

شرح الأسفار الأربعة
لصدر الدين الشيرازي

كتاب المعاد

تقريراً لأبحاث المرجع الديني

السيد كمال الحيدري رحمته الله

الجزء السادس

المعاد الجسماني (٣)

بقلم

الشيخ عبد الله الأسعد

دكتوراه فلسفة وكلام إسلامي

يطلب من

• مؤسّسة الإمام الجواد عليه السلام

للفكر والثقافة؛ بغداد

٠٠٩٦٤-٧٧٠٧٩٠٠٨٤٢

٠٠٩٦٤-٧٨٠٠٢٣٠٠٢٩

• مؤسّسة الثقلين للثقافة والإعلام

كربلاء المقدّسة

٠٠٩٦٤-٧٨٠١٤٢١١٩٤

• معرض الكتاب الدائم

النجف الأشرف

٠٠٩٦٤-٧٧١١٦٤١٦٦٩

• مكتبة زين العابدين

البصرة - الطويسة

٠٠٩٦٤-٧٧٠٦٠٧٢٢٧١

• مكتبة دار الأمير

الناصرية - الحبوبي

٠٠٩٦٤-٧٨٠٣٠٩٨٤٩١

مؤسّسة الإمام الجواد عليه السلام

للفكر والثقافة

الكاظمية المقدّسة - باب الدروازة

١٤٤٠ هـ - ٢٠١٩ م

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الفصل الرابع والعشرون^(١) في بيان ماهية الجنة والنار

(١) عرض المصنّف لهذا البحث في: الشواهد الربويّة (مع حواشي الحكيم المحقّق الحاج ملاّ هادي السبزواري، مؤسّسة التاريخ العربي: ص ٢٩٩)؛ المظاهر الإلهيّة، بنياد حكمت اسلامي صدر، طهران، الطبعة الأولى، ١٣٧٨ ش: ص ١٣٥.

تمهيد

يشتمل هذا الفصل على الأمور التالية:

١. بيان ماهية كل من الجنة والنار، وخواص كل منهما.
٢. الإشارة إلى الفرق بين جنة آدم عليه السلام التي خرج منها وبين الجنة التي هي جنة البرزخ التي يرجع إليها المستعدون بعد موتهم.
٣. بيان الحاجة للتوفيق بين أمرين:
الأول: كون الجنة والنار في نشأة أخرى غير نشأتنا هذه.
الثاني: أن لكل منهما وجوداً في أماكن معينة في هذه النشأة، وهو مما كثر ترداده في النصوص الدينية.
هذا، وقد تمّ بسط الكلام في هذا الفصل من خلال النصوص التالية:
النصّ الأول: ماهية الجنة، وأتمها عبارة عن الصور الإدراكية الملمدة لأهلها، وهم متفاوتون متفاوتون.
النصّ الثاني: ماهية وطبيعة النار وأهلها، وما يعترتهم من عذاب.
النصّ الثالث: التمييز بين جنة آدم عليه السلام وجنة البرزخ.
النصّ الرابع: علاج الأخبار التي حفلت بتحديد أماكن للجنة والنار في الأولى، رغم أنّها من نشأة الآخرة.
النصّ الخامس: علاج ما يبدو من تناقض في الأخبار المعينة لأماكن الجنة والنار.

النصّ الأوّل

ماهية الجنّة وأهلها

أمّا الجنّة فهي - كما دلّ عليه الكتابُ والسنةُ مطابقاً للبرهان والكشف - دارُ البقاء ودارُ السلام، لا موتَ فيها ولا هرمَ ولا سقمَ ولا همَّ ولا دثورَ ولا زوالَ، وهي دارُ المقامةِ والكرامةِ، لا يمَسُّ أهلها فيها نصبٌ^(١) ولا لغوبٌ^(٢)، لهم فيها ما تشتهي الأنفُسُ وتلدُّ الأعيُنُ وهم فيها خالدون. وإنّها دارُ أهلها جيرانُ الله وأولياؤه وأحبّاءُهم وأهلُ كرامته، وإنّهم على مراتب متفاضلة: منهم المتنعمون بتسبيح الله وتقديسه وتكبيره في جملة الملائكة المقربين، ومنهم المنعمون باللذات المحسوسة كأنواع المآكل والمشارب والفواكه والأرائك، ونكاح الحور العين، واستخدام الولدان المخدّنين، والجلوس على النمارق والزرايين، ولبس السندس والحريير والاستبرق.

وكُلُّ منهم إنّما يتلذّد بما يشتهي ويريدُ على حسب ما تعلّقت به همّته، وبالجملة: مبادئ الأكوان في عالم الجنان إنّما هي الأمور الإدراكية والجهات الفاعليّة، ولا دخل للموادّ والأسباب القابلية؛ لأنّ وجود الأشياء هناك وجودٌ صوريٌّ من غير مادّةٍ ولا حركةٍ، ولا انفعالٍ وتجديدٍ وانتقال.

(١) النَّصَبُ: العناء والتعب؛ قال تعالى: ﴿قَالَ لِفَتَاهُ آتِنَا غَدَاءَنَا لَقَدْ لَقِينَا مِنْ سَفَرِنَا هَذَا نَصَبًا﴾ (الكهف: ٦٢).

(٢) اللغوب: التعب والإعياء والمشقة؛ قال تعالى: ﴿وَمَا مَسَّنَا مِنْ لُغُوبٍ﴾ (ق: ٣٨).

الشرح

يشتمل هذا النصّ على أمرين تمّ الكلام فيهما مفصلاً في فصول سابقة:
١. ماهية الجنة. ٢. أهل الجنة.

أمّا ماهية الجنة وحقيقتها لدى المصنّف فهي وفق ما رآه واختاره، وذلك لما استعرض تفاوت مراتب الناس في درك أمر المعاد وتفاضل مقاماتهم، حيث أفاد - في المقام الرابع - بأنّ الصور الأخرويّة التي «أخبرت بها الشريعة وأنذرت بها النبوة موجودات عينية وثابتات حقيقية وهي في الموجوديّة والتحقّق أقوى وأتمّ وأشدّ وأدوم من موجودات هذا العالم وهي الصور المادّية... بل إنّها هي صور عينية جوهرية موجودة في عالم الآخرة محسوسة بحواسّ أخرويّة»^(١).

ثمّ بين رحمه الله مبدأ ومنشأ هذه الصور الأخرويّة المُلدّة وكذلك المؤلّمة إجمالاً، أوّلاً: فقال: «وأما إجماله فبأنّ يُعلم أنّ النفس الإنسانيّة لكونها من سنخ الملكوت ونشأة القدرة، لها القوّة على اختراع الصور من غير مادّة»^(٢)، وقد ثبت في محلّه أنّ هذه الصور ليست خارجة عن ذات النفس المخترعة لها، حيث يتّحدان ويكون لهما وجودٌ واحدٌ، وبالتالي فلا يلتدّد صاحب الصور المُلدّة إلّا بمقدار ما توجبه تلك الصور من لذة، ولا يتألّم صاحب الصور المؤذية إلّا بمقدار ما توجبه الصور التي اخترعتها نفسه من أذية وألم.

وأما أهل الجنة فهم متفاوتون متفاضلون، وذلك لتفاوتهم فيما اخترعته أنفسهم من صور مُلدّة، والتفاوت بالاختراع يرجع إلى التفاوت في المعرفة

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، لمؤلّفه الحكيم الإلهي والفيلسوف الربّاني صدر الدين محمد الشيرازي، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الرابعة، ١٤١٠هـ: ج٩، ص ١٧٥.

(٢) المصدر نفسه: ص ١٧٧.

والبصيرة الداعية إلى العمل، فقد ورد عن الإمام الصادق عليه السلام: «إنّ الناس يعبدون الله على ثلاثة أصناف: صنف منهم يعبدونه رجاء ثوابه فتلك عبادة الخدّام، وصنف منهم يعبدونه خوفاً من ناره فتلك عبادة العبيد، وصنف منهم يعبدونه حباً له فتلك عبادة الكرام»^(١)، ولا شك أنّ الكرام أرفع مقاماً من العبيد والخدّام، وأنّ العبيد أدناهم مقاماً، فالعبد لا يلتزم بأمر مولاه إلاّ خوفاً من عصاه، وكما قيل:

لا تشتر العبد إلاّ والعصا معه إنّ العبيد لأنجاسٍ مناكيد^(٢)

وقد علمت فيما سلف أنّ اللذة ليست منحصرة بالمحسوس، بل هي أوسع منه مجالاً، فالذي يتنعم بالتسبيح والتقديس والتكبير صاحب لذة معنويّة غير حسّيّة، ولا يلزم من ذلك أنّه محروم ممّا هو حسّي من اللذات ممّا أشير إليه في النصّ الذي بين أيدينا. نعم أهل اللذات الحسّيّة قد لا تكون لهم الأخرى المعنويّة، وذلك لأنهم لم يحصلوا مبدأها ومشأها، وهو درك المعارف الإلهيّة، فهم في جنّة أكل وشرب، ووصل بالخور العين، وجلوس على النمارق والزراي، ولبس للناعم الوثير.

إشارات النصّ

مصدر النصّ المذكور

النصّ الذي فرغنا منه والذي يليه هما نصّ كلام الشيخ الصدوق رحمه الله في كتابه الاعتقادات^(٣)، مع تصرّف طفيف. وقد نقل المجلسي رحمه الله كلامه

(١) الخصال، للشيخ الجليل الأقدم الصدوق، أبي جعفر محمّد بن علي بن الحسين بن بابويه، صحّحه وعلّق عليه: علي أكبر الغفّاري، تحقيق: مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة السابعة، ١٤٢٦هـ: ج ١، ص ١٨٨، الحديث ٢٥٩.

(٢) مناكيد: جمع منكود، وهو القليل الخير. يريد: سوء أخلاق العبد وأنّه لا يصلح إلاّ على الضرب والهوان. انظر: العرف الطيّب في شرح ديوان أبي الطيّب، للعالم العلّامة اللغوي الشاعر المشهور الشيخ ناصيف اليازجي، الطبعة الثانية، دار العلم، بيروت، لبنان: ص ٥٥٠.

(٣) كتاب الاعتقادات، تأليف: الشيخ الثقة الجليل الأعظم الصدوق، تحقيق وتعليق: مؤسسة الإمام الهادي عليه السلام، الطبعة الثانية، ١٤٣٢هـ: ص ٢١٠.

عن الجنة في بحاره، كما نقل ما أفاده الشيخ المفيد رحمه الله شرحاً لكلام الصدوق حيث قال: «الجنة دار النعيم، لا يلحق من دخلها نصب، ولا يلحقهم لغوب، جعلها الله داراً لمن عرفه وعبده، ونعيمها دائم لا انقطاع له، والساكنون فيها على أضراب: فمنهم من أخلص لله تعالى، فذلك الذي يدخلها على أمان من عذاب الله، ومنهم من خلط عمله الصالح بأعمال سيئة، كان يسوّف منها بالتوبة فاخترته المنية قبل ذلك، فلحقه ضرب من العقاب في عاجله وآجله، أو في عاجله دون آجله، ثم سكن الجنة بعد عفو أو عقاب، ومنهم من يتفصل عليه بغير عمل سلف منه في الدنيا، وهم الولدان المخلدون الذين جعل الله تعالى تصرّفهم لحوائج أهل الجنة ثواباً للعاملين»^(١).

النمارق والزرايبي والسندس والاستبرق

النمارق: «النمرق، والنمرقة، والنمرقة: الوسادة، وجمعها: نمارق، وفي حديث هند: نحن بنات طارق نمشي عن النمارق»^(٢).

الزرايبي: «... والزرايبي: البسط... والواحد من كل ذلك: زريبة...»^(٣).

السندس: قال ابن منظور: «السندس: البزبون...» فلما راجعنا البزبون، قال: هو السندس^(٤)، وقد أوضح أنه رقيق الديباج.

الاستبرق: «الزجاج في قوله تعالى: ﴿عَالِيَهُمْ ثِيَابٌ سُنْدُسٌ خُضْرٌ وَإِسْتَبْرَقٌ﴾ (الإنسان: ٢١) قال: هو الديباج الصفيق الغليظ... وهو اسم أعجمي أصله

(١) بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، تأليف: العلم العلامة الحجة فخر الأمة المولى الشيخ محمد باقر المجلسي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٣هـ: ج ٨، ص ٢٠١.

(٢) لسان العرب، لابن منظور، دار صادر، بيروت، ١٩٩٧م: مادة «نمرق».

(٣) المصدر نفسه، مادة: «زرب».

(٤) المصدر نفسه، مادة: «سندس».

بالفارسيّة (استقره) ...»^(١).

لا حركة في الجنّة ولا انفعال ولا تجدد!!

الوجه في سلب المذكورات هو عدم وجود المادّة؛ لأنّ نشأة الجنّة روحانيّة، أي: مجرّدة عن المادّة التي تقوم المسلوبات المذكورة بها، وذلك لأنّ الحركة والانتقال والتجدّد عبارة عن الخروج من القوّة إلى الفعل، والقوّة استعداد، وهو عرض موضوعه المادّة، وإذ لا مادّة فلا قوّة ولا استعداد لا بدّ من سبقه للحوادث الزمانيّة، وإذ لا قوّة ولا استعداد في شيء فهو محض فعليّة، وما هكذا شأنه لا يجوز عليه الحركة التي هي وسيلة للحصول على كمال يريد تحصيله الفاعل من خلال حركته، ولذلك قيل: العقول، وهي مجرّدت تامّة وفعليّات محضة ليس لها حالة منتظرة، إذ كلّ ما يمكن لها بالإمكان العامّ موجود لها بالفعل؛ إذن:

أكوان الجنّة روحانيّة مجرّدة

لا شيء من الروحاني المجرّد بمتحرّك متجدّد

∴ لا شيء من أكوان الجنّة بمتحرّك متجدّد

لكنّ المصنّف رحمه الله أوجب - في الفصل الرابع والثلاثين من هذا الباب، وهو الفصل الأخير - تغييراً وتبدلاً يعتري أهل الجنّة، فهل ما سلبه هاهنا هو عين ما أوجبه هناك، أم أنّ أحدهما غير الآخر وأنّ كلّاً له من التجدّد والتبدّل والتحوّل الذي يناسب كينونته وتحقّقه؟

الجواب: هو الثاني، حيث قال هنالك: «وأما أصحاب الجنّة فليس لهم هذا التبدّل والاستحالة والكون والفساد؛ لارتفاع نشأتهم عن نشأة الطبيعة وأحكامها»^(٢).

(١) لسان العرب، مصدر سابق: ج ١، مادّة: «استبرق» .

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق، ج ٩، ص ٣٨٢.

النص الثاني

ماهية النار وأهلها

وأما النارُ فهي دارٌ أهلها في هوانٍ وأسقامٍ، وأحزانٍ وآلامٍ، وجوعٍ وعطشٍ، وتجددٍ عذابٍ وتبدلٍ جلودٍ، لا يموتون فيها ولا يحيون، ولا يُقضى عليهم فيموتوا، ولا يُخفف عنهم من عذابها. وأهل النار حقاً هم المشركون والكفار، وجوهم مسوِّدة. وأما المذنبون من أهل التوحيد فإنهم يخرجون منها بالرحمة التي تدركهم والشفاعة التي تنالهم. وفي الرواية التي عن أئمتنا عليهم السلام: «أنه لا يصيبُ أحداً من أهل التوحيد ألمٌ في النار إذا دخلوها، وإنما يصيبهم الله الآلام عند الخروج منها، فتكون تلك الآلام جزاءً بما كسبت أيديهم، وما الله بظلامٍ للعبيد»^(١) (٢).

وهذه الرواية مطابقة لأصولنا العقلية؛ لأن العارف بالتوحيد تكون نفسه منورة بنور الحق واليقين، مرتفعة عن العالم الأسفل إلى مقام العلويين، والنار لا تدخل في محل المعرفة والإيمان، وإنما سلطانها على الجلود والأبدان، كما ورد في الحديث: «النار لا تأكل محل الإيمان»^(٣).

(١) قال تعالى: ﴿ذَلِكَ بِمَا قَدَّمْتُمْ أَيْدِيكُمْ وَأَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلَامٍ لِلْعَبِيدِ﴾ (آل عمران: ١٨٢).

(٢) اعتقادات الإمامية، الشيخ الصدوق، محمد بن بابويه القمي، مؤتمر الشيخ المفيد، قم ١٤١٤ هـ: ص ٧٧، باب الاعتقاد في الجنة والنار.

(٣) وجدناه في أكثر من مصدر بلفظ: «تأكل النار ابن آدم إلا أثر السجود». حرم الله على النار أن تأكل أثر السجود». انظر مثلاً: سنن ابن ماجه: ج ٢، الحديث ٤٣٢٦.

فَأَهْلُ النَّارِ بِالْحَقِيقَةِ هُمُ الْمُشْرِكُونَ وَالْكَفَّارُ ﴿لَا يَذُوقُونَ فِيهَا بَرْدًا وَلَا شَرَابًا﴾ إِلَّا حَمِيمًا وَعَسَاقًا ﴿(النبا: ٢٤ - ٢٥)، وَإِنْ اسْتَطَعُوا أُطِعُوا مِنْ الزُّقُومِ، وَإِنْ اسْتَغَاثُوا أُغِيثُوا بِمَاءٍ كَالْمُهْلِ يَشْوِي الْوُجُوهَ بِئْسَ الشَّرَابُ وَسَاءَتْ مُرْتَفَقًا^(١). ﴿يُنَادُونَ مِنْ مَكَانٍ بَعِيدٍ﴾ (فصلت: ٤٤) ثُمَّ قِيلَ لَهُمْ: ﴿أَخْسَأُوا فِيهَا وَلَا تُكَلِّمُوا﴾ (المؤمنون: ١٠٨)، ﴿وَنَادُوا يَا مَالِكُ لِيَقْضِ عَلَيْنَا رَبُّكَ قَالَ إِنَّكُمْ مَا كَثُرُونَ﴾ (الزخرف: ٧٧).

(١) مقتبس من قوله تعالى: ﴿وَإِنْ يَسْتَعِثُوا يُعَاثُوا بِمَاءٍ كَالْمُهْلِ يَشْوِي الْوُجُوهَ بِئْسَ الشَّرَابُ وَسَاءَتْ مُرْتَفَقًا﴾ (الكهف: ٢٩).

الشرح

مع أنّ الكلام في ماهية النار إلا أنّ المصنّف لم يتعرّض لذلك، ولعلّه اكتفى بما مرّ، حيث تمّ بيان العذاب ومنشأه وأنه عبارة عن الملكات المؤذية والتي تتحوّل إلى صور عقارب وحيّات وغير ذلك من شتى صنوف المؤذيات، بل سيأتي ذلك مفصّلاً وفي موارد عديدة لاحقاً، سيّما في الفصل التاسع والعشرين^(١) من هذا الباب، ولعلّ هذا ما يعزّر أنّ عناوين الفصول ليست من قلم المصنّف رحمه الله.

لقد تعرّض رحمه الله لأهل النار وما هم فيه من مهانة وأذية، وقد رأى أنّ من في النار ليسوا على شاكلة واحدة، فمنهم من هم أهلها الذين لا يغادرون، ومنهم نزلاء مؤقتون يمكنون ردحاً ثم يغادرون، وهم المذنبون الذين خالفوا ولم يلتزموا، وعملوا السوء بجهالة مع سلامة الاعتقاد وصحة الإيمان، فهؤلاء يخرجون من النار ويغادرونها إلى درجة من درجات الجنة، وذلك بحسب ما لهم من معرفة، وهم لا يعدّون كما يعدّ أهل النار من المشركين والكفار؛ وذلك لأنّ قلوبهم - وهي محلّ الإيمان - منيرة مبهجة بالمعرفة الإلهية، فلا يناسب ذلك دخول النار وما تجرّه من حسرة وحزن وألم وظلمة واسوداد واحتراق، وإن قلت: إذن فلماذا أدخلوا النار، أليس لذنّب اقترفوه؟ فإنّه يقال: نعم، لذنّب اقترفوه، وإلا فلا معنى لإدخال من لم يرتكب جرماً وتفريطاً النار، وهؤلاء أدخلوا النار ليلقوا جزاء ما قدّمت أيديهم، ولكنّ عقوبتهم إنّما تكون لدى خروجهم من النار، حيث يتألّمون عندئذٍ.

ولا شكّ أنّ هذا ممّا يدعو إلى الدهشة؛ فمن كان من المذنبين في النار فإنّه لا يؤلمه هيبها، ولا يتقلقل بين أطباقها، لكنّه يكون عرضةً للعذاب والألم حال

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ٩، ص ٣٩٢.

الخروج، إذن هناك نار ولا ألم، وهو ما يكون للمذنبين عندما يكونون في النار، وهناك ألم ولا نار، وهو ما يكون لهم وهم خارجون من النار.

الحكيم السبزواري رحمه الله يوجّه ذلك في تعليقه منه على المقام فيقول: «لأنسهم بها، وإنّما تصيب عند الخروج للخروج من المألوف، وهذا كما في أهل الدنيا لا يتألّمون من نار الطبيعة عند اشتغالهم بها، ويتألّمون عند الخروج وعند الاشتغال بتذكّر الموت والتفكّر في المآل»^(١).

توجيه جيّد في ظاهره، لكن لا يمكن لنا قبوله، وذلك لأنّ الذي يُنفى من العذاب هو العذاب المعنوي، فكما أنّ الجنّة جنتان: معنويّة وحسيّة، فليكن الأمر كذلك بالنسبة للنار، فهي معنويّة تارة، وحسيّة أخرى، والذي للمذنبين من النار هو الحسيّة لا المعنويّة، وذلك لأنّهم لم يذنبوا الذنب الذي يستحقّون عليه العذاب المعنوي الذي يتأتّى من النار المعنويّة، فقد فرض أنّهم مذنبون موحّدون وليسوا بمشركين كافرين؛ فهؤلاء هم المستحقّون للعذابين والنارين: المعنويّة والمحسوسة، وقد سمعت أنّاً أنّ من بلغ مقام العقل له جنّة معنويّة دون التجاني عن الأخرى الحسيّة، والمشركون والكافرون لهم الناران: المعنويّة والأخرى الحسيّة، وأمّا المذنبون فليس لهم إلاّ الحسيّة دون المعنويّة، وهي - على ما سوف يأتي - تطهير لهم ممّا علق بهم من أدرانٍ لا يصحّ معها الدخول إلى الجنّة.

إشارات النصّ

الرواية ومطابقة الأصول العقليّة

الأصول العقليّة لا تنال أين يكون عذاب وألم المذنبين؛ أفي النار أم عند الخروج منها؟ وإنّما تنال أنّ المذنب لا بدّ أن يعالج كي يدخل الجنّة، وإلاّ فهو ترجيح بلا مرجّح، والذي تناله الأصول العقليّة أيضاً - وهو مورد التطابق بين

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، مصدر سابق: ج ٩، ص ٣٢٠، حاشية ٢.

الرواية المذكورة في النص وبين الأصول العقلية - هو أن محل المعرفة الحقة لا تنالها النار، وذلك لما تمّ بيانه من كون المعرفة ترفع صاحبها فلا تناله النار، وتصير طبعاً ليس للنار إليها من سبيل، وقد ذكرنا أن هذا لا يستفاد منه أن هناك ناراً أخرى لا سبيل لها إلى الجلود والأبدان.

الحشر على صورة الدنيا

يحشر الإنسان على الصورة التي كان عليها في الدنيا، والمراد بالصورة: الحقيقة التي كانت وليدة الملكات، فمن كان جشعاً في الدنيا لا يشبعه شيء فهو في الآخرة كذلك، ومن كان أعمى البصيرة في الدنيا سيكون في الحشر أعمى، إذ ينبغي المناسبة بين المبتدأ والمعاد، وقد علمت أن المحشور عين المبتدأ الذي كان في الدنيا.

وقد أشار لهذا الحكيم السبزواري رحمه الله معلّقاً على قول المصنّف وتعداده لأحوال أهل النار فقال: «كما ترى هنا أهل الدنيا لا يشبعون، يزيد حرصهم وشرهم يوماً فيوماً، وتبدل جلودهم تجدد طبائعهم بحركة جوهرية، لا يموتون إذ لهم حياة حيوانية، ولا يحيون إذ ليس لهم حياة عقلية - والناس موتى وأهل العلم أحياء - لا يقضى عليهم فيموتوا، كما استدعوا عن مالك بقولهم: ﴿لِيَقْضِ عَلَيْنَا رَبُّكَ﴾ (الزخرف: ٧٧) إذ ذبح الموت بشفرة يحياء»^(١).

لا يموت أهل الدنيا، بل لا يتمنونه أبداً، وهم الأحرص على حياة، وهي الحياة الحيوانية، بمعزل عن الحياة المعنوية التي تقوم على الإنسانية والمناقب الرفيعة والمثل الشاخصة، فأدمنوا تعاطي تلك الحياة وما يترتب عليها من جشع وشره لا يعرف حداً، بل هم يتأذون من كل حديث يدور حول الحياة الأخرى، الحياة القائمة على النبل الإنساني والقيم التي يكون بها الإنسان إنساناً بالفعل، ويستخفون بكل فعل ينسجم مع تلك الحياة، فلا معنى للإيثار والعفة والعدالة،

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ٩، ص ٣٢٠، حاشية ١.

وهذا هو أن ليس كمثله هوان، وهو الذي لا يشعر به صاحبه، بل يستلذه ويستعذبه. والله درّ أبي الطيّب حين يقول:

من يهنّ يسهل الهوان عليه ما لجرحٍ بميتٍ إيّلام^(١)

لقد أصابه الخدر فما عاد يشعر بما يؤلم النفوس الحيّة، فقد أدمن تلك الحياة، فهي الحياة الحقيقيّة عنده، وما عداها لا معنى لها ولا قيمة. والكارثة العظمى والطامة الكبرى أن ترى أناساً ينظرون إلى هؤلاء الموتى على أنهم أصحاب الحياة الحقيقيّة، ويتمنون تلك الحياة ويسعون للوصول إليها، وهو هوانٌ ليس بأقلّ من هوان من لم يعد يشعر بالهوان بل راح يلتذّ به، وللمتنبّي أيضاً قولٌ في هذا:

ذلٌّ من يغبط الذليل بعيشٍ ربّ عيشٍ أخفّ منه الحِمام^(٢)

بل يلذّ دونه الحِمام، وكما قال أبو الأحرار - لما نزل كربلاء في الثاني من محرّم الحرام -: «فإني لا أرى الموت إلا سعادة والحياة مع الظالمين إلا برماً»^(٣).. «ألا وإنّ الدعيّ ابن الدعيّ قد ركز بين اثنتين: بين السلّة والذلّة، وهيهات ممّا الذلّة»^(٤)، حتّى غدا شعاراً يرفعه طلاب الكرامة بصور شتى، كلّ وثقافته ومعرفته.

غطرسة وعلوّ

أصحاب النار أصحاب الهوان الذي عاينوه وذاقوا وبال بأسه مازالوا على علوّهم وعتوّهم واستكبارهم، وهم على ما هم عليه من حال ينادون مالكاً

(١) يتيمة الدهر، عبد الملك الثعالبي النيسابوري، شرح وتحقيق: د. مفيد محمد قمحيّة، دار الكتب العلميّة، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٠٣هـ: ج ١، ص ٢٥٠.

(٢) المصدر نفسه: ج ١، ص ١٧٩.

(٣) تحف العقول عن آل الرسول، ابن شعبة الحرّاني، تصحيح: علي أكبر الغفّاري، مؤسّسة النشر الإسلامي، قم، الطبعة الثانية، ١٤٠٤هـ: ص ٢٤٥.

(٤) إثبات الوصيّة، علي بن الحسين المسعودي، نشر: أنصاريان، قم، الطبعة الثالثة، ١٤٢٦هـ: ص ١٦٦.

ليطلب من ربه أن: ﴿...لِيَقْضِ عَلَيْنَا رَبُّكَ...﴾ (الزخرف: ٧٧). فهم لم يدركوا - وهم في قبضة الملك القهار - أنهم مربوبون له رغم أنوفهم، ولكنهم محشورون على الصورة التي كانوا عليها في الأولى، وبها كانوا على هذه الحال في الآخرة، كانوا عتاة متعالين مستكبرين، وهم على ما هم عليه في الآخرة.

محل المعرفة

ذهب المصنّف رحمه الله إلى أنّ أهل التوحيد لا يصيب أحداً منهم ألم في النار، وهو ما اقتنصه من النصوص الدينية المقدّسة، ورأى أنّ هذا المفاد مطابق لأصولنا العقلية، وهذا ما سوف يعاود البحث فيه في الفصل الثلاثين، حيث يبحث هنالك في تعيين محلّ الآلام والعقوبات في النار، وقد رأى أنّ النفس الناطقة لا حظّ لها في الشقاء^(١)، وهي سعيدة في الدنيا والآخرة، وذلك لأنّها محلّ الحكمة والمعرفة، وهذا الحال يوجب النور والسعادة.

لا ألم، فلم النار؟

قال المصنّف: «وفي الرواية التي عن أئمّتنا عليهم السلام: أنّه لا يصيب أحداً من أهل التوحيد ألم في النار، وإنّما يصيبهم الله الآلام عند الخروج منها، فتكون تلك الآلام جزاءً بما كسبت أيديهم، وما الله بظلام للعبيد». ثم بيّن رحمه الله أنّ مفاد الرواية مطابق للأصول العقلية. وهنا تساؤلات عدّه:

الأول: إذا كان العبد أهل توحيد فلم يدخل النار؟

قد يقال: إنّ أهل التوحيد ليسوا بأهل العصمة، إذ قد يذنب منهم الكثير، والذنب لا بدّ له من عقوبة.

الثاني: لماذا لا يصيب الألم أحداً من أهل التوحيد في النار؟

الثالث: إذن متى يعاقبون على ما اقترفوه من ذنوب، إذا لم يمكن وصول

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ٩، ص ٣٧٠.

الألم إليهم وهم في النار؟ بل إذا لم يكن يراد إيلاهم في النار فلم أدخلوا فيها؟
 الرابع: إذا خرجوا من النار، فإلى أي دار يخرجون، أليس إلى الجنة؟ وإذا كان
 الأمر كذلك فكيف يتماشى هذا مع ما تقدّم ذكره من أمر الجنة من أنها دار
 الكرامة ودار السلام وأنها لا موت فيها ولا هرم ولا سقم ولا غم ولا هم؟
 الخامس: ذكر رحمه الله في معرض توجيهه لعدم وصول ألم لأهل التوحيد في
 النار أمرين:

١. نفوس أهل التوحيد منورة بنور الحق، والنار لا تدخل في محل المعرفة
 والإيمان.

٢. سلطان النار على الجلود والأبدان.

السؤال: هل تزول النفوس بعد خروجها من النار عن حالتها المانعة من
 دخول النار إليها، ليصحّ وصول العذاب والألم إلى أصحابها؟
 إذا كان المانع من وصول العذاب إلى أهل التوحيد - وهم في النار - تلك
 الأنفس بما هي عليه من مقام، فهل تفقد ذلك بعد خروجها من النار ليصحّ
 وصول العذاب إليها؟

وإذا كان الأمر كذلك - ولا يصحّ أن يكون كذلك - فأيّ كرامة تبقى لهؤلاء
 وقد انحطّوا عن مقامهم الذي هو مقام العلويين؟

وإذا كان سلطان النار على الجلود والأبدان، أفليس لأهل التوحيد المذنبين
 وهم في النار أبدان يعذبون بواسطتها وهم في النار، ثمّ إذا انقضى خروجوا إلى
 الجنة وقد ازدادوا غبطة وسعادة، وقد رأوا الفرق الشاسع ما بين دار الهوان ودار
 الكرامة؟

النص الثالث

جنتان

ومما يجب [عليك] أن تعلم: أن الجنة التي خرج منها أبونا آدمُ وزوجته لأجل خطيئتهما - وهي جنة الأرواح المسماة عند أهل المعرفة والشريعة: «موطن العهد»، و«منشأ أخذ الذرية» - هي غير الجنة التي وُعدَ بها المتقون، وهي جنة البرزخ؛ لأن هذه لا تكون لكلِّ أحدٍ إلا بعد انقضاء حياته الدنيوية بموته، وللكلِّ إلا بعد خراب الدنيا وبوار السماوات والأرض وانتهاء الحركات وبلوغ الغايات، وإن كانتا متفتحتين في الحقيقة والمرتبة الوجودية، لكونهما جميعاً دار الحياة الذاتية والوجود الإدراكيّ الصوريّ من غير تجددٍ ولا دثورٍ ولا انقطاعٍ ولا تضادٍّ ولا تزاوجٍ.

وبيان ذلك: إن المبادئ الوجودية والغايات متحاذية متعاكسة في الترتيب، وإن الموت - كما علمت - ابتداء - حركة الرجوع للنفوس الأدمية إلى الله تعالى، كما أن الحياة الطبيعية انتهاء حركة النزول لها من عنده، وقد شَبَّهت الحكماء والعرفاء هاتين السلسلتين (النزولية والصعودية) بالقوسين من الدائرة؛ إشعاراً بأن الحركة الثانية الرجوعية انعطافية غير مارة على الأولى، وأن لكلِّ^(١) درجة من درجات القوس الصعودية بإزاء مقابلتها من القوس النزولية - لا عيناها - وإن كانتا من جنس واحد.

(١) في بعض النسخ: كل.

فإذا علمت هذا فاعلم أيضاً: أَنَّ الْجَنَّةَ جَنَّتَانِ: جَنَّةٌ مُحَسَّوَةٌ وَجَنَّةٌ مَعْقُولَةٌ، كما قال سبحانه: ﴿وَلِمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ جَنَّتَانِ﴾ (الرحمن: ٤٦) وقوله تعالى: ﴿فِيهِمَا مِنْ كُلِّ فَأَكِيهَةٍ زَوْجَانِ﴾ (الرحمن: ٥٢)، وقد علمت في الفن الكلي إثبات العالم العقليّ المشتمل على الصور العقلية والمثلي النورية المطابقة لجميع الأنوار^(١) الخارجية، وكذا علمت إثبات العالم الصوريّ الحسيّ المشتمل على الصور الحسية المجردة عن المادة الكائنة الفاسدة الموضوعية في الجهات؛ فالجنة المحسوسة لأصحاب اليمين، والمعقولة للمقربين وهم العليّون، وكذا النار ناران: نارٌ محسوسةٌ، ونارٌ معنويةٌ؛ فالمحسوسة للكفار، والمعنوية للمنافقين المتكبرين؛ المحسوسة للأبدان، والمعنوية للقلوب.

وكلٌّ مِنَ الْجَنَّةِ وَالنَّارِ الْمُحَسَّوَتَيْنِ عَالَمٌ مُقَدَّارِيٌّ، إحداهما صورةٌ رحمة الله، والأخرى صورةٌ غضبه؛ لقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَجْلِلْ عَلَيْهِ غَضَبِي فَقَدْ هَوَى﴾ (طه: ٨١)، وكما أَنَّ الرَّحْمَةَ ذَاتِيَّةٌ وَالغَضَبَ عَارِضٌ - كما يُعْلَمُ بِالْبَرْهَانِ، ويدل عليه قوله: «سَبَقْتُ رَحْمَتِي غَضَبِي»^(٢)، وقوله: ﴿وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ﴾ (الأعراف: ١٥٦) - فكذلك خلق الجنة بالذات، وخلق النار بالعرض، وتحت هذا سرٌّ.

(١) في بعض النسخ: الأنواع.

(٢) الكافي، محمد بن يعقوب الكليني، دار الحديث، قم، الطبعة الأولى، ١٤٢٩هـ - ج ٢، ص ٤٤٤، الحديث ١٣؛ صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل البخاري، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة: الحديث ٧٥٥٤؛ صحيح مسلم، مسلم بن حجاج، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار الحديث، القاهرة، ١٤١٢هـ: الحديث ٦٨٦٥.

وقد علمت: أن ليس للآخرة مكاناً في هذا العالم لا في علوّه ولا في سفله؛ لأنّ جميع ما في أمكنة هذا العالم متجدّدة دائرة مستحيلّة فانية، وكلّ ما هو كذلك فهو من الدنيا، والآخرة عقبى الدار ليست دار البوار، وهي في داخل هذا العالم وفي باطن حجب السماوات والأرض، ومنزلتها من الدنيا منزلة الجنين من رحم الأم، كما مرّ.

الشرح

لما كان الكلام يدور حول الجنة التي وُعد بها المتّقون، وهي التي تكون بعد نشأة الدنيا، أراد المصنّف أن ينبّه إلى أنّها غير الجنة التي كانت لأدم، والتي هبط منها وزوجه بعد الخطيئة والمعصية التي تُذكر له، وهذا ما يمكن توضيحه من خلال المقارنة التالية:

جنة آدم	جنة الآخرة
- جنة ما قبل التكليف	- جنة ما بعد التكليف
- جنة يمكن الخروج منها	- لا يمكن الخروج منها
- جنة لكلّ أحد، للمؤمن وغيره	- ليست لكلّ أحد، بل للمؤمن فقط
- مجردة عن المادّة	- مجردة عن المادّة
- حياتها ذاتيّة	- حياتها ذاتيّة
- مرتبة (إنّا لله) وقوس النزول	- مرتبة (إليه راجعون) وقوس الصعود.
- مجرى لقاعدة إمكان الأشرف	- مجرى لقاعدة إمكان الأخسّ
- لمن لم يخفّ مقام ربّه هذه الجنة فقط	- لمن خاف مقام ربّه جنتان: الجنة
	النزوليّة التي هي للكُلّ، والجنة البرزخيّة
	الصعوديّة، وهي لمن خاف فقط.

ويمكن أن يراد بالجنّتين: الجنة المحسوسة والجنة المعنويّة، فهما لمن ارتقى إلى مقام العقل، والمحسوسة لمن هو دونه ممّن أتقى. ولكنّ المعنى المذكور في المقارنة أنسب لما نحن فيه، حيث يجري الكلام في المقارنة ما بين جنّتين: الجنة التي لأدم والأخرى التي وُعد بها المتّقون. فالأولى لكلّ أحد، وذلك لما عرفت في العلم الكليّ من أنّ العوالم الكليّة ثلاثة: عالم العقل، وعالم المثال، وعالم المادّة، وأنّ بينهما طوليّة،

وعلية ومعلوية، وعليه فما في عالم المادة معلول بنحو ما لعالم المثال، ومن ثم فكل ما يأتي عالم المادة ويظهر فيه إنما كان في خزانة عالم المثال المنفصل وعالم الذر، وهي الجنة التي كان فيها آدم وغير آدم، فهي عالم لكل ما هو في عالم المادة. هذا نزولاً، وأما صعوداً فالجنة في عالم البرزخ الصعودي لا تكون لكل أحد وإنما هي للمتقين، والمتقون فيها ليسوا على شاكلة واحدة في جنة الآخرة، إذ منهم من له جنة واحدة وهي المحسوسة، ومنهم من له جنتان: محسوسة ومعقولة، وقد تكرر أنه لا منافاة في الجمع بين اللذة الحسية والأخرى العقلية، وبهذا كان لمن ارتقى إلى مقام العقل معاد روحاني وكذلك جسماني. وبعبارة أخرى: المعاد الجسماني والروحاني، وكذلك الجنة الحسية والعقلية ليستا من باب مانعة الجمع، وإنما هما من باب مانعة الخلو.

الرحمة أصل والغضب استثناء

ثبت أن هناك جنة ونارا، وقد علمت أن الجنة ليست على شاكلة واحدة، وكذلك لا بد أن تكون النار؛ وذلك لأن المستحقين ليسوا على شاكلة واحدة، وبالتالي فالنار ناران: محسوسة، ومعنوية، ولم يقل المصنف: عقلية، وذلك لأنه لا نار في النشأة الآخرة تكون عقلية، لأن العقل يتنافى مع العذاب والظلمة والألم، كيف وفقده هو الألم لا وجوده، وبعبارة أخرى: النار المعنوية والشقاوة المعنوية لا تكون لكل معذب، وإنما للذي كان عنده استعداد كسب المعارف الإلهية الموجبة للسعادة العقلية لكنه لسبب أو لآخر أعرض وتولى عنها، فإن هذا يؤذيه، وليس الأمر كذلك بالنسبة لمن لم يكن عنده استعداد ولا شوق لكسب تلك المعارف، وقد تقدم ذكر هذا في أبحاث المعاد الروحاني^(١).

وقد رأى المصنف رحمه الله أن الجنة صورة ومظهر للرحمة الإلهية، وأما النار فهي صورة ومظهر للغضب الإلهي، فالرحمة الإلهية لها تجليات لا تنهاى، ومن

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق، ج ٩، ص ١٣١.

جملتها ومن أهمها الجنة، والغضب الإلهي كذلك له تجليات وظهورات عديدة، النار واحدة منها، بل من أمرها وأدهاها.

وهنا يشير المصنّف إلى مسألة في غاية الأهمية، وهي أنه أيهما الأصل وأيها الاستثناء؟ أيهما ما بالذات وأيها ما بالعرض؟ ذكر رحمه الله أن الأصل هو الرحمة، والغضب هو الاستثناء، فالرحمة سابقة لكل شيء حتى الغضب، وذلك لأن الغضب هو للرحمة لا للتنكيل تشقياً، فالحقّ تعالى منزّه عن ذلك.

لا مكان للآخرة

لقد تمّ الوقوف عند هذا الأمر سابقاً، وسوف يأتي ما يمتّ إليه بصلة، وذلك عند علاج الأخبار التي تصرّح بوجود أماكن للجنة والنار في هذه النشأة. نفى المصنّف رحمه الله وجود أمكنة للجنة والنار في عالمنا المشهود هذا، وهو ما يمكن توضيحه من خلال الطريقة التالية:

الفرض: كل ما في أمكنة الدنيا دائر مستحيل فإن، والجنة والنار مخلوقتان، والآخرة ليست بدار بوار.

المدعى: لا شيء من الجنة والنار بموجود في أمكنة الدنيا.

البرهان: لو كانت الجنة والنار - وهما الآخرة - في أمكنة من أماكن الدنيا، للزم أن تكون الآخرة دار بوار واستحالة وذنور، والتالي باطل فالمقدّم مثله.

أمّا الملازمة فلأنّه ثبت أنّ عالمنا هذا متحرّك بجواهره وأعراضه، وهو عالم الاستحالة والذنور والفساد والبوار، وكلّ ما فيه هو كذلك، إذ لا غيريّة ما بين العالم وما فيه، فالخارج هو الخارجيات، وكذلك الذهن والذهنيّات.

وأما بطلان التالي فللزومه الخلف، فالآخرة عالم الصور الإدراكيّة المنزّهة عمّا يعرض عالم الأولى، وإلا فهو ليس نشأة أخرى.

وهذا ما يمكن تلخيصه من خلال القياس التالي:

كل موجودات عالما
الجنة والنار
داثرة باثرة
موجودات عالما
داثرتان باثرتان
.: الجنة والنار

وقد علمت أن الآخرة إن هي إلا الجنة والنار، فتكون باثرة داثرة، وهذا يتنافى مع طبيعتها الإدراكية المجردة عن المادة. هذا خلف.

إذا لم تكن الجنة والنار من عالما وهما مخلوقتان، إذن فأين تكونان؟
تقدم الكلام في هذا مفصلاً، وقد أشار المصنّف إلى الجواب مختصراً بأن الآخرة لا توجد في عرض الدنيا بل في طولها وفي باطنها، والعلاقة بينها كالعلاقة بين النفس والبدن.

إذا كان الأمر كذلك فماذا عن النصوص الدينية العديدة التي تصرّح بوجود أماكن لكل من الجنة والنار؟ هذا ما سوف يتمّ بحثه في النصّين التاليين.

إشارات النصّ

أبونا آدم وزوجه

قال العلامة القيصري: «إذا علمت أن آدم هو الخليفة على العالم ومدبره، فأدم في الحقيقة هو النفس الواحدة، وهو العقل الأوّل الذي هو الروح المحمّدي في الحقيقة الظاهرة في هذه النشأة العنصريّة، المشار إليه بقوله عليه السلام: (أول ما خلق الله نوري)^(١) الذي منه يُخلق هذا النوع الإنساني، بل جميع الأنواع مخلوق منه...

(١) سلسلة الأحاديث الصحيحة، محمّد ناصر الدين الألباني، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٢ هـ: ج ١، القسم ٢، ص ٨٢٠، الحديث ٤٥٨، وفيه إشارة إلى بطلان الحديث المشهور على ألسنة الناس: «أول ما خلق الله نور نبيك يا جابر»؛ موسوعة الأحاديث والآثار الضعيفة والموضوعة: ج ٢، ص ٤٦٢، الحديث ٥٠١٦؛ عوالي اللآلي العزيزية في الأحاديث الدينية، ابن أبي جمهور الأحسائي، تصحيح: مجتبي عراقي، دار سيد الشهداء: ج ٤، ص ٩٩، الحديث ١٤٠.

وذلك لأنَّ للحقيقة الإنسانية مظاهر في جميع العوالم. فمظهره الأوَّل في عالم الجبروت هو الروح الكلِّي المسمَّى بـ(العقل الأوَّل) فهو آدم أوَّل، وحوّاه النفس الكلّية... وفي عالم الملكوت هو النفس الكلّية التي تتولّد منها النفوس الجزئيّة الملكوتيّة وحوّاه الطبيعة الكلّية التي في الأجسام، وفي عالم الملك هو آدم أبو البشر^(١).

إذن هناك آدم الملكوتي على مراتبه، وكذلك هناك آدم الملكي الذي هو أبو البشر، وهو أوَّل أفراد الملكوتي في عالم الشهادة، ولكلّ آدم حوّاه التي تسانح نشأته، ويكون بينهما الزواج الذي ينسجم مع كينونة الزوجين وكذلك ما ينتج عنه من آثار وذرّيّة.

العالم العقلي

قول المصنّف: «وقد علمت في الفنّ الكلّي إثبات العالم العقلي المشتمل على الصور العقلية والمثل النورية»^(٢) إشارة إلى وجود كلّ من عالمي العقل والمثال، حيث إنّ الأوَّل عنده جميع الصور العقلية الكلّية والثاني عنده جميع الصور العلميّة الجزئيّة، والذي يؤشّر على وجود كلّ منهما هو وجود ذينك النحوين من الصور للنفس، حيث يتعيّن أن يكونا هما المفيضين لهما، وذلك لعدم أهليّة كلّ من النفس والبدن لتحمل هذا الدور، وقد تمّ الكلام في هذا في أبحاث المعاد الروحاني^(٣) حيث أفيد هناك أنّ للعقل الفعّال دورين في عالم التكوين: الأوَّل على مستوى قوس النزول فهو ينسلك في عداد العلل المفيضة لموجودات عالم الإمكان، والثاني على مستوى عالم الصعود حيث يكون مفيضاً على النفوس المستعدّة ما استعدّت

(١) شرح فصوص الحكم، داود القيصري، تحقيق: آية الله حسن حسن زاده الأملي، بوستان كتاب، قم، ١٣٨٢ ش: ج ١، ص ٣٠٦-٣٠٧.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ٩، ص ٣٢١-٣٢٢.

(٣) انظر: كتاب المعاد (هذا الكتاب) الجزء الثالث (المعاد الروحاني): ج ٣، ص ١٩١-٢٠١.

لتلقيه من صور علمية كلية، أو صور علمية جزئية، ولا شك أن مفيض الأولى جوهر عقلي مفارق للمادة عنده جميع الصور العقلية الكلية، وإلا فاقد الشيء لا يعطيه، والثاني جوهر مفارق مثالي لديه جميع الصور الجزئية.^(١)

الرحمة ذاتية والغضب عارض

قال الشيخ ابن عربي في الفصص الهودي: «فكل ماشٍ فعلى صراط الربّ المستقيم، فهم غير مغضوب عليهم من هذا الوجه ولا ضالون، فكما كان الضلال عارضاً كذلك الغضب الإلهي عارض، والمآل إلى الرحمة التي وسعت كل شيء، وهي السابقة»^(٢).

وقال في الفصص الإسماعيلي: «والسعيد من كان عند ربه مرضياً، وما ثم إلا من هو مرضي عند ربه؛ لأنه الذي يبقى عليه ربوبيته، فهو عنده مرضي فهو سعيد»^(٣). وهذا ما يمكن بيانه من خلال التالي:

كل موجود	مرضيّ عند ربه
كل مرضي عند ربه	سعيد
∴ كل موجود	سعيد

ما يراد بيانه صغراه، وأمّا كبراه فواضحة، وقد أشار الشيخ لبيانها بقوله: (... لأنه الذي يبقى عليه ربوبيته، فهو مرضي) فالموجود لأنه يحفظ لربه ربوبيته فهو مرضي من قبله، وهو أمر يرضي الرب؛ لأنه ينسجم مع كونه رباً، وقد أوضح الشيخ كيفية إبقاء العبد الذي هو العين الثابتة لربوبيته الرب الذي تدرج تحت سلطانه، حيث قال: «... ولهذا قال سهل: إن للربوبية سرّاً، وهو أنت... لو

(١) نهاية الحكمة: المرحلة الحادية عشرة، الفصل الثامن؛ الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ٣، ص ٤٦١.

(٢) شرح فصوص الحكم، مصدر سابق: ج ٢، ص ٧١٠.

(٣) المصدر نفسه: ج ٢، ص ٦٠١.

ظهر لبطلت الربوبية...»^(١). وقد أوضح ذلك القيصري وبينه بقوله: «أي: ولأجل أن كلاً عند ربّه مرضيّ، قال سهل هذا القول؛ لأنّ الأعيان الثابتة أسرار الربوبية، وسرّ الشيء مطلوب بالنسبة إليه، فهي مرضية عند أربابها»^(٢).

وهذا ما يمكن توضيحه من خلال الطريقة التالية:

الفرض: الاسم ربّ، والعين الثابتة عبد، وهي سرّ، فهي ما شمت رائحة الوجود ولن تشمّ، والربّ مخفيّ، والربوبية نسبة تقتضي الربّ والمربوب. المدعى: كلّ عبد مرضيّ لربّه.

البرهان: لقد أورد العلامة القيصري غير بيان لإثبات المدعى، سوف نكتفي

بذكر التالي:

العبد	سرّ الربّ
كلّ ما هو كذلك	مرضيّ لربّه
∴ العبد	مرضيّ لربّه

وقد علمت أنّ المراد بالعبد هو العين الثابتة، وهي سرّ لأنّها ما شمت رائحة الوجود الخارجي ولن تشمّ، ولا شكّ أن سرّ الشيء - على ما قاله القيصري - مطلوب بالنسبة إليه، ولو ظهر ذلك السرّ - أي: زال - لما بقي ذلك الشيء عبداً مربوباً، وإذ لا مربوب فلا ربوبية ولا ربّ، إذن فالأعيان وهي العبيد الحقّة للأرباب تحفظ للأرباب ربوبيّتها. ولا شكّ أنّ هذا يرضي الأرباب، وتكون المربوبات مرضية، وكلّ مرضيّ سعيد حتماً.

إذن فالسعادة سابقة ذاتية، وكذلك الرضا. وهنا يشير القيصري إلى دخل وهو أنّ الذي أفيد أنفاً يمكن صياغته بصورة موجبة كلية وهي:

كلّ عبد مرضيّ كلّ عبد سعيد

(١) شرح فصوص الحكم، مصدر سابق: ص ٦٠٢.

(٢) المصدر نفسه.

مع أنّ النصوص الدينية تفيد بأنّ: بعض العبيد مغضوب عليهم، أي: بعض العبيد ليس بمرضيّ، وكذلك: بعض العبيد شقيّ، أي: بعض العبيد ليس بسعيد. فأيّ رضی مع الغضب، وأيّ سعادة مع دخول جهنّم؟ وكذلك الأمر بالنسبة للضلال، حيث لا يوجد عبد إلّا وهو على الصراط المستقيم الذي هو الاسم الذي يربّه، لكنّ انقسام العبد إلى ضالّ ومهتدٍ غير ضالّ إنّما هو بالقياس إلى عبيد اسم آخر، ولعلّ هذا الذي عناه الشيخ بقوله في الفصّ الهودي: «فكما كان الضلال عارضاً، كذلك الغضب الإلهي عارض، والمأل إلى الرحمة التي وسعت كلّ شيء، وهي السابقة»^(١)؛ إذ كيف يكون الجابرة المتغطرسون مغضوباً عليهم وهم مظاهر للاسم الجبار، وهم يعملون بمقتضاه، والشيء يناسبه من يعمل وفق مقتضاه ويرضيه ذلك، وكيف يكون ضالّاً بالنسبة لذلك الاسم وهو يمشي على صراط ربّه المستقيم؟ نعم إنّما يكون العبد مغضوباً عليه أو ضالّاً بالقياس إلى ربّ آخر، وذلك كعبيد الاسم المضلّ بالقياس والنسبة إلى عبيد الاسم الهادي.

(١) شرح فصوص الحكم، مصدر سابق: ج ٢، ص ٧١١.

النص الرابع

مظاهر ومراي الجنة والنار

ولكن لكل من الجنة والنار مظاهر ومراي في هذا العالم بحسب رقائقها ونشأتها الجزئية. وعلى ذلك تُحمل الأخبار الواردة في تعيين بعض الأمكنة لأحدهما، كما وقع في قوله صلى الله عليه وآله: «ما بين قبري ومنبري روضة من رياض الجنة»^(١).

وقوله: «قبر المؤمن روضة من رياض الجنة، وقبر المنافق حفرة من حفر النيران»^(٢).

وما روي أنّ في جبل أروند عينا من عيون الجنة^(٣).

وروي عن أبي جعفر عليه السلام: «أنّ لله جنة خلقها في المغرب، وماء فرائكم هذه يخرج منها، وإليها يخرج أرواح المؤمنين من حفرهم عند كل مساءً وصباح، فتسقط على أثمارها، وتأكل منها وتنعم فيها وتتلاقى وتتعارف، فإذا طلع الفجر، هاجت من الجنة، فكانت في الهواء فيما بين الأرض والسماء تطير ذاهبةً وجائيةً، وتعهد حفرها إذا طلعت

(١) معاني الأخبار: ص ٢٦٧، الحديث ١، باب معنى الخبر الذي روي عن النبي صلى الله عليه وآله.

(٢) الكافي، مصدر سابق: ج ٥، ص ٥٩٧، الحديث ٢؛ سلسلة الأحاديث الضعيفة، محمد ناصر الدين الألباني، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٢ هـ: ج ١٠، القسم ٢، ص ٧٤٧، الحديث ٤٩٩٠.

(٣) بحار الأنوار، مصدر سابق: ج ٥٧، ص ١٢٢، الحديث ١٤.

الشمس. وإنَّ لله ناراً في المشرق خلقها ليسكنها أرواح الكفار، ويأكلون من زقومها، ويشربون من حميمها ليألفهم، فإذا طلع الفجر هاجت إلى وادٍ باليمن يقال له برهوت، أشدُّ حرّاً من نيران الدنيا، كانوا فيها يتلاقون ويتعارفون، وإذا كان المساء عادوا إلى النار، فهم كذلك إلى يوم القيامة»^(١).

وروي أيضاً في كتاب الكافي عن أبي بصير، قال: «قلتُ لأبي عبد الله عليه السلام: إنَّا نتحدّث عن أرواح المؤمنين أنّها في حواصل طيرٍ خضرٍ تُرى في الجنة وتأوي إلى قناديل تحت العرش، فقال عليه السلام: لا، إذن هي في حواصل طير، فقلت: فأين هي؟ قال: في روضةٍ كهيئة الأجساد في الجنة»^(٢).

وفيه أيضاً عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قال رسول الله صلّى الله عليه وآله: شرُّ اليهود يهودُ بنان [بيسان]، وشرُّ النصارى نجران، وشرُّ ماءٍ على وجه الأرض ماءُ برهوت، وهو وادٍ بحضرموت تردُّ عليه هامُ الكفار وصداهم»^(٣).

وفي كثير من الأخبار ما يدلّ على أنّ الجنة في السماء^(٤).

(١) الكافي، مصدر سابق: ج ٥، ص ٦٠٨، الحديث ١؛ مرآة العقول في شرح أخبار الرسول، محمد باقر المجلسي، تصحيح: هاشم رسولي محلاتي، دار الكتب الإسلامية، طهران: ج ١٤، ص ٢٢٨، الحديث ١، صحيح.

(٢) المصدر نفسه: ج ٥، ص ٦٠٤، الحديث ٧.

(٣) المصدر نفسه.

(٤) الخصال، مصدر سابق: ج ٢، ص ٦٢٩، الحديث ١٠، حديث أربعائة.

قال مجاهدٌ في قوله تعالى: ﴿وَفِي السَّمَاءِ رِزْقُكُمْ وَمَا تُوعَدُونَ﴾ (الذاريات: ٢٢): هو الجنة والنار، ومثله عن الضحاك^(١).

ويروى عن عبد الله بن سلام أنه قال: «إِنَّ أَكْرَمَ خَلْقِ اللَّهِ أَبُو الْقَاسِمِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ^(٢)، وَقَالَ: إِنَّ الْجَنَّةَ فِي السَّمَاءِ. وَأَمَّا أَنَّهَا فِي أَيِّ سَمَاءٍ فَالْمَشْهُورُ أَنَّهَا فِي السَّمَاءِ السَّابِعَةِ، وَهُوَ الْمَرْوِيُّ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ. قَالَ مُجَاهِدٌ: قُلْتُ لِابْنِ عَبَّاسٍ: أَيُّ الْجَنَّةِ؟ فَقَالَ: فَوْقَ سَبْعِ سَمَاوَاتٍ. قُلْتُ: فَأَيْنَ النَّارُ؟ قَالَ: تَحْتَ أْبْحَرِ مَطْبِقَةٍ^(٣).

ويدل على هذا ما روي في حديث المعراج الثابت في صحاحهم: أَنَّ السِّدْرَةَ فِي السَّمَاءِ السَّابِعَةِ^(٤)، إِذْ نَزَّلَ فِي الْكِتَابِ الْمَجِيدِ: ﴿وَلَقَدْ رَأَاهُ نَزْلَةً أُخْرَى * عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَى * عِنْدَهَا جَنَّةُ الْمَأْوَى﴾ (النجم: ١٣ - ١٥). وروي عن عبد الله بن مسعود أنه قال: «الجنة في السماء الرابعة، فإذا كان يوم القيامة جعلها الله حيث يشاء»^(٥).

(١) تفسير جامع البيان: ج ٢١، ص ٥٢٢، سورة الذاريات: ٢٢.

(٢) ترتيب الأمالي، للمشايخ الثلاثة، تحقيق: محمد جواد المحمودي، مؤسسة المعارف الإسلامية، قم، الطبعة الثانية، ١٤٣٩ هـ: ج ٣، ص ٥٥٩، الحديث ١٥٦٥؛ المستدرک علی الصحیحین: ج ٥، ص ٧٨٦، الحديث ٨٧٣٩، قال الذهبي: «صحيح الإسناد ولم يخرجاه».

(٣) فيض القدير شرح الجامع الصغير من أحاديث البشير النذير، للعلامة محمد عبد الرؤوف المناوي، ضبطه وصححه: أحمد عبد السلام، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان: ج ٣، الحديث ٣٦٣٨.

(٤) مسند أحمد بن حنبل، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، ١٤١٦ هـ: ج ٢٠، ص ١٠٧، الحديث ١٢٦٧٣، إسناده صحيح على شرط الشيخين؛ ترتيب الأمالي، مصدر سابق: ج ٢، ص ٣٠٤، الحديث ٨٩٣.

(٥) لم نعثر على مصدر هذه الرواية.

وروي عن عبد الله بن عمر أنه قال: «الجنة مطوية معلقة بقرون الشمس تنشر في كل عام مرة، وإن أرواح المؤمنين في طور كالزراير يتعارفون من ثمر الجنة»^(١).

ويقرب من هذا كلام بعض القدماء من أهل الحكمة: أن الأرواح تهبط إلى هذا العالم من أشعة الشمس.

وفي بعض الأخبار ما يدل على أنها في السماء الدنيا، وذلك ما يروى في حديث المعراج أنه صلى الله عليه وآله رأى في السماء الدنيا آدم أبا البشر، وكان عن يمينه باب يأتي من قبله ريح طيبة وعن شماله ريح منتنة، فأخبره جبرئيل عليه السلام أن أحدهما هو الجنة، والآخر هو النار^(٢).

ومن الأخبار ما يدل على أنها في بعض أودية الأرض، وذلك ما يروى أيضاً في حديث المعراج أنه بلغ صلى الله عليه وآله قبل انتهائه إلى بيت المقدس وادياً باردة طيبة، وسمع صوتاً فقال جبرئيل: هذا صوت الجنة، يقول كذا^(٣).

ومن الأخبار ما يدل على أن للنار والجنة كينونة في الأرض في بعض الأوقات، كما في حديث صلاة الكسوف، إذ روي أنه قال صلى الله عليه وآله: «ما من شيء توعدونه إلا وقد رأيته في صلاتي هذه، لقد جيء بالنار وذلك حين رأيتموني تأخرت مخافة أن يصيبني من فوجها». إلى أن قال: «ثم جيء بالجنة وذلك حينما رأيتموني تقدمت حتى قمت

(١) المصنف، لابن أبي شيبة: ج ١٨، ص ٤١٧، الحديث ٣٥١١١، رجال الإسناد كلهم ثقات.

(٢) تفسير الطبري: ج ١٤، ص ٤٢٩، سورة الإسراء: ١.

(٣) المصدر نفسه.

في مقامي، ولقد مددتُ يدي وأنا أريدُ أن أتناولَ من ثمرها لتنظروا إليه، ثم بدا لي أن لا أفعل»^(١). هذا الحديث رواه مسلم في كتابه. وحكى بعضهم أنه لما رأى صلى الله عليه وآله جهنم وهو في صلاة الكسوف، جعل يتقي حرَّها عن وجهه بيده وثوبه، ويتأخرُ عن مكانه، ويتضرعُ ويقول: ألم تعدني يا ربَّ أنك لا تعدُّبهم وأنا فيهم ألم...؟ ألم...؟ حتى حُجبت عنه^(٢). أراد قوله: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَأَنْتَ فِيهِمْ وَمَا كَانَ اللَّهُ مُعَذِّبَهُمْ وَهُمْ يَسْتَغْفِرُونَ﴾ (الأنفال: ٣٣). وروي أيضاً أنه صلى الله عليه وآله صلى يوماً الصلاة ثم رقى المنبر فأشار بيده قبلة المسجد فقال: «قد رأيتُ الآن مذ صليتُ لكم الصلاة، الجنة والنار ممثلتين من قبل هذا الجدار، فلم أرَ كاليوم في الخير والشر»^(٣)، رواه البخاري.

وأما النار فالمشهورُ في السنة الجمهور أنها في الأرض السابعة. ومن الأخبار ما يدلُّ على أنها في السماء، كما نقلنا روايته عن مجاهد والضحاك في تفسير قوله تعالى: ﴿وَفِي السَّمَاءِ رِزْقُكُمْ وَمَا تُوعَدُونَ﴾ (الذاريات: ٢٢)^(٤)، وكما روي في حديث المعراج: أنه صلى الله عليه وآله

- (١) مسند أحمد بن حنبل، مصدر سابق: ج ٢٢، ص ٣٠٩، الحديث ١٤٤١٧، إسناده صحيح على شرط مسلم، رجاله ثقات رجال الشيخين؛ صحيح مسلم، مصدر سابق: الحديث ٩٠٤.
- (٢) صحيح سنن أبي داود، محمد ناصر الدين الألباني، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ: ج ١، ص ٣٢٦، الحديث ١١٩٤.
- (٣) مسند أحمد: ج ٢١، ص ٢٤٦، الحديث ١٣٦٦٦، إسناده صحيح على شرط الشيخين؛ صحيح البخاري، مصدر سابق: ج ٧٤٩ و ٦٤٦٨؛ صحيح مسلم: الحديث ٢٣٥٩.
- (٤) تفسير جامع البيان، مصدر سابق: ج ٢١، ص ٥٥٢، سورة الذاريات: ٢٢.

رأى في السماء الدنيا مالكا خازن النار، وفتح له طريقاً من طرق النار لينظر إليها حتى ارتقى إليه من دخانها وشررها وما عن يساره من الباب. ومن الأخبار ما يدل على أنها في البحر، منها: ما روي عن أمير المؤمنين عليه السلام أنه سأل يهودياً: أين موضع النار في كتابكم؟ قال: في البحر. قال: ما أراه إلا صادقاً؛ لقوله تعالى: ﴿وَالْبَحْرِ الْمَسْجُورِ﴾ (الطور: ٦) ^(١).

ويروى أيضاً في التفاسير: أن البحر المسجور هو النار. ومنها: ما رواه أحمد بن حنبل في مسنده عن رسول الله صلى الله عليه وآله: إنه قال: «البحر هو جهنم» ^(٢).

ومنها: ما يروى عن عبد الله بن عمر قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «لا يركب رجل بحراً إلا غازياً أو معتمراً، فإن تحت البحر ناراً، أو تحت النار بحراً» ^(٣).

ومنها: ما أوردها الثعالبي في تفسيره عن رسول الله صلى الله عليه وآله قال: «البحر نارٌ في نار» ^(٤).

ومنها: ما مر ذكره نقلاً عن مجاهد عن ابن عباس: أن النار تحت بحر اسمه قيس، ومن ورائه بحر اسمه الأصم، ومن ورائه بحر اسمه مطبقة، ومن ورائه بحر اسمه مرماس، ومن ورائه بحر اسمه الساكن،

(١) جامع البيان، مصدر سابق: ج ٢١، ص ٥٦٨، سورة الطور: ٦.

(٢) مسند أحمد بن حنبل، مصدر سابق: ج ٢٩، ص ٤٧٨، الحديث ١٧٩٦٠، إسناده ضعيف.

(٣) سلسلة الأحاديث الضعيفة، مصدر سابق: ج ١، ص ٦٩١، الحديث ٤٧٨.

(٤) الكشف والبيان عن تفسير القرآن، الثعلبي، تحقيق: د. زيدة بنت محمد الغامدي، دار التفسير، جدة، المملكة السعودية، الطبعة الأولى، ١٤٣٦ هـ: ج ٢٥، ص ١٥.

ومن ورائه بحرٌ اسمه الباكي، وهو آخرُ البحارِ محيِّطٌ بالكلِّ، وكلُّ واحدٍ من هذه البحارِ محيِّطٌ بالذي تقدّمه^(١).

ومنها: ما روي عن بعض السلف في قوله تعالى: ﴿يَسْتَعْجِلُونَكَ بِالْعَذَابِ وَإِنَّ جَهَنَّمَ لَمُحِيطَةٌ بِالْكَافِرِينَ﴾ (العنكبوت: ٥٤) قال: إنَّ جهنَّمَ هو البحرُ، وهو محيِّطٌ بهم، يُنثرُ فيه الكواكبُ ثمَّ تستوقدُ، ويكونُ هو جهنَّمَ^(٢).

ومنها: ما يروى عن ضحَّاكٍ في قوله تعالى: ﴿أُغْرِقُوا فَأَدْخَلُوا نَارًا﴾ (نوح: ٢٥)، هي في حالةٍ واحدةٍ في الدنيا يغرقون ويحترقون من جانب^(٣). ومثله ما سبق نقله عن سقراط الحكيم^(٤): أنَّ مرتكبَ الكبائرِ يُلقَى في طرطاووس. وقال المترجم: (طرطاووس) شقٌّ كبيرٌ وأهويةٌ تسيلُ إليه الأنهارُ، ويعني به البحرُ أو قاموساً فيه دردور^(٥).

(١) الدرّ المنثور، للسيوطي: ج ٥، ص ١٤٩.

(٢) تفسير جامع البيان، مصدر سابق: ج ١٨، ص ٤٣١، سورة العنكبوت: ٥٤.

(٣) الكشف والبيان، مصدر سابق: ج ٢٧، ص ٤٠٦، سورة نوح: ٢٥.

(٤) يقول الأستاذ جلال الدين آشتياني في تعليقاته على كتاب المظاهر الإلهية: «نقل المصنّف في أكثر كتبه هذا الكلام من سقراط ولم تتحقق مأخذ هذا النقل إلى الآن، مضمونه موافق لبعض الآيات والروايات والمأثورات الدالّة على خروج بعض العصاة والفجّار من النار». (الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، بضميمة تعليقات السبزواري، بإشراف: سيد محمّد خامنئي، تصحيح تحقيق ومقدمة: د. رضا أكبريان: ج ٩، ص ٤٥٥، الهامش).

(٥) تحقيق: مالهند، أبو ريجان البيروني، عالم الكتب، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٣ هـ: ص ٥٠. والدردور: موضع وسط البحر ومضيق بساحل بحر عمان. (قاموس المحيط: فصل الدال، باب الراء).

ومن الأخبار ما يدل على أن النار في هذه الأرض بعينها، كحديث الوادي الذي ذكرناه من قبل.

ومنها: ما يدل على أن بعض جهنم في الأرض، كما روي عن قتادة في قوله تعالى: ﴿أَفَمَنْ أَسَّسَ بُنْيَانَهُ عَلَىٰ نَقْوَىٰ مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانٍ خَيْرٌ أَمْ مَنْ أَسَّسَ بُنْيَانَهُ عَلَىٰ شَفَا جُرُفٍ هَارٍ فَانْهَارَ بِهِ فِي نَارِ جَهَنَّمَ﴾ (التوبة: ١٠٩) قال: والله ما تناهر أن وقع في النار^(١).

وروي عن جابر بن عبد الله قال: رأيت الدخان يخرج من أرض ضرارة، ويقال: إن حضرموت بقعة منها^(٢).

ويقرب من هذا، حديث وادي «برهوت» المروي عن أمير المؤمنين عليه السلام قال: «أبغض البقاع إلى الله تعالى وادي برهوت، فيه أرواح الكفار وفيه بئر ماء أسود منتن يأوي إليه أرواح الكفار»^(٣). وذكر رجل أنه بات في وادي برهوت فسمع طوال الليل «يا دومة»، فذكر ذلك لرجل من أهل العلم؛ فقال: الملك الموكل بأرواح الكفار اسمه دومة^(٤).

وحكى الأصمعي عن رجل من حضرموت أنه قال: نجد من ناحية برهوت رائحة فظيعة منتنة جداً، فيأتينا بعد ذلك خبر موت عظيم من

(١) تفسير جامع البيان، مصدر سابق: ج ١١، ص ٦٩٦.

(٢) المصدر نفسه: ج ١١، ص ٦٩٧.

(٣) الكافي، مصدر سابق: ج ٥، ص ٦٠٥، الحديث ٣؛ المصنّف، عبد الرزاق الصنعاني، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، منشورات المجلس العلمي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٣٩٢هـ: ج ٥، ص ١١٦، الحديث ٩١١٨.

(٤) أخبار مكة، أبو عبد الله المكّي الفكاهي، تحقيق: د. عبد الملك دهيش، دار خضر، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤١٤هـ: ج ٢، ص ٤٣.

عظماء الكفار^(١).

وبعضُ هذه الأخبار وإن كانت في أرواح الكفار من غير تعرّضٍ بذكر النار، إلا أنّا متى ضمناها إلى أخبارٍ أخرى وإلى قوله: ﴿التَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ﴾ (غافر: ٤٦) استصحبنا في حكم النار على وجهٍ أظهر.

(١) فيض القدير شرح الجامع الصغير، عبد الرؤوف المناوي، دار المعرفة، الطبعة الثانية، ١٣٩١هـ: ج ٣، ص ٤٨٩، الحديث ٤٠٧٧.

الشرح

يشتمل هذا النص على فكرة تعدد دفعاً لإشكال يثيره النص السابق، حيث يراد هاهنا القول بأن ما يذكر في النصوص الدينية العديدة من أماكن للجنة والنار في هذه النشأة لا يراد به أن كلاً منهما من موجودات هذا العالم، وهو ما يتنافى مع ما تم إثباته، حيث إن كلاً من الجنة والنار لا يمكن أن يكونا من هذا العالم وإنما لكل منهما مظاهر وظهورات وتجليات؛ لأن كل حقيقة من الحقائق ذات تجليات وظهورات عديدة. وهذا ما سوف يتم الوقوف عليه في النص التالي.

إذن فلا وجود لحقيقة كل من الجنة والنار في هذه النشأة، وإنما الموجود - وهو المذكور في الأخبار - إن هو إلا مظاهر وتجليات كل منهما، وهي مختلفة لاختلاف الشروط والقوابل.

وإليك عرض هذه الأخبار يسيراً، حيث يتم الوقوف على تنوع وتعدد مظاهر كل من الجنة والنار.

١. وجود جنة ما بين قبره صلى الله عليه وآله ومنبره، والمراد بالقبر هو الفقهي الخارجي الذي يزار لولا جلالة عقل وخشونة طبع من يتولى أمره. وما هو الجنة الآخروية وإنما البقعة المذكورة مظهر من مظاهر الجنة.

٢. قبر المؤمن روضة من رياض الجنة، وقبر المنافق حفرة من حفر النيران. الكلام في القبر وكل من الروضة والحفرة هو الكلام في قبره صلى الله عليه وآله ومعنى كون الجنة الموجودة ما بين القبر والمنبر.

٣. جبل أروند وأنه عين من عيون الجنة، الكلام هو الكلام، ولا يدري أين هذا الجبل، نعم هناك نهر (أروند) وهو المعروف بشط العرب في العراق.

٤. ما جاء فيما روي عن أبي جعفر عليه السلام:

- أ. جنة خلقها الله في المغرب.
- ب. ماء الفرات ينبع من تلك الجنة، إذن ماء نهر الفرات ماء من الجنة.
- ج. في الجنة المذكورة مساء وصباح وأثمار، وهناك تلاقٍ بين سكّانها.
- د. أرواح المؤمنين تطير في الهواء ما بين السماء والأرض.
- هـ. المؤمنون الموتى يتعهّدون قبورهم، أي القبور الموجودة في نشأتنا هذه.
- و. نار موجودة في هذه النشأة لكنّها في المشرق.
- ز. هناك وادٍ اسمه (برهوت) يأوي إليه الكافرون، وهو وادٍ في اليمن من بلدان هذا العالم.
٥. روي عن أبي بصير حديث لا يمتّ إلى ما نحن فيه بصلة، وذلك لأنّ الكلام يجري في القول بوجود جنة ونار في هذه النشأة، والحقّ أنّه لا يمكن ذلك وإنّما المراد منها المظاهر ليس إلّا، والمرويّ عن أبي بصير عن حال أرواح المؤمنين في الجنة.
٦. المرويّ عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام يتضمّن ذكر ماء يرد عليه الكفّار اسمه (برهوت) ويعيّن عليه السلام مكانه في بقعة من بقاع هذه النشأة وهي حضرموت من اليمن السعيد الذي هو بلد من بلدان هذه الدنيا.
٧. حديث مجاهد، حيث تمّ الاستدلال على وجود الجنة والنار في السماء من هذه الدنيا بقوله تعالى: ﴿وَفِي السَّمَاءِ رِزْقُكُمْ وَمَا تُوعَدُونَ﴾ (الذاريات: ٢٢)، والذي يوعد به الناس الجنة والنار، وهذا ما يمكن عرضه هكذا:
- | | |
|--------------|-----------|
| الجنة والنار | ما توعدون |
| ما توعدون | في السماء |
| الجنة والنار | في السماء |
- و. السماء في هذه النشأة، إذن فالجنة والنار في هذه النشأة. والجواب هو الجواب.
٨. حديث عبد الله بن سلام، أفاد أنّ الجنة في السماء السابعة.

٩. حديث ابن عباس: الجنة فوق سبع سماوات، والنار تحت أبحر مطبقة، فإذا كانت السماوات والأبحر المذكورة سماوات وأبحر هذه الدنيا فالكلام هو الكلام، وإلا فهو المطلوب، وأن الجنة والنار ليستا من هذه النشأة.

١٠. حديث المعراج؛ حيث أفيد: أن السدرة في السماء السابعة جنة المأوى، إذن فالجنة من عالم الدنيا. وهذا ما يمكن توضيحه من خلال المقدمات التالية:

- السدرة في السماء

- السماء في الدنيا وبالتالي السدرة في الدنيا

- جنة المأوى عند السدرة التي هي في الدنيا

∴ جنة المأوى في الدنيا. إذ ما عند الموجود في شيء موجود فيه، جنة المأوى عند السدرة الموجودة في السماء الموجودة في الدنيا.

١١. المروي عن عبد الله بن مسعود: الجنة في السماء الرابعة التي هي من سماوات الدنيا، فما هو موجود فيما هو موجود في الدنيا يكون موجوداً فيها، إذن فالجنة في الدنيا.

١٢. المروي عن عبد الله بن عمر: الجنة معلقة بقرون الشمس الموجودة في هذه النشأة، والمعلق بالموجود في هذه النشأة موجود حتماً في هذه النشأة.

١٣. حديث المعراج: النبي صلى الله عليه وآله يرى في معراجه - وهو في السماء الدنيا - آدم أبا البشر ويشم ريح الجنة وللنار، إذن فالجنة والنار في الدنيا.

١٤. حديث المعراج: صوت من أصوات الجنة ينبعث من مكان قريب إلى بيت المقدس الذي هو من موجودات هذه النشأة، فالجنة من موجوداتها أيضاً.

١٥. حديث الكسوف؛ حيث أفاد مجيء كل من الجنة والنار قريباً من النبي، والنبي صلى الله عليه وآله حينها في هذه الدنيا، إذن فالجنة والنار في الدنيا ولو حيناً ما، وهو يتنافى مع وجودهما أبداً في نشأة الآخرة.

١٦. ما حكاه بعضهم: النار موجودة ولو حين صلاته صلى الله عليه وآله

صلاة الكسوف، وذلك لأنه راح يتقي حرّها بيده وثوبه، ويتأخر عن مكانه الخارجي الدنيوي اتقاءً لشدة حرّها. واستشهاده صلى الله عليه وآله بقول الله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَأَنْتَ فِيهِمْ...﴾ (الأنفال: ٣٣)، أي: وما كان الله معذبهم وأنت معهم في دار الدنيا، إذن فالنار التي دفعها واتقاهما هي في الدنيا.

١٧. ما رواه البخاري، حيث رأى صلى الله عليه وآله الجنة والنار ممثلتين من قبل جدار من جدر الدنيا، إذن فهما من موجوداتها، وإن كان لفظ (ممثلتين) لا يساعد على ذلك، وإنما يفيد المعنى الذي سوف نقف عليه - وقد تقدّم - من أن المراد: المظاهر والتجليات ليس إلا.

الآراء في وجود النار

من الآراء التي ساقها المصنّف ما يخصّ الأرض، وكأنّ الجنة مفروغ من كونها في السماء، أمّا النار فالآراء متّفقة على أنّها في نشأة الدنيا، لكنّها مختلفة في أيّ مكان من أماكنها، وإليك ما عرضه وأورده رحمه الله من آراء:

الأول: رأي المشهور وما هو جارٍ على ألسنة الجمهور، وهو: أنّ النار في الأرض السابعة من أرض الدنيا.

الثاني: النار في السماء كما هو حال الجنة، وذلك لأنّها رزق موعود به، والرزق الموعود به في السماء. وهو المنقول عن مجاهد والضحاك في تفسير قوله تعالى: ﴿وَفِي السَّمَاءِ رِزْقُكُمْ وَمَا تُوعَدُونَ﴾ (الذاريات: ٢٢).

الثالث: النار موجودة في البحر، وهو مفاد ما روي عن أمير المؤمنين عليه السلام في محاوره بينه وبين يهودي سألّه عليه السلام عن مكان النار في كتابه، فأجاب بأنّها في البحر، فصّدق جوابه، وذلك لأنّه مطابق لما هو الحقّ، حيث قال: تعالى: ﴿وَالْبَحْرِ الْمَسْجُورِ﴾ (الطور: ٦) والمسجور من (سَجَرَ) أي: ملاً. سَجَرْتُ النهر: ملاًته، والسجر: إيقادك في التنور تسجّره بالوقود سَجراً، وسَجَرَ

التنوير يسجره سجراً: أوقده وأحماه^(١). وقد روي أنّ البحر المسجور هو النار، وهو ما يرويه عبد الله بن عمر والثعالبي، بل لقد ذكر البعض اسم البحر الذي توجد فيه النار، فهو بحر اسمه قيس ومن ورائه بحور عدّة.

الرابع: النار في وادٍ وهو يقال له برهوت، وهو أبغض البقاع إلى الله تعالى، وهو المروي عن الإمام عليّ عليه السلام، وكذلك حكاه الأصمعي.

إشارات النصّ

تأويل الحديث

بعد تقرير وإثبات أنّ كلّاً من الجنة والنار من نشأة الآخرة التي هي نشأة أخرى غير نشأة الدنيا، هناك سؤال يفرض نفسه، وهو: إذا كان الأمر كذلك، فما بالنار إذن نقف على كثير من النصوص الدينية التي يظهر منها خلاف ذلك، حيث تمّ تحديد بقاع من هذه النشأة على أنّها جنة تارة ونار أخرى؟ وقد أجاب المصنّف رحمه الله بأنّ الأماكن والبقاع التي تذكر على أنّها جنة أو نار إن هي إلا مظاهر لها في نشأتنا.

أمّا الحكيم السبزواري رحمه الله فقد تعاطى مع الحديث المذكور بطريقة أخرى مختلفة يمكن القول بأنّه تعامل مع مفرداته المختلفة بطريقة أنفسيّة، وإليك المفردات التي أتى عليها النصّ المذكور مع تأويله الذي وقف عليه^(٢):

- المغرب: هو الأفق الأعلى الذي تُفنى لديه الوجودات المجازيّة لما سواه تعالى، وبهذا تتبيّن مجازيّة تلك الوجودات بالقياس إلى الوجود الأتمّ الحقيقي.

- ماء الفرات: هو الوجود المنبسط والنفس الرحماني الذي توجد به الأشياء حيّة بعد عدم وهلاك، فهو يجري من ذلك المغرب الذي هو الأفق الأعلى والذي

(١) لسان العرب، لابن منظور، مادة: سجر.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ٩، ص ٣٢٢-٣٢٣.

هو عبارة عن الجنة التي هي الأرفع.

- توجه الأرواح إلى الجنة الموجودة في المغرب المذكور: الأرواح المستعدة والمؤهلة بالعلم والعمل تتحرك نحو الغاية المناسبة لاستعدادها وأهليتها، وقد عرفت أن الذي يوجد في المغرب إنما هو الجنة الأعلى.

مساء الأفق الأعلى

الأرواح المستعدة تتحرك شطر الأفق الأعلى لتفنى في نوره الأقدس، ولتكون في ليل دامس سببه انطفاء الأنوار المجازية. وبعبارة أخرى: المساء هو بداية تسلل الظلام وولوجه، والأرواح عندما تدنو من الأفق الأعلى تحبو أنوارها إلى أن تنطفى، فمساء تلك الأرواح إنما هو بالنسبة إلى انطفاء أنوارها ليس إلا.

أكل الأرواح وتلاقيها

أما أكل الأرواح فهو الأكل الذي يناسب نشأتها المترفعة عن نشأة الدنيا، إذ لكل أكله، للبدن أكله، ولمراتب النفس على اختلافها أكلها، والأكل منه الفاسد ومنه الصالح ومنه الطيب ومن الخبيث، ولذلك فالإنسان الذي يستمع القول فيتبع أحسنه ينظر إلى طعامه، ليتخير الأركى والأطيب.

أما طعام الأرواح التي توجهت نحو ذلك المقصد الأسنى فهو المعارف الإلهية الحقة ومشاهدة الجمال والجلال.

وأما تلاقي الأرواح وتعارفها فهو اتحادها بعد فرقة وشتات بسبب تدبيرها للمتفرقات التي لا يوجد بعضها لبعض فضلاً عن أن يوجد للغير، والمعني بها البرازخ على اصطلاح الإشراق، أي: الأجسام.

طلوع الفجر

وهو حين العود وأنه إلى الصحو بعد المحو والسكر، إذ لكل خمرة وسكره،

وسكر هذه الأرواح وخمرها شمائل الحقّ تعالى.

قال سلطان العاشقين ابن الفارض، في تائيته الكبرى:

سقتني حمياً الحبّ راحة مقلتي وكأسي محياً من عن الحسن جلّت
فأوهمتُ صحبي أنّ شرب شرابهم به سرُّ سرّي في انتشائي بنظرة
وبالحدق استغنيتُ عن قدحي ومن شمائلها لا من شمولي نشوتي
ففي حانٍ سكري حانٍ شكري لفتية بهم تمّ لي كتم الهوى مع شهرتي^(١)

كونها بين السماء والأرض

طلع الفجر وهاجت من الجنة التي هي في المغرب الذي هو الأفق الأعلى، بقيت بين السماء والأرض، أي: لكي تعود الأرواح، أو لكي تكون الأرواح مؤهلة للعود إلى الحفر والقبور التي هي الأبدان، لا بدّ أن تمرّ في نشأة تتهيأ من خلالها للانتقال من نشأة الروحانية الصرفة التي كانت لها حين كانت في جنة الأفق إلى نشأة الحفر التي هي النشأة المقارنة المطلقة، والنشأة التي تكون بين النشأتين المذكورتين هي نشأة البرزخ أو المثال الآفا في المنفصل أو الأنفسي المتّصل.

طلوع الشمس

هو الحين الذي تعود الأرواح إلى حفرها بعد أن كانت بين السماء والأرض، وقبلها كانت في جنة المغرب. والأثر الذي يبدو من طلوع الشمس هو ظهور الأنوار المضافة لتلك الأرواح، الأنوار المجازية التي للأشياء في نشأتنا هذه. هذا بالنسبة لأرواح المؤمنين، وأمّا أرواح الكافرين فلهم شأن يناسبهم، أصبح واضحاً بالقياس إلى ما سلف بيانه لمراتب أرواح المؤمنين وتوجّهاتهم.

(١) ديوان ابن الفارض، تحقيق: مهدي محمد ناصر الدين، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، الطبعة الثانية، ١٤٣٥هـ - ٢٠٠٥م: ص ٣٦.

النص الخامس

تنبيه

هذه الأخبارُ والرواياتُ وإن كانت ظواهرها متناقضةً على أرباب العلوم الرسمية لكنَّ بواطنها متوافقةٌ عند العرفاء المحققين؛ لا بتناء علومهم ومعارفهم على أصولٍ صحيحةٍ برهانيةٍ ومقدماتٍ جليّةٍ كشفيةٍ لا يشكّون فيها ويشكّون في الشمس رابعة النهار، بخلاف غيرهم من أصحاب البحث والجدال وأرباب الرواية من غير درايةٍ وحال، فإنهم حيث لم يأتوا البيوت من أبوابها، تناقضت عليهم الأحكامُ، وتفاسدت عندهم مقاصد الحديث والكلام.

وبالجملة: قد علمت أنّ الجنّة والنار في نشأةٍ أخرى وعالمٍ آخر، موجوداته أمورٌ صوريّةٌ بلا مادّةٍ وانفعالٍ وحركةٍ^(١).

والدنيا وكلُّ ما فيها أمورٌ كائنةٌ فاسدةٌ متجددةٌ دائرةٌ زائلةٌ ذاتُ أوضاعٍ وجهاتٍ مكانيةٍ، فكلُّ خبرٍ يُذكرُ فيه أنّ الجنّة أو النار في مكانٍ من أمكنة الدنيا وموضعٍ من مواضع هذا العالم، فإنّما أن يكون المراد باطن ذلك المكان، كقولهم: أنّ الجنّة في السماء السابعة، وأنّ النار تحت السماء، ليس المراد به أنّ الجنّة داخلَةٌ في جسميّة السماء دخولاً وضعياً^(٢)، بل دخولاً معنوياً كدخول النفس في البدن، وكذا حكم

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ٩، ص ٣٢٢.

(٢) من الوضع، أي: قبول الإشارة الحسّية.

النار^(١)، وقد علمت أنّ منزلة الجنة والنار من هذا العالم منزلة الجنين من الرحم، فما لم تبطل الدنيا، لم تنكشف الأخرى، وما لم ينهدم بناء الظاهر، لم يعمر بناء الباطن.

وإما أن يكون المراد منها حكم المظاهر الرقائق^(٢) والنشآت النسبية للجنة والنار. ألا ترى أنّ المرأة مظهر للصور الحسية وليست الصورة موجودة فيها؟ فكذلك بعض مواضع الدنيا مظهر للجنة والنار. فكما أنّ ما بين قبر الرسول صلى الله عليه وآله وسلم ومنبره روضة من رياض الجنة - أي: مظهر يظهر بها لمن كان من أهل الكشف والشهود روضة من أهل الجنة، كمرآة تشاهد النفس بها صورة من الصور المحسوسة التي قابلتها - فكذلك بعض المواضع المذكورة بمنزلة المراي المنكشفة بها أحوال الجنة أو النار، كجدار مسجد الرسول صلى الله عليه وآله الذي تمثل له الجنة والنار، وكماء الفرات وعين في جبل أروند، وكوادي برهوت، وغير ذلك من مواضع الأرض، وكذلك البحر الواقع في حديث (لا يركب رجل بحراً)، فالمراد بكون الجنة أو النار في هذه المواضع: أنّها صارت مجالي ومظاهر ينكشف بها مثل أحدهما.

وأما ما يروى من قول أمير المؤمنين عليه السلام مع اليهودي وتصديقه عليه السلام إياه في أنّ موضع النار في البحر، فليس المراد من البحر هذا البحر المحسوس، بل شيء آخر معنوي غير محسوس بهذه الحواس، المشار إليه في قوله تعالى: ﴿وَالْبَحْرِ الْمَسْجُورِ﴾ (الطور: ٦)،

(١) في عدم الدخول في جسمية السماء دخولاً وضعياً.

(٢) في بعض النسخ: للرقائق.

وكذلك المنقول عن ابن عباس وكعب الأحرار من أن النار سبعة أبحر
أو تحت سبعة أبحر، ليس المراد منه بحار الدنيا، وإنما المراد منها طبقات
عالم الطبيعة بحسب الجوهر والحقيقة، فإن الطبيعة في الحقيقة نار
غير محسوسة، محرقة للأجسام، مذيبة للأبدان، محللة للجلود.

الشرح

يريد المصنّف في هذا النصّ من كلامه أن يعالج الكمّ الهائل من الروايات، الذي يُجمع مفادها على أنّ الجنة والنار من موجودات هذا العالم، مع أنّ الأمر ليس كذلك، بل هما في نشأةٍ أخرى غير هذه النشأة، إذن هناك مصادمةٌ ما بين مفاد هذه الروايات والأخبار وبين ما ثبت من خلال الاعتماد على مقدّماتٍ جليّةٍ لا ريب في ثبوتها، وكذلك يعالج تناقضاً آخر، لكنّه فيما بين مفاداتها، حيث يذكر للنار مواضع عدّة - مثلاً - وكذلك الجنة، وقد وقفت على كلّ هذا في النصّ السابق، إذن فالمرور على هذا النصّ سيوضّح أمرين:

١. عدم التناقض بين ما يفيدّه ظاهر الأخبار المنقولة وبين ما تحقّق اعتماداً على المقدّمات الجليّة الكشفيّة، فالأوّل يذهب إلى وجود كلّ من الجنة والنار هاهنا، أي: في هذه النشأة، والثاني يذهب إلى امتناع ذلك.
 ٢. عدم التناقض بين الأخبار أنفسها، حيث يفيد بعضها أنّ الجنة والنار في مكان كذا، بينما يفيد بعضٌ آخر أنّهما في مكانٍ آخر.
- إذن فلو سلّمنا أنّهما في هذه النشأة، فلم هذا الاختلاف في تعيين المواضع والأماكن؟

المواضع مظاهر أو رقائق

أمّا علاج الأوّل فهو من خلال القول بأنّ المواضع والأماكن المذكورة في الأخبار والروايات إن هي إلّا مظاهر لكلّ من الجنة أو النار، أو هي رقائق، والأوّل اصطلاح في العرفان، أمّا الثاني فهو اصطلاح يناسب البحث الفلسفي الذي يذهب إلى أنّ الوجود حقيقة واحدة لكنّها مشكّكة، أي: ذات مراتب متفاوتة بالشدة والضعف.

فإن قيل: إن النار في المكان الفلاني، وكذلك الجنة، فليعلم أن المكانين المذكورين إنهما إلا مظاهر ومجالي كل من حقيقة الجنة والنار، فإذا ظهرت وتجلت الجنة في هذه النشأة، فقد تتجلى ما بين قبره صلى الله عليه وآله وبين منبره، أو يكون لها ظهور آخر في موضع ومكان آخر، وذلك كوادٍ من أودية هذه النشأة، وكذلك النار.

أو يقال: إن المذكور في الأماكن من الجنة والنار، إن هو إلا مرتبة نازلة منهما، حيث ورد أن كل حقيقة لها رقائق وتنزلات في العوالم المتعددة المتفاوتة طولاً، وإلا للزم الطفرة أو صدور الكثير من الواحد. وهذا ما تؤيده النصوص الدينية أيضاً، وذلك كقوله تعالى: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ﴾ (الحجر: ٢١)، ومن البديهي أن لا تترتب كل آثار الحقيقة على المرتبة، وإلا فما فرضناه مرتبة نازلة من الحقيقة لا تكون كذلك، بل هي عين الحقيقة.

اختلاف الرقائق والمظاهر

لعل الأخذ بظواهر الأخبار يناور ثانية ليقول: لو سلمنا جدلاً أن المذكور في الروايات هو مظاهر ورقائق الجنة والنار، إذن فلماذا الاختلاف في مظاهر حقيقة واحدة، حيث أظهرت الأخبار أن لكل من الجنة والنار مظاهر ورقائق مختلفة؟ والجواب: أولاً: الأخذ بظواهر الأخبار - التي تشتمل على الاختلاف على حقائق الجنة والنار على الأرض - يؤدي إلى القول بجنان ونيران متعددة، مع أن الذي يبدو من النصوص الدينية أن هناك جنة واحدة وكذلك ناراً واحدة، نعم هناك درجات للجنة ودركات للنار، إذن هناك تعدد لكن ليس على نحو التجافي كما هو حال التعدد الذي تظهره الأخبار. وهذا إشكال على أصل القول بوجود كل من الجنة والنار في نشأة الدنيا.

وثانياً: أي مانع من وجود رقائق متعددة مختلفة لحقيقة واحدة، وذلك عندما

تتعدد القوابل، ﴿أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا﴾ (الرعد: ١٧)، وأي مانع من أن تظهر حقيقة واحدة بظهورات متعددة لأذهان متفاوتة الاستعداد والقابلية فيراها شخص نعيماً وتكون لآخر جحيماً؟ حيث يُنقل في الأخبار أن منكرًا ونكيراً هما مبشّر وبشير، لكنهما مخيفان لشخصٍ ومبعث سرورٍ وراحةٍ لآخر.

إشارات النص

القلب طوراً وراء طور العقل

يُنقل أن أحد الباحثين تتبّع عشرات المناهج العرفانية لأصحاب الديانات المختلفة بل المتناقضة، فوجد أن الكل وصل إلى نتيجة واحدة، إذن فلعلّ أمراً لا ينسجم مع آخر لدى أصحاب العلوم الرسمية - أي: البحثية الحسولية - لكنّه ينسجم معه لدى العرفاء الحقيقيين، بل لعلّ أمراً يعجز عن دركه القوّة التي يعتدّ بها أصحاب العلوم المذكورة غاية الاعتداد لكنّه هو الحقّ المحقّق الواقع الذي ليس لوقوعه من دافع، وهنا تتردّد هذه العبارة: «فالقلب هو القوّة التي وراء طور العقل» حيث يراد بها أن هناك ما يدرك بقوة غير قوّة العقل، بل بعين وقوّة أخرى غيره قد تسمّى بالقلب؛ وذلك لأنّه «... وراء العقل طور آخر تنفتح فيه عين أخرى يبصر بها الغيب، وما سيكون في المستقبل وأمور أخرى العقل معزول عنها، كعزل قوّة التمييز عن إدراك المعقولات وكعزل قوّة الحسّ عن مدركات التمييز»^(١). والذي يحصر الإدراك بالعقل كمن يحصر الإحساس بالعين، نعم العين تدرك لكنّها تدرك نحواً من المدركات الحسية، فالإبصار مثلاً طور وراء طور السمع وهكذا، لا أن ما لا يُسمع لا يُدرك، فما لا يُدركه العقل لا يلزم أن يكون ممتنع الإدراك، وإلاّ فما معنى ما يروى عن النبيّ صلّى الله عليه

(١) المنقذ من الضلال والموصل الى ذي العزّة والجلال، لحجّة الاسلام أبي حامد الغزالي، قدّم له وعلّق عليه وشرحه: الدكتور علي بو ملحم، دار ومكتبة الهلال، ١٩٩٣م: ص ٥٣.

وأله: «إنا معاشر الأنبياء نكلّم الناس على قدر عقولهم»^(١)، فلا شك أنّ لديه من المعارف ما لا تقوى عقولهم على دركها، وبالتالي فلا بدّ من إتيان كلّ نحو من المعارف من أربابها، وإلاّ فالتناقض حليف من يتجاوز هذه السنّة التي يفرضها واقع المدرك ونفس أمره.

التشبيه بالمساوي أو الأخرى

لما كان المصنّف منهمكاً في بيان أنّ الأماكن التي تُذكر للجنة والنار هي في هذه النشأة وأنها ليست أماكن حقيقية - وذلك لأنّهما من نشأة غير هذه النشأة، فلا يمكن والحال كذلك أن تكون الجنة داخلية في السماء السابعة التي هي من موجودات هذه النشأة دخولاً وضعياً - أي: يشار إليها بالحسّ، أي: مكانياً إذا جهة - وهنا أراد أن يمعن في توضيح ذلك ويبيّن نحو دخول الجنة في السماء السابعة وأنّه معنويّ وليس وضعياً، فرأى أنّ دخول الجنة في السماء السابعة كدخول النفس والبدن.

نعم لقد تعرّض رحمه الله لنحو العلاقة بين النفس والبدن فهي مسألة على غاية من الأهميّة، وقد بحثت منذ القدم ولم ينقطع البحث فيها إلى يومنا هذا، لكنّ المشبه به إن لم يكن أخفى من المشبه فلا أقلّ هو مساوٍ له عند الكثيرين.

الطبيعة نار غير محسوسة

قال المصنّف رحمه الله: «وستعلم»^(٢) أنّ العلة القريبة في كلّ نوع من الحركة ليست إلاّ الطبيعة وهي جوهر يتقوم به الجسم ويتحصّل به نوعاً، وهي كمال أوّل جسم طبيعيّ من حيث هو بالفعل موجود، فقد ثبت وتحقّق من هذا: أنّ كلّ جسم أمر متجدّد الوجود سيّال الهويّة، وإن كان ثابت الماهيّة... وبهذا ثبت

(١) الأصول من الكافي: ج ١، ص ٥١، الحديث ١٥؛ وج ١٥، ص ٦٠٨، الحديث ٣٩٤.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ٣، ص ٦٦.

حدوث العالم الجسماني، وجميع الجواهر الجسمانيّة^(١).

إذن:

(١) الطبيعة مقومة لوجود الجسم.

(٢) الطبيعة هي العلة القريبة للحركة.

(٣) إذن فالجسم متجدد الوجود، وذلك لوجود علة تجده المقومة لوجوده،

ألا وهي الطبيعة.

وأما أنّها نار غير محسوسة فواضح، وإلا لتأثرنا بها تأثرنا بالنار الأسطقيّة

الخارجيّة، وأما أنّها مذيبة للأبدان محللة للجلود فلما ينتج عن الحركة التي تنتجها.

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، مصدر سابق: ج ٣، ص ٦٢.

الفصل الخامس والعشرون^(١)
في الإشارة إلى مظاهر الجنة والنار ومشاهدتهما

(١) عرض المصنّف لهذا البحث في: الشواهد الربويّة، مصدر سابق: ص ٣٠٢.

تمهيد

يُعدّ هذا الفصل دعماً وتأكيداً للوجه الثاني من الوجهين اللذين ذكرا لتوجيه مفاد الأخبار العديدة التي تضمّنت ذكر الأماكن لكلّ من الجنّة والنار، حيث أفيد هناك أنّ ما يذكر من جنّةٍ و نارٍ توجد في هذه النشأة إنّما هي مرتبة نازلة من كلّ منهما، وهذا لا يقتصر عليهما بل هو شأن كلّ ماهيّة من الماهيّات الحقيقية ومن جملتها الإنسان الذي أتى عليه حين من الدهر كان لكنّه لم يكن شيئاً مذكوراً، أي: كان شيئاً في مرتبةٍ من مراتب وجوده العليا لكنّه لم يكن مذكوراً موجوداً بوجوده الخاصّ به، وإنّما كان ذلك بعد أن أنزله الله أسفل سافلين، أي: إلى هذه النشأة التي هي الأخسّ والأنزل.

الفصل الذي بين أيدينا أفاد ما أفاد من خلال كلام في الكبرى ثمّ آخر في الصغرى التي هي محلّ الكلام، وهو ما تمّ عرضه من خلال النصّين التاليين:
النصّ الأوّل: أصل وقاعدة تفيد حكماً حاكماً على كلّ ماهيّة حقيقية وهي أنّها مشكّكة ذات مراتب.

النصّ الثاني: الجنّة والنار مصداقان من مصاديق تلك القاعدة الكبرى.

والنصّان المذكوران يمكن عرض مفادهما من خلال القياس التالي:

كلّ من الجنّة والنار	ماهية حقيقة
كلّ ماهية حقيقية	ذات حقيقة كلية ومثل جزئية
كلّ من الجنّة والنار	ذات حقيقة كلية ومثل جزئية

والمثل الجزئية لكلّ منهما توجد في نشأة الحسّ وعالم الشهادة، وهي المذكورة في الأخبار العديدة التي تمّ سردها فيما سلف.

النص الأول

قاعدة هامة وأصل خطير

اعلم أنّ لكلّ ماهيّة من الماهيّات الحقيقيّة ومعنى من المعاني
الأصوليّة حقيقةً كليّةً ومثلاً جزئيّةً ومظاهر جسمانيّةً في هذا العالم.
فإنسان - مثلاً - له حقيقةً كليّةً هي الإنسان العقليّ الجامع لجميع
رقائقه وخصوصيّاته على وجه أعلى وأشرف، وهو الروح المنسوب إلى
الله في قوله تعالى: ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي﴾ (الحجر: ٢٩) وله أمثلة
جزئيّة كزيد وعمرو، وله مظاهر ومشاهد كالمرايا والأجسام الصقيلة.

الشرح

يشتمل هذا النص على بيان قاعدة تنحلّ بها عقْدُ عدّة، من جملتها ما يبدو من تناقض ما بين هذه النصوص الدينيّة التي تفيد وجود الجنة والنار في بقاع من بقاع عالم الدنيا - هذه النشأة المشاهدة - وبين ما ثبت وفق الأدلّة العقليّة والأخرى النقلية من أنّهما في نشأة غير هذه النشأة، فالجنة والنار المذكورتان في نشأة الحسّ والعنصر هما مظهران أو رقيقتان لنار الآخرة.

وإن قلت: الجنة والنار اللتان تذكّران على أنّهما من نشأة الدنيا وأماكنها هل هما رقائق ومظاهر لحقائق قوس النزول أم الصعود، والذي هو محلّ الكلام؟ الرقائق والتنزّل مناسبة للنزول دون الصعود، وأمّا المظاهر فقد يقال بأنّها مناسبة لكلّ منهما، فكما تكون الجنة المذكورة على أنّها في الأرض مظهر جنة النزول فكذلك يمكن أن تكون مظهراً لجنة الصعود، ولكن كيف تكون الجنة المذكورة رقيقة لجنة الصعود، مع إمكان كونها كذلك بالنسبة لجنة النزول؟ فإنه يقال: لقد علمت أنّ كلّاً من جنة النزول والصعود متّفقتان «في الحقيقة والمرتبة الوجوديّة، لكونهما جميعاً دار الحياة الذاتيّة والوجود الإدراكي الصوري من غير تجددٍ ولا دثورٍ ولا انقطاعٍ ولا تضادٍّ ولا تراحمٍ...»^(١).

إشارات النصّ

الماهيات الحقيقيّة والمعاني المتأصلة

المراد بالماهية الحقيقيّة: الماهية الموجودة، والمعاني المتأصلة: الحقائق الجوهرية غير الماهوية، وذلك كحقيقة العلم، فإنّها معنّى من المعاني الجوهرية ذات مراتب

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، مصدر سابق: ج ٩، ص ٣٢١.

متفاوتة شدةً وضعفًا.

وهنا لابدّ من إجراء مقارنة ما بين الماهية من جهةٍ والمفهوم والمعنى من جهةٍ أخرى، حيث يوجد بينهما نسبة العموم والخصوص من وجه، وهذا ما يوضّحه الجدول التالي:

المفهوم	الماهية
مفهوم الوجود	الماهية الموجودة في الخارج
الماهية الموجودة في الذهن	أو الماهية من حيث هي
<p>إذن فقد أتضح أنّ «... مادة الاجتماع هي الماهية الموجودة في الذهن، حيث إنّها ماهية ومفهوم. أمّا الماهية فلأنّ الماهية اسم لجوهر الشيء ذاته مطلقاً، سواء كان موجوداً في الخارج أو في الذهن، أو اعتبر من حيث هو هو، مع قطع النظر عن الوجودين، وأمّا أنّها مفهوم فلأنّ المفهوم للشيء باعتبار وجوده الذهني، ومادة افتراق المفهوم عن الماهية هي مفهوم الوجود، أعني: ذلك المعنى العامّ البديهي إذا قيّد بالذهني فإنه مفهوم، حيث إنّه موجود في الذهن لكنّه ليس بماهية، بل هو أمر يلاحظ في مقابل الماهية»^(١).</p> <p>وكذلك النسبة بين الماهية والحقيقة فهي نسبة العموم والخصوص من وجه، «ومادة الاجتماع هي الماهية الموجودة في الخارج، فإنّها ماهية... وحقيقة؛ لأنّ الحقيقة عبارة عن الشيء بوصف الموجودية في الخارج، فالعناء مثلاً اسم لطائر لا حقيقة له، أي: ليس بموجود في الخارج، وإن كان له ماهية... ومادة افتراق الماهية عن الحقيقة هي الماهية الموجودة في الذهن، أو الماهية من حيث هي هي، ومادة افتراق الحقيقة عن الماهية هي حقيقة الوجود وواقعه بناءً على أصالة الوجود،</p>	

(١) درر الفوائد (وهو تعليقة على شرح المنظومة للسبزواري)، الحاج الشيخ محمد تقي الآملي، مؤسّسة دار التفسير، الطبعة الثالثة، ١٤١٦ هـ: ج ١، ص ٨٣.

حيث إنّها موجودة في الخارج ومتحقّقة فيه لكنّها ليست ماهيّة بل هي حقيقة الوجود^(١). وكذلك كمالات الوجود، وهي المعاني المتأصّلة، وذلك كالعلم والقدرة والحياة فهي ذات مراتب، منها الواجب بالذات، ومنها الجوهر، ومنها العرض.

مراتب الوجود

قال الحكيم السبزواري رحمه الله:

إنّ في وجودات الأمور رابطة يرشدكم صناعة المغالطة
وتلك عينيّ وذهنّي طبع ثمّت لفظيّ وكتبيّ وضع^(٢)

وقال شارحاً: «وتلك الوجودات التي لكلّ أمر أربعة: وجود عينيّ ذاتيّ، كوجود الشمس... ووجود ذهنيّ... كوجود الشمس في الأذهان، ثمّت... وجود لفظيّ وظهور في عالم الألفاظ، ووجود كتبيّ... كنقش الشمس في الألواح. وكون الوجودات لكلّ أربعة، باعتبار المراتب الإجماليّة، وإلا فلكلّ مرتبة مراتب. ففي العين: كالطبيعي والمثالي والنفسي والعقلي. وفي الذهن: الكون في الأذهان العالية، والكون في الأذهان السافلة. وفي الكون في أذهان آدميين: الكون في العاقلة، والكون في الوهم، والخيال والحسّ المشترك. وفي اللفظي: اللغات المختلفة والحروف المركّبات، والحروف المقطّعات. وفي الكتبي: أطوار الخطوط المختلفة. فربّ شيء واحد له ظهورات متفنّنة...»^(٣).

وهذا ما قرّره أيضاً في مراتب علم الله تعالى حيث قال:

(١) درر الفوائد، مصدر سابق: ج ١، ص ٨٣.

(٢) شرح المنظومة، قسم المنطق، المسمّى بالآلي المتظمة وشرحها، تأليف: الحكيم السبزواري، علّق عليه: حسن زادة الأملي، تقديم وتحقيق: مسعود طالبي، نشر: ناب، الطبعة الرابعة، ١٣٨٠ ش: ج ١، ص ٩١.

(٣) المصدر نفسه: ص ٩٤ - ٩٩.

إذ يكشف الأشياء مرّاتٍ له فذا مراتب بيان علمه^(١)

كلّ شيء له تجلّيات ومراتب عدّة تُكشّف له تعالى لتكون مرتبة من مراتب علمه عزّ وجلّ. فالإنسان - مثلاً - له حقيقة كليّة، هي الإنسان العقلي، والذي يُعدُّ ربّاً لنوع الإنسان حيث يربّها، أي: يجبر نقصها ويعتني بها لتخرج من القوّة إلى الفعل، فهو كليّ ثابت ليس له حالة منتظرة، وذلك خلافاً لأمثلته الجزئية وأفراده المادّية، كزيد وبكرٍ وخالدٍ... حيث تكون الحالة المنتظرة حاکمة عليهم. وقد تمّ الوقوف على هذا البحث مفصّلاً في أبحاث الجزء الثاني من الأسفار، حيث تمّ التعرّض لنظريّة المثل الأفلاطونيّة مفاداً وتأويلات^(٢).

(١) شرح المنظومة (الإلهيات بالمعنى الأخصّ) قسم الحكمة، غرر الفرائد وشرحها، الحكيم

المتألّة السبزواري، علّق عليه: آية الله حسن زاده الأملي، تقديم: مسعود طالبي، نشر:

ناب، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ، والثانية، ١٤٢٢هـ: ج ٢، ص ٦٠٧.

(٢) المثل الإلهية، بحوث تحليلية في نظرية أفلاطون، تقريراً لأبحاث أستاذنا السيّد كمال

الحيدري، بقلم: الشيخ عبد الله الأسعد، دار فراق، الطبعة الأولى، ١٤٣٠هـ: ص ١٣.

النص الثاني للجنة حقيقة كلية

فكذلك للجنة حقيقة كلية هي روح العالم، ومظهر اسم^(١) الرحمن، كما في قوله: ﴿يَوْمَ نَحْشُرُ الْمُتَّقِينَ إِلَى الرَّحْمَنِ وَفِدَاءً﴾ (مريم: ٨٥). ولها مثال كالي كالعرش الأعظم مستوى الرحمن، لقوله: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ (طه: ٥)، وأمثلة جزئية كقلوب المؤمنين (قلب المؤمن عرش الله)^(٢). ولها مظاهر حسية كما وقع في الأخبار المذكورة من عين أروند وغيرها.

وكذا النار، لها حقيقة كلية جامعة لأفرادها، وهي البعد عن جوار الله ورحمته بحسب اسمه الجبار المنتقم القهار، ولها نشأة مثالية كلية هي طبقات سبعة تحت الكرسي، والكرسي موضع القدمين، تفرقان بعده: قدم الجبار وهي لأهل النار، وقدم صدق عند ربك وهي لأهل الجنة. وفيه أصول السدر التي هي شجرة الزقوم طعام الأثيم، وهناك منتهى أعمال الفجار والمنافقين، ولها أمثلة جزئية وهي طبيعة كل فرد من الناس معدب لعذابه الجسماني، ونفسه وهواه لعذابه الروحاني، ولها مظاهر ومجالي حسية في هذا العالم، كما ورد في الأخبار من وادي برهوت وغيرها، ولكل من الجنة والنار أبواب كما سنشير إليه.

(١) في بعض النسخ: الاسم.

(٢) بحار الأنوار، مصدر سابق: ج ٥٥، ص ٣٩.

الشرح

ذكرنا في مستهل هذا الفصل أنه يشتمل على مقدمتين يتشكّل منهما قياس من الشكل الأوّل:

كلّ من الجنّة والنار ماهيّة حقيقيّة
كلّ ماهيّة حقيقيّة ذات حقيقة كليّة ومثّل جزئيّة
∴ كلّ من الجنّة والنار ذات حقيقة كليّة ومثّل جزئيّة

وقد تضمّن النصّ السابق كبراه، والنصّ الذي بين أيدينا - وهو الثاني - قد تضمّن صغراه، فالجنّة والنار ذوات.

فالاسم (الرحمن) - وهو الذات بالقياس إلى صفة الرحمة - له مظاهر متفاوتة في الكشف عمّا تختزنه الذات من تلك الصفة، والجنّة واحدة من تلك المظاهر، بل لعلّها هي الأتمّ؛ لأنّها روح العالم، ولولا الروح لما كان البدن ولما بقي.

والعرش الذي استوى عليه الرحمن مظهر آخر للاسم (الرحمن)، ثم إنك وقفت على أنّ جنّة كلّ من أفراد الإنسان ليست خارجة عن ذاته، وبالتالي فهناك أمثلة جزئيّة عديدة لحقيقة الجنّة الكلية يمكن أن تُعدّ مصاديق لها، متفاوتة شدة وضعفاً. ف«قلب المؤمن عرش الله» والعرش مظهر للجنّة التي هي مظهر للاسم (الرحمن)، إذن - وبقياس المساواة - مظهر مظهر المظهر مظهر، إذن فقلب المؤمن مظهر للجنّة.

ومما لاشكّ فيه: أنّ المظاهر الجزئيّة المذكورة هي مظاهر معنويّة مجردة، وذلك لأنّه ثبت في محله أنّ النفس مجردة، فإذا ما كانت مجردة فيكون لدينا جنّة معنويّة مجردة؛ وذلك لأنّ من مظاهر الجنّة ما يكون حسيّاً، وهو ما ورد في الأخبار التي مرّت في نصوص آنفه.

وكذلك أمر النار فهي حقيقة كلية، أي: سعيّة؛ لأنّها جامعة لكلّ أفرادها، ولأنّها حقيقة، إذ الكلية المنطقية من نصيب المفاهيم لا الحقائق.

النار مظهر لاسم من الأسماء الإلهية، وهو الاسم المنتقم الجبار، فهو اسم يرهّب ويبعد، بخلاف الرحمن أو الحيّ فهو يرحّب ويقرب، وهذا هو حال أسماء الجلال والجمال. وللنار - التي هي حقيقة كلية جبروتية - حقيقة مثالية كلية كالكرسيّ وموضع القدمين، ولها أمثلة جزئية هي نفوس مستحقّي العذاب، حيث إنّ نار كلّ ذاته وليست شيئاً خارجاً عنها. فزيد المستحقّ للعذاب مثلاً نازح حقيقة، وإن لم يشعر بحرقها وإيلامها في هذه النشأة - وذلك للشواغل والصورف - لكنّه سيدوق ذلك كلّ عندما ينكشف عنه الغطاء؛ ليكون عندها بصره حديداً حاداً لا يغفل عن درك أيّ ألم، وهي نار أخروية تطلع على الأفئدة.

وكذلك للنار مظاهر حسّية هي المذكورة في الأخبار السابقة، كما أنّ النار العنصرية تعدّ مرتبة نازلة من مراتب النار الكلية، وذلك وفق: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ...﴾ (الحجر: ٢١).

إشارات النصّ

الحقائق المتأصلة

قال المصنّف رحمه الله: «... وبالجملّة: الحقائق المتأصلة - كالإنسان والفرس والدوابّ والشجر والحجر - لكلّ منها أنحاء من الكون، ودرجات ومقامات في الوجود ونشآت في الكمال، كلّ ما هو أرفع وأشرف كان الوجود فيه أقدم، ووحدته أقوى، وإحاطته بما سواه أكثر، وجمعيّته أشدّ، ونوريّته أظهر، وآثاره أوفر، حتّى يزول عنه النقائص كلّها حتّى الإمكان، ففي ذلك المقام وقع التصالح بين المتفاسدات والتعانق بين المتضادات، والتأحد بين الكثرات... ومما ينبّه على كون حقيقة واحدة لها درجات في الوجود؛ بعضها طبيعيّ

وبعضها نفساني وبعضها عقلي وبعضها إلهي: أنه لا نشك أن العلم... حقيقة واحدة، وهي قد تكون عرضاً، كعلم النفس غيرها، وقد تكون جوهرًا نفسانيًا، كعلم النفس بذاتها، وقد تكون جوهرًا عقليًا، كعلم العقل بذاته، وقد لا تكون جوهرًا ولا عرضاً، بل أمرًا خارجاً عنهما، وهو واجب الوجود، كما في علم الله بذاته وبالأشياء، وكذلك القدرة...»^(١).

السِّدْرَةُ وَالزَّقُومُ

قال الراغب: «سدر: السِّدْرُ: شجر قليل الفناء عند الأكل. قال تعالى: ﴿وَأَثَلٍ وَشَيْءٍ مِّنْ سِدْرٍ قَلِيلٍ﴾ (سبأ: ١٦)، وقد يخضد ويستظل به، فجعل ذلك مثلاً لظُلِّ الجنة ونعيمها في قوله تعالى: ﴿فِي سِدْرٍ مَّخْضُودٍ﴾ (الواقعة: ٢٨) لكثرة غنائه في الاستظلال. وقوله تعالى: ﴿إِذْ يَغْشَى السِّدْرَةَ مَا يَغْشَى﴾ (النجم: ١٦)، فإشارة إلى مكان اختص به النبي صلى الله عليه وآله فيه بالإفاضة الإلهية والآلاء الجسيمة»^(٢).

وقال أيضاً: «زقم، ﴿إِنَّ شَجَرَةَ الزَّقُومِ * طَعَامُ الْأَثِيمِ﴾ عبارة عن أطعمة كريهة في النار، ومنه استعير: زقم فلان وتزقم: إذا ابتلع شيئاً كريهاً»^(٣).

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ٦، ص ٢٨٥ - ٢٨٦.

(٢) مفردات ألفاظ القرآن العلامة الراغب الأصفهاني، تحقيق: صفوان عدنان داوودي، نشر: ذوي القربى، الطبعة الثالثة، ١٤٢٤ هـ: ص ٤٠٣.

(٣) المصدر نفسه: ص ٣٨٠.

الفصل السادس والعشرون^(١) في أبواب الجنة والنار

(١) عرض المصنّف لهذا البحث في: مفاتيح الغيب، انظر: طبعة: بنياد حكمت إسلامي
صدرا، الطبعة الأولى، ١٣٨٦ش: ج: ٢، ص ١٠٧٠.

تمهيد

ما يُراد قوله في هذا الفصل هو أنّ الآخرة نشأة أخرى غير نشأة الدنيا، وأنها ليست على درجة واحدة، فالجنة مراتب ودرجات، والنار مراتب ودرجات، وقد عبّر عن المرتبة بالباب، وذلك لأنّ أهل الآخرة - سواء كانوا من أهل الجنة أو النار - على مراتب، لأنّ ما اكتسبوه على مستوى العلم والعمل متفاوت. أبواب الجنة ثمانية، وأبواب النار سبعة، وقد اختلف في مصداق هذه الأبواب فكانت الآراء ثلاثة:

١. الأبواب هي المدارك السبعة للإنسان.

٢. الأبواب هي الأعضاء السبعة التي وقع التكليف فيها: الكفان والركبتان، وإبهاما القدمين، والجبهة.

٣. الأبواب هي الأخلاق، حيث تكون الحسنة أبواباً للجنة، والسيئة أبواباً للنار. والأوّل منها هو الأوّل والأوفاق.

لقد تمّ تناول هذا الفصل من خلال النصوص التالية:

النص الأوّل: عرض أصل المدعى، وهو ما جاء في النصوص الدينية كعدد، وإلا فتفاوت درجات أهل الآخرة لا ريب فيه.

النص الثاني: البحث في تعيين الأبواب، وقد رأيت أنّ الآراء في ذلك ثلاثة، والإشارة إلى أبواب الجنة تزيد على أبواب النار بواحد وهو باب القلب، الذي هو محلّ الإيمان والمعرفة.

النص الثالث: تذكرة وتبصرة أريد منها الإمعان فيما أُفيد في النصّ السابق، كما تمّ دفع إشكال أُورد عليه.

النص الرابع: كيف تكون المشاعر السبعة أبواباً للجنة والنار، مع أنّ حقيقة

المشاعر السبعة واحدة، فكيف تكون أبواباً لأمرين متخالفين الحقيقة وهما الجنة والنار؟

هذا إشكال تمّ علاجه في هذا النصّ من كلام المصنّف رحمه الله.

النصّ الأوّل

للجنة أبواب ولجهنن

أبواب الجنة هي المشار إليها في القرآن بقوله سبحانه: ﴿وَالْمَلَائِكَةُ يَدْخُلُونَ عَلَيْهِمْ مِنْ كُلِّ بَابٍ﴾ (الرعد: ٢٣)، وقوله: ﴿لَا تُفْتَحُ لَهُمْ أَبْوَابُ السَّمَاءِ وَلَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ﴾ (الأعراف: ٤٠)، وقوله: ﴿جَنَّاتٍ عَدْنٍ مَفْتَحَةٌ لَهُمْ الْأَبْوَابُ﴾ (ص: ٥٠).

وأبواب النيران هي المشار إليها بقوله: ﴿ادْخُلُوا أَبْوَابَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا﴾ (الزمر: ٧٢)، وقوله: ﴿حَتَّىٰ إِذَا جَاءُوهَا وَفُتِحَتْ أَبْوَابُهَا﴾ (الزمر: ٧٣)، وقوله: ﴿لَهَا سَبْعَةُ أَبْوَابٍ لِكُلِّ بَابٍ مِنْهُمْ جُزْءٌ مَقْسُومٌ﴾ (الحجر: ٤٤).

الشرح

كل ما يمكن للعقل أن يدركه هو أن النعيم والعذاب اللذين في الجنة والنار ليسا على شاكلة واحدة، وذلك لأن المستحقين ليسوا على وتيرة واحدة. وأما عدد مراتب كل منهما فهو مما لا يناله العقل مستقلاً عن الوحي، ولقد كان للوحي كلمته في بيان عدد أبواب كل من الجنة والنار، فالأولى ثمانية، أما الثانية فلها سبعة.

وما أراد المصنّف رحمه الله قوله على مستوى هذا النصّ من كلامه هو عرض أصل المدعى، وهو: أن لكل من الجنة والنار أبواباً متعدّدة، ولكل باب من تلك الأبواب جزء مقسوم، أي: حتى الباب الواحد ليس داخله على وتيرة واحدة وشاكلة واحدة، نعم هم مشتركون في أنهم مستحقّون لهذه الدرجة من النعيم أو العذاب، إلا أن الاختلاف فيما يلذّهم ويؤذّهم.

لا شك ولا ريب أن المراد من الباب ليس هو المتعارف في البيوت المتداولة في السكنى في نشأتنا هذه، وهنا تأتي قاعدة أن الألفاظ موضوعة لروح المعاني، فباب كل شيء يتناسب مع حقيقته، فعليّ عليه السلام باب مدينة العلم، والمدينة هي حقيقة النبيّ صلّى الله عليه وآله، إذن فعليّ عليه السلام باب حقيقة النبيّ صلّى الله عليه وآله مدينة حقيقة أيضاً، فمن لم يكن له من عليّ عليه السلام شيء فلن يكون له من المدينة شيء، وليس كلُّ أحدٍ ينال من عليّ عليه السلام ما يناله الآخر. إذن فعليّ عليه السلام باب، لكنّه ليس على وتيرة ودرجة واحدة، إذ كلُّ مرتبة منه تعدّ باباً يفضي إلى المدينة بما يتناسب معها.

إذن، فالأبواب هي الطبقات، فالجنة طبقات ودرجات، والنار طبقات ودركات. وهذا هو المراد بالأبواب.

إشارات النصّ

أبواب الجنة

سمعت أنّ للجنة أبواباً ثمانية، وقد ورد في ذلك نصوص دينية، فقد روي عن أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب عليه السلام أنّه قال: «إنّ للجنة ثمانية أبواب: باب يدخل منه النبيون والصدّيقون، وباب يدخل منه الشهداء والصالحون، وخمسة أبواب يدخل منها شيعتنا ومحّبونا»^(١). كما أنّ بعض النصوص تتضمّن عدداً آخر، حيث روي عنه أيضاً: «أنّ للجنة إحدى وسبعين باباً»^(٢). ولعلّ وجه ذلك هو أنّ الأبواب الأصلية للجنة ثمانية، وأمّا الفرعية فهي أكثر من ذلك، وكم لهذا من نظير، حيث يقال تارةً بمحدودية الأسماء الإلهية وحصرها بعددٍ، ويقال أخرى بعدم تناهيها، ويوجّه ذلك بالقول بأنّ الأسماء الإلهية الكلية محدودة، وأمّا اللامحدودة فهي الجزئية.

وجه تعدّد الأبواب

قد يقال: إذا كانت الجنة واحدة فلم يكون لها أبواب عدّة؟ ولذا قيل: إذا كانت واحدة فليس الداخلون إليها من ذوي الشأن الواحد والمرتبة الواحدة، فالأنبياء وهم من الداخلين إلى الجنة أرفع شأنًا وأعلى مقاماً عن سواهم من الداخلين، فتكرمة لهم يتمّ إدخالهم من باب خاصّ بهم، وهكذا كما هو المتعارف في التعامل مع الشخصيات الاعتبارية في مجتمعاتنا. فإنه يقال: كيف يمكن أن يكرم الوافدون إلى الجنة في مجرّد الدخول دون أن تحفظ مقاماتهم بعد الدخول؟ والجواب: صحيح أنّ الجنة واحدة كنشأة كلية، لكنّها ذات مراتب تختصّ

(١) الخصال، مصدر سابق: ج ٢، ص ٤٤٥، الحديث ٦، للجنة ثمانية أبواب.

(٢) ترتيب الأمالي، مصدر سابق: ج ١، ص ٤٥٨، الحديث ٤٢٠.

كلّ مرتبة بمن يتناسب مع درجتها الوجوديّة، إذ من خلاف العدل تسوية المختلفين في المقامات جزاءً ومقاماً، بل هو خلف المرجو من الآخرة التي كان أحد الأدلّة التي تؤكّد ضرورة وجودها هو العدل الإلهي.

وقد ورد في النصوص الدينيّة ما يفيد ذلك، فقد روي عن الإمام أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال: «لا تقولوا جنّة واحدة؛ إنّ الله عزّ وجلّ يقول: درجات بعضها فوق بعض»^(١).

إذن هناك مراتب عديدة للجنّة، فالجنّة كثيرة بمعنى تعدّد المراتب، وإلاّ فهناك حقيقة واحدة تشتمل على درجات ومراتب، ولذلك تجد في القرآن أفراد الجنّة تارة وجمعها أخرى.

الجنان في القرآن

لقد ورد في القرآن الكريم ذكر جنان متعدّدة، وقد علمت أن تعدّد الجنان سببه تعدّد أهل الجنان، وتعدّدهم راجع إلى تعدّد مقاماتهم بسبب اكتسابهم للمعارف العلميّة والملكات العمليّة.

قال المصنّف رحمه الله: «جنّات المأوى نوع من الجنان، كلّ منها غاية ما يمكن لطائفة من الناس أن يبلغ إليها بقوة الإيمان والعمل الصالح؛ لأنّ صيغة الجمع تدلّ على أنّها مراتب متفاوتة»^(٢).

وقد ورد في القرآن الكريم أسماء عديدة للجنان^(٣)، حيث يشار بكلّ اسم إلى

(١) الزهد، حسين بن سعيد الكوفي الأهوازي، تصحيح: غلام رضا عرفانيان، المطبعة العلميّة، الطبعة الثانية، ١٤٠٢هـ: ص ٩٩، باب ١٩، أحاديث الجنّة والنار.

(٢) تفسير القرآن الكريم، تأليف: محمّد بن إبراهيم صدر الدين الشيرازي، تصحيح: محمّد خواجوي، انتشارات بيدار، قم، الطبعة الثالثة، ١٣٨٠هـ: ج ٦، ص ١١٤.

(٣) معاد در قرآن (المعاد في القرآن) - بالفارسيّة - آية الله جواد آملّي، مركز نشر إسرائ، الطبعة الأولى، ١٣٨١ش: ص ٣٤٨.

مرتبة من مراتب الجنة، بل قد تكون المرتبة الواحدة أيضاً ليست على شاكلة واحدة، وذلك عندما تفرد تارة وتجمع أخرى، وذلك كجنة المأوى، فقد قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ رَأَهُ نَزْلَةً أُخْرَىٰ * عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَىٰ * عِنْدَهَا جَنَّةُ الْمَأْوَىٰ﴾ (النجم: ١٣ - ١٥)، وقال تعالى: ﴿أَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَلَهُمْ جَنَّاتُ الْمَأْوَىٰ نُزُلًا بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ (السجدة: ١٩). وكذلك ﴿جَنَّةُ التَّعِيمِ﴾ (الشعراء: ٨٥) و﴿جَنَّاتِ التَّعِيمِ﴾ (المائدة: ٦٥). ومن الجنان التي تمّ ذكرها في القرآن الكريم: جنة الخلد، ودار السلام، وجنات عدن، والفردوس الأعلى.

النص الثاني

عدد أبواب الجنة والجحيم

واعلم أنه وقع الخلاف في تعيين هذه الأبواب، ف قيل: هي المدارك السبعة للإنسان، وهي: الحواس الخمس، والحاستان الباطنتان، أعني: الخيال والوهم، أحدهما مدرك الصور، وثانيهما مدرك المعاني الجزئية. وهذه الأبواب كما أنها أبواب دخول النيران، كذلك هي أبواب دخول الجنان إذا استعملها الإنسان في الطاعات، ولاقتناء الخيرات، ولانتزاع معاني الكليات من المحسوسات والجزئيات، وبالجملة: استعملها فيما خلقت لأجله، وللجنة باب ثامن مختص بها هو باب القلب.

وقيل: هي الأعضاء السبعة التي وقع التكليف بها.

وقيل: هي الأخلاق السيئة، مثل: الحسد والبخل والتكبر وغيرها للنار، ومقابلاتها من الأخلاق الحسنة كالعلم والكرم والشجاعة وغيرها للجنة. ولا يبعد أن يكون للصفات السيئة سبعة مواضع^(١) لكل منها شعب كثيرة، وكذا للصفات الحسنة يكون ثمانية مجاميع تحت كل منها أصناف كثيرة، كما هي مذكورة في كتب الأخلاق.

والقول الأول أولى وأوفق؛ فإن كلاً من المشاعر السبعة باب إلى الشهوات الدنياوية التي ستصير نيراناً محرقة وهيئات معدبة للنفوس في الآخرة، وهي أيضاً إذا استعملت في طريق الخير أبواب إلى إدراك

(١) في بعض النسخ: جوامع.

الحقائق والمعارف وفعل الحسنة التي بها يُثاب في العاقبة ويصعد إلى الملكوت ويدخل في الجنة مع زمرة الملائكة.

وبالجمل: لكل من هذه المشاعر والمدارك باطنٌ وظاهرٌ، باطنه فيه الرحمة وظاهره من قبله العذاب، فظواهرها أبوابٌ مفتوحة إلى عالم الجحيم أو إلى ما به استحقاقية الدخول في الجحيم، وبواطنها أبوابٌ مفتوحة إلى عالم الجنان أو إلى ما به استحقاقية دخولها، وإذا غلقت أبواب النيران فتحت أبواب الجنان، بل هي على شكل الباب الذي إذا فتح على موضع، انسدَّ عن موضع آخر، فعين غلق أبواب إحداهما عين فتح أبواب الأخرى، إلا باب القلب وهو الباب الثامن، فإنه مغلق دائماً على أهل الحجاب الكلي والكفر، وهو مختص بأهل الجنة من جهة الإيمان والمعرفة، ولا يفتح أبداً لأصحاب النار؛ لأنهم المختوم على قلوبهم في الأزل؛ لقوله تعالى: ﴿خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ﴾ (البقرة: ٧)، وقوله: ﴿فَطَبَعَ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَفْقَهُونَ﴾ (المنافقون: ٣)، وليس للنار دخولٌ أو تصرفٌ في القلوب والأفئدة وإنما لضربٍ منها اطلاعٌ على القلوب لا دخولٌ فيها؛ لغلق ذلك الباب عليها، كغلق باب الجنان على الكفار. فما ذكر الله من الأبواب السبعة يدخل فيها الإنس والجان، وأما الباب الثامن المغلق الذي لا يدخل فيه أهل الكفر والاحتجاب فباطنه محل الإيمان والعبودية، وفي الحديث: «التراب لا يأكل محل الإيمان»^(١) وهو - أي باطنه - سعيد في الدنيا والآخرة، ليس للعذاب والشقاوة فيه مدخلٌ. فالقلب كالجنة حقت بالمكاره، وباطنه

(١) لم نجد مصدر هذه الرواية، وقد تقدم من المصنف (ص ١٣): «النار لا تأكل محل الإيمان».

فيه الرحمة وظاهره فيه العذاب، وهي النار التي تطلع على الأفتدة.
وأما منازل جهنم ودركاتها وخوضاتها، فعلى قياس ما يُذكر في
الجنان من المنازل والدرجات والرواشن، على سبيل المقابلة.
وأما أسماء أبوابها السبعة فهي باعتبار الإضافة إلى منازلها، كباب
جهنم، وباب الجحيم، وباب السعير، وباب اللظى، وباب السقر، وباب
الحطمة، وباب السجين، والباب الثامن المغلق فهو الحجاب والستر.
وأما خوضات النار فهي شُعبُ الكفر والفسوق، وكذا خوضات الجنة
هي شعبُ الإيمان والطاعة. فمن عمل من خير فهو يراه في الآخرة،
ومن عمل من شر فقد يراه وقد يُعفى عنه.

الشرح

بعد أن تمت الإشارة إلى أن لكل من الجنة والنار أبواباً، وأن للنار سبعة أبواب وللجنة ثمانية، فإنه يراد هاهنا تعيين وتحديد مصاديق كل من تلك الأبواب، فكانت الآراء في ذلك ثلاثة:

١. الأبواب هي مدارك الإنسان وحواسه الظاهرة والباطنة.
٢. الأبواب هي الأعضاء السبعة التي وقع بها التكليف.
٣. الأبواب هي الأخلاق؛ فالسيئة أبواب للجحيم، والحسنة أبواب للجنة وما فيها من نعيم.

والراجع المختار والأولى الأوفق هو أولها.

إذن المدارك والحواس هي الأبواب، وتنقسم إلى: حواس ظاهرة وهي الخمس المعروفة، وحواس باطنة أيضاً هي خمس، وهي: الحس المشترك، والخيال، والوهم، والحافظة، والعقل، والقدسي، وذلك يثبت من خلال المدركات المتنوعة، وهذا ما ذكره السبزواري رحمه الله في منظومته:

مدركنا إما معانٍ أو صور	والأول الكلي والجزئي سبر
فصورٌ مدركها بنطاسيا	لها بجنبه الخيال واقيا
والوهم للجزئي من معنى علم	حافظه حافظة لقد رسم
والعقل للكلي من معنى عقل	خازنه القدسي والنسيان دل
ودون تلك قوّة مشتهرة	للوصل والفصل هي المفكرة ^(١)

إذن فالحواس الباطنة هي:

١. البنطاسيا، أو الحس المشترك.

(١) شرح المنظومة، مصدر سابق: ج ٥، ص ٥٣.

٢. الخيال، الذي يحفظ مدركات الحس المشترك.
 ٣. الوهم، المدرك للمعاني الجزئية.
 ٤. الحافظة، هي القوة التي تحفظ مدركات الوهم.
 ٥. العقل، الذي يدرك الكليات.
 ٦. القدسي حافظ مدركات العقل.
 ٧. المتخيّلة أو المفكّرة، وكلاهما يصدق عليهما: (المتصرّفة).
- لكنّ المشهور أنّ الحواسّ الباطنة خمس، وهو ما صرّح به الحكيم السبزواري رحمه الله لدى شرحه للأبيات المذكورة آنفاً، حيث قال: «وهي أيضاً خمس»^(١) لكنّه رحمه الله دفع هذا الدخل بقوله: «فكما أنّ العقل نفسه ليس في بطن من بطون الدماغ، كذلك خازنه القدسي مجرّد عن الموادّ ولو احقها، وذكره وذكر خازنه هنا بالتبع تمييزاً لوجه الضبط»^(٢).
- بعبارةٍ أخرى: المقسم هو الحواسّ الباطنة الحالّة في موضع من مواضع البدن الذي هو الدماغ، والعقل ليس كذلك، وخازنه أيضاً.
- وإذا ما ثبت أنّ الوهم لا يستحقّ أن يكون حاسّةً مستقلّةً بذاتها عن العقل،^(٣) فتكون الحواسّ أربعاً. وأمّا الحواسّ الخمس الظاهرة فهي: الباصرة، والسامعة، والشامّة، والذائقة، واللامسة.
- وبناءً على ما تقدّم فأبواب الجنّة والنار هي الحواسّ الخمس الظاهرة بالإضافة

(١) شرح المنظومة، مصدر سابق: ج ٥، ص ٥٤.

(٢) المصدر نفسه: ص ٦٩.

(٣) هذا ما رآه المصنّف رحمه الله. راجع: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ٣، ص ٣٦١-٣٦٢، وج ٢، ص ٣١٦، حيث قال: «واعلم أنّ الفرق بين الإدراك الوهمي والعقلي ليس بالذات بل أمر خارج عنه، وهو الإضافة إلى الجزئي وعدمها، فبالحقيقة الإدراك ثلاثة أنواع، كما أنّ العوالم ثلاثة، والوهم كأنّه عقلٌ ساقطٌ عن مرتبته».

إلى الخيال والوهم من الحواس الباطنة، والمراد بالخيال هو الحس المشترك، وإلا فالخيال مجرد قوة تحفظ ما يدركه الحس المشترك من صور، وقد استدلوا على المغايرة بينهما بوجوده عدة^(١).

إذن فأبواب كل من الجنة والنار - أي: طبقاتها ومراتبها - سبعة، وبما أن الحواس المذكورة أكثرها حسية سوى باب الوهم فهي طبقات جزئية محسوسة، وهذا يتناسب مع النار دون الجنة؛ وذلك لأنك علمت أن المعاد منه الجسماني ومنه الروحاني وهو الذي ارتقى إلى مقام العقل، إذن فلا معاد روحاني مع قصر الأبواب على سبعة. نعم، الإشكال متأكد ومحكم لولا أنهم قالوا بأن للجنة باباً آخر ثامناً مختصاً بها وهو باب العقل.

تصوير الحاسة باباً

علمت أن الأولى والأوفق من الأقوال هو القول بأن المراد بالأبواب هي الحواس، وعلمت أيضاً أن المراد بالحاسة الطبقة والمرتبة، وبالتالي فهناك أمران لابد من توضيحهما:

١. كون الحاسة باباً.

٢. كون الحاسة مرتبة وطبقة.

أما الأول فبأن يقال: إن الحاسة قوة من قوى النفس التي تدرك من خلالها المحسوسات المختلفة، فهي - أي الحواس - أبواب تطل من خلالها النفس على المدركات، فإذا ما تم إدراك المحسوسات كان الاتحاد بين الحاس والحس والمحسوس، وبهذا يكون الحاس في مجال وفي رحاب المحسوس يتأثر بها يتناسب مع طبيعته لذة أو ألماً؛ وذلك لأنك سمعت مراراً أن جنة ونار صاحب الجنة والنار ليستا بخارجتين عن محوطة ذاته.

(١) المصدر نفسه: ص ٢١١.

ومن الواضح جداً أنّ المدارك المذكورة تستعمل فيما يؤدي إلى الملكات التي تتحوّل إلى صور مؤذية، وذلك عندما تسخر لنيل شهوات دنياوية غير عابئة بخيرٍ وصلاح، فهي أسيرة هيئات معدّبة ومؤلمة، وإلا فهي في هناءة وسعادةٍ ورخاءٍ، وذلك عندما تستعمل فيما يخدم ما وُجدت لأجله، وهو الإنسانية الحقة، والتي لا تكون إلا إذا أدمنت النفس على كسب المعارف الحقة، والتي لأجلها يتمّ غضّ الطرف عن كلّ شهوةٍ تحول دونها، أو تؤخّر أو تضعّف، وكذلك إذا أدمنت على ممارسة الأفعال التي تنسجم مع جوهر تلك المعارف حتّى تكون رافعة لها، ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ﴾ (فاطر: ١٠). وهذا ما أشار إليه المصنّف رحمه الله بقوله: (... كذلك هي أبواب دخول الجنان، إذا استعملها الإنسان في الطاعات، ولاقتناء الخيرات، ولانتزاع الكليّات من المحسوسات والجزئيات)، حيث يفيد كلامه ويؤشّر على نحوين من الجنّة:

الأولى: جنّة الصور، وهي جنّة المعاد الجسماني. وهي لمن لم يبلغ مرحلة انتزاع الكليّات من المحسوسات والجزئيات، فهي لمن استعمل الحواسّ في الطاعات واقتناء الخيرات، لكنّه لم يصل إلى المرتبة المشار إليها، وذلك لعدم وجود استعدادٍ لديه.

الثانية: جنّة المعاني، وهي جنّة المعاد الروحاني. وهي لمن استعمل حواسّه في كسب الطاعات واقتناء الخيرات، وانتزاع الكليّات من المحسوسات والجزئيات، وهو الذي بلغ مرتبة العقل بالفعل، وهو الباب الثامن الذي تختصّ به الجنّة دون النار.

إشارات النصّ

باب القلب

هذا الباب الثامن من أبواب الجنّة، وقد علمت أنّه لا يكون لغير أهل الجنّة، وذلك لأنّه محلّ الحكمة والمعرفة والإيمان، كما أفاد ذلك القرآن، وقد سار الصوفيّة على النهج القرآني في جعل القلب محلّ الكشف والإلهام وأداة المعرفة،

والمرآة التي تتجلى فيها معاني الغيب وتنزل عليها الحكم فهو باختصار: تلك القوة الخفية التي تدرك الحقائق الإلهية إدراكاً واضحاً جلياً لا يخالطه شك. وابن عربي لم يخرج عن هذا الخطّ القرآني - الصوفي، بل تابعه جاعلاً للقلب عيناً ووجهاً، ونصّوصه تتكلم، فهي واضحة جليّة^(١).

لقد أشار المصنّف إلى مميزات هذا الباب، وهو ما يمكن عرضه من خلال التالي:

١. باب خاصّ بأهل الجنة، فهو محلّ الإيمان والمعرفة.
٢. باب مغلق في وجه أصحاب النار، وذلك بما قدّمت أيديهم على مستوى الإيمان والمعرفة، ممّا جعلهم غير مؤهلين للولوج من هذا الباب.
٣. لا سبيل للنار إلى القلب، وذلك لأنّه محلّ الإيمان والمعرفة، وقد تكرر هذا من المصنّف في موارد عدّة، هاهنا أحدها.

قال رحمه الله: «وأما العقل النظري إذا تنوّر بنور المعرفة والإيمان، وخرج من القوة إلى الفعل، وصار كعينٍ صحيحةٍ استنارت بنور الملكوت، فلكونه يدرك حقائق المعارف، ورئيس سائر المدارك رئيساً مطاعاً إذا منع النفس عن هواها، وسخر الشهوة والقوى الأمّارة واستخدمها في سبيل العبودية، يطالع بكلّ منها آية من آيات الملكوت وباباً من أبواب المعرفة التي لكلّ منها مشعر خاصّ، ليتزّرع منها معاني ويفهم بها أسراراً إلهية ويقف عليها، فيسعد بذلك السعادة القصوى... فقد علّم بما ذكر: أنّ جميع هذه المشاعر الثانية - حسب ما ذكرنا - أبواب الجنان وأسباب مجاورة الرحمن في حقّ من صرفها فيما خلقها الله لأجله: ﴿وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَىٰ * فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَىٰ﴾ (النازعات: ٤٠ - ٤١) ﴿فَأَمَّا مَنْ طَغَىٰ * وَآثَرَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا * فَإِنَّ الْجَحِيمَ هِيَ الْمَأْوَىٰ﴾ (النازعات: ٣٧ - ٣٩) وفي الآية

(١) انظر: المعجم الصوفي، الحكمة في حدود الكلمة، الدكتورة سعاد الحكيم، دار دندرة،

دليل على أن النفس الإنسانية إذا زهدت في الدنيا صارت من جواهر الملكوت، فمأواها الجنة وموطنها جوار الله ودار الحيوان»^(١).

وبالتالي فالنفس وقواها التي هي ليست شيئاً وراءها، سيفٌ ذو حدّين، فقد تكون سعيدة تُسعد صاحبها، وقد تكون شقيّة تُشقيه ولا يستطيع عنها غفلة ولا منها فكاكاً، وهنا الطامة الكبرى للشقي، وأوج السعادة وتداومها للسعيد.

أبواب الآخرة ثانية

بناءً على ما أفيد من أن أبواب الجنة والنار إن هي إلا المشاعر والحواس، ولا تكون كذلك إلا إذا كانت باقية، وهي كذلك لأنها مجردة عن المادة، وما هو كذلك لا سبيل للعدم إليه، كيف وقد ثبت في محله أن النفس في وحدتها كلّ القوى، وهي - أي: النفس - مجردة. قال المصنّف رحمه الله: «وما هي - الأبواب - إلا الحواس المحشورة مع النفس، الباقية معها، فإنّ للنفس في ذاتها سمعاً وبصراً وشمّاً وذوقاً ولمساً وتخيلاً ووهماً... لا هذه الحواس الدائرة ومحسوساتها الفانية الباطلة، وكلّ نفس تتبّع الهوى ويسخر عقلها الشهوة، يستخدمها الهوى والشيطان ﴿أَفَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ﴾ (الجاثية: ٢٣)، فيكون كلّ من المشاعر السبعة سبباً من أسباب طاعة الهوى وانقياد الشهوات، وباباً من أبواب الوقوع في الهلكات ﴿وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ﴾ (الجاثية: ٢٣)؛ ليصير حاله كما أفصح عنه تعالى في قوله: ﴿فَأَمَّا مَنْ طَغَىٰ * وَآثَرَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا * فَإِنَّ الْجَحِيمَ هِيَ الْمَأْوَىٰ﴾ فكلّ مشعر من هذه المشاعر بمثابة باب من أبواب جهنم ﴿لَهَا سَبْعَةُ أَبْوَابٍ لِكُلِّ بَابٍ مِنْهُمْ جُزْءٌ مَّقْسُومٌ﴾ (الحجر: ٤٤)^(٢).

(١) مفاتيح الغيب، الحكيم الإلهي والفيلسوف الربّاني صدر الدين محمّد بن إبراهيم الشيرازي، صدر المتأهّين، مع تعليقات للمولى علي النوري، قدّم له: محمّد خواجوي، واعتنى به: فاتن محمّد خليل اللبون، مؤسسة التاريخ العربي، ١٤١٩هـ: ص ٧٦٠.

(٢) المصدر نفسه: ص ٧٥٩ - ٧٦٠.

النص الثالث

تذكرة وتبصرة

اعلم أنّ باطن الإنسان في الدنيا هو ظاهره في الآخرة، ومادام الإنسان في هذا العالم تكون الآخرة عالم الغيب بالقياس إليه، وإذا انتقل من الدنيا إلى الأخرى يصير ذلك العالم عالم الشهادة بالقياس إليه.

وإطلاق أبواب الجنان على هذه المشاعر الظاهرة من باب التوسّع ليس على سبيل الحقيقة؛ لأنّ باب الدار وباب البلد ما إذا فتح، فُتِحَ إليها بلا حجاب، ولا بدّ أن يكون باب كلّ مدينة من جنسها، وباب كلّ شيء من جنسه، وهذه الحواس ليست كذلك، والتي تنفتح إلى الجنة ما هي إلا الحواس المحشورة مع النفس الباقية ببقائها في الآخرة.

وقد علمت أنّ للنفس في ذاتها سمعاً، وبصراً، وشمّاً، وذوقاً، ولمساً، وتذكراً، وتصرفاً، ويداً روحانيةً، ورجلاً كذلك، فلها عين باصرة ناظرة إلى ربّها، وأذن سامعة تسمع آيات الله [وكلماته] وكلمات الملائكة وأصوات طيور الجنة ونعماتها وتسبيحات الأشياء، وشمّ تشمّ به روائح الأنيس ونسائم القدس، وذوق تذوق به طعوم الجنة وفواكه ممّا يشتهون، ولمس تلمس به الحور^(١) العين، وهي المشاعر الروحانية والحواس الباطنة، وهي مع محسوساتها من أهل الجنة إن لم يسدّها سادّ أو لم يحجبها حجاب.

(١) في الأصل: حور.

وأما هذه الحواس وهي ^(١) ومدركاتها أمورٌ مستحيلةٌ زائلةٌ دائرةٌ كائنةٌ فاسدةٌ، منشأٌ للعذاب الأليم والحجاب العظيم، وتؤدي بالإنسان إلى الهاوية ويحترق بنار الجحيم، فكلُّ نفسٍ تتبَعُ الهوى، وتسخرها الشهوة، ويستخدمها الشيطانُ ويستعبدها، كما قال تعالى: ﴿أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَىٰ سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ وَجَعَلَ عَلَىٰ بَصَرِهِ غِشَاوَةً﴾ (الجاثية: ٢٣) فتصيرُ من أهل النار؛ إذ قد صار كلُّ من مشاعره السبعة سبباً من أسباب بُعده من الله وملكوته، وباباً من أبواب طاعته للهوى وانقياده للشهوة، وعدوله عن طريق الهدى وسنن الحق، ووقوعه في المهوى ﴿فَمَنْ يَهْدِيهِ مِنْ بَعْدِ اللَّهِ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾ (الجاثية: ٢٣)، ويكون حاله وماله كما أفصح الله عنه بقوله تعالى: ﴿فَأَمَّا مَنْ طَغَىٰ * وَآثَرَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا * فَإِنَّ الْجَحِيمَ هِيَ الْمَأْوَىٰ﴾ (النازعات: ٣٧-٣٩). فظهر: أن كلَّ مشعرٍ من هذه المشاعر بابٌ من أبواب الجحيم، ﴿لَهَا سَبْعَةٌ أَبْوَابٍ لِكُلِّ بَابٍ مِنْهُمْ جُزْءٌ مَقْسُومٌ﴾ (الحجر: ٤٤).

وأما إذا تنورَ القلبُ بنور المعرفة والإيمان، وخرجَ من القوّة إلى الفعلِ بالرياضةِ والعبادةِ والطهارةِ عن وسخِ المعاصي ودَرَينِ الشهوات، كالحديد إذا أُذيبَ بالنار وذهبَ به درنُه وخبثُه وأُخذت منه مرآةٌ مصيقلَةٌ، صار كعينٍ صحيحةٍ استنارتْ بنور الملكوت الأعلى، فيطالعُ بكلِّ مشعرٍ من مشاعره آيةً من آياتِ ربِّه الكبرى، وباباً من أبوابِ معرفةِ ربِّه الأعلى، فينتزِعُ من صورها المحسوسةِ الجزئيةِ معانيَ معقولةً

(١) في بعض النسخ: فهي.

كَلِيَّةً، وَيَفْهَمُ مِنْهُ^(١) أَسْرَاراً إلهيَّةً يَقِفُ عَلَيْهَا وَيَدْخُلُ جَنَّةَ الْمُقَرَّبِينَ،
وَيَسْتَعِدُّ بِهَا لِلسَّعَادَةِ الْقُصُوى وَمَجَاوِرَةِ الرَّحْمَنِ ﴿فِي مَقْعَدٍ صِدْقٍ عِنْدَ
مَلِيكٍ مُّقْتَدِرٍ﴾ (القمر: ٥٥).

وهذا بخلاف حال أهل الهوى والجهالة المشتغلين بشهوات الدنيا
المعرضين عن الآخرة وعن سماع آيات الله مصرين مستكبرين كما قال
تعالى: ﴿يَسْمَعُ آيَاتِ اللَّهِ تُتْلَى عَلَيْهِ ثُمَّ يُصِرُّ مُسْتَكْبِرًا﴾ (الجاثية: ٨)،
كَأَنَّ فِي آذَانِهِمْ وَقْرًا فَبَشَّرَهُمْ بِعَذَابِ أَلِيمٍ^(٢)، فَغُلِّقْتُ عَلَيْهِمُ الْأَبْوَابَ
وَسُدَّتْ عَلَيْهِمُ الطَّرِيقَ إِلَّا طَرِيقَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا؛ قَالَ سُبْحَانَهُ فِي
حَقِّهِمْ: ﴿وَجَعَلْنَا مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ سَدًّا وَمِنْ خَلْفِهِمْ سَدًّا فَأَغْشَيْنَاهُمْ
فَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ﴾ (يس: ٩)؛ إشارة إلى أن ليس لديهم درجة قوة نظرية
تنفتح بابها لإدراك العلوم الإلهية ليكونوا من أهل القرب والمنزلة عند
الله، ولا أيضاً لهم قلب سليم وأذن واعية لها باب مفتوح إلى تلقي
السمعيات والمواعظ والخطابات ليكونوا من أهل السلامة من عذاب
الآخرة، فلا جرم حالهم في الآخرة كما اعترفوا به حين لم ينفعهم
الاعتراف ﴿وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ *
فَاعْتَرَفُوا بِذَنبِهِمْ فَسُحْقًا لِأَصْحَابِ السَّعِيرِ﴾ (الملك: ١٠ - ١١).

فقد وضح وانكشف: أن جميع هذه المشاعر الثمانية تصلح لأن
تصير أبواب الجنان في حق من يصرّفها فيما خلقها الله لأجله، كما

(١) في بعض النسخ: منها.

(٢) مقتبس من قوله تعالى: ﴿وَإِذَا تُتْلَى عَلَيْهِ آيَاتُنَا وَلَّى مُسْتَكْبِرًا كَأَن لَّمْ يَسْمَعْهَا كَأَنَّ فِي أُذُنَيْهِ
وَقْرًا فَبَشَّرَهُ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾ (لقمان: ٧).

قال: ﴿وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَىٰ * فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَىٰ﴾ (النازعات: ٤٠ - ٤١)، ومنها أبواب جهنم في حق من صرفها في طاعة الهوى وشهوات الدنيا، كقوله تعالى: ﴿فَأَمَّا مَنْ طَعَى * وَآثَرَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا * فَإِنَّ الْجَحِيمَ هِيَ الْمَأْوَىٰ﴾ (النازعات ٣٧ - ٣٩).

الشرح

يراد في هذا النصّ معالجة إشكالٍ قد يوجّه على ما وقع عليه الاختيار في مسألة مصداق أبواب كلّ من الجنة والنار، حيث علمت أنّ المصنّف رأى أنّ مدارك الإنسان هي أولى وأوفق بأن تكون تلك الأبواب.

مع أنّ هذا ممّا لا يستقيم؛ لأنّ المدارك المذكورة هي مدارك الإنسان في هذه النشأة، وهي - ومدركاتها - أمورٌ مستحيلةٌ زائلةٌ دائرةٌ، وكائنةٌ فاسدةٌ، والجنة والنار - على ما وقفت - في نشأةٍ لا سبيل فيها للاستحالة والزوال والدثور والكون والفساد، ومن الضروري أن يكون هناك مناسبةٌ ما بين الشيء وما يكون باباً له، وإلاّ لصلح أن يكون أيّ بابٍ باباً لأيّ شيء.

- إذن فما هو مصداق الأبواب المذكورة للجنة والنار؟

- الجواب: إنّها مدارك الإنسان ومشاعره.

- أما قيل للتوّ بأنّها غير صالحة لذلك؟

- نعم، المدارك الظاهرة لا تصلح لذلك، ولكنّ مدارك الإنسان ليست تقتصر على الظاهرة، حيث توجد مدركات تدرك ما تدركه الظاهرة مع أنّها ومدركاتها ليست في نشأة الظاهر.

فلاّ إنسان مدارك تدرك المدركات المختلفة: مبصرات، مسموعات، مذوقات، مشمومات، ملموسات، وهي في حالة تعطلّ الحواسّ الظاهرة، وذلك في منامها مثلاً، بل وللنفس أعضاء، وذلك كاليد والرجل، لكنّها روحانيّة، وذلك لوجودها في نشأة الروحانيّة والتجرّد.

وهذا ما تمّ الكلام فيه مفصّلاً في الفصل السابع من الباب الثامن من معاد

الأسفار، حيث تم إثبات الإنسان النفسي الأخروي البرزخي ذي الأعضاء والحواس المناسبة لنفسيته وبرزخيته، وذلك لأن «...الإنسان إذا ركبت قواه الظاهرة وحواسه البدنية بالنوم أو الأعمال [الإغماء] وغيرهما كثيراً ما يجد من نفسه أنه يسمع، ويرى ويشم، ويلمس، ويبطش، ويمشي، فله في ذاته هذه المشاعر والقوى والآلات من غير نقصان وعوز لشيء منها، لكنها ليست ثابتة في هذا العالم، أي: عالم الحس والشهادة، وإلا لشاهدها كل سليم الحس، وليس كذلك، فعلم أن موطنها عالم آخر هو عالم الغيب والباطن»^(١).

هذا الإنسان وما له من قوى هو حصيلة معرفة وعمل، فهو يتشكل بالصورة التي تنسجم معها، فمن كان تاماً فيهما انعكس ذلك عليه وعلى قواها، وكانت قواه عندها أبواباً تفضي إلى الجنة التي تتناسب مع مرتبة ودرجة ذلك التمام، ومن قصر لکنه ليس إلى الحد الذي يخرج عن الرتبة، كأن يكون مشركاً ملحداً، وإنما كان سليم القلب من الشرك والإلحاد، وإنما كان للشهوات سلطة عليه، فأخذته حيث لا يصح أن يؤخذ، فهو عرضة لإجراء عملية تطهير لإزالة ما علق به بسبب تلك السلطة.

وقد أجاد المصنّف رحمه الله في تقريب هذه الحقيقة من خلال مثال محسوس؛ فالحديد يخضع لعملية صهر وإذابة لأجل تنقيته مما علق به من أشياء تعكّر جوهره وتكدر طبيعته، وكذلك يفعل بالذهب، بل والإنسان عندما يستدعي علاجه بتر عضو من أعضائه - مثلاً - لأجل صحته ودوام سلامته، والمريض الذي استفحل به المرض واستشرت به العلة فلا يجدي معه بتر ولا استئصال، بل يُترك ليواجه مصيره المحتوم، وبالتالي فإن بتر عضو من الأعضاء مؤثر على أمل ورجاء بالصحة والعافية، وعدمه ليس كذلك، بل قد يكون - كما ذكرنا - آية

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ٩، ص ٧٠ - ٧١.

يأس وانقطاع رجاء من العافية والصحة.

إذن فالحواس والقوى المذكورة إنما تفضي إلى جنة ونار بحسب نحو كينونتها، وهي بحسب ما اكتسبت من علم وعمل، وبحسب تعبيره رحمه الله: «فقد وضح وانكشف أنّ جميع هذه المشاعر الثمانية تصلح لأن تصير أبواب الجنان في حق من يصرفها فيما خلقها الله لأجله... ومنها أبواب جهنم في حق من صرفها في طاعة الهوى وشهوات الدنيا».

إشارات النصّ

الحواسّ الأبواب

لما جرى الكلام عن أبواب كلّ من الجنة والنار، كان للقوم آراء عدّة في مصداق هذه الأبواب:

١. الحواسّ والمدارك السبعة للإنسان.

٢. الأخلاق؛ فالحسنة للجنة، والذميمة السيئة للنار.

٣. الأعضاء السبعة وهي المساجد السبعة: الجبهة، وباطن الكفين، والركبتين، والقدمين.

وكان للمصنّف تنبيه على أنّ المدارك هي الأولى بأن تكون أبواباً، وهو ينسجم مع مفاد النعيم والعذاب القائم على معرفة أنّ النفس مجردة، وأنّ تجرّدها ليس على شاكلة واحدة، وأنّ الإضافة بينها وبين البدن ليست مقولية عارضة طارئة، كما هو الحال بالنسبة لعروض الأبوة على زيد الذي رُزق بولده عمرو، وكذلك النفس في وحدتها كلّ القوى.

ثمّ لما وصل المصنّف رحمه الله إلى ذلك المختار نبه وأوضح أنّ الحواسّ والمدارك التي تصلح لأن تكون أبواباً ليست تلك الحواسّ الظاهرة، لأنّه يراد لها أن تكون أبواباً لأمر أخروي غير ظاهر، إذ لا بدّ من المسانحة ما بين الباب

والشيء الذي يكون باباً له، إذ باب كل شيء بحسبه، والباب هو ما يكون مفضياً لفضاءٍ ومجالٍ من خلاله، وما نجده في المصنّفات - حيث يتم تقسيمها إلى أبواب، حيث يكون كل واحد منها مفضياً إلى فضاء - بحث من بحوث ذلك المصنّف، وما نحن فيه كذلك، حيث البحث كل البحث في الباب الحادي عشر في المعاد الجسماني، حيث يفضي إلى البحث فيما يرتبط بالآخرة ومقاماتها.

وإذ لا مناسبة ما بين الحواسّ الظاهرة وبين الآخرة، فلا تكون أبواباً لها،

وهذا ما يمكن تلخيصه من خلال التالي:

أبواب الباقي الدائم	باقٍ دائمٌ
الحواسّ	أبواب الآخرة الباقية الدائمة
الحواسّ	باقية دائمة

وبعبارة القياس الاستثنائي الاتّصالي: لو كانت الحواسّ أبواباً للآخرة الباقية

الدائمة لكانت باقية دائمة.

وهنا يمكن لأحد أن يشكّل على القياس الاقتراضي الحملي الأوّلي، وأن يبطل

التالي ويرفعه، وهذا يؤدّي إلى رفع المقدم، فلا تكون الحواسّ أبواباً على ما قيل

بأنّه الأوّلي والأوفق.

والذي أوقع في هذا، ممّا هو مخالف للأوّلي والأوفق: هو أنّ الحواسّ التي

أُخذت في القياسين المذكورين هي الظاهرة، والحواسّ التي تنسجم مع المراد هي

الأخروية، وقد بيّن ذلك المصنّف رحمه الله.

نعم قد تُسند الباطية للحواسّ الظاهرة توسّعاً، لأنّ هناك علاقة بينها وبين

الباطنة إذ هما من حقيقة واحدة، إلا أنّ النشأة مختلفة، فهي ظاهرة في نشأة لكتّها

في نشأة هي هي أخروية باطنة.

وقد أشار إلى ذلك كلّ الحكيم السبزواري حيث قال: «أي: إذا أُخذت هذه

المشاعر مقيّدة بهذه أو بشرط لا بالنسبة إلى المشاعر الأخرويّة، وأمّا إذا أخذت لا بشرط أو بشرط شيءٍ كالجسد مع الروح فلا^(١).

فالحواسّ ذات اعتبارات عديدة:

الحواسّ بشرط كونها ظاهرة.

الحواسّ بشرط عدم كونها أحرويّة.

الحواسّ لا بشرط شيء من الظهور والغيب.

الحواسّ بشرط الأخرويّة.

التوسّع لا على سبيل الحقيقة إنّما يصدق مع الاعتبارين الأوّلين، وأمّا على الآخرين الأخيرين فالتوسّع على سبيل الحقيقة، نعم الحواسّ بقيد الظاهرة هي أبواب حقيقة لكنّها أبواب لنشأة الحسّ والظهور، لا الغيب والأخرويّة.

وبالتالي فالقياس المذكور كان فريسة مغالطة أصابت صغراه، وهي ما يسمّى بـ(سوء اعتبار الحمل)^(٢)، حيث أورد الموضوع وهو الحواسّ، لا على الوجه الذي ينبغي، حيث لم يؤخذ فيه ما هو منه وهو شرط الأخرويّة، فالدوام والبقاء من نصيب الحواسّ بشرط كونها أحرويّة ليس إلّا.

إلّا أنّ عبارة المصنّف رحمه الله لا تفيد واحداً من الأمرين التاليين:

١. إنّ المقصود بالحواسّ الحواسّ الأخرويّة، وذلك وبقرينة تقييده لحاستي الخيال والوهم بالباطنتين، حيث يفيد أنّ الخمس الأخرى هي الظاهرة، وإلّا فلا معنى للتقييد المذكور.

٢. المغالطة تبقى من سوء الحمل، لكن مع إضافة شيء للموضوع ليس له، لا كما أفيد آنفاً أنّ الغلط وسوء الحمل سبب حذف قيد كان لا بدّ منه.

(١) شرح المنظومة، قسم المنطق، مصدر سابق: ص ٣٥١.

(٢) المصدر نفسه.

النص الرابع

رد إيراد

فإن قلت: باب الدار يشبه الدار، والجنة والنار متخالفتان في جوهر الحقيقة ونحو الوجود، فكيف يصح أن تكون المشاعر الإنسانية بعينها أبواب الجنة وأبواب النار؟

قلنا: السمع والبصر وغيرهما التي لأهل السعادة والهدى مبانة بالحقيقة والنوع عندنا للتي هي لأهل الشقاوة والهوى، وإن وقع الاشتراك بينهما في أصل الإحساس والشعور؛ فإن مدارك أهل السعادة ومراتبهم^(١) مطهرة من رجس الهوى، منورة بنور المعرفة والتقوى، ومدارك الأشقياء المدبرين والمردودين إلى أسفل سافلين مغشاة بغشاوة الطبع، مظلمة بظلمات الجهل والهوى.

وبالجملة: السمع والبصر والفؤاد التي لأولئك الأصحاب وأولي الألباب، قد وقع لها التبديل الأخرى والتحويل الإلهي الذي به تستأهل لأن تكون من أبواب الجنة التي هي دار الحسنات ومنزل الخيرات، وأما السمع والبصر والفؤاد التي لأصحاب النار والأشقياء الفجار فصارت أنحس^(٢) مما كانت وأظلم وأنجس، فناسب لأن تكون مداخل وأبواباً لدار الظلمات ومعدن البوار والنكال والعذاب.

(١) في بعض النسخ: ومراتبهم.

(٢) في بعض النسخ: أبحس.

الشرح

يراد في هذا النص من كلام المصنّف أن يجيب على سؤالٍ آخر يثيره ما تمّ ترجيحه من الأقوال الثلاثة التي سيقت كمصاديق لأبواب كلّ من الجنة والنار، حيث كان الأولى والأوفق هو الحواسّ والمدارك السبعة للإنسان، التي هي الحواسّ الأخروية لا الظاهرة الدنياوية.

السؤال هاهنا: سلّمنا أنّ الحواسّ المذكورة أخروية لا دنياوية، ولكن كيف يعقل لشيءٍ واحدٍ كالحواسّ أن يكون تارة أبواباً للجنة، وأخرى للنار، وكيف يمكن لشيءٍ واحدٍ أن يكون ملدّاً ومؤملاً؟

والجواب: أمّا إجمالاً، فقد تحوّلت الحواسّ كلّ إلى ما يناسب ما اكتسبت، فالتّي اكتسبت مدركات تناسب نورانية وطهر الجنة غدت أبواباً لها، وأمّا التي اكتسبت ظلمةً ورجساً فهي أبواب للنار والألم والعذاب، فالظلمة توحش، والرجس يقرّز وينفّر.

وأمّا تفصيلاً، فالحواسّ كلّ وصل إلى ما يسانخه من خلال المقدمات التالية:

١. الحواسّ قوى موجودة للنفس.
٢. النفس كلّ القوى مع كونها واحدة.
٣. النفس موجود تترتب على وجوده الآثار، وذلك لأصالة الوجود.
٤. النفس تتحرّك حركة جوهرية، وكذلك قواها.
٥. النفس تتصوّر بالصوّر المناسبة لمدرقاتها.
٦. المدركات ليست على شاكلة واحدة، منها النوراني، ومنها الظلماني.
٧. إذن، القوى التي هي ليست شيئاً وراء النفس تتحوّل بتحوّلها إلى ما يناسب مدرقاتها التي تتحد معها، بناءً على اتّحاد العلم والعالم والمعلوم.

إشارات النصّ

الإشكال ثانية

يمكن عرض الإشكال الآنف من خلال الطريقة التالية

الفرض: ١. الجنة والنار حق لا ريب فيه.

٢. الجنة والنار طبيعتان متباينتان.

٣. لكلّ منهما أبواب، للنار سبعة، وللجنة ثمانية.

٤. باب كلّ مناسب له.

المدعى: لا شيء من الحواسّ بأبواب للجنة والنار.

البرهان: لو صحّ أن تكون الحواسّ - وهي حقيقة واحدة - أبواباً للجنة والنار، لصحّ ولجاز أن يكون شيء واحد باباً لدارين متباينتين متخالفتين في جوهر الحقيقة ونحو الوجود، والتالي باطل، فالمقدّم مثله.

أمّا الملازمة فهي - على حدّ زعم المشكل - واضحة، حيث إنّ السمع مثلاً حقيقة واحدة، وكذلك غيره من الحواسّ، والقول بأنّ الحواسّ تصلح لأن تكون باباً لكلّ من الجنة والنار قولٌ بكون الواحد مسانخاً للمتباينين المتخالفين.

وهذا بيان اللازم. والقياس التالي يزيد في توضيح الإشكال:

الحواسّ مسانخة للمتخالفين حقيقةً ووجوداً

لا شيء من مسانخ المتخالفين حقيقةً ووجوداً

بواحد .: لا شيء من الحواسّ

بواحد

فالسمع - مثلاً - غير السمع، والبصر غير البصر.

أمّا صغرى القياس المذكور، فلأنّ الأولى والأوفق يذهب إلى أنّ الحواسّ أبواب للجنة والنار، إذن فالحواسّ كالسمع وهي واحدة مسانخة لكلّ منهما؛ إذ لا بدّ من مناسبة الباب لداره. وأمّا كبراه فواضحة.

إذن فالسمع غير السمع والبصر كذلك... الخ، وهذا ما لا يمكن قبوله.
 إذن فالقول بأنّ الحواسّ هي الأبواب ليس بأولى ولا أوفق.
 والجواب: إنّ السمع غير السمع وكذلك البصر، وهذا لا يخدم بكون كلّ
 حاسة ذات حقيقة واحدة، لكنّ هذه الحقيقة الواحدة تتحوّل جوهرياً، فتارةً
 تكون باباً للجنة وتارةً تتحوّل كذلك لتكون باباً للنار، وهذا حال كلّ حقيقة
 حيث تكون في نشأة شيئاً وفي أخرى شيئاً آخر. فالإنسان - مثلاً - وهو في هذه
 النشأة نوع ذو أفراد، لكنّه في الآخرة جنس ذو أنواع متباينة، والحسّ كذلك، فهو
 في الآخرة أنواع متباينة.

وهذا مبنىّ أكده المصنّف في غير موضعٍ من هذا الجزء، حيث قال: «وهذا
 المذهب - أي: كون النفوس الإنسانية في أوائل فطرتها من نوع وصيرورتها في
 الفطرة الثانية أنواعاً وأجناساً كثيرة - وإن لم يكن مشهوراً من أحد من
 الحكماء...»^(١). وقال قبل ذلك: «وأما تحوّل النفس من نشأة الطبيعة الدنيوية إلى
 النشأة الأخروية وصيرورتها - بحسب ملكاتها وأحوالها - مصوّرةً بصورة
 أخروية حيوانية، أو غيرها حسنة بهية نورية، أو قبيحة رديّة ظلمانية سبعية، أو
 بهيمية متخالفة الأنواع... فليس ذلك مخالفاً للتحقيق»^(٢).

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ٩، ص ٢٠؛ وص ٢٢٥،
 وج ٦، ص ٤؛ وأجوبة المسائل العويصة، المسألة الخامسة.
 (٢) المصدر نفسه: ج ٩، ص ٤.

النص الخامس

مكاشفة تنبيهية

اعلم - هداك الله لسلوك سبيل الآخرة على الصراط المستقيم - أن الجنة التي يصل إليها من هو من أهلها هي مشهودة لك اليوم من حيث محلها لا من حيث صورتها، وأنت تتقلب فيها على الحال التي أنت عليها ولا تعلم أنك فيها؛ فإن الصورة الطبيعية تمنعك وتحجبك عن مشاهدتها ومشاهدة ما أعدت فيها من نعيمها وغرفاتها وأشجارها وأنهارها وطعامها وشرابها، فأهل الكشف الذين أدركوا ما غاب عنهم يرون ذلك المحل، ويرون من كان في روضة خضراء، وإن كان جهنمياً يرونه بحسب ما يكون فيه من لغوب ونصب من حرورها وزمهريرها ونيرانها ولهبها وحياتها وعقاربها وحميمها وزقومها. ومن لم يكن من أهل الكشف والبصيرة وبقي في عماء حجابيه، لا يدرك ذلك؛ مثل الأعمى يكون في بستان، فما هو غائب عنه بذاته ولكن لا يراه، ولم يلزم من كونه لا يراه أن لا يكون فيه، وكذلك أكثر أهل الجنة في الجنة الآن ولكن لا يرونها وهم يتقلبون فيها، وكذلك أصحاب النار في النار وقد أحاط بهم سرادقها وهم لا يشعرون، كما نبه الله عليه بقوله: ﴿إِنَّ جَهَنَّمَ لَمُحِيطَةٌ بِالْكَافِرِينَ﴾ (التوبة: ٤٩)، وبقوله: ﴿وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا كَعَرْضِ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ أُعِدَّتْ لِلَّذِينَ آمَنُوا﴾ (الحديد: ٢١)، وبقوله في حديثه القدسي: «أعددت لعبادي الصالحين ما لا عين

رأت...»^(١) الحديث.

وقد علمت أنّ جنة المؤمن أو جحيم الكافر ليست بأمرٍ خارجٍ عنه نفسه، فإذا كانت معدّة اليوم كانت متّصلةً بها وإن كان هو في حجابٍ عنها؛ لأنّ الله قد يحول بين المرء وقلبه، فكيف بينه وبين نعيم قلبه أو جحيمه. ومن الناس من يستصحبُه هذا الكشفُ، ومنهم من لا يستصحبُه، وهو قد يكونُ أرفعَ حالاً منه؛ لحكمةٍ أخفاها الله في خلقه. فلاهل الله أعينٌ يبصرونَ بها وآذانٌ يسمعونَ بها وقلوبٌ يعقلونَ بها، وهي غيرُ هذه الأعين والآذان والقلوب كما علمت آناً، وأهل الكفر والحجابِ صُمُّ بكم عمي فهم لا يعقلون عن الله، فهم لا يرجعون إلى الله.

(١) عوالي اللآلي، مصدر سابق: ج ٤، ص ١٠١، الحديث ١٤٨؛ مسند أحمد، مصدر سابق: ج ١٣، ص ٤٨٩، الحديث ٨١٤٣، إسناده صحيح على شرط الشيخين؛ صحيح مسلم، مصدر سابق: الحديث ٢٨٢٤، صحيح البخاري، مصدر سابق: الحديث ٧٤٩٨.

الشرح

يريد المصنّف رحمه الله أن ينبّه ويشير إلى أمرٍ سبق أن تناوله مرّات عديدة ومناسبات دعت لذلك، وهو أنّ جنّة الإنسان وناره ليست خارجة عن نفسه، بل جنّة الإنسان هي ذاته، ونار من هو من أهل النار ذاته.

وإن قلت: فما بال صاحب الجنّة لا يشعر بما فيها من ملذّات ومسرات، وكذلك صاحب النار لا يتأثر بما يجعل الناس سكارى وما هم سكارى من عذاب ورعب وهلع حتّى تذهل كلّ مرضعة عمّا أرضعت رغم الحبّ والعطف والحنان الذي تحتزّنه في قلبها لرضيعها، بينما قد يكون سادراً في لذّاته فرحاً بما يصيبه من دنياه لا يلوي على ناره شيئاً، ولا يلقي لها بالاً؟

الجواب في كلمة واحدة: الغفلة. نعم، الغفلة هي التي جعلت صاحب الجنّة محروماً من نعيمها، وصيرت صاحب النار في منأى عن الإحساس بحريقها، والغفلة إنّما كانت بسبب الإقبال والانشغال بالطبيعة الخادعة بريقها وزبرجها. القليل القليل من يستطيع فكاً من أسر الطبيعة وانعتاقاً من نير عبوديتها، فهي كما الإقطاعي يمعن في تجهيل الفلاحين ليبقى مهيمناً عليهم متسلّطاً على رقابهم، وهم يكدحون وهمهم رضاه ونيل الخطوة لديه.

فإذا ما تمّ ذلك الانعتاق - إمّا اختياراً أو قهراً - فسيقف المرء على حقيقة الأمر بكلّ جلاء، ﴿كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ * ثُمَّ كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ * كَلَّا لَوْ نَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ * لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ * ثُمَّ لَتَرَوُنَّهَا عَيْنَ الْيَقِينِ﴾ (التكاثّر: ٣ - ٧).

الكلّ سوف يعلم بمآله قهراً بالموت القهري الذي تذوقه كلّ نفس، وهذه حقيقة مؤكّدة لا ريب فيها، لكن لو قدر للبعض أن يتخلّص من الغشاوة والغفلة لرأى ما هو فيه اختياراً - وهو ليس للكلّ - وقهراً للكلّ لاحقاً في يوم لا ريب فيه.

﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ * وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾ (الزلزلة: ٧-٨).

إشارات النص

العلم الحضوري والغفلة

قد يقول قائل: لقد زعمتم أن الجنة من له الجنة ليست أمراً خارجاً عن ذاته، بل هي ذاته، وذلك لأن الجنة هي عبارة عن صور ملذّة كانت وليدة علم وعمل صاحبها، وبناءً على اتحاد العالم والمعلوم فالعلم بالذات علمٌ بها والعلم بالذات حضوريّ، فلا تغفل الذات عن الذات في كلّ حال، «... وبالجملّة: ممّا لا ريب فيه: أنّ الإنسان في جميع أحيان وجوده يشاهد أمراً غير خارج منه يعبر عنه بأنا ونفسي، وإذا لطف نظره وتعمّق خائضاً فيما يجده في مشاهدته هذه وجده شيئاً على خلاف ما يجده من الأمور الجسمانيّة... فإنّه ربّما نسي أيّ عضو من أعضائه، أو غفل عن جميع بدنه، وهو لا ينسى نفسه، ولا يغفل عنها.

دع عنك ما ربّما تقوله: نسيت نفسي، غفلت عن نفسي، ذهلت عن نفسي، فهذه مجازات عن عنايات نفسانيّة مختلفة... ودع عنك ما ربّما يتوهم أنّ المغمى عليه يغفل عن ذاته ونفسه، فإنّ الذي يجده هذا الإنسان بعد انقضاء حالة الإغماء أنّه لا يذكر شعوره بنفسه حالة الإغماء، لا أنّه يذكر أنّه غير شاعرٍ بها، وبين المعنيين فرق»^(١).

إذن فالذي يقع لمن هو في الجنة أو في النار ولا يدرك ما تستوجه من نعيم أو جحيم - علماً أنّ الجنة ذات صاحبها وكذلك النار - إنّما هو الغفلة عن ذلك العلم، فهو يعلم بما في جنّته وكذلك ناره، لكنّ سلطان الطبيعة جعله يذهل عن ذلك العلم الذي يستوجب لذّة أو ألماً، بل هناك لذّة وألم لكنّ الصارف حال دون الانفعال والتأثر أو العلم بالانفعال والتأثر. إذن فلا إشكال يرد على ما

(١) الميزان في تفسير القرآن، للعلامة السيّد محمّد حسين الطباطبائي، نشر: إسماعيليان، قم، الطبعة الخامسة، ١٤١٢هـ: ج٦، ص ١٧٩ - ١٨٠.

تقدّم من كلام، وهو ما يمكن عرضه ملخصاً من خلال التالي:

الجنة	ذات صاحبها
ذات صاحبها	موجودة لذاته
الجنة	موجودة لذات صاحبها

أما الصغرى فلما علمت أنّ جنة المرء - وكذلك ناره - ليست بخارجة عن ذاته. وأما الكبرى فلأنّ النفس مجردة عن المادة، وكلّ مجرد عن المادة موجود لذاته لا للمادة، إذ لا مادة، وكلّ موجود لذاته معلوم لها، وذلك لأنّ العلم عبارة عن وجود أمر مجرد لأمر مجرد، وكلّ هذا تراه في القياس التالي:

الجنة	كلّ موجود للذات معلوم لها حضوراً
الجنة	موجودة للذات
الجنة	معلوم للذات حضوراً

وكذلك الأمر بالنسبة للنار، وقد وقفت على ردّ هذا الإيراد.

مثال وتشبيه

مثل الذي يوجد في الجنة ولا يدرك ما فيها من رواء ونضارة وصفاء، مثل الأعمى الذي يتجوّل في بستان متشابك الشجر يانع الثمر رقيق الماء، فلا يجديه كلّ هذا، ولا يغنيه الوصف، فمن فقد حسّاً فقد فقد علماً، والأعمى فقد كلّ هذا العلم، وحرم من أثره الذي يثير في النفس بهجة وهناءة وسروراً. فالأعمى في البستان حقّاً، لكنّ عماءه حال دون ذلك كلّ، وكذلك حال من في الجنة لكنّ الطبيعة استولت عليه فأخذته بعيداً، وحالت بينه وبين ما هو فيه من سرور ونعيم. فقد كانت الطبيعة حقّاً سجنًا للمؤمن هذا، بينما كانت جنة للكافر حيث حال دون دركه لما يؤذيه وينال منه.

ومن ثمّ فلا يُلقى البال لإشكالٍ تضمّنه هذا الشكل:

كلّ من لا يرى شيئاً خارجٌ عنه بعيدٌ منه
صاحب الجنة المذكور لا يرى نعيم الجنة
.: صاحب الجنة المذكور خارجٌ عن الجنة بعيدٌ عنها

المشكل في كبراه، وهو ما عاجله المصنّف رحمه الله بقوله: «ولم يلزم من كونه لا يراه أن لا يكون فيه»، حيث رأيت أنّ الأعمى لا يرى ما في البستان مع أنّه فيه.

حيلولة الطبيعة

كأنّ سؤالاً قد يرد في ذهن أحدٍ، وهو أنّه كيف للإنسان أن يحول بينه وبين جنته غير الخارجة عن ذاته حائل، أليس هذا من تخلّل شيء بين الشيء ونفسه؟ وهذا ما تناوله المصنّف رحمه الله آخر النصّ الذي بين أيدينا، وقد أجاب بما يمكن عدّه جواباً جدليّاً، حيث ميّز بين أمرين:

١. الحيلولة ما بين الإنسان ونييمه.

٢. الحيلولة ما بين المرء وقلبه.

ولاشكّ أنّ الحيلولة الثانية أعقد من الأولى، وهي ممكنة واقعة، فأيّ ضير في وقوع الحيلولة الأولى؟

على أنّه يمكن القول بأنّ الحيلولتين المذكورتين ليستا من جنسٍ واحدٍ، والاختلاف بينهما شدةً وضعفاً، أو تعقيداً أو سهولةً وبساطةً، حيث إنّ الحيلولة الأولى هي المنع من العلم بعلم الذات بالذات، فلا شيء ثالث بين الذات ونييمها. وأمّا حيلولته تعالى بين المرء وقلبه فلها معنى آخر يدركه أهل الله أصحاب التوحيد الخاصّ.

استمرار الكشف ودوامه

أهل الكشف والشهود في منأى عن سلطان الطبيعة، فلا تحول بينهم وبين درك نعيمهم ولا درك نعيم أو عذاب من سواهم من أهل النعيم والعذاب، وهذا

لا يعني أنّ لهم هذه الحالة على الدوام، إذ لحكمة يعلمها الله لا ينالون دوام الكشف والشهود، أو هي لهم لكن لا يعلمونها إلا لمصلحة معتدّ بها لديهم لا لدى الآخرين، وبالتالي فلا يستدلّ بعدم الشهود على عدم كون من ليس له ليس من أهله، أو أنّ من يكون أهل كشف وشهود بالفعل أرفع حالاً ممّن ليس له ذلك.

الفصل السابع والعشرون
في تتمة الاستبصار
في بيان حقيقة أحوال الجنة والنار

تمهيد

زيادة إمعان في بيان حقيقة كلِّ من الجنَّة والنار، وأنَّ كلاًَّ منهما دار لصور محسوسة مدركة بقوة هي الخيال في هذه النشأة، الذي سيكون حسّاً في نشأة الآخرة. لقد استفاض المصنّف في الحديث حول الخيال الذي به تدرك الصور الأخروية الملمّدة أو المؤلمة، فجاء بأقوالٍ عديدةٍ لصاحب الفتوحات وقد حفلت بالأمرين معاً: الصور الأخروية، والقوّة المدركة لها، التي علمت أنّها الخيال في عالمنا هذا.

وقد أشار رحمه الله إلى أمورٍ عديدةٍ على امتداد هذا الفصل، وهي التالية:

١. النشأة الآخرة قيامتان:
 - ١-١. صغرى، وهي التي تكون انتقالاً من نشأة الدنيا إلى البرزخ.
 - ٢-١. كبرى، وهي الحشر إلى الجنّة أو النار.
٢. النشأة الآخرة بقسميها ذات صور محسوسة بعين الخيال، تتفاوت صور البرزخ عن صور الجنّة أو النار بالشدّة والضعف، والكمال والنقص.
 ٣. كلام الفتوحات الأوّل.
 - ١-٣. الموت بين النشأتين حالة برزخية.
 - ٢-٣. تعمّر الأرواح أبدانها البرزخية.
 - ٣-٣. مدّة البرزخ بمنزلة حمل المرأة الجنين.
٤. كلام الفتوحات الثاني:
 - ١-٤. خواطر القلوب وصورها عبارة عن تجلٍّ للحقّ تعالى.
 - ٢-٤. في الأولى ظاهر الإنسان غير باطنه، وليس كذلك في الآخرة.
 - ٣-٤. الخيال في الآخرة ظاهر وفي الدنيا باطن.

٥. كلام الفتوحات الثالث:
- ١-٥. تجسّد الأرواح في صورة الأجساد الطبيعيّة.
- ٢-٥. الإشارة إلى مرجع تجسّد الأرواح.
- ٣-٥. انتقال الأرواح إلى البرزخ وضرورته.
٦. كلام الفتوحات الرابع:
- ١-٦. التأكيد على القوّة المدركة لصور الآخرة وأتمّ الخيال هاهنا.
- ٢-٦. إخبار الصادق عن تقليل الكثير وتكثير القليل لا يصحّحه إلاّ القول بقوّة الخيال.
- ٣-٦. الإشارة إلى مشكلة التباس الحسّ بالخيال.
٧. كلام الفتوحات الخامس:
- ١-٧. مقايسة بين مشيئة العبد في نشأة الحسّ ونشأة الخيال.
- ٢-٧. الحقّ تعالى تابع في حضرة الخيال وفي الآخرة لشهوة العبد.
٨. نتائج:
- ١-٨. حقيقة الجنّة الجسمانيّة عبارة عن صور إدراكيّة.
- ٢-٨. النفس مع صورها الأخرويّة عالم نفسانيّ أعظم من العالم الجسماني.
- ٣-٨. الصور الأخرويّة حيّة بحياة النفس التي تدركها وتوجد لها.
- ٤-٨. نحو إدراك النفس لصورها الأخرويّة.
٩. دار جهنّم.
- ١-٩. دار جهنّم أضعف تجرّداً وروحانيّة من دار الجنّة.
- ٢-٩. الجهنمي يريد ما لا يجده ويجد ما لا يريده، وهو بخلاف صاحب الجنّة.
- ٣-٩. حقيقة جهنّم أيضاً صور ولكنّها مؤذية ومؤلمة.
١٠. ذكر تنبيهيّ:
- ١-١٠. النار استثناء.

١٠-٢. الخالدون في النار ينقلب العذاب عندهم عذوبة، والمرض صحّة.

لقد تمّ تناول هذه الأمور جميعاً من خلال النصوص التالية:

النصّ الأوّل: بيان توسط نشأة الآخرة بين التجرد المحض والمقارنة المحض، وإلا فلا تكون آخرة، وإنما أولى.

النصّ الثاني: البرزخ رحم تتوارد على من فيه أحوال وأطوار كما هو حال الجنين في رحم المرأة.

النصّ الثالث: أثر اشتداد قوّة الخيال ليس حكراً على الكاملين من الأنبياء والأولياء، بل للكهنة والمجانين نصيب منه.

النصّ الرابع: تجسّد الأرواح وتصوّرها في صور الأجسام الطبيعيّة إنّما يكون في نشأة الخيال.

النصّ الخامس: عندما يخبر الصادق المصدّق بكثرة القليل أو قلة الكثير مع أنّه في الحسّ قليل أو كثير فلا وجه له إلا نشأة أخرى وهي نشأة الخيال.

النصّ السادس: مشيئة الحقّ تابعة متبوعة.

النصّ السابع: حقيقة الجنّة الجسمانيّة، ما هي وكيف هي؟ هي صور موجودة حقاً ومحسوسة بقوّة الخيال، وهي موجودة بوجود النفس بعد إيجادها.

النصّ الثامن: حقيقة دار جهنّم، وأئمّها ذات تجرد وروحيّة أضعف من روحيّة وتجرد دار الجنّة.

النصّ التاسع: ذكر تنبيهيّ، أريد من خلاله الإشارة إلى أمرين:

١. النار استثناء، والرحمة هي الأصل.

٢. الخالدون من أهل العذاب يستعذبونه، وفي هذا حلّ لمشكلة الخلود التي

سوف يجري الكلام فيه في الفصل التالي.

النص الأول

نشأة الآخرة متوسطة وبرزخ بين العقل والجسم

قد علمت أنّ النشأة الآخرة نشأة متوسطة بين المجردات العقلية وبين الجسمانيات المادية، وكلُّ ما فيها صوراً محسوسة مدركة بقوة نفسانية هي خيالٌ في هذا العالم وحسٌّ في ذلك العالم. والإنسان إذا مات وتجرّد عن هذا البدن الطبيعيّ، قامت قيامته الصغرى، وحُشر أولاً إلى عالم البرزخ ثم إلى الجنّة والنار عند القيامة الكبرى.

والفرق بين الصور التي يراها ويكون عليها الإنسان في البرزخ والتي يشاهدها ويكون عليها في الجنّة والنار عند القيامة الكبرى إنّما يكون بالشدّة والضعف والكمال والنقص؛ إذ كلُّ منها صوراً إدراكية جزئية غير مادية إلا أنّها مشهودة في عالم البرزخ بعين الخيال، وفي عالم الجنان بعين الحسّ، لكنّ عين الحسّ الأخرويّ ليس غير عين الخيال، بخلاف الحسّ الدنيويّ المنقسم بخمس قوى في خمسة مواضع من البدن مختلفة؛ فموضع البصر هو العين، وموضع السمع هو الأذن، وموضع الذوق هو اللسان. ولا يمكن أيضاً أن يفعل كلّ منها فعل صاحبه؛ فالبصر لا يسمع، والسمع لا يبصر، وهما لا يذوقان ولا يشمان، وعلى هذا القياس في الجميع.

فإن قلت: باصرة العين ولا مستها في موضع واحد.

قلنا: ليس كذلك، بل الباصرة في الجليدية، ولا مستة العين في القرنية.

وأما حواسُّ الآخرة فجميعُها في موضعٍ واحدٍ، غير متغاير في الوضع والجهة، وكلُّ منها يفعلُ فعلَ صاحبه، ونسبُهُ الصورِ البرزخيّةِ إلى الصورِ التي في القيامةِ الكبرى، كنسبةِ الطفلِ أو الجنينِ إلى البالغِ.

الشرح

يشتمل هذا النص من كلام المصنّف على الأمرين التاليين:

١. حقيقة النشأة الآخرة.

٢. حقيقة الصور التي توجد في نشأة الآخرة، والقوّة المدركة لها.

أمّا الأمر الأوّل: فقد تمّ البحث فيه فيما تقدّم من أبحاث، حيث ثبت أنّ نشأة الآخرة ليست على شاكلة واحدة، وأنّ منها ما هو مجرد تامّ - أي: مفارق للمادّة ذاتاً وآثاراً - ومنها ما هو مجرد ذاتاً لا آثاراً.

قال رحمه الله: «... وليست الدار الآخرة منحصرة في عالم العقل المجرد عن المقادير والأشكال والصور، بل عالم الآخرة عالمان: عالم عقليّ نورّي، وعالم حسيّ منقسم إلى دار النعيم ودار الجحيم، أحدهما نورانيّ والآخر ظلميّ...»^(١).
إذن فهناك عالم برزخ بين ما هو مفارقٌ محضٌ، وهو المجردات العقلية، وبين ما هو مقارنٌ محضٌ، وهو الجسم والجسمانيّات من موجود نشأتنا هذه.

وأمّا الأمر الثاني: فهو أنّ النشأة المذكورة ظرفٌ لصورٍ محسوسةٍ موجودةٍ حقيقةً، والذي يدركها قوّةٌ مناسبة لتلك النشأة، وهو قوّة الخيال. الصور المذكورة منها الملدُّ ومنها المؤلم، وهي نصيب من يكون نزيلاً في هذه النشأة التي هي نشأة البرزخ وهي النشأة التي تكون مترتبة على القيامة الصغرى التي تكون لمن يموت ويتجرّد عن هذا البدن الطبيعي، وأمّا القيامة الكبرى وهي التي تكون للكُلّ فلها من الصور ما يكون أشدّ من تلك التي تكون في البرزخ وأتمّ وأكمل، وذلك لأنّ الموجود في الأتمّ الأشدّ أتمّ وأشدّ، سيّما أنّ النسبة بين الصور ونشأتها ليست كالعلاقة بين الظرف والمظروف، كما هو الحال بين الماء والكوز، حيث

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ٩، ص ٣٠.

يكون لكل منها وجوده الخاص به، الذي بموجبه تترتب آثاره الخاصة عليه، وإنّما هي كالعلاقة بين الخارج والخارجيات والذهن والذهنيّات، لا خلاف إلّا على مستوى اللحاظ والاعتبار.

وأما القوّة التي تدرك تلك الصور فهي قوّة وعين الخيال الذي يعدّ حسّاً لكنّه أخرويّ، والصور المذكورة محسوسة لكنّها أخرويّة، أي: لا تدرك بالحواسّ التي في نشأتنا هذه، وإلّا فتكون صوراً محسوسة دنيويّة، ولازم ذلك خلف النشأة الآخرة. وإن شئت فقل: القوّة التي تدرك صور الآخرة هي الخيال الباطن الذي كان في نشأة الدنيا والذي يصبح في الآخرة حسّاً ظاهراً.

إشارات النصّ

خصوصيّة الحسّ الدنيوي

لما أراد المصنّف أن يميّز بين الحسّ الدنيوي الذي تدرك به صور هذا العالم والحسّ الأخروي الذي تدرك به صور عالم الآخرة، أفاد بأنّ الأوّل يمتاز عن الآخر بأمرين:

١. الحسّ الدنيوي الظاهري موزّع منقسم في خمسة مواضع من البدن، وليس كذلك الأخروي، فهو بسيط غير منقسم وغير موزّع في مواضع.
 ٢. لا يمكن لنوع من الحسّ الدنيوي أن يقوم بما يفعله نوع آخر من الحسّ، فالباصرة التي تدرك المبصرات من الأنوار والألوان لا تدرك المسموعات ولا المذوقات ولا المشمومات ولا الملموسات وهكذا، وليس الأمر كذلك بالنسبة للحسّ الأخروي، فالذي يبصر هو الذي يسمع، ويلمس، ويذوق، ويشمّ.
- لقد تقدّم هذا البحث مفصّلاً في الفصل الخامس من الباب السابع من هذا السفر^(١)، وهو ما يمكن تلخيصه من خلال التالي:

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ٩، ص ١٠٤.

١. انقسام الحسّ الدنيوي الظاهر بعرض ارتباطه بالبدن، وإلا فالمجرّد لا سبيل للانقسام إليه، وذلك لأنّ الانقسام من خواصّ المادّي.
٢. احتياج قوى الحسّ الدنيوي إلى مواضع البدن إنّما يكون في ظهور فعلها، لا في ثباتها وقوامها، وبعبارةٍ أخرى: إنّ دور الموضع الذي هو عضو من أعضاء البدن إعداديّ ليس إلّا.
٣. اختلاف قوى الحسّ الدنيوي راجع إلى اختلاف المواضع، وأنّ القوى متعدّدة مختلفة متكثّرة في مرتبة البدن، لكنّها مجتمعة في النفس، فالنفس في وحدتها كلّ القوى.

إيراد وردّ

تقدّم أنّ قوى الحسّ الدنيوي متغايرة الوظائف وكذلك المواضع، وهو ما أُورد عليه بأنّ هناك قوتين (الباصرة واللامسة) تشتركان في عضوٍ وموضعٍ واحد، وهو العين.

والردّ يتّضح بعد عرض ما للعين من أجزاءٍ عشرة: سبع طبقات، وثلاث رطوبات، ومن جملة الأجزاء: الجليديّة «جعلت في الوسط؛ لأنّها أشرف أجزاء العين وفيها يتشّبح المرثبات عندهم...»، وكذلك القرنيّة التي هي «طبقة صلبة... شبيهة بالقرن الأبيض المنحوت... ومنزلتها من الجليديّة منزلة الزجاج من السراج»^(١)، إذن فهناك موضعان في العين: أحدهما للباصرة وهو الجليديّة، والآخر للامستها وهو القرنيّة.

التفاوت بين الحسّين

ما يراد قوله هاهنا، وهو ما أشار إليه المصنّف آخر هذا النصّ: أنّ الحسّ هو

(١) شرح المنظومة، مصدر سابق: ج ٥، ص ٤٣ - ٤٤.

الحسّ، والمحسوس هو المحسوس من حيث الحقيقة، فالإبصار مثلاً هو الإبصار
أخروبياً كان أم دنيوياً، بل واجباً كان أم ممكناً، والمبصر هو المبصر كذلك، إلا أنّ
التفاوت في الشدّة والضعف والكمال والنقص، فالحسّ الأخروي أكمل وأشدّ،
وذلك لأشدية تجرّده وشرف نشأته، والمحسوس الأخروي كذلك.

تقابل النشآت

سمعت أنّ النشآت متعدّدة: نشأة الدنيا ونشأة البرزخ ونشأة الحشر الأكبر،
وأنّ الإنسان يحشر إلى واحدة بعد أن ينتهي أجله وأمه في الأخرى، كأن يحشر
إلى البرزخ بعد الدنيا ثمّ من البرزخ إلى الحشر الأكبر.

ما يراد قوله هاهنا: هو أنّه لا يتمّ ذلك إلا إذا كان بين النشآت المذكورة
طوليّة، وذلك لأنّ العرضيّة بينها تستوجب انتهاء عالم ونشأة حتّى يصار إلى
الأخرى، فلا قيامة إلا وهي كبرى، أي: تكون للنشأة بجملتها لا لأفرادها
زرافاتٍ ووحداناً.

والطوليّة المذكورة تتيح لموجودٍ في نشأةٍ أن يشاهد ما في نشأةٍ أخرى، فيطلّع
على أحوال من فيها وكيف هم عليه من حالٍ، ولا يمكن ذلك مع التقابل
العرضي بين النشآت.

النص الثاني

البرزخ رحمة

قال صاحب الفتوحات المكيّة في الباب الخامس والخمسين والثلاثمئة منها: «والموتُ بين النشأتين حالةً برزخيّةً تعمّر الأرواحَ فيها أجساداً برزخيّةً خياليّةً مثل ما عمّرتها في النوم، وهي أجسادٌ متولّدةٌ عن هذه الأجسام الترابيّة، فإنّ الخيال قوّةٌ من قواها»^(١).

ثم قال: «ومن مات قامت قيامته، وهي القيامة الجزئيّة، فإذا فهمت القيامة الجزئيّة [بموت هذا الشخص المعين]^(٢) فقد فهمت القيامة العامّة لكلّ ميّت كان عليها، فإنّ مدّة البرزخ من النشأة الآخرة بمنزلة حمل المرأة الجنين في بطنها ينشئه الله نشأً بعد نشءٍ، فتختلف عليه أطوار النشآت إلى أن يولد يوم القيامة، فلهذا قيل في الميّت: إذا مات فقد قامت قيامته، أي: ابتداءً فيه ظهور النشأة الأخرى في البرزخ إلى يوم البعث من البرزخ، كما يُبعث من البطن إلى الأرض بالولادة، فتدبّر نشأة بدنه في الأرض زمان كونه في البرزخ تسويةً وتعديلاً على غير مثالٍ سبق، ممّا ينبغي للدار الآخرة»^(٣).

(١) الفتوحات المكيّة، للشيخ العلامة محيي الدين بن عربي، دار صادر، بيروت، الطبعة

الثالثة، ١٤٢٨هـ: ج ٣، ص ٢٥٠.

(٢) هكذا في الفتوحات.

(٣) المصدر نفسه: ص ٢٨٦ - ٢٨٧.

وقال في الباب الرابع والسبعين وثلاثمئة: «واعلم أنّ الحق لم يزل في الدنيا متجلياً للقلوب [دائماً]^(١)، فتنوّع الخواطر [في الإنسان]^(٢) لتجليه، وأنّ تنوّع الخواطر في الإنسان عين التجلي الإلهي من حيث لا يشعر بذلك إلا أهل الله، كما أنّهم يعلمون أنّ اختلاف الصور الظاهرة في الدنيا والآخرة في جميع الموجودات ليس غير تنوّع التجلي، فهو الظاهر؛ إذ هو عين كلّ شيء، وفي الآخرة يكون باطن الإنسان ثابتاً، فإنّه عين ظاهر صورته في الدنيا، والتبدّل فيه خفيّ، وهو خلقه الجديد في كلّ آن^(٣) الذي هم فيه في لبس، وفي الآخرة يكون ظاهره مثل باطنه في الدنيا، ويكون التجلي الإلهي دائماً بالفعل، فيتنوّع ظاهره في الآخرة كما يتنوّع باطنه في الدنيا في الصور التي يكون فيها التجلي الإلهي، فينصبغ بها انصباعاً، فذلك هو التضاهي الإلهي الخيالي، غير أنّه في الآخرة ظاهره وفي الدنيا باطنه، فحكم الخيال مستصحب للإنسان في الآخرة^(٤) انتهى.

(١) كما في الفتوحات.

(٢) كما في الفتوحات.

(٣) في الفتوحات: زمان.

(٤) الفتوحات المكيّة، مصدر سابق: ج ٣، ص ٤٧٠.

الشرح

لقد اشتمل كلام صاحب الفتوحات الإشارة إلى أمرين، أراد المصنّف أن يؤيد بهما ما هو منهنك في إثباته من نشأة أخرى ذات صور تُدرَك بقوّة حاسّة كانت باطنة في النشأة الأولى لكنّها أصبحت ظاهرة في النشأة الأخرى، والأمران هما:

الأول: الإشارة إلى نشأة البرزخ، وأنها تكون بين نشأتين: الدنيا والقيامة الكبرى، حيث يكون للنفوس فيها أجساد ملائمة لها، ولتلك الأجساد قوى متعدّدة، من جملتها قوّة الخيال التي تدرك النفس بها الصور البرزخيّة والأخرى الأخرويّة بعد ذلك.

كما أفاد صاحب الفتوحات: أنّ البرزخ طورٌ من الأطوار التي تتطوّر بها النفس، وحالها في ذلك حال الجنين الذي تتناقله الأطوار من واحدٍ لآخر، والرحم أحد تلك الأطوار، حيث يكون محكوماً بأحكام تتناسب مع نشأته دون ما سبق ودون ما سوف يلحق، فلا مصلحة في خروج الجنين إلى الفضاء قبل الأوان، كما لا يمكن عودته إلى مراحل سابقة من علقية ومضغية. الفترة التي يمضيها الجنين في الرحم مرحلة يتم فيها إعدادته وتهيئته ليكون على صورة تمكّنه من الولوج إلى النشأة التالية والعيش فيها ليتابع كدحه إلى مرحلة أخرى فأخرى، إلى أن يبلغ الغاية التي لا بدّ منها في كلّ حركة.

الثاني: الإشارة إلى أنّ الأطوار التي يتلبّس بها الإنسان ظاهراً وباطناً إنّما هي تجلّيات الحقّ تعالى، فالحقّ تعالى تارة يظهر بصور الأشياء التي تناولها حواسنا وأخرى يبطن ويكون له مظاهر ومجال كذلك.
وبعبارة أخرى:

١. الحقّ تعالى متجلّ للقلوب في الدنيا.
٢. تجلّيه تعالى غير ثابت.
٣. المجلى غير ثابت، حيث ينصبغ بصبغ التجلّي الوارد عليه، حيث لا اثنيّة عزليّة بين الظاهر والمظهر، والمتجلّي والمجلى.
٤. الانصباغ المذكور الذي يكون سبباً لتنوّع المجلى يسمّى بالتضاهي الإلهي الخيالي، وذلك لوقوعه في الآخرة والباطن في الدنيا الذي هو ظاهر فيها، والخيالي لأنّ مورد الانصباغ ليس عنصريّاً ولا عقليّاً، وذلك لأنّ الكلام في نشأة الآخرة، والعقلي ليس له حالة منتظرة.
٥. الانصباغ الإلهي في نشأة الأولى هو الذي يكون في اختلاف الصور الظاهرة في الدنيا، حيث تنوّع موجوداتها بسبب تنوّع تجلّيه تعالى، وهو ما يسمّى بالشأن الذي أشير إليه في قوله تعالى: ﴿يَسْأَلُهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾ (الرحمن: ٢٩).

إذن كان للخيال دور في ظهور التجليات الإلهية الأخروية، كما هو حال العنصر في التجليات الإلهية الدنياوية.

إشارات النصّ

أجساد برزخية متولّدة من ترايبية

لقد تمت الإشارة في الكلام المذكور عن الشيخ ابن عربي إلى أنّ هناك في البرزخ أجساداً برزخية خيالية وأمّها متولّدة من هذه الأجسام الترايبية، حيث انطوى ذلك الكلام على الأمور التالية:

١. الأرواح تعمّر الأجساد - كما أفاد الشيخ - وذلك لأنّها كما لها الأوّل، والنفس هي التي تولّد البدن من خلال القوى النباتية وتُعنى به لاحقاً.
٢. النفس في البرزخ لها بدن تعمّره وتدبّره، وذلك لأنّ كلّ نفس - كما ثبت

في أبحاث علم النفس الفلسفي - لا بد لها من بدنٍ تدبره، وذلك لأنّ الإضافة بين النفس والبدن ليست كالإضافة بين السفينة والربان، أو المدينة والسلطان، عارضة طارئة عليه بعد أن كان موجوداً.

٣. الأجساد البرزخية الخيالية - أي: المجردة تجرداً مثالياً - متولدة عن الأجساد الترابية المقارنة للمادة غير المجردة عنها، وهنا يتدخل الحكيم السبزواري ليوجه ذلك، حيث قال: «وذلك لأنّ النفس جسمانية الحدوث روحانية البقاء، فتتحرك بالحركة الجوهرية عن الجسمية الطبيعية إلى الجسمية البرزخية، ووجه النفس أصل محفوظ فيهما»^(١).

وهذا إقرار من الحكيم السبزواري رحمه الله، وهو ممن خبر مدرسة الحكمة المتعالية، بأن أصول الحركة الجوهرية واتحاد العلم والعالم والمعلوم كانت واضحة لدى الشيخ ابن عربي، لكنّه لسببٍ ولآخر لم يسلط الضوء عليها؛ لمسألةٍ يحتاج إلى عرضٍ على مستوى التصوّر والتصديق.

التضاهي الخيالي

قال الشيخ في الفتوحات: «اعلم أيّدك الله أنّ رسول الله صلّى الله عليه وآله قال: (مولى القوم منهم)^(٢) والخيال من موالى النفس الناطقة، فهي منها بمنزلة العبد من السيّد، وللمولى في السيّد نوع من أنواع التحكّم من أجل الملكيّة، فإنّه به وبأمثاله من الموالى يصحّ كون السيّد مالِكاً ومَلِكاً، فلما لم يصحّ للسيّد هذه المنزلة إلّا بالمولى كان له بذلك يدٌ هي التي تعطيه بعض التحكّم في السيّد، وما له فيه من التحكّم إلّا أنّه يصوّرها في أيّ صورة شاء، وإنّ كانت النفس على صورةٍ في نفسها

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ٩ ص ٣٣٦، حاشية ٢.

(٢) معاني الأخبار، مصدر سابق: ص ٢٣٩، الحديث ٣، باب معنى المسلم والمؤمن والمهاجر والعربي والمولى. ورد بلفظ: «مولى القوم من أنفسهم».

ولكن لا يتركها الخيال عند المتخيّل إلا حسب ما يريد من الصور في تخيّلها، وليس للخيال قوّة تخرجه عن درجة المحسوسات؛ لأنّه ما تولّد ولا ظهر عنه إلا من الحسّ، فكّل تصرّف يتصرّفه في المعدومات والموجودات ومما له عين في الوجود أو لا عين له فإنّه يصوّره في صورة محسوس له عين في الوجود، أو يصوّر صورة ما لها بالمجموع عين في الوجود... فقد جمع الخيال بين الإطلاق العامّ الذي لا إطلاق يشبهه؛ فإنّ له التصرّف العامّ في الواجب والمحال والجائز... كما أنّ له التقييد المنحصر، فلا يقدر أن يصوّر أمراً من الأمور إلا في صورة حسّية^(١).

لقد دار النصّ الآنّف من كلام الشيخ في الفتوحات حول محورٍ واحدٍ وهو دور وأهميّة الخيال، وذلك من خلال زوايا وجهاتٍ عدّة، وهذا ما يمكن عرضه من خلال النقاط التالية:

١. الخيال قوّة تأتمر في حالة الاعتدال بالنفس الناطقة، فهي مولى مطيع له.
٢. بناءً على ما رواه من قوله صلّى الله عليه وآله من أن «مولى القوم منهم» يكون الخيال من النفس الناطقة، أي قوّة غير متجافية عنها، ولا باينة بينونة عزليّة، فالنفس سيّد، وقوّة الخيال مولى وعبد.
٣. للعبد وللمولى دورٌ في كون سيّده سيّداً ومالكه مالكاً أو ملكاً، وفي هذا نحو تحكّم من المولى في السيّد.
٤. تحكّم الخيال (وهو عبد) في النفس الناطقة (وهي سيّد) يكمن في أنّه يفرض عليها الصورة التي يشاء. فالخيال لا يتركها عند التخيّل إلا بصورة يرتبها من الصور المحسوسة، حتّى الواجب تعالى، وذلك عندما يصوّر الرامي الحقّ - وهو الحقّ تعالى - في صورة محمّديّة جسديّة، وهو التمثّل والتخيّل ليس إلا^(٢). وبهذا يكون الخيال - على ما أشار الشيخ - ذا إطلاق عامّ، أي: له قدرة على

(١) الفتوحات المكيّة، مصدر سابق، ج ٣، ص ٤٧٠.

(٢) المصدر نفسه: ص ١٩٥.

التصرّف في الواجب، بالمعنى الذي أشير إليه، وأمّا تقييده فيكمن بأنّه لا مجال للخيال في تصرّفه إلا أن يلبس المتخيّلات صوراً حسّية ليس إلا.

هو عين كلّ شيء

قال العلامة القيصري: «فكونه عين الأشياء، بظهوره في ملابس أسماه وصفاته في عالمي العلم والعين، وكونه غيرها باختفائه في ذاته، واستعلائه بصفاته عمّا يوجب النقص والشين، وتنزّهه عن الحصر والتعيين، وتقدّسه عن سمات الحدوث والتكوين. وإيجاده للأشياء واختفاؤه فيها مع إظهاره إيّاها، وإعدامه لها في القيامة الكبرى: ظهوره بوحدته، وقهره إيّاها بإزالة تعيّناتها وسماتها، وجعلها متلاشية...»^(١).

مدّة البرزخ

قول المصنّف رحمه الله: (فإنّ مدّة البرزخ من النشأة الآخرة بمنزلة حمل المرأة الجنين في بطنها)؛ أستاذنا الشيخ جوادى - حفظه الله - قرأ العبارة الآتفة بطريقة أخرى، حيث قال: «... فإنّ منزلة البرزخ من النشأة الآخرة بمنزلة...». ولعلّ الذي أدّى به إلى هذه القراءة هو قول المصنّف: (بمنزلة)، والصحيح ما هو ثابت في النصّ، وذلك لأنّ الشيخ محيي الدين إنّما أراد القول بأنّ المدّة التي يقضيها الإنسان في البرزخ والمدّة التي يقضيها في نشأة الآخرة لا مجال للمقايسة بينهما، كما هو حال المدّة التي تكون للجنين في رحم أمّه والمدّة التي يعيشها في الدنيا. أضف إلى ذلك: أنّ الموجود في الفتوحات هو ما ذكره المصنّف رحمه الله في النصّ المذكور. وهذا ما يصطلح عليه التجلّي الوجودي، إذ «...العالم بأسره هو صور التجلّي الإلهي من حيث الاسم الظاهر. إنّ الحقّ يتجلّى في الأشياء، أي: يظهر فيها، فيمنحها هذا التجلّي الوجود، وهذا التجلّي دائم مع الأنفاس في

(١) شرح فصوص الحكم، مصدر سابق: ج ١، ص ٣٤-٣٥.

العالم، واحد يتكثّر في مظهره؛ لاختلاف استعداد المتجلى فيه...»^(١).
 وأمّا التجليّ الذي ورد في النصّ الراهن فهو التجليّ الشهودي، وهو الذي
 «يتّصل بطبيعة المعرفة من حيث إنّه نوع من أنواع الكشف يغني المتجلىّ له
 ويورثه علماً، بل لا يصحّ العلم بالله عند ابن عربيّ إلاّ عن طريقه، وهو واحدٌ
 يتنوّع باستعداد المحلّ»^(٢).

وقد مرّت الإشارة في النصّ المذكور إلى التجليّ الأوّل، حيث جاء فيه: «وإنّ
 تنوّع الخواطر في الإنسان عين التجليّ الإلهي من حيث لا يشعر بذلك إلاّ أهل
 الله، كما أنّهم يعلمون أنّ اختلاف الصور الظاهرة في الدنيا والآخرة في جميع
 الموجودات ليس غير تنوّع التجليّ»^(٣).

وهنا لا بأس بالتفريق ما بين الظهور في الصور والحلول الذي يُرمى به أهل
 المعرفة، وذلك لأنّ اللفظ قد يوحي لمن لا خبرة له بما لا يُراد من معنّى.

أمّا الحلول فإنّه يتقوّم بأمرٍ أربعة هي التالية:

١. ضرورة وجود المغايرة والاثنيّة بين الحالّ والمحلّ.
٢. استلزام الحلول قيام الحالّ بالمحلّ.
٣. القيام المذكور يستلزم الاحتياج، وأمّا الظهور فلا اثنيّة، وذلك بناءً على
 وحدة الوجود التي يقول بها العرفاء.^(٤)

وإنّ قلت، وقد قيل: كيف لا يكون الحقّ محتاجاً، وهل ظهر لولا الصور؟
 فإنّه يقال: إنّها الاستكمال الذي لا يجوز عليه هو استكمال بالغير، والصور

(١) المعجم الصوفي، مصدر سابق: ص ٢٥٨.

(٢) المصدر نفسه: ص ٢٥٩.

(٣) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ٩، ص ٣٣٧.

(٤) راجع: هزار ويك كلمه (ألف كلمة وكلمة)، تأليف: آية الله حسن زاده آملي، نشر:

بوستان كتاب، الطبعة السادسة، ١٣٩١ ش: ج ٤، ص ٣١٦ و ج ٥، ص ٢٤٠.

ليست كذلك، بل هي «... من جملة لوازم ذاته ومظاهرها، التي ليست غيره مطلقاً، بل من وجه عينه، ومن آخر غيره...»^(١). وبعبارة أخرى: «ارتباط العالم بالحق ارتباط الافتقار في وجوده، والحق بالعالم من حيث ظهور أحكامه وصفاته، فافتقر كل منهما إلى الآخر، لكنّ الجهة غير متّحدة...»^(٢).

(١) شرح فصوص الحكم، مصدر سابق، ج ١، ص ٢١٧.

(٢) المصدر نفسه: ص ٣٠٣.

النص الثالث

أثر اشتداد قوة الخيال

واعلم: أنه اتَّفَقَ في هذا العالم لبعض الكاملين، كالأنبياء والأولياء عليهم السلام، أو لغيرهم من الكهنة والمجانين والمبرسمين، ممَّن قويت قوة خياله أو ضعفت قوة حسه أن يرى بعين الخيال شيئاً شاهداً محسوساً شاهداً، كما يشاهد سائر المحسوسات، فكثيراً ما يشتبه عليه الأمرُ ويزعمُ أن ما رآه موجوداً في الخارج، فيغلط. وجميع ما يراه الإنسان يوم القيامة يراه بعين الخيال، وهي موجودة في تلك الدار، معتبرة باقية فيها لأنها موطن تلك الصور، وإنما لم يعتبر وجود ما يرى بعين الخيال هاهنا من المقامات [المنامات] وغيرها لعدم بقائها ووقوع الحجاب عنها بعد أقصر مدّة، فلا تعويل عليها هاهنا لزوالها عن المشاهدة سريعاً؛ إذ ليس هذا العالم موطن وجودها. فبالموت يُرْفَعُ الحجابُ بالكليّة، فتدوم مشاهدة عين الخيال، وتلك الصور المشهودة للنفس قد علمت أنها ليست خارجة عن ذاتها، بل عينها، فالأجساد في الآخرة وفي عالم الخيال عين الأرواح، وهذا معنى تجسّد المعاني وتجسّد الأرواح، وهي لا تكون إلا في ذلك العالم، وأمّا في هذا العالم فالأرواح تتعلّق بهذه الأجساد لا أنها تتجسّد، وكذلك الأجساد في الآخرة تروحن^(١) وفي الدنيا لا تكون كذلك.

(١) أي تروحن، أي: تتجرّد نحواً من التجرّد. وفي بعض النسخ: تروح.

الشرح

ما زال المصنّف رحمه الله يمعن في بيان ما للخيال من حقيقة وأثر، فهو - على ما تقدّم - قوّة من قوى النفس ومولى من مواليتها، فهو عينها التي ترى بها صوراً محسوسة لا واقع لها في الحسّ، وإنّما في موطن آخر وهو دار الآخرة، أي: ما يقابل نشأة الحسّ والشهادة، ومثل هذه المشاهدة لأموال لا واقع لها في الخارج، كما تكون للكاملين من الأنبياء والأولياء كذلك تكون لبعض الناقصين، كالمجانين والكهنة الذين يقومون برياضات من شأنها أن تقطع حسّهم الذي يعدّ واحداً من شواغل النفس وصوراتها، ممّا يؤدّي إلى ضعف توجّوها وتركيزها نحو الآخرة، فيرون وهم في هذه الحالة ما لا وجود له في حسّ، وهو إمّا واقعٌ فات أو قادمٌ آتٍ.

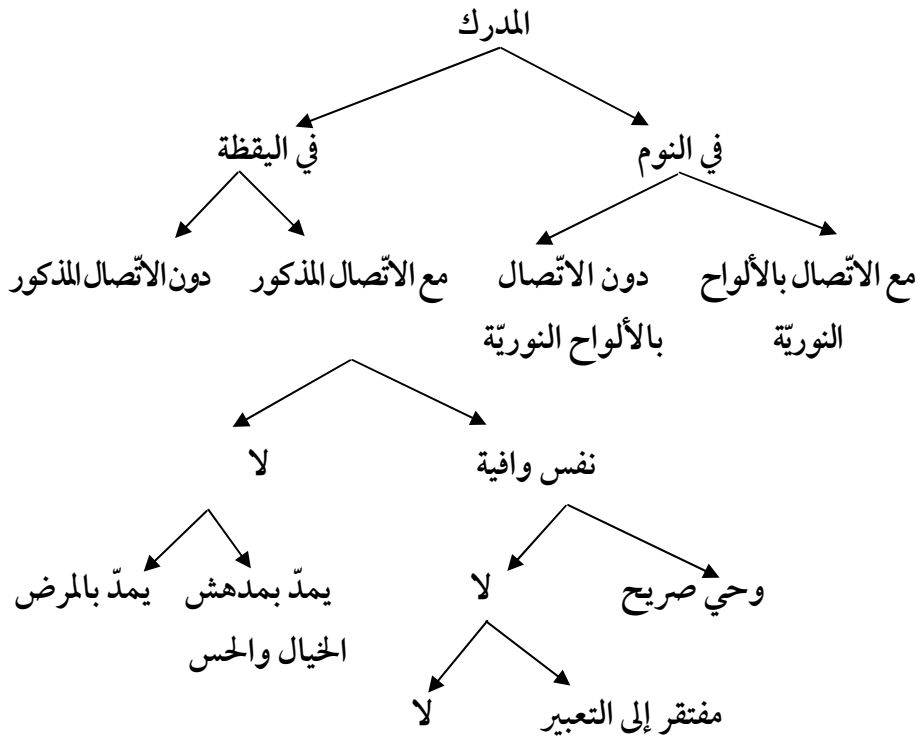
ومثل هذه المشاهدات لا تدوم؛ وذلك لعدم دوام تلك الصور، وعدم الدوام مرجعه أنّ نشأة الحسّ والشهادة ليست موطناً لمدرّكات كهذه، فهي سرعان ما تزول وتغيب عن عين الخيال، ولأمرٍ آخر يعود إلى طبيعة هذا العالم وتلك المدرّكات، وهو أنّ هذا العالم عالم التزاحم والحجب، فسرعان ما يحول بينها وبين العين المدرّكة حجاب من الحجب، وبالتالي فهي تزول عن المشاهدة، وليس الأمر كذلك بالنسبة للآخرة، إذ لا حجاب ولا مزاحم، وبالتالي فالمشاهدة دائمة لا تنقطع.

ثم أشار رحمه الله إلى أمر قد تناوله وأكّده - وما سوف يرد في النصّ اللاحق من كلام الشيخ في الفتوحات - وهو: أنّ الصور الأخروية المدرّكة بعين الخيال - الذي عرفت أنّه قوّة من قوى النفس غير الخارجة عن حريمها - ليست أموراً خارجة عن ذات النفس، بل هي عينها، وهذا ما أطلق عليه أنّه تجسّد المعاني وتجسّد الأرواح.

إشارات النصّ

قوة الخيال

ما يدركه الإنسان متنوع متعدّد، فمنه ما يكون معنى ومنه ما يكون صورة، ومنه ما يكون بالحسّ ومنه ما يكون بالخيال، أي: الحسّ المشترك، وهذا الأخير منه ما يكون بسبب الاتّصال بالألواح النوريّة التي انتقش فيها كلّ شيء، وهذا تارة يكون في حالة النوم وأخرى في اليقظة، ومنه ما يكون دون اتّصال. وهذا ما يمكن عرضه من خلال المخطّط التالي:



ما أو ما إليه المصنّف في النصّ الذي بين أيدينا هو القسم الثالث وفروعه، حيث إنّ بعض الكاملين كالأنبياء والأولياء ممّن تكون نفوسهم وافية بكل شأن من شؤونها، وهذا آية شرفها وقوتها، وقوة وشدة قوتها المتخيّلة التي تخلّصت من

سيطرة قوى الحسّ الظاهرة، وهذا ما يجعلها مؤهلة للوصول إلى المعاني والصور لتدركها بقوة حسّها المشترك وحيّاً صريحاً لا يحتاج إلى تأويل وتعبير، أو إن لم تكن كذلك فتحتاج إلى تأويل وتعبير فلا تكون وحيّاً صريحاً. وأمّا الثالث الذي لا يكون وحيّاً صريحاً ولا يفتقر إلى تأويل فهو أضغاث أحلام، ولا شكّ أنّ هذا ممّا لا يجوز على الأنبياء والأولياء.

وأما النفوس الوانية الضعيفة غير الوافية بكلّ جانب من الحسّ الظاهر والباطن، فإنّها تحتاج للوصول إلى ما عند الألواح إلى ممدّ ومعين، وهو واحد من أمرين رئيسين:

١. الاستعانة بما يدهش القوى من الخيال والحسّ الظاهر ويحيرّه ويشغله.
٢. المرض والسقم، فإنّهما يوهيان الحسّ الظاهري ممّا يعين النفس الوانية الضعيفة في إدراكها للصور الغيبية حالة اليقظة، وقد أشار لهذا كلّهُ الحكيم السبزواري رحمه الله في منظومته بقوله:

وإنّ لدى اليقظة يدرك ويفي	نفس بكلّ جانب لم يضعف
تخيّل عن نزعه البنطاسيا	من ظاهر، فمثلاً جارئيا
فمنه ما وحيّاً صريحاً استقرّ	ومنه ما إلى التأويل افتقر
ومنه ما كمثل الأضغاث يُعدّ	وإنّ ونى أو ما وفت إمّا يمدّ
بمدهش الخيال والحسّ كما	في الكاهن، أو لا كما في السقما ^(١)

فالنفوس الوانية كالكهنة وغير الوانية كالمجانين والسقما تحتاج إلى ممدّ يكمل نقصها.

المبرسمون

قال الشيخ رحمه الله: «فصل في كلام كلّّي في أوجاع نواحي الصدر والجنب.

(١) شرح المنظومة، مصدر سابق، ج ٥، ص ٢٣٥.

ذات الجنب: إنّه قد يعرض في الحجب والصفاقات والعضل التي في الصدر ونواحيها والأضلاع أورام دمويّة موجعة جدّاً، تسمّى شوصة، وبرساماً، وذات الجنب... لذات الجنب الخالص علامات خمس: وهي حمّى لازمة لمجاورة القلب، والثانية: وجع ناخس تحت الأضلاع... والثالثة: ضيق نفس... والرابعة: نبض منشاري... والخامسة: السعال... وذات الجنب إذا اشتدّت، اشتدّت الأعراض المذكورة معها، ويبس اللسان وخشن، وإذا ازداد عرض احمرار في الوجه والعين، والقلق الشديد، وفساد النفس، واختلاط الذهن^(١).

الموت رافع الحجب

قال الحكيم السبزواري رحمه الله:

ولا غشاء في المفارقات	فهي المرائي المتعاكسات
وإنّما الشواغل الحسيّة	قد حجزت نفوسنا النوريّة
وموجب ارتفاع حجبها كثر	من ذلك النوم ومنه قد ظهر
صفاؤها الفطري وانضجارها	وموتها بالطبع واختيارها

فالموت - وهو مفاد عجز البيت الأخير - أحد الأمور التي ترفع الحجب، وهو - أي الموت - تارة يكون طبيعياً وهو الذي يكون لكلّ أحدٍ، وقد يكون اختيارياً وهو لا يكون إلّا للأوحد، حيث يكون متمثلاً للإرشاد النبوي: «موتوا قبل أن تموتوا»^(٢).

(١) القانون في الطب، للشيخ الرئيس ابن سينا، تحقيق وشرح: الأستاذ الدكتور حسّان جعفر، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ٢٠٠٩م: ج٣، ص٢٠-٢٤.
(٢) بحار الأنوار، مصدر سابق، ج٦٦، ص٣١٧، الحديث ٣٤.

النصّ الرابع

تجسّد الأرواح

قال في الباب الثالث والسبعين وثلاثمئة: «وفيه علمُ تجسّد الأرواح في صور الأجسام الطبيعيّة، هل عينُ ذلك الروح هو عينُ الصورة التي ظهر فيها، أو هو^(١) ذلك في عين الرائي كزرقة^(٢) السماء؟ أو هل الروح لتلك الصورة كالروح للجسم - أعني: النفس الناطقة - وتلك الصورة صورةً حقيقيّةً، لها وجودٌ عينيٌّ [لا في عين الناظر]^(٣) كسائر الصور الحقيقيّة؟ وهذه مسألةٌ أغفلها كثيرٌ من الناس، بل [الناس]^(٤) كلُّهم، فإنّهم قنعوا بما ظهر لهم من صور الأرواح المتجسّدة، فلو تروّحوا^(٥) في نفوسهم وحكموا بالصور على أجسامهم، وتبدّلت أشكالهم وصورهم في عين من يراهم، علموا عند ذلك تجسّد الأرواح لماذا يرجع، فإنّه علمٌ ذوقٌ لا علم نظريّ فكريّ، وقد بينّا أنّ كلّ صورةٍ تحدث^(٦) في العالم فلا بدّ لها من روح يدبّره من الروح الكلّي المنفوخ منه في الصورة. ومَنْ علم أنّ الصورة المتجسّدة في الأرواح إذا قُتلت إنّ كانت حيواناً، أو

(١) في الفتوحات: هل.

(٢) في الفتوحات: كما ذكرناه في زرقة.

(٣) كما في الفتوحات.

(٤) كما في الفتوحات.

(٥) في الفتوحات: تروّحوا.

(٦) في بعض النسخ: تجسّدت.

قُطعت إن كانت نباتاً، أنّها تنتقل إلى البرزخ ولا بدّ، كما تنتقل نحن بالموت، وأنّها إن أدركت بعد ذلك إنّما تدركُ كما تدركُ كلّ ميّتٍ من الحيوان إنسان أو غير إنسان، فمن هاهنا أيضاً إذ وقفت على علّة هذه، علمت صور الأرواح المتجسّدة لماذا يرجعُ^(١) انتهى.

(١) الفتوحات المكيّة: ج ٣، ص ٤٥٥.

الشرح

من شؤون عالم الخيال الذي عرفت أنه برزخ بين النشأتين: أنه ذلك العالم الذي تتجسّد فيه الأرواح المعنويّة المجرّدة، أي: تظهر بصور الأجسام الطبيعيّة التي يمكن للخيال الذي هو قوّة من قوى النفس أن يدركها ويتأثر بها، إذن فهناك صورة تلبّست بها روح معنويّة، وقد ثبت في محلّه أن لا صورة دون روح تنفخ فيها، إذن فهناك صورة وروح، وهنا وقع الكلام في حقيقة هذه الصورة، فتمّ تداول آراء ثلاثة:

١. لا حقيقة لها، فهي كزرقة السماء، فهي زرقة في عين الرائي ليس إلا، ولا واقعيّة لها وراء ذلك.

٢. لها حقيقة، فهي صورة طبيعيّة كصور هذه النشأة، فهي ذات وجود عينيّ، ووزانها وزان النفس وما تدبّره من جسم.

٣. لها حقيقة، فهي صورة ذات وجود عينيّ إلا أنّها مثاليّة تعدّ تجلياً وظهوراً للروح التي لا تتجافى عن مقامها المعنوي، وذلك كتمثّل جبرائيل عليه السلام بصورة دحية الكلبي، فالحقيقة لها مقام معلوم لا تغادره ولا تتجافى عنه، نعم قد يكون لها ظهور بصور شتى تكون محكومة بأحكام النشأة التي تكون فيها، وذلك كالحركة والانفعال والحالة المنتظرة.

الحقّ هو هذا الأخير، إلا أنّ الأكثر على الاعتقاد بأن لا حقيقة لتلك الصور خارج المدارك، وما ذلك إلا لقصور في معرفة النفس، وأنّ لها أن تشتدّ في الروحانيّة والتجرّد بحيث تصل قوّة الخيال فيها إلى إيجاد صور مثاليّة متنوّعة، وتكون مدركة لتلك الصور على أنّها موجودات حقيقيّة لا يقتصر وجودها على وجودها لمداركهم، وهو ما قنع به الكلّ على ما أفاد الشيخ في الفتوحات. والسرّ

في هذا على ما يقول الحكيم السبزواري رحمه الله هو «...لأنه أمر غريب محجوب عن التحقيق بالابتهاج به، فكيف حال من ليس من أهل الكشف الصوري؟»^(١)

إشارات النص

لكل صورة روح

قال الشيخ: «وقد كان الحقّ أوجد العالم كلّه وجود شبح مسوّى لأرواح فيه، فكان كمرآة غير مجلّوة، ومن شأن الحكم الإلهي أنه ما سوّى محلاً إلّا ولا بدّ أن يقبل روحاً إلهياً، عبّر عنه بـ(النفخ فيه)، وما هو إلّا حصول الاستعداد من تلك الصورة المسوّاة لقبول الفيض التجلّي الدائم الذي لم يزل ولا يزال...»^(٢).
إذن «من شأن الحقّ وحكمه الإلهي وسنته أنه ما أوجد شيئاً وسوّاه إلّا ولا بدّ أن يكون ذلك الموجود قابلاً للروح الإلهي لتكون به حياته، وترتّب عليه كما لاته، وتظهر به الربوبية فيه»^(٣).

تجسّد الأرواح وتروّح الأجساد

لقد تمّ التعرّض لأمرين ينبغي التمييز بينهما، وهما:

١. تجسّد الأرواح وتروّح الأجساد، أي: ظهور الأرواح بصورٍ تدرك بقوة الحسّ المشترك، تبدو عليها آثار المادّة من طولٍ وعرضٍ وعمقٍ، وكذلك ظهور الأجساد متروّحة مجردة روحانية عريّة عن المادّة غير مقارنة لها، كما هو حالها في نشأة الطبيعة، وذلك «مثل ما يظهر روح الأستاذ للتلميذ بصورته بعد موته، أو روح آخر بصورته ملقياً عليه مسألة، أو منذراً له في سوء سلوك إلى غير ذلك»^(٤)

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج٩، ص٣٣٨، حاشية ٢.

(٢) شرح فصوص الحكم، مصدر سابق: ج١، ص٢١٨.

(٣) المصدر نفسه: ص٢٢٠.

(٤) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج٩، ص٣٣٨.

إذن لا توجد اثنيّية واقعيّة بين صورة الأستاذ وروحه، وإن كان فعلى مستوى اللحاظ والعقل المأنوس بحال موجودات هذا العالم، حيث يجد أنّ الصورة شيء والروح شيء آخر كان بينهما نحو من التعلّق، وهو - أي التروّح والتجسّد - أشبه بما يكون بين الظاهر والمظهر، فإنّهما متّحداً في الوجود الخارجي وإن كانا متعدّدين في العقل واللبّاط^(١).

٢. ذلك التجسّد للروح والتروّح للجسد هل هو على مستوى الإدراك والإثبات، أم على مستوى الواقع والثبوت؟

بعبارة أخرى: صورة الأستاذ في الكلام الأنف المنقول عن الحكيم السبزواري رحمه الله موجودة في مرتبة مثاله - أي: المثال المتّصل - وهي صورة متروّحة، وروح متصوّرة متجسّدة وهي كذلك حقّاً، لأنّ روحاً تعلّقت بجسد وجسداً راحت تدبّره روح، فهل حقيقة الأمر في عالم المثال المنفصل الصعودي كذلك؟
الجواب: نعم هي كذلك، وليست على مستوى الإدراك والإثبات وإنّما على مستوى الثبوت والواقع.

علم الذوق

الحقيقة التي عرضها الشيخ محيي الدين في النصّ الذي بين أيدينا كثيرة التردّد، فهو غالباً ما يذيل بها الحقائق التي وصل إليها بالطريق الذي اتّخذه وسيلة للوصول إلى ما يكون طوره طوراً ورائه طور العقل، وهو طريق الذوق.
قال الشيخ في الفصوص: «وهذا لا يعرفه عقل بطريق نظرٍ فكريّ، بل هذا الفنّ من الإدراك لا يكون إلّا عن كشفٍ إلهيّ منه يُعرف ما أصل صور العالم القابلة لأرواحه»^(٢).

(١) شرح فصوص الحكم، مصدر سابق: ج ١، ص ٢٦٧.

(٢) المصدر نفسه: ص ٢٣٤ - ٢٣٥.

وقال القيصري شارحاً: «أي: هذا الأمر المذكور وتحقيقه على ما هو عليه طور وراء طور العقل - أي: النظري - فإن إدراكه يحتاج إلى نور رباني، يرفع الحجب عن عين القلب ويحدّ بصره فيراه القلب... وأمّا العقل بطريق النظر الفكري وترتيب المقدمات والأشكال القياسية فلا يمكن أن يعرف من هذه الحقائق شيئاً؛ لأنّها لا تفيد إلاّ إثبات الأمور الخارجة عنها اللازمة إياها لزوماً غير بين. والأقوال الشارحة لا بدّ وأن تكون أجزاءها معلومة قبلها إن كان المحدود مركّباً... وإن كان بسيطاً لا جزء له في العقل ولا في الخارج فلا يمكن تعريفه إلاّ باللوازم البيّنة»^(١).

إذن فافتراض أنّ العقل لا يشدّ عن حيطته مدرك من المدركات، وأنّ ما لا سبيل لدركه بالعقل فهو أصل موضوعي، لا بدّ أن يتكلّم فيه ملياً. ومن اللطيف - بل والمناسب - ما ذكره البعض من تشبيه العقل، بل وغيره من القوى المدركة، بشبكة صيد الأسماك التي تمّ تصميم ثقوبها بما يتناسب مع اصطياد حجم معيّن من الأسماك، فمن رأى ما في الشبكة من سمك لا يحقّ له أن يجزم بنفي وجود أسماك أصغر حجماً من تلك العالقة بالشبكة، وكذا القوى المدركة لكلّ سعة تدرك بموجبها نحواً من المدركات دون نحو آخر، وعدم دركها للآخر لا يصلح أن يعتمد دليلاً لإثبات عدم وجود ما وراء ذلك من مدركات. المنهج المعتمد لدى أهل المعرفة والتصوّف هو الكشف والشهود والذوق، الذي يعتمد على تصفية الباطن وتهذيبه من الرذائل التي تحول دون انكشاف الحقائق وشهودها وذوقها.

قال الشيخ: «العلم الصحيح لا يعطيه الفكر، ولا ما قرّره العقلاء من حيث أفكارهم، إنّما هو ما يقذفه الله في قلب العالم، وهو نور إلهي يختصّ به من

(١) شرح فصوص الحكم، مصدر سابق: ص ٢٣٥.

يشاء من عباده من مَلَكٍ ورسولٍ ونبيٍّ ووليٍّ ومؤمن، ومَن لا كشف له لا علم له، ولهذا جاءت الرسل، والتعريف الإلهي بما تحيله العقول فتضطرّ إلى التأويل في بعضها لتقبله، وتضطرّ إلى التسليم والعجز في أمور لا تقبل التأويل أصلاً. وغايته أن يقول: له وجه لا يعلمه إلا الله، لا تبلغه عقولنا، وهذا كَلِّه تأيس للنفس لا علم لها؛ حتّى لا تردّ شيئاً ممّا جاءت به النبوة، وهذا حال المؤمن العاقل، فالعلم من لا يقبل صاحبه شبهة، وذلك ليس إلا علم الذوق، فذلك الذي نقول فيه إنّه علم^(١).

قد لا يكون تناول المنهج المعتمد لدى المتصوّفة بما يتناسب مع مستوى الدعوى التي يراد إثباتها به، وهي وحدة الوجود وما تمت إليها بصلة، وإن كان هناك تعرّض لكنّه لم يكن إلا عرضياً خاضعاً لمناسبة تلوح، ألم يكن جديراً بصاحب التمهيد وحفيده الشارح الوقوف على ذلك مطوّلاً؟ سيّما أنّهما كانا منهمكين في دفع ما يرد على الطريقة والمنهج المتّبع، لكنّ الذي كان هو أنّ الجدد صاحب الرسالة اعتذر بعدم تحمّل واحتمال الرسالة للخوض في هذا البحث، ولما جاء دور الحفيد الشارح جاء بما لا يشفي العلة ولا ينقع الغليل.

أمّا القول مكرّراً بأنّ من لا كشف له لا علم له، فتطرّق لا موجب له، وذلك إذا كان المنفيّ جنس العلم، وكان المراد الكشف الذي يراه العارف، وهو الإدراك المتأتّي من طريق التصفية وتهذيب الباطن، لأنّ الكثير من الإدراك لا يحتاج لذلك بل لا وجه لأن يحتاج إليه، وذلك كالعلم الحسيّ والمدركات العقلية الضرورية.

وعلى أيّة حال، فالمنهج المذكور هو منهج القوم المعتمد، ف(الذوق) على بساطته له خطورة كبرى في بنیان العرفان الصوفي؛ لأنّه:

(١) شرح فصوص الحكم، من كلام الشيخ الأكبر محيي الدين ابن العربي، تحقيق وجمع وتأليف: محمود محمود الغراب، ١٤٠٥هـ: ص ٢٨.

١. يمثّل «نقطة الفصل» في كلّ حوار معهم، من حيث إنّهُ يمتّ بشكل لاصق للتجربة الصوفيّة، بل كلّ «ما لا يمكن المشاركة فيه». في الذوق ينفصل الصوفيّة بمنطقهم الخاصّ جاعلين منه سدّاً في وجه غير الذائق.

٢. الذوق عندهم طريق العرفان، وحيث لا يمكن معرفة ما ينتج عن الذوق إلاّ بالذوق، لذلك انحصرت قناعة هذا العلم بالذائق.

ومن أبرز الأدلّة على هذه النقطة الأخيرة قصيدة «ابن بنت المليق» الهائيّة الشهيرة، التي لا يدانيها شهرة في الأوساط الصوفيّة إلاّ «رائيّة» أبو مدين: يقول في مطلعها:

من ذاق طعم شراب القوم يدريه ومن دراه غدا بالروح يشريه
وذو الصبابة لو يُسقى عدد الـ أنفاس، والكون كأساً ليس يرويه

ولم يكن ابن عربي بعيداً عن هذا الحوار السلوكي ومذهب القوم فيه، حيث تناول هذا المنهج، ومؤنة ذلك كلّه لديه هو ما أوتي من تجربة كشيّة يزعمها، فهو بحقّ المؤسس لأصول العرفان النظري الذي أريد له أن يكون أداة يستعين بها العارف على إثبات ما كوشف به، وأنّه حقّ لا ريب فيه كما يرميه به أهل النظر، وأنّ ما يصل إليه العارف إنّما هو من سوء المزاج واستحكامه، كيف؟ «إذ القطع ببطلان جميع الأحكام العقلية والحسية والفطرية والغريزية عقيب ارتكاب المجاهدات والرياضات الجزافية الصادرة عن الوسواس الخيالية لا يمكن لأحد إلاّ عند عروض ذلك السبب الحديث، وابتلائه بما ذكرنا من المرض الخبيث»^(١).

(١) شرح تمهيد القواعد في علم العرفان النظري، من أبحاث المرجع الديني السيّد كمال الحيدري دام ظلّه، بقلم: محمّد الربيعي، مؤسسة الإمام الجواد عليه السلام للفكر والثقافة، الطبعة الأولى، ١٤٣٦هـ: ص ٢٠٠.

النصّ الخامس

قلة الكثير وكثرة القليل في الخيال

وقال في الباب الحادي والثمانين وثلاثمئة: «فاعلم أنّ هذه المقامات المذكورة لا تُدرَكُ إلا بعين الخيال - لا بعين الحسّ - إذا شوهدت، فإنّ صورها إذا مثلها الله فيما شاء أن يمثّلها متخيّلة، فنراها^(١) أشخاصاً رأي العين، كما نرى^(٢) المعاني بعين البصيرة، فإنّ الله إذا قلّل الكثير [وهو كثير في نفس الأمر] أو كثر القليل [وهو قليل في نفس الأمر]^(٣) فما نراه^(٤) إلا بعين الخيال لا بعين الحسّ، وهو البصر في الحالين، كما قال: ﴿...وَإِذْ يُرِيكُمُوهُمْ إِذِ التَّيْتُمُ فِي أَعْيُنِكُمْ قَلِيلاً وَيُقَلِّلُكُمْ فِي أَعْيُنِهِمْ...﴾ (الأنفال: ٤٤)، وقال: ﴿...يَرَوْنَهُمْ مِثْلَيْهِمْ رَأْيَ الْعَيْنِ...﴾ (آل عمران: ١٣)، وما كانوا مثلهم في الحسّ، فلو لم يرهم^(٥) بعين الخيال كانت الكثرة في القليل كذباً^(٦)، ولكن الذي يريه غير صادق فيما أراه إياك، وإن كان الذي أراك ذلك أراكه بعين الخيال، كانت الكثرة في القليل حقّاً، والقلّة في الكثير حقّاً؛ لأنّه حقّ في الخيال، وليس بحقّ في الحسّ».

(١) في الفتوحات: تراها.

(٢) في الفتوحات: ترى.

(٣) كما في الفتوحات.

(٤) في الفتوحات: تراه.

(٥) في الفتوحات: ترهم.

(٦) في الفتوحات: «لكان ما رأيت من العدد كذباً» بدل «كانت ... كذباً».

قال: «وهكذا كلُّ ما تراه على خلاف ما هو عليه في الخارج ما تراه إلا بعين الخيال، ولا تغفل عن مثل هذا العلم، وفرّق بين الأعين. واعلم أنّك لا تقدر على ذلك إلا بقوة إلهية يعطيها الله من يشاء من عباده، ألا ترى الصحابة لو دققوا^(١) النظر الصحيح حقّه وأعطوا المراتب حقّها لم يقولوا في جبرائيل أنّه دحية الكلبي، لقالوا: إن لم يكن روحانياً أو معنى تجسّد، وإلا فهو دحية الكلبي، أدركناه بالعين الحسي. فلم يحرّروا ولا أعطوا الأمر الإلهي حقّه، فهم الصادقون الذين ما صدقوا، فقال لهم رسول الله صلى الله عليه وآله: هو جبرئيل. فحينئذ عرفوا ما رأوه، كما قالوا فيه لما تمثّل لهم في صورة أعرابيٍّ مجهول عندهم حين جاء فعلم الناس دينهم، فقال رسول الله صلى الله عليه وآله: أتدرون ما^(٢) السائل؟ فقالوا: الله ورسوله أعلم؛ لكونه ظهر في صورة مجهولة عندهم. فقال لهم: هذا جبرئيل».

ثم قال: «وما في الكون أعظم شبهة من التباس الخيال بالحس، فإنّ الإنسان إن تمكّن في هذا النظر، شكّ في العلوم الضرورية. وإن لم يتمكّن [فيه]^(٣) أنزل بعض الأمور غير منزله^(٤)، فإذا أعطاه قوة التفصيل أبان له عن الأمور إذا رآها رأي العين^(٥)، فيعلم ما هي إذا علم العين التي

(١) في بعض النسخ: وقوا.

(٢) في الفتوحات: من.

(٣) كما في الفتوحات.

(٤) في الفتوحات: منزلتها.

(٥) في الفتوحات: بأيّ عين رآها.

رآها به من نفسه، فأكرم^(١) على أهل الله هذا. وكثيراً من أهل الله من لا يجعل بالله لما ذكرناه، ولولا علمه بنومه وأنه رآه في حال نومه ما قال: إنّه خيالٌ، فكم كان يرى في حال اليقظة مثل هذا ويقول: إنّه رأى محسوساً بحسه^(٢).

قال: «وهذا بابٌ واسعُ المجال، وهو عند علماء الرسوم غيرُ معتبرٍ، ولا عند الحكماء الذين يزعمون أنّهم قد علموا الحكمة، وقد نقصهم علمُ شموخ هذه المرتبة على سائر المراتب، ولا قدرَ عندهم، فلا يعرفُ قدرها ولا قوّة سلطانها إلاّ الله ثمّ أهله، من نبيٍّ أو وليٍّ، والعلمُ بها أوّلُ مقاماتِ النبوة^(٣)».

قال: «وما أحسنَ تنبيهَ الله عباده من أولي الألباب^(٤) وأهل الاعتبار، إذ قال: ﴿هُوَ الَّذِي يُصَوِّرُكُمْ فِي الْأَرْحَامِ كَيْفَ يَشَاءُ﴾ (آل عمران: ٦) فمن الأرحام ما يكونُ خيالاً فيصوّرُ فيه المتخيّلات كيف يشاء عن نكاحٍ معنويٍّ، وحملٍ معنويٍّ يفتحُ الله في ذلك الرحم المعاني في أيّ صورةٍ ما شاء ركبها، فركب^(٥) الإسلام فيه والقرآن سمناً وعسلاً... والقيد ثباتاً في الدين، والدين قميصاً سابغاً، والعلمُ لبناً^(٦)».

(١) الصحيح: فأكد، أي: تأكّد عليهم أن يفرّقوا بين الصور الخياليّة والأمر المحسوسة.

(٢) الفتوحات المكيّة، مصدر سابق: ج ٦، ص ٢٣٦.

(٣) المصدر نفسه: ص ٢٣٧.

(٤) في الفتوحات: «أولي الألباب من عباده» بدلاً من «عباده من أولي الألباب».

(٥) «فيريك» هكذا صحّحها حفظه الله؛ كما في الفتوحات.

(٦) الفتوحات المكيّة، مصدر سابق: ج ٣، ص ٥٠٧-٥٠٨.

الشرح

إمعان وإيغال يراد من خلاهما بيان ما لمقام الخيال من أهميّة وخطورة، وذلك لخفاء الحدّ الفاصل بينه وبين الحسّ، وما يؤدّي ذلك إلى خلط واشتباها، وقد عبّر عن ذلك صاحب الفتوحات - ممّا جاء في النصّ الذي في أيدينا - بقوله: «وما في الكون أعظم شبهةً من التباس الخيال بالحسّ»، ومن المعلوم أنّ سرّ الخفاء بين أمرين وعسر التمييز بينهما يرجع إلى وحدة أو تشابه طبيعة كلّ منهما، وإلاّ فالمتباعدان المتنافيان لا يقع الخلط والاشتباها بينهما إلاّ عند قلائل ممّن يعاني من قصور في الحسّ أو خلل في النفس، فيحرم من أسباب التوجّه والانتباه الذي يؤدّي إلى الدغدغة والتشكيك حتّى في الضروريات والبدهيّات.

وما نحن فيه من هذا الباب، حيث إنّ الحسّ والخيال طبيعة واحدة لكنّها تختلف بحسب النشأة، أو لأمرٍ آخر خارج عن حقيقتها، ولذلك تجد أنّ الحكماء لا يميّزون بين المحسوس والمتخيّل إلاّ بأنّ المدرك إذا كان حال ارتباط الحواسّ بالمادّة الخارجيّة فيكون محسوساً، وهو نفسه يكون متخيلاً إذا ما تمّ انقطاع ذلك الارتباط، والقوّة التي تدرك كلّاً منهما هي القوّة، فعين الخيال هي عين الحسّ إلاّ أنّ النشأة مختلفة، الحسّ في الآخرة خيال، والخيال في الأولى حسّ، وقد أشرنا إلى هذا فيما سلف، فالإبصار مثلاً لا يقتصر على حالة اليقظة بل يتعدّها إلى حالة النوم وتعطلّ الحواسّ الظاهرة، حيث يبصر النائم حقيقةً وينفعل عمّا يبصره حقيقةً دون أن يعتمد على الآلة التي يعتمد عليها حالة اليقظة، وهذا يعزّز أنّ الإبصار واحد، وما سواه - كالاتّحاد على الآلة كالعين - إن هو إلاّ حكم نشأة الحسّ ليس إلاّ.

وبعبارةٍ أخرى: الحقيقة الواحدة تتلوّن بلون النشأة التي توجد فيها، والوقوف على هذا ليس متيسراً لكُلّ أحد، ومَن ليس أهلاً فإنّه يوقع نفسه وغيره في مطبّاتٍ

حرجة، فلعل البعض لجهلٍ أو لغرضٍ إثارة الغبار حول النصّ الديني الذي يتضمّن بعض الإخبارات يذهب للطعن بها وصولاً للطعن بصاحبها. كيف - وهذا لسان حال هؤلاء - يمكن لإنسان أن يرى الكثير في الخارج قليلاً أو بالعكس؟ أو كيف للحكيم أن يفعل ذلك ويتصرّف في المدارك بحيث لا تكون كاشفة عن الواقع، وما فرض رؤية لا تكون كذلك؟ إذ لا يقال لمن لم ير الواقع كما هو أنّه رأى، وإذا أخبر وفق ما رأى فلا شكّ أنّ خبره سيكون كاذباً.

فهل يمكن أن يكون الكاذب صادقاً، أو الصادق ما صدق؟ كما كان حال الصحابة لما رأوا جبرئيل عليه السلام في صورة دحية الكلبي، حيث أخبروه صلّى الله عليه وآله أنّه هو من رأوه مع أنّه كان جبرئيل عليه السلام وليس دحية، فهم الصادقون لأنّهم رأوا دحية في ظرف خيالهم لا حسّهم، وهو عبارة عن تمثّل جبرئيل عليه السلام، إذن فهم صادقون، وذلك لأنّهم أخبروا عن صورة رأوها، ولم يصدقوا لأنّهم أخبروا عن صورة في ظرف غير ظرفها ونشأة غير نشأتها، وهم في ذلك مثل الذي رأى في منامه لبناً يشربه مع أنّه في واقعه وحقيقته علمٌ يتلقاه ويأخذه، فقد رأى أمراً على خلاف ما هو عليه في نفسه، وأخبر عنه كذلك، فهو غير صادق لأنّه أخبر عن أمرٍ خبراً غير مطابق لواقعه، لكنّه كان صادقاً على مستوى الخيال ونشأته؛ ولذلك نجد الشيخ صاحب الفتوحات يصوغ ما يمكن عدّه قاعدةً في مثل هذه الحالات، حيث قال: «كلّ ما تراه على خلاف ما هو عليه في نفسه ما تراه إلا بعين الخيال حتّى يكون صادقاً... فلا تغفل عن مثل هذا العلم وفرّق بين الأعين»^(١)، أي: عين الحسّ وعين الخيال، والعلم الذي يردّك من كلّ منهما. «واعلم أنّك لا تقدر على ذلك إلا بقوة إلهية يعطيها الله من شاء من عباده، فتعرّض لتحصيلها من الله، فإنّك مخبر بما رأته

(١) الفتوحات المكيّة، مصدر سابق: ص ٢٣٦.

بحسك، وإن لم يكن الأمر كذلك فتحرز في العبارة فيما تراه^(١). إذن فالأمر شاق عسير يحتاج إلى مدد إلهي، ولا يستأهله إلا المستعدون، وهو أمر يستحق أن يُكدح فيه، وذلك لخطورة ما يترتب عليه، حيث إن الإنسان غالباً ما يخبر عما يدركه حسه، فإذا أدرك ما هو في الخيال ولم يكن له نصيب من الحس وراح يخبر عن المتخيل على أنه محسوس بالحواس الظاهرة التي تندمج على معلوم بالعرض في عالم المادة واليقظة، فسرعان ما يساء الظن إما بصدقه أو بسلامة ذهنه وحواسه، ولهذا آثار اجتماعية وقانونية مؤذية وخطيرة.

إذن فالخيال والحس يخفى حالهما على الأكثرين إلا ما رحم ربي، وقد سمعت من الشيخ أنه ما في الكون أعظم شبهة من التباس الخيال بالحس، وأكد ذلك بقوله: «ولو علمه بنومه وأنه رآه حال نومه ما قال إنه خيال، فكم كان يرى في حال اليقظة مثل هذا ويقول إنه رأى محسوساً بحسه»^(٢).

فلو فرضنا إنساناً وقد رأى أنه يشرب لبناً في منامه، ثم استمر نومه إلى أن مات، وقدر لنا بطريقة ما أن نستعلم منه ما جرى، فهل تراه يقتنع بأن اللبن الذي شربه لم يكن لبناً خارجياً مادياً يتناول بالذائقة الظاهرية؟ أم سيهزأ بمن يخبره بما عدا ذلك، وسوف يرقّ لحال السائل زعماً منه أنه قد أصابه خطر ومس يؤذ بجنونه لا محالة؟

هنا - واعتماداً على ما أفاده الشيخ في ذيل كلامه الآنف - نجد تفسيراً لحالات تعترى الكثيرين على تفاوت، حيث يجزم البعض أنه رآك وجالسك في مكان معين وحادثك وحادثته، وتراه يسهب في تفاصيل ذلك اللقاء وأنت منبهت حيران لا تدري بماذا تجيبه، وهو يطلب منك أن تسترسل معه في عرض ذلك اللقاء،

(١) الفتوحات المكية، مصدر سابق.

(٢) المصدر نفسه: ص ٢٣٦.

تخشى أن تصدمه أمام الجالسين بأن شيئاً مما ذكره لم يقع، أو أن تجاريه فيكون هو الصادق الذي ما صدق وأنت الكاذب الذي ما كذب، أو تحاول صرفه عن المضى بطريقة تجمع بين الحقيين؟

إشارات النصّ

صور الأرحام

عندما يطلق لفظ الرحم أو النكاح يتبادر إلى الذهن، المتعارف منهما. فالرحم هو ذلك العضو الطبيعي الذي هو: «آلة التوليد التي للإناث... وهي في أصل الخلقة مشاكلة لآلة التوليد التي للذكور، وهي الذكر وما معه»^(١)، والنكاح فهو الطبيعي وهو: «ما تطلبه الأرواح الجزئية المدبّرة لهذه الصور، من اجتماع الصورتين الطبيعيتين بالالتحام والابتناء المسمّى في عالم الحسّ: النكاح، فيتولّد عن مثل هذا النكاح أمثال الزوجين في كلّ حيوانٍ ونباتٍ»^(٢).

أمّا عند أهل المعرفة فالمذكور من الرحم والنكاح عبارة عن أحد تجليات كلّ منهما وهي دانية، وإلا فللنكاح تجليات عديدة، وكلّ نكاح منتج، له آلات وأدوات ورحم ووليد يناسبه. وكما قيل إنّ أوّل كثرة ظهرت إنّما هي الكثرة الأسمائية في المرتبة الواحدية، فكذلك أوّل رحم كان هناك في تلك المرتبة، وأوّل نكاح أنتج أوّل المواليد، وهي الأسماء الجزئية.

قال الشيخ: «واعلم أنّ مسمّى النكاح قد يكون عقد الوطاء وقد يكون عقداً ووطاً معاً، وقد يكون وطاً ويكون نفس الوطاء عين العقد؛ لأنّ الوطاء لا يصحّ إلا بعقد الزوجين، ومنه إلهيّ وروحانيّ وطبيعيّ... فأما الإلهي فهو توجّه الحقّ على الممكن في حضرة الإمكان بالإرادة الحبيّة ليكون معها الابتهاج، فإذا توجّه

(١) القانون في الطبّ، مصدر سابق: ج ٣، ص ٤٧٩.

(٢) الفتوحات المكيّة، مصدر سابق: ج ٦، ص ٢٤٥-٢٤٦.

الحقّ عليه بما ذكرناه أظهر من هذا الممكن التكوين، فكان الذي يولد عن هذا الاجتماع الوجود للممكن، فعين الممكن هو المسمّى أهلاً، والتوجّه الإرادي الحُبّي نكاحاً، والإنتاج إيجاباً... والأعراس الفرح الذي يقوم بالأسماء الحسنى... وأمّا النكاح الروحاني فحضرتة الطبيعة وهي الأهل الأصلي في النكاح الإلهي، فإذا ولدت في النكاح الأوّل صورة من الصور كانت تلك الصورة أهلاً لهذا الروح الكليّ، فأنكحه الحقّ إيّاها فبني بها، فلما واقعها ظهر عن ذلك الوقاع ولد وهو الروح الجزئيّ...»^(١).

شموخ مرتبة الخيال

لقد وردت في هذا النصّ - فيما نُقل عن الشيخ من كلمات حول الخيال - إشارات تنوّه بدوره وتشيّد بقوة سلطانه، وهذا ما يمكن رصده من خلال الأمور التالية:

١. هناك أمور لا تدرك إلاّ بقوة الخيال - الحسّ المشترك - وذلك كالأمور التي يوجدّها الله في خيال - مثال - أحد، وذلك لحكمة رآها عزّ وجلّ. ومن ذلك تقليل الكثير وتكثير القليل، فهي مدركات بلا شكّ، ولا شكّ أنّ القوّة التي تدركها ليست قوّة الحسّ الظاهر وإنّما الحسّ الباطن، الذي عرفت أنّه الحسّ المشترك أو البنطاسيا. نعم، للخيال - بما هو قوّة حافظة - دورٌ في هذا الإدراك، حيث يتمّ حفظ تلك التمثّلات ليتمّ حضورها للحسّ الباطن، ولذلك فهي من القوى المدركة؛ بمعنى أنّها معينة على الإدراك، بالمستوى المشار إليه.
٢. الخيال رحم تتلاقح فيه الصور التي لا توجد في الخارج بالمعنى الأخصّ لتنتج صورة أو صوراً أخرى جديدة.
٣. الخيال القوي قد يؤدّي إلى التباس حاله مع الحسّ الظاهر، فيخال صاحبه

(١) الفتوحات المكيّة، مصدر سابق: ج ٦، ص ٢٤٦.

أنه يدرك محسوسات طبيعية والحال أن ما يدركه لا يعدو كونه أموراً خيالية.
٤- كيف يمكن لعلماء الرسوم وكذلك الحكماء أن ينكروا الخيال إن على مستوى كان التامة أو كان الناقصة؟ وهو الذي «... من حقيقته أن يجسد ويصوّر ما ليس بجسد ولا صورة... فهو حسّ باطن بين المعقول والمحسوس...»^(١).

(١) الفتوحات المكيّة، مصدر سابق: ج٦، ص٢٤٦.

النص السادس

مشيئة الحق متبوعة تابعة

وقال في هذا الباب أيضاً: «واعلم أنّ في حضرة الخيال في الدنيا يكون الحق محلّ تكوين العبد، فلا يخطر له خاطر في أمرٍ ما إلاّ الحق يكونه في هذه الحضرة، كتكوينه أعيان الممكنات إذا شاء ما شاء منها، فمشيئة العبد في هذه الحضرة من مشيئة الحق.

فإنّ العبد ما يشاء إلاّ أن يشاء الله، فما شاء الحق إلاّ أن يشاء العبد في الدنيا، ويقع بعض ما يشاء العبد في الدنيا في الحس، وأمّا في الخيال فكمشيئة الحق في النفوذ؛ فالحق مع العبد في هذه الحضرة على كلّ حال، ما يشاءه العبد كما هو في الآخرة في حكم عموم^(١) المشيئة؛ لأنّ باطن الإنسان هو ظاهره في الآخرة، فذلك يتكوّن عن مشيئته كلّ شيء إذا اشتهاه.

فالحق في تصريف الإنسان في هذه الحضرة في الدنيا وفي شهوته في الآخرة لا في الدنيا حسّاً، فالحق تابع في هذه الحضرة وفي الآخرة لشهوة العبد، كما هو العبد في مشيئته تحت مشيئة الحق. فما للحق شأن إلاّ مراقبة العبد ليوصله له جميع ما يريد إيجاداً في هذه الحضرة في الدنيا، وكذلك في الآخرة، والعبد يتبع الحق في صورة التجلي، فما يتجلى الحق له في صورة إلاّ انصبغ بها، فهو يتحوّل في الصور لتحوّل الحق، والحق

(١) في الفتوحات: «عموم حكم» بدل «حكم عموم».

يتحوّل في الإيجاد لتحوّل مشيئة العبد في هذه الحضرة الخيالية في الدنيا خاصة وفي الآخرة في الجنة عموماً، ولنا^(١) خلق الله همماً فعالة في الوجود الحسي وهمماً غير فعالة في الوجود الحسي، ظهر بذلك التفاضل في جميع الأشياء حتى في الأسماء الإلهية؛ والهمم الفعالة [في الدنيا]^(٢) قد تفعل في هم غير أصحابها، وقد لا تفعل، مثل ﴿إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ﴾^(٣) انتهى كلامه.

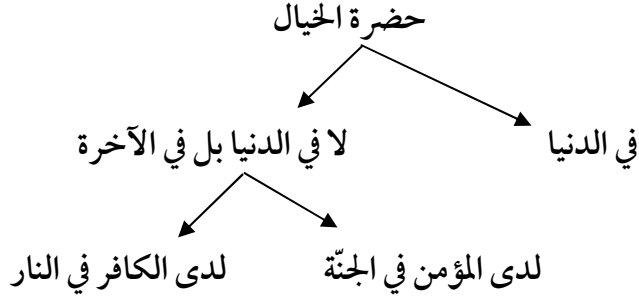
(١) في الفتوحات: ولما.

(٢) كما في الفتوحات.

(٣) الفتوحات المكية، مصدر سابق: ص ٢٣٨ - ٢٣٩.

الشرح

لتوضيح هذا المطلب يمكن الاستعانة بالمخطّط التالي:



حيث أريد توضيح مشيئة كلّ من الحقّ تعالى والعبد في النشآت الثلاث: الدنيا، الخيال، أي البرزخ، الذي علمت أنّه نشأة تتوسّط بين نشأتي الدنيا والقيامة الكبرى، أي الآخرة، وهي النشأة الثالثة.

أمّا نشأة الدنيا، حيث يوجد للعبد وهو في نشأة الدنيا حاضرة خيال وقوّة خيال، فإذا أراد العبد إيجاد أمرٍ يوجد له الحقّ تعالى بمجرد خطوره، وذلك في حاضرة خياله، وهذا لا يعني أنّ العبد يشاء بمعزل عن مشيئة الحقّ تعالى، لكنّه عزّ وجلّ كتب على نفسه أن يوجد ما يشاؤه العبد دفعهً في حاضرة خياله، وذلك لأنّ هذه الحاضرة لا مجال للتزاحم فيها والتفاوت، كما هو الحال في نشأة المادة الخارجيّة، فلا يقع كلّ ما يشاؤه العبد، بل ولا يقع كلّ ما يشاؤه الحقّ تشريعاً لا تكويناً.

وكذلك الحال في نشأة الآخرة بالنسبة للمؤمن، حيث يوجد الحقّ للعبد ما يشتهي ويريده، فهو - أي الحقّ - تابع في مشيئته للعبد، فإذا أراد العبد صورة واشتهاها شاءها الحقّ وأوجدها له، وهذا لا يعني استقلال العبد عن مشيئة الحقّ، وذلك لولا أنّ الحقّ أقدر العبد لما أمكن له أن يشاء شيئاً، فالعبد تحت مشيئة الحقّ فيما يشاء ويشتهي. وبعبارة أخرى:

- العبد يتبع الحق في صورة التجلي، إذ كلما تحوّل الحق في الصور تحوّل العبد فيها.
 - والحق يتحوّل في الصور وإيجادها بسبب تحوّل مشيئة العبد في حضرة الخيال.
 - الحقّ تعالى أقدر العبد وشاء له أن يتحوّل في الصور ويشاء ويشتهي ما يريد منها بحسب همّته.

وبعبارة ثالثة: باطن العبد يتحوّل من حالٍ إلى حالٍ بإذن الله وإقداره، فيريد صورة تناسب حالاً من أحواله ويشتهيها، عندها يوجد الحقّ تعالى تلك الصور المشتهاة، إذن هناك مشيئة للحقّ متبوعة، وهي المشيئة بأن يشتهي العبد ما يناسب حاله من الصور، فلولا أن شاء الله ذلك لما أمكن للعبد أن يشاء شيئاً من الصور، فلمّا عمل العبد مشيئته وشاء صورة من الصور شاء الحقّ، وهي المشيئة التابعة للحقّ ﴿كَلَّا نُمَدُّ هَؤُلَاءِ وَهَؤُلَاءِ مِنْ عَطَاءِ رَبِّكَ وَمَا كَانَ عَطَاءُ رَبِّكَ مَحْظُورًا﴾ (الإسراء: ٢٠) نمدّ ونعطي وفق المشيئة، فإذا شاء العبد الهدى مددناه هدى، وإذا شاء ضلالاً فله ذلك، فنشاء له الضلال.

وأما قوله تعالى ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾ (الإنسان: ٣٠) فيتناسب مع المشيئة التابعة، والأخرى المتبوعة، فلولا أن أذن الله للعبد إذناً تكوينياً لما أمكنه أن يشاء شيئاً أبداً، فهي المشيئة المتبوعة، وأما مشيئته تعالى التابعة فهي بإمضاء ما يشاؤه العبد، فلو شاء العبد صورة فلن تتحقّق دون مشيئة الحقّ عزّ وجلّ.
 وأما حال الإنسان في الآخرة وهو غير مؤمن فليس له ذلك، بل يُحال بينه وبين ما يشتهي.

إشارات النصّ

سلطان الخيال وسطوته

لقد رأيت فيما مرّ من كلام حول الخيال ما له من دور خطير ومؤثر جدّاً، وقد تمّ البحث في الخيال من خلال أمرين اثنين، وثالث في غير هذا المحلّ، وهو

الكلام في أقسام الخيال المتعدّدة، حيث يتردّد في أبحاث علم النفس الفلسفي أنّ من الخيال ما يكون متّصلاً، أي: كمرتبة من مراتب النفس الإنسانيّة، ومنه ما يكون منفصلاً، وهو الذي يعدّ مرتبة من مراتب عالم الإمكان الثلاث: العقل، الخيال، المثال، أو الحسّ، كما يقسّم المنفصل إلى: نزويّ وهو الثاني من التقسيم الآنف، وإلى صعوديّ وهو ما يكون بعد نشأة الدنيا، أمّا الأمران اللذان تمّ البحث فيهما ولو عرضاً فهما:

١. تعريف الخيال أو المثال، حيث رأيت أنّه تلك النشأة التي تتوسّط ما بين العالم المقارن للمادّة ذاتاً وآثاراً والمجرّد عنهما كذلك، أي: ما بين عالمي المادّة والعقل، وهذا يندرج تحته كلّ أقسام المثال متّصلاً كان أو منفصلاً نزولاً أو صعوداً. فهو ذلك العالم الذي توجد فيه الموجودات المجرّدة عن المادّة ذاتاً لا آثاراً، وذلك كالصور المناميّة، فصورة زيد الذي أراه في المنام مجرّدة عن المادّة دون آثارها من طول وعرض وعمق و... من آثار المادّة، فهي صورة إدراكيّة محسوسة بغير الحواسّ الظاهرة.

٢. قوّة الخيال وسلطانها، فهي قوّة قادرة على إيجاد الأشياء لا من مادّة، وهذا ما يجده كلّ واحد من نفسه، حيث يقدر على إيجاد صور ابتداءً بمجرّد أن يشاء ويشتهي، ويوجدتها في خياله المتّصل في الدنيا وكذلك في نشأة الآخرة، وهذه القوّة مجبولة على إكساء المعاني المجرّدة - وكلّ المعاني مجرّدة - صوراً حسّية، وهذا الدور الخطير وهو تجسيد المعاني، يعني إظهارها بصور إدراكيّة تدرك بالحواسّ الأخرويّة الباطنة، وهذا ما تفعله النفس في آخرتها وفي منامها حيث تلبس ما تدركه النفس في منامها من معانٍ بلباس الصور المحسوسة.

الهمة

قال الحكيم السبزواري رحمه الله: «هذا القول منه في الفتوحات مثل قوله في الفصوص: كلّ إنسان يخلق في قوّة خياله ما لا وجود له إلّا فيها، والعارف يخلق

بالهمة ما يكون له وجود في خارج محلّ الهمة، وقد مرّ في مبحث الوجود الذهني من السفر الأوّل^(١).

إذن هناك قوّة توجد صوراً لا محلّ لها إلاّ نشأة الخيال، ولا تتعدّاه إلى خارج، وهي قوّة الخيال، وهناك قوّة تمكّنها أن توجد صوراً خارج مجال خيالها، أي توجد صوراً في العين.

والسؤال: هل هما قوتان تنفصل إحداهما عن الأخرى، أم هما قوّة واحدة وإنّما قد تشتدّ هذه القوّة لتوجد صوراً خارج مجال خيالها وتؤثّر فيما هو خارج ذاتها؟
الجواب هو الثاني؛ وذلك ما يستفاد من كلمات الشيخ ابن عربي سيّما ما ورد في النصّ الذي بين أيدينا، حيث قال: «ولمّا خلق الله همماً فعّالة في الوجود الحسيّ وهمماً غير فعّالة في الوجود الحسيّ، ظهر بذلك التفاضل في جميع الأشياء»^(٢)، إذن فالهمة قد تشتدّ ليتها تأثيرها الوجود الحسيّ، ومنها ما لا يكون لها ذلك، وإنّما يبقى سلطانها ضمن دائرة الخيال، وهي بهذا تسمّى «قوّة الخيال»؛ لاقتصار تأثيرها ضمنه.

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ٩، ص ٣٤٢، حاشية ٢.

(٢) المصدر نفسه.

النص السابع

حقيقة الجنة الجسمانية

فتحقّق وتبيّن من جميع ما ذكرناه ونقلناه:

أنّ الجنة الجسمانية^(١) عبارة عن الصور الإدراكية القائمة بالنفس الخيالية، ممّا تشتهبها النفس وتستلذّها، ولا مادّة لها ولا مظهر لها إلاّ النفس، وكذا فاعلها وموجدّها القريب، [و] هو هي لا غير. وأنّ النفس الواحدة من النفوس الإنسانية مع ما تصوّره وتدرّكه من الصور، بمنزلة عالمٍ عظيمٍ نفسانيٍّ أعظم من هذا العالم الجسمانيّ بما فيه.

وأنّ كلّ ما يوجد فيها من الأشجار والأنهار والأبنية والغرفات كلّها حيّةٌ بجميّة ذاتيّة، وحياتها كلّها حياةٌ واحدةٌ هي حياة النفس التي تدرّكها وتوجدّها.

وأنّ إدراكها للصور هو بعينه إيجادها لها، لا أنّها أدركتها فأوجدتها أو أوجدتها فأدركتها، كما في أفعال المختارين ممّا في هذا العالم، حيث إنّنا نتخيّل شيئاً ملائماً كالحركة والكتابة أوّلاً فنفعله ثانياً، ثم نتخيّله بعدما فعلناه، بل أدركتها موجودةً وأوجدتها مدركةً بلا تقدّم وتأخّر ولا مغايرة؛ إذ الفعل والإدراك هنا شيءٌ واحدٌ.

(١) احتراز عن الجنة العقلية التي تكون لمن ارتقى إلى مقام العقل بالفعل.

الشرح

- يعدُّ هذا النصُّ خلاصة ما رآه المصنّف رحمه الله من أمر الجنّة الجسمانيّة، والتي عرفت أنّ نشأتها نشأة الخيال الذي هو برزخٌ بين نشأتي الدنيا والآخرة التي تكون بعد القيامة الكبرى. ويمكن عرض خواصّ هذه الجنّة من خلال التالي:
- (١) إدراكيّة وليست مادّية خارجيّة، كالصور التي تتعاطى معها في نشأتنا هذه.
 - (٢) تدرك تلك الصور بعين الخيال، لا بعين الحسّ الظاهري.
 - (٣) توجد للنفس في مرتبة خيالها وتقوم فيها، إذ يوجد الكلّ بوجودٍ واحدٍ.
 - (٤) وجود الصور المذكورة إنّما هو من باب الإنشاء بمجرد الجهات الفاعليّة، لا من باب التخليق من أصل مادّي وجهات قابليّة^(١).
 - (٥) موجد الصور وفاعلها صاحبها، وهو النفس، وهو الموجد القريب.
 - (٦) الصور المذكورة حيّة حياة ذاتيّة، وليست طارئة كما هو حال الأجسام بما هي أجسام.
 - (٧) بما أنّ وجود الصور والنفس واحد فالحياة كذلك حياة واحدة.
 - (٨) إيجاد النفس للصور ودركها لها في مرتبة واحدة، بل أحدهما عين الآخر، فلا الإيجاد سابق على الدرك ولا العكس، كما هو حال إيجادنا لأفعالنا الإراديّة في هذه النشأة حيث يوجد الفعل بعد توفّر مبادئ عدّة تسبقه من جملتها - وهو المبدأ البعيد - العلم.

إشارات النصّ

عود على بدء

ما ذكره المصنّف هاهنا في حقيقة الجنّة إنّما هو تطبيق لما أفاده لما أجرى

(١) انظر: الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، مصدر سابق: ج ٩، ص ١٦١.

الكلام في تفاوت مراتب الناس في درك أمر المعاد وتفاضل مقاماتهم في ذلك، حيث رأى أن: «... هذه الصور التي أخبرت بها الشريعة وأنذرت بها النبوة موجودات عينية وثابتات حقيقية، وهي في باب الموجودية والتحقق أقوى وأتم وأشدّ وأدوم من موجودات هذا العالم... وبعضها صور حسية ملذّة هي جنة أصحاب اليمين وأهل السلامة والمسلمين.. ولكن ليس محسوساتها كمحسوسات هذا العالم بحيث يمكن أن تُرى بهذه الأبصار الفانية...»^(١).

النفس جنة عرضها السماوات والأرض

قول المصنّف في النصّ الذي بين أيدينا: «..النفس الواحدة من النفوس الإنسانيّة مع ما تتصوّره وتدرّكه من الصور بمنزلة عالم عظيم نفسانيّ أعظم من هذا العالم الجسماني بما فيه»^(٢) فيه إشارة إلى أمور ثلاثة:

١. إنّ ما ذكره من الاتّساع الوجودي المجرّد للإنسان خاصّة له، لا يتعدّاه لما عداه من النفوس، سواء كان صاحب النفس بالغاً مرتبة العقل بالفعل أم لا، حيث تقدّم البحث فيما يكون للحيوانات من معاد وأنه وبحكم مرتبته الوجوديّة لا يبلغ الحدّ الذي يتجاوز مقام الإنسان.

٢. وجه الاتّساع والسعة هو الطبيعة المعنويّة المجرّدة للعالم النفساني، فهو المحيط، وما هو أنزل منه محاط به.

٣. جنة الإنسان وكذلك جحيمه ليستا ظرفاً مجافياً للإنسان، بل جنة الإنسان نفسه، وكذلك جحيمه، وكذلك قبره والضغطة التي تكون لأهلها ومستحقّيها.

وهذا ما أكّده في غير موضع من هذا الباب فقد قال: «... فيرى ذاته في جنة

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ص ١٧٥.

(٢) المصدر نفسه: ج ٩ ص ٣٤٢.

عرضها السماوات والأرض، بل يرى في ذاته جنّةً عرضها أوسع من عرض السماوات والأرض، لأنّهما عبارة عن عالم الملك والشهادة وهو محدود، وأمّا عالم الملكوت والحقائق العقليّة... فلا نهاية لها...»^(١).

وقال: «واعلم أنّ لكلّ نفسٍ من نفوس السعداء في عالم الآخرة مملكةً عظيمة الفسحة، وعالمًا أعظم وأوسع ممّا في السماوات والأرضين، وهي ليست خارجة عن ذاته، بل جميع مملكته ومماليكه وخدمه وحشمه وبساتينه وأشجاره وحواره وغلماؤه كلّها قائمة به، وهو حافظها ومنشئها بإذن الله وقوّته...»^(٢).

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، مصدر سابق: ج ٩، ص ١٣٩.

(٢) المصدر نفسه: ص ١٧٦.

النص الثامن

حقيقة دار جهنم

وأما دار جهنم فهي ليست كذلك؛ لأنها ليست داراً روحانيةً خالصةً، بل هي مكدرّة مشوبةً بهذا العالم، فكأنّها هي هذا العالم انساق إلى الآخرة بسائق القهرمان وزمام التسخير.

فالجهنمي يريد ما لا يجده، ويشتهي ما يضره، ويفعل ما يكرهه، ويختار ما يعدّبه، ويهرب عما يصحبه، قائلاً - كما حكى الله عنه - : ﴿يَا لَيْتَ بَيْنِي وَبَيْنَكَ بُعْدَ الْمَشْرِقَيْنِ فَبِئْسَ الْقَرِينُ﴾ (الزخرف: ٣٨) وجميع مُشتهياتِه ومرغوباتِه عقاربه وحيّاته.

وبالجملة: حقيقة جهنم وما فيها هي حقيقة الدنيا ومشتهياتها، تصوّرت للنفوس الشقيّة بصورة مؤلّة معذبة لها، محرقة لأبدانها، مذيبة للحوما وشحومها، مبدلة لجلودها، مشوّهة لخلقها، مسوّدة لوجوهها.

ثم لما كانت الدار الآخرة دار لا فاعل ولا مؤثر هناك إلا الحق سبحانه؛ إذ الأسباب المتقابلة والعلل المتضادة مرتفعة، وكذا الموانع والقواسر والحجب منتفية في ذلك العالم، فلا مؤثر ولا مالك إلا هو ﴿الْمُلْكُ يَوْمَئِذٍ لِلَّهِ﴾ (الحج: ٥٦) فمن وافق رضا القضاء الربّاني وانخرطت إرادته في إرادة الله واستهلكت خيرته في خيرة الله كما في قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ

يَكُونُ لَهُمُ الْخَيْرَةُ ﴿ (الأحزاب: ٣٦)، كان فعله بعينه فعل الحق، وكلُّ مَنْ كان كذلك كان في نعيمٍ دائمٍ وبهجةٍ فائقةٍ ولذّةٍ غاشيةٍ، فالمؤمن لا محالةً في روضات الجنّات أبداً.

وقد مرّ سابقاً^(١): أنّ مشيئة العبد في الجنّة عين مشيئة الحقّ تعالى، ووجه ذلك: أنّ جميع الأشياء صادرة عن الواجب تعالى على الوجه الأتمّ والنظام الأحسن والخير الأعلى، فمن استقام قلبه وسلمت فطرته عن الأمراض وخلصت ذائقته عن مرارة المعاصي، وما تغيّرت عن الاعتدال، ولم تزلّ قدمه عن صراط الحقّ، رضي بالقضاء، وحصل له مقام الرضا والعبودية، فلم يشأ إلا ما شاء الله، ولم يشأ الله إلا خيراً وكمالاً ونعمةً وبهجةً، فكان في نعمةٍ وبهجةٍ لا غاية فوقها ولا مزيد عليها؛ إذ رأى رحمة الله وسعت كلّ شيء، بل رأى في كلّ شيء وجه الحقّ الباقي، ورأى الخير المحض الحسن المطلق الذي هو مبدأ كلّ خيرٍ وكمالٍ ومنشأ كلّ حسنٍ وجمالٍ، فيكون مبتهجاً به وبكلّ شيء؛ لأنّ كلّ شيء منه وبه وإليه، فيكون في جنّة عرضها السماوات والأرض، وبهذا الوجه يُسمّى خازن الجنّة «الرضوان»؛ لأنّ من لم يبلغ إلى مقام الرضا لا يدخل الجنّة ولا يصل إلى دار النعمة والكرامة، فهذه جنّة المقربين.

وأما من لم يسلك سبيل أهل المعرفة والإيمان، ولم يخرج عن باب الدنيا وملازمة الهوى، قد مات^(٢)، وكان لم يزل محبوساً في قيد الشهوات وسلسلة التعلقات، ومن اتّبع الهوى والشهوة - وهما ضدّ الحكمة

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ٩، ص ٣٤١.

(٢) في بعض النسخ: قدماً.

والعدل، وقامت السماوات والأرض بالحكمة والعدل - ففسد عليه عالم الوجود كما هو، وويل لمن فسد عليه العالم، وخالف طبعه حكمة الكون ونظام الوجود، فينتقم منه قيم العالم وجبار السماوات والأرض؛ لأنه عدو الله وعدو العالم، ويكون حاله كما أفصح الله بقوله: ﴿وَلَوْ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ﴾ (المؤمنون: ٧١)، فيكون بالضرورة ممنوعاً عما اشتهاه، محجوباً عما استدعاه هواه، كما قال تعالى: ﴿وَحِيلَ بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ مَا يَشْتَهُونَ﴾ (سبأ: ٥٤)؛ لأن ما يشتهيهِ ويطلبه أمور باطلة وهمية مخالفة للحكمة والحقيقة، لكنه مادام كونه في الدنيا تلهيه شواغل الدنيا عن الشعور بفسادها ومخالفتها للحكمة ومضادتها للفطرة؛ لخدري الطبيعة وغفلة النفس، فإذا ارتفع الحجاب بالموت وانكشف الغطاء ظهر أنه واقع في عقوبة من سخط الله ونار غضبه ﴿أَقْمِنِ اتَّبِعِ رِضْوَانَ اللَّهِ كَمَنْ بَاءَ بِسَخَطٍ مِنَ اللَّهِ﴾ (آل عمران: ١٦٢)، وحيث اتبع الهوى أوقعته الهوى إلى الهاوية، وهي البعد عن رحمة الله، ممنوعاً عن الخيرات، مقيداً بالسلاسل والأغلال، كما هو صفة العبيد والمماليك؛ لأنه عبد الهوى وخدم الشهوة، فملكته الشهوة والهوى وأوقعته في المهالك والمهوى، ولذا يسمي خازن الجحيم «مالكاً».

فقد تبين مما ذكرناه: أن دار الجحيم ودار العذاب ليست بدار مستقلة ونشأة حقيقية، ومنزل حقيقي مبين لعالم الدنيا وعالم الجنان، بل هي حالة ممتزجة ونشأة إضافية منشؤها ومبدأ تكونها هو جوهر الدنيا منتقلاً إلى القيامة بنقل ملائكة العذاب؛ لأجل الذنوب

والمعاصي والتعلّقات.

فافهم هذه المسألة، فإنّها دقيقةٌ غامضةٌ، قلّ من العرفاء من يكاشفُ حقيقةَ الجحيم، وقد انكشفت على كثيرٍ منهم حقيقةُ الجنّة، وما فيها.

تأييد:

ومما يؤيّد ما ذكرناه؛ من أنّ جهنّم ليست بدارٍ حقيقيّةٍ متأصّلةٍ: أنّها صورةُ غضبِ الله، كما أنّ الجنّة صورةُ رحمةِ الله، وقد ثبت أنّ رحمةَ الله ذاتيّةٌ واسعةٌ كلّ شيء، والغضبُ عارضيّ، وكذا الخيراتُ صادرةٌ بالذات، والشُرورُ واقعةٌ بالعرض، فعلى هذا القياس لا بدّ أن تكونَ الجنّةُ موجودةً بالذات، والنارُ مقدّرةً بالتبع.

الشرح

هذا النص من كلام المصنّف رحمه الله يوقفنا على أمورٍ ثلاثة، هي التالية:

١. طبيعة وحقيقة دار جهنّم.
٢. الآثار المترتبة على تلك الطبيعة.
٣. جهنّم ليست بدارٍ حقيقيّة، وإنّما هي دارٌ بالتبع، كما هو حال شرور الدنيا.

أمّا الأمر الأوّل: فقد اشتمل على أمرين اثنين، هما:

١. دار جهنّم ليست داراً خالصة، كما كان شأن الجنة، والمراد بالخلاص هاهنا هو التجرد، فنشأة البرزخ بشقيها - الجنة والنار - هي دار خالصة، أي مجردة عن الآثار الخاصّة بنشأة الدنيا، فهي مجردة عن المادّة دون آثارها، إلّا أنّ نشأة الجنة ودار الجنة أكد تجرداً من دار جهنّم، وذلك لأنّ بعض أحكام الدنيا توجد في دار جهنّم - وليس الأمر كذلك بالنسبة للجنة - وذلك كالتزام والتمازج، وهو ما يتمّ تفصيله في الأمر الثاني.

إذن فدار جهنّم من حيث الحقيقة هي عبارة عن صور مؤلمة مؤذية معدّبة، لأنّ تلك الصور - كما علمت - ليست شيئاً وراء النفس التي توجد فيها، وهي تلك النفس التي اشتدّ فيها التعلّق بالدنيا وما فيها من صور وما ينشأ عن تلك الصور من ملكات مسانخة أصبحت سبباً لوجود صورٍ نوعيّةٍ مناسبة لها، إذن هناك قرب بين دار جهنّم ونشأة الدنيا، وقد أشار المصنّف رحمه الله لذلك بأن دار جهنّم كأتمها الدنيا وقد ساقها وجرّها جارّاً إلى عالم البرزخ ونشأة الخيال.

٢. لقد علمت لما جرى الكلام في الجنة والعبد الذي كانت له داراً أنّه لا يرى ما يكره ولا يعانده معانداً، فإذا شاء كان له ما شاء - ولا يشاء إلّا ما يشاء الله - وليس

الأمر كذلك بالنسبة للجهنمي، حيث يحال بينه وبين ما يشتهي ولا يرى إلا ما يكره، وذلك لأنه كان يدمن مراودة ما هو ملذ في ظاهره مؤذ في حقيقته وباطنه، وقد كان في غفلة عن هذا، فإذا انكشف الغطاء فيريد ذلك الذي كان يشتهي ويخال أنه ملذ، لكنّه ليس كذلك، بل هو مؤذ منغص، ولا سبيل للفكك منه.

وأما الأمر الثاني: لقد أشار رحمه الله إلى لمية ما لأهل الجنة من نعيم وما لأهل جهنم من جحيم، ومفاده: أن ما وصل إليه كل منهما إنما هو نتيجة حتمية لأفعال علمية وعملية، وهو أمر لا يتجاوز قانون العلية والمعلولية، وما يشترط فيه من مسانخة، فالأفعال التي لها مدخلية في تحقق الغايات مسانخة لتلك الغايات بلا ريب، وإلا للزم من ذلك لوازم خطيرة، من جملتها انسداد باب الاستدلال على وجود الصانع.

فالذي أوصل الجهنمي إلى جهنم وما فيها من عذاب هو عدم سلوكه سبيل أهل المعرفة والإيمان، ولم يكن إلا ذلك الملازم للهوى والشهوة الذاهب حيث شاء هواه وشهوته، وهذا مما لا ريب في كونه يتنافى مع طبيعته وطبعه كإنسان، فإذا اشتدت العلة وتأكّدت ما بين ذلك الإنسان وما بين الهوى والغواية أصبح طبعه يسير في عكس تيار الكون ونظام الوجود، وذلك لأن الهوى والشهوة ضدان للحكمة والعدل، وهنا تقع العداوة التكوينية - وليس الانفعال المتداول - بينه وبين خالقه، فلا يصله من الحق تعالى ما للمحجوب من الخلق من رحمة خاصة وعناية كذلك، ويبقى ذلك الإنسان رهين تنفر وسخط من كل ما يراه من حوله، وفي هذا بلاء ليس كمثله بلاء. وأما أهل الجنة فليس حالهم إلا أنهم في روح وريحان وهناء ودعة، فهم ممن رضي الله عنهم لأنهم رضوا عنه، وما رضوا عنه تعالى إلا لأنهم أهل معرفة وأهل سلامة واستقامة واعتدال، فقد علموا أنه تعالى خير محض ولا يصدر عنه إلا الخير، وهو حسن مطلق فلا يصدر عنه إلا الحسن، فأوا كل ما يصدر عنه جميلاً.

وأما الأمر الثالث: فقد ذهب المصنّف مذهباً ناقشناه فيه^(١)، حيث رأى رحمه الله أنّ الجنة أصلّ والنار أمرّ عارض طارئ؛ وقد أيد رحمه الله مدّعاها بما يمكن عرضه من خلال الصورة التالية:

صورة غضب الله	جهنّم
طارئة عرضيّة	صورة غضب الله
طارئة عرضيّة	جهنّم

و قد تناول هذا المذهب آنفاً، فليراجع.

إشارات النصّ

مشيئة العبد في الجنة

قال المصنّف في النصّ الذي بين أيدينا: «إنّ مشيئة العبد في الجنة عين مشيئة الحقّ تعالى»^(٢)، وقد أشار رحمه الله لدليل ذلك بما يمكن عرضه هكذا:

الفرض: زيد عبد في الجنة
المدّعى: مشيئة زيد العبد عين مشيئة الحقّ تعالى
البرهان: القياس المذكور في كلماته رحمه الله.
زيد استقام قلبه وسلمت فطرته
كلّ من كان كذلك رضي بالقضاء
زيد رضي بالقضاء
نجعل هذه القضية صغرى في القياس التالي:
زيد راض بالقضاء

(١) لدى البحث في الفصل الرابع والعشرين من فصول هذا الباب الذي هو الحادي عشر من الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية، مصدر سابق: ج ٩، ص ٣٢٢.
(٢) المصدر نفسه: ج ٩، ص ٣٤٣.

كل راض بالقضاء لا يشاء إلا ما شاء الله

زيد .: لا يشاء إلا ما يشاء الله

إذن فلا مغايرة بين مشيئة زيد ومشيئة الحق تعالى...

ثم يستدلّ اعتماداً على ما تقدّم من عدم المغايرة بين مشيئة كل من الحقّ
والعبد على ما للعبد من راحة وهناءة ونعيم:

زيد لا يشاء إلا ما يشاء الله

كل من لا يشاء إلا ما شاء الله لا يشاء إلا خيراً وكماً ونعمة

زيد .: لا يشاء إلا خيراً وكماً ونعمة

نأخذ النتيجة صغرى في القياس التالي:

زيد لا يشاء إلا خيراً وكماً ونعمة

وكل من لا يشاء إلا ذلك فهو في نعمة وبهجة لا غاية فوقها

زيد .: هو في نعمة وبهجة لا غاية فوقها

أمّا كبرى القياس الأول فلأنّ الحقّ تعالى يمتنع عليه فعل القبيح وإرادته،
لأنّ إرادة القبيح فعل قبيح، والشرّ بلا شكّ قبيح ونقص، فلا يشاؤه ولا يريده.
وأمّا كبرى الثاني فلأنّ العبد يكون سالكاً السلوك الذي ينسجم مع ما
يقتضيه النظام الأحسن والخير الأعلى، وهذا نعمة تورث بهجة ليس كمثلهما بهجة.

النفرة من القرين

عندما يكون القرين أمراً عارضاً طارئاً، فإنّه يترجّى زواله سريعاً أو بطيئاً،
بعلاجٍ أو من دون علاج، كما هو شأن العرضي المفارق الذي يقابل الآخر
الملازم.

لكن عندما يكون القرين هو عينك ونفسك وذاتك، وكان مصدر كلّ أذيةٍ
والم لك، فلا شكّ أنّ المأزق عويصّ والطامة كبرى، فلذلك تجد من ابتلي بذلك

يتمنى لو أن بينه وبين ما يؤذيه بعد المشرقين، وهذا التمني على هذا المستوى يؤثّر على ما لذلك القرين من أثر مزعج ومنغص، وهناك تنضاعف الحسرة وتشتد الغصّة، وذلك لوجود مؤذٍ لا يفتأ ينكل، ولا مطمع في مفارقتة أو دفعه، وهل يمكن لذاتٍ أن تفارق ذاتها وتدفع ذاتها عن ذاتها؟ وقد قضي الأمر، فالدار دار الحساب ولا عمل.

وكذلك الأمر عندما تكون ذاتك هي كتابك الذي لا يغادر صغيرة ولا كبيرة إلا أحصاها، فلا يمكن التبرؤ من هذا الكتاب، إذ تبرؤ الذات من نفسها خير دليل على الورطة والمطّب.

إذن فالذات التي اكتسبت بأعمالها وملكاتهما صوراً جهنمية مؤذية، وهي غير خارجة عنها، بل هي هي، فستكون ذات قرين هو تلك الصور، تتمنى بعده بعداً سحيقاً، ولكن هيئات هيئات فقد قضي الأمر ولات حين مندم.

وجه الحقّ الباقي

قال المصنّف رحمه الله: «... إذ رأى رحمة الله وسعت كل شيء بل رأى في كل شيء وجه الحقّ الباقي...»^(١).

هذا حال العارف الذي بلغ شأو المعرفة وأوجها، حيث يرى كل ما حوله من موجوداتٍ عبارة عن صور الحقّ ومظاهره وتجلياته، ولا مغايرة ولا بينونة عزليّة ما بين الشيء وصورته إلا في وعاء العقل واللبّ.

وبالتالي فظهور الحقّ في مظهر من المظاهر ليس إلا صيرورة المطلق متعيّناً بشيء من التعيّنات، وليس يراد به الوجود بعد العدم، «والحاصل: أن الظهور

(١) الرؤية الكونية في العرفان النظري، مباحث معرفيّة في أمّهات مسائل العرفان النظري، من أبحاث المرجع الديني السيّد كمال الحيدري، بقلم: محمّد الربيعي، مؤسّسة الإمام الجواد للفكر والثقافة، ١٤٣٦هـ: ص ١٥٢.

هو بأن يتجلى المطلق ويتنزل فيظهر في مرآة التعيينات، وحينئذ يكون المتعين غير المطلق، ولكن المطلق عين المتعين؛ لأن التمايز بينهما تمايز إحاطي لا تقابلي. ويمكن التمثيل لذلك بنور الشمس وما تسطع عليه من المرايا، فإن نور الشمس بذاته لا لون له، ولكنه إذا سطع على المرايا والزجاج المختلف الألوان يتلون بألوان المرايا تلك^(١)، أو فقل هو بمثابة ظهور صورة زيد مثلاً في المرآة المختلفة الأحجام والألوان، إذ منها المستطيل ومنها المحدّب ومنها المقعر. وإن قلت: فما وجه هذا التجلي؟ أي علام يتجلى الحق ويظهر في الصور المختلفة؟

قلت: الجواب يوجد مفصلاً في الفصّ الأدمي من فصوص الشيخ ابن عربي، حيث قال هناك: «لما شاء الحق سبحانه من حيث أسائه الحسنى التي لا يبلغها الإحصاء أن يرى أعيانها - وإن شئت قلت: أن يرى عينه في كون جامع يحصر الأمر كله، لكونه متصفاً بالوجود ويظهر به سرّه إليه - فإن رؤية الشيء نفسه بنفسه ما هي مثل رؤيته نفسه في أمر آخر يكون له كالمرآة، فإنه تظهر له نفسه في صورة يعطيها المحلّ المنظور فيه ممّا لم يكن يظهر له من غير وجود هذا المحلّ ولا تجليه له...»^(٢).

(١) الرؤية الكونية في العرفان النظري، مصدر سابق: ص ١٥٢.

(٢) شرح فصوص الحكم، مصدر سابق: ج ١، ص ٢١٠-٢١٨.

النص التاسع

ذكر تنبيهي^(١)

ذَكَرَ بَعْضُ الْعُرَفَاءِ^(٢) فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ﴾ (البقرة: ٢٤): «أَنَّ النَّارَ قَدْ تُتَّخَذُ دَوَاءً لِبَعْضِ الْأَمْرَاضِ، وَهُوَ الدَّاءُ الَّذِي لَا يُتَّقَى^(٣) إِلَّا بِالْكَيِّْ مِنَ النَّارِ، كَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿فَتُكْوَى بِهَا جِبَاهُهُمْ وَجُنُوبُهُمْ﴾ (التوبة: ٣٥) فَقَدْ جَعَلَ اللَّهُ النَّارَ وَقَايَةً فِي هَذَا الْمَوْطِنِ مِنْ دَاءٍ هُوَ أَشَدُّ مِنَ النَّارِ فِي حَقِّ الْمَبْتَلَى بِهِ، وَأَيُّ دَاءٍ أَكْبَرُ مِنَ الْكِبَائِرِ، فَقَدْ جَعَلَ اللَّهُ لَهُمُ النَّارَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ دَوَاءً كَالْكَيِّْ بِالنَّارِ فِي الدُّنْيَا^(٤)، فَدَفَعَ بِدُخُولِهِمُ النَّارَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ دَاءً عَظِيمًا أَعْظَمَ مِنَ النَّارِ وَهُوَ غَضَبُ اللَّهِ، وَلِهَذَا يُخْرَجُونَ بَعْدَ ذَلِكَ مِنَ النَّارِ إِلَى الْجَنَّةِ، كَمَا جَعَلَ اللَّهُ فِي الْحُدُودِ الدُّنْيَاوِيَّةِ وَقَايَةً مِنْ عَذَابِ الْآخِرَةِ^(٥) انْتَهَى كَلَامُهُ.

وفيه تأييد لما قلناه من أنَّ جهنم ليست من حيث كونها دار العذاب مما له وجود حقيقي، بل منشؤها وجود الضلال والعصيان في النفوس، حتى أنه لو لم تكن معصية بني آدم لما خلق الله النار.

واعلم أنَّ أهل العذاب هم الذين نفوسهم كانت مستعدة لدرجة من

(١) الشواهد الربوبية، مصدر سابق: ص ٣٠٤.

(٢) يقصد: محيي الدين ابن عربي.

(٣) في الشواهد الربوبية: «لا يشفى» بدل «لا يتقى».

(٤) كما في الفتوحات.

(٥) الفتوحات المكية، مصدر سابق، ج ٣، ص ١٨٧، الباب السابع والثمانون.

درجات الجنان، ثم بطل استعدادهم بارتكاب المعاصي، فحالم كحال
 من انحرَف مزاجه عن الاعتدال اللائق به وعن الصحة التي له بحسبه،
 فيكون في ألم شديد حتى يرجع إلى الاعتدال الذي كان له، أو بطل
 استعداده بالكلية وانتقل مزاجه إلى مزاج وافقه تلك الحالة التي كانت
 مخالفة لمزاجه الأول، وكان مرضاً في حقه، فصار المرض صحة له والألم
 راحة له، وانقلب العذاب عذوبة في حقه؛ لانقلاب جوهره إلى جوهر
 أدنى، فكذلك حال من يدخل في النار ويتعذب بها مدة لأجل الأعمال
 السيئة، فإن بقي في قلبه نور الإيمان، فمنع أن تنفذ ظلمة المعاصي في
 باطن قلبه ويحيط به السيئات، فلا محالة يخرج من النار ويبرأ من
 العذاب، وأما من اسود قلبه بالكلية وغاص في باطن قلبه ظلمة
 المعاصي لأجل الكفر، فلا يخرج من النار أبداً مخلداً.

وإن اشتهيت زيادة بصيرة في هذا المرام فاستمع لما يتلى عليك^(١)
 صائناً به عن الأشرار واللئام.

(١) في الفصل التالي، في كيفية خلود أهل النار في النار.

الشرح

هذا النص محاولة مستمرة دؤوب من المصنّف لإثبات أمرٍ ذهب إليه وأكّده غير مرّة، وهو أنّ جهنّم ليست داراً حقيقية متأصلة، بل هي لأمرٍ عارضٍ، وما يكون لأمرٍ عارضٍ فهو طارئٌ عارضٌ لا محالة، والذي كانت النار له وهو أمر عارض هو الانحراف عن جادة الحقّ والنظام الأتمّ الأحسن، لأنّ فطرة الله وخلقه للإنسان مثلاً لا يعقل أن تكون متنافيةً مع النظام الأحسن، وذلك لأنّه إمّا وليد جهل، أو عجز، أو سفه، والحقّ - كما عرفت - منزّه عن ذلك بما لا يتناهى، وهو مقتضى الوجود المتأكّد، والوجود الذي يورث استقلالاً وتاماً وكماً لا يوصف ولا يحدّ.

لقد ساق رحمه الله كلاماً للشيخ من الفتوحات ليؤيّد به ما يذهب إليه، إذ الأمر لا يحتاج - على ما يراه - إلاّ تنبيهاً وتذكيراً، وهذا ما عنون به كلامه هذا. وما جاء فيما ذكره من كلام الشيخ هو أنّ النار إنّما كانت لضرورات علاجية؛ حيث إنّ بعض الأدوية والأمراض - وكلّ داء ومرض عارض - تحتاج إلى علاج، والعلاج تحدّده طبيعة المرض، نوعاً وكيفاً وكماً، والنار علاج إلهيّ تكوينيّ لمرض وداء الكبائر، ومن المعروف أنّ كثيراً من الأدوية تنفّر منها الطباع سيّما التي تكون لأعراض مستعصية، لكنّها تعدّ خيراً ورحمة، حيث يترتب عليها دفع ذلك الداء وما يستلزمه من ألمٍ ووجعٍ وأنينٍ.

فما الضير في تعرّض أهل الكبائر للنار التي تكوي الأدوية وتذيبها وتزيلها لينعم صاحبها بعد ذلك بالروح والريحان والراحة والسعادة، بل سيكون في غاية السعادة بعد تلك المعاناة والتقلّب بين أطباق جهنّم، سيّما أنّ بعض أهل الحكمة

يذهب إلى أن اللذة لا تكون إلا بعد الألم^(١)، فيلتذّ مَنْ كَوْتُهُ النار وأزالت ما علق به من داءٍ عضالٍ لذّةً غامرةً، وهكذا حال المريض حال النقاهة والفترة الأولى من تماثله للشفاء.

أمّا الذي استشرى به المرض واشتدّ فإنّه لا يجدي به علاج، والبعض تنشأ بينه وبين مرضه العضال حالاً من التعايش والمساكنة، فالألم موجود لكنّه لاستمراره ما عاد يشعر به، أو يشعر به لكن ليس كمن يزوره ذلك الألم بين الحين والحين.

وبالتالي فأهل المعاصي لا يوصف لهم علاج النار جميعاً، لأنّ بعضهم لا تؤتي النار أثرها المرجوّ، بسبب أنّ بعض العصاة تبدّلت فطرتهم إلى فطرة لا تكون النار عذاباً لها، بل تكون لهم عذوبةً ورواءً، وهؤلاء ممّن اسودّت قلوبهم وتبدّلت جواهرهم وانقلبت إلى جواهر أدنى وأسفل، فأصبحوا كما قال أبو الطيّب:

من يهن يسهل الهوان عليه ما لجرح بميتٍ إيّلام^(٢)

وأما من لم يبلغ إلى ذلك المستوى المؤسف فإنّه يحتاج إلى علاج، وذلك بحسب درجة عصيانه ومعصيته التي لم تبلغ مستوى إطفاء نور القلب بالكليّة ولا اسوداده كذلك. ومن العلاج ما قد يكون في الدنيا كالمريض، أو المصيبة في الثمرات والأنفس، وسكرات الموت، ومنها ما يكون في الآخرة كالنار التي تعدّ ماءً مزيلاً للقاذورات مطهراً من الأدران.

إشارات النصّ

العذاب دافع رافع

جدليّة الجلال والجمال، واستبطن أو استلزام أحدهما للآخر، من المعارف

(١) مذهب يُعرف لمحمّد بن زكريا الرازي الفيلسوف والطبيب المعروف.

(٢) يتيمة الدهر، مصدر سابق: ج ١، ص ٢٥٠.

الإلهية التي يراها الباحث تتجلى في كتابي التكوين والتدوين، وهذا ما تمّ التعرّض له في الأبحاث العرفانية في مناسبات عدّة.

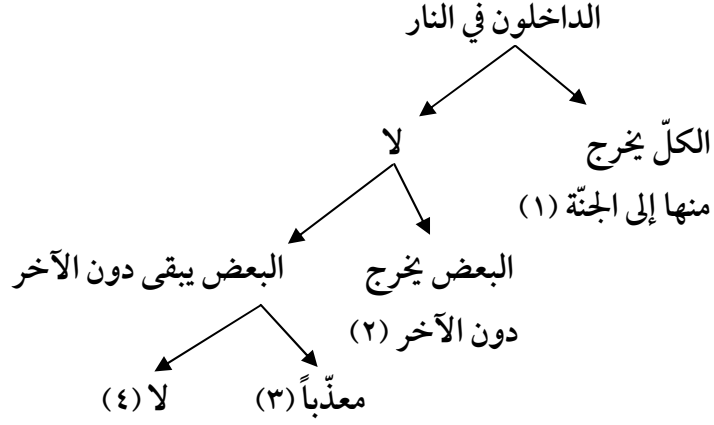
فعندما يقول الله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ﴾ (البقرة: ١٧٩) فإنه يراد القول أنّ القصاص وما يستوجبه من ألم فيمن يقع عليه لا يعدُّ شيئاً مذكوراً بالقياس لما يترتب عليه من خير، حيث يسكن النفوس التي تأذت بسبب جنابة الجاني وعدوان المعتدي، ويشكّل صارفاً للكثيرين عن ارتكاب ما يوجب القصاص ويوقعه، وكذلك حال العلاج عندما يقتضي بتر عضو من أعضاء البدن.

من العجيب أو المريب أن ترى الكثير ممن يدعى الثقافة والمعرفة يشنّ الحملة تلو الأخرى على وجود الحدود في الشريعة أو محاولة تطبيقها، بزعم أنّ هذا يتنافى مع الحرية وحقوق البشر، ومثل هذه الدعوات لا يمكن القول ببراءتها وتنزهها عن الجهل أو الغرض، سيما أنّ بعض من زعم أنّه يريد تطبيق شرع لها قد أساء كلّ الإساءة لشريعة السماء، وذلك لما أظهره من جهل ورعونة وصلافة في المنطق والعمل، ممّا أعطى للمتربّصين بالإسلام شراً ذريعةً للطعن به بطريقةٍ أو بأخرى، مع أنّ الحقّ والإنصاف يقتضيان أن ينظر إلى هذه العقوبات التي تطرح في أبواب شتى ليس على أنّها تنكيل بالإنسان وتجاوز على كرامته، وإنّما هي لمنع التجاوز على الإنسانية الحقّة لا الإنسانية التي يختصرها الغرب في المرتبة النباتية والحيوانية البهيمة.

العقوبة ليست مطلوبة لذاتها وإنّما لردع من تسوّل له نفسه، ووفق شروط وظروف، ولا يوكل أمرها إلى الصبية المنفلتين من عقال الفهم والدين والأخلاق ممن نراهم يهتفون بمشروع إقامة الخلافة وهم يمارسون العنف والقتل وكأنّه هدف وغاية وليس علاجاً ووسيلة.

جغرافيا المكث في النار

يمكن عرض هذه الجغرافيا من خلال المخطط التالي:



أما الأول فهو خلاف الإجماع، حيث لا خروج للكل وإن كانت بعض الأخبار

تفيد ذلك.

وأما الثاني فلا ضير فيه، وذلك كالعصاة من أهل التوحيد.

وأما الثالث والرابع فسيقع الكلام فيهما في الفصل التالي.

الفصل الثامن والعشرون^(١)
في كيفة خلود أهل النار في النار

(١) انظر الشواهد الربوبية، مصدر سابق: ص ٢١٢-٢١٩.

تمهيد

مسألة تترتبُ على النشأة الأخرى التي تكرر أتمها ليست على شاكلةٍ واحدة،
«بل عالم الآخرة عالمان: عالم عقلي نوري، وعالم حسي منقسم إلى دار النعيم ودار
الجحيم، أحدهما نوراني والآخر ظلمي...»^(١).

إذن هناك نعيمٌ وعذابٌ، وقد تكرر في النصوص الدينيّة - سيّما الإسلاميّة -
منها قرآنًا وسنةً - ما يفيد الخلود في دار النعيم، وكذلك في دار الجحيم، إلا أن
إثاراتٍ وتساؤلاتٍ ولوازم تحول دون قبول الخلود بما يتعلّق بالجحيم والعذاب،
فهو - على ما سوف يأتي - قسرٌ منافٍ للرحمة التي وَسَعَتْ كُلَّ شَيْءٍ. إذن فنحن
أمام أمرين: الأوّل: صراحةُ القول بالخلود في النار، والثاني: منافاته لأصولٍ لا
يمكن الخدش بها.

هذا الفصلُ من فصول هذا الباب يحملُ على عاتقه مهمّة التوفيق بين الأمرين
المذكورين، حيث لا ريب في استمرار المكث في النار وعدم انقطاعه وهو معنى
الخلود، ومن دون أن يلزم من ذلك خدشٌ ودغدغةٌ في الأصول الحكميّة التي
دلّت على امتناع دوام القسر، فهو ليس أكثرياً فضلاً عن أن يكون دائماً.

أمّا دوام النعيم وخلوده ممّا لا ريب فيه - وهو مقتضى العدل والرحمة الإلهيّة -
فلا خلاف في بقاءه، كما هو الحال بالنسبة للجحيم والعذاب، حيث دبّ الخلافُ
فيه واحتدم. ولا بدّ أن يُعلم أن لا ملازمة ما بين الكون في النار والبقاء فيها وما
بين العذاب والألم، فقد يوجد في النار من لا يعذب بل لا يجوز عليه ذلك، فهالكٌ
خازن النار في النار، وهو مَلَكٌ من ملائكة الحقّ تعالى الذين لا يعصونه وهم

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، مصدر سابق: ج ٩، ص ٣٠.

بأمره يعملون، وكيف يعذب من لا يعصي مولاه؟

وبالجملة لا بد من الالتفات إلى الأمور التالية:

الأول: نعيم الجنة أبدي لا انتهاء له.

الثاني: المكث في النار أبدي لا انتهاء له.

الثالث: لا تخلو الجنة ولا النار من عمّارهما، حيث يخلد الكل فيما تقتضيه

داره التي فيها يقيم.

الرابع: الخلاف في نحو خلود ودوام العذاب، وبعبارة أخرى: النعيم دائم

لا انتهاء له، وكذلك العذاب، إلا أن نحو دوام النعيم غير نحو دوام العذاب

والجحيم، فالأول دوام فردي شخصي، حيث يدوم نعيم كل شخص، وأمّا الثاني

فهو دوام وخلود نوعي، أي: دوامه بتتابع ودوام جحيم الأفراد، حيث تجد فرداً

يعذب، فإذا تمّ عذابه بما يقتضيه جرمه انتهى، حيث يكون آخر متلبس بالعذاب

وهكذا، إذن لا خلود شخصي للعذاب، كما هو حال النعيم في الجنة، وإنما هو

نوعي ليس إلا^(١).

وإن قلت: فإذا انتهى الأفراد والأشخاص المعذبون، فكيف يبقى استمرار

ودوام للعذاب؟

فإنه يقال: هذا مبني على دوام الفيض، وأن قبل آدمنا هذا ألف آدم وهكذا.

هذه هي المسألة التي اختلفت في أمرها واحتدم الكلام في شأنها ما بين أهل

الحكمة والبحث، وأهل المعرفة والكشف.

وقد اشتمل هذا الفصل على ما يرتبط بهذه المسألة من توضيح، وأخذ ورد

وكلمات عدّة في علاجها أو فكّ اعتياصها. وهو ما اشتملت عليه النصوص التالية:

النص الأول: الخلاف في الخلود، حيث يشار فيه إلى الخلاف في كيفية توجيه

(١) هذا ما يفيد المصنّف رحمه الله هاهنا.

الخلود في النار، وأنه محطّ إشكال وغموض.

النصّ الثاني: بيان وجه المشكل، والإشارة إلى فلسفة العذاب، وأنه لا يتنافى مع الرحمة الإلهية التي سبقت الغضب ووسعت كلّ شيء.

النصّ الثالث: تعميق فلسفة العذاب، وأنه لا بدّ منه وفق النظام الأحسن والعدل الإلهي الذي به يعطى كلّ ذي حقّ حقّه، ويتمّ حفظ النظام من الاختلال والاضطراب.

النصّ الرابع: كلام للشيخ الأكبر، حيث يفهم منه دوام العذاب في جهنّم لكنّه بالنسبة لسكّانها عذب لذيد، وبهذا يكون قد راعى أمرين:
١. صراحة النصوص الدينية بدوام العذاب وخلوده.

٢. الرحمة التي وسعت كلّ شيء، والعدل الإلهي، حيث لا مناسبة بين ما ارتكبه العبد العاصي في دنياه وبين العذاب المقيم الذي لا انتهاء له.

النصّ الخامس: عذوبة العذاب لازمها عدم دوام الآلام، الملازم لانقطاع العذاب، الذي يتنافى مع ما أكّدته النصوص الدينية المقدّسة من دوام العذاب وعدم انقطاعه.

إشكالٌ يتمّ علاجه في هذا النصّ من كلمات المصنّف رحمه الله، كما يتضمّن وجهاً للشيخ لعدم دوام القسر، وأنّ الكلّ يؤوّل إلى النعيم.

النصّ السادس: بيان موضع المغالطة في كلام الشيخ الذي جاء في ذيل النصّ السابق، وأنّ العبادة التي تصيّر الكلّ أهلاً للنعيم ليست هي العبادة الذاتية التكوينية، وإنّما هي الاختيارية الإرادية، وهي ليست متوفّرة لدى الكلّ، فقد يكون البعض عبداً يستحقّ النعيم، وقد لا يكون، بل يكون متمرداً التمرد الذي يستحقّ بموجبه العذاب.

النصّ السابع: محاولة أخرى للشيخ ابن عربي يريد من خلالها التدليل على

انقطاع العذاب للمخلّدين في النار، وذلك اعتماداً على بعض النصوص الدينيّة، والمصنّف رحمه الله يدفع ذلك ويبين وجه عدم جدوى المحاولة.

النص الثامن: كلام آخر للشيخ ابن عربي يُعدّ محاولة يرمي من خلالها إثبات انقطاع العذاب، كيف والكثير من المخلوقين لو مكّنه الله في خلقه لرفع عنهم الآلام وشتّى ألوان العذاب؟ فالحقّ تعالى أولى وأحقّ، فهو الأرحم بخلقه والأرف بهم من آبائهم وأمّهاتهم، فلا ينسجم هذا مع دوام العذاب النازل بمن جنى وفرط في الحياة الدنيا.

لقد عالج المصنّف هذا الذي رآه الشيخ دليلاً يثبت به انقطاع العذاب وأنّ رحمته ورأفته موجودة غير غائبة حتّى مع دوام العذاب واستمراره.

النص التاسع: كلام للشيخ أكثر تفصيلاً ضمن السياق، حيث يصرّ على إثبات انقطاع العذاب، وذلك من خلال أدلة عديدة.

النص العاشر: انقسام الفيض النازل لدى وصوله إلى مرتبة الكرسي إلى فيضٍ مختصّ بعالم الدنيا والشهادة وفيضٍ مختصّ بعالم الآخرة والغيب، وقد اصطلح على نزول الفيض وانشعابه إلى شعبتين بـ«تدليّ القدمين».

النص الحادي عشر: لقد أريد في هذا النصّ الإمعان في توضيح نزول الفيض وانقسامه إلى فيض لأهل الجنّة وفيض لأهل جهنّم، وقد تمّ التوسّل لتوضيح ذلك وما يورد عليه بتشبيهه.

النص الثاني عشر: كلام للقيصري يخلص إلى بيان وجه لانتهاء العذاب وعدم دوامه.

النصّ الأوّل

الخلافاً في مسألة الخلود

هذه مسألة عويصة^(١)، وهي موضعُ خلافاً بين علماء الرسوم وعلماء الكشوف، وكذا موضعُ خلافاً بين أهل الكشف: هل يُسرمدُ العذابُ على أهل النار الذين هم من أهلها، إلى ما لا نهايةَ له، أو يكونُ لهم نعيمٌ بدار الشقاء، فينتهي العذابُ فيهم إلى أجلٍ مسّى؟ مع اتّفاقهم على عدم خروج الكفار منها وأنهم ما كثون فيها إلى ما لا نهايةَ له، فإنّ لكلّ من الدارين عماراً، ولكلّ منهما ملؤها.

(١) عَوَصَ: العَوَصُ: ضد الإمكان واليسر، شيء أعْوَصُ وعويص، وكلام عويص، على ما في لسان العرب، ولعلّ الصحيح أن يقال: مسألة عوصاء وعيصاء، أي غريبة شديدة التعقيد.

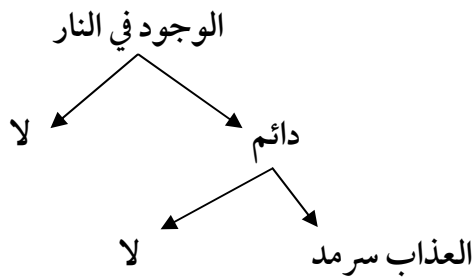
الشرح

يعدُّ هذا النصُّ من كلام المصنّف بمثابة طرح المسألة وعرض المشكلة، وهي معقّدة عوصاء كما أشار. وهذا ما يمكن عرضه من خلال النقاط التالية:

١. أهل الشقاء لا يخرجون من النار، خالدون فيها أبداً، وهذا موضع وفاق.
٢. هل هناك من ملازمة ما بين الوجود في النار وبين العذاب؟ هل كلّ موجود في النار خالد فيها يسرمد عليه العذاب؟ وإذا انقطع العذاب عنه فما هو حاله، هل ينعم؟ وهل من مجال للنعيم في دار الشقاء والجحيم؟ أم هم يخرجون منها إلى دار النعيم؟ وهذا خلف ما هو محلّ الوفاق والاتّفاق.
٣. الخالد في النار له صورتان:

- خالد في العذاب، وهنا محلّ الاعتياص، لأنّ هذا يتنافى مع الرحمة التي وسعت كلّ شيء، والخالد المذكور شيء، وأيّ رحمة تسعه وهو ليس معدّباً فحسب بل عذابه لا مطمع في انقطاعه؟
- خالد في العذاب دون أيّ محذور ممّا يذكر كلازمٍ أو لوازمٍ باطليةً تلزم من هذه الصورة.

يمكن توضيح محلّ النزاع أكثر من خلال المخطّط التالي:



الوجود الدائم في النار إنّما هو لأهل النار، لا لكلّ من دخلها ولو لحين تطهيره ممّا اعتلق به من خطايا. فإن قيل بأنّ عذابهم سرمد لا ينتهي، ثارت تساؤلات، وإن قيل بعدم سرمدية العذاب أيضاً ثارت تساؤلات واحتجاجات.

إشارات النصّ

معنى الخلود

قال الراغب الأصفهاني في مفرداته: «الخلود هو تبرّي الشيء من اعتراض الفساد وبقاؤه على الحالة التي هو عليها، وكلّ ما يتباطأ عنه التغيير والفساد تصفه العرب بالخلود، كقولهم للأثافي: خوالد؛ لطول مكثه لا لدوام بقاءه... والخلود في الجنة: بقاء الأشياء على الحالة التي عليها من غير اعتراض الفساد عليها، قال تعالى: ﴿أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ (البقرة: ٣٩)»^(١).

يقول الشاعر: خَلَدَ الحبيب وباد حاضره إلا منازل كلّها قفر^(٢)

وقال ابن منظور: «... الخلد: دوام البقاء في دار لا يخرج منها. خلدَ يخلدُ خُلداً وُخُلوداً: بقي وأقام. ودار الخلد: الآخرة لبقاء أهلها فيها»^(٣).

إذن فهناك معنيان لغويّان للخلود: ١. دوام البقاء وعدم انقطاعه.

٢. طول البقاء، وانقطاعه لاحقاً.

أمّا الخلود في الاصطلاح القرآني فلا يراد به المعنى الثاني وأنّه طول المكث وامتداده، وإنّما يراد به الدوام وعدم الانقطاع، وهذا ما تؤكّده الروايات التي تتناول حال أهل الجنة والنار، وهو ما سوف يتمّ التعرّض له في طيّات النصوص اللاحقة.

(١) مفردات ألفاظ القرآن، مصدر سابق: مادة «خلد» ص ٢٩١.

(٢) معجم مقاييس اللغة: لأبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، تحقيق وضبط: عبد السلام هارون، مكتب الإعلام الإسلامي، ١٤٠٤ هـ: ج ٢، ص ٢٠٧.

(٣) لسان العرب، مصدر سابق: ج ٢، ص ٢٩٣.

إجماع الأمة على الخلود

علمت أنّ الذي يدور حوله الأخذ والردّ إنّ هو إلا الكافر، لا كلّ من يدخل النار، حيث تقدّم أنّ النار قد تكون علاجاً لبعض الأدواء كالكبائر، فلا تزول إلا بكيّها بها، ثم يخرج هؤلاء ممن لم يبلغ درجة الكفر واسوداد القلب وانقلاب الجوهر من أعلى إلى أدنى.

إذن فالكافر خالد في النار لا مطمع له في الخروج منها، وقد مرّ أنّ الكون في النار أعمّ من العذاب، إذ ليس كلّ موجود في النار يعذب، فمالك ملك النار، فهو في النار يدبّر أمرها، ولم يقل أحد أنّ عمله في النار و«مكتبه» في الجنة يدير النار ويدبّر أمرها منه.

ولو استعرضنا الكلمات في المسألة لوجدنا أنّ محطّ الإجماع هو الخلود في النار وأنّه من نصيب الكافرين، لكنّ الخلود في العذاب ليس كذلك.

أمّا العلامة الحلّي فقد كان واضحاً في طرح الإجماع على دوام العذاب للكافر، وذلك لدوام خلوده في النار؛ قال: «أقول: أجمع المسلمون كافة على أنّ عذاب الكافر مؤبّد لا ينقطع...»^(١)، إذن كلّ خالد في النار فهو خالد في العذاب، وهذا ما سوف يتمّ توضيحه وبيانه من خلال نصوص هذا الفصل إن شاء الله.

وكذلك العلامة المجلسي في البحار فقد احتوى كلامه على الملازمة بين الخلود في النار والخلود في العذاب، حيث قال: «اعلم أنّ خلود أهل الجنة في الجنة ممّا أجمع عليه المسلمون، وكذا خلود الكفار في النار ودوام تعذيبهم»^(٢)، حيث رأيت أنّه يلازم بين الخلود في النار والخلود في العذاب ودوامه وعدم انقطاعه.

(١) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، العلامة الحلّي، مؤسّسة النشر الإسلامي، صحيح:

العلامة حسن زاده الأملي، قم، الطبعة العاشرة، ١٤٢٥هـ: ص ٥٦١.

(٢) بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمّة الأطهار، مصدر سابق: ج ٨، ص ٣٥٠.

النص الثاني

وجه المشكل

اعلم أنّ الأصول الحكيمية دالّة على أنّ القسر لا يدوم على طبيعة^(١)، وأنّ لكلّ موجودٍ من الموجودات غايةً ينتهي إليها^(٢)، وهي خيرُهُ وكمالُهُ، وأنّ الواجب - جلّ ذكره - أوجد الأشياء على وجهٍ تكونُ مجبولةً على قوّةٍ ينحفظُ بها خيرُها الموجود، وتطلبُ بها كمالها المفقود، كما قال تعالى: ﴿الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى﴾ (طه: ٥٠). فلأجل ذلك يكونُ لكلّ منها عشقٌ للوجود، وشوقٌ إلى كمال الوجود، وهو غايته الذاتية التي يطلبها ويتحرّكُ إليها بالذات، وهكذا الكلامُ في غايته وغاية غايته، حتّى ينتهي إلى غاية الغايات وخير الخيرات^(٣)، إلا أن يعوقه^(٤) عن ذلك عائقٌ، ويقسرَ قاسراً، لكنّ العوائق ليست أكثريةً ولا دائميةً كما سبق ذكره^(٥)، وإلا لبطلَ النظامُ، وتعطلت الأشياء، وبطلت الخيرات، ولم تقم الأرض والسماء، ولم تنشأ الآخرة والأولى، ﴿ذَلِكَ ظَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا قَوْلًا لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النَّارِ﴾ (ص: ٢٧)، فعلم: أنّ

(١) قواعد كلي فلسفي در فلسفه إسلامي، تأليف: دكتور غلام حسين إبراهيمي دنياني، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، الطبعة الثالثة، ١٣٨٠ ش: ج ١، ص ٣٣٣.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ٥، ص ٢٠٠.

(٣) وهو: الحقّ جلّ مجده.

(٤) في الأصل: يعوق له.

(٥) المصدر نفسه: ج ٢، ص ٢٥٣.

الأشياء كلها طالبة لذاتها للحق^(١) مشتاقه إلى لقاءه بالذات، وأن العداوة والكره طارئه بالعرض، فمن أحب لقاء الله بالذات أحب الله لقاءه بالذات، ومن كره لقاء الله بالعرض لأجل مرض طارئ على نفسه، كره الله لقاءه^(٢) بالعرض، فيعذبه مدة حتى يبرأ من مرضه ويعود إلى فطرته الأولى، أو يعتاد بهذه الكيفية المرضية [و] زال ألمه وعذابه لحصول اليأس، ويحصل له فطرة أخرى ثانية، وهي فطرة الكفار الآيسين من رحمة الله الخاصة بعباده. وأمّا الرحمة العامة فهي التي وسعت كل شيء، كما قال تعالى: ﴿عَذَابِي أُصِيبُ بِهِ مَنْ أَشَاءُ وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ﴾ (الأعراف: ١٥٦).

وعندنا أيضاً أصول دالة على أن الجحيم وآلمها وشوررها دائمة بأهلها، كما أن الجنة ونعيمها وخيراتها دائمة بأهلها، إلا أن الدوام لكل منهما على معنى آخر.

(١) طالبة للحق لذاتها، وليس طلبها للحق لأمر عارض.

(٢) الفتوحات المكية، مصدر سابق: الباب الثامن والسبعون والمائة. زعم الشيخ أنه من صحاح الأخبار.

الشرح

يشتمل هذا النصّ على أمرين اثنين:

الأوّل: بيان وجه عدم دوام العذاب؛ اعتماداً على الأصول الحكميّة تارةً، ومنافاته للرحمة التي وسعت كل شيءٍ تارةً أخرى.

الثاني: دفع إشكال يوجّه على ما أفيد في الوجه الذي تمّ من خلاله بيان امتناع دوام العذاب لمستحقّي العذاب.

أمّا الأمر الأوّل: فيمكن بيانه من خلال الطريقة التالية:

الفرض: ١. الكافرون في النار معذبون فيها.

٢. القسر لا يكون دائماً ولا أكثريةً.

المدعى: لا واحد من الكافرين يخالد في العذاب.

البرهان: يمكن عرض هذا البرهان من خلال القياس التالي:

الخلود في العذاب قسر دائمٍ
 القسر الدائم ممتنع
 الخلود في العذاب ممتنع

∴ الخلود في العذاب ممتنع

إذن فالعذاب منقطع غير دائم.

وإن قلت: ماذا عن تصريح النصوص الدينيّة الكثيرة بالخلود؟

فإنّه يقال: هو كناية عن طول المدّة وشدّة العذاب، بل لقد مرّ عليك أن أحد معنبي الخلود في اللغة طول البقاء، هذا ما قد يقوله قائل لردّ الإشكال.

وبالعودة إلى القياس، فإنّ المصنّف قد أشار إلى بيان كلّ من مقدّمته.

أمّا الكبرى فقد أوضحها من خلال المقدمات التالية:

١. لكلّ موجودٍ من الموجودات غاية ينتهي إليها هي خيره وكماله.

٢. كلُّ موجودٍ محبوبٌ ومفطورٌ على طلب ما هو خيرٌ وكمالٌ له، وحفظ ما يجده ويصل إليه. ودليل المقدمتين امتناع العبث عليه تعالى.

٣. هذا لا يعني أن بعض الموجودات لا يحول بينها وبين كمالها وغايتها حائل.

٤. المنع المذكور قسر، والقسر لا يكون دائماً ولا أكثرياً. وإلا لبطل النظام وتعطلت الأشياء، ولوقع الفساد الذي يترتب على تعدد الآلهة، والتالي باطل فالمقدم مثله، إذن فالقسر لا يكون دائماً فضلاً عن أن يكون أكثرياً.

وأما الصغرى فقد أوضحها المصنّف بما يمكن عرضه من خلال التالي:

الفرض: الكافر كاره للقاء الله. محبة لقاء الله ذاتية لكل موجود، وكره لقائه عرضية.

المدعى: لا شيء من الكره للقاء الله بدائم

البرهان: يمكن عرضه من خلال:

الكره للقاء الله طارئ على الكافر المعذب

لا شيء من الطارئ بدائم

∴ لا شيء من الكره للقاء الله بدائم

إذن فالكره الذي هو سبب الخلود في العذاب زائل، وإذا زال المانع من الحب وجد الحب الذي هو غاية ذاتية لكل موجود، وإذا وجد الحب ما عاد من مبرر للعذاب. وإلا فبقاء الكره وخلوده قسر دائمي وهو محال، وهذا ما يمكن عرضه ثانية من خلال قياس اقتراني شرطي أيضاً:

كلما وجد الكره للقاء الله وجد الخلود في النار

كلما وجد الخلود في النار وجد القسر الدائمي

∴ كلما وجد الكره للقاء الله وجد القسر الدائمي

والتالي باطل فالمقدم مثله، إذن فليس كلما وجد الكره للقاء الله وجد الخلود

في النار، وذلك لأن الكره عارض طارئ يزول ولو بعلاج مؤلم.

وأما الأمر الثاني؛ الذي أفضى إليه الأمر الأوّل فهو: أن لا دوام للعذاب في النار، أي: لا وجود لمن يعدّب، وإن كان يوجد العذاب الدائم إلاّ أنّه بالنسبة لمن يستحقّه، وهو ذلك الشخص الذي كانت له فطرة أخرى وهي فطرة الآيسين من الرحمة الخاصّة بعباده، فيكون ما هو عذاب لأهل الفطرة الأولى - ممّن لم تتحوّل فطرته الأولى إلى الفطرة الآيسة من الرحمة الخاصّة - عذاباً وحلاوةً ورواءً.

إذن فلا عذاب دائم بناءً على الأصول الحكميّة المذكورة، وكذلك بناءً على أن المراد من الخلود الذي يتردّد ذكره في الكتاب والسنة إنّما هو طول المكث، وليس الدوام وعدم الانقطاع.

لكنّ المصنّف رحمه الله أشار إلى رأي يمكن أن يعدّ مراعيّاً للأمرين التاليين:
الأوّل: الأصول الحكميّة التي مرّ أنّها تتنافى مع القول بدوام العذاب وعدم انقطاعه، وذلك لأنّه قسر لا يجوز.

الثاني: أنّ معنى الخلود الذي يتردّد في النصوص الدينيّة إنّما هو الدوام وعدم الانقطاع.

والجديد الذي من شأنه أن يؤدّي إلى هذه المراعاة هو الدغدغة في المراد بالدوام، إذ قد يراد به أحد أمرين:

١. دوام العذاب لكلّ فردٍ.

٢. الدوام النوعي، أي: يدوم العذاب لا لكلّ شخص، بل كلّما انتهى عذاب شخص مستحقّ وانقطع، عُرض على آخر وهكذا، وبهذا يصدق دوام العذاب على هذا الوجه من الدوام وعدم الانقطاع. لاشكّ أنّ المعنى الأوّل للدوام يعدّ ركناً من أركان المشكل العويص، إذن فالآخر هو الذي عليه المعوّل في حلّ هذه المشكلة، وهذا ما سوف يجري فيه الكلام لاحقاً في موضعه.

إشارات النصّ

القسر لا يكون دائماً ولا أكثرياً

أما القسر: فهو الفعل الذي يكون خلاف ما تقتضيه طبيعة الفاعل، ولذا يقال لهذا الفاعل: أنه فاعلٌ بالقسر، وهو يقابل الفاعل بالطبع وهو الفاعل الذي يكون فعله على مقتضى طبعه، وذلك «كالنفس في مرتبة القوى البدنية الطبيعية، تفعل أفعالها بالطبع»^(١)، و«...كالنفس في مرتبة القوى عند المرض، فإنّ الأفعال تنحرف فيه عن مجرى الصحة لعوامل قاسرة»^(٢).

قال الحكيم السبزواري رحمه الله في معرض البرهان على مفاد القاعدة المذكورة:

والقسر لا يكون دائماً كما لم يك بالأكثر فليتحسماً
إذ مقتضى الحكمة والعناية إيصال كلٍّ ممكن لغاية^(٣)

يمكن عرض هذا البرهان من خلال الطريقة التالية:

الفرض: للحقّ تعالى علمٌ بالنظام الأحسن، فهو تعالى ليس فاعلاً بالطبع، وهو تعالى الأتقن صنعاً، وهذا يلزمه:

١. وجود غاية لكلٍّ ممكن، ووجود قوّة تجذبه لتحصيلها والحفاظ عليها.
٢. العناية والرعاية تكون منه تعالى في أن يصل كلٌّ موجود للغاية التي له.

المدعى: لا شيء من القسر الأثري والدائمي، بممكن

البرهان: يمكن عرضه من خلال القياس التالي:

(١) بداية الحكمة، للعلامة السيّد محمّد حسين الطباطبائي، تحقيق وتعليق: الشيخ عبّاس علي الزارعي السبزواري، مؤسّسة النشر الإسلامي، الطبعة السادسة عشرة، ١٤١٩هـ: ص ١١٧.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) شرح المنظومة، مصدر سابق: ج ٢، ص ٤١٩؛ والحجّية: ص ١٢٣.

معاند للعناية والحكمة

القسر الأكثرى والدائمي

بممكن

لا شيء مما هو معاند للعناية والحكمة

بممكن

∴ لا شيء من القسر الأكثرى والدائمي

موارد الاستناد على القاعدة

لقد تمّ الاستناد على هذه القاعدة والاتّكاء عليها في موارد عديدة على غاية في الأهمية، والذي بين أيدينا واحد منها، إذ تمّ الاستناد عليه لإثبات عدم دوام العذاب في النار. وكذلك تمّ الاعتماد عليه لإثبات استتباع الغاية لكلّ شيء، وذلك كما أفاد الحكيم السبزواري رحمه الله:

وكلّ شيء غايةً مستتبع حتى فواعل هي الطبائع^(١)

ومن الموارد التي تمّ الاستناد فيها على القاعدة المذكورة إبطال التناسخ والقول بامتناعه^(٢).

الرحمة الواسعة

تؤكد النصوص الدينية العديدة أنّ رحمة الله تعالى وسعت كلّ شيء، وذلك كقوله تعالى: ﴿عَذَابِي أُصِيبُ بِهِ مَنْ أَشَاءُ وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ﴾ (الأعراف: ١٥٦)، كما ورد في الدعاء الشامخ الذي علّمه أمير المؤمنين عليه السلام لصاحب سرّه كميل بن زياد: «اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ بِرَحْمَتِكَ الَّتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ»^(٣). إذن فيمكن تلخيص الأمر بقضية كلية موجبة تفيد بأنّ: كلّ موجود مرحوم، وذلك لأنّ الرحمة وسعته، وكلّ شيء تسعه الرحمة فهو مرحوم.

(١) المصدر نفسه.

(٢) راجع الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ٩، ص ١٧.

(٣) مصباح المتهجد وسلاح المتعبّد، الشيخ الطوسي، مؤسّسة فقه الشيعة، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ: ج ٢، ص ٨٤٤، دعاء الخضر عليه السلام.

لكنّ القول بخلود العذاب يصيرّ البعض غير مرحوم، فيقال عندئذٍ: بعض الأشياء ليس بمرحوم. إذن فنحن أمام محصورتين: كلبية موجبة تقول: كلّ شيء مرحوم، وأخرى سالبة جزئية: بعض الأشياء ليست بمرحومة. ومن المعلوم أنّ النسبة بين كلّ ب ج، ولا ب ج هي نسبة التناقض، وهما لا تصدقان ولا تكذبان، وبالتالي لا بدّ من رفع اليد عن صدق أحدهما. أمّا الكلبية الموجبة فلا؛ وذلك لأنّ النصوص الدينيّة العديدة حفلت بمفادها ومؤدّاها، فلم يبق إلا أن ترفع اليد عن السالبة، إذن فلا خلود في العذاب، وذلك لأنّه يتنافى مع الرحمة التي وسعت كلّ شيء.

لعلّ هذا ما يراود البعض للإشكال على دوام العذاب وخلوده وعدم انقطاعه، لكن قد يجاب - ولعلّ هذا ما أشار إليه المصنّف آخر النصّ هذا - بأنّ الرحمة التي تسند لكلّ شيء هي الرحمة العامّة، فتشمل حتّى العذاب والخلود فيه، وذلك كالوحدة التي تساوق الوجود، والفعليّة كذلك، والخارجيّة، فالوحدة المذكورة تصدق حتّى على الكثرة، والفعليّة تصدق حتّى على ما بالقوّة وهكذا، والوحدة التي تسلب عن بعض الوجود الذي هو الوجود الكثير فهي الوحدة بالمعنى الأخصّ، التي تقابل الكثرة ولا تصدق معها، وما نحن فيه فالرحمة التي وسعت كلّ شيء هي العامّة، أمّا التي تسلب حال العذاب الدائم فهي الخاصّة، وإلا فالإشكال يرد لمجرّد وجود العذاب فضلاً عن دوامه، وهذا كما ترى.

خلاصة وتوكيد

الأمر الذي يدعونا في غير موضعٍ لتكرار الحديث في قضية من القضايا هو أهمّيّتها تارةً وخفاء أمرها تارةً أخرى، ومسألة الخلود في العذاب تشتمل على العلتين المذكورتين للتكرار. وليبيان محلّ النزاع في مسألة الخلود لا بأس بعرضٍ متسلسلٍ للمسألة من خلال الأمور التالية:

١. لا خلاف في أن الجنة أبدية لا انتهاء لأمدها ولأمد ما فيها من نعيم.
 ٢. لا خلاف في أبدية النار أيضاً، كما لا خلاف في أبدية ما فيها من عذاب دائم لا ينقطع، وعدم الخلو من أهلها، خلافاً لمن استدلل بالمنافاة للرحمة التي وسعت كل شيء، وأن دوام العذاب قسر لا يجوز.
 ٣. إذن فالدوام في كل من الجنة والنار محقق لا ريب فيه، إلا أن نحو الدوام مختلف، فالنعيم دائم في الجنة دواماً شخصياً، أي كل شخص من أهل الجنة دائم النعيم، وليس كذلك دوام العذاب، فهو دوام نوعي^(١) وليس شخصياً، حيث يصل الأمر ببعض أهل النار إلى مرحلة ينقطع فيها العذاب عنه، ليكون لآخر غيره وهكذا، وهذا يذكرنا بمثال حفظ الهيولى بصورة ما، حيث يشبه الأمر بمن يستحفظ سقفاً بالعمود تلو العمود، فالعمود النوعي هو الذي يحفظ سقوط السقف، وليس عموداً بعينه.
 ٤. المعنى المذكور للدوام لا يصحّ دون القول بدوام الفيض من الآخر، إذ لا انقطاع لوفود نزلاء في النار حيناً بعد آخر.
- وبناءً على هذا المعنى من دوام العذاب تتم الموافقة بين ما يبدو من النصوص الدينية المقدسة من خلود بمعنى الدوام وعدم الانقطاع وما بين الرحمة التي وسعت كل شيء، وكذلك قاعدة أن القسر لا يكون دائماً ولا أكثرياً، وقد تسمع من يقول أن الخلود المذكور خارج عن القاعدة تخصّصاً.

(١) مع التنويه بأن هذا ما رآه المصنّف رحمه الله ها هنا، وذلك لوجود آراء أخرى سوف يتمّ التعرّض لها في محله.

النص الثالث

العذاب مقتضى النظام الأحسن

ثم إنك تعلم أن نظام الدنيا لا ينصلح إلا بنفوس جافية، وقلوب غلاظٍ شدادٍ قاسيةٍ. فلو كان الناس كلُّهم سعداء بنفوس خائفةٍ من عذاب الله وقلوب خاضعةٍ خاشعةٍ، لاختل النظام بعدم القائمين بعمارة هذه الدار من النفوس الغلاظ العتاة، كالفراعنة، والدجاجلة، وكالنفوس المكارة، كشياطين الأنس بجزبتهم وجبالتهم، وكالنفوس البهيمية الجهلة، كالكفار. وفي الحديث الرباني: «إني جعلتُ معصية آدم سببَ عمارة الدنيا»^(١)، وقال تعالى: ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا وَلَكِنْ حَقَّ الْقَوْلُ مِنِّي لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾ (السجدة: ١٣).

فكونها على طبقةٍ واحدةٍ ينافي الحكمة كما مرَّ، وإهمالٍ سائر الطبقات الممكنة في مكنٍ الإمكان من غير أن تخرج من القوة إلى الفعل، وخلقاً أكثر مراتب هذا العالم عن أربابها، فلا يتمشى النظام إلا بوجود الأمور الخسيسة والذنية المحتاج إليها في هذه الدار التي يقوم بها أهل الظلمة والحجاب، ويتنعم بها أهل الذل والقسوة

(١) شرح فصوص الحكم، كمال الدين عبد الرزاق القاساني، تصحيح: مجيد هادي زاده، انجمن آثار ومفاخر فرهنگي، طهران، الطبعة الأولى، ١٣٨١ ش: ص ١٥٤، الفص النوحى، ولم نجد له مصدراً آخر.

المبْعَدِينَ عن دارِ الكرامةِ والنورِ والمحبةِ.

فوجبَ في الحكمةِ الحقّةِ التفاوتُ في الاستعداداتِ لمراتبِ الدرجاتِ في القوّةِ والضعفِ والصفاءِ والكدورةِ، وثبتَ بموجبِ قضائهِ اللازمِ النافذِ في قدرهِ اللاحقِ الحكمُ بوجودِ السعداءِ والأشقياءِ جميعاً. فإذا كان وجودُ كلِّ طائفةٍ بحسبِ قضاءِ إلهيِّ ومقتضى ظهورِ اسمِ ربّانيِّ، فيكونُ لها غاياتٌ حقيقيّةٌ ومنازلُ ذاتيّةٌ، والأُمورُ الذاتيةُ التي جُبلتْ عليها الأشياءُ إذا وَقَع الرجوعُ إليها، تكونُ ملائمةً لذيدةً وإن وقعتِ المفارقةُ عنها أمداً بعيداً وحصلتِ الحيلولةُ عن الاستقرارِ عنها زماناً مديداً بعيداً، كما قال تعالى: ﴿وَحِيلَ بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ مَا يَشْتَهُونَ﴾ (سبأ: ٥٤)

ثم إنَّ اللهَ تعالى يتجلّى بجميعِ الأسماءِ والصفاتِ في جميعِ المراتبِ والمقاماتِ - كما حقّقناه في مباحثِ العلمِ وغيره - فهو الرحمنُ الرحيمُ وهو العزيزُ القهارُ، وفي الحديثِ القدسيِّ: «لولا تذبذبُ لذهبَ وجاءَ بقومٍ آخرِ يذبون»^(١).

(١) انظر: مسند أحمد، مصدر سابق: ج ٣٨، ص ٤٩٨، الحديث ٢٣٥١٥، إسناده صحيح على شرط مسلم؛ صحيح مسلم، مصدر سابق: الحديث ٢٧٤٨؛ الكافي، مصدر سابق: ج ٤، ص ٢١٤، الحديث ٢٩٤١.

الشرح

النتيجة التي يريد المصنّف الوصول إليها هي أنّه لا يوجد أيّ إشكال في الخلود في العذاب، وذلك لأنّه غاية ذاتيّة لصاحبه، والغاية الذاتيّة للموجود لا تكون إلّا مقتضى طبعه، وفي هذا كلّ الرحمة واللطف الإلهي.

وأما آليّة وصوله إلى النتيجة المذكورة فمن خلال المقدمات التالية:

- نظام الدنيا لا يقوم ولا يدوم إلّا بتفاوت الوظائف التي ينهض بها الموجودات، فلا نظام مع وجود الماء دون سواه، أو التراب كذلك، أو الذكر دون الأنثى من الحيوانات، أو العكس، أو يكون كلّ أفراد الإنسان أصحاب حرفة واحدة كالزراعة، فمن يبيّن؟ ومن يطبّب؟ ومن يحامي عن الأنفس والأوطان؟
- حياة الإنسان تتطلّب منشآت تحتاج إلى غلظةٍ وشدّة بأسٍ، وكذلك تحتاج إلى إدارة صلبة لا تلين.

- لكي يوجد هذا التفاوت في الوظائف والأدوار لا بدّ أن يكون مسبوقاً بتفاوت الاستعدادات، وإلّا فلا يقوى موجود على أن يصدر عنه دور أو فعل أو وظيفة ما لم يكن عنده الاستعداد لذلك، وإلّا للزم لوازم عدّة، من جملتها الترجيح بلا مرجح.

- كلّ ذلك معلومٌ له تعالى في مراتب علمه السابقة، إذن فوجود كلّ مجموعة أو طائفة ذات دور ووظيفة معيّنة هو مقتضى القضاء الإلهي، وكلّ ما سواه تعالى مظهر لاسم من أسمائه.

- إذن فكّل ما سواه من تلك الطوائف ذوات غاية أوّلاً، وذاتيّة ثانياً، وإلّا للزم من الأوّل العبث، ومن الثاني عدم المساخنة التي هي أمر ضروريّ بين الفعل والفاعل وبين الفاعل وغايته.

- من تلك الطوائف على مستوى البشر: النفوس الجافية والقلوب الغلاظ
 الشداد القاسية، مما يجعلها ترتكب باختيارها الشنائع والفضائع.
 - ومن الضروري أن أمثال هؤلاء لا مطمع لهم بسعادة، ولا غاية ذاتية لهم
 إلا الشقاء، بل تشقيهم السعادة، وتؤذيهم الرحمة الخاصة، كالنعيم الذي يلقاه
 أهل الصلاح، أهل القلوب الخاشعة المنكسرة تجاه عظمة الله وهيمنته.
 - وصول الموجود لغايته الذاتية ليس من القسر في شيء، وليس يتنافى مع
 الرحمة العامة، بل حتى الخاصة أيضاً، بل هو من اللذة والسعادة، إذ سعادة كل
 بوصوله إلى غايته الذاتية والمحافظة عليها، وهذا ما يمكن تلخيصه هكذا:

العذاب والشقاء غاية ذاتية للكافر
 الغاية الذاتية لذيدة وملائمة لصاحبها
 العذاب والشقاء لذيد وملائم للكافر

وبالتالي فلا ضير في دوام العذاب وخلوده، كيف وهو ملائم ولذيد، وهو
 مما لا يتنافى مع الرحمة حتى الخاصة، إذ الرحمة الخاصة لكل بحسبه^(١).

تجلي الحق تعالى

لقد ساق المصنّف رحمه الله مؤيداً لما ذهب إليه من ضرورة الاختلاف بين
 موجودات هذا العالم، وهو أن الحق تعالى ذو أسماء لا تحصى أولاً، ولا بد من
 ظهورها ثانياً، ومن جملة أسمائه مثلاً: «التوّاب» و«الغفار» و«العفو» و«الرؤوف»
 و«الرحيم» و«المنتقم» و«القهار» وهي تقضي وجود المخالف المذنب كاقضاء
 الربّ المربوب والخالق المخلوق، «فالحكمة الإلهية اقتضت ظهور المخالفة من
 الإنسان لتظهر منه الرحمة والغفران...»^(٢). وهذا لا يستلزم كون الحق مستكماً

(١) سوف يأتي لاحقاً أنّ الكلام هنا غير تامّ على إطلاقه.

(٢) شرح فصوص الحكم، مصدر سابق: ج ١، ص ٢٦١.

بغيره، وذلك لأنّ المظاهر والصور التي يظهر بها الحقّ ليست غيره مطلقاً^(١) - وهذا ما بحثناه في دروسنا في العرفان النظري، وذلك لدى شرحنا لفصوص الحكم وشرح القيصري له - إذ لا مغايرة بين الظاهر والمظهر إلا مستوى العقل.

إشارات النصّ

دفع دخل

قد يقال: إذا كان لأصحاب القلوب الجافية والغلاظ القاسية هذا الدور الذي لا يستغنى عنه في النظام الأحسن، إذن فلماذا يشنّ على الفراغنة والطغاة والمستكبرين؟

والجواب: ضرورة وجود هؤلاء في النظام الأحسن، بل حسن وجودهم - إذ لا يوجد الله إلا الحسن - إنّما كان على مستوى التكوين، وأمّا ذمّهم والتشنيع عليهم فهو على مستوى التشريع، وذلك كإبليس حيث إنّ وجوده له دور في كون النظام أحسن، وإلا لما أوجده الله تعالى في النظام الذي قام الدليل على أنّه ليس بالإمكان أبدع ممّا كان، لكنّ الموقف منه واضح، فهو ملعونٌ يُتعوذ من شرّه كلّ حين، بل هو المظهر الأتمّ للاسم المضلّ الذي هو اسم من أسمائه الحسنى جلّ وعلا.

بعبارة أخرى: إنّ الضروري في النظام الأحسن إنّما هو كذلك على مستوى القضية الحقيقيّة، وهنا يكون الجبر الذي لا يخدش بالعدل والحكمة الإلهيّة، بل يعزّزهما، وإنّما الاختيار على مستوى الصغرى والشخصيّة الخارجيّة؛ فمثلاً: المدينة نظام بقائها ورقّيها يتطلّب جامع قمامة، فهو أمر ضروري، إلا أنّ شخص ذلك العامل هو بالاختيار، حيث يتقدّم شخصٌ بملاء اختياره لينهض بالعمل المذكور. كان الأستاذ الشيخ جوادي حفظه الله يذكر هذا المثال في دروس العرفان، حيث كان يشير إلى التمييز بين جهات النظر وعدم الخلط بينها، فالكلب - مثلاً -

(١) شرح فصوص الحكم، مصدر سابق: ص ٢١٧.

مرّة يلحظ من ناحية فقهية، فيحكم عليه بنجاسة الذات وما يتّصل بها من أجزاء وأعضاء، ومرّة يلحظ من زاوية تكوينية، فهو موجود من موجوداته تعالى فهو صادر عن عين الطهارة والقداسة، فيكون مخلوقاً طاهراً حسناً، ولكن عندما تتم المقايسة بين موجود وآخر تختلف الأحكام بالقياس إلى الآخر، وهذا ما يمكن توضيحه أكثر من خلال ما يلي:

- الله تعالى لا يفعل القبيح ولا يوجد، بل ولا يريده.

- الله أوجد إبليس.

- الله يريد إبليس، وإبليس حسن وليس بقبيح.

فإذا كان إبليس كذلك فلماذا يشنع خالقه عليه ويقبحه؟ إذن فهو لا يريده، لأنّه قبيح والحقّ تعالى لا يوجد القبيح ولا يريده. هذا إشكال نشأ بسبب الخلط بين ما هو تكويني وما هو تشريعي، فلمّا أوجد الله إبليس فهو يريده إرادة تكوينية، وهو تعالى يمقته تشريعاً بمكر إضلاله ووسوسته وتزيينه المخادع للناس.

أو فقل: الحسن في أنّه تعالى أوجد إبليس لوظيفة إلهية لا تتحقّق إلاّ بالبعد عنه وعن وسوسته وشيطنته ونكرائه، لا في القرب منه. إذن كلّ ما يوجد الله تعالى مفيد حتماً، إلاّ أنّ وجه الانتفاع قد يكون بالقرب، وذلك كالملائكة والقرب منها والتشبه بنشأتها، وقد يكون بالبعد عنها وعدم مطاوعتها والركون إليها، وذلك كإبليس والظلمة فإنّ الكمال والفائدة في عدم الركون لهؤلاء جميعاً.

دليل آخر

علمت أنّ مفاد هذا النصّ من كلام المصنّف وفحواه هو أنّ العذاب ودوامه لا يصادم الرحمة التي وسعت كلّ شيء، ولا يتنافى مع قاعدة أنّ القسر لا يكون دائماً ولا أكثرية، وقد اعتمد رحمه الله في إثبات ذلك على ضرورة تفاوت النفوس وامتناع كونها على طبقة واحدة، وقد ذكر لإثبات ذلك دليلين؛ الأوّل:

هو مصادمة الحكمة وإتقان الصنع، والثاني: ما يمكن عرضه من خلال التالي:

الفرض: ١. الواجب تعالى عالم بالأشياء قبل الإيجاد، قادر، جواد.

٢. الممكن ما لا يلزم من وقوعه محال.

٣. وجود السعداء من الناس والأشقياء ممكن.

٤. السعداء موجودون.

المدعى: وجود الأشقياء ضروري.

البرهان: لو لم يوجد الأشقياء رغم إمكان وقوة وجودهم للزم الإهمال لهم،

والتالي باطل فالمقدم مثله.

ما يحتاج إلى بيان هو بطلان التالي، وهو ما يمكن توضيحه من خلال القياس

التالي:

كل ما يلزم منه محال	محال
الإهمال	يلزم منه محال
الإهمال	محال

وأما بيان لزوم المحال من الإهمال، وهو بيان الصغرى، فلأن الإهمال وعدم العناية وليد عدم العلم، أو العجز مع العلم، أو البخل مع العلم والقدرة، أو السفه، وذلك حال توافر العلم والقدرة والجود، ومما لا شك فيه أن ذلك نقص جلّ الواجب عنه وعلا علوّاً كبيراً، إذن فلا بدّ من إيجاد الأشقياء، ليحصل مضافين إلى الأشقياء التفاوت الذي ينصلح به نظام الدنيا، وهاهنا احتراز عن هذا النحو من التفاوت، وإلا كلّ نظام حتّى نظام عالم التجرد فيه تفاوت طويّ وعرضيّ بين عقوله، نعم تفاوت الدنيا إنّها يكون بالنقص الذي يتمّ بحثه في مسألة الشرور وإلا فالإمكان نقص لا يفلت من قبضته موجود سوى الله تعالى.

النص الرابع

لا عذاب ولا تعذيب

وقال الشيخ الأعرابي في الفتوحات: «يدخل أهل الدارين فيهما؛ السعداء بفضل الله، وأهل النار بعدل الله، وينزلون فيهما بالأعمال ويخلدون فيهما بالنيّات، فيأخذ الألم جزاء العقوبة موازياً لمدة العمر في الشرك في الدنيا، فإذا فرغ الأمد جعل لهم نعيم في الدار^(١) التي يخلدون فيها^(٢)، بحيث إنهم لو دخلوا الجنة تألموا لعدم موافقة الطبع^(٣) الذي جبلوا عليه^(٤)، فهم يتلذذون بما هم فيه من نارٍ وزمهرير^(٥) وما فيها من لدغ الحيات والعقارب، كما يلتذ أهل الجنة بالظلال والنور ولثم الحسان من الحور؛ لأن طباّئعهم^(٦) تقتضي ذلك. ألا ترى الجعل على طبيعة^(٧) يتضرر بريح الورد ويلتذ بالنتن^(٨)،

(١) في الفتوحات: النار.

(٢) ما بين معقوفتين ليس في الفتوحات.

(٣) في الفتوحات: المزاج.

(٤) في الفتوحات: «ركبهم الله فيه» بدل: «جبلوا عليه».

(٥) الزمهرير: شدة البرد.

(٦) في الفتوحات: زاجهم.

(٧) في الفتوحات: مزاج.

(٨) في الفتوحات: كذلك من خلق على مزاجه. وقد وقع في الدنيا أمزجة على هذا شاهدناها، فما ثم مزاج في العالم إلا وله لذة بالمناسب وعدم لذة بالمنافر؛ ألا ترى المحرور...

والمحرور [من الإنسان] ^(١) يتألم بريح المسك؟ فاللذات تابعة للملائم، والآلام تابعة لعدمه ^(٢).

ونقل في الفتوحات أيضاً عن بعض أهل الكشف، قال: «إنهم يخرجون إلى الجنة حتى لا يبقى فيها أحد من الناس البتة، ويبقى أبوابها يصفق ^(٣) وينبت في قعرها الجرجير، ويخلق الله لها أهلاً يملؤها ^(٤).

قال القيصري في شرح الفصوص: واعلم أن من اكتحلت عينه بنور الحق، يعلم أن العالم بأسره عباد الله، وليس لهم وجود وصفة وفعل إلا بالله وحوله وقوته، وكلهم محتاجون إلى رحمته، وهو الرحمن الرحيم، ومن شأن من هو موصوف بهذه الصفات أن لا يعذب أحداً عذاباً أبداً.

وليس ذلك المقدار أيضاً إلا لأجل إيصالهم إلى كمالهم المقدر لهم، كما يذاب الذهب والفضة بالنار لأجل الخلاص مما يكدره وينقص عياره، فهو متضمن لعين اللطف، كما قيل:

وتعذيبكم عذب وسخطكم رضئ

وقطعكم وصل وجوركم عدل ^(٥).

انتهى.

(١) ليس في الفتوحات.

(٢) الفتوحات المكية، مصدر سابق: الباب ٢٨٩.

(٣) في بعض النسخ: يصطفق.

(٤) المصدر نفسه.

(٥) شرح فصوص الحكم، مصدر سابق: ج ٢، ص ٧٣٣.

الشرح

يستعرض المصنّف في هذا النصّ كلامين لكلّ من صاحب الفتوحات وشارح الفصوص العلامة القيصري، وهذان الكلامان يشتملان على ثلاثة آراء في مسألة خلود العذاب ودوامه، والآراء هي:

الأوّل: ما جاء في الكلام الأوّل لصاحب الفتوحات، حيث يفيد بأنّ العذاب باقٍ لكن دون أن يكون عذاباً للخالدين في جهنّم، فالحيّات والعقارب ولدغها والنار والزمهرير هي ممّا يلتدّب به هؤلاء، بل العذاب لهم هو السرور والحبور، وليس في الأمر ما يدهش ويدعو إلى الاستغراب؛ وذلك لأننا نجد أموراً طيبة هنيئة عند بعض لكنّها خبيثة مؤذية لآخرين، فالمزكوم يؤذيه المسك مع أنّه طيب في نفس الأمر والواقع، لكنّ خللاً أصاب الشخص فانحرفت شامته، والجعل - تلك الحشرة - تأنس بروث البهائم لكنّها تتضرّر بروائح الورود الفوّاحة النفاحة.

إذن فهناك خلود للعذاب وبقاء لكن على هذه الشاكلة، وهذا ممّا لا يتنافى مع الرحمة، بل إخراجهم ممّا هم فيه وإدخالهم إلى الجنّة عذاباً لهم وألم.
الثاني: بعد أن ينال أهل العذاب ما يستحقّون منه لا يبقون في النار بل يتمّ إخراجهم منها، وتبقى النار داراً لا أهل لها إلى أن يخلق الله لها أهلاً يقيمون فيها ردحاً ليخرجوا وهكذا. وهذا لا يتمّ إلاّ بناءً على القول بدوام الفيض.

الثالث: لا عذاب أبداً، فالخلود - أي: خلود العذاب ودوامه - يصبح من باب السالبة بانتفاء الموضوع. ولقد سبق الدليل الذي يثبت به هذا المدعى الغريب العجيب وهو: أنّه كيف لمن هو الرحمن الرحيم أن يعذب من لا حول له ولا قوّة إلاّ به؟ إنّ الظلم الذي لا يكون إلاّ عن جهل أو عجز أو سفه، والحقّ

تعالى منزّه عن كلّ ذلك.

ثمّ التفت العلامة القيصري إلى أنّ ما أفاده على إطلاقه لا يمكن قبوله؛ إذ ماذا يفعل بالنصوص الدينية التي تحفل بذكر العذاب، فالعذاب مسلّم بل وخلوده ذو أسهم مرتفعة، فكيف يقال بهذه المقالة؟ ولذلك استدرك لما قال: «وليس ذلك المقدار...»، فالعذاب كالكيّ بنار، فإذا ما ارتفعت العلة نعيم صاحبها بالعافية والسلامة، وكذلك أصحاب النار إنّما يعدّون مقداراً لتطهيرهم ممّا علق بهم من خطايا كانت تحول دون سعادتهم التي يجدونها في الجنة التي يخرجون إليها.

إشارات النصّ

عدم دوام العذاب والخلود

علمت أنّ العلامة القيصري كان له ما يدلّو به في مجال خلود العذاب ودوامه، ورأى أن لا دوام للعذاب، وما العذاب الذي صرّحت به النصوص الدينية إلّا لطفٌ يراد من خلاله إزالة ما يحول دون الوصول إلى الكمال المقدر للمعدّين، وقد ساق دليلاً يمكن عرضه من خلال التالي:

الفرض: لا شكّ أنّ هناك من يستحقّ العقوبة والعذاب، وذلك لانحرافه عن جادة الصواب، ولا شكّ أنّ موطن العذاب هو النار، وأنّ كلّ ما سوى الله محض الفقر والحاجة إليه سبحانه، وهو تعالى الرحمن الرحيم.

المدّعى: لا شيء من العذاب بخالد

البرهان: لو كان العذاب كذلك لما كان الواجب تعالى رحماناً رحيماً، والتالي

باطل فالمقدّم مثله.

أمّا الملازمة فواضحة، إذ أيّ رحمة وعطف مع التعذيب والتنكيل الذي ليس

كمثله تنكيل؟

وأما بطلان التالي فواضح، إذ لازم ذلك اللازم سلب كمالات لا ثقة عنه تعالى، وهو مما لا يصح ولا يجوز عقلاً ولا شرعاً.
إذن لا شيء من العذاب بخالد، وهو المطلوب.

لكن الذي ادّعاه القيصري أوسع من هذا، وبالتالي فالافتاء بالمذكور يجعل الدليل أخص من المدعى، وذلك لأن عبارة القيصري فيما ساقه المصنّف من كلامه: «ومن شأن من هو موصوفٌ بهذه الصفات أن لا يعذب أحداً عذاباً أبداً»^(١)، وهي صريحة بنفي مطلق العذاب فضلاً عن خلوده، والدليل على ذلك هو الدليل، فمن كان معذباً أيّ نحو من العذاب فلا يكون من شأنه أن يكون أرحم الراحمين، وهو محال، إذن فلا مجال لأصل العذاب.

بيد أن القيصري كان ملتفتاً لما يلزم من نفي أصل العذاب من تكذيب للنصوص الدينية المقدّسة، وكذلك تجاوز لما أفضى إليه العقل، فبادر لدفع هذا الدخّل بدرج العذاب الوارد في تلك النصوص تحت عنوان الرحمة واللفظ، إذ به تتم إزالة الذنوب التي تشكّل حائلاً دون الوصول المؤدّي إلى الكمال المقدر، وهذا ما يمكن تلخيصه من خلال التالي:

كلّ ما يلزم منه رحمة ولفظ	رحمة ولفظ
العذاب المطهّر	يلزم منه رحمة ولفظ
∴ العذاب المطهّر	رحمة ولفظ

وهذا ما تضمّنه البيت المذكور في النصّ:

وتعذيبكم عذبٌ وسخطكم رضئٌ وقطعكم وصلٌ وجوركم عدلٌ.

ملاحظات

الأولى: إذا تمّ العذاب المطهّر في حقّ من يستحقّه، فما هو مآله؟ هل يبقى في

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ٩، ص ٣٤٩.

النار مع أنه وصل إلى الكمال المقدّر له بسبب ذلك المقدار من العذاب، أم يخرج منها إلى الجنة؟ فماذا عن الاتفاق والإجماع على عدم خروج كلّ أهل النار من النار؟

ولا شك أنك عرفت أنّ دوام الخلود والعذاب لا يشمل من شمله العذاب مدّة تتناسب مع الأثر المترتب على جرمه وجريته، وخروج هؤلاء لا يلزم منه خروج كلّ أهل النار.

الثانية: انقطاع العذاب المذكور شخصي أم نوعي؟ وإن كان الأوّل فيكون مع دوام الفيض.

الثالثة: الرحمة التي جعلها القيصري دليلاً لإثبات انقطاع العذاب هي الرحمة العاطفيّة التي لا تليق بالواجب تعالى، وإنّما هي بالممكن أليق وألصق، وبالتالي فلا يستقيم مفاده، وهو أن يقال: لو دام العذاب لما كان الواجب ذا رحمة، والتالي باطل فالمقدّم مثله؛ وذلك لعدم كون الرحمة المأخوذة في التالي صفة من صفاته؛ قال العلامة الطباطبائي رحمه الله: «لَيْنٌ شَكَرْتُمْ لِأَزِيدَنَّكُمْ وَلَيْنٌ كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ» (إبراهيم: ٧) فلا يعذب الله سبحانه باقتضاء من ربوبيّته، ولو كان كذلك لعذب كلّ أحد... على أن كلامه سبحانه يعطي أنّ العذاب إنّما حقيقته فقدان الرحمة... ولا يتحقّق ذلك إلّا لعدم استعداد المعذب بواسطة الكفران والذنب لإفاضة النعمة وشمول الرحمة له، فسبب العذاب في الحقيقة عدم وجود سبب الرحمة. وأمّا سعة الرحمة... فمن مقتضيات الألوهيّة ولوازم صفة الربوبيّة، فما من موجود مخلوق إلّا ووجوده نعمة...^(١).

إذن لا تنال الرحمة من لا يريدّها، بل يتأذى منها، بل ورحمة من لا يريد الرحمة هي عذاب له وعدم رحمة له.

(١) تفسير الميزان، مصدر سابق: ج ٨، ص ٢٧٤.

وقال رحمه الله موضحاً معنى الرحمة اللائق به تعالى وأنّ المعنى الذي يستدعي لإفادة انقطاع العذاب ليس بالمعنى الذي يليق بساحة قدسه: «... إنّ الرحمة فيه تعالى ليس بمعنى رقة القلب والإشفاق والتأثر الباطني... بل معناها العطية والإفاضة لما يناسب الاستعداد التامّ الحاصل في القابل، فإنّ المستعدّ بالاستعداد التامّ الشديد يجب ما يستعدّ له ويطلبه ويسأله بلسان استعداده فيفاض عليه ما يطلبه ويسأله...»^(١).

الجعل

قال ابن منظور: «دابة سوداء من دوابّ الأرض، قيل: هو أبو جعران... وجمعه جعلان. وماء جعل ومجعل: ماتت فيه الجعلان والخناسف وتهافت فيه، وأرض مجعلة: كثيرة الجعلان...»^(٢).

لا شك أنّ قوله دابة، إنّما هو بالمعنى اللغوي، وهو كلّ ما يدبّ على الأرض، لا المعنى المنقول بسبب العرف العامّ، حيث يراد منه ذوات الأربع كالفرس،... وقد كان بعض العرب يسمّى أبناءه بـ«جعل» زعماً منهم أنّ أسماء كهذه تحول دون إصابة العين الحاسدة، لأنّ العيون عندما يسمع باسم الصبيّ وأنّه جعل ينقبض وتشمئزّ نفسه، ممّا يؤدّي إلى إعراضه عن ممارسة فعله السيّء.

الرحمة عامّة وخاصّة

رأيت أنّ البعض قد لا يرى مناسبة ما بين كونه تعالى رحيماً رحمةً واسعةً وما بين قضائه بخلود عذاب البعض، وقد أفيد في الجواب أنّ الرحمة التي بمعنى رقة القلب والتي تؤخذ في استبعاد خلود العذاب ودوامه ممّا لا يصحّ عليه تعالى، وذلك لأنّها انفعال لا يجوز على واجب الوجود بالذات.

(١) تفسير الميزان، مصدر سابق: ج ١، ص ٤١٤.

(٢) لسان العرب، مصدر سابق: ج ١، ص ٤٣٣.

ما يراد الإشارة إليه هنا هو عدم صوابية جعل المقابلة بين الرحمة العامة والرحمة الخاصة، كما هو المعهود، «فهنالك رحمة إلهية عامة يتنعم بها المؤمن والكافر والبرّ والفاجر وذو الشعور وغير ذي الشعور، فيوجدون بها، ويُرزقون بها في أول وجودهم... ورحمة خاصة وهي العطيّة الهنيئة التي يجود بها الله سبحانه في مقابل الإيثار والعبودية، وتختصّ لا محالة بالمؤمنين الصالحين من عباده من حياة نورانية في الدنيا، وجنة ورضوان في الآخرة، ولا نصيب فيها للكافرين والمجرمين، ويقابل الرحمة الخاصة عذاب هو اللا ملائم الذي يصيب الكافرين والمجرمين... ولا يقابل الرحمة العامة شيء من العذاب...»^(١).

والذي يراد الإشارة إليه أنه مع الذي تقدّم لا يمكن فهم أنّ الرحمة تنقسم إلى قسمين: عامة وخاصة، وإنّما الرحمة العامة تنقسم إلى ما يكون مصداقه في الجنة وإلى ما يكون مصداقه في النار، إذن هناك رحمتان خاصتان: إحداها تكون نصيب أهل الجنة والأخرى لأهل النار، وذلك بناءً على أنّ إعطاء كلّ مستعدّ ما هو مستعدّ له رحمة خاصة به، وهذا ما يمكن عرضه من خلال القياس التالي:

إعطاء المستعدّ ما هو مستعدّ له	رحمة خاصة به
الخلود في العذاب	إعطاء للمستعدّ له
∴ الخلود في العذاب	رحمة خاصة بالخالد

(١) تفسير الميزان، مصدر سابق: ج ٨، ص ٢٧١-٢٧٢.

النصّ الخامس

الجمع ما بين دوام الآلام وانقطاع العذاب

فإن قلت: هذه الأقوال الدالة على انقطاع العذاب عن أهل النار ينافي ما ذكرته سابقاً من دوام الآلام عليهم.

قلنا: لا نسلم المنافاة؛ إذ لا منافاة بين عدم انقطاع العذاب عن أهل النار أبداً وبين انقطاعه عن كل واحد منهم في وقت.

وقال في الفتوحات المكية: «إنّ من الأحوال التي هي أمهات أحوال الفطرة التي فطر الله الخلق عليها هو أن لا يعبدوا إلا الله، فبقوا على تلك الفطرة في توحيد الله، فما جعلوا مع الله مسمّى آخر، بل جعلوا آلهة على طريق القرية إلى الله تعالى، ولهذا قال: ﴿قُلْ سَمُّهُمْ﴾ (الرعد: ٣٣)، فإنهم إذا سمّوهم بأنّهم ما عبدوا إلا الله. فما عبدَ عبداً إلا الله في المحلّ الذي نسبوا إليه الألوهية، فصحّ بقاء التوحيد لله الذي أقرّوا به في الميثاق وأنّ الفطرة مستصحبة»^(١).

(١) الفتوحات المكية، مصدر سابق: ج ٥، ص ٣٠، الباب الخامس وثلاثمئة، في معرفة منزل ترادف الأحوال على قلوب الرجال من الحضرة المحمّدية.

الشرح

يشتمل هذا النصّ على الأمرين التاليين:

١. دفع ما يرد على كلام كل من صاحب الفتوحات والعلامة القيصري شارح أهم كتب الأوّل وهو فصوص الحكم، فقد وقفت أنّه أفيد هناك ما يؤدّي إلى انقطاع العذاب وعدم خلوده ودوامه، وهذا ممّا لا يقبله المصنّف رحمه الله، بل هو يتنافى مع ما ذكره من الخلود والدوام وعدم الانقطاع، وهو ما دلّت عليه الأصول حيث «... إنّ الجحيم وآلامها وشرورها دائمة بأهلها، كما أنّ الجنّة ونعيمها وخيراتها دائمة بأهلها...»^(١).

ووقفت على ما ألمح إليه المصنّف من الجمع بين ما يفيد الانقطاع وما يفيد الدوام، فدوام ما للجنّة وأهلها دوام شخصي وبالتالى نوعي، حيث إنّ دوام النوع بدوام الشخص، وأمّا ما هو من دوام للجحيم وأهلها فهو دوام نوعي، حيث يكون متعلّق الانقطاع هو انقطاع العذاب عن شخص ليكون لآخر بعده، وبهذا يكون الدوام نوعياً، وهو الذي يراد به من النصوص التي أكّدت دوام العذاب وعدم انقطاعه، والدوام الذي يتنافى مع الرحمة الخاصّة ويصطدم مع الأصول الحكميّة هو الدوام الشخصي.

٢. كلام لصاحب الفتوحات يفيد بأنّه لا موجب لدوام العذاب والآلام، وذلك لأنّ الذي يذهب إلى الدوام يعلّل ذلك بالكفر والشرك، وإذ لا كفر ولا شرك، فلا دوام للعذاب وخلوده.

وترى الشيخ يوضح عدم تحقّق الشرك واقعاً، وذلك لأنّ الخلق فُطروا على التوحيد، والشرك واقعاً إنّ تحقّق يلزم منه تغيير هذه الفطرة وتبديلها، وهذا

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ٩، ص ٣٤٨.

يصدق عليه أنه تغييرٌ لخلق الله، وهو ممتنع محال.
وإن قلت: وما هو حال من عبَدَ صنماً أو بشراً أو شمساً أو قمراً، أليسوا
بأهل كفرٍ وشركٍ؟

فإن الشيخ لا يرى أحداً ممن يمارس ذلك النحو من العبادة بكافر أو مشرك
إلا على مستوى اتخاذ وجعل الآلهة لتكون مقربة إليه تعالى، وذلك لأن المعبودات
في واقعها ليست مما يستحق العبادة، فلا تقع في حقها والحال كذلك عبادة، وإنما
العبادة لمن هو أهل، والحق تعالى هو الأهل ولا موجود سواه.

إشارات النصّ

لا خلود للعذاب مع الفطرة

يراد هاهنا تناول ما أفاد الشيخ في الفتوحات ثانية، حيث أفاد أن لا موجب
لدوام العذاب، بل هناك مانع يحول دونه، وذلك من خلال التالي:

- الفرض: ١. الله خالق كل شيء. ٢. كل موجود له نحو من الخلق.
٣. لا تبديل لخلق الله. ٤. الموحّد لا يعذب دائماً.

المدعى: لا شيء من العذاب بخالد دائم

البرهان: يمكن عرضه من خلال:

كل موجود يعبد الله ويوحّده

لا شيء ممن يعبد الله ويوحّده يدوم عذابه

∴ لا موجود يدوم عذابه

أما الصغرى فلائته مخلوق لله، والمخلوق فعل له، وفعله مراد له عز وجل،
ولا يعقل أن يريد تعالى موجوداً لا يعبد ولا يوحّده.

وما يرى من ممارسات لا تُخرج العبد عن كونه عابداً موحّداً، وإلا للزم أن
يوجد الله ما لا يريده، وكذلك للزم تبديل خلق الله، وهذا ممّا لا يصحّ، لأنّه

تصرّف في ملكه ومملكته.

وأما الكبرى فواضحة، إذ كيف يدوم العذاب بعبدٍ تقتضي عبادته أن يثاب
لا أن يدوم عقابه. هذا ما يمكن من خلاله شرح هذا المقطع من كلام الشيخ،
وأما ما انطوى عليه من مغالطات فهو ما سوف يوافيك في النصّ اللاحق، حيث
تصدّى المصنّف رحمه الله للنهوض بهذا الحمل.

ما عبدَ عابدٌ إلا الله

نعم ما عبدَ عابدٌ إلا الله، إذ الله ذلك الموجود التامّ في الذات والصفة
والفعل، لكن قد يتمّ الخلط لسبب أو لآخر بمصادقه، فيظنّ البعض أنه الشمس
أو القمر، أو...

ولعلّه يشار بهذه العبارة إلى ما هو أثر مترتب على الوحدة التي يقولها
المحقّقون من العرفان من وحدة الوجود والموجود، والكثرة التي تُرى وهي
واقعيّة غير وهميّة كثانية ما يراه الأحول، وإنّما هي مظاهر ذلك الوجود الواحد
الذي لا يوجد غيره في الدار من ديار.

وبالعودة إلى المعنى الأوّل، حيث جاءت الآلهة وفق ما ارتأى عابدها حيث
إنّهم هم من حدّد ذات الإله كالشمس دون القمر، وذلك وفق رؤية ما، كما لو
اختار قوم الشمس لسطوع نورها وشدة ظهورها مثلاً، ثمّ راح هؤلاء يبحثون
فيما للشمس من صفات الآلهة وما يجزّ ذلك من طقوسٍ وممارساتٍ يراد من
خلالها إظهار الخضوع والانقياد لها.

القرآن الكريم يخطئ أحدوثة هؤلاء بأنّ ما يُزعم له الألوهيّة من شمسٍ
وقمرٍ ﴿إِنْ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا...﴾ (النجم: ٢٣)، أي: هي من عندكم
وعيّتموها بحسب ما ترون، ولعلّكم ترفضونها لاحقاً لتقترحوا غيرها، وذلك
كحال الإنسان العربي الذي كان يعبد صنماً من تمر فإذا ما جاع أكله، فأبيّ إله هذا

الذي يأكله عبده، وهذا ما أشار إليه الحكيم السبزواري رحمه الله في حاشية له: «فكيف يعبدُ الأفضلُ المفضولُ»^(١)، وذلك لأنَّ المعبودات المزعومة موجودات غير حيّة وغير شاعرة كالحجر والخشب والمعدن والتمر... لكنَّ البشر الذين يعكفون على عبادتها موجودات ذوات شعور وقدرة وحياة، ولا شكَّ أنَّ من له هذه الصفات أفضل ممَّن يكون فاقداً لها.

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج٩، ص ٣٥٠ حاشية ٤.

النص السادس

دفع كلام الشيخ الأكبر

أقول: وهذه عبادة ذاتية، وقد سبق منا القول بأن جميع الحركات الطبيعية والانتقالات في ذوات الطبائع والنفوس إلى الله وبالله وفي سبيل الله، والإنسان بحسب فطرته داخل في السالكين إليه، وأما بحسب اختياره وهواه فإن كان من أهل السعادة فيزيد على قربه قرباً وعلى سلوكه الجبلي سعياً وإمعاناً وهرولة، وإن كان من الكفار الناقصين المختوم على قلوبهم الصم البكم الذين لا يعقلون فهو كالدوابّ والبهائم لا يفقه شيئاً إلا الأغراض الحيوانية، وإنما الغرض من وجوده حراسة الدنيا وعمارة الأبدان، وما له في الآخرة من خلاق، فله المشي في مراتع الدوابّ والسباع فيحشر حشرها ويعذب كعذابها ويحاسب كحسابها وينعم كنعيمها، وإن كان من أهل النفاق المردودين عن الفطرة الخاصة المطرودين عن سماء الرحمة، فيكون عذابه أليماً؛ لانحرافه عما فطر عليه وهويّه إلى الهاوية بما كسبت يده، فبقدر خروجه عن الفطرة ونزوله في مهاوي الجحيم يكون عذابه الأليم، إلا أنّ الرحمة واسعة، والآلام دالة على وجود جوهر أصلي يضادّ الهيئات الحيوانية الرديّة، والتقاوم^(١) بين المتضادين ليس بدائم ولا بأكثر، كما

(١) في بعض النسخ: والتصادم.

حَقَّق في مقامه^(١)، فلا محالة يُؤوَل إمّا إلى بطلان أحدهما أو إلى الخلاص، ولكنَّ الجوهرَ النفسانيَّ من الإنسان لا يقبلُ الفسادَ، فإمّا أن تزولَ الهيئاتُ الرديئةُ بزوالِ أسبابها فيعودَ إلى الفطرةِ ويدخُلَ الجنةَ إن لم تكن الهيئاتُ من باب الاعتقاداتِ كالشرك، وإلا فتنقلبُ إلى فطرةٍ أخرى ويخلصُ من الألم والعذاب، وهذا هو مذهبُ الحكماء: «أنَّ عذابَ الجهلِ المركَّبِ أبديٌّ» يعني: صاحبُ الاعتقادِ الفاسدِ الراسخُ في جهله وعتوه لا يمكنُ عودَه إلى الفطرةِ الأصليَّةِ، فيصيرُ من الهالكين المائلين^(٢) عن هذه النشأةِ وعن الحياةِ العقليَّةِ، ولا ينافي ذلك كونه حياً بحياةٍ أخرى نازلةٍ دانيةٍ، وقوله تعالى في حقِّه: ﴿لَا يَمُوتُ فِيهَا وَلَا يَحْيَا﴾ (طه: ٧٤)، أي: لا يموتُ موتَ البهائمِ ونحوها ولا يحيا حياةَ العقلاءِ السعداءِ.

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ٢، ص ٢٥٥.

(٢) في الأصل: المائتين.

الشرح

المحور الذي يدور حوله هذا النص من كلام المصنّف هو الردّ على ما مرّ من كلام الشيخ ابن عربي في الفتوحات، حيث رأى أن لا موجب لدوام العذاب بسبب الشرك أو الكفر، وذلك لأنّ كلّ موجود هو في واقعه ونفس أمره عابداً لله تعالى، إذن فلا كافر ولا مشرك، وبالتالي لا خالد في النار.

المصنّف رحمه الله يردّ على الأمرين الآنفين:

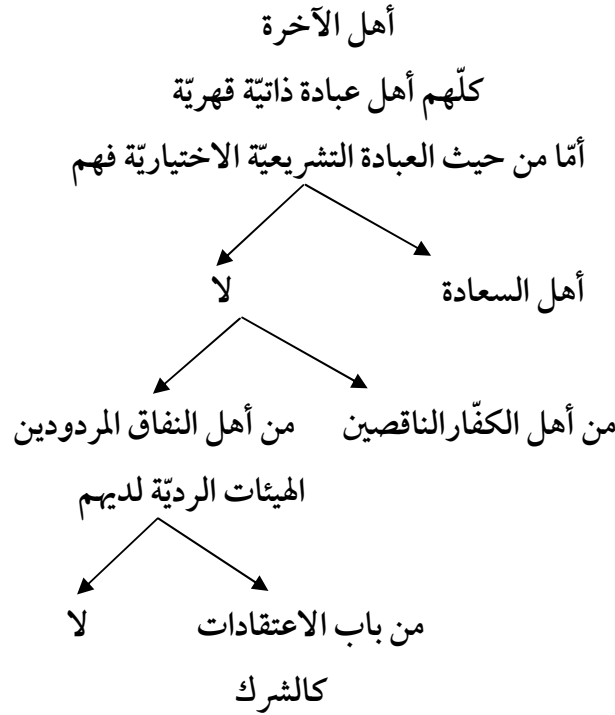
١. القول بأنّ كلّ عابد ما عبَدَ إلاّ الله، فهو مغالطة سببها الخلط ما بين العبادة التكوينية والعبادة التشريعية، والعذاب يدور مدار الثانية لا الأولى. وذلك لأنّ العبادة التكوينية الذاتية هي الخضوع تكوينياً له تعالى، ومثل هذه العبادة لا يخرج عن بوتقتها أحد، حتّى المشرك والكافر والملحد به هو عبد قنّ محض له تعالى. وكما أنّ العبد الاعتباري يتحرّك وفق مشيئة سيّده الاعتباري، فالعبد الذاتي والتكويني هو كذلك، حتّى في تمرّده على الله السيّد الذاتي الحقيقي التكويني فهو بإرادة وإذنٍ منه تعالى، وهما إرادة وإذن تكوينيان وليسا بشرعيين، إذ قد يريد الله أمراً شرعاً ولا يتحقّق، وليس الأمر كذلك بالنسبة لما يريد تكوينياً، فكّل ما سواه تعالى خاضع للقوانين الإلهية ولا يمكنه أن يغيّر شيئاً منها ﴿مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ﴾ (البقرة: ٢٥٥).

٢. وأمّا العبادة والخضوع التشريعي، فإنّه حال حصوله يزيد إلى قرب العبد الذاتي والعبودية التكوينية الذاتية قرباً، بحيث يدرك العبد ما لسيّده من صفات الجلال والجمال ما يملؤه بهجّةً ونعيماً وسروراً، وإلاّ فيحرم من ذلك الذي لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر.

والحرمان ليس على درجة واحدة، بل هو يتناسب طردياً مع الهيئات الرديّة

المكتسبة عدّةً وشدّةً، فإذا بلغت في ذلك الأوج فينقلب إلى فطرة أخرى فلا ألم، وذلك لأنّ الألم إنّما يكون عندما يكون جوهر المتألم أصلياً سليماً، وذلك لمضادّة جوهر كهذا للهيئات الحيوانية الرديّة.

إليك هذا الأمر أكثر تفصيلاً من خلال المخطّط التالي:



أهل السعادة: هم أولئك الذين أدركوا عبوديتهم الذاتية وعملوا على ضوئها، فكانوا عبيداً إراديين كما هم كذلك على مستوى التكوين.

الكفّار الناقصون: ما لهم في الآخرة من خلاق، وكما كانوا في الأولى في دائرة الأغراض الحيوانية بهائم ودوابّ فهم في الآخرة كذلك، وذلك مقتضى العينية في العود، فيحشرون حشر البهائم الذي تقدّم في أبحاث الفصل الثالث عشر^(١)،

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ٩، ص ٢٤٨.

وقد أشار رحمه الله إلى الفائدة المترتبة على كونهم بهائم في الدنيا والآخرة.
 أهل النفاق من غير المشركين: عذابهم لا يدوم، وذلك بسبب زوال الهيئات
 الموجبة للعذاب، حيث تقدّم: أنّ النار تزيل ما يحول دون الوصول إلى الكمال المقدّر.
 أهل النفاق من المشركين: مصير هؤلاء إلى انقلاب فطرتهم من فطرة ذات
 جوهر أصليّ تضادّه الهيئات الرديّة إلى فطرة لا يموت موت البهائم ولا يحيا حياة
 العقلاء السعداء؛ قال الحكيم السبزواري رحمه الله: «فإنّ.. الاعتقاد المخالف
 للواقع صار صورة جوهرية للنفس الناطقة وعقلها النظري، التي هي من عالم
 العصمة بحسب أصل جوهرها، فانقلبت حقيقتها ومسخت ذاتها ولا يمكن
 عودها إلى الحياة العقلية، فهي ظلمة وكدورة وموت للحياة العقلية، وأمّا الحياة
 الحيوانية والمرتبة النازلة منها فهي ثابتة له...»^(١).

وهذا ما تؤكّده الحركة الجوهرية والمذهب الذي يدين به المصنّف رحمه الله
 من أنّ «... النفوس الإنسانية في أول فطرتها من نوع وصيرورتها في الفطرة
 الثانية أنواعاً وأجناساً كثيرة»^(٢).

والخروج إلى صورة نوعية كهذه لا يلازمه الخروج عن الفطرة، وذلك لأنّ
 الصور الجديدة ليست غريبة عنها، وذلك لأنّ حقيقة الإنسان لا تنحصر في بعد
 واحد يكون أصلاً وما عداه كالشهوة والغضب تكون عارضة، بل لكلّ أصلاته
 وموقعه، ولا ملازمة ما بين بقاء الفطرة وانتفاء العذاب، وذلك لأنّ موجهه ليس
 عرضياً يزول سريعاً أو بطيئاً، بل هو لازم لا ينفكّ، فالعاقلة موجودة تتألم
 والشهوية موجودة لكنّها تلتدّ، وهذا كما لو اعتاد شخص على المخدرات - مثلاً -
 فإنّه يلتدّ حين التعاطي، مع أنّ حاله ينغص عليه ويؤرقه.

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ٩، ص ٣٥١، حاشية ١.

(٢) المصدر نفسه: ص ٢٠.

إشارات النصّ

العبادة التكوينية

العبد الاعتباري: هو ذلك الإنسان الذي يُسْتَرْقَّ ويكون مملوكاً لآخر ذاتاً وتصرفاً، وهو العبد القنّ الذي ليس له من الأمر شيء. ولا شكّ أنّ هذا العبد يعامل ماله وسيّده بطريقة خاصّة يُظهر من خلالها كامل الخضوع والانقياد. إذن فملاك الخضوع هو العبوديّة، وملاك العبوديّة الملك. وهذا ما يمكن

عرضه ثانية من خلال القياس التالي:

كلّ مملوك عبد

كلّ عبد عابد

∴ كلّ مملوك عابد

لعلّك التفتت إلى أنّ القياس أخذ الوجهة اللّمّية، بينما كان البدء إنّيّاً. إذن فالعبوديّة ملاك العابديّة، أي: الخضوع والاستكانة في المثول بين يدي السيّد وطريقة الخطاب والطاعة.

فما بالك بالمملوك الحقيقي، فهو أولى بالعبوديّة والعبادة، والمملوك إنّما يكون حقيقياً إذا امتنع خروجه عن ملك سيّده ومولاه، وذلك لأنّه محتاج إليه وجوداً وبقاءً بل هو عين الحاجة إليه، وهذا ما يتّضح أكثر من خلال القياس التالي:

كلّ ما سواه مفتقر إليه في الحدوث والبقاء

المفتقر إلى شيء مملوك له

∴ كلّ ما سواه مملوك له

أمّا الصغرى فقد ثبتت في أبحاث التوحيد من الموقف الأوّل، وأمّا الكبرى فلاّنّ من يحتاج لشيء يكون منقاداً له لا يفعل ما لا يفوت عليه ما يحتاجه من ذلك الشيء، وهذا لون من ألوان الانقياد والتبعيّة.

نأخذ النتيجة لتكون صغرى في القياس التالي:

كلّ ما سواه مملوك له

كلّ مملوك لشيء عبد له

∴ كلّ ما سواه عبد له

كذلك نفعل بالنتيجة هذه ما تمّ فعله في السابقة:

كلّ ما سواه عبد له

كلّ عبد لشيء عابد له

∴ كلّ ما سواه عابد له

هذه هي العبادة الذاتية التكوينية، وهي التي أرادها الشيخ حدّاً أوّسط لسلب خلود العذاب، وذلك لأنّ العابد لله وكلّ ما سواه كذلك، والإنسان من جملة الـ(ما سوى) لا يدوم عذابه ولا يخلد، وهنا مكمن المغالطة والخلط، حيث يمكن لقائل أن يقول: إذن كلّ إنسان عابد له، لكن النصوص الدينية قسّمت الإنسان إلى عابدٍ وغير عابدٍ، إذن: بعض الإنسان ليس بعابد له، وهنا يقع التشويش ويحتدم الإرباك، وما مردّد ذلك إلّا للخلط بين العبادة الذاتية والأخرى الاعتبارية التشريعية، والأولى تكون لكلّ ما سواه، والأخرى لا تكون إلّا لبعض دون بعض، وعليها يكون العذاب الدائم أو السعادة.

إذن هناك عبودية تكوينية بسبب المملوكية التكوينية، وهناك عبادة تكوينية، والعبادة هي إظهار العبودية، حيث ليس للإنسان إلّا أن يخضع للسنن الإلهية التي لا تحوّل ولا تبدّل، وهناك عبادة تشريعية وهي إظهار العبودية التشريعية المنطلقة من أصل وجذر التكوينية، وهنا قد ينقاد الإنسان وقد لا ينقاد، فيكون من الإنسان العابد، ويكون الكافر المتمرد باللسان ليس إلّا.

الألم آية الحياة

قال المصنّف رحمه الله: «... والآلام دالة على وجود جوهر أصليّ يضادّ

الهيئات الحيوانية الرديئة...»^(١).

من القواعد المهمة في علم الأخلاق، أن النفس اللوامة المقرعة لصاحبها عند انحرافه عن جادة الصواب آية حياة وإن كانت هذه الحياة ضعيفة، والخطر والطامة الكبرى في أن يصل الإنسان إلى مرحلة لا يجد حرجاً مما يبدر منه من كبائر وعظائم، بل تكون ملذّة له ومنعشة، بل لا طاقة له على الإقلاع عنها، إلا أنه الموت الذي يجزّ موتاً بعد موت.

إذن فالألم يكشف عن أن المتألم جوهر أصلي ما زالت تدبّ فيه الحياة، ولذلك فهو يشعر بمنافاة تلك الهيئات الحيوانية الرديئة، ومثل هذا الجوهر الأصلي الحي لا يعقل أن يكون معذباً أبداً، وذلك لأنه سيكون قسراً دائماً وهو ممّا لا يجوز، وهو لا ينسجم مع الرحمة واللطف والعدل. وهذا ما يمكن عرضه من خلال الطريقة التالية:

الفرض: زيد - مثلاً - جوهر إنساني أصلي متألم بما قدّمت يده، من الهيئات الحيوانية الرديئة.

المدعى: لا شيء من عذاب الجواهر المتألّمة بدائم

البرهان: إذن فنحن أمام الجوهر التالي:

١. جوهر نفسي مجرد

٢. هيئات حيوانية رديئة

٣. الجوهر المذكور متألم

٤. ألمه يكشف إنّاً عن حياته

مثل هذا الجوهر مصيره لا يعدو واحداً ممّا يلي:

١. فناؤه

٢. زوال الهيئات الحيوانية الرديئة

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ٩، ص ٣٥١.

٣. بقاؤها

٤. الخلاص من العذاب والألم.

أمّا فناء الجوهر النفساني فقد قامت الأدلة على بطلانه، وأمّا بقاء الجوهر والهيئات فهو بقاء للتقاوم بين المتضادين وهو باطل، لأنّه مورد من موارد صدق القسر الدائمي، إذن فيتعيّن الثاني والرابع، حيث يشتركان من حيث النتيجة، وذلك لأنّ الثاني خاصّ بمن لم يبلغ مستوى الخروج عن الفطرة بخلاف الرابع، حيث إنّ المؤذي في الثاني زائل بما تعرّض له من عذاب وألم يتناسب مع انحرافه، وأمّا الرابع فالمؤذي باقٍ لكنّه من الهالكين؛ على ما سمعت آخر النصّ الذي بين يديك.

بقاء الفطرة والخلود في العذاب

قال الحكيم السبزواري رحمه الله: «والجواب الذي يجري على لسان القلم الآن أنّنا نختار أنّه باقٍ على الفطرة الأصليّة.

وقول المستشكل: إنّه وقع الاحتجاب عنها بعوارض غير لازمة.

قلنا: بل وقع الاحتجاب بملكات لازمة دائمة وصور جوهرية لازمة فلا تزول، فصار مثل مركّب القوى... وكان كبهيمة مربوطة مع ملك بمربطٍ واحد...»^(١)، والشقّ الذي اختاره الحكيم السبزواري هو أحد شقّين بالنسبة للكافر أو المشرك:

١. تبقى فطرته.

٢. تزول فطرته.

وقد زعم صاحب هذا الإشكال أنّ لازم الشقّين المذكورين هو عدم كون العذاب أبديّاً.

قال المصنّف رحمه الله: «ومن الإشكالات القويّة في هذا المقام: أنّ الله تعالى لما

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ٧، ص ٩٠.

ثبت أنه خيرٌ محضٌ، جوادٌ كريمٌ غنيٌّ عن طاعة المطيعين ومعصية المجرمين، فما السبب في تعذيب الكفار يوم الآخرة أبد الأبدين... وقد أشرنا إلى أن البرهان ناهضٌ في أن مقتضى الطبيعة لكل نوع غير ممنوع عن أفرادها على الدوام، وأن كل واحدة من طبائع الأشياء مادام كونها على تلك الطبيعة يجب أن تكون غير معوقة عن كمالها الخاص الثانوي دائماً، ولا ممنوعة عن وصولها إلى ما أُخلق لأجلها منعاً مستمراً، بل لا بد أن تعود إليه عند زوال القاسر... فكل طبيعة لا تتعطل عن كمالها أبداً...».

إذن هناك أمور عدة تحول دون قبول خلود العذاب أبد الأبدين:

١. الله تعالى خير محض، والعذاب المذكور لا يناسب تلك الخيرية.

٢. الله تعالى جواد كريم، فلا يحول حائل دون عفوّه.

٣. استغناؤه تعالى عن طاعة المطيع وكذلك عن تعذيب الجاحدين.

٤. الخلود المذكور تعطيل للطبيعة عن كمالها أبداً، وهذا مما يتنافى مع العناية

الإلهية التي اقتضت إيصال الطبيعة إلى ما أُخلفت لأجله، والطبيعة الإنسانية لم تُخلق لكي تخلد في العذاب الذي يتنافى مع ما يقتضيه طبعها.

ثم يقرر رحمه الله الإشكال ثانية بقوله: «... لا يخلو الكفر أو ما يجري مجراه إما أن يُخرج الإنسان عن الفطرة الأولى ويُدخله في فطرة أخرى من نوع آخر أو لا، وعلى أي التقديرين يلزم أن لا يكون العذاب أبدياً...»^(١).

إذن فالأمور التي يفترض بها أن تكون سبباً للخلود في العذاب إما أن تُخرج صاحبها عن الفطرة، بحيث تصبح طبيعته طبيعة أخرى لا يكون ما يقع في النار من أهوال عذاباً وألماً لها، ولا قسر في البين لا أكثر ولا دواماً، أو لا تُخرجه وإنما يبقى على الطبيعة والفطرة الأولى التي كان عليها، وهذا على حدّ زعم صاحب الإشكال خلاف الأمور الأربعة المذكورة آنفاً، إذن فلا دوام للعذاب والألم.

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ٧، ص ٨٩.

وفي معرض الجواب نجد أنّ المصنّف رحمه الله اختار الشقّ الثاني، فإنّ الفطرة لا تقبل التبديل والتحويل، والعذاب إنّما هو بسبب الاحتجاب عن الفطرة، والاحتجاب إنّما يكون بأمور عرضيّة تزول ليقع الرجوع إلى الفطرة الأصليّة ولينعم صاحبها بالرحمة الواسعة والجلود الأعمّ. إذن فلا مجال لخلود العذاب.

وقد قال في معرض الجواب: «والجواب عنه ما سينكشف لك في موعده إن شاء الله عند شرح أحوال النفوس بحسب أقسامها في الآخرة...»^(١).
 إلّا أنّ الحكيم السبزواري رحمه الله لم يرجئ الجواب الذي جرى به لسان القلم إلى حيث أشار المصنّف رحمه الله، بل بادر للجواب واختار الشقّ الثاني^(٢)، وهو بقاء الفطرة الأصليّة، إلّا أنّ الاحتجاب عنها ليس بأمور عارضيّة تزول، وإنّما بأمور لازمة تجتمع مع ما للفطرة من نورانيّة وروحانيّة عقليّة، ولا ضير في ذلك، لأنّ الشهوة والغضب ممّا يسبّب الاحتجاب ليسا بالأمور الثانويّين في قبال العاقلة حتّى تزولا وتبقى، وذلك كالحال في الدنيا عندما تكون الغلبة للشهويّة أو الغضبويّة على العاقلة؛ فإنّها موجودة غير زائلة لكنّ أحكام القوتين الأخرين هي الغالبة.

إذن فالعذاب خالد على ما أفاد السبزواري رحمه الله.

أمّا العلامة الطباطبائي رحمه الله، فقد رأى بقاء الفطرة الأصليّة ودوام العذاب دون لزوم ما يتنافى مع المذكورات الأربعة، وذلك لأنّه عدّ دوام العذاب نوعيّاً وليس شخصيّاً؛ قال: «وأما على الشقّ الثاني - وهو البقاء على الفطرة الإنسانيّة - فإنّ تلك العوارض المؤلمة المعذّبة وإن كانت قسريّة إلّا أنّ شيئاً منها ليس بدائم ولا

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، مصدر سابق: ج ٧، ص ٨٩.

(٢) المصدر نفسه: ص ٩٠ حاشية ٣.

أكثرى بل متواردة متبدلة... وبالجملة: العذاب من قبيل القسر لكنّ الدائم هو نوع العذاب دون شخصه، وهم لا يمنعون دوام القسر النوعي وأكثريته، كما صرح به المصنّف...»^(١)، وذلك لما رأى أنّ العذاب الخالد للنوع لا الفرد.

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ص ٩٠.

النص السابع

استدلال الشيخ ضعيف

ومما استدللّ به صاحبُ الفتوحاتِ المكيّةِ على انقطاع العذابِ للمخلّدين في النار قوله تعالى: ﴿أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ (البقرة: ٣٩)، ومما وردَ في الحديثِ النبويّ من قوله صلّى الله عليه وآله: «ولم يبقَ في النارِ إلّا الذين هم أهلُها»^(١)، وذلك لأنّ أشدَّ العذابِ على أحدٍ مفارقةُ الوطنِ الذي ألفه، فلو فارقَ النارَ أهلُها لتعدّبوها باغترابهم عمّا أهلّوا له، وإنّ الله قد خلقهم على نشأةٍ تألّف ذلك الوطن^(٢).

أقول: هذا الاستدلالُ ضعيفٌ مبنيٌّ على لفظِ الأهل والأصحاب، ويجوزُ استعمالُهُما في معنىٍ آخرٍ من المعاني النسبيّة، كالمقارنة والمجاورة والاستحقاق وغير ذلك، ولا نسلمُ أيضاً أنّ مفارقةَ الوطنِ أشدُّ العذابِ، إلّا أن يرادَ به الوطنُ الطبيعيُّ، وإثباتُ ذلك مشكّلٌ.

والأولى في الاستدلالِ على هذا المطلب: أن يُستدلَّ بقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالإِنْسِ..﴾ (الأعراف: ١٧٩)، فإنّ المخلوقَ الذي غايةُ وجوده أن يدخلَ في جهنّم بحسبِ الوضعِ الإلهيِّ

(١) سلسلة الأحاديث الصحيحة، مصدر سابق: ج ٤، ص ٦٧، الحديث ١٥٥١؛ مسند أحمد، مصدر سابق: ج ١٧، ص ١٣٥، الحديث ١١٠٧٧، إسناده صحيح على شرط مسلم؛ صحيح مسلم، مصدر سابق: الحديث ١٨٥.

(٢) انظر الفتوحات المكيّة: ج ٣، ص ١٥٠.

والقضاء الرباني، لا بد أن يكون ذلك الدخول موافقاً لطبعه، وكمالاً لوجوده؛ إذ الغايات - كما مرّ - كمالاً للوجودات، وكمال الشيء الموافق له لا يكون عذاباً في حقه، وإنما يكون عذاباً في حق غيره ممن خلق للدرجات العالية.

الشرح

يشتمل هذا النصّ على الأمور الثلاثة التالية:

الأول: محاولة للشيخ لإثبات انقطاع العذاب.

الثاني: إجهاض المحاولة.

الثالث: ما هو الأولى في الاستدلال.

الأمر الأول: محاولة أخرى ينهض بها الشيخ أيضاً لإثبات انقضاء الآلام وانقطاع العذاب عمّن صار من أهل النار، وقد كان الاعتماد على كونهم أهلاً، وأهل المكان وأصحابه لا يأنسون إلا به، ولا يعدّ بهم شيءٌ كما يعدّ بهم ألم تركه والظعن عنه، وهذا متعارفٌ سيّما في الأزمنة الغابرة حيث يبقى الإنسان يحنّ إلى موطنه الذي كان أهلاً له، وتراه قبل الرحيل عنه إلى غير رجعة يقف على آثاره ومعاله يبكيه ويرثيه، حتّى صار هذا الأمر سنّة لدى شعراء العرب من الجاهليّة حتى فترة متأخرة من القرن الماضي، حيث يرى الشاعر نفسه ملزماً بالوقوف على أطلال الأحبة ورسوم ديارهم يبكي أيامه فيها مع الخللان وأهل الوداد.

بعبارة أخرى: الخالدون في النار صاروا أهلاً لها، وهي صارت موطناً لهم وداراً، ومن هو كذلك لا يعدّ به شيءٌ إلا المتاركة والمفارقة للدار التي ألفها، وأهل النار بما امتلكوه من ملكات متراكمة رديّة جعلت طبيعتهم مسانخة لطبيعة النار، فكانت الألفة وكان الأُنس بالعذاب الذي لا ينفك عن النار، إذن فلا دوام لأهل النار مع خلودهم فيها، ودوام ما يقتضي العذاب وهي الملكات، لكنّه صار عذاباً لهم مع أنّه ألم ووحشة وشناعة لغيرهم، وذلك لأنّهم لم يصلوا إلى مستوى الأهل، ومن المعروف أنّ من ليس أهلاً لدارٍ يكون همّه المغادرة والعود إلى داره، وكلّما تأخّر في غير داره ازداد وحشةً من مكانه، واشتدّ

شوقه إلى ربه وداره.

هذا ما أفاده الشيخ فيما تمّ نقله من كلامه، حيث يريد به إثبات أن الخالدين في النار لا يدوم عذابهم ولا يخلد ألمهم.

الأمر الثاني: بيد أن المصنّف رحمه الله لم يقبل ذلك منه، وذلك لأنّ دليله قام على لفظٍ ذي معانٍ متعدّدةٍ حصّره في واحدٍ منها، مع أنّه يمكن أن يكون المراد منه غيرها ممّا لا يستقيم به ومعه الاستدلال، فالأهل هو المستحقّ لشيء، وفلان أهل للعذاب، أي: يستحقّه، والأهل بمعنى الشان، اللهم أهل الكبرياء والعظمة، أي: هما شأنه وممّا يختصّ به، وكذلك لفظ الأصحاب.

كما أنّه على ما أفاده المصنّف في معرض ردّ كلام الشيخ أعمّ من المدعى، وذلك لأنّه ليس كلّ وطن تتمّ مفارقتة يكون أشدّ العذاب، نعم إنّما يكون أشدّ العذاب إذا كان موطناً طبيعياً، وإثبات أن النار موطن طبيعي لأصحابها مشكل.

الأمر الثالث: هدم المصنّف ما بناه الشيخ، أو ما أراد بناءه، لكنّه - أي المصنّف - كان سريعاً في عرض البديل وسدّ الثغرة، وبالتالي فالهدم بناءً؛ وذلك لأنّ الغاية منه كانت البناء، حيث أقام على أنقاض ما هدم بناءً أراد من خلاله إثبات دوام العذاب وخلوده دون الاعتماد على الألفاظ المذكورة آنفاً. وهو ما يمكن عرضه من خلال الطريقة التالية:

الفرض: «أ» خالد في النار.

المدعى: لا واحد من الخالدين في النار بدائم الألم والعذاب.

البرهان: يمكن عرضه من خلال التالي

الخلود في النار غاية وجود الداخل في جهنّم

غاية وجود الشيء موافقة لطبعه

∴ الخلود في النار موافق لطبع الداخل في جهنّم

نأخذ النتيجة لتكون صغرى في القياس التالي:

الخلود في النار موافق لطبع الداخل في جهنم

لا شيء مما هو موافق للطبع بعذاب له

∴ لا شيء من الخلود في النار بعذاب للداخل في جهنم

وهنا تجدر الإشارة إلى أنّ الأدلة التي تساق لإثبات عدم خلود العذاب إنّما مفادها عدم كون العذاب عذاباً للخالدين في النار، وهذا لا يستلزم عدم وجود العذاب، وإلا فكيف يكون عذاباً لهم عذاباً لغيرهم. إذن العذاب دائم بدوام النار لكنّ الخالدين في النار لا يدوم تأذيمهم وتألّمهم من العذاب الخالد غير المنقطع، إذ لا يعقل وجود نار لا تقتضي ألماً وعذاباً.

إشارات النصّ

لا أهل ولا أصحاب بمجرد المقارنة

قال الحكيم السبزواري معلّقاً على ردّ المصنّف، على ما أفاده الشيخ في الفتوحات: «الإنصاف أنّه بمجرد المقارنة والمجاورة لا يصحّ إطلاق لفظ الأهل والأصحاب ما لم يحصل أنس وألف، فلا يطلق أهل البيت على من يجاورونه، وأهل الدنيا على من يقارنها، ولا يقال أهل الله إلا على المحبّين العاشقين الأنسين به، ولا أصحاب النبي صلّى الله عليه وآله إلا على محبّيه وناصريه وآلّفه»^(١)، لا على كلّ من هبّ ودبّ وراه ولو لمرة وهو مسجّى على مغتسله أو رآه عن بعد، أو غير ذلك من ملاكات للصحبة وما يترتب عليها من أحكام العدالة التي هي عند بعضهم أعلى درجات العصمة التي يشنّع علينا عندما نسندها لأهل بيته صلوات الله عليهم أجمعين.

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ٩، ص ٣٥٢، رقم ١.

النص الثامن

محاولة أخرى

وقال في الفتوحات: «فعمّرت الداران [أي: دار النعيم ودار الجحيم] وسبقت الرحمة الغضب، ووسعت كل شيء حتى جهنم ومن فيها، والله أرحم الراحمين [كما قال عن نفسه]^(١). وقد وجدنا في نفوسنا ممن جُبِلَ^(٢) على الرحمة بحيث لو مكّنه الله في خلقه، لأزال صفة العذاب عن العالم، والله قد أعطاه هذه الصفة، ومعطي الكمال أحقُّ به...
... وصاحب هذه الصفة أنا وأمثالي، ونحن عباد مخلوقون أصحاب أهواءٍ وأغراض، ولا شكّ أنّه أرحمُ بخلقِه منّا، وقد قال عن نفسه - جلّ في علاه - : أنّه أرحمُ الراحمين، فلا شكّ أنّه أرحمُ بخلقِه منّا، ونحن عرفنا من نفوسنا هذه المبالغة^(٣). انتهى كلامه.

ولك أن تقول: «وقد قام الدليل العقلي على أنّ الباري سبحانه لا ينفعه الطاعات ولا يضرّه المخالفات، وأنّ كلّ شيء جارٍ بقضائه وقدره، وأنّ الخلق مجبورون في اختيارهم، فكيف تسرمد العذاب عليهم؟ وجاء في الحديث: وآخر من يشفع هو أرحم الراحمين^(٤)، فالآيات الواردة في حقّهم بالتعذيب كلّها حقٌّ وصدقٌ، وكلام أهل المكاشفة لا ينافيها؛

(١) كما في الفتوحات.

(٢) في الفتوحات: جبلهم الله.

(٣) الفتوحات المكيّة: ج ٥، ص ٣١، الباب الخامس وثلاثمئة، مع تصرّف شديد.

(٤) لم نجد مصدره في كتب الحديث.

لأنَّ كَوْنَ الشَّيْءِ عَذَاباً مِنْ وَجْهِهِ لَا يَنَافِي كَوْنَهَا رَحْمَةً مِنْ وَجْهِهِ آخِرُ،
فَسَبْحَانَ مَنْ أَسْعَتْ رَحْمَتُهُ لِأَوْلِيَائِهِ فِي شِدَّةِ نَقْمَتِهِ فِي الدُّنْيَا، وَاشْتَدَّتْ
نَقْمَتُهُ لِأَعْدَائِهِ فِي سَعَةِ رَحْمَتِهِ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ^(١).

(١) كلام أكثره مقتبس من الفتوحات، نفس المصدر أعلاه.

الشرح

يشتمل هذا النصّ على الأمرين التاليين:

الأوّل: دليل آخر يشتمل عليه كلام صاحب الفتوحات، وهو ما يمكن عرضه من خلال المقدمات التالية:

(١) الواحد منّا يجد في نفسه أنّه لو أمكنه لأزال كلّ عذاب وألم من هذا العالم.

(٢) الصفة المذكورة كمال.

(٣) الإنسان وكلّ ما له من كمالاتٍ معلولٌ للباري تعالى؛ فهو تعالى مبدأ كلّ ذات وأثر، إذن فالصفة المذكورة موجودة له تعالى، إذ فاقد الشيء لا يعطيه.

(٤) الكمال في العلة آكد وأشدّ وأشرف منه في المعلول.

(٥) قد يريد ما سواه شيئاً لكن موانع تحول دون تحقيق المراد، وليس كذلك

الواجب تعالى إذ ﴿أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ (يس: ٨٢).

(٦) كلّ ما يمكن للواجب بالإمكان العامّ موجود له بالفعل.

(٧) إذن فالصفة المذكورة موجودة له بالفعل، فهو تعالى إذا أراد زوال

العذاب فالعذاب زائل لا محالة، وإذ لا عذاب فلا معنى للبحث في دوامه وعدم انقطاعه.

الثاني: تأييد للمصنّف بما يعدُّ دليلاً برأسه لإثبات المطلوب الذي هو عدم

دوام العذاب، وهو ما يمكن بيانه من خلال النقاط التالية:

(١) الحقّ تعالى غنيّ عن العالمين، فلا تنفعه طاعة المطيعين. وهو تعالى واجب

الوجود، أي: ذو الوجود المتأكّد الذي ليس كمثله وجود شدّة وعدّة، وكلّ ما

سواه فقير إليه، بل هو عين الفقر إليه، فلا يضرُّه تعالى عصيان العصاة. فإذا كان

الأمر كذلك فلمّ العذاب، حيث لا أثر يصل من العبد إليه تعالى؟

(٢) كل شيء جارٍ بقضائه فهو يعلم بالأشياء قبل الإيجاد، فلا بد أن تقع المعصية التي علم وقوعها والطاعة كذلك، والخلق مجبرون على اختيار الطاعة أو المعصية، فإن اختاروا المعصية فهو قضاء الله ومشيتته فلماذا العذاب فضلاً عن دوامه؟

(٣) الله أرحم الراحمين، وهو الاسم المدخر للشفاعة بحيث لا يبقى معه أحد خارج دائرة الرحمة التي ليس كمثلها رحمة، فأبي مجال لدوام العذاب؟

(٤) إذا كان الأمر كذلك، فماذا يقال في النصوص التي حفلت بذكر العذاب وألوانه وأنحائه وشدته؟^(١).

الجواب: هو الجواب، أي: لا منافاة بين دوام العذاب لبعض وبين كل ما أفيد لنتيجه، فهي تؤدي إلى عدم بقاء الخالد في دار الجحيم معدباً، رغم وجود ما يقتضي العذاب، إذ عرفت أن لا ملازمة ما بين الكون في النار والتألم منها، ثم إنه قد يكون الشيء عذاباً من وجه لكنّه رحمة ونعيم من وجه آخر، فاللذائذ الحسية الشهوية نعيم للقوى الشهوية لكنّها عذاب وألم للقوة العاقلة.

إشارات النص

الأدلة ثانياً

لعلك رأيت أن كل واحدة من المقدمات التي أفادها كل من صاحب الفتوحات والمصنّف يمكن أن يكون دليلاً برأسه، وهذا ما سوف يتم الوقوف عليه، وذلك إمعاناً في ترسيخ الفكرة ورياضة الذهن ليكتسب اللياقة التي تجعله أكثر قدرة على رصد الشوارد، وإخضاعها لعمليات السبر والفحص والنقد والتقييم.

الأول: هو ممّا ورد في صدر الكلام المنقول عن الفتوحات: «...وسبقت الرحمة الغضب ووسعت كل شيء حتى جهنم ومن فيها، والله أرحم الراحمين»،

(١) هذا ما أوماً إليه المصنّف رحمه الله في النصّ الذي بين أيدينا، فهو دفع دخل، وهو إذا كان الأمر كما تزعمون من انقطاع العذاب فما تقولون فيما هو وارد في الآيات من العذاب؟

وهذا ما يمكن عرضه من خلال الطريقة المعهودة التالية:

الفرض:

١. الرحمة سبقت الغضب.

٢. الرحمة وسعت كل شيء، حتى جهنم ومن فيها.

٣. الله أرحم الراحمين.

المدعى: لا شيء من عذاب الآخرة بدائم لا ينقطع

البرهان: يمكن عرضه هكذا:

كل شيء مشمول لرحمته

جهنم ومن فيها شيء

∴ جهنم ومن فيها مشمول لرحمته

نجعل النتيجة صغرى في القياس التالي:

جهنم ومن فيها مشمول لرحمته

لا شيء من المشمول لرحمته بدائم العذاب

∴ لا شيء من جهنم ومن فيها بدائم العذاب

أما نتيجة الثاني فالذي يصح أن يكون مورداً لهذا الدليل فهو من في جهنم، وإلا فجهنم لا عذاب لها، وذلك لأن حقيقة الشيء لا تكون مضادة لذاتها.

الثاني: هو الذي يمكن جعل الحد الأوسط فيه: «أرحم الراحمين»، فيكون

على الصورة التالية:

الله أرحم الراحمين

أرحم الراحمين لا يديم العذاب

∴ الله لا يديم العذاب

الثالث: هو الذي يمكن عرضه مفصلاً من خلال الطريقة التالية:

الفرض:

١. الله تعالى واجب الوجود بالذات.
 ٢. واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات، لا يشدُّ عنه كمال من الكمالات.

٣. الرحمة وعدم إلحاق العذاب كمال.
 ٤. الرحمة المذكورة موجودةٌ فيما سواه تعالى من بني آدم.
 المدعى: لا شيء من عذاب جهنم بخالد دائم
 البرهان:

الرحمة المذكورة	منه تعالى
وكل ما هو منه تعالى	موجود له
∴ الرحمة المذكورة	موجودة له

وإلا للزم شذوذ كمال من الكمالات الوجودية عن شأنه^(١) تعالى، وكذلك أن يكون «... المستوهب أشرف من الواهب، والمستفيد أكرم من المفيد...»^(٢)، لأنَّ واجد الكمال أشرف من فاقده وأكرم، وهو ممَّا لا يخفى، وهذا ما يمكن عرضه من خلال التالي:

الإنسان	واجد لكمال يفقده الحقّ تعالى
∴ الإنسان	أشرف وأكرم من الغير
	أشرف وأكرم من الحقّ!!

هذا خلف كون الحقّ تعالى، وهو واجب الوجود بالذات، واجباً كذلك من جميع الجهات، وخلف كون ما سواه تعالى - والإنسان من جملته - هو عين الفقر والحاجة إليه تعالى.

الرابع: قول المصنّف رحمه الله: (وقد قام الدليل العقلي على أن الباري سبحانه لا

(١) يراد الإشارة إلى أن صفة الرحمة المذكورة ليست من الصفات الذاتية.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ٦، ص ١٧٦.

تنفعه الطاعات ولا تضرّه المخالفات...) يعدُّ دليلاً يثبت من خلاله عدم دوام العذاب، بل عدم العذاب، والثاني أعمّ من الأوّل، والدليل ينهض بنفي مطلق العذاب، لكنّ الكلام يجري في نفي دوام العذاب، لأنّه كلّما نفي العذاب نفي دوامه، ولا عكس، حيث يثبت العذاب فترةً للتطهير مثلاً، كما أفيد في الأبحاث السابقة. **الفرض:** واجب الوجود بالذات لا تنفعه الطاعات ولا تضرّه المخالفات، وهذا ما قام عليه الدليل.

المدعى: لا شيء من العذاب بخالدٍ سرمدٍ.

البرهان: لو كان العذاب خالداً سرمداً لكان تعالى متضرراً من المخالفات التي تجرُّ عذاباً على المخالف، والتالي باطل فالمقدّم مثله. **أما** بطلان التالي فواضح، إذ هو خلف الفرض. **وأما** الملازمة والاتّصال فلأنّ المخالفات لو لم تكن مضرّة له لما قضى بخلود العذاب ودوامه وعدم انقطاعه، فإنّ الذي يتضرّر من شيءٍ يعمل على الردّ عليه ودفْع ضرره.

إذن فلا شيء من العذاب بخالدٍ سرمدٍ.

لعلّك رأيت أنّه دليل يثبت به أعمّ ممّا هو المدعى، حيث يمكن نفي أصل العذاب فضلاً عن دوامه.

وأما ما بقي من كلام المصنّف رحمه الله: «وإنّ كلّ شيء جارٍ بقضائه وقدره» وكذلك قوله «وإنّ الخلق مجبورون في اختيارهم»، فيمكن عدّ كلّ واحد منهما دليلاً برأسه، كما أنّه يمكن التعامل معهما مع قوله: «الباري لا ينفعه الطاعات، ولا يضرّه المخالفات» حيث يمكن جعل الكلّ تالياً في قياس استثنائيّ اتّصاليّ مقدّمه المطلوب، ليقال: لو كان العذاب خالداً للزم أنّ الباري تضرّه المخالفات، وأن لا يكون كلّ شيء جارياً بقضائه وقدره، وأن ليس الخلق مجبورين في اختيارهم، والتالي باطل بشقوقه الثلاثة فالمقدّم مثله، وهو المطلوب.

النص التاسع

نقل فيه تأكيد

قال في الفتوحات المكية: «إِنَّ الْحَقَّ لَمَّا تَجَلَّى لَهُمْ فِي أَخْذِ الْمِيثَاقِ تَجَلَّى لَهُمْ فِي مَظْهَرٍ مِنَ الْمَظَاهِرِ الْإِلَهِيَّةِ، فَذَلِكَ الَّذِي جَرَّاهُمْ عَلَى أَنْ يَعْبُدُوهُ فِي الصُّورِ، وَمِنْ قُوَّةِ بَقَائِهِمْ عَلَى الْفِطْرَةِ أَنَّهُمْ مَا عَبَدُوهَا^(١) عَلَى الْحَقِيقَةِ [فِي الصُّورِ]^(٢) وَإِنَّمَا عَبَدُوا الصُّورَ لَمَّا تَخَيَّلُوا فِيهَا مِنْ رُتْبَةِ التَّقَرُّبِ وَالشَّفَاعَةِ، كَمَا حَكَى اللَّهُ مِنْ قَوْلِهِمْ: ﴿مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى﴾ (الزمر: ٣)، وَقَوْلِهِمْ: ﴿هُؤُلَاءِ شُفَعَاؤُنَا عِنْدَ اللَّهِ﴾ (يونس: ١٨)، وَهَاتَانِ الْجِهَتَانِ إِلَيْهِمَا مَأَلُ الْخَلْقِ فِي الدَّارِ الْآخِرَةِ، وَهُمَا: الشَّفَاعَةُ وَالتَّجَلِّيُّ فِي الصُّورِ عَلَى طَرِيقِ التَّحَوُّلِ. فَإِذَا تَمَكَّنْتَ هَذِهِ الْحَالَةَ فِي قَلْبِ الرَّجُلِ، وَعَرَفَ مِنَ الْعِلْمِ الْإِلَهِيِّ مَا الَّذِي دَعَا هَؤُلَاءِ الَّذِينَ صَفَّتُهُمْ هَذِهِ، وَأَنَّهُمْ مَقْهُورُونَ تَحْتَ قَهْرٍ مَا إِلَيْهِ يُؤُولُونَ، تَضَرَّعُوا إِلَى اللَّهِ فِي الدِّيَاجِيرِ وَتَمَلَّقُوا لَهُ فِي حَقِّهِمْ، وَسَأَلُوهُ أَنْ يَدْخُلَهُمْ فِي رَحْمَتِهِ إِذَا أَخَذَتْ مِنْهُمْ النِّقْمَةَ حُدَّهَا، وَإِنْ كَانُوا عَمَّارَ تِلْكَ الدَّارِ فَلْيَجْعَلْ لَهُمْ فِيهَا نَعِيمًا بِهِمْ؛ إِذْ كَانُوا مِنْ جَمَلَةِ الْأَشْيَاءِ الَّتِي وَسَعَتْهُمْ الرَّحْمَةُ الْعَامَّةُ، وَحَاشَا الْجَنَابُ الْإِلَهِيَّ مِنَ التَّقْيِيدِ، وَهُوَ الْقَائِلُ بِأَنَّ رَحْمَتَهُ سَبَقَتْ غَضَبَهُ، فَلِحَقِّ الْغَضَبِ بِالْعَدَمِ، فَإِنْ كَانَ شَيْئًا فَهُوَ تَحْتَ إِحَاطَةِ الرَّحْمَةِ [الْكَلِيَّةِ

(١) في بعض النسخ: عبده.

(٢) كما في الفتوحات.

الواسعة^(١)، وقد قالت الأنبياء^(٢) عليهم السلام يوم القيامة إذا سُئلوا عن الشفاعة: «إِنَّ اللَّهَ غَضِبَ الْيَوْمَ غَضِبًا لَمْ يَغْضَبْ قَبْلَهُ مِثْلَهُ، وَلَنْ يَغْضَبَ بَعْدَهُ مِثْلَهُ»^(٣)، وهو أرجى حديثٍ يُعتمد عليه في هذا الباب، فَإِنَّ الْيَوْمَ الْمَشَارَإِلَيْهِ^(٤) يَوْمُ الْقِيَامَةِ، وَهُوَ يَوْمُ قِيَامِ النَّاسِ مِنْ قُبُورِهِمْ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ^(٥)، وَفِيهِ يَكُونُ الْغَضَبُ الْإِلَهِيُّ^(٦) وَالْإِنْتِقَامُ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَغَيْرِهِمْ مِنَ الْقَوْمِ الَّذِينَ يُخْرَجُونَ بِالشَّفَاعَةِ، وَالَّذِينَ يُخْرِجُهُمُ الرَّحْمَنُ - كَمَا وَرَدَ فِي الْحَدِيثِ الصَّحِيحِ - وَيُدْخِلُهُمُ الْجَنَّةَ إِذَا لَمْ يَكُونُوا مِنْ أَهْلِ النَّارِ الَّذِينَ هُمْ مِنْ أَهْلِهَا^(٧)، فَعَمَّ الْأَمْرُ بِدُخُولِ [النَّارِ] كُلِّ مَنْ دَخَلَ فِيهَا مِنْ أَهْلِهَا وَمَنْ غَيْرِ أَهْلِهَا؛ لِذَلِكَ الْغَضَبُ الْإِلَهِيُّ الَّذِي لَمْ^(٨) يَغْضَبْ مِثْلَهُ بَعْدَهُ أَبَدًا.

فلو تسرمد العذاب عليهم لكان ذلك من غضبٍ أعظم من غضب الأمر بدخول النار.

(١) كما في الفتوحات.

(٢) في الفتوحات: وقد قال صلى الله عليه وآله وسلم: إن الأنبياء...

(٣) مسند أحمد، مصدر سابق: ج ١٥، ص ٣٨٥، الحديث ٩٦٢٣، إسناده صحيح على شرط الشيخين؛ صحيح البخاري، الحديث ٣٣٤٤؛ صحيح مسلم، مصدر سابق: الحديث ١٩٤.

(٤) في الفتوحات: والذي أشار إليه الأنبياء.

(٥) في الفتوحات بعده: قال تعالى: ﴿يَوْمَ يَقُومُ النَّاسُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ (المطففين: ٦).

(٦) في الفتوحات: «من الله على أهل الغضب وأعطى حكم ذلك الغضب الأمر بدخول النار وحلول العذاب» بدلاً من «الإلهي».

(٧) في الفتوحات: ولم يبق في النار إلا أهلها الذين هم أهلها.

(٨) في الفتوحات: لن.

وقد قالت الأنبياء عليهم السلام: إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْضَبُ بَعْدَهُ مِثْلَ ذَلِكَ [الغضب ولم يكن حكمه مع عظم ذلك الغضب إِلَّا الأمر بدخول النار]^(١)، فلا بد من حكم الرحمة على الجميع، ويكفي من الشارع التعريف بقوله: «وَأَمَّا أَهْلُ النَّارِ الَّذِينَ هُمْ مِنْ أَهْلِهَا» ولم يقل (مِنْ أَهْلِ الْعَذَابِ)، ولا يلزم مَنْ كَانَ مِنْ أَهْلِ النَّارِ الَّذِينَ يَعْمُرُونَهَا أَنْ يَكُونُوا مَعْدِّيْنَ [بها]، فَإِنَّ أَهْلَهَا وَعَمَّارَهَا: مَالِكٌ وَخَزْنَتُهَا - وَهُمْ مَلَائِكَةٌ - وما فيها من الحشرات والحيات وغير ذلك من الحيوانات تُبعث يوم القيامة، ولا واحد منهم يكون النار عليهم عذاباً، كذلك مَنْ يَبْقَى فِيهَا لَا يَمُوتُونَ وَلَا يَحْيُونَ.

وقد قام الدليل السمعي أَنَّ اللَّهَ يَقُولُ [في الحديث الصحيح]^(٢): (يا عبادي...) على وجه العموم، [فأضافهم إلى نفسه]^(٣) وما أضاف [الله العباد]^(٤) قَطَّ إِلَى نَفْسِهِ إِلَّا مَنْ سَبَقَتْ لَهُ الرَّحْمَةُ، فلا يُؤَبَّدُ لَهُمُ الْعَذَابُ^(٥) وإن دخلوا النار، وذلك أَنَّهُ قَالَ: «يا عبادي لو أَنَّ أَوْلَكُمْ وَأَخْرَكُمْ وَإِنْسَكُمْ وَجَنَّكُمْ اجتمعوا على أَتَقَى قَلْبِ رَجُلٍ مِنْكُمْ، ما زاد على ملكي شيئاً، يا عبادي لو أَنَّ أَوْلَكُمْ وَأَخْرَكُمْ وَإِنْسَكُمْ وَجَنَّكُمْ اجتمعوا على أَفَجَرَ قَلْبِ رَجُلٍ مِنْكُمْ ما نَقَصَ ذَلِكَ مِنْ مَلِكِي شَيْئاً، يا عبادي لو أَنَّ أَوْلَكُمْ وَأَخْرَكُمْ وَإِنْسَكُمْ وَجَنَّكُمْ قاموا في صعيدٍ واحدٍ فسألوني

(١) هكذا في الفتوحات.

(٢) كما في الفتوحات.

(٣) كما في الفتوحات.

(٤) كما في الفتوحات.

(٥) في الفتوحات: الشقاء.

فَأَعْطَيْتُ كُلَّ وَاحِدٍ مِنْكُمْ مَسْأَلَتَهُ مَا نَقَّصَ ذَلِكَ فِي مَلِكِي شَيْئاً»^(١)
الحديث.

وَلَا يُشَكُّ أَنَّهُ مَا مِنْ أَحَدٍ إِلَّا وَهُوَ يَكْرَهُ مَا يُؤْلِمُهُ طَبَعاً، فَمَا مِنْ أَحَدٍ
إِلَّا وَقَدْ سَأَلَ اللَّهَ أَنْ لَا يُؤْلِمَهُ وَأَنْ يُعْطِيَهُ اللَّذَّةَ فِي الْأَشْيَاءِ [وَلَا يَقْدَعُ مَا
أَوْمَأْنَا إِلَيْهِ فِيهِ قَوْلُهُ فِي الْحَدِيثِ]^(٢).

وَالسُّؤَالُ قَدْ يَكُونُ قَوْلًا وَقَدْ يَكُونُ حَالًا، كَبُكَاءِ الصَّغِيرِ الرُّضِيعِ
وَإِنْ لَمْ يُعْقَلْ عِنْدَهُ وَجُودُ الْأَلَمِ الْحَسِيِّ بِالْوَجَعِ، أَوِ الْأَلَمِ النَّفْسِيِّ
بِمُخَالَفَةِ الْغَرَضِ إِذَا مُنِعَ مِنَ الشَّدِيِّ. وَقَدْ أَخَذَتِ الْمَسْأَلَةُ حَقَّهَا،
وَالْأَحْوَالُ الَّتِي تَرُدُّ عَلَى قُلُوبِ الرِّجَالِ لَا تُحْصَى كَثْرَةً، وَقَدْ أَعْطَيْنَاكَ مِنْهَا
فِي هَذَا الْبَابِ نَمُودَجًا، أَنْتَهَى^(٣).

(١) صحيح مسلم، مصدر سابق: الحديث ٢٥٧٧.

(٢) كما في الفتوحات.

(٣) الفتوحات المكية، مصدر سابق: ج ٥، ص ٣٠-٣١، من الباب الخامس وثلاثمئة. بتصرّف.

الشرح

البحث هو البحث، والمحاولة عينها، إلا أن الشيخ فيما ينقله المصنّف من كلامه يراود المسألة نفسها بأساليب عدّة وطرق شتى؛ طمعاً بأن يهَيئ سامعيه فتأتي أسماعهم غاية في الجلاء وروعة في البهاء، فتأخذ مكاناً مكيناً في مجمع القلب، لتثير ما تثيره من أنس غامر برجاء السلامة والعافية ذلك اليوم الذي لا ريب فيه.

وإليك هذه الأساليب مجمّلة ثم بعد ذلك مفصّلة:

الأسلوب الأوّل: الإشارة إلى الدافع الأوّل للشرك وبيان عدم استحقاق الخلود معه.

الأسلوب الثاني: الرحمة وسعت كلّ شيء، ولا موجب للتقييد.

الأسلوب الثالث: الخلود في العذاب عذابٌ أشدّ من العذاب الأوّل الذي وُصف أنّه لا يعذب مثله أحد.

الأسلوب الرابع: لا مساواة ما بين أهل النار وأهل العذاب.

الأسلوب الخامس: (يا عبّادي)، قيلت على وجه العموم فلا مجال لدوام العذاب وخلوده لشخص يكون من عباده تعالى.

الأسلوب السادس: وعده تعالى بإعطاء كلّ سائل ما يسأله.

الأساليب مفصّلة

الأسلوب الأوّل: الإشارة إلى الدافع الأوّل للشرك

هذا الأسلوب هو في واقعه دليل يمكن عرضه من خلال الطريقة التالية:

الفرض: ١. الحقّ تعالى من حيث هو، لا يتجلّى لأحدٍ، وإنّما من خلال

مظهر من مظاهره، واسم من أسمائه، وصورة من الصور.

٢. تجلّى الحقّ تعالى في عالم الميثاق في مظهر من المظاهر.
٣. هذا التجلّي الأوّل أولاً، وتكراره ثانياً - حيث، كما تقدّم، لا يمكن لأحد أن يتجلّى له الحقّ من حيث هو، أي: دون أن يكون بلباس المظاهر الإلهية - أورث الإنسان أنساً على أن يعبدّه لا من حيث هو، بل مقيّداً متجلّياً بصورة من الصور.
٤. الأُنس المذكور قد يتمّ العمل به بما لا يليق بمقام عبادته وطاعته، فيكون التعامل مع بعض المظاهر على أنّها هو، فيقع الشرك الذي لا يرضاه عزّ وجلّ.
٥. ما يريده هؤلاء من المظاهر أمران: القرب، والشفاعة.
٦. العذاب السرممد جزاء الشرك به تعالى.
- المدعى: لا شيء من العذاب بخالد سرمد
- البرهان: يمكن أن يفهم كلام صاحب الفتوحات بنحوين:
 ١. إيجاد المبرّر والعدر لمن وقع في غائلة عبادة الصور؛ وذلك لأنّ الحقّ تعالى لا يباشر عباده من حيث هو، وكأنّه يريد أنّ للحقّ تعالى دوراً فيما وصل إليه هؤلاء، وبالتالي فعده يحول دون عذابهم العذاب الذي لا ينقطع.
 ٢. حتّى إن لم يكن للحقّ تعالى ذلك الدور، فإنّ الأعمال بالنيّات، فهم إنّما اتّخذوا الصور يعكفون على عبادتها لا لذاتها وإنّما لتكون وسائل ووسائط مقربة إليه وشفيعه لديه، إذن فالغاية النهائية هي الحقّ تبارك وتعالى، نعم اشتبهوا أو أخطأوا اختيار الصورة التي تكون أهلاً لتحقيق ذلك الغرض، وهذا لا يستدعي تلك العقوبة، وهي خلود العذاب.
- إذا اتّضح النحوان الآنفان، يمكن عرض البرهان وفق كلّ منهما من خلال التالي. أمّا بناءً على النحو الأوّل فهكذا: لو كان العذاب خالداً، وكان للحقّ دور فيما يؤدّي إلى ذلك الخلود لكان ظالماً لعباده، والتالي باطل فالمقدّم مثله.
- أمّا بطلان التالي فواضح، سمعاً وعقلاً. وأمّا الملازمة فهي ما تقدّم من الإشارة إلى استحالة مباشرة الذات الـ(ما سوى) من حيث هي، وإنّما بصورة

من الصور ومظهر من المظاهر.

وأما بناءً على النحو الثاني فإنه يقال لإثبات أنهم لم يرتكبوا الشرك الذي
يوجب خلود العذاب:

لا واحد من عبدة الصور بمشرك

كلّ خالد في العذاب مشرك

∴ لا واحد من عبدة الصور بخالد في العذاب

ما يحتاج إلى بيان هو صغرى القياس الآنف، والذي هو من الشكل الثاني،
وهو ما يمكن توضيحه من خلال القياس التالي:

كلّ عابد للصور يريد شفاعته الله وقربه

لا واحد ممن يريد ذلك بمشرك

∴ لا عابد للصور بمشرك

والصغرى هي ما يصرح به هؤلاء: ﴿مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى﴾
(الزمر: ٣)، و﴿هَؤُلَاءِ شَفَعَاؤُنَا عِنْدَ اللَّهِ﴾ (يونس: ١٨).

والكبرى واضحة، فهم لا يريدون في النهاية إلا هو، فلا محلّ إلا للتوحيد.

الأسلوب الثاني: الرحمة وسعت كل شيء

يمكن عرضه من خلال القياس التالي:

كلّ شيء مشمول للرحمة الإلهية

لا شيء من المشمول للرحمة الإلهية بخالد في العذاب

∴ لا شيء بخالد في العذاب

أما الصغرى فقد أشار إلى وجهها بما يفيد أنّ رحمته سبقت غضبه، وأنّ رحمته
وسعت كلّ شيء.

والكبرى واضحة، إذ لا مناسبة بين شمول الرحمة والخلود في العذاب.

دفع دخل

أمّا الدخل فهو في القول بأنّه يمكن لقائل أن يقول بالتحديد والاستثناء، حيث يكون البعض خارجاً عن سعة الرحمة، ويكون نصيبه وخلاقه في الآخرة الخلود في العذاب.

وقد اكتفى صاحب الفتوحات باستبعاد التقييد عن جنابه تعالى، وما ذلك إلا لامتناع ما يؤثر فيه تعالى، وذلك لأنّ المؤثر المفروض لا يعدو واحداً من الأمور التالية:

١. شريكه يعمد إلى رحمته تعالى فيقيدها.

٢. معلول شريكه.

٣. معلوله.

وهي شقوق باطلة حتماً، أمّا الأوّل والثاني فلا تمنع الشريك، وإذا لا شريك فلا معلول، وأمّا الثالث فلا تمنع أن يفعل الأضعف بالأشدّ، سيّما إذا كان المفروض تقييده متأكّد الوجود بما لا يتناهى شدة وعدّة. وبالتالي فسعة الرحمة باقية دون تقييد، وتكون شاملة لأولئك الذين عبدوا الصور، فلا يخلّدون في العذاب.

الأسلوب الثالث: الخلود في العذاب أشدّ من العذاب الأوّل

ويمكن بيانه من خلال الطريقة التالية:

الفرض: ١. يوم القيامة يوم لا ريب فيه

٢. العذاب الذي يقع على الناس يوم قيام الناس من قبورهم هو

الأشدّ، وهو العذاب الذي ليس كمثله عذاب.

٣. الخلود في العذاب عذاب أشدّ، وذلك لأنّه عذاب بعد عذاب.

المدعى: لا شيء من العذاب بخالد دائم.

البرهان: لو كان العذاب العارض على أهل النار خالداً دائماً للزم تكذيب

الأنبياء عليهم السلام الذين ذكروا أنّ غضب يوم قيام الناس من قبورهم الغضب الأشدّ. والتالي باطل فالمقدّم مثله.

أمّا بطلان التالي فلما أثبتته العقل والنقل من أنّ الأنبياء معصومون عن الكذب. وأمّا الملازمة فلما علمت أنّ خلود العذاب ودوامه على أهله وليد الغضب الأشدّ، إذن فحيث يوجد خلود العذاب يوجد منشؤه وهو الغضب الأشدّ.

الأسلوب الرابع: لا مساواة بين أهل النار وأهل العذاب

لا ملازمة ما بين الكون في النار إلى درجة المكث والدوام وما بين خلود العذاب ودوامه، والداخولون في النار منهم من يكون من أهلها، أي: الملازمين لها الذين كانت لهم موطناً لا يبارحونه، ومنهم من يمرّون عليها مروراً متفاوتاً مختلفاً لاختلاف الحالة المرضية التي يراد علاجهم منها، فإذا مات لهم ذلك خرجوا منها وغادروا إلى دار النعيم المقيم.

فلو كان أهل النار معذبين دائماً لوقع العذاب وحق التنكيل بملك النار مالك والخزنة أيضاً، وهذا ممّا لا يقبل.

الأسلوب الخامس: (يا عبادي) قيلت على وجه العموم

لقد كان الاعتماد في هذا الأسلوب على المقدمات التالية:

١. عموم ما قاله تعالى: (يا عبادي...)، أي: كلّ إنسان (.. لو أنّ أولكم وآخركم..).
٢. نسب الكلّ إليه: (ياء النسبة).
٣. ذاته مقتضى الرحمة.
٤. كلّ منسوب إليه مشمول لرحمته الواسعة.
٥. المستحقّ للعذاب الخالد لا يصحّ نسبه إليه تعالى.
٦. إذن كلّ إنسان عبد منسوب إليه، وكلّ منسوب إليه لا يعدّ عذاباً

خالداً، إذن كل إنسان عبد منسوب إليه لا يعدّ عذاباً خالداً لا ينقطع.

الأسلوب السادس: وعده تعالى بإعطاء كل سائل ما يسأله

لقد قام هذا الأسلوب على وعده تعالى بأن يعطي كلّ ما يسأله، ومّا لا شكّ فيه أنّ الإنسان يسأل ما لا يؤلمه ولو طفيفاً، فما بالك لو كان الألم شديداً خالداً لا ينقطع أبداً، وخلود العذاب كاشف عن شناعة الجريمة، وشناعة الجريمة تستوجب عذاباً شديداً أليماً، ومع خلوده يزداد الألم شدّة ووطأة.

إشارات النصّ

عبادة الحقيقة

قول الشيخ في النصّ الذي بين أيدينا: «... إنهم ما عبدوه على الحقيقة، وإنّما عبدوا الصور...»^(١).

قال العلامة القيصري: «... حقيقة الوجود إذا أخذت بشرط أن لا يكون معها شيء فهي المسماة عند القوم بـ(المرتبة الأحديّة) المستهلكة جميع الأسماء والصفات فيها وتسمّى: (جمع الجمع) و(حقيقة الحقائق) و(العماء) أيضاً. وإذا أخذت بشرط شيء فإمّا أن تؤخذ بشرط جميع الأشياء اللازمة لها: كليها وجزئها، المسماة بالأسماء والصفات، فهي المرتبة الإلهية المسماة عندهم بـ(الواحدية) و(مقام الجمع).

وهذه المرتبة باعتبار الإيصال لمظاهر الأسماء - التي هي الأعيان والحقائق - إلى كمالاتها المناسبة لاستعداداتها في الخارج تسمّى (المرتبة الربوبية). وإذا أخذت لا بشرط شيء، ولا بشرط لا شيء فهي المسماة بالهويّة السارية في جميع الموجودات...»^(٢).

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ٩، ص ٣٥٣.

(٢) شرح فصوص الحكم، مصدر سابق: ج ١، ص ٤٧-٥٢.

الحقيقة التي محلّ الكلام هي الذات بلحاظها الأخير، وهي التي تسمّى بالذات اللابشرط المقسمي، فهي: «...حضرة الإطلاق الذاتي المعبر عنه عند القوم بغيب الهوية، واللاتعيين. فلا مجال للاعتبارات فيه أصلاً، حتّى عن هذا الاعتبار أيضاً.... بل هو محض الوجود البحت، بحيث لا يمازجه غيره ولا يخالطه سواه، فهو بهذا الاعتبار - أي: باعتبار إطلاقه الذاتي - لا تركيب فيه ولا كثرة ولا اسم له من الأسماء الحقيقية ولا رسم...»^(١)

من خواصّ الذات في هذه المرتبة

١. لا مجال معها للغير، وذلك لأنّ وحدتها اللامتناهية لا يُسمح بوجود الغير، وإلاّ هذا خلف لا تنتهي الوحدة المساوقة لوجودها.
 ٢. لا ارتباط لها بالـ«ما سوى»، ولا إمكان لما سواه في تلك المرتبة - إنّما يقال مرتبة مجازاً، وإلاّ فهو خلف الإطلاق المذكور - ولا مطمع له بمعرفتها، وهنا يكمن العجز عن المعرفة الذي يعدّ أوج وقمة المعرفة، وكذلك العجز عن العبادة. إذن الذات باللحاظ المذكور لا تُعرف ولا تُعبد، وإنّما تعرف عندما تنزل لتظهر بكسوة الأسماء والصفات، وهنا يكمن الخطر الدقيق، وهو أنّه لا بدّ من معرفته، ولا بدّ من عبادته وفق تلك المعرفة، ولا يمكن ذلك كلّه إلاّ إذا كانت الذات مكتسبة بصورة من الصور، فإذا كان الأمر كذلك وهو الحقّ، فلماذا يؤاخذ أولئك الذين اتّخذوا الصور المختلفة على أنّها ذات أثر وتأثير وشفاعة ورحمة؟
- والجواب: الصور التي تؤدّي الغرض هي صور خاصّة معيّنة لا يقوى على تشخيصها أيّ أحد، سواء كانت تلك الصور بعنوان الآلهة أو الوسائط، وهنا يأتي دور النبوة والإمامة والعصمة. نعم كلّ الصور إلهية ولكن ليس كلّ صورة تؤدّي

(١) تمهيد القواعد، صائين الدين بن تركة الإصفهاني، مقدّمة وتصحيح وتعليق: السيّد جلال الدين آشتياني، بوستان كتاب، الطبعة الثالثة، ١٣٨١ ش: ص ٢٦٦.

دور الإله الذي يجب أن يُعبَد ودور النبيّ أو الإمام الذي يجب أن يطاع لكي يؤدي الغرض من اختياره وتعيينه. فالتراب - مثلاً - صورة، لكنّه غير مجدٍ في رفع العطش. البحث في هذه المقامات والتعيّنات مهمّ جدّاً ومفيد وخطير، وذلك لما يترتّب عليه من آثار معرفيّة وعقدية هامة^(١)، إذ قد يلتبس الأمر على مَنْ لا اطلاع له بين أمرين:

١. الذات لا اسم لها ولا صفة، ولا هي ذات تأثير، فليست علّة وليست تنظر إلى ما سواه أيّ نظرة، لا نظرة لطف ولا غضب.

٢. واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات، وهو مبدأ كلّ ذات وأثر، ﴿مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ﴾ (البقرة: ٢٥٥). ولعلّك تقف في النصوص الدينية على ما يفيد الأمر الأوّل وكذلك ما يفيد الأمر الثاني^(٢).

والسرُّ ينكشف لما يتمّ الوقوف على أنّ ما سُلِبَ عن الذات من اسم ورسم - أي: صفة - وتأثير إنّما هو كذلك في مرتبة الذات من حيث هي، وأمّا الذي أُسند إليها فإنّما يُسند إليها في مرتبة لاحقة وهي مرتبة الواحدية، وهي مرتبة الأسماء والصفات.

السؤال وضروبه

بالعودة إلى الأسلوب الأخير (السادس) فإنّه يراد عرض أمرين:

١. صياغة جديدة.

(١) شرح تمهيد القواعد، مصدر سابق: ص ٢٠.

(٢) مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية، الإمام الخميني رحمه الله، مقدّمة: السيّد جلال الدين آشتياني، مؤسّسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني قدس سرّه، الطبعة الثانية، ١٣٧٣ ش:

٢. الإشارة إلى دخلٍ مقدر.

أما صياغة الأسلوب الجديد وهي ما ستكون مدخلاً للدخل تمهيداً لدفعه،

فهي من خلال التالي:

كل شيء	يسأل الله
الإنسان	شيء
∴ الإنسان	يسأل الله

نجعل النتيجة صغرى في القياس التالي:

الإنسان	يسأل الله
لا شيء ممن يسأل الله	يسأله ما يؤذيه
∴ لا شيء من الإنسان	يسأل الله ما يؤذيه

وإنما يسأله ما يلذّه ويريجّه.

أما كبرى القياس الأول فلما ثبت في محلّه أنّ كلّ ما سواه محتاج إليه حدوثاً وبقاءً وأنّه تعالى غنيّ عن العالمين، وأنّه عزّ وجلّ واحد، إذن فالإنسان - وهو من جملة ما سواه - يسأل الله وحده؛ قال تعالى: ﴿يَسْأَلُهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ...﴾ (الرحمن: ٢٩).

وأما كبرى الثاني فواضحة، وذلك لأنّ الإنسان مفطور على حبّ ذاته، فيسعى لجلب ما ينفعها ودفع ما يؤذيه.

وأما الدخل أو ما يستشفّ أنّه كذلك فيكمن في قول الشيخ: «والسؤال قد يكون قولاً وقد يكون حالاً»، حيث قد يُشكل أحدُ بأنّ بعض الناس لا يسألون، وهو يعتقد أنّ آلة الطلب والسؤال منحصرة في لسان القال مع أنّها أعمّ من ذلك، ولعلّ لسان الحال أصدق إنباءً عنها من لسان القال الذي قد يناور لأسباب شتى، من جملتها التعفّف والحياء.

طلب الرحمة والمغفرة

هناك ظروف يكون لها دور في إقحام المرء في المهالك، كتلك الظروف التي تحيط بشخص ليصبح طاغيةً مجرماً. صحيح أنها لا تحول دون إنزال العقوبة المناسبة به، إلا أن المطلع على الحال يجد النتيجة التي وصل إليها ذلك الشخص طبيعيةً ومتوقعةً في حق شخص اجتمعت عليه تلك الظروف التي تكاد تلامس حدَّ القهر والإلجاء، لشدة سطوتها وتتابع وتيرتها. ومن هنا تجد أهل الله ينظرون إلى المنحرف السادر في غيِّه وصلافته على أنه مريض يستحقُّ العلاج والشفقة، ولذلك تجد الشيخ في هذا النص من كلامه يشير إلى هذه القضية المهمة، حيث يستحقُّ أولئك الذين عبدوه تعالى من خلال الصور التعاطف، لأنهم إنما فعلوا ذلك لظروف قاهرة إذ أدركوا من الأول أنه تعالى لا يتمُّ التواصل معه إلا من خلال صورة، وإلا فالذات من حيث هي عنقاء مغرب لا مطمع لأحد بوصلها، ولذلك تجد الحقُّ تعالى يحذّر الناس رأفةً منه ورحمة؛ قال تعالى: ﴿وَيُحذِرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ﴾ (آل عمران: ٢٨) ليس ضناً وإنما لكي لا تطمح نفوسهم لطلب ما يمتنع دركه.

فلذلك يرى الشيخ أن من حق هؤلاء أن يتضرع لهم من وقف على حالهم، وتمكّنت تلك الحال في قلب من عرف من العلم الإلهي الأزلي الفعلي ما الذي دعا ودفع هؤلاء إلى ذلك النحو من التعاطي مع خالقهم.

لا نقص ولا زيادة في ملكه

الروايات والأدعية الكثيرة تشير إلى مسألة عدم الزيادة والنقص في ملكه تعالى مع لا تناهي جوده وعطائه. فلو سأل واحد كل ما يسأله الآخرون أو يسأل الكل سؤالاً واحداً، ويعطى هؤلاء، فإمّا أن يعطوا أو لا. أمّا أن لم يعطوا فهو خلاف سياق الحديث المطروح، وإن أعطوا فإمّا أن يتفاوت حالهم بعد العطاء أو لا. فإن تفاوت إذن حصلت الزيادة وكان قبلها النقص، إذن وقعت الزيادة في

ملكه بعد أن كان ناقصاً، وإن لم يتفاوت فالعطاء وعدمه سواء.
إذن هي مشكلة لا بدّ من علاجها، ولا ينهض به القول بتعدّد مراتب
الوجود، وإنّما الكفيل بذلك هو القول بالوحدة الشخصيّة، فالموجود واحدٌ
شخصيٌّ مظاهره التي ليست موجودات تقابله تقابلاً عزليّاً.

النص العاشر

لا مجال إلا للسلام

واعلم أنّ البرهان والكشف متطابقان على أنّ الفيض الوجوديّ والقول الربّانيّ والكلمة الوجوديّة نازلٌ من الحقّ أحدياً غير متفرّقٍ تفرّقاً خارجياً إلى الكرسيّ، ثمّ يتفرّق فرقتين: فرقة إلى عالم الدنيا وعالم الشهادة، وفرقة إلى عالم الآخرة وعالم الغيب، وذلك كنهرٍ واحدٍ عظيمٍ يجري مجتمعاً أجزاءه على الاتّصال، ثمّ ينقسم إلى نهرين، يجري أحدهما إلى جانب اليمين وهو أشرف الجانبين وأنورهما وأقواهما، والآخر إلى جانب الشمال وهو أخس الجانبين وأضعفهما وأظلمهما. فالسعداء من الناس هم أصحاب اليمين وأهل الآخرة، والأشقياء هم أصحاب الشمال وأهل الدنيا. وقد أشرنا سابقاً إلى أنّ أهل الدنيا أهل النار، لأنّ حقيقة جهنّم وآلامها إنّما هي ناشئة من الدنيا وشهواتها. وقد سبق أيضاً^(١) أنّها ليست بدارٍ مستقلّة في الوجود؛ لأنّ الدارَ منحصرة في الدارين: دار الأجسام الطبيعيّة الكائنة الفاسدة، ودار الأجسام الروحانيّة الحيّة بحياة ذاتيّة، وهي المتحدّة مع الأرواح.

وأما الفرق بين دار الدنيا ودار الجحيم: هو أنّ النفوس الشقيّة ما دامت موجودةً بحياتها الطبيعيّة كانت الدنيا دارَ نعيمها وتنعمت بشهواتها كالذوابة والأنعام، وإذا انتقلت عن هذه الحياة الطبيعيّة

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ٩، ص ٣٤٥.

وانبعثت إلى الآخرة وكانت شديدة التعلق بالدنيا ولداتها التي هي الآلام بالحقيقة، وخيراتها التي هي شرور في الآخرة، فانقلبت الدنيا نار جهنم في حقهم، وشهواتها حيات وعقارب متمكنة في صميم قلوبهم، وطعامها وشرابها حميماً وزقوماً لهم.

كل ذلك متصورةً بصورها المتطابقة لمعناها، متطلعةً على أفئدة أهلها، فلم تنزل تحترق قلوبهم ونفوسهم بنار الحسد والغضب والتكبر وغيرها، وجلودهم وأبدانهم بنار الطبيعة والشهوة، وتلدغهم وتلسعهم حيات الهيئات السوء وعقاربها، وهكذا إلى أن يشاء الله. فظهر أن الدار داران، والدنيا والجحيم في حكم دار واحدة.

إذا تقرّر هذا فنقول: إن العرفاء وأهل التصوف اصطلح عندهم في التعبير عن نزول فيض الوجود عنه تعالى إلى هذا العالم وعالم الآخرة، بتدلي القدمين منه تعالى على سبل التمثيل، كما عبروا عن صفتي الجمال والجلال وملائكة العقل والنفس باليدين لله تعالى؛ لأنهما واسطتا جوده وعطائه، وهذه الإطلاقات والاصطلاحات منهم موافقة للكتاب والسنة كما هو عادتهم.

الشرح

ما يريد المصنّف هاهنا أشار إليه الحكيم السبزواري في معرض تعليقه على كلام الشيخ في الفتوحات: «ومراد الشيخ من القدمين لما كانا من الله السلام، كلاهما سلام على أهل المكانين، ومبدأهما الرحمة ونهايتهما الرحمة»^(١). أي: تأكيد على ما تقدّم، وهو لا خلود في العذاب. وأمّا الذين اقترفوا ما يجعلهم أهلاً للنار وعمّاراً لها فلهم من الصور ما يتناسب مع كينونتهم، فلا تكون عذاباً لهم، وإنّما هي كذلك لغيرهم، وبالتالي فأهل كلّ دارٍ في سلام ونعيم، وذلك لأنّ الفيض النازل عليها من أصلٍ واحدٍ وحقيقةً فاردةً تنزّلت وتكثّرت وتعدّدت بحسب القوابل؛ ﴿أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةً يَقْدَرُهَا﴾ (الرعد: ١٧).

وقد أفاد ذلك من خلال ما ثبت لدى أهل البرهان والكشف من أنّ الفيض الصادر منه واحدٌ أحد، وذلك لأنّ الواحد يصدر عنه واحد^(٢)، ويبقى كذلك إلى أن يصل في تنزّله إلى الكرسيّ الذي هو مرتبةٌ من مراتب العلم الإلهي، وهو الذي يشتمل على الكثرات؛ ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ﴾ (البقرة: ٢٥٥)، ثمّ ينشعب ذلك الفيض الواحد ويتفرّق إلى فرقتين: عالم الدنيا والشهادة، وعالم الآخرة والغيب.

إشارات النصّ

العرش والكرسيّ

عندما يتمّ البحث في مراتب علمه تعالى العلم الفعلي، أي: العلم الذي يلي

(١) عبارة تنسجم مع مذهب المشهور الذي يرى امتناع صدور الكثير من الواحد، ومذهبه دام ظلّه، الذي يرى أنّ عدم الصدور رعاية للنظام الأحسن، ولا امتناع ذاتيّ وإنّما وقوعيّ.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ٩، ص ٣٥٧، حاشية ١.

رتبة نفس أمرية للعلم الذاتي الذي هو في مرتبة الذات، يُذكر العرش والكرسي على أنّهما مرتبتان من مراتب العلم المذكور، وهما يشتركان في كونهما مرتبتين من مراتب العلم الفعلي، إلا أنّ العرش أوسع سعة وجودية من الكرسي، وهذا ما تشير إليه النصوص الدينية، كما أنّهما يشتركان في كون لكلٍّ منهما شأن في الإدارة والتدبير والروبيّة، وهذا ما يفيد لفظ كلٍّ من العرش والكرسي، إذ كلّ منهما يؤثّر على السلطة والحفظ على اختلاف في نحو التدبير، حيث إنّ تدبير كلٍّ بحسبه، وقد فصلنا القول فيهما في أبحاثنا المختلفة، فراجع^(١).

الشهادة والغيب

لعالم الغيب والشهادة استعلان:

قد يطلق عالم الغيب على عالم الصقع الربوبي، والذي هو عبارة عن الأحديّة والواحدية التي هي عالم الأسماء والصفات والأعيان الثابتة، وقد يطلق ويراد به ما هو غائب عن حواسنا، والأوّل اصطلاح أهل المعرفة، وأمّا الثاني فهو اصطلاح القرآن وعلم الكلام.

وقد يطلق الشهادة ويراد به ما عدا الصقع الربوبي، وهو عالم الإمكان ذو المراتب الكليّة الثلاث: (العقل، المثال، المادّة) وقد يطلق ويراد به العالم المحسوس المشهود بواسطة الحواس.

إذن لكلٍّ من عالم الغيب والشهادة اصطلاحان: اصطلاح أهل المعرفة، واصطلاح أهل الكلام، وما أراده المصنّف رحمه الله هاهنا هو الثاني لا الأوّل، وهو واضح.

(١) التوحيد، بحوث تحليلية في مراتبه ومعطياته، تقريراً لدروس المرجع الديني السيّد كمال الحيدري، بقلم: جواد علي كسّار، دار فراق، قم، الطبعة السادسة، ١٤٢٨ هـ - ج ٢، ص ٣٣٢.

النار ليست داراً

قال المصنّف رحمه الله: «وقد سبق أيضاً أنّها ليست بدار مستقلة»^(١).

إنّما استدعى ما سبق واستحضره لدفع إشكال يترتب على ما أفيد من أن لا مجال للعذاب، وذلك لأنّه لا يوجد إلّا السلام وما تدلّى وتجلّى منه، ولا يتجلّى من السلام إلّا السلام.

فإذا كان الأمر كذلك - وهذا لسان حال صاحب الإشكال - فما دور النار، وهل يلزم ممّا أفيد تكراراً إلّا تعطيل دار هي النار؟
والجواب: إنّ كلام المستشكل صحيح لو كانت النار داراً مستقلة، وقد مرّ أنّها ليست كذلك.

ثمّ ترى المصنّف رحمه الله - وقد لاح له إشكال آخر - يبادر لدفع إشكال قد يرد على الجواب عن الإشكال المذكور، وهو أنّ النار ليست داراً مستقلة وإنّما هي الدنيا وشهواتها ليس إلّا، فإذا كان الأمر كذلك فكيف يتمّ التفريق والتمييز بين الجحيم والنار؟

الجواب: هو أنّ الحقيقة الواحدة ذات الأطوار يترتب عليها آثار تختلف باختلاف تلك الأطوار، فالدنيا في نشأة ملدّة لكنّها في أخرى مؤذية مؤلمة، فالدنيا التي هي عبارة عن ملكاتٍ راسخة ستكون مؤذية إذا كانت رديّة فاسدة، وإلّا فهي ملدّة تبعث في أهلها نعيماً وبهجةً وسروراً.

وبالتالي فالبينونة بين الدنيا والجحيم ليست عزليّة وإنّما بينونة نشأة ومرتبة، ويبقى بعدها أن ليس في البين إلّا دار الآخرة ودار الدنيا، وليست النار داراً ثالثة لهما.
بعبارة أخرى: هناك حقيقة واحدة لها ظاهر وباطن، ظاهرها الدنيا وباطنها النار، ولذلك كانت أحكام النار قريبة جداً من أحكام الدنيا.

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ٩، ص ٣٢٢ - ٣٤٥.

وإذا أردنا توضيح ذلك من خلال مثال قوى النفس وحواسّها المختلفة، فهي كلّها مجرّدة، بناءً على ما ذهب إليه المصنّف رحمه الله، حيث تجد اللمس والذوق والشمّ والإبصار والسمع والحسّ المشترك والخيال والوهم والعاقلة، والحقّ تعالى له كلّ تلك العلوم، العلم بالمدقوقات والمشموحات والملموسات و... الخ، لكن لا يقال إنّ من أسماؤه الشامّ اللامس الذائق؛ وذلك لانغمار القوى المذكورة في المادّة سيّما اللامسة.

وما ذلك إلا لضعفها وقربها من المادّة والمادّيات فما عادت تُحسب من المجرّدات مع أنّها منها، إلا أنّك عرفت أنّ التجرّد مشكّك متفاوت شدّة وضعفًا.

النص الحادي عشر

إمعان وتقريب

قال الشيخُ العربيُّ في الباب الرابع والسبعين وثلاثمئة: «تدلَّت إلى الكرسيِّ القدمان، حتَّى^(١) انقسمت فيه الكلمةُ الروحانيَّةُ^(٢)، فإنَّ الكرسيَّ نفسه به ظهرت فقسمت^(٣) الكلمة؛ لأنَّه الثاني بعد العرش المحيط من صور الأجسام الطاهرة^(٤) في الأصل والجوهر، وهما شكلان في الجسم الكلِّي الطبيعيِّ، فتدلَّت إليه القدمانُ، فاستقرَّت كلُّ قدمٍ في مكانٍ، يسمَّى^(٥) المكانَ الواحدُ جهنماً والآخرُ جنةً، وليس بعدهما مكانٌ ينتقلُ إليه هاتان القدمان، وهاتان^(٦) لا تستمدان إلا من الأصل الذي ظهرتا منه، وهو الرحمنُ [المستوي على العرش]^(٧)، فلا يعطيان إلا الرحمةَ، فإنَّ النهايةَ ترجعُ إلى البداية^(٨) بالحكمة، غير أنَّ بين البداية والنهايةَ طريقاً، وإلا ما كان بدءٌ ولا نهايةً، فكان سفرٌ^(٩) للأمرِ النازلِ

(١) في الفتوحات: لما.

(٢) في الفتوحات: الرحانيَّة.

(٣) الصحيح: قسمة، كما في الفتوحات.

(٤) في بعض النسخ: الظاهرة.

(٥) في الفتوحات: «ليس هو المكان الذي استقرَّت فيه الأخرى، وهو منتهى استقرارها،

فسمِّي» بدلاً من «يسمِّي».

(٦) في الفتوحات: فهاتان.

(٧) ليس في الفتوحات.

(٨) في الفتوحات: الأصل.

(٩) في بعض النسخ: سفرًا.

بينهنّ، والسفرُ مظنةُ التعبِ والشقاء، فهذا هو سببُ ظهورِ ما ظهرَ دنيّاً
وأخراً وبرزخاً من الشقاء، وعند انتهاء الاستقرارِ تلقى عصى التّيار^(١)،
وتقع الراحةُ في دار القرار.

فإن قلت: فكان ينبغي عند الحلول في الدارِ الواحدةِ المسماةِ ناراً أن
توجد الراحة، وليس الأمرُ كذلك.

قلنا: صدقت، ولكن فاتك نظراً، وذلك أنّ المسافرين على نوعين:
مسافرٌ يكون سفره ممّا هو فيه من الترفه من كونه مخدوماً حاصلًا له
جميعُ الأغراض^(٢) في محفّةٍ محمولةٍ على أعناق الرجال محفوظاً عن تغيُّرِ
الأهواء، فهذا مثله في الوصول إلى المنزل مثل أهل الجنّة في الجنّة،
ومسافرٌ يقطعُ الطريقَ على قدميه قليلُ الزاد، ضعيفُ المؤونة، إذا وصل
إلى المنزل بقيت معه بقيّةُ التعبِ والمشقةِ زماناً حتى تذهبَ عنه، ثم يجدُ
الراحةَ، فهذا مثلُ مَنْ يتعدّبُ ويشقى في النار التي منزلها، ثم تعمُّ^(٣)
الراحةُ التي وسعت كلَّ شيءٍ، ومسافرٌ بينهما ليست له رفاهيةٌ صاحب
الجنّةِ ولا تعدّبُ صاحبِ النارِ [التي منزلها]، فهو بين راحةٍ وتعبٍ، فهي
الطائفةُ التي تخرجُ بشفاعةِ الشافعين، ويأخرُجُ أرحم الراحمين^(٤).

قال: «وهم على طبقاتٍ [فلذلك يكون فيهم المتقدّم والمتأخّر]^(٥)»

(١) في الفتوحات: التيسار.

(٢) في الفتوحات: أغراضه.

(٣) في الفتوحات: تعمّه.

(٤) الفتوحات المكيّة، مصدر سابق: ج ٦، ص ١٨٥-١٨٦.

(٥) كما في الفتوحات.

بقدر ما يبقى عنهم من الشقاء والتعب فيزول في النار شيئاً فشيئاً، فإذا انتهت مدته خرج إلى الجنة وهي محل الراحة. وآخر من بقي هم الذين ما عملوا خيراً قطُّ إلا^(١) من جهة الإيمان، ولا يأتیان مكارم الأخلاق، غير أنّ العناية سبقت لهم أن يكونوا من أهل تلك الدار، وبقي أهل هذه الدار الأخرى فيها، فغلقت الأبواب وأطبقت النار ووقع اليأس من الخروج منها، فحينئذٍ تعم الراحة أهلها؛ لأنهم قد يئسوا من الخروج منها، فإنهم كانوا يخافون الخروج لَمَّا رأوا إخراج أرحم الراحمين، وهم الذين قد جعلهم الله على مزاج يصلح لساكن تلك الدار وتتضرر بالخروج منها - كما بينا - فلما يئسوا فرحوا، فنعيمهم هذا القدر، وهو أول نعيم يجدونه، وحالهم فيها كما قدمناه، بعد فراغ مدة الشقاء، فيستعذبون العذاب، فتزول الآلام ويبقى العذاب، ولهذا سمي عذاباً لأنّ المآل استعذابه لمن قام به كمن يستحلي الجرب لمن يحكّه^(٢).

ثم قال: «فافهم نعيم كل دار تستعذبه^(٣) إن شاء الله تعالى. ألا ترى صدق ما قلناه: النار لا تزال متألّمة لما فيها من النقص وعدم الامتلاء حتى يضع الجبار قدمه فيها، وهي إحدى تينك القدمين المذكورتين في الكرسي، والأخرى التي مستقرها الجنة، قوله تعالى: ﴿وَنَشْرِبْنِ الَّذِينَ آمَنُوا أَنْ لَهُمْ قَدَمٌ صِدْقٍ عِنْدَ رَبِّهِمْ﴾ (يونس: ٢)، والاسم «الرب» مع هؤلاء، و«الجبار» مع الآخرين؛ لأنها دار جلال وجبروت وهيبه،

(١) في بعض النسخ: لا.

(٢) الفتوحات المكية، مصدر سابق: ج ٦، ص ١٨٥-١٨٦.

(٣) المذكور في الفتوحات: «فافهم نعيم كل دار تسعد به...».

والجنة دارُ جمالٍ وأنيسٍ ومنزلٍ إلهيٍّ لطيفٍ، فقدّم الصدق إحدى قدي الكرسِيِّ، وهما قبضتان: الواحدة للنار ولا يبالي، والآخرة للجنة ولا يبالي؛ لأنّ مآلهما إلى الرحمة، فلذلك لا يبالي فيهما، ولو كان الأمر كما يتوهّمه من لا علم له من عدم المبالاة ما وقع الأمر^(١) بالجرائم ولا وصف [الله]^(٢) نفسه بالغضب ولا كان^(٣) البطش الشديد، فهذا كلّ من المبالاة والهّم بالمأخوذ^(٤).

وقد قيل في أهل التقوى: إنّ الجنة أعدت للمتقين^(٥)، وفي أهل الشقاء: ﴿وَأَعَدَّ لَهُمْ عَذَابًا مُّهِينًا﴾ (الأحزاب: ٥٧)، فلولا المبالاة ما ظهر هذا الحكم، فللأمور أحكامٌ ومواطنٌ عرفها أهلها، ولم يتعدّ بكلّ حكمٍ موطنه، فبالقدمين أغنى وأفقر، وبهما أمات وأحيى، وبهما يخلق الزوجين الذكر والأنثى، ولولاهما ما وقع في هذا العالم شركٌ، فلكلّ منهما دارٌ يحكم فيها وأهلٌ يحكم فيها، والعالم الرباني لا يزال يتأوّب^(٦) مع الله، ويعامله في كلّ موطن بما يريد الحق أن يعامل به في ذلك الموطن، ومن لا يعلم ليس كذلك^(٧). انتهى كلامه.

(١) في الفتوحات: الأخذ.

(٢) كما في الفتوحات.

(٣) في بعض النسخ: كلّ.

(٤) في الفتوحات: إذ لم يكن له قدر، ما عذب ولا استعد له.

(٥) مقتبس من قوله تعالى: ﴿وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ﴾ (آل عمران: ١٣٣).

(٦) في بعض النسخ: يتأدّب.

(٧) الفتوحات المكيّة، مصدر سابق: ج ٦، ص ١٨٦.

الشرح

لقد اشتمل هذا الكلام من النصّ - والذي كان بطوله وعرضه للشيخ من الفتوحات - على الأمرين التاليين:

١. الإمعان في بيان الفكرة، وهي دعوى عدم دوام العذاب حتى على مَنْ بقى في النار أهلاً لها.

٢. تقريب تلك الفكرة من خلال مثال آفاقيّ.

الإمعان

قال العلامة ابن منظور: «مَعَنَ الفرسُ ونحوه يَمَعَنُ مَعْنًا، وأمَعَنَ، كلاهما: تباعد عاديًّا. وفي الحديث: أمعنتم في كذا، أي: بالغتم فيه. وأمعنوا في بلد العدو وفي الطلب، أي: جَدُّوا وأبعدوا»^(١).

والإمعان هاهنا: زيادة العناية والاهتمام؛ لما للمسألة من أهميّة وخطر، ولذلك نجد المصنّف يحيطها بالاهتمام والعناية من خلال عرضها وعرض ما رآه فيها الشيخ، حيث للشيخ مقام ومنزلة لديه، وهو ممّا لا يخفى على من وقف على مدرسته سيّما كتابه الكبير - الأسفار -.

إجمال ما أراده الشيخ من كلامه الممتدّ على مساحة هذا النصّ بأجمعه: هو أن لا خلود للعذاب، مع وجود خالدين في الجحيم ممّن غلّقت أبوابها عليهم ووقع اليأس من الخروج منها لينقلبوا في راحةٍ وركونٍ لعيشهم الذي هم فيه؛ وذلك لأنّ الخروج يسبّب لهم قلقاً وتوتراً وعذاباً؛ لأنّ جوهرهم راح يتأذى من دارٍ غير هذه الدار، فيكون العذاب بعد اليأس من الخروج إلى النعيم عذاباً وعذوبةً

(١) لسان العرب، مصدر سابق: ج٦، ص٧٤.

وراحةٌ ورخاءٌ بعد أن عانوا من شقاء ما قبل اليأس، حيث كانوا يرون الرحمة الواسعة والشفاعة تتسع وتستطيل حتى تكادان توشكان على الاشتمال عليهم، وهذا ما كان يؤذيهم كل الأذى وأشدّ الألم. والذي كان يزيد في ذلك كله أنّ هذا الامتداد وتلك السعة لعلّها كانت توجد في نفوسهم أملاً بشمولها لهم فيخرجون من الجحيم، وهذا ما لا يطيقونه ولا يريدونه بل يثير لديهم الهلع والرعب، فإذا ما انزوت عنهم بما قدّمت أيديهم قرّت أعينهم وهدأت نفوسهم، بل استبشروا وفرحوا بما آلت إليه أمورهم من الخلود في العذاب العذب.

فإذا كان الأمر كذلك - وهو كذلك لدى الشيخ - فلا قسر دائماً ولا أكثرياً ولا هم يحزنون، وكذلك لا يوجد ما من شأنه أن يكون منافياً للرحمة الإلهية والعدل الإلهي، حيث كان لهؤلاء ما يتناسب مع فطرتهم وجوهرهم بل خلاف ذلك هو المنافي لكل ما ذكر.

كيف يكون ذلك وكلّ ما آل إليه الفريقان منه تعالى من أصلٍ واحدٍ لا يرجى لديه إلاّ الرحمة، إلاّ أنّ رحمة كلّ تتناسب مع نشأته وطوره وجوهره، وبهذا الجوهر يسأل الله، حيث علمت أنّ لسان السؤال ليس ينحصر بلسان القال، بل يتعدّاه إلى لسان الحال، الذي هو أصدق إنباء من الأوّل.

التقريب

علمت أنّ المصنّف عرض في النصّ السابق دعوى عدم خلود العذاب من خلال:

١. الفيض الوجودي، وهو فعله، وهو واحدٌ أحدٌ لا اثنيّة فيه ولا تركيب.
٢. الفيض منه تعالى ليس على شاكلة واحدة، بل «على ترتيب الأشرف فالأشرف»^(١).

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

٣. وقع التكثّر والافتراق في ذلك الواحد الأحد في الكرسيّ الذي علمت أنّه مرتبة من مراتب علمه، وفعله كذلك؛ لأنّ كلّ ما سواه فعله.

٤. الفرقتان: عالم الدنيا وعالم الشهادة.

وكُلّ هذا يقوله الشيخ أيضاً، ويضيف: أنّ النزول المذكور سفر، والسفر مظنة التعب والشقاء على ما هو المعروف من السفر الآفاقي الصوري المتعارف. والتعب والوصب الذي يستتبعه السفر الذي للفيض الوجودي، فهو ما يُرى في الدنيا والآخرة والبرزخ من الشقاء، إذن فالعذاب الذي نراه في الدنيا والآخرة والبرزخ ما هو إلا الشقاء الذي يستلزمه السفر وحسب، ثمّ وبعد أن ينتهي السفر - ولا بدّ لكلّ سفر من نهاية - يكون مآل المسافرين إلى راحة، وإلاّ فإما زالوا في سفر، لكنك عرفت أنّ السفر لا بدّ له من نهاية. إذن فأهل الآخرة وهم الذين أنخوا سفرهم، فهم جميعاً يؤولون إلى راحةٍ وفضلٍ لعناء ذلك السفر الطويل، لكن كلّ يريحه ما يتناسب مع شأنه الوجودي، فما هو راحةٌ لقوم عذابٍ وتعبٍ لآخرين، وما هو تعبٌ لآخرين راحةٌ لقوم غيرهم.

إذن فلا خلود للعذاب، ولا ألم دائم لأولئك الذين غدوا أهلاً للنار لا يغادرونها، بل تركهم لها ورحيلهم عنها جحيماً لهم مجرد احتمالته وتوقعه، وكم لهذا من نظير، وقد تقدّم شيءٌ منه في أبحاث المعاد الروحاني، حيث إنّ طلب المعارف الإلهية لقوم مئى القلوب وراحةٌ وأنسٌ لا يدانيه أنس، بل يصغر ويهون دونها كلّ أنس وراحة، وهي عند آخرين ممّا لا يستحقّ سهرًا ولا يستأهل غربَةً وهجرةً وإعراضاً عن منافع يتهافت عليها الأكثر من بني البشر، يبذلون لأجلها الوقت والجهد، بل قد تجد من تسمتّر نفسه منها ومن أهلها وينقبض لدى سماع اسمها.

سؤال وجواب

نعم، هناك سفر وهناك مشقة يستلزمها السفر، وهناك دار ينقطع عندها

السفر، ولا شكّ ينقطع ما يستلزمه من تعب ومشقة وعناء. وهذا ما يمكن توضيحه أكثر من خلال الصورة التالية:

الدار	نهاية السفر
نهاية السفر	تستلزم الراحة
الدار	تستلزم الراحة

وهنا السؤال: أليست الآخرة داراً؟ إذن فلا بدّ أن تكون الراحة والروح والريحان لمن ينتهي إليها بعد سفر، والكلّ منتهٍ إليها بعد سفره وكدحه الطويل، مع أنّ الأمر ليس كذلك، حيث يلقي البعض بل الأكثر في تلك الدار من النصب والوصب والتعب ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على بال بشر.

الجواب: إنّ العناء الذي يلقاه من يلقاه في الآخرة إنّما جاء به إليها، وذلك لقلّة زاده وضعفه، ووعورة الطريق الذي اختاره للوصول إلى الآخرة، وهذا مثله كمثل مسافر سافراً طويلاً متوسّلاً طرق النقل البدائية - وذلك لقلّة ذات يده - فيلقى عناءً ومشقة لا تكون لمسافر آخر وافر القدرة ميسور الحال، فإنّه يتوسّل الوسائل الفارهة المريحة التي لا يشعر معها بتعب ولا يجد في نفسه ضجراً، فإذا ما حطّ رحاله في دار قراره لم يطلب الراحة بعد تعب، بل تراه يمارس نشاط المقيم غير المسافر.

بعبارة أخرى: النار دار، وهي محلّ الراحة، شأنها شأن كلّ دار، إلا أنّ العذاب والتعب الذي يلقاه فيها أهلها إنّما هو من مشقة مسيرهم، وهي ناتجة من وعورة الطريق ونقص الوسائل التي من شأنها التقليل ممّا ينتج عن الوعورة من إجهاد ومشقة.

فأهل النار يتأذون فيها ويتعذبون فيها بمقدارٍ يتناسب مع تلك المشقة ثمّ يجدون بعد ذلك الراحة وهم في دارهم التي هي النار.

وهناك من المسافرين ما يكون بين بين، لا هو كالأول في رفاهية وخدمة وراحة، ولا هو كالثاني، وإنّما مازج تعب الراحة، وهو في تعب وعذاب ليس

كعذاب الثاني، وفي راحة ليست كالتالي للأول، وهذا النوع من المسافرين ليس على شاكلة واحدة في توسطه بين حالتي المسافرين الآنفين، ومصير هذا المسافر هو تأخر الراحة الكاملة بحسب استحكام التعب والمشقة، فيزول العذاب إما سريعاً أو بطيئاً، ويكون المآل إلى الخروج من دار العذاب إلى دار الراحة والنعيم الدائم.

ملاحظة

رأيت أنّ القسط الأوفى من أبحاث المآل في الآخرة إنّها يفرد للبحث في حال الخالدين في النار، فهل يدوم عذابهم كدوام مكثهم في النار، أم لا؟ وإن كان الأول فكيف ينسجم هذا مع العدل الإلهي والرحمة التي وسعت كلّ شيء؟ وإن لم يدم فماذا نفع بالنصوص الدينية التي تصرّح على كون البعض خالداً في النار أبداً؟ وقد علمت - لما وقفت على ما تقدّم من نصوص وما بين يديك من نصّ - أنّه يمكن الجمع بين الأمرين اللذين قد ظنّ أنّهما متنافيان لا يمكن الجمع بينهما، وهما الخلود في النار والرحمة الواسعة، أو دوام العذاب والرحمة الواسعة.

أمّا الجواب فكان يدور بين أمرين:

١. رحمة كلّ بحسبه، وكلّ ما يلقاه أهل الآخرة رحمة بلا ريب.
٢. مزاج أهل النار جعل على مزاج يصلح ساكنها، ويجعله يستعذب ما فيها من ألم، وذلك كمن يستحلي الجرب لمن يحكّه.

إشارات النصّ

الراحة في دار القرار

قول الشيخ: «فإن قلت... قلنا...». يعدُّ دفعاً لإشكالٍ أثاره كلامه الذي رأى فيه أنّ مآل كلّ مسافر إلى الراحة بعد انقضاء سفره وقراره في دار الإقامة.

إذن كلّ قارّ بعد سفر، ذو راحة

والإشكال هو في أهل النار سيّما من له الخلود فيها، فهو قارّ فيها بعد سفر

طويل وكدح فيما يوجب له النار داراً للإقامة، إذن:

صاحب النار	قارّ بعد سفر
كلّ قارّ بعد سفر	ذو راحة
صاحب النار	ذو راحة

نجعل النتيجة صغرى في القياس التالي:

صاحب النار	ذو راحة
لا أحد ممّن بذى راحة	بمعذب شقيّ
صاحب النار	بمعذب شقيّ

∴ لا أحد من أصحاب النار
وليس الأمر كذلك.

وما يبدو من كلام الشيخ - وهو بصدد دفع الإشكال المذكور -: أن المراد من القرار المأخوذ في كبرى القياس الأوّل هو القرار من حيث النتيجة النهائية لا مجرد انتهاء السفر، إذ بعض المسافرين لا ينقضي عناؤهم بمجرد الوصول إلى محلّ القرار والإقامة، وهم أولئك الذين لم تتوفر لهم وسائل السفر المتطورة الفارهة التي من شأنها أن تجعل المسافر في منأى عمّا يوجبه السفر من مشقة وتعب، وكذلك المسافر الذي يجرجه الانتقال إلى الإقامة في الأماكن الراقية، وذلك مثل أبناء الأوساط الشعبية المتواضعة، فهم لا يأنسون بالنزول في أماكن يرتادها أهل العادات والرسوم التي لا تروق لهم، فإذا ما بقي هذا النوع من المسافرين يتردد في أمره، إذ يحتمل نقله من محلّ إقامة شعبيّ متواضع في بنائه وتعامل القائمين عليه إلى مكانٍ معقّد في أساليب الإقامة والتعامل مع موظّفيه، وطرق التواصل مع نزلائه، وثقافة الأكل والشرب، فإنّ هذا يقلقه ويزعجه فيتمنى عدم الانتقال دون أن يكثرث إلى مدى الرفاهية الموجودة في المكان الآخر، ويقنع بما لديه ممّا يراه أصحاب المكان الآخر مستوى هابطاً لا يطاق، فإذا ما حُسم الأمر ببقاء هذا المسافر حيث هو أنس واستقرّ وطابت نفسه بما هو لديه

وبما هو فيه، إذن فهو من أهل القرار والراحة، وهكذا أمر من ورد النار فإنه من حيث النتيجة إلى راحة وقرار.

القدم

الجنة وجهنم مكانان يشتمل كل منهما على قدم من القدمين اللتين تدلتا من أصل واحد، وهو الرحمن الذي استوى على العرش، بل كل منهما هو الرحمن الذي تجلّى في مجلّى مغاير للآخر، وتجلّى الواحد في المجالي المتعددة لا يغيّر في حقيقته شيئاً، إذن فالرحمن في الجنة وكذلك في الجحيم، وإذا قيل بعدم انسجام الرحمة مع الجحيم فإنه بسبب الخلط بين الرحمة الوجودية والرحمة العاطفية التي تمت الإشارة إليها آنفاً، وقد كانت سبباً للخلط في مباحث العذاب وخلوده. والقدم هو ما «... يشيرون به إلى ما ثبت للعبد في علم الحق، ويكنّى به عن آخر صورة من تعيناته سبحانه وتعالى الكاملة وتنوعات ظهوراته الكلية الشاملة تعالى وتقدّس، بملازمة أن القدم آخر شيء من الصورة، وهو المشار إليه بقوله صلى الله عليه وآله: حتى يضع الجبار فيها قدمه.

قدم الصدق

هو المشار إليه بقوله تعالى: ﴿أَنْ لَهُمْ قَدَمٌ صِدْقٍ عِنْدَ رَبِّهِمْ﴾ (يونس: ٢)، ومعنى هذا القدم: هو أنه لما كان جميع ما يظهر من الإنسان من أقواله وأفعاله وأوصافه وأخلاقه وأغراضه ومقاصده - إلى جميع ما سوى ذلك - سواء كانت جميلة أو قبيحة، معتدلة أو منحرفة، عالية أو سافلة، حميدة أو ذميمة، فإنها ذلك من مقتضيات حقيقته ولوازم صورة معلوميته^(١) في العلم القديم والذكر الحكيم، فكل من كان جميع ما يجري من أفعاله وأقواله سديداً ومعتدلاً... فإن هذا الإنسان لم يكن بمقتضى ما كان عليه من الحقيقة في العلم مخالفاً لما تقتضيه علوم الطريقة

(١) أي: عينه الثابتة التي هي من موجودات عالم العلم، فهي لوازم الأسماء في المرتبة الواحدة.

فضلاً عن علوم الشريعة، وهذا هو الإنسان الذي له قدم صدق عند ربّه...»^(١).
 وبما تقدّم يظهر: أنّ المراد من القدم في القدمين المتدلّيتين هو الصفة الثابتة
 «فاستقرّت كلّ قدم في مكان... وليس بعدهما مكان تنتقل إليه هاتان القدمان»^(٢).
 وهما صفتان متفرّعتان عن صفة الرحمة الواسعة الثابتة السابقة لكلّ شيء،
 وأمّا المراد من القدم في (قدم صدق) فهي العين الثابتة، وهي سابقة لوجود
 صاحبها في الخارج وتحقيقه بوجوده الخاصّ، وهو يقتضي أثرها، ولذلك فقد
 «...استعمل ابن عربي عبارة (على قدم) و(قدم) للإشارة إلى القدميّة، وهي
 اقتفاء الأثر للتحقق بمماثلة صفاتيّة. مثلاً يقول: فلان على قدم محمّد صلّى الله
 عليه وآله، وهذا يعني: أنّ المذكور هو (محمّدي)، أي: إنّ سار على أثر أقدام
 محمّد صلّى الله عليه وآله في الطريق إلى الحقّ، وذلك بغية الوصول إلى التحقق
 بعينه، فيصبح عين محمّد صلّى الله عليه وآله (عين صفات) لا (عين ذات)...»^(٣).
 أمّا ما أفاده الكاشاني في الكلام الذي نقلناه عنه من اللطائف فإنّه يبدو منه
 أنّ قدم الصدق لا تكون إلّا للذي انسجم ما هو عليه من الحقيقة في العلم مع ما
 تقتضيه علوم الطريقة، ففيه ما لا ينسجم مع مباني القوم، هذا إذا كان المراد من
 قدم الصدق العين الثابتة، إذ لكلّ إنسان عينه الثابتة، فهي قدم صدق له في نشأة
 العلم سواء كان على ما أشار إليه الكاشاني أم لم يكن، والقدم هنالك لا تكون إلّا
 قدم صدق، فهو قيدٌ توضيحيّ ليس إلّا.

(١) لطائف الأعلام في إشارات أهل الأفهام، في إشارات أهل الإلهام، للشيخ العارف كمال
 الدين عبد الرزاق الكاشاني، صحّحه وعلّق عليه: مجيد هادي زاده، ميراث مكتوب،
 إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ: ص ٤٧١ - ٤٧٢.

(٢) النصّ الذي بين أيدينا.

(٣) المعجم الصوفي، مصدر سابق: ص ٩٠١.

عدم المبالاة والإعداد

المراد بعدم المبالاة المذكورة في القدسي المروي في كلام الشيخ - وهو مما كان نصاً ندرسه -: إمّا عدم العناية والاهتمام، وإمّا وعدُّ لأهل الجنّة بالعطاء اللامحدود أو وعيدٌ لأهل النار بالعذاب كذلك.

أمّا الأوّل فلا يصحّ؛ حيث ثبت في محلّه أنّ له العناية بخلقه، وهي علمه بكلّ ما يؤدّي إلى إيصال الموجود إلى الكمال اللائق به، والثاني هو المراد لكن دون أن يلزم منه قسر أو خروج عن دائرة الرحمة التي وسعت كلّ شيء، والنار وأهلها حتماً شيء، فتكون ويكونون مسمولين للرحمة، إلا أنّ رحمة كلّ بحسبه، ولا ينبغي أن تفهم الرحمة التي تطرح في هذه الأبحاث على أنّها الرحمة العاطفيّة التي تكون عند البشر.

إذن فلا بدّ من البصيرة فيما يُنسب إلى الحقّ تعالى، فلا يصدر منه إلاّ الرحمة بل والجمال، إلاّ أنّ المقايسة تولّد جلالاً وقيماً، فكما أنّ الرحمة وسعت كلّ شيء وسبقته فالجمال كذلك، فإذا تنزّل الجمال إلى الكرسيّ أيضاً انقسم بحسب المكان، فجمالٌ مكانٌ قبيحٌ عند أهل مكان، وقبيحٌ أهل مكانٍ جمالٌ عند آخرين، لكنّ الكلّ يرجع إلى الأصل الواحد وهو الجمال، ومثل هذه المعرفة تصير مقتنيها عالماً ربّانياً.

النص الثاني عشر

الوعد والوعيد

وقال القيصريُّ في شرح الفصوص ما ملخصه^(١): اعلم أنَّ المقامات الكلية الجامعة لجميع العباد في الآخرة ثلاثة على الإجمال، وهي: الجنة، والنار، والأعراف، ولكلٍّ منها اسمٌ حاكمٌ عليه يطلبُ بذاته أهل ذلك المقام؛ لأنَّه^(٢) [من] رعاياه، وعمارَةُ ذلك المقام بهم.

والوعدُّ شاملٌ للكلِّ؛ إذ وعده تعالى في الحقيقة عبارةً عن إيصال كلِّ واحدٍ منَّا إلى كماله المعين [له أزلًا]^(٣)، فكما أنَّ الجنة موعودٌ بها كذلك النار.

قال تعالى: ﴿وَجَاءَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَعَهَا سَائِقٌ وَشَهِيدٌ﴾ (ق: ٢١)، فكما أنَّ الجاذبَ إلى الجنة المناسبة الذاتية، والسائق هو الرحمن الرحيم وملائكة الرحمة، فكذا الجاذبُ إلى النار المناسبة الذاتية، والسائق هو العزيز القهار والشيطان وملائكة العذاب، فعينُ الجحيم أيضاً موعودٌ بها لا متوعدٌ بها.

والوعدُّ هو العذاب الذي يتعلَّق بالاسم «المنتقم»، وهو أيضاً شاملٌ للكلِّ بوجه، وتظهر أحكامه في خمسة مواطن^(٤)؛ لأنَّ أهل النار: إمَّا

(١) وبتصرّف.

(٢) في الفتوحات: لأنهم.

(٣) كما في شرح فصوص الحكم.

(٤) طوائف.

مشرِك، أو كافر، أو منافق، أو عاصٍ من المؤمنين، وهو ينقسم بالموحد العارف الغير العامل^(١) وبالمحجوب، وعند تسلط سلطان المنتقم عليهم يتعدَّبون بنيران الجحيم، كما قال تعالى: ﴿أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا﴾ (الكهف: ٢٩)، فلما مرَّ عليهم السنون والأحقاب واعتادوا بالنيران ونسوا نعيم الرضوان قالوا: ﴿سَوَاءٌ عَلَيْنَا أَجْرِعْنَا أَمْ صَبْرْنَا مَا لَنَا مِنْ مَحِيصٍ﴾ (إبراهيم: ٢١) فعند ذلك تعلقت الرحمة بهم ورفع العذاب عنهم، مع أن العذاب بالنسبة إلى العارف الذي دخل فيها بسبب الأعمال السيئة [التي تناسبها]^(٢) عذب من وجهه وإن كان عذاباً من وجه آخر؛ لأنه يشاهد المعذب في تعذيبه، فيكون عذابه سبباً لشهود الحق وهو أعلى نعيم له.

وبالنسبة إلى المحجوبين الغافلين عن اللذات الحقيقية أيضاً عذب من وجهه، كما جاء في الحديث: «إن أهل النار يتلاعبون فيها بالنار»^(٣)، والملاعبة لا تنفك عن التلذذ وإن كان معدباً؛ لعدم وجدانه ما آمن به من جنة الأعمال التي هي الحور والقصور.

وبالنسبة إلى قوم يطلب استعدادهم البعد عن الحق والقرب من النار - وهو المعنى بجهنم - أيضاً عذب وإن كان في نفس الأمر عذاباً، كما يشاهد هنا ممن يقطع سواعدهم ويرمي أنفسهم من القلاع مثل بعض الملاحدة.

(١) في بعض النسخ: الكامل.

(٢) كما في الفتوحات.

(٣) يبدو أنه لا أصل له.

ولقد شاهدتُ رجلاً سَمَرَ في أصول أصابع إحدى يديه مساميرَ غلظَ كلٌّ منها كالقلم، وكان يفتخرُ بذلك، ولم يرضَ بإخراجه وبقِيَ على حاله إلى أن مات^(١).

وبالنسبة إلى المنافقين الذين لهم استعدادُ الكمال واستعدادُ النقص وإن كان أليماً لإدراكهم الكمال وعدم إمكانهم الوصول إليه لهم، ولكن لما كان استعدادُ نقصهم أغلبَ، رضوا بنقصانهم وزال عنهم تألّمهم بعد انتقام المنتقم منهم بتعذيبهم، وانقلب العذابُ عذاباً، كما يشاهد ممّن لا يرضى بأمرٍ خسيسٍ أولاً ثم إذا وقع فيه وابتلي وتكرّر صدوره منه تألّف به واعتادَ، فصار يفتخرُ به بعد أن كان يستقبّحه.

وبالنسبة إلى المشركين الذين يعبدون غيرَ الله من الموجودات، فينتقمُ منهم [المنتقم]^(٢) لكونهم حصروا الحقَّ فيما عبدوه، وجعلوا الإلهَ المطلقَ مقيداً، وأمّا من حيث إن معبودهم عينُ الوجودِ الحقِّ الظاهرِ في تلك الصور فما يعبدون إلا الله، فرضي الله منهم من هذا الوجه، فينقلبُ عذابُهم عذاباً في حقهم.

وبالنسبة إلى الكافرين أيضاً وإن كان العذابُ عظيماً لكنّهم لم يتعدّوا به لرضاهم بما هم فيه، فإنّ استعدادهم يطلبُ ذلك، كالأتوني يفتخرُ بما هو فيه، وعظمُ عذابه بالنسبة إلى من يعرف أنّ وراء مرتبتهم مرتبةً [وأنّ ما هم فيه عذابٌ بالنسبة إليها]^(٣).

(١) في شرح الفصوص: أدركه الأجل.

(٢) كما في شرح فصوص الحكم.

(٣) كما في شرح فصوص الحكم.

وأَنواع العذاب غيرُ مَحْدَدٍ على أَهله من حيث إِنَّه عذابٌ؛ لانقطاعه
بشفاعة الشافعين، وأخِرُ مَنْ يشفَعُ هو أرحمُ الراحمين، كما جاء في
الحديث [الصحيح] ^(١)، لذلك ينبتُ الجرجيرُ في قعر جهنم، ^(٢)
وبمقتضى: سبقت رحمتي غضبي ^(٣).

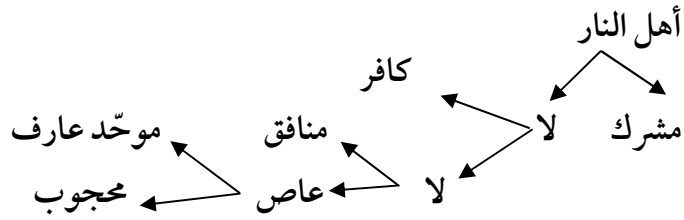
(١) هكذا ورد في شرح فصوص الحكم، ولم نعثر له على أصل.

(٢) الكافي، مصدر سابق: ج ١٢، ص ٥٩٠، الحديث ١٢٠٩٨؛ الموضوعات في الأحاديث
المرفوعات، ابن الجوزي، تصحيح: الدكتور بويبا جيلار، أضواء السلف، الرياض،
الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ: ج ٣، ص ١٣٣٦.

(٣) شرح فصوص الحكم، داود القيصري، تحقيق: آية الله حسن زاده الأملي، بوستان
كتاب، ١٤٢٤هـ: ج ١، ص ٦٣٠ - ٦٣١.

الشرح

لا جديد في النصّ ولا مزيد على ما أفيده في النصوص الآنفه، حيث إنّ الفكرة هي الفكرة، وهي الكلام في وجه ونحو الخلود في النار، ومناسبتة للرحمة الواسعة التي سبقت الغضب، إذ كلّ مَنْ يدخل في النار - وهم طوائف خمس - يدخلون النار ويعذبون كلٌّ بحسب جرمه وجريته ثمّ يكون الجميع في عذوبة ورواء، والطوائف هي ما يظهر من خلال المخطّط التالي:



كلّ هؤلاء تحت تسلّط سلطان المنتقم على تفاوتٍ في سطوته عليهم، إذ الجرم الصادر عن كلّ من هؤلاء ليس على شاكليّة واحدة، فالكلّ معذب بنيران الجحيم بما يتناسب مع جرمه وجريته.

والكلّ يشترك أيضاً بالمصير إلى الخلاص من ذلك العذاب، إلّا أنّ النحو مختلف، فالبعض يخرج من النار بعد انقضاء مدّة عذابه وذلك كالموحد العارف، والمحجوب، والبعض يبقى في النار وذلك كالمشرك، إلّا أنّ عذابهم يصبح عذاباً، لأنّهم كانوا في الواقع يعبدون عين الوجود الحقّ الظاهر في تلك الصورة، وبالتالي فما عبدوا إلّا الله، وإنّ نالهم ما نالهم من العذاب لأنّهم عبدوا غير الله من الموجودات.

بعبارة أخرى: هناك ثلاثة مقامات للطوائف المذكورة:

١. العذاب للذنب المقترف، فالكلّ معذب بحسب ما له من جرم.

٢. حال العذاب أثناء المدة المقضية يتم استعذاب العذاب.

٣. بعد المدة لا عذاب وإثما عذوبة.

فالعارف وهو يعذب يشعر بالعذوبة، وذلك لأنه يشاهد المعذب في تعذيبه، وهذا ما تراه لدى أهل المعرفة الذين يستعذبون البلاء لأنه منه:

ومني على سمعي بـ«لن» إن منعت أن أراك فمن قبلي لغيري لذت^(١)
(لن) مع أنها صدود وإعراض لكنّها عذبة هنيئة ممتعة وهي تصدر عن
المحبوب يحملها إلى الأسماع صوته، وقد لذت كلمة (لن تراني) هذه لأهل
المعرفة السابقين وذلك كالكلّيم موسى عليه وعلى نبينا وآله الصلاة والسلام.

إشارات النصّ

الوعد شامل للكلّ

قال الشيخ في (فصوص الحكم): «الثناء بصدق الوعد لا بصدق الوعيد،
والخضرة الإلهية تطلب الثناء المحمود بالذات، فيثنى عليها بصدق الوعد لا
بصدق الوعيد، بل بالتجاوز...»^(٢).

لقد أريد من كلامه هذا الوصول إلى نتيجة تفيد:

١. الرحمة حقاً وسعت كلّ شيء.

٢. لا ملازمة ما بين الخلود في النار وبين العذاب.

٣. بل لا ملازمة ما بين البقاء في دار العذاب ووصوله إلى سكّان الدار،
حيث يستعذبون ما هو عذاب عند الآخرين، وهو الذي يناسب نشأتهم، بل هو
الذي تطلبه، وإيصال ما تطلبه الذات هو منح العدل والرحمة، وحرمانها كذلك
هو الظلم الشنيع وانعدام الرحمة، وهذا ما لا تقوم له السماوات والأرض.

(١) ديوان ابن فارض، مصدر سابق: ص ٣٧.

(٢) شرح فصوص الحكم، مصدر سابق: ج ١، ص ٦٢٤.

ما يراد عرضه أخيراً هو هذه النتيجة لكن من خلال الطريقة التالية:
 الفرض: ١. هناك خلود في النار. ٢. هناك دوام العذاب. ٣. الرحمة وسعت
 كل شيء. ٤. العذاب بسبب المخالفة. ٥. المخالفة أُوعِدَ عليها.
 المدعى: لا شيء من العذاب بدائم على أهله
 البرهان: يمكن عرضه من خلال المقدمات التالية:
 - العذاب وليد المخالفة
 - المخالفة تم الوعيد عليها
 - الوعيد لا يثنى عليه، إذ في الوعيد الضرر
 - بما لا يثنى عليه يحقّقه الحكيم
 - الوعيد لا يحقّقه الحكيم
 إذن فلا وعيد، فلا عذاب.

وإن قلت: وماذا عن أهل النار من مؤمنين عاصين، وكافرين ومنافقين
 ومشرّكين؟ فقد قال القيصري: «... وأما بالنسبة إلى أهل النار من المؤمنين
 فبالإخراج بشفاعة الشافعين، وبالنسبة للكافرين بجعل العذاب لهم عذاباً، أو
 يرفعه مطلقاً، كما جاء في الحديث: (ينبت في قعر جهنم الجرجير)^(١)، وإن كانوا
 خالدين فيها، أو بإعطائهم صبراً على ما هم فيه من البلايا والمحن، فيألفون»^(٢).
 ويمكن تلخيص الأمر من خلال قياس يشتمل برهاناً آخر:

التجاوز	وعد من وعوده تعالى
كل ما هو وعد من وعوده	يجب وقوعه
∴ التجاوز	يجب وقوعه

(١) تقدّم تخرجه آنفاً.

(٢) شرح فصوص الحكم، مصدر سابق: ص ٦٢٥ - ٦٢٦.

إذن فلا وعيد لأنه لا ذنب؛ وذلك لوقوع التجاوز، وأن الذنب سبب الوعيد، ومع زواله يزول.

ثم ترى القيصري يبادر لعلاج مشكلٍ نشأ من جرّاء تلك النتيجة، حيث قال: «... فإن اختلج في قلبك أنّ الشرك لا يغفر...» حيث تشكّل سألبة جزئية تفيد بأنّ بعض الذنب ليس بمتجاوز عنه، بينما أفادت النتيجة كلية نقول: كلّ ذنب يتجاوز عنه مع أنّ الشرك لا يُغفر، أي: لا يتجاوز عنه، وهو ما تمت الإجابة عليه في شرح النصّ الذي بين أيدينا، حيث تمّ التعرّض لمصير الطوائف الخمس التي من جملتها المشركون.

لذة الألم

ما ذكره القيصري في النصّ المنقول عنه من مشاهدة رجل سمّر في أصول أصابع إحدى يديه، فإنّه للتدليل على عدم الملازمة ما بين وجود المؤلم والألم، بل قد يجد البعض في الألم لذةً ليس كمثلهما لذة، كما أنّ وجود الملدّد لا يلازم اللذة والمتعة، بل قد يكون الملدّد عند بعض سمجاً منفراً مؤلماً، ﴿قَالُوا إِنَّا تَطَيَّرْنَا بِكُمْ لَئِن لَّمْ تَنْتَهُوا لَنَرْجُمَنَّكُمْ وَلَيَمَسَّنَّكُمْ مِنَّا عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ (يس: ١٨)، وما كانت الطيرة والنفرة إلّا من الكلام الطيب في واقعه ونفس أمره: ﴿قَالُوا رَبَّنَا عَلِّمْنَا لِنَا إِلَيْنَا لِمَا نُرْسِلُونَ * وَمَا عَلَّمْنَا إِلَّا الْبَلَاغَ الْمُبِينُ﴾ (يس: ١٦ - ١٧)، وغير ذلك من العبارات الكاشفة عن التأذي من الحقّ وأهله.

الفصل التاسع والعشرون^(١)
في استيضاح معرفة جهنم ومادتها وصورتها

(١) عرض المصنّف لهذا البحث في: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج٧، ص ٦٣.

تمهيد

بما أنّ جهنّم موجود ممكن فلها مادّة وصورة، إلاّ أنّ كلاً له مادّته المسانخة لكيونته، أمّا مادّة جهنّم فهي التعلّق الخاطئ بموجودات هذا العالم، الذي هو عالم الحسّ والشهادة، وهذا التعلّق الخاطئ وليد نظرة خاطئة له، حيث يُنظرُ إليه على أنّه غاية وهدف، وليس آلةً أريدَ استعمالها للوصول إلى المقصد الحقيقي والهدف الواقعي الذي لأجله كان الإنسان.

وأما صورتها - والتي يترتب عليها العذاب والإيذاء للمستحقّ - فهي صورة النقائص والأعدام، وهنا يثور الإشكال؛ إذ كيف تكون صورة جهنّم المؤلمة كذلك، وكيف للأعدام والنقائص أن تكون منشأً للتعذيب والإيذاء؟ يعالج المصنّف هذه المعضلة علاجه لتفرّق الاتصال، فهو مع أنّه أمرٌ عديميّ إلاّ أنّه مؤلم للحسّ اللامس له.

وترى المصنّف يسحب الأمر للتذكير بمعضلة كژود وهي أنّ الألم شرٌّ مع أنّه وجوديّ، فيجعل حلّ مشكلة صورة جهنّم وأنها من الأعدام والنقائص هو نفس حلّ تلك الشبهة التي تثار في موارد عدّة، منها العناية الإلهيّة، إذ كيف ينسجم القول بالعناية الإلهيّة مع ما يُرى من شرور ونقائص في هذا العالم. كما اشتمل هذا الفصل على أمور أخرى ذات صلة بالموضوع الأساس الذي دار حوله، وهذا ما سوف تتمّ الإشارة إليه في العرض لنصوص هذا الفصل، وهي التالية:

النصّ الأوّل: بيان حقيقة جهنّم وأنها من سنخ الدنيا فلها مادّة وصورة كان للدنيا دور في تكوّن كلّ منهما، وكذلك علاج ما يولّده هذا المدعى.

النصّ الثاني: علاج شبهة كون الألم - وهو إدراكٌ - أمراً وجوديّاً، وهو

عدمي من حيث كونه شرّاً، إلا إذا تمّ قبول كون ما يمكن أن يكون شرّاً على أنّه أمر وجودي، وهو ممّا لا يقبله الحكماء الذين ذهبوا إلى أنّ الشرّ أمر عدمي، وأنّ الوجود خيرٌ محض.

والعلاج المذكور لهذه الشبهة هو العلاج لما أثير حول أنّ جهنّم من سنخ الدنيا. النصّ الثالث: كلام يختزن موعظة بعد الوقوف على حقيقة جهنّم وأنها من سنخ الدنيا وأنّ مادّة جهنّم ما هي إلاّ العلاقة الخاطئة بالدنيا، حيث يتمّ التعامل معها على أنّها غاية لا آلة أريد استعمالها للوصول إلى الغاية الحقيقيّة الحقّة.

النصّ الرابع: كلام للشيخ ابن عربي في الفتوحات جيء به لدعم ما تقرّر من العلاقة بين الدنيا والآخرة عموماً، والدنيا والجحيم خصوصاً.

النصّ الخامس: تذكرة كشفية من شأنها تعزيز أصل المسألة لكن من زاوية أخرى، حيث إنّ نار الدنيا ذات دور في الآخرة، كيف ونشوء الآخرة من رحم الدنيا؟ حيث إنّ فواكه الآخرة لا بدّها من نار تنضجها لتصلح أكلاً لأهل الجنّة، والدور الذي يناط بالدنيا لا يعدو كونه إعدادياً ليس إلاّ، مثله كمثّل الحركات الفكرية بالنسبة للنتيجة التي تُطلب.

النصّ السادس: حرّص المصنّف رحمه الله على مقام الشيخ يدعوه إلى اعتماد قوله في أكثر المواقف العلميّة حيث تحتدم الآراء وتشتبك الأفكار، كما يدعوه للمسارعة إلى دفع ما يؤدّي إلى نسبة ما لا يليق إليه، وقد جرى على ذلك هاهنا، حيث انبرى لبيان أنّ ما ورد من كلام للشيخ يُفهم منه أنّ جهنّم من نشأة الأولى ليس كذلك، وإنّما مراده من ذلك هو أنّ للدنيا دوراً في نشوء جهنّم، وهذا لا يلزم منه أن تكون جهنّم في نشأة الدنيا، بل للدنيا نفس الدور بالنسبة للجنّة أيضاً.

النص الأول

جهنم من سنخ الدنيا

قد سبق: أنّ جهنم من سنخ الدنيا، وأصلها ومادتها هي تعلق النفس بأمور الدنيا من حيث هي دنيا، وصورتها هي صورة الهيئات المؤلمة والأعدام والنقائص. فإنّ الأعدام والنقائص وإن كانت من حيث هي أمور سلبية غير مؤثرة ولا معذبة، إلا أنّ صورها الحضورية وحصولها الخارجية ضرب من الوجود للشيء الموصوف بها، وهي من هذه الجهة شروط حقيقية حاصله للشيء. ألا ترى أنّ تفرّق الاتصال مع أنّه أمرٌ عديمي - لأنّه عبارة عن زوال الاتصال عمّا من شأنه الاتصال - ففيه غاية الألم للحسّ اللامس به؛ لأنّه عدمٌ محسوسٌ مشهودٌ للنفس؟! وإذا كان العدم موجوداً، كان شراً حقيقياً، ويكون إدراكه اللمسي إدراك أمرٍ منافيٍّ حاصلٍ بنفسه للمدرك؛ لأنّ العلم الشهودي هو بعينه نحو وجود المعلوم الخارجي. والمعلوم بهذا العلم إذا كان عدماً خارجياً، كان ذلك العدم - مع كونه عدماً - أمراً موجوداً، فيكون شراً حقيقياً؛ ففيه غاية الألم وغاية الشرية، فافهم هذا، فإنّه دقيقٌ غامضٌ.

الشرح

يشتمل هذا النص من كلام المصنّف رحمه الله على أمرين:

١. تكرار ما ادّعه مراراً من أنّ جهنّم من سنخ الدنيا.

٢. دفع ما يرد على ذلك المدّعى.

أمّا الأمر الأوّل: فقد سبق وتقدّم غير مرّة أنّ جهنّم من سنخ الدنيا، والدنيا هي هذا العالم المحسوس المشاهد وما فيه من سماوات وأرض وهواء وماء وشجر... الخ.

وإن قلت: كيف ذا؟ ولو كانت جهنّم لشعرنا بما يجري في جهنّم من مكاره على أهلها؟

أمّا الثاني فلا عجب في وجود مؤلم دون الانفعال عنه، وذلك قد يكون للانفعال به هو أدهى وأكثر جذباً وشدّاً للالتفات، وقد مرّ كلام في هذا كثير. وأمّا الأوّل فهو اندهاش واستغراب، بل وإنكار لا يخفى وجهه، إذ كيف للدنيا أن تكون جهنّم بما تحمله جهنّم من شرّ مستطير؟

والجواب: هو أنّنا لا بدّ أن نقف على الحيثيّة التي تكون بها الدنيا جهنّم مؤذية مؤلمة، فالعالم المذكور من حيث هو دنيا يكون جهنّم، وإلا فهو من حيثيّة أخرى يكون نعيماً وحياةً هانئةً. والعالم المشهود إنّما يكون مؤذياً ويكون جهنّم إذا تمّ التعلّق به على أنّه غاية وليس وسيلة للوصول لأمر آخر، هذا التعلّق غير الوجيه هو مادّة وأصل تتكوّن منه جهنّم، وأرضيّة صالحة لقيام نشأة العذاب عليها، وأمّا الذي يكون مبدأً للإيذاء الذي يتوقّع في تلك الدار فهو من النقص والقصور الذي يكون صورةً تؤلم وتعذب. قال الحكيم السبزواري رحمه الله:

«.. والدنيا ليست هذه الموجودات التي هي بها هي وجودات، خيرات وأنوار،

بل علوم الله وقواها جهات فاعليّته ودرجات مشيئته ومقدّمات معرفته ووسائل

إلى حضرته»^(١)، فهي الآيات التي أمر الحق تعالى بالنظر إليها للوصول إليه، كيف وهي صور الله ومجاليه التي أحالنا إلى النظر فيها، وهي الآيات الأفقية والأنفسية التي أشير إليها في قوله تعالى: ﴿سَرُّهُمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ...﴾ (فصلت: ٥٣)، وقال عز وجل: ﴿وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُوقِنِينَ * وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ * وَفِي السَّمَاءِ رِزْقُكُمْ وَمَا تُوعَدُونَ * فَوَرَبَّ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ إِنَّهُ لَحَقٌّ مِّثْلَ مَا أَنَّكُمْ تَنْطِقُونَ﴾ (الذاريات: ٢٠-٢٣).

إذن فقد «أحالنا تعالى في العلم به على النظر في الحادث، فاستدللنا بنا عليه، فما وصفناه بوصف إلا كنا نحن ذلك الوصف، إلا الوجوب الذاتي الخاص، فلما علمناه بنا ومنا نسبنا إليه كل ما نسبناه إلينا...»^(٢).

إذن فما سواه تعالى آيات علمه، وما هو هكذا شأنه لا يكون إلا خيراً. وبالتالي فجهنم موجود ذو مادة وصورة، أما مادتها فهي ذلك التعلق التابع لنظرة خاطئة للدنيا أو لعالم الشهادة، حيث تم التعامل مع موجودات ذلك العالم على أنها الغاية وأنها لا تُطلب لغيرها، وهذا يؤدي إلى تشكّل هيئات ذات صور مؤلمة، وذلك لأنها على خلاف نفس الأمر والواقع، وبهذا تتكوّن صورة جهنم التي تكون منشأ للإيلام والإيذاء.

وأما الأمر الثاني: فهو علاج ودفع لما ترتّب على الأوّل، حيث أفيد فيه أنّ صورة جهنم التي تكون منشأ لأمر واقعيّ إن هي إلا صورة الآلام والأعدام والنقائص، فكيف يمكن لأمر واقعيّ - وهو جهنم - أن يكون بالفعل جهنم بأعدام ونقائص؟ إذن جهنم التي يتوقّع أن تكون داراً للإيلام والإيذاء لا تتحقّق لها ولا وجود، وهو كما ترى.

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ٩، ص ٣٤٥، حاشية ١.

(٢) شرح فصوص الحكم، مصدر سابق: ج ١، ص ٢٧٨-٢٧٩.

والجواب: هو أن للنقائص والأعدام والآلام صوراً حضوريةً وحصولاً خارجياً تؤلم الموضوع الذي تكون فيه. وآية ذلك تفرّق الاتصال، وذلك كما لو جرح شخص، فإنه يفعل لذلك، ولا شك أنه لا يفعل لعدم، إذ العدم ليس بشيء، وإنما الذي يكون له الأثر إنما هو العدم المضاف، والعدم المضاف له حظٌّ من الثبوت، فيكون التأثير والانفعال بسببه. هذا إجمال القول في هذه المسألة، وأما تفصيله فإلى النصّ اللاحق إن شاء الله.

إشارات النصّ

كلمات في سنخ جهنّم

قول المصنّف رحمه الله: «قد سبق أن جهنّم من سنخ الدنيا...»، حيث تمّ تكرار ذلك في مواضع عدّة، منها:

- قال رحمه الله: «وبالجملة: حقيقة جهنّم وما فيها، هي حقيقة الدنيا ومشتبهاتها، تصوّرت للنفوس الشقيّة بصورة مؤلمة معذّبة محرقة لأبدانها مذيبة للحوماها»^(١).
 - وقال رحمه الله: «... لأنّ حقيقة جهنّم وآلامها إنّما هي ناشئة من الدنيا وشهواتها، وقد سبق أيضاً أنّها ليست بدارٍ مستقلة في الوجود... وأما الفرق بين دار الدنيا ودار الجحيم: هو أنّ النفوس الشقيّة ما دامت موجودة بحياتها الطبيعيّة، كانت الدنيا دار نعيمها... وإذا انتقلت عن هذه الحياة الطبيعيّة وانبعثت إلى الآخرة وكانت شديدة التعلّق بالدنيا ولذاتها التي هي الآلام بالحقيقة، فانقلبت الدنيا نار جهنّم في حقّهم...»^(٢).
- وسوف تقف على كلمات آخر منه في هذا السياق أيضاً.

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، مصدر سابق: ج ٩، ص ٣٤٣.

(٢) المصدر نفسه: ص ٣٢٢ و ص ٣٤٥.

الشبهة ثانيةً

الشبهة التي يراد عرضها هاهنا، موضوعها أصل جهنم، لا الشبهة التي سوف تأتي في النص التالي، وهو ما يمكن عرضه من خلال الطريقة التالية:

الفرض: الآلام أعدام، والأعدام أمور سلبية، والأمور السلبية غير مؤثرة ولا معدّبة، والدنيا من حيث هي دنيا أعدام ونقائص.

المدعى: لا شيء من جهنم من سنخ الدنيا.

البرهان: لو كانت جهنم من سنخ الدنيا لما كان من عذاب وإيذاء للمستحقين، والتالي باطل فالمقدم مثله.

أما بطلان التالي فواضح. وأما الملازمة فهي مفاد الشبهة.

وهو ما يمكن توضيحه من خلال التالي:

جهنم	الدنيا من حيث هي دنيا
الدنيا من حيث هي دنيا	أمور سلبية
جهنم	أمور سلبية
جهنم	أمور سلبية
لا شيء من الأمر السلبي	بمعدّب ومؤثّر
لا شيء من جهنم	بمعدّب ومؤثّر

أما صغرى القياس الأول فهي المدعى في هذا الفصل، وهو أنّ جهنم من سنخ الدنيا من حيث هي دنيا، وأما كبراه فهو ما أفاده من أنّ الدنيا من حيث هي دنيا، عبارة عن نقائص وأعدام، وهي أمور سلبية، ومن هنا كانت الدنيا مورد ذم الأولياء والعارفين.

هذه هي الشبهة التي تطال هل البسيطة للأخرة، وأما الشبهة الأخرى التي سيحفل بأمرها النص اللاحق فتشترك مع هذه بأمرين: بالمنشأ، وكذلك الحل،

وهو ما سوف يتم توضيحه هناك.

الصور الحضورية للأعدام

ذكر المصنّف أنّ الأعدام والنقائص ذوات صور حضورية، وهي ضرب من الوجود، وهي من هذه الجهة تكون معدّبة وشروراً حقيقية، وهذا ما استدعى الحكيم السبزواري ليشكّل على ما أُفيد ثمّ يجيب على ذلك الإشكال، حيث قال: «... وهو أنّ العلم الحضورى هو عين المعلوم الخارجى، والمعلوم إذا كان عدماً كان العلم عين العدم، والعدم ليس مبدأً أثر، ثمّ إذا كان ضرباً من الوجود - كما قال قدّس سرّه - كيف يكون شرّاً حقيقياً، وقد تقرّر أنّ الوجود خير، وأنّه بديهيّ الصدق»^(١).

وللوقوف على مراده رحمه الله لا بدّ من التذكير بما دعا للإشكال، وهو بيان المصنّف رحمه الله لسنخ جهنّم، حيث رأى أنّه عبارة عن الأعدام والنقائص، ثمّ عمد لبيان وجه كون الأعدام والنقائص ذوات أثر، وهو الأذية والتعذيب، وأنها إنّما تكون كذلك لا من حيث هي أعدام وإنّما من حيث صورها الحضورية، حيث تكون موجودةً وحاصلةً للجهنميّ المعدّب، وتكون وهي موجودةً شروراً حقيقيةً.

الحكيم يشكّل على الأمرين الأنفين:

١. الصور الحضورية للأعدام والنقائص.

٢. الصور الحضورية للأعدام والنقائص شرور حقيقية.

أمّا الأوّل: إذا قيل أنّها صور حضورية، فهي معلومة علماً حضورياً، إذن هناك علم حضورى، والمعلوم في علم كهذا هو وجوده لا صورته، فهل للأعدام والنقائص وجود في الخارج؟ إذن فلا علم، وبالتالي فلا معلوم أو فلا معدّب.

وأمّا الثانى: كيف تكون الأعدام والنقائص وهي موجودةً شروراً حقيقيةً؟

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ٩، ص ٣٦٢.

وكيف يكون الوجود الذي هو خيرٌ، شرّاً حقيقياً، والشرّ الحقيقي لا يكون إلا
عدماً؟

أمّا الجواب فقد كان مفاده: هو التمييز بين العدم المطلق، فهو ممّا لا مجال
لدركه وإنّما يدرك مقيداً مضافاً، حيث يكتسب بذلك حظّاً من الوجود الذي
يحوّله أن يكون منشأً للأثر، وبهذا تتمّ الإجابة على الأمر الثاني. وأمّا الأوّل فقد
تناوله رحمه الله بقوله: «... وصورها الحضورية الأخروية صور الأعمال...».

النص الثاني

دفع شبهة مشهورة

وبهذا يندفع شبهة مشهورة، وهي: أن الألم شرٌّ مع كونه وجودياً؛ لأنه إدراك المنافي، والإدراك وجوديٌّ، وهذا يناه في قول الحكماء: «إن الشرَّ الحقيقي ممَّا لا ذات له في الخارج، بل هو عدم ذات أو عدم كمال لذات» ولا يكفي في الجواب أن الألم ليس شرّاً بالذات وإنما هو شرٌّ بالعرض؛ لأنَّ البدهة والوجدان يحكمان بأنَّ الألم شرٌّ في نفسه لصاحبه مع قطع النظر عن كونه فاقداً لعضوٍ أو اتصالٍ أو غير ذلك من النقائص^(١).

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ٧، ص ٦٣، فهذا ما ذكره العلامة الدواني في حاشية التجريد.

الشرح

لقد مرّ في النصّ السابق أنّ هناك شبهتين لهما أصلٌ واحدٌ، وكذلك حلٌّ واحدٌ، أمّا مورد الشبهة الأولى فقد كان أصل وجود جهنّم، وقد تمّ عرضها مفصّلاً هنالك، وأمّا الشبهة الثانية والتي هي محور الكلام في هذا النصّ فهي كون الألم - وهو حقيقةٌ واحدةٌ - أمراً وجودياً غير عدميّ (وذلك لأنّه إدراك) وأمراً عدمياً غير وجوديّ (من حيث كونه شرّاً). إذن فالألم وجوديّ وغير وجوديّ، وعدميّ وغير عدميّ.

وهذا ما يمكن بيانه من خلال لغة القياس التالية:

الألم شرّ

الشرُّ عدميّ

∴ الألم أمر عدميّ (غير وجوديّ)

وذلك لأنّ الألم يتنافى مع الحالة الطبيعيّة لما يوجد فيه، وهو عدميّ، لأنّه إمّا عدم ذات، أو عدم كمال.

الألم إدراك

الإدراك أمر وجوديّ

∴ الألم أمر وجوديّ غير عدميّ

وذلك لأنّ الألم يُعرف بأنّه إدراك المنافي من حيث هو كذلك، ولا شكّ أنّ الإدراك وجوديّ؛ قال المصنّف رحمه الله: «... اعلم أنّ هاهنا إشكالاً معضلاً لم تنحلّ عقده إلى هذا الوقت، وهي منحلّة بعون الله العزيز.

تقريره: إنّ الألم هو نوع من الإدراك، فيكون وجودياً معدوداً من الخيرات، وإن كان متعلّقه عدمياً، فيكون شرّاً بالعرض - كما ذكروا - فيكون هناك شرّ

واحد بالحقيقة وهو عدم كمال ما، لكننا نجد بالوجدان أنه يحصل هناك شران؛ أحدهما: ذلك الأمر العدمي، كقطع العضو، مثلاً... والآخر: الأمر الوجودي الذي هو نفس الألم، وذلك الأمر الوجودي المخصوص شرٌّ لذاته، وإن كان متعلِّقاً شرّاً آخر، فإنه لا شك أن تفرّق الاتصال شرٌّ سواء أدرك أو لم يدرك، ثمّ الألم المترتب عليه شرٌّ آخر بين الحصول لا ينكره عاقل، حتّى لو كان التفرّق حاصلًا بدون الألم لم يتحقّق هذا الشرّ الآخر، ولو فرض تحقّق هذا الألم من غير حصول التفرّق لكان الشرّ بحاله.

فثبت أن نحواً من الوجود شرٌّ بالذات، فبطلت هذه القاعدة الكلّية: (إنّ كلّ ما هو شرٌّ بالذات فهو أمرٌ عدميّ)، فهذا ما ذكره العلامة الدواني في حاشية التجريد^(١)، ولم يتيسّر له دفعه...^(٢).

قال المحقّق الدواني: «والتحقيق: أتهم إن أرادوا أن منشأ الشرّية هو العدم، فلا يرد هذا النقص عليهم، وإن أرادوا أن الشرّ بالذات هو العدم وما عداه إنّما يوصف به بالعرض حتّى لا يكون بالحقيقة إلاّ شرّية واحدة هي صفة العدم بالذات وينسب إلى غيره بالتوسّط كما هو شأن الاتّصاف بالعرض، فهو واردٌ فافهم»^(٣).

وقد كان الإشكال الآنف محطّ عناية الأعلام، وذلك لما يترتب عليه من أثر، إذ كيف ينسجم القول بالشرور مع القول بالعناية والنظام الأحسن؟
أمّا جواب المصنّف فإنه يعتمد على مقدمات ثلاث:
الأولى: العلم بتفرّق الاتّصال - مثلاً - علم حضوريّ.

(١) شرح تجريد العقائد، المشهور بالشرح الجديد، تأليف: علاء الدين علي بن محمّد القوشجي، صحّحه وحقّقه: محمّد حسين الزارعي الرضائي، الناشر: رائد، ١٣٩٣ ش: ج ١، ص ١٣٥ - ١٣٦، حاشية ٣.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ٧، ص ٦٢ - ٦٣.

(٣) شرح تجريد العقائد، مصدر سابق: ص ١٣٦.

الثانية: حقيقة وواقعية كل شيء بحسبه.

الثالثة: العلم مطلقاً عين المعلوم بالذات.

ثم خالص رحمه الله إلى القول: «فقد ثبت أن الألم - الذي هو الشر بالذات - من أفراد العدم، ولا شك أن العدم الذي يقال إنه شر، هو العدم الحاصل لشيء، لا العدم مطلقاً... فإذا لا يرد نقض على قاعدة الحكماء: إن كل ما هو شر بالذات فهو من أفراد العدم البتة»^(١)، وبهذا يكون رحمه الله قد اختار الشق الثاني من الشقين اللذين عرضهما المحقق الدواني في معرض تعليقه على الشبهة بعد أن أوردها.

إشارات النص

الشبهة مرة أخرى

من الأحكام التي تُذكر للوجود: أنه خير محض^(٢)، وأنه منبع كل شرف^(٣) و«ذلك لأن الخير مرغوب فيه وليس إلا الوجود، والشر منفور عنه وليس إلا العدم، وما يرى من الوجود يسمى شراً ليس شراً بالذات، بل بالعرض والنسبة»^(٤)، فسُم الحياة حياة لها، فهو خير بلا ريب، وأما بالنسبة للإنسان فهو ممت له، فهو شر بلا شك^(٥)، والشبهة نشأت من القول: بأن كل وجود خير

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ٧، ص ٦٦.

(٢) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، مصدر سابق: ص ٤٢.

(٣) شرح المنظومة، قسم الحكمة، مصدر سابق: ج ١، ص ٦٨.

(٤) المصدر نفسه.

(٥) ترجمة مضمون قول شاعر:

زهر ماران مار را باشد حیات نسبتش با آدمي آمد ممت

(مثنوي معنوي، مولانا جلال الدين محمد بلخي، تصحيح: حسن لاهوتي، طهران،

مركز پژوهش میراث مکتوب، الطبعة الأولى، ١٣٩٣ ش: دفتر ٤، بيت ٦٤).

محض، مع أنّ الألم وجود وشريته بديهية ضرورية، وهو شرّ بالذات.
ما يراد عرضه هاهنا هو الشبهة في ضوء نصّ كلام المصنّف في الجزء السابع
من الأسفار الذي هو عبارة عن تقرير المحقّق الدواني للشبهة مع تصرّفٍ منه،
وذلك من خلال الصور التالية:

الألم خير:

الألم	إدراك
الإدراك	وجوديّ
∴ الألم	وجوديّ

نجعل النتيجة صغرى في القياس التالي:

الألم	وجوديّ
كلّ وجوديّ	خير بالذات
∴ الألم	خير بالذات

قوله: «وإن كان متعلّقه عدمياً، فيكون شرّاً بالعرض» دفع لما يورد على
النتيجة وهو أنّه كيف يُعقل أن يكون الألم خيراً بالذات، مع أنّ شريته ضرورية،
حيث يتمّ إثبات الشرية للألم على أنّها نسبية، أي بالعرض وبواسطة متعلّقه وهو
تفرّق الاتصال مثلاً، فالشرُّ وصفٌ للألم بحال متعلّقه لا بحال ذاته ونفسه.

إذن فلا يرد: أنّ الألم وجوديّ فهو خير بالذات، وعدميّ فهو شرّ بالذات.
وإنّما هو خير بالذات وشرّ بالعرض، وبالتالي فقول الحكماء يبقى بعيداً عن
الخدش المذكور وهو أنّ الوجود خير محض، نعم هو خير محض والألم خير محض
بالقياس إلى نفسه، وليس شرّاً يتمّ النقص به بحيث يقال: بعض الوجود - وهو
الألم - ليس بخير محض.

وأما قوله: «... لكننا نجد بالوجدان أنّه يحصل هناك شرّان؛ أحدهما: ذلك
الأمر العدمي، كقطع العضو - مثلاً - وزوال الصحة، والآخر: الأمر الوجودي

الذي هو نفس الألم، وذلك الأمر الوجودي المخصوص شرّ لذاته... الألم المترتب... شرّ... بين الحصول لا ينكره عاقل...» محاولة لردّ ما تقدّم من كلام يراد به دفع الإشكال، وهو أنّ الألم ليس خيراً بالذات وشرّاً بالقياس إلى متعلّقه، وإنّما هو شرٌّ بالذات، وبهذا يكون عندنا أمرٌ وجوديٌّ وهو شرٌّ بالذات، فيتمّ نقض الكلّية الموجبة التي تقول: (كلّ وجود خير محض)؛ إذ بعض الوجود - وهو الألم - شرٌّ بالذات.

النص الثالث

حقيقة وموعظة

إذا تقرّر هذا فنقول: إنّ صورة جهنّم في الآخرة هي صورة الآلام التي هي أعدامٌ ونقائضٌ حاصلَةٌ للنفس، فالنفوسُ الشقيّةُ مادامت على فطرةٍ تُدرِكُ بها النقائضَ والأعدامَ الموصوفةَ بها التي من شأن تلك النفوس أن تتصّفَ بمقابلتها، يكونُ لها آلامٌ شديدةٌ بحسبها، فتلك الآلامُ [باقيةٌ] فيها إلى أن يزولَ عنها إدراكُها لتلك النقائضِ، إمّا بتبدّلِ فطرتها إلى فطرةٍ أدنى وأخسّ من تلك الفطرة، أو بزوالِ تلك النقائضِ والأعدامِ بحصولِ مقابلاتها من جهة ارتفاعِ حالِ تلك النفوسِ وقوّةِ كمالاتها واشتغالها بأمورٍ عاليةٍ كانت تعتقدُها من قبلُ وصارت ذاهلةً عنها ممنوعةً عن إدراكها؛ لانصرافِ توجّهِها عنها إلى تلك الشواغلِ الحسّية، فعلى كلا التقديرين يزولُ العذابُ وتحصلُ الراحة.

والحاصل: إنّ جهنّمَ هي صورةُ الدنيا من حيثُ هي دنيا حالّةٌ في موضوعِ النفسِ يومَ القيامة، فتلك الصورةُ الجحيميّةُ مشتملةٌ على جميع ما في السماء والأرض من حيثُ نقائضها وشرورها لا من حيثُ كمالاتها وخيراتها؛ فإنّها من حيثُ كمالاتها وخيراتها [هي] من الجنّة، فالنفسُ مادامت في هذا العالم تُدرِكُ الموجوداتِ العالِيةَ بهذه الحواسِّ البدنيّة، وكلُّ ما يدركُ بهذه الحواسِّ تكونُ مخلوطةً غير متميّزٍ حقّها

من باطلها وصحيحها من فاسدها، فيرى الشمس والقمر والنجوم
والسما والأرض على صورة مخلوطة مشتبهة، فيزعم أن لها بقاء وثباتاً،
وأن ضوء الشمس ونور القمر والكواكب بحسب الحقيقة على هذه
الهيئة، وأنها ذاتية لتلك الأجرام قائمة بها لا غيرها، وأن السماء
والأرض كل منهما على هذه الهيئة التي يدركها الحس من البقاء
والثبات والارتفاع والانخفاض والوضع والترتيب، فإذا جاء يوم القيامة
تبدلت هذه الأشياء غيرها، وانفصل ما لها عما ليس لها، وامتاز حقها
عن باطلها، ونورها العرضي من ظلمتها الأصلية، وخبثها من الطيب،
كما قال تعالى: ﴿مَا كَانَ اللَّهُ لِيَذَرَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَىٰ مَا أَنْتُمْ عَلَيْهِ حَتَّىٰ
يَمِيزَ الْخَبِيثَ مِنَ الطَّيِّبِ﴾ (آل عمران: ١٧٩) الآية.

فصورة جهنم عبارة عن الحقيقة الأصلية لهذا العالم متميزة عما
هو خارج عنها من الخيرات والكمالات، فإذا قامت القيامة واستقر كل
طائفة في دارها ورجع كل صورة إلى حقيقتها، فيكون الحكم في أهل
الجنة بحسب ما يعطيه الأمر الإلهي في النشأة الآخرة، ويكون
الحكم في أهل النار بحسب ما يعطيه الأمر الإلهي في مادة هذا العالم
الذي أودع الله في حركات الأفلاك وفي الكواكب الثابتة والسبعة
المطموسة أنوارها، فهي كواكب لكنّها مطموسة الأنوار في القيامة، وكذا
الشمس شمس لكنّها منكسفة النور؛ لأن أنوارها مستفادة من
مبادئها الأصلية، فهي بالحقيقة قائمة بتلك المبادئ لا بهذه الأجرام.

الشرح

جهنّم ليست شيئاً غير الدنيا من حيث هي دنيا، هذا ما أكّده المصنّف هاهنا صراحةً بعد أن قدّم لذلك، ودفع ما يمكن أن يورد عليه، وهذا يدعو من وقف على هذه الحقيقة لأن يحسن التعامل مع الدنيا من حيث هي كذلك، فلا يكدر عمره ليحصل عليها لتكون عذاباً وألماً ليس كمثله عذاب وألم.

ثم تناول أمراً آخر وهو ما تمّ الكلام فيه على امتداد نصوص عديدة وهو: دوام العذاب، حيث رأى أنّ العذاب يزول في الحالات التالية:

١. تبدّل الفطرة إلى أخرى أدنى وأخسّ، فإنّ صاحب النفس التي انحدرت فطرته وانحطّت حتّى آلت إلى أخرى أدنى وأخسّ لا يدرك الأمور التي تقتضي الألم، وقد عرفت أنّها النقائص والأعدام التي توصف بها النفوس الشقيّة.

٢. زوال ما يقتضي الألم، وذلك بحصول المقابلات، حيث يتاح لبعض النفوس أن تحصل على كمالات كانت أهلاً لها لولا معوّقات حالت، وبزوال المعوّقات يرتفع حال تلك النفوس وتقوى كماالاتها.

وإنّ قلت: إنّ هذا تكامل في نشأة ليست هي نشأة المادة، فكيف يتمّ التكامل والانتقال من حال إلى أخرى دون مادة وإمكان استعداديّ سابق؟ فالجواب: إنّ هذا سوف يُبحث مستقلاً ومفصّلاً في الأبحاث القادمة، فارتقب^(١).

إذن فالنفوس التي كانت ذات اشتغال بالأمر العالية من درك الحقائق الكلّية والمعارف الإلهيّة ثمّ ذهلت عنها وانصرفت للذي هو أدنى من الشواغل الحسيّة ستكون رهينة عذابٍ وشدّةٍ ومحنة، وذلك بسبب دركها للتفريط بما هو

(١) وذلك في الفصل الرابع والثلاثين من هذا الباب.

خير، فإذا ما ذاقت الجزاء المناسب لتلك الجريرة زال وتطهّرت وارتقت لتكون أهلاً ومحلاً لما سدرت عنه وانصرفت إلى ما عداه، وهي الشقاوة التي تكون بإزاء السعادة الحقيقية، حيث علمت «...أنّ هذه الشقاوة لا تكون للنفوس الحيوانية ولا للنفوس الساذجة ولا للنفوس العامية التي لم تحصل فيها بعد ملكة التشوّق إلى كسب العلوم العقلية والكلامية...»^(١).

منشأ الخلط والاشتباه

علمت أنّ للدنيا التي هي هذا العالم المشهود - وغالباً ما يشار إليها في النصوص الدينية بأبرز موجوداتها وهي السماوات والأرض، ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا...﴾ (الأنبياء: ٢٢) أي: في السماء والأرض، مع أنّ هذا الدليل، دليل التمانع والتفاسد موضوعه العالم لا خصوص السماوات والأرض - علمت أنّ لهما نحوين من اللحاظ:

١. من حيث الحدود والنقائص، فهما دنيا، وبما هما وسواهما تكون صور العذاب والألم والخسران المبين.

٢. لا من حيث الحدود والنقائص، بل من حيث الكمال والخيرية، فهما جنّة. إذن شيء واحد بلحاظ يكون جهنم، وبآخر يكون جنّة ونعياً. والملاحظ: أنّ أكثر الناس يُقبلون على السماوات والأرض وما بينهما باللحاظ الأوّل، وقليلٌ من يُقبل على ذلك من حيث اللحاظ الذي يكون به جنّة ونعياً. ويمكن عدّ ما أفاده المصنّف في هذا النصّ الذي بين أيدينا أحد الأسباب التي تدعو لذلك، وهو قصور المعرفة أو قصرها على الحواسّ البدنية، حيث قال رحمه الله: «... فالنفس ما دامت في هذا العالم تدرك الموجودات العالمية بهذه الحواسّ البدنية»^(٢).

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ٩، ص ١٣١.

(٢) المصدر نفسه: ج ٩، ص ٣٦٤.

وهذه الحواس لا تعكس الصورة الواقعية للشيء كاملاً غير مشوب بما لا يمت إلى حقيقتها بصلة، فيسند الثبات والبقاء لها، مع أنه لا شأن لها بثبات وبقاء.

إشارات النصّ

جهنّم هي الدنيا

قال المصنّف رحمه الله: «فتلك الصورة الجحيميّة مشتملة على جميع ما في السماء والأرض من حيث نقائصها وشرورها لا من حيث كمالها وخيراتها، فإنّها من حيث كمالها وخيراتها هي من الجنّة..»؛ حيث يوجد دعويان:

١. جهنّم هي ما في السماء والأرض

٢. الجنّة هي ما في السماء والأرض

فهل يقال: كيف ولا شيء من الجنّة بجهنّم؛ وذلك لأنّ كلاً منهما عين شيء واحد وهو ما في السماء والأرض؟

الجواب: هو أنّ السماء والأرض وما فيهما من حيث النقص والشرور دنيا، وأمّا من حيث الكمال والخيرات فهما جنّة.

وهذا ما يمكن توضيحه أكثر من خلال القياسين التاليين:

القياس الأوّل:

ما في السماء والأرض من حيث النقص والشرّ جهنّم

لا شيء من جهنّم بجنّة

∴ لا شيء ممّا في السماء والأرض من حيث النقص والشرّ بجنّة

القياس الثاني:

ما في السماء والأرض من حيث الكمال والخير جنّة

لا شيء من الجنّة بجهنّم

∴ لا شيء ممّا في السماء والأرض من حيث الكمال والخير بجهنّم

منشأ الخلط ثانية

لقد تمت الإشارة إلى هذا الأمر الجلل، وهو بما أن ما في السماء والأرض عندما يُلاحظ من حيث العدم والنقص والشرّ يكون جهنم مؤذيةً، وعندما يلحظ بلحاظ الكمال والخير فيكون جنّةً ونعيماً، إذن فما بال الأكثر يتردّي في أتون اللحاظ الأوّل؟

قلنا هناك: أن أسباباً عديدة تقف وراء ذلك، ذكرنا واحداً منها، وما يراد هاهنا هو تسليط مزيد ضوء عليه، وذلك من خلال صياغته من خلال التالي:

الموجودات العالمية في هذا العالم	تدرّك بالحواسّ البدنيّة
كلّ ما يدرك بالحواسّ البدنيّة	مخلوط لا يمتاز بصحيحة عن فاسده
الموجودات العالمية في هذا العالم	مخلوطة لا يمتاز بصحيحة عن فاسدها

وقد أوضح رحمه الله كبرى القياس بقوله: «فيرى الشمس والقمر والنجوم والسماء والأرض على صورة مخلوطة مشتبهة، فيزعم أن لها بقاءً وثباتاً، وأنّ ضوء الشمس ونور القمر والكواكب بحسب الحقيقة على هذه الهيئة وأنها ذاتيّة لتلك الأجرام قائمة بها لا غيرها...»^(١) «والحال أن البقاء والثبات لوجه الله والضوء والنور له لا لها...»^(٢)، وما ذلك إلا لمحدوديّة تلك الحواسّ بما هي بدنيّة، وإلا فلو تجاوزت البدنيّة لأدركت هو الحقّ، ولنسبت الأشياء إلى ما هي له. والوصول بالحواسّ إلى هذا المقام قد يكون اختيارياً، وقد يكون قهرياً لكلّ أحدٍ، وذلك إذا جاء يوم القيامة حيث ينكشف الغطاء، وتزول محدوديّة الحواسّ، وتدرّك الأشياء كما هي، وذلك لأنّها ستكون بارزة ظاهرة مجرّدة عن الخلط الذي كان يلفّها في الأولى، ﴿وَيَبْرُزُوا لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ﴾ (إبراهيم: ٤٨).

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، مصدر سابق: ج ٩، ص ٣٦٤.

(٢) المصدر نفسه: حاشية ١.

معنى بروزهم - مع كون الأشياء بارزة غير خفية عليه دائماً - سقوط جميع العلل والأسباب التي كانت تحجبهم عنه تعالى ماداموا في الدنيا، فلا يبقى يومئذٍ - على ما يشاهدونه - شيء من الأسباب يملكهم ويتولّى أمرهم ويستقلّ بالتأثير فيهم إلا الله سبحانه، كما يدلّ عليه آيات كثيرة، فهم لا يلتفتون إلى جانبٍ ولا يتوجّهون إلى جهةٍ في ظاهرهم وباطنهم وحاضرهم والماضي والغائب من أحوالهم وأعمالهم إلا وجدوه سبحانه شاهداً مهيمناً عليه محيطاً به.

والدليل على هذا الذي ذكرناه: توصيفه تعالى بالواحد القهار، المشعر بنوع من الغلبة؛ فبروزهم لله يومئذٍ إنّما هو ناشئ عن كونه تعالى هو الواحد الذي يقوم به وجود كلّ شيء...»^(١).

(١) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق: ج ١٢، ص ٨٩.

النص الرابع

منشأ الأله في جهنم

قال في الباب الستين من الفتوحات: «يقربُ حكمُ النارِ من حكم الدنيا، فليس بعذابٍ خالصٍ ولا بنعيمٍ خالصٍ، ولهذا قال تعالى: ﴿لَا يَمُوتُ فِيهَا وَلَا يَحْيَا﴾ (طه: ٧٤). وسببُ ذلك أنه بقي ما أودع الله عليهم في الأفلاكِ وحركاتِ الكواكبِ من الأمرِ الإلهي، وتغيّر منه على قدر ما تغيّر من صورِ الأفلاكِ بالتبديلِ ومن صورِ الكواكبِ بالطمسِ والانتشارِ، فاختلَفَ حكمُها بزيادةٍ ونقصٍ وغير ذلك»^(١).

وقال في الباب الستين^(٢) في معرفة جهنم: «اعلم - عصمنا الله وإياك - أنّ جهنمَ من أعظم المخلوقاتِ، وهي سجنُ الله في الآخرة، وسُميت جهنمَ لبعدها مقرّها؛ يقال: (بئراً جهنماً) إذا كانت بعيدة القعر، وهي تحتوي على حرورٍ وزمهيرٍ، ففيها البرد على أقصى درجاته والحرورُ على أقصى درجاته، وبين أعلاها وقعرها خمسٌ وسبعون مئةً من السنين.

واختلف الناس فيها؛ هل خلقت بعداً أو لم تُخلق؟ والخلاف مشهورٌ فيها، وكذلك اختلفوا في الجنة. وأمّا عندنا وعند أصحابنا أهل الكشِفِ والتعريفِ، فهما مخلوقتان غير مخلوقتين. وأمّا قولنا مخلوقتان، فـ «كـرجـلٍ [أراد أن]»^(٣) يبني داراً فأقام حيطانها كلّها الحاوية عليها

(١) الفتوحات المكيّة، مصدر سابق: ج ١، ص ٣٥٣.

(٢) بل في الباب الواحد والستين، طبعاً بتصرّف زيادةٍ ونقصيةٍ تبديلاً لبعض المفردات.

(٣) في الفتوحات.

خاصّة، فيقال: هي دارٌ، فإذا دخلها لم يرَ إلا سوراً دائراً على فضاءٍ وساحةٍ، ثم بعد ذلك ينشئُ بيوتها على أغراض الساكنين فيها من بيوتٍ وغرفٍ وسُرادقٍ ومسالكٍ ومخازنٍ وما ينبغي أن يكونَ فيها. وهي دارٌ حرورها هواءٌ محرقٌ، لا جمرَ لها سوى بني آدم، والأحجارِ المتخذةِ آلهةً، والجنُّ لهبها؛ قال تعالى: ﴿وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ﴾ (البقرة: ٢٤)، وقال: ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ﴾ (الأنبياء: ٩٨)، وقال: ﴿فَكَبِّبُوا فِيهَا هُمْ وَالْعَاوُنَ * وَجُنُودَ إبْلِيسَ أَجْمَعُونَ﴾ (الشعراء: ٩٤ - ٩٥). وتحدثُ فيها الآلاتُ بحدوث أعمالِ الجنِّ والأنسِ الذين يدخلونها، وقد خلقها اللهُ تعالى من صفةِ الغضبِ، وجميعُ ما يُخلَقُ فيها من الآلامِ والمحنِ التي يجدها الداخلون فيها فمن صفةِ الغضبِ الإلهيِّ، ولا يكونُ ذلك إلا عند دخول الخلقِ فيها من الجنِّ والأنسِ متى ما دخلوا^(١)، وأمّا إذا لم يكن فيها أحدٌ من أهلها فلا ألمَ في نفسها ولا في نفسِ ملائكتها، بل هي ومن فيها من زبانياتها في رحمةِ اللهِ منعمون ملتذون يسبحون لا يفترون؛ لقول الله تعالى: ﴿وَلَا تَطْعَمُوا فِيهِ فَيَجَلَّ عَلَيْكُمْ غَضَبِي وَمَنْ يَحْلِلْ عَلَيْهِ غَضَبِي فَقَدْ هَوَى﴾ (طه: ٨١)، فإنَّ الغضبَ هاهنا هو عينُ الألم.

فمن لا معرفة له ممن يدعي طريقتنا ويريد أن يأخذ الأمر من التمثيلِ والمناسبة، فيقول: إنَّ جهنمَ مخلوقةٌ من القهرِ الإلهيِّ، وإنَّ اسمَ^(٢) القاهرِ هو المتجلى لها. ولو كان الأمرُ كما قاله، لشغلها ذلك

(١) في بعض النسخ: دخلوها.

(٢) في بعض النسخ: الاسم.

بنفسها عمّا وُجِدَتْ له من التسلُّط على الجبابرة، ولم يمكن [لها] أن تقول: هَلْ مِنْ مَزِيدٍ^(١)، ولا أن تقول: أَكَلْ بَعْضِي بَعْضًا، فنزول الحقِّ إليها برحمته التي وسعت كلَّ شيءٍ، وسَّعَ [لها] المجال في الدعوى والتسلُّط على الجبابرة والمنكرين، فالناسُ غالطونَ في شأن خلقها.

ومن أعجب ما رُوينا عن رسولِ الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ أَنَّهُ كَانَ قَاعِدًا مَعَ أَصْحَابِهِ فِي الْمَسْجِدِ فَسَمِعُوا هَدَّةً عَظِيمَةً فَارْتَاعَوْا، فَقَالَ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: أَتَعْرِفُونَ مَا هَذِهِ الْهَدَّةُ؟ قَالُوا: اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ. قَالَ: حَجَرٌ أُلْقِيَ مِنْ أَعَالِي جَهَنَّمَ مِنْذُ سَبْعِينَ سَنَةً، الْآنَ وَصَلَ إِلَى قَعْرِهَا، فَكَانَ وَصُولُهُ إِلَى قَعْرِهَا وَسَقُوطُهُ فِيهَا هَذِهِ الْهَدَّةُ. فَمَا فَرَّغَ مِنْ كَلَامِهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ إِلَّا وَالصَّرَاخُ فِي دَارِ مَنْافِقٍ مِنَ الْمُنَافِقِينَ قَدْ مَاتَ، وَكَانَ عَمْرُهُ سَبْعِينَ سَنَةً. فَقَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: اللهُ أَكْبَرُ. فَعَلِمَ عُلَمَاءُ الصَّحَابَةِ أَنَّ هَذَا الْحَجَرَ هُوَ ذَلِكَ الْمُنَافِقُ، وَأَنَّهُ مِنْذُ خَلَقَهُ اللهُ يَهْوِي فِي جَهَنَّمَ، وَبَلَغَ عَمْرُهُ سَبْعِينَ سَنَةً، فَلَمَّا مَاتَ حَصَلَ فِي قَعْرِهَا؛ قَالَ اللهُ تَعَالَى: ﴿إِنَّ الْمُنَافِقِينَ فِي الدَّرَكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ﴾ (النساء: ١٤٥)^(٢)، فَكَانَ سَمْعُهُمْ تِلْكَ الْهَدَّةَ الَّتِي أَسْمَعُهُمُ اللهُ لِيَعْتَبِرُوا. فَانظُرْ مَا أَعْجَبَ كَلَامَ النَّبِيِّ، وَمَا أَلْطَفَ تَعْرِيفَهُ [وَمَا أَحْسَنَ إِشَارَتَهُ]، وَمَا أَعْجَبَ^(٣) كَلَامَهُ - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ -^(٤) أَنْتَهَى كَلَامَهُ.

(١) مقتبس من قوله تعالى: ﴿يَوْمَ نَقُولُ لِجَهَنَّمَ هَلِ امْتَلَأْتِ وَتَقُولُ هَلْ مِنْ مَزِيدٍ﴾ (ق: ٣٠).

(٢) مسند أحمد: ج ١٤، ص ٤٣٣، الحديث ٨٨٣٩، إسناده صحيح على شرط مسلم.

(٣) في الفتوحات: ما أعذب.

(٤) الفتوحات المكيّة، مصدر سابق: ج ١، ص ٣٥٦-٣٥٨.

الشرح

لقد اشتمل هذا النصّ على كلامين للشيخ ابن عربي في الفتوحات، حيث تضمّن الأوّل ما يمكن أن يقال فيه أنّه تنبيهٌ وتنويهٌ بأمرٍ لا ينبغي خطوره في الأذهان فضلاً عن اعتقاده والقول به، إذ لا يراد القول أنّ النار من الدنيا أو هي الدنيا، كيف والنار والجنّة قد تكرّر أنّهما من نشأة الآخرة، إلّا أنّ نشأة الآخرة ذات مراتب متفاوتة بالشدة والضعف، حيث تكون بعض مراتبها قريبة إلى الحسّ وبعضها قريبة إلى التجرّد. النار وهي من نشأة الآخرة، إلّا أنّها قريبة من الدنيا حيث تشترك معها في بعض الأحكام، وهذا ما يؤكّده رحمه الله لاحقاً بقوله: «... وإيّاك أن تحمل كلامه على أنّ جهنّم ليست إلّا هذا العالم تحت الفلك الأقصى؛ لما مرّ أنّ جهنّم هي من النشأة الآخرة، وإن كانت صورتها هي مآل الدنيا وباطنها وحقيقتها...»^(١).

وأما الكلام الآخر للشيخ في الفتوحات فقد أشار إلى أمرين هامّين:

١. الجنّة والنار مخلوقتان وغير مخلوقتين.
٢. منشأ الألم في جهنّم وبداية شروعه.

الجنّة والنار مخلوقتان وغير مخلوقتين

هذا ما عليه الرأي لدى أهل الكشف والتعريف، وقد أوضح ذلك من خلال مثالٍ، وهو الدار، حيث يتوارد عليها حالان: الأوّل، وهي أرض مسوّرة ليس إلّا، فهي دار موجودة، لكنّها ليست كذلك فيما لو تمّ الولوج إلى رحابها، حيث لا غرف فيها ولا أثاث ومرافق تعين على اتّخاذها داراً للسكنى ومحلاً

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ٩، ص ٣٦٨.

للإقامة، ثم يأخذ صاحبها بعد ذلك بينائها وفق إمكاناته المادية وذوقه الهندسي، إذ قد تكون المساحات واحدة إلا أن الدور متفاوتة فيما بينها جمالاً ورونقاً وراحة ومتانة. وكذلك الجنة والنار موجودتان مخلوقتان ضمن سلسلة قوس النزول إلا أنّها غير مخلوقتين قبل حدوث أعمال الداخلين إليها من الإنس والجنّ، حيث توجدان وذلك على مستوى سلسلة الصعود.

منشأ الألم في جهنم

علمت أنّ الجنة والنار غير مخلوقتين قبل حدوث أعمال الداخلين فيها، فإذا ما راحت الأعمال تحدث، تُشرع أعمال البناء في كلّ من الجنة والنار لتوجد بحسب وتيرة تلك الأعمال وطبيعتها.

أمّا طبيعة الألم الذي يلقاه أهل النار فقد عرفته فيما تقدّم، ولكنّ الذي يراد قوله هاهنا: هو أنّ لا ألم ولا عذاب في جهنم قبل دخول أهلها إليها، كيف وقد علمت أنّ المؤلم وكذلك المذّ ليس خارجاً عن ذات صاحبه؟ وليس الأمر كما يتوهمه البعض من أنّ الآلام موجودة في جهنم قبل دخول أهلها إليها، وبالتالي فلا معنى لقول من يزعم أنّ جهنم إنّما تنشأ من تحلّي الاسم القاهر وظهوره وليس منشؤها ومبدؤها صورة الآلام والأعدام كما تقدّم، وإلا «... لكنت غنيّة بغنى القاهر، ولم تكن جوعانة وعطشانة بهذا القدر، حيث تقول: ﴿هَلْ مِنْ مَزِيدٍ﴾ (ق: ٣٠)، ولم تأكل نفسها من شدّة الشهوة... ولم تكن بهذا القدر ضيقة المجال حتّى يضع الجبار قدمه وينزل الرحمة الواسعة إليها فتصير واسعة المجال...»^(١).

وقودها الناس

الحديث الذي رواه الشيخ ابن عربي يدلّ على أنّ الآلام إنّما تنشأ في جهنم لحظة ورود أهلها إليها، فذلك الذي وصل إلى قعر جهنم واستقرّ فيه بعد أن ظلّ

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ٩، ص ٨.

يهوي سنين عديدة، وما يتحد به من صور مؤلمة مؤذية، إن هو إلا حجر، وهو مؤلم لصاحبه ولغيره من أهل جهنم.

إشارات النص

تأكيد وتقريب

ما يراد تأكيده هاهنا: هو أنه من الخطأ الظن أن النار أو جهنم من الدنيا، كيف والنار والجنة - كما ثبت - من نشأة الآخرة التي هي نشأة أخرى غير الدنيا؟ وإنما النار و جهنم روحانيتان، كما هو حال الجنة، إلا أن الروحانية التي للنار و جهنم ضعيفة، فهما أقرب إلى نشأة الدنيا من الجنة.

أما التقريب فهو بما تم ذكره في بداية أبحاث معاد النفس، حيث أفيد هناك أن للنبات أنواعاً متفاوتة المراتب نقصاً وكماً، إلى أن يصل الأمر إلى المرتبة النباتية الأرقى والأكمل، وهي التي تكون متاخمة لمرتبة الحيوان، وذلك كالنخل فهو المرتبة الأكمل من النبات الذي يتأخم المرتبة الأدنى من الحيوان وذلك كالديدان.

قال إخوان الصفا: «وأما النخل فهو آخر المراتب النباتية مما يلي الحيوان، وذلك أن النخل نبات حيواني؛ لأن بعض أحواله وأفعاله مباين لأحوال النبات وإن كان جسمه نباتياً. بيان ذلك: أن القوة الفاعلة منفصلة من القوة المنفصلة. والدليل على ذلك: أن أشخاص الفحولة فيها مباينة لأشخاص الأنث، ولفحولته في أشخاصه لقاح في إناثها - كما يكون في ذلك للحيوان - وأما سائر النبات فإن القوة الفاعلة منه ليست بمنفصلة من المنفصلة بالشخص بل بالفعل حسب... وأيضاً فإن النخل إذا قطعت رؤوس أشخاصها جفت وبطل نموّه ونشوؤه، كما أن الحيوانات إذا ضربت أعناقها بطلت وماتت، فبهذا الاعتبار بان أن النخل نبات بالجسم، حيوان بالنفس... فقد بان بما وصفنا: أن آخر المرتبة النباتية متصل بأولى الحيوانات، وأما سائر المراتب النباتية فهي ما بين هاتين

المرتبتين... واعلم أنّ أدون الحيوان وأنقصه هو الذي ليس له إلا حاسة واحدة وهو الحلزون... وهكذا أكثر الديدان... فهذا النوع حيواني نباتي...»^(١).

وما نحن فيه بين نشأة الدنيا والجنة نشأة النار، حيث تكون الأقرب إلى الدنيا من الجنة مع أنّها روحانية والدنيا ليست كذلك، إلا أنّ ضعف الروحانية والتجرّد قد يلحق بالمقارنة، وذلك بالقياس إلى روحانية أكد وأشدّ.

«جهنم» معرّب

يبدو بعد مراجعة المتوفّر من كتب اللغة: أنّ لفظ «جهنم»^(٢) ليس عربيّاً وإنّما معرّب، وهو ما أشار إليه العلامة ابن منظور صاحب لسان العرب. وأمّا الخليل وهو الإمام اللغوي فلم يذكر لفظ جهنم أصلاً مع أنّه كان عمله قائماً على الاستقراء الوافي لكلمات العربية، وكذلك كان ابن فارس في معجمه. ولفظ جهنم له من التردّد والاستعمال المقدار الذي لا يسمح بمروره مرّ الكرام بالأسماع.

منشأ جهنم

لقد عالج المصنّف رحمه الله في أواخر النصّ الذي بين أيدينا مشكلة لا تخلو من التعقيد، وهي أنّ جهنم بما فيها من آلام وعذاب ما هو منشؤها؟ الذي يبدو هو أنّ في المسألة رأيين:

١. منشأ جهنم هو تجلّي الاسم القاهر.

٢. منشأ جهنم هو الأعدام والنقائص، التي علمت أنّها تنشأ من تعلق النفس بأموال الدنيا من حيث هي دنيا^(٣).

(١) رسائل إخوان الصفا وخلان الوفا، دار صادر، بيروت، الطبعة الثالثة، ٢٠١١م: ج٤، ص٢٧٧-٢٧٩.

(٢) لسان العرب، مصدر سابق، ج١، ص٤١١.

(٣) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج٩، ص٣٦٢.

وقد تبني المصنّف الثاني وردّ الأوّل بقوله: (ولو كان الأمر كذلك... لشغلها ذلك بنفسها عمّا وجدت له من التسلّط على الجبابة، ولم يكن لها أن تقول: هل من مزيد، ولا أن تقول: أكل بعضي بعضاً)^(١). وهذا ما يمكن عرضه من خلال الطريقة التالية:

الفرض: ١. هناك جهنّم ٢. وجدت للتسلّط على الجبابة. ٣. تطلب المزيد.
٤. يأكل بعضها بعضاً.

المدّعى: منشأ جهنّم الأعدام والنقائص، وليست من تجلّي الاسم القاهر. البرهان: لو كان الأمر الثاني للزم أن تكون جهنّم راضية بنفسها قانعة بكيونتها، وذلك لأنّها المجلى الأتمّ للاسم القاهر، فلا تطلب مزيداً، ولا يأكل بعضها بعضاً. والأهمّ من كلّ هذا هو أنّها وبالنظر للاكتفاء المذكور للسبب المذكور: لما كان لها من سلطان على الجبابة والطغاة المستحقّين للتكيل والعقوبة، وهذا - مع ما سبق - ممّا لا يخفى بطلانه، إذن فالمقدّم مثله في البطلان؛ وذلك لأنّ كون جهنّم مجلى الاسم القاهر يستلزم أن يكون العذاب فيها والألم والتكيل قبل أن يدخل فيها المستحقّون لذلك، وإلا فستكون معذّبة لنفسها ومنّ فيها من ملائكة لا يستحقّون العذاب والنكال.

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٩، ص ٣٦٦ (النصّ الحالي).

النص الخامس

تذكرة كشفية

لما علمت: أنّ الجنّة فوق السماء السابعة من حيث الرتبة، وهي بحسب الحقيقة والذات في داخل حجب السماوات والأرض؛ لأنّها في عالم الملكوت، وعالم الملكوت باطن الملك، وعلمت أنّ نشوء الآخرة من الدنيا، فاعلم: أنّ هذا العالم بمنزلة مطبخ ينضج فيه أطعمة أهل الجنّة، ويصلح ما كولاتهم بجملة الحرارة الحركات السماوية وأشعة الكواكب، فإنّ أعمال بني آدم هي موادّ أغذيتهم التي بها نشوء نفوسهم وأبدانهم الأخروية. فكما كانت أعمالهم أتمّ اعتدالاً وأكثر نضجاً من جهة الرياضات الدنيوية والمتاعب البدنية في سبيل الله كانت أغذيتهم وفواكههم وأشربتهم النفسانية الأخروية أوفق وأتمّ صلوحاً وأشدّ تقوية للحياة الباقية.

قال بعض أهل الكشف^(١): إنّ كرة الأثير وأشعة الشمس والكواكب التي هي بمنزلة الجمرات تحت القدر كما يؤثر في المولدات، وهذه نضج الفواكه والمعادن بجملة نضجها لما في ذلك من المنفعة، كانت رحمة مع كونها ناراً، كذلك من عرف نشأة الآخرة وموضع الجنّة والنار وما في فواكه الجنّة من النضج الذي يقع به الالتذاد لآكله من أهل الجنان، علم أين النار وأين الجنّة، وأنّ نضج فواكه الجنّة سببها حرارة النار

(١) يقصد محي الدين بن عربي.

التي تحت مقعر أرض الجنة، فتحدث النار حرارةً في مقعر أرضها، فيكون بها صلاح ما في الجنة من المأكولات، وما لا نضج^(١) إلا بالحرارة وهي لها كحرارة النار تحت القدر فإن مقعر أرض الجنة هو سقف النار، والشمس والقمر والنجوم كلها في النار، ومن أحكامها أنها أودع الله فيها ما كانت منافع حيوانات الدنيا وحيوانات الجنة التي هي نفوس أهل النجاة بأبدانهم المناسبة لها في الأشكال والصور، فتفعل حرارة النار بالأشياء هناك علوًّا كما تفعل بالأشياء هاهنا سفلاً. وكما هو الأمر هاهنا، كذلك ينتقل إلى هناك بالمعنى وإن اختلفت الصور.

ألا ترى أرض الجنة مسكاً^(٢) - كما ورد في الخبر - وهو حارٌّ بالطبع؛ لما فيه من النار، وأشجار الجنة مغروسة في تلك التربة المسكية، كما يقتضي حال نبات هذه الدار الدنيا الزيل؛ لما من الحرارة الطبيعية؛ لأنه معفنٌ، والحرارة تعطي التعفين في الأجسام القابلة للتعفن، وهذا القدر كافٍ في تقوى النار، أعاذنا الله منها في الدارين^(٣) انتهى.

(١) في الفتوحات: وما لا يصلح.

(٢) المصنّف لابن أبي شيبة: ج ١٨، ص ٤٠٣، الحديث ٣٥٠٨٦.

(٣) الفتوحات المكية، مصدر سابق: ج ٢، ص ١٦١، الباب السابع والثمانون، في تقوى النار.

الشرح

مفاد هذا النصّ وفحواه هو مزيد توضيحٍ لدور الدنيا ونشأتها وعلاقتها مع الآخرة، حيث إنّ نشوء الآخرة من الدنيا، أي: هي ذات دور معدّ ليس إلّا، ولذلك شبه الدنيا وأنزلها منزلة المطبخ الذي يتم فيه إعداد الطعام وإنضاجه ليقدم لاحقاً لأهله المستحقين، ولكلّ طعامه ومطبخه الذي يناسب مستواه وشأنه، وهذا يجتم على مَنْ له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد أن يعنى بمطبخه وموادّ غذائه لكي يحظى بما يلذّ له ويطيب، وإلّا فلا يلومنّ إلّا تقاعسه عن ذلك وذهوله. لقد أورد المصنّف المفاد المذكور مقدّمةً وتمهيداً لكلام ساقه رحمه الله من الفتوحات، إذ لا يسع صدره رحمه الله إلّا أن يكون تلميذاً شديداً للتواضع إزاء الشيخ ابن عربي. وخلاصة الكلام المنقول قد سطرها الحكيم السبزواري في حاشيته: «وحاصل كلامه: أنّ النار كلّها خير ونفع لأهلها ولأهل الجنّة، أمّا خيراتها الذاتية لأهلها فقد بيّنها سابقاً، وأمّا نفعاتها لأهل الجنّة فنضج فواكهها وتعديل صور أهلها وتطيب أرضها المسكّية وتقوية عروق أشجارها الضاربة في أرضها»^(١)، إذن فللنار دور تقوم به في الجنّة، وهو ذات الدور الذي تقوم به في الدنيا، لكن بما يتناسب وطبيعة النشأة، وذلك كالسمع مثلاً، فهو حقيقة واحدة وهي العلم بالمسموع، إلّا أنّها تكون بما يتناسب مع النشأة، ففي نشأة المثال لا دور للآلة كما هو الحال في نشأة الحسّ.

إشارات النصّ

الجنّة فوق السماء السابعة

لا شكّ أنّه ليس المراد بالسماء السابعة السماء التي تكون في نشأة الملك،

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ٩، ص ٣٦٧ حاشية ٣.

وذلك لأمرين:

١. قام الدليل على أن الجنة في نشأة غير نشأتنا هذه، وكذلك النار، لأن أدلة المعاد تؤكد أن الثواب والعقاب المناسب لأهله لا تصلح له هذه الدنيا داراً ومجالاً.
٢. ما أشار إليه المصنّف في مستهلّ كلامه في هذا النصّ، حيث قال رحمه الله: «... وهي - أي الجنة - بحسب الحقيقة والذات في داخل حجب السموات والأرض؛ لأنّها في عالم الملكوت، وعالم الملكوت باطن الملك...»^(١).

أعمال بني آدم موادّ أغذيتهم

لا شك أن لكلّ مغتدٍ غذاءه المناسب لحقيقته وكيونته، فغذاء الأبدان المحسوسة معروف حيث يكون له دور في تشكّل الأعضاء والخلايا التي يصيها التلف، إذن فالغذاء المتعارف يتحوّل أعضاء يتألّف منه البدن الدنيوي العنصري، وقد ثبت في أبحاث الباب الثامن أن للإنسان بدنًا دنيويًا وآخر لطيفًا، وهو المعروف بالروح البخاري، وهو الذي يتشكّل من لطيف الخلط، وكذلك للإنسان بدن برزخيّ مثاليّ وروح كذلك، وله بدنٌ يتناسب مع الكينونة العقلية، ولكلّ من هذه المذكورات غذاؤها الذي يتحوّل إليها بحركة ذاتية جوهرية تؤدي إلى وجود صورة مناسبة لذلك الغذاء، ومعروف أن الغذاء ليس على شاكلة واحدة، إذ منه الطاهر والنجس، ومنه الحلال والحرام، والحريص على نشأته والصورة التي يريد أن يُبعث بها يوم تبلى السرائر، ينظر إلى طعامه ويتناول منه الأنسب لتلك الصورة.

قال الحكيم السبزواري رحمه الله: «إذ الأعمال موجبة للملكات وهي منشئة للصور المناسبة لها سواء كانت صور الأغذية أو صور المتغذّين، فإن الأعمال الحسنة توجب أن يكون العاملون بصور جرد مرد، والسيئة توجب كونهم

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ٩، ص ٣٦٦.

بصور شوهاء يحسن عندها القردة والخنزير^(١)، إذن كان للعمل دور في صورة البدن، كما أن العلم يوجب صورة مسانخة للنفس، وذلك بناءً على اتحاد العمل والعامل، والعالم والمعلوم.

قال أستاذنا الشيخ حسن زاده الأملي - حفظه الله -: «واعلم أن العلم مشخّص روح الإنسان ومقومها، والعمل مشخّص بدنه، وقد علمت أن العلم والعمل مقومًا للإنسان، وقد قال رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: (العلم إمام العمل، والعمل تابعه)^(٢)، وأنت تدري أن الروح إمام البدن، والبدن تابعه، فالعلم مشخّص الروح، والعمل مشخّص البدن.

والأبدان متفاوتة، والتفاوت بالكمال والنقص، ونعني بالأبدان أبدان شخص واحد إنسانيّ.

تفاوت الأبدان بتفاوت الملكات العمليّة، وتفاوت الأرواح بتفاوت الملكات النوريّة العلميّة؛ قال عزّ من قائل: ﴿وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ﴾ (المجادلة: ١١)، ﴿هُمْ دَرَجَاتٌ عِنْدَ اللَّهِ﴾ (آل عمران: ١٦٣) وقال سبحانه: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ﴾ (فاطر: ١٠). الكلم الطيب هو روح المؤمن، والعمل الصالح هو المعارف الحقّة، وذلك العمل يرفع الكلم الطيب، أي: يرغبه في دار النعيم وجوار الله الكريم ويرقيه إلى هناك، كما في آخر المرحلة الرابعة من الأسفار، وقد سبقه هذا التفسير الصدر القونوي في النفحات...^(٣).

وبهذا يقف الإنسان على حقيقة يدرك من خلالها ما الذي ينبغي له اختياره والعلم بما يقتضيه، وأي صورة يريد ليظهر بها يوم تبلى السرائر؟

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٩، ص ٣٦٦ - ٣٦٧، الحاشية ٢.

(٢) الخصال، مصدر سابق: ج ٢، ص ٥٢٣، الحديث ١٢، باب العشرين.

(٣) شرح العيون في شرح العيون، لآية الله حسن زاده الأملي، انتشارات مؤسسة أمير كبير، الطبعة الأولى، ١٣٧١ ش: ص ٧٧٣ - ٧٧٤.

النص السادس

دفع وهم

وهذا الكلام وإن كان مبناه على المقدمات الخطابية والتمثيلات، إلا أنه إذا استقصى عادَ برهانياً.

ولولا مخافة الإطناب لأوضحناه على وجه الحكمة وسبيل البرهان، وإياك أن تحمل كلامه على أن جهنم ليست إلا هذا العالم تحت الفلك الأقصى؛ لما مرَّ أن جهنم هي من النشأة الآخرة، وإن كانت صورتها هي مآل الدنيا وباطنها وحقيقتها، والذي ذهب إليه هذا المحقق من أن نضج فواكه الجنة وطبخ طعامها بحرارة هذا العالم وأشعة الكواكب سببه أن هذا الإنسان إنما يتكوّن وينمو ويتم خلقته وتكامل طبيعته باستحالات وانقلابات^(١) تطرأ على مادته، لا يمكن ذلك إلا بحرارة غريزية محلّلة، وتلك الحرارة مستفادة من حركات الأجرام الفلكية وأشعتها، كما ثبت في مقامه.

ثم إن استكمال الإنسان بحسب كلتا قوتيه النظرية والعملية إنما يتم بالحركات البدنية والفكرية، والحركات تحتاج إلى الحرارة، والحرارة والحركة متصاحبتان لا تنفك إحداها عن الأخرى، وكما أن جميع الحركات في هذا العالم تنتهي إلى حركات الأفلاك سيما الفلك الأقصى، فكذلك جميع الحرارة الغريزية والأسطقسية تنتهي إلى أضواء الكواكب

(١) في بعض النسخ: وانقلاب.

سيما ضوء الشمس كما يظهر عند التفتيش والاعتبار والاستقراء.
ثم لا يخفى عليك: أن كل مادة مصورة بصورة أدنى إذا انتقلت إلى
أن تلبس بصورة^(١) أعلى، فذلك إنما يكون بأن يحصل لها بصورتها
الأولى شبه التعقن والهضم والانكسار كالحبة المدفونة في الأرض، فما
لم تضعف صورتها الجمادية ولم تتعقن باستيلاء الحرارة عليها، لم
تقبل صورة نباتية، وكذا القياس في انتقالات النطفة في أطوارها النباتية
والحيوانية، وكذا^(٢) الحكم في الترقيات الواقعة في النفس فإنها
مسيبوقة بانكسارات وانضمامات نفسانية منشؤها الحركات البدنية
في النسك الدينية والحركات الفكرية في النسك العقلية، والكل منوط
بحركات الأفلاك والكواكب بأضوائها، فانكشف أن الكمالات العلمية
والعملية للنفوس - التي بها تحصل حياتها الأخروية، وبها يتم نعيمها
وغداؤها وطعامها وشرابها في الجنة - إنما يحصل بحرارة الطبيعة
الدينيوية التي هي من جوهر نار الجحيم وسنخها، كما مر غير مرة.

(١) في بعض النسخ: تلبس صورة.

(٢) في بعض النسخ: فهكذا.

الشرح

لقد أراد المصنّف رحمه الله هاهنا الإشارة إلى أمور ثلاثة:

١. التركيز على أنّ جهنّم هي من النشأة الآخرة، والذي قيل في حقيقتها من أنّها من سنخ الدنيا لا يصيرها من نشأة الأولى.

٢. الإشارة إلى مراد الشيخ ابن عربي من الدور الذي أسنده للكواكب من دورٍ في إنضاج فواكه الجنّة، ودورٍ في استكمال الإنسان وسيره في الأطوار المختلفة، وذلك على مستوى تطوّره البدني والمادي.

حيث علمت أنّ هذا الدور لا يخرج عن دائرة التأثير الإعدادي ليس إلا، والعلّة البعيدة - على ما أفاد الحكيم السبزواري رحمه الله - حيث يحتاج الأمر إلى حرارة والحرارة مستفاداً من حركة الكواكب.

٣. تأكيد المصنّف رحمه الله ما أفاده الشيخ ابن عربي، حيث إنّ كلّ تطوّر مسبوّق بحركة وحرارة تعمل على كسر التطوّر السابق وتلاشيه ليتمّ الترقّي إلى الطور التالي، وهذا لا يقتصر على التطوّر في صراط المادّة، وإنّما يتعدّاه إلى صراط التجرّد، فالإنسان لكي يستكمل على مستوى قوى نفسه الناطقة وليترقى من مرتبة إلى أخرى لا بدّ له من سبق ممارسة أفعال بدنيّة وكذلك فكريّة، للوصول إلى تكوّن صورته التي يُحشّر بها في الآخرة، ومرجع الحركات المذكورة إلى حركات الأفلاك والكواكب وأشعّتها.

بعبارة أخرى: إنّ للإنسان صورةً أخرويّةً يُحشّر بها، وهذه الصورة الأخرويّة وإن كانت مجرّدة، إلا أنّها كانت وليدة أفعال وحركات بدنيّة وأخرى فكريّة، وقد علمت أنّها لا تعدو كونها معدّةً ليس إلا، والحركة والحرارة متصاحبتان، حيث إنّ الحرارة تعمل على تلاشي صورة الطور السابق ليتسنى الارتقاء والوصول إلى الصورة التي تتناسب مع صورة الطور اللاحق.

إشارات النص

الحرارة الغريزية

قال أستاذنا الشيخ حسن زاده الأملي حفظه الله: «فائدة: قال الشيخ في كتاب الحيوان من الشفاء: (إنَّ الحرارة التي يقبل بها البدن علاقة النفس ليست من جنس الحارِّ الأسطقي الذي هو النار، بل من جنس الحارِّ الذي يفيض من الأجرام السماوية، فإنَّ المزاج المعتدل بوجه ما، يناسب الجوهر السماوي؛ لأنَّه ينبعث عنه..). والشيخ البهائي بعد نقل عبارة الشيخ من الشفاء في الدفتر الرابع من كشكوله قال: (وكأنَّه يريد بالمناسبة: القرب من الوحدة الحقيقية التي يحصل بها التشبُّه بالبسيط السماوي)... وقال في الدفتر الرابع من الكشكول أيضاً: (الشيخ صرَّح في المقالة السادسة عشرة من حيوان الشفاء بأنَّ الشيء المهيئ للمنيِّ لقبول علاقة النفس ليس من جنس الحارِّ الأسطقي... وبه تصير الأجسام العنصرية شبيهة بالأجرام السماوية في قبول الحياة، وهي فاشية في كلِّ عضو، وبها يحيا الحيوان والنبات). ثمَّ قال بعد نقل عبارة الشيخ: (قال العلامة في شرح القانون: وفي كلام الشيخ تصريحٌ بأنَّ للنبات أيضاً حرارة غريزية سماوية غير أسطقيّة) وهو الحقُّ؛ فإنَّ العنبة لو لم يكن فيها حرارة غريزية حافظة لها لعفنت كما تعفَّن عند قطعها»^(١).

إذن منشأ الحرارة الغريزية مستفاد من حركات الأجرام الفلكية وأشعتها.

التعفن والانكسار النفسي

يمكن القول إنَّ الحركة لا بدَّ أن تكون مسبوقه بحرارة وملحوقه بأخرى، ويكون دور الأوّل المساهمة في وجود الحركة التي هي عبارة عن الخروج من القوّة إلى الفعل، ومن صورة لأخرى، وهذا لا يتمُّ مع بقاء الأوّل على فعليته،

(١) شرح العيون في شرح العيون، مصدر سابق: ص ٢٩٥.

إذن فلا بدّ للصورة المنتقل عنها من زوال وانكسار ليتمكن ورود صورة أخرى،
والانكسار المذكور لا يكون دون حرارة مفضية أو محلّلة، ولكلّ حرارته المناسبة
لكينونته وعفونته كذلك.

الفصل الثلاثون^(١)
في تعيين محلّ الآلام والعقوبات في النار

(١) عرض المصنّف لهذا البحث في: الشواهد الربويّة، مصدر سابق: ص ٣٣٠.

تمهيد

بعد أن ثبت وفي مواضع عدّة أنّ هناك عذاباً ينال أولئك الذين عدوا وتجاوزوا وقصّروا وفرطوا في جنب أنفسهم^(١)؛ وذلك لأنّ الواجب تعالى لا تنفعه طاعة مطيع ولا تضرّه معصية عاصٍ، وثبت أنّ الإنسان مركّب من مادّة وصورة أو نفس وبدن، والنفس المدركة إمّا حيوانيّة أو ناطقة، أراد المصنّف رحمه الله أن يمعن في التفاصيل، إذ العذاب والآلام والعقوبات أين محلّها وفيمن تكون؟ وهل محلّ الآلام هو البدن والأعضاء بما هو بدن وأعضاء أي: البدن بشرط لا، أم هو النفس الحيوانيّة بشرط لا-أي: مجردة عن البدن-أم هو النفس الناطقة كذلك؟ يشتمل هذا الفصل على إثبات أمرين:

١. لا شيء من الأمور الثلاثة المذكورة باللحاظ المذكور بمحلّ الآلام والعقوبات الأخرويّة.
 ٢. محلّ الآلام والعقوبات في النار كالمتزج من أمرين، وهو النفس الآدميّة المتّصلة بالنفس الحيوانيّة.
- وهذا ما سوف يتمّ عرضه من خلال النصوص الثلاثة التالية:
- النصّ الأوّل:** عرض المدعى، وبيان عدم صلاحية البدن والأعضاء ليكون محلّاً للآلام والعقوبات في النار.
- النصّ الثاني:** بيان عدم صلاح النفس الناطقة للمحلّ المذكور.
- النصّ الثالث:** بيان عدم صلاحية النفس الحيوانيّة لأن تكون المحلّ المذكور، وبيان أنّ المحلّ هو النفس الآدميّة المتّصلة بالنفس الحيوانيّة.

(١) قال تعالى: ﴿...أَنْ تَقُولَ نَفْسٌ يَا حَسْرَتِي عَلَىٰ مَا فَرَّطْتُ فِي جَنْبِ اللَّهِ...﴾ (الزمر: ٥٦).

النصّ الأوّل

البدن ليس محلاً للعقوبات

لَمَّا عَلِمْتَ: أَنَّ حَقِيقَةَ جَهَنَّمَ مَمْرُوجَةٌ مِنَ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ بِحَسَبِ الْمَادَّةِ وَالصُّورَةِ، فَإِنَّ مَادَّتَهَا الْأَعْدَامُ وَالشُّرُورُ الدُّنْيَوِيَّةُ، وَصُورَتُهَا حُضُورُهَا عِنْدَ النَّفْسِ بِصُورَةِ إِدْرَاكِيَّةٍ مُؤَلِّمَةٍ مِنْ جِهَةِ تَعَلُّقِهَا وَالتَّفَاتِيهِهَا بِالدُّنْيَا، فَاعْلَمْ: أَنَّ مَحَلَّ الْعَذَابِ وَالنَّقْمَةِ أَيْضًا لَيْسَ أَمْرًا بَسِيطًا كَالْبَدَنِ فَقَطْ، أَوْ النَّفْسِ النَّاطِقَةِ فَقَطْ، أَوْ النَّفْسِ الْحَيَوَانِيَّةِ فَقَطْ.

أَمَّا الْبَدَنُ فَالْجَوَارِحُ وَالْأَعْضَاءُ لَيْسَتْ بِمَوْضِعِ الْأَلَامِ، بَلْ هِيَ مِمَّا يَسْتَعْذِبُ جَمِيعَ مَا يَرُدُّ عَلَيْهَا مِنْ أَنْوَاعِ الْعُقُوبَاتِ وَالْأَلَامِ؛ لِأَنَّهَا قَابِلَةٌ لِلْفَصْلِ وَالْوَصْلِ وَالْحَرَارَةِ وَالْبُرُودَةِ، وَغَيْرِهَا مِنَ الْأَضْدَادِ وَالْأَعْدَامِ. فَكُلُّ مَا يَرُدُّ عَلَى الْجِسْمِ يَكُونُ صِفَةً كَمَالِيَّةً لَهُ. وَإِذَا زَالَ اتِّصَالُهُ، كَانَ قَدْ بَطَلَتْ ذَاتُهُ وَحَدَّثَتْ ذَاتَانِ أُخْرَيَانِ مَتَّصِلَتَانِ، وَلَيْسَ إِذَا طَرَأَتْ عَلَيْهِ صِفَةٌ مُضَادَّةٌ لِتِي كَانَ عَلَيْهَا، بَقِيَتْ الْأُولَى مَعَ الثَّانِيَةِ لِيَكُونَ آفَةً وَضَرَرًا لَهُ كَمَا لِلْجَوْهَرِ النَّفْسَانِيِّ؛ فَإِنَّ النَّفْسَ جَامِعَةً لِإِدْرَاكِ أَحَدِ الضَّدَيْنِ مَعَ الْآخَرِ الَّذِي كَانَ مَلَائِمًا لَهَا فَيَتَضَرَّرُ بِالْآخَرِ، كَمَا إِذَا وَرَدَ عَلَى عَضْوٍ مِنْ بَدَنِهَا مَا يَضَادُّ الْكَيْفِيَّةَ الْمَزَاجِيَّةَ، فَتَدْرِكُ بِالْأُولَى وَهِيَ الْمَعْتَدَلَةُ الَّتِي بِهَا قَوَّتُهَا اللَّمَسِيَّةُ الثَّانِيَةُ الْمَضَادَّةُ لَهَا فَيَحْصُلُ الْأَلَمُ، وَلَا يُمْكِنُ مِثْلُ ذَلِكَ فِي الْجِسْمِ وَصُورَتِهِ السَّارِيَّةِ فِيهِ، فَتَأَمَّلْ.

وَلَيْسَ كُلُّ مَنْ دَخَلَ [دَارَ] الْعَذَابِ وَالْعُقُوبَةِ مَعَذَّبًا مُعَاقِبًا، بَلْ رَبَّمَا

كان مستعذباً كالسدنة والزبانية وكأهل السجون والأتونات، وكذلك قوى الجوارح حيث جعلها الله محلاً للانتقام من النفس التي كانت تحكّم عليها، وتسخرها بأمر الله. فالآلام تختلف عليها بما تراه في ملكها وموضع تصرفها خلاف ما تطلبه وتحبّه من جهة ما ينتقل إليها المدركات والمشاعر والحواس.

الشرح

لقد اشتمل هذا النص من كلام المصنّف على الأمرين التاليين:
١. المدعى، ووجهه. ٢. الشروع في البرهان على المدعى.

محلّ الآلام ليس أمراً بسيطاً

لابدّ من محلّ للآلام والعقوبات في النار، والمحلّ لابدّ أن يكون ممتزجاً غير بسيط، وذلك لأنّه من حقيقة جهنّم التي علمت أنّها ممزوجة من الدنيا والآخرة. فإذا كان الأمر كذلك فلا صلاحية لكلّ من البدن، والنفس الناطقة، والنفس الحيوانية - كلّاً على حدة - أن يكون محللاً للآلام والعقوبات. وهذا ما يمكن عرضه ليتّضح أكثر من خلال الصورة التالية:

بسيط	لا شيء من محلّ الآلام
بسيط	البدن فقط

∴ لا شيء من محلّ الآلام يبدن، أو لا شيء من البدن بمحلّ للآلام وكذلك الحال بالنسبة للنفس الناطقة، والنفس الحيوانية.

والبساطة هاهنا هي عدم انضمام أمر آخر للمذكورات، وإلا فالبدن ليس بسيطاً بل هو مركّب من مادّة وصورة. نعم، البساطة حليفة كلّ من أخويه: النفس الناطقة والنفس الحيوانية، وذلك لتجرّد كلّ منهما. إذن البساطة المذكورة هاهنا ليست بمعنى التجرّد عن المادّة وإنّما التجرّد بمعنى عدم الانضمام إلى الغير.

لا شيء من البدن بمحلّ للآلام

لقد عرض المصنّف وجه ذلك بما يمكن عرضه من خلال الطريقة التالية:
الفرض: ١. البدن جوارح وأعضاء. ٢. كلّ ما يرد على شيء يكون صفةً

كحاليّة له. ٣. الصفة الكميّة ليست ألماً لما ترد عليه.

المدعى: لا شيء من البدن بمحلّ للآلام

البرهان: يمكن عرضه من خلال التالي:

البدن يستعذب ما يرد عليه من الآلام

لا شيء من محلّ الآلام يستعذب ما يرد عليه من الآلام

∴ لا شيء من البدن بمحلّ للآلام

وقد ذكر رحمه الله أمثلة لما يتصوّر أنّها عقوبات تقع على البدن، وذلك كالفصل، والحرارة والبرودة، بما تحدثانه من أعدام تلحق البدن.

أمّا الكبرى فواضحة، وإنّما الكلام في الصغرى، حيث أفرد المصنّف لها المساحة الرحبة، فأثبت أنّ البدن يستعذب كلّ ما يرد عليه ممّا يعدّ عقوبة وألماً. وهذا ما يمكن عرضه من خلال القياس التالي:

العقوبات والآلام المذكورة ترد على الجسم

كلّ ما يرد على الجسم صفة كميّة له

∴ العقوبات والآلام المذكورة صفة كميّة للجسم

نجعل النتيجة صغرى في القياس التالي:

العقوبات والآلام المذكورة صفة كميّة للجسم

كلّ صفة كميّة عذبة لما ترد عليه

∴ العقوبات والآلام المذكورة عذبة للجسم

وبالتالي فالبدن يستعذب ما يحلّ فيه ويرد عليه، وما هو كذلك لا يكون محلاً للآلام والعقوبات، بل هي من باب السالبة بانتفاء الموضوع بالنسبة له، أي: الأمور التي يراد جعل البدن محلاً لها على أنّها عقوبات له، فهي ليست كذلك ابتداءً.

هذا الذي تقدّم يمكن عدّه دليلاً أوّلاً على المطلوب، حيث كان السند فيه والحدّ الأوسط الذي حمل على عاتقه مهمّة سلب محليّة الآلام عن العقوبات

والآلام عن البدن هو استعذابه لها، والذي كان حدًّا أوسط ثبت من خلاله الاستعذاب المذكور للبدن هو أن المذكورات كآلامٍ وعقوباتٍ هي كمالات البدن، والكمالُ ممَّا يستعذبه صاحبه ولا يأباه، كيف وهو مقتضى ذاته.

وأما ما يمكن عدُّه دليلاً آخر، فهو أن الألم لكي يحلَّ في البدن لابدَّ من عروض صفة مضادة لصفة كانت واردة على البدن، والصفة الضدَّ الواردة إمَّا أن تزيل السابقة وذلك كصفة الانفصال حيث تزيل صفة الاتصال التي تضادها، وإمَّا أن تبقى وتجتمع الصفتان المتضادتان حتى يتحقَّق الضرر في البدن، ولا يتحقَّق هذا في مثل البدن، وذلك لعدم دركه لذاته فضلاً عمَّا يرد عليه، وأمَّا بالنسبة للصفة الأولى كالانفصال فلا يبقى محلُّ، وذلك لأنَّ الجسم ينقسم إلى ذاتين أخريين، والاجتماع الممنوع بالنسبة للبدن لا خير فيه بالنسبة للجوهر النفساني^(١).

وأما قوله رحمه الله: «وليس كلُّ من دخل العذاب والعقوبة» فهو دليل ثالث لإثبات عدم أهلية البدن لأن يكون محلَّ الآلام للمتألِّم، فلو سلّمنا أن الآلام ترد عليه والعقوبات تشتمل عليه، لكن قد تكرَّر مراراً أن كون شيء في العذاب والعقوبة لا يلزم منه تألُّم ذلك الشيء وعذابه.

إشارات النصّ

البدن بما هو بدن

لا شكَّ أن البدن من حيث هو بدن، لا يتألَّم ولا يتعذَّب، وإنَّها هناك نحو من الآلام والعقوبات لا يمكن وصولها إلى مستحقَّ العذاب والعقوبة - وهو النفس - إلا بواسطة البدن، وإلا فالإنسان قد يصرفه عن التألُّم والتوجُّع مع وجود ما يدعو إلى ذلك في بدنه، وذلك كالجرح أو الحرق صارف كالنوم، هذا في نشأة الدنيا، والكلام هو الكلام في نشأة الآخرة، حيث لابدَّ من وسيلة يتمُّ بها وصول

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ٩، ص ٣٧٠.

بعض الآلام أو اللذائذ إلى النفس التي هي من يطيع وهي من يعصي، فلها ما يجزّه كلّ من الطاعة والمعصية، وكذلك هناك نحو من اللذائذ لا يستوجب ما يستوجب ذلك النحو من اللذائذ أو الآلام من وسيلة وواسطة، وذلك كاللذائذ العقلية الغنيّة عن ذلك في الدنيا وبنحو أولى في الآخرة.

إذن فالمقصود بالعذاب أو الثواب هو من أطاع أو عصى، وليس هو إلاّ النفس، إلاّ أنّها لا تصلح وحدها لتكون محلّاً للآلام أو اللذائذ الحسيّة، وإنّما تحتاج إلى أمرٍ آخر هو البدن، والبدن واضح أنّه لا يصلح لأن يكون محلّاً وأهلاً، وذلك لأنّه لم يكن المطيع أو العاصي، بالإضافة إلى ما تمّ عرضه في شرح هذا النصّ ممّا يفيد عدم هذه الأهليّة.

بعبارةٍ أخرى: يلحظ البدن بلحاظين: البدن بشرط لا، والبدن لا بشرط، حيث يكون باللحاظ الأوّل مادّة، وبالآخر جنساً، وهو الذي يستعذب وهو الذي يتألّم، دون البدن باللحاظ الأوّل حيث لا ألم له ولا استعذاب.

الأدلة ثلاثة

لقد رأيت أنّ الأدلة التي ساقها المصنّف لإثبات عدم كون البدن محلّاً للآلام

ثلاثة:

١. استعذاب البدن لكلّ ما يرد عليه.
٢. عدم اجتماع صفتين متضادتين في البدن.
٣. في حال التنزّل إلى الإقرار بأنّ ما يرد على البدن قد لا يكون عذاباً مستعذاباً، وأنّه قد يكون مقتضياً للعذاب، لكنك عرفت أنّ تعرض الشيء المؤلم لا يلزم منه العذاب.

النص الثاني

النفس الناطقة لا تشقى

وأما النفس الناطقة - أعني الروح الإلهي، محلّ الحكمة والمعرفة - فهي^(١) سعيدة في الدنيا والآخرة، لا حظ لها في الشقاء؛ لأنها ليست من عالم الشقاء والشر، إلا أن الله ركبها هذا المركب الحيواني المسمى بالنفس الحيوانية، فهي لها كالدابة، وليس للناطقة إلا المشي بها على الصراط المستقيم. فإن أجابت النفس الحيوانية لها، فهي المركب الذلول المرتاض، وإن أبت فهي الدابة الجموح؛ كلما أراد الراكب أن يردّها إلى الطريق، حزنّت عليه، وجمحت وأخذت يميناً وشمالاً إفراطاً أو تفريطاً لقوّة رأسها، وللراكب أن يروضها ويؤدّبها حتى تتبدّل ذاتها عما كانت ويصير طبعها موافقاً لما أراد منها صاحبها.

(١) في بعض النسخ: وهي.

الشرح

النفس الناطقة بمعزلٍ عمّا عداها من نفوس لا تكون إلا سعيدة، ولا سبيل للشقاء إليها أبداً، لا في نشأة الدنيا ولا الآخرة، وذلك لأنّها من عالم السعادة والخير، وليست من عالم الشقاء والشرّ، وذلك لأنّها إذا خلّيت وطبيعتها فلا تدعو إلا إلى الخير والصلاح والسعادة.

إلا أنّها لا توجد في الإنسان إن وجدت وحيدةً مستقلةً عمّا عداها من نفوس، بل لا توجد إلا مسبوقة بنفوس نباتيّة وأخرى حيوانيّة؛ شهويّة وغضبيّة، حيث يراد لها أن تكون هادياً لها وحاكماً عليها، توازن بينها، وتعطي كلّاً منها حقّها، وحقّها هو الإشباع بما يتناسب مع عمارة مملكة البدن.

ومن المعلوم أنّ من الحكّام من يكون حازماً حاسماً لا يسمح بتجاوز أحدٍ من رعاياه، ومنهم من يكون الهزيل الذي يعدو عليه مرؤوسه فلا يرعون له حقّاً ولا يقيمون له وزناً، فتجد البعض يتجاوز إفراطاً والآخر يتجاوز تفريطاً وخموراً وتقاعساً، وهنا تعصف المشاكل بمملكة البدن وتأخذ به إلى نحو الهاوية والهلاك، فيعمّ البلاء والشرّ والشقاء، فإن لم يتدارك الحاكم الأمر ويعيد الأمور إلى نصابها، بأن يروّض الجامح المتهادي ويستنهض الخامل الهزيل، لا يلام أحدٌ سواه، إذ هو ذو الأهليّة لإدارة الأمور.

هذا حال النفس الناطقة مع القوى الأخرى من شهويّة وغضبيّة، إذ لا تدرك الواحدة منها حدّاً للشبع تقف عنده؛ إذ كلّ منهما لو خلّيت وطبيعتها، تطلب مزيداً من الشهوة والبطش، وهذا ممّا لا يجلب على البدن إلا وبالاً حيث يؤدّي إطلاق العنان لكلّ منهما نقض الغرض من وجود كلّ منهما، حيث أريد للشهوة جلب المنفعة، وللغضب دفع الضرر، ومع انفلات كلّ منهما من عقابها

فلن تُجَلَّبَ منفعة ولن يُدْفَع ضرر البتّة.
 ولا تلام واحدة منهما، وذلك لأنّ ما يبدر منها هو مقتضى الكينونة والطبع.
 نعم، الذي يلام هو الذي يدرك ما يجب عليه أن تكون كلّ منهما، ولديه القدرة
 على الردع، لكنّه تكاسل وأهمل فتهدت القوى الأخرى في غيها وسدرت في
 خبطها، فلقي البدن بسبب ذلك ما لقي.
 إذن، النفس من حيث طبيعتها لا تعذب ولا تؤاخذ ولا تلام، وإنّما يكون لها
 كلّ ذلك بالقياس إلى ما هي مسؤولة عنه من نفوس أو قوى أخرى، فإن عملت
 وفق المسؤولية فازت، وإلا فقد خسرت خسراً مبيناً.

إشارات النصّ

كلام سابق

قال المصنّف في معرض التأكيد على مقام النفس الناطقة الشامخ: «... لأنّ
 العارف بالتوحيد تكون نفسه منوّرة بنور الحقّ واليقين، مرتفعة عن العالم
 الأسفل إلى مقام العلويين، والنار لا تدخل في محلّ المعرفة والإيمان، وإنّما
 سلطانها على الجلود والأبدان...»^(١).
 وقال أيضاً: «... وليس للنار دخول أو تصرّف في القلوب والأفئدة، وإنّما
 لضربٍ منها اطلاعٌ على القلوب لا دخول فيها... فالقلب كالجنة حُفّت بالمكاره
 وباطنه فيه الرحمة وظاهره فيه العذاب، وهي النار التي تطلع على الأفئدة...»^(٢).
 وقال الحكيم السبزواري معلّقاً: «ونيران الأعمال السيئة في الدنيا لهيب وصوله
 على عقل بسيط من غير دخول واحتراق؛ لأنّها في وادٍ وهو في وادٍ آخر»^(٣).

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ٩، ص ٣٢٠.

(٢) المصدر نفسه: ص ٣٣١.

(٣) المصدر نفسه: حاشية ١.

العقل لا يكون إلا خيراً

النفس الناطقة - أي: العاقلة - لا تعذب، وذلك من حيث كونها ناطقة، أي: عاقلة، وإلا فلو هبطت عن مقام العقل لآقت ما تستحق من الأذى والهوان؛ «... والوجه في ذلك أن النفس الإنسانية متى كانت نشأتها غير مرتفعة عن عالم الحركات، وكان الغالب على طبعها الجزء الناري التي شأنها سرعة الحركة وقوة الاشتعال، فمثل هذه النفس النارية شديدة الشبه بالشیطان في استنباط الحيل والمكر، والاستبداد بالرأي، والعمل بالقياس الفاسد، والإبء والاستعلاء والغواية والإغواء، بخلاف النفوس النورية المطمئنة الطبع المعتدلة الخلقة، العالية الجوهر عن هذا العالم، فإن شأنها الانفعال عن الملوكوت الأعلى... فهذا معنى العقل المستعمل في هذا الموضع، ومرجعه إلى التعقل للأمر والقضايا المستعملة في كتب الأخلاق التي هي مبادئ الآراء والعلوم التي لنا أن نعقلها لنفعلها أو نتجنب عنها...»^(١).

إذن فالنفس في مرتبة العقل لا تكون إلا سعيدة، وذلك لأنها لا تدرك إلا خيراً ولا تفعل إلا خيراً، والذي يكون حاله كذلك لا يكون إلا سعيداً في أي نشأة كان، ولذلك روى بعض أصحاب الإمام الصادق عليه السلام قال: «قلت له ما العقل؟ قال: ما عبد به الرحمن واكتسب به الجنان. قال: قلت: فالذي كان في معاوية؟ فقال: تلك النكراء، تلك الشيطنة، وهي شبيهة بالعقل»^(٢).

وهذا ما يمكن عرضه لما أولاً وإثناً ثانياً:

زيد عاقل

(١) شرح أصول الكافي: صدر الدين محمد بن إبراهيم الشيرازي، عني بتصحيحه: محمد خواجهوي، مركز أبحاث العلوم الإنسانية والثقافية، الطبعة الثانية، ١٣٨٣ ش: ج ١، ص ٢٢٥.

(٢) الكافي، مصدر سابق: ج ١، ص ٢٥، الحديث ٣.

كلّ عاقل يعبد الرحمن ويكتسب الجنان

زيد .: يعبد الرحمن ويكتسب الجنان

إذن فالعقل علّة لاكتساب زيد الجنان وعبادة الرحمن.

كلّ عابد للرحمن مكتسب للجنان عاقل

لا أحد - مثلاً - عابد للرحمن مكتسب للجنان

.: لا أحد عاقل

إذن فسير الإنسان في غير صراط عبادة الرحمن واكتساب الجنان يؤثّر على أنّه ليس بعاقل، والعقل المسلوب هاهنا هو بالمعنى المذكور، وإلّا فللعقل معانٍ عدّة يمكن أن تُطلق على مَنْ لا يعبد الرحمن ولا يكتسب الجنان، وذلك كالمعنى الذي يقول به الجمهور ومرجعه إلى جودة الرويّة وسرعة التفطنّ في استنباط ما ينبغي^(١).

(١) راجع شرح أصول الكافي، مصدر سابق: ص ٢٢٥.

النص الثالث

النفس لا ذنب لها

وأما النفس الحيوانية فالمعاصي وإن نشأت بسببها إلا أنها لا ذنب لها ولا معصية؛ لأنّ الأفعال الصادرة عنها - كالشهوة والغضب وغيرها - هي كمالات وامتّمات لها، بها تسبّح الله وتقدّسه، وليست ممّا يقصد في أفعالها المخالفة لله، ولا في تأتيها المعصية انتهاكاً للشريعة، وإنما تجري بحسب طبعها، وكلّ ما يجري من الأفعال بحسب الطبع فهو تسبيح لله وتقديس، كما علم سابقاً، لكنّها اتّفق أنّها على طبيعة لا توافق صاحبها وراكبها على ما يريد منها.

فإذن يجب عليك أن تتأمّل في هذا المقام وتجدّ محلّ الآلام، فاعلم: أنّ محلّ الآلام كالمترج من أمرين، وهي النفس الأدمية المتصلة بالنفس الحيوانية قبل أن تصير عقلاً بالفعل، فهي كالبرزخ الجامع للطرفين والمتوسّط بينهما، فهي محلّ صورة العقوبات من حيث كونها نفساً حيوانية، ومدرك الآلام من حيث كونها ناطقة.

فإذا وقع العقاب يوم القيامة فإنّما يقع على النفس الحيوانية؛ لمخالفتها للنفس الناطقة في سلوك طريق الحق، كما تُضرب الدابة إذا بجمحت وخرجت عن الطريق الذي يُراد المشي عليه. ألا ترى الحدود الشرعية في الزنا واللواط والسرقه وغيرها أنّها محلّها النفس الحيوانية، وهي التي تحسّ بألم القتل وقطع اليد وضرب الظهر، فقامت الحدود بالجسم وقام الألم بالنفس الحساسة المتخيّلة.

وأما النفس الناطقة - أعني الجوهر العقلي المدرك للعقليات المحضة - فلا تبرح عن مكانها العالي الشريف، فهي على شرفها في عالمها وسعادتها الدائمة؛ لأنها المنفوخة من روح الله، وليست هي موجودة في أكثر الناس. وأما الحيوانية فلا يخلو منها إنسان، سواء كان سعيداً وهي سليمة مطيعة ذلولة، أو كان شقيماً فهي عاصية جموحة. فالمطيعة تنسرح^(١) يوم الآخرة في رياض الجنة ومراتعها، والعاصية تُعاقب وتُعذب حتى تصير منقادة.

وأما الأعضاء والجوارح فما عندها إلا النعيم الدائم في جهنم، مثل ما هي الخزنة عليه، من كونها مسبحة لله بمجده مطيعة دائماً لما يقوم بها أو يُقام عليها من الأفعال كما في الدنيا، فيتخيّل الإنسان أنّ العضو يتألم ويتأذى لإحساسه في نفسه بالألم، وليس كما توهمه، إنّما هو المتألم المتأذى بما يحمله إليه حاسة الجارحة من صورة ما يكرهه. ألا ترى [أنّ] المريض إذا نام وهو حيّ والحسّ عنده موجودٌ والجرح الذي يتألم منه في يقظته حاصلٌ في العضو، ومع هذا لا يجد الماء؟ لأنّ الواجد للألم قد صرف وجهه عن عالم الشهادة إلى عالم البرزخ، فما عنده خبر؛ فإذا استيقظ المريض ورجع إلى عالم الشهادة ونزل إلى منزل الحواس، قامت به الأوجاع والآلام، فإن بقي في البرزخ على ما يكون عليه إمّا في رؤيا مفزعة وصورة مؤلمة فيتألم، أو في رؤيا حسنة وصورة ملذّة فيتنعم، فينتقل معه النعيم أو الألم حيث انتقل، وهكذا حاله في الآخرة، فتنبه لما قلناه وتبصر بما نورناه.

(١) في بعض النسخ: تنسرح.

الشرح

لقد اشتمل هذا النصّ على الأمور التالية:

١. بيان عدم صلاحية النفس الحيوانية لأن تكون محلاً للآلام.

٢. التأكيد على عدم كون النفس الناطقة محلاً للآلام.

٣. التأكيد على عدم صلاحية الأعضاء لتكون محلاً للآلام.

٤. محلّ الآلام كالبرزخ الجامع بين النفس الأدمية والحيوانية.

• أمّا الأمر الأوّل: يمكن بيانه من خلال الطريقة التالية:

الفرض: ١. النفس الحيوانية ذات شهوة وغضب، وهما باعثنان على الحركة.

٢. عمل كلّ قوّة وفق طبعها كمال لها، وإلا فيلزم القسر إمّا دائماً أو

أكثرأ، وهو محال.

٣. سبب المعاصي إمّا من شهوة أو غضب.

المدعى: لا واحد من النفس الحيوانية بعاصٍ.

البرهان:

لا واحد من النفس الحيوانية

بمتهك لأوامر الخالق

كلّ عاصٍ

متتهك لأوامر الخالق

بمعاصٍ

لا شيء ممّا يفعل ما يقتضيه طبعه

كلّ ما يفعل فعلاً يخالف الشريعة

لا شيء ممّا يفعل ما يقتضيه طبعه

يفعل فعلاً مخالفاً للشريعة

وبها أنّ أفعال النفس الحيوانية - شهوة كانت أم غضباً - هي مقتضى طبعها،

فلا يكون ما تفعله فعلاً مخالفاً للشريعة، وبالتالي فلا تكون عرضة للمؤاخذة والعقاب، بل ما يصدر عنها تسبيح للحقّ وتقديس له.

إن قلت: إذن فما هو محلّ الآلام، وما هو موضوع المعصية؟

قلنا: هي النفس الحيوانية، لكن لا من حيث ذاتها، وإنما بالقياس إلى ما يقتضيه صاحبها من كمال، حيث كان لها دور في تفويت الكمال عليه، فتحمّل وزر ذلك.

ووزان هذا وزان كلّ المعاصي، وذلك كالزنا - مثلاً - حيث يكون مقتضى كمال الشهوة والأعضاء التناسلية، إلا أنّ الذنب بالقياس إلى تفويت كمال لا بدّ من الحرص على أن لا تفوت، وذلك إمّا على صعيد الفرد أو المجتمع الذي يراد له أن يكون معيناً للفرد على تحصيل كماله الذي خلق لأجله.

إذن فقد بان أنّ محلّ الآلام لا يكون شيئاً في نفسه، بل هو النفس الحيوانية بالقياس إلى صاحبها ورئيسها النفس الآدمية، أي: الناطقة.

• وأما الأمر الثاني وهو أنّ النفس الناطقة لا تكون محلاً للآلام، فقد تقدّم تفصيل الكلام فيه، وتقدّم مفاد قول المصنّف: (وليست هي موجودة في أكثر الناس)^(١)، إذ قليل هم الذين يصلون إلى مقام العقل بالفعل، ويكون لهم مقام صدق عند ملك مقتدر، وكثير هم الذين يقفون عند الإنسان المثالي على اختلاف أنواعه، وذلك لأنك عرفت مذهب المصنّف في الإنسان، فالنفوس الإنسانية في أوائل فطرتها من نوع وتصير في الفطرة الثانية أنواعاً وأجناساً كثيرة^(٢).

• وأما الأمر الثالث وهو عدم أهلية الأعضاء لأن تكون المحلّ، فقد تقدّم في النصّ الأوّل من هذا الفصل، فهي قابلة لكلّ ما يرد عليها، والقابل لشيء يكون

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ٩، ص ٣٧٢.

(٢) انظر: المصدر نفسه: ج ٩، ص ٢٠.

حصوله ملائماً له، بل هو كمال له، وهو ما أفاده المصنّف بقوله: «... وكلّ ما يمكن حصوله للشيء فإنّ حصوله كمال لذلك الشيء»^(١).
والذي أضافه المصنّف هاهنا إنّها هو تأييد لعدم تلك الأهلية، وذلك لأنّ الأعضاء لا تتألم مع وجود المؤلم من جرح أو حرق، وذلك عندما يكون الإنسان في حالة النوم.

• وأما الأمر الرابع فهو الخلوّص إلى أنّ محلّ الآلام ليس واحداً ممّا ذكر مستقلاً، بل الكلّ على اختلاف في الدور والوظيفة، فالأعضاء لها دور الإعداد كما هو شأنها أبداً، وأمّا النفس الناطقة والحيوانية فمن حيث عدم ضبط الأولى للثانية، ومن حيث تمرد الثانية على الأولى وعدم الخضوع لأوامرها.

إشارات النصّ

مؤاخذة الحكيم السبزواري

لقد رأيت أنّ المصنّف رحمه الله اعتمد على كون كلّ ما يصدر عن النفس الحيوانية كمالاً لها، والكمال لا يؤلم، بل فقدته هو الذي يؤلم، ليثبت عدم صلاحية النفوس الحيوانية لكونها محلاً للآلام، فهي لا تحالف ما يقتضيه طبعها في كلّ فعل تفعله، والذي يكون كذلك لا يكون عاصياً البتّة، والذي لا يكون عاصياً لا يكون متألماً.

الحكيم السبزواري رحمه الله لم يرق له أن ينفي الألم بنفي الذنب والمعصية، كما يمكن توضيحه من خلال القياس التالي:

كُلٌّ من لا ذنب له ولا معصية	لا ألم له ولا عذاب
النفوس الحيوانية	لا ذنب لها ولا معصية
∴ النفوس الحيوانية	لا ألم لها ولا عذاب

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ٣، ص ٢٣.

أو من خلال هذا الآخر:

كلّ ما للنفوس الحيوانية ملائم لها
كلّ ملائم للشيء ملذّ له
كلّ ما للنفوس الحيوانية ملذّ لها

ولازم ذلك أنّ لا ألم للنفوس الحيوانية مع أنّ «... للنفوس الحيوانية إدراكات جزئية للملائمات والمنافرات، وقد مرّ أنّ لكلّ قوّة لذّة بإدراك ملائمتها وألم بإدراك منافرها، فللمسة العضو لذّة لمسية بإدراك الكيفية المعتدلة وبإدراك النعومة، وألم لمسيّ بإدراك الكيفية الغير معتدلة وبإدراك الخشونة، وكذا الذائقة بإدراك الحلاوة والمرارة مثلاً...»^(١).

لكنّه رحمه الله - أي: الحكيم السبزواري - وكعاداته، راح يلتبس وجهاً، فرأى أنّ الآلام التي يراد نفيها عن النفوس الحيوانية هي التي تكون على نحو العقوبات الإلهية، وأمّا الآلام التي تنالها من دركها للمنافرات فلا ضير في أن تكون محلاً لها.

والجواب: هو أنّ النفس الحيوانية - من حيث هي نفس حيوانية - ليست محلاً للآلام التي هي على سبيل العقوبات، وإنّما هي كذلك بالقياس لما تفوّته على الناطقة من كمال.

النفس الناطقة لا تبرح عن مكانها

تكرّر من المصنّف في غير مرّة أنّ النفس الناطقة لا تكون محلاً للآلام، كيف وهي ذلك الجوهر المدرك بالفعل لما هو خير محض ونور مؤنس؟

إنّ الذي بالعقل بالفعل انتقي
فهو لعالم العقول مُرتقي
منه يصير عالماً عقلياً
به يضاهي عالماً عينيّاً

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ٩، ص ٣٧٠ - ٣٧١، حاشية ٣.

ملتحق بمثل نورية
مشاهدٌ من بعده كلّ البها
ينسيه نفسه اتّصال النور
واجدةً لسنخها عرية
بها يحيط من إليه المنتهى
كحاله في عالم الغرور^(١)

نعم للنفس الناطقة - لا من حيث هي ناطقة بالفعل - آلام لا تكون إلا لمن كان مؤهلاً لكسب المدركات الكلّية والمعارف الحقّة الإلهية، لكنّه أعرض وتولّى عنها إلى الأدنى والأدون، فله من العقوبة والعذاب الروحاني الذي لا يكون للنفوس غير المستعدّة، والآلام هذه لا تكون الناطقة محلاً لها من حيث هي ناطقة؛ إذ «... أين هي من الأوجاع التي هي لها، بل للناطق في مرتبتها ونزولها في منزلتها وهي النفس الأدمية المتّصلة بالحيوانية...»^(٢).

للأعضاء النعيم الدائم

أمّا نعيم الأعضاء في الجنّة فواضح لا اعتياص فيه، وإنّما يكون ذلك كلّه في زعم النعيم للأعضاء في دار الجحيم.

إلا أنّ ذلك سرعان ما يزول عند شيء من التأمّل فيما تقدّم من أبحاث، وهو ما يمكن تلخيصه بأمرين ذكرهما المصنّف رحمه الله في النصّ الذي بين أيدينا:
الأول: لا ملازمة ما بين الكون في الجحيم والعذاب والألم، فالخزنة - أي: ملائكة النار - هم فيها وليس لهم إلا النعيم، إذن فليس كلّ من يوجد في دار الجحيم يكون محروماً من النعيم.

الثاني: لعلّه يقال بضرورة تألّم الأعضاء وبداهته، وذلك لما نجده في الدنيا عند وقوع المؤذي على عضو من الأعضاء، فإنّ ذلك يوجعه ويؤلمه. فإنّه يقال: لا ملازمة ما بين وقوع المؤذي على عضو وتألّم ذلك العضو،

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ٥، ص ٢٨٧.

(٢) المصدر نفسه: ص ٣٧١، حاشية الحكيم السبزواري رحمه الله.

وذلك لأمرين:

١. المتألم الحقّ هو الذي يدرك صورة المؤذي المؤلم، وليس هو الأعضاء، حيث ثبت في محلّه أنّ المادّي لا يوجد لنفسه حتّى يكون مدركاً لها فكيف يكون مدركاً لما عداها، وإنّما للأعضاء دور معدّ ليس إلّا.

للعضو إعداد إفاضة الصور قامت قياماً عنه كالذي استتر^(١)

٢. النقض على ما قيل بوجود المؤذي المؤلم في عضو، وذلك كالجرح دون أن يكون العضو متألماً حال نوم صاحبه، لأنّ محلّ الألم ومدركه الحقّ كان قد صرف وجهه عن عالم الشهادة إلى عالم البرزخ فما عنده خبر، لكنّه إذا عاد بعد أن أرسله المتوفّي في منامه أدرك وتألّم.

(١) شرح المنظومة، مصدر سابق: ج ٥، ص ٣٧.

الفصل الحادي والثلاثون^(١) في الإشارة إلى الزبانية وعددها

(١) عرض المصنّف لهذا البحث في : المظاهر الإلهية، مصدر سابق: ص ١٤٠؛ مفاتيح الغيب، مصدر سابق: ج ٢، ص ١٠٧٦.

تمهيد

تفصيل آخر من تفاصيل الآخرة - سيّما دار العذاب - يتعرّض له المصنّف انطلاقاً من إشارة قرآنيّة وردت في قوله تعالى: ﴿عَلَيْهَا تِسْعَةَ عَشَرَ * وَمَا جَعَلْنَا أَصْحَابَ النَّارِ إِلَّا مَلَائِكَةً وَمَا جَعَلْنَا عِدَّتَهُمْ إِلَّا فِتْنَةً لِلَّذِينَ كَفَرُوا...﴾ (المدّثر: ٣٠ - ٣١)، حيث رأى رحمه الله أنّ الملائكة الـ«تسعة عشر» وهم خزنة النار وزبانيته ليست شيئاً وراء قوى الإنسان الظاهرة والباطنة، وهو ما رآه قبلاً لما أجرى الكلام في أبواب الجنة والجحيم، وهو ينسجم تماماً مع ما أفاده وأكدّه غير مرّة من أنّ جنة المرء أو جحيمه ما هي إلا ذاته وما اشتملت عليها من صور أو جدتها الملكات الغالبة.

إذن فالمحور الذي يدور حوله هذا الفصل هو بيان أنّ الزبانية - وهم تسعة عشر - ليسوا شيئاً وراء قوى الإنسان الذي لم تستكمل ذاته بالعلم والعمل. وما جاء مؤيِّداً لذلك هو حرص العرفاء على الإمعان في إثبات التطابق ما استطاعوا إليه سبيلاً، ما بين العالم الكبير السماوي والعالم الصغير الإنساني، حيث يوجد في بدن الإنسان الكثير من الأعضاء والأجهزة التي ينطبق عليها موجودات وظواهر في ذلك العالم، فالشرايين - مثلاً - ينطبق عليها أنهار العالم الآفاقي، وغير ذلك من محاولات لا دليل عليها إلا الاستحسان والتخمين.

لقد اشتمل هذا الفصل على أمرين في نصّين:

النصّ الأوّل: تطبيق الزبانية التسعة عشر على قوى النفس الإنسانيّة.

النصّ الثاني: الكلام فيمن تكون له الزبانية المذكورون، والوجه الذي يكون

به الإنسان رهين تنكيل وتعذيب أولئك الزبانية.

علماً أنّ الأبحاث هذه ذات طابع تفسيريّ وروائيّ إضافة إلى شيء من

الاستحسان الذي يكون لقومٍ دون آخرين.

النص الأول

الزبانية قوى النفس

قال تعالى: ﴿عَلَيْهَا تِسْعَةَ عَشَرَ * وَمَا جَعَلْنَا أَصْحَابَ النَّارِ إِلَّا مَلَائِكَةً وَمَا جَعَلْنَا عِدَّتَهُمْ إِلَّا فِتْنَةً لِلَّذِينَ كَفَرُوا﴾ (المدثر: ٣٠ - ٣١).
 اعلم أن لله سبحانه ملائكة عمالة بإذنه في الأجسام، كما أن له ملائكة علامة لا التفات لهم بغيره تعالى، ولا شغل لهم في الأجسام، وهم المشار إليهم بقوله: ﴿فَالسَّابِقَاتِ سَبْقًا﴾ (النازعات: ٤) وبقوله: ﴿فَالْمُدَبِّرَاتِ أَمْرًا﴾ (النازعات: ٥) إلى تلك الثواني، وهي مدبرات الأمور في برازخ عالم الظلمات وأشباح عالم الطبيعة التي ظاهرها الدنيا وطبقاتها، وباطنها الجحيم وطبقاتها، وإنما أوتيت بلفظ «الفاء» الدالة على الترتيب والتعقيب الوجودي لأن كلاً منها تحت جوهر قدسي من المفارقات السابقة الوجود على النفسانيات المدبرة والطبيعات المحركة، وهي كروحانيات العالم الكبير السماوي والعالم الصغير الإنساني، وفيه أنموذج لما في العالم الكبير؛ فهي في العالم الكبير العلوي أرواح الكواكب السيارة وأرواح الثوابت التي يجمعها^(١) اثنا عشر برجاً، والجملة تسعة عشر مدبراً على الإجمال، ولها تفاصيل لا تُحصى، بعضها تحت حيطه بعض وحكمه، وكذا في العالم الصغير الإنساني تسعة عشر قوى هي رؤوس سائر القوى والطبائع المباشرة للتدبير والتصرف في

(١) في بعض النسخ: بجمعها.

البرازخ السفليّة الحيوانيّة والنباتيّة: اثنا عشر منها هي مبادئ الأفعال الحيوانيّة المدركة والمحركة، فعشرٌ منها للإدراكات الخمسة الظاهرة والخمسة الباطنة، واثنانٍ للتحريك: إحداهما للشهوة مبدأ الجذب للملائمات، والأخرى للغضب مبدأ الدفع للمنافرات، وسبعةٌ منها مبادئ الأفعال النباتيّة: ثلاثةٌ منها الأصولُ في فعل التغذيةِ والتنميةِ والتوليدِ، وأربعةٌ منها الفروعُ والسدنةُ الغذائيةُ، وأفعالها في^(١) الجذب والإمسك والهضم والدفع. فلكلٍّ من هذه التسعة عشرَ مدخلاً في إثارة الجحيم التي هي ناشئةٌ من ثوران حرارة جهنم الطبيعة^(٢) وشهواتها التي هي نيراناتٌ كامنةٌ اليومَ محجوبةٌ عن نظر الخلائق، وستبرزُ يومَ القيامةِ بحيث يراها الناسُ محرقةً للجلود^(٣)، مذيبةً للأبدانِ، فطاعةً^(٤) نزاعةً للشوى، تدعو من أدبر وتولى.

والإنسانُ مادام محبوساً في الدنيا بهذه المحابيس الداخلية والخارجية التي باطنها مملؤ بنار الجحيم، مسجوناً بسجن الطبيعة، مقبوضاً أسيراً في أيدي المدبّرات العلوية التسعة عشرَ والمؤثرات السفلية التسعة عشرَ، لا يمكنه العروجُ إلى دار الحيوانِ، والدخولُ في عالم الجنانِ ومعدنِ الروح والريحان.

(١) في بعض النسخ: هي.

(٢) راجع: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج ٩، ص ٢٣٦، حيث أفيد أن كل واحد من أفراد الناس يحصل له استحقاق عذاب النار بسبب وقوعه في عالم الطبيعة.

(٣) في بعض النسخ: للوجود.

(٤) في بعض النسخ: قطة.

الشرح

يراد بيان مناشئ العذاب المختلفة، وما يحيق بالإنسان الذي قَصّر في تحصيل الكمالات العلميّة والعملية. فالمناشئ ما هي إلا قواه وما أُعملت فيه من مدرّكات، وهي الزبانية من الملائكة الذين يشدّدون النكير على المستحقّ ويغلظون التعامل معه، وهذا بيان لأمرٍ اشتمل عليه عنوان هذا الفصل حيث جاء فيه: (في الإشارة إلى الزبانية وعددها)، وقد أتضح من هم الزبانية، وأمّا عددها فهي تسعة عشر كما صرّح بذلك الكتاب المجيد، وقد كان هذا العدد محلّ فتنة وابتلاء للأمم السابقة، حيث ورد فيها لديها من نصوص تعترف بها وتقُدّسها، وإذا بها تفاجأ بوروده في كتاب رجل جاء يدّعي النبوة، وهو ما رفضوه دون هوادة، فهم في حيرة وتردّد وقلق؛ إذ كيف يرفضون نبوة شخصٍ ويصفونه بأشنع الصفات وقد جاء مصدّقاً لما بين أيديهم ممّا هو محطّ قبول منهم؟ إذن فالنصّ الذي بين أيدينا يشتمل على أمرين:

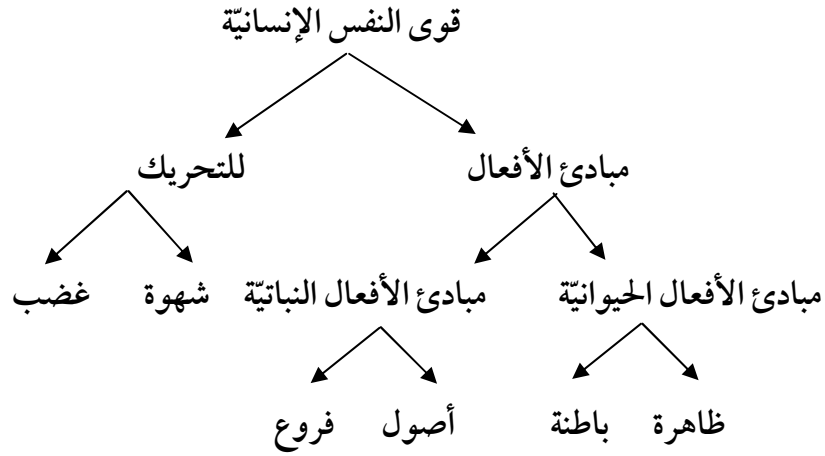
١. من هم الزبانية الذين يتولّون مهمّة تعذيب ذلك الإنسان الذي أعرض عن الاستكمال علماً وعملاً، وقد عرفت أنّهم قوى نفس ذلك الإنسان، وعرفت وجه ذلك أيضاً.

٢. كم هم؟ هم تسعة عشر، الكتاب ذكر ذلك، وتقدّم أنّهم قوى النفس، لكن من قال أنّ قوى النفس تسعة عشر؟

هنا يأتي دور الاستحسان والتخمين الذي كانت له اليد الطولى في تطبيق ما في العالم الكبير على ما في العالم الصغير الإنساني، والذي رآه أصحاب هذا المنهج أنّ قوى العالم الكبير وهم ملائكة تسعة عشر قوّة كليّة، إذن فالعالم الإنساني كذلك. أمّا قوى وملائكة العالم الكبير فهي أرواح الكواكب السيّارة التي هي

سبعة، والثوابت تعدُّ اثني عشر برجاً، إذن فالمجموع تسعة عشر، وهي التالية: الفلك الأطلس، فلك الثوابت. وأمَّا الكواكب السبعة السيّارة فهي من حيث الأقرب إلى الأرض: القمر المسمّى بالنير الأصغر، ثم عطارد المسمّى بالكاتب، ثم الزهرة الملقّبة بالسعد الأصغر، ثم الشمس وهي النير الأعظم، ثم المريخ المسمّى بالأحمر أيضاً، ثم المشتري وهو السعد الأكبر، ثم زحل المسمّى بكيوان كما يسمّى بالطارق أيضاً^(١).

أمّا قوى النفس التسعة عشر فهي ما يبدو من خلال المخطّط التالي:



أمّا الأوّل وهو قوى النفس التي تكون مبادئ الأفعال الحيوانيّة فهي خمس، وهي: الحواس الخمس الظاهرة: البصر والسمع والشمّ والذوق واللمس، وقد ذكرها الحكيم السبزواري في منظومته بقوله:

المشعر الظاهر للخمس انقسم لمسّ وذوقٌ بصرٌّ سمعٌ وشمٌّ^(٢)

وأمّا الثاني وهو قوى النفس الباطنة فهي خمس أيضاً: الحسّ المشترك (البنطاسيا) والخيال والوهم والحافظة، والمتخيّلة أو المفكّرة، وقد ذكرها الحكيم

(١) راجع: شرح المنظومة، مصدر سابق: ج ٤، ص ٣٨٩، حاشية ٢٠.

(٢) المصدر نفسه: ج ٥، ص ٢٧.

السبزواري حيث قال:

فصورٌ مدركها بنطاسيا لها بجنبه الخيال واقيا
والوهم للجزئي من معنى علم حافظه حافظه لقد رسم
ودون تلك قوّة مشتهرة للوصل والفصل هي المفكرة^(١)

وأما الثالث وهو عبارة عن القوى النباتية الثلاث المشهورة فهي: الغذائية والنامية والمولدة للمثل؛ قال الحكيم السبزواري رحمه الله:

إنّ النباتية وهي سميت قوى طبيعية - أيضاً ثلثت
غذائية، محيلة الغذاء إلى خليفة تشبه ما تحللا
نامية تزيد أقطار المحلّ بنسبة لاقت، به نشو كمل
لحفظ النوع قوّة مؤكدة من فضل آخر متياً مورده^(٢)

وأما الرابع وهو عبارة عن قوى هي خوادم وسدنة للقوّة الغذائية، فهي أربع قوى: الجاذبة، الماسكة، الدافعة، الهاضمة. قال الحكيم السبزواري:

غذائية نامية ذي خادمة وتلك أيضاً أربعة مستخدمة
جاذبة، ماسكة ودافعة هاضمة، لها هضوم أربعة^(٣)

فالغذائية تخدم النامية، إذ من دون غذاء لا مجال للنمو وزيادة أقطار المحلّ على التناسب الطبيعي في زمن النشو، وتلك - أي: الغذائية - تستخدم قوى أربعاً، والتي تمّ ذكرها آنفاً.

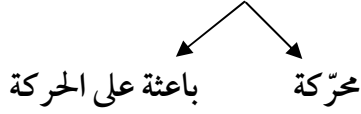
وأما الخامس والسادس فهما عبارة عن قوتين باعثتين على الحركة، حيث تنقسم القوى الحيوانية قسمة أخرى إلى التالي:

(١) راجع شرح المنظومة، مصدر سابق: ج ٥، ص ٥٣.

(٢) المصدر نفسه: ص ٧٩ - ٨٠.

(٣) المصدر نفسه: ص ٧٩.

القوى المحركة الحيوانية



أما القوى المحركة فهي التي تنبث في العضلات وتعمل فيها إرخاءً وجذباً، وأما الباعثة على الحركة فهي القوة الشوقية التي تبعث على الحركة بدافع الشهوة لجلب المنفعة أو بدافع الغضب لدفع الضرر. قال الحكيم السبزواري رحمه الله:

ومبدأ التحريك أيضاً ذو سغب شوقية ذات تشه و غضب

و ذات إرخاء وجذب منتشرة في العضل العاملة المباشرة^(١)

هذا تمام الكلام في بيان تعداد قوى النفس الإنسانية، التي تبلغ تسع عشرة قوة؛ وذلك لأن مجموع الأول والثاني من الأقسام مساوٍ لعشر، والثالث والرابع لسبع، والخامس والسادس لاثنين، إذن فالمجموع تسع عشرة قوة، وهي الزبانية التي يحقُّ بها القول على مستحقه ممن فرط في جنب نفسه فأهمل كسب الكمال على مستوى العلم والعمل، حيث تعد كل قوة من القوى المذكورة باباً وسبباً من أسباب إثارة العذاب والجحيم التي وقفت مراراً على حقيقتها وماهيتها وأنها من سنخ الدنيا وأن أصلها ومادتها تعلق النفس بأمور الدنيا من حيث هي دنيا، وصورتها الهيئات المؤلمة والأعدام والنقائص، وهي نار حقيقية يترتب عليها الحرق والإذابة، إذ النار بحسب النشأة التي تكون فيها، والإنسان الذي توجُّح في داخله هذه النار غافلٌ عنها مأخوذاً بعيداً عن درك ما تحدثه من أذى، فإذا ما انكشف عنه غطاء الغفلة وحدَّ بصره، أدرك الحرق والإذابة التي تحدثها تلك النار التي تطلع على الأفتدة.

إشارات النص

أصناف الملائكة

لقد استهّل المصنّف هذا الفصل بالإشارة المجملّة إلى أنّ هناك طوائف

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

متعدّدة للملائكة، وهم أهل مراتب، ولكلّ مقام ودور معلوم لا يمكن للآخر أن يقوم به أو يكون فيه، وهذا أمر بديهيّ، فالذي يدبّر الظواهر المتعدّدة متعدّد لا محالة ومتنوّع، وذلك شأنه شأن قوى النفس، فالباصرة لا تكون سامعة أو ذائقة أو شامة وهكذا، والذي يكون من الملائكة علّماً لا يكون عمّالاً، وبالعكس حيث يشترط المناسبة أيضاً بين الفاعل والفعل والقابل.

قال الإمام علي عليه السلام: «ثم فتق ما بين السماوات العلا، فملاهنّ أطواراً من ملائكته: منهم سجوداً لا يركعون، وركوعاً لا ينتصبون، وصاقون لا يتزايلون، ومسبحون لا يسأمون... ومنهم أمناء على وحيه وألسنة إلى رسله... ومنهم الحفظة لعباده والسدنة لأبواب جنانه، ومنهم الثابتة في الأرضين السفلى أقدامهم، والمارقة من السماء العليا أعناقهم، والخارجة من الأقطار أركانهم...»^(١).

ولعلّ القاعدة التي يُستعلم بها تعدّد القوى المدبّرة للعالم الكبير هي نفس القاعدة التي يُستعلم بها تعدّد القوى المدبّرة في العالم الصغير، حيث جرى الكلام في ذلك فكانت الآراء متعدّدة، حيث ذهب الشيخ إلى أنّ «القوى بسائط، والبسيط لا يصدر عنه بالذات إلّا فعل واحد، إذن فالقوة الواحدة لا يجوز أن تكون مبدأً لأكثر من فعلٍ واحدٍ بالقصد الأوّل، بل يجوز ذلك بالقصد الثاني وبالعرض، مثل أنّ الإبصار إنّما هو قوّة واحدة على إدراك اللون، ثمّ ذلك اللون... قد يكون سواداً وقد يكون بياضاً...»^(٢). لكننا ناقشنا في مبدأ القاعدة المذكورة، وأنّه يمكن للواحد أن يصدر عنه الكثير لكنّه لم يصدر رعايةً للنظام الأحسن، وأمّا صدر المتألّهين رحمه الله فلم ير أنّ القاعدة تجري في المقام؛ «... إذ تلك الحجّة غير جارية إلّا في الواحد الحقيقي الذي هو واحد من كلّ الوجوه،

(١) نهج البلاغة، شرح: الأستاذ الإمام الشيخ محمّد عبده، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت - لبنان: ص ٤١، من خطبه عليه السلام.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ٨، ص ٦٠.

وليست القوى كذلك لتضاعف الجهات الإمكانية فيها»، ثم اتخذ قاعدةً يثبت من خلالها تعدد القوى الظاهرة في العالم الصغير الذي هو البدن الإنساني^(١). قال العلامة القيصري: «وإنما عبّر عن العالم في اصطلاح القوم - أي: أهل التصوّف - بـ(الإنسان الكبير)؛ لأنّ جميع ما في العالم عبارة عن مجموع ما اندرج في النشأة الإنسانية، كما مرّ التنبيه عليه من أنّ أعيان العالم هو تفصيل النشأة الإنسانية، فالإنسان عالم صغير مجمل صورةً، والعالم إنسان كبير مفصّل. وإنّما قيّدتُ (صورةً) لأنّ الإنسان هو العالم الكبير مرتبةً، والعالم هو الإنسان الصغير درجةً؛ لأنّ الخليفة مستعلية^(٢) على ما استخلف عليه^(٣)».

الزبانية

قال العلامة ابن منظور في لسان العرب: «الزَّبْنُ: الدَّفْعُ. وزبنت الناقة إذا ضربت بثفتان رجلها عند الحلب. فالزَّبْنُ بالثفتان، والركض بالرجل، والخبط باليد. ابن سيده وغيره: الزَّبْنُ: دفع الشيء عن الشيء كالناقة تزبِنُ ولدها عن ضرعها برجلها وتزبن الحالب... وناقة زفون وزبون: تضرب حالبها وتدفعه، وفي حديث عليّ عليه السلام: كالتاب الضَّرَّوسُ تزبِنُ برجلها^(٤). أي: تدفع.

والزبانية: الذين يزبنون الناس، أي: يدفعونهم... وقال قتادة: الزبانية عند العرب: الشُّرْطُ، وكلّه من الدفع، وسمّي بعض الملائكة لدفعهم أهل النار إليها^(٥).

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ص ٦١ - ٦٢.

(٢) الأفضل: مستعل.

(٣) شرح فصوص الحكم، مصدر سابق: ج ١، ص ٢٢٨.

(٤) نهج البلاغة، مصدر سابق: ص ١٣٨، من خطبه عليه السلام، الخطبة ٩٣.

(٥) لسان العرب، مصدر سابق: ج ٣، ص ١٦٩.

النص الثاني

تعذيب الزبانية

فهو لا يزال معذباً بعذاب الجحيم، محترقاً بنار الجحيم^(١)، مقيداً^(٢) بالسلاسل والأغلال كالأسارى والعبيد، وحاله كما أفصح الله عنه بقوله: ﴿خُذُوهُ فَغُلُّوهُ﴾ ثمَّ الْجَحِيمَ صَلُّوهُ * ثُمَّ فِي سِلْسِلَةٍ ذَرْعُهَا سَبْعُونَ ذِرَاعاً فَاسْلُكُوهُ﴾ (الحاقة: ٣٠ - ٣٢)؛ لعدم خلاص نفسه من حبس البدن وعدم استكمال ذاته بالعلم والعمل ليصير كالمجرددين الأحرار، حرّاً غير مأسورٍ بأسر الشهوات، ولا مقيداً بقيد الهوى والتعلقات، ولذلك وقع في التعليل بترك العلم والعمل في قوله تعالى: ﴿إِنَّهُ أَيُّ لَأَنَّهُ﴾ كَانَ لَا يُؤْمِنُ بِاللَّهِ الْعَظِيمِ * وَلَا يَحْضُ عَلَىٰ طَعَامِ الْمَسْكِينِ﴾ (الحاقة: ٣٣ - ٣٤).

فالأول إشارة إلى ترك العلم الإلهي، والثاني إلى ترك العمل الصالح. فإذا انتقل روحه بموت الجسد من هذا العالم إلى عالم الآخرة التي هي داخل حُجُب السماوات والأرض - كما مرّ - ينتقل من السجن إلى السجن ومن الهوى إلى الهاوية، وكان هنا مسجوناً محاطاً بالجحيم ولكن لا يحسّ بألم السجن وعذاب الحبس، ﴿فَلَيْسَ لَهُ الْيَوْمَ هَاهُنَا حَمِيمٌ﴾ * وَلَا طَعَامٌ إِلَّا مِنْ غِسْلِينٍ * لَا يَأْكُلُهُ إِلَّا الْخَاطِئُونَ﴾ (الحاقة: ٣٥ - ٣٧).

(١) في بعض النسخ: الجحيم.

(٢) الصحيح: معذباً، محترقاً، مقيداً. خبر: (لا يزال).

فإذا انكشف عنه الغطاء، أحسّ بذلك وانتقل العذاب من باطنه في الدنيا إلى ظاهره في الآخرة، فيؤديه المالك إلى أيدي هذه الزبانية التسعة عشر التي هي من نتائج تلك المدبرات الكلية، فيتعذب بها [في الآخرة] كما يتعذب بها في الدنيا من حيث لا يشعر^(١).

وَمَنْ كَانَ عَلَىٰ هُدًىٰ مِنْ رَبِّهِ مُسْتَوِيًّا عَلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ، صرابط الله العزيز الحميد، فيسلك سبيل الآخرة بنور الهداية وقدمي العلم^(٢) والتقوى؛ يصل إلى دار السلام، ويسلم من المهلكات^(٣) المعدبات الزاجرات، ويخلص^(٤) من رِقِّ الدنيا وأسر الشهوات الآمرات للمنكرات: ﴿ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا رَجُلًا فِيهِ شُرَكَاءُ مُتَشَاكِسُونَ وَرَجُلًا سَلَمًا لِرَجُلٍ هَلْ يَسْتَوِيَانِ مَثَلًا الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (الزمر: ٢٩).

(١) في الأصل: من حيث لا يشعرون.

(٢) في بعض النسخ: العبادة.

(٣) في بعض النسخ: الهالكات.

(٤) في بعض النسخ: ويتخلص.

الشرح

بعد أن أوضح المصنّف من هم الزبانية الذين يتولّون التنكيل بمستحقّ التنكيل وأثمّهم هم قواه المدرّكة المدبّرة لأمره في الحياة الدنيا، وقد تكوّنت بطبيعة ما كانت تدمن على دركه من مدركات وصور مؤذية في حقيقتها وإن كانت ملذّة ممتعة في ظاهرها، بسبب الغفلة عن ذلك الأذى، وإلا فالقوى التي نشأت وترعرت في ظلال مدركات نيّرة كالإيمان بالله العظيم وما يمتّ إليه بصلة من معرفة أسائه وصفاته وما توجه به هذه المعرفة من معارف مناسبة، وفي ظلال ملكات خيرة يؤدّي إليها العمل الصالح لكانت تلك القوى في حال غير حال الغلظة والشدّة، بل تتلقّاهم بما يدخل إلى نفوسهم الرّوح والريحان والسلام والطمأنينة. إذن فالذي كان لا يؤمن بالله العظيم، أي كان سادراً غافلاً عن كسب المعرفة الإلهية الحقّة، ولم يكن يحضّ على طعام المسكين، أي: لم يكن خيراً في أعماله، بل كان يحول دون أن يكون كذلك ويضع لنفسه مبرّرات شتى، وذلك كقوله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ أَنْفِقُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ قَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِلَّذِينَ آمَنُوا أَنْطَعِمُ مَنْ لَوْ يَشَاءُ اللَّهُ أَطَعَمَهُ إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ﴾ (يس: ٤٧)، أو أولئك الذين يبخلون ويأمرون الناس بالبخل، أو أولئك الذين يحاولون التضييق الاقتصادي على النبيّ صلى الله عليه وآله حتى ينفّض الناس من حوله: ﴿هُمُ الَّذِينَ يَقُولُونَ لَا تُنْفِقُوا عَلَىٰ مَنْ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ حَتَّىٰ يَنْفَضُوا وَلِلَّهِ خَزَائِنُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَكِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَا يَفْقَهُونَ﴾ (المنافقون: ٧)... قد يحقّق هؤلاء ما يصبون إليه ويظنّونه خيراً وظنّوا أنّهم لكنّه ليس كذلك في نفس الأمر وواقعه، بل هو انكسار وغصّة ولوعة تأكل في جوفهم ولا يرون منها فكاكاً، كيف والذي يفعل ذلك بهم نكالا بما قدّمت أيديهم إنّها هو قواهم التي لا تنفك عن ذواتهم سيّما بناءً على القول بأنّ النفس في

وحدتها كل القوى، وأنّ البيئونة بين النفس وقواها ليست عزليّة وإنّما هي أطوار تتطوّر بها النفس ومراتب تكون فيها، والنفس هي الكتاب الذي لا يغادر صغيرة أو كبيرة إلّا أحصاها، وهي الكتاب الذي لن يقرأ صاحبه غيره، ولا يجد مجالاً ومدوحة للتبرؤ منه كما هو الحال بين الذين أتبعوا حيث تبرّأوا ممّن أتبعوهم في الدنيا وتقطّعت بهم الأسباب في الآخرة، أي: يوم تذهل كل مرضعة عمّا أرضعت ويفرّ الإنسان من أقرب الناس إليه.

إشارات النصّ

الذين آمنوا وعملوا الصالحات

قال الخواجة نصير الدين الطوسي رحمه الله في تفسير سورة العصر: «قوله: ﴿وَالْعَصْرِ * إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ﴾ أي: في الاشتغال بالأمر الطبيعي والاستغراق في المشتبهات النفسانيّة، ﴿إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا﴾ أي: الكاملين في القوّة النظرية، ﴿وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾ أي: الكاملين في القوّة العمليّة، ﴿وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ﴾ أي: الذين يكملون عقول الخلائق بالمعارف النظرية، ﴿وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ﴾ أي: الذين يكملون أخلاق الخلائق بتلقّي المقدمات الخلقية...»^(١).

السّجين

قال الراغب الأصفهاني: «السّجن: الحبس في السّجن، وقُرئ: ﴿رَبِّ السّجْنِ أَحَبُّ إِلَيَّ﴾ (يوسف: ٣٣) بفتح السين وكسرهما... والسّجين: اسم لجهنّم بإزاء عليّين، وزيد في لفظه تنبيهاً على زيادة معناه... قال: ﴿...لَفِي سِجِّينٍ * وَمَا أَدْرَاكَ

(١) تلخيص المحصل المعروف بنقد المحصل، تأليف: الخواجة نصير الدين الطوسي، دار الأضواء، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٥هـ، ضمن رسائل عدّة ألحقت بالكتاب المذكور: ص ٤١٩.

مَا سَجَّيْنِ ﴿المطّفين: ٧-٨﴾^(١).

وقال العلامة ابن منظور: «...سَجَّيْنِ وسَجَّيْل بمعنى واحد...»^(٢).

وقال: «سَجَّيْنِ: فَعِيلٌ مِنَ السَّجَّنِ. وَالسَّجَّيْنِ: السَّجَّنِ. وَسَجَّيْنِ: وَادٍ فِي جَهَنَّمَ...»^(٣).

ليت شعري، فبعد المراجعة لما قاله ابن منظور في بابي: سَجَّل، وسَجَّن، لم يتمّ الوقوف على المعنى الواحد الذي ترادف كلّ من سَجَّيْنِ وسَجَّيْلِ عليه، على ما نقله العلامة المذكور عن بعضهم.

قال العلامة القيصري شارحاً لقول الشيخ ابن عربي:

تكوّن الروح في ذات مطهّرة من الطبيعة تدعوها بسجّين

«...أي: من الطبيعة المدعّوة بـ(السّجّين)... والسّجّين: مأخوذ من السّجن، وإنّما جعل عالم الكون والفساد - أي: عالم الطبيعة - سجّيناً؛ لأنّ كلّ مَنْ هو فيها مسجون محبوس مقيد بالتعلّقات الجسمانيّة والقيود الظلمانيّة، محجوب عن الأنوار الروحيّة، إلّا العارفون الذين قطعوا تعلّقاتهم الجسمانيّة وخلصوا عن القيود الظلمانيّة، ورفعوا الحجب، وتنوّرت بواطنهم بأنوار الروح فخرجوا إلى فضاء عالم القدس...»^(٤).

قالت الباحثة الدكتورة سعاد الحكيم: «يطلق ابن عربي على جهنّم والسعير اسم السجن أسوةً بالقرآن، ولكنّ القرآن لم يخصّ السجن باسم من الأسماء الإلهيّة، على حين أنّ ابن عربي خصّه بالاسم (الرحمن). واختياره للاسم الرحمن بما يتضمّنه من الرحمة يدعونا إلى الظنّ بأنّ الشيخ الأكبر يقصد بسجن الرحمن:

(١) مفردات ألفاظ القرآن، مصدر سابق: ص ٣٩٨-٣٩٩.

(٢) لسان العرب، مصدر سابق: ج ٣، ص ٢٤٩-٢٥٠.

(٣) المصدر نفسه.

(٤) شرح فصوص الحكم، مصدر سابق: ج ٢، ص ٩١٠-٩١١.

جهنم بعد أن تسري فيها الرحمة ويتحوّل عذابها عذباً، وتصبح نعيماً مقيماً لأهلها، أي: بعد انتهاء مدة إقامة الحدود على أهلها، فيتنعمون فيها دون أن يسمح لهم بمغادرتها، بل لن يغادروها، وربّما لذلك فرّق ابن عربي بينها وبين منزل الجنة، وبين نعيمها ونعيم الجنة بأثمها رغم نعيمها سجن لأهلها...»^(١).

ولنا:

أولاً: فيما نقلته الباحثة الحكيم من كلام ابن عربي لا يوجد ما يلمح منه أن الشيخ أطلق الاسم (الرحمن) على السجن أو خصّ السجن باسم من الأسماء الإلهية وإثما قال ﴿فَرِيقٌ فِي الْجَنَّةِ وَفَرِيقٌ فِي السَّعِيرِ﴾ (الشورى: ٧) وهو أي: السعير سجن الرحمن، وليس السجن هو (الرحمن) كاسم من الأسماء الإلهية، نعم هو مظهر من مظاهر الرحمة العامّة التي وسعت كلّ شيء.

وإليك ما نقلته الباحثة الحكيم من كلام الشيخ واعتمدت عليه فيما ذهبت إليه: ﴿فَرِيقٌ فِي الْجَنَّةِ وَفَرِيقٌ فِي السَّعِيرِ﴾ وهو سجن الرحمن، ﴿وَجَعَلْنَا جَهَنَّمَ لِلْكَافِرِينَ حَصِيرًا﴾ (الإسراء: ٨) يريد سجنًا يحصرهم فيه، وينزل الفريق السعيد في دار كرامته وقيّم ذلك الدار رضوان، فإنّها دار الرضوان، ومتوّليّ الدار الأخرى التي هي السجن: مالك، ومعناه: الشديد، يقال ملكت العجين إذا شددت عجنه»^(٢).

وثانياً: قولها: «... واختياره للاسم الرحمن بما يتضمّنه من الرحمة يدعونا إلى الظنّ بأن...». لعلّها أرادت بالظنّ العلم، كما في قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُوا رَبِّهِمْ﴾ (البقرة: ٤٦)، وإلا فلا مجال لاحتمال آخر مع الوقوف على ما ذهب إليه من صيرورة العذاب عذوبة وعذاباً للخالدين في النار إلا أن تكون أرادت فسحةً واحتياطاً، فالجاهل يقطع والعالم يتردّد.

(١) المعجم الصوفي، مصدر سابق: ص ٥٦٥.

(٢) المصدر نفسه: ج، ص ٢٦.

وثالثاً: لقد احتملت في معرض تفريقها بين نعيم أهل الجنّة ونعيم أهل النار الذي كان عبارة عن استعذاب للعداب، وأنّ المائز هو أنّ جهنّم رغم النعيم تعدّ سجناً لأهلها، والمراد بالسجن هو أنّهم لا يسمح لهم بالمغادرة، وهل يمكن لأهل الجنّة أن يغادروها؟ وإذا غادروها فإلى أيّ دار غير دار جهنّم؟ إذن فأين المائز؟

الفصل الثاني والثلاثون^(١)

في الإشارة إلى درجات السلوك إلى الله
والوصول إلى الجنة الحقيقية وما بإزائها
من دركات البعد عن الله والسقوط في النار الحقيقية

(١) عرض المصنّف لهذا البحث في: مفاتيح الغيب، مصدر سابق: ج ٢، ص ١٠٧٩؛ أسرار الآيات، صدر المتأهّلين الشيرازي، تصحيح: سيّد محمّد موسوي، مؤسّسة انتشارات حكمت، طهران، الطبعة الأولى، ١٤٢٧هـ: ص ٢١٤.

تمهيد

يشتمل هذا الفصل على شطر من الكلام في المعاد الروحاني على ما أفاد الحكيم السبزواري رحمه الله في حاشية له^(١)، وذلك لأنّ الكلام في الجنّة الحقيقيّة، وقد علمت أنّ الجنّة المذكورة إنّما هي من نصيب رهط من البشر قليل، ممّن ارتقى إلى مقام العقل بالفعل، كما أنّ النار المقابلة للجنّة الحقيقيّة إنّما هي - كما علمت - النار التي يستحقّها أولئك الذين حصّلوا ملكة التثوّق إلى كسب العلوم العقليّة والكلاميّة^(٢) لكنّهم لم يستثمروها وأعرضوا عمّا تقتضيه، فلذلك هم في شقاوة بإزاء السعادة الحقيقيّة التي علمت أمرها آنفاً. والمعاد الذي أريد تناوله هاهنا ليس لكلّ أحد، كما هو حال المعاد الروحاني، فهو لأهل السير والسلوك على هدى المعرفة الخاصّة التي يرونها نعمة ليس كمثلها نعمة، ولا تكون إلا لمن كان محطّ عناية خاصّة وتوفيق، حيث يمرّ السالك على مقامات هي من مقامات القرب الإلهي يعدّ كلّ واحد منها درجة من درجات النعيم، يذوق فيها المقيم الذي أعطى المقام حقّه، الأثر المناسب الذي يترتّب على ذلك المقام. وأمّا الذي فرّط في كسب المعرفة وهو أهل لکنّه تولّى وأعرض، فله المقامات التي تناسب تفريطه في جنب نفسه، فهو في دركاتٍ يذوق فيها ما يكدر ويشهد ما ينغص.

لقد تمّ تقسيم هذا الفصل إلى النصوص الثلاثة التالية:

النصّ الأوّل: بيان نقطة انطلاق السالك وسيره في المقامات بدءاً من مقام

الرضا، وحقيقته وآيته.

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، مصدر سابق: ج ٩، ص ٣٧٤.

(٢) المصدر نفسه: ج ٩، ص ١٣١.

النص الثاني: إجراء الكلام في مقام التوكّل، في السبب الموجب للوصول إليه والأثر المترتب عليه.

النص الثالث: بيان حال من تنكّب الطريق وانحرف عن الجادة، وما له من دركات.

النص الأول

مقام الرضا

قال بعض المحققين: «الخلق اتَّصَفَ أولاً بالوجود الخاص، ثم بالعلم الخاص، ثم بالإرادة ثم بالقدرة الجزئيتين، ثم بالفعل، وحيث يكون المعادُ عوداً إلى الفطرة الأصلية ورجوعاً إلى البداية في النهاية فلا بد أن تنتفي من السالك هذه الصفات على التدرج والترتيب المعاكس للترتيب الأول الحدوثي».

فإنَّ السالك إلى الله بقدم الإيمان ونور العرفان لا بد أن ينتفي منه أولاً الفعل، وهو مرتبة التقوى والزهد في الدنيا؛ قوله تعالى: ﴿لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ﴾ (آل عمران: ١٢٨)، وقوله: ﴿وَمَا أَدْرِ مَا يُفْعَلُ بِي وَلَا بِكُمْ﴾ (الأحقاف: ٩)، ﴿إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ﴾ (الأنعام: ٥٧).

ثم لا بد أن ينتفي منه الاختيار، ولم يبق فيه إرادة إلا بإذن الله ورسوله، بل تُستهلك إرادته في إرادة الله ورسوله، ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ...﴾ (الأحزاب: ٣٦)؛ لأنَّ جميع الأشياء صادرة منه على وفق قضائه وقدره على أبلغ وجه وأفضل نظام. فإذا وصل إلى هذا المقام وتمكَّن فيه واستقام، رضي بالقضاء وحصل له مقام الرضا واستراح من كلِّ همٍّ وغمٍّ وعذابٍ؛ لأنَّه رأى الأشياء كلها في غاية الجودة والحسن والتمام، ورأى رحمة الله وسعت كلِّ شيء، بل رأى العارف في كلِّ شيء وجه الحقِّ الباقي، ورأى

غیره هالكاً؛ إذ لا غير^(١)، فرأى الحسنَ المطلقَ والجمالَ المطلقَ متجلّياً عليه في كلّ شيءٍ، فيكونُ مبتهجاً به ملتدّاً منه راضياً؛ فإنّ مَنْ رأى صورةَ جملةِ العالمِ مكشوفةً لديه حاضرةً عنده حضوراً علمياً على أحسن ترتيبٍ وخير نسقٍ ونظامٍ من جهة العلم بالله وصفاته وأفعاله، وبالجملة عِلْمِ الأشياءِ من جهة العلم بأسبابها ومبادئها الآخذة من عند الله، كما هو طريقَةُ الصّديقين الذين ينظرون بنور الحقِّ إلى الأشياءِ [و] يستشهدون به على كلّ شيءٍ كما في قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ (فصلت: ٥٣)، وكان قبلَ هذا الشهودِ يرى الأشياءَ - كسائر الناس - بنور الحسِّ أو بنور الفكرِ المشوبِ بالظلمةِ المثيرِ للغلطِ والخطأ، فصارت الأرضُ غيرَ الأرضِ في حقّه، وأشرقت الأرضُ بنور ربّها عنده، وكذا السماواتُ وما بينها^(٢)، فيكونُ في جنّةِ عرضها السماواتُ والأرضُ على وجهِ عقليٍّ منورٍ، وبهذا الوجهِ يسمّى خازنُ الجنّةِ «الرضوان»؛ لأنّ السالكَ ما لم يبلغ إلى مقامِ الرضا، لم يدخل الجنّةَ ولا وصلَ إلى دار الكرامة والقرب، كما ورد: «من لم يرضَ بقضائي ويصبر على بلائي فليعبد ربّاً سوائِي، وليخرج من أرضي وسماوي»^(٣)، وقال تعالى: ﴿وَرِضْوَانٌ مِّنَ اللَّهِ أَكْبَرُ﴾ (التوبة: ٧٢).

(١) من باب السالبة بانتفاء الموضوع؛ وذلك لأنّه لا يوجد في الدار غيره من ديار، وماعداه صورته وتجلياته ليس إلا.

(٢) في بعض النسخ: وما بينهما.

(٣) التوحيد، للشيخ الجليل الأقدم الصدوق أبي جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القميّ، صحّحه وعلّق عليه: المحقّق البارع السيّد هاشم الحسيني الطهراني، مؤسّسة النشر الإسلامي، الطبعة التاسعة، ١٤٢٧هـ: ص ٣٧١، الحديث ١١، الباب ٦٠.

الشرح

بما أنّ الكلام في السلوك إلى الله فلا بدّ له من بداية، وبما أنّ للسلوك مراتب فلا شكّ أنّ بداية السلوك ليست على شاكلة واحدة، وبعبارةٍ أخرى: السالك المعنيّ بهذا النحو من السلوك هو الإنسان، وليس كلّ إنسان كما سمعت في مستهلّ هذا الفصل، والإنسان له ثلاث حيثيات:

١. وجوده الخاصّ، أي: الوجود الذي تترتب عليه الآثار، والذي يمتاز به عمّا عداه من موجودات، وذلك لأنّ التشخيص مساوق للوجود.
٢. صفاته الخاصّة، وذلك كالعلم الخاصّ، والإرادة والقدرة الجزئيتين ذواتي المراد والمقدور الخاصّين، علماً أنّهم - المتكلّمين - يرتّبون الإرادة على القدرة.
٣. فعله الخاصّ الذي يصدر عنه بعد علم خاصّ وقدرة خاصّة وإرادة كذلك.

لكي يكون الإنسان سالكاً نحو المقامات الخاصّة لا بدّ له أن يزيل ما يعيقه عن ذلك ويجول دون وصوله إلى تلك المقامات، وتلك العوائق والحوائل هي الأمور الثلاثة المذكورة آنفاً: الوجود الخاصّ، الصفات الخاصّة، الفعل الخاصّ. فلا أنا، ولا علمي، ولا فعلتُ.

نقطة البدء في ذلك السفر هو الفعل الخاصّ، حيث يفنى فعله في فعل الله ويستهلك فيه، وذلك كاستهلاك نور الشمعة في نور الشمس، واستهلاك قطرة المطر في البحر المحيط، فلا يسند لنفسه مستقلاً أيّ فعلٍ من الأفعال، ولسان حاله يقول: ﴿وَمَا رَمَيْتْ إِذْ رَمَيْتْ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾ (الأنفال: ١٧) أي: يشهد ذلك، لأنّ الواقع الذي كشف عنه الحقّ تعالى في الآية: أنّه لم ترم بحول منك

مستقل وقوة، وإنما بحول الله وقوته رميت، إذن فإسناد الفعل إليه أولى من إسناده إلى ما سواه وإن كان مباشراً، على ما هو المشهور في الحكمة، وإن كان هو المباشر، والذي يُظنُّ أنه ذو دور ومباشرة ما هو إلا وسائط معدة ليست إلا.

مقام الرضا

هذا المقام مترتب على شهودٍ ومعرفةٍ أن لا فعل ولا أثر إلا لله تعالى، وأنَّ أيَّ أثر وفعل يكون لما سواه فإنَّما هو بإقدار وحول منه تعالى وقوة، وكذلك على شهود ومعرفة أنه أتقن فعله، فلا نقص فيه ولا خلل، وليس كذلك على شهود عجزه وعدم قدرته على إحداث أمرٍ مستقلاً عن قدرة وإرادة الحقِّ تعالى، هذا الشهود المركب من شهودات عدَّة كفيلاً بأن يوصل صاحبه إذا ما اشتدَّ واستحكم إلى مقام الرضا وعدم اللجاجة والسخط، وهذا المقام يلقي على صاحبه من الآثار التي لا يلقاها إلا ذو حظٍّ عظيم، فالذي يرضى بشيء يرضى ويأنس بكلِّ ما يبدر عنه ويصدر منه، يطمئنُّ إلى جانبه، ويتأمل طويلاً عندما يرى منافياً للوهلة الأولى، فلا يبادر للاعتراض والاحتجاج والتهمة، فكيف إذا كان ذلك الشيء هو الشيء الذي ليس كمثله شيء ذاتاً، وصفةً، وفعلاً؟ فإنَّ هذا كافٍ لرفع أيِّ خلل يلوح في العالم ممَّا يقال له شرور ومصائب ونواقص، على أنَّها موارد يتمُّ تقديمها للخدش بوجود موجودٍ تامٍّ، بل هو فوق التمام والكمال ذاتاً وصفةً وفعلاً، أو للخدش بصفة من صفاته كالرحمة والحكمة والعدل، وبهذا يكون قد استدلَّ صاحب المعرفة والشهود الأنفين به عليه، فالتامُّ الذات تامُّ الصفة، وذلك لأنَّ صفاته عين ذاته، وتامُّ الذات والصفة تامُّ الفعل، والفعل التامُّ محكم متقن حسنٌ جميلٌ، ومن لا يراه كذلك فليراجع معرفته بالمبدأ.

والدليل الذي يعتمد عليه تعالى لإثبات ما يجب له وما يمتنع عليه هو برهان الصديقين، وليس برهان أيٍّ أحد من السائرين، فهو الظاهر المظهر لما سواه

فكيف لا يكون ظاهراً يحتاج إلى دليل يظهره.

ولا شك أنّ الذي صار الحقّ تعالى نوره الذي به يدرك الأشياء سوف تكون رؤيته للأشياء غير رؤية مَنْ اتَّخَذَ غير الحقّ نوراً، وإن كان كلّ ما سواه تعالى هو نوره وأثره إلا أنّ النور مشكّك غير متواطئ، وأين نور النور ومنور النور ممّا عداه؟

فالأرض عنده غير الأرض، والسماء غير السماء التي كان يراها بنور السوى الباهت الضعيف، إذن فصاحب ذلك النور ذو بصر حديد؛ لأنّه لا يبقى غطاء يحول دون رؤية الأشياء مع ذلك النور، وهذا يورثه بهجة وسعادة ليس كمثليها بهجة وسعادة. إذن فالذي تحصّل إلى هاهنا:

١. كلّ فعل له تعالى.

٢. فعله تعالى حسن جميل، وذلك لأنّه الحسن الجميل، فلا يرى العارف إلاّ الحسن الجميل، وذلك لأنّه لا يوجد إلاّ الحسن الجميل، «ما رأيت إلاّ جميلاً».

٣. شهود الحسن الجميل يثير الرضى والبهجة في النفس بما لا يقاربه ويدانيه رضى وبهجة، وهذا لا يكون في هذه النشأة، إذن فصاحب ذلك الشهود في جنّة ليس كمثليها جنّة، فمن أراد جنّة كهذه فليعمل لها، وليسلك الصراط المؤدّي إليها، وإلاّ فهو على صراط آخر يؤدّي إلى غير ما يؤدّي إليه صراط جنّة الأفعال والصفات والذات، وهذا ما أفادته النصوص الدينيّة حيث ورد: «من لم يرض بقضائي ولم يصبر على بلائي فليعبد ربّاً سوائى، وليخرج من أرضي وسمائي»^(١).

وهنا لابدّ من عرض إثارة، وهي هل يوجد ربّ سواه، وأرض وسماء غير سمائه وأرضه تعالى؟ أم أنّ الكلام مورّد على العبوديّة التكوينيّة، أي: حتّى وإن كفرتم بي واعتزتم على ما يصدر منّي من أفعال ترونها منافية للحكمة والعدل

(١) تقدّم تحريجه.

والرحمة، فإنَّكم خاضعون لي تكويناً، تستعينون بتمردكم عليّ بحولي وقوتي وأرضي وسماي، فأنتم وإن كفرتم بي تشريعاً لكنكم تظلون عبيداً لي تكويناً حدوداً وبقاءً.

أم إنَّ المراد من الربِّ الآخر هو الاسم الآخر، حيث إنَّه معلوم في محله أنَّ كلَّ اسم من الأسماء الإلهية ربُّ له عبيد يرضاهم ويرضونه، فلربِّها يكون موجوداً عبداً مرضياً لاسم غير مرضيٍّ لآخر، فعبدُ الاسم المضلَّ مثلاً مرضيٍّ له لكنه غير مرضيٍّ عنه من قبل الاسم الهادي.

إذن فالذي يريد الوصول إلى الجنة المذكورة فلها صراطها المناسب ولها السير الخاص بها تحت هداية ربِّ يربُّ السالكين ليصلوا، فلا بدَّ للسالك أن يكون مرضياً للربِّ المذكور، وإلا فليفعل الفعل الذي من شأنه إرضاء ربِّ آخر.

وإنَّ قلت: ماذا عن السماء والأرض؟

لا شكَّ أنَّ السماء والأرض في شهود عبدي تختلف عن السماء والأرض التي تكون في شهود ورؤية عبد ربِّ آخر.

إشارات النصِّ

فريضة في الرضا

قال الحكيم السبزواري رحمه الله:

وهجة بما قضى الله رضا	وذو الرضا بما قضى ما اعترضا
أعظم باب الله في الرضا ووعي	وخازن الجنة رضواناً دُعي
فقراً على الغنى صبوراً ارتضى	وذاً سيّان لصاحب الرضا
عن عارف عمّر سبعين سنة	إن لم يقل رأساً للأشياء كائنة
يا ليت لم تقع، ولا لما ارتفع	مما هو المرغوب ليته ما وقع ^(١)

(١) شرح المنظومة، مصدر سابق: ج ٥، ص ٤٠٧.

- أمور عديدة تمّ تداولها في الآيات الأنفة، إليكها أمراً بعد آخر:
١. تعريف الرضا وأنه بهجة بقضاء الله ليس معها اعتراض ولا حرج.
 ٢. بيان شرف هذا المقام، حيث سُمع أنه باب الله الأعظم، ولشرفه كان اسم خازن الجنة رضواناً.
 ٣. مقارنة بين الصبور والراضي، حيث إنَّ الأوّل يرتضي الفقر دون الغنى، ويفضّله عليه، أمّا الراضي فهما سيّان عنده.
 ٤. الإشارة في البيتين الأخيرين إلى عارف بلغ من العمر سبعين سنةً ولم يبدر عنه ما يتنافى مع هذا المقام، فلم يرغب في عدم ما وُجدَ، وفي وجود ما عدم.
- قال الشيخ الرئيس رحمه الله: «العارف هَشَّ بِشِّ بِسَامٍ، يَجَلُّ الصَّغِيرَ مِنْ تَوَاضَعِهِ مِثْلَمَا يَجَلُّ الْكَبِيرَ، وَيَنْبَسِطُ مِنَ الْخَامِلِ مِثْلَمَا يَنْبَسِطُ مِنَ النَّبِيهِ، وَكَيْفَ لَا يَهْشُّ وَهُوَ فَرِحَانٌ بِالْحَقِّ، وَبِكُلِّ شَيْءٍ، فَإِنَّهُ يَرَى فِيهِ الْحَقَّ، وَكَيْفَ لَا يَسْوِي وَيَجْمَعُ عِنْدَهُ سَوَاسِيَةَ أَهْلِ لِلرَّحْمَةِ، قَدْ شَغَلُوا بِالْبَاطِلِ...»^(١).

الرضا بالمعنى الأعمّ

- قال الشيخ في الفصوص: «...وما ثمَّ إلَّا مَنْ هُوَ مَرْضِيٌّ عِنْدَ رَبِّهِ؛ لِأَنَّهُ الَّذِي يُبْقِي عَلَيْهِ رَبُّوْبِيَّتَهُ، فَهُوَ مَرْضِيٌّ عِنْدَهُ فَهُوَ سَعِيدٌ...»^(٢).
- وقال القيصري شارحاً: «وكلُّ من الموجودات مرضيٌّ عند ربِّه؛ لأنَّ كلَّ ما يتَّصف به ذلك الموجود من الأخلاق والأفعال، فهو من الربِّ المتصرّف فيه بالحقيقة وهو راضٍ عن فعله ومقتضاه، إذ لو لم يرض لما صدر منه؛ لأنَّه غير مجبور فيه، وإنَّما أظهر العبد بقابليّته كما لاته وأفعاله، فيكون مرضياً عنده وسعيداً»^(٣).

(١) شرح الإشارات: ج ٣، ص ٣٩١.

(٢) شرح فصوص الحكم، مصدر سابق: ج ١، ص ٦٠١.

(٣) المصدر نفسه: ص ٦٠٢.

إذن كلُّ موجود مرضيِّ الرضا الذي وسع كلُّ موجود، حاله حال الرحمة التي وسعت كلَّ شيء.

وأما كون كلِّ شيء راضياً فلكونه قبل أفعال ربّه فظهرت فيه. قال القيصري: «ومظهر ذلك الرضا بحسن التأتي والقبول، لظهور تلك الأفعال فيها وتمكين ربّها من إظهار كمالاته ومراداته فيها..»^(١).

وبالتالي فالرضا الذي يعدُّ مقاماً هو الرضا بالمعنى الأخصّ، والرضا الذي ذُكر للتوّ فهو الرضا بالمعنى الأعمّ.

- كلُّ موجود راضٍ

- بعض الموجود ليس براضي، وذلك كالذي يعترض على وجود ما وُجد وعدم ما عُدّم، فيريد إيجاد ما عُدّم وإعدام ما وُجد، فالرضا المسلوب عنه هو الرضا بالمعنى الأخصّ، وإلاّ فهو راضٍ بالمعنى المذكور، والذي ينسحب على كلِّ موجود تظهر فيه أفعال الربّ الذي يربّه.

وما رميت إذ رميت

«في حضرة الأفعال يُنسب الفعل بالعوائد إلى المخلوق، والحقّ مبطون فيه، وينسب الفعل بخرق العادة إلى الله لا إلى المخلوق؛ لأنّه خارج عن قدرة المخلوق، فيظهر الحقّ وإن كان لا يظهر إلاّ في الخلق، ومن هنا يتبيّن أنّ ما قام فيه الإنسان عين ما قام فيه الحقّ بين ظاهر وباطن، فإذا ظهر من ظهر بطن الآخر، وذلك عين قوله لنبية صلّى الله عليه وآله في رميه التراب في أعين المشركين: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ﴾ فالرمي وقع منه صلّى الله عليه وآله بقول الله، وإيصال الرمي إلى أعين الكفار حتّى ما بقيت عين مشرك خاصّ إلاّ وقع من التراب في عينه، فهذا ليس لمخلوق، فقال تعالى: ﴿وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾ إثباتاً للنفي في أول الآية،

(١) شرح فصوص الحكم، مصدر سابق: ص ٦٠٥.

فإنَّ اللهَ محمَّدَ رسولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عليه وآله في حكم رمية مع وجود الرامي عنه، فقال: (وما رميت) فمحاها (إذ رميت) فأثبت السبب (ولكنَّ اللهَ رمى) وما رمى إلاَّ بيد رسول الله صَلَّى اللهُ عليه وآله، فقوله تعالى: «وما رميت» نفي إذ رميت إثبات عين ما نفى «ولكنَّ اللهَ رمى» نفي عين ما أثبتته، فصار إثبات الرمي بين طرفي نفي، فالنفي الأوَّل عين النفي الآخر... فثبت الرمي في الشهود الحسِّيِّ لمحمَّد صَلَّى اللهُ عليه وآله بثبوت محمَّد صَلَّى اللهُ عليه وآله، فمحمَّد صَلَّى اللهُ عليه وآله رامٍ ولا رامٍ، وهذا لا يدرك إلاَّ بعين البصيرة...»^(١).

مجرى الكلام

أولاً: يبدو ومن خلال صورة العرض أن المحقِّق الذي أورد المصنِّف كلامه، ومن دون أن يعلِّق عليه هو الغزالي، حيث إنَّه تميَّز وامتاز عن الشيخ ابن عربي بعرض منظَّم لما يريد عرضه.

ثانياً: إنَّ مجرى الكلام هو وحدة الشهود لا وحدة الوجود، حيث الكلام في درجات السير والسلوك، والفناء على مستوى قوس النزول، حيث يتمَّ البدء من الوجود الخاصَّ إلى أن يتمَّ الوصول إلى مقام قرب الفرائض الذي يكون فيه العبد عين ويد الحقِّ، فيرى الحقَّ بعين العبد ويسمع بأذنه.

(١) شرح فصوص الحكم، من كلام الشيخ محيي الدين ابن العربي، تحقيق وجمع وتأليف: محمود الغراب: ص ٣٤١-٣٤٢.

النص الثاني

مقام أهل الوحدة

ثم بعد هذا المقام لا بد أن ينتفي عنه القدرة حتى لا يرى لنفسه حولاً ولا قوةً وقدرةً مغايرةً لقوة الحق وقدرته التي لا يخرج منها شيء من المقدورات، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم، فيكون في مقام التوكل: ﴿وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ إِنَّ اللَّهَ بَالِغُ أَمْرِهِ﴾ (الطلاق: ٣)، وهو مقام التفويض: ﴿وَأَفْوُضْ أَمْرِي إِلَى اللَّهِ﴾ (غافر: ٤٤).

ثم بعد ذلك لا بد أن ينتفي منه صفة العلم؛ لاضمحلال علمه في علم الله الذي لا يعزب عنه مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء؛ لأن علمه تعالى بالأشياء عين ذاته، والعارف ينظر بنور ربه الذي هو علمه بذاته وبغيره إلى الأشياء، وليس له علم آخر به يعلم شيئاً؛ لقصر نظره على ملاحظة الحق وصفاته وآثاره من حيث هي آثاره، فيستهلك علمه في علمه تعالى، وهو مقام التسليم، كما قال تعالى: ﴿وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ (الأحزاب: ٥٦)، وقوله: ﴿سَلَامٌ عَلَيْكُمْ طَبْتُمْ فَادْخُلُوهَا خَالِدِينَ﴾ (الزمر: ٧٣)، وقوله: ﴿فَسَلَامٌ لَكَ مِنْ أَصْحَابِ الْيَمِينِ﴾ (الواقعة: ٩١).

ثم بعد ذلك لا بد أن ينتفي وجوده الذي به كان يوجد من قبل، ويضمحل في وجود الحق الذي به يوجد كل شيء ويقوم حتى لا يكون له في نفسه عند نفسه وجود، وهذا مقام أهل الوحدة، وهو أجل المقامات وأجل الكرامات، وهو مقام أهل الفناء في التوحيد: ﴿فَأُولَئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَالصَّادِقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ﴾ (النساء: ٦٩).

الشرح

بعد أن جرى الكلام في مقام الرضا من حيث وجه الطريق إليه والأثر المترتب عليه، ها هو الكلام يجري في اللاحق من المقامات، حيث عرفت أن كل نحو من شهود الحق يورث مقاماً يترتب عليه آثار عدّة بالغّة الفائدة خطيرة المنفعة، وقد تمّ التعرّض للتالي من المقامات:

١. مقام التوكّل.
 ٢. مقام التفويض.
 ٣. مقام التسليم.
 ٤. مقام أهل الوحدة.
- وإليك هذه المقامات بما تيسّر من الكلام واحداً بعد آخر.

١. مقام التوكّل

قال العلامة ابن منظور: «والتوكّل: إظهار العجز والاعتماد على غيرك، والاسم: التُّكْلان، واتّكلت على فلان في أمرٍ: إذا اعتمدته...»^(١).
فإذا اشتدّت معرفة السالك وقوي شهوده، حدّ بصره فرأى أن لا حول ولا قوّة له إلاّ بوجود له الحول والقوّة جميعاً، وبهذا يبادر دون تردّد للاعتماد عليه في كلّ أمرٍ من أموره، يستمدّ منه العون والقدرة على إنجاز ما هو مزعم إنجازاه.

قال الحكيم السبزواري رحمه الله:

توكُّلٌ أن تدع الأمر إلى مقدر الأمور جلّ وعلا
وليس هذا أن تكفّ عن عمل إذ ربّ أمرٍ بوسائطٍ حصل

(١) لسان العرب، مصدر سابق: ج٦، ص ٤٨٤.

مخصّصات فاعل مقدّس وإن تجد فكفّ في الهواجس^(١)
 حيث أشار في البيت الأوّل إلى تعريف التوكّل، وأنه ترك الأمر لصاحبه جلّ
 وعلا، كما دفع في الثاني إشكالاً ينمّ عن عدم فهم حقيقة التوكّل، فالتوكّل لا
 يتنافى مع الأخذ بالأسباب؛ إذ أبى الله أن تجري الأمور إلاّ بأسبابها^(٢).
 وأمّا البيت الثالث فقد أفرد له لبيان دور الأسباب وأتمّها وسائط معدّة وليست
 فواعل إلهيّة معطية للوجود، هذا في صدره، وأمّا العجز فقد أورد فيه تحذيراً من
 هواجس النفس والإيغال فيها، بل لا بدّ من التوكّل في الكفّ عنها.

٢. مقام التفويض

فإذا ما استعان السالك بكلّ أمرٍ من أموره وشأنٍ من شؤونه واعتمد على
 ذلك الموجود المتأكّد الوجود، فوضّ إليه أيضاً تحصيل النتائج، وكسب الثمار
 المتوخّاة من المقدمات التي أعدها متوكّلاً على الله.
 وقد رأيت أنّ المقامين الآنفين يشتركان في أمر ويمتازان بأمر آخر، أمّا مورد
 الاشتراك فهو نفي السالك، أي: عدم شهود السالك لقدرة ومؤثّرٍ إلاّ هو تعالى.
 وأمّا مورد الامتياز فلعله يقال بأنّ المتوكّل ينفي القدرة المغايرة لقدرته، أي:
 لا يشهد قدرة مؤثّرة إلاّ قدرته على مستوى المعدّات التي يعدها للوصول إلى
 الثمرة، فإذا ما أذى السالك ما عليه انتظر ظهور ثمرة تلك المعدّات، فلا يرى
 عندها قدرة توجد الثمرة وتحصلها إلاّ قدرة ذلك الموجود ذي الوجود المتأكّد
 المستقلّ. ولعلّ هناك من يرى غير ذلك فرقاً.

٣. مقام التسليم

التسليم هو الخضوع والانقياد دون قيد أو شرط، والسالك الذي شهد ما

(١) شرح المنظومة، مصدر سابق: ج ٥، ص ٤٠١.

(٢) بحار الأنوار، مصدر سابق: ج ٢، ص ٩٠، الحديث ١٥.

للحق من عظمة ذات وكبر صفة يدرك تماماً أنه ليس مؤهلاً لأن يحيط علماً إذا ما لحظ ذاته وما له من صفة العلم، فلا يورثه هذا النحو من العلم إلا جهلاً وبعداً عن إصابة الواقع، وأما إذا فني عن علمه وازداد قرباً من منبع النور استهلك علمه بعلمه فانقاد لما يصدر عنه دون أدنى حرج يجده في نفسه.

قال الحكيم السبزواري رحمه الله:

يرجع ما لنا إلى قديم	يملك كلاً سمّ بالتسليم
من في الأناية صار هالكاً	محصه في النار يدعى مالكا
وهو علا الرضا، والتوكلاً	إذ حيثما الربّ وكياً جعلاً
فمتوكّل تعلقاً صحب	وليس يخلو ذاك من سوء الأدب
دون مسلمّ وراضٍ كلّمها	يفعل حقّ طبعه قد لا يما
وهاهنا الطبع وما له فقد	كلّ الأمانات إلى أهلها تُرد ^(١)

لقد عرض رحمه الله للأمر التالي:

١. تعريف التسليم، وهو ما حفل به البيت الأوّل بتامه.
 ٢. عاقبة من أبى التسليم ولم يرجع ما له إلى من له كلّ شيء، بل أرجعه إلى الوسائط والقوابل، فمصيره إلى ملجئ يديره مالك - الملك الموكّل بالنار - وهذا مفاد البيت الثاني كلّّه.
 ٣. أشرفيّة التسليم وعلوّه على مقامي التوكّل والرضا، وهي ما أجراه على امتداد الأبيات الأربعة الأخيرة.
- أ. وجه علوّ التسليم على التوكّل، هو سوء الأدب مع الربّ؛ إذ جعل وكياً، وكانّ العبد ذو مُلك يوكل أمره إلى غيره.
- ب. وجه علوّ التسليم على الرضا، هو أنّ للراضي طبعاً يلتفت إليه، وهو

(١) شرح المنظومة، مصدر سابق: ج ٥، ص ٤١٣.

مفقود في مقام التسليم لدى المسلم.

٤. مقام أهل الوحدة

كانت المقامات السابقة - في هذا النص - وليدة فناء صفات العبد السالك في صفاته تعالى، وقد رأيت كيف أن نفي كل صفة وعدم شهودها لدى صاحبها يورثه مقاماً تترتب عليه آثار روحية ووجدانية تسعده وتسهم في ثبات جأشه وثبات قدمه؛ ﴿الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَانًا وَقَالُوا حَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ﴾ (آل عمران: ١٧٣)، والنفي المذكور نحو من أنحاء التوحيد الذي يرومه العارف، وهو التوحيد الصفاتي، حيث يعتقد أن لا صفة إلا وهي له تعالى، كما كان الكلام في النص الأول يجري في التوحيد الأفعالي لهؤلاء، حيث لا يرون فعلاً إلا لله تعالى.

وأما المقام الذي نحن بصدده عرضه فهو المقام الذي لا يشهد السالك ذاتاً موجودة إلا الحق جلّ وعلا وهو مقام التوحيد الذاتي لديهم، وقد ذكرها - أقسام التوحيد الثلاثة - الحكيم السبزواري رحمه الله بقوله:

فنى شهود كل ذي ظهور مستهلكاً بنور نور النور
بفعله الأفعال يمحو الحق في النعت طمس في الوجود المحق^(١)

الفناء المراد هو فناء الاستهلاك والاضمحلال، وليس الهلاك والعدم، وهو ثلاثة:

١. المحو، وهو فناء الأفعال.

٢. الطمس، وهو فناء الصفات.

٣. المحق، وهو فناء كل ذات ووجود، واستهلاكه في وجوده تعالى.

ولا شك أن التوحيد بمقامه الأخير هو الأرقى والأشرف، والأولان يعدّان

للوصل إليه.

(١) شرح المنظومة، مصدر سابق: ج ٥، ص ١٦٤.

إشارات النص

وحدة الوجود ووحدة الشهود

لقد رأيت أنّ المراد من الوحدة التي تمّ تداولها هاهنا، وكذلك في أبحاث العرفان العملي إنّها هو على مستوى الشهود، حيث يصل السالك إلى مقام لا يرى إلّا الحقّ تعالى ذاتاً وصفةً وفعلاً، «...فهو لا يرى غير معشوقه ومحبوبه في هذا العالم... وما ذكره ملاً صدرا في فلسفته حول وحدة الوجود قد استعاره من العرفان، وليست المسألة من إبداعات ملاً صدرا، كما قد يُعتقد...»^(١).

التوكّل

قال الأنصاري: «التوكّل: كِلَّةُ الأمرِ كُلِّهِ إلى مالِكِهِ، والتعويل على وكالته، وهو من أصعب منازل العائمة عليهم، وأوهى السبل عند الخاصة؛ لأنّ الحقّ تعالى قد وكلّ الأمور كلّها إلى نفسه وآيس العالم من ملك شيء منها». وقال القاساني شارحاً: «إنّما كان التوكّل أصعب منازل العائمة لأنّهم قد احتجّبوا بالأسباب لمحبتهم لنفوسهم وموافقاتها من المشتبهات، فتعلّقوا بها تحصّل به من الأسباب والأموال؛ لأنّ المال مادّة الشهوات، فمالوا إليها وضرّوا بها، فهم يخافون من تلف النفوس إن تركوا الأسباب، فلا يعوّلون على الله معلّين بعقولهم المشوبة بالوهم: (إنّ الله أعطانا العقل والقوّة والقدرة)... ولا يعلمون أنّ الأمر ليس بأيديهم فيحسبون أنّ الله قد وكلّه إليهم، فلذلك كان أصعب عليهم. وأمّا الخاصة فإنّهم قد علموا يقيناً أنّ الأمر كلّهُ لله، وأنّ أشرف الناس وأكملهم مخاطب بقوله تعالى: ﴿لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ﴾ (آل عمران: ١٢٨) فكيف بأدوّنهم وأضعفهم؟ وإذا لم تكن أمورهم بأيديهم، وكان الملك بأسره له،

(١) شرح المنظومة، تأليف: الأستاذ الشهيد مرتضى المطهري، ترجمة: عبد الجبار الرفاعي، مؤسّسة البعثة، ١٤١٣هـ: ج ١، ص ١٦٢.

فأيّ شيء يكون إلى الله ويسلمونه إليه؟ وفي أيّ شيء يجعلونه وكيلاً لهم؟ فكان التوكّل أضعف السبل عندهم»^(١).

بل بناءً على ما أفاده ليس بسبيل، وهو من باب السالبة بانتفاء الموضوع، إذ لا شيء لديهم حتّى يكلوه إليه.

قال حجّة الإسلام الغزالي: «... فإنّ التوكّل منزل من منازل الدين ومقام من مقامات الموقنين بل هو من معالي درجات المقرّبين، وهو في نفسه غامض من حيث العلم ثمّ هو شاقٌّ من حيث العمل، ووجه غموضه من حيث الفهم أنّ ملاحظة الأسباب والاعتماد عليها شرك في التوحيد، والتثاقل عنها بالكلية طعن في السنّة وقدح بالشرع، والاعتماد على الأسباب من غير أن ترى أسباباً تغيّر في وجه العقل، وانغماس في غمرة الجهل... ولا يقوى على كشف هذا الغطاء مع شدّة الخفاء إلاّ سيطرة العلماء الذين اكتحلوا من فضل الله بأنوار الحقائق فأبصروا وتحقّقوا، ثمّ نطقوا بالإعراب عمّا شاهدوه...»^(٢).

إذن فوحدة الشهود إن هي إلاّ تعبير عن وحدة الوجود، وإلاّ فيكون العارف المشاهد للوحدة غير عارف، بل واهماً متوهّماً سفسطائياً موغلاً في الجهل بالواقع، إذ كيف يشاهد الوجود واحداً وهو في الواقع كثير؟

مقام التفويض

قال القاساني: «التفويض تركّ التعرّض لمن له الأمر بتخليته وشأنه وعدم

(١) شرح منازل السائرين، كمال الدين عبد الرزاق القاساني، تحقيق وتعليق: محسن بيدار فر، انتشارات بيدار، الطبعة الثالثة، ١٤٢٧ هـ: ص ٣٢١-٣٢٢.

(٢) إحياء علوم الدين، للإمام الشيخ حجّة الإسلام أبي حامد محمد بن محمد بن أحمد الطوسي الشافعي الغزالي، قرأ النصّ وحرّره وصحّحه وكتب مقدّمة له: د. عبد المعطي أمين قلعجي، دار صادر، بيروت، الطبعة الثانية، ٢٠٠٤ م: ج ٤، ص ٣٠٠.

التصرّف فيما ليس له، فهو... ألطف إشارة من التوكّل، فإنّ التفويض براءة من الحول والقوّة، وتخلية للحقّ مع أمره من غير أن يرى صاحبه لنفسه منه شيئاً، فيقيم الحقّ مقامه في التصرّف، بخلاف التوكّل فإنه يقتضي أن يقيم المتوكّل وكيله مقام نفسه في مصالحه، وفي ذلك جرأة على الله، ولولا أنّ الله ندب إليه لم يكن للعباد أن يجترئوا عليه في ذلك...»^(١).

(١) شرح منازل السائرين، مصدر سابق: ص ٣٢٩.

النص الثالث

مصير مَنْ لم يسلك سبيل أهل الوحدة

فهذه نهاية درجات السالكين إلى الله بقدوم الإيمان ونور العرفان،
وليس وراء عبّادان قرية.

وأما من لم يسلك سبيل أهل الوحدة وكانت أفعاله وأحواله على
حسب إرادته ومقتضى طبعه، فيكون كما أشار إليه بقوله تعالى: ﴿وَلَوْ
اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ...﴾
(المؤمنون: ٧١) فيصير لا محالة ممنوعاً عما استدعاه هواه، محجوباً عن
مقتضى طبعه [و] مشتهاه، كما قال تعالى: ﴿وَحِيلَ بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ مَا
يَشْتَهُونَ﴾ (سبأ: ٥٤)، فوقع في سخط الله ونار غضبه ﴿أَفَمَنْ اتَّبَعَ
رِضْوَانَ اللَّهِ كَمَنْ بَاءَ بِسَخَطٍ مِنَ اللَّهِ﴾ (آل عمران: ١٦٢)، فيوصله
الهوى إلى الهاوية، محروماً عن جميع ما يستلذه ويهواه قلبه، فيقيّد
بالسلاسل والأغلال كما هو صفة العبيد والمماليك، ويسلمه مالك
نفسه إلى المهالك، ولهذا يسمّى خازن النار بـ«المالك»، فيكون له بإزاء
كلّ درجة من درجات أهل الحقّ دركة في الجحيم؛ فله بإزاء درجة
التوكّل درجة الخذلان، كما في قوله تعالى: ﴿وَإِنْ يَخْذُلْكُمْ فَمَنْ ذَا الَّذِي
يَنْصُرُكُمْ مِنْ بَعْدِهِ﴾ (آل عمران: ١٦٠)، وبإزاء درجة التسليم دركة
الهوان؛ قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يُهِنِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ مُكْرِمٍ﴾ (الحج: ١٨)،
وبإزاء درجة القرب والوصلة دركة الطرد واللعنة ﴿أُولَئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ

وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ ﴿البقرة: ١٥٩﴾. وكما أنّ انتفاء القدرة والعلم والوجود في الطائفة الأولى أوجب لهم القدرة الغير المتناهية والعلم الذاتي اللدني والوجود المخلد الأبدي، كذلك في هذه الطائفة اقتضى استبدالهم بهذه الصفات عجزاً غير متناهٍ، وجهلاً كلياً، وهلاكاً سرمدياً، وذلك هو الخزي العظيم.

الشرح

كان محور الكلام في النصين آنفي الذكر هو سبيل أهل التوحيد، وهو سبيل من فني في شهوده: كل فعل في فعله تعالى، وكل صفة في صفته، وكل وجود في وجوده عز وجل، فلا قدرة للسالك ولا إرادة ولا علم ولا ذات في عرض وقبال قدرته وإرادته وعلمه وذاته. وعدم الشهود للمذكورات الثلاثة هو الذي يكون سبباً لشهود كل شيء، كيف والسالك بقربه من نور النور يصبح بصره الذي يبصر به، وسمعه الذي يسمع به؟

أما من تولى وأعرض فقد تولى وأعرض عن الخيرات المترتبة على المقامات التي يجدها السالك في طريق سيره وسلوكه، فهو رهين دركة الخذلان، وأسير دركة الهوان، وحليف دركة الطرد واللعن والبعد. فمن لم يرض كان حظه سخط الله وما يوجبه من حرقة وعذاب، ومن لم يتوكل عليه تعالى خذل وباء بغصة يتجرعها حين انكشاف غطاء الوهم وحجاب الغفلة، ومن لم يسلم تسليماً هوى في دركة الهوان الذي لا مطمع معه بكرامة، ومن آثر البعد واتخذ بديلاً عن الوصلة والقرب طرد شر طرد ولعن أشد اللعن، ومن رغب عن القدرة اللامتناهية والعلم الذي لا يعزب عنه شيء - مما يناله العبد عندما يحظى بمقام قرب الفرائض - فإن له من العجز ما لا يوصف، والجهل الذي لا يدرك. والكلمة ممن ركن إلى نفسه وجوداً وصفةً وفعلاً، له من الهلاك والعذاب الذي لا ينقطع ولا ينتهي، وهذا خزفي ليس كمثله خزفي، وهوان لا يدانيه هوان.

إشارات النص

المقام

قال الكاشاني: «المقام عبارة عن استيفاء حقوق المراسم على التمام، ولهذا

صار من شروطهم أنه لا يصحّ للسالك ارتقاء من مقام إلى مقام فوقه ما لم يستوفِ أحكام ذلك المقام، فإنّ من لا قناعة له لا يصحّ أن يكون متوكّلاً، ومن لا توكل له لا يصحّ له مقام التسليم، وهكذا. فمن لا توبة له فإنه لا يصحّ أن يكون من أهل الإنابة، ومن لا تورّع له لا يصحّ منه الزهد. وسُمّيت هذه وما سواها بالمقامات لإقامة النفس في كلّ واحد منها لتحقيق ما هو تحت حيطتها المتناوب ظهورها على النفس المسماة أحوالاً لتحوّلها...»^(١).

إذن هناك مقامات أخرى غير التي أتى على ذكرها المصنّف، وليس ما ذكره كلّ ما يذكره أهل المعرفة من المقامات، وهناك تقدّم وتأخر بين المقامات تفرضه طبيعة السلوك، حيث إنّ المقام السابق يعدّ بعده للاحق، وهذا ممّا لم يلتزم به ذلك المحقّق الذي نقل المصنّف كلامه.

ملاحظة

قوله نقلاً عن بعض المحقّقين فيمن لم يسلك سبيل أهل الوحدة: «اقتضى استبدالهم بهذه الصفات عجزاً غير متناهٍ وجهلاً كلياً، وهلاكاً سرمدياً، وذلك هو الخزي العظيم». هذه السرمدية في الهلاك وما سواه من منغصات إنّما هي على مبنى ذلك البعض من أهل التحقيق، وهو ممّا لم يصر إليه المصنّف رحمه الله، وقد كان من المناسب منه أن يجدها فرصةً لدحض هذا الدوام والخلود بما يعدّ تأكيداً لمذهبه الذي تقدّم وترسيخاً له، ولعلّه وجد ما أفاده فيما مضى كافياً ووافياً فترك عبارة ذلك المحقّق دون تعليق.

(١) لطائف الأعلام في إشارات أهل الإلهام، مصدر سابق: ص ٥٤٦.

الفصل الثالث والثلاثون^(١) في شجرة طوبى وشجرة الزقوم

(١) عرض المصنّف لهذا البحث في: المظاهر الإلهية، مصدر سابق: ص ١٤١؛ أسرار الآيات، مصدر سابق: ص ٢١٦.

تمهيد

لم يأتِ المصنّف هنا بالجديد وإنّما أراد أن يعمّق ما أفاده في أبحاث المعاد الروحاني، وأن يتناول بعض شؤونه من زاوية أخرى، حيث يصير الناس في الآخرة إلى صنفين لكلّ منهما نصيب لا يكون للآخر، وذلك لاختلاف الحقائق: صنف من أهل الآخرة له شجرة الزقوم وهي شجرة تتكوّن وترعرع من ملكات رديّة ومعارف باطلة، هي طعام صاحب تلك الملكات والمعارف، وصنف آخر من أهل الآخرة لهم شجرة طوبى، وبها يكون ما بهم حسناً لا شكّ، كيف وهي شجرة خيرة وارفة الظلال مانعة الغلال تؤتى أكلها كلّ حين، بل لا اثنينيّة بين الشجرة وصاحبها، وشجرة كلّ بحسب ما قدّمت يدها لنفسه من معارف وملكات؛ وذلك لما سمعت مراراً أنّ تكرار الأفعال يولّد ملكات مسانخة لها، وتتجوهر تلك الملكات لاحقاً لتصبح صوراً جوهريّة يحشر بها صاحبها في الآخرة ويظهر بها لدى الملائكة الأعلى.

لقد اشتمل هذا الفصل على أمور ثلاثة تمّ عرضها في النصوص التالية:

النصّ الأوّل: جرى الكلام فيه في طبيعة شجرة الزقوم التي هي طعام الأثيم، ولا عجب في أن تكون طعاماً للأثيم في نشأة، ويكون هو أرضاً لها في نشأة أخرى، وذلك بما عنده من ملكات ومعارف، فالعلم طعام الروح.

النصّ الثاني: شجرة طوبى، الكلام في نشأتها وأرضها هو الكلام في نشأة شجرة الزقوم وأرضها، إلا أنّ الأرض غير الأرض، والشجرة غير الشجرة، والطعام غير الطعام.

النصّ الثالث: اشتمل على ما يمكن عدّه خلاصة للنصّين الآنفين، فالأشجار شتّى، منها ما يكون من الزقوم ومنها ما يكون من طوبى، والأصل في النحويين هو المعارف والملكات، حيث إنّ منها ما يكون أرضاً صالحة لنشوء وترعرع الزقوم، ومنها ما يكون صالحاً لنشوء ونموّ شجرة طوبى.

النص الأول

شجرة الزقوم

قال تعالى: ﴿طُوبَى لَهُمْ وَحَسُنَ مَا بِ﴾ (الرعد: ٢٩)، وقال: ﴿إِنَّ شَجَرَةَ الزُّقُومِ * طَعَامُ الْأَثِيمِ﴾ (الدخان: ٤٣ - ٤٤)، أي: شجرة منها طعام الأثمين، ﴿إِنَّهَا شَجَرَةٌ تَخْرُجُ فِي أَصْلِ الْجَحِيمِ﴾ (الصافات: ٦٤)، يعني: الطبيعة الدنيوية، ﴿طَلَعَهَا كَأَنَّهُ رُؤُوسُ الشَّيَاطِينِ﴾ (الصافات: ٦٥)، والطلعُ عبارة عن مبدأ وجود الأشجار، ومنشأ حصول الأثمار وبروزها عن الأكمام، والمراد منه هاهنا مبدأ الاعتقادات الباطلة والأخلاق السيئة، وهي رؤساء الصفات الشيطانية التي كلُّ منها إذا رسخت في النفس وقويت صارت صورةً جوهريةً شيطانيةً، كما علمت من صيرورة الصفات الغالبة^(١) في النفس صوراً جوهريةً نفسانيةً من جنس تلك الصفات، فتلك الصفات التي هي مبادئ تكوّن الشياطين هي الأهوية المغوية والأمانى المرديّة والشهوات المذمومة؛ لأنها ممّا يتغذى بها ويتقوى نفوس أهل الضلال ويمتلئ بها بواطنهم، ويكون منها نارُ الجحيم والعذاب الأليم، كما قال سبحانه: ﴿ثُمَّ إِنَّكُمْ أَيْهَا الضَّالُّونَ الْمُكذَّبُونَ * لَا تَكُونَنَّ مِنْ شَجَرٍ مِنْ زُقُومٍ * فَمَالِئُونَ مِنْهَا الْبُطُونَ﴾ (الواقعة: ٥١ - ٥٣)، أي: يملؤون بطونهم - أي: نفوسهم - من

(١) وليس كما في بعض النسخ: الغالية.

الشهوات المذمومة، وموادّ الأمراض النفسانيّة الباعثة لفنونٍ من العذاب وأنواعٍ من المحن والآلام في الآخرة، كمن أدّى به نهْمُه إلى^(١) الحمى والصداع وغيره من الأوجاع والآلام.

(١) وليس كما في بعض النسخ: من.

الشرح

ينقسم الناس من حيث الخلاق والنصيب في الآخرة إلى قسمين: قسم له شجرة طوبى، وقسم له شجرة الزقوم. والملاك في ذلك هو العلم والعمل، فإذا كملوا فلاصحابها طوبى وحسن مآب، ولا شك أن من تكون له شجرة طوبى سيكون حسن المآب والمنقلب، وإلا فلهم شجرة الزقوم المؤذية لكل ما يمت إليها بصلة.

لقد بدأ المصنّف بشجرة الزقوم فبيّن أنّها تنشأ وتنمو وترعرع على الاعتقادات الباطلة والأخلاق الفاسدة، وقد تكرّر أن المداومة والإدمان على ما تقتضيه الصفات السيئة وغير السيئة من أفعال يفضي إلى وجود صورة نفسانية مسانخة لتلك الصفات؛ قال رحمه الله: «فإنّ تكرّر الأفاعيل يوجب حدوث الملكات، فكلّ ملكة تغلب على الإنسان في الدنيا تُتصوّر في الآخرة بصورة تناسبها: ﴿كُلُّ يَعْْمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِ﴾ (الإسراء: ٨٤)، ولا شك أنّ أفاعيل الأشقياء المدبّرين إنّما هي بحسب همهم القاصرة النازلة في مراتب البرزخ الحيوانية، وتصوّراتهم مقصورة على أغراض بهيمية أو سبعية تغلب على نفوسهم...»^(١).

إذن فلبعض أهل الآخرة شجرة الزقوم، وقد علمت أنّ ما يمت إلى الإنسان عذاباً أو نعيماً لا يكون خارج ذاته، فإذا قيل: له شجرة طوبى أو الزقوم، فليس يراد القول أنّ شيئاً مجافياً له يعطاه ويضاف إليه، بل هو واقع أنه شجرة طوبى أو شجرة الزقوم، وذلك بحسب العلم والعمل.

وبعبارة الأستاذ حسن زاده الأملي - حفظه الله -: «...إذا حصلت زيادة استبصار في التمثّل والتجسّم فاعلم أنّ شجرة طوبى صورة تمثّل الإيمان، أصلها ثابت في قلب الخاتم صلّى الله عليه وآله وفرعها في السماء تؤتى أكلها كلّ حين

(١) الشواهد الربوبية، مصدر سابق: ص ٢٨٨.

بإذن ربها، وكلّ مؤمن دوحه وفرع منها... وفي مقابلها الزقوم...»^(١).

إشارات النصّ

أصل شجرة الزقوم

أولاً: الزقوم من زَقَمَ، والزَّقَمُ: الابتلاع والازدرداد، ازدقم الشيء: تزقّمه أي ابتلعه... والزلقوم، باللام: الحلقوم^(٢).

وثانياً: إنّ هذه الشجرة طعام الأثيم، وهو الموغل في ارتكاب الآثام والمعاصي، والشجرة لا بدّ لها من أصل وأرض، أمّا أصل هذه الشجرة فهي الملكات الناشئة عن الرذائل ومساوئ الأخلاق على مستوى العمل، كما هي ناشئة عن الانحراف عن جادة المعارف الحقّة واستبدالها بالأباطيل والأضاليل، وقد علمت أنّ طبيعة جهنّم ليست ببعيدة عن طبيعة الدنيا من حيث هي دنيا. وأمّا الأرض الخصبّة التي تقوم عليها هذه الشجرة فهي تلك النفس التي أدمنت تلك الأخلاق وذلك الانحراف والتنكّب عن صراط المعرفة الحقّة ميلاً وهوىً وعناداً وعصبيّة.

الطلع والأكام

قال ابن منظور: «... والطلعُ: نور النخلة مادام في الكافور، الواحدة طلعة، وطلّع النخل طلوعاً وأطلّع وطلّع: أخرج طلعه...»^(٣). وقال: «... وكُمُّ كلُّ نور وعائوه، والجمع أكمام وأكاميم، وهو الكمام، وجمعه أكمة... وأكام النخلة: ما غطى جمارها من السّعف والليف والجذع...»^(٤).

(١) عيون مسائل النفس، وسرح العيون في شرح العيون، مصدر سابق: ص ٧٩١.

(٢) لسان العرب، مصدر سابق: ج ٣، ص ١٩٠.

(٣) المصدر نفسه: ج ٤، ص ١٨٨.

(٤) لسان العرب، مصدر سابق: ج ٥، ص ٤٣٦.

النص الثاني

شجرة طوبى

واعلم: أنّ النفس الإنسانية إذا كملت في العلم والعمل صارت كشجرة طيبة متحملة لثمرات العلوم الحقيقية وفواكه المعارف اليقينية، وكانت: أصلها علوم ثابتة وفرعها نتائج هي حقائق عالم الملكوت ومعارف عالم اللاهوت، هذا من حيث قوة العلم والإدراك.

وأما من حيث قوة العمل والتأثير فهي تصير بحيث كل ما تريده وتتمناه يحضر عندها بقوتها العملية القوية على إحضار الصور المطلوبة دفعةً بلا مهلة؛ لأنّ باطن الإنسان في الدنيا عين ظاهره في الآخرة - كما مرّت الإشارة إليه سابقاً - والإنسان يتصور ويخترع هاهنا بقوته الخيالية كلّ ما يريدُه ويشتهيهِ، فيحضر صورة^(١) مشتهيّات كثيرة في باطنه بحسب التمثيل الذهني، إلّا أنّ تلك الصور ليست موجودةً ولا حاضرةً عند حسّه في العين، بل عند خياله في الذهن بوجودٍ ضعيفٍ غير متأكّد؛ ولأجل ذلك لا يلتذُّ منها لذّةً تحصل من المشتهيّات العينية، ولا تصرف النفس إلى الشواغل الحسية.

وأما عند القيامة فلكون النفس مجردةً عن شواغل الدنيا وآثار الحواس، وكون الباطن مكشوفاً ظاهراً، والعلم عيناً، والغيب شهادةً، كانت اللذّة على حسب الظهور والوجود، فتكون مفرطةً؛ لأنّها نزلت تلك

(١) في بعض النسخ: صور.

الصورة منزلة الصور الموجودة في العين، ولن تفارق الآخرة الدنيا في هذا المعنى إلا من حيث كمال القوة والقدرة للنفس الإنسانية على تصوير الصور عند القوة الحاسة كما تشتهيها في الآخرة دون الدنيا؛ إذ ليس لها في الدنيا هذه القدرة؛ لتوزع قواها وعدم جمعيتها هممتها، لاشتغالها بالخارجيات وشواغل الحسيات. فالإنسان السعيد كل ما يشتهي في الآخرة حضر عنده دفعةً، وتكون شهوته سبب تخيله، وتخيُّله سبب تمثيل الصورة بين يديه وحضورها لديه، كما قال تعالى: ﴿وَفِيهَا مَا تَشْتَهِيهِ الْأَنْفُسُ وَتَلَذُّ الْأَعْيُنُ وَأَنْتُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ (الزخرف: ٧١). وهذه القدرة أوسع وأكمل من القدرة على إيجاد الشيء في الدنيا، أي: في خارج الحس، فإن الموجود في الدنيا لا يوجد في مكانين، ولا في مكان واحد يوجد اثنان؛ للتزاحم والتضايق الواقعين في هذا العالم.

وأيضاً: النفس إذا اشتغلت بفعل [في] الدنيا احتجبت وامتنعت عن فعل آخر، فشغلها محسوس عن محسوس آخر، وحجبتها لذّة عن لذّة أخرى، والملذذ أيضاً لا يقوى في إلذاه هاهنا؛ لانغماره في المادة وامتزاجه بغيره، وكذا القياس في حال الألم والمؤلم في الدنيا بالنسبة إلى حالهما في الآخرة، فإذن الصور المحسوسة تتضاعف عند الإنسان بلا مزاحمة ولا تضايق، ولا يستحيل هناك صور غير متناهية دفعةً؛ إذ لا يجري فيه براهين امتناع الأمور الغير المتناهية مجتمعةً.

وأيضاً: لا يشغل النفس بعض المحسوسات هناك عن بعض آخر؛ لقوة النفس، فتكون اللذّة كثيرة غير محصورة، ولكون الصور الملذّة بلا مادة تكون اللذّة بها شديدة مفرطة؛ لخلوصها من الشوائب

والمكذرات والأضداد.

فإذا تقرّر هذا نقول: إنّ شجرة طوبى شجرةً مثالاً للنفس الكريمة، وقد روي في طريق أهل البيت عليهم السلام: «أنّ شجرة طوبى أصلها في دار عليّ بن أبي طالب عليه السلام»^(١)، وليس مؤمناً إلا وفي داره غصنٌ من أغصانها، وذلك قولُ الله تعالى: ﴿طُوبَى لَهُمْ وَحَسُنَ مَا بَدَأَ﴾ (الرعد: ٢٩)، فتأويلُ ذلك من جهة العلم أنّ المعارف الإلهية، سيّما ما يتعلّق بأحوال الآخرة، وما لا يستقلُّ بإدراكه العقولُ على طريقة الفكرِ البشريّ، إنّما تقتبس من مشكاة نبوة خاتم الأنبياء صلّى الله عليه وآله ونور ولايته المندمج في رسالته، المنتشر أضواؤه من ولاية أفضل أوصيائه [عليّ عليه السلام] في نفوس القابلين للهدى والإيمان، المستعدّين للعلم والعرفان، فإنّ أثمار العلوم الإلهية أنواراً، والمعارف الحقيقية إنّما نشأت [وانتشرت] في قلوب عرفاء هذه الأمة المرحومة من بذر ولايته ونجم هدايته، كما أفصح عنه قولُ النبيّ صلّى الله عليه وآله: «أنا مدينة العلم وعليّ بأبها»^(٢). ونسبة ذاته المقدّسة بالقياس إلى سائر الأولياء والعلماء بالولادة المعنوية كنسبة آدم أبي البشر إلى سائر الناس بالولادة الصوريّة، ولذلك ورد عن النبيّ صلّى الله عليه وآله أنّه قال: «يا عليّ أنا وأنت أبوا هذه الأمة»^(٣).

(١) الخصال، مصدر سابق: ج ٢، ص ٥٥٨، الحديث ٣١، باب الأربعين.

(٢) المستدرک علی الصحیحین، للحاکم النیسابوری: ج ٤، ص ٩٦ و ٩٧، الحديث ٤٦٩٣، و ٤٦٩٤ انظر: هامش الرواية؛ التوحيد، مصدر سابق: ص ٣٠٧، الحديث ١، الباب ٤٣.

(٣) ترتيب الأمالي، مصدر سابق: ج ٤، ص ٤٧٣، الحديث ٢١٢٦.

الشرح

مفاد هذا النصّ جاء ضمن أبحاث الفصول السابقة، حيث يراد هاهنا تأكيد ما مرّ من حال النفس الكاملة في العلم والعمل والأثر المترتب على كلّ منها، ثمّ بيان مقارنة ما بين الدنيا والآخرة.

الإنسان الذي كمل في العلم والعمل أشبه ما يكون بالشجرة المثمرة المثقلة باليانع من الثمر، إلا أنّ ثمر وفاكهة كلّ بحسبه، فالإنسان المذكور شجرة، والشجرة لها أصل وفروع، وأصلها هو العلوم الثابتة الحقّة التي لا سبيل للشكّ فيها وزعزعة ما تشتمل عليها من مفاداتٍ ومعانٍ ومراداتٍ، وبما أنّها شجرة مثمرة فثمرها اليانع المانع هو حقائق الملكوت ومعارف عالم اللاهوت، أي: المعارف الإلهيّة والعلوم العقليّة الكليّة، وهي شهية يلتذّبها القلّة ويُعرض عنها الأكثرون^(١)، وفي ذلك الخسران المبين.

وما ضرّنا أنا قليل وجارنا عزيزٌ وجار الأكثرين ذليل^(٢)

وأما الأثر المترتب على كمال الإنسان في العمل فهو قدرته وشدّة تأثيره، بحيث يصبح مظهرًا لمن يقول للشيء (كن فيكون) دون مهلةٍ وتراخٍ، وكيف لا يكون للإنسان في الآخرة هذا وقد كان في الدنيا له أن يتصوّر ويخترع بقوّته الخياليّة كلّ ما يريد ويشتهي؛ حيث الموانع أكثر، والتزاحم والتمانع وشيء من هذا غير موجود في الآخرة، سيّما أنّ الباطن الذي كان يقتدر به الإنسان على فعل ما يريد هو ظاهر في الآخرة، فالمجال أرحب والفسحة أوسع؛ ولذلك تكون لذّته بالصور التي يوجدها بهمّته أشدّ إلذاذاً له من الصور التي كان يوجدها

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، مصدر سابق: ج ٩، ص ٩٨، حيث أفاد رحمه الله: «... ثم يصير - أي: الإنسان - على سبيل الندرة والشذوذ إنساناً عقلياً».

(٢) البيت للشاعر السموأل.

هاهنا، وذلك للأمور التالية:

١. الصور التي يوجدها الإنسان هاهنا موجودة في خياله في الذهن وليست موجودة عند حسّه كما هو الحال في الآخرة، وهذا هو وجه كونها الأشدّ والأكثر إلذاذاً.

٢. لا شواغل في الآخرة ولا صوارف توهي من التفات النفس إلى الصور، كما هو الحال هاهنا في الدنيا، حيث الصوارف كثيرة والشواغل عديدة، والوجود ضعيف والظهور باهت، واللذّة تتناسب طردأً مع شدّة الوجود وظهوره.

وبهذا يتّضح أنّ الآخرة إنّما تفارق الدنيا بالنسبة للنفس الإنسانيّة في كمال القوّة والقدرة، بمعنى أنّ النفس الإنسانيّة في الآخرة أكمل قوّة وقدرة من النفس الإنسانيّة في الدنيا، حيث يصل الأمر بها إلى أن تقوى على تصوير ما تشتهيّه وتوجده عند القوّة الحاسّة؛ ليكون لها من اللذّة، التي تكون للنفس من المشتهايات العينيّة، وقد علمت أنّها عاجزة في الدنيا عن مثل هذا التصوير، حيث تقف في إيجاد الصور عند الخيال دون الحسّ، ولهذا تكون ضعيفة الوجود، وهذا يؤدّي إلى عدم الالتذاذ بها الالتذاذ الذي يكون من الصور الموجودة والحاضرة عند الحسّ.

والسرّ في عدم قوّة النفس واقتدارها على ذلك، أحد الأمرين التاليين:

١. الشواغل والصوارف الخارجيّة والحسيّة، وقد مرّ الكلام فيه.

٢. توزّع قوى النفس؛ حيث تقوم كلّ قوّة بوظيفة لا تقوم بها الأخرى، وذلك لأنّها موزّعة في بدن مركّب من أعضاء مختلفة الطبائع متعدّدة الوظائف، فإذا ما انهمكت النفس في إنجاز فعل على مستوى قوّة من قواها احتجبت عن آخر، كما أنّ طبيعة موجودات هذه النشأة غير صرفة، وذلك للانغمار في المادّة والامتزاج بالغير.

إذن فقد توفّر عاملان يورثان النفس عدم القدرة على ما تقوى عليه في الآخرة:

الأول: المدرك، حيث إنّ توزّع قوى النفس يضعفها.

الثاني: المدرك، فالذي يوجد في هذه النشأة أصعب حضوراً من الذي يوجد في الآخرة.

شجرة طوبى

بعد أن أوقفنا المصنّف على مفاد شجرة طوبى وأنها هي تلك النفس الإنسانية التي كملت في العلم والعمل وتهدّت بالشهية الطيب من المعارف الإلهية، أراد رحمه الله أن يوقفنا على أحد أبرز مصاديقها، ألا وهو علي بن أبي طالب عليه السلام، وكيف لا يكون كذلك وقد كان مدينة علم النبي الخاتم صلّى الله عليه وآله الذي حاز على ما لم يحزه ابن أنثى من المعارف والعلوم والمكارم، وعليّ عليه السلام الشجرة الوارفة الممتدة، يحظى منها المؤهل المستعدّ بحسب الأهلية والاستعداد، فهو حظّه منها، وهي لكلّ من آمن ﴿طُوبَى لَهُمْ وَحَسُنَ مَا بَرَ﴾.

إشارات النصّ

قوى النفس الموزّعة

من الأبحاث المهمّة في علم النفس الفلسفي: البحث في إثبات قوى للنفس موزّعة بالقياس إلى البدن الذي تعدّد كما لا أوّل له، ووجه تعدّدها ونحو نسبة الأفعال الصادرة عنها، حيث ذهب صدر المتألّهين رحمه الله أنّ الأفعال كما تسند إلى النفس حقيقة لا مجازاً فكذلك تسند إلى قواها: «... والحقّ عندنا أنّ النفس هي المدركة جميع الإدراكات بجميع المدركات، وهي المحرّكة بجميع الحركات الطبيعية والإرادية، وهذا لا ينافي وجوب توسط هذه القوى المتعدّدة المتخالفة التي بعضها من باب الإدراك وبعضها من باب التحريك؛ لأنّ القوّة العالية لا تفعل الفعل الدني إلا بتوسط.... فإذا كان كذلك فوجب في صدور هذه الآثار المختلفة إمّا تعدّد القوى المتخالفة أو تحقّق درجات متفاوتة لذات واحدة...»^(١).

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج٨، ص٧١.

وقد اختار الأخير وبرهن عليه في الأسفار، وهو ما أشار إليه الحكيم السبزواري رحمه الله في منظومته:

النفس في وحدتها كل القوى وفعله في فعلها قد انطوى^(١)

إذن هناك أفعال عديدة تصدر عن النفس، وهي متفاوتة شدةً وضعفاً، فالعقلية أشد ارتفاعاً وأعلى مقاماً، والحسية أدون وأخس، ومما لا شك فيه أنّ تناقض الفعلين الوجوديين يستلزم تعدد فاعليهما، وهو ما اختاره ملاكاً وقاعدةً يعلم من خلالها تعدد القوى^(٢).

قال صاحب اثولوجيا: «... إذا قلنا إنّ النفس تقبل التجزئة فإنّنا نقول ذلك بقول مضاف عرضي، لأنّها إنّما تكون متجزئة إذا هي صارت في الأجسام؛ وذلك أنّا إذا رأينا طبيعة الأجسام تحتاج إلى النفس لتكون حية حساسة، والجسم يحتاج إلى النفس لتكون منبثة في جميع أجزائه... وقوة النفس وإن كانت منبثة في جميع الأعضاء لكنّها في كلّ عضو تامّة كاملة، وليست متجزية بتجزّي الأعضاء، وإنّما تتجزأ بتجزّي الأعضاء كما وصفنا...»^(٣).

علي عليه السلام شجرة طوبى

قال المصنّف رحمه الله: «ومّا ورد في مثال معنى شجرة طوبى... من طريق الرواية عن موالينا وسادتنا المعصومين سلام الله عليهم أجمعين، ما رواه أعظم المحدثين روايةً وضبطاً وأوثقهم درايةً وحفظاً، الشيخ الصدوق الفقيه أبو جعفر محمّد بن علي بن بابويه القميّ في كتابه المسمّى بمعاني الأخبار بسنده المتّصل عن أبي بصير، قال جعفر الصادق عليه السلام: طوبى شجرة في الجنة أصلها في دار علي

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

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق، ج ٨، ص ٦٢.

(٣) أثولوجيا، مصدر سابق: ص ٣٩.

بن أبي طالب عليه السلام، وليس من مؤمن إلا وفي داره غصن من أغصانها، وذلك قول الله عز وجل: ﴿طُوبَى لَهُمْ وَحُسْنُ مَآبٍ﴾^(١)، فقد ثبت وتبين بالبرهان أن مبنى دخول الجنة والنار بمتابعة عليّ ومخالفته، فهو قسيم الجنة والنار... وهكذا حكم أهل البيت عليهم السلام؛ لقوله صلى الله عليه وآله: مثل أهل بيتي كمثل سفينة نوح، من ركبها نجا، ومن تخلف عنها غرق^(٢)... وكون أصلها في دار علي بن أبي طالب، وفروعها في بيوت شيعته، فإن أصول المعارف موجودة في بيت قلبه المقدس ودار قلبه المنور بأنوار الرحمة وتتفرع منها العلوم العقلية والفروع الفقهية في قلوب المجتهدين من علماء الأمة والمقلّدين من أتباعهم إلى يوم القيامة^(٣).

وهنا بحث لطالما أكدنا عليه، وهو الاعتقاد بأن مخالفة علي عليه السلام على إطلاقها موجبة للمؤاخذة، وما يترتب عليها من آثار يتم الحديث فيها بضرر ساقط، وبشيء من التشقي، والذي يدعو للقطع به هو أن من يكون مورداً للمؤاخذة والتشنيع هو المعاند المكابر، وذلك الذي أمكنه استعلام ما هو الحق لكنه أعرض ودفن رأسه في رمال المكاسب والمطامع التي ستهده فيها لو انقاد للحق وصدع به، وأما الذي قطع وقد بذل الوسع مخلصاً ولم يصل إلى ما وصل إليه المصنّف ممّا لعلي عليه السلام من مقام وأثر جدّ جسيم وخطير فهل يؤخذ أم يعذر؟ بمعنى أنه لا يلقي ما يلقاه الذي لم ينقد إلى ما قطع به ممّا هو الحق، فكان مصداقاً لمن جحد مع استيقانه بما جحد به أو لم ينقد لاستطلاع حقيقة الأمر الذي تأمل فيه وفكر، فلما لاح له الأمر الخطير أخلد إلى ما هو فيه من

(١) تقدّم تحريجه.

(٢) المصنّف، لابن أبي شيبة، مصدر سابق: ج ١٧، ص ١٢٦، الحديث ٣٢٧٧٨؛ المستدرک علی الصحیحین، للحاکم النیسابوری، مصدر سابق: ج ٣، ص ٨١، الحديث ٣٣٦٥، هذا حديث صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه.

(٣) مفاتيح الغيب، مصدر سابق: ج ٢، ص ٧٦٩.

اعتقاد رعاية للمطامع والمنافع أو خشيةً من الأذى، فراح يدلس على نفسه ويخادعها حتى تسكن وتنصرف عن وجهة الحق، حيث لاح فيها بصيصه.

ومن اللطيف ذكره: أن أستاذنا الشيخ حسن زاده الأملي حفظه الله ينقل عن كتاب اليواقيت والجواهر قولاً لابن عربي في الفتوحات: «فإن قلت ففي أي منزل أصل شجرة طوبى؟ فالجواب: كما قاله الشيخ محيي الدين في الباب الحادي والسبعين من الفتوحات: أن أصل شجرة طوبى في منزل الإمام علي بن أبي طالب؛ لأن شجرة طوبى هي حجاب مظهر نور فاطمة الزهراء... حتى يكون سر كل نعيم في الجنان وكل نصيب للأولياء متفرعاً من نور فاطمة رضي الله عنها». ثم يعلق حفظه الله بقوله: «كاتب السطور، حسن حسن زاده أملي يقول: هذا الكلام العرشي المنقول عن الباب المذكور لم يأت في النسخ المطبوعة للفتوحات، وكم له من نظير، فتدبره أيها الخبير البصير»^(١).

التسلسل في الآخرة

قال المصنّف رحمه الله: (ولا يستحيل هناك وجود صور غير متناهية دفعة؛ إذ لا يجري فيه براهين امتناع الأمور الغير المتناهية مجتمعة)؛ «إذ لا ترتيب فيها...»^(٢)، حيث لكي يكون التسلسل ممتنعاً لا بد من توفر الشروط التالية:

١. أن تكون أجزاء السلسلة موجودة بالفعل.

٢. أن تكون مجتمعة في الوجود.

٣. وأن يكون بينها ترتّب.

«.. فلو كان بعض الأجزاء موجودة بالقوة كبعض مراتب العدد، فليس بمستحيل؛ لأن الموجود منه متناهٍ دائماً، وكذا لو كانت موجودة بالفعل لكنّها غير مجتمعة في الوجود، كالحوادث الزمانية بعضها معدومة عند وجود بعض؛

(١) انظر: هزار و يك كلمة، مصدر سابق: ج ٧، ص ٢٢، الكلمة ٦٥٥.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ٩، ص ٣٧٩، حاشية ١.

لتناهي ما هو الموجود منها دائماً، وكذا لو كانت موجودة بالفعل مجتمعة في الوجود لكن لا ترتب بينها، وهو توقّف البعض على البعض وجوداً كعددٍ غير متناهٍ من موجودات لا عليّة ولا معلوليّة بينها»^(١).

(١) نهاية الحكمة، مصدر سابق، المرحلة الثامنة، الفصل الخامس.

النص الثالث

أصل شجرات الجنان

وقال العارف المحقق في الفتوحات المكية: «إن شجرة طوبى أصل لجميع شجرات الجنات، كآدم لما ظهر من البنين، فإن الله لما غرسها بيده وسواها نفخ فيها من روحه^(١)، ولما تولّى الحق غرس شجرة طوبى بيده ونفخ فيها من روحه زينها بثمره الحلي والحلي اللذين فيها زينة للابسها، فنحن أرضها كما جعل ما على الأرض زينة لها، وأعطت في ثمرة الجنة كله من حقيقتها عين ما هي عليه، كما أعطت النواة النخلة وما تحمله النوى التي في ثمرها»^(٢) انتهى كلامه.

وقد استفيد منه: أن شجرة طوبى يرادُ بها مبدأ أصول المعارف الحقيقية والأخلاق الحسنة التي هي زينة وغذاء ولباس للنفوس القابلة، كما أن ما على الأرض زينة وغذاء ولباس لها ولأهلها، وذلك لأن أرض تلك الشجرة إذا كانت نفوسنا وغارسها هو الله فحللها لابد أن تكون من قبيل زينة العلوم والمعارف ومحاسن الأخلاق والملكات، وهي أيضاً غذاء ولباس، فإن غذاء النفوس العلم ولباسها التقوى.

(١) توجد عبارة من ثلاثة أسطر في الفتوحات لم ترد هنا.

(٢) الفتوحات المكية، مصدر سابق: ج ٦، ص ١٥٦، الباب ٣٧١.

الشرح

لقد اشتمل هذا النص على:

١. شرف شجرة طوبى، حيث باشر الحق تعالى غرسها بيده ثم تعهدها بعناية أخرى، وهو أنه تعالى زينها بما يصبح اقتناؤه زينةً للباس المقتني، ثم إنه جعل لها أرضاً ليس كمثلها أرض - على ما أفاد الشيخ - وهي النفس الإنسانية المؤهلة لكسب المعارف الإلهية الحقة والعلوم العقلية الكلية.

٢. إذا كانت النفس الإنسانية أرضاً لتلك الشجرة، والمتوحي من الشجرة المذكورة هو المتوحي من أشجار الدنيا، من غذاءٍ ولباسٍ وزينة، فإنَّ غذاء النفس - من حيث هي إنسان - لا يكون غذاءً متعارفاً تنتجه الأشجار المتعارفة، وكذلك اللباس والزينة. إذن فاللباس والزينة والغذاء المرجو لدى شجرة طوبى هو ما يكون مكملاً لها. والذي يكون كذلك، هو المعارف ومحاسن الأخلاق والملكات الحيرة. إذن فشجرة طوبى مبدأ أصول المعارف الحقيقية والأخلاق الحسنة وغذاء ولباس للنفوس القابلة المستعدة، فإذا ما اكتسبت تلك النفوس من جنبي تلك الشجرة التي لا يزيدا كثرة العطاء إلا جوداً وكرماً واغتذت من ثمارها حتى تحوّلت إلى حقيقة مسانخة للأصل، كانت كل نفسٍ شجرة مورقة وارفة، وبهذا تكون شجرة طوبى أصل كل شجرة من أشجار الجنة.

إشارات النص

العلم بحقائق الإيمان

قال المصنّف رحمه الله: «وبالجملّة: تحصيل رضوان من الله إنّما يتيسر لعبيدٍ رضي بقضاء الله، ومفتاح ذلك هو العلم بحقائق الإيمان بالله وآياته وأفعاله وكتبه ورسوله، وهذه المعارف الإلهية سيّما ما يتعلّق بأحوال المعاد ممّا لا يستقلّ

بإدراكه العقول البشريّة على طريقة النظر البحثي، بل يحتاج إلى اقتباس النور من مشكاة خاتم النبوة صلّى الله عليه وآله بواسطة مشكاة أول أوصيائه وأشرف أوليائه، فإنّ أنوار العلوم الربانيّة إنّما انتشرت في نفوس المستعدّين القابلين للهداية من بدر الولاية ونجم الهداية عليّ أمير المؤمنين ومن بعده أولاده المطهّرون المنوّرون بروج العصمة صلوات الله عليهم أجمعين، بعد استفاضته عن شمس النبوة، كما أفصح عنه قوله صلّى الله عليه وآله: أنا مدينة العلم وعليّ بابها^(١)، ولا شبهة أن الحقّ مع عليّ وعليّ مع الحقّ...»^(٢).

التصوّف والشجرة

«لقد استفاد ابن عربي من صفة التشاجر والارتفاع في الشجرة ليكنّي بها عن الإنسان الكامل، ونذهب إلى أبعد من ذلك فنقول: إنّ الشجرة بما تتمتع به من كونها وحدة ذاتية لا حظها ابن عربي دفعته إلى تشبيه الإنسان الكامل بها، فالشجرة هي وحدة متكاملة في نوعها، فيها الجذر والساق والأغصان والأوراق والزهر والثمر، بل أكثر من ذلك فيها (بذر) شجر يتولّد منها...»^(٣).

(١) تقدّم تخريجه.

(٢) مفاتيح الغيب، مصدر سابق: ص ٧٦٩.

(٣) المعجم الصوفي، مصدر سابق: ص ٦٤٤.

الفصل الرابع والثلاثون^(١)

في كيفية تجدد الأحوال والآثار على أهل الجنة والنار

(١) عرض المصنّف لهذا البحث في: أسرار الآيات، مصدر سابق: ص ٢١٩؛ مفاتيح الغيب، مصدر سابق: ج ٢، ص ١٠٩٠.

تمهيد

أوشك البحث في المعاد الجسماني على الانتهاء، وتبيّن أنّ هناك من يؤول أمره إلى صور جسمانيّة تؤذيه وتكون مصدر تعذيب له وإيلام، وكذلك هناك من يكون حظّه صوراً مؤنسة ملدّة بما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر.

الفريقان المذكوران أنفأ تتوارد على كلّ منهما أحوال تنسجم مع طبيعة النشأة التي آل إليها أمره، وهنا أريد بيان أمرين:

١. وجه التوارد المذكور بما يؤدّي إلى تبدّل وتغيّر.

٢. تفاوت واختلاف نحو التغيّر والتبدّل عند الفريقين، وأنّه راجع إلى نحو طبيعة موضوع التغيّر والتبدّل من أصحاب الجنّة وأصحاب النار.

لقد تمّ عرض هذا الفصل من خلال نصّين اثنين:

النصّ الأوّل: الكلام في وجه تجدد أحوال أصحاب النار وأهلها.

النصّ الثاني: البحث في حال أهل الجنّة ووجه توارد الأحوال عليهم رغم كون طبائعهم مرتفعة عن نشأة الطبيعة وأحكامها، فهم مجردون عن المادّة، فإذا كان الأمر كذلك فما معنى خروجهم من القوّة إلى الفعل اللازم لتوارد الأحوال عليهم؟

كما تمّت الإشارة إلى أنّ هذا التبدّل الذي يراد إثباته في الجنّة إنّما هو في جنّة الأعمال وليس مطلق الجنّة، حيث إنّ للجنّة مراتب عديدة تتفاوت تفاوتاً رتبيّاً.

النصّ الأوّل

أحوال أهل النار

أمّا أهل النار فلا شبهة في تجدد أحوالهم، وتبدل جلودهم، واستحالة أبدانهم، وتقلّبها من صورة إلى صورة؛ لقوله تعالى: ﴿كُلَّمَا نَضَجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ﴾ (النساء: ٥٦)، وذلك لأنّ طبائعهم من القوى الجسمانيّة الماديّة، لما مرّ من أنّ دارّ الجحيم من جنس هذه الدار، وقد سبق أنّ أفاعيل القوى الماديّة وانفعالاتها متناهية، فلا بدّ فيها من انقطاع وتبدل، ثمّ لا بدّ في تبدل الأبدان واستحالة الموادّ من حركة دورية صادرة عن أجسام سماوية محيطيّة بأجسام ذات^(١) جهات متبائنة كائنة فاسدة، فيكون الحكم في أهل النار بحسب ما يعطيه الأمر الإلهي بما أودعه من القوّة المحرّكة في الجرم الأقصى، الجابرة إياه على حركاته، والكواكب الثابتة في سياحة الدراري السبعة المطموسة الأنوار كلّها يوم الآخرة، فهي كواكب لكتها ليست بثواقب ولا مضيئة، ولها تأثيرات في خلق أهل النار بفنون من العذاب وصنوف من العقاب، بحسب ما يقتضيه سوابق أعمالهم ومبادئ أفعالهم واعتقاداتهم ونيّاتهم، ولهذا حكم أهل المعرفة والشهود بأنّ حكم النار وأهلها قريب من حكم الدنيا وأهلها، ولهذا ليس لأهل النار الذين هم من أهلها بعد استيفاء مدّة العذاب وانقضاء

(١) في بعض النسخ: ذوات.

زمان العقابِ نعيمٍ خالصٍ، ولا عذابٍ خالصٍ، وحالهم بين الحياة والمات، كما قال تعالى: ﴿لَا يَمُوتُ فِيهَا وَلَا يَحْيَا﴾ (طه: ٧٤)، وهذا بعينه حال أهل الدنيا، فإن نعيم الدنيا ممزوجة بالمحنة والبلاء، وحياتهم مشوبة بالموت؛ والسبب في ذلك أنه بقي فيهم ما أودع الله فيهم من آثار حركات الأفلاك، ولم يقع لهم توفيق الخروج من حكم الطبيعة وتأثيرها، فلا جرم لم ينجوا من عذاب النار وإن تغيرت منهم الصورة وتبدلت لهم النشأة على قدر ما تغير وتبدل من صور الأفلاك والكواكب من التبديل والطمس والانكدار؛ كما قال تعالى: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ شَقُوا فِي النَّارِ لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَشَهِيقٌ * خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ﴾ (هود: ١٠٦ - ١٠٧).

الشرح

لقد اشتمل هذا النصّ على مدّعى ودليله، وهذا ما يمكن عرضه من خلال الطريقة التالية:

الفرض: هناك أهل للنار في النار.

المدّعى: لا شبهة في تجدد أحوال أهل النار، وتبدّل جلودهم، واستحالة أبدانهم، وتقلّبها من صورة إلى صورة.
البرهان: لقد أقام المصنّف وجهين لإثبات ما يطراً على أهل النار من تجدد أحوال.

١. النقل، وهو قوله تعالى: ﴿كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ﴾ (النساء: ٥٦)، إذن هناك تجدد أحوال يعتري مستحقّي العذاب، وهو تبديل الجلود بعد نضجها.

٢. العقل، حيث اعتمد في ذلك على مقدمات عديدة، ومن أهمّها ما قد أثبتته وقرّره مراراً من أنّ دار الجحيم من جنس هذه الدار بمعنى أنّها الأقرب نشأة إليها، ومنها أنّ القوى الجسمانيّة محدودة الأثر والذات، وطبائع أهل النار من القوى الجسمانيّة المادّيّة لأنّهم من أهل الجحيم التي هي من جنس دار الدنيا، فلكي يدوم العذاب فلا بدّ من تجدد أحوال تطراً عليهم بما يؤدّي إلى إيصال العذاب إليهم، وذلك كتبدّل الجلود كلّما فسدت، إذن لا بدّ من مبدأ لهذه التحوّلات، وقد زعم أنّها صادرة من جهة الكواكب الموجودة في نشأة الآخرة بما يتناسب وحقيقتها.

إشارات النصّ

الحجّة ثانية

يمكن عرض الحجّة التي حفل بها النصّ الذي بين أيدينا مرّة أخرى من خلال التالي، وذلك إمعاناً في توضيحها وترسيخها لدى الأذهان:

الفرض: (١) هناك أهل النار يدوم عذابهم في الجملة.

(٢) الجحيم وأهلها من سنخ دار الدنيا - كما تقدّم مراراً -.

(٣) طبائع أهل النار من القوى الجسمانية المادية.

(٤) القوى الجسمانية متناهية ذاتاً وأثراً.

المدعى: لا شبهة في تجدد أحوال أهل النار، وتبدّل جلودهم، واستحالة أبدانهم وتقلّبها من صورة لأخرى.

البرهان:

من دار الجحيم	طبائع أهل النار
فهو من جنس الدنيا	كلّ ما هو من دار الجحيم
من جنس الدنيا	∴ طبائع أهل النار
	نجعل النتيجة صغرى في القياس التالي:
من جنس الدنيا	طبائع أهل النار
مادّي جسمانيّ	كلّ ما هو من جنس الدنيا
مادية جسمانية	∴ طبائع أهل النار
	كذلك نفعل بهذه النتيجة:
مادية جسمانية	طبائع أهل النار
محدود الذات والأثر	كلّ ما هو مادّي جسمانيّ
محدودة الذات والأثر	∴ طبائع أهل النار
	الكلام في النتيجة هو الكلام في أخواتها الأنفات الذكر:
محدودة الذات والأثر	طبائع أهل النار
بخالد العذاب	لا شيء من محدود الذات والأثر
بخالد العذاب	∴ لا شيء من طبائع أهل النار

لكنّه خالد العذاب، إذاً فلا بدّ من تبدّل الجلود واستحالة الأبدان وتقلّبها من صورة لأخرى حتّى يدوم العذاب فضلاً عن خلوده وعدم انقطاعه. أما كبرى وصغرى القياس الأوّل فقد جرى الكلام فيهما فيما سلف من أبحاث^(١)، وأمّا كبرى الثاني فواضحة أيضاً، وقد تمّ بيان كبرى الثالث في أبحاث العلة والمعلول.

قال الحكيم السبزواري رحمه الله:

قد انتهى تأثير ذات مدّة في مُدّةٍ وعدّةٍ وشدّة^(٢)

إذن فتجدّد الأحوال ضروريّ للأموال التالية:

١. دوام العذاب الجسماني يؤدّي إلى اهتراء الجلود.

٢. طبائع أهل النار محدودة الأثر.

٣. إذن لا بدّ من تبدّل الصور وتجدّد الأحوال.

وهذا يشبه إلى حدّ كبير ما يطرح في محلّه من القول بالأكوار والأدوار، حيث تمّ إيجاب تكرار نقوش النفوس الفلكيّة، وذلك لأمرين:

١. دوام الفيض وعدم انقطاعه.

٢. تناهي ما لدى النفس الفلكيّة من نقوش وصور تعدّ مبدأً للكائنات في هذا العالم.

إذن فلا مناص من الجمع بين الأمرين الآنفين إلّا بالقول بتكرّر تلك النقوش، وقد وقع الكلام في تفاصيل ذلك، حيث عرض الحكيم السبزواري رحمه الله لهذا كلّ في نفس المنظومة ومعادها:

قبل نفوس الفلك الدوّار نقوشها واجبة التكرار

فما انقضى العام الربوبي كر أمثال الأجسام وأنفس آخر

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ٩، ص ٣٥٦، ٣٦٣، ٣٦٩.

(٢) شرح المنظومة، قسم الحكمة، مصدر سابق: ج ٢، ص ٤٤٢.

لا ما مضت، إلا لدى يوذاسف
 فبعد ختم السنة المذكورة
 أو بالتعاقب انمحت وأثبتت
 والقول بالمحو والإثبات اصطفي
 يمحي النقوش غير مسطورة
 حسب أشواق وأوضاع بدت^(١)

في صفة أهل النار

قال الصدوق رحمه الله: «... عن أبي جعفر محمد بن علي الباقر عليه السلام قال: إن أهل النار يتعاونون فيها كما يتعاونى الكلاب والذئاب ممّا يلقون من ألم العذاب، ما ظنّك - يا عمرو - بقوم لا يُقضى عليهم فيموتوا، ولا يخفف عنهم من عذابها، عطاش فيها جياع، كليلة أبصارهم، صمّ بكم عمي، مسوّدّة وجوههم، خاسئين فيها نادمين، مغضوب عليهم فلا يُرحمون، ومن العذاب لا يخفف عنهم وفي النار يُسجرون، ومن الحميم يشربون، ومن الرقوم يأكلون، وبكاليل النار يُخطمون، وبالمقامع يُضربون، والملائكة الغلاظ الشداد لا يرحمون، فهم في النار يُسحبون على وجوههم، ومع الشياطين يُقرنون وفي الأنكال والأغلال يصقّدون، إن دعوا لم يُستجب لهم، وإن سألوا حاجة لم تُقض لهم، هذه حال من دخل النار»^(٢).

لقد رأيت أنّ أحوالاً عديدة يعتري أصحاب النار بما ينسجم مع طبيعة الدار التي كانت نصيباً وخلاقاً لهم وفق ما اكتسبوه من ملكات في النشأة الأولى.

عود على الحجّة

بالعودة إلى ما أفاده المصنّف في النصّ الذي بين أيدينا وإلى الكلام الذي ساقه لإثبات التبدّل والتجدّد الذي يعتري أصحاب النار، فإننا نجد أنّ ما أفاده رحمه الله - إذا أغمضنا العين عن الآية الشريفة: ﴿كَلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ﴾ (النساء: ٥٦) - لا ينهض لإثبات التجدد المذكور،

(١) شرح المنظومة، قسم الحكمة، مصدر سابق: ج ٥، ص ٢٠٥.

(٢) ترتيب الأمالي، مصدر سابق: ج ١، ص ٥٦٧، الحديث ٥٤٦.

إلا إذا تمّ بيان أن الجلود التي يراد جعلها وسيلة لإذاعة العذاب لا تبقى سالمة عن التلف والاهتراء من جرّاء ما يُصبُّ عليها من حريق، بل قد يصيبها التلف سريعاً قبل أن ينال صاحب الجلد ما يستحقّه من عقوبة، ولذلك لا بدّ من تبديلها بأخرى إلى أن يتمّ القسط الذي يناسب العقوبة من العذاب، وإذ لا يمكن أن يكون مبدأ هذه التبدّلات طبائع أهل النار، وذلك لأنّها محدودة متناهية الأثر - وقد تمّ توضيح هذا مفصّلاً - إذن فلا بدّ من مبدأ أهل لصدور الآثار اللامتناهية، وقد رأيت أنّه النفوس الفلكيّة الموجودة في نشأة الآخرة بما يتناسب مع كينونتها، ولعلّه رحمه الله جعل الآية المباركة مدّعى أراد أن يبيّن وجهه من خلال المقدمات التي تمّ عرضها، وبهذا تكون حجّته مزيجاً من عقل ونقل، حيث تكفّل النقل ببيان ما يطراً على أهل النار من تحولات وتبدّلات، ثمّ شرع العقل بعد ذلك في بيان وتوضيح ذلك المدّعى.

حكم النار وأهلها

لقد تكرّر منه رحمه الله كثيراً بل أفرد له المساحة الواسعة فيما تقدّم من أبحاث^(١)، حيث يشير إلى قرب حقيقة النار وأهلها من الدنيا وأهلها، وقد تمّ التذكير بأنّه لا يريد القول بأنّ النار ليست شيئاً وراء الدنيا أبداً، كيف وهي في نشأة أخرى؟ نعم هي أقرب من الجنّة إلى الدنيا؛ «... لأنّها ليست داراً روحانيّة خالصة، بل هي مكدّرة مشوبة بهذا العالم، فكأنّها هي هذا العالم انساق إلى الآخرة...»^(٢).
وبعبارة أخرى: الدار الآخرة بالقياس إلى الدنيا غيرها من حيث الجنّة والنار، والجنّة والنار روحانيّتان، إلا أنّ روحانيّتهما ليست على شاكلة واحدة، إذ روحانيّة الجنّة أكّد وأشدّ، وأمّا روحانيّة النار فهي أضعف، فهي أقرب إلى نشأة

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ٩، ص ٣٤٢، آخر الصفحة، لدى قوله: «وأما دار جهنّم...» وص ٣٥٦ وص ٣٦٢ وص ٣٦٩.

(٢) المصدر نفسه: ج ٩، ص ٣٤٣.

الدنيا، وذلك للكدورة التي توجد فيها، فإذا كان نعيم الدنيا ممزوجاً بالمحنة والبلاء والمنغصّات، فكذلك النعيم الذي يكون لأهل النار بعد استيفاء العذاب وانقضاء مدّته، وذلك لقرب سنخ النار من سنخ الدنيا.

النص الثاني

أحوال أهل الجنة

وأما أصحاب الجنة فليس لهم هذا التبدل والاستحالة، والكون والفساد؛ لارتفاع نشأتهم عن نشأة الطبيعة وأحكامها، فحركاتهم وأفاعيلهم نوع آخر ليس فيها نصب ولا تعب، ولا في أعمالهم من لغوب؛ لأن حركاتهم وأعمالهم ليست بدنيّة، بل هي كخطرات الوهم ولحظات الضمير متناهنا، حيث لا تعب ولا كلال، ولا نصب ولا فتور يعترها؛ لأن السماوات وحركاتها مطوية في حقهم، لأنهم من أصحاب اليمين، ولهم مقام فيه يكون طي الزمان والمكان، فزمانهم زمان يجتمع فيه الماضي والمستقبل من هذا الزمان، ومكانهم مكان يحضر في خدمته^(١) جميع ما تسعه السماوات والأرض، ومع ذلك تكون الجنة الأعمال ونعيمها من المحسوسات بلا شبهة، إلا أنها وإن كانت محسوسة لكنها ليست طبيعياً مادية، بل صورها صور إدراكية، وجودها العيني عين محسوسيتها، وكل ما فيها نفساني الوجود مجرد عن نشأة الدنيا والطبيعة والهيولى المستحيلة الكائنة الفاسدة، ومع ذلك يقع في عالم الجنان التجددات في تكوين الصور الجنانية، لا من أسباب مادية بل جهات فاعلة نفسانية وشؤون إلهية بحكم كل

(١) في بعض النسخ: يحضر في حد منه.

يَوْمٌ هُوَ فِي شَأْنٍ ﴿ (الرحمن: ٢٩).

وقد ثبت أنّ أصل التغيّرات في الآفاق إنّما نشأت من عالم الأنفس، ونشأة الجنان نشأة النفوس، ففيها الأكوان النفسانية. قال العارف المحقّق في الفتوحات المكيّة في الباب السابع والأربعين منها: «فلا تزال الآخرة دائمة التكوين، فإنّهم يقولون في الجنان للشيء الذي يريدونه: «كن» فيكون، فلا يتمنّون [فيها] أمراً، ولا يخطر لهم [خاطر] في تكوين أمرٍ إلاّ ويكون^(١) بين أيديهم، وكذلك أهل النار لا يخطر لهم خاطرٌ خوفاً من عذابٍ أكبر ممّا هم عليه إلاّ ويكون فيهم ذلك العذاب، وهو خطور^(٢) الخاطر، فإنّ الدار الآخرة تقتضي تكوين الأشياء حسياً بمجرد حصول الخاطر والهّم والإرادة والشهوة، وكلّ ذلك محسوس، وليس ذلك في الدنيا، أعني الفعل بمجرد الهمة لكلّ أحد»^(٣) انتهى كلامه.

ومن عرف كيفية قدرة الله في صنع الخيال وما تجده النفس - بل توجده - بإذن الله من صور الأجرام العظيمة والأفلاك الجسيمة الساكنة والمتحرّكة والبلاد الكثيرة وخلاتها وأحوالها وصفاتها في طرفة عين، هان عليه التصديق.

(١) في بعض النسخ: ويتكوّن.

(٢) في بعض النسخ: حضور.

(٣) الفتوحات المكيّة، مصدر سابق: ج ١، ص ٣١٣، وصل سرّ إلهي بيان قوله: ﴿عَنِّي عَنِ

العالمين﴾ (آل عمران: ٩٧).

الشرح

يشارك أهل الجنة - جنة الأعمال - مع أهل النار في تجدد الأحوال، إلا أن آلية التجدد مختلفة، وذلك لأن سنخ أهل النار غير سنخ أهل الجنة، وذلك لأنك عرفت أن سنخ أهل النار من سنخ الدنيا، وقد وقفت على معنى هذا في الأبحاث السابقة، وأما سنخ أهل الجنة فهو أرفع من نشأة الطبيعة، وبهذا لا يمكن القول أن آلية تجدد الأحوال واحدة، أما آلية تجدد الأحوال على أهل النار فقد عرفت أمرها لما جرى الكلام في النص السابق، وإنما يراد هاهنا إجراء الكلام في آلية تجدد الأحوال والصور على أهل الجنة، وهذا ما يمكن عرضه من خلال المقدمات التالية:

- نشأة أهل الجنة مرتفعة ومرتفعة عن نشأة الطبيعة وأحكامها.

- النشأة الخاصة لشيء وكذلك الطبيعة تقتضي آثاراً وأحكاماً مسانخة لها ومغايرة لآثار طبيعة تغايرها.

- إذن فالآثار التي تصدر عن أهل الجنة من حركات وأفعال مبينة للآثار التي تصدر عن أهل النار، والفرق في أن الصور التي توجد لها طبائع أهل الجنة لا تحتاج إلى استعداد ومادة وغير ذلك من الأسباب المادية، وإنما الكفيل بوجود تلك الصور هو الجهة الفاعلية للنفس بتسخير من الشأن الإلهي، وقد تمّ تفصيل الكلام في هذا عند الكلام في نشأة الخيال والدور الذي تلعبه هذه القوة ممّا له دخالة في معاد الإنسان وجنته^(١).

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ٩، ص ٣٣٥.

إشارات النصّ

حركة بلا مادة

قد ينهض أحد بدليل يمنع من القول بالتجدد الذي تمّ إثباته لأهل الجنة، إذ كيف يمكن ذلك دون مادة واستعداد؟

وبعبارةٍ أخرى: أليس يصدق على توارد الأحوال المختلفة على النفوس الجنائيّة أنّه خروج من القوّة إلى الفعل؟ والخروج من القوّة إلى الفعل لا بدّ له من استعداد موضوعه المادّة. إذن فما فرضناه مجرداً عن المادّة مقارناً لها، بل لا بدّ أن يكون كذلك، وإذا كان كذلك فقد أصبحت طبائع أهل الجنة من سنخ الدنيا، والجحيم كذلك من سنخ الدنيا كما عرفت، وهذا كما ترى، ممّا لا يطاق تصوّره فضلاً عن اتّخاذه عقيدةً وإيماناً.

وبالطريقة المعهودة يمكن عرض هذا الإشكال ثانية، فنقول:

الفرض: أصحاب الجنة نشأتهم مرتفعة عن نشأة الطبيعة، أي: لا واحد من أصحاب الجنة بهادّي.

المدعى: لا أحد من أصحاب الجنة بذوي تحولات.

البرهان: لو كان أصحاب الجنة ذوي تحولات لكانوا أهل خروج من القوّة إلى الفعل، والتالي باطل فالمقدّم مثله.

إذن فأصحاب الجنة ليسوا بذوي تحولات، أمّا الملازمة فواضحة، وذلك لأنّ التحوّل والتجدد والانتقال من حالٍ إلى آخر هو خروج من القوّة إلى الفعل، ومثل هذا الخروج باطل في حقّ أصحاب الجنة، وذلك لاستلزامه مادّية الخارج، وقد فرض أصحاب الجنة أهل نشأة مرتفعة عن الطبيعة والمادّة، هذا خلف.

التبدّل والاستحالة هاهنا

أمّا دفع الإشكال المذكور فقد أشير إليه والمصنّف رحمه الله يهّم في الدخول

إلى رحاب الكلام في شأن أصحاب الجنة حيث قال: «وأما أصحاب الجنة فليس لهم هذا التبدّل والاستحالة»^(١)، إذن فالتبدّل والاستحالة التي لأصحاب الجنة غير الذي كان لأصحاب النار من التبدّل والاستحالة الذي يلازم المادة، إذن فهو أعمّ مورداً، وبالتالي فالاستدلال المذكور يصدق عليه أنه من الاستدلال بالأعمّ لإثبات الأخصّ، وهذا ممّا لا يُقبل، وإلا هذا خلف الأعمية والأخصية. لقد عالج المصنّف إشكال تكامل النفس على تجرّدها بأنّ الذي يبرّر ذلك هو كونها ماديّة بحسب الأفعال والصفات^(٢).

أما العلامة الطباطبائي فقد رأى أنّ لكلّ مادته المناسبة لنشأته، فقال رحمه الله: «... خروج النفس المجردة من القوّة إلى الفعل باتّحادها بعقل بعد عقل ليس من باب الحركة المعروفة التي هي كمال أوّل لما بالقوّة من حيث إنّه بالقوّة، وإلا لاستلزم قوّة واستعداداً وتغيّراً وزماناً، وكلّ ذلك ينافي التجرّد الذي هو الفعلية التامة العارية من القوّة، بل المراد بكون النفس مادة للصور المعقولة اشتداد وجودها المجرد من غير تغيّر وزمان باتّحادها بالمرتبة العقلية التي فوق مرتبة وجودها بإضافة المرتبة العالية، وهي الشرط في إفاضة المرتبة التي هي فوق ما فوقها. وبالجملة، ماديّة النفس للصور المجردة المعقولة غير الماديّة بالمعنى الذي في عالم الأجسام نوعاً...»^(٣).

جنة الأعمال

قال الشيخ في الفتوحات:

مراتب الجنة المحسوسة انقسمت إلى منازل والأعمال تطلبها

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ٩، ص ٣٨٢.

(٢) المصدر نفسه: ج ٥، ص ١١٥.

(٣) نهاية الحكمة، مصدر سابق: المرحلة السادسة، الفصل الخامس.

فكلّ ذي عمل تجري ركائبه به إليها ورسّل الله تحجبها
 وجنة الاختصاصات التي انفهقت للمكرمين جنان الورث تعقبها
 نور الكواكب كنّا نستضيء بها ونورنا اليوم في عدن مكوكبها
 لو أنّ غير صراط العرش مركبنا لزال عند ورود الشرع مركبها
 فصالح العمل المشروع يظهرها نوراً ومن ذاته الإجلال يكسبها^(١)

حيث تناول في الأبيات الآنفة مراتب الجنة المحسوسة ذات الصور الإدراكية لا الطبيعية المادية، وهي في قبال الأخرى العقلية المعنوية، وذلك لأنّ «... الجنة جنتان: جنة محسوسة وجنة معنوية، والعقل يعقلها معاً، كما أنّ العالم عالمان: عالم لطيف وعالم كثيف، وعالم غيب وشهادة، والنفس الناطقة المخاطبة المكلفة لها نعيم بما تحمله من العلوم والمعارف من طريق نظرها وفكرها وما وصلت إليه من ذلك بالأدلة العقلية، ونعيم بما تحمله من اللذات والشهوات ممّا تناله بالنفس الحيوانية من طريق قواها الحسية من أكل وشرب ونكاح ولباس وروائح...»^(٢).

وهذا ما تقدّم في بحثي المعاد الروحاني والمعاد الجسماني، حيث تمّ الدخول إلى المعادين من بوابة تنوع اللذة، وأنّ اللذة لا تقتصر على الحسي منها بل هناك ما وراء ذلك وأشرف، وهي اللذة العقلية التي توجب السعادة الحقيقية؛ إذن من الجنة ما هو محسوس وذلك كجنة الأعمال، بمعنى أنّ الذي يستوجب مثل هذه الجنة أعمال أهلها، وذلك لأنّ أعمال أهل الجنة ليست على شاكلة ومرتبة واحدة، وبهذا تتفاوت جناتهم، والتي هي ثلاث حسب ما أفاد الشيخ:

١. جنة الأعمال.

٢. جنة الميراث.

(١) الفتوحات المكية، مصدر سابق: ج ١، ص ٣٧٩، الباب الخامس والستون، في معرفة الجنة ومنازلها ودرجاتها وما يتعلّق بهذا الباب.

(٢) المصدر نفسه: ص ٣٨٠.

٣. جنّة الاختصاص.

تشارك هذه الجنّات بأنّها محسوسة وليست بمعنويّة، وتمتاز بأنّ أهل الجنّة المحسوسة منهم من يدخل بعمل ومنهم من لا يدخل بعمل، والذي يدخل بلا عمل منهم من بلغ حدّ العمل وهم أهل النار لو قدّر لهم دخول الجنّة، وهي جنّة الميراث، وأمّا جنّة الاختصاص فهي جنّة من لم يبلغ حدّ العمل وهم كالأطفال والمجانين.

المصادر

- ١ . القرآن الكريم
- ٢ . إثبات الوصية، علي بن الحسين المسعودي، أنصاريان، قم، الطبعة الثالثة، ١٤٢٦هـ.
- ٣ . أثولوجيا (أفلوطين عند العرب)، نصوص حَقَّقها وقَدَّم لها: عبد الرحمن بدوي، انتشارات بيدار، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٣ هـ.
- ٤ . أجوبة المسائل، صدر الدين الشيرازي، إشراف: السيد محمد خامنئي، تصحيح وتحقيق: عبد الله شكيبا، بنياد حكمت اسلامي صدر، قم - إيران، الطبعة الأولى، ١٣٧٨ ش.
- ٥ . الاحتجاج، الخبير أبو منصور أحمد بن علي بن أبي طالب الطبرسي، المكتبة الحيدريّة، قم، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ.
- ٦ . إحياء علوم الدين، أبو حامد الغزالي، دار الكتاب العربي، الطبعة الأولى.
- ٧ . إحياء علوم الدين، للإمام الشيخ حجّة الإسلام أبي حامد محمد بن محمد بن أحمد الطوسي الشافعي الغزالي، قرأ النصّ وحرّره وصحّحه وكتب مقدّمة له: د. عبد المعطي أمين قلعجي، دار صادر، بيروت، الطبعة الثانية، ٢٠٠٤م.
- ٨ . أخبار مكّة، أبو عبد الله المكيّ الفكاهي، تحقيق: د. عبد الملك دهيش، دار خضر، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤١٤هـ.
- ٩ . الاختصاص، الشيخ محمد بن محمد بن النعمان المفيد، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين بقم المشرفة؛ نسخة أخرى بتصحيح: علي أكبر الغفّاري، المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد، ١٤١٣هـ.

١٠. الأدب المفرد، محمد بن إسماعيل البخاري، مؤسّسة الكتب الثقافية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ.
١١. إرشاد القلوب إلى الصواب، الحسين بن محمد الديلمي، الشريف الرضي، قم، الطبعة الأولى، ١٥١٢هـ.
١٢. الاستيعاب في معرفة الأصحاب، ابن عبد البر، تحقيق: علي محمد البجاوي، دار الجيل، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ.
١٣. أسرار الآيات، صدر المتأهّلين الشيرازي، تصحيح: سيّد محمد موسوي، مؤسّسة انتشارات حكمت، طهران، الطبعة الأولى، ١٤٢٧هـ.
١٤. الأسرار المرفوعة، ملاّ علي القاري، تصحيح: محمّد الصبّاغ، مؤسّسة الرسالة، ١٣٩١هـ.
١٥. الإشارات والتنبيهات، للشيخ أبي علي حسين بن عبد الله بن سينا، الجزء الثاني في علم الطبيعيات، مع الشرح للمحقّق نصير الدّين محمّد بن محمّد بن الحسن الطوسي، وشرح الشرح للعلامة قطب الدّين محمّد بن محمّد بن أبي جعفر الرازي، نشر: البلاغة، ١٩٩٦م، والطبعة الثانية، قم، ١٤٠٣هـ.
١٦. أصول الفلسفة والمنهج الواقعي: تأليف السيّد محمد حسين الطباطبائي، تقديم وتعليق: مرتضى مطهّري، ترجمة: عمار أبو رغيف، مؤسّسة أمّ القرى للتحقيق والنشر، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.
١٧. الأصول من الكافي، تأليف: أبي جعفر محمّد بن يعقوب الكليني الرازي، صحّحه وقابله: الشيخ نجم الدين الأملي، قدّم له وعلّق عليه: علي أكبر الغفاري، منشورات المكتبة الإسلامية، قم - إيران.
١٨. اعتقادات الإمامية مع تصحيح الاعتقاد للشيخ المفيد، الشيخ الصدوق، محمد بن بابويه القمي، مؤتمر الشيخ المفيد، قم، ١٤١٤هـ.

١٩. الأغاني، لأبي الفرج الأصفهاني، دار إحياء التراث العربي.
٢٠. إلهيات الشفاء، شرح وتعليق: صدر المتألهين، بإشراف: الأستاذ سيّد محمد خامنئي، تصحيح وتحقيق ومقدمة: د. نجفعلّي حبيبي.
٢١. الإلهيات على هدى الكتاب والسنة والعقل، محاضرات الشيخ جعفر السبحاني، بقلم: الشيخ حسن محمّد مكّي العاملي، المركز العالمي للدراسات الإسلاميّة، قم - إيران، الطبعة الثالثة، ١٤١٢ هـ.
٢٢. الإلهيات من كتاب الشفاء، تأليف: الشيخ الرئيس ابن سينا، تحقيق: آية الله حسن زادة الأملي، نشر: دفتر تبليغات إسلامي (مكتب الإعلام الإسلامي)، قم - إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٨ هـ.
٢٣. الأمالي، للشيخ الصدوق أبي جعفر محمد بن علي بن الحسين بن موسى بن بابويه القميّ، تحقيق: قسم الدراسات الإسلاميّة، مؤسّسة البعثة، قم، ١٤٣٥ هـ.
٢٤. الأمالي، للشيخ محمد بن الحسن الطوسي، تحقيق: قسم الدراسات الإسلاميّة، مؤسّسة البعثة، دار الثقافة، قم المقدّسة، الطبعة الأولى.
٢٥. الإمتاع بالأربعين، ابن حجر العسقلاني، دار الكتب العلميّة، ١٤١٨ هـ.
٢٦. أنساب الأشراف، البلاذري، تحقيق: إحسان عبّاس، نشر: جمعية المستشرقين الألمانيّة، بيروت، ١٤٠٠ هـ.
٢٧. الإنسان الكامل، الأستاذ مرتضى مطهري، ترجمة: جعفر صادق الخليلي، مؤسّسة البعثة للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان - بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٠ هـ.
٢٨. بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمّة الأطهار، تأليف: العلم العلامة الحجّة فخر الأمّة المولى الشيخ محمّد باقر المجلسي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الثالثة المصحّحة.

٢٩. بحث حول الإمامة (حوار مع السيّد كمال الحيدري)، بقلم: جواد علي كسّار، دار فراق، قم، الطبعة الثامنة، ١٤٢٨ هـ.
٣٠. بحوث في علم النفس الفلسفي، محاضرات المرجع الديني السيد كمال الحيدري، تقرير: الشيخ عبد الله الأسعد، دار فراق، قم.
٣١. بداية الحكمة، تأليف الأستاذ العلامة السيّد محمد حسين الطباطبائي، صحّحه وعلّق عليه: الشيخ عباس علي الزارعي السبزواري، مؤسّسة النشر الإسلامي، الطبعة السادسة عشرة، ١٤١٩ هـ.
٣٢. البلد الأمين والدرع الحصين، إبراهيم بن علي الكفعمي، مؤسّسة الأعلمي، الطبعة الأولى، ١٤١٨ هـ.
٣٣. البلد الأمين، والدرع الحصين، إبراهيم بن علي الكفعمي، مؤسّسة الأعلمي، الطبعة الأولى، ١٤١٨ هـ.
٣٤. البيان والتبيين، للجاحظ، المطبعة التجارية الكبرى، الطبعة الأولى، ١٣٤٥ هـ.
٣٥. تأويلات عبد الرزّاق، تصحيح: سمير مصطفى رباب، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأولى، ١٤٢٢ هـ.
٣٦. تحرير القواعد المنطقيّة، لقطب الدّين محمد بن محمد الرازي، في شرح الرسالة الشمسيّة، لنجم الدّين علي الكاتبي القزويني، وعليه حاشية السيّد الشريف الجرجاني، تصحيح: محسن بيدارفر، دار بيدار، الطبعة الأولى، ١٤٢٤ هـ.
٣٧. التحصيل، بهمنيار المرزبان، تصحيح وتعليق: الأستاذ الشهيد مرتضى مطهري، نشر: جامعة طهران، الطبعة الثانية، ١٣٧٥ هـ. ش.
٣٨. تحف العقول عن آل الرسول صلّى الله عليه وآله، ابن شعبة الحرّاني، تصحيح: علي أكبر الغفّاري، مؤسّسة النشر الإسلامي، قم، الطبعة الثانية،

- ١٤٠٤هـ.
٣٩. تحقيق ماللهند، أبو ريجان بيروني، عالم الكتب، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٣هـ.
٤٠. التذكرة الحمدونية، لابن حمدون، تحقيق: إحسان عباس، وبكر عباس، دار صادر للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، ١٩٩٦م.
٤١. التربية الروحية (بحوث في جهاد النفس)، المرجع الديني السيد كمال الحيدري، قم، دار فراق، الطبعة الثامنة، ١٤٢٨هـ.
٤٢. ترتيب الأمالي، للمشايخ الثلاثة، تحقيق: محمد جواد المحمودي، مؤسسة المعارف الإسلامية، قم، الطبعة الثانية، ١٤٣٠هـ.
٤٣. ترتيب كتاب العين.
٤٤. ترجمان الأشواق، للشيخ الإمام محيي الدين بن علي بن العربي، اعتنى به: عبد الرحمن المصطاوي، دار المعرفة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٣٥هـ.
٤٥. تصنيف غرر الحكم ودرر الكلم، الآمدي، مكتب الإعلام الإسلامي، قم، الطبعة الأولى، ١٣٦٦هـ.
٤٦. التعليقات، ابن سينا، حققه وقدم له: الدكتور عبد الرحمن بدوي، نشر: مركز النشر الإسلامي.
٤٧. تعليقة على شرح منظومة الحكمة للسبزواري - بالفارسية - تأليف: ميرزا مهدي مدرّس آشتياني، باهتمام: عبد الجواد فلاطوري ومهدي محقق، جامعة طهران، الطبعة الثالثة، ١٩٩٣م.
٤٨. تعليقة على نهاية الحكمة: محمد تقي مصباح اليزدي، مؤسسة در راه حق (في طريق الحق)، الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ.
٤٩. تعليقه بر شرح منظومه حكمت سبزواري، تأليف: ميرزا مهدي مدرّس آشتياني، باهتمام: عبد الجواد فلاطوري، ومهدي محقق، ومقدمة انكليسي:

- بروفسور ايزوتسو، جامعة طهران، الطبعة الثالثة، ١٣٧٢ ش.
٥٠. التفسير الصافي، للفيض الكاشاني، صحّحه وقدم له وعلّق عليه: العلامة الشيخ حسين الأعلمي، مكتبة الصدر، طهران، الطبعة الثانية، ١٤١٦ هـ.
٥١. تفسير القرآن الكريم، تأليف: صدر الدين محمد بن إبراهيم الشيرازي، تصحيح: محمد خواجوي: انتشارات بيدار، قم، الطبعة الثالثة، ٢٠٠١ م.
٥٢. تفسير القمّي، علي بن إبراهيم القمّي، تصحيح: طيب موسوي جزائري، دار الكتاب، قم، الطبعة الثالثة، ١٤٠٤ هـ.
٥٣. التفسير الكبير، للإمام الفخر الرازي، طبعةً جديدةً مصحّحةً وملوّنة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الرابعة، ١٤٢٢ هـ.
٥٤. تفسير المحيط الأعظم والبحر الخضمّ في تأويل كتاب الله العزيز المحكم، لمؤلفه العارف الكامل والمولى الواصل مولانا السيّد حيدر الأملي، حقّقه وقدم له وعلّق عليه: السيّد محسن الموسوي التبريزي، نشر المعهد الثقافي نور على نور، الطبعة الرابعة، ١٤٢٨ هـ.
٥٥. التفسير المنسوب إلى الإمام العسكري عليه السلام، مدرسة الإمام المهدي عليه السلام، الطبعة الأولى، ١٤٠٩ هـ.
٥٦. تفسير نور الثقلين، المحدث الجليل العلامة الخبير الشيخ عبد علي بن جمعة العروسي الحويزي، مؤسّسة إسماعيليان، قم، الطبعة الرابعة، ١٤١٢ هـ.
٥٧. تلخيص المحصّل المعروف بنقد المحصّل، تأليف: الخواجه نصير الدين الطوسي، إعداد: عبد الله نوراني، طهران؛ أيضاً: دار الأضواء، لبنان - بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٥ هـ، ضمن رسائل عدّة ألحقت بالكتاب المذكور.
٥٨. التلويحات اللوحية والعرشية، شهاب الدين يحيى السهروردي، تصحيح ومقدمة: نجفقلي حبيبي، مؤسسه پژوهش حكمت وفلسفه

- ايران (مؤسسة أبحاث الحكمة والفلسفة في إيران)، ٢٠٠٩م.
٥٩. تمهيد القواعد، صائن الدين ابن تركة الأصفهاني، مع حواشي: آقا محمد رضا قمشه اي، وآقا ميرزا محمود قمّي، مقدّمة وتصحيح وتعليق: الأستاذ سيّد جلال الدين آشتياني، انتشارات: بوستان كتاب، قم، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٢م.
٦٠. تنبيه الخواطر ونزهة النواظر، مجموعة ورام، ورام بن أبي فراس، مكتبة فقيه، قم، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ.
٦١. التنبيه على سبيل السعادة، التعليقات - رسالتان فلسفيتان، الفارابي، حققه: الدكتور جعفر آل ياسين، نشر: حكمت، إيران، ١٤١٢ هـ.
٦٢. التنقيح في المنطق، بإشراف: سيد محمد خامنئي، تصحيح وتحقيق: غلام رضا ياس بور، تقديم: الدكتور أحد فرامرز قراملكي، نشر: بنياد حكمت إسلامي صدر، ١٣٧٨ ش.
٦٣. تهافت الفلاسفة، لحجة الإسلام أبي حامد الغزالي، قدّم له وعلّق عليه وشرحه: الدكتور علي بو ملحم، دار ومكتبة الهلال، ٢٠٠٢م.
٦٤. تهذيب الأحكام، الشيخ الطوسي، دار الكتاب الإسلاميّة، طهران، الطبعة الرابعة، ١٤٠٧هـ.
٦٥. تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق: لأبي علي أحمد بن يعقوب الرازي «مسكويه»، انتشارات بيدار، الطبعة السادسة، ١٤٢٥ هـ.
٦٦. التوحيد، للشيخ الجليل الأقدم الصدوق أبي جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمّي، صحّحه وعلّق عليه: المحقّق البارع السيّد هاشم الحسيني الطهراني، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرّسين، قم، الطبعة التاسعة، ١٤٢٧ هـ، و الطبعة الأولى، ١٣٩٨ هـ.
٦٧. التوحيد، بحوث تحليليّة في مراتبه ومعطياته، تقريراً لدروس المرجع

- الديني السيّد كمال الحيدري، بقلم: جواد علي كسّار، دار فراق، الطبعة السادسة، ١٤٢٨ هـ.
٦٨. جامع الأخبار، محمّد بن محمّد الشعيري، مطبعة الحيدريّة، الطبعة الأولى.
٦٩. جامع السعادات، للشيخ الجليل أحد أعلام المجتهدين المولى محمّد مهدي النراقي، منشورات جامعة النجف الدينيّة، ١٣٨٣ هـ، الطبعة الثانية، ١٩٦٣ م، ومؤسسة إسماعيليان، قم، عن طبعة جامعة النجف.
٧٠. جستار در ميراث منطق دانان مسلمان (تحقيق في ميراث المناطقة المسلمين)، أحد فرامرز قرا ملكي، نشر: پژوهشگاه علوم انساني ومطالعات فرهنگي، الطبعة الأولى، ١٣٩١ ش.
٧١. الجمع بين رأي الحكمين، أبو نصر الفارابي، انتشارات دار الزهراء، طهران، الطبعة الثانية، ١٤٠٥ هـ.
٧٢. جمهرة أشعار العرب، محمّد بن أبي الخطّاب القرشي، دار صادر، بيروت - لبنان.
٧٣. جواهر البلاغة، في المعاني والبيان والبديع، تأليف: السيّد المرحوم أحمد الهاشمي، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الثانية عشرة.
٧٤. الحجج البالغة على تجرّد النفس الناطقة: آية الله حسن زادة الأملي، مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، (بوستان كتاب)، الطبعة الأولى، ١٤٢٣ هـ.
٧٥. حكمة الإشراف، ضمن مجموعة مصنّفات شيخ الإشراف، تصحيح ومقدّمة: هنري كربن، پژوهشگاه علوم انساني ومطالعات فرهنگي (معهد العلوم الإنسانيّة والدراسات الثقافيّة)، الطبعة الثالثة، ١٣٨٠ ش.
٧٦. الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، تأليف: صدر الدين

- الشيرازي، علّق عليه: حسن حسن زادة الآملي، نشر: وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي إيران، الطبعة الأولى، ١٣٧٤ ش.
٧٧. الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مؤلفه الحكيم الإلهي والفيلسوف الربّاني صدر الدين محمد الشيرازي مجدّد الفلسفة الإسلامية، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الرابعة، ١٤١٠ هـ.
٧٨. الحلقة الثالثة في أصول الفقه: لآية الله الشهيد السعيد محمد باقر الصدر، دار الكتاب اللبناني. الطبعة الأولى، ١٩٨٠ م.
٧٩. حياة الحيوان الكبرى، كمال الدين الدميري، تحقيق: أحمد حسن بسج، دار الكتب العلميّة، ١٤٢٤ هـ.
٨٠. خزانة الأدب، البغدادي، تحقيق: محمد نبيل طريفي، إميل بديع يعقوب، دار الكتب العلميّة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٨ م.
٨١. الخصال، للشيخ الجليل الأقدم الصدوق، أبي جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه، صحّحه وعلّق عليه: علي أكبر الغفاري، تحقيق: مؤسّسة النشر الإسلامي، ١٤٢٦ هـ.
٨٢. خصائص الأئمة عليهم السلام، الشريف الرضي، تصحيح: محمد هادي الأميني، آستان قدس رضوي، الطبعة الأولى، ١٤٠٦ هـ.
٨٣. در آمدي نو به منطق نهادين، منطق جمله ها (المدخل الجديد للمنطق الرمزي، منطق الجمل)، تأليف: بل تيد من - هاوارد كهين - ترجمة: د. رضا أكبري، نشر: جامعة الإمام الصادق عليه السلام، الطبعة الرابعة، ١٣٩٣ ش.
٨٤. درر الفوائد (تعليقة على شرح المنظومة للسبزواري)، تأليف: الشيخ محمد تقي الآملي، مؤسّسة دار التفسير للطباعة والنشر، الطبعة الثالثة، ١٤١٦ هـ.
٨٥. درسهای شرح منظومه حکيم سبزواری (دروس شرح منظومة الحكيم

- السبزواري)، آية الله رضي الشيرازي، انتشارات حكمت، الطبعة الأولى، ١٣٨٣ ش.
٨٦. دروس في العقيدة الإسلامية، الأستاذ محمد تقي مصباح اليزدي، الشركة العالمية للطباعة والنشر، الطبعة الثانية، ١٩٩٥ م.
٨٧. الدعوات، قطب الدين الراوندي، مدرسة الإمام المهدي عليه السلام، قم، الطبعة الأولى، ١٤٠٧ هـ.
٨٨. دو رساله مثل ومثال (رسالتا المثل والمثال) بالفارسيّة، تصنيف: الأستاذ العلامة حسن زادة الآملي، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣ م.
٨٩. ديوان ابن الفارض، شرحه وقدم له: مهدي محمد ناصر الدين، دار الكتب العلميّة، بيروت - لبنان، الطبعة الثالثة: ١٤٢٣ هـ.
٩٠. ديوان أبي فراس، قدم له وبوّبه وشرحه: الدكتور علي بو ملحّم، دار ومكتبة الهلال، الطبعة الأولى، ٢٠٠٣ م.
٩١. ديوان المتنبّي (العرف الطيّب في شرح ديوان أبي الطيّب)، للعالم العلامة اللغوي الشاعر المشهور الشيخ ناصيف اليازجي، دار القلم، الطبعة الثانية.
٩٢. الديوان المنسوب إلى أمير المؤمنين عليه السلام، حسين بن معين الدين المبيدي، تصحيح: مصطفى زماي، دار النداء الإسلامي للنشر، قم، الطبعة الأولى، ١٤١١ هـ.
٩٣. رباعيّات عمر الخيّام، تعريب: أحمد الصافي النجفي، المشرق للثقافة والنشر، الطبعة الأولى، ١٤٢٦ هـ.
٩٤. ربيع الأبرار ونصوص الأخبار، الزمخشري، تحقيق: عبد الأمير مهنا، مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٣ هـ.
٩٥. رسالة الغفران، لأبي العلاء المعري، ومعها نصّ محقق من رسالة ابن القارح، تحقيق وشرح: الدكتورة عائشة عبد الرحمن (بنت الشاطي)، دار

- المعارف، الطبعة الحادية عشرة، ٢٠٠٨ م.
٩٦. رسالة في التحسين والتقييح العقليين، العلامة المحقق الشيخ جعفر السبحاني، مؤسّسة الإمام الصادق عليه السلام، الطبعة الأولى، ١٤٢٠ هـ.
٩٧. رسالة قواعد العقائد، للخواجة الطوسي، تحقيق: الشيخ علي حسن خازم، دار الغربية، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٣ هـ.
٩٨. رسائل إخوان الصفا وخلان الوفا، دار صادر، بيروت، ٢٠١١ م.
٩٩. روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، شهاب الدين محمود الألوسي، تصحيح: ماهر حبّوش، مؤسّسة الرسالة.
١٠٠. روضة المتّقين في شرح من لا يحضره الفقيه (الطبعة القديمة)، للشيخ محمّد تقي المجلسي.
١٠١. روضة الواعظين وبصيرة المتّعظين، ابن فتال النيشابوري، انتشارات رضي، قم، الطبعة الأولى، ١٣٧٥ ش.
١٠٢. الرؤية الكونية في العرفان النظري، مباحث معرفيّة في أمّهات مسائل العرفان النظري، من أبحاث المرجع الديني السيّد كمال الحيدري، بقلم: محمّد الربيعي، مؤسّسة الإمام الجواد عليه السلام للفكر والثقافة، ١٤٣٦ هـ.
١٠٣. الزهد، أحمد بن حنبل، دار الكتب العلميّة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٣ هـ.
١٠٤. الزهد، حسين بن سعيد الكوفي الأهوازي، تصحيح: غلام رضا عرفانيان، المطبعة العلميّة، قم، الطبعة الثانية، ١٤٠٢ هـ.
١٠٥. سلسلة الأحاديث الصحيحة، محمد ناصر الدين الألباني، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٢ هـ.

- ١٠٦ . سلسلة الأحاديث الضعيفة، محمد ناصر الدين الألباني، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.
- ١٠٧ . السلم المنورق في علم المنطق، للعلامة الشيخ عبد الرحمن الأخضرى، ضمن شرح شيخ الإسلام حسن درويش القويس، نشر: دار المعرفة، الدار البيضاء - المغرب.
- ١٠٨ . سنن الترمذي، محمد بن عيسى الترمذي، تحقيق: أحمد محمد شاكر و...، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- ١٠٩ . سنن الدارمي، تحقيق: حسين سليم الداراني، دار المغني، الرياض، ١٤٢١هـ.
- ١١٠ . السنن الكبرى، للحافظ أحمد بن الحسين بن علي البيهقي، دار الفكر، بيروت.
- ١١١ . شرح أصول الكافي، صدر الدين محمد بن إبراهيم شيرازي (ملاً صدرا) عني بتصحيحه: محمد خواجوي، پژوهشگاه علوم انسانی ومطالعات فرهنگی (مركز أبحاث العلوم الإنسانية والثقافية)، الطبعة الأولى، ١٣١٦ هـ .
- ١١٢ . شرح الأربعين حديثاً، الشيخ صدر الدين القونوي، دار ومكتبة الهلال، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٩ م.
- ١١٣ . شرح الأسفار الأربعة لصدر الدين الشيرازي، كتاب المعاد، تقريراً لأبحاث آية الله العلامة السيّد كمال الحيدري بقلم: عبد الله الأسعد.
- ١١٤ . شرح الأسماء، شرح دعاء الجوشن الكبير، للحكيم المتأله المولى هادي السبزواري، تحقيق: الدكتور نجفقلي حبيبي، جامعة طهران، ١٩٩٣ م.
- ١١٥ . شرح الإشارات والتنبيهات مع المحاكمات، الخواجة نصير الدين الطوسي، نشر البلاغة، قم، ١٣٧٥ ش.

١١٦. شرح المصطلحات الفلسفية، إعداد: قسم الكلام في مجمع البحوث الإسلامية، نشر: مجمع البحوث الإسلامية، الطبعة الأولى، ١٤١٤ هـ.
١١٧. شرح المعلقات، الزوزني، مكتبة المعارف، بيروت، ١٤٠٨ هـ.
١١٨. شرح المقاصد، للعالم الإمام مسعود بن عمر بن عبد الله الشهير بسعد الدين التفتازاني، تحقيق وتعليق مع مقدمة في علم الكلام للدكتور عبد الرحمن عميرة، منشورات الشريف الرضي، قم.
١١٩. شرح المنظومة، تأليف: الأستاذ الشهيد مرتضى المطهري، ترجمة: عبد الجبار الرفاعي، مؤسسه البعثة، ١٤١٣ هـ.
١٢٠. شرح المنظومة، قسم الحكمة، المسمى غرر الفرائد وشرحها، الحكيم المتأله السبزواري، علّق عليه: آية الله حسن زاده الأملي، تقديم وتحقيق: مسعود طالبي، نشر: ناب، الطبعة الأولى، ١٤٢٢ هـ.
١٢١. شرح المنظومة، قسم المنطق، المسمى باللالّي المنتظمة وشرحها، تأليف: الحكيم المتأله السبزواري، علّق عليه: آية الله حسن زاده الأملي، تقديم وتحقيق: مسعود طالبي. نشر: ناب، إيران، الطبعة الرابعة، ٢٠٠١ م.
١٢٢. شرح المواقف، للقاضي الإيجي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٩ هـ.
١٢٣. شرح الهداية الأثيرية، لمؤلفه الحكيم الإلهي والفيلسوف الربّاني صدر الدين محمد الشيرازي مجدّد الفلسفة الإسلامية (المتوفّى سنة ١٠٥٠ هـ)، ضبط وتصحيح: محمد مصطفى فولادكار، مؤسسه التاريخ العربي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٢ هـ.
١٢٤. شرح تجريد العقائد، المشهور بالشرح الجديد، تأليف: علاء الدين علي بن محمد القوشجي، صحّحه وحقّقه: محمد حسين الزارعي الرضائي، الناشر: رائد، ١٣٩٣ ش.

١٢٥. شرح تمهيد القواعد في علم العرفان النظري، من أبحاث المرجع الديني السيد كمال الحيدري دام ظلّه، بقلم: محمّد الربيعي، مؤسّسة الإمام الجواد عليه السلام للفكر والثقافة، الطبعة الأولى، ١٤٣٦ هـ.
١٢٦. شرح جلد هشتم (الجزء الثامن) الأسفار الأربعة؛ دروس الأستاذ محمّد تقي مصباح يزدي - بالفارسيّة - تحقيق ونگارش: محمّد سعیدی فهر، مؤسّسة آموزش و پژوهش إمام خميني رحمه الله (مؤسّسة الإمام الخميني للتعليم والتحقيق)، الطبعة الأولى، ١٣٧٥ ش.
١٢٧. شرح حكمة الإشراف، السهروردي، العلامة محمود بن مسعود كازروني، المعروف بقطب الدين شيرازي، باهتمام: عبد الله نوراني، مهدي محقق، انتشارات مؤسّسة مطالعات إسلامي (الدراسات الإسلاميّة) في جامعة طهران، الطبعة الأولى، ٢٠٠١ م.
١٢٨. شرح حكمة الإشراف، شمس الدين محمّد شهرزوري، تحقيق وتصحيح ومقدّمة: حسين ضيائي تربتي، مؤسّسة مطالعات وتحقيقات فرهنگي، إيران، الطبعة الأولى، ١٣٧٢ ش.
١٢٩. شرح ديوان الحلاج، بقلم: الدكتور كامل مصطفى الشبيبي، منشورات الحمل، الطبعة الثانية، ٢٠٠٧ م.
١٣٠. شرح فصوص الحكم، كمال الدين عبد الرزاق القاساني، تصحيح: مجيد هادي زاده، طهران، انجمن آثار ومفاخر فرهنگي، الطبعة الأولى، ١٣٨١ هـ.
١٣١. شرح فصوص الحكم، داود القيصري، تحقيق: آية الله حسن حسن زادة الأملي، نشر: بوستان كتاب، قم، الطبعة الأولى، ١٤٢٤ هـ.
١٣٢. شرح فصوص الحكم، محمّد داود قيصري رومي، شركة انتشارات علمي وفرهنگي، الطبعة الأولى، ١٣٧٥ ش.

١٣٣. شرح فصوص الحكم، من كلام الشيخ الأكبر محيي الدين ابن العربي، تحقيق جمع وتأليف: محمود محمود الغراب، نشر: المؤلف، ١٤٠٥هـ.
١٣٤. شرح فصوص الحكم، مؤيد الدين الجندي، تصحيح: السيد جلال الدين الآشتياني، بوستان كتاب، قم، الطبعة الثالثة، ١٤٢٩هـ.
١٣٥. شرح مقدّمة القيصري على فصوص الحكم - بالفارسيّة - سيّد جلال الدين آشتياني، نشر: بوستان كتاب، قم، الطبعة الخامسة، ٢٠٠١م.
١٣٦. شرح منازل السائرين، كمال الدين عبد الرزاق القاساني، تحقيق وتعليق: محسن بيدار فر، انتشارات بيدار، ١٤٢٧هـ.
١٣٧. شرح نبراس الهدى، حاج ملا هادي السبزواري، مراجعة وتحقيق: محسن بيدار فر، منشورات بيدار فر، قم، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ.
١٣٨. شرح نهاية الحكمة (العلة والمعلول)، تقريراً لدروس سماحة المرجع الديني السيّد كمال الحيدري، بقلم: الشيخ علي حمود العبادي، مؤسّسة الهدى، الطبعة الأولى، ١٤٣٤هـ.
١٣٩. شرح نهج البلاغة، ابن أبي الحديد المعتزلي، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، بيروت، الطبعة الثانية، ١٣٨٧هـ.
١٤٠. الشفاء (الإلهيات)، الشيخ الرئيس ابن سينا، منشورات: مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، قم المقدّسة - إيران، ١٤٠٤هـ.
١٤١. الشفاء (الطبيعيّات)، ابن سينا، منشورات: مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، قم، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ.
١٤٢. الشفاء (المنطق)، ابن سينا، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، ١٤٠٤هـ.
١٤٣. الشكوك على جالينوس، للطبيب المعروف محمد بن زكريا الرازي، حقّقه وقدم له بالفارسيّة والعربيّة والإنكليزيّة: الدكتور مهدي محقق، نشر: أنجمن آثار ومفاخر فرهنگي، الطبعة الأولى، ١٣٨٤ش.

- ١٤٤ . شوارق الإلهام في شرح تجريد الاعتقاد، الحكيم عبد الرزاق اللاهيجي، تحقيق: الشيخ أكبر أسد علي زاده، مكتبة التوحيد، قم، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ.
- ١٤٥ . شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام، للحكيم المتأله عبد الرزاق اللاهيجي، تقديم وإشراف: العلامة المحقق جعفر السبحاني، تحقيق: الشيخ أكبر أسد علي زادة، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، الطبعة الثانية، ١٤٢٩هـ.
- ١٤٦ . الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، تليف: محمد بن إبراهيم صدر الدين الشيرازي، مع حواشي: الحكيم المحقق الحاج ملاهادي السبزواري، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، عن طبعة جامعة مشهد، الطبعة الأولى، ١٩٩٦م.
- ١٤٧ . الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، صدر المتألهين الشيرازي، تصحيح: سيد جلال الدين الآشتياني، المركز الجامعي في مشهد، الطبعة الثانية، ١٣٦٠ش.
- ١٤٨ . صحائف من الفلسفة (تعليقة على شرح المنظومة للسبزواري)، آية الله السيد رضا الصدر، باهتمام السيد باقر خسرو شاهي، مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، قم، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ.
- ١٤٩ . صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل البخاري، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة.
- ١٥٠ . صحيح الترغيب والترهيب: محمد ناصر الدين الألباني، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ.
- ١٥١ . صحيح الجامع الصغير، محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، الطبعة الثالثة، ١٤٠٨هـ.

١٥٢. صحيح الكافي، الشيخ محمد باقر البهبودي، الدار الإسلامية، الطبعة الأولى، ١٤٠١هـ.
١٥٣. صحيح سنن أبي داود، محمد ناصر الدين الألباني، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ.
١٥٤. صحيح مسلم، لمسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيشابوري، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
١٥٥. صحيح مسلم، مسلم بن حجاج، محمد فؤاد عبد الباقي، دار الحديث، القاهرة، ١٤١٢هـ.
١٥٦. الصحيفة السجادية، الإمام زين العابدين عليه السلام، دفتر نشر الهادي، قم، الطبعة الأولى، ١٣٧٦ش.
١٥٧. ضعيف الجامع الصغير، محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي.
١٥٨. الطب الروحاني، للطبيب الفيلسوف محمد بن زكريا الرازي - باللغة العربية والفارسية والإنجليزية - اهتم بنشره: الدكتور مهدي محقق، أنجمن آثار ومفاخر فرهنگي، الطبعة الأولى، ١٣٨٤ش.
١٥٩. العدة في أصول الفقه، الشيخ الطوسي، تحقيق: محمد رضا الأنصاري القمي، بوستان كتاب، قم، الطبعة الأولى، ١٤٣٢هـ.
١٦٠. العدل الإلهي، تأليف: الأستاذ الشهيد مرتضى المطهري، ترجمه إلى العربية: محمد عبد المنعم الخاقاني، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، بقم المشرفة، الطبعة الخامسة، ١٤١٦هـ.
١٦١. العرف الطيب في شرح ديوان أبي الطيب، للعالم العلامة اللغوي الشاعر المشهور الشيخ ناصيف اليازجي، دار العلم، بيروت، لبنان.
١٦٢. عشر قصائد وأشعار، ابن سينا، مكتبة المرعشي النجفي، الطبعة الثانية، ١٤٠٥هـ.

١٦٣. علم النفس الفلسفي، دروس الأستاذ غلام رضا فيّاضي - بالفارسيّة - تحقيق وتدوين: محمد تقي يوسف.
١٦٤. علم اليقين في أصول الدين، المحدث الكبير الحكيم المتألّه محمد بن المرتضى المدعوّ بالمولى محسن الكاشاني، تحقيق وتعليق: محسن بيدارفر، انتشارات بيدار، قم، الطبعة الثانية، ١٤٢٦هـ.
١٦٥. عوالي اللآليّ العززيّة في الأحاديث الدينيّة، محمد بن زين الدين بن أبي جمهور الإحسائي، تحقيق: مجتبي عراقي، نشر: دار سيّد الشهداء، قم، الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ.
١٦٦. عين اليقين الملقّب بالأنوار والأسرار، للمحدث الكبير المولى محسن الكاشاني، تحقيق: فالح عبد الرزاق العبيدي، أنوار الهدى، الطبعة الأولى، ١٤٢٧هـ.
١٦٧. العين، الخليل الفراهيدي، تحقيق: الدكتور مهدي المخزومي، الدكتور إبراهيم السامرائي، مؤسّسة دار الهجرة، الطبعة الثانية، ١٤١٠هـ.
١٦٨. عيون أخبار الرضا عليه السلام، ابن بابويه القميّ، تصحيح: مهدي لاجوردي، نشر: جهان (ايران)، الطبعة الأولى، ١٣٧٨هـ.
١٦٩. عيون أخبار الرضا عليه السلام، الشيخ الأكبر أبو جعفر الصدوق قدّس سرّه، نشر: المكتبة الحيدريّة (النجف)، الطبعة الأولى، ١٤٢٦هـ.
١٧٠. عيون الحكم والمواعظ، الشيخ كافي الدين علي بن محمد الليث الواسطي، تحقيق الشيخ حسين الحسنّي البيرجندي، قم، دار الحديث، الطبعة الأولى.
١٧١. عيون مسائل النفس وشرح العيون في شرح العيون، آية الله حسن حسن زاده الأملي، انتشارات مؤسّسة أمير كبير، الطبعة الأولى، ١٣٧١ش.
١٧٢. الغدير في الكتاب والسنة والأدب، العلامة الشيخ عبد الحسين أحمد الأميني النجفي، مركز الغدير للدراسات الإسلاميّة، ١٤١٦هـ.

١٧٣. الفتاوى الفقهيّة، العبادات، لسماحة المرجع الديني السيّد كمال الحيدري، مؤسّسة الثقليين للثقافة والإعلام، قم، الطبعة السابعة، ١٤٣٣هـ.
١٧٤. الفتوحات المكيّة، للشيخ العلامة محيي الدين بن عربي، دار صادر، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤٢٨هـ.
١٧٥. فرهنك فارسي عميد (معجم عميد الفارسي)، حسن عميد، مؤسّسة انتشارات أمير كبير، إيران، الطبعة السادسة والعشرون، ١٣٨٢ش.
١٧٦. الفروع من الكافي، للشيخ محمد بن يعقوب الكليني، تحقيق: علي أكبر الغفاري، دار الكتب الإسلاميّة، قم المقدّسة، الطبعة الرابعة، ١٤١٧هـ.
١٧٧. فصوص الحكم، الشيخ محي الدين ابن عربي، انتشارات الزهراء، الطبعة الثانية، ص ١٣٧٠.
١٧٨. فصول منتزعة، تأليف: أبو نصر الفارابي، حقّقه وعلّق عليه: الدكتور فوزي متري نجار (جامعة ولاية ميشغن)، مكتبة الزهراء، الطبعة الثالثة، ١٤٠٥هـ.
١٧٩. فقه العقيدة: بحوث في أصول الإيمان وفروعه، من أبحاث سماحة المرجع الديني السيّد كمال الحيدري دام ظلّه، بقلم: الدكتور طلال الحسن، نشر: مؤسّسة الإمام الجواد عليه السلام للفكر والثقافة، الطبعة الأولى، ١٤٣٦هـ.
١٨٠. فلسفة الدين (مدخل لدراسة منشأ الحاجة إلى الدين وتكامل الشرائع)، محاضرات المرجع الديني السيّد كمال الحيدري، بقلم: الشيخ علي همود العبادي، دار فراق، قم، الطبعة الأولى، ١٤٢٩هـ، ٢٠٠٨م.
١٨١. الفلسفة، شرح كتاب الأسفار، الإلهيات بالمعنى الأعمّ، تقريراً لدروس المرجع الديني السيّد كمال الحيدري، بقلم: الشيخ قيصر التميمي، مؤسّسة الإمام الجواد للفكر والثقافة، الكاظميّة المقدّسة، ١٤٣٥هـ.

١٨٢. فيض القدير شرح الجامع الصغير، عبد الرؤوف المناوي، دار المعرفة، الطبعة الثانية، ١٣٩١هـ.
١٨٣. القانون في الطب، للشيخ الرئيس ابن سينا، تحقيق وشرح: الأستاذ الدكتور حسّان جعفر، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ٢٠٠٩م.
١٨٤. قواعد كلى فلسفى در فلسفه اسلامى (القواعد الفلسفية الكلية في الفلسفة الإسلامية)، تأليف: دكتور غلام حسين إبراهيمى دنيانى، پژوهشگاه علوم انسانى ومطالعات فرهنگى، الطبعة الثالثة، ١٣٨٠ش.
١٨٥. قواعد كلى فلسفى در فلسفه اسلامى (القواعد العامة في الفلسفة الإسلامية) - بالفارسية - تأليف: د. غلام حسين إبراهيمى دنيانى، نشر: پژوهشگاه علوم انسانى ومطالعات فرهنگى (معهد العلوم الإنسانية والدراسات الثقافية)، الطبعة الثالثة، ١٣٨٠ش.
١٨٦. قوت القلوب في معاملة المحبوب، أبو طالب المكي، دار الكتب العلمية، تصحيح: باسل عيون السود، ١٤١٧هـ.
١٨٧. قوت القلوب في معاملة المحبوب، أبو طالب المكي، تحقيق: نسيم مكارم، دار صادر، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٥م.
١٨٨. الكافي، محمد بن يعقوب الكليني، دار الحديث، قم، الطبعة الأولى، ١٤٢٩هـ.
١٨٩. الكامل في التاريخ، ابن أثير الجزري، دار صادر، بيروت، ١٣٨٥هـ.
١٩٠. كتاب الاعتقادات، تأليف: الشيخ الثقة الجليل الأعظم والمحدث المتكلم الفقيه الأقدم الصدوق، تحقيق وتعليق: مؤسسه الإمام الهادي عليه السلام، الطبعة الثانية، ١٤٣٢هـ.
١٩١. كتاب التنبيه على سبيل السعادة، التعليقات (رسالتان فلسفيتان)، الفارابي، حققه وقدم له وعلق عليه: الدكتور جعفر آل ياسين.

١٩٢. كتاب المحصّل (وهو محصل أفكار المتقدّمين والمتأخّرين من الحكماء والمتكلّمين)، تأليف: أبي عبد الله محمد بن عمر بن حسين فخر الدين الرازي، تقديم وتحقيق: دكتور حسين أّاي، منشورات الشريف الرضي، قم، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ.
١٩٣. كتاب تحصيل السعادة لأبي نصر الفارابي، قدّم له وعلّق عليه وشرحه: الدكتور علي بوملحم، دار ومكتبة الهلال، الطبعة الأولى، ١٩٩٥م.
١٩٤. كتاب تحصيل السعادة: لأبي نصر الفارابي، قدّم له وعلّق عليه وشرحه: الدكتور علي بوملحم، دار ومكتبة الهلال، الطبعة الأولى، ١٩٩٥م.
١٩٥. كتاب نصّ النصوص في شرح فصوص الحكم، لمحي الدين ابن العربي، السيد حيدر الأملي، مع تصحيحات ومقدّمات: هنري كربين، وعثمان إسماعيل يحيى، طهران، ١٩٧٤م.
١٩٦. الكشّاف عن حقائق غوامض التنزيل، جار الله محمود بن عمر الزمخشري، منشورات البلاغة.
١٩٧. كشف المحجوب المعرّب، أبو الحسن علي هجويري، مكتبة الثقافة الدينية، تصحيح: أحمد السايح، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٢٨هـ.
١٩٨. كشف المحجوب، هجويري، انتشارات طهوري، إيران.
١٩٩. كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، العلامة الحليّ، تصحيح: العلامة حسن زاده الأملي، مؤسّسة النشر الإسلامي، قم، الطبعة العاشرة، ١٤٢٥هـ.
٢٠٠. كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، تأليف: العلامة الحليّ، صحّحه وعلّق عليه: آية الله الشيخ حسن زادة الأملي، مؤسّسة النشر الإسلامي، إيران، الطبعة التاسعة، ١٤٢٢هـ.
٢٠١. الكشف والبيان عن تفسير القرآن، الثعلبي، تحقيق: د. فريدة بنت محمّد

- الغامدي، دار التفسير، جدة - المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، ١٤٣٦هـ.
٢٠٢. كمال الدين وتمام النعمة، الشيخ الصدوق.
٢٠٣. كنز العمال، علاء الدين محمد المتقي الهندي، مكتبة التراث الإسلامي، دوره، حلب.
٢٠٤. الباب في تفسير الكتاب، للمرجع الديني السيد كمال الحيدري، دار فراق، قم، الطبعة الثانية، ١٤٣٢هـ.
٢٠٥. لسان العرب، العلامة ابن منظور، نشر أدب الحوزة، ١٤٠٥هـ؛ ودار صادر، بيروت، ١٩٩٧م.
٢٠٦. لطائف الأعلام في إشارات أهل الإلهام، عبد الرزاق القاساني، تحقيق: سعيد عبد الفتاح، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٨م.
٢٠٧. لطائف الأعلام في إشارات أهل الإلهام، للشيخ العارف كمال الدين عبد الرزاق الكاشاني، صححه وعلق عليه: مجيد هادي زاده، ميراث مكتوب، إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ.
٢٠٨. المباحث المشرقية في علم الإلهيات والطبيعات، للإمام فخر الدين محمد بن عمر الرازي، تحقيق وتعليق: محمد المعتصم بالله البغدادي، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م.
٢٠٩. المباحث المشرقية، فخر الدين الرازي، انتشارات بيدار، قم، الطبعة الثانية، ١٤١١هـ.
٢١٠. المباحثات، أبو علي حسين بن عبد الله بن سينا، تحقيق وتعليق: محسن بيدار، انتشارات: بيدار، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ.
٢١١. المباحثات، شيخ الرئيس ابن سينا، انتشارات بيدار، قم، ١٣٧١هـ.

٢١٢. المبدأ والمعاد، للشيخ الرئيس أبي علي الحسين بن عبد الله بن سينا، جامعة طهران والمركز العالمي لحوار الحضارات، وجامعة مك چيل، الطبعة الثانية، ١٣٨٣ ش؛ وأيضاً: باهتمام عبد الله نوراني، نشر: جامعة طهران، بدون طبعة، ١٣٨٣ ش.
٢١٣. المبدأ والمعاد، للمولى صدر المتألهين محمد بن إبراهيم الشيرازي، طبعة منقّحة، قدّمه وصحّحه: الأستاذ السيد جلال الدين الآشتياني، انجمن حكمت وفلسفه إيران؛ وطبعة: مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، قم، الطبعة الأولى، ١٤٢٣ هـ.
٢١٤. المثل الإلهية: بحوث تحليلية في نظرية أفلاطون، تقريراً لأبحاث سيّدنا الأستاذ كمال الحيدري، بقلم: عبد الله الأسعد، نشر: دار فراقده، الطبعة الأولى، ١٤٣٠ هـ.
٢١٥. مشنوي معنوي، مولانا جلال الدين محمد بلخي، تصحيح: حسن لاهوتي، مركز پژوهش ميراث مكتوب، الطبعة الأولى، ١٣٩٣ ش.
٢١٦. مجمع البيان في تفسير القرآن، تأليف: أمين الإسلام أبي علي الفضل بن الحسن الطبرسي، من أعلام القرن السادس الهجري، حقّقه وعلّق عليه: لجنة من العلماء والمحقّقين الأخصائيين، مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، الطبعة الأولى، ١٤١٥ هـ.
٢١٧. مجمع البيان، فضل بن الحسن الطبرسي، تصحيح: محمد جواد البلاغي، انتشارات ناصر خسرو، طهران، الطبعة الثالثة، ١٣٧٢ ش.
٢١٨. مجموعة رسائل الغزالي، أبو حامد الغزالي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٤ هـ.
٢١٩. مجموعة رسائل الغزالي، أبو حامد الغزالي، دار الفكر، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٦ هـ.

٢٢٠. مجموعة مصنفات الحكيم المؤسس آقا علي مدرّسي طهراني، تحقيقات أسفار، تنظيم وتصحيح وتحقيق: محسن كديور، انتشارات اطلاعات، ١٣٧٨ ش.
٢٢١. مجموعة مصنفات شيخ إشراق، شهاب الدين يحيى سهروردي، كتاب التلويحات، تصحيح ومقدمة: هنري كوربان - بالفارسيّة - پژوهشگاه علوم إنساني ومطالعات فرهنگي (معهد العلوم الإنسانيّة والدراسات الثقافيّة)، إيران، الطبعة الثالثة، ١٣٨٠ ش.
٢٢٢. مدخل إلى العلوم الإسلاميّة، الأستاذ الشهيد مرتضى المطهري، ترجمة: حسن علي الهاشمي، مراجعة: عبد الجبار الرفاعي، السيّد علي مطر، دار الكتاب الإسلامي، الطبعة الثالثة، ١٤٢٧ هـ.
٢٢٣. المدرسة القرآنيّة، للسيّد الشهيد محمّد باقر الصدر قدّس سرّه، إعداد وتحقيق: لجنة التحقيق التابعة للمؤتمر العالمي للإمام الشهيد الصدر، مركز الأبحاث والدراسات التخصّصيّة للشهيد الصدر قدّس سرّه، الطبعة الثانية المحقّقة، ١٤٢٤ هـ، قم.
٢٢٤. مرآة العقول في شرح أخبار الرسول، العلامة شيخ الإسلام المولى محمّد باقر المجلسي، دار الكتب الإسلاميّة، إيران، الطبعة الرابعة، ١٣٧٩ ش.
٢٢٥. مسار الفلسفة في إيران والعالم خلال عشرين قرناً، الأستاذ السيّد محمد الخامني، تعريب: حيدر نجف، نشر: بنياد حكمت، ٢٠٠٦ م.
٢٢٦. مسألة شناخت (نظريّة المعرفة)، للمفكّر الشهيد مرتضى مطهري، انتشارات صدرا، قم، الطبعة الثانية عشرة، ١٤١٩ هـ.
٢٢٧. المستجاد من فعّلات الأجواد، لأبي علي المحسن بن علي التنّوخي، عني بنشره وتحقيقه: محمّد كرد علي، ١٩٧٠ م.
٢٢٨. مستدرك الوسائل، ميرزا حسين النوري الطبرسي، آل البيت، الطبعة الأولى، قم، ١٤٠٨ هـ.

٢٢٩. المستدرك على الصحيحين للحاكم النيسابوري، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلميّة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ.
٢٣٠. المستطرف في كلّ فنّ مستطرف، الأبيهي، دار ومكتبة الهلال.
٢٣١. مسند أحمد بن حنبل، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسّسة الرسالة، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ.
٢٣٢. مشارق أنوار اليقين في أسرار أمير المؤمنين، الحافظ رجب البرسي، تحقيق: السيّد علي عاشور، ذوي القربى، قم، الطبعة الثانية، ١٤٢٧هـ.
٢٣٣. مشرعة بحار الأنوار، محمد آصف المحسني، مكتبة عزيزي، قم، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ.
٢٣٤. مصباح الأنس، شمس الدين محمّد حمزة الفناري، تصحيح: محمّد الخواجوي، انتشارات مولى، طهران، الطبعة الأولى، ١٣٧٤ش.
٢٣٥. مصباح الشريعة، المنسوب إلى الإمام الصادق عليه السلام، الأعلمي، الطبعة الأولى، ١٤٠٠هـ.
٢٣٦. مصباح المتهدّد وسلاح المتعبّد، الشيخ الطوسي، مؤسّسة فقه الشيعة، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ.
٢٣٧. مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية، السيّد الإمام الخميني، مؤسّسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، الطبعة الرابعة، قم، ٢٠٠٢م.
٢٣٨. المصنّف، عبد الرزاق الصنعاني، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، منشورات المجلس العلمي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٣٩٢هـ.
٢٣٩. المصنّف، لابن أبي شيبّة الكوفي، ضبطه وعلّق عليه: الأستاذ سعيد محمّد اللحام، نشر: دار الفكر، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ.
٢٤٠. المطالب العالية من العلم الإلهي، تأليف: الإمام فخر الدين الرازي، تحقيق: الدكتور أحمد حجازي السقّاء، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤٠٧هـ.

٢٤١. المظاهر الإلهية، صدر المتألهين الشيرازي، بنياد حكمت إسلامي صدرا، طهران، الطبعة الأولى، ١٣٧٨ ش.
٢٤٢. المعاد (رؤية قرآنية)، آية الله العلامة السيّد كمال الحيدري، بقلم: الشيخ خليل رزق، دار فراق، الطبعة الأولى، ١٤٣١ هـ.
٢٤٣. معاد در قرآن (المعاد في القرآن) - بالفارسية - آية الله جواد آملی، مركز نشر: إسرائ، قم، ١٣٨١ ش.
٢٤٤. المعاد في الكتاب والسنة، تأليف: آية الله محمد المحمّدي الجيلاني، تقديم: حسين أنصاريان.
٢٤٥. المعاد، الشهيد الشيخ مرتضى المطهري، ترجمة: جواد علي كسار، مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر، الطبعة الثانية، رجب ١٤٢٢ هـ.
٢٤٦. معاني الأخبار، للشيخ الصدوق.
٢٤٧. المعجم الصوفي، الدكتورة سعاد الحكيم، المؤسسة الجامعية للدراسات، نشر: دار دندرة، الطبعة الأولى، ١٤٠١ هـ.
٢٤٨. المعجم الكبير، للطبراني، تحقيق وتخريج: حمدي عبد الحميد السلفي، دار إحياء التراث العربي.
٢٤٩. معجم مقاييس اللغة، لأبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، تحقيق وضبط: عبد السلام هارون، مكتب الإعلام الإسلامي، ١٤٠٤ هـ.
٢٥٠. المغني عن حمل الأسفار في الأسفار، أبو الفضل زين الدين العراقي، تحقيق: أبو محمد أشرف بن عبد المقصود، مكتبة الطبرية، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٥ هـ.
٢٥١. مفاتيح الجنان، للشيخ عباس القمي.
٢٥٢. مفاتيح الغيب، الحكيم الإلهي والفيلسوف الربّاني صدر الدين محمد بن إبراهيم الشيرازي - صدر المتألهين - مع تعليقات للمولى علي النوري، قدّم

- له: محمد خواجوي، واعتنى به: فاتن محمد خليل اللبون، مؤسّسة التاريخ العربي، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ.
٢٥٣. مفاتيح الغيب، صدر المتأهين الشيرازي، بِنِادِ حَكَمَتِ إِسْلَامِي صَدْرَا، الطبعة الأولى، ١٣٨٦ش.
٢٥٤. مفاتيح الغيب، لفخر الدين محمد الرازي، منشورات محمد علي بيضون، الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ.
٢٥٥. مفاتيح الغيب، محمد بن عمر فخر الدين الرازي، دار إحياء التراث، الطبعة الثالثة، ١٤٢٠هـ.
٢٥٦. مفردات ألفاظ القرآن، العلامة الراغب الأصفهاني، تحقيق: صفوان عدنان داوودي، نشر: ذوي القربى، الطبعة الثالثة، ١٤٢٤هـ.
٢٥٧. مقتل الحسين أو حديث كربلاء، العلامة الحجّة المحقّق المرحوم السيّد عبد الرزاق الموسوي المقرّم، انتشارات الشريف الرضي، قم، بدون طبعة وتاريخ.
٢٥٨. مكارم الأخلاق، الشيخ الطوسي، منشورات الشريف الرضي، طبعة ١٣٩٢هـ.
٢٥٩. مكارم الأخلاق، للحافظ ابن أبي الدنيا، تحقيق وتعليق: مجدي السيّد إبراهيم، الناشر: مكتبة القرآن للطبع والنشر والتوزيع، القاهرة.
٢٦٠. ملاذ الأخيار في فهم تهذيب الأخبار، محمد باقر المجلسي، تصحيح: مهدي رجائي، مكتبة المرعشي النجفي، قم.
٢٦١. الملل والنحل، أبو الفتح محمد عبد الكريم بن أبي بكر أحمد الشهرستاني (٤٧٩-٥٤٨هـ)، إشراف وتقديم: صدقي جميل العطار، دار الفكر، بيروت - لبنان، الطبعة الثانية، ١٤٢٢هـ.
٢٦٢. الملل والنحل، الشهرستاني، تخريج: محمد بن فتح الله بدران، نشر: مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الثانية، بدون تاريخ.

٢٦٣. الملل والنحل، محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، دار المعرفة، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤١٤هـ.
٢٦٤. من لا يحضره الفقيه: ابن بابويه القمي، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٤٠٤هـ.
٢٦٥. مناقب آل أبي طالب، ابن شهر آشوب، المازندارني، انتشارات علامة، قم، الطبعة الأولى، ١٣٧٩هـ.
٢٦٦. مناقب آل أبي طالب: ابن شهر آشوب، دار الأضواء، بيروت، لبنان، ١٩٩١م.
٢٦٧. مناهج البحث في الدراسات الدينية: أحد فرامرز قراملكي، نشر: معهد المعارف الحكمية، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤م.
٢٦٨. منتهى المدارك ومشتهى كل عارف وسالك، للشيخ سعد الدين الفرغاني، الطبعة الحجرية.
٢٦٩. المنطق (نظرية البحث)، جون ديوي، ترجمة وتصدير وتعليق: زكي نجيب محمود، تقديم: عبد الرشيد الصادق محمودي، نشر: المركز القومي للترجمة، ٢٠١١م.
٢٧٠. المنطق الرمزي (نشأته وتطوره)، دكتور محمود فهمي زيدان، دار النهضة العربية، ١٩٧٩م.
٢٧١. منطق الملخص، فخر الدين الرازي، مقدمة وتصحيح وتعليق: دكتور قراملكي وأصغري نژاد، جامعة الإمام الصادق عليه السلام، قم، الطبعة الأولى، ١٣٨١هـ.
٢٧٢. منطق فهم القرآن (الأسس المنهجية للتفسير والتأويل في ضوء آية الكرسي)، من أبحاث المرجع الديني السيد كمال الحيدري، بقلم: الدكتور طلال الحسن، دار فراق، قم، الطبعة الأولى، ١٤٣٣هـ.

٢٧٣. منطق، دكتور أحمد فرامرز قراملكي، دانشگاه پیام نور، ایران، الطبعة السابعة، ١٣٩٣ ش.
٢٧٤. المنطق، للمجتهد المجدد الشيخ محمد رضا المظفر، تعليق: سماحة الأستاذ الشيخ غلام رضا الفياضي، مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة الثانية، ١٤٢٣ هـ.
٢٧٥. المنقذ من الضلال والموصل الى ذي العزة والجلال، لحجة الاسلام أبي حامد الغزالي، قدم له وعلق عليه وشرحه: الدكتور علي بو ملحم، دار ومكتبة الهلال، ١٩٩٣ م.
٢٧٦. منهاج البراعة في شرح نهج البلاغة، حبيب الله الهاشمي الخوئي، تحقيق: سيد إبراهيم الميانجي، مطبعة الاسلامية بطهران.
٢٧٧. موسوعة الأحاديث والآثار الضعيفة والموضوعة.
٢٧٨. موسوعة العدل الإلهي، تقريراً لأبحاث المرجع الديني السيد كمال الحيدري، بقلم: الشيخ حيدر اليعقوبي، مؤسسة الإمام الجواد عليه السلام، ١٤٣٧ هـ.
٢٧٩. موسوعة الفلسفة، د. عبد الرحمن بدوي، نشر: ذوي القربى، ١٤٢٧ هـ.
٢٨٠. موسوعة مصطلحات صدر الدين الشيرازي، الدكتور سميح دغيم، نشر: ذوي القربى، ١٤٢٨ هـ.
٢٨١. موسى بن ميمون، تمار رودافسكي، ترجمة: د. جمال الرفاعي، المركز القومي للترجمة، الطبعة الأولى، ٢٠١٣ م.
٢٨٢. الموضوعات في الأحاديث الموقوفات، ابن الجوزي، تصحيح الدكتور بوبا جيلار، أضواء الفلسفة، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٨ هـ.
٢٨٣. ميزان الحكمة، محمدي ري شهري، مترجم إلى الفارسية، ترجمة: حميد رضا شياخي، دار الحديث، الطبعة الثامنة، ١٣٨٦ ش.

٢٨٤. الميزان في تفسير القرآن، السيّد الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن: العلامة السيّد محمّد حسين الطباطبائي، منشورات: مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، الطبعة الثالثة، ١٣٩٣ هـ، ومؤسّسة إسماعيليان، قم، الطبعة الخامسة، ١٤١٢ هـ ومؤسّسة النشر التابعة لجماعة المدرّسين بقم المشرفّة.
٢٨٥. النجاة من الغرق في بحر الضلالات، شيخ الرئيس ابن سينا، انتشارات جامعة طهران، تصحيح: محمّد تقي دانش پژوه، الطبعة الثانية، ١٣٧٩ ش.
٢٨٦. نصوص الحكم على فصوص الحكم - بالفارسيّة - تأليف: الأستاذ العلامة آية الله حسن حسن زادة آملّي، مركز نشر فرهنگي رجاء، الطبعة الثانية، ١٣٧٥ ش.
٢٨٧. النظرية الأخلاقية لمحمّد بن زكريّا الرازي - بالفارسيّة - أحد فرامرز قراملكي، مؤسّسة حكمت وفلسفة إيران وپژوهشگاه علوم إنساني ومطالعات فرهنگي، ١٣٩١ ش.
٢٨٨. نظرية المعرفة في القرآن، تأليف: آية الله الشيخ جواد آملّي، ترجمة: دار الإسراء للتحقيق والنشر، الطبعة الثانية، ١٤٢٨ هـ.
٢٨٩. النفس من كتاب الشفاء، الشيخ الرئيس ابن سينا، تحقيق: آية حسن زاده الآملّي، مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤١٧ هـ.
٢٩٠. نفس و بدن در متون ديني (النفس والبدن في النصوص الدينيّة)، مجموعة مقالات همایش بين المللي آموزه هاي ديني ومسألة نفس و بدن، من كلمة لآية الله الشيخ جواد آملّي حفظه الله - بالفارسيّة - مكتب الإعلام الإسلامي (دفتر تبليغات إسلامي)، قم، ٢٠١٣ م.
٢٩١. نهاية الأرب في فنون الأدب، النويري، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، المؤسّسة المصريّة العامّة.

٢٩٢. نهاية الحكمة، الأستاذ العلامة السيّد محمد حسين الطباطبائي، صحّحه وعلّق عليه: الشيخ عبّاس علي الزارعي السبزواري، مؤسّسة النشر الإسلامي، الطبعة السابعة عشرة، ١٤٢٤ هـ.
٢٩٣. نهج البلاغة (وهو مجموع ما اختاره الشريف الرضي من كلام سيّدنا أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام)، شرح: الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبدة، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت - لبنان.
٢٩٤. نهج البلاغة، الشريف الرضي، تصحيح: الدكتور صبحي صالح، ناشر: هجرت، قم، الطبعة الأولى، ١٤١٤ هـ.
٢٩٥. هزار ويك كلمه (ألف كلمة وكلمة)، آية الله حسن زاده آملي، نشر: بوستان كتاب، ١٣٩١ ش.
٢٩٦. الولاية التكوينية (حقيقتها ومظاهرها)، محاضرات للمرجع الديني السيّد كمال الحيدري.
٢٩٧. يتيمة الدهر، عبد الملك الثعالبي النيسابوري، شرح وتحقيق: د. مفيد محمد قمحية، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٠٣ هـ.

الفهرس

الفصل الرابع والعشرون

في بيان ماهية الجنة والنار

٧	تمهيد
٨	النص الأول: ماهية الجنة وأهلها
٩	الشرح
١٠	إشارات النص
١٠	مصدر النص المذكور
١١	النهارق والزرابي والسندس والاستبرق
١٢	لا حركة في الجنة ولا انفعال ولا تجدد!!
١٣	النص الثاني: ماهية النار وأهلها
١٥	الشرح
١٦	إشارات النص
١٦	الرواية ومطابقة الأصول العقلية
١٧	الحشر على صورة الدنيا
١٨	خطرسة وعلو
١٩	محل المعرفة
١٩	لا ألم، فلم النار؟
٢١	النص الثالث: جنتان
٢٤	الشرح
٢٥	الرحمة أصل والغضب استثناء

٢٦	لا مكان للآخرة.....
٢٧	إشارات النصّ.....
٢٧	أبونا آدم وزوجته.....
٢٨	العالم العقلي.....
٢٩	الرحمة ذاتية والغضب عارض.....
٣٢	النصّ الرابع: مظاهر ومرايى الجنة والنار.....
٤١	الشرح.....
٤٤	الآراء في وجود النار.....
٤٥	إشارات النصّ.....
٤٥	تأويل الحديث.....
٤٦	مساء الأفق الأعلى.....
٤٦	أكل الأرواح وتلاقيها.....
٤٦	طلوع الفجر.....
٤٧	كونها بين السماء والأرض.....
٤٧	طلوع الشمس.....
٤٨	النصّ الخامس: تنبيه.....
٥١	الشرح.....
٥١	المواضع مظاهر أو رقائق.....
٥٢	اختلاف الرقائق والمظاهر.....
٥٣	إشارات النصّ.....
٥٣	القلب طورٌ وراء طور العقل.....
٥٤	التشبيه بالمساوي أو الأخفى.....
٥٤	الطبيعة نار غير محسوسة.....

الفصل الخامس والعشرون
في الإشارة إلى مظاهر الجنة والنار ومشاهدتهما

٥٩	تمهيد
٦٠	النص الأول: قاعدة هامة وأصل خطير
٦١	الشرح
٦١	إشارات النص
٦١	الماهيات الحقيقية والمعاني المتأصلة
٦٣	مراتب الوجود
٦٥	النص الثاني: للجنة حقيقة كلية
٦٦	الشرح
٦٧	إشارات النص
٦٧	الحقائق المتأصلة
٦٨	السُدرة والزقوم

الفصل السادس والعشرون
في أبواب الجنة والنار

٧١	تمهيد
٧٣	النص الأول: للجنة أبواب وجههم
٧٤	الشرح
٧٥	إشارات النص
٧٥	أبواب الجنة
٧٥	وجه تعدد الأبواب
٧٦	الجنان في القرآن
٧٨	النص الثاني: عدد أبواب الجنة والجحيم

٨١	الشرح
٨٣	تصوير الحاسّة باباً
٨٤	إشارات النصّ
٨٤	باب القلب
٨٦	أبواب الآخرة ثانية
٨٧	النصّ الثالث: تذكرة وتبصرة
٩١	الشرح
٩٣	إشارات النصّ
٩٣	الحواسّ الأبواب
٩٦	النصّ الرابع: ردُّ إيراد
٩٧	الشرح
٩٨	إشارات النصّ
٩٨	الإشكال ثانية
١٠٠	النصّ الخامس: مكاشفة تنبيهية
١٠٢	الشرح
١٠٣	إشارات النصّ
١٠٣	العلم الحضورى والغفلة
١٠٤	مثال وتشبيه
١٠٥	حيلولة الطبيعة
١٠٥	استمرار الكشف ودوامه

الفصل السابع والعشرون

في تتمّة الاستبصار

١٠٧	في بيان حقيقة أحوال الجنّة والنار
-----	-----------------------------------

١٠٩	تمهيد
١١٢	النص الأول: نشأة الآخرة متوسطة وبرزخ بين العقل والجسم
١١٤	الشرح
١١٥	إشارات النص
١١٥	خصوصية الحسّ الدنيوي
١١٦	إيراد ورد
١١٦	التفاوت بين الحسّين
١١٧	تقابل النشآت
١١٨	النص الثاني: البرزخ رحم
١٢٠	الشرح
١٢١	إشارات النص
١٢١	أجساد برزخية متولدة من ترابية
١٢٢	التضاهي الخيالي
١٢٤	هو عين كلّ شيء
١٢٤	مدّة البرزخ
١٢٧	النص الثالث: أثر اشتداد قوّة الخيال
١٢٨	الشرح
١٢٩	إشارات النص
١٢٩	قوّة الخيال
١٣٠	المبرسمون
١٣١	الموت رافع الحجب
١٣٢	النص الرابع: تجسّد الأرواح
١٣٤	الشرح

١٣٥	إشارات النصّ
١٣٥	لكلّ صورة روح
١٣٥	تجسّد الأرواح وتروّح الأجساد
١٣٦	علم الذوق
١٤٠	النصّ الخامس: قلّة الكثير وكثرة القليل في الخيال
١٤٣	الشرح
١٤٦	إشارات النصّ
١٤٦	صور الأرحام
١٤٧	شموخ مرتبة الخيال
١٤٩	النصّ السادس: مشيئة الحقّ: متبوعة تابعة
١٥١	الشرح
١٥٢	إشارات النصّ
١٥٢	سلطان الخيال وسطوته
١٥٣	الهمّة
١٥٥	النصّ السابع: حقيقة الجنّة الجسائيّة
١٥٦	الشرح
١٥٦	إشارات النصّ
١٥٦	عود على بدء
١٥٧	النفس جنّة عرضها السماوات والأرض
١٥٩	النصّ الثامن: حقيقة دار جهنّم
١٦٣	الشرح
١٦٥	إشارات النصّ
١٦٥	مشيئة العبد في الجنّة

١٦٦ النفرة من القرين
١٦٧ وجه الحقّ الباقي
١٦٩ النصّ التاسع: ذكر تنبيهيّ
١٧١ الشرح
١٧٢ إشارات النصّ
١٧٢ العذاب دافع رافع
١٧٤ جغرافيا المكث في النار

الفصل الثامن والعشرون

في كيفية خلود أهل النار في النار

١٧٧ تمهيد
١٨١ النصّ الأوّل: الخلاف في مسألة الخلود
١٨٢ الشرح
١٨٣ إشارات النصّ
١٨٣ معنى الخلود
١٨٤ إجماع الأمة على الخلود
١٨٥ النصّ الثاني: وجه المشكل
١٨٧ الشرح
١٩٠ إشارات النصّ
١٩٠ القسر لا يكون دائماً ولا أكثرية
١٩١ موارد الاستناد على القاعدة
١٩١ الرحمة الواسعة
١٩٢ خلاصة وتوكيد
١٩٤ النصّ الثالث: العذاب مقتضى النظام الأحسن

١٩٦	الشرح
١٩٧	تجلّي الحقّ تعالى
١٩٨	إشارات النصّ
١٩٨	دفع دخل
١٩٩	دليل آخر
٢٠١	النصّ الرابع: لا عذاب ولا تعذيب
٢٠٣	الشرح
٢٠٤	إشارات النصّ
٢٠٤	عدم دوام العذاب والخلود
٢٠٥	ملاحظات
٢٠٧	الجعل
٢٠٧	الرحمة عامّة وخاصّة
٢٠٩	النصّ الخامس: الجمع ما بين دوام الآلام وانقطاع العذاب
٢١٠	الشرح
٢١١	إشارات النصّ
٢١١	لا خلود للعذاب مع الفطرة
٢١٢	ما عبدَ عابداً إلا الله
٢١٤	النصّ السادس: دفع كلام الشيخ الأكبر
٢١٦	الشرح
٢١٩	إشارات النصّ
٢١٩	العبادة التكوينيّة
٢٢٠	الألم آية الحياة
٢٢٢	بقاء الفطرة والخلود في العذاب

٢٢٦	النص السابع: استدلال الشيخ ضعيف
٢٢٨	الشرح
٢٣٠	إشارات النص
٢٣٠	لا أهل ولا أصحاب بمجرد المقارنة
٢٣١	النص الثامن: محاولة أخرى
٢٣٣	الشرح
٢٣٤	إشارات النص
٢٣٤	الأدلة ثانياً
٢٣٨	النص التاسع: نقل فيه تأكيد
٢٤٢	الشرح
٢٤٢	الأساليب مفصلة
٢٤٢	الأسلوب الأول: الإشارة إلى الدافع الأول للشرك
٢٤٤	الأسلوب الثاني: الرحمة وسعت كل شيء
٢٤٥	دفع دخل
٢٤٥	الأسلوب الثالث: الخلود في العذاب أشد من العذاب الأول
٢٤٦	الأسلوب الرابع: لا مساواة بين أهل النار وأهل العذاب
٢٤٦	الأسلوب الخامس: (يا عبادي) قيلت على وجه العموم
٢٤٧	الأسلوب السادس: وعده تعالى بإعطاء كل سائل ما يسأله
٢٤٧	إشارات النص
٢٤٧	عبادة الحقيقة
٢٤٨	من خواص الذات في هذه المرتبة
٢٤٩	السؤال وضروره
٢٥١	طلب الرحمة والمغفرة

٢٥١	لا نقص ولا زيادة في ملكه
٢٥٣	النصّ العاشر: لا مجال إلا للسلام
٢٥٥	الشرح
٢٥٥	إشارات النصّ
٢٥٥	العرش والكرسيّ
٢٥٦	الشهادة والغيب
٢٥٧	النار ليست داراً
٢٥٩	النصّ الحادي عشر: إمعان وتقريب
٢٦٣	الشرح
٢٦٣	الإمعان
٢٦٤	التقريب
٢٦٥	سؤال وجواب
٢٦٧	ملاحظة
٢٦٧	إشارات النصّ
٢٦٧	الراحة في دار القرار
٢٦٩	القدم
٢٦٩	قدم الصدق
٢٧١	عدم المبالة والإعداد
٢٧٢	النصّ الثاني عشر: الوعد والوعيد
٢٧٦	الشرح
٢٧٧	إشارات النصّ
٢٧٧	الوعد شامل لكلّ
٢٧٩	لذة الأمل

الفصل التاسع والعشرون

في استيضاح معرفة جهنم ومادتها وصورتها

٢٨٣	تمهيد
٢٨٥	النص الأول: جهنم من سنخ الدنيا
٢٨٦	الشرح
٢٨٨	إشارات النص
٢٨٨	كلمات في سنخ جهنم
٢٨٩	الشبهة ثانية
٢٩٠	الصور الحضورية للأعدام
٢٩٢	النص الثاني: دفع شبهة مشهورة
٢٩٣	الشرح
٢٩٥	إشارات النص
٢٩٥	الشبهة مرة أخرى
٢٩٨	النص الثالث: حقيقة وموعظة
٣٠٠	الشرح
٣٠١	منشأ الخلط والاشتباه
٣٠٢	إشارات النص
٣٠٢	جهنم هي الدنيا
٣٠٣	منشأ الخلط ثانية
٣٠٥	النص الرابع: منشأ الألم في جهنم
٣٠٨	الشرح
٣٠٨	الجنة والنار مخلوقتان وغير مخلوقتين
٣٠٩	منشأ الألم في جهنم

٣٠٩	وقودها الناس.....
٣١٠	إشارات النصّ.....
٣١٠	تأكيد وتقريب.....
٣١١	«جهنّم» معرّب.....
٣١١	منشأ جهنّم.....
٣١٣	النصّ الخامس: تذكرة كشفية.....
٣١٥	الشرح.....
٣١٥	إشارات النصّ.....
٣١٥	الجنة فوق السماء السابعة.....
٣١٦	أعمال بني آدم موادّ أغذيتهم.....
٣١٨	النصّ السادس: دفع وهم.....
٣٢٠	الشرح.....
٣٢١	إشارات النصّ.....
٣٢١	الحرارة الغريزية.....
٣٢١	التعفن والانكسار النفسي.....

الفصل الثلاثون

في تعيين محلّ الآلام والعقوبات في النار

٣٢٥	تمهيد.....
٣٢٦	النصّ الأوّل: البدن ليس محلاً للعقوبات.....
٣٢٨	الشرح.....
٣٢٨	محلّ الآلام ليس أمراً بسيطاً.....
٣٢٨	لا شيء من البدن بمحلّ للآلام.....
٣٣٠	إشارات النصّ.....

٣٣٠	البدن بما هو بدن
٣٣١	الأدلة ثلاثة
٣٣٢	النص الثاني: النفس الناطقة لا تشقى
٣٣٣	الشرح
٣٣٤	إشارات النص
٣٣٤	كلام سابق
٣٣٥	العقل لا يكون إلا خيراً
٣٣٧	النص الثالث: النفس لا ذنب لها
٣٣٩	الشرح
٣٤١	إشارات النص
٣٤١	مؤاخذه الحكيم السبزواري
٣٤٢	النفس الناطقة لا تبرح عن مكانها
٣٤٣	للأعضاء النعيم الدائم

الفصل الحادي والثلاثون

في الإشارة إلى الزبانية وعددها

٣٤٧	تمهيد
٣٤٨	النص الأول: الزبانية قوى النفس
٣٥٠	الشرح
٣٥٣	إشارات النص
٣٥٣	أصناف الملائكة
٣٥٥	الزبانية
٣٥٦	النص الثاني: تعذيب الزبانية
٣٥٨	الشرح

٣٥٩	إشارات النصّ
٣٥٩	الذين آمنوا وعملوا الصالحات
٣٥٩	السجّين

الفصل الثاني والثلاثون

في الإشارة إلى درجات السلوك إلى الله

٣٦٥	تمهيد
٣٦٧	النصّ الأوّل: مقام الرضا
٣٦٩	الشرح
٣٧٠	مقام الرضا
٣٧٢	إشارات النصّ
٣٧٢	فريدة في الرضا
٣٧٣	الرضا بالمعنى الأعمّ
٣٧٤	وما رميت إذ رميت
٣٧٥	مجرى الكلام
٣٧٦	النصّ الثاني: مقام أهل الوحدة
٣٧٧	الشرح
٣٧٧	١. مقام التوكّل
٣٧٨	٢. مقام التفويض
٣٧٨	٣. مقام التسليم
٣٨٠	٤. مقام أهل الوحدة
٣٨١	إشارات النصّ
٣٨١	وحدة الوجود ووحدة الشهود
٣٨١	التوكّل

٣٨٢ مقام التفويض
٣٨٤ النصّ الثالث: مصير مَنْ لم يسلك سبيل أهل الوحدة
٣٨٦ الشرح
٣٨٦ إشارات النصّ
٣٨٦ المقام
٣٨٧ ملاحظة

الفصل الثالث والثلاثون في شجرة طوبى وشجرة الزقوم

٣٩١ تمهيد
٣٩٢ النصّ الأوّل: شجرة الزقوم
٣٩٤ الشرح
٣٩٥ إشارات النصّ
٣٩٥ أصل شجرة الزقوم
٣٩٥ الطلع والأكام
٣٩٦ النصّ الثاني: شجرة طوبى
٣٩٩ الشرح
٤٠١ شجرة طوبى
٤٠١ إشارات النصّ
٤٠١ قوى النفس المورّعة
٤٠٢ علي عليه السلام شجرة طوبى
٤٠٤ التسلسل في الآخرة
٤٠٦ النصّ الثالث: أصل شجرات الجنان
٤٠٧ الشرح

- ٤٠٧ إشارات النصّ
- ٤٠٧ العلم بحقائق الإيمان
- ٤٠٨ التصوّف والشجرة

الفصل الرابع والثلاثون

في كيفية تجدد الأحوال والآثار على أهل الجنّة والنار

- ٤١١ تمهيد
- ٤١٢ النصّ الأوّل: أحوال أهل النار
- ٤١٤ الشرح
- ٤١٤ إشارات النصّ
- ٤١٤ الحجّة ثانية
- ٤١٧ في صفة أهل النار
- ٤١٧ عود على الحجّة
- ٤١٨ حكم النار وأهلها
- ٤٢٠ النصّ الثاني: أحوال أهل الجنّة
- ٤٢٢ الشرح
- ٤٢٣ إشارات النصّ
- ٤٢٣ حركة بلا مادّة
- ٤٢٣ التبدّل والاستحالة هاهنا
- ٤٢٤ جنّة الأعمال
- ٤٢٧ المصادر
- ٤٥٩ الفهرس