق في خصوصيات صاحب الرؤية ملياً، لأنّ المتخيّلة - وهي القائمة بدور التبدّل والمحاكاة - تعمل بحسب الجوّ النفسي العام الحاكم على صاحب الرؤيا، فلعلّ المتخيّلة عند شخص ينتمي إلى ثقافة وعادات وتقاليده معيّنة تحاكي ما يراه بصورة ما، بينما متخيّلة شخص آخر ينتمي إلى ثقافة أخرى تحاكي عين ما رآه ذلك الشخص بصورة أخرى مغايرة للصورة التي بدّلتها متخيّلة الشخص الأوّل.

لقد أشار المصنّف (رحمه الله) إلى الشبه بين التعبير الذي مرّ الكلام فيه آنفاً وبين ضرب الأمثال الذي كان أسلوباً غالباً اتّبعه الأنبياء والأوصياء عليهم السلام، حيث إنّ الروايات أشارت إلى هذا الأسلوب

المتبع وأنهم عليهم السلام لا يكلمون الناس بكنه عقولهم وإنما يكلمونهم بقدر عقولهم، وليس ذلك ضناً منهم عليهم السلام وإنما رعاية للعقول، أضف إلى ذلك أن الناس نيام والنائم لا بد أن تكون مدركاته متناسبة مع حالة نومه، فإذا انتبه من نومه تكون مدركاته أيضاً متناسبة مع حالة يقظته، والناس نيام غافلون عن الحقائق لذلك تقرب لهم الحقائق بصور ومعان تتناسب مع حالتهم، فإذا ماتوا وانقطعت شواغلهم رأوا الحقائق التي كانوا يرونها من خلال الأمثلة.

أضواء على الغرر

يمكن التأكيد على أمور ثلاثة حيث نلقي عليها أضواء هذه الغرر وهي:

- ١- الموت.
- ٢- موانع المعرفة.
- ٣- الرؤيا قرآناً وسنة.

الموت

خيرية الموت: إن الموت من الحقائق التي تعيش بين ظهرانينا بشكل دائم ومستمر، ولكن بيننا وبين هذه الحقيقة حجاب سميك فوت علينا فرصة الانتفاع بثمراتها النافعة اليافعة، وجعلنا ننظر إليها بعين السخط والكره مع أنها تحمل في واقعها الخير الكثير الذي لا يرضى عاقل بتفويته. ذلك الحجاب هو الثقافة الخاطئة عن الموت

حيث يُتصوّر فيها بأنه إعدام وتلاش، والإنسان بطبعه ينفر من العدم ويميل إلى الوجود الذي يجده مفعماً بالخير، بينما «مَنْ تأمّل في أمر الموت الذي يعدّه الجمهور من أقوى أنحاء الشرور لعلم أنّ فيه خيراً كثيراً - لا نسبة لشريّته إليه - يصل إلى الميّت وإلى غيره، أما الواصل إلى غيره فإنّه لو ارتفع الموت لاشتدّ الأمر على الناس وضاق المكان حتى لا يمكنهم التنفّس فضلاً عن الحركة والأكل والشرب، فالمفروض أنّه الحيّ عند ذلك أسوأ حالاً من الميّت، وأمّا الخير الواصل إليه فخلاصه من هذا الوجود الدنيوي المعرّض للآفات والمحن...»^(١).

هذا بالنسبة للموت الطبيعي وأما بالنسبة للموت الاختياري بأقسامه التي تقدّمت فإنّ فيه خيراً للميّت وخيراً لغيره أيضاً، فخير الميّت بالموت الاختياري هو مزيد رفعة وتكامل ودرجات، وأما الخير الواصل لغيره فإنّ أهل الصلاح والخير يفيضون على مجتمعاتهم مما آتاهم الله من علمٍ ورشادٍ وسدادٍ ولا غنى للمجتمعات عن أهل الصلاح والرشاد. وبالتالي فأين الشرّ «في أن تصير صورة أدون فداءً للصورة الأشرف و... أن يكون نوع أنزل وأنقص غذاءً للنوع الأكمل الأعلى.. وبذلك يتمّ له الشرف والفضل وله الاستعداد والتهيؤ للركوب والسفر إلى المحلّ الأنور...»^(٢).

والحديث عن خيرية الموت حديث طويل ومهمّ إذ له آثار عملية

(١) الأسفار: ج ٧ ص ٧٧ .

(٢) المصدر السابق: ص ٩٣ .

تساهم في تقويم حركة الإنسان في طريقه إلى الله تعالى، ﴿يَا أَيُّهَا
الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ﴾^(١). «الموت قنطرة».

حتمية الموت: مما يؤشّر على حتمية الموت أمور: منها الوجدان
حيث يجد الإنسان أنّ له مدّة معيّنة في العيش في هذه الدنيا ثمّ هو
راحل عنها لا محالة، والقرآن الكريم يؤكّد هذه الحتمية للناس إنزالاً
لهم منزلة المنكرين لها، ﴿قُلْ إِنَّ الْمَوْتَ الَّذِي تَفِرُّونَ مِنْهُ فَإِنَّهُ مُلَاقِيكُمْ
ثُمَّ تُرَدُّونَ إِلَىٰ عَالِمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾^(٢)،
﴿إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُمْ مَيِّتُونَ﴾^(٣).

وأما العقل فقد كانت له كلمته أيضاً في هذه الحتمية وذلك بناءً
على «إثبات الحركة الذاتية للوجود في الجواهر المتعلقة بالمواد
الهيولانية، فالنفس تتحوّل في ذاتها من طور إلى طور وتشتدّ في
تجوهرها من ضعف إلى قوّة، وكلّما قويت النفس وقلّت إفاضة القوّة
منها على البدن لانصرافها عنه إلى جانب آخر ضَعْفَ البدن وقواه،
ونقص وذبل ذبولاً طبيعياً حتى إذا بلغت غايتها في الجوهر ومبلغها
من الاستقلال ينقطع تعلّقها عن البدن بالكلية وتديرها إياه وإفاضتها
عليه معرض موت البدن، وهذا هو الأجل الطبيعي...، فمنشأ ذبول
البدن... هو تحولات النفس بحسب مراتبها وقربها إلى النشأة الثانية...
فكلّما حصلت للنفس قوّة وتحصّلُ حصل للبدن وهن وعجز إلى أن

(١) الانشقاق: ٦ .

(٢) الجمعة: ٨ .

(٣) الزمر: ٣٠ .

تقوم النفس بذاتها ويهلك البدن»^(١). وبهذا يظهر أنّ سبب الموت الطبيعي وخراب البدن هو ترك الروح له لا أنّ الموت يحدث بسبب خراب البدن، بينما سبب الموت الاخترامي هو فساد البدن وهلاكه.

موانع المعرفة

من المؤكّد أنّ الإنسان مزوّد بقابلية الإشراف والاضطلاع على عالم الملكوت، وهو لونٌ من ألوان المعرفة التي لا تكون إلاّ للقلّة من بني البشر، وذلك لعدم تحصيل الأكثرية لشرائط وقوع هذه المعرفة ولعدم رفعهم لما يمنع من وقوعها، ومما يشار به إلى وجود مثل هذه القابلية لدى الإنسان آيات وروايات، فمن الآيات قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ وَأَنْ عَسَى أَنْ يَكُونَ قَدِ اقْتَرَبَ أَجَلُهُمْ فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَهُ يُؤْمِنُونَ﴾^(٢)، حيث إنّ في الآية حثّاً للناس على النظر في ذلك العالم، ولولا وجود القابلية عند المخاطبين لما صحّ ذلك الحثّ والتحديد.

وقد ورد عن النبي صلى الله عليه وآله أنّه قال: «لولا أنّ الشياطين يحومون على قلوب بني آدم لنظروا إلى ملكوت السماء». إذن فابن آدم عنده قابلية لتلقّي مثل هذه المعرفة، إلاّ أنّه فسح المجال للموانع ففعلت فعلها وأثّرت أثرها.

ولا بأس بذكر موانع المعرفة بما يتناسب مع هذا الموضوع، فقد

(١) الأسفار: ج ٩، ص ٥١ - ٥٢ .

(٢) الأعراف: ١٨٥ .

ذكروا خمسة موانع^(١) هي:

الأول: نقصان جوهر النفس وذلك عندما تكون في مرحلة القوة، كنفس الصبي حيث لا تتجلى لها المعلومات؛ لعدم تمامها.

الثاني: هي تامة غير ناقصة لكنّها منصرفة غير ملتفتة إلى الجهة الصحيحة التي تؤدي إلى المطلوب معرفته.

الثالث: تامة غير ناقصة لكنّها ملوثة بالكدورات، فإنّ مثل هذه النفس وإن التفتت إلى المقصد الصحيح لكن الصورة لن تنطبع فيها.

الرابع: تامة غير ناقصة، ومتوجهة إلى المقصد لكن الحجاب المرسل حال بينها وبين المعرفة المرادة، ومثال الحجاب المرسل هو الاعتقاد المقبول للناس يعتقدّه الإنسان تقليداً وحسن ظنّ.

الخامس: الجهل بالجهة، حيث يراذ الحق ولكن لا يهتدى إلى الطريق إليه.

الرؤيا قرآناً وسنة

أما الرؤيا في القرآن فإنّ لها حضوراً ملفتاً وإنّها جاءت في أحداث مهمة وقعت لأنبياء عظام ولأولياء مقربين، يكفي أن نشير إلى بعض الآيات التي كان للرؤيا دور بارز في مضامينها.

منها قول الله تعالى حكاية عن خليله إبراهيم عليه السلام: ﴿فَلَمَّا

(١) لمزيد من الفائدة يراجع الأسفار: ج ٩، ص ١٣٦، ف ٤.

بَلَغَ مَعَهُ السَّعْيَ قَالَ يَا بُنَيَّ إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ فَانظُرْ مَاذَا تَرَى قَالَ يَا أَبَتِ افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ سَتَجِدُنِي إِن شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّابِرِينَ . فَلَمَّا أَسْلَمَا وَتَلَّهُ لِلْجَبِينِ . وَنَادَيْنَاهُ أَنْ يَا إِبْرَاهِيمُ . قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيَا إِنَّا كَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ^(١) .

ومنها قوله تعالى حكاية عن يوسف عليه السلام إذ كانت الرؤيا مفتاحاً لهذه السورة المباركة التي جاءت مكرسة لما جرى لهذا الصديق من ابتلاء ومحن: ﴿إِذْ قَالَ يُوسُفُ لِأَبِيهِ يَا أَبَتِ إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ . قَالَ يَا بُنَيَّ لَا تَقْصُصْ رُؤْيَاكَ عَلَى إِخْوَتِكَ فَيَكِيدُوا لَكَ كَيْدًا إِنَّ الشَّيْطَانَ لِلْإِنْسَانِ عَدُوٌّ مُّبِينٌ^(٢) ، ولم تكن مفتاحاً وحسب بل أخذت مواقع مهمة في هذه السورة كرؤيا الملك ﴿إِنِّي أَرَى سَبْعَ بَقَرَاتٍ سِمَانٍ يَأْكُلُهُنَّ سَبْعٌ عِجَافٌ وَسَبْعَ سُنبُلَاتٍ خُضْرٍ وَأُخَرَ يَابِسَاتٍ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ أَفْتُونِي فِي رُؤْيَايَ إِنَّ كُنْتُمْ لِلرُّؤْيَا تَعْبُرُونَ^(٣) .

وأما الرؤيا في السنة فقد كان الأئمة عليهم السلام يجيبون عن الأسئلة التي توجه حولها بل كانوا يفصلون في بعض أجوبتهم عن تلك الأسئلة، وهذا يكشف عن واقعية الرؤيا لا كما يذهب إليه بعض الباحثين من علماء الطبيعة من إنكار ذلك مع أن «التجربة والقياس متطابقان على أن للنفس الإنسانية أن تنال من الغيب نيلاً ما في حالة المنام... أما التجربة

(١) الصافات: ١٠٣ - ١٠٥ .

(٢) يوسف: ٤ - ٥ .

(٣) يوسف: ٤٣ .

فالتسامع والتعارف يشهدان به وليس أحد من الناس إلا وقد جرّب ذلك في نفسه تجارب ألهمته التصديق، اللهم إلا أن يكون أحدهم فاسد المزاج نائم قوى التخيّل والذكر...»^(١)، وأما «القياس الدالّ على إمكان اطلاع الإنسان على الغيب حالتي نومه ويقظته فمبني على مقدّمتين، إحداهما: أنّ صور الجزئيات الكائنة مرتسمة في المبادئ العالية قبل كونها، والثانية: أنّ للنفس الإنسانية أن ترتسم بما هو مرتسم فيها»^(٢)، وقد أشار المصنّف رحمه الله لهاتين المقدّمتين بقوله في النصّ:

من السماوات أو ألواحٍ أخرى فإنّ فيها كلّ شيءٍ مستطر

إشارة إلى المقدّمة الأولى، ف«جميع الأمور الكائنة في العالم مما كان ومما سيكون ومما هو كائن موجودٌ في علم الباري تعالى والملائكة العقلية والنفوس السماوية»^(٣).

ولا غشاء في المفارقات فهي المرآة المتعكسات

إشارة إلى المقدّمة الثانية، حيث «إنّ النفوس الناطقة من شأنها أن تتّصل بتلك المبادئ وتنقش فيها الصور المنتقشة في تلك المبادئ...»^(٤)، ولا بأس ونحن ننهي الكلام في الرؤيا أن نسوق ما يؤيّد عناية الأئمة عليهم السلام بالرؤيا.

(١) الإشارات: ج ٣، ص ٣٩٩.

(٢) شرح الإشارات: ج ٣، ص ٤٠٠.

(٣) المباحث المشرقية: ج ٢، ص ٤٣٢، الناشر: دار الكتاب العربي، تحقيق وتعليق:

محمد المعتصم بالله البغدادي.

(٤) المصدر السابق.

• النضر بن سويد عن درست بن أبي منصور، عن أبي بصير قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: الرؤيا الصادقة والكاذبة مخرجهما موضع واحد. قال: صدقت، وأما الرؤية الكاذبة المختلفة فإن الرجل يراها في أول ليله في سلطان المردة الفسقة وإنما هي شيء يُخيل إلى الرجل وهي كاذبة مخالفة لا خير فيها، وأما الصادقة إذا رآها بعد الثلثين من الليل مع حلول الملائكة، وذلك قبل السحر فهي صادقة لا تخلف إن شاء الله...».

ومما يستفاد منه عناية الأئمة عليهم السلام الكاشفة عن أن الرؤيا حقيقة وواقعية هذا الحوار الذي يدور بين المفضل بن عمر مع الإمام الصادق عليه السلام: «... فكّر يا مفضل في الأحلام كيف دبّر الأمر فيها، فمخرج صادقها بكاذبه، فإنها لو كانت كلّها تصدق لكان الناس كلّهم أنبياء ولو كانت كلّها تكذب لم يكن فيها منفعة بل كانت فضلاً لا معنى له، فصارت تصدق أحياناً فينتفع الناس في مصلحة يُهدى بها، أو مُضِرّة يُحذر منها، وتكذب كثيراً لئلاً يُعتمد عليها كل الاعتماد»^(١).

• قوله (رحمه الله): «وهذا بيان لسبب بقاء الصور المناميّة في الذكر»، إذ بعد أن تقوم المتخيّلة بدورها في تصوير المدركات حال النوم فإنها تحفظها في الخيال الذي يعتبر خزاناً للحسّ المشترك حيث إنّ صور المتخيّلة تنحدر إلى الحسّ المشترك ثمّ تحفظ في خزانة، وهذا هو معنى الذكر أي الحفظ، ولا بأس ببيان الفرق بينه وبين

(١) توحيد المفضل بن عمر: ص ٤٣ و ٤٤، تحقيق: كاظم المظفر، نشر مؤسسة الوفاء.

التذكّر، أمّا الذكر: فـ «هو معرفة ما قد عرفت بعد أن انقطعت معرفته، والتذكّر هو طلب هذه المعرفة إذا لم تكن حاصلة»^(١)، و«الذكر فقد يوجد في كثير من الحيوانات، وأمّا التذكّر فهو الاحتيال لاستعادة ما اندرس، والأشبه أنه ليس إلا للإنسان. والتذكّر يشبه التعلّم من وجه ويخالفه من وجه آخر، أما المشابهة فلأنّ التذكّر انتقال من أمور تُدرك ظاهراً أو باطناً إلى أمور غيرها، والتعلّم انتقال من المعلوم إلى المجهول، وأمّا المخالفة فلأنّ التذكّر طلب أن يحصل في المستقبل ما كان حاصلاً في الماضي والتعلّم ليس إلا أن يحصل في المستقبل شيء آخر...»^(٢).

(١) شرح المصطلحات الفلسفية: ص ٥٥ .

(٢) المباحث المشرقية: ج ٢ ، ص ٤٣٨ ، وقد بُسّط الكلام في الفرق بين الذكر والتذكّر في نفس الشفاء: ص ٢٥٥ ، تحقيق: آية الله حسن حسن زادة أملي .

غرر في تلقيات النفس في اليقظة عن المبادي

النص

وإن لدى اليقظة يدرك ويفي نفس بكلّ جانب لم يضعف
تخيّل عن نزع البنطاسيا من ظاهر فَمَثُلاً جارائيا
فمنه ما وحيّاً صريحاً استقرّ ومنه ما إلى التّأويل افتقر
ومنه ما كمثل الأضغاث يُعدّ وإن ونى أو ما وفت إما يمدّ
بمدهش الخيال والحسّ كما في الكاهن أو لا كما في السقما

الشرح

بعد أن تناول المصنّف رحمه الله مدركات النفس حال نومها وذلك في الغرر السابقة هاهو يشرع الآن في مدركات النفس حال يقظتها عندما تتصل بالمبادئ العالية، فإذا اتّصلت النفس في يقظتها بالمبادئ العالية فإنّها تدرك من خلال هذا الاتّصال صوراً ومعاني لكن النفس تارة تكون المتخيّلة عندها قويّة بحيث تكون قادرة على نزع الحسّ المشترك من تعلّقات الحواس الظاهرة التي تشدّها إلى عالمها فتحول دون

إدراكها لما تتلقّاه من المبادئ حال يقظتها، فإذا تمّ الأمر يأتي دور المتخيّلة حيث تقف أمام أقسام عدة مما أدركته النفس حال ذلك الاتّصال:

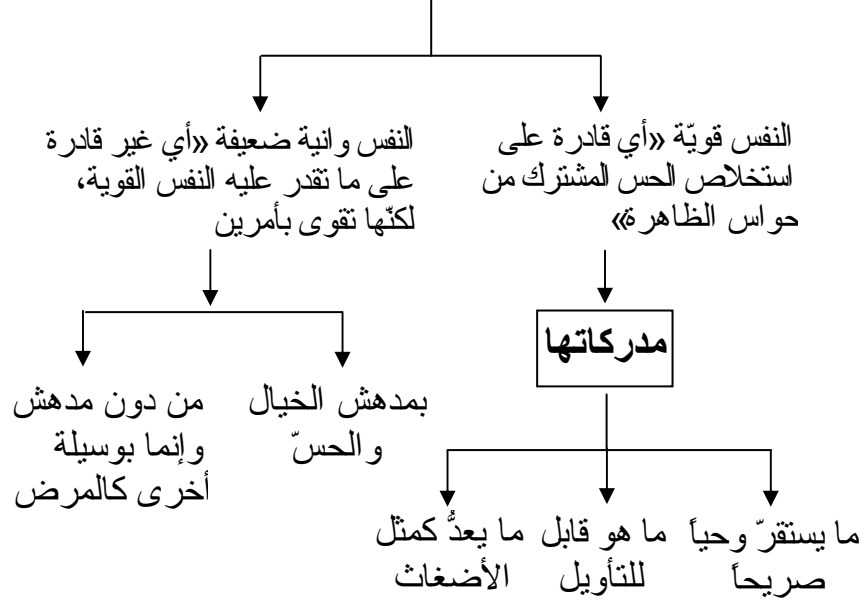
١- قسمٌ بلغ من الصراحة والوضوح مبلغاً لا يدع مجالاً للمتخيّلة لكي تكسوه صورة من الصور، فإنّ مثل هذه الإدراكات وحي صريح وإلهام صحيح، ولا حاجة به لكسوة وتأويل وهذا نظير رؤيا المُثل.

٢- قسم تناله يد التصرّف والتبديل وهو على قسمين: قسمٌ يحتاج تأويله إلى تكلف وعناء وإمعان فهو بتعبير المصنّف (رحمه الله): كمثل الأضغاث يُعدّ، وقسم لا يحتاج تأويله إلى ذلك الإمعان وإنما يحتاج إلى مناسبة ما بين الصورة التي يراد التبديل إليها وبين ما أدركته النفس الذي يراد تبديله إلى تلك الصورة، وهذا ما أشار إليه المصنّف (رحمه الله) في عجز البيت الثالث من النص.

وأما إذا كانت النفس أضعف من أن تنتزع الحسّ المشترك من الحواس الظاهرة، فإنّها لكي تصل إلى الاتّصال بتلك المبادي لابدّ لها من ممدّ يمدّها، وهذا الممدّ تارة يكون اختيارياً كمدّهش القوى حيث يرتاض الإنسان نفسه ويدمن على تركيز الانتباه باتّجاه واحد، وهذا مما يقطع الحسّ المشترك عن الخارج. وأخرى يكون قهرياً كالمرض حيث تصبح الحواس الظاهرة حاله ضعيفة مما يفسح المجال أمام الحواس الباطنة لكي تتّصل بالمبادئ العالية.

والخلاصة لما تقدّم:

النفس في اليقظة حال الاتصال



ملهش الخيال

لم يشأ المصنّف (رحمه الله) أن يمرّ على هذا المصطلح مرور الكرام، بل سرعان ما عمد إلى تخصيص غرر مستقلة تتكفل بيان المراد به، والمقصود منه وإليك هذه الغرر:

غرر في بعض أحوال النفس

النص

ومدهش القوى كما يستنطق واهنّها طبعاً بما تفرق
أو بصراً رجرجةً قد أرعشه أو ما يشفّ أو يمور أدهشه

الشرح

المراد بمدّهِش القوى محيّرها وشاغلها بحيث تغتتم النفس هذا الانشغال فرصة سانحة فتتوجّه إلى العالم الروحاني القدسي، وقد ذكر المحقّق الأملي (رحمه الله)^(١) أنّ مدّهِش القوى ثلاثة لكنّه لما أخذ في تعدادها ذكر أربعة وهي التالية:

أحدها: ما يشغل النفس عن القوى بسبب توجّهها إلى التأمّل في الأشياء التي تتلعلع كزجاجة مدورة مملوءة ماءً إذا وضعت حيال الشمس.
ثانيها: ما يرعش البصر برجرجته واضطرابه كالبلّور المضلّع أو الزجاج المزلّعة المعبرّ عنها بالفارسية (أويز لاله) إذا أدبرت بحيال

(١) درر الفوائد: ج ٢، ص ٤٠٨.

الشمس أو الشعلة القوية المستقيمة.

ثالثها: ما يُدهش البصر بشفيفه كالبلور الصافي المستدير.

رابعها: ما يدهشه بموره وموجه كالماء المتموج بشدة.

ولا بأس بأن نستلّ شروحاّ لعبارات هذه المدهشات من شرح المحقّق الطوسي (رحمه الله) للإشارات، حيث إنّ «عبارات هذه الغرر كلّها نظماً ونثراً مأخوذة من الإشارات وشرحها»^(١).

— أرعشه: أرعده، والرجرجة: الاضطراب، والدهش: التحير، وأدهشه: حيّره، وترقرق: تلاتلاً ولمع، ويمور موراً: أي يموج موجاً.

إذن فما تقدّم من مدهشات هي أمور تشغل بها قوى من يستنطق في تقدمة معرفة، أي في إسداء معلومات تكون حلولاً لمشاكل تخصّ الذين استنطقوه «مثل ما يؤثر عن قوم من الأتراك أنّهم فزعوا إلى كاهنهم في تقدمة معرفة فزع هو إلى شدّ حثيث جداً فلا يزال يلهث فيه حتى يكاد يغشى عليه ثم ينطق بما يخيل إليه والمستمعون يضبطون ما يلفظه ضبطاً حتى بنوا عليه تدييراً»^(٢)، وإنّما يُستعان بمدّش القوى عندما لا تكون النفوس قادرة بذاتها على التملّص من الشواغل بالطرق الشرعية التي تعتمد على رياضة النفس وتقويتها بحيث تصل إلى مستوى من السيطرة والهيمنة على قواها المتجاذبة فلا يشغلها تدييراً ما عن الانجذاب كلما أرادت إلى محلّها الأرفع الذي هبطت منه.

(١) درر الفوائد: ج ١، ص ٤٠٩.

(٢) الإشارات: ج ٣، ص ٤١١.

غرر في بيان بعض أحوال النفس في المنام

النص

هذا إذا ما اتّصل النفس وإنّ
أضغاث أحلام على الحقيقة
أولها إن الذي أدركه
ففي المنام انتقشت بنطاسيا
والثان إن ما أَلَفَ المفكّرة
ثالثها مزاج روح حملا
تبدلت أفعالها بحسبه
حاكى بنيران وشبهه ومَن
ومَن عليه البردُ يغلب فيرى
لم تتّصل: إن كان نوماً فقمّن
أسبابه ثلاثة نميقة
شخصٌ ففي خياله صورته
بالعين أو مناسب قد حكيا
يأتيه مما قد أتى المصوّرة
لقوّة التخيل إن تبدّلا
فمَن حرورٌ غالب في قلبه
يغلبه مُرٌّ صفراً أو سوداً علن
ثلجاً ومَن عليه رطبٌ مطرا

الشرح

بعد أن فرغ المصنّف (رحمه الله) من الكلام فيما تراه النفس حال نومها واتّصالها بالعالم الروحاني القدسي وذلك على امتداد «غرر في

سبب صدق الرؤيا وكذبها» شرع الآن في بيان حال النفس وما تدركه في منامها ولكن من دون ذلك الاتّصال، فقد حكم على كل ما تراه النفس والحال كذلك بأنّه أضغاث أحلام ثمّ راح يتلمّس أسباب هذه الأضغاث التي هي منامات كاذبة فوجدها ثلاثة هي:

السبب الأوّل: أن يكون سبب ما يراه النائم في نومه هو رؤيته للشيء حال يقظته فالذي «يأخذه النوم وهو متفكّر في أمر مشغول النفس به فيرى في حلمه ما يناسب ما كان ذاهناً له»^(١). فما يفكّر به الإنسان ملياً في يقظته إما أن يراه صريحاً أو من خلال صورة مناسبة له تحكي عنه.

السبب الثاني: دعابات المتخيّلة وعبثها بما في الخيال من معانٍ وصور حيث تتصرّف فيها تفصيلاً أو تركيباً مشكّلة صوراً ترسلها إلى البنطاسيا، فإذا ما أدركها الإنسان يُخيّل له أنّه اتّصل بالمبادئ العالية.

السبب الثالث: خلاصته: «للأسباب والعوامل الخارجية المحيطة بالبدن كالحرّ والبرد ونحوها... تأثير في المتخيّلة فلها تأثير في الرؤيا، فنرى أنّ مَنْ عملت فيه حرارة أو برودة بالغة يرى في منامه نيراناً مؤجّجة أو الشتاء والجمد ونزول الثلوج، وأنّ مَنْ عملت فيه السخونة فألجمه العرق يرى الحمّام وبركان الماء ونزول الأمطار ونحو ذلك، وأنّ مَنْ انحرف مزاجه أو امتلأت معدته يرى رؤيا مشوشة لا ترجع

(١) تفسير الميزان: ج ١١، ص ٢٧٠.

إلى طائل»^(١).

إذن فالعوامل الخارجية تؤثر في البدن فتجعله متكيفاً بالكيفية التي لها ثم يسري أثر هذه العوامل إلى المتخيلة بواسطة البدن فتقوم بتلك الأفعال حيث تُلقى إلى الحس المشترك بصور لا واقع لها، وهنا وقع الكلام في كيفية سراية الأثر من البدن وهو مادي غير مجرد إلى المتخيلة التي هي قوة من قوى النفس التي هي في وحدتها كل القوى فتكون القوى مجردة لأنها عين ما هو مجرد وهو النفس. وهذي عويصة أخذت من العقول شغلاً ومن التفكير مساحة واسعة ممتدة، إذ كيف يتأثر البدن عن النفس والنفس عن البدن، كاحمرار الوجه عند الخجل وتألم النفس عند جرح البدن؟

العلاقة بين النفس والبدن

البحث في العلاقة المتبادلة بين النفس والبدن من الأبحاث المهمة في علم النفس الفلسفي، ولا خلاف في أصل هذه العلاقة حيث يدعمها الوجدان وتأييدها الأخبار، كما هو مروى عن النبي صلى الله عليه وآله: «يا علي... لا تتكلم عند الجماع فإنه إن قضي بينكما ولد لا يؤمن أن يكون أخرس، ولا ينظرن أحدكم إلى فرج امرأته وليغض بصره عند الجماع فإن النظر إلى الفرج يورث العمى في الولد...»، وإنما وقع الكلام في فلسفة هذه العلاقة وإعطاء تحليل مناسب للعلاقة بين هذين الأمرين اللذين يكون أحدهما من سنخ غير الذي منه

(١) المصدر السابق، ص ٢٦٩.

الآخر، والأمر سهلٌ على مباني الحكمة المتعالية التي ذهبت إلى تجرّد قوى النفس جميعاً والمتخيّلة قوّة من قواها فهي مجردة أيضاً، ولكلّ قوة من قوى النفس المجرّدة مظهرٌ في عالم المادّة، فقوة الإبصار مثلاً مظهرها العين في عالم البدن، وهكذا.

والمتخيّلة مظهرها المادّي هو الروح الدماغية فهي هو وهو هي غير أنهما يختلفان بالنشأة، وهذا الاختلاف يجرّ عليهما اختلافاً في الأحكام، فما يطرأ على أحدهما يسري إلى الآخر سريانا على نحو التجلّي والتنزّل، لا على نحو الحلول والاتّحاد، فإنّ الخجل مثلاً وهو حالة معنوية مجردة يوجد في البدن احمراراً، هما شيء واحدٌ لكن أحدهما غير الآخر بحسب المرتبة التي هو فيها، فإذا وُجد الخجل في النفس تترتب عليه آثار معنوية خاصّة بنشأة النفس لكنّه إذا تنزّل وتجلّى للبدن فإنّه يكون أسيراً لأحكام نشأة البدن. فالبينونة بينهما ليست بينونة عزلة وإنما هي بينونة صفة وأحكام.

غرر في بعض المرئيات النفسية

النص

وإن لدى اليقظة هذي حصلت أمور شيطانية قد سميت
وما من الأغوال في الأقوال جا علمي الخيال قد يجي مخرّجا

الشرح

لمّا كان الكلام في الغرر السابقة في مدركات النفس ومرئياتها لدى اليقظة حال الاتّصال وما لتلك المدركات من أحكام، أراد أن يتعرّض في هذه الغرر لما تراه النفس لدى اليقظة أيضاً لكن من دون أن تتّصل بالمبادئ العالية، حيث لم يعتبر لها قيمة، ومثل هذه المدركات تسمّى أموراً شيطانية كما تسمّى المدركات لدى النوم حال عدم الاتّصال بأضغاث الأحلام، وقد اعتبر الأغوال (جمع غول) مثلاً لهذه المدركات أيضاً، «وكونها - الجن والغول والشياطين - كذلك لا ينافي وجودها الخارجي؛ لأنّ الخيال مظهرها وإن لم تكن منطبعة فيه كما في المرأة تظهر صورها من غير أن تكون منطبعة فيها...»^(١).

(١) حكمة الإشراف وشرحها للقطب الشيرازي: ص ٥٢٩، الطبعة الأولى .

الفريفة الثانية

في أصول المعجزات والكرامات

النصّ

أصول الإعجاز أو الكرامة
كما خمود الجسد يبلغ انتها
فيها يكاد زيتها يضي وصل
أعبي أطباء النفوس ذا السقم
ويقويّ التخيل فالبنطاسيا
قد نال في غاية حسن باهر
ويقوي العمال فالهيولى
فيقلب الهواء ويحدث المطر
يطيعه العنصر طاعة الجسد
وأول أصل الأصول ولذا
فالأول العقول أولى طابعا

خصايص أن يقوي العلامة
يصعد في شدته غايتها
وفيه لا تهدي من أحببت نزل
ذاك بلا لوح قرئ أعلى القلم
الصوت والصورة من هورقلما
إذ ذا يحاكي عالم القواهر
تنقاد خلعا شاء أو حلولا
يبدأ طوفانا يبيد من فجره
للمنفس فالكل كجسمه يعد
فالذكر أعلى المعجزات أخذا
كالأنس لا يظفر عن طبائعا

الشرح

يتناول المصنّف (رحمه الله) في هذه الفريدة مسألة مهمّة وهي أنّ الإنسان لكي يتصرّف في الخارج المحيط به تصرّفًا خارقًا لما اعتاده الناس وألفوه، فما الذي يجعله بمستوى القيام بمثل هذه الخوارق، حيث إنّ الإنسان المتعارف لا يمكنه القيام بمثل الغرائب التي يقوم بها

أناسٌ من طراز خاص؟

والجواب هو ما حملته على عاتقها هذه الفريدة، حيث بينت أنّ منشأ الإعجاز وأصله هو قوّة النفس التي تستحصل من تقوية العلامة أي القوّة النظرية بحسب الطاقة البشرية، وتقوية التخيل حتى ينتزع البنطاسيا من هيمنة الحواس عليه، وتقوية العمالة أي الجانب العملي من النفس، فإذا تمّ للإنسان ذلك أمكنه أن يقوم بأفعال لا يمكن أن يقوم بها غيره، ممّن لم يصل إلى هذا المستوى من قوّة النفس.

وقبل الدخول في تناول هذه المفردات الثلاث للتقوية لابدّ من الإشارة إلى أصل موضوعي، وهو أنّ التصرف في عالم الطبيعة الخارجي إنما يتصوّر بنحوين:

النحو الأول: إنّ الذي قويت نفسه كالنبي صلى الله عليه وآله والولي ولضرورة من الضرورات يفعل الفعل متوسّلاً بالدعاء، فإذا دعا الله عز وجل يوجد الفعل، فالفاعل هو الله تعالى لا النبي صلى الله عليه وآله ولا الولي عليه السلام، والفعل فعله تعالى مباشرة.

النحو الثاني: الفعل هو فعل مباشر لمن قويت نفسه بإقذار منه تعالى، فكما أقدره على تحريك يده مثلاً فكذلك أقدره على تحريك مفردات من هذا العالم الخارجي، ولذلك قال: «أنا آتيك به»^(١)، ولم يقل: أنا أدعو الله ليأتيك به، ولعل الظهور حليف هذا النحو سيّما أنه لا محذور عقلي فيه، والفريدة هذه مبنية عليه حيث يكون الذي قويت

(١) النمل: ٣٩ .

نفسه مباشراً للفعل بإقدار منه تعالى.

الأصول الثلاثة للإعجاز والكرامة

لابد أن يُعلم أن لا فرق بين المعجزة والكرامة من الناحية الفلسفية والوجودية، وإنما يُفرق بينهما على مستوى البحث الكلامي حيث يُعتبر الفعل الخارق المقرون بالتحدي معجزة، وأما الكرامة فهي الفعل الخارق للعادة من دون أن يكون مقروناً بذلك.

١- تقوية العلامة

تقدم أن المقصود بالعلامة: القوة النظرية التي يُعلم بها حقائق الأشياء. وهذه القوة ذات مراتب متفاوتة تبدأ بالمرتبة الأضعف مرتبة البلادة والغباء وهي أدنى مرتبة حيث يخمد عندها الحدس، وهو داء لا دواء له:

لكل داء دواءٌ يستطبُّ به إلا الجمافة أعيت من يداويها

فمثل هذا الإنسان الذي وصل فيه الحدس إلى مستوى الخمود والانطفاء لا أمل يُرجى منه «لأ تهدي من أحببت»^(١). بينما نجد الحدس عند آخرين قد صعد في الاشتداد إلى الغاية بحيث راح صاحبه يدرك به العويص والمعقد من المدركات من دون تلكؤ وتردد، والملفت أنه قد يبلغ أفراد قلائل من الناس إلى هذه الدرجة من الحدس من دون تعليم بشري متعارف كالنبي الخاتم صلى الله

(١) القصص: ٥٦ .

عليه وآله الذي بلغ شأواً من العلم ما لا يدركه إلا مَنْ كان مسانخاً لشأنه كالأئمة الأطهار عليهم السلام، فقد تقدّم أنّ العقل الفعّال يكمل الأنفس التي تتصل به بحسب ما لها من الاستعداد، فهذه الأنفس يكاد زيتها أي عقلها المنفعل يضيء بنور العقل الفعّال وإن لم يمسه نار التعليم البشري، بينما الخاتم صلى الله عليه وآله قد تجاوز العقل الفعّال مرتبة فأصبح معلماً له لا متعلماً منه، وكلّ هذا على أميته:

يا أيُّها الأميُ حسبك رتبةٌ في العلم أن دانت لك العلماءُ

ولا بأس بالوقوف قليلاً عند أمية النبي صلى الله عليه وآله حيث إنّ لأميته صلى الله عليه وآله وجوهاً عرضها في العنوان التالي:

وجوه أمية النبي صلى الله عليه وآله

أحدها: كونه صلى الله عليه وآله من قوم أميين، والأمي في لغة العرب: الذي لا كتاب له من مشركي العرب، وكان أكثر قومه صلى الله عليه وآله كذلك، أو الذي يكون جاهلاً بالكتابة منسوباً إلى الأم، لأنّ الكتابة مكتسبة فالجاهل بها على ما ولدته أمّه من الجهل بالكتابة، ويؤيد ذلك المعنى من الأمي قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ﴾^(١).

ثانيهما: كونه صلى الله عليه وآله منسوباً إلى مكة وهي أمّ القرى، وإنما سميت مكة بأمّ القرى لأنّ الأرض دُحيت منها فتكون قطعاً

(١) الجمعة: ٢.

الأرض بالنسبة إلى مكة كالأفراخ بالنسبة إلى أمها.

ثالثها: كونه صلى الله عليه وآله ممن لم يقرأ ولم يكتب ويؤيده قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنْتَ تَتْلُو مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ إِذًا لِارْتَابِ الْمُبْطِلُونَ﴾^(١)، وهذه الآية تدلّ على أنه صلى الله عليه وآله لم يقرأ ولم يكتب قبل نبوته من غير تعرّض لنفي الكتابة والقراءة بعدها ولا لإثباتها كذلك.

رابعها: كونه صلى الله عليه وآله أمياً بمعنى أنه صلى الله عليه وآله بعقله الكلّي أمّ الأقاليم وبنفسه الكلّية أمّ الكتاب وبيدنه الشريف أم الصياصي؛ لأنّ البدن قرية بالقياس إلى النفس، ويمثواه ومكانه الشريف أم القرى لأنّ مولده ومنشأه مكة صلى الله عليه وآله، ولا يخفى أنّ المعنى الأخير أدقّ وأرقّ وهو بالفضل أمسّ وأشبهه^(٢).

خصائص هذه المرتبة

إنّ الذي يصل إلى هذه المرتبة من الحدس يتمتّع بخصائص لا تكون لغيره، فالذي يتحدّ مع العقل الأوّل أو الذي يتجاوزه تكون له مثل هذه الخصائص التي إن وُجدت لغيره فإنّما تكون أقلّ وأضعف مما تكون له، وهذه الخصائص هي الأسفار الأربعة عند العرفاء: السفر الأوّل من الخلق إلى الحقّ، فلا يحتجب بالخلق عن الحقّ تعالى.

(١) العنكبوت: ٤٨ .

(٢) درر الفوائد: ج ٢، ص ٤١٢ .

- السفر الثاني من الحقّ إلى الحقّ بالحق.
- السفر الثالث من الحقّ إلى الخلق بالحق.
- السفر الرابع من الخلق إلى الخلق بالحق.

ونترك تفصيل الكلام عن هذه الأسفار بما يناسب المقام إلى أضواء هذه الغرر حيث سنسلطها عليها.

٢-تقوية التخيل

فإذا ما قوي التخيل فإنه يصبح قادراً على نزع الحسّ المشترك - البنطاسيا - من الحواس الظاهرة، فإنّ «الإنسان إذا قلت شواغل حواسّه الظاهرة فقد يتخلّص عن شغل التخيل، فيطلع على أمور مغيبية... فإنّ النور المجرد إذا لم يكن محجماً وجرميّاً، فلا يتصور أن يكون بينه وبين الأنوار المدبّرة الفلكية حجاب سوى شواغل البرازخ، والنور الاسفهذي حجاب شواغل الحواس الظاهرة والباطنة، فإذا تخلّص عن الحواس الظاهرة وضعف الحسّ الباطن، تخلّصت النفس إلى الأنوار الاسفهذية للبرازخ العلوية وأطلعت على النقوش التي في البرازخ العلوية للكائنات...»^(١). إذن فتحرّر الحسّ المشترك من شواغله يجعله مهيباً لذلك الإطلاع المدهش والذين قدّر لهم أن يحرّروا حسّهم المشترك بهذا المستوى من التحرير «قد ترد عليهم - المغيبات - في أسطر مكتوبة وقد ترد بسماع صوت قد يكون لذيذاً وقد يكون هائلاً، وقد يشاهدون صور الكائن، وقد يرون صوراً حسنة

(١) شرح حكمة الإشراق للسهرودي: ص ٥٦٠، تحقيق: حسين ضيائي تربتي.

إنسانية تخاطبهم في غاية الحسن فتناجيهم بالغيب، وقد ترى الصور التي تخاطب كالتمثيل الصناعية في غاية اللطف...»^(١)، وكيف لا تكون تلك المرثيات في غاية اللطف والجودة والحسن وهي رقائق تلك الحقائق التي هي الأنوار القاهرة وليت المصنّف (رحمه الله) بين ولو بمستوى الإشارة إلى ما يقوى به التخيل لتتم الفائدة وتعم، والذي يمكن أن يقال بأن «المراقبة تقوي قوة الخيال جداً، وهي العمدة في السلوك العرفاني، والمحاسبة تمدد المراقبة وتعينها»^(٢).

٣. تقوية العمال

المقصود بالعمال الجزء العملي من النفس، وقد تقدّم في مباحث العقل النظري والعملي كيفية الارتقاء بمستوى هذا الجزء وتقويته، فإنّ هذا الجانب من النفس قد يبلغ من الشدة والقوة حدّاً يجعل من صاحبه قادراً على إنجاز أفعال غريبة ومدهشة تكون دائرتها أوسع من دائرة التأثير في بدن صاحبها بل تتجاوزها لما هو أبعد. إذ «ليس ببعيد أن يكون لبعض النفوس ملكة يتجاوز تأثيرها عن بدنه إلى سائر الأجسام وتكون تلك النفوس لفرط قوتها كأنها نفس مدبرة لأكثر أجسام العالم..»^(٣).

إذن فالنفس قد تصل - إذا قهرت قواها البدنية - إلى مستوى

(١) المصدر السابق: ص ٥٦٣ .

(٢) شرح المنظومة، تعليق الأستاذ حسن زادة أملي: ج ٥، ص ٢٥٣، تحقيق مسعود طالبى.

(٣) شرح الإشارات، للمحقق الطوسى: ص ٤١٥ .

القيام بأعمال خارقة للعادة، وقد ذكر المصنّف (رحمه الله) أمثلة لذلك تُظهر مدى هيمنة هذه النفس التي تصل إلى هذه الدرجة من القوّة والاشتداد، حيث يمكن لأصحاب هذه النفوس قلب الهواء إلى شيء آخر، أو إنزال المطر «بكم ينزل الغيث...»^(١) أو استدعاء طوفان يدمر قوماً أصروا على الكفر والعناد كما فعل نوح عليه السلام، ولعلّ الإنسان يصل إلى مقام يكون واسطة لوصول أيّ شيء لأيّ شيء كما هو ثابت للنبي صلى الله عليه وآله، وهذا ما يقصد بوساطة الفيض، حيث لا يمرّ فيضٌ من صاحب الفيض إلى شيء من الأشياء إلاّ من خلاله وخلالهم عليه وعليهم السلام.

ثم في البيتين الأخيرين من النصّ يفاضل المصنّف (رحمه الله) بين الخصائص الثلاث السابقة فيرى أنّ تقوية العلامة هو الأهم؛ لأنّ المعجزات العلمية إنّما تكون للخواص كما كان القرآن الكريم معجزة لاشتماله على معارف ربوبية عميقة قد صبّت في قوالب متألّفة تخلب الأبصار، ومثل هذا لا يقف عليه إلاّ الخواص.

وأما المعجزات العملية فهي متاحة لعامة الناس، وبعبارة أوضح: إنّ كون القرآن - الذكر - المعجزة الأعظم والأمتن وهي معجزة نظرية يدلّ على أنّ القوّة النظرية هي الأهم لأنها مخاطبة بما هو أهم، لذلك كان للعناية بها وتقويتها الدور الأكبر في النجاح والفلاح. فهي ملاك التفاضل والمقايسة، ولذا نجد المصنّف (رحمه الله) في البيت الأخير

(١) الزيارة الجامعة.

من النصّ يفرّج على هذه الحقيقة نتيجة مفادها أنّ الأوّل تعالى إنما أولى وأعطى العقول طابعاً خاتماً لتفوق هذا الخاتم عليها بهذه القوة النظرية، كيف لا وقد أوتي جوامع الكلم.

أضواء على الفرر

قال المصنّف (رحمه الله): فصاحب هذه المرتبة لا يحتجب بالخلق عن الحقّ تعالى. إنّ الظفر بمرتبة لقاء الحقّ تعالى إنما يكون بعد طي أسفار أربعة شاقّة تحتاج إلى توفيق وعناية إلهية خاصّة، والمقصود بالأسفار الحركة والكدح المعنوي إلى الله تعالى، وما خلق الإنسان إلا لهذا، ﴿يا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَى رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ﴾^(١)، حيث تفيد «إلى» الانتهاء المتفرّج عن الابتداء، وحتى يصل إلى مبتغاه لا بدّ له من قطع أسفار أربعة، نعرضها مفهومة ثم نتناولها بالتفصيل الذي يتفق مع هذا المختصر لاحقاً، وأمّا تناول هذه الأسفار بما هو لائق بها فإنما نوكله لدراسات أعمق إن شاء الله.

الأسفار الأربعة مفهومة

- ١- السفر الأوّل سفرٌ من الخلق إلى الحقّ، أو السفر من الكثرة إلى الوحدة.
- ٢- السفر الثاني سفرٌ من الحقّ إلى الحقّ بالحقّ.
- ٣- السفر الثالث سفرٌ من الحقّ إلى الخلق بالحقّ.
- ٤- السفر الرابع سفرٌ من الخلق إلى الخلق بالحقّ.

(١) الانشقاق: ٦ .

السفر الأول وخصائصه

قبل أن يشرع الإنسان في ذلك السفر الطويل إلى خالقه فإنه يكون شديد الأُنس والعلوق بالكثرة حيث تشكّل حجاباً يمنعه من رؤية الوحدة فلا يرى الأشياء إلا من منظار الكثرة حيث لا يجد فيها لونا ولا طعماً ولا رائحة للوحدة، فإذا ما سار بقدم الإخلاص الراسخة تلقاء ربّه وجدّ السير في سفره الأوّل راحت الوحدة تتألق وتتألأ بينما تأخذ الكثرة في الاضمحلال والتلاشي حتى تسدّ الوحدة كلّ منفذ للكثرة ولينعم ذلك المسافر - بمنّ من الله - بالوحدة حضوراً لا حصولاً، وهذا هو الفناء الذي تُشدُّ إليه الرحال، ولعلنا أشرنا سابقاً إلى أنّ الفناء ليس معناه العدم، وإنما هو عدم الالتفات إلى الذات وصفاتها وأفعالها، فالإنسان في هذا المقام الذي يصل إليه في نهاية هذا السفر لا يشاهد ذاته ولا صفاته ولا أفعاله مع أنّ هذه موجودة جميعاً. فمَنْ أفنى ذاته في ذات خالقه لا يرى ذاتاً تستحقّ الالتفات إلا ذاته تعالى وكذلك بالنسبة للأفعال حيث لا يرى الفاني إلا فعل الله عزّ وجلّ.

أما الخصائص التي يمكن أن تُذكر لهذا السفر فهي التالية:

- ١- التناهي، لأنّ مبدأ هذا السفر هو الخلق والخلق متناهٍ ومحدود.
- ٢- الكثرة فيه محجوبةٌ بعد أن كانت قبلُ حاجبةً.
- ٣- الفناء في الله تعالى فلا يرى المسافر في الوجود إلا هو عزّ وجلّ.

٤- صدور بعض الشطحات من بعض المسافرين التي لا تناسب مقام العبودية، «فيُحكّم بكفره ويقام عليه حدّه، فإن تداركته العناية

الإلهية يزول محوه ويشمله الصحو ويقرُّ بذنبه وعبوديته بعدما ظهر بالربوبية...»^(١)، ولعلّه يمكن إرجاع السرِّ في مثل هذه الشطحات لأحد أمرين:

الأوّل: أنّ هذا السالك لا يرى في الوجود إلاّ الله فيقول: سبحاني ما أعظم شأنني.

الثاني: منشؤها بقاء بعض الأنا الذي يرجع إلى خلل في السفر، وقد ذهب إلى هذا السيّد الإمام الخميني رحمه الله^(٢).

السفر الثاني وخصائصه

بعد أن خلص المسافر إلى الله تعالى، وانتهى إلى مرتبة الفناء يذهب موغلاً في آلاء الله؛ إذ منّ عليه بمزيد من الكرامة لمّا راح متلبساً بالأسماء اسماً بعد آخر إلاّ ما استأثره عنده وبالصفات صفة بعد أخرى فيصير الإنسان المشمول بعناية الله سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ويده التي يبطش بها، وهو مقام قرب الفرائض.

وأما خصائص هذا السفر:

١- إنه سير في الله لا إلى الله، ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ﴾^(٣)، أي في الأسماء الإلهية والصفات مما يجعل

(١) الأسفار: ج ١، ص ١٤، ط: دار إحياء التراث العربي، بيروت.

(٢) وذلك في شرحه لدعاء السحر.

(٣) سورة العنكبوت: ٦٩.

المسافر ولياً بولايةٍ تتناسب مع مقدار ذلك الجهاد.

٢- هذا السفر غير متناهٍ لأنه سفر في الأسماء الإلهية غير المتناهية، وهذا ما تكشف عنه زفرة أمير المؤمنين عليه السلام: «آه من قلّة الزاد وبعد السفر...».

٣- المسافر فيه يصاحبه الحقّ تعالى، فيكون المسافر حقّانياً أي متحقّقاً بحقيقة الحقّ تبارك وتعالى.

السفر الثالث

وهو السير من الحق إلى الخلق بالحقّ، يسلك - المسافر فيه - في مراتب الأفعال ويزول محوه ويحصل له الصحو التام بعد أن حلّق في عوالم الجبروت والملكوت والناسوت حيث يضطلع على هذه العوالم كلّها بأعيانها ولوازمها، وهذا الاضطلاع يؤهّله لإكمال الناقلين بما وصل إليه من معرفة، وهي نبوة الإنباء دون التشريع وهي نبوة متاحة للجميع دون نبوة التشريع.

السفر الرابع

سفر من الخلق إلى الخلق وهي نبوة التشريع، حيث يصل المسافر بهذا السفر إلى مشاهدة الخلائق وآثارها ولوازمها، ومما يترتب عليها من مضار أو منافع في العاجل والآجل ويعلم ما يصلح الخلائق وما يسعدها ويشقيها، وهو سفر بالحقّ لأنّ وجود المسافر يكون حقّانياً

لأنه يكون متخصصاً بحقيقة الحقّ غافلاً عن مشاهدة أنه وما سواه^(١).

• قوله (رحمه الله): **يطيعه العنصر طاعة الجسد**: لقد تناولنا هذه المسألة أثناء شرحنا لهذه الغرر إلا أننا آثرنا في هذه الأضواء نقل بعض كلمات للأعلام لتزيد في المسألة وضوحاً وجلاءً لما لها من أهمية في حياة الإنسان العملية والاعتقادية، فإذا علم الإنسان أنّ الله تعالى خلق نفسه (أي نفس الإنسان) مثلاً لذاته وصفاته وأفعاله علم أنّها قادرة على فعل الخوارق بحسب الشرائط وارتفاع الموانع فيسعى لتوفير هذه الشرائط ولرفع تلك الموانع التي تحول دون وصوله إلى درجة القوة والشدة التي تخوّله فعل تلك الأفاعيل في مجالات الخير والصلاح، وكذلك يعلم صحّة ما يُنسب إلى أناس من أهل القرب الإلهي قد فعلوا أفعالاً أدهشت العقول وحيرت الأبواب، فسيذعن ويأخذ الموقف المناسب تجاه هؤلاء.

قال الشيخ الرئيس: «... وكثيراً ما تؤثر النفس في بدن آخر كما تؤثر في بدن نفسها تأثير العين العائنة والوهم العامل... بل النفس إذا كانت قويّة شريفة شبيهة بالمبادئ أطاعها العنصر الذي في العالم وانفعل عنها ووجد في العنصر ما يتصوّر فيها، وذلك لأنّ النفس الإنسانية - كما سنبين - غير منطبعة في المادة التي لها، لكنّها منصرفة الهمة إليها، فإن كان هذا الضرب من التعلّق يجعل لها أن تحيل العنصر البدني عن مقتضى طبيعته، فلا بدع أن تكون النفس الشريفة القوية

(١) لمزيد من الاطلاع يراجع الأسفار ج ١، ص ١٣؛ ودرر الفوائد للحكيم الأملي (رحمه الله): ج ٢، ص ٤١٤.

جداً تجاوز بتأثيرها ما يختص بها من الأبدان إذا لم يكن انغماسها في الميل إلى ذلك البدن شديداً قوياً وكانت مع ذلك عالية في طبقتها قويّة في ملكتها جداً، فتكون هذه النفس تبرئ المرضى، وتُمرض الأشرار، ويتبعها أن تهدم طبائع، وأن تؤكّد طبائع، وأن تستحيل لها العناصر فيصير غير النار ناراً وغير الأرض أرضاً، وتحدث بإرادتها أمطار وحب كما يحدث خسف ووباء كلّ بحسب الواجب العقلي»^(١).

• وأما صدر المتألهين (رحمه الله) فقد اعتبر بعد أن فرغ من الكلام حول مقدرة النفس على إيجاد صور الأشياء المجردة والمادية في صقعها، أنّ هذا إنّما يكون للنفس لكن للنفس الخاصة كالتّي «لبعض المتجرّدين عن جلباب البشرية من أصحاب المعارج، فإنهم لشدة اتّصالهم بعالم القدس ومحلّ الكرامة وكمال قوتهم يقدرّون على إيجاد أمور موجودة في الخارج مترتبة عليها الآثار...»، وقد ساق مؤيداً من كلمات الشيخ ابن عربي نفردة قولاً برأسه «بالوهم يخلق كلّ إنسان في قوّة خياله ما لا وجود له إلّا فيها، وهذا هو الأمر العامّ لكلّ إنسان والعارف يخلقُ بهمّته ما يكون له وجود من خارج محلّ الهمة، ولكن لا تزال الهمة تحفظه ولا يؤدها حفظ ما خلقت، فمتى طرأ على العارف غفلة عن حفظ ما خلق عُدم ذلك المخلوق..»^(٢)، والوهم هاهنا «بمعنى التوجّه والهمة ولكن عبر - عن - التوجّه والهمة بالوهم إشارة

(١) النفس من كتاب الشفاء، تأليف: الشيخ الرئيس ابن سينا: ص ٢٧٤، تحقيق: آية الله الشيخ حسن حسن زادة أملي.

(٢) الأسفار: ج ١، ص ٢٦٦، دار إحياء التراث العربي.

إلى أنزليّة همّة العامّة عن العارف، أي العامّي بهمّته الوهمية يخلق في قوّة خياله ما لا وجود له إلاّ فيها بخلاف العارف فإنّه يخلق بهمّته الروحية الملكوتية ما يكون له وجود من خارج محلّ الهمّة^(١).

خلاصة

يمكن عرض ما للنفس من أثر بحسب ما لها من الرفعة والشدّة بأربعة آثار، وهي واردة في كلمات محيي الدين بن عربي.

• الأثر الأوّل: إيجاد الصور المادّية والمجرّدة في صقع النفس، وهذا متاح لعامّة الناس.

• الأثر الثاني: الإيجاد والتصرّف في وهم الآخرين وخيالهم، كفعل السحرة حيث يسحرون أعين الناس من خلال التحكّم والتصرّف بخيالهم، كما تخيل الناس العصيّ حَيَاتٍ، كما في قصّة موسى عليه السلام.

• الأثر الثالث: التصرف الخارجي لما ليس موجود فيه، كالذي فعله مَنْ عنده علم من الكتاب حيث جاء بعرش بلقيس قبل أن يردّ طرف سليمان عليه السلام إليه.

• الأثر الرابع: إيجاد الأبدال، حيث يكون لمنّ عنده مثل هذه القدرة إيجاد أبدال عدّة في آن واحد وفي أكثر من مكان ولا يلزم من هذا الإيجاد اجتماع الأمثال.

(١) الأسفار: ج ١، ص ٤٣٥، تعليقة آية الله الشيخ حسن حسن زادة أملي.

الفرق بين السحر والطلسمات والبيرنجات

إنّ سبب الأمور الغريبة إما تصوّريّ نفسيّ أو أمرٌ جسميٌّ، وعلى الأوّل إما أن يكون الدافع له خير الناس وصلاحهم فهو المعجزة وإلّا فهو السحر. وعلى الثاني إما أن يكون بسبب قوى سماوية تؤثر في الأمزجة الأرضية فهي الطلسمات، وإما أن تكون صادرة بسبب خواص تلك الأجسام من دون دخالة القوى السماوية مثل جذب المغناطيس للحديد فهي البيرنجات. وهي جمع نيرج وهو نوع من السحر المبني على خواص الأدوية المعدنية والنباتية والحيوانية^(١).

وجه تسمية

من المعروف أنّ الكتاب الخالد والأثر الفارد الذي جادت به يراعة البطل الجهبذ صدر المتألّهين (رحمه الله) يسمّى بالحكمة المتعالية في الأسفار العقلية، لذا قد يُتساءل عن العلاقة بين الأسفار العقلية الأربعة التي سبقت الإشارة إليها وبين مطالب ذلك الكتاب النفيس، وكيفية انطباق تلك الأسفار مع ما فيه من مطالب وأفكار.

أما كيفية الانطباق، «هكذا: إنّ الأمور العامّة والجواهر والأعراض المبحوث فيها عن أحوال الموجودات والأعيان والماهيات ظاهرة بأنّها هو السفر الأوّل، أي من الخلق إلى الحقّ، والإلهي المبحوث فيه عن إثبات الحقّ وصفاته وأسمائه وأفعاله هو السفر الثاني الذي في الحقّ

(١) راجع المباحث المشرقية: ج ٢، ص ٤٣٦، ط: دار الكتاب العربي، تحقيق: محمد المعتصم بالله البغدادي.

بالحقّ، ولكن هذا السفر متضمّن بالسفر الرابع أيضاً الذي هو بالحقّ في الخلق كما لا يخفى على من تتبّع البحث الإلهي لما ذكر فيه طريقة الصديّقين في إثبات واجب الوجود، والاستدلال بوجوده على وجود غيره من معلولاته، والسفر الثالث هو سفر النفس وهو العلم بأحوال النفس من مبدأ تكوّنها إلى غاية رجوعها إلى الحقّ من حدّ النقص إلى غاية الكمال من حدّ الضعف إلى القوّة وهو السفر الثالث، وهو الحقّ إلى الخلق بالحقّ...»^(١).

هورقليا

قال المصنّف (رحمه الله):

ويقوي التخيل ما لبطاسيا الصوت والصورة من هورقليا
وقد نال في غاية حسن باهر إذ ذا يحاكي عالم القواهر

إنّ اشتداد التخيل وقوّته يجعل البطاسيا قادراً على نيل صور وأصوات لا عين رأت ولا أذن سمعت، وهذه الأصوات إنّما جاءت من هورقليا حيث «... يظهر للواصل إليه روحانيات الأفلاك وما فيها من الصور المليحة والأصوات الطيبة...»^(٢).

وهورقليا هذه كلمة «استعملها السهروردي في كتبه الحكيمية على ما هو ديدنه في تغيير الاصطلاحات الرائجة في الصحف العقلية،

(١) الأسفار، ج ١، ص ١٧، حاشية للمصنّف (رحمه الله).

(٢) شرح حكمة الإشراق لشمس الدين محمد شهروزي، ص ٥٧٤.

والإتيان بكلمات أخرى، وبعده أتى بها صدر المتألهين وغيره في بعض رسائلهم العقلية^(١)، ويعني بها عالم المثال الذي فيه مدن «كجابرصا» و «جابلقا».

(١) تعليقة آية الله الشيخ حسن حسن زادة على شرح المنظومة: ج ٥ ، ص ٢٥٤ ، نشر ناب.

الفريفة الثالثة

في بيان سبب صدور الأفعال الغريبة
عن النفس الإنسانية

الفريدة الثالثة: في بيان سبب صدور الأفعال الغريبة

النصّ

إنّ التصوِّرات للأُمور
وعِلْمَةٌ لا عِلْمَةٌ في العَيْنِ
ألم تكن لِفعلنا مبادي
فلموليد بأبيه أسوةٌ
بأوّل الملموس إذ يكوّن
لا غرو فيما قد تلونا اسجحُ
تنشئ كحجرٍ لا عن الحرور
لها ومن ذلك سوء العَيْنِ
تعطي السّما التجرُّك الإرادي
موجب هزٌّ وهزال ربوة
لا يلزم المسخّن التسخنُ
أمِطْ أذي العسفة عنك تفلح

الشرح

ما يُستفاد من هذه الغرر أنّ سنخاً من العلم قد يكون سبباً لوجود معلوله الخاصّ به في الخارج، وهذا في قبال سنخ آخر من العلم حيث يكون مستفاداً من الخارج، وقد يمثّل للأوّل بالبناء الخارجي الذي يكون معلولاً لعلم المهندس به، وللثاني بالذي يعلم بالبناء عندما يقف أمامه للوهلة الأولى، وقد اصطلح على السنخ الأوّل من العلم بالعلم الفعلي حيث يكون المعلوم تابعا للعلم بينما اصطلح على الآخر بالانفعالي لأنّه ينفعل عن المعلوم ويكون تابعا له.

إذن هناك تصوّرات تمارس دوراً في إيجاد أمور خارجية واقعية

إما على صعيد بدن صاحبها، «كما إذا حدث في النفس صورة الغلبة، حمي مزاج البدن واحمرّ الوجه، وامتلي العروق والأوداج...»^(١). وإما على صعيد بدن آخر حيث توجد فيه علةٌ ومرضاً كما تفعله العين الحاسدة، «والعين حقٌّ، والعائن والعَيُون هو ما يقال بالفارسية: (شور چشم)، وعانه يَعِينُهُ عيناً أصابه بعينه فهو عائن والمصاب مَعِين، والعَيُونُ: الشدِيدُ الإِصَابَةِ بالعين كالمعيان. وكما أنّ لنفْسِ العائن هذا التأثير الخاص - أعني به الإِصَابَةَ بالعين - فكذلك لعينه مزاجاً خاصاً وهيئة خاصة في ذلك التأثير كما أنّ عين السلحفاة مثلاً تولّد حرارة خاصة تعطيها بيضها وتعدّها لخروج مثلها... وكأنّما لا يخلو العائن من رذالة الحسد أيضاً والروايات والحكايات في إصابة العين كثيرة...»^(٢) كما روي عن النبي صلى الله عليه وآله: «العين تدخل الرجل في القبر والجمل في القدر».

بعد أن عرض المصنّف (رحمه الله) تلك الدعوى راح يحيطها بالتأييد مع أنّ التجربة والقياس يشهدان بذلك أيضاً.

العلم مبدأ لفعلنا

قال العلامة الطباطبائي: «قد يُتوهم أنّ من الأفعال الإرادية ما لا غاية له، كملاعب الصبيان، والتنفس، وانتقال المريض النائم من جانب إلى جانب، واللعب باللحية، وأمثال ذلك، فينتقض بذلك كلیة قولهم

(١) شرح المنظومة، للحكيم السبزواري رحمه الله: ج ٥، ص ٢٦٢، تحقيق مسعود طالبي.

(٢) تعليقة سماحة الشيخ حسن حسن زادة آملی علی المنظومة وشرحها، ج ٥، ص ٢٦٣.

إنّ لكلّ فعل غاية.

ويندفع ذلك بالتأمّل في مبادي أفعالنا الإرادية وكيفية ترتّب غاياتها عليها، فنقول: قالوا: إنّ لأفعالنا الإرادية وحركاتنا الاختيارية مبدأً قريباً مباشراً للحركات المسمّاة أفعالاً، وهو القوّة العاملة المنبثّة في العضلات المحرّكة إيّاها، وقبل القوّة العاملة مبدأً آخر هو الشوقية المنتهية إلى الإرادة والإجماع، وقبل الشوقية مبدأً آخر هو الصورة العلمية...^(١). إذن فالصورة العلمية لها دور في إيجاد الفعل خارجاً منضمّة إلى الشوق الذي تولّده والعزم والإجماع والقوّة المنبثّة في العضلات، فكما أنّ لدينا صوراً تكون مؤثّرة فينا حركة وإقداماً فكذلك هناك صور تؤثّر أثراً أوسع من دائرة بدننا فتؤثّر في أبدان الآخرين سلباً أو إيجاباً كما سوف تريكه الأضواء اللامعة بعد حين.

إشكال ودفع

قال المحقّق الطوسي (رحمه الله): «فإنّ توهم متوهم أنّ صدور مثل هذه الأفعال لا يجوز أن يصدر من النفس الناطقة لظنّه أنّ العلة لا تقتضي شيئاً لا يكون موجوداً فيه أو له ولو كان بالأثر، فينبغي أن يتذكّر أنّه ليس كلّ مسخنّ بحارّاً فإنّ الشعاع مسخنّ وليس بحارّاً، ولا كلّ مبرّدٍ بارد فإنّ صورة الماء مبرّدة وليست ببارد إنّما البارد مادّتها القابلة لتأثيرها».

(١) نهاية الحكمة، للعلامة السيد محمد حسين الطباطبائي (رحمه الله): ص ١٨٦، ط: مؤسسة النشر الإسلامي.

وهذا معنى قول المصنّف (رحمه الله) في نصّه: «ولا يلزم المسخّن التسخّن».

أضواء على الفرر

• قوله (رحمه الله): إذ قد علمت، أنّ من العلم ما هو فعلي سبب لوجود المعلوم...، وذلك عند قوله:

والعلم تفصيليٌّ أو إجماليٌّ كذلك فعليٌّ أو انفعاليٌّ
فِعْلِيُّهُ ما سبب المعلوم والانفعالي من المرسوم^(١)

وهنا يعجبني أن أقف قليلاً عند العلم الفعلي لمدخليته الواضحة فيما نحن فيه، وقد تناولناه بشكل وافٍ في كتابنا «التوحيد: بحوث في مراتبه ومعطياته» حيث قلنا في بيان معناه أنّ العلم الذي يكون المعلوم تابعاً له لا أنّه يكون تابعاً للمعلوم كما في العلم الانفعالي^(٢)، وقد نقلنا هناك كلاماً لابن سينا في الإشارات والتنبيهات: «الصور العقلية قد يجوز أن تسبق الصورة أولاً إلى القوّة العاقلة ثم يصير لها وجودٌ من خارج مثل ما تعقل شكلاً ثم تجعله موجوداً. ويجب أن يكون ما يعقله واجب الوجود من الكلّ على الوجه الثاني»^(٣) وفيه تصريح واضح في أنّ علم الله سبحانه علم فعلي لا انفعالي، «فإنّ علمه تعالى بالحوادث والأشياء في الخارج عين وجودها فيه، فإنّ الأشياء معلومة

(١) غرر في العلم، شرح المنظومة: ج ٢، ص ٤٨٤، نشر ناب، تحقيق مسعود طالبی.

(٢) التوحيد: بحوث في مراتبه ومعطياته، للعلامة الحيدري: ج ١، ص ٢٦٥.

(٣) إشارات: ج ١، ص ٣٨٦.

له تعالى بنفس وجودها لا بصورة مأخوذة منها نظير علومنا وإدراكاتنا وهو ظاهر^(١). إذن فالعلم الفعلي يكون سبباً لوجود المعلوم بخلاف الانفعالي حيث يكون مسبباً عن وجود المعلوم، إذن:

إنّ التصورات للأُمور تُنشئُ كحجرٍ لا عن الحرور

أي يُنشئ تلك الأمور التي تعلقت بها التصورات.

(١) تفسير الميزان: ج ٤، ص ٢٨ - ٢٩.

المقصد السادس: في المعاد

وفيه فرائد

الفريدة الأولى: في المعاد الروحاني

الفريدة الأولى: في المعاد الروحاني

النص

إنّ الذي بالعقل بالفعل انتقي
منه يصير عالماً عقلياً
وهيئة الوجود بالشرائر
كوناً أشدّية أضعفيةً
فالعالم الأكبر كان حاوياً
ملتحقاً بمثل نوريّة
من الهيولى وعوارض تحفّ
ذي بالصرافة بشرط التعرية
مشاهد من بعده كلّ البها
ينسيه نفسه اتصال النور
إذ للصياصي أهله بالأنفس
يعلم بالحضور بالشيء وفئ
وماله تكثّر قد حصلا

فهو لعالم المعقول مُرتقي
به يضاهاي عالماً عينياً
تزينه كالأول في الآخر
خالفاً والماهيّة الماهيّة
كأنّ غداً كلّ له مرئياً
واجدةً لسنخها عريّة
بها كعنواناتها لكن تصف
في تلك من غير معرّ تنحية
بها يحيط من إليه المنتهى
كحالة في عالم الغرور
يؤمي وناسي الله نفسه نسي
إذ كان فصل الشيء من شيء بشيء
ففيه ما سواه قد تخلّلا

أما الوجود ما له من ثانٍ ليس قرى وراء عبّادان
وكلمًا جاوز شيء حدّه كالقرب والقفر تبدّي ضدّه
وفي الوجود ما به افتراق يكون عين ما به اتّفاق
ماهية يصحب حمل شايح مثل الوجود ذاك فيها واقع
فجّة اللقاء وجنة الصفة يثمر للكمّل غرس المعرفة
إن تغرسوا فمثل هذا اغرسوا وفي ابتغائه بجد نافسوا

الشرح

نظراً لتشابك أفكار هذه الغرر فقد ارتأينا أن نتناولها إجمالاً ثم تفصيلاً وذلك لتسهيل الولوج إلى معتركها حيث نتعرّض لتلك الأفكار واحدة واحدة بحسب ما يناسب هذا المختصر، ثم نسلط الأضواء كما هي العادة على أمور لها مساس بهذه الغرر.

أفكار هذه الغرر إجمالاً

- ١ - بيان معنى المعاد الروحاني، ولأيّ نفس يكون.
- ٢ - بيان ما للنفس الواصلة إلى مقام العقل، وأنها تصير عالماً عقلياً يضاهي العالم العيني. وهي الصفة الأولى من صفات وخصائص النفوس الكاملة في العلم.
- ٣ - مقارنة بين العالم العيني والعالم العقلي لتلك النفس الخاصة.
- أ- هيئة الوجود تزيينه.
- ب- الاختلاف بالأشدية والأضعفية دون الماهية.

- ج- لا اختلاف بين العالمين من جهة الماهية.
 د- العالم العقلي يحتوي العالم العيني.
- ٤ - ما يمكن اعتباره صفة ثانية للنفس الخاصة، حيث كانت الأولى هي الارتقاء إلى عالم العقول والثانية هي الالتحاق بالمثل النورية.
- ٥ - تعداد خصائص تلك المثل.
 أ- واجدة لسنخها.
 ب- عرية عن الهولوى وعوارضها.
 ج- اختلافها عن عنواناتها.
- ٦ - الصفة الثالثة للنفس التي وصلت إلى العقل بالفعل هي مشاهدة كل البها وما تفعله هذه المشاهدة في صاحبها:
 أ- إحاطة ذلك البهاء به.
 ب- يبهره وينسيه نفسه.
- ٧ - الصفة الرابعة لتلك النفس هي العلم الحضوري بالشيء، حيث يستدل المصنّف (رحمه الله) على حضورية ذلك العلم أيضاً.
- ٨ - حضّ وحثّ في البيتين الأخيرين من النصّ على الحساب والمعرفة. وهي ما سنشير إليه في الأضواء عند الحديث عن جنة اللقاء وجنة الصفة.

الأفكار تفصيلاً:

الفكرة الأولى: بيان معنى المعاد الروحاني

لا شك في أنّ النفوس متفاوتة في كمالاتها بالنسبة للقوتين النظرية والعملية وبالتالي فلكلّ منها معاد يتناسب مع الكمال الذي وصلت إليه، فأما المعاد الروحاني الذي هو الارتقاء إلى عالم العقول فإنّه يكون للنفوس الكاملة في القوتين، وكذلك الكاملة في القوّة النظرية المتوسطة أو الناقصة في القوّة العملية، فإنّ العلم الحضورى أو اليقين بحسب التعبير القرآني لا ينفكّ عنه أثره والعمل المترتب عليه، وذلك من قبيل علمنا التفصيلي بالأثر الذي يترتب على احتساء السمّ، فإنّ مثل هذا العلم يكون رادعاً عن ذلك الفعل لأننا نعلم بأنّ الهلاك سيكون مصيراً محتوماً للمحتسين. لذا فالذي يحرص على الحياة لا يفكر مجرد تفكير بشرب السمّ فضلاً عن الإقدام عليه. وفي المقابل فإنّ هناك علوماً قد ينفكّ عنها أثرها وقد يلزمها، وهذا راجع لعدم العلم التفصيلي بعواقب الفعل إذا وقع خارجاً. فالكثير يعلم بأنّ مضار التدخين كثيرة وخطيرة لكنّه لا يقلع عنه بل لا يفكر بالتخفيف منه، فهنا كمال في العلم وعدم كمال في العمل.

لم يختلف في مصير النفوس التي كملت في القوتين حيث ترتقي إلى عالم العقول لتحظى بما فيه من خير كثير، وكذلك الأمر بالنسبة لمصير النفوس الكاملة في العلم دون العمل سواء كانت متوسطة فيه أم ناقصة، حيث ذهب المصنّف (رحمه الله) إلى أنّ هذه النفوس

ترتقي أيضاً إلى عالم النور كما هو شأن الكاملة في القوتين؛ وذلك لأن المعرفة الآن بذر المشاهدة فيما بعد، غير أنها تمكث في البرزخ زمناً ما قبل أن ترتقي إلى عالم العقول ويكون مكث الناقصة في العمل مع كمالها في العلم أكثر من المتوسطة بينما الكاملة في القوتين فإنها ترتقي مباشرة وبلا مكث إلى ذلك العالم.

الفكرة الثانية: شرح حال النفوس المرتقية إلى ذلك العالم

إنّ النفس التي قطعت الشوط المديد في تكاملها العلمي وصفاء صفحتها تغدو سطحاً صقيلاً جلياً تنعكس فيه كل الخصائص الوجودية، وبالعبارة المتداولة على الألسن تصبح مثل هذه النفس عالماً علمياً مضاهياً للعالم العيني، وهذا يُلذّ صاحبها لذّة لا تتناهى ولا تُحدّ بحدّ أبداً، فالإنسان الذي وصل إلى هذه الدرجة من العلم والمعرفة يصبح مظهرًا لعالم العقول حيث تظهر فيه - الإنسان - آثار ذلك العالم، لا أنّ معنى اتّحاد الإنسان بعالم العقل صيرورة أحدهما عين الآخر، بل يبقى الإنسان إنساناً والعقل عقلاً.

الفكرة الثالثة: مقارنة بين العالم العيني والعالم العقلي

وهي في أربع جهات:

الأولى: لقد تقدّم أنّ العالم العيني تظهر آثاره في العالم العقلي حيث «إنّ النفس الناطقة كمالها الخاص بها أن تصير عالماً عقلياً مرتسماً فيها صورة الكل والنظام المعقول في الكل والخير الفائض في

الكل مبتدئة من مبدأ الكل سالكة إلى الجواهر الشريفة الروحانية المطلقة...»^(١).

الثانية: إن الاختلاف بين ذينك العالمين بالوجود شدة وضعفاً حيث إن العالم العيني أشد وجوداً من العالم العقلي الذي تصيره النفس، وهذا ما أشار إليه المصنّف (رحمه الله) في النص: كوناً أشدية وأضعفية خالف.

الثالثة: لا تفاوت بين العالمين من حيث الماهية، إذ الماهية الماهية إذ التحقيق أنّ الأشياء تحصل بأنفسها في الذهن، وهذا يوجب التردّد بين العلمين الحسولي والحضورى، حيث إنّ الأول مقدّمة ومعدّ للثاني، وإلا فلا مضاهاة بين العالمين بمجرد العلم الحسولي.

الرابعة: العالم العلمي حاو للعالم العيني الذي هو العالم الأكبر الذي ينطوي في نفس الإنسان التي بلغت ذلك المبلغ، وبالتالي فلإنسان وعاء لا تضيق جوانبه وهو وعاء العلم كما هو مأثور عن أمير المؤمنين عليه السلام: «كلّ وعاء يضيق بما فيه إلاّ وعاء العلم»، وكما ينسب إليه شعراً:

أتزعم أنّك جرم صغير وفيك انطوى العالم الأكبر
لكنّ أستاذنا الشيخ حسن حسن زاده آملي (حفظه الله) اعتبر هذا
«البيت لعلي بن أبي طالب القيرواني...»^(٢).

(١) إلهيات الشفاء، تحقيق: آية الله حسن حسن زاده الأملي، ص ٤٦٦ .

(٢) شرح المنظومة، تعليق آية الله حسن حسن زاده الأملي، ج ٥، ص ٢٩٣، نشر ناب.

الفكرة الرابعة: ما يمكن اعتباره صفة ثانية للنفس الخاصة

هذه النفوس التي كملت في العلم لها خاصة أخرى غير التي تقدّمت من أنّها ترتقي إلى عالم العقل، وهذه الخاصة الثانية هي أنّ هذه النفوس تلتحق بالمثل النورية التي تغمرها بلذة غير متناهية، وذلك لأنّ فيضه تعالى متّصل لا ينقطع ولا يقف عند حدّ. وهذا معنى الجزاء بغير حساب أي لا يمكن عدّه لعدم تناهيه، وليس معناه الجزاف.

الفكرة الخامسة: تعداد خصائص المثل النورية

١- إنّها واجدة لسنخها، أي تحتوي بالفعل على كلّ ما لأفرادها من كمالات حيث تعتبر الأفراد المادية أصناماً وظلالاً للمثل النورية.

٢- عريّة عن الهيولى وعوارضها التي تحفّ بها، أي أنّ المثل النورية حقائق مجردة عن المادة وآثارها من الأحيان والأوضاع والجهات والزمان والمكان.

٣- كعنواناتها؛ المقصود بعنوانات المثل النورية هو المفاهيم الكلّية، فكما أنّ المثل النورية عرية عن المادة وعوارضها فكذلك عنواناتها فهي بريئة من المادة وعوارضها، وكما أنّ المثل واجدة لسنخ أفرادها فكذلك الكلّيات العقلية واجدة لسنخ أفرادها، إلا أنّ كلّية المثل كلّية سعيّة وجودية بينما كلّية العنوانات كلّية مفهومية. وكذلك هناك فرق بين صرافة المثل وصرافة عنواناتها، حيث إنّ التعرية تؤخذ شرطاً بالنسبة للعنوانات وليس كذلك بالنسبة للمثل، فالعنوانات بشرط لا بينما المثل لا بشرط.

الفكرة السادسة: مشاهدة كل البهاء

تتناول هذه الفكرة الصفة الثالثة من صفات النفس الكاملة في العلم، وهي المشاهدة لكل البهاء، وذلك بعد مشاهدة العقول المتكافئة - أي العرضية - فإنه يتابع ويستمر في ترقّيه في فضاءات النور التي تزيده سروراً بعد سرور، وأما معنى كل البهاء فقد طرح المصنّف (رحمه الله) له احتمالين.

١- أن يكون المراد من كل البهاء هو العقول الطولية، وهذا طبيعي بحسب الوسائط في الفيض، في قوس الصعود والنزول، حيث تكون العقول الطولية واسطة بين المبدأ والعرضية وذلك في قوس النزول، بينما في قوس الصعود فإنّ العرضية أولاً ثم الطولية ثانياً.

٢- كل البهاء هو الباري سبحانه وتعالى، حيث إنّ النفس الكاملة بعد تجاوزها لمقام العقول العرضية تنتهي إليه سبحانه، وهذا ما يسمّى بجنة الأسماء والصفات، أو جنة الذات، وهي إشارة إلى مراتب القرب الإلهي. سؤال: لم لم تُذكر العقول الطولية مع أنّها واسطة بين العرضية وبين المرتبة الواحديّة؟

أجاب المصنّف (رحمه الله) بجوابين:

الأول: إما محسوبة من صقع الربوبية؛ وذلك «لمكان عدّ العقول الطولية من جهة شدة نوريتها وغلبة حكم الوجود على ماهيتها حتى كأنّها لا ماهية لها من صقع الربوبي، وبهذا... كأنّها ليست واسطة بين العقول العرضية وبين عالم اللاهوت بل كأنّها من عالم اللاهوت»^(١).

(١) درر الفوائد: ج ٢، ص ٤٢٩.

الثاني: وإما معدودة من أعلى ناحية العقول المتكافئة، «فتدرج في عالم الجبروت إلا أنها في أعلاه والعرضية في أسفله»^(١).

أثرتك المشاهدة:

١- يحيط ذلك البهاء بتلك النفوس الواصلة إليه، فيفيض عليها من أنواره ما لا عين رأت ولا أذن سمعت.

٢- ينسيه نفسه: إن كمال النفس في العلم يؤهلها لتلك المشاهدة التي تجعل النفس مأخوذة منشدة كل الانشداد إلى كل البهاء وينبوع النور ومعدن الابتهاج والسرور فتذهل عن نفسها وعماسوى ذلك النور المتلألئ الفياض المبدأ الأعلى، وهذا نسيان وذهول ممدوح وهو غاية آمال العارفين وقبلة السالكين في قبال النسيان الذي يكون منشؤه الانشداد والانشغال بعالم الغرور حيث ينسيه أن نفسه وحقيقته أشرف من أن تكون ذلك البدن الذي لا يفتأ يتغير ويتبدل وينهدم ويتحلل، فيومئ إلى بدنه ويشير إليه ظاناً أنه هو، مع أنه ليس كذلك، وأن شخصيته التي ترافقه منذ اللحظة الأولى لوجوده إلى الأخيرة إنما تكمن في شيء وراء البدن ومن واد غير واديه. وما نسيان النفس هذا إلا لنسيان صاحبها لمبدئه وبارئها والتفاته إلى ما سواه، فالذي ينسى الله ينسى نفسه، لأن النفس معنى حرفي تقوم في المعنى الاسمي، فنسيان الاسمي نسيان للحرفي.

فما أصعب أن يجهل الإنسان نفسه، حيث يكون الجاهل لحقيقة

(١) المصدر السابق.

نفسه في درجة من الجهل مريعة وخطيرة، أليس من الخطورة بمكان أن يعتقد الواقف أمام المرأة المستغرق فيها أشد الاستغراق أن الصورة التي يراها في المرأة هي نفسه؟!!

والذي يتفق لبعض العرفاء من الكلمات التي يصف بها نفسه وهي ليست له بل لغيرها كالواجب تعالى، أو العقول، وما ذلك إلا لقربه منها وشدّة التفاته إليها وانداكك روحه فيها فلا يرى بينه وبينها فرقاً فيعبر عن حالته هذه بما ينكره عليه الآخرون لأنهم في عالم غير عالمه وحال غير حاله، ولكن أين حال هذا العارف الذي أنساه نور الأنوار نفسه من ذلك الذي نسي نفسه لانشغاله بعالم الكدورات والظلمات، لا يستويان أبداً.

الفكرة السابعة: حضورية العلم للنفس الكاملة

هذه الفكرة تتضمن الصفة الرابعة للنفس الكاملة في العلم، وهي أنّ علم هذه النفس يكون علماً حضورياً شهودياً، وهذا سبب من أسباب اشتداد اللذة والسعادة. إذ اللذة المتولّدة عن صورة الشيء مهما بلغت من الشدّة فإنّها لن تكون بمستوى اللذة المتولّدة عن واقع ووجود الشيء.

الدليل على حضورية العلم للنفس الكاملة

يمكن عرض الدليل من خلال ما يلي من مقدّمات:

- إذا أردنا فصل شيء عن شيء، فلا بدّ من فاصل، ولا بدّ أن يكون

هذا الفاصل أمراً وجودياً، إذ لا يصلح العدم للفصل بين شيئين، لأنه لا شيء له، فلو أردنا مثلاً فصل ماء عن آخر فلا بدّ من فاصل موجود، وهذا أمر ضروري بديهي.

• عندنا وجودات كثيرة، وهو أمر وجداني، وهذه الكثرة في الوجود وليد تخلل شيء بين وجود آخر، إذ مدار الوحدة والكثرة هو الانفصال أو الاتّصال.

• الفاصل المكثّر للوجودات غير خارج عن حقيقة الوجود، إذ لا ثاني ولا غير الوجود، إلاّ العدم والماهية، وكلاهما لا يصلح لأن يكون فاصلاً متخللاً بين وجود وآخر؛ لبطلان الأوّل واعتبارية الثاني، فلا يكون منشأً لأمر واقعي أصيل.

• والنتيجة التي نصل إليها بعد وجدان التكثر وواقعيته، وأنّ التكثر لا يكون إلاّ بمكثّر واقعي، وهذا المكثّر المتخلل بين وجود آخر ليس بخارج عن حقيقة الوجود وكنهه، هي أنّ ما به الاشتراك هو عين ما به الامتياز وبالعكس، فالاشتراك بالوجود والافتراق به. وبالتالي فلا فاصل بين وجود وآخر، وهذا معناه الاتّحاد بين الوجودات وصيرورتها وجوداً ونوراً واحداً ويكون كلّ وجود حاضراً للآخر، وهذا معنى العلم الحضوري الذي هو حضور الشيء بوجوده لدى العالم. فعندما تتأكّد الكثرة وتشتدّ وتقوى فإنّها تنقلب إلى ضدّها وهي الوحدة، وذلك لقاعدة قال بها العرفاء الشامخون: كلّما جاوز شيء حدّه تبدّى ضدّه، مع أنّهم لم يقيموا عليها برهاناً ولكن أثبتوها من خلال أمثلة.

أضواء على الفرر

كلمة لا بد منها: إن هذه الأبحاث ليست مستوعبة لكثير من المسائل المهمة في المعاد، والتي من حقها أن تطرح بشكل يتناسب مع أهميتها، وإنما اقتصرنا هذه الأبحاث على بعض المسائل التي لا تخلو من فائدة كبرى ونفع عظيم، كيف والمعاد بحر من المعرفة متلاطم زخار.

فقد تناول القرآن الكريم مسائله على مساحة واسعة من الآيات حيث بين أن المعاد من حكمة الله وقدرته، وأن الخلق من دون مآب يؤوب إليه ومعاد يعود إليه فإنه عبث لا يليق بجانب الواجب تعالى، ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾^(١)، وكذلك تجد القرآن الكريم يطرح الحجج لإثبات هذه الحقيقة ويدحض حجج المنكرين التي نشأت من تصور خاطئ فاسد، فقد كان يعتقد أن المعاد إنما هو للعظام التي تصبح رميماً، وهو محال بنظر هؤلاء، لأنه من غير الممكن إعادة هذه العظام بعد أن تفرقت في الأرض ورمّت، ﴿قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ﴾، فيأتي الجواب جداولاً بالتي هي أحسن: ﴿قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشأها أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾^(٢)، وليس جواباً بالحكمة والموعظة الحسنة، إذ المعاد ليس كما تصوّره هذا المنكر، بل هو شيء آخر يصعب أن يدركه هذا الذي وصل إلى مرحلة من الرفض والإنكار تجعله غير مستعدّ لسماع الحجج والبراهين المحكمة،

(١) المؤمنون: ١١٥.

(٢) يس: ٧٨ - ٧٩.

وهذا ما نجده أيضاً في كلمات المعصومين صلوات الله وسلامه عليهم، فقد نقل العلامة الأميني (رحمه الله) حديثاً أخرجه الحافظ العاصمي في كتابه (زين الفتى في شرح سورة هل أتى): «أن رجلاً أتى عثمان بن عفان... وبيده جمجمة إنسان ميّت، فقال: إنكم تزعمون النار تعرض على هذا وأنه يُعذب في القبر وأنا قد وضعت عليها يدي فلا أحسّ منها حرارة النار، فسكت عنه عثمان وأرسل إلى علي المرتضى يستحضره، فلما أتاه وهو في ملاء من أصحابه قال للرجل: أعد المسألة، فأعادها، ثم قال عثمان بن عفان: أجب الرجل عنها يا أبا الحسن، فقال علي: «أئتوني بزند وحجر»، والرجل السائل والناس ينظرون إليه، فأُتي بهما فأخذهما وقدهما 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 علي لهلك عثمان^(١).

أقسام النفس الإنسانية

يمكن تقسيم النفس الإنسانية بحسب القوة النظرية إلى قسمين:

- ١- النفس الجاهلة جهلاً بسيطاً.
- ٢- النفس العالمة.

الأولى: وهي على قسمين أيضاً؛ فهي تارة تكون هيولانية محضة

(١) الغدير، للعلامة الأميني: ج ٨، ص ٣٠٤، تحقيق: مركز الغدير للدراسات الإسلامية.

بحيث تكون فارغة من الملكات الحسيّة والعقلية، وقد اختلف في بقائها بعد الموت فمن قائل بفسادها وعدمها كما هو المنقول عن الاسكندر الافروديسي، ومن قائل ببقائها ثم هذه قد اختلف في معادها، حيث ذهب بعض إلى تعطيلها حيث لم يترسخ فيها هيئات بدنية وردائل نفسانية حتى تكون متأذية بها معذبة بسببها، ومنهم من لم يقبل تعطيلها إذ لا معطل في الوجود، فلها بقدر حظها من الوجود حظ من اللذة والسعادة، وتارة تكون خارجة عن القوة المحضة والهيولانية بحصول الأوليات وبعض الآراء المشهورة والمقدّمات الذائعة، وهذه إما أن تكون خيرة أو شريرة ويكون للأولى سعادة غير حقيقية من جنس ما توهمته وتخيلته، وللثانية شقاوة وهمية أيضاً، لكن الشيخ الرئيس نقل قولاً ممكناً على زعمه حيث إن هذه النفوس تتعلّق بجرم سماوي يجوز أن يكون متولّداً من الهواء والأدخنة، وهذا ما يأتي الكلام فيه في الغرر اللاحقة التي تتناول المعاد الجسماني.

الثانية: النفوس العالمّة وهي على مراتب ثلاث:

١- كاملة في العلم.

٢- متوسطة في العلم.

٣- ناقصة في العلم.

وكل من هذه الأقسام تنقسم إلى ثلاثة أقسام بحسب القوّة العملية

التي هي على مراتب ثلاث أيضاً:

١- كاملة.

٢- متوسطة.

٣- ناقصة.

فالأقسام تسعة:

- ١- النفوس الكاملة في العلم والعمل.
- ٢- النفوس الكاملة في العلم المتوسطة في العمل.
- ٣- النفوس الكاملة في العلم الناقصة في العمل.
- ٤- النفوس المتوسطة في العلم الكاملة في العمل.
- ٥- النفوس المتوسطة في العلم المتوسطة في العمل.
- ٦- النفوس المتوسطة في العلم الناقصة في العمل.
- ٧- النفوس الناقصة في العلم الكاملة في العمل.
- ٨- النفوس الناقصة في العلم المتوسطة في العمل.
- ٩- النفوس الناقصة في العلم الناقصة في العمل.

وأما السادس والثامن وهما المتوسط في العلم الناقص في العمل والمتوسطة العمل الناقص في العلم فهما مشمول لفظ دون^(١). ولكل من هذه الأقسام من أقسام النفوس معاد يتناسب مع كماله أو نقصه في القوتين العملية والنظرية.

جنة اللقاء وجنة الصفة

بعد أن بدأ المصنّف (رحمه الله) غرره هذه ببيان معنى المعاد الروحاني وأنه هو الارتقاء إلى عالم العقول، أراد في نهاية هذه الغرر

(١) شرح المنظومة: ج ٥، ص ٢٩٠، حاشية للمصنّف (رحمه الله)، رقم ٣.

أن يشير إلى أن هذا الارتقاء الذي هو المعاد الروحاني للنفوس الكاملة في العلم سواء كانت كاملة في العمل أم متوسطة أم ناقصة فيه ليس على وتيرة واحدة، بل هناك تفاوت في درجات هذه الارتقاء، فمن النفوس ما يكون نصيبه جنّة اللقاء التي هي عبارة عن الفناء في الله والبقاء به وهي جنّة الذات التي هي نتيجة قرب الفرائض.

وأما جنّة الصفة فهي لمن تخلّق بأخلاق الله تعالى وأفنى صفاته في صفاته تعالى، ومثل هذه الجنّة هي نتيجة قرب النوافل، وبهذا يعلم أن مقام قرب الفرائض أرفع وأشرف من مقام قرب النوافل، وفي قبال هاتين الجنّتين الروحانيتين توجد جنّتان جسمانيتان هما جنّة الخلد وجنّة المأوى.

ثم بعد أن بيّن المصنّف (رحمه الله) أن هذا المنقلب الحسن إنما يكون نتيجة المعرفة التي هي بذرة لمشاهدة ذلك المنقلب، راح يحثّ عليها ويرغب بها، لأنها قيمة الأعمال، فالخاتم الذي تصدّق به عليّ عليه السلام وهو راع نزل فيه قرآن تثميناً لهذا العمل؛ لأنّ معرفة نادرة تقف وراءه، ولذلك كان الثوب الذي كان يؤثر به قنبراً (رضي الله عنه) ملهماً للقريحة ومحرضاً لها بجيش من الأدب الرفيع الذي لم يلفت أدنى انتباهه البذل والعطاء من آخرين:

وعلي ذو الثوبين يكسو قنبراً أغلاهما وله الرخيص الأجرد^(١)

(١) الديوان، للشاعر المرحوم السيّد مصطفى جمال الدين، من قصيدة: من أمس الأمة إلى غدها.

الفريدة الثانية: في المعاد الجسماني

النص

مَنْ قَصَّرَ المعاد في الروحاني قَصَّرَ كالحاصر في الجسماني
وجامعٌ بينهما جافائزا وقصبات السبق كان حائزاً
ثمّ هم تشبّثوا في القول في عود عين البدن أو مثل
وكل واحد فهل في كلِّ من عضو أن تخطّط أو شكل
وقيل ذا الأخير لم يوجب أحد إذ كون أهل الجنّة جرداً ورد
والجان في الشباب من عاقب له في الشيب ليس عادلاً عن معدله
وبعضهم قد صحّحوا الجسماني بالجرم من أفلاك أو دخان
يكون موضوعاً لتصويراتهم من نائراتهم وتنويراتهم
وبعضهم صحّح بالتناسخ وأخذ جنس كل خلق راسخ
وفرقه بحفظ أجزاء فردة تصير ذي الوصل ذات وحده
وقال الإشراقي بالمثال والأنفس الأنفس في الأقوال

الشرح

إنما يتصور هذا النزاع بين القائلين بالمعاد، وأما الملاحظة والطباعية والدهرية ممّن أنكر حشر النفوس والأجساد فلا مجال لهذا النزاع

عندهم لا تنفء أصله، وإنما اختلف المحققون من الفلاسفة والمليين في كيفية المعاد بعد أن اتفقوا على حقيقته وثبوت النشأة الباقية، فحصيله الآراء فيما اختلفوا فيه ثلاثة هي:

١- **المعاد الجسماني:** لقد حصر جمهور الإسلاميين وعامة الفقهاء وأصحاب الحديث المعاد بالجسماني؛ وذلك لأن النفس عندهم جسم سار في البدن سريان النار في الفحم، والماء في الورد، فالإنسان ليس مركباً من روح وجسم بل حقيقته هو أنه جسم. فهذا قصر وحصر للمعاد في الجسماني دون غيره.

٢- **المعاد الروحاني:** وهو مذهب جمهور الفلاسفة، الذين حصروا المعاد بالروحاني دون الجسماني، واستدلوا لمنع عودة الجسم بعد تحلله وفنائه.

٣- **المعاد جسماني وروحاني:** وهو مذهب المحققين من أكابر الحكماء ومشايخ العرفاء وأعظم المتكلمين من الإمامية وغيرهم، وهو القول الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه.

مكمن النزاع

إنما يرجع النزاع والاختلاف في المعاد في كونه جسمانياً لا غير، أو روحانياً كذلك، أو هو جسماني وروحاني، إلى الاختلاف في حقيقة الإنسان في النشأة الأولى. فالذي اعتقد بأن هوية الإنسان وحقيقته بجسمه لا بشيء آخر وهو من القائلين بالمعاد فلا بد أن يحصر المعاد بالجسماني دون غيره، وأما الذي حصر هوية الإنسان وحقيقته بروحه

لا بجسده فإنّ المعاد سيكون عنده روحانياً ليس إلاّ، إذ العود للشيء وشيئية الشيء بحقيقته وهويته وهي روحانية فمعاده لا يكون إلاّ روحانياً، بينما الذي وجد أنّ الإنسان في الدنيا حقيقة واحدة ذات بعدين أحدهما روحاني وهو روحه التي بين جنبيه والآخر بدنه الذي يعتبر آلة تنجز روحه من خلاله الأفعال، ووجد أنّ لكلّ من هذين البعدين أحكامه الخاصّة به، فالجسم محكوم بالزمان والمكان والحركة والمقدار بينما الروح فغير محكوم بمثل هذه الأحكام، فهو ثابت لا يتغيّر غير محدود بزمان ولا مكان ولا مقدار له، ولكلّ منهما كمالاته الخاصة به، ونقائضه أيضاً، فأمراض الروح غير أمراض البدن، ولذات الروح غير البدن، إذن فحقيقة الإنسان في هذه النشأة مزيج من بعدين يوجدان بوجود واحد، فالذي يعتقد بمعاد هذه الحقيقة لابدّ أن يقول بمعاد مزيج لها، فتلتدّ بلذات حسّية وأخرى روحانية، والحسّية لابدّ لئليها من جسم وكذلك الروحانية لا تُنال إلاّ بمبدأ يتناسب مع طبيعته، فلو كان المعاد روحانياً فقط لحرم الإنسان في النشأة الآخرة من اللذات الحسّية، وأكثر الخلق إنّما يكون همّهم في الدنيا مثل هذه اللذات فيُحرمون في الآخرة من اللذات. ولو كان جسمانياً فقط لحرم الأولياء والمقربون من اللذات العقلية الروحانية التي جاهدوا في سبيلها الجهاد الشاقّ والمضني في الدنيا لكي يصلوا إلى لذة القرب الإلهي ولذة العلم والمعرفة، فحرموا أنفسهم من متع الحياة في سبيل الحصول على تلك اللذة، بل قد عرض البعض نفسه للمهالك والمخاطر لأجل لذة علمية ومنتعة عقلية. إذن فيكمن النزاع في معرفة حقيقة الإنسان في

الدنيا وما له من لذائذ، وإليك دليل كل من الحاصرين المقصرين:

الدليل على الحصر بالروحاني

لقد أقام جمهور الفلاسفة الحاصرون للمعاد بالروحاني دليلين على مذهبهم هذا:

الدليل الأول:

وهو يتألف من مقدمات أربع:

١- الصورة البدنية تنعدم وتتلاشى، وذلك عند مفارقة الروح البدن، والصورة البدنية جوهر فإذا انعدمت تنعدم كل الأعراض القائمة بها.

٢- امتناع إعادة المعدوم بعينه، فالصورة الجوهرية المادية لا تعود بعينها لأنها انعدمت.

٣- النفس جوهر باق؛ لأنه مجرد، والمجرد لا يعتريه فناء وتلاش، وقد تقدّم دليله، ونحن عندما نقول: لا سبيل للعدم على النفس، لا يصيرها واجبة الوجود بالذات، وإنما اقتضت حكمته تعالى ذلك.

٤- النفس بعد فناء البدن أمام خيارات خمسة:

الأول: أن تفنى كما يفنى البدن، وقد تقدّم أنّ الفناء لا سبيل له على النفس وذلك لتجردها، فهذا احتمال تمّ إبطاله سابقاً.

الثاني: تبقى متعلقة ببدن يعاد هو عين البدن الذي فارقت في

الدنيا.

الثالث: تبقى تتعلّق ببدن عنصري مادّي آخر.

الرابع: تبقى لكنّها تتعلّق ببدن مثالي.

الخامس: تبقى من دون تعلّق بأيّ بدن كان.

بعد أن أوضحنا بطلان الخيار الأوّل بقي الكلام في مصير الخيارات الأربعة الأخيرة حيث نجدها باطلة جميعاً ما عدا الأخير، حيث تبقى النفس في النشأة الآخرة مجردة عن البدن، وهذا هو معنى الحصر بالمعاد الروحاني.

فأما بطلان الخيار الثاني، للزوم إعادة المعدوم، واستحالة تعلّقها إلى بدن عنصري مثل البدن الأوّل للزوم التناسخ، واستحالة تعلّقها إلى بدن مثالي لعدم تحقق عالم المثال عند هذا المستدلّ...^(١).

الدليل الثاني

يتألّف مما يلي من مقدّمات:

١- القوى البدنية الظاهرة والباطنة مادّية.

٢- هذه القوى قائمة بالبدن.

٣- البدن يفنى، فتفنى بفنائه، وبالتالي لا تبقى قوّة تدرك النفس من خلالها المدركات الجزئية، وإنما الذي يبقى هو النفس التي تدرك الكليات ليس إلّا.

إذن فاللذة إنّما هي اللذة الروحانية من مشاهدة المفارقات

(١) درر الفوائد: ج ٢، ص ٤٣٢.

النورية ومبدأ المبادئ والابتهاج بها ونيل روح وصالها مما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر، وإليه أشار عليه السلام: اللهم إن العيش عيش الآخرة.

واللذات الحسّية مما لا يعبأ به العقلاء، ولاسيما أنها جزئية لا ينالها إلا القوى الجزئية الظاهرة والباطنة، والقوى عندهم منطبعت في محالّها تفنى بفناء المحالّ، والنفس لا تدرك الجزئيات بذاتها عندهم - جمهور الفلاسفة - فالشكل البهيّ، والطعم الهنيّ، واللحن السنّيّ، والعرف الطيّب الشهّيّ، والملمس الناعم الطريّ، والخياليات، والوهميات اللذيذة، ومقابلات هذه كلّها إذا كانت جزئية فبأي شيء تنالها النفس المفطورة على درك الكلّيات، والفرض أنّ آلتها لا تبقى مادةً وصورة للتلازم بين المواد والصور^(١).

غير أنّ «التلازم - المذكور آنفاً - على سبيل الإطلاق ممنوع، إنما التلازم بين المادة والصورة الطبيعية لا بينها وبين مطلق الصور، فإنّ الصور المثالية غنية عن المواد لتجرّدها البرزخيّ^(٢)، وقد ألمح إلى هذا العلامة الطباطبائي (رحمه الله) بقوله أيضاً: «.. وأما أنّ الصورة التي من شأنها أن تقارن المادة لا تتجرّد عنها...»^(٣)، حيث جعل

(١) شرح الأسماء، شرح دعاء الجوشن الكبير، انتشارات جامعة طهران، ص ٧٤٦ عند قوله عليه السلام: يا أوّل كلّ شيء وآخره...

(٢) حاشية المصنف على شرحه لدعاء الجوشن الكبير، ص ٧٤٧.

(٣) بداية الحكمة، للعلامة الطباطبائي (رحمه الله): ص ٩٥، تصحيح وتعليق: الشيخ عباس علي الرازقي السبزواري، وليراجع أيضاً نهاية الحكمة: ص ١٠٤، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين في قم.

الصورة التي لا تنفك عن المادة هي الصورة التي من شأنها أن تقارن المادة كالصورة الجسمية والصورة النوعية وليس مطلق الصورة، حيث هناك صور ليس من شأنها أن تقارن المادة فلا تكون مشمولة بحكم الملازمة.

نقاش الدليابين: مناقشة الدليل الأول:

يمكن نقاش الدليل الأول الذي سيق لإثبات المعاد الروحاني دون غيره بمنع المقدمات التي قام عليها.

أما المقدمة الأولى فلا يمكن قبول انعدام الصورة البدنية «فكل صورة كما يمتنع ارتفاعها عن مرتبتها التي لها في نفس الأمر، كذلك يمتنع ارتفاعها عن مطلق نفس الأمر؛ لأن ارتفاع الطبيعة بارتفاع جميع أفرادها، كيف ولو ارتفعت لزوم زوال علم الله تعالى، في الدعاء: «يا مَنْ لا ينقص من خزائنه شيء»^(١). وسوف يأتي مزيد توضيح لهذا المنع.

أما المقدمة الثانية: فيمكن منعها بناءً على ما ذهب إليه أكثر المتكلمين من جواز إعادة المعدوم بعينه، بل يذهب بعضهم إلى ضرورة إعادة المعدوم بعينه، هذا بناءً على كون الموت انعداماً، وأما بناءً على كونه انتقالاً، فيخرج عن هذه القاعدة تخصصاً، والذي يتابع الآيات والروايات لا يجدها تعدد الموت إعداماً وإنما تعدد انتقالاً من نشأة إلى أخرى.

(١) دعاء الجوشن الكبير، الفصل: ٩٢.

أما المقدمة الثالثة: فلا ضير في تعلّق النفس ببدن عنصري آخر مثل الذي كان لها في النشأة الأولى، وهذا ليس من التناسخ المحال، وإنما هو تناسخ صعودي لم يثبت استحالته كما تقدّم في أبحاث التناسخ، حيث يكون البدن من إيجاد النفس بحسب أعمالها.

أما المقدمة الرابعة: فلقد أبطل المستدلّ تعلّق الروح ببدن مثالي لأنّه لا مثال، بينما نحن نثبت عالم المثال ونقول به، فلا بأس عندها من تعلّق الروح ببدن مثالي. بل يمكننا القول: إنّه حتى مع فرض تمامية المقدمات السابقة فإنّه لا يمكن القبول بمثل تلك النتيجة وهي أن تبقى النفس من دون بدنٍ في النشأة الآخرة ليكون معادها روحانياً فحسب، وذلك لأنّه يكون معاداً لبعض النفوس وهي النفوس الكاملة دون غيرها من المتوسطة والناقصة، فإذا انحصر المعاد بالروحاني، فلن يكون هناك معاد لتلك النفوس غير الكاملة وهو خلاف المقطوع به من الأدلة النقلية، وهو تعطيل لغير النفوس الكاملة أيضاً، وقد ثبت بطلان التعطيل فيما تقدّم من أبحاث وهو خلاف الحكمة «أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ»^(١).

مناقشة الدليل الثاني

يمكن الإجابة عن الثاني بما يلي:

١- القوى الجزئية ليست منطبعة في البدن، كما ثبت تجرّدها أيضاً، وبالتالي لا يمكن أن يعرضها الفناء لذلك، وقد تقدّم أنّ تجرّد

(١) المؤمنون: ١١٥.

هذه القوى يثبت به المعاد الجسماني.

٢- لقد تقدّم فيما سبق من غرر أنّ النفس في وحدتها كلّ القوى، فكما أنّها عاملة فهي سمّعة وبصيرة، فتكون مجردة بتجرّد النفس ومن ثم لا تنعدم بانعدام البدن.

٣- تؤمن بعالم المثال، وهذا مجال للقول بوجود إدراك الجزئيات في ذلك العالم، وهذا يفسّر ارتباط الموتى بالأحياء، حيث يزور الميّت أهله، وهذه إدراكات جزئية.

دفع مؤاخنة

هناك من فهم من بعض كلمات الشيخ الرئيس أنّه ينكر المعاد الجسماني، بينما الحقّ غير ذلك تماماً، وإنّما الشيخ صرّح بأنّه لم يصل إلى دليل وبرهان عقلي لإثبات المعاد الجسماني وأنّه يلتزم بالاعتقاد به لأنّه كما أخبر به الصادق المصدّق صلى الله عليه وآله.

الدليل على الحصر بالجسماني

لقد بنى هؤلاء حصرهم للمعاد بالجسماني على إنكارهم لعالم العقول بل لعالم المفارقات مطلقاً، فالإنسان في نظرهم ليس سوى هذا البدن وما يتركّب منه من لحم وعظم وأعصاب «وأنّ العالم منحصر في عالم الصورة، وأنّ اللذّة والألم منحصران في الحسيين، أو بناءً على أنّ شيئية الشيء بمادّته على ما يُستفاد من كلامهم»^(١)، و«لهذا يقول بعض

(١) شرح الأسماء: ص ٧٤٦.

المتكلمين بأنّ الأجزاء التي لا تتجزأ من الميِّت تحفظ في علم الباري من أن تصير مادةً لشيءٍ آخر، وفي القيامة تصير بدنًا له...»^(١).

تقاسم الدليل عقلاً ونقلًا

أما عقلاً: يلزم من حصر المعاد بالجسماني - بمعنى حشر النفوس الصور المثالية والصفرة والأخروية - تعطيل النفوس الكاملة عن البلوغ إلى غاياتها، حيث إنّها في حالة تكامل مستمر وهو الرجوع إلى أصلها، ومعاد كل شيء بحسبه، حيث ذهب صدرا (رحمه الله) إلى أنّ لكل شيء معاداً، لكن بحسبه، فمعاد ما هو مجرد إلى درجات مجردة، ومعاد ما هو جسماني مادي إلى جسم مثالي برزخي، إذ كلّ صادر من شيء يعود إليه فهو أصله.

وأما نقلًا: فنجد آيات وروايات كثيرة تحكي عن مآل ومآب غير مادي وغير جسماني، كقوله تعالى: ﴿رِضْوَانٌ مِّنَ اللَّهِ أَكْبَرُ﴾^(٢)، وكقول مولى المتقين علي بن أبي طالب عليه السلام في دعاء كميل (رحمه الله): «فهبني صبرت على عذابك فكيف أصبر على فراقك»^(٣). فالقرب الذي يرجوه عليٌّ عليه السلام ليس أمراً جسمانياً، بل هو أشرف من أن يكون كذلك.

(١) حاشية شرح الأسماء: ص ٧٤٦.

(٢) التوبة: ٧٢.

(٣) عيون مسائل النفس: ص ٧٢١، عين في أنّ للإنسان معادين جميعاً.

المعاد جسماني وروحاني

لقد تقدم أن المحققين من أكابر الحكماء ومشايخ العرفاء وأعاضم المتكلمين من الإمامية وغيرهم ذهبوا إلى أن للإنسان معادين جسماني وآخر روحاني، وهو الحق الصراح؛ «لأن الحق أن شيئية الشيء بصورته وصورة الإنسان اثنتان: إحداهما صورته الباطنة؛ أعني ما به الشيء بالفعل وهي النفس، وثانيتهما صورته الظاهرة، وكلتاهما باقيتان في الآخرة وهديته محفوظة..»^(١).

فكما أن الناس متفاوتون في دنياهم فهم كذلك في أخراهم، فالناس في الدنيا ما بين مستغرق بالصور الدنيوية الدائرة واللذات العاجلة والغايات الوهمية الفانية، وما بين من غلب على تفكيره ما في الجنة من لذات آجلة باقية ككنكاح الحور وسكنى القصور، وما بين مستغرق يرجو النظر إلى كرامة الله وشهود جماله وجلاله، فإذا كان الناس متفاوتين هذا التفاوت في الدنيا - وهو واضح - فلا يعقل أن ينالوا نفس الدرجة من الجزاء الأخروي، فالصنف الأول من الناس يكون مصيره الحسرة والندامة، والنكال والوبال؛ وذلك لأمرين: «أحدهما من جهة انفصاله مما يؤنسه من اللذات العاجلة والنعم الدائرة، وثانيهما من جهة حرمانه من اللذات الآجلة والنعم الباقية مما يخص بالمقربين وأصحاب اليمين»^(٢).

(١) المصدر نفسه.

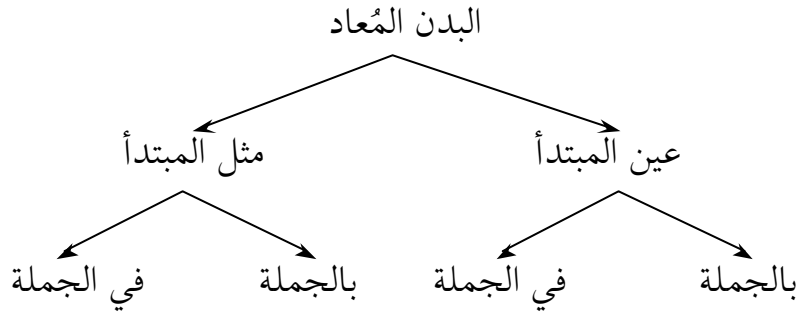
(٢) درر الفوائد ج ٢، ص ٤٣٥.

وأما الصنف الثاني من الناس فمآله إلى النعيم وإلى ما تنتهي إليه همّته، بينما الذين تعلّقوا باللذات العقلية فمآلهم إلى الانخراط في سلك العقول المجرّدة والقيام عند رب العالمين في مقعد صدق عند مليك مقتدر.

الأقوال في المعاد الجسماني

لقد تشتت القائلون بالمعادين في أمر المعاد الجسماني، «في أنّ البدن الأخروي هل هو عنصري - كما يظهر من بعض كلمات الغزالي وغيره - أو مثالي؟ وعلى كلا القولين هل هو عين البدن الدنيوي أو مثله؟ والمثلية هل هي باعتبار كل واحد من الأعضاء والأشكال والتخاطيط أم لا؟»^(١).

وإليك الأقوال ثانية من خلال المخطط التالي:



(١) شرح الأسماء للمصنّف (رحمه الله): ص ٧٤٨، نشر جامعة طهران.

أما بالجملة في القسمين فلم يوجه أحد؛ «لما ورد من أن أهل الجنة جرد مرد، وأن ضرس الكافر مثل جبل أحد، وأن مخالف الإمام في الصلاة عمداً يُحشر ورأسه رأس حمار، وغير ذلك مما يدل على أن الناس يُحشرون على صور أعمالهم حسنة أو قبيحة، إنما هي أعمالكم تُردُّ إليكم... وبالجملة مع هذا التفاوت الشديد لا يمكن دعوى العينية والمثلية في كل واحد واحد من الأعضاء: أين الظلمة من النور... وهل يستوي الأعمى والبصير...»^(١)، وإلا فأَيُّ بدن من الأبدان التي تناوبت على الإنسان سوف يُحشر معه؟!

وبما أن الثواب والعقاب لا يدوران مدار البدن فلا معنى للبحث طويلاً في العينية، بعد أن عرفت أن المدار على حقيقة الإنسان التي تتجلى بروحه فهي التي تتألم وهي التي تتنعم، ألا ترى أن النائم يلتذ ويتألم وهو غافل عن بدنه، فإذا استيقظ راح يحدث نفسه بما رآه وينسب لنفسه أفعالاً قام بها حال نومه من دون أن يجعل مدخلية لبدنه العنصري، فإذا ما رأى النائم شخصاً فإنه يراه بتمامه من دون نقص أبداً. وبالتالي فمن يعاقب الشخص الذي جنى في شبابه لا يكون جائراً؛ لأنه يعاقب الجاني نفسه، وإنّ تغير بدنه لما كان شاباً عن بدنه حال الشيخوخة لا يغيّر في حقيقة الجاني شيئاً، فزيد الذي جنى في العشرين من العمر هو زيد نفسه وقد دُفِّ إلى السبعين مثلاً، وقد أشار المصنّف (رحمه الله) لهذا بقوله: **وإذا الجاني في الشباب.**

(١) المصدر السابق.

كيفية تصوير المعاد الجسماني

كان الكلام فيما تقدّم في أصل المعاد الجسماني، والآن الكلام في كلفيته، وهو خلاف دائر بين المثبتين للمعاد الجسماني فقط، وهناك نظريات عدّة كلها بصدد بيان وكشف هوية عودة الأجسام بعد الموت، وليكن القارئ الكريم على ذكر من أنّ المعاد الجسماني إنما هو للنفوس المتوسطة والناقصة بعد أن تقدّم أنّ الروحاني إنما هو للنفوس الكاملة.

امذهب الشيخين أبي نصر وأبي علي

لقد جوّز الشيخ الرئيس وكذلك قبله المعلّم الثاني^(١) أن تتعلّق نفوس المتوسطين والناقصين بعد الموت بالجرم من أفلاك يعبر عنها بالأجسام الأثيرية في قبال العنصرية، أو من دخان حيث توجد أجرام متولّدة من الهواء والأدخنة، وذلك لأنّ هؤلاء لم يكن يشغلهم في حياتهم الدنيا إلاّ البدن والبدنيات، وقد كانوا غافلين أشدّ الغفلة عما هو أشرف وأعلى من الأبدان، لذلك وجد بينهم وبين ما شغلوا به أنس وتعلّق شديدان، لذلك فإنّ نفوسهم بعد الموت تطلب أبداناً ترتبط بها، بشرط أن لا تكون أبداناً إنسانية أو حيوانية أو نباتية، فلم يبقَ إلاّ أن تكون فلكية أو دخانية.

(١) ذلك بحسب ما فهم المحقق الطوسي (رحمه الله) من كلام الشيخ في المبدأ والمعاد حيث ذكر هناك «أن بعض أهل العلم ممن لا يجازف فيما يقول قال قولاً ممكناً»، شرح الإشارات، ج ٣، ص ٣٥٥.

اعتراضات صدر (رحمه الله)

لقد وجه صدر المتألهين (رحمه الله) لهذا القول اعتراضات عديدة:

- ١- لزوم التناسخ.
- ٢- إباء الفلك عن التأثر من العلل الغربية.
- ٣- عدم ما يصون الجرم الدخاني عن التبدد والتحلل والفساد.
- ٤- عدم المطابقة بينه وبين النفوس المفارقة.

الاعتراض الأول^(١)

- الجرم الدخاني الذي تتعلّق به تلك النفوس متولد من بعض المواد العنصرية.
- لولا وجود حافظ له لكان منحللاً إلى المواد التي تولد منها وبالتالي فلا يبقى موضوع لتعلّق النفوس، وبما أنه موجود متماسك فهذا يكشف عن وجود ذلك الحافظ.
- الحافظ لذلك البدن من التحلل والتبدد، إما نفس نباتية فيكون نوعاً نباتياً، وإما روحاً حيوانية فيكون نوعاً حيوانياً.
- عندما تتعلّق النفس المفارقة بذلك الجرم الذي له نفس نباتية فيكون متعلّقاً لنفسين، وهو التناسخ الذي تقدّم بيان استحالته.

(١) الأسفار: ج ٩، ص ١٤٩.

محاولة للرفع^(١)

لعلّ متبرّعاً يريد دفع هذا اللزوم، وذلك بإيراد تصريح الشيخ الرئيس، بأنّ النفس تستعمل ذلك الجرم من دون أن تصير نفساً له، لكن من دون جدوى؛ إذ «.. هذا اللزوم لا يُدفع بمجرد قوله: تستعمله من غير أن تصير نفساً لها، إذ لا معنى للنفس إلاّ الجوهر الإدراكي المستعمل لجرم حيواني ذي حياة بالقوّة موضوع - أيّ آلة - لإدراكاته... وبالجملة هذا مذهب رديء وقول فاسد ألجأهم إلى القول به عدم علمهم بتجرّد النفس الخيالية ومدركاتها عن المواد الطبيعية»^(٢).

الاعتراض الثاني

لقد ذهب أصحاب هذا الرأي إلى أنّ جسم الفلك يأبى أن يتصرّف فيه متصرّف غير نفسه، فكيف يجوّزون متصرّفاً آخر بجسم منعوا أن يتصرّف فيه غير نفسه الخاصة به.

الاعتراض الثالث

قال المحقق المرحوم محمد تقي الأملي: «وذلك لعدم اعتدال فيه - الجرم الدخاني - يصلح لقبول النفس المدبّرة له، فإنّه إن قرب من النار أو من الفلك فتحيله النار إلى جوهرها أو تحيله سرعة حركة

(١) المصدر السابق: ص ١٥٠.

(٢) الأسفار، ج ٩، ص ١٥٠، ط: دار إحياء التراث العربي.

الفلك إلى جوهر النار، وإن بُعدَ منها ويكون في حيّز الهواء، فإما أن يتخلّل فيصعد بحرّاً أو يتكاثف فينزل ببرد، وليس فيه جرم محيط يغلب عليه من اليبس والصلابة ما يحفظه من التبرّد ويحرسه عن ممازجة غيره به كما للجوهر الدماغي فينا ليتعيّن فيه محلّ التخيّل متشكّلاً به، ولا بدّ فيه من جوهر يابس ليحفظ فيه الصور وجوهر رطب ليقبل...»^(١). وبعبارة أخرى: كيف تعلّق النفوس بالجرم الدخاني الذي هو دون الفلك، والحال أنّ ذلك الجرم ليس ذا مزاج وذا نفس صائنة إياه عن التبدّد والتحلل والفساد.

الاعتراض الرابع

يمكن عرضه من خلال ما يلي:

- النفوس المفارقة للأبدان الإنسانية غير متناهية.
- الجرم الدخاني متناه.
- تعلّق النفوس اللامتناهية بالأجرام المتناهية يلزم منه إما تناهي النفوس اللامتناهية أو لا تناهي الأجرام المتناهية، وذلك للمطابقة، وكلا الأمرين محال، فلا مطابقة، وبالتالي فلا تعلّق.

تعجب واستغراب

إنّ بعض كلمات شيخ الإشراق السهروردي والتي يظهر منها قبوله

(١) درر الفوائد، ج ٢، ص ٤٣٩.

لمذهب الشيخين السابق حملت صدر المتألهين (رحمه الله) على الدهشة والاستغراب، إذ كيف يصدر هذا ومن بعض الموصوفين بفقهِ المعارف الإلهية والاستشراق للأنوار الملكوتية..» لكن المصنّف السبزواري (رحمه الله) وكعادته يذهب في التماس العذر والتوجيه اللائق بمقام شيخ الإشراق، فيرى أنّ الشيخ الإشراقي لم يعتبر جسم الفلك محلاً لتدبير النفس، وإنما هو مظهر للصور المتخيّلة للنفوس المتوسّطة والناقصة، وذلك لصفاء ذلك الجسم ولطافته يحوز على صفة المظهرية تلك، وعلى هذا فلا مجال للاعتراضات السابقة على نظرية شيخ الإشراق إذ «.. تعلق النفس بالفلك ليس بحيث يكون نفساً له ليلزم التناسخ، أو يكون نفس الفلك مانعة عنها، بل لها علاقة وألفة بالصور الملكوتية التي اتّفق أن ظهرت فيه. وهذا الظهور من باب الضرورة واللزوم»^(١).

ثم يتابع المصنّف (رحمه الله) في توجيه كلام الشيخ السهروردي ودفع اعتراض صدر المتألهين (رحمه الله) عليه. أما كون الفلك مظهراً للصور المتخيّلة لنفوس المتوسّطين أو الناقصين فهو مما لا إشكال فيه، إذ ظهور الصور القائمة بذواتها في المظاهر ليس من باب احتياج تلك الصور، وبالتالي لا يمكن منع ذلك بدعوى استحالة كون الموجود الملكي مظهراً للوجود الملكوتي، لأنّ صدر المتألهين (رحمه الله) نفسه قائل بهذا في أكثر من مورد، أليس يعتبر البدن وهو ملكي مظهراً للنفس وهي ملكوتية؟ أليس يعتبر أيضاً الصور الخيالية وهي ملكوتية

(١) الأسفار، ج ٩، ص ٤٠، ط: دار إحياء التراث العربي.

مظهرها الروح الدماغي وهو ملكي؟

لذا قالوا: كل حقيقة في العالم العلوي لها رقيقة في العالم السفلي، أي أنه يصل (رحمه الله) إلى نتيجة تفيد: أنه يمكن التوفيق بإرجاع قولهم - الشيخ الرئيس والفارابي وشيخ الإشراق - إلى قول صدر المتألهين الذي سيوافيك في الفريدة الثالثة من هذا المقصد، وذلك لأن شيخ الإشراق يقول بعالم المثال، وكذلك الشيخ الرئيس اعتماداً على ما جاء في كتابه «المباحثات» وهو آخر كتاب له.

٢. مذهب الشيخ الإشراقي

لقد اتضح من خلال توجيه المصنّف (رحمه الله) لكلمات شيخ الإشراق ومحصل هذا المذهب أنّ النفوس غير الكاملة تتعلّق بالجرم السماوي على أن يكون مظهراً للصور المتخيّلة لنفوس هؤلاء، لا موضوعاً ولا محلاً لها كما هو مذهب الشيخين السابق.

٣. مذهب المعاد الجسماني على نحو التناسخ

حيث تتعلّق هذه النفوس بأبدان حيوانات تتناسب مع الملكات والأخلاق الراسخة التي لتلك النفوس قبل مفارقتها لأبدانها، فالنفس الحريصة تتعلّق ببدن نملة، والنفس الشرهة تتعلّق ببدن خنزير، وبالتالي فكلّ بدن من أبدان الحيوانات الصامتة يعتبر درجة من درجات الجحيم، وبطلان هذا المذهب قد اتّضح من خلال أبحاث التناسخ حيث أُبطل فيها التناسخ مطلقاً، والغزالي لما أشكل على هذا

النحو من المعاد الجسماني بالتناسخ قال: إن هذا التناسخ جوّزه الشرع، وغيره من تصريحاته وتلويحاته^(١).

بمنهج فرقة من المتكلمين

لقد صحّح هؤلاء المعاد الجسماني بأنّ هناك أجزاء لا تتجزأ من بدن الميّت تحفظ ولا تقبل أن تكون مادةً لشيءٍ آخر، وفي القيامة تجمع وتتصل بعد انفصال وتصوّر بصورة مثل الصورة السابقة ثم تتعلّق النفس بها مرّة أخرى.

وقد ناقش المصنّف (رحمه الله) هذا المذهب من خلال اعتراضات عدّة في حاشية له على شرحه على المنظومة نذكر منها اثنين^(٢):

الأول: فلأنّه مبني على أنّ شئيّة الشيء بالمادّة لا الصورة، وهو سخيّف جداً إذ يلزم أن يكون المنّي إنساناً والبيضة طيراً والنواة نخلة ونحو ذلك.

الثاني: هذا المذهب عرضة للشبهات اللاحقة التي تثار على المعاد الجسماني، كالتناسخ، وشبهة الأكل والمأكول، وشبهة عدم الوفاء بالمواد وغيرها، «وما أفاده مبنيٌّ على قطع النظر عن بطلان الجواهر الفردة، وإلاّ فيكفي في بطلانه الأدلّة القائمة على بطلانها»^(٣).

(١) حاشية المصنّف على شرحه لدعاء الجوشن الكبير: ص ٧٤٨، نشر جامعة طهران.

(٢) شرح المنظومة ج ٥، ص ٣٢٥، تحقيق: مسعود طالبی، نشر ناب.

(٣) التعليقة على شرح منظومة الحكمة، للميرزا مهدي اشتياني: ص ٧٣٥، نشر جامعة طهران.

مذهب الإشرافي

لقد ذهب الإشرافيون إلى أنّ المعاد الجسماني إنّما هو بعث بالجسم المثالي.

ملاحظة: يلفت المصنّف (رحمه الله) الانتباه في نهاية هذه الغرر إلى أنّ الاختلاف بين المذاهب إنّما كان يدور حول الجسم والجسد، وأما النفس فلم يختلف في أمرها حيث قال (رحمه الله): **والأنفس الأنفس**، أي أنّ النفس التي في الدنيا هي نفسها التي تكون في الآخرة.

أضواء على الغرر

كلمة أخرى لا بدّ منها: لقد بلغت مسألة المعاد من التعقيد والاعتياص حدّاً جعل الكبار من الحكماء عاجزين عن الدخول فيها إلاّ من باب الوحي، لذا فقد أوكلوا كثيراً من تفاصيل المعاد إلى ما جاء به الوحي، ولم يعقدوا لمثل هذه المسائل بحوثاً عقلية مستقلة، وإن فعلوا فعلى سبيل التكهن والاحتمال، فالشيخ الرئيس يعلن ذلك صراحة: «يجب أن يعلم أنّ المعاد منه ما هو منقول من الشرع ولا سبيل إلى إثباته... إلاّ من طريق الشريعة وتصديق خبر النبوة وهو الذي للبدن عند البعث، وخيرات البدن وشروره معلومة لا تحتاج إلى أن تعلم وقد بسطت الشريعة الحقّة التي أتانا بها نبينا وسيدنا ومولانا محمد صلى الله عليه وآله حال السعادة والشقاوة التي بحسب البدن»^(١).

(١) الإلهيات من كتاب الشفاء: الفصل السابع، المقالة التاسعة، ص ٤٢٣.

إذن فليس كل شؤون المعاد قابلة للبحث العقلي، فهذه الأبدان ما هو مصيرها بعد الموت؟.. هل تُعدم، أم لا، وهل تُعذب أم تُنعم، ثم إذا كانت تحشر وتُعذب أو تُنعم فأَيُّ من أبدان الإنسان الكثيرة هو الذي يُحشر ليُعذب أو يُنعم، وكلّ هذه الأسئلة لا يجيب عنها العقل، «لأنّ النفس لها أبدان كثيرة طويلة والتفاوت بينها بالكمال والنقص، ومفارقتها عن أبدانها مطلقاً لا تساعدنا شواهد البرهان...»^(١).

اتّجاهان

لا شكّ أنّ سؤالاً يلحّ بلا هوادة على الأذهان، وهو ما علاقة نشأتنا بالنشأة الآخرة؟ هل الآخرة امتداد للأولى أم هما نشأتان لكلّ منهما أحكامها الخاصة بها؟
هناك اتّجاهان:

- ١- اتّجاه يعتقد بالامتداد وعدم الفرق بين النشأتين، وإنما الاختلاف ببعض الأحكام.
- ٢- اتّجاه يعتقد أن إحداهما غير الأخرى، وهذا يجرّ إلى اختلافهما بجميع الأحكام، ولعلّ هذا هو الذي يميل إليه صدر المتألّهين (رحمه الله). والإشكالات التي سوف تأتي في الغرر اللاحقة هي بناءً على الاتّجاه الأوّل دون الثاني.

(١) المصدر السابق، تعليقة آية الله الشيخ حسن حسن زاده أملي: ص ٤٦٠.

الفريدة الثالثة:

في بيان كون البدن المحشور يوم النشور عين البدن الدنيوي

النص

والحقّ عينية إذ شبيته
والاشتداد في الوجود قد قبل
ومدة على العموم اعتبرت
فالنفس حيث عيّنت أيّ جسد
من ثمّ كلّ من رسولنا رأى
بصورة وكونه شخصيته
وواحد وجود أجزاء المتصل
ما دام ضعفها إليها افتقرت
قد دبّرت وإن تفاوت اتحد
رؤياً بأي صورة ما أخطأ

الشرح

يمكن عدّ هذه الغرر تتمّة للغرر السابقة، حيث تتضمّن مذهباً آخر من المذاهب التي تناولت البدن المحشور يوم النشور، وهو مذهب صدر المتألهين (رحمه الله)، وإنما أفردته في غرر مستقلة لأنّه العمدة والمعتمد، فمن حقّه على من يميل إليه أن يحاط بعناية خاصة فائقة لدقّة مسلكه، وخطير فائدته. لذا فقد أفرد المصنّف (رحمه الله) هذه

الغرر لعرض الأدلة على هذا المذهب، بعد بيان ما هو الحق في المسألة عنده.

تقدم في الغرر السابقة، أنّ البدن المعاد إما أن يكون عين المبتدأ أو مثله، ثم إنّ العينية والمثلية هل هي كذلك في كل جزء جزء أم هما كذلك في الجملة؟

تقدم أنّ العينية والمثلية على النحو الأوّل لم يوقف على قائل بها، ثم حان الوقت ليفصل المصنّف (رحمه الله) النزاع بين العينية في الجملة والمثلية كذلك فيختار العينية دون المثلية. على هذا فإنّ «معنى المعاد الجسماني في بعض الأخبار أنّك لو رأيته لقلت هذا هو فلان بعينه، وكما أنّك لو رأيت شخصاً في الدنيا وهو صحيح سليم الأعضاء، ثم رأيته بعد عشر سنين مثلاً مقطوع الإصبع، أو اليد، أو قد ذهبت عينه، أو أذنه فتقول هو فلان بعينه، ولا يقدر في شخصيته فقدان يده أو عينه، فكذلك في الآخرة لا يقدر في وحدته وتشخصه كونه في الدنيا بصيراً ويحشر في الآخرة أعمى...»^(١)، إذن فالحق عينية البدن الأخروي للبدن الدنيوي لا مثليته بحيث لو رآه أحد يقول: «هو هو بعينه» وهو فلان الذي كان في الدنيا، ثم يبدأ المصنّف (رحمه الله) في عرض البراهين على ما هو الحق عنده وعند صدر المتألهين (رحمه الله)، حيث نجد الأخير اعتبر هذه البراهين أصولاً يُحتاج إليها في إثبات هذا المقصد^(٢)، بينما السبزواري اعتبر كل أصل برهاناً

(١) الفردوس الأعلى، لآية الله محمد حسين كاشف الغطاء في الإجابة عن السؤال الرابع.

(٢) الأسفار: ج ٩، ص ١٨٥.

مستقلاً يثبت هذا المقصد.

البرهان الأول

وهو الأصل الخامس^(١) من الأصول التي ساقها صدر المتألهين لإثبات مطلوبه هذا، وقد أكد المصنّف (رحمه الله) في حاشيته هذا الأصل بقوله: وهذا مما ينتفع به، وهذا مما يُحتاج إليه كثيراً كما لا يخفى، حيث إنّ حقيقة الشيء بصورته لا بمادّته، إذ لا يكون السرير سريراً إلاّ بهيئة السريرية، وإنسانية الإنسان ليست متقومّة بالأعضاء، كيف ذا وهي متغيّرة متبدّلة من دون تغير وتبدّل الإنسانية، فلو وصل الطب يوماً إلى أن يغيّر كل أعضاء الإنسان فنقل أعضاء عمر لزيد لبقى زيد على زديته مع تغير كل أو أكثر أعضائه، وبما أنّ الأمر كذلك فإنّ بدنية البدن ليست بمادّته بل بصورته التي لا ينالها الفناء، وهي هي.

البرهان الثاني

تشخص الشيء بوجوده، فما دام وجود الشيء محفوظاً فإنّ حقيقته تكون محفوظة أيضاً سواء كان مادياً أو مثالياً أو عقلياً فإنّه هو، ولكلّ وجود أمارات تشخص تخصّه، فأمارات التشخص المادّي غير أمارات التشخص المثالي وهما غير أمارات التشخص العقلي والأصل واحد؛ لأنّه وجود متصل واحد، ولو كانت حقيقة الشيء وتشخصه بالعوارض لتغيّرت بتغيّرها.

(١) المصدر السابق: ص ١٨٦، حاشية ٤.

وهنا تظهر ثمرة الخلاف في مسألة التشخيص ومعرفة هل هي بالعوارض أم بالوجود^(١)، وهذا البرهان هو الأصل الثاني من الأصول المذكورة في الباب الحادي عشر من الأسفار، «أنّ تشخيص كل شيء، وما يتميّز به هو عين وجوده الخاص، وأنّ الوجود والتشخيص متّحدان ذاتاً متغيّران مفهوماً واسماً...»^(٢).

البرهان الثالث

البدن الأخروي عين البدن الدنيوي، لأنّ حقيقة الشيء بصورته، وهذه الصورة متحركة بالحركة الجوهرية حركة اشتدادية واحدة متّصلة، والاتّصال الواحد مساوق للوجود الواحد، وبالتالي فالصورة البدنية التي كانت بحاجة إلى المادّة في نشأة الدنيا هي بعينها التي في نشأة الآخرة بحيث تكون مستغنية عن المادّة، وهو الأصل الرابع^(٣) من الأصول التي أصلها صدر المتألّهين (رحمه الله).

البرهان الرابع

عندما نقول: الإنسان مركّب من مادّة وصورة، وهو الحقّ، غير أنّنا عندما نقول بذاتية الجنس والفصل للإنسان، فأيّ جنس وفصل نعني، هل جنس وفصل نشأة معيّنة أم جنساً وفصلاً لا بشرط نشأة من النشآت؟

(١) نهاية الحكمة: ص ١٠٨، الفصل السابع من المرحلة السادسة.

(٢) الأسفار: ج ٩، ص ١٨٥، الأصل الثاني.

(٣) الأسفار: ج ٩، ص ١٨٦، ط: دار إحياء التراث العربي.

الجواب: هو الثاني حيث نأخذ الجزء لا بشرط خصوصية نشأة من النشآت، فعندما نأخذ النموّ مثلاً كجزء مقومّ للإنسان باعتباره جسماً نامياً حسّاساً متحرّكاً بالإرادة (أي الحيوانية) فإننا لا نشترطه نموّاً مادياً مثلاً، إنما نشترط روح النمو التي تكون محكومة لأحكام النشآت التي توجد فيها ليس إلاّ.

شاهد ومؤيد

لقد روي عن رسول الله صلى الله عليه وآله أنه قال: «مَنْ رَأَى فِي مَنَامِهِ فَقْدَ رَأَى، لِأَنَّ الشَّيْطَانَ لَا يَتِمَّتُّ فِي صُورَتِي وَلَا فِي صُورَةِ أَحَدٍ مِنْ أَوْصِيَائِي» وقد جعله المصنّف (رحمه الله) شاهداً على العينية التي منشؤها وحدة النفس، فلو كانت المادة مقومة لشخصه الشريف لما صحّ أنّه رآني بل رأى غيري. فالشيطان لا يتمثل بالنبى، لأنّه صلى الله عليه وآله مظهر لاسم الهادي بينما الشيطان مظهر لاسم المضلّ.

أضواء على الفرر

البدن المحشور عند صدر او المصنّف (رحمهما الله)

قال الميرزا مهدي الاشتياني رحمه الله: «الفرق بين ما أفاده صدر المتألّهين قدس سره وما أفاده (المصنّف) رحمة الله عليه: أنّ المحشور على ما أفاده صدر المتألّهين البدن المثالي على ما فهمه (المصنّف) قدس سره من كلامه، وعلى ما أفاده هذا البدن الملكي، ولكن لا بمادّته بل بصورته الدهرية، وبعبارة أخرى: المحشور عند

صدرا: البدن المثالي. وعنده (أي المصنّف) قدس سره، الصور المتتالية التي تنسلخ عن مادّة البدن وتجتمع في الدهر الأيسر الأسفل، ويتعلّق به النفس بعد مفارقتها البدن الناسوتي»^(١).

الكيونة السابقة واللاحقة لحقيقة

هناك قاعدة شريفة تصلح تفسيراً لكثير من المبهمات المعقّدة، مفادها: «الكيونة السابقة لحقيقة هي بعينها لرققتها اللاحقة، والكيونة اللاحقة لرققتها هي بعينها لحقيقتها السابقة»، و«الحقيقة هي الأصل كأرباب الأنواع، والرقيقة هي أظلالها وأنواعها في هذه النشأة»، ففي قوس النزول كل وجود تال فهو رقيقة للمتلوّ، وكل متلوّ فهو حقيقة للوجود التالي له، فعالم العقل حقيقة عالم المثال الذي يعتبر بدوره رقيقة لعالم العقل. وهذا معنى قولهم: **إِنَّ المَعْلُولَ هُوَ العِلَّةُ لَكِن بوجود ناقص، والعِلَّةُ هِيَ المَعْلُولُ لَكِن بوجود أشدّ وأشرف وأتمّ**، وترجمة هذه القاعدة قرأنا قوله تعالى: **﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ﴾**^(٢)، بينما في قوس الصعود فالسابق رقيقة لللاحق بينما اللاحق حقيقة للسابق، فحركة النزول تضعيف وتخفيف للوجود، بينما حركة الصعود اشتداد له، فلذا كانت اللذة أشدّ والألم كذلك في نشأة الآخرة منهما في الدنيا.

واعلم أنّ القاعدة المذكورة مستقاة من عدّة من القواعد الفلسفية

(١) التعليقة على شرح منظومة الحكمة، للسبزواري: ص ٧٤١.

(٢) الحجر: ٢١.

كأصالة الوجود، والتشكيك الخاصي، والحركة الجوهرية، واتّحاد العالم والعلم والعامل والعمل، وبالتالي فهذه القاعدة تعين على فهم كثير من الكلمات الكثيرة التردّد في الكتاب والسنة وعلى السنة الأعلام، كهبوط الملائكة، ونزول الوحي، وعروج النبي صلى الله عليه وآله، إذ ذلك الهبوط ليس على نحو التجافي بل على نحو التجلّي، فالهبوط ليس بمعنى النزول من مكان لآخر، بل التجلّي والظهور رقيقة في هذه النشأة ﴿وَمَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ﴾، ﴿وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ﴾^(١) ليس معناه أنه كان في السماء ثم أنزلناه إلى الأرض بل المراد أننا أنزلناه رقيقة لحقيقة في الخزائن الإلهية وذلك - بقدر - أي بما يتناسب مع هذه النشأة الماديّة.

(١) الحديد: ٢٥.

الفريدة الرابعة: في دفع شبهات تورّد على القول بالمعاد الجسماني

النصّ

الشبهة الأولى

وشبهة الأكل والمأكل
إذ صورة بصورة لا تنقلب
ففي وعاء الدهر كُلُّ قد وُقِي
تبلى إذا غطا زماننا انخزل
فذلك الكتاب لن يُغادرا
يدفعها مَنْ كان من فُحُول
على الهيولى الانحفاظ مُنْسَحَب
ما عندكم ينفد عنده بقي
مراتب السيّال مع كل عمل
شيئاً صغائراً ولا كبائراً

الشبهة الثانية

وليس حشر الجسم نسخاً يمتنع
فباعْتَبَار خُلُقهِ الْإِنْسَان
فهو وإن وُحِدَ دُنْيَاً وَزَعَا
نعم لدينا باطنيّ ما مُنْع
ملك أو أعجم أو شيطان
أربعةً عقبى فكان سَبُعا

بهيمةً مع كون شهوة غضب شيمته وإن عليه قد غلب
مكرٌ فـشيطان وإذ سـجـية سـنـيـة فـصـورٌ بهيـة
وكـلـها تـوجـد لا مـن شـيء تـجـري مـع الأـخـلاق مـجـرى الفـيء
بـمـلـكـات ذـي جـهـات الفـاعـل تـخـالـفـت لا بـجـهـات القـابـل
فـمـلـكـه بـالقـضّ والقـضـيـض وأـيـنـه مـن أوج أو حـضـيـض
بـكـلـها فـي صـقـع نـفـسـه انـطـوت جـزـيت الأيـدي بـما قـد كـسـبت

الشبهة الثالثة

وجنة عرضها الأرض والسما لواسع القلب ولا تصادما

الشرح

هناك شبهات عدة تورد على القول بالمعاد الجسماني، اكتفى المصنف (رحمه الله) بعرض ودفع ثلاث منها، ولعله عوّل في الباقي على المبسوطات التي تناولت كثيراً منها. وإليك هذه الشبهات الثلاث فيما يلي:

الشبهة الأولى

تقريها: قال صدر المتألهين (رحمه الله): «إذا صار إنسان غذاءً لإنسان آخر، فالأجزاء المأكولة إما أن تُعاد في بدن الأكل أو في بدن المأكول، وأياً ما كان لا يكون أحدهما بعينه معاداً بتمامه، وأيضاً إذا كان الأكل كافراً والمأكول مؤمناً، يلزم إما تعذيب المطيع وتنعيم

الكافر، أو يكون شخصاً واحداً كافراً معذباً أو مؤمناً منعماً؛ لكونهما جسماً واحداً، وهذه التوالي كلّها باطلة فالمقدم مثله وهو بطلان المعاد الجسماني.

دفعها: لقد تقدّم مراراً أنّ حقيقة الشيء بصورته وفصله الأخير، وهو مما لا يؤكل، وإنما الذي يؤكل هو الجسم لا البدن، لأنّ البدن هو الجسم المدبّر من النفس، ولعلنا فرّقنا بين الجسم والبدن فيما مضى، لذلك فإطلاق البدن على جثة زيد المتوفى مثلاً فإنما هو على نحو المجاز لا الحقيقة؛ وذلك باعتبار ما كان، فالإنسان عندما يريد أكل إنسان آخر مثلاً فإنّ هناك بدنًا قبل الأكل وأما أثناء الأكل فلا بدن بل جسم، إذ البدن متقوم بصورة ونفس وهو مما لا يؤكل، فالإنسان لا يأكل إنساناً ولا حيواناً ولا نباتاً؛ لعدم إمكان أكل ما يكون به الحيوان حيواناً، وما به النبات نباتاً وهو الصورة الحيوانية والنباتية.

إذن فالشبهة قائمة على أساس منهار لا ينهض بها، وبعبارة أخرى: إنّ بدنية البدن تنشأ من خلال ارتباط جسم بنفس من الأنفس، فإذا ارتبط جسم ما بنفس زيد وأصبح مدبّراً لها فهذا الجسم بدن لزيد ولا يكون لغيره، فإذا أمكن نقل هذا الجسم بجميع أعضائه إلى نفس عمرو فإنّه يكون بدن عمرو لا زيد، لأنّه صار مدبّراً لنفسه.

إذن فما أكل ليس ببدن زيد فضلاً عن كونه زيداً، بل ما أكل جسم من الأجسام لا علاقة له بهوية زيد.

الشبهة الثانية

تقريها: إنّ القول بعودة الأرواح إلى الأبدان ليس إلاّ تناسخ محض، وهي أيضاً شبهة قوية عسرة على الانحلال صعبة الزوال على غير من اطلع - على طريقة صدر المتألهين وسلك مسلكه - .

دفعها: إنّ عودة الأرواح هذه ليست من التناسخ الممتنع الذي تقدّمت الأدلّة على استحالتة وإنما هو: «صيرورة النفوس الأدمية على صور أنواع الحيوانات مناسبة لأعمالهم وأفعالهم المؤدّية إلى ملكاتهم، ولهذا قيل: ما من مذهب إلاّ وللتناسخ فيه قدم راسخ»، لكن عبارة المصنّف (رحمه الله) وكأنّها تقسّم التناسخ إلى ممكن ومستحيل وذلك حين كان في صدد دفعه لهذه الشبهة: «نعم لدينا تناسخ باطني ملكوتي ... ما منع» أي تناسخ ليس بممتنع مع أنّ التناسخ ممتنع كلّه، وهذا الذي عدّه تناسخاً ملكوتياً ليس كذلك بل الأحقّ أن يعبر عنه بتجسّم أو تجسّد الأعمال، وهذا ما سوف نسلط عليه أضواء الغرر فيما يأتي لاحقاً.

وهذه الشبهة لا تصمد أمام البنيان المرصوص للحكمة المتعالية، حيث لا يوجد في منطقتها ترك للبدن حتى يستغرق في البحث عن كيفية عودة الروح إلى البدن في النشأة الآخرة يوم الحشر، وذلك لأنّ النفس لا تكون نفساً من دون بدن كما تقدّم في البحوث الأولى من هذا الكتاب، فإذا وجدت في الدنيا فمع بدن وكذلك في البرزخ والنشأة الآخرة، والبدن هو البدن إلاّ أنّ الاختلاف بالشدة والضعف والتمام والنقصان، فالبدن لا يفارق نفس زيد أبداً، ولكنّ بدن زيد يكون محكوماً بأحكام النشآت التي ينتقل إليها بحسب حركة التكامل الجبلية.

الشبهة الثالثة

تقريرها: من الإشكالات التي توجّه إلى المعاد الجسماني إشكال طلب المكان للجنة والنار، فإذا كانت الجنة عرضها السماوات والأرض فأين النار؟ ويزداد الإشكال استحكاماً واعتيافاً عندما يقال إنّ لكل مؤمن جنة عرضها السماوات والأرض.

دفعها: قال صدر المتألهين (رحمه الله) وهو يدفع هذه الشبهة الواهية: إنّ حجّتكم هذه مبنية على أنّ للجنة والنار مكاناً من جنس أمكنة هذه الدنيا، لكن أصل إثبات المكان على هذا الوجه للجنة والنار باطل، فالشبهة منهزمة الأساس منحسمة الأصل، ومما يوضح ذلك حسب ما مضت الإشارة إليه أنّ عالم الآخرة عالم تام لا يخرج عنه شيء من جوهره، وما هذا شأنه لا يكون في مكان...»^(١).

و«هذا كلام تام صدر عن معدن التحقيق، فإنّ هذه التمامية تامّة في دفع شبهات كثيرة كطلب المادة له والزمان والمكان والوضع ونحوها، فإنّ ما كان عالماً تاماً كان جميع ضرورياته ولوازمه تستتم من نفسه...»^(٢).

إذن فعالم الآخرة غير محكوم بأحكام الأولى، وإلاّ فأيّ فرق بين النشأتين؟ فالزمان والمكان من أحكام هذه النشأة لذا يقع فيها التصادم والتزاحم وليس الأمر كذلك بالنسبة للنشأة الآخرة، ألا ترى أنّ الإنسان

(١) الأسفار: ج ٩، ص ٢٠٢.

(٢) الأسفار: ج ٩، ص ٢٠٣، حاشية ١، للمصنّف السبزواري (رحمه الله).

النائم مثلاً بالقرب من آخر فإنه يرى مساحات واسعة من الأرض بما فيها من جبال شامخة وأشجار سامقة من دون أن يزاحم المساحات التي يراها صاحبه الذي ينام بجنبه.

أضواء على الفرر

الاجتماع في وعاء الدهر: وهو كلام في كيفية حضور الأشياء عند الله تعالى، حيث يقال: صفحة الأعيان عنده عز وجل كصفحة الأذهان عندنا، فإن الأشياء حاضرة عنده تعالى بوجودها لا بمفاهيمها، وكذلك عندما نأتي إلى الأذهان فلا نجد فيها زماناً ماضياً ولا حاضراً ولا مستقبلاً، مع أن ما يحكي عنه الذهن حوادث متعددة في أزمنة متفرقة غير مجتمعة، لكننا نجدها مجتمعة في صفحة أذهاننا، وكذلك الأمر بالنسبة له تعالى حيث توجد الأشياء عنده بوجود واحد عرضي، وبهذا يظهر معنى قول الحكماء: ليس عند ربك صباح ولا مساء، وبالتالي فالمتفرق في وعاء ليس كذلك في كل الأوعية، بل قد يكون متفرقاً في وعاء ومجتمعاً في وعاء آخر.

النافذ عند النافذ باق عند الباقي

من المسائل المهمة التي تعدّ من مفاتيح المعارف القرآنية والعقائدية هي مسألة وجود حقيقة واحدة شخصية في نشآت متعددة من الوجود، وترتب عليها أحكام تختلف باختلاف تلك النشآت.

فمثلاً وجود زيد المادّي ووجوده في العلم الذاتي - العلم بما

سواه تعالى قبل الإيجاد - هل هو وجود واحد أم لا، وإنما متعدد النشآت؟ فعلى الأوّل يلزم أن تكون الذات الإلهية مادّية وسيّالة، لأنّ العلم الذاتي صفة ذاتية هي عين الذات، وزيد المادّي حاضر للذات لأنّ علمه تعالى حضوري وليس علماً حصولياً، وأما إذا كان وجود زيد في العلم الذاتي غير وجود زيد المادّي لما كان علمه تعالى مطابقاً للواقع تعالى عن ذلك علواً كبيراً، فلا بدّ أن يكون الوجود هو الوجود لكن مع اختلاف النشأة الوجودية. إذن هو هو بعينه مع اختلاف في النشأة الوجودية والذي يجرّ اختلافاً في الأحكام، فزيد المادّي هو زيد في مرتبة العلم الذاتي إلاّ أنّ الأوّل سيّال مادّي بينما الآخر غير سيّال وغير مادّي، والأوّل عَرَضٌ أو جوهر بينما الثاني لا جوهر ولا عرض، والمادّي ممكن بينما الآخر واجب، وهذا كالوجودين الذهني والخارجي وكالأعمال، فإنّها في نشأتنا أعراض بينما هي جواهر في نشأة الآخرة، ﴿وَمَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ﴾ ننزله هو لكنّه في هذه النشأة ذو قدر بينما لا قدر له في نشأة الخزائن التي هي عنده تعالى، وبالتالي فإذا حفظت الحقيقة حقيقة الإنسان التي هي نفسه فلا أهمية تُذكر للبدن، إذ لا دور له في تقويم الحقيقة، فقد يتألّم زيد مع سلامة بدنه، وقد يتنعّم على سأمته.

لذا فعندما يقول النبي صلى الله عليه وآله: «أوّل ما خلق الله نور نبيكم ثم خلق منه كلّ خير»، ليس المقصود به الوجود المادّي الخارجي، وإنما أوّل ما خلق هو الحقيقة المحمّدية ثم راحت تنتقل من نشأة إلى أخرى.

وإني وإن كنت الأخير زمانه لآت بما لم تستطعه الأوائل
وكذلك قوله صلى الله عليه وآله: «كنت نبياً وآدم بين الطين
والماء». إذن فالنافذ في نشأة النفاذ والتغير يكون باقياً في نشأة أخرى
وهي نشأة البقاء والثبات، فلا تبدل للحقائق وإن تبدلت النشآت.

بطء الزمان والمكان

لقد ثبت بناءً على الحركة الجوهرية للوجود أن الزمان الفلسفي
يُعدّ بعداً رابعاً للموجود المادّي إضافة للطول والعرض والعمق،
والحركة بالنسبة للموجود المادّي ليست من المحمول بالضميمة بل
من الخارج المحمول، أي حركة المتحرك عين ذاته، والزمان منتزع
منها، وبالتالي لا يمكن أخذ موجود في زمان ووصفه في زمان آخر،
وذلك لتبدل جزء ذاتي منه، وكذلك الأمر بالنسبة للمكان الفلسفي
الذي هو ما ينتزع من حجم الشيء حيث لا يكون مكان زيد مكاناً
لعمرو، ولذا لا يعقل تحقق هذه الأمنية: لو كنا في زمان علي عليه
السلام، أو لو كان علي في زماننا، لأن الزمان عين الذات، والقرآن
الكريم عندما يصرّح بجمع الأولين والآخرين لميقات معلوم، أي جمع
الأزمنة الماضية والحاضرة والمستقبلية على صعيد واحد وفي دائرة
واحدة فإنّه في عالم غير عالمنا هذا الذي لا تجتمع فيه هذه الأزمنة
أبدًا، ودائرة الجمع تلك هي دائرة الوعاء الدهري، حيث يطوى فيه
الزمان وبالتالي لا يبقى ما يمنع من الاجتماع.

كلام في الكتاب

قال أستاذنا آية الله الشيخ حسن حسن زاده أملي حفظه الله: «اعلم أنّ كتاب الله إما تكويني وإما تدويني، فالتكويني آفاقي، وأنفسي، والتدويني هو ما بين الدفتين، والآفاقي كتاب المحو والإثبات والكتاب المبين، يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده أمّ الكتاب، ولا رطب ولا يابس إلاّ في كتاب مبين. والأنفسي: عليّني وسجّيني، وإنّ كتاب الأبرار لفي عليّين وإنّ كتاب الفجار لفي سجّين»^(١)، و«إنّ لفظ الكتاب موضوع لكلّ ما ينتقش فيه الشيء سواء كان من القراطيس والألواح الظاهرية أو من الألواح والصحائف المعنوية: من صحائف الأذهان العالية والسافلة... وسواء كان نقشه من الأرقام والحروف الكونية والألفاظ والكلمات الظاهرية أو من الأرقام والنقوش المعنوية الإلهية والحروف العاليات البسيطة اللاهوتية...»^(٢)، والكتاب الذي له دخالة في دفع شبهة الأكل والمأكل هو الكتاب التكويني الدهري الذي هو في قبال الكتاب التكويني الزماني. وأما الكتاب الأنفسي فلا علاقة له بدفع الشبهة الأنفة الذكر وإنما ذكر بالعرض والمناسبة ليس إلاّ، حيث تظهر كل الأشياء على صفحة الكتاب التكويني الآفاقي الدهري بينما لم يكن كذلك على صعيد نشأتنا.

(١) اللآلي المنتظمة، شرح المنظومة قسم المنطق، تعليق: الشيخ حسن حسن زاده أملي:

ج ١، ص ٢٦.

(٢) تعليقة على شرح المنظومة قسم المنطق، للأستاذ الأكبر والحكيم المتألّه ميرزا مهدي

الآشتياني: ص ٢١، ط: ٣، نشر: مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي.

تجسّد الأعمال

لسنا في صدد عرض الأدلة والبراهين على هذه النظرية، وإنما نكتفي في هذه العجالة بتناول المبادئ التصورية لهذه المسألة.

• هذا البدن وبهذا الشكل ليس للإنسان مدخلية في صنعه، حيث اقتضت الحكمة الإلهية أن يوجد الإنسان بهذه الهيئة، بينما البدن الذي يحشر به الإنسان فإنه مخلوق للإنسان - بإقداره تعالى - وذلك من مواد هي عبارة عن الملكات والاعتقادات والأفعال الخارجية التي أدمن عليها الإنسان، فبعض هذه قد تكون مواد لبدن خنزير وبعضها الآخر لقرود، وهكذا، والموت يلفت انتباه الإنسان إلى هذا البدن الذي أوجده بنفسه وكان معه في الدنيا لكنه كان في غفلة عنه.

• لو نظرنا إلى العلوم والملكات لوجدناها أعراضاً، فكيف تكون سبباً لوجود وجودات جوهرية؟

والجواب بالالتفات إلى تلك المسألة التي تناولناها في الفقرة الثانية من أضواء هذه الغرر: إن شيئاً واحداً يكون في نشأة عرضاً وفي أخرى يكون جوهرًا، فالأعمال والملكات في نشأة أعراض بينما في نشأة أخرى تكون هي جواهر مناسبة لتلك الملكات والعلوم والأعمال إذ للأعمال ظاهر وباطن، وباطن الأعمال إما جنة وإما نار، فالإنسان وهو في هذه النشأة إما في جنة وإما في نار ﴿وإن جهنم لمحيطة بالكافرين﴾^(١)، ولا حاجة تدعو للتصرّف في ظهور هذه الآية وأمثالها

(١) التوبة: ٤٩.

وحملها على المستقبل مع قيام الدليل والبرهان عليه سيّما وإنّ المشتقّ يستعمل فيما يستقبل مجازاً، فالآخرة مع الدنيا لكنّ أكثر الناس في غفلة عنها، لذلك ورد عن الإمام الرضا عليه السلام: «مَنْ لَمْ يُؤْمِنْ بِخَلْقِ الْجَنَّةِ وَالنَّارِ فَلَيْسَ مَنًّا»، وكذلك ما رآه النبي صلى الله عليه وآله من أصناف أمته ليلة المعراج فإنّه بحسب باطن هؤلاء.

توجد لا من شيء

الصور التي يُحشر بها الإنسان تختلف باختلاف خلقه وملكاته كما تقدّم، وهي أربع ليس على نحو الحصر، بل لأنّ هذه الأربعة وردت في الروايات والآيات، وقد ذكر المصنّف (رحمه الله) أنّ هذه الصور توجد لا من شيء، وهذا يحتاج إلى وقفة قصيرة لبيان هذا المصطلح فنقول: الأشياء على نحوين:

١- منشآت: وهي موجودات توجد من دون عناصر قبلية، ومثالها الواضح الصور التي يوجد بها الإنسان في صفحة نفسه، وذلك بإقدار منه تعالى.

٢- مكوّنات: وهي التي نشأت من مواد أولية قبلها لوجودات عالمنا هذا.

فالصور الأربع المذكورة هي من المنشآت أي الموجودات لا من شيء، أي لا من عناصر أولية، وإلا يأتي السؤال ولا ينقطع عن المواد الأولية هل هي منشآت أم مكوّنات فإن كانت منشآت فهو، وإلا يتسلسل الأمر إلى غير النهاية.

منهجان لإثبات المعاد

يقسّم صدر المتألهين (رحمه الله) الآيات التي تناولت المعاد إلى قسمين، حيث تريد هذه الآيات إثبات المعاد وفق منهجين:

أحدهما^(١): إثبات المعاد من جهة المبدأ الغائي، ولزوم الغايات للطباع الجوهرية الأصلية، وذلك كآيات التي تتحدث عن النظفة وأطوارها الكمالية وتقلباتها من صورة أنقص إلى صورة أكمل ومن حال إلى حال أعلى، فالغرض من هذا الاستعراض هو إثبات أن لهذه الأطوار والتحوّلات غاية أخيرة، فإذا استوفى الإنسان جميع المراتب الخلقية الواقعة في حدود حركته الجوهرية الفطرية وبلغ أشده المعنوي الصوري فلا بد أن يتوجّه نحو النشأة الآخرة ويخرج من القوّة إلى الفعل ومن الدنيا إلى الأخرى، ومن هذه الآيات قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ... وَأَنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ مَنْ فِي الْقُبُورِ﴾^(٢)، وغيرها من الآيات التي نهجت منهج ثبوت الغاية المترتبة على الفعل لإثبات المعاد.

ثانيهما: إثبات المعاد من جهة المبدأ الفاعلي، وذلك كآيات التي يستدلّ بها على إثبات الآخرة بخلق الأجرام العظيمة والأنواع الطبيعية، فالغرض هو إثبات المعاد من جهة نحو الفاعلية، حيث تؤكد هذه الطائفة من الآيات بأنّ فاعليته ليست منحصرة بالتخليق وإيجاد الأشياء

(١) بحث مستلّ بتصرّف من الأسفار: ج ٩، ص ١٥٨-١٦١.

(٢) الحجر: ٥-٧.

من مادّة جسمية وطينية، بل له تعالى نحو آخر من الفاعلية وهو شأنه الأصلي في الفاعلية وهو الإبداع والإنشاء لا التكوين والتخليق من مادّة، ووجود الأكوان الأخروية إنما هو في هذا النحو، ومن هذه الآيات قوله تعالى: «أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ...»^(١)، وكقوله تعالى: «قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ . قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ...»^(٢)، أي كان خلق السماوات والأرض على سبيل الإنشاء من الجهات الفاعلية، وليس بالتكوين عن مادّة سابقة وكذا خلق أولى العظام فأمكنه إنشاؤها في الآخرة من مجرد الجهات الفاعلية وغير ذلك من الآيات»^(٣).

لفتة وتعميق

لقد ذهب المرحوم العلامة المطهري في تعميق المنهج الأوّل من خلال لفتة لا تخلو من لطف، وهي أن «الظاهر أن القرآن يريد أن يعطينا هذا الدرس: لو أنكم تأملتم باطن الأشياء، ونظرتم إلى الإنسان على الأخصّ وما ينطوي عليه من مواهب، فإنّ خلقه سيكون عبثاً لو أنّ نهايته ختمت في هذه الدنيا، بأن يفنى ويصير عدماً بالموت، ولكن كيف؟

الأمر كما ... في مثال الجنين، فهو يعيش في الرحم حياةً أشبه

(١) يس: ٨١.

(٢) يس: ٧٨-٧٩.

(٣) حاشية رقم ٣، للمصنّف السبزواري (رحمه الله) على الأسفار: ج ٩، ص ١٦٠.

بحياة النبات وهو مجهّز بما يوهّله لتلك الحياة، بيد أنه مع ذلك مزوّد بأجهزة أخرى ليست ضرورية لحياته النباتية.

للجنين عيون وأذان وأرجل وأيدي وغيرها، ولو كان النظام العام لخلق الجنين يقضي بانتهاء دورة حياته في الرحم لصارت هذه الأجهزة عبثاً، فهذه الأجهزة تشير لتجليات أخرى، وإنّ هذه الأعضاء ستعبّر عن تجليها الواقعي في محيط آخر، تؤدّي فيه العين وظيفة الرؤية والأذن السمع وهكذا.

ما يريد أن يقوله القرآن في الحقيقة هو أنّ ثمّة في صميم خلقتكم وذاتيتها عالم ما بعد الموت، فأنتم الآن تنطون على وجود برزخي وأخروي بالقوّة، واستعداد الرجوع إلى الله موجود في الأشياء جميعاً، ولو لم تكن هذه العودة لما كان الخلق هكذا، بل لاكتسب شكلاً آخر. كأنّ القرآن يريد أن يقول: إنكم ترون جانباً من وجودكم ولا تنتبهون إلى الجانب الآخر، إنكم ترون وجودكم الذي يتحرك بهذا الاتجاه وتظنون أنه ينتهي في هذا المنحدر غير ملتفتين إلى أنّ لهذا الانحدار حركة صعودية أخرى وعودة إلى الله كامنة... إنّ قوله تعالى: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾^(١) يريد أن ينبّهنا لوجودنا، فلو لو تكن هذه الرجعة لله لما كنّا نحن نحن، ولما خلقنا، ففي ذاتية وجودنا استعداد وقوة هذا الرجوع^(٢).

(١) المؤمنون: ١١٥.

(٢) المعاد، للعلامة المرحوم مرتضى مطهري: ص ١٢٧-١٢٨، ترجمة: جواد علي كسار، طبعة: مؤسسة أم القرى.

مصادر الكتاب

١. الإشارات، نشر البلاغة، قم، ط: الأولى، ١٩٤٨ هـ ش.
٢. أصول الفلسفة، ترجمة السيد عمار أبو رغيف، نشر أم القرى، ط: الأولى، جمادى الثانية ١٤١٧ هـ إيران.
٣. أصول الكافي، ط: دار الأسوة للطباعة والنشر.
٤. الإلهيات على هدى الكتاب والسنة والعقل، محاضرات العلامة الشيخ جعفر السبحاني، نشر المركز العالمي للدراسات الإسلامية، سنة ١٤١٢ هـ.
٥. الإلهيات من كتاب الشفاء، تحقيق: آية الله الشيخ حسن زاده آملّي.
٦. بحار الأنوار، للعلامة المجلسي رحمه الله، مؤسسة الوفاء، بيروت - لبنان.
٧. بداية الحكمة، للعلامة السيد الطباطبائي، بتعليق: عباس علي الزارعي السبزواري.
٨. بصائر الدرجات.
٩. التحصيل، تعليق الأستاذ الشهيد مرتضى مطهري، انتشارات جامعة طهران.
١٠. التربية الروحية، لسماحة العلامة الأستاذ السيد كمال الحيدري، دار الصادقين، قم.
١١. تعليقة الهيدجي على المنظومة وشرحها، نشر: الأعلمي، ١٤٠٤ هـ.

١٢. تعليقة آية الله الشيخ حسن حسن زاده آملّي على شرح المنظومة، تحقيق: مسعود طالبّي، نشر ناب، قم المقدسة، ١٤٢٢هـ..
١٣. تعليقة على شرح المنظومة قسم المنطق، للأستاذ الأكبر والحكيم المتأله ميرزا مهدي الآشتياني، نشر: مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي.
١٤. التعليقة على شرح المنظومة للسبزواري (بالفارسية)، ميرزا مهدي آشتياني، جامعة طهران.
١٥. تعليقة على نهاية الحكمة، الأستاذ محمد تقي مصباح اليزدي، در راه حق، قم.
١٦. تعليقة للشيخ حسن حسن زادة الآملّي على الأسفار، مؤسسة الطباعة والنشر، وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، إيران، ط: ١، ١٤١٤هـ.
١٧. تفسير الصافي، للفيض الكاشاني رحمه الله، منشورات مكتبة الصدر قدس سره.
١٨. الميزان في تفسير القرآن، للعلامة الطباطبائي، مؤسسة إسماعيليان، قم.
١٩. تمهيد القواعد لصائن الدين على التركة، صحّحه وعلّق عليه: الأستاذ العارف العلامة حسن زادة آملّي.
٢٠. توحيد المفضل بن عمر، تحقيق: كاظم المظفر، نشر مؤسسة الوفاء.
٢١. التوحيد.. بحوث في مراتبه ومعطياته، دروس سماحة العلامة الأستاذ السيد كمال الحيدري، الناشر: دار الصادقين، قم المقدسة.
٢٢. حاشية المصنّف (رحمه الله) على الأسفار، ط: دار إحياء التراث العربي.
٢٣. حاشية المصنّف على شرحه لدعاء الجوشن الكبير، نشر جامعة طهران.
٢٤. الحجج البالغة على تجرّد النفس الناطقة، الشيخ حسن حسن زاده آملّي،

- الطبعة الأولى، الناشر: بوستان كتاب، قم.
٢٥. حكمة الإشراق وشرحها للقطب الشيرازي، الطبعة الأولى.
٢٦. الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، تعليقة آية الله الشيخ حسن حسن زادة آملّي.
٢٧. الحلقة الثالثة، لآية الله الشهيد السعيد السيد محمد باقر الصدر رحمه الله، ط ١، ١٩٨٠م، دار الكتاب اللبناني.
٢٨. الخصال، للصدوق.
٢٩. درر الفوائد للحكيم محمد تقي الأملي رحمه الله، مؤسسة التفسير للطباعة والنشر، قم ١٤١٦هـ..
٣٠. دروس في الحكمة المتعالية، لسماحة السيد الأستاذ كمال الحيدري، دار الصادقين، قم.
٣١. الديوان، للشاعر المرحوم السيّد مصطفى جمال الدين.
٣٢. شرح العيون في شرح العيون.
٣٣. شرح أصول الكافي، صدر المتألهين الشيرازي، ط: حجرية.
٣٤. شرح الأسماء للمصنّف رحمه الله، نشر جامعة طهران.
٣٥. شرح الإشارات، للمحقق الطوسي.
٣٦. شرح المصطلحات الفلسفية، إعداد: قسم الكلام في مجمع البحوث الإسلامية، قم.
٣٧. شرح المنظومة للسبزواري، قسم المنطق، تعليقة آية الله حسن زادة آملّي، نشر ناب.
٣٨. شرح المنظومة، الشهيد مطهري، ترجمة: السيد أبو رغيف، نشر أمّ القرى.

٣٩. شرح المنظومة، العلامة المطهري، ترجمة: عبد الجبار الرفاعي، نشر مركز الطباعة والنشر في مؤسسة البعثة، طهران، ط: الأولى، ١٤١٣ هـ..
٤٠. شرح المنظومة، تعليق الأستاذ حسن حسن زادة آملّي، تحقيق مسعود طالبي، نشر ناب.
٤١. شرح الهداية الأثيرية لصدر المتألّهين الشيرازي، مؤسسة التاريخ العربي.
٤٢. شرح حكمة الإشراق لشمس الدين محمد شهروزي، تحقيق: حسين ضيائي تربتي.
٤٣. شرح فصوص الحكم، لمؤيد الدين الجندي، نشر بوستان كتاب - قم.
٤٤. الشمسية في القواعد المنطقية، تقديم، تحليل، تعليق وتحقيق الدكتور مهدي فضل الله، الناشر: المركز الثقافي العربي، ط: الأولى، ١٩٩٨ م.
٤٥. صحائف من الفلسفة، نشر: دفتر تبليغات إسلامي، قم، ط: ١، ١٤٢١ هـ.
٤٦. العدل الإلهي، للعلامة الشهيد مرتضى مطهري، ط: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة.
٤٧. العقد الفريد، حققه وشرحه وعرف أعلامه الدكتور محمد التوبخي، دار صادر، بيروت، ط: الأولى ٢٠٠١.
٤٨. عيون مسائل النفس: ص ٧٢١، انتشارات أمير كبير، طهران، ١٣٧١.
٤٩. الغدير، للعلامة الأمين، تحقيق: مركز الغدير للدراسات الإسلامية.
٥٠. غرر في العلم، شرح المنظومة، نشر ناب، تحقيق مسعود طالبي.
٥١. الفردوس الأعلى، لآية الله محمد حسين كاشف الغطاء.
٥٢. الفصّ الموسوي، لمحيي الدين بن عربي.
٥٣. الفلسفة العليا للمرحوم السيد رضا الصدر، طبعة مركز انتشارات دفتر

- تبليغات إسلامي، الحوزة العلمية بقم.
٥٤. اللاكبي المنتظمة، شرح المنظومة، قسم المنطق، تعليق: الشيخ حسن حسن زاده آملّي.
٥٥. المباحث المشرقية، الناشر: دار الكتاب العربي، تحقيق وتعليق: محمد المعتصم بالله البغدادي.
٥٦. المحصل، تأليف فخر الدين الرازي، تقديم وتحقيق د. حسين أناي، منشورات الشريف الرضي.
٥٧. المعاد، للعلامة المرحوم مرتضى مطهري، ترجمة: جواد علي كسار، طبعة: مؤسسة أم القرى.
٥٨. المعجم الوسيط.
٥٩. المنطق، للمرحوم الشيخ محمد رضا المظفر، ط ٩، مؤسسة إسماعيليان للطباعة والنشر، قم.
٦٠. نظرية المعرفة، محاضرات الأستاذ الشيخ جعفر السبحاني، بقلم الشيخ حسن محمد مكي العاملي، الطبعة الأولى، ١٤١١ هـ.
٦١. النفس من كتاب الشفاء، تأليف: الشيخ الرئيس ابن سينا، تحقيق: آية الله الشيخ حسن حسن زاده آملّي.
٦٢. نهاية الحكمة، للحكيم المتأله والمفسر الكبير العلامة محمد حسين الطباطبائي رحمه الله، ط: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة.

محتويات الكتاب

| | |
|---|------------|
| ٥ | شكر وتقدير |
| ٧ | المقدمة |

المقصد الرابع: في الطبيعيات، وفيه فرائد

الفريدة السادسة: في أحوال النفس

| | |
|----|-------------------------------------|
| ٢١ | غرر في أنها ما هي وهل هي وكم هي؟ |
| ٢١ | الأمر الأول: تعريف النفس |
| ٢٣ | المفردة الأولى: الكمال الأول |
| ٢٤ | النفس: كمال، وصورة، وقوة |
| ٢٦ | المفردة الثانية: الجسم |
| ٢٧ | المفردة الثالثة: الآلي |
| ٢٩ | اصطلاح النفس |
| ٣٠ | الأمر الثاني: الدليل على وجود النفس |

| | |
|----|--|
| ٣٢ | الأمر الثالث: أقسام النفس..... |
| ٣٦ | أضواء على الغرر..... |
| ٣٧ | غرر في المشاعر الظاهرة للنفس الحيوانية..... |
| ٣٧ | الأمر الأوّل: عدد الحواس والمشاعر الظاهرة..... |
| ٣٨ | الأمر الثاني: ذكر مواضع القوى في البدن..... |
| ٤٠ | مواضع المشاعر: (١) موضع اللمس..... |
| ٤٢ | (٢) موضع الذوق..... |
| ٤٢ | (٣) موضع الشمّ..... |
| ٤٣ | الشمّ عند الفلك..... |
| ٤٤ | (٤) موضع السمع..... |
| ٤٥ | (٥) موضع البصر..... |
| ٤٥ | تفاضل المشاعر..... |
| ٤٦ | أضواء على الغرر..... |
| ٤٧ | غرر في ذكر الأقوال في كيفية الإبصار..... |
| ٤٨ | الطبيعيون..... |
| ٤٨ | الرياضيون..... |
| ٥٠ | الإشراقيون..... |
| ٥٠ | الرأي المختار..... |
| ٥١ | ملاحظة الطباطبائي (رحمه الله)..... |
| ٥٢ | وقفه قصيرة مع السهروردي..... |
| ٥٣ | أضواء على الغرر..... |

| | |
|----|--|
| ٥٥ | غور في الحواس الباطنية..... |
| ٥٦ | الأمر الأوّل: تقسيم المدرك..... |
| ٥٦ | الأمر الثاني: تحديد القوة المدركة..... |
| ٥٧ | الأمر الثالث: تحديد القوى المعينة..... |
| ٥٧ | الأمر الرابع: ضبط القوى..... |
| ٥٨ | الحسّ المشترك..... |
| ٦١ | الخيال..... |
| ٦٣ | الوجه الأوّل: تحلّل الروح..... |
| ٦٥ | دفع إشكالين..... |
| ٦٦ | الوجه الثاني: لزوم انطباع الكبير في الصغير..... |
| ٦٧ | الوهم..... |
| ٦٨ | الحافظة..... |
| ٦٨ | العقل وخازنه..... |
| ٧٠ | المتصرفّة..... |
| ٧٠ | أضواء على الغرر..... |
| ٧٢ | نتيجة كلامية..... |
| ٧٤ | غور في النفس الناطقة..... |
| ٧٥ | الأقوال الأربعة..... |
| ٧٥ | القول الأوّل: النفس جسمانية الحدوث روحانية البقاء..... |
| ٧٥ | أصول النظرية..... |
| ٧٦ | أصالة الوجود..... |

| | |
|----|---|
| ٧٦ | معنى الأصالة |
| ٧٧ | تاريخها |
| ٧٨ | الأقوال فيها |
| ٧٩ | تصورٌ جديدٌ!! |
| ٧٩ | حقيقة الوجود |
| ٨٠ | اتحاد العقل والعقل والمعقول |
| ٨٠ | مؤسس النظرية |
| ٨١ | محتواها |
| ٨٢ | الآراء فيها |
| ٨٢ | الحركة الجوهرية |
| ٨٥ | اتحاد العمل والعامل |
| ٨٦ | المرحلة الأولى: الحال |
| ٨٦ | المرحلة الثانية: الملكة |
| ٨٧ | المرحلة الثالثة: الاتحاد |
| ٩٠ | دفع استغراب |
| ٩١ | القول الثاني: النفس جسمانية الحدوث والبقاء |
| ٩١ | القول الثالث: النفس روحانية الحدوث والبقاء |
| ٩٢ | وحدة النفس |
| ٩٢ | القول الرابع: النفس روحانية الحدوث جسمانية البقاء |
| ٩٢ | أضواء على الغرر |
| ٩٥ | غرر في ذكر الأدلة على تجرُّد النفس الناطقة |

| | |
|-----|---|
| ٩٥ | تمهيد |
| ٩٧ | الدليل الأول: حضور ذاتنا لذاتنا |
| ٩٨ | بيانه صغرى وكبرى |
| ١٠٠ | إشكال الهيدجي على اجتماع المثليين |
| ١٠٠ | الدليل الثاني: تجرد الذوات المرسله |
| ١٠٣ | بيان مصطلح |
| ١٠٣ | الدليل الثالث: كون فعل النفس لا انتهاء له |
| ١٠٤ | بيان الصغرى |
| ١٠٤ | إشكالات ثلاثة |
| ١٠٦ | بيان الكبرى |
| ١٠٧ | الدليل الرابع: درك النفس الصور البسيطة |
| ١٠٩ | الدليل الخامس: الغناء عن المادة فعلاً |
| ١١٠ | الدليل السادس: لزوم الإدراك دائماً أو عدمه مطلقاً |
| ١١١ | الدليل السابع: النفس مستكفية بذاتها |
| ١١٢ | الدليل الثامن: أنها بحت وجود ظل حق |
| ١١٣ | أقسام التركيب |
| ١١٤ | أدلة تجرد النفس عن الماهية |
| ١١٧ | معنى الغناء |
| ١١٨ | الدليل التاسع: لها بلا تزام كل الصور |
| ١١٩ | الدليل العاشر: كلال جسمها كمال الفكر |
| ١٢٠ | شواهد نقلية لتجرّد النفس |

- ١٢١ شواهد من الكتاب
- ١٢٣ شواهد من السنّة
- ١٢٧ أضواء على الغرر
- ١٢٧ نظرية المعتزلة
- ١٢٨ نظرية الأشاعرة
- ١٢٨ نظرية المشاء
- ١٢٩ نظرية الإشراق والحكمة المتعالية
- ١٣٠ نظرية المصنّف (رحمه الله)
- ١٣٠ كلام في التجرّد
- ١٣٢ تکرّر الحد الأوسط
- ١٣٤ النفس وجود بحث
- ١٣٧ غرر في العقل النظري والعقل العملي
- ١٣٨ الشرح
- ١٤٠ النقطة الأولى: اختلاف العقل النظري عن العقل العملي
- ١٤٢ النقطة الثانية: تعريف العقليين النظري والعملي
- ١٤٧ الفروق الأساسية بين العقليين
- ١٤٩ ملاحظتان
- ١٥١ كلام صاحب المحاكمات
- ١٥٢ النقطة الثالثة: بيان المراتب
- ١٥٢ ١. مراتب العقل النظري
- ١٥٣ المرتبة الأولى: مرتبة العقل الهولاني

| | |
|-----|--------------------------------------|
| ١٥٤ | المرتبة الثانية: مرتبة العقل بالملكة |
| ١٥٥ | المرتبة الثالثة: العقل بالفعل |
| ١٥٥ | المرتبة الرابعة: العقل المستفاد |
| ١٥٩ | ٢. مراتب العقل العملي |
| ١٦١ | أقسام الفناء |
| ١٦٤ | تنزيل الشيخ في الإشارات |
| ١٦٦ | إنزالات أخرى |
| ١٦٦ | الفكرة والحدس |
| ١٦٧ | تفسيرات الحدس |
| ١٦٩ | الإنزال على الإنسان الكبير |
| ١٧٣ | أضواء على الغرر: |
| ١٧٣ | دور العقل العملي |
| ١٧٤ | منهج جديد |
| ١٧٥ | كلام في أسمائه تعالى |
| ١٧٦ | طريقنا إلى الأسماء |
| ١٧٦ | دور الأسماء |
| ١٧٧ | توقيفية الأسماء |
| ١٧٩ | غرر في أنّ النفس كلّ القوى |
| ١٨٠ | معنى: النفس كلّ القوى |
| ١٨٣ | الوجهان |
| ١٨٤ | دفع إشكال |

| | |
|-----|--|
| ١٨٥ | أضواء على الغرر..... |
| ١٨٥ | الحاجة إلى إثبات القوى..... |
| ١٨٦ | الغرر في الكلمات..... |
| ١٨٨ | غرر في بعض أحوال النفس..... |
| ١٩١ | المستوى الأوّل: التغيرات على مستوى الحقيقة والجوهر..... |
| ١٩٣ | المستوى الثاني: التغيرات لما هو خارج عن الحقيقة والجوهر..... |
| ١٩٦ | أفلاطون وقدم النفس..... |
| ١٩٧ | الوجه الثاني..... |
| ١٩٧ | إشكال ودفع..... |
| ١٩٩ | أضواء على الغرر..... |
| ٢٠٣ | غرر في إبطال التناسخ..... |
| ٢٠٣ | التناسخ لغة..... |
| ٢٠٣ | التناسخ اصطلاحاً..... |
| ٢٠٣ | الشرح..... |
| ٢٠٤ | أهميّة بحث التناسخ..... |
| ٢٠٤ | الأدلة على إبطال التناسخ..... |
| ٢٠٤ | الدليل الأوّل: دليل المشاء..... |
| ٢٠٥ | إشكالان..... |
| ٢٠٦ | الدليل الثاني: دليل صدر المتألهين..... |
| ٢٠٧ | النتيجة..... |
| ٢٠٨ | أضواء على الغرر..... |

| | |
|-----|--|
| ٢١٠ | محاذير التناسخ..... |
| ٢١٠ | المحذور الأول: محذور التعطيل..... |
| ٢١١ | المحذور الثاني: إنكار وجود نشأة أخرى غير هذه النشأة..... |
| ٢١١ | المحذور الثالث: مخالفة العناية الإلهية..... |
| ٢١٣ | غرر في أقسام التناسخ..... |
| ٢١٣ | الشرح..... |
| ٢١٤ | التناسخ بالمعنى الأعم..... |
| ٢١٤ | التناسخ بالمعنى الأخص..... |
| ٢١٤ | الضوابط الخمس للتقسيمات..... |
| ٢١٩ | باب الأبواب..... |
| ٢٢٤ | أضواء على الغرر..... |
| ٢٢٤ | باب الأبواب..... |
| ٢٢٥ | كلام في التمثل والبروز..... |
| ٢٢٨ | البروز..... |

الفريدة السابعة:

في بعض أحكام النفوس الفلكية

| | |
|-----|--------------------------------------|
| ٢٣٣ | غرر في بعض أحكام النفوس الفلكية..... |
| ٢٣٤ | بيان حكم التكرار..... |
| ٢٣٥ | نظرية يوداسف..... |

| | |
|-----|------------------------|
| ٢٣٦ | نظرية شيخ الإشراق |
| ٢٣٦ | نظرية المحو والإثبات |
| ٢٣٧ | أضواء على الغرر |
| ٢٣٨ | المحو والإثبات أصح |
| ٢٣٩ | غرر في الفيض والمستفيض |
| ٢٤٢ | أضواء على الغرر |
| ٢٤٣ | قول في المسألة |

المقصد الخامس: في النبوات والمنامات

الفريدة الأولى: في المشتركات بينهما

| | |
|-----|--|
| ٢٤٧ | غرر في سبب صدق الرؤيا وكذبها |
| ٢٤٨ | الشرح |
| ٢٤٩ | بيان حقيقة النوم وسببه |
| ٢٥٠ | السبب الأول: اجتماع الروح الحيواني طلباً للاستراحة |
| ٢٥٢ | السبب الثاني: تجويد هضم الغذاء |
| ٢٥٢ | النوم نافذة للنفس على الغيب |
| ٢٥٣ | إشكال ودفع |
| ٢٥٤ | روافع الموانع |
| ٢٥٤ | الرافع الأول: النوم |
| ٢٥٥ | الرافع الثاني: الصفاء |

| | |
|-----|---|
| ٢٥٥ | الرافع الثالث: الانضجار |
| ٢٥٦ | الرافع الرابع: الموت |
| ٢٥٨ | أقسام أخرى للموت الاختياري |
| ٢٦٠ | بيان أقسام الصور المدركة حال النوم |
| ٢٦٤ | أهمية التعبير |
| ٢٦٥ | أضواء على الغرر |
| ٢٦٥ | الموت |
| ٢٦٧ | حتمية الموت |
| ٢٦٨ | موانع المعرفة |
| ٢٦٩ | الرؤيا قرآناً وسنة |
| ٢٧٤ | غرر في تلقّيات النفس في اليقظة عن المبادي |
| ٢٧٤ | الشرح |
| ٢٧٦ | النفس في اليقظة حال الاتصال |
| ٢٧٦ | مدهش الخيال |
| ٢٧٧ | غرر في بعض أحوال النفس |
| ٢٧٧ | الشرح |
| ٢٧٩ | غرر في بيان بعض أحوال النفس في المنام |
| ٢٧٩ | الشرح |
| ٢٨١ | العلاقة بين النفس والبدن |
| ٢٨٣ | غرر في بعض المرئيات النفسية |
| ٢٨٣ | الشرح |

الفريدة الثانية:
في أصول المعجزات والكرامات

| | |
|-----|---|
| ٢٨٥ | النص |
| ٢٨٧ | الشرح |
| ٢٨٩ | الأصول الثلاثة للإعجاز أو الكرامة |
| ٢٨٩ | ١- تقوية العلامة |
| ٢٩٠ | وجوه أمية النبي صلى الله عليه وآله |
| ٢٩١ | خصائص هذه المرتبة |
| ٢٩٢ | ٢- تقوية التخيل |
| ٢٩٣ | ٣- تقوية العمال |
| ٢٩٥ | أضواء على الغرر |
| ٢٩٥ | الأسفار الأربعة مفهومة |
| ٢٩٦ | السفر الأول وخصائصه |
| ٢٩٧ | السفر الثاني وخصائصه |
| ٢٩٨ | السفر الثالث |
| ٢٩٨ | السفر الرابع |
| ٣٠١ | خلاصة |
| ٣٠٢ | الفرق بين السحر والطلسمات واليرنجات |
| ٣٠٢ | وجه تسمية |
| ٣٠٣ | هورقليا |

الفريدة الثالثة: في بيان سبب صدور الأفعال الغريبة عن النفس الإنسانية

| | |
|-----|---------------------|
| ٣٠٥ | النص |
| ٣٠٧ | الشرح |
| ٣٠٨ | العلم مبدأً لفعالنا |
| ٣٠٩ | إشكال ودفع |
| ٣١٠ | أضواء على الغرر |

المقصد السادس: في أحوال النفس

الفريدة الأولى: في المعاد الروحاني

| | |
|-----|---|
| ٣١٥ | النص |
| ٣١٦ | أفكار هذه الغرر إجمالاً |
| ٣١٨ | الأفكار تفصيلاً |
| ٣١٨ | الفكرة الأولى: بيان معنى المعاد الروحاني |
| ٣١٩ | الفكرة الثانية: شرح حال النفوس المرتقية إلى ذلك العالم |
| ٣١٩ | الفكرة الثالثة: مقارنة بين العالم العيني والعالم العقلي |
| ٣٢١ | الفكرة الرابعة: ما يمكن اعتباره صفة ثانية للنفس الخاصة |
| ٣٢١ | الفكرة الخامسة: تعداد خصائص المثل النورية |
| ٣٢٢ | الفكرة السادسة: مشاهدة كل البهاء |
| ٣٢٣ | أثر تلك المشاهدة |

| | |
|-----|--|
| ٣٢٤ | الفكرة السابعة: حضورية العلم للنفس الكاملة |
| ٣٢٤ | الدليل على حضورية العلم للنفس الكاملة |
| ٣٢٦ | أضواء على الغرر |
| ٣٢٧ | أقسام النفس الإنسانية |
| ٣٢٩ | جنة اللقاء وجنة الصفة |

الفريدة الثانية: في المعاد الجسماني

| | |
|-----|--------------------------------------|
| ٣٣١ | النص |
| ٣٣١ | الشرح |
| ٣٣٢ | مكمن النزاع |
| ٣٣٤ | الدليل على الحصر بالروحاني |
| ٣٣٤ | الدليل الأوّل |
| ٣٣٥ | الدليل الثاني |
| ٣٣٧ | نقاش الدليلين: مناقشة الدليل الأوّل: |
| ٣٣٨ | مناقشة الدليل الثاني |
| ٣٣٩ | دفع مؤاخذه |
| ٣٣٩ | الدليل على الحصر بالجسماني |
| ٣٤٠ | نقاش الدليل عقلاً ونقلًا |
| ٣٤١ | المعاد جسماني وروحاني |
| ٣٤٢ | الأقوال في المعاد الجسماني |

| | |
|-----|---|
| ٣٤٤ | كيفية تصوير المعاد الجسماني |
| ٣٤٤ | ١- مذهب الشيخين أبي نصر وأبي علي |
| ٣٤٥ | اعتراضات صدرا (رحمه الله) |
| ٣٤٥ | الاعتراض الأول |
| ٣٤٦ | محاولة للدفع |
| ٣٤٦ | الاعتراض الثاني |
| ٣٤٦ | الاعتراض الثالث |
| ٣٤٧ | الاعتراض الرابع |
| ٣٤٧ | تعجب واستغراب |
| ٣٤٩ | ٢- مذهب الشيخ الإشراقي |
| ٣٤٩ | ٣- مذهب المعاد الجسماني على نحو التناسخ |
| ٣٥٠ | ٤- مذهب فرقة من المتكلمين |
| ٣٥١ | ٥- مذهب الإشراقي |
| ٣٥١ | أضواء على الغرر |
| ٣٥٢ | اتجاهان |

الفريدة الثالثة:

في بيان كون البدن المحشور يوم النشور عين البدن المادي

| | |
|-----|----------------------|
| ٣٥٣ | الشرح |
| ٣٥٥ | البرهان الأول |
| ٣٥٥ | البرهان الثاني |

| | |
|-----|--|
| ٣٥٦ | البرهان الثالث |
| ٣٥٦ | البرهان الرابع |
| ٣٥٧ | شاهد ومؤيد |
| ٣٥٧ | أضواء على الغرر |
| ٣٥٧ | البدن المحشور عند صدرا و المصنّف (رحمهما الله) |
| ٣٥٨ | الكينونة السابقة واللاحقة لحقيقة |

الفريدة الرابعة:

في دفع شبهات تورد على القول بالمعاد الجسماني

| | |
|-----|----------------------------------|
| ٣٦١ | الشبهة الأولى |
| ٣٦١ | الشبهة الثانية |
| ٣٦٢ | الشبهة الثالثة |
| ٣٦٢ | الشرح |
| ٣٦٢ | الشبهة الأولى |
| ٣٦٤ | الشبهة الثانية |
| ٣٦٥ | الشبهة الثالثة |
| ٣٦٦ | أضواء على الغرر |
| ٣٦٦ | النافذ عند النافذ باق عند الباقي |
| ٣٦٨ | بطء الزمان والمكان |
| ٣٦٩ | كلام في الكتاب |

| | |
|-----|----------------------|
| ٣٧٠ | تجسّم الأعمال |
| ٣٧١ | توجد لا من شيء |
| ٣٧٢ | منهجان لإثبات المعاد |
| ٣٧٣ | لفتة وتعميق |
| ٣٧٥ | مصادر الكتاب |