

شرح الأسفار الأربع
لصدر الدين الشيرازي

كتاب المعاد

تقريراً لأبحاث المرجع الديني
السيد كمال الحيدري

الجزء الرابع

المعاد الجسماني (١)

بقلم

الشيخ عبد الله الأسعد
دكتوراه فلسفة و الكلام إسلامي

يطلب من

• مؤسسة الإمام الجواد عليه السلام
لل الفكر والثقافة؛ بغداد

٠٠٩٦٤-٧٧٠٧٩٠٠٨٤٢
٠٠٩٦٤-٧٨٠٠٢٣٠٠٢٩

• مؤسسة 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

مؤسسة الإمام الجواد عليه السلام

لل الفكر والثقافة

الكاشفية المقدّسة - باب الدروازة

١٤٤٠ - ٢٠١٩ هـ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

تتمة الباب العاشر (المعاد الروحاني)

الفصل العاشر^(١)

في تفاوت مراتب الناس في درك أمر المعاد وتفاوضل مقاماتهم في ذلك

(١) انظر: المبدأ والمعاد، للمولى صدر المتألهين محمد بن إبراهيم الشيرازي، قدّمه وصحّحه: الأستاذ السيد جلال الدين الآشتiani، مركز انتشارات دفتر تبليغات إسلامي، الطبعة الثالثة، ١٤٢٢ هـ: ص ٤٢٣.

تمهيد

الموضوع الرئيس الذي يدور حول محوره هذا الفصل هو بيان التفاوت في فهم المعاد؛ وذلك من خلال الوقوف على نصوصٍ دينيةٍ تناولته فتوسّعت فيه وفصّلت، إن على مستوى النعيم واللذة والسعادة أو على مستوى الجحيم والشقاوة والألم، حيث يُرى فيها حورٌ وقصورٌ وفواكه وأعنابٌ، كما يُرى عقاربٌ وحيّاتٌ وزيتٌ يُشوي الوجوه كالمهل، وزقومٌ، وغير ذلك مما يلذّ ويُسعد وما يؤلم ويُشقي، والبحث في نحو وجود تلك الصور. فهل هي صورٌ محسوسةٌ بالحواسّ الظاهرة التي ندرك بها موجودات هذه النشأة، لكنَّ الله تعالى أخفاها عنّا لحكمةٍ ومصلحةٍ، أم هي صورٌ موجودةٌ لا ريب فيها إلّا أنها أمرٌ خياليةٌ لا وجود لها في الخارج، وهذه الصور الخيالية تؤدي الغرض منها لذةً أو ألمًا، أم أنَّ الأمر غير ذلك فلا هي - الأمور الأخرى المذكورة في النصوص الدينية - محسوسةٌ موجودةٌ في الخارج ولا هي خياليةٌ، وإنما هي أحد أمرين:

١. الصور المذكورة في النصوص الدينية إشارةٌ إلى صورٍ عقليةٍ، هي عبارةٌ عن العقول العرضية المتكافئة الموجودة في عالم العقل، والمشهورة بالمثل الأفلاطونية.
٢. لا هي صورٌ محسوسةٌ ولا متخيلةٌ ولا يراد بها الصور العقلية وإنما هي صورٌ يراد من خلالها الإشارة إلى:

- أ. ما يلزم منها، فما يلزم من الفاكهة اللذة وما يلزم من العقرب الألم.
 - ب. نحو ذلك اللازم، وهو ما يشير إليه تنوع الصور المذكورة في الشريعة.
- وما ذُكر أخيراً وجهاً، وجَّهَ بها المقام الثالث من مقامات الناس في معرفة المعاد.

وأمّا المقام الرابع فالصور المذكورة لا هي محسوسةٌ بالحواسّ الظاهرة كما كان مفاد المقام الأوّل، ولا هي خياليةٌ كما كان الثاني، ولا صورٌ يشار بها إلى

العقل العرضية كما هو الثالث بوجهيه، وإنما هي عبارة عن موجوداتٍ عينيةٍ وثابتاتٍ حقيقةٍ إما عقليةٌ أو حسيةٌ ملذةٌ أو مؤلمةٌ، والإحساس بها ليس بهذه الحواسِ الظاهرة الفانية وإنما بحواسٍ أخرى وبرهانٍ باقيةٍ غير دائرةٍ.

هذا ما تناوله هذا الفصل مع بعض ما يمتدُّ إليه بصلةٍ، والكلُّ جاء وفق النصوص التالية:

النص الأول: المقامان الأول والثاني، حيث يتم الكلام في هذين المقامين من مقامات الناس ومراتبهم في إدراك أمر المعاد.

النص الثاني: المقام الثالث، حيث جرى الكلام في مفاده، وأنه قد وُجهَّ بوجهين.

النص الثالث: المقام الرابع، وهو مقام الراسخين في العرفان الجامعين بين الذوق والبرهان.

النص الرابع: جنة الإنسان ذاته، حيث يشار إلى أمرٍ في غاية الأهمية، وهو أن جنة الإنسان وناره ليستا مما هو خارجٌ عن ذاته، وذلك وفق المقام الرابع.

النص الخامس: المعاد الجسماني برهاناً، حيث يبشر المصنف رحمة الله بما أنجزه من فتحٍ علميٍّ مبينٍ، وهو تحقيق المعاد الجسماني على النظم البرهاني والمسلك التعليمي اللهمي، ثم يورده إجمالاً واعداً بالتفصيل فيه في الباب اللاحق (الحادي عشر) من أبواب هذا الجزء من كتاب الأسفار.

النص السادس: دعمٌ وتأييدٌ، حيث راح رحمة الله يدعم ما ذهب إليه من مذهبٍ في تصوير المعاد الجسماني حيث يكون للنفس دورٌ في إيجاد ما يلذّ الإنسان ويكون جنةً له أو ما يؤلمه ويكون له جحيماً وويناً وثبوراً.

النص الأول

المقامان الأول والثاني

اعلم أن لأهل الإيمان والاعتقاد بحقيقة^(١) الحشر والمعاد وبعث الأجداد حسب ما ورد في الشريعة الحقة مقاماتٍ:

• المقام الأول: أدناها في التصديق وأسلمها عن الآفات: مرتبة عوام أهل الإسلام؛ وهو أن جميع أمور الآخرة من عذاب القبر والضغط والمنكر والنكير والحيّات والعقارب وغيرها، أمور واقعه محسوسة من شأنها أن تُحسَّ بهذه الباصرة، لكن لا رخصة من الله في إحساس الإنسان ما دام في الدنيا؛ لحكمة ومصلحة من الله في إخفائها عن عيون الناظرين، كما يدل عليه ظاهر بعض الآيات وصورة الروايات.

• المقام الثاني: أن تلك الأمور الموعودة بها أو المتوعدة عليها في عالم الآخرة هي مثل ما يُرى في المنام، كلُّها أمور خيالية وصور مثالية لا وجود لها في الخارج، كما لا وجود [لها] عينياً^(٢) لما يراه الإنسان في نومه من الحيات والعقارب التي تلدغها^(٣) إلا أنها^(٤) كثيراً ما يتأمل منها في النوم حتى تراه يصبح في نومه ويعرق وينزعج من مكانه انزعاجاً

(١) في بعض النسخ: بحقيقة.

(٢) في بعض النسخ: عيناً.

(٣) الصحيح: تلدغه.

(٤) الصحيح: أنه.

شديداً. وكذا في جهة اللذة فإنَّه ربِّما يلتَدُّ بشيءٍ في النوم التذاذاً شديداً لا يلتَدُّ مثلَ هذا التذاذ والسرور في اليقظة. كلُّ ذلك يدركُه النائم من نفسه ويتأذى أو يلتَدُّ به، ويشاهدُ كثيراً من الصور والأشكال وي فعلُ أفاعيلَ خياليةً، وأنْت ترى ظاهرَه ساكناً ولا ترى حواليه حيّةً موجودةً، وهي موجودةٌ في حقّه، والعذابُ حاصلٌ في حقّه ولكنَّه غير مشاهدٍ.

وإذا كان العذابُ في ألم اللدغ، فلا فرقَ بين حيّةٍ تخيلُ أو تشاهدُ، وكذا الحالُ في الجناتِ والأشجارِ والأنهارِ ومواقعِ النزهةِ والأشخاصِ الكريمةِ التي يراها ويسرُّ بها في نومه [وهي] حاصلةٌ له موجودةٌ في حقّه إدراكاً ذهنياً لا عينياً خارجياً، ولا مشاهدةً بالحواسِ الظاهرة.

وهذا هو الذي مالَ إليه الشیخ^(١) في باب جنة الناقصين في العلم، ونارِ القاصرين في العمل من الفساقِ وغيرِهم، وتبعَه الغزالِي^(٢) على ما مرَّ^(٣)، كما يظهرُ من كتبه ورسائله، وقد نقلنا ثبذاً من كلامه في ذلك.

(١) ابن سينا في: إلهيات الشفاء، مكتبة آية الله المرعشي، ٤٠٤ هـ: ص ٤٣١؛ النجاة، لابن سينا، تصحيح: محمد تقى دانشپوره، جامعة طهران، ١٣٦٣ ش: ص ٦٩١.

(٢) مجموعة رسائل الغزالى، أبو حامد الغزالى، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٤ هـ: (المضنوون به على غيرِ أهله) ص ١٠٧-١١١.

(٣) الحكمة المتعالىة في الأسفار العقلية الأربع، صدر الدين الشيرازي، المتوفى ١٠٥٠ هـ، دار إحياء التراث العربى، الطبعة الرابعة: ج ٩، ص ١٥١.

الشرح

الكلام في هذا النص وإن خوته إنما هو في دائرة المعتقدين بالمعاد، حيث انبروا جمِيعاً لبيان ما ورد في الشريعة من تصويرٍ لتنعمَّ أهل السلامَة والصلاح وتَأْلُمَّ أهْلِ الآفات والانحراف عن جادَّة الإنسانية الحَقَّة، التي عرفت أنها إنما تكون باكتساب المعرفة المنسجمة مع مقتضى العقل النظري، الخالية عن الآفات والأمراض، وذلك من خلال ممارسة الحركات الفكرية السليمة مادَّةً وصورةً، وأفعالٍ وأعمالٍ من شأنها تجلية وتخليق الوعاء، لكي تتعكس تلك العلوم والمعرفة في صفحاته نقيةً بهيَّة لا مكدر لها ولا مشوش، حيث تفيض في ذلك الوعاء الذي هو القلب نوراً وتشيع بهاءً، وكلاهما تثير في النفس هناءً وسعادةً ليس كمثلها سعادةً.

فما إذا يراد بالملذات من فواكه وأعنابٍ وحورٍ عينٍ لم يطمثهنَّ قبلَ مَنْ هي له إنسٌ ولا جانٌ؟ وما الذي يراد بالحيّات والعقارب وغير ذلك من مؤذياتٍ ومؤلماتٍ مما تُوعَدُ به مَنْ أعرض وأبى واستكبر وعتى وطغى، ومشى في الأرض مرحًا غير عابِئ بإنسانيةٍ يدوسها ويديسها في تراب الشهوات وأرض البهيمية؟

الآراء في ذلك عديدةٌ، وذلك بحسب مستوى أصحابها ومقامه المعرفي.

النصّ هذا، اشتمل على الرأيين الأوَّلين من آراء أربعةٍ، كان كُلُّ منها وليد مقام صاحبه من المعرفة والعلم.

المقام الأوَّل: لقد رأى أصحاب هذا المقام أن لا فرق بين الملذات الموعود بها والمؤذيات المتوعَّد بها، وبين الملذات هاهنا والمؤذيات كذلك؛ فالفاكهة الموعودة فاكهةٌ كالتي هاهنا، محسوسةٌ ملموسةٌ مذوقَةٌ مشمومَةٌ، والحياة التي تُوعَد بها كذلك، فالكلُّ من شأنه أن يُحسَّ كحال ما لدinya في هذه النسأة، إلَّا أنَّ المصلحة الإلهيَّة اقتضت عدم ذلك.

ولذلك عندما يسمع البعض عن ضغطة القبر ويقال له: إنما ضغطة خارجيةٌ

حسيّة، فيسأل: إذا كان الأمر كذلك، فما بالي وبال الكل غيري من يشهد مراسم دفن شخصٍ، لا أرى ولا يرون انكاش القبر بسبب الضغطة أو اتساعه ليكون صاحبه في فسحة وسعة؟!

والجواب بناءً على هذا المقام: هو أن الانكاش والانبساط واقعٌ حتم، وأمّا عدم الإحساس به فلمانع، والمانع هو المصلحة الإلهية التي لا يعلمها إلا هو؛ إذ كل ما يوجد في الخارج من الأمور المادية إنما هي محسوسة بالقوّة، فإذا توفّرت شروط الإحساس بها، صارت محسوسة بالفعل، وإنّا فيقيى أمّا من شأنها أن تحسّ. فالشجرة التي يحول بين بصري وبينها حائل، محسوسة بالقوّة، فإذا زال تكون محسوسة بالفعل.

ولعل أصحاب هذا المقام يستدلّون ببعض الآيات والأخبار، حيث يكون الإنسان في هذه الدنيا في نوم وغفلة، ويرى الأشياء كلّها بصورة، فإذا ما مات قهرًا أو اختيارًا، رأها بنحو آخر ﴿فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ﴾ (ق: ٢٢)، بحيث يرى ما لم يكن يراه لما كان في دار العفة والغضاء، أو كما في قوله صلى الله عليه وآله: «الناس نياً فإذا ماتوا انتبهوا»^(١) وأدركوا أمورًا لم يكن لهم الرخصة في رؤيتها.

المقام الثاني: كان المقام الأول يرى أنّ الأمور الأخرىّة التي وردت في النصوص الدينية المقدّسة ذات وجودٍ عينيٍّ خارجيٍّ فالعنب الأخرىّ هو نفس العنب الدنيوي حيث إنّ له وجودًا عينيًّا خارجيًّا، وإن كان عنبًا لا أللّ منه ولا أشهي، لكنه موجودٌ خارجيٌّ كما هو حال عنب الدنيا، والعقرب كذلك، وإن كان إيلام لدغه لا يقايس به إيلام لدغ عقرب الدنيا، لكنه موجودٌ بوجودٍ خارجيٍّ لا إدراكيٍّ ذهنّيٍّ.

أمّا المقام هاهنا فالامر مختلفٌ عنده، حيث يرى أصحابه أنّ العنب الملدّ لا

(١) سلسلة الأحاديث الضعيفة، محمد ناصر الدين الألباني، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض، ١٤٢٢هـ: ج ١، ص ٢١٩؛ الحديث ١٠٢؛ عوالي اللآلئ العزيزية، ابن أبي جمهور الإحسائي، تحقيق: مجتبى عراقي، دار سيد الشهداء، ١٤٠٥هـ: ج ٤، ص ٧٣، الحديث ٤٨.

وجود عينيٌّ ماديٌّ له، وإنما هو وجودٌ إدراكيٌّ خياليٌّ، وكذلك العقرب المؤذى، لا تتحقق عينيٌّ خارجيٌّ له، وإنما يوجد لدغه في مرتبة الخيال والنشأة الإدراكية، وكلٌّ منها - العنبر والعقرب - يترتب عليه الآخر، فيلتذُّ بالأول ويتألم من الثاني، وهو المطلوب منها في الآخرة. وليس فيما ذكر مما يثير الغرابة والدهشة، كيف؟! والصور الخيالية التي نراها في منامنا تؤثر أثراًها الذي قد يكون أشدّ من أثراها، وهي موجودة في الأعيان.

بناءً على هذا التصوير فالصور المذكورة ملذةٌ ومؤلمةٌ، فهي معاد ونصيب بعض النفوس، وهي نفوس الناقصين في العلم، وإلا فالتامون فيه لهم جنةٌ مناسبةٌ لما اكتسبوه من مدركاتٍ كليلةٍ عقليةٍ مرسلةٍ، وهم ما يلذهم غير هذه الصور الملذة، والمؤذيات هي من نصيب القاصرين في العمل، وذلك لأنَّ هذا الألم يشقى به من لم يبلغ مرتبة اشتئار المعارف العقلية الحقة. وإلا فللعرض - كما عرفت - شقاوةً وألمًا لا يقاس به ألم العقارب والحيّات.

وهنا سؤالٌ يلحّ: إذا كانت المذكورات من ملذاتٍ ومؤلماتٍ أمرًاً خياليةً، أي موجودةٌ في نشأة الخيال، فأيٌّ خيالٌ هذا الذي توجد فيه؟

هل هو خيال الإنسان الذي يقال له: الخيال المتصل؟ أم خيال آخر؟
سيوافيك الجواب ضمن النصوص اللاحقة إن شاء الله تعالى.

إشارات النص

تعليقٌ على المقام الأول

بناءً على المقام الأول: لا فرق بين الآخرة الدنيا، وإذا كان الأمر كذلك فلماذا تذكر أحكام الآخرة غير الأحكام التي تكون للدنيا، فالدنيا مزرعةٌ ومرعٌ، والدنيا دار العمل دون الحساب، والآخرة دارٌ مقرٌ، ودار الحساب دون العمل؟ ثم إنَّه يتوجّب على الآخذين بهذا المقام ومفاده أن يبيّنوا لنا ما المقصود من قوله تعالى: ﴿وَنُنْشِئُكُمْ فِي مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ (الواقعة: ٦١)، وهو اليوم الآخر

الذي هو غيْبُ أَمْرَنَا أَن نُؤْمِنُ بِهِ ﴿الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ...﴾ (البقرة: ٣)، مع أَنَّ الْيَوْمَ الْآخِرَ بِنَاءً عَلَى فَحْوى هَذَا الْمَقَامِ لَيْسَ غَيْبًا، بَلْ هُوَ عَالَمٌ مَشْهُودٌ كَمَا هُوَ الْحَالُ بِالنَّسْبَةِ لِعَالَمِ الدِّنِيَا.

وَتَتَأَكَّدُ بِنَاءً عَلَى هَذَا الْمَسْتَوِيِّ مِنَ الْفَهْمِ شَبَهَاتُ عَدِيدَةُ، وَذَلِكَ كَطْلَبِ مَكَانٍ لِلْجَنَّةِ وَالنَّارِ، وَالْتَّسَاؤُلُ عَنْ مَكَانِ الْمَحْشَرِ وَعَنْ مَدِيِّ احْتِمَالِهِ وَاتِّسَاعِهِ لِلْأَعْدَادِ الْهَائِلَةِ لِلْمَبْعَوثِينَ لِلْحَسَابِ، وَأَنَّ كَمِيَّةَ تَرَابِ الْأَرْضِ هُلْ تَصْلُحُ لِأَنْ يَصْنَعَ مِنْهَا أَبْدَانٌ لِتَلْكَ الْأَعْدَادِ الْضَّخِيمَةِ مِنَ النُّفُوسِ الْمَنْبَعَةِ مِنْ مَرْقَدِهَا لِلْحَسَابِ؟

وَمِنْ جَمْلَةِ مَا قَدْ يَرِدُ عَلَى الْفَهْمِ الْمُذَكُورِ، الَّذِي بِمَوْجَبِهِ يَزُولُ الْفَرْقُ بَيْنَ حَقَائِقِ الْعَالَمِيْنَ: أَنَّهُ لِمَاذَا تَكُونُ الدِّنِيَا مُحَاطٌ وَمَحْلُ الْلَّطْفِ الإِلهِيِّ الَّذِي يَجِبُ بِهِ بَعْثُ الْأَنْبِيَاءِ، وَلَا تَكُونُ الْآخِرَةُ كَذَلِكَ؟

تعليقٌ على المقام الثاني

إِذَا كَانَ أَمْرُ الْمَعَادِ كَذَلِكَ، فَهُوَ يَقْصُرُ الْمَعَادَ لِبَعْضِ النُّفُوسِ وَهِيَ النُّفُوسُ الَّتِي لَمْ تَكْمِلْ فِي الْعِلْمِ وَالْعَمَلِ، وَهُوَ الْمَعَادُ الْجَسْمَانِيُّ، مَعَ أَنَّ النَّشَأَةَ الْآخِرَةَ لَيْسَ تَقْتَصِرُ عَلَى ذَلِكَ، بَلْ لَقِدْ ثَبِيتَ أَنَّ «عَالَمَ الْآخِرَةِ عَالَمَانِ: عَالَمُ عَقْلٍ نُورِيٌّ، وَعَالَمٌ حَسَّيٌّ» مُنْقَسِّمٌ إِلَى دَارِ النَّعِيمِ وَدَارِ الْجَحِيمِ، أَحَدُهُمَا نُورِيٌّ وَالْآخَرُ ظُلْمَانِيٌّ، فَالْأَوَّلُ لِلْمُقْرَّبِينَ، وَالثَّانِي لِلْسَّعَادَاءِ الصَّالِحِينَ وَأَصْحَابِ الْيَمِينِ، وَالثَّالِثُ لِلْأَشْقِيَاءِ الْمَرْدُودِينَ إِلَى أَسْفَلِ سَافَلِينَ^(١).

ثُمَّ إِنَّ زَعْمَ الْمُصْنَفِ أَنَّ الْمَقَامَ الثَّانِي هُوَ الَّذِي مَالَ إِلَيْهِ الشَّيْخُ فِي بَابِ جَنَّةِ النَّاقِصِينَ فِي الْعِلْمِ وَنَارِ الْقَاصِرِينَ فِي الْعَمَلِ مِنَ الْفَسَاقِ وَغَيْرِهِمْ، إِنْ صَحَّ فَيَصَحُّ فِي بَعْضِ الْكُتُبِ، وَلَا يَعْدُ رَأِيًّا رَسْمِيًّا وَنَهَايَةً لِلشَّيْخِ رَحْمَهُ اللَّهُ، بَلْ هُوَ أَحَدُ آرَائِهِ فِي مَرْحَلَةٍ مِنَ الْمَرَاحِلِ.

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

النص الثاني

المقام الثالث

• المقام الثالث: في الاعتقاد بالصور الموعودة يوم المعاد، وتوجيهه بأحد وجهين:

الأول: أن تلك الصور المحسوسة المذكورة في لسان الشرع إشارة إلى صورٍ عقليةٍ مفارقةٍ واقعيةٍ في عالم العقول الصرفِ حسبما ذهب إليه أفلاطون وشیعْتُه، من: أن لكل نوع من الأنواع المحسوسة مثلاً عقلياً وصورةً مفارقةً في عالم العقل. ولا يخفى أن مشاهدة الأمور الأخرىوية على هذا الوجه العقلي مختص بأهل المعرفة والكمالين في العلم دون المتوسطين والناقصين من العقول الساذجة والنفوس الساكنة، وهم أكثر أهل الجنة، كما وردَ في الخبر: «أَكْثَرُ أَهْلِ الْجَنَّةِ الْبُلْهُ»^(١) وعليّيون ذوو الألباب^(٢).

(١) معاني الأخبار: ص ٢٠٣، الحديث ١، باب معنى قول النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ دَخَلَتِ الْجَنَّةَ فَرَأَيْتُ أَكْثَرَ أَهْلِهَا الْبُلْهُ؛ سلسلة الأحاديث الضعيفة، مصدر سابق: ج ١٣، ص ٣٥١، الحديث ٦١٥٤، القسم ١.

(٢) النواذر، مستطرقات السرائر: ص ٤٣، وقد وردت هذه الرواية في قوت القلوب كما يلي: «أَكْثَرُ مَنْ يَدْخُلُ الْجَنَّةَ مِنْ أَمْقَى الْبُلْهِ، وَعَلَيّيْونَ لِذُوِّ الْأَلْبَابِ». قوت القلوب في معاملة المحبوب، أبو طالب المكي، تحقيق: نسيم مكارم، دار صادر، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٥ م.

ولذلك ذكر الغزالي في بعض رسائله^(١) بعد ذكر الوجوه الثلاثة كلاماً بهذه العبارة:

«وَجِيعُ هَذِهِ الْأَقْسَامِ مُمْكِنٌ، فَيُجُوزُ أَنْ يَجْمَعَ بَيْنَ الْكُلِّ وَيُجُوزُ أَنْ يُصِيبَ كُلُّ وَاحِدٍ بِقَدْرِ اسْتَعْدَادِهِ. فَالْمَحْمُودُ^(٢) عَلَى الصُّورَةِ، الْمَشْغُوفُ بِالتَّقْلِيدِ لَنْ يَنْفَتَحَ لَهُ طَرِيقُ الْحَقَائِقِ وَلَا يَتَمَثَّلُ لَهُ هَذِهِ الصُّورُ الْعُقْلِيَّةُ، وَالْعَارِفُونَ الْمُسْتَصْغِرُونَ بِعَالَمِ الصُّورِ وَاللَّذَّاتِ الْمُحْسُوسَةِ يُفْتَحُ لَهُمْ مِنْ لَطَائِفِ السُّرُورِ وَاللَّذَّاتِ الْعُقْلِيَّةِ مَا يُلْيِقُ بِهِمْ وَيُشَفِّي شَرَهَهُمْ وَشَهُوتَهُمْ، إِذْ حُدُّ الْجَنَّةَ: أَنْ فِيهَا لَكُلُّ امْرِئٍ مَا يَشْتَهِيهِ، فَإِذَا اخْتَلَفَتِ الشَّهَوَاتُ لَمْ يَبْعَدْ أَنْ تَخْتَلِفَ الْعَطَيَّاتُ^(٣) وَاللَّذَّاتِ.

وَالْقَدْرَةُ وَاسْعَةٌ، وَالْقَدْرَةُ الْبَشَرِيَّةُ عَنِ الْإِحْاطَةِ بِعِجَابِ الْقَدْرَةِ قَاصِرَةٌ، وَالرَّحْمَةُ الْإِلَهِيَّةُ أَلْقَتْ بِوَاسِطَةِ النَّبِيَّةِ عَلَى كَافَّةِ الْخَلْقِ الْقَدْرَ الَّذِي احْتَمَلَتْ أَفْهَامُهُمْ، فَيُجِبُ التَّصْدِيقُ بِمَا فَهَمُوا، وَالْإِقْرَارُ بِمَا وَرَاءَ مَنْتَهِيِ الْعِلْمِ مِنْ أَمْوَارٍ تَلْيِقُ بِالْكَرَامِ الْإِلَهِيِّينَ» انتهى كلامُه.

والوجهُ الثاني: أَنْ تَكُونَ هَذِهِ الْأَمْوَارُ كَنَايَةً عَمَّا يُلْزِمُهَا مِنْ فَنُونِ السُّرُورِ أَوِ الْآلَامِ، وَهُوَ الْمَرَادُ مِنْ قَوْلِ الغَزَالِيِّ فِي بَيَانِ الْمَرْتَبَةِ الْثَالِثَةِ: «أَنَّهُ لَوْ رَأَى أَحَدٌ فِي الْمَنَامِ الْخَضْرَةَ وَالْمَاءَ الْجَارِيَ وَالْوَجْهَ الْحَسَنَ وَالْأَنْهَارَ وَالْأَمْطَارَ الْمَطَرَةَ بِاللَّبَنِ وَالْعَسْلِ وَالْخَمْرِ وَالْأَشْجَارَ الْمَرِينَةَ بِالْجَوَاهِرِ وَالْيَوْاقِيتِ وَاللَّالِيَّ، وَالْقَصُورَ الْمَبْنِيَّةَ مِنَ الْذَّهَبِ وَالْفَضَّةِ، وَالْأَسْوَرَةَ^(٤)

(١) مجموعـة رسائل الغـزالـي، المـصنـونـ بهـ عـلـى غـيرـ أـهـلهـ، مـصـدرـ سـابـقـ.

(٢) في بعض النسخ: فـالـمـجـمـودـ.

(٣) في بعض النسخ: العـقـليـاتـ.

(٤) في بعض النسخ: والـسـرـ.

المرصّعة بالجواهر، والغلمان المتمثّل^(١) بين يديه للخدمة، لكان المعبر يعبر ذلك بالسرور، ولا يحمله على نوع [واحدٍ] بل كُلُّ واحدٍ من هذه الأمور التي ذكرت يحمله على نوع^(٢) آخر من السرور، يُرجع بعضه إلى سرور العلم وكشف المعلومات، وبعضه إلى سرور الملكة، وبعضه إلى مشاهدة الأصدقاء، وإن اشتمل الجميع اسم اللذة والسرور، فهي مختلفة المراتب، مختلفة الذوق، لكلّ واحدٍ مذاقٌ يخالف الآخر، فكذلك اللذات العقلية ينبغي أن تفهم كذلك، وإن كانت مما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشرٍ انتهى^(٣).

ثم بينَ كون تلك الأمور الموعودة كنايةً عن اللذات والآلام العقلية بأنّ الحية بنفسها لا تؤلم بل الذي يلقاك منها هو السم، ثم السم ليس هو الألم، بل عذابك في الأثر الذي يحصل فيك من السم، فلو حصل مثل ذلك الأثر من غير السم لكان العذاب قد يؤثر، وكان لا يمكن تعريف ذلك النوع من العذاب إلا بأن يضاف إلى السبب الذي هو يفضي إليه في العادة، فإنه لو خلق في الإنسان لذة الواقع - مثلاً - من غير مباشرة صورة الواقع، لم يمكن تعريفها إلا بالإضافة إليه، لتكون بالإضافة للتعرّيف بالسبب، ويكون ثمرة السبب حاصلة وإن لم تحصل صورة السبب، والسبب لشمرته لا لذاته.

وهذه الصفات المهلّكات تنقلب مؤذياتٍ ومؤلّماتٍ في النفس عند

(١) في بعض النسخ: المتأثرين.

(٢) هكذا صَحَّحَ الأستاذ حفظه الله العبارة في حضر درسه.

(٣) مجموعة رسائل الغزالي، رسالة المضنون به على غير أهله، فصل في الجنان: ص ٣٥٥.

الموت، فتكونُ آلامُها كألم اللدغ واللسع من غير وجود حيّاتٍ
وعقارب، وانقلابُ الصفةِ مؤذيةً يضاهي انقلابَ العشقِ مؤذياً عند
موت المعشوق، فإنه كان لذيناً فصار اللذِيْذُ بنفسه مؤلماً، حتى نزلَ
بالقلب من أنواع العذابِ ما يتميّز معه أنه لم يكن قد تنعمَ بالعشق
والوصال، بل هذا بعينه أحدُ أنواع عذابِ الميت.

الشرح

كان الكلام في النص السابق في مقامين انبثى أ أصحابها لبيان المراد من الأمور الواردة في النصوص الدينية وهي ما بين ملذ ومؤلم، وقد كان بين مفاذ المقامين جهة اشتراك وجهة افتراق:

١. أمّا جهة اشتراكهما ففي كون الأمور المذكورة في النصوص صوراً تدرك بالحواسّ، وبالتالي فهي نصيب بعض النفوس وليس كلّ النفوس؛ وذلك لأنّ النفوس التي ارتفت إلى مقام العقل بالفعل، ذات سعادة ولذة غير اللذة التي تكون للنفوس التي لم تصل إلى ذلك المقام، والمذكور في النصوص إنّما هو نصيب النفوس الناقصة أو المتوسطة في العلم.

وبعبارة أخرى: الأمور المذكورة في المتون الدينية من ملذاتٍ ومؤذياتٍ إنّما بمحالها و محلّها المعاد الجسماني، والمعاد كما عرفت لا ينحصر به، بل هناك حُوآخر من المعاد، هو المعاد الروحاني، وهو الذي يكون للنفوس التي كملت في العلم، فلا يسعدها العنبر سواءً كان ذا وجود عينيٍّ كما هو مفاذ المقام الأول أو خياليٍّ كما هو مفاذ الثاني، وإنّما يسعدها تلك المعارف عندما تتجلى لها نوراً يسعى بين يديها، إذ المعرفة هنا بذرة المشاهدة في الآخرة.

٢. وأمّا وجه الافتراق فهو ما قد أُشير إليه آنفاً، حيث إنّ عنبر المقام الأول عنبر يحس بالحواس الظاهرة لكن المصلحة الإلهية حالت دون ذلك، وأمّا العنبر بناء على الثاني فلا يدرك بالحواس الظاهرة وإنّما يدرك بالحواس الباطنة، وذلك لأنّه عبارة عن عنبر متخيل لا وجود عيني خارجي له، والقوّة التي تدرك ذلك الحس المشترك، إنّما موجوداً في خيال النفس المتصل بها على أنه مرتبةٌ من مراتبها.

أمّا المقام الثالث فلم يذهب أصحابه إلى ما ذهب إليه أصحاب المقامين المذكورين، وذلك لما عرفت أنَّه إنْ صَحَّ فإنَّما يصحَّ على مستوى تصوير المعاد الجساني ليس إلَّا، فالصور مدركاتٌ تلذُّ وتوئمَ مَنْ اعْتَنَى بها ورسخت في نفسه، وأمّا الذي أدمَنَ مراوِدة المعانِي الكلِّية فمُلذَّه شيءٌ آخر.

يفيد هذا المقام أنَّ المذكورات من الصور المحسوسة إنَّما هي صورٌ أريد الإشارة بها إلى صورٍ عقليةٌ هي أربابُ لنوع الصور المحسوسة، وذلك وفق ما ذهب إليه أفلاطون من أنَّه لكُلَّ نوعٍ ماديٍّ فردٌ عقليٌّ مجرَّدٌ عن المادة ثابتٌ لا يفني، هذا على مستوى السعادة واللذة، وأمّا ما ورد من صورٍ مؤلمةٍ فما ذُكر من وجْهٍ لم يتعرَّض له هو، يعُدُّ قصورةً ونقصاً فيه، لكن ربيماً يوجَّه بِأَنَّ الصور المؤلمة من عقارب وحيّاتٍ إشارةً إلى الشقاوة العقلية المترتبة على عدم إدراك المعرفة الكلِّية والعلوم العقلية، حيث يشار إلى مراتب شدتها أو أنواعها بصورةٍ من الصور المؤلمة.

وقد أشَّكلَ على هذا الوجه بما يمكن قوله بعبارةٍ مختصرةٍ: إنَّ هذا يؤدي إلى قصر المعاد بالروحاني، والسعادة والشقاوة بالعقلية، وهذا النحو من المعاد والسعادة لأقلَّ النفوس عدداً، وأمّا الأكثر فليس له معادٌ بمستوى مشاهدة العقول والصور المفارقة في مقام العقل، وبعبارةٍ أخرى: هذا الوجه إنْ صَحَّ فإنَّما يصحَّ لتصوير المعاد الروحاني (الذي هو عبارةٌ عن مشاهدة المعرفة والعلوم العقلية الحقة) وهذا لا يكون إلَّا للنفس التي ارتفعت إلى عالم العقل، وإلَّا كيف تُشاهد أمورُ في عالم العقل من قِبَل نفسٍ لم تبلغ مقام العقل؟

هذا هو مفاد الوجه الأوَّل، حيث أشار المصنف رحمه الله إلى أنَّ المقام الثالث

تمَّ فيه توجيه الصور المذكورة في المتون بوجهين.

وأمّا الوجه الثاني لأصحاب المقام الثالث فهو بعبارةٍ مختصرةٍ: الأمور المذكورة في النصوص الدينية من باب ذكر الملزم وإرادة اللازم.

أمّا الملزم فهو تلك الصور اللذة والأخرى المؤلمة، وأمّا اللازم فالسرور واللذة

من جهة الصور المللّة، والألم والعذاب من جهة الصور المؤلمة. وبالتالي فلا عنّب عيني ولا خيالي ولا عقلي وإنما عبارة عن نحو ونوع من السرور، ولا عقرب عيني ولا خيالي ولا عقلي وإنما نحو من الألم ليس إلا؛ وذلك لأنّ السرور والآلام متفاوتة شدّةً وضيقاً، فيرمز لكلّ مرتبة من مراتب السرور أو الألم بصورةٍ من الصور المللّة أو المؤلمة. ومثل ذلك مثل الصور المنامية التي تحتاج إلى تعبير، فاللين مثلاً صورةٌ يتم تعبيرها بالعلم - مثلاً - صورة الأفعى تعبّر بالعداوة.

وإن قلت: إذا كان المعول عليه إنما هو اللازم، وهو واحد فهو إما سرور أو ألم، فلماذا هذا التنوّع في الصور المللّة وكذلك في الصور المؤلمة؟
فإنه يقال: إما تعدد الصور فلتفاوت السرور والمللّة، إن قلنا بأنّ السرور ذو حقيقة واحدة، حيث يشار إلى مرتبة من السرور بصورةٍ من الصور المللّة وإلى مرتبة أخرى بصورةٍ أخرى، وكذلك الأمر بالنسبة لتنوع الصور المؤلمة.
وبهذا يكون الإنسان أمام خياراتٍ عديدة إن كان على مستوى الللة أو الألم، فيختار الصورة وهو على بصيرةٍ من الأثر المترتب عليها. وبكلّ الأحوال فالصورة ذات بعديّة حيث لا تطلب لنفسها وإنما لما يتربّط عليها من أثر، لكنّ البعض - ولخفاء الفارق بين الصورة والأثر - يتعامل مع الصورة تعاماً نفسياً، فلا يتصور لذة الواقع من دون مباشرةٍ لصورة الواقع، بل لعلّ البعض لا يرضى بذلك دون أن تكون عن سببها، وذلك لأنّه بالسبب.

إشارات النص

جمع الغزالي

لقد جمع الغزالي في بعض رسائله الوجوه الثلاثة، فالصورة المحسوسة على مستوى المقام الأول لقومٍ، والمتخيّلة لآخرين، والمعقوله لقومٍ غير ما ذُكر، حيث

ينال كل بحسب استعداده، فالمأнос بالصور المحسوسة لا يدرك من الملل الأخرمي - مثلاً - إلا الدرجة المحسوسة منه، والمشغوف بالصور العقلية المستأنس بها والكافح في سبيل إدراكها فإن له من الملل ما يناسب اهتمامه وأنسه، وبعبارة أخرى: قد يقال إن الملل الواحد ينال من المستحقين بحسب استعدادهم، فيدرك البعض ذلك الملل صورة محسوسة، وآخر متخيلاً، وثالث صورة معقولة، وهذا يتربّى على الاعتقاد بأن الملل حقيقة واحدة لكنّها مشككة، وهو يتنافى مع ظاهر ما أفاده الغزالي في الكلام المنقول عنه حيث يرى أن التفاوت المذكور كان وليد رعاية الأفهام، حيث يصوّر الملل لشخصٍ على أنه صورة محسوسة، ولآخر على أنه متخيلاً، ولثالث على أنه صورة معقولة، بينما الملل في الواقع حقيقة واحدة على شاكلة واحدة، فإن الذي يفهم من المروي «أمرنا أن نكلم الناس على قدر عقولهم»^(١) هو أن التشكيك في إبراز المفهوم والمعنى، حيث يصوّر ويعرض الآخرين على حسب الأفهام والعقول، وما أشرنا إليه هو أن المقامات الثلاثة التي اشتمل كل منها على معنى وفهم للصور الأخرمية الواردة في النصوص الدينية إنما يشتمل كل منها على ما يدركه الشخص بحسب ما له من استعداد ليس إلا، فالاختلاف في المقامات مرد إلى رعاية التشكيك الذي للملل في نفس الأمر الواقع.

عموم المعاد

بعض النظر عنّا أفادناه في الإشارة السابقة، فإن المعاد بناءً على المقام الثالث يكون عاماً شاملًا لكل النفوس، خلافاً للمقامين السابقين الأول والثاني، وذلك لأنّ الصور المحسوسة الواردة في النصوص هي التي وعد بها الناس في النّشأة

(١) الأصول من الكافي، محمد بن يعقوب الكليني، المتوفى ٣٢٩هـ، دار الحديث، قم الطبعة الأولى، ١٤٢٩هـ: كتاب العقل والجهل، ج ١، ص ٥١، الحديث ١٥.

الأخرى، وقد عرفت - بناءً على هذا المقام - أنَّ للصور المحسوسة إشارةً إلى صورٍ عقليةٍ، وذلك لأنَّ القول بالعقل العرضية المتكافئة يقضي بأن يكون لكلٍّ صورةٍ محسوسةٍ صورةٌ معقولةٌ هي المبدأ والغاية، لكنك عرفت أنَّ هذا المقام يفيد عموم المعاد الروحاني العقلي لكلِّ النفوس، وهو كما ترى، وهو خلف الواقع الذي يثبت أنَّ المعاد المذكور لا يكون إلَّا للقليل القليل من النفوس.

النص الثالث

المقام الرابع

• المقام الرابع في الاعتقاد بالصور التي في الآخرة: هو مقام الراسخين في العرفان، الجامعين بين الذوق والبرهان، وهو الإذعان اليقيني بأنّ هذه الصور التي أخبرت بها الشريعة وأنذرت بها النبوة موجوداتٌ عينيةٌ وثابتاتٌ حقيقةٌ، وهي في باب الموجودية والتحقق أقوى وأتمُ وأشدُّ وأدومُ من موجودات هذا العالم وهي الصور المادية، بل لا نسبةٌ بينهما في قوّة الوجود وثباته ودومته وترتّب الأثر عليه.

وهي على درجاتٍ: بعضها صورٌ عقليةٌ هي جنةُ الموحدين المقربين، وبعضها صورٌ حسيةٌ ملائكةٌ هي جنةُ أصحاب اليمين وأهلِ السلامَةِ والمسلمين، أو مؤلمةٌ هي جحيمُ أصحابِ الشمالي من الفاسقين أو الضالّين والمكذبين بيوم الدين.

ولكن ليست محسوساتها كمحسوساتِ هذا العالم بحيث يمكن أن ترى بهذه الأ بصار الفانية والحواس الداثرة البالية، كما ذهبَ إليه الظاهريون المسلمين، ولا أنها أمورٌ خياليةٌ وموجوداتٌ مثاليةٌ لا وجود لها في العين، كما يراه بعض أتباع الرواقيين وتبعهم آخرون، ولا أنها أمورٌ عقليةٌ أو حالاتٌ معنويةٌ وكمالاتٌ نفسانيةٌ، وليس بصورٍ وأشكالٍ جسمانيةٍ وهيئاتٍ مقداريةٍ، كما يراه جمهور المتكلسين من أتباع المشائين، بل إنما هي صورٌ عينيةٌ جوهريةٌ موجودةٌ لا في هذا

العالِم الهيوليِّي، محسوسةٌ لا بهذه الحواسِ الطبيعية، بل موجودةٌ في عالم الآخرة، محسوسةٌ جواَسُ أخْرُوَيَّةٍ، نسبةُ الحاسِ إلى الحاسِ كنسبة المحسوس إلى المحسوس.

وعالِم الآخرة جنسُ عوالمِ كثيرةٍ كُلُّ منها مع تفاضلها أعظم وأشرفُ من هذا العالم. وكذلك للإِنْسَان وحواسِه نشَاتٌ كثيرةٌ غيرُ هذه النشأةِ الهيوليَّةِ المستحيلةِ الكائنةِ الفاسدة، ولذلك قال تعالى: ﴿عَلَىٰ أَنْ نُبَدِّلَ أَمْتَالَكُمْ وَنُنْشِئَكُمْ فِي مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ (الواقعة: ٦١)، وقال تعالى: ﴿وَلَلآخرَةِ أَكْبَرُ دَرَجَاتٍ وَأَكْبَرُ تَفْضِيلًا﴾ (الإِسراء: ٤١)، وقال تعالى بعد خلقِ النطفةِ والعلقةِ والمضغةِ وهي أطوارٌ طبيعيةٌ ماديَّةٌ: ﴿تُمَّ أَنْشَأْنَاهُ حَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْحَالَيْنَ﴾ (المؤمنون: ١٤)، إِشارةً إلى شرفِ نشأةِ الروح، وقد قال تعالى: ﴿وَقَدْ حَلَقْتُمْ أَطْوَارًا﴾ (نوح: ١٤)، ثم نشأةُ الولايةِ لِمَنْ يفُوزُ بها نشأةً أخرى أعلى من نشأةِ أصلِ الروح، ثم نشأةُ النبوة؛ وظهورُ خاصيَّتها أشرفُ من نشأةِ أصلٍ^(١) الولاية، واللهُ تعالى منشئُ النشأتِ وباعتُ الأمواتِ وناشرُ الكتبِ والصحائفِ والرسائلِ يومَ النشور، وهو محصلُ ما في الصدور، ومحرُّجٌ ما في القبور.

وحقيقةُ البعثِ ترجعُ إلى إحياءِ الموتى ونزعِ الصورِ من المواد، وإخراجِ الأرواحِ من الأجسادِ بِإِنشائِهم نشأةً أخرى، وتبديلِ وجودِهم بِوجودٍ أرفعٍ وأنورٍ وأعلم، فإنَّ الجهلَ هو الموتُ الأَكْبَرُ، والعلمُ هو الحياةُ

(١) في بعض النسخ: أصل نشأة.

الأشرف، وقد ذكر الله تعالى في كتابه العلم والجهل وسماهما حياءً وموتًا كما سماهما نورًا وظلمةً؛ بقوله تعالى: ﴿أَوَمَنْ كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ...﴾ (الأنعام: ١٤٤) الآية.

الشرح

هاهنا المقام الرابع من مقامات المعتقدين بالمعاد، حيث جاءت آراؤهم متنوعةً في فهم ما يُرى في النصوص الدينية من الكلام حول الصور الأخرىوية التي تكون للإنسان في النشأة الأخرى. وقد رأيت أنّ المقامات الثلاثة المتقدمة لم تكن جديرةً بإعطاء الفهم الذي يناسب معاد النفوس جميعاً، حيث رأيت أنّها مبتلاةً إماً بقصره بالجساني أو قصره بالروحاني، أو عدم كون الصور المذكورة ملذةً أو مؤلمةً، وإنّما الذي له أثر كهذا هو لازمها، ولا زمها غيرها، حيث إنّه فنون وأنواع السرور أو الآلام.

وأمّا فهم أصحاب هذا المقام للصور المذكورة فهو أنّها موجوداتٌ عينيَّةٌ خارجيَّةٌ ذات درجاتٍ ونشأتٍ عقليةٍ وحسيةٍ، وهي بدورها تنقسم إلى ملذةٍ ومؤلمةٍ، والمراد من كونها محسوسةً أنّها محسوسةٌ بحساستِ أخرىوية لا بحساستِ ظاهرية دنيوية، وبما أنّها عينيَّةٌ فهي ليست خياليةً أي موجوداتٌ في عالم الخيال المتصل، الذي يعده مرتبةً من مراتب الإنسان، وإنّما هي عينيَّةٌ خياليةً أي موجودةٌ من موجودات عالم الخيال المنفصل، وبالتالي فهي ليست موجوداتٌ عينيَّةٌ موجودةٌ من موجودات عالم المادة، وذلك لأنّها إنْ لم تدرك بالحواس الظاهرة بالفعل فهي تقتضي ذلك، وأمّا الصور التي هي موجوداتٌ عينيَّةٌ ولا تدرك بالحواس الظاهرة فهي ليست من موجودات عالمنا المشهود لها.

الصور الأخرىوية المذكورة متفاوتةٌ في الوجود، لكنّ الأضعف منها أشدّ وأقوى من الصور الموجودة في هذا العالم، وذلك لأنّها مفارقةٌ للإدّة ذاتاً، وأمّا صور هذه النشأة فمقارنةً لها ذاتاً وفعلاً، ولا شكّ أنّ الموجود كلّما كان أكثر تقيداً بال المادة، كان أضعف، وكلّما كان أكثر تحلالاً وتجددًا منها، كان أشدّ وأقوى، والمعاد

يقوم على وجود نشأةٍ أخرى توجد فيها موجوداتٌ عينيةٌ تتناسب مع النشأة الأخرى تلك، وهو مفاد قوله تعالى: ﴿وَنُنْشِئُكُمْ فِي مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ (الواقعة: ٦١)، فالإبصار غير الإبصار، والإدراك غير الإدراك، واللذة كذلك والألم، وإلا فالإنشاء فيها نعلم. وهذا ما يمكن توضيحه أكثر بالصورة التالية:

إنشاءٌ فيها نعلم	جمع الأجزاء
إنشاءٌ فيها نعلم	لا شيءٌ من المعاد
.. لا شيءٌ من جمع الأجزاء	بمعادٍ
أو بالصورة التالية:	

موجودٌ فيها لا نعلم	لا شيءٌ من إبصار الدنيا
موجودٌ فيها لا نعلم	كلُّ موجودٍ في الآخرة
.. لا شيءٌ من إبصار الدنيا	موجودٌ في الآخرة

وإذا علمت أنَّ الدنيا ليست شيئاً وراء ما يوجد فيها وكذلك الآخرة - كما هو حال الخارج والخارجيات، والذهن والذهنيات - إذن فلا شيءٌ من الدنيا بالآخرة ولا شيءٌ من الآخرة بالدنيا، والبينونة ليست بينونة عزلٍ بل بينونة مرتبةٍ، حيث إنَّ الوجود حقيقةٌ واحدةٌ مشككةٌ.

إذن هناك عينٌ في الآخرة وأذنٌ و...، لكنَّها توجد بوجودٍ يتناسب مع نشأة الآخرة، وإلا فهذا خلف أنَّ الآخرة نشأةٌ أخرى، بل هي دنيا ثانيةٌ، كما هو حال التناصح، حيث تعود الروح بعد مفارقة البدن إلى هذه الدنيا لتكون موجوداً من موجوداتها محكومةً بأحكامها، وهذا خلف الإنشاء فيها لا نعلم، وكذلك الحال بالنسبة لمعاد جل المتكلمين، حيث عرفت مذهبهم، حيث «أجمع المسلمين على المعاد بمعنى جمع الأجزاء بعد تفرقها خلافاً للfilosophes...»^(١).

(١) كتاب المحصل، فخر الدين الرازي: ص ٥٥٥.

إذا قلنا: كُلّ ما هنا يعود إلى نشأةٍ أخرى، فإنه يعود ويوجد في النشأة الأخرى بها يتناصف مع مرتبة وجودها، ولا شك أن اختلاف مراتب الوجود يجبر اختلافاً على مستوى الأحكام والآثار المرتبة، حيث عرفت أن الوجود هو منشأ الآثار وذلك لأصالته، ومن جملة ما يوجد في هذه النشأة البدن، إذن فله معادٌ وعوْدٌ ونشأةٍ أخرى لا يكون فيها عين البدن الدينياوي بكل خصوصيَّةٍ من خصوصياته، وإنما فالنشأة أخرى وإنشاء فيها لا تعلمون، ولا هم يحزنون، هذا خلُفٌ.

وبالتالي فإنَّ حقيقة البعث هو الذي تقدَّم، وذلك بإنشاء الإنسان بدنياً وروحًا في نشأةٍ يكون لكُلّ منها من الوجود ما هو أرفع وأنور وأعلم، وهذا يؤكِّد أنَّ البيوننة بين موجودات الدنيا والآخرة ليست عزليةً، بل بيوننة مرتبة، وهذا ليس مما يبعث عن الدهشة والاستغراب، كيف والإنسان - بل الشخص منه - ذو مراتب متباينةٍ يتربَّ على كُلّ منها آثارٌ لا تترتب على الأخرى؛ فالإنسان ذو نشآتٍ متعددةٍ:

١. نشأة الهيولي، بناءً على جسمانية الحدوث.
٢. نشأة الروح، ﴿...ثُمَّ أَشَانَاهُ حَلْقًا آخَرَ...﴾.
٣. نشأة الولاية والقرب، وهي لكُلّ موجودٍ على مستوى الثبوت، لكن التفاوت على مستوى العلم والإثبات، حيث إنَّ الأوحدِيَّ: الذي يصل إلى مقام درك القرب الوجودي والولاية الوجوديَّة ثم يعمل على طبقها ووفقاها.
٤. نشأة النبوة، وهي نشأة النفس القدسية التي كملت وتمَّت في العلم والعمل. هذه هي نشأتُ طوليةٌ، وهناك مراتب ونشآتُ عرضيةٌ، كالقوى والحواسُ الظاهرة، فإنَّ البيوننة بينها بيوننة صفةٍ ومرتبةٍ وليس بيوننة تجافٍ وعزلةٍ، كيف وهناك أصلٌ محفوظٌ يسري فيها جميعاً، وهذا ما أشار إليه الحكيم السبزواري بقوله:

النفس في وحدته كل القوى وفعلها في فعله قد انطوى^(١)

«فالنفس بالحقيقة هي المَتْوَهَّمَةُ، المتخيّلةُ، الحسّاسَةُ، المحرّكةُ المتحرّكةُ، وهي الأصل المحفوظ في القوى، لا قوام لها إلّا بها»^(٢)، وهذا ما يعبّر عنه بمقامي الوحدة في الكثرة، والكثرة في الوحدة، حيث إنّ سريان الأصل المحفوظ في القوى المتعدّدة هو وجود الوحدة في الكثرة، والقوى الكثيرة قائمةً بالنفس الواحدة من دون الخدش بوحدتها الحقيقية الحقة الظلية.

وقد أشار إلى البنونة الصفتية بقوله:

فَكُلْ حَدًّا مَعَ حَدًّا هُوَ هُوَ وَإِنْ بُوْجَهٌ صَحٌّ عَنْهُ سَلْبُهُ^(٣)

أي: كل مرتبة بالقياس إلى أخرى فإنه يمكن حملها عليها من جهةٍ وسلبها عنها من جهةٍ أخرى، وما يصحح الحمل هو الأصل المحفوظ بين المراتب، وما بمحاجة يتّم السلب هو لخاطر المرتبة بها هي بغرض النظر عن الأصل المحفوظ، فالباصرة غير الشامة وهكذا.

إشارات النص

المقام ثانية

أصحاب هذا المقام يفهمون الأمور الأخروية الواردة في النصوص الدينية

علي أمّها:

١. موجوداتٌ، وهو خلاف الفهم لدى أصحاب المقام الثالث بوجهيه، حيث يفترض عدم وجود المذكورات في النصوص والمتون الدينية، وإنما يشار بها إلى الصور العقلية، أو يشار بها إلى لوازمهما من لذةٍ أو ألم.

(١) شرح المنظومة (غور الفرائد وشرحها)، الحكيم المتأله السبزواري، علّق عليه: آية الله حسن زادة الأملی، تقديم وتحقيق: مسعود طالبی، نشر: ناب، ١٤٢٢هـ: ج ٥، ص ١٨٠.

(٢) المصدر نفسه: ص ١٨٢.

(٣) المصدر نفسه، ص ١١٣.

٢. عينيّة، وليس موجوداتٍ خياليةً، أي موجودة في الخيال المتصل.
٣. صورٌ منها العقلي ومنها الحسّي المللّ والحسّي المؤلم، والحسّي هاهنا هو الذي يدرك بحواسٍ أخرى لا بحواسٍ ظاهرةٍ دنياويةٍ، وهو الذي يقتضيه الإنشاء ﴿فِي مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾.

الخيال يحشر حسًا

ذكرنا أنَّ العود إلى النشأة الآخرة يفرض أن لا يكون المعاد هو عين المبتدأ في كلٍّ خصوصياتها، وذلك لأنَّه خلف النشأة الآخرة، والإنشاء ﴿فِي مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾، ومن جملة ما له نشأةٌ أخرى الخيال الذي من خلاله تدرك الصور الخيالية الموجودة في نشأة الخيال المتصل والذي يعدُّ قوَّةً من قوى الإنسان الباطنة، حيث إنَّه في الآخرة يكون حسًا، وهذا ما أكدَه المصنف رحمه الله في غير موضعٍ من كتبه: «...واعلم أنَّ النفس ما دامت متعلقةً بالبدن كان إبصاره بل إحساسه مطلقاً، غير تخيله؛ لأنَّها في الأول تحتاج إلى مادةٍ خارجيةٍ وشرطٍ مخصوصٍ، وفي الثاني لا تفتقر إليها. وأما عند خروجها عن هذا العالم فلا يبقى فرقٌ بين التخيل والإحساس؛ إذ القوَّةُ الخيالية - وهي خزانةُ الحسّ - قد قويت وخرجت عن غبار البدن وزالت عنها الضعف والنقص والحاديَتُ القوى ورجعت إلى مبدئها المشترك، فتفعل النفس بقوتها الخيالية ما تفعله بغيرها، وتري بعين الخيال ما كانت تراه بعين الحسّ، وصارت قدرتها وعلمهَا وشهواتها شيئاً واحداً، فإذا راها للمشتاهيات نفس قدرتها عليه وإحضارها إياها عندها، بل ليس في الجنة إلَّا شهوات النفس ومراداتها، كما قال تعالى: ﴿وَفِيهَا مَا تَشْتَهِيَ الْأَنْفُسُ وَتَلَدُّلُ الْأَعْيُنُ﴾ (الزخرف: ٧١)..»^(١)؛ حيث يوجد الاشتقاء المشتهى، وهو خلاف سُنةِ الدنيا حيث تكون الشهوات تابعةً للمشتاهيات.

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع، مصدر سابق: ج ٩، ص ١٩٢.

نشأة الولاية والنبوة

رأيت أنَّ المصنَّف رحمة الله قد عرض الولاية على أمَّها أنزل مرتبةً من النبوة، وهذا فيه من التساهل والمساحة ما فيه، وقد تعرَّضنا لهذا مفصلاً في دروسنا في العرفان النظري، في شرح فصوص الحكم للشيخ ابن عربي، وتحديداً في مقدِّمات القيصري، وذلك في الفصل الثاني عشر الذي كان في النبوة والرسالة والولاية، إذ لا نبوة ولا رسالة دون الولاية، ولكن قد توجد الولاية دون واحدةٍ منها، والمعوّل في الفضل عليها، وعلى درجتها، فلعلَّ درجةً من الولاية لا تقاد بها درجةً أخرى وإن اقترن معها نبوةً أو رسالةً، وذلك لأنَّ كلاًّ منها ليس بمقام، وإنما وظيفةٌ تقتضيها مصلحة البشر.

النص الرابع

جنة الإنسان ذاته

واعلم أن لكل نفس من نفوس السعداء في عالم الآخرة مملكة عظيمة الفسحة وعماً أعظم وأوسع مما في السماوات والأرضين، وهي ليست خارجة عن ذاته، بل جميع مملكته وماليكه وخدمه وحشيه وساتينه وأشجاره وحوره وغلمانه كلها قائمة به، وهو حافظها ومنشئها بإذن الله تعالى وقوته.

ووجود الأشياء الأخرى وإن كانت تشبه الصور التي يراها الإنسان في المنام أو في بعض المرايا، لكن يفارقها بالذات والحقيقة.

أما وجه المشابهة: فهو أن كلاً منها^(١) بحيث لا يكون في موضوعات الهيولى ولا في الأمكنة والجهات لهذه المواد، وأن لا تزاحم بين أعداد الصور لكل منها، وأن شيئاً منها لا يزاحم لشيء من هذا العالم في مكانه أو زمانه، فإن النائم ربما يرى أفلاماً عظيمه وصحاري واسعة ومفاوز نائية مثل الذي يراه في يقظة هذا العالم، وهي مع كونها مغایرة لما في الخارج بالعدد، لكن لا تزاحم ولا تضائق بينها، فكذلك ما يراه الإنسان بعد الموت وفي القبر لا تزاحم ولا تضائق بينه وبين هذه الأجسام، فالميت يرى في قبره ما لا يسمع^(٢) فيه لو كان من أجرام هذا العالم.

(١) في بعض النسخ: منها.

(٢) في بعض النسخ: يسمع.

وأماماً وجهاً المبانية: فهو أن نشأة الآخرة والصور الواقعة فيها قوية الجوهرية [شديدة الوجود، عظيمة التأثير إنذاً وإيلاماً، وهي أقوى وأشدُّ وأكُدُّ، وأقوى^(١) من موجوداتِ هذا العالم، فكيف من الصور المنامية والمرآتية ونسبة النشأة الآخرة إلى الدنيا كنسبة الانتباه إلى نشأة النوم، كما في قوله صلى الله عليه وآله: «الناسُ نیامٌ فإذا ماتوا انتهبو»^(٢). وقد سبقت الإشارة إلى كيفية وجود الصور الأخرىة في عدة مواضع من هذا الكتاب.

(١) في بعض النسخ: وأبقى.

(٢) سلسلة الأحاديث الضعيفة، مصدر سابق: ج ١، ص ٢١٩، الحديث ١٠٢؛ عوالي الالئ العزيزية، مصدر سابق: ج ٤، ص ٧٣، الحديث ٤٨.

الشرح

بناءً على أن اللذة والألم نحوان من الإدراك، وبناءً على اتحاد العالم والمعلوم، يتتج: أن جنة الإنسان وجحيمه ذاته، وليس شيئاً خارجاً عنها، فالذي يلذّ الإنسان ويُسعده هو الملوكات والمعارف التي أحدثت مع ذاته، والذي يؤلمه ويؤذيه كذلك. وهذا ليس مما يدعو إلى الدهشة والاستغراب، فضلاً عن الاستنكار، حيث إننا في هذه النسأة لا نتعامل بشكلٍ مباشرٍ إلا مع صور علمية ذهنية معلومة لنا بالذات، على وجودها المعول لا على ما هو موجود في الخارج، حيث ينحصر دوره في الإعداد، ويحتاج إليه حدوثاً لا بقاءً، وفي النسأة الآخرة لا إعداد ولا قوّة ولا استعداد، حيث توجد الأمور الأخرىوية بمجرد المبدأ الفاعلي دون القابلية.

فللإنسان السعيد في الآخرة جنة عرضها السماوات والأرض، ولا مجال لحديث الضيق والتزاحم هنا، وذلك لأن الضيق والتزاحم أحکام نشأة المادة والأجسام والجسمانيات، وأماماً عالم الآخرة الذي هو عالم الفعلية والتجرد فلا تزاحم ولا ضيق، وإنما فسحة وراحة وروح وريحان.

وإن قلت: إذن فقد عدنا لنكون من أصحاب المقام الثاني الذي يفهم أصحابه الصور الأخرىوية الموعود أو المتوعّد بها على أنها صور منامية لا عينية خارجية.

فإنّه يقال: هناك جهة شبيه بين الصور المنامية والأخرى الأخرىوية، وهناك اختلاف، وهو المزيل للعينية.

أمّا وجه الشبه والاتفاق بينهما: ففي أن كلاً منها مجرّد عن الموضوع المادي وكذلك عن آثاره ولوازمه من مكان وزمان وجهة، وإنما كلّ منها مجرّد عن المادة فلا تزاحم بين الصور الأخرىوية كما لا تزاحم بين الصور المنامية، فالنائم يرى في

منامه أنه في المساحات الشاسعة والبحار المتلاطمة الزخارية، والغابات ذوات الأشجار الباسقة والامتداد المديد، وهو نائمٌ في غرفةٍ محدودة المساحة، ولعل آخر ينام قريباً منه يرى البحر الممتد في الأفق، فلا يتزاحم البحران، وذلك لأنَّ كلاً منها مجرداً عن المادة التي تستدعي التزاحم وضيق المحل، وكذلك الحال بالنسبة لميِّتٍ سعيدٍ كانت له جنةٌ عرضها السماوات والأرض وأخر يجاوره في قبره، فكما أنه لا تزاحم بين الصور المنامية كذلك لا تزاحم بين الصور الأخرىوية، وذلك لتجرد كُلٌ منها.

وأمّا وجه المغايرة بين كُلٌ من الصور الأخرىوية والأخرى المنامية: فهو في أمرين:

- ١ . في الشدة والضعف، فإنَّ الأخرىوية أشدُّ، وذلك لأنَّها موجودةٌ في النشأة الأشدُّ، وهي نشأة التجدد والفعالية، وهو بخلاف حال الصور المنامية، فهي من موجودات هذه النشأة المحكومة بأحكامها من حيث الضعف والخسنة.
- ٢ . إنَّ الصورة الأخرىوية لا يحتاج في وجودها إلَّا للمبدأ الفاعلي، ولا يحتاج إلى أمورٍ معدَّةٍ كما هو حال الصور المنامية.

إشارات النص موعظةٌ وإرشاد

إذا كانت نفس الإنسان وذاته هي الجنة أو الجحيم، والنفس هي ذلك الشيء الذي لا بعد عنه، بل ولا غفلة عنه في الآخرة، وبالتالي فهي الكتاب الذي لا يغادر صغيرةً ولا كبيرةً إلَّا أحصاها وضبطها، فكيف يمكن التنكر لها والتبرير منها، ومن هذا الذي يقول: أنا لست أنا، ونبيي التي بين جنبي ليست نفسي. إذن فما عسى الإنسان أن يتعامل مع هذه النفس إلَّا أن يعني بها، كما يعني الشخص بمزرعته أو حديقته، إذا أراد أن يرى الألوان الزاهية، ويسمع الأصوات

المغرّدة، وأن يشم الروائح الزكية، وأن يتذوق الشمار الشهية، وأن يستنشق الهواء الصافي، وهل ترى منه إلا سعيًا في صراط العناية والاهتمام بتلك الحديقة؟ والإنسان الذي ألقى عن نفسه رداء الغفلة والتشاقل إلى الأرض تجده يجدُ في حرف نفسه وزراعتها بالطيب من الزرع، ويتعهد مزروعاته بعد أن انتقى الأجدود والأثيرم والأطيب، فإذا ما جاء يوم الجنى والمحصاد سره ما قدّمت يداه، وصانه عن ذلك الفاقة وال الحاجة، ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ...﴾ (الزلزلة: ٧) يراه في نفسه ومملكة وجوده وهوئته، وما الآخرة إلا عملية إيقاظ لـلغاـفـلـين ليـرى كـلـ نـفـسـهـ وـمـاـ فـيـهـاـ من جـنـةـ تـبـهـجـ أو جـحـيمـ يـرـيعـ.

سؤال في محله

إذا كانت جنة الإنسان ذاته، وكذلك جهنّمه، والذي يلذ الإنسان صور غير خارجة عن ذاته، وكذلك الذي يؤلمه، والصور سواء كانت ملذة أو مؤذية فهي مجردة عن المادة وما ينجم عنها من ضيق وتزاحم، فيحق لنا أن نتساءل: أين المعاد الجسماني إن كان الجسماني هو المنسوب إلى الجسم، إذ لا جسم في البين، بل وأي دور للجسم يقوم به ويلعبه في نشأة الفعلية؟

وهل الأمر كما أفاده المحقق الآملي رحمه الله بعد أن وقف على المعاد الجسماني الذي أفاده المصنف رحمه الله، حيث قال: «أقول: هذا غاية ما يمكن أن يقال في هذه الطريقة، ولكن الإنفاق أنه عين انحصار المعاد بالروحاني، لكن بعبارة أخرى... ولعمري هذا غير مطابق مع ما نطق به الشرع المقدس على صادقه السلام والتحية...»^(١).

هل المراد بالجسماني الصور الأخرى التي كانت في الآخرة تدرك بمعونة ما

(١) درر الفوائد، وهو تعليقة على شرح المنظومة للسبزواري، الحاج الشيخ محمد تقى الآملي، مؤسسة دار التفسير، الطبعة الثالثة، ١٤١٦هـ: ج ٢، ص ٤٦٠.

للجسم، أو المراد بالجسماي هو الصور الأخروية التي فيها آثاره من طولٍ وعرضٍ وعمقٍ؟

هذه تساؤلات عديدة مطروحة على المعاد الجسماي بصورة المتعددة، وهو ما سوف يتم الوقوف عليه في الباب اللاحق (الباب الحادي عشر) وهو أوسع الأبواب، وذلك لأنّ هذا البحث ذو مؤونَة زائدةٍ ليست للمعاد الروحاني، بل لقد رأيت أنّ أكثر مسائل وقضايا وأبحاث هذا الباب الذي عُقد للبحث في المعاد الروحاني إنّها هي تدور في فلك المعاد الجسماي، ولم يكن للمعاد الروحاني في بابه إلّا التزr اليسير.

النص الخامس

المعاد الجسماني برهاناً

وأما بيانها على النهج التفصيلي البرهاني والمسلك التعليمي اللتي على النظم الميزاني بإيراد ما يتوقف إثباتها عليه من المقدمات والأصول الضرورية والقواعد الكلية البرهانية - بحيث لم يبق لأحد بعد الاستماع مجال للبحث والإنكار، ولا مساغ للمنع والاستنكار إلا لقصور الطبع أو سوء الفهم والاعوجاج أو مرض العناد والاستنكار - فقد قرب إنجاز موعده وإبراز سرّه ومقصدِه إن شاء الله تعالى.

وأما إجماله: فبأن يعلم أن النفس الإنسانية لكونها من سخن الملوك ونشأة القدرة، لها^(١) القوة على اختراع الصور من غير مادة، لكن الصور التي يخترعها حين تعلقها بهذا البدن العنصري الكثيف - المركب من الأضداد وما يحتاج إليه من جلب المنافع ودفع المضار وغير ذلك من التدابير والتصرفات الشاغلة - لا تكون إلا ضعيفة الوجود ناقصة الكون، لا يترتب عليها الآثار المطلوبة منها، ولا تكون أيضاً ثابتة مستقرة بل زائلة متغيرة لأن مظهرها الآن جرم بخاري^(٢) في الدماغ، وهو دائم التحلل والتجدد والزوال والانتقال حسب اختلاف أمزجة العضو الدماغي من جهة ما يرد عليه من المغيرات الداخلية والخارجية؛

(١) في بعض النسخ: «و» بدلاً من: «لها».

(٢) في بعض النسخ: دخاني.

حتى لو فرض وجود تلك الصور أقوى وأدوم مما كانت من جهة عدم الشواغل وجمع الهمة وعزلسائر القوى البدنية عن فعلها، وكانت الآثار المطلوبة مترتبة عليها، ولم يبق فرق حينئذ بين الصور المتخيلة والموجودة في العين، ولكن الخيال حسًا والتخيل محسوساً.

ألا ترى أنه كلما استراحت النفس من الاستغلال والحركات الضرورية في حفظ هذا البدن المجتمع من الأمور المتنافرة المتداعية إلى الانفاس وتعطلت الحواس الظاهرة عن فعلها إما بالنوم أو الإغماء أو بانصراف توجّه النفس عن استعمالها إلى الجنبة العالية بقوّة فطرية^(١) أو مكتسبة، اغتنمت الفرصة ورجعت إلى ذاتها بعض الرجوع لا كله؛ لأن القوى الطبيعية والنباتية وغيرها مستعملة، وإلا لحدث الموت وتعفن البدن بروطوباته.

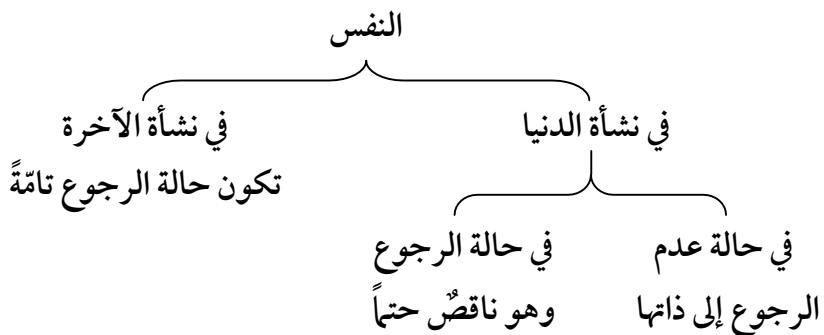
في بهذا الرجوع أصبحت النفس مختبرة للصور، مشاهدة إياها بحواسها التي في ذاتها بلا مشاركة البدن، فإن لها في ذاتها سمعاً وبصراً وشمماً وذوقاً ولمساً؛ إذ لو لم تكون لها في ذاتها هذه الخمسة، فكيف يكون الإنسان حالة النوم أو الإغماء يبصر ويسمع ويدوّق ويلمس، مع أن حواسه الظاهرة معطلة عن إدراكاتها؟ بل هي أتم وأصفى؛ لأن هذه كالقشور لها. وكما أن هذه الخمسة البدنية ترجع إلى حسٍ واحدٍ هو الحس المشترك، فجميع حواس النفس وقواها المدركة والمحركة ترجع إلى قوة واحدة، هي ذاتها النورية الفياضة بإذن الله وبجوله وقوته، ويصير - حال رجوعها من هذا العالم إلى ذاتها - إدراً كها للأشياء عينَ قدرتها.

(١) في بعض النسخ: فكرية.

الشرح

المعاد الجساني لدى المصنف رحمة الله هو عبارةٌ عن وجود صورٍ أخرويةٍ توجدها النفس لا عن مادةٍ، وذلك بحسب ما اكتسبته من معارف وملكاتٍ، حيث تصوّر النفس بصورةٍ أخرويةٍ بحسب تلك الملకات والأحوال، فقد تكون صورةً حيوانيةً سبعيةً أو بهيميةً أو صورةً حسنةً بهيّةً نوريةً. وما يوجد هذه الصور هي النفس ذاتها وتدركها في آنٍ، فالفعل متّحدٌ مع المعلوم، ويترتب على الإدراك ما يناسب المدرّك من لذةٍ أو ألمٍ.

ما تناوله المصنف هنا وفي النص اللاحق لهذه المسألة، وهي: أنَّ النفس ولأنّها من سُنُخ الملائكة ونشأة القدرة، لديها مقدرةٌ على إيجاد الصور لا عن سبق مادةٍ في هذه النشأة، وهي أليق بذلك وأحرى في النشأة الأخرى. ولتوسيع ذلك، لا بأس بالاستعانة بالخطّ التالي:



للنفس أثُرٌ مشتركٌ يترتب في الحالات الثلاث المذكورة في الخطّ الآنف، وهو أنّها قادرةٌ على إيجاد صورٍ لا عن سبق مادةٍ، سواءً في اليقظة أو في المنام أو بعدهما، وهي حالة الانقطاع التامّ عمّا سوى ذاتها، وفي حالة الموت الطبيعي. أمّا كونها قادرةٌ على ذلك حال اليقظة فهو أمرٌ مشاهدٌ لا ريب فيه، إذ يمكن

لأي إنسانٍ أن يسرّح طرفه إلى جهةٍ ما ويسرع في اختراع الصور العديدة، كأن ينתרع البيت الذي يطمح لبنيائه، أو السيارة التي يريد اقتناها، وغير ذلك من أمورٍ تسمى بـ«أحلام اليقظة»، حيث تجد أنَّ الصور العديدة الكثيرة قد تم إيجادها دون سبق مادَّة، مع أنَّ النفس في شغلٍ، حيث إنَّ حواسُها الظاهرة منهملةٌ في إنجاز أعمالها، وكذلك القوى الأخرى الحافظة للبدن التي تتطلب جهداً مضاعفاً، وذلك لأنَّ البدن عبارةٌ عن اجتماع أجزاءٍ متنافرةٍ مقصورةٍ على ذلك الاجتماع، والقسُر - أي: جعل الشيء يفعل فعلاً لا يلائم طبعه - أمرٌ يحتاج إلى جهدٍ ومشقةٍ أكثر من الجهد المطلوب لجعل الشيء يفعل فعلاً ملائماً لطبعه، إذن فالنفس ومع هذا الشغل والجهد قادرةٌ على إيجاد تلك الصور لا من شيءٍ أي دون سبق مادَّة، فما بالك بها إذا ما قلل الانشغال وخفت الصوارف، حيث تزداد قوَّةً وإقبالاً، فلا شكَّ أنَّ إيجادها للصور هو عليها هيئَّةٌ، وهي بذلك أخلق، وما بالك أيضاً إذا انحطَّ عنها وقر ووزر رعاية البدن تغذيةً وتنميةً وتوليداً للمثل، وغير ذلك من أفعالٍ طبيعيةٍ تساهم في حفظ البدن وبقائه، فلا شكَّ أنَّ الفعل المذكور سيكون أسهل، وذلك لأنَّ الذي يبُدُّ قدرة النفس هنا وهناك وهنالك، وهو العناية بالبدن وانشغال الحواسِ، قد زال من رأسِ، فالقدرة والاقتدار عندها يكون في الأوج.

والنفس يومذاك لا تقوى على إيجاد الصور كلَّ الصور، وإنَّ الصور المناسبة للملكات والأحوال الحاكمة عليها، حيث إنَّ ذلك يحدُّد وجهة اشتئاء الأنفس، حيث لا تشتهي الأنفس صورةً لا توجد لديها الملكة المناسبة لها، وذلك كمثل الذي لم يوجد لديه الشوق لكسب المعرفة والعلوم الإلهيَّة، فإنه وإن اشتئى أن يصبح فيلسوفاً حكيمًا مثلاً، فإنَّ اشتئاءها هذا مجرد دُعاء، والمعول على اشتئاء الوجود والواقع، وواقع الإنسان المفترض أنَّه لا يوجد لديه شوقٌ وشهوةٌ لطلب تلك المعرفة.

إشارات النص

إشارة وتنوية

لقد استهلَّ المصنف كلامه الإجمالي في المعاد الجسماني بالإشارة إلى الفتح المبين الذي اختصَّ به الله تعالى دون غيره، وهو كثيراً ما يقف على ذلك، ولعلَّ هذا يستفزُّ بعض الناس، حيث يرى فيه تفاخراً وتبرجًا من حكيم يتوقع منه الفناء والإعراض عن نسبة الأفعال إليه، سيما إذا كانت بطريقَةٍ قد يعتبرها البعض فجَّةً سمجةً، وذلك كقوله رحمة الله في نظرية بسيط الحقيقة كلَّ الأشياء: «وهذا مطلبٌ شريفٌ لم أجد في وجه الأرض مَنْ له علمٌ بذلك»^(١)، إذ من أين له علمُ ذلك، سيما أنَّ الكثير مما ادعاه اختراعاً له، يُظهر التتبع أنه مطروقٌ من غير قبله. نعم، للرجل حقَّ الاستدلال حيث كانت بعض النظريات مجرَّد دعوى بلا برهانٍ، ثمَّ كان للرجل أنْ أعمل فيها الجهد بياناً وبرهاناً، ثمَّ ألا يعذَّ كلامه الآنف استدلاًّاً بعدم الوجود على عدم الوجود؟ نعم بعضهم حمل ذلك على مبدأ ﴿وَأَمَّا إِنْعَمَةٌ رَبِّكَ فَحَدَّثُ﴾ (الضحى: ١١)، وإذا أنتَ الله على عبده بنعمةٍ، أحبَّ أن يراه عليها»^(٢).

بل قد يكون الأمر ضروريًّا، وذلك لمنع محاولات سرقة جهد الآخرين، ولمعرفة الظروف المحيطة بتطور المسائل العلميَّة، ولمعرفة الجهة التي يراد نقادها والإشكال عليها.

إذن فالمنطق رحمة الله استهلَّ كلامه في هذا النص بالإشارة إلى ما وفق له من

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع، مصدر سابق: ج ٣، ص ٤٠.

(٢) أصول الكافي، مصدر سابق: ج ١٣، ص ٨، الحديث ٤؛ مسند أحمد بن حنبل، المتوفى ٢٤١ هـ، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، ١٤١٦ هـ: ج ٥، ص ٢٢٧، الحديث ١٥٨٩٢، صحيح على شرط مسلم.

فتح علميٌّ مبينٌ، وهو إثبات ضرورة المعاد الجسدي بالبرهان، وهو ما عجز عنه الآخرون على ما لهم من مكنته واقتدارٍ، كيف وقد عجز عن ذلك شيخ فلسفه الإسلام أبو علي رحمة الله، الذي لاذ بالشريعة وصاحبها الصادق المصدق واعتصم، فكان ذلك الذي يلحظ الشريعة في الملئات والموافق الحرجية العسرة.

وإشارة المصنف رحمة الله وتتويجه بما فتح الله عليه تارةً يكون صريحاً صراحةً فاقعةً وذلك ككلامه الأنف في مسألة بسيط الحقيقة كل الأشياء، وأخرى تلوىحاً وتلميحاً، وذلك كقوله في مسألة علمه تعالى بالأشياء قبل الإيجاد، وأنه إجماليٌ في عين الكشف التفصيلي: «أقول: يظهر من كلامه - أرسطو - أن معرفة الإنسان أن الواجب بحيث يوجد في مرتبة ذاته تفاصيل حفائق المكنات أمرٌ عظيمٌ لا يعرفه إلا الكمال الراسخون في العلم ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي هَدَانَا لِهَذَا وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِي لَوْلَا أَنْ هَدَانَا اللَّهُ﴾ (الأعراف: ٤٣...)^(١)، حيث عذر نفسه من خلال الحمد المذكور مصداقاً للراسخين في العلم، الذين إنما كانوا راسخين لأنهم أدركوا أن الواجب تعالى هو البسيط المحسن المتنع بكل التفاصيل، ومن دون أن يكون ذلك الامتلاء خادشاً بالبساطة المذكورة.

آلية الرئاسة

يُذكر في محله: أن التكوين منشأ للاعتبار، ومن جملة الأمثلة الرئاسة، حيث يجعل زيد مثلاً مصداقاً للرأس، وذلك لأنّه يقوم في قومه - من وظيفة سياستهم وتدبير أمرهم إلى ما فيه صلاحهم - مقام الرأس بالنسبة للبدن.

وكليماً كان الأفراد والجماعات على أهواءٍ شتى وأصحاب اتجاهات تصل إلى حد التصادم، كانت وظيفة الرئيس شاقةً مجدهً، تحتم عليه أن يستعمل على لياقاتٍ ومواصفاتٍ عدّةٍ تحوّله أداء هذه الوظيفة، ومن جملتها الخبرة والمعرفة

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع، مصدر سابق: ج ٦، ص ٢٨٩.

واسعة الصدر، فقد روي عنه عليه السلام: «آلـة الرئـاسـة سـعـة الصـدـر»^(١). وقد كانت مسألة الرئـاسـة محـطـ اهـتـامـ الحـكـمـاءـ قـدـيـماـ، حـيـثـ رـأـواـ أـنـ الـمـدـيـنـةـ لـكـيـ تـكـوـنـ فـاضـلـةـ لـابـدـ أـنـ يـتـحـلـ رـئـيـسـهـاـ بـمـمـيـزـاتـ عـلـمـيـةـ وـعـمـلـيـةـ فـائـقـةـ^(٢). الـذـيـ دـعـاهـذـهـ الإـشـارـةـ هوـ ماـ أـفـادـهـ المـصـنـفـ رـحـمـهـ اللهـ، حـيـثـ رـتـبـ الـأـثـرـ الـخـطـيرـ عـلـىـ اـسـتـراـحةـ النـفـسـ وـلـاـ اـسـتـراـحةـ إـلـاـ بـعـدـ مـشـقـةـ وـتـعبـ، فالـنـفـسـ بـجـهـدـهـاـ قـسـرـ أـجـزـاءـ الـبـدـنـ المـنـافـرـةـ عـلـىـ الـاجـتـمـاعـ لـأـدـاءـ الـوـظـيفـةـ، سـيـّـاـ أـهـمـاـ سـرـعـانـ مـاـ تـفـزـعـ لـلـانـفـلـاتـ وـالـتـمـلـّصـ مـنـ سـطـوـةـ النـفـسـ الـقـاسـرـةـ.

(١) نهج البلاغة، شرح: الشيخ محمد عبده، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت - لبنان: ج ٤، الكلمة ١٧٦.

(٢) انظر: الشواهد الربوية في المناهج السلوكية، تأليف: محمد بن إبراهيم صدر الدين الشيرازي، مع حواشـيـ: المـحـقـقـ الحاجـ مـلاـ هـادـيـ السـبـزـوـارـيـ، مؤـسـسـةـ التـارـيـخـ العـرـبـيـ، عن طـبـعةـ جـامـعـةـ مشـهـدـ، الطـبـعـةـ الـأـوـلـىـ، ١٩٩٦ـ مـ: صـ ٣٥٧ـ، المشـهـدـ الخـامـسـ الإـشـراقـ العـاـشـرـ فيـ تـعـدـيدـ الصـفـاتـ الـتـيـ لـابـدـ لـلـرـئـيـسـ الـأـوـلـ أـنـ يـكـونـ عـلـيـهـ.

النص السادس

دعم وتأييد

فإذا كان رجوعها إلى ذاتها - وهي بعد متصرفه في البدن بعض التصرف - منشأ اختراع الصور على هذا المثال، فما ظنك إذا انقطعت العلاقة والعوائق كلها ورجعت إلى ذاتها وذات مدعها كل الرجوع؟ ثمَّ أو لا تنظر ولا تتأمل في أن هذه النفوس الإنسانية كلما كانت أتم قوَّةً وأقوى تجوهراً أو أقلَّ مزاحمةً ومعاونةً لقوتها - إما لفتورها وضعفها كما للمجانين والمرضى، أو بسبب آخر قدسي، كما للأنبياء والأولياء، أو باستعمال أمر مدحشة للحواسِّ حميرة لها، كما للكهنة والسحرة - كانت ملاقاتها للصور الغائبة ومشاهدتها إياها أقوى، وتأثيرها^(١) رغبةً ورهبةً وتلذذاً وتأملاً أكثر وأعظم.

وربما توجد بعض النفوس المستعلية عن القيود الدنيوية^(٢) النافضة^(٣) عن أذيالها غبار المحسوسات من الذين [لا] يلتفتون إلى أعراض هذا العالم، ولا ينظرون إلى الدنيا إلا بعين الاحتقار والاعتبار، لا يشغلهم شأنٌ عن شأنٍ، ولا يحجبُهم مقامٌ عن مقامٍ، ولا تلهيهم تجارةً ولا بيعً عن ذكر الله^(٤) وتذكّر عالم الآخرة، فقوتهم تفي بضبط الجانبيين وحفظِ

(١) في بعض النسخ: وتأثرها.

(٢) في المبدأ والمعاد: البدنية.

(٣) وليس: «الناقصة» كما في بعض النسخ.

(٤) مقتبس من قوله تعالى: ﴿رَجَالٌ لَا تُلْهِيهِمْ تِجَارَةٌ وَلَا بَيْعٌ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ﴾ (النور: ٣٧).

النشأتين، فهي كالمبادئ الفعالة ذاتاً وفعلاً، فتقدر على إيجاد أمور صوريّةٍ إدراكيّةٍ يكون إيجادها عينَ شهودها، وربما يشغل بعض المكاففين شهودُ صورِ ذلك الوطن عن شهود صورِ هذا الوطن في اليقظة وسلامة الآلات، على عكس حالِ المحبوبين، وإن كان ذلك أيضاً نوعاً حجاباً لكنه نادرٌ عزيزٌ جداً، حجبت عيونهم بالآخرة عن الدنيا.

فجميع ما ذكرناه من الأحوال إنما يكون لظهور سلطان الآخرة على بعض النقوص بوجهٍ من الوجوه.

فهذا أنموذجٌ من معرفةِ أحوال الآخرة وأحكامها للنقوص، فكلُّ نفسٍ من النقوص إذا انقطعَ تعلُّقُها عن البدن بالموت وخلت، وبخراب^(١) البدن ارتحلت، تصيرُ حواسُها الباطنية لـإدراكُ أمورِ الآخرة أشدَّ وأقوى، فتشاهدُ الصورَ العينية^(٢) الموجودة في تلك الدارِ. ولا يختصُ ذلك بنفس دون نفسٍ، كما لا تختصُ قوّة الإحساس بهذه الحواس في الدنيا بنفس دون نفسٍ، فإذا انقطعَ تعلُّقُها [أو قطعه] عن هذا البدن اضطراراً أو اختياراً، يجب لها اكتشافُ الأمور المناسبة لأعمالها وأفعالها ونياتها واعتقاداتها، كما في قوله تعالى: ﴿فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ﴾ (ق: ٢٢)؛ فإن كانت أعمالها حسنةً ونياتها صحيحةً، فروحُ وريحانٌ وجنةُ نعيمٍ، وإن كانت أعمالها قبيحةً واعتقاداتها رديئةً، فنُزلَ من حميمٍ وتصليةً جحيمٍ.

(١) في بعض النسخ: وخراب.

(٢) في بعض النسخ: الغيبة.

الشرح

ها هنا إمعانٌ من المصنف في بيان ما للنفس من قدرةٍ على اختراع الصور من غير سبق مادةٍ ولا مدةٍ على كلّ حالٍ، فإذا كانت تفعل ذلك وهي منشغلةٌ في تدبير البدن والتصرّف فيه، وهذا يأخذ منها جهداً والتفاتاً يضعف من قدرتها، فما بالك إذا كانت في حلٍّ من ذلك، إمّا بعض الشيء، كما تكون في حالة النوم أو الإغماء، أو تماماً، وذلك عندما ينحط عنها ذلك التصرّف تماماً بالموت القهري؟ لا شكَّ أنها ستكون أقدر، ويكون ذلك عليها هيئاً، بل أهون، ويكون إدراكتها لما توجده من الصور أشدَّ وأكدر، وهنا يكون البصر حديداً وحاداً لا يغادر صغيرةً ولا كبيرةً إلّا كانت في حيطة، وبنحوٍ أتمْ وأكمل، فتسرب بالصور البهية التي كانت وليدة أفعالٍ حسنةٍ ونياتٍ صحيحةٍ شريفةٍ، وتساء وتشقق بصورٍ كانت وليدة الأفعال الشنيعة القبيحة والنيات الفاسدة الخسيسة، إذ كُلُّ يعمل على شاكلته، ولكلّ شاكلةٍ صورةٌ تناسبها.

ثم إنَّه رحمه الله يشير إلى أنَّ شدة التفاتات النفس إلى صورها التي اخترع عنها ناتجةٌ عن أحد أمرين:

1. قوّة الجوهر شرفاً أو خسنةً، وذلك لأنّك عرفت في محلّه^(١) أنَّ النفس القوية قد تكون شريفةً وقد تكون خسيسةً، وذلك بحسب الملوكات المكتسبة، والملوكات منها الشريف ومنها الخسيس، فإنَّ الولي الذي هو أقدر على أفعالٍ لا يقدر عليها أيّ أحدٍ، ذو نفسٍ قويةٍ شريفةٍ، والطاغية الذي لا يعرف للرحمة والشفقة معنىً، ذو نفسٍ قويةٍ لكنّها خسيسةً. فإنَّ النفس القوية الجوهر أشدَّ إدراكاً للصور من النفس الضعيفة، سيما بناءً على ما هو ثابتٌ من التّحاد

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

العقل والمعقول.

٢. قلة الانشغال، وهو يؤدي إلى ضعف المزاجة الذي يعد سبباً من أسباب ضعف توجّه النفس والتفاها، وقلة الانشغال هذه ناتجة عن أسباب عديدة: أ. فنور النفس وضعفها، وذلك كالمرضى والمجانين، حيث إن المرض -والجنون مرض -يُضعف الحواس التي تعد شواغل وصوارف للنفس عن الالتفات إلى ذاتها، حيث تضعف قوّتا الشهوة والغضب وما يرتبط بها وما ينتج عنها من جهدٍ يصرف وطاقةٍ تُهدر، إذ «البطنة تمنع الفطنة»^(١) والغضب يأخذ النفس في فكرٍ عميقٍ لوضع خططٍ للفوز والانتقام من الخصم -مثلاً -.

ب. السبب القدسي ورفة النفس التي تمنعها من الانشغال بالسفاسف والترهات، بل تدعوها لتقضي ما يمكن ويسقر ولا ينفك، والنفس القدسية هذه مرتبةٌ من مراتب النفس التي لا تكون إلا لخلاصة البشر الذين هم الأنبياء والأولياء عليهم السلام.

ج. ممارساتٌ عديدةٌ يقوم بها المرتاضون والكهنة، من شأنها قطع الصوارف والشواغل مما يجعل دون الالتفات إلى الذات، وذلك كجري بطريقة معينة أو تحديق النظر إلى جهةٍ ما، مما يؤدي إلى إدهاش القوى وذهولها لتنكّف النفس في نهاية الأمر إلى ذاتها، فتقتنص الحلول المطلوبة لمشاكل عالقة.

وفي نهاية المطاف يقرر المصنف رحمة الله قاعدةً عامّةً، وهي: «فكل نفسٍ من النفوس إذا انقطع تعلقها عن البدن بالموت... تصير حواسها الباطنية لإدراك أمور الآخرة أشد وأقوى، فتشاهد الصور العينية الموجودة في تلك الدار. ولا يختص ذلك بنفس دون نفس، كما لا يختص قوة الإحساس بهذه الحواس في

(١) تصنيف غرر الحكم ودرر الكلم، آمدي، طبع دفتر تبلigات (مكتب الإعلام)، قم، محقق: مصطفى درايري، بدون طبعة وتاريخ: ص ٣٦٠، الحديث ٨١٥١.

الدنيا بنفسِ دون نفسٍ...»^(١).

لَكُنْ كلامه لا يخلو من إرباكٍ، لأنَّ صدر كلامه كان يوحى بأنَّ المراد من الموت هو القهري الطبيعي، وهو الذي يتربَّط عليه استواء النفوس في الدرك، فكما أنَّ قوَّة الإحساس شرُّع للجميع، بحيث الكل يدرك المحسوسات فكذلك النفوس التي عرض عليها الموت القهري الطبيعي، ثم يذيل كلامه بقوله: «فإذا انقطع تعلقها عن هذا البدن اضطراراً أو اختياراً»^(٢)، فإنَّ الأخير لا مجال للتسوية بين النفوس فيه، نعم الكل سواء حال الانقطاع القهري الطبيعي، وأمَّا حال الموت الاختياري فليس الكل سواء.

ثم إنَّ رحمة الله ناقض ما أفاده في سبب الموت، حيث ذكر هنا أنَّ سبب الموت خراب البدن، وهو إنما يصح في الاحترامي، وأمَّا الموت الطبيعي فقد قال رحمة الله: «وبهذا الأصل ينفسخ مذهب التناصح، ومذهب من يرى أنَّ منشأ انقطاع النفس عن هذا البدن بالموت الطبيعي هو انتهاء قوَّة البدن، ونفاد حرارته الغريزية، وكلال آلاتِه، وتعطل نظامه، وتزلزل أركانه كما ظنه الجمهور من الأطباء والطبيعيين أنَّ انقطاعها من البدن لاختلال البنية وفساد المزاج، بل الحق أنَّ النفس تنفصل عن البدن بسبب استقلالها في الوجود على التدرج...»^(٣).

إشارات النص

الرجوع إلى الذات

لقد تردد في هذا النصٌ وغيره: أنَّ رجوع النفس إلى ذاتها منشأ لاختراع الصور من دون سبق مادَّة، وكذلك يؤدِّي ذلك الرجوع إلى شدة درك الصور

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع، مصدر سابق: ج ٩، ص ١٧٨-١٧٩.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) المصدر نفسه: ص ٤٩-٥١.

وتأكدّه، وأنّ ضعف الإنشاء أو الدرك مردّه إلى الانصراف عن الذات، ولذلك ينصح بالرجوع إلى الذات ويدرك سبيل ذلك.

السؤال هاهنا: ماذا يوجد لدى الذات حتّى يكون للرجوع إليها أثُرًّا كهذا؟ والجواب قد تقدّم في كلامه رحمة الله، حيث قال: «فَكُلْ نَفْسٌ بِحَسْبِ
الْفَطْرَةِ السَّابِقَةِ صَالِحٌ لَا نَعْرِفُ حَقَائِقَ الْأَشْيَاءِ؛ لَا إِنَّهَا أَمْرٌ رَبَّانِيٌّ شَرِيفٌ، فَارَّقَ
سَائِرَ جَوَاهِرِ هَذَا الْعَالَمَ بِهَذِهِ الْخَاصِيَّةِ، وَمَا وَرَدَ عَنْهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ:
(لَوْلَا أَنَّ الشَّيَاطِينَ يَحُومُونَ عَلَى قُلُوبِ بْنِي آدَمَ لَنَظَرُوا إِلَى مَلْكُوتِ السَّمَاءِ) ^(١) إِشارةً
إِلَى هَذِهِ الْقَابِلِيَّةِ، وَهَذِهِ الْحَجْبُ الْحَائِلَةُ بَيْنَ النُّفُوسِ الْإِنْسَانِيَّةِ وَعَالَمِ الْمَلَكُوتِ،
فَإِذَا ارْتَفَعَتْ هَذِهِ الْحَجْبُ... عَنْ قَلْبِ الْإِنْسَانِ الَّذِي هُوَ نَفْسُهُ النَّاطِقَةُ تَجْلِي فِيهِ
صُورَةُ الْمَلَكِ وَالْمَلَكُوتِ وَهِيَ الْوِجُودُ عَلَى مَا هِيَ عَلَيْهِ...» ^(٢)، إِذْنَ فَلَكُون
النَّفْسُ أَمْرًا رَبَّانِيًّا - أَيْ مُجَرَّدًا عَنِ الْمَادَّةِ - شَرِيفًا نَقِيًّا، فَإِنَّهَا تَدْرِكُ مَا هُوَ مَلْكُوقٌ،
وَالْمَلْكُوقٌ مُجَرَّدٌ، وَالْعِلْمُ مَا هُوَ إِلَّا حَضُورٌ أَمْرٌ مُجَرَّدٌ لِأَمْرٍ مُجَرَّدٍ، وَالشَّرِيفُ يَمِيلُ
إِلَى الشَّرِيفِ وَيَنْفِرُ مِنِ الْوَضِيعِ الْخَسِيسِ. لَكِنْ قَدْ يَحُولُ حَائِلٌ، وَيَحْجُبُ حَجَابٌ،
وَإِلَّا فَالْقَابِلِيَّةُ مَحْفُوظَةٌ لِلنَّفْسِ، وَنَعَمْ مَا أَفَادَ الشَّيْخُ الْأَكْبَرُ:

لَقَدْ صَارَ قَلْبِي قَابِلًا كُلَّ صُورَةٍ فَمَرْعَى لِغَزَلٍ وَدِيرٌ لِرَهَبَانٍ
وَبَيْتٌ لِأَوْثَانٍ وَكَعْبَةٌ طَائِفٌ وَأَلْوَاحٌ تُورَّاً وَمَصْحَفٌ قُرْآنٌ ^(٣)
وَالْقَابِلِيَّةُ الْمَذَكُورَةُ وَالَّتِي هِيَ الْفَطْرَةُ السَّابِقَةُ، عَلَى حَدَّ اسْطِلاعِ الْمَصْنَفِ
رَحْمَةُ اللَّهِ، ذَاتُ بُعْدِيْنِ:

(١) مسنّد أحمد، مصدر سابق: ج ١٤، ص ٢٨٥، الحديث ٨٦٤٠، إسناده ضعيف..، عوالي
اللائي، مصدر سابق: ج ٤، ص ١١٣، الحديث ١٧٤.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع، مصدر سابق: ج ٩، ص ١٣٩.

(٣) ترجمان الأسواق، للشيخ الإمام محبي الدين بن علي بن العربي، اعتمى به: عبد الرحمن
المصطاوي، دار المعرفة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٥ هـ: ص ٦٢.

١. إِيجَادُ، حيث للنفس أن تشكّل نفسها بالصور المختلفة، وذلك وفق المعرف والملكات المكتسبة، وهو ما اصطلح عليه الحكيم السبزواري رحمه الله بـ«التناسخ الملكوي» أو ما يُعرف بتجسّم الأعمال.
٢. إِدْرَاكُ، حيث إنّ النفس قابلةً لأن تدرك جميع الصور الملكوتية الأخرويَّة التي توجد في دائرة ذاتها وما يوجد خارج ذلك.

قال الحكيم السبزواري رحمه الله:

فهي المرائي المتعاكستات
قد حجزت نفوتنا النورية
من ذلك النوم ومنه قد ظهر
وموتها بالطبع واختيارها^(١)
ولا غشاء في المفارقات
وإنما الشواغل الحسية
وموجب ارتفاع حجبها كثُر
صفاؤها الفطري وانضمارها

إذن فالنفس - ولكونها مجردةً - لها قابلية درك كل مجرد، لكن هناك ما يحول دون ذلك. فالشواغل والصوارف الحسية من صورٍ تأتي من ظاهرٍ ومن باطنٍ تحول دون درك النفس للمجرّدات الموجودات الملكوتية، فلابدّ من رفع تلك الموانع، وقد ذكر أنّ موجب رفع تلك الشواغل عديدةً:

١. النوم الذي هو «...حالة تعرض للحيوان، تقف فيها النفس عن الحس والحركة الإرادية، لا عن الأفعال الطبيعية...»^(٢)، وهي فرصة لانطلاق النفس وتحرّرها من الشواغل.

٢. الصفاء الفطري للنفس، «وهذا في نفوس الأنبياء والأوصياء والكمّلين الذين نفوسهم الشريفة صافية بحسب الخلقة، وإنما تعلقت بأبدانهم النورية لأجل الحاجة إليهم»^(٣).

(١) شرح المنظومة، مصدر سابق: ج ٥، ص ٢٢١.

(٢) المصدر نفسه: ص ٢٢٣.

(٣) درر الفوائد، مصدر سابق: ج ٢، ص ٤٠٤.

٣. الانضمار، وهو مبالغة النفس واندماجها بطريقةٍ تجعلها تذهب عن الشواغل الحسّية، وهو ما سوف يتم الإشارة إليه لاحقاً.
٤. الموت، سواءً كان قهريّاً طبيعياً أو احترامياً، أو كان اختيارياً «موتوا قبل أن تموتو»^(١).

مدهش الحواس والقوى

قال المصنف: «...أو باستعمال أمورٍ مدهشةٍ للحواسِ مخيرةٌ لها...»، وذلك لما كان رحمه الله بصدق بيان الموجب للاقعة النفس للصور الغائبة، حيث ذكر أموراً عديدةً من جملتها ما يدهش القوى ويذهلها ويحيّرها يجعلها بحيث لا تعبأ بما يرد إليها من الحواس، وقد تناول هذا الحكيم السبزواري رحمه الله بقوله:

وَمَدْهُشُ الْقُوَى كَمَا يَسْتَنْطِقُ وَاهْنَاهَا طَبْعًا بِمَا تَرْقَى
أَوْ مَا يَشْفُّ أَوْ يَمُورُ أَدْهَشَهُ أَوْ بَصْرًا رَجْرَجَةً قَدْ أَرْعَشَهُ^(٢)

حيث جاء هذا مفصلاً في كلام الشيخ ابن سينا رحمه الله في النمط العاشر من الإشارات، فقد قال هناك: (إنه قد تستعين بعض الطبائع بأفعالٍ يعرض منها للحسن حيرة وللخيال وقفه فتستعدّ القوة المتلقية للغيب تلقياً صالحاً، وقد وجّه الوهم إلى غرضٍ بعينه فيتخصّص بذلك قوله، مثل ما يؤثر عن قوم من الأتراك أنّهم إذا فزغوا إلى كاهنهم في تقدمة معرفةٍ، فرع هو إلى شدّ حثيثٍ جداً، فلا يزال يلهث فيه حتّى يكاد يغشى عليه، ثم ينطق بما يخلي إلّيه والمستمعون يضبطون ما يلفظه ضبطاً صحيحاً، حتّى بنوا عليه تدبيراً، أو مثل ما يُشغل بعض ما يستنطق

(١) الإمتاع بالأربعين، ابن حجر العسقلاني، المتوفى ٨٥٢هـ، دار الكتب العلمية، ١٤١٨هـ: ج ١، ص ٩٨، هو غير ثابت؛ الأسرار المرفوعة، ملّا علي القاري، المتوفى ١٠١٤هـ، تصحيح: محمد الصباغ، مؤسسة الرسالة، ١٣٩١هـ.

(٢) شرح المنظومة، مصدر سابق: ج ٥، ص ٢٣٨.

في هذا المعنى بتأمّل شيءٍ من شفافٍ مرعشٍ للبصر برجنته أو... فإنَّ جميع ذلك مما يشغل الحسَّ بضرِّه من التحير... وأكثر ما يؤثُّر هذا ففي طباعَه من هو بطباعه إلى الدهش أقرب وبقبول الأحاديث المختلطة أجدر كالبله والصبيان...»^(١)، إذن فالآمور المذكورة إنما تدهش وتحير وتصدم ضعاف النفوس ليس إلَّا، وأماماً أصحاب النفوس القوية فلا تدهشها المذكرات، وذلك لأنَّ القوَّة تفيد رسوخاً يحول دون التردد والخيرة.

(١) الإشارات والتنبيهات، للشيخ أبي علي حسين بن عبد الله بن سينا، مع الشرح: للمحقق نصير الدين محمد بن الحسن الطوسي، وشرح الشرح: للعلامة قطب الدين محمد بن محمد بن أبي جعفر الرازى، نشر البلاغة، الطبعة الأولى، ١٩٩٦م: ج ٣، ص ٤١٢-٤١١.

الفصل الحادي عشر^(١)

**في التنبيه على شرف علم المعاد وعلو مكانه
وسمو معرفة بعث الأرواح والأجساد وعظم شأنها**

(١) عرض المصنف لهذا البحث في: الشواهد الربوية، مصدر سابق: ص ٢٧٩؛ المبدأ والمعاد، مصدر سابق: ص ٤٢٩.

تمهيد

قد يقال: كان من حق هذا الفصل أن يكون في مقدمة أبحاث المعاد، وذلك لما فيه من تنبية على أهمية وشرف هذا العلم، حيث يؤدي الوقوف على ذلك إلى بعث الهمة والشوق للدخول فيه والإقبال عليه بلهفة لا تعرف هوادةً واندفاعٍ تراخي معه.

وقد يقال في الجواب: لقد مررت إشاراتٍ في البين تفيد ذلك، سيما أنَّ طالب هذا العلم ودارس هذا المستوى من الكتب لا شكَّ أنه مسبوقٌ بذلك وواقفٌ عليه، وإلاً ما أمكنه أن يصل إلى هذا المستوى المتقدم من دراسة هذا العلم، حيث يعدُّ كتاب الأسفار من الكتب الدراسية العليا في الدراسات الفلسفية والحكمية.

التنبيه على شرف وعلوَّ هذا العلم أحد أهمَّ ما يطرح في هذا الفصل، ولذلك فالعنوان من باب تسمية الكلِّ باسم جزئه الأشرف والأهم، وذلك لأنَّ المصنَّف رحمة الله عرَّج على أمورٍ أخرى في هذا الفصل، وهو الأخير في هذا الباب، وبالتالي فإذا أردنا إحصاء الأمور التي عرض لها فهي ثلاثةٌ رئيسةٌ قد اشتغلت عليها نصوصٌ ثلاثةٌ هي التالية:

النص الأول: شرف وعلو علم المعاد؛ حيث تمَّ إبراز ما لهذا العلم من علوٍ وشرفٍ من خلال بيان ارتباطه بمصير الإنسان ومآلاته، والإنسان مفظورٌ على حبِّ ذاته فيسعى لجلب ما ينفعها ودفع ما يضرُّ بها، إلا أنَّ الغفلة أو استبدال الذي هو أدنى بالذي هو خيرٌ، لسببٍ أو آخر يحول دون العناية بهذا العلم وما يتربَّ عليه من خيرٍ كثیر.

النص الثاني: زفة وأسى، حيث يأسف رحمة الله لحال أكثر المتسبرين إلى العلم وقد أعرضوا عن هذا العلم وأقبلوا على ما لا يقاس به شرفاً وعلوًّا

ورضوا وقنعوا بمرتبة العوام والناقصين الذين اكتفوا بالمستوى الهاباط من هذه المعرفة، وكان انتسابهم إلى العلم يحتم عليهم غير ذلك.

النص الثالث: لا تهافت في الكلام الإلهي؛ حيث عالج المصنف رحمه الله ما يبدو للوهلة الأولى على أنه تناقض في الكلام الإلهي حول المعاد، حيث تارةً ترد كلماتٌ تفيد المعاد الروحاني لا غير، وأخرى ترد كلماتٌ تفيد الجسماني كذلك، والمصنف رحمه الله يؤكّد امتناع التهافت والتناقض في الكلام الإلهي ثم ينهمك في محاولة التوفيق بين الكلمات.

النص الأول

شرف وعلوّ علم المعاد

اعلم أن هذه المسألة - بما فيها من أحوال القبر والبعث والحضر والنشر والحساب والكتاب والميزان ومواقيف العرض والصراط والجنة وطبقاتها وأبوابها، والنار وأبوابها ودركاتها - هي ركن عظيم في الإيمان، وأصل كبير في الحكمة والعرفان، وهي من أغمض العلوم وألطافها وأشرفها مرتبة، وأرفعها منزلة، وأنسناها قدرًا، وأعلاها شأنًا، وأدقها سبيلاً، وأخفاها دليلاً إلا على ذي بصيرة ثاقبة، وقلب منور بنور الله، قل من اهتدى إليها من أكابر الحكماء^(١) السابقين واللاحقين ومشاهير الفضلاء المتقدمين والمتاخرين.

فأكثر الفلسفه وإن بلغوا جهدهم في أحوال المبدأ من التوحيد والتزييه في الذات والصفات وسلب النعائص والتغييرات في الأفعال والآثار، لكنهم قصرت أفكارهم عن درك منازل المعاد ومواقيف الأشهاد؛ لأنهم لم يقتبسوا أنوار الحكمة من مشكاة نبوة هذا النبي الخاتم - عليه وعلى آله الصلاة الكبرى، والتقديس الأشرف الأتم الأولي - حتى إن رئيسهم^(٢) اعترف بالعجز عن إثبات ضرب من المعاد بالدليل العقلي، وهو الذي لمعظم الخلائق وجُلّ النفوس والأرواح، بل

(١) في بعض النسخ: العلماء.

(٢) الشيخ ابن سينا رحمة الله. راجع إلهيات الشفاء، مصدر سابق: ص ٤٢٢.

كُلُّهُمْ إِلَّا عدداً قليلاً في كُلِّ زمانٍ من المقربين، وعجزوا أيضاً عن معاد النفوس المتوسطة حتى اضطُرُّ بعضهم إلى القول بتعلّقها بعد الموت بأجرائم فلكلية، وعن معاد النفوس الهيولانية، فالتجأ الإسكندر الأفروديسي إلى القول ببطلانها، وإنما ذهب أكثرُهم إلى إثبات المعاد الروحاني فقط، فالجنةُ ونعمتها وحورُها وقصورُها وأشجارُها وأنهارُها ليست إلّا إدراكَ المعقولاتِ والابتهاج بها، والنارُ وقيودُها وسلالُها وحميمُها وزقُومُها كنایةٌ عن رذائل الأخلاقِ وذمائمِ الصفاتِ - خصوصاً الجهلَ المركبَ - والتعذيبِ بها.

ثم إن أكثرَ المسلمين يرونَ ويعتقدون بأنَّ الإنسانَ ليس شيئاً سوى هذه البنية المحسوسة، أعني: الجسد المركب من اللحم والمدم والعظم والعروق وما شاكلَها من الأجسام، وما يحلُّها من الأعراض والكيفيات الفعلية والانفعالية على هيئة مخصوصة هي الصورة الإنسانية عندهم، تلك الأجسام مادتها^(١) أو موادُ تلك الأجسام مادتها، فهم في الحقيقة لا يعرفون أمرَبعث، ولا يتصورون حقيقة القيامة ضميراً وقلباً وإن أقرُّوا بها لساناً، وبذلك جرى عليهم حكم المسلمين. فالقيامة ليست عندهم إلّا إعادة هذه الأجساد المعدومة برمتها والأعراض بعينها على هذه الحال التي هي عليها في الدنيا.

(١) في بعض النسخ: مادتهم.

الشرح

التأكيد على شرف وعلو هذا العلم أمر لا بد منه، وذلك لما يترتب عليه من أثر، حيث إن للمعاد دوراً تربوياً يساهم في إيصال الإنسان إلى الغاية التي خلق لأجلها، وهي القرب الإلهي الذي يكون من خلال العبادة والتي تكون من خلال المعرفة، حيث إن العبادة عبارة عن إظهار الخضوع والاستكانة للعبود، أو فقل إظهار العبودية للمولى الحق، وكلما ازداد العبد معرفة بسيده ومولاه، ازداد شعوراً بالعبودية له، وكلما ازداد شعوراً بالعبودية، زاد حرصه على أداء ما للمولى من حق الخضوع والاستكانة، فكما أن كل ما سواه تعالى خاضع له تكويناً وبعد له كذلك، فلابد أن يسعى الإنسان ليكون عابداً بمستوى ما هو عبد، وهذا لا يكون إلا بتوفيق وعون منه تعالى ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ (الفاتحة: ٥).

عندما يدرك الإنسان أن الله يرى وأن سعيه يُرى ويحفظ في كتاب لا يغادر صغيرة ولا كبيرة، وأنه سيُسأل وأنه سوف يرى ما قدّمت يداه من خير أو شرّ محضراً ماثلاً بين يديه، فإن ذلك يقتضي تأثيراً على الإنسان الذي تراوده أفكار المعاد واليوم الذي لا ريب فيه، والراودة كلما ازدادت ورسخت، كان الأثر أكثـر وأكثر ترتباً وظهوراً.

لقد تقدّمت الإشارة إلى أن المعاد آية ودليل على الإله الحق الحكيم ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثاً وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾ (المؤمنون: ١٥)، إذ عدم الرجوع إليه تعالى دليل الخلق عبثاً وجزافاً، ولا إله يكون عابثاً، بل الإله هو ذلك الموجود التام، بل الذي يكون فوق التمام والكمال بما لا يتناهى عدّه وشدة، ولا عبث مع ذلك، ولا تام مع العبث والجزاف، وإنّا فيحق أن يقال:

هـل الجـمـ مـهـما تـمـ صـنـعاـ وـرـقـةـ

يـرـى كـسـرـهـ مـنـ كـانـ مـنـتـشـياـ سـكـرـاـ

**فَقِيمَ بَرَى الْخَلَاقُ سَاقًا لَطِيفَةً
وَرَأْسًا وَكَفَّا ثُمَّ يَكْسِرُهَا كَسْرًا^(١)**

نعم، الذي يعمد إلى الكأس الذي أنقذ صنعته فيكسر فهو ساه ثم فاقد للوعي والشعور، وإلاًّ ففيها ولائي شيء يحطم تلك الروعة التي تظهر على المصنوعات التي أوجدها يد الخبرة والذوق والعنابة الفائقة؟

وأي صنع يداني صنع الصانع المبدع الحق دقةً، وروعهً، ودهشةً، وانبهاراً، فإذا ما كانت نهاية ذلك الصنع التلاشي والخواء والخراب فأي صانع ذلك الصانع؟ وال التالي باطل جزماً، وذلك لأنّه ثبت في محله: أنّه تعالى الحكيم الذي يُتقن صنعه ويحكمه، فلا عيب فيه ولا نقص، فضلاً عن أن تكون نهاية وغاية تلك النهاية المرعبة المخيفة، وكيف لا يكون كذلك، والإحكام وليد قدرة وعلم، وهما له تعالى بما لا يتناهى.

وبالتالي فمسألة المعاد تحوز على علمٍ وشرفٍ لا يدرك، وهذا هو الذي يجعلها حساناً عن أكف اللامسين لها دون مؤونةٍ وزادٍ، ومن أهم مصادر المؤونة: التزود بما لدى مشكاة النبوة سيما الخاتمة التي هي خاتمة وتمام كل معرفةٍ وخيار، وذلك لأنّها تشتمل على ما لدى السابقين وزيادةً، وكذلك مشكاة الولاية التي عندها كل الكل وتمام التمام وراثةً من كل الكل وتمام التمام، فهو - صلوات الله وسلامه عليه وآله - بمثابة الفصل الأخير للنبوة، وحقيقةُ الشيء وقاؤه بفصله الأخير.

والأخذ من تلك المشكاة ليس متيسراً إلا للأهل من أصحاب البصيرة الثاقبة والقلب المنور بنور الله، وإنّا هي منية الهمم الصعداء والنفوس الموثبة لل العلياء، ينحدر عنها السيل، ولا يرقى إليها الطير.

لقد كان للبعد عن تلك المشكاة، الآثار السلبية التي جرت كل فشل ووهن على الأمة التي أريد لها أن تكون خير أمّة أخرجت للناس، حيث أشكال الأمر في

(١) رباعيات الخيام، تعریب: أحمد الصافي النجفي، المشرق للثقافة والنشر، ١٤٢٦ هـ.

كثيرٍ من الأمور العقدية الرئيسة فضلاً عما دونها، فكانت الآراء والمذاهب، وكان منها الغث والسمين، وكان من أصحابها من أخذته العزة بالجهل والعناد والإعراض عن معدن العلم وعيّنة المعرفة، الآراء التي ما أنزل بها من سلطان، بينما أقر البعض بالقصور عن درك ما لم يحيط به علمًا، وانقاد لما أفادته الشريعة الغراء السمححة، فتعبد بها أفادته ووقف عنده، وهو في غاية الإكبار لصاحبيها، كيف وقد ثبت أنَّه الصادق المصدق؟!

نعم، هو المعاد الجساني العقدة الكؤود العصية عن الحل إلا إذا جئت من حيث يجب أن تؤتي، كيف والعقل والشرع يؤكّدان إitan البيوت من أبوابها وإلا فالمصير إلى جري العادة والموافقة والجزاف، وهذا ما تجُّل عنه الشرائع الحقة والعقل الصحيح السليم الصرير.

المعاد الجساني محظوظ الأخذ والكلام لأنَّه مصير معظم الخلائق وجلل النفوس بل كلّهم إلا القليل من ارتقى إلى مقام العقل بالفعل، والذي هو مطعم القلة القليلة من بني البشر وفي كل زمان، فما هو مصير النفوس الناقصة والمتوسطة من لم يبلغ المقام المحمود المذكور؟

هل مصيرها إلى الفناء، كما ذهب إليه الاسكندر الأفروديسي؟ أم تصير إلى التعلق بجرائم عنصريٍّ من أجرام وأجسام هذا العالم، كما ذهب إليه التناسخية؟ أم التعلق بجرائم فلكيٍّ أو دخانيٍّ من دون أن تكون النفس المفارقة نفسها له، وذلك حذر التناسخ؟

أم أنها تحشر بأبدانٍ تتناسب مع النشأة الأخرى، وهي أبدانٌ أخرى غير محسومة بأحكام الأبدان الدنيوية الفانية الدائرة؟

حلُّ النزاع المشابك والشجار المعقّد يكمن في معرفة حقيقة الإنسان وأنَّه ليس ذلك الهيكل المحسوس بل هو ما وراء ذلك وأشرف وأعزّ منه، وأنَّه لا يفني، وأنَّه مجرّد، وتجبرّده ليس منحصرًا في التجرد عن البدن فقط، بل له مرتبة

من مراتب التجّرد بحيث يكون بريًّا من المادة وآثارها، وهو التجّرد العقلي، وأخرى يكون أدنى من ذلك بحيث يكون مجرّداً عن المادة دون آثارها، ولا شك أنّ مصير أهل هاتين المرتبتين ليس واحداً.

فالذى توهّم أنّ الإنسان ذلك البدن العنصري، سوف يطلّ علينا بصورةٍ للمعاد تفيد أنه عبارةٌ عن جمع الأجزاء الأصلية وإيجاد صورةٍ مماثلةٍ للتي انعدمت، وقد عرفت أنه مع هذا الفهم للمعاد لا معنى لليوم الآخر، بل العود عودٌ إلى الأول. والذى توهّم أنّ الآخرة ذات نشأةٍ واحدةٍ وهي نشأة التجّرد التام، وقع في مشكلة حصر المعاد في الروحاني. ومن اعتقد غير ذلك، وقع في ورطة الحصر في الجسماني، وهكذا.

إذن فالمعوّل على معرفة الإنسان وأنّ حقيقته شيءٌ وراء البدن وهي النفس، ثمّ المعوّل على معرفة النفس إنّيتها وأتها ذات أطوارٍ ومراتب على مستوى النظر والعمل، ولكلّ طورٍ أحكامٍ ومعاذ، وأنّها مجرّدةٌ وأنّ تجّردها ليس على شاكلةٍ واحدةٍ، فتارةً تقام الأدلة على تجّردها عن البدن، وذلك من خلال دعوى المغايرة بينهما، والبدن ماديٌّ، وغير المادي يكون مجرّداً، إذن فالنفس مجرّدةٌ، وأخرى مجرّدةٌ عن المادة دون آثارها، أي التجّرد البرزخي، وثالثةً مجرّدةٌ عن المادة وآثارها وهو التجّرد العقلي، ورابعةً مجرّدةٌ عن الماهيّة، وذلك لأنّ وجودها ووحدتها ظلّ وجود ووحدة الحقّ، وقد أشار لهذا الحكيم السبزواري رحمه الله في منظومته:

وأنّها بحث وجود ظلّ حقّ عندي وذا فوق التجّرد انطلق^(١)

كونها محض وباحت الوجود، أي لا ماهيّة لها هو نحُو بل مرتبةٌ من مراتب تجّرد النفس وهي المرتبة الأرقى للتّجّرد، ودليل هذا النحو من التجّرد أنّ النفس وجود بحث، لأنّها ظلّ لما وجوده وجود بحث، وهو الحقّ جلّ وعزّ. وهذا ما

(١) شرح المنظومة، مصدر سابق: ج٥، ص ١٢٤.

يواافق فيه شيخ الإشراق السهروردي الذي ذهب إلى أنّ النفس وما فوقها من عقول إِنْيَاتٍ حضرة، وقد فسّر ذلك بغلبة أحكام الوجود ليس إِلَّا، وإنّا فهي غير خارجةٍ عن كونها ممكناً، وكلّ ممكناً ذو ماهيّة.

وخلاصة الأمر: أنّ معرفة المعادين تتوقف على معرفة النفس وشؤونها وأطوارها، وهذا مفاد قوله عليه السلام: «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ»^(١)، وإذا أردنا أن نصوغ ذلك بمحضه من المتصورات الأربع فنقول:

كُلُّ عَارِفٍ بِالنَّفْسِ عَارِفٌ بِالْمَعَادِينَ.

وبعكس النقيض الموافق يقال:

كُلُّ مَنْ لَيْسَ عَارِفًا بِالْمَعَادِينَ فَلَيْسَ عَارِفًا بِالنَّفْسِ.

ولا تكمن أهميّة المعرفة بالنفس في ذلك، على خطّرها وشرفها، بل أهميّتها تبرز فيما قبل المعاد، إذ من دون معرفة النفس لا يمكن الوقوف على ما يكملها ويصلحها لكتابتها والعمل على تحصيله، كما أنّه لا يمكن الوقوف على ما يحول دون كلامها وما يؤدّي إلى فسادها، لكي يتمّ تلافيه وبعد عنده، أو رفعه إن كان.

إشارات النص

العجز عن إثبات المعاد الجسماني

علمت أنّ المصنّف قد تناول في النصّ الذي بين أيدينا مسألتين رئيسيتين:

١ . بيان أهميّة وخطر وشرف المعاد الجسماني، حيث ذكر وعدد كثيراً من شؤونه التي سوف يبحثها في الباب اللاحق الذي أعدّ ليبيان تلك الشؤون بعد الإنجاز الذي يسجل له رحمة الله وهو إثبات المعاد الجسماني بالدليل العقلي وذلك من خلال تحقيق أصول عديدةٍ نهض عليها ذلك الإنجاز.

(١) سلسلة الأحاديث الضعيفة، مصدر سابق: ج ١، ص ١٦٥، الحديث ٦٦، لا أصل له؛

عواoli اللآلبي، مصدر سابق: ج ٤، ص ١٠٢، الحديث ١٤٩.

ومن المعلوم أنّ المسائل ذات الشأن الرفيع لا تكون مطمعاً لأيّ أحدٍ، وإن كانت فليس كلّ أحدٍ أهلاً لحيازتها والوقوف عليها، وما يؤشّر ويدلّ على ما لمسألة المعاد الجساني من حصانةٍ وصيانةٍ عن أكفَّ غير المؤهّلين - وذلك لغاية لطفها ورفيع منزلتها - هو عجز الأكابر عن تحقيق أمرها، فهذا شيخ فلاسفة الإسلام يظهر عجزه عن ذلك، حيث يقول: «وبالحربي أن نحقق هاهنا أحوال الأنفس الإنسانية إذا فارقت أجسادها، وأئمّها إلى آية حالٍ ستصير، فنقول: يجب أن يعلم أنّ المعاد منه ما هو منقولٌ من الشرع ولا سبيل إلى إثباته إلّا من طريق الشريعة وتصديق خبر النبوة، وهو الذي للبدن عندبعث، وخيرات البدن وشروره معلومةٌ لا تحتاج إلى أن تُعلم، وقد بسطت الشريعة الحقة التي أتنا بها نبينا وسيدنا ومولانا محمد صلّى الله عليه وعلى آله وسلم حال السعادة والشقاوة التي بحسب البدن. ومنه ما هو مدرَكٌ بالعقل والقياس البرهاني، وقد صدقته النبوة، وهو السعادة والشقاوة الثابتتان بالقياس اللتان للأنفس...»^(١)، إذن فهناك نحوان من المعاد؛ أحدهما مدرَكٌ بالعقل وهو المعاد الروحاني، وهو معاد النفوس الكاملة التامة، والآخر لا يدرك بالعقل وإنما يدرك من خلال النقل عن الشريعة الإلهية، وهو المعاد الذي يكون للبدن، أي المعاد الجساني.

الشيخ وغيره من الحكماء الإلهيين أهل حرصٍ على الشريعة السمحاء، وإلّا لما كانوا حكماء، حيث إنّ الحكيم والفيلسوف الحقّ تكشف عنه صفاتٌ وتحكي عنه ملوكاتٌ تترتب عليها آثارٌ تشير إلى حكمته وفلسفته، «وهو أن يكون جيد الفهم والتصور للشيء... ثمّ أن يكون حفظاً وصبوراً على الكدّ الذي يناله بالتعلم،

(١) إلهيات الشفاء، الشيخ الرئيس ابن سينا، تحقيق: آية الله حسن زادة الآمي، مكتب الإعلام الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ: ص ٤٦٢-٤٦١، المقالة ٩، الفصل ٨، في المعاد؛ النجاة من الغرق في بحر الضلالات: ص ٦٨٢.

وأن يكون بالطبع محبًا للصدق وأهله والعدل وأهله، غير جموح ولا لجوء فيها يهواء، وأن يكون غير شره على المأكول والمشروب، تهون عليه بالطبع الشهوات والدرهم والدينار، وما جانس ذلك، وأن يكون كبير النفس عمّا يشين عند الناس، وأن يكون ورعاً سهل الانقياد للخير والعدل، عسر الانقياد للشر والجحود، وأن يكون قوي العزيمة على الشيء الصواب، ثم بعد ذلك أن يكون قد ربي على نواميس وعلى عاداتٍ تشاكل ما فطر عليه، وأن يكون صحيح الاعتقاد لآراء الملة التي نشأ عليها، متمسكاً بالأفعال الفاضلة التي في ملته غير مخلٌ بكلّها أو بمعظمها، وأن يكون [مع ذلك] متمسكاً بالفضائل التي هي في المشهور جميلة، فإن الحدث إذا كان هكذا، ثم شرع في أن يتعلم الفلسفة فتعلّمها، أمكّن أن لا يصير فيلسوف زورٍ ولا برجٍ ولا باطلٍ^(١).

ولذلك تجد الشيخ وأمثاله من الحكماء الإلهيّين ينقادون للشريعة ويخضعون لها دون جموحٍ أو حرج، كيف ومن جاء بها هم الواقفون على حقيقة النفس التي تنازل مقام النبوة، فالناس المستحقون لاسم الإنسانية هم الذين يبلغون في الآخرة السعادة الحقيقية، وهو لاء على مراتب أيضاً، وأشرفهم وأكملهم الذي يختص بالقوّة النبوية... فهذا أشرف الأنبياء وأجلّهم، وخصوصاً إذا انضم إلى خاصّته هذه - الحدس القوي - سائر الخواص... قوة الخيال، القدرة على تغيير الطبيعة... وهذا الإنسان كان قوّته العقلية كبريتُ، والعقل الفعال نارُ، فيشتعل فيها دفعهُ ويحيلها إلى جوهرةٍ، وكأنه النفس التي قيل لها: **﴿يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيُّهُ وَلَوْلَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ﴾** (النور: ٣٥)...^(٢).

(١) كتاب تحصيل السعادة، لأبي نصر الفارابي، قدم له وعلق عليه وشرحه: الدكتور علي بوملحم، دار ومكتبة الهلال، الطبعة الأولى، ١٩٩٥ م: ص ٩٥-٩٦.

(٢) المبدأ والمعاد، للشيخ الرئيس أبي علي الحسين بن عبد الله بن سينا، باهتمام: عبد الله نوراني،

ثم وبعد هذا كيف يقال ومن دون تفصيل: أنّ الحكماء لا يبالغون بالشريعة و يجعلون البحث حاكماً عليها؟ فإنّ هذا الحكم على إطلاقه لا يخلو من عسفٍ وجورٍ عظيمٍ، فإنّ من الحكماء قلّما يخطئ في المبني والأصول المهمّة، وذلك «...لكونهم على مسلك الأنبياء... وما اشتهر منهم من القول بقدم العالم، ونفي القدرة عن الباري، وعدم العلم منه بالجزئيات وإنكار الحشر الجسماني، كل ذلك افتراءٌ عليهم وإفكٌ عظيمٌ»^(١).

٢. الإشارة إلى أنّ عدم الوقوف على حقيقة الإنسان بشكلٍ لائقٍ وصحيحٍ يؤدّي بصاحبِه إلى مآزرٍ ومهالك، بحيث يعتقد بالمعاد، والمعاد الذي يقول به لا يمكن ولا يصحّ أن يكون معاداً، وذلك كحال من اعتقد بأنّ حقيقة الإنسان ما هي إلّا هذا البدن المحسوس وما يكتنفه من أعراضٍ وكيفيّاتٍ، فإنه - كما عرفت - تارةً يذهب إلى أنه أجزاءٌ معينةٌ لا تفنى ثمّ بعد ذلك تعود إليها الروح ثانيةً، وذلك اتقانه لشّر إنكار امتناع إعادة المعدوم، فالإنسان لا يصير معدوماً بالموت، حتّى يقال إنّ المعاد إعادةً للمعدوم، وتارةً لا يبالي بالقفز من فوق بدريّةٍ وضرورةٍ زعمًا منه أنه يحرص على ما جاءت به الشريعة من المعاد الذي هو عبارةٌ عن إعادة الإنسان المعدوم والذي هو عبارةٌ عن ذلك الهيكل الذي لا ريب في انعدامه بالموت، وقد عرفت ما يلزم من هذا وذاك، وأنّ لازمه لا معاد ولا نشأة أخرى.

إذن فالأمر عويصةٌ لا تبقي شيئاً من المعاد ولا تذر، وسبب ذلك الخلل في نقطة الانطلاق وهي حقيقة النفس، حيث احتدمت فيها الآراء فجرت آراءٌ مما يمسّ الإنسان حيّاً وما لا يتصير.

والآراء سوف نفرد لها الإشارة التالية:

نشر: جامعة طهران، ١٣٨٣ ش: ص ١١٧ .

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع، مصدر سابق: ج ٦، ص ٥.

الآراء في حقيقة النفس

قال الخواجة نصير الدين الطوسي رحمه الله: «اختلفوا في حقيقة الإنسان، فبعضهم قالوا [إنّ] الإنسان هو هيكله المشاهد المحسوس. وقال بعضهم: هو أجزاءً أصليةً داخلةً في تركيب الإنسان لا تزيد بالنمو ولا تنقص بالذبول.

وقال النظام: هو جسمٌ لطيفٌ داخلٌ في البدن سارٍ في أعضائه، وإذا قُطع منه عضُّو، تقلص ما فيه إلى باقي ذلك الجسم اللطيف. وإذا قُطع بحيث انقطع ذلك الجسم، مات الإنسان.

وقال الروندي: هو جزءٌ لا يتجزأ من القلب.

وبعضهم قالوا: هو الأخلاط الأربعة.

وبعضهم قالوا: هو الدم.

وبعضهم قالوا: هو الروح، وهي جوهرٌ مرَكَبٌ من بخاريَّة الأخلاط ولطيفها، مسكنه الأعضاء الرئيسة التي هي القلب والدماغ والكبد، ومنها ينفذ في العروق والأعصاب إلى سائر الأعضاء. وجميع ذلك جواهر جسمانيةً.

وبعضهم قالوا: هو المزاج المعتمد الإنساني.

وبعضهم قالوا: هو تخطيط الأعضاء وتشكّل الإنسان الذي لا يتغيّر من أول عمره إلى آخره.

وبعضهم قالوا: هو العرض المسمى بالحياة. وجميع ذلك أعراضٌ. والحكماء وجمعٌ من المحققين من غيرهم قالوا: إنَّ جوهرُ غير جسمانيٌّ، لا يمكن أن يشار إليه إشارةً حسِيبةً.

فهذه هي المذاهب، وبعضها ظاهر الفساد^(١).

(١) رسالة قواعد العقائد، للخواجة الطوسي، تحقيق: الشيخ علي حسن خازم، دار الغربية، لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٣ هـ: ص ١٠١-١٠٠.

وكم أَنْ لمعرفة حقيقة الإنسان الأثر الكبير في معرفة معاده وما له فكذلك هذه المعرفة أَنُّ في حياة الإنسان في هذه النشأة، حيث إنَّ معرفة حقيقة الإنسان تساعد في معرفة ما يؤدّي إلى صلاحها والبعد عَنِ يفسدها، ولذلك ولما تقرَّر أنَّ حقيقة الإنسان ليست بيده وإنما بأمرِ وراء البدن، وهو النفس، وأنَّ لها من حيث كونها موجوداً مجرداً حالات وأطواراً، فقد عمَدَ المحقق النراقي رحمة الله وقبل أن يشرع في أبحاث علم الأخلاق، إلى فصولٍ عديدةٍ تناول من خلالها حقيقة الإنسان وتجربة النفس وبقائها والتذاذ النفس وتأملها، حيث قال: «اعلم أنَّ الإنسان منقسمٌ إلى سرٍّ وعلىٍّ وروحٍ وبدنٍ ولكلٍّ منها منافياتٍ وملائئاتٍ، وألامٍ ولذاتٍ، ومهلكاتٍ ومنجياتٍ... ثم إنَّ البدن ماديٌّ فانِ، والروح مجردٌ باقيٌ، فإن اتصف بشرائف الصفات كان في البهجة والسعادة أبداً، وإن اتصف برذائلها كان في العذاب والشقاوة مخلداً، ولا بدَّ لنا من الإشارة إلى تجربة وبقائه بعد خراب البدن، ترغيباً للطلابين على السعي في تزكيته، وحفظه عن الشقاوة الأبديّة»^(١).

وقد قال تعالى: ﴿وَنَفِيسٌ وَمَا سَوَّاهَا * فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا * قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَاهَا * وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا﴾ (الشمس: ٧-١٠)، وغير ذلك من كلمات صدرت عن أئمَّة الحكمة وخزان العلم عليهم السلام تفيد خطورة دور معرفة النفس وأهميتها، وقد نقلنا بعض هذه الكلمات النورية في كتابنا «التربية الروحية»^(٢) لما كنا بقصد بيان أهميَّة علم الأخلاق، وهما هنا نتشرف بذكر بعضٍ منها: قال الإمام علي عليه السلام: «نال الفوز الأكبر من ظفر بمعرفة النفس»^(٣).

(١) جامع السعادات، للشيخ الجليل محمد مهدي النراقي، مؤسسة إسماعيليان، قم: ج ١، ص ٥.

(٢) التربية الروحية، بحوث في جهاد النفس، المرجع الديني السيد كمال الحيدري، دار فرائد، الطبعة الثامنة، ١٤٢٨ هـ: ص ٥٣-٥٤.

(٣) تصنيف غرر الحكم ودرر الكلم، مصدر سابق: ص ٢٣٢، الحديث ٤٦٤١.

وقال عليه السلام: «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ جَاهَدَهَا»^(١).

وقال عليه السلام: «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ»^(٢).

وقال عليه السلام: «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ كَانَ لِغَيْرِهِ أَعْرَفَ»^(٣).

وأَمَّا الآثار المترتبة على الجهل بها فهي عديدة تجدر آثاراً لا يحمل وزرها مَنْ لَهُ عَقْلٌ؛ قال عليه السلام: «أَعْظَمُ الْجَهَلِ جَهَلُ الْإِنْسَانِ أَمْرُ نَفْسِهِ»^(٤)، وقال عليه السلام: «كَفَى بِالْمَرءِ جَهَلًا أَنْ يَجْهَلْ نَفْسَهُ»^(٥)، وقال عليه السلام: «مَنْ لَمْ يَعْرِفْ نَفْسَهُ بَعْدَ عَنْ سَبِيلِ النِّجَاهِ وَخَبْطَ فِي الضَّلَالِ وَالْجَهَالَاتِ»^(٦).

قال أستاذنا العلامة الشيخ حسن زادة آملي حفظه الله: «لا يخفى على مَنْ لَمْ يَهْمِلْ نَفْسَهُ وَلَمْ يَنْسِهَا: أَنَّ أَفْضَلَ الْمَعْارِفَ هُوَ مَعْرِفَةُ الْإِنْسَانِ نَفْسِهِ، فَإِنَّ مَعْرِفَتَهَا هِيَ إِحْدَى الْطُّرُقِ بَلْ كُلُّهَا، لِإِثْبَاتِ الْوَاجِبِ بِذَاتِهِ، وَبِابُ الْغَيْبِ يَفْتَحُ لَنَا بِمَعْرِفَةِ النَّفْسِ النَّاطِقَةِ، وَالْإِيقَانُ بِالْمَعَادِ الْمُفْضِيِّ إِلَى تَحْصِيلِ السَّعَادَةِ الْأَبْدِيَّةِ مَعْلُوكٌ بِإِثْبَاتِهَا وَإِثْبَاتِ أَنَّهَا لَيْسَ بِجَسْمٍ وَلَا عَرْضٍ وَلَا مَزَاجٍ، بَلْ جَوْهَرٌ قَائِمٌ بِنَفْسِهِ، غَائِبٌ عَنِ الْحَوَاسِّ وَالْأَوْهَامِ، غَيْرُ مُخَالِطٍ لِلْمَاهَدَةِ، رُوحَانِيُّ النَّسْجِ وَالسَّوْسِ، يُرَى عَنِ الْأَجْسَامِ مُنْفَرِداً الْذَّاتِ بِالْقَوْامِ وَالْعُقْلِ، لَا يَفْسُدُ بِفَسَادِ بَدْنِهِ الْعَنْصَرِيِّ بَلْ غَيْرُ قَابِلٍ لِلْمَوْتِ، بِاقٍ بِبَقَاءِ الْأَبْدِيِّ، وَأَنَّ عِلْمَ الْإِنْسَانِ وَعَمَلُهُ جَوَهْرَانِ مَقْوُمَانِ لِذَاتِهِ، وَهُمَا يَتَّحِدُانِ بِهِ اتِّحَاداً وَجُودِيًّا - أَيِّ الْإِنْسَانُ لَيْسَ إِلَّا عِلْمُهُ وَعَمَلُهُ - وَأَنَّ عِلْمَهُ مَشْخَصٌ رُوحِهِ،

(١) تصنيف غرر الحكم ودور الكلم، مصدر سابق: ص ٢٣٢، الحديث ٤٦٣٦.

(٢) سلسلة الأحاديث الضعيفة، مصدر سابق: ج ١، ص ١٦٥، الحديث ٦٦، لا أصل له؛ عوالي اللائي، مصدر سابق: ج ٤، ص ١٠٢، الحديث ١٤٩.

(٣) تصنيف غرر الحكم ودور الكلم، مصدر سابق: ص ٢٣٣، الحديث ٤٦٥٤.

(٤) المصدر نفسه: ص ٢٣٣، الحديث ٤٦٥٧.

(٥) المصدر نفسه: ص ٢٣٣، الحديث ٤٦٦١.

(٦) المصدر نفسه: ص ٢٣٣، الحديث ٤٦٦٤.

وعمله مشخص بدنه الآخروي، وأنّ جزاءه وفق علمه وعمله، بل العلم والعمل نفس الجزاء، وأنّ المعرفة بذرة المشاهدة، وأنّ الملائكة مواد الصور البرزخية من الأبدان المكسوبة والمكتسبة، يعبرون عن تلك الصور بتجسم الأعمال من الجسم بمعناه الدهري، وعن الإنسان بأنّه في هذه النشأة نوعٌ تحته أفرادٌ، وفي الآخرة جنسٌ تحته أنواعٌ^(١)، كما هو مذهب المصنف رحمة الله من «...كون النفوس الإنسانية في أوائل فطرتها من نوع، وصيرورتها في الفطرة الثانية أنواعاً وأجناساً كثيرة...»^(٢).

المعاد والنبوة والإمامية

من الأمور التي تشير إلى أهمية وخطر المعاد: أنّه يعزّز ويعمق الشعور بال الحاجة إلى النبوة والإمامية، وذلك لأنّ المعاد يقوم على القول بالرجوع إلى نشأة أخرى ومن خلال صورة تكون بواسطة المعرفة والملائكة المكتسبة، حيث تحول النفس بحركةٍ جوهريةٍ من نشأة الطبيعة الدنيا إلى نشأة الآخرية وتصير بحسب الملائكة والأحوال مصورةً بصورةٍ أخرى، قد تكون بهيميةً أو سبعيةً أو ملكيةً، إذن فلابد للإنسان من عارفٍ حقيقيٍ بما يصلح النفس وما يفسده لا ينطق عن الهوى، يكون معلمًا ومزكيًا للإنسان بحيث يجعله على بصيرةٍ من أمره ليختار الصورة التي يُبعثُ بها في ذلك اليوم الذي لا ريب فيه، والإنسان الذي ينهض بمثل هذا الدور هو الموصوم سواءً كاننبيًّا أو إماماً، وإلا فسيكون الإنسان في حيرةٍ مخيفةٍ، فهو يعلم أنّ هناك نشأةً أخرى وأنّ هناك صوراً يُبعث على وفقها الناس، منها البهيج الحسن ومنها المخيف الموحش، وأنّ المعرفة والملائكة هي التي تشكل هذه الصور وتشئها، وأنّ هناك طرقاً خاصةً لكسب تلك المعرفة والملائكة، وقد ثبت في محله من أبحاث ضرورة إرسال وبعث الأنبياء: أنّ

(١) شرح المنظومة، مصدر سابق: ج ٥، ص ١١٤، تعلقة ١.

(٢) الحكم المتعالية في الأسفار العقلية الأربع، مصدر سابق: ج ٩، ص ٢٠، وص ٢٢٥.

الإنسان قاصر عن الوصول إلى معرفة الكمالات والملكات التي يكون بموجبها إنساناً حقاً، وقاصر عن درك الطرق الموصلة إليها فلابد - ومن باب اللطف - من بعث معلمٍ ومبينٍ لطبيعة الكمالات المصورَة للإنسانية وكاشفٍ للطريق الذي يفضي إلى تلك الكمالات، فإذا لم يوجد إنسانُ كهذا، فسيكون في النشأة الآخرة عالماً مجھولاً مخيفاً مريراً، وهذه الحالة (حالة عمق الشعور بالحاجة إلى الأنبياء والأوصياء) ستكون - إن كانت - خافتةً واهيةً، بل حتى على مستوى الطاعة والخضوع إلى الخالق وتعاليمه، فإنَّ المعاد وما فيه من حسابٍ وسؤالٍ ومؤاخذةٍ وتقديرٍ، يؤدي إلى رعاية حقوق الربوبية بدرجةٍ ما وبطريقةٍ أو بأخرى.

الحكمة ومشكاة النبوة

يقال الكثير من التشنيع على الفلاسفة والحكماء وأئمَّهم لا يبالغون بالشرائع الحقة وينكرون أصولاً صرحت بها تلك الشرائع، وأئمَّهم يجهدون على أن يكونوا في عرض موازاة الأنبياء وما يصدر عنهم من تعاليم ومعارف. وهذا الحكم على إطلاقه وعمومه مجافٍ للحقيقة والواقع، بل ويحمل الكثير الكثير من التجني والعسف والتفريط في جنب أنسٍ كان لهم الأثر - لمن له قلبٌ أو ألقى السمع وهو شهيدٌ - في حفظ المعارف الحقة وعرضها بصورةٍ مدرسيةٍ عقليةٍ متقدمةٍ، نعم هناك من يحسب على الفلاسفة شرق وغرب ولم يعبأ بما جاءت به الشرائع، وجعل نفسه نذلاً لأصحابها.

لكنَّ هذا وأمثاله لا يعدُّ حكيمًا فيلسوفاً وإن تسمى بذلك، بل الملاك في كون الإنسان حكيمًا هو الأخذ من مشكاة المعارف الإلهية الحقة، وهي مشكاة النبوة، وهذا ما قاله المصنف رحمه الله بعبارةٍ شديدة الوضوح والجلاء: «وَمَنْ لَمْ يَكُنْ دِيْنَ الْأَنْبِيَاءِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ فَلَيْسَ مِنَ الْحَكَمَةِ فِي شَيْءٍ، وَلَا يَعْدُ مِنَ الْحَكَمَاءِ مَنْ لَيْسَ لَهُ قَدْمٌ رَاسِخٌ فِي مَعْرِفَةِ الْحَقَائِقِ...»^(١)، كيف وهو رحمه الله ممن ينادي

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع، مصدر سابق: ج ٥، ص ٢٠٥.

- وبلا هوادةٍ - بعدم الانفكاك ما بين القرآن والبرهان والعرفان، حتى أنَّ البعض يعدهُ هذا من مختصاته، حيث حاول وفي مواضع عديدةٍ - بل حرص - على أنَّ يوجد ما هو قائمٌ من تطابقٍ ما بين الشرع والعقل، وأنَّ فلسفةً لا تتنقق مع الشرع لا خير فيها: «أثث الناس انتفاعهم بالسمعيات أكثر من العقليات، ولا يصدقون بالأشياء إلَّا بمكافحة الحسِّ للمحسوس، ولا يذعنون بالعقليات ما لم يقترن معها انتهاء نقلها إلى محسوسٍ، فلنذكر أدلةً سمعيةً لهذا المطلب - تجرُّد النفس - حتى يعلم أنَّ الشرع والعقل متباينان في هذه المسألة، كما في سائر الحكميات، وحاشا الشريعة الحقة الإلهية البيضاء أن تكون أحكامها مصادمةً للمعارف اليقينية الضروريَّة، وتباً لفلسفتها تكون قوانينها غير مطابقةٍ للكتاب والسنة»^(١).

وتراه رحمه الله يؤكِّد ما للحكماء الإلهيين من فضلٍ، ويذهب مذهبًا ملفتًا في حسن ظنه بهم: «واعلم أنَّ الظنَّ بأعظم الحكام وأساطينهم حسبياً وجدنَا من كلماتهم وآثارهم، وقد اتفقت أفضال كلِّ عصرٍ وزمانٍ على فضلهم وتقديرهم وشهدت أمثل كلِّ طائفةٍ بزهدهم وصفاء ضمائرهم وانخلاعهم عن الحسِّ وتجريدِهم عن الدنيا ورجوعهم إلى المأوى، وتشبهُم بالمبادئ وتخلُّقهم بأخلاق الباري... ونحن نريد أن نذكر في هذا الموضوع - حدوث العالم - جملةً من أقوال جماعةٍ من الحكماء الأوَّلين دالَّةٍ على أنَّهم أصابوا الحقَّ في هذه المسألة، شاهدةٍ بأنَّهم وافقوا أهل السفارة الإلهية في حدوث العالم ودثوره.

واعلم أنَّ أساطين الحكمة المعتبرة عند طائفةٍ ثانيةٍ: ثلاثةٌ من الملطيين: ثالس وانكسيمانس وأغاثاذيون، ومن اليونانيين خمسةٌ: أبازقلس وفيشاغورث وسقراط وأفلاطن وأرسسطاطاليس قدس الله نفوسهم وأشركنا في صالح دعائهم وبركتهم»^(٢).

(١) المصدر نفسه: ج ٨، ص ٣٠٣.

(٢) المصدر نفسه: ج ٥، ص ٢٠٦.

هكذا يكون العارفون بمعادن الرجال، وغيرهم يبادر - مجرد أنّ الاسم يونانيٌ إلى الشتم واللعن، كما كان من عمرو بن العاص الذي أردف اسم أرسطاطليس باللعن، فأسكنته النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ: «مَهْ يَا عُمَرُ! إِنَّ أَرْسَطَاطَلِيسَ كَانَ نَبِيًّا فِي جَهَلِهِ قَوْمَهُ»^(١).

المعاد في الشرائع السماوية الثلاث

الكلام فيما يمكن تسميته بعلم المعاد المقارن لا يستوعبه هذا البحث، وذلك لكثره الأصول والمقدّمات العامة التي ينهض عليها أصل المعاد، وكذلك المقدّمات التي ينهض عليها معاد كلٌّ من الشرائع السماوية الثلاث: اليهودية، والنصرانية، والإسلامية.

لكن حيث تعرّض المصنّف رحمة الله في هذا الفصل لما يمكن عدّه بمثابة فتوىً ليس إلّا، فلا بدّ من الوقوف عند هذه المسألة ولو بما يتناسب مع المقام.

قال المحقّق الطوسي رحمة الله: «...وَأَمَّا الْأَنْبِيَاءُ الْمُتَقَدِّمُونَ عَلَى مُحَمَّدٍ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ فَالظَّاهِرُ مِنْ كَلَامِهِمْ أَنَّ مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ لَمْ يَذْكُرْ الْمَعَادَ الْبَدْنِيَّ، وَلَا أَنْزَلَ عَلَيْهِ فِي التُّورَاةِ، لَكِنْ جَاءَ ذَلِكَ فِي كِتَابِ الْأَنْبِيَاءِ الَّذِينَ جَاءُوا بَعْدِهِ، كَحْرِيقَلَّ، وَشَعِيَا عَلَيْهِمَا السَّلَامُ، وَلَذِكَ أَقْرَرَ الْيَهُودُ بِهِ.

وَأَمَّا فِي الإِنْجِيلِ فَقَدْ ذُكِرَ أَنَّ الْأَخْيَارَ يَصِيرُونَ كَالْمَلَائِكَةِ، وَتَكُونُ لَهُمُ الْحَيَاةُ الْأَبْدِيَّةُ وَالسَّعَادَةُ الْعَظِيمَةُ، وَالْأَظْهَرُ أَنَّ الْمَذُكُورَ فِي الْمَعَادِ الرُّوحَانِيُّ.

وَأَمَّا الْقُرْآنُ فَقَدْ جَاءَ فِيهِ كَلَامُهَا، أَمَّا الرُّوحَانِيُّ فَفِي مَثَلِ قَوْلِهِ عَزَّ مِنْ قَائِلٍ: ﴿فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَا أَخْفَى لَهُمْ مِنْ قُرْءَةً أَعْيُنٍ...﴾ (السجدة: ١٧)، و﴿لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَى وَزِيَادَةً﴾ (يوحنا: ٢٦)، ﴿وَرِضْوَانٌ مِنَ اللَّهِ أَكْبَرُ﴾ (التوبه: ٧٢).

(١) شرح المنظومة، قسم النطق، مصدر سابق: ج ١، ص ٦٣، نقلًا عن محبوب القلوب، للديلمي، الطبعة الأولى: ص ٤.

وأَمَّا الْجَسْمَانيُّ فَقَدْ جَاءَ أَكْثَرُ مِنْ أَنْ يُعَدُّ، وَأَكْثُرُهُ مَا لَا يَقْبَلُ التَّأْوِيلُ، مُثْلُ قَوْلِهِ عَزَّ مِنْ قَائِلٍ: ﴿قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ * قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ...﴾ (يَسِّرْ: ٧٨-٧٩)، ﴿...فَإِذَا هُمْ مِنَ الْأَجْدَاثِ إِلَى رَبِّهِمْ يَنْسِلُونَ﴾ (يَسِّرْ: ٥١) ... إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ مَا لَا يَمْكُنُ أَنْ يَحْصَى...»^(١).

(١) تلخيص المحصل المعروف بنقد المحصل، الخواجہ نصیر الدین الطوسي، دار الأضواء، لبنان، الطبعة الثانية، ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م: ص ٣٩٣-٣٩٤.

النص الثاني

زفة وأسى

وأكثُر أبناء زماننا وإن قالوا بتجرد النفس لكنهم في غفلةٍ عريضةٍ عن إنيتها وكيفية درجاتها ودركاتها ومنازلها ومصاعدها، وأنها من الله مطلعها، وإليه مغيبها ومرجعها؛ إما مشرقةٌ زاهرةٌ في علين، أو مظلمةٌ ناكسةٌ رأسها إلى أسفل سافلين، فمن عرف حقيقةَ النفس وما هيّتها وإنيتها وكيفية تعلقها بالبدن أولاً، ثم ارتفاعها وارتفاعها وجودها شيئاً فشيئاً ثم انبعاثها عنه ثانياً، ثم رجوعها إلى العقل بالفعل ثالثاً، ثم مصيرها في الأخير إلى الله تعالى، فكانت طبعاً ثم نفساً ثم عقلاً ثم مطموساً نورُها في نور الأحديّة، فهو العارف الربانيُّ. ومن جهل نفسه ولم يعلم حقيقة ذاتها، فهو جاهل بحقيقة المعادين جميعاً، وهو بمعرفة خالقه أجهل.

والعجب من أكثر المنتسبين إلى العلم كيف قنعوا بمرتبة العوام والناقصين كالنساء والصبيان، حيث لم يستغلوا تمام عمرِهم بالبحث عن حقيقة النفوس وأنها كيف مأهلاً وإلى ماذا يصير حالها، مع اشتغالهم طول دهرِهم بفروع خلافيةٍ نادرة الوقع، فتركوا الواجب العينيَّ واستغلوا بفروض الكفایات.

واعلم: أن الاعتقاد بالمعاد على هذا الوجه العاميِّ جيد للجهال والعوام وأرباب الحرف والصنائع وأهل المعاملات والتجارات الذين لا يمكنُهم

النظرُ في حقائق الأمورِ ولا التأملُ في المبادئ الذاتيَّةِ والغاياتِ الطبيعيةِ،
فهم مكلَّفون باعتقاداتٍ رسميَّةٍ في باب الآخرة، وذلك لأنَّهم متى اعتقدوا
هذا الرأيَ في المعاد وتحقَّقوا هذا الاعتقاد، يكونُ ذلك حثَّا لهم على عمل
الخيرِ وتركِ الشرورِ واجتنابِ المعاصي و فعلِ الطاعاتِ وأداءِ الأماناتِ
وتركِ الخياناتِ والوفاءِ بالعهودِ وصحَّةِ المعاملةِ والنصيحةِ فيها وحسنِ
ال العشرةِ، وخاصَّلَ كثيرةً محمودَةً في هذا الباب.

وأمَّا ما تزَينَ به محققو الملَّيين وأفضلُ المسلمين فهو أَنَّ مع هذه
الأجسادِ جواهرَ أخرى هي أشرفُ وأنورُ، وليسَ هي بأجسامٍ كثيفَةٍ،
بل هي أرواحٌ لطيفةٌ تخرجُ عن هذه الأبدانِ عند الموتِ، فلا يتصوَّرُ
عندَهم أمرُ البعثِ والقيمةِ إلَّا بردِ تلك الأرواح إلى تلك الأجسادِ أو
أجسادٍ آخرَ مثلَها تقومُ مقامَها، يُحشرون ويُشَابِهُون أو يُعاقِبون بما
عملوا من خيرٍ أو شرٍّ، فهذا الرأيُ أَجودُ وأقربُ إلى الحقِّ.

وأمَّا من كانَ فوقَ هذه الطوائفِ في المعرفةِ واليقينِ لرسوخِهِ في العلمِ
وشدَّةِ ارتياضِهِ بالحكمةِ، فهو يرى ويُعتقدُ في أمرِ المعادِ شيئاً لا يُعرفُ
كنَهَهُ إلَّا اللهُ والراسخون في العلمِ.

الشرح

لما أكّد المصنّف - غير مرّة - أهميّة وخطر معرفة النفس ومدخليتها في مصير الإنسان ومعاده، بل وفي كينونته، بناءً على اتحاد العارف والمعرفة، عجب وأسف من قناعة أكثر المتسبّين إلى العلم بالقدر الذي لا يناسب شأنهم ودورهم من هذه المعرفة، حيث اكتفوا بالمقدار الذي قنع به واكتفى به عامة الناس ومن لا حول له ولا طاقة على كسب المزيد منها، وهذا المقدار من المعرفة غير لائقٍ ب شأنهم، كيف وهم يرجى لديهم حلّ عوicيات هذا المبدأ، والإجابة عن أسئلةٍ كثيرةٍ عديدةٍ يراد من خلالها معرفة المال والمصير بعد الموت، ويرجى لديهم الكلام اللائق بتوضيح النصوص الدينية الحافلة بالتصورات والتصدّقات التي تدور حول العالم الآخر، فالمسألة ليست بهذا المستوى من الوضوح والبداهة حتّى يعوّل على معلوماتٍ عاميّةٍ لإقناع الآخرين بما تعرضه تلك النصوص من تصوّراتٍ، ولا يمكن إلزام من عنده نهُم للمعرفة بأن لا يتطلّع لمعرفةٍ أكثر رقياً وإشباعاً لنهم التساؤل والاستفسار، وإنّ هذا يؤدّي بالمستفسرين إلى خيبةأملٍ بأهل العلم، يؤدّي لاحقاً إلى عدم الوثوق بهم، ثم الاستخفاف بهم، وسوء الظنِّ كذلك، وقد يوصلُ هذا إلى ردّ فعلٍ سلبيةٍ تجاه العلم والمعرفة الدينية، حيث تُهُم بالقصور عن مواكبة العقول الطالبة للمعرفة، الساعية للحصول عليها، سيّما أنَّ تلك النصوص تتّمي إلى شريعةٍ تحدّ على المعرفة وتحضّ على كسبها، فكيف تدعو إلى الرجوع إليها لأنّ المعرفة الحقة وتكون قاصرةً عن إعطائها لطالبيها، أو إنْ أعطتها ف تكون ضامرةً لا تنفع الغليل ولا تشفي العليل، ولا تسمن ولا تغني من جوعٍ.

كما أنّ هذا النص يشتمل على زفرة ملؤها الأسى؛ إذ كيف للمتنسيين للعلم أن يصرّوا أعمارهم في التنافس في كسب علومٍ - وإن كانت شريفةً إلا أنها ليست بمستوى شرف العلوم الإلهية علوم المبدأ والمعاد - وفروع خلافية نادرة الوجود، بل هم يصرّحون بعد البحث في مواضع عديدة أن لا ثمرة عملية منها، سوى إثبات الملكة والمقدرة العلمية ليس إلا، بل قد يذهب البعض إلى بحثٍ لفترة طويلة قد اعتيده في الوسط العلمي على بحثه خشية أن يشكّك في لياقته وملكته العلمية، سيما إذا كان ذلك البحث ينتمي إلى علم صار مقياس العلمية والأعلمية.

إذن أليس هذا من مصاديق استبدال الذي هو أدنى بالذي هو خير؟

هذه مشكلةٌ عويصةٌ نشأت في العقود المتأخرة في وسط حوزتنا العلمية، حيث أصبح علم الفروع وأصول الفقه يملاً الحوزة ويشغل طلابها من الصباح حتى الصباح، وقد أهملت العلوم الأخرى، بل صار الاشتغال بها دليلاً على ضعف علمية المستغل بها، فإذا ما بدر منه ما يدعو إلى الهجمة عليه كان من جملة ما يوصف به أنه مجرّد مفسّر أو متكلّم أو حكيم فيلسوفٍ وأنه لا شغل له بفقهٍ ولا أصولٍ، ومرادهم من نفي الشغل ليس أصله، بل لا شغل له به ذلك الشغل الذي يملاً الوقت كلّ الوقت.

ومن يتصفّح سير علمائنا قبل هذه العقود القليلة المتأخرة، يجد أنّ الأكابر منهم ذاع اسمه متكلّماً مفسّراً حكيماً وهو مرجعٌ للطائفة، وانتشرت آثاره من بعده بها هو كذلك، ولا تجد من فقهه وأصوله إلا القليل الذي لا يتناسب مع عنوانه كمراجعٍ دينيٍّ، ومن أروع الأمثلة الشيخ المفيد، والعلامة الحلي الذي أحصي له في علم المنطق ما يقارب العشرين مؤلفاً تجد بعضها ما زال كتاباً درسياً إلى يومنا هذا، ما عدا كتبه في الكلام والحكمة^(١).

(١) جستار در میراث منطق دانان مسلمان (تحقيق في ميراث المناطقة المسلمين)، أحد فرامرز

قراملكی، نشر: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۹۱ ش: ص ۲۵۷.

إشارات النص

مراتب تحرّد النفس

قال الأستاذ الأَمْلِي حفظه الله: «أَدَلةُ تحرّدِ النَّفْسِ النَّاطِقَةِ الإِنْسَانِيَّةِ - عَلَى مَا حَصَّلْنَا مِنَ الصَّحْفِ القيِيمَةِ النُّورِيَّةِ - بعْضُهَا عُقْلَيَّةٌ وَبَعْضُهَا نَقْلَيَّةٌ... وَأَمَّا العُقْلَيَّةُ فَبَعْضُهَا نَاظِرٌ إِلَى أَنَّهَا جَوْهُرٌ غَيْرُ جَسِّمٍ عَلَى الإِطْلَاقِ، وَبَعْضُهَا نَاظِرٌ إِلَى تحرّدِهَا الْبَرْزَخِيِّ، وَهِيَ أَدَلةٌ قَدْ اعْتَبَرَ فِيهَا الْأَشْكَالُ وَالْأَشْبَاحُ وَالْمَقَادِيرُ وَنَظَائِرُهَا، لَكِنَّ تِلْكَ الْأَشْبَاحُ وَالْأَشْكَالُ وَالْمَقَادِيرُ وَنَحْوُهَا عَارِيَّةٌ عَنِ التَّجَدُّدِ الْمَادِيِّ وَالتَّصَرُّمِ الْطَّبِيعِيِّ الْعَيْنِيِّ الْخَارِجِيِّ وَعَالِيَّةٌ عَنِ الْإِمْكَانِ الْاسْتَعْدَادِيِّ وَالْجَهَاتِ الْعَنْصَرِيَّةِ؛ لَأَنَّهَا فَوْقَ هَذِهِ النِّسَأَةِ وَوَرَاءِهَا، وَالْأَشْبَاحُ الْمَثَالِيَّةُ هِيَ مِنَ الْمَجَرَّدَاتِ وَالْمَفَارِقَاتِ بِالْحُكْمِ الْبَيْتِيِّ مِنَ الْأَلْسِنَةِ الْحَجَجِ الْبَالِغَةِ...، وَالْمَقَارِنُ هُوَ الْجَسْمُ وَالْجَسْمَانُ الْطَّبِيعِيَّانُ، وَهُوَ قَابِلٌ لِلإِشَارَةِ فِلَهُ الْوَضْعُ، وَلَا تَنَافِي بَيْنَ كُونِ تِلْكَ الْأَشْبَاحِ الْبَرْزَخِيَّةِ (أَيِّ الْأَجْسَامِ الْمَثَالِيَّةِ) ذَاتِ الْأَشْكَالِ وَالْمَقَادِيرِ وَبَيْنَ كُونِهَا مِنَ الْمَفَارِقَاتِ، وَقَدْ تَوْصَفَ الْمَفَارِقَاتُ بِالْعُقْلَيَّةِ تَمْيِيزًا عَنِ الْمَفَارِقَاتِ الْمَثَالِيَّةِ...».

وَبَعْضُهَا نَاظِرٌ إِلَى تحرّدِهَا التَّامُ الْعُقْلِيُّ، وَهِيَ أَدَلةٌ اعْتَبَرَ فِيهَا إِدْرَاكُ الْحَقَائِقِ الْبَسيِطَةِ الْكَلِيلَةِ، وَإِطْلَاقِ التَّامِ عَلَيْهِ إِنَّهَا هُوَ بِالنِّسَبةِ إِلَى التَّجَرُّدِ الْأَوَّلِ الْبَرْزَخِيِّ.

وَبَعْضُهَا نَاظِرٌ إِلَى فَوْقِ تحرّدِهَا الْعُقْلِيُّ، بِمَعْنَى أَنَّ لِلنَّفْسِ الإِنْسَانِيَّةِ مَقَامٌ مَعْلُومٌ فِي الْهُوَيَّةِ، وَلَا هُوَ دَرْجَةٌ مَعْيَّنَةٌ فِي الْوُجُودِ، وَبِعِبَارَةٍ أُخْرَى: لَيْسَ لَهَا حَدٌّ تَقْفَ إِلَيْهِ وَمَقَامٌ تَنْتَهِي إِلَيْهِ، وَيَعْبَرُونَ عَنِ هَذَا الْمَعْنَى أَيْضًا بِأَنَّهَا لَيْسَ لَهَا وَحْدَةٌ عَدْدِيَّةٌ، بَلْ لَهَا وَحْدَةٌ حَقَّةٌ حَقِيقَيَّةٌ ظَلِيلَةٌ...»^(١).

(١) الحجج البالغة على تحرّدِ النَّفْسِ النَّاطِقَةِ، آيَةُ اللهِ حَسْنِ حَسْنِ زَادَةِ الْأَمْلِيِّ، بُوستانِ كِتَابِ الطَّبِيعَةِ الْأَوَّلِ، ١٤٢٣هـ: ص ١٠-١١.

وقد جاءت مراتب التجّرد هذه ضمن الأدلة التي ساقها المصنف رحمه الله^(١).

وقد أشار الحكيم السبزواري رحمه الله للمرتبة الأرقى من التجّرد بقوله:

وأَنَّهَا بحث وجودِ ظُلْ حَقٌّ عَنِي وَذَا فَوْقَ التَّجَرِّدِ انطَلَقَ^(٢)

وما يراد من فوق التجّرد هو التجّرد عن الماهية، وذلك لأنّها عنده وعنده المصنف وشيخ الإشراق أنّ النّفوس إثباتٌ محضٌ، وذلك لأنّها ظلٌّ الحقّ الذي ماهيّته إثباتٌ.

تطورات النفس وارتقاؤها

لقد تمّ الوقوف على هذا الأمر الذي يعد خاصّة الإنسان، حيث «...الإنسان من جملة الأكوان الطبيعية مختصٌ بأنّ واحداً شخصياً من نوعه قد يكون مترياً من أدنى المراتب إلى أعلىها مع انحفاظ هويّته الشخصية المستمرة على نعمت الاتصال، وليس سائر الطيّاب النّوعيّة على هذا المنهاج...»^(٣)، «فالماء إذا صار هواءً لا يبقى بفرده ولا بنوعه، وكذا في المركب، كالغمم إذا صار إنساناً، بخلاف الغنم الذي هو الإنسان الجاهل إذا صار إنساناً والإنسان إذا صار كاملاً في عقليه النّظري والعملي، أي ملكاً عالماً وملكًا عالمًا بقيت نوعيّته، بل هويّته المتطرفة»^(٤).

زفة وحسرة

قال الغزّي:

قالوا: بعديت ولم تقرب، فقلت لهم: بعدي عن الناس في هذا الزمان حجى
إذا خروجك لم يُخرجك عن كربٍ حسدت من كان حلساً البيت ما خرجا

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع، مصدر سابق: ج ٨، ص ٣٤٣.

(٢) شرح المنظومة، مصدر سابق: ج ٥، ص ١٢٤.

(٣) المصدر نفسه: ج ٩، ص ٩٦.

(٤) المصدر نفسه، حاشية ٢.

كم عالمٌ لم يلجم بالقرع باب منىٍ وجاهلٌ قبل قرع الباب قد وجا
 قعدت في البيت إذ ضيّعت متظراً^(١) من رحمة الله بعد الشدة الفرجا
 نعم، البعض لابد منه، وذلك امثالة للأمر الإلهي بالإعراض عن الجاهلين،
 وهو من مصاديق القول لهم: سلاماً، وامثال هذا الأمر الإلهي رزانةٌ وعقلٌ
 يصون الكرامات عن خبط عشواء له أهله في كل زمانٍ.

الملاحظ المؤسف هو أن تكون مقدرات الأمة التي توجب رقيها في يد أمّيٌّ
 جاهلٌ لسبب أو لآخر، كان له سلطانٌ على أهل العلم، فترى الكثير منهم يداريه
 ويراعيه، لا لعلمٍ يجده عنده ولا لفهمٍ، وإنما لدرهم جاء إليه بطريقٍ شتّى، وهذا
 سببٌ من أسباب تقهقر الأمة الحبل بـكُل خيرٍ، ألا ترى أن خيرات الأمة
 الاقتصادية لم تعد عليها بـخـير؟

الأمية تنهش الأمة، والفقر والفرقة، وكل سببٌ من أسباب التأخر تجده
 يرتع ويمرح في أرجائها.

وبالعودة إلى البيت الثالث من الآيات المذكورة، تجد أنّ من علامات
 انحطاط أيّ مجتمع أو وسـطٍ هو الخرص على تلبية طلبات الجاهل قبل أن يفوه
 بها، وأن تصمم الآذان عن إلحاح حال عالمٍ وتعمى القلوب التي في الصدور،
 وتغلّ الأيدي.

لقد كان مدّعـيـ العلمـ منـ أـبغـضـ الـخـلـائقـ إـلـىـ اللهـ تـعـالـىـ،ـ قالـ عـلـيـ عـلـيـهـ
 السلامـ:ـ «ـ...ـ وـرـجـلـ قـمـشـ جـهـلـاـ مـوـضـعـ فـيـ جـهـالـ الـأـمـةـ،ـ عـادـ فـيـ أـغـبـاشـ الـفـتـنـةـ عـمـ بـمـاـ
 فـيـ عـقـدـ الـهـدـنـةـ،ـ قـدـ سـمـاـهـ أـشـبـاهـ النـاسـ عـالـمـاـ وـلـيـسـ بـهـ...ـ»^(٢).

(١) شرح حكمة الإشراق، العلّامة مسعود بن مسعود كازروني، المعروف بـ(قطب الدين الشيرازي)، باهتمام: عبد الله نوري، مهدي محقق، جامعة طهران، ١٣٧٩ ش: ص ٦.

(٢) الكافي، مصدر سابق: ج ١، ص ١٣٨، الحديث ٦.

وهنا يحضرني كلامُ للعلامة السيد جلال الدين الأشتياني رحمه الله معلقاً على ما نقله العلامة القيصري في الفصل الثامن من مقدمة لشرح فصوص الحكم للشيخ الأكبر محبي الدين بن عربي، من قولِ لأمير المؤمنين عليه السلام، يقول فيه: «أنا نقطة باء بسم الله، أنا جنب الله الذي فرطتم فيه، وأنا القلم، وأنا اللوح المحفوظ وأنا العرش، وأنا الكرسي، وأنا السماوات السبع والأرضون»: «هناك نصوص وظواهر وإشاراتٌ وكنياتٌ لطيفةٌ واردةٌ في الكتاب والسنة الواردة عن حضرة الرسول، وتأثيراتٌ صادرةٌ عن مقام عصمة وطهارة الأئمّة الاثني عشر، في بيان سير الإنسان الكامل في جميع العالم وتجليه في جميع المظاهر، وهي من حيث صحة السند غير قابلةٍ للخدش».

هذه الخطبة التي نقلها العلامة المصنف قدس سره قد كان نقلها الأعظم من العرفاء في كتبهم ومسفراتهم.

هذه الخطبة قابلةٌ للخدش في سندتها لكنَّ مدلولها - إذا لم تكن له عليه السلام - في كمال الصحة والإتقان، حيث تعضده رواياتٌ أخرى ذات مضامين أعلى وأكمل من مدلول هذه الرواية.

وعلاوةً على هذه الروايات فإنَّ العقل الصريح يحكم بأنَّ الإنسان الكامل - وبواسطة الاستعداد التام - يمتلك قدرة السير في مراتب الملائكة، والظهور في شراشر عالم الوجود.

المأخذ المختار لعرفاء الإسلام

لا ينبغي أن نتوقع من الذين قد صرفوا أعمارهم في تحقيق المسائل الكلامية والفقهية والأصولية ولم يحوموا حول هذا القبيل من المسائل العالية أن يصدقوا بهذا النحو من المبني؛ لأنَّ فهم هذا القبيل من الروايات في غاية الغموض.

لذلك يوجد بين القدامي من الرواية لأخبار أهل البيت عليهم السلام والحاملين لأخبار الشيعة - رضوان الله عليهم - ممَّن قد رمي بالغلو، لأنَّه نقل شيئاً

من الأحاديث في شأن الأئمة عليهم السلام مما كان قد اشتمل على مضمون عالٍ.
القميون من قدماء محدثي الإمامية قد رموا جماعةً كثيرةً بالغلو، ثم قد عدّهم
المتأخرون من أهل الرجال وأعظمهم أهل الحديث والدرية من الثقات، وقد رأوا
أن هذا الرمي ناشئٌ عن قصورٍ.

من بين المتأخرین من علماء الإمامیة - كثیر الله تعالیٰ أمثالهم - المحدث المتبھر
والفقیہ العالی القدر الآخوند ملا محمد باقر المجلسی الأصفهانی - أعلى الله مقامه
وشکر سعیه وضاعف أجره - وأتباعه من الذين أسلقو روایاتٍ كثيرةً عن
الاعتبار وذلك لاشتمالها على هذا القبيل من المضامين...»^(١).

وبالتالي فإن هذا النحو من المعارف لا يعالج ولا ينقد بأدواتٍ معرفیةٍ غير
مسانحةٍ له، إذ «...لا يدرك غامض المعقول بالمنقول، فكيف بما وراء العقول،
ولا يلزم من معرفة علم واحد الإحاطة بسائر العلوم، وما منا إلّا له مقامٌ
معلومٌ، وكل ميسّرٌ لما خلق له، ومبتهجٌ بما فضلته الله...»^(٢).

(١) شرح مقدمة قيصري بر فصوص الحكم، سید جلال الدين آشتیانی، مصدر سابق:
ص ٦٥٤-٦٥٥.

(٢) مشارق أنوار اليقين في أسرار أمير المؤمنين، الحافظ رجب البرسي، تحقيق: السید علي
عاشور، ذوي القریبی، الطبعة الثانية، ١٤٢٧ھ: ص ٢٤.

النص الثالث

لا تهافت في الكلام الإلهي

واعلم: أن الكتب الإلهية المنزلة على الأنبياء عليهم السلام مختلفة الطواهير في باب البعث والقيامة وإن كانت بواسطتها متفقة الأصل، وذلك لدقة المطلب وغموضه كما مر ذكره^(١).

ففي التوراة: أن أهل الجنة يمكثون في الجنة خمسة عشر ألف سنة ثم يصيرون ملائكة، وأن أهل النار يمكثون في الجحيم كذا وأزيد ثم يصيرون شياطين.

وفي الإنجيل: أن الناس يخشرون ملائكة لا يطعمون ولا يشربون ولا ينامون ولا يتوادون.

وفي القرآن من الآيات ما يدل على أن أفراد البشر يُبعثون على صفة التجرد والفردانية، كقوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ آتِيهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَرْدًا﴾ (مريم: ٩٥)، وأن الناس يخشرون كما خلقهم الله أول مرّة، لقوله تعالى: ﴿كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ﴾ (الأعراف: ٢٩)، وفي بعضها ما يدل على أنهم يكونون على صفة التجسم، كقوله تعالى: ﴿يَوْمَ يُسْحَبُونَ فِي النَّارِ عَلَى وُجُوهِهِمْ﴾ (القمر: ٤٨)، وقوله تعالى: ﴿يَوْمَ يُحْمَى عَلَيْهَا فِي نَارِ جَهَنَّمَ فَتُكْوَى بِهَا جِبَاهُهُمْ وَجُنُوبُهُمْ وَظُهُورُهُمْ﴾ (التوبية: ٣٥)، وكذلك سؤال إبراهيم عليه السلام عن الله تعالى: ﴿رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى﴾ (البقرة: ٢٦٠)،

(١) راجع: الشواهد الربوية، مصدر سابق: ص ٢٧٩؛ المبدأ والمعاد، مصدر سابق: ص ٤٣٢.

والجواب بقوله تعالى: ﴿فَخُذْ أَرْبَعَةً مِّنَ الطَّيْرِ...﴾ (البقرة: ٢٦٠)، وقول عزير كما حكى الله عنه: ﴿أَنَّى يُحْيِي هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِائَةً عَامٍ...﴾ (البقرة: ٢٥٩)، ومكث أصحاب الكهف في النوم ثلاثة وتسعم سنين، وقول الله فيهم: ﴿وَكَذَلِكَ أَعْثَرْنَا عَلَيْهِمْ لِيَعْلَمُوا أَنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ...﴾ (الكهف: ٢١)، فبعض هذه النصوص يدل على أن المعاد للأرواح، وبعضها على أنه للأبدان، وقد جل كلام الله وكتبه النازلة على رسله عن أن يشتمل على التناقض، وسنشير إلى وجه الموافقة.

وقد وقع شبه هذه الأخبار المنقوله عن الكتب الإلهية، منقولاً في الأحاديث النبوية، وكذا في كلام أساطير الحكمة المقتبسين أنوار علومهم من مشكاة النبوة ومبادئ الوحي - دون متأخرتهم المقتصررين على البحث - مثل ما ذكر.

قال سقراط معلم أفالاطون: وأما الذين ارتكبوا الكبائر فإنهم يلقون في طرطوس^(١) ولا يخرجون منه أبداً، وأما الذين ندموا على ذنبهم مدة عمرهم أو قلت آثامهم وقصرت عن تلك الدرجة فإنهم يلقون في طرطوس سنة كاملة يتقدون^(٢)، ثم يلقونهم الموج إلى موضع ينادون خصومهم يسألونهم الإحضار على القصاص لينجووا من الاتقاد^(٣)، فإن رضوا وإلا أعيدوا إلى طرطوس، ولم يزل ذلك دأبهم إلى أن يرضى خصومهم عنهم.

(١) في بعض النسخ: ططراس.

(٢) في بعض النسخ: يتعدّبون.

(٣) في بعض النسخ: الشرور.

والذين كانت سيرتهم فاضلةً، يخلصون من هذه الموضع من هذه الأرض، ويستريحون من هذه المحابس ويسكنون الأرض النقية^(١).

قال المترجم: «طرطاوس» شُقَّ كَبِيرٌ وأهْوَيْهُ تَسِيلُ إِلَيْهَا الْأَنْهَارُ^(٢)، على أَنَّهُ يَصُفُّهُ بِمَا يَدِلُّ عَلَى التَّهَابِ النَّيَارِ، كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَإِذَا الْيَحْارُ سُجَرَتْ﴾ (التكوير: ٦)، وقوله: ﴿وَالْبَحْرُ الْمَسْجُورِ﴾ (الطور: ٦).

وقال أستاذ الفلسفه: النفس إذا سلكت علوًّا ولم تبلغ إلى العالم الأعلى بلوغاً تاماً، وقفت بين العالمين، وكانت بين الأشياء العقلية والحسية [وصارت] متوسطة بين العقل والحس، غير أنها إذا أرادت أن تسلك علوًّا سلكت بأهون سعي ولم يشتدد عليها ذلك، بخلاف ما إذا كانت في العالم السفلي ثم أرادت الصعود إلى العالم العقلي، فإن ذلك مما يشتدد عليها^(٣).

وأمّا بيان رفع التناقض بين الآيات والكلمات المنقوله والتحقيق في التوفيق بينها، فهو: أنّ الأبدان الأخرى متوسطة بين العالمين جامعة للتجرد والتجسم، مسلوب عنها كثير من لوازم هذه الأبدان الدنيوية، فإنّ البدن الأخرى كظل لازم للروح وكحكاية ومثال له، بل هما متّحدان في الوجود، بخلاف هذه الأبدان المستحيلة الفاسدة، وإن الدار

(١) الشواهد الربوبية، مصدر سابق: ص ٢٨٠؛ المبدأ والمعاد، مصدر سابق: ٤٥٣.

(٢) تحقيق ما للهند، أبو ريحان بيروني، عالم الكتب، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٣هـ: ص ٥٠.

(٣) أثولوجيا (أفلوطين عند العرب)، نصوص حقّقها وقدّم لها: عبد الرحمن بدوي، انتشارات بيدار، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ: ص ١٣٨.

الآخرة وأشجارها وأنهارها وغرفاتها ومساكنها والأبدان التي فيها، كلها صور إدراكية وجودها عين مدركيتها ومحسوسيتها، وقد علمت مراراً أن الصورة المحسوسة وجودها في نفسها عين محسوسيتها، ومحسوسيتها عين وجودها للجوهر الحاسّ، وكذلك حكم الصور المعقولة في أن وجودها في نفسها ومعقوليتها وجودها للجوهر العاقل كلها شيء واحد بلا اختلاف جهه، ولذلك قال تعالى: ﴿إِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهُ الْحَيَاةُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾ (العنكبوت: ٦٤)، معناه: أن الحياة ذاتية لتلك الأجسام، بخلاف أجسام الدنيا وأبدانها، فإنها في ذاتها ميتة الجواهير، مظلمة النوات، مجهلة الأكونات في نفسها إلا بصور إدراكية زائدة عليها، وأن الحياة واردة عليها من خارج، وقد علمت أيضاً منا في مباحث العقل والمعقول من الفن الكلي من الحكمة: أن الصورة العقلية متحدة بالعقل، وكذلك الصورة المحسوسة متحدة بالحاسّ، فالعبدان الأخرى عين النفوس بخلاف هذه الأبدان الدنيوية.

ووجه آخر في الموافقة: أن نحـو وجود السـعادـاء وأهـل الجـنة أـرفع وأـعلى من نـحو وجود الأـشـقيـاء وأـصـحـابـ النـارـ، والـكـاملـونـ المـقـربـونـ أعلى وأـرفعـ منهاـ جميعـاـ، فـالـتـجـرـدـ لـقـومـ وـالـتجـسـمـ لـقـومـ آخـرـينـ.

وهـاهـناـ أـوـانـ الشـروعـ فيـ ماـ وـعـدـنـاهـ منـ تـحـقـيقـ المـعـادـ الجـسـمـانـيـ، وـبـعـثـ الأـبـدانـ، وـماـ يـنـوـطـ بـذـلـكـ منـ أـحـوـالـ الـآخـرـةـ بـمـقـدـمـاتـ يـقـيـنـيـةـ وـأـصـوـلـ بـرـهـانـيـةـ تـنـاسـبـ أـهـلـ الـبـحـثـ، فـلـنـشـرـ فـيـهـ مـسـتـعـنـاـ بـالـلـهـ وـمـلـكـوـتـهـ.

الشرح

لما كان الغرض الإلهي من الشرائع الإلهية هداية الإنسان إلى ما فيه خيره الواقعي، وكان الناس متفاوتين في دركهم، وكانت مسائل العقيدة سبباً مسألاً المعاد لا تخلو من غموضٍ، وكان من الحكمة تكليم الناس على قدر عقولهم، فقد وقع نتيجةً كُلّ هذا الخلافُ والاختلافُ في ظواهر الشرائع وفي المسألة الواحدة، ومن جملتها المعاد، سبباً المعاد الجسmani، وأماماً البواطن وفي نفس الأمر والواقع فلا يتصور ذلك بين النصوص الدينية الصادرة حقّاً عن السماء، وذلك للعصمة التي يقف وراءها العلم الذي لا حدّ له ولا قيد.

لقد حفلت الظواهر الدينية بأراءٍ عديدةٍ، حيث اختلف في مدة مكث بعض النفوس في النعيم أو العذاب، أو في مصيرها بعد انقضاء تلك المدة، وقد ترى بعض النصوص تظهر معاداً روحانياً فقط دون الجسmani، وأخرى تتناول الجسmani وكأنه لا معاد آخر سواه.

وقد عالج رحمة الله هذا التناقض المتراءى من خلال وجهين أحدهما خاصٌ، والآخر عامٌ شاملٌ.

• أاما الأول، فقد رفع التناقض ما بين ما يقيّد جسمية المعاد وما بين روحانيته، بأنّ البدن المحشور ليس جسماً من الأجسام العنصرية الموجودة في عالمنا هذا، وإنّه فلا نشأة أخرى ولا نشأة فيها لا نعلم، وإنّما عودٌ ومعادٌ إلى الأولى، وإنّما بدنٌ يبرزخ فيه من كلّ من عالمي التجدد والأجسام شيءٌ، إذ فيه آثار الأجسام من أبعادٍ وشكلٍ، وفيه من عالم العقل والتجدد أنه مجرّد عن المادة ذاتاً، وهذا يكون يبرزخاً بين العالمين؛ إذ «...كلّ ما هو يبرزخ بين الشيئين لابدّ وأن يكون غيرهما، بل

له جهتان يشبه بكل منها ما يناسب عالمه^(١)، فالأبدان الأخرى شبيهة بالجوهر الجساني من حيث كونها محسوسة مقدارياً، أي ذات أبعاد وأشكال، وبالجوهر المجرد العقلي في كونها نورانية مجردة عن المادة ذاتاً دون الآثار كما علمت.

فالكلمات التي تتحدث عن البدن وما يلقاءه فإنما يراد به البدن الأخرى الذي له حظ من الجسمية، والكلمات التي تتحدث عن المعايرة بين الأبدان المعادة والأبدان المبتدأة فمن جهة أن البدن الأخرى مجرد عن المادة ذاتاً وليس كذلك الأجسام الدنياوية.

وكذلك الصور الواردة في النصوص فإنما ليست صوراً كصور عالمنا هذا قائمة في المواد متغيرة دائرةً فاسدةً، بل هي كما تقدم في الفصل السابق من تفاوت مراتب الناس في درك المعاد، حيث أفيد هناك أن الصور المحسوسة المذكورة في النصوص الدينية من ملذةٍ ومؤلمةٍ إن هي إلا صورٌ إدراكيّة وجودها في نفسهاها عين وجودها لدركها، ووجودها في نفسهاها عين مدركيتها، لا أن وجودها في نفسهاها شيءٌ ومدركيتها شيء آخر.

وهذا الحال حال الصور الذهنية فإن وجودها في نفسهاها وحصولها في نفسهاها عين حصولها للعالم، وبعبارة أخرى: عندما توجد صورة ذهنية فإننا لا نجد حصولين (حصول الصورة العلمية في نفسهاها، وحصولها لنا) بل وجودها في نفسهاها عين حصولها لنا، وحصولها لنا يجعلها مدركة لنا. وهذا لا يختص بالصورة المحسوسة، بل هو شأن كل صورة، وهو ما يُبحث تحت عنوان: اتحاد العلم والعلم والمعلوم، والعلم - كما هو معروف - ينقسم إلى: حسيٌ جزئيٌ، وعقليٌ كليٌ، والحسي هنا بالمعنى الأعم (أي ما ليس بعقلي) يشتمل على ثلاثة أقسامٍ

(١) شرح فصوص الحكم، محمد داود قيصرى رومي، شركة انتشارات علمي وفرهنگي، الطبعة الأولى، ١٣٧٥ ش: ج ١، ص ١١٧.

حسّي بالمعنى الأخّصّ، وخياليّ، ووهميّ.

• وأما الوجه الآخر الذي رام المصنف رحمة الله فيه رفع ما يظهر من التناقض في النصوص الدينية في أمر المعاد هو رعاية التشكيك، فالمعاد كما عرفت ليس على شاكلة واحدةٍ، وذلك لأنّ النفوس ليست كذلك، ومع تفاوت النفوس المعادة لا يعقل أن يكون للكلّ معادٌ مالٌ واحدٌ، وبالتالي فالكلام إذا جرى عن معادٍ خاصٍ بنفسٍ فإنه يشتمل على أحكامٍ خاصةٍ بها لا تكون لغيرها، وهكذا. ثمّ يجري الكلام حول نفوسٍ ذات مرتبةٍ فيتحدّث عنّا يناسبها من أحكامٍ ولا يناسب النفوس السابقة، فيقع التعارض عند من لا معرفة له بأحوال النفوس وأنّ المعاد بحسب ما للنفس من درجةٍ ومرتبةٍ.

إشارات النص

من عند الله تعالى

ذكرنا سرّ ووجه التناقض الذي يبدو للوهلة الأولى بين ظواهر الكتب الإلهية، وقد علمت أنّ هذا لا يسري إلى ما هو أبعد من الظاهر، وذلك لأنّ الكتب الإلهية صادرةٌ عن مبدأٍ واحدٍ هو فوق التمام والكمال، لا تعترى به الغفلة ولا يعرضه الجهل، ولا يزداد علماً يكتشف من خلاله خطأً أو خللاً فيما أفاده من قبل، كيف وهو واجب الوجود بالذات، وواجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات والصفات، فلا مجال للنقص إليه، والتهافت في القول أو الفعل وليد ذلك، وبالتالي فالتهافت والاختلاف يكون من عند غير الله، ولذلك كان القرآن الكريم من عنده تعالى حيث أعيى الأعداء المترّبصين به شرّاً أن يرصدوا اختلافاً فيه، وقد باعوه حماولاً لهم بالفشل وعادت عليهم بالخيبة. فمنهم من نبهه ذلك على آله من عند الله، ومنهم من أبى واستكبر وكان من الكافرين حيث لم يسجد لعظمة وعلوّ ذلك الكتاب، ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ﴾

لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافاً كَثِيرًا» (النساء: ٨٢)، والتالي باطلٌ فالمقدم مثله، إذن فهو -أي القرآن -ليس من عند غير الله، بل هو من عنده، وما عنده تعالى غايةٌ في التواهم والاتساق والانسجام.

ومثل ما يتراءى من تهافتٍ في الكتاب التدويني مثل ما يشاهد في كتابه تعالى التكويني من شرورٍ وتزاحمٍ، حيث يتّخذه مَن لا سعة له من فكِّ ونظرٍ دليلاً ينقض به المدعى من العناية الإلهية والقدرة وغير ذلك من صفاتٍ ذات مساسٍ بالخلق والإيجاد، وما دروا أنَّ طبيعة هذا العالم تفرض شرّاً يستجلب به خيراً كثيراً، والذي يكون شأنه كذلك لا يكون شرّاً، بل هو خيرٌ لما يؤدّيه من مساهمةٍ في وجود خيرٍ كثيرٍ.

معاد أهل الكتاب

أمّا التوراة فقد قلل ذكر المعاد فيها، مع أنَّ الأثر التربوي والعقائدي الذي يؤدّيه ذكر المعاد لا يتناسب مع المساحة الضيّقة التي أفردت له في التوراة؛ لذلك وعلى المدى الطويل أثّر ذلك أشدَّ التأثير في مسلك اليهود على مرِّ الزمان، حيث يؤثّر عنهم الحرص وجمع المال وكنزه، والتوصّل لذلك بأيّ وسيلة، حتى راحوا يتندرون فيما بينهم، فيقول يهوديٌّ لآخر يريد ابتزازه واستغلاله: «كأنّك يهوديٌّ»، وقد وجد هذا الخلق طريقه إلى ثقافة الشعوب عنهم، حتّى نحا الأمر منحىً مبالغًا فيه، فالأديب الإنجليزي (وليم شيكسيير) أعطى صورةً فاقعةً عن هذا المسلك، وذلك من خلال اليهودي المرابي (شايلوك)^(١)، وكيف لا يكون هذا المستوى من الحرص على حياةٍ لدى قومٍ ما كان للمعاد في عقيدتهم من أثرٍ يُذكر؟ وأنت ترى أنَّ الأمة التي حفل كتابها الخاتم بالمعاد وشئونه لا قيمة لها ولا وزن، فقد غُزّيت في عقر دارها وذلت، وهي لا تعتبر ذلك غزوًاً وذلًاً، بل

(١) في كتاب مسرحيّة (تاجر البنديّة).

لقد شرّع ذلك، وزعم مفتو السلاطين بأنّه لو كان محمد بن عبد الله صلّى الله عليه وآله بين ظهرانينا لاستعان بـ«الناتو» لكي يضرب بلاد المسلمين ويدمّر أمنهم وأمانهم ويمزق المزق فيهم، وقد تحاشى هذا اللازم مفتٍ قد أعمّ الجهل والخذل معاً عندما صور للسذج والعمي أنّ قذائف «الناتو» كانت لا تنزل إلا على رؤوس الذين حقّ عليهم القول من ربّهم، فكانت القذيفة تنزل على شخصٍ تمزّقه تمزيقاً، وبالقرب منه شخصٌ لا يناله من أذاها شيءٌ، سبحانه الله، كنّا نسمع بالقنابل الذكية، وهذا نحن نسمع بالقنابل الإلهية، أي المسددة إلهياً، وهي تنطلق بضغطة زرٍ من يد آخرٍ ما تفكّر فيه هو الله والأخلاق، ولسان حال الكثير من أبناء الأمة يقول:

ولما رأيتُ الجهلَ في الناس فاشياً تجاهلتُ حتى ظنَّ أني جاهلٌ

وخلاصة القول: الحقائق لا تدور مدار الألفاظ والعناء والتسميات، إذ قد يدر من مسلمٍ من شناعةٍ ووحشيةٍ ما لا يرقى إلى فعله الوحوش الكاسرة. وبالعودة إلى المعاد في التوراة نجد هناك إشاراتٍ عابرةً تفيد أصل المعاد دون التعرّض أو التوسيع في أمره، على ما له من أهميةٍ وخطرٍ، فقد جاء في صموئيل الأول، الإصلاح الثاني، الجملة السادسة: «الربُّ يميت ويحيي»، وكذلك جاء في أشعيا، الإصلاح السادس والعشرين، الجملة التاسعة عشرة: «تحيا أمواتك. تقوم الجثث. استيقظوا ترّنموا يا سكان التراب». والذى يظهر من النصّين الآتتين أنّ هناك حياةً أخرى بعد الموت، والذى يبدو من الثاني هو جسمانية المعاد، حيث يتحدث عن قيام الجثث وسكنى التراب، لكنّنا نجد باحثةً معنيةً بتراث الحاخام الأكبر موسى بن ميمون القرطبي - ذي الشأن الرفيع لدى شريحةٍ واسعةٍ من أبناء الطائفة الموسوية، حيث قيل في فضلاته الشيء الكثير - تقول: «إنه لا يقول بالمعاد الجسماني، وقد تعرّض ابن ميمون إلى هجومٍ عنيفٍ خلال حياته من قبل الحاخamas الذين اتهموه بإنكار عقيدةبعث المادي

للجسد، ولذا كتب في عام (١٩١١م) مقالاً في البعث فنَّد فيه هذه الاتهامات. ونظراً لأنَّ الجدل الذي أُثير عن رؤاه بخصوص البعث تفجَّر بعد انتهاءه من كتاب (دلالة الحائرين)، فقد كتب مقالاً عن المعجزات أكَّد فيه أنَّ الأرواح تسترد إلى الأجساد بعد الموت... ومن هنا يبذل جهداً كبيراً في دحض مقولات عدم الإيمان بالبعث أكثر من الترويج بالفعل لعقيدة البعث. ومن الممكن الكشف عن أدلة الله على النحو التالي:

١. يمثل البعث عودة الروح إلى الجسد بعد الانفصال عنه.
 ٢. العالم القادم مكوَّنٌ من أرواح دون أجسادٍ مثل الملائكة، ولا يمكن للأجساد أن توجد في العالم الآخر.
 ٣. يمكن للروح أن تعود إلى الجسد، ورفض هذه المقوله يقود إلى رفض كلِّ المعجزات.
 ٤. إنكار المعجزات إنكاراً للربّ، وانتهاص من شأن الشريعة.
 ٥. بمقدور الربّ إحياء الموتى بمشيئته ورغبته حينما يريد ويعيث مَن يريده.
 ٦. بينما خلود الروح عقيدةٌ متماشيةٌ مع طبيعة العالم فإنَّ البعث حدثٌ معجزٌ.
 ٧. لا وجود لدليلٍ عقلانيٍّ عن وجود البعث...»^(١)، إذن فللمعاد عينٌ وأثرٌ في اللاهوت اليهودي بغضِّ النظر عن معناه ومستواه.
- وأماماً ما ورد في الإنجيل حول المعاد فيلوح منه أنَّه روحانيٌّ ليس إلا، حيث جاء في إنجيل متى الإصلاح الثاني والعشرين الجملتين ٣٠ – ٣١: «فأجاب يسوع وقال لهم: تضلُّون إذ لا تعرفون الكتب ولا قوَّة الله، لأنَّهم في القيامة لا يزجّون ولا يتزوجون بل يكونون كملائكة الله في السماء»، ولعلَّهم اكتفوا بإثبات المعاد الجسماني بها ورد في العهد القديم.

(١) موسى بن ميمون، تمار روادافسكي، ترجمة: د. جمال الرفاعي، المركز القومي للترجمة، الطبعة الأولى، ١٣٢٠م: ص ١٥٢.

الباب الحادي عشر
في المعاد الجسماني
وما يرتبط به من أحوال الآخرة ومقاماتها
وفيه فصول

تمهيد

يشتمل هذا الباب على الأمرين الرئيسيين التاليين:

١. المعاد الجساني.
٢. أحوال المعاد الجساني، وذلك كالصراط، ونشر الصحائف وإبراز الكتب، والحساب والميزان، وغير ذلك من أحوالٍ مرجعها المعاد الجساني الذي يراد إثباته والتركيز عليه من خلال الدليل العقلي، وهو ما عجز عنه الأكابر، أمثال الشيخ أبي علي ابن سينا رحمه الله^(١).

يمتدّ هذا الباب على مساحة أربعة وثلاثين فصلاً، العمدة فيها ثلاثة؛ حيث

تناول المعاد والحضر بشكل مباشر:

١. الفصل الأول، حيث أُفرد للتذكير بأصول ومقدّمات قد تمّ بيانها في أبحاث العلم الكلّي، والتي سيكون دورها في إثبات هذا النحو من المعاد.
٢. الفصل الثالث، حيث يتمّ التعرّض فيه لشُبه المنكرين وشكوك الجاحدين، وقد كانت الشُّبه سبعاً.
٣. الفصل الثالث عشر، حيث يتمّ فيه إثبات حشر جميع الموجودات حتى الجماد والنبات فضلاً عن الحيوان الأعجم، وذلك من خلال بيان دعاوى ستّ:
الأولى: حشر العقول الخالصة.
الثانية: حشر النفوس الناطقة على اختلافها في العلم والعمل.
الثالثة: حشر النفوس الحيوانية.
الرابعة: حشر القوى الباتية.
الخامسة: حشر الجماد والعناصر.

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع، مصدر سابق: ج٩، ص ١١٠.

السادسة: حشر ومعاد الهيولي والأجسام الماديّة.

وأمّا ما جاء في الفصول الباقيّة فهو عبارة عن شؤون وأحوال الحشر والمعاد الجساني، وهي عديدة، يغلب عليها الطابع النقي، والوقوف عليها يزيح الغشاوة عن بعض شؤونه، ويزيد في تأكيد هذا النحو من المعرفة الحقّة، ولهذا مردوده الذي لا يخفى على مستوى الإيمان والعمل الذي يدعو إليه.

وإليك فصول هذا الباب مجملةً واحداً بعد آخر^(١):

الفصل الأوّل: في ذكر أصول يحتاج إليها في إثبات هذا المقصود أو يتتفع بها فيه؛ حيث ذكر أحد عشر أصلاً^(٢)، وهي التالية:

الأوّل: أصالة الوجود.

الثاني: التشخّص يساوق الوجود.

الثالث: الوجود حقيقة مشكّكة.

الرابع: الحركة الجوهرية.

الخامس: حقيقة الشيء بصورته لا بماتّه.

السادس: الوحدة تسايق الوجود.

السابع: تشخّص البدن بالنفس المدبّرة له لا بجرمه.

الثامن: القوّة الخيالية مجرّدة عن المادة.

التاسع: الصور العلميّة مطلقاً مجرّدة عن المادة، والصور الخيالية والإدراكيّة

(١) مقسّمة على ثلاثة مجلّدات؛ حيث يقع الفصل الأوّل إلى الفصل الثاني عشر في هذا المجلّد (الجزء الرابع) والفصل الثالث عشر إلى الثالث والعشرين في المجلد الثاني (الجزء الخامس) والفصل الرابع والعشرون إلى الرابع والثلاثين في المجلد الثالث (الجزء السادس)، وقد تمّ الكلام في الأجزاء الثلاثة الأولى في التناصح وشؤونه، ثمّ خواصّ النفس ثمّ المعاد الروحاني، وبهذا يكون هذا الشرح قد أتى على جُلّ مسائل المعاد والنشأة الأخرى.

(٢) سوف يأتي أتها عشرة، راجع ص ١٧٤ من هذا الجزء.

الحسّية قائمة في النفس قياماً صدوريّاً لا حلولياً.

العاشر: من الصور ما يحتاج إلى فاعل وقابل، ومنها ما يوجد دون الجهة القابلة، وذلك كالأفلاك والكواكب فهي مختبرات توجد بمجرد التصورات.

الحادي عشر: أجناس العالم ثلاث نشأت؛ أدناها: عالم الصور الطبيعية الكائنة الفاسدة، وأوسطها: عالم الصور الإدراكيّة الحسّية المجرّدة عن المادة، وأعلاها: عالم الصور العقلية والمثل الإلهيّة. والإنسان دون غيره من بين الموجودات له هذه النشأة.

الفصل الثاني: في نتيجة ما قدمناه وثمرة ما أصلناه؛ حيث يشتمل هذا الفصل على إبراز ما تؤدي إليه تلك الأصول، وأنّ المعاد في المعاد مجموع النفس والبدن بعينهما، وأنّ المبعوث في القيامة هذا البدن بعينه لا بدن آخر مباین له.

الفصل الثالث: في دفع شبه المنكرين وشكوك الجاحدين لحشر الأجساد؛ حيث تم التعرّض لسبع شبه، وهي التالية:

١. شبهة الأكل والماكول.

٢. عدم كفاية تراب الأرض لتشكل الأبدان التي سوف تُعاد يوم القيمة.

٣. مكان الجنّة والنار الجسمانيتين.

٤. شبهة التناصح.

٥. الإعادة عبث وجزاف لا يليق بالحكيم.

٦. الحدوث منحصر بالسبق بالمادة والاستعداد.

٧. لازم الحشر والبعث إما الترجيح بلا مرّجح، أو التزاحم المكاني لأجساد الناس، وذلك لأنّ الكل سُيُحشر في يوم لا ريب فيه.

لقد تناول هذا الفصل الشبه المذكورة وعالجها بما لا يدع مجالاً للوقوف عندها.

الفصل الرابع: في القبر الحقيقي وأنّه روضة من رياض الجنّة أو حفرة من حُفر النيران؛ بعد الكلام في القبر وحقيقةه من أحوال الآخرة المرتبطة في المعاد

الجساني، حيث تم في هذا الفصل بيان الأمرين التاليين:

- ١ . وجهه تألم الميت بعد مفارقة روحه لبدنه الطبيعي.
- ٢ . بيان معنى القبر الحقيقي وكذلك البعث.

الفصل الخامس: في الإشارة إلى عذاب القبر؛ حيث يتم بيان وجهه ألم وعذاب الميت، وذلك بسبب المؤذيات التي هي عبارة عن الأخلاق الذميمة والملكات الرذيلة، وهو لا يشعر بها قبل الموت مع وجودها؛ لكون أكثر الناس في غفلة وانشغال يزولان بالموت وينكشف الغطاء ليصبح البصر حديداً شديداً، وكلما ازداد درك المؤذي المؤلم ازدادت الأذية واشتد الألم.

الفصل السادس: في الأمر الباقي من الإنسان. والبحث فيه متربع على ما ثبت في محله من أنّ النفس إذا فارقت البدن بقي لها شيء من التعلق بالبدن.

الفصل السابع: في مادة الآخرة وهيولي صورها الباقة؛ يعدّ هذا الفصل نتيجة للفصلين الرابع والسادس، حيث صار الأول منها إلى أنّ للنفس بعد المفارقة علاقة بالبدن، بينما جاء الثاني بهوية ذلك الذي كان متعلق النفس بعد المفارقة، حيث علمت أنه قوة الخيال.

ما يراد قوله في هذا الفصل هو التركيز على الدور المهم للقوّة المذكورة في إثبات المعاد الجساني، فهي مادة الآخرة وهيولي صورها المللّة والمؤلمة، وقد عقد المصطف مقارنة ما بين كلّ من هيولي الصور الدنياوية وهيولي الصور الأخرىوّية أيضاً، وذلك للإمعان في بيان ذلك الدور ومستوى أثره وخطره.

الفصل الثامن: في البعث؛ الإشارة الثانية إلى معنى بعث النفوس وخروجها بعد الموت، بعد أن أشار إليه وإلى معناه في الفصل الرابع لما تعرّض لمعنى القبر الحقيقي وأنّه روضة من رياض الجنّة أو حفرة من حفر النيران.

الفصل التاسع: في الحشر؛ حيث يتم تناول وجهه تنوع حشر النفوس على صور شتّى، والقول بأنّ مرجع ذلك هو تنوع الصورة النفسيّة التي هي المادة

الأخروية التي عرفت أنها القوة الخيالية، وأن ذلك يعود إلى الملوكات الغالبة من جرّاء تكرّر الأفاعيل.

الفصل العاشر: في أن للنفس الإنسانية أنحاء كثيرة من الحشر، بعضها قبل حدوث هذا البدن الطبيعي؛ حيث عنى به: الكينونة السابقة للنفس الإنسانية على كونها النفسي، فهي قديمة - على ما أفاده أفلاطون - لا من حيث نفسيتها، بل من حيث كينونتها العقلية، فهي - كغيرها - موجود من موجودات الخزائن الإلهية التي تنزل إلى نشأة دانية اقتضاءً لتمام وجوده ودومه فيضه.

الفصل الحادي عشر: في أن للإنسان حسراً كثيراً كثرة لا تحصى؛ وذلك لأن له مقامات كلية عديدة، وذلك كالحسن والخيال والعقل، وكل مقام من المقامات المذكورة ذو درجات ومراتب كثيرة متفاوتة في اللطافة والكتافة، والأعلى يكون أكثر في عدد الطبقات، وقد جعل الله ذلك لتكون تلك المقامات والنشأت درجاً ومراقي يتّخذها الإنسان وسيلة في سلوكه إليه - تعالى - ولا يتجاوز إلى الأعلى إلا بعد أن طوى درجات الأدنى.

الفصل الثاني عشر: في تذكر أن الموت حق والبعث حق؛ حيث تم التأكيد أن الموت أمر حتمي، وهو مرحلة من مراحل حركة جوهر النفس نحو الآخرة، والموت إنما يعرض بسبب قوة واشتداد النفس بحيث لا يبقى للبدن قوة احتمال، ويصبح معوقاً بعد أن كان معيناً، لذلك لا تجد النفس بدأً من مفارقته.

ثم يتعرّض رحمة الله لوجه كراهة الموت، ويدرك سببين: ١. فاعليٌ. ٢. غائيٌ.

الفصل الثالث عشر: في الإشارة إلى حشر جميع الموجودات حتى الجمادات والنبات إلى الله تعالى كما تدل عليه الآيات القرآنية؛ حيث يعدّ المصنف الممكناً ثم يشرع في إثبات حشرها، وذلك من خلال دعاوى ست.

الفصل الرابع عشر: في معنى الساعة في قوله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا﴾ (النازعات: ٤٢). ذكر أنّ الساعة من السعي فالقيامة ساعة لأنّها

مَا يُسْعِي إِلَيْهَا بِحَرْكَةِ غَرِيزَيَّةِ جَبْلَيَّةٍ، وَهُوَ مَا دُغْدَغَ فِيهِ الْحَكِيمُ السَّبْزُوَارِيُّ رَحْمَهُ اللَّهُ وَأَنَّ الْلُّغَةَ الْعَرَبِيَّةَ لَا تَسْاعِدُ عَلَيْهِ. كَمَا أَشَارَ إِلَى أَنَّ أَهْلَ الْيَقِينِ بِوَقْعِهَا لَا يَسْأَلُونَ أَيَّانَ مَرْسَاهَا، وَإِنَّمَا يَسْتَعِدُونَ لِلقاءِهَا، وَهَذَا كَاشِفٌ إِنِّي عَنْ يَقِينِهِمْ بِوَقْعِهَا وَعَدْمِ ارْتِياَبِهِمْ فِيهَا.

الفصل الخامس عشر: في معنى النفح في الصور؛ حيث يتم التعرّض لمعنى النفح وعددده، ولمعنى الصور، حيث ينقل رحمة الله كلاماً للفخر الرازبي وقد ذكر فيه معاني ثلاثة.

الفصل السادس عشر: في القيامتين؛ الصغرى والكبرى. أمّا الصغرى فهي لمن يموت، كقيامة زيد مثلاً حين موته، وهي القيامة الخاصة بشيء، وأمّا الكبرى فهي العامة لكل شيء، والأولى معلومة، وأمّا الثانية فمبهمة، وقد أكد المصنف أنّ مفتاح العلم بيوم القيامة ومعاد الخلائق هو معرفة النفس ومراتبها، حيث تنبع من النفس وهي ذات واحدة ببساطة روحانية، وأنّ هذه القوى والراتب - على اختلافها ماهيّةً ووظيفةً ومظهراً - ترجع إلى تلك الذات الواحدة الصرفة المجردة.

الفصل السابع عشر: في أنّ أي الأجسام يُحشر في الآخرة وأيّها لا يُحشر؛ حيث تم تقسيم الجسم المتصرف فيه من قبل النفوس إلى قسمين:

١. الجسم الذي تتصرف فيه النفس تصرفاً أولياً، أي: مباشرة ومن دون واسطة.

٢. الجسم الذي تتصرف فيه النفس تصرفاً ثانياً، أي: بواسطة جسم آخر قبله، وهو الذي لا مطعم له في حشر، وإنما الحشر للأول، وذلك لأنّه جسم نوريّ حيّ حيّةً ذاتيةً.

الفصل الثامن عشر: في حال أهل البصيرة هنا حيث يراد الإشارة إلى أمرتين:

١. رؤية أهل البصيرة - وهم بين ظهرانينا - أمور الآخرة وأحوالها.
٢. بيان (لم) ذلك.

الفصل التاسع عشر: في الصراط؛ بيان المراد من الصراط المستقيم الذي يؤمر المؤمن بطلب الهدایة إلیه: «**أهْدِنَا الصَّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ**» (الفاتحة: ٦) فهو عبارة عن منهج التوحيد وسلوك الموحدين من الأنبياء والأولياء وأتباعهم، وهو الصراط الذي يوصل إلى جوار الله تعالى.

الفصل العشرون: في نشر الصحائف وإبراز الكتب؛ والمراد بالكتب والصحائف النقوس التي تتكون من خلال الملوكات التي تكون من جراء تكرر الأفاعيل والأقاويل، وهي عبارة عن صور مناسبة لتلك الملوكات، فتكون لذلك معذبة أو منعمة، وهذا ما يبرر دوام كل من النعيم والعقاب.

الفصل الحادي والعشرون: في حقيقة الحساب والميزان؛ من حقائق المعاد الهامة والتي كان لها مساحة مهمة في الكتاب والسنة: الحساب والميزان، حيث إنّ الحساب في الآخرة يكون لأفعال المكلف وأقواله المتفرقة، وهي التي عرفت أنها محفوظة في كتاب لا يغادر صغيرة ولا كبيرة إلا أحصاها، ونتيجة ذلك الحساب تحدّد مستقبل صاحبها من حيث النعيم أو العذاب.

وأمّا الميزان فهو ما يوزن به الشيء من علوم وأعمال، وعلى أساس ذلك يتم الكشف عن القيمة لكل منها.

الفصل الثاني والعشرون: في الإشارة إلى طوائف الناس يوم القيمة؛ لاشك أنّ الناس يوم القيمة ليسوا على شاكلة واحدة من حيث النعيم والعقاب، فمنهم من ينعم ومنهم من يُعذَّب، وكذلك ليس أهل النعيم على شاكلة واحدة، إذ منهم المقربون ومنهم السعداء من أصحاب اليمين، والأشقياء هم أصحاب الشهار، ولاشك أنّ العذَّبين درجات، لأنّ موجب العذاب وهو المعصية على تفاوت وتشكّيك في الشناعة.

الفصل الثالث والعشرون: في أحوال تعرض يوم القيمة؛ حيث يتم التعرض في هذا الفصل إلى مواقف عديدة يوم القيمة، وذلك كالاعراف، ومجيء الجحيم،

وذبح الموت بشفرة يحيى، والعرض وتطاير الكتب والصراط والوازين.

الفصل الرابع والعشرون: في بيان ماهية الجنة والنار؛ حيث يراد البحث في منشأ ومبدأ كلٌّ من الجنة والنار، وأنهما ممّ تتكوّنان.

الفصل الخامس والعشرون: في الإشارة إلى مظاهر الجنة والنار ومشاهدتها؛ حيث يتضح في هذا الفصل أنَّ للجنة والنار مظاهر محسوسة في هذه النشأة، أمّا هما ففي نشأة الآخرة.

الفصل السادس والعشرون: في أبواب الجنة والنار؛ حيث يتمُّ الكلام فيه حول أمرتين اثنين:

١. إثبات أنَّ لكلٍّ من الجنة والنار أبواباً.

٢. عرض الخلاف في تعين مصاديق تلك الأبواب وأنَّها:

- المدارك الإنسانية.
- الأعضاء السبعة.
- الأخلاق.

الفصل السابع والعشرون: في تتمة الاستبصار في بيان حقيقة أحوال الجنة والنار؛ حيث يجري الكلام فيه في إكمال ما عُرض في تبصرة وتذكرة، حيث اشتغلنا على كلام يمهّد للكلام حول البرزخ أو الجنة الجسمانية التي هي عبارة عن الصور الإدراكية القائمة بالنفس الخيالية مما تشتهي و تستطاب، حيث يتأكّد هنا أيضاً أنَّ الجنة والنار ليستا بخارجتين عن ذات أصحابها.

الفصل الثامن والعشرون: في كيفية خلود أهل النار في النار؛ حيث يجري البحث في عويسقة كانت مصدر شجار وزراع بين أهل التحقيق من المهتمّين في أبحاث معاد الإنسان وما له، وهي أنَّه كيف ينسجم القول بخلود بعض أهل النار في النار مع كثير من الأصول الحكمية، وذلك كالقول بأنَّ القسر لا يكون أكثرياً ولا دائمياً، وأنَّ كلَّ موجود من الموجودات الطبيعية ذو غاية ينتهي إليها،

والغاية خير وكمال، وغير ذلك من أصول.

الفصل التاسع والعشرون: في استيضاح معرفة جهنّم ومادّتها وصورتها؛ أمّا مادّتها فهي تعلق النفس بأمور الدنيا من حيث هي دنيا، وأمّا صورتها فهي صورة الهيئات المؤلّمة والأعدام والنقائص، فهي وإن كانت أموراً سليمة لكنّها ذات صور حضوريّة لها ضرب من الوجود. وهنا يعالج شبهة معروفة، وهي أنّه كيف يتمّ الجمع ما بين شرّية الألم التي يلزم فيها عدميّته وبين كونه وجوديّاً، وذلك لأنّه إدراك المنافي، والإدراك أمر وجوديّ؟

الفصل الثلاثون: في تعين محلّ الآلام والعقوبات في النار؛ بعد أن ثبت أنّ هناك جهنّم وأملاً وعقوباتٍ، وأنّ الإنسان موزّع ما بين أعضاء ونفس حيوانية وأخرى ناطقة، يقع السؤال: أيّ من المذكورات يكون محلّ العقوبات والآلام؟ يوضح المصنف عدم صلاحية كلّ من الأعضاء والنفس الناطقة لتكون محلّ للعقوبات، وانحصر الأمر بالنفس الحيوانية، فهي كالدابة التي تخرج عن الجادة فإنّها تُضرب لكي تعود إليها.

الفصل الحادي والثلاثون: في الإشارة إلى الزبانية وعددها؛ في هذا الفصل تأكيد أمرٍ تقدّمت الإشارة إليه غير مرّة، وهو أنّ جنة الإنسان وجهنّمه ليست أمراً خارجاً عن ذاته، وملذّ الإنسان ومؤذيه هو تلك الملوكات الناتجة عن تكرّر أفعال خاصة، بحيث تتحول تلك الملوكات إلى صور مناسبة قد تكون مؤذية وقد تكون ملذة. ما جدّ هاهنا هو أنّ الزبانية -وهم ملائكة العذاب- ما هم إلّا قواه الإدراكيّة والمحركيّة، وهي تسعه عشر، على ما سوف يأتي لدى الدخول في هذا الفصل.

الفصل الثاني والثلاثون: في الإشارة إلى درجات السلوك إلى الله والوصول إلى الجنة الحقيقية وما يざئها من دركات البُعد عن الله والسقوط في النار الحقيقة؛ الإشارة إلى مراحل لابدّ من قطعها لمن أراد أن يحظى بالجنة الحقيقة وأن يكون له المعاد الروحاني الخاصّ بقلةٍ منبني البشر ممن وصل إلى مقام

العقل وحاز على المعرفة الإلهية والعلوم الكلية.

الفصل الثالث والثلاثون: في شجرة طوبى وشجرة الزقوم؛ يراد في هذا الفصل بيان أصل ومنشأ هاتين الشجرتين (طوبى والزقوم)، وهما اصطلاحان قرآئيان، وأنّ أصل الأولى كمال العلم والعمل، حيث يصبح الإنسان به شجرة طيبة تؤتي أكلها اليانع كل حين، وأمّا الإنسان الذي اكتسب المعارف الفاسدة والأفكار الكاسدة وقام بالأعمال الشنيعة فهو شجرة خبيثة لا تثمر إلّا مقرزاً من القول ومنفراً من العمل.

الفصل الرابع والثلاثون: في كيفية تجدد الأحوال والآثار على أهل الجنة والنار؛ يتناول المصنف رحمة الله في هذا الفصل علاج مسألة بل معضلة قد استعصى علاجها على الكثيرين، وهي أنّه كيف يتم التوفيق بين تجدد الأحوال في الآخرة مع عدم وجود مادة تكون مبدأً يحمل الاستعداد المطلوب للتتجدد والتغيير؟

الفصل الأول^(١)

في ذكر أصول يُحتاج إليها
في إثبات هذا المقصود أو يُنتفع بها فيه

(١) راجع: المبدأ والمعاد، مصدر سابق: ص ٢٨٢ .

تمهيد

الفصل الذي بين أيدينا يعرض أصولاً قد تم تحقيقها من قبل في مواضع عديدة من كتاب الأسفار، وإنما قد تم استدعاها هنا مجرّد إعماها في إثبات ما هو المطلوب، وهو المعاد الجساني الذي احتمم فيه البحث وتضاربت الآراء على مستوى كُلَّ من: هل البسيطة وهل المركبة. فإذا أعطيت هذه الأصول حقّها من التأكيل الوافي والتدبر الكافي، ولم يكن هناك مانع يحول دون ذلك، كالعلو والظلم والعصبية؛ فإنَّ الأمر سينكشف لصاحبِه جلياً لا ريب فيه بأنَّ «المعاد في المعاد مجموع النفس والبدن بعينهما وشخصهما، وأنَّ المبعث في القيامة هذا البدن بعينه لا بدُّ آخر مباین له، عنصريًا كان ... أم مثالياً...»^(١).

لابد من الإشارة إلى تفاوت مدخلية هذه الأصول في إثبات المدعى من المعاد الجساني، وهذا ما ألمح إليه عنوان هذا الفصل حيث يمكن تقسيم الأصول المذكورة إلى قسمين: ١. أصول يُحتاج إليها في إثبات هذا المقصود، ولا يتم إثباته دونها. ٢. أصول يُنفع بها في إثبات هذا المقصود، فهي ذات مساعدة داعمة للأصل الذي يُحتاج إليه.

قال الحكيم الأمي رحمه الله: «لا يخفى أنَّ هذه الوجوه جُعلت في كتب صدر المتألهين قدس سرّه - كالأسفار، والشواهد، ومفاتيح الغيب - أصولاً للبرهان على عينية البدن المعادي مع البدن الدنيوي، وقد سلك المصنف رحمه الله - أهي: الحكيم السبزواري - كذلك في أسرار الحكم، لكنه قدس سرّه جعل كلَّ أصل من هذه الأصول برهاناً مستقلاً في هذا الكتاب، ولا بأس به»^(٢).

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع، مصدر سابق: ج ٩، ص ١٩٧.

(٢) درر الفوائد، مصدر سابق: ج ٢، ص ٤٤٨.

النص الأول

الأصالة والتشخص

وهذه الأصول والمقدمات قد مرّ بيانها في هذا الكتاب مستقصيًّا، لكنَّ الغرض استحضارُها واجتماعُها لئلا يُذهلَ عنها ويقعَ إعمالُ الروية فيها. وهي هذه:

الأصل الأول: إنَّ الوجودَ في كُلِّ شيءٍ هو الأصلُ في المُوجوَديَّةِ، والماهيةُ تَبْعُدُ له، وإنَّ حقيقةَ كُلِّ شيءٍ هو نَحْوُ وجودِهِ الخاصُّ به، دون ماهيَّتِهِ وشَيْئِتِهِ، وليس الوجودُ - كما زعمَهُ أكثُرُ المتأخِّرين - آنَّه من المعقولاتِ الثانيةِ والأمورِ الانتزاعيَّةِ التي لا يحاذِي بها أمرٌ في الخارج، بل حُقُّ القولِ فيهِ أنْ يقالَ: إنَّه من الهويَّاتِ العينيَّةِ التي لا يحاذِيها أمرٌ ذهنيٌّ ولا يمكنُ الإشارةُ إليها إلَّا بصريرِ العرفانِ الشهوديِّ.

الأصل الثاني: إنَّ تَشْخُصَ كُلِّ شيءٍ وما يتميَّزُ به هو عينُ وجودِهِ الخاصُّ، وإنَّ الوجودَ والتشخصَ متَحدَانِ ذاتًا متغايرانِ مفهومًا وأسماً، وأمّا المسمَى عندِ القومِ بالعوارضِ المشخصةِ فليست إلَّا أماراتٍ ولوازمَ للهويَّةِ الشخصيةِ الوجوديَّةِ لا بأعيانِها وأشخاصِها، بل على سبيلِ البَدْلِيَّةِ في عرضِ يكونُ لها من حدٍ إلى حدٍ، فيتبَدَّلُ كثُرُ منها - بل كُلُّها - والشخصُ هو هو بعينِهِ.

الشرح

لقد اشتمل هذا النص على أصلين اثنين، هما:

١. أصلة الوجود، لا الماهية التي هي ما يقال في جواب ما هو.
 ٢. إنّ التسخّن وامتناع فرض الصدق على كثرين إنّما هو بالوجود لا بالأعراض والعوارض المنسخة، كما عليه المشهور إلى ما قبل الفارابي رحمه الله.
- أمّا المراد بالأصلة والأدلة التي سيقت لإثبات أنّها من نصيب الوجود لا الماهية، فهو ما عرضنا له مفصلاً في دروسنا على مستوى نهاية الحكمة والجزء الأول من الأسفار، حيث وقفنا عند هذه المسألة طويلاً وبشكل مفصل، وقد ذهبنا في ذلك مذهباً جديداً رتبنا عليه آثاراً عديدة ذات مدخلية في حلّ عوائقات لم تجد لها حلّاً من قبل.

الحقّ أنّ الوجود هو الأصيل المتحقق في الأعيان، وهو منشأ ما نراه من آثار واقعية ضرورية، ولا يمكن أن تكون الأصلة من نصيب الماهية بمعنى ما يقال في جواب ما هو، وهي لها بمعنى آخر سوف نشير إليه لاحقاً. ولذلك قال الحكيم السبزواري رحمه الله:

دليـل مـنْ خـالـفـنـا عـلـيـل	إـنـ الـوـجـودـ عـنـدـنـاـ أـصـيـلـ
..... ^(١)	لـأـنـهـ مـنـبـعـ كـلـ شـرـفـ

وأمّا المخالف فقد ذهب إلى أنّ الوجود مجرد مفهوم لا يوازيه ولا يحاذيه شيء في الأعيان، فهو من المقولات الثانية التي لا يوجد لها مصدق مستقلّ في الأعيان، لكنّ الحقّ خلاف ذلك، بل هو بعكس ذلك، فهو - أي: الوجود - حقيقة شأنها أنّها

(١) شرح المنظومة، مصدر سابق: ج ١، ص ٦٣.

«لا صورة عقلية لها كالماهيات الموجودة في الخارج التي لها صورة عقلية...»^(١)، بل الوجود «من المفاهيم التي حيّثة مصادقها حيّثة أنه في الخارج متربّاً عليه آثاره، فلا يدخل الذهن الذي حيّثته حيّثة عدم ترتّب الآثار الخارجية...»^(٢).

وإنْ قلت: إذن فكيف يتم الوصول إلى درك الواقعية التي تدرك على نحو الاضطرار، والواقعية هي الوجود بناءً على أصالته، وإذا لم يمكن ذلك فكيف وصل إلينا مفهوم الوجود الذي لا أبلده منه ولا أجلِّ:

معَرَّفَ الْوُجُود شَرْحُ الْأَسْمَاءِ	لَا هُوَ بِالْحَدَّ وَلَا بِالرَّسْمِ
مَفْهُومُهُ مِنْ أَعْرَفِ الْأَشْيَاءِ	وَكُنْهُهُ فِي غَایَةِ الْخَفَاءِ ^(٣)

أمّا درك حقيقة الوجود ف تكون بال مباشرة والعلم الحضوري لا الحصولي الذي أشار إلى امتناعه الحكيم السبزواري في شرحه لعجز البيت الثاني من البيتين^(٤) وكذلك العلامة الطباطبائي في نهاية الحكم. وقد أشار المصنف إلى هذا التحوّل من العلم بقوله: «لا يمكن الإشارة إليها إلا بصريح العرفان الشهودي»^(٥). وبالتالي فالمعد في المعاد هو الأصيل، أي: الموجود في الأعيان، والموجود في الأعيان هو الوجود لا الماهية، وبهذا يتّضح وجه إعمال هذا الأصل في إثبات المطلوب.

لكنَّ الأصل المذكور وحده لا يؤدّي إلى المطلوب، لأنَّ المطلوب هو إثبات المعاد لوجوداتٍ خاصّة يمتنع فرض صدق واحدٍ منها على كثيرين، إذن فلا بدّ من أمرٍ يكون مبدأً لذلك الامتناع الذي هو التشخّص، والمبدأ يدور بين أحد أمرين:

(١) نهاية الحكم، مؤلّفه الأستاذ العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي، مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة السابعة عشرة، ١٤٢٤هـ: ص ٢٣.

(٢) المصدر نفسه: ص ٣١٤، المرحلة الحادية عشرة، الفصل العاشر.

(٣) شرح المنظومة، مصدر سابق: ج ١، ص ٥٩.

(٤) المصدر نفسه.

(٥) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع، مصدر سابق: ج ٩، ص ١٨٥.

١. العوارض: كالأين، والكم، والوضع، والمتى.
٢. الوجود الخاصّ.

وقد تبّنى المصنّف الثاني^(١)، وقد سبقه إليه المعلم الثاني الفارابي رحمه الله^(٢) وأنّ العوارض لا تصلح لأن تكون مبدأ للتشخّص، وذلك لأنّها كلية أوّلاً، ولأنّها ماهيّات ثانياً، وإضافة كليّ لآخر وإنْ ضيق من دائرة الصدق إلّا أنّه لا يفيد الجزئيّة وامتناع فرض الصدق على كثيرين.

ولذلك كما قالوا: (الفعليّة والخارجيّة تساوق الوجود)، فكذلك (الشخصيّة تساوق الوجود)، وإلى مفاد ذلك أشار السبزواري رحمه الله في منظومته:

تشخّص ساوق في الأذهان	عين مع الوجود في الأعيان
تعرض مع عرض كعرض الأمزجة	له الأمارات أمور خارجة
كليّة تشخّصاً للذّات ^(٣)	إذ لا يفيد ضمُّ ماهيّات

والمساوية: هي عبارة عن اختلاف مفهومين واحدهما في الصدق على شيء واحد واحدهما في حيّة الصدق، فالموجود - مثلاً - من حيث وجوده واحدٌ ومن حيث هو واحدٌ موجود.

إشارات النصّ

الماهية تبع للوجود

عندما يقال تارةً: (أ) مثلاً متحرّك بتبّع (ب) وأخرى يقال: (أ) متحرّك بعرض (ب)، فإنَّ الاصطلاح يدلّ على أنَّ المراد أنَّ (أ) متحرّك حقيقةً لا مجازاً في

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع، مصدر سابق: ج ٢، ص ١٠.

(٢) كتاب التنبية على سبيل السعادة، التعليقات (رسالتان فلسفيتان)، الفارابي، حقّقه وقدّم له وعلّق عليه: الدكتور جعفر آل ياسين: ص ٥٣، تعلقة (٦٠).

(٣) شرح المنظومة، قسم الحكمة، مصدر سابق: ص ٣٧٤، غرر في التشخّص.

التارة الأولى، وليس الأمر كذلك في التارة الثانية، وليس وارداً في حق صدر المتألهين الخلط بين الاصطلاحين، إذن فالماهية ذات تأصل وواقعية، وهو خلاف ما يذهب إليه، وهنا نحتمل أنه أراد الذي ذهبنا إليه من القول الذي فصلناه في دروس شرح الجزء الأول من الأسفار^(١)، ونشرير إليه على نحو الإجمال، حيث نعتقد أن مدرسة الحكمة المتعالية وغيرها من ذهب إلى أصالة الوجود واعتبارية الماهية - بمعنى أنها أمر عدمي لا يتّصف بالوجودية إلا بواسطة شيء آخر - إنما ذهبوا إلى هذا المذهب المتطرف المتجمّن على الماهية لعدم تمييزهم بين مقامين، أو فقل: لعدم دركهم سوى مقام للمسألة من مقامين رئيسين من البحث هما: «المقام الأول: إثبات أصالة الوجود بنحو كان التامة... المقام الثاني: تحديد التفسير والقراءة الصحيحة لنظرية أصالة الوجود، وهذا ما يرتبط بفهم أصالة الوجود بنحو كان الناقصة بعد الاعتقاد بشوتها»^(٢).

(١) الفلسفة، شرح كتاب الأسفار، الإلهيات بالمعنى الأعم، تقريراً للدروس المرجع الديني السيد كمال الحيدري، بقلم: الشيخ قيسر التميمي، مؤسسة الإمام الجواد للفكر والثقافة، الكاظمية المقدّسة، ١٤٣٥هـ.

(٢) المصدر نفسه: ج ٢، ص ١٠٩ وما بعد.

النص الثاني

الوجود مشكك

الأصل الثالث: إن طبيعة الوجود قابلة للشدة والضعف بنفس ذاتها البسيطة التي لا تركيب فيها خارجاً ولا ذهناً، ولا اختلاف بين أعدادها بممیزٍ فضليٍ ذاتيٍ أو بمصنفٍ عرضيٍ أو بمشخصٍ زائدٍ على أصل الطبيعة، وإنما تختلفُ أفرادُها وأحادُها بالشدة والضعف الذاتيَّين^(١) والتقدُّم والتأخُّر الذاتيَّين والشرف والخسنة الذاتيَّين، إلا أن المفهومات الكلية الصادقة عليها بالذات، المنزعَة عنها لذاتها - وهي المسماة بالماهيات - متخالفةٌ بحسب الذات اختلافاً جنسياً أو نوعياً أو عرضياً؛ وهذا يقال: إن الوجود مختلف الأنواع وإن مراتب الأشد والأضعف أنواع مخالفٌ.

الأصل الرابع: إن الوجود مما يقبل الاشتداد والتضعف، يعني: أنه يقبل الحركة الاشتدادية، وأن الجوهر في جوهريته (أي: وجوده الجوهري) يقبل الاستحالة الذاتية، وقد ثبت أن أجزاء الحركة الواحدة المتصلة وحدودها ليست موجودة بالفعل على نعت الامتياز، بل الكل موجود بوجود واحد، فليس شيء من تلك الماهيات التي هي بإزاء تلك المراتب الوجودية موجودة بالفعل بوجودها [الخاص] على وجه التفصيل، بل لها وجود إجمالي كما في أجزاء الحد، على ما أوضحتناه سابقاً.

(١) الذي هاهنا بمعنى ما ليس بخارج. راجع: نهاية الحكم، مصدر سابق: المرحلة الأولى، الفصل الثالث: في أن الوجود حقيقة مشككة.

الشرح

يشتمل هذا النص من كلام المصنف على الأصلين التاليين من الأصول التي ينبع منها المعايير الجسماني لديه، وهما:

١. التشكيك في الوجود

لقد تم الكلام فيه مفصلاً في الإلهيات بالمعنى الأعمّ، وهو أنّ الوجود حقيقة واحدة لا ثانٍ لها ولا غير لها بناءً على ما تحقق من أنّ الأصلة من حظّها ونصيبها، لكنّها مشكّكة، أي: ذات مراتب متفاوتة بخصوصيات، كالشدّة والضعف والنقد والتأخر، وهي خصوصيات تمتاز بها كلّ مرتبة عما عدّها، وهي -أي: الخصوصيات- ليست ذاتية ماهوية للمرتبة، ولا هي خارجة عنها، وذلك لأنّ الوجود بسيط، وقد ثبت أنّ ما هو خارج عن الوجود لا شيء، وذلك لأنّه الأصل المتحقق، وما سواه لا تتحقق له حتى يكون ميزةً مرتبة من مراتب الوجود. نعم، الخصوصيات المذكورة غير خارجة عن المرتبة مقوّمة لها بمعنى ما ليس بخارج منها، وبالتالي فهي تمام المرتبة وعينها.

وهذا التفاوت المذكور هو تفاوت طوليٌّ، كما لحقيقة الوجود كثرة وتفاوت عرضيٌّ، وهو ما يكون بين الماهيات المنتزعه من المراتب المذكورة، والتي ستكون واسطة في عروض أحكام الماهيات على الوجود، وهذا يقال: الوجود مختلف الأنواع، وذلك لاختلاف أنواع الماهيات العارضة عليه المنتزعه من حدوده ومراتبه. وقد ذُكر أنّ الوجود يتخصص «بالماهيات المنبعثة عنه المحددة له»^(١) وهو مما يلحقه بعرض الماهيات، «ولا يخفى أنّ هذا القسم من التخصص للوجود إنّما هو بحسب التحليل الذهني وعالم الإثبات... في عالم الذهن... ليس باعتبار

(١) نهاية الحكمة، مصدر سابق: المرحلة الأولى، الفصل الثالث، الأمر السادس.

الوجود الخارجي ولا الواقع النفس الأمري... أمّا في مقام الثبوت فلا توجد ماهيةً أصلًا، لأنّ في مقام الثبوت المتحقق هو الوجود فقط ولا يوجد عندنا ماهيةً. نعم في مقام الإثبات نحن نتصور أنّ الماهيات سابقة وأنّ الوجود لاحق، فنتصور أنّ تخصيص الوجودات بـ«ماهياتها»...»^(١).

٢. الحركة الجوهرية

يمكن عرض هذا الأصل من خلال الأمور التالية:

- الحركة هاهنا في الوجود، والمحرك هو الموجود في ذاته وجوهره، وليس المراد بالجوهر هاهنا هو الماهية التي إذا وجدت في الخارج وجدت لا في موضوع، أي: ما يذكر قسياً مقابلاً للعرض، وذلك لأنّ الاستداد والحركة في الماهية يؤول إلى تغيير الذات والذاتيات، وهو مما لا يجوز، وذلك لكونه خلف الذات والذاتية.
- الحركة امتداد متصل، والامتداد ذو أجزاء، وأجزاء الحركة أجزاء لا تجتمع في الوجود، أي: ليست موجودة بالفعل على نحو ونعت الامتياز والتباين، وإنّما لا تجتمع إلا إجمالاً، أو فقل: تجتمع بوجود المحرك الذي هو الوجود الشخصي الذي يكون هو مبدأ وحدة الحركة رغم الحدود التي تقطعها، فهو «...العروة الوثقى التي لا انفصام بها للماهيات... كما ترى في بدنه مثلاً مع ما عليه من التغيير والتبدل من الصبا والشباب والكهولة والشيخوخة مع بقاء شخصيته بنفسه...»^(٢).
- الوجود المحرك في ذاته ممكن، وذلك لامتناع الحركة على وجود واجب الوجود بالذات، وذلك لتأكد وجوده وشدة وتنزهه عن أيّ نحو من أنحاء

(١) شرح نهاية الحكم، للعلامة السيد محمد حسين الطباطبائي، تقريراً لأبحاث ساحة المرجع الديني السيد كمال الحيدري، بقلم: الشيخ علي العبادي، مؤسسة الهدى للطباعة والنشر، ١٤٣٧هـ: ج ١، ص ٤٣٨ - ٤٣٩.

(٢) درر الفوائد، مصدر سابق: ج ٢، ص ٤٥٠.

النَّصْ، وَلَا شَكَّ أَنَّ حَدَودَ الْمُكْنَ وَأَجْزَاءَهُ مُكْنَةً، وَإِلَّا لَكَانَتْ إِمَّا وَاجِبَةً بِالذَّاتِ أَوْ مُمْتَنَعَةً كَذَلِكَ، وَكُلُّاهُمَا مُحَالٌ، وَذَلِكَ لِلزَّوْمِ الْأَوَّلِ كَونَ الْمُكْنَ مُرْكَبًا مِنْ أَجْزَاءَ وَاجِبَةِ الْوَجُودِ بِالذَّاتِ، وَفِيهِ تَعْدِيدُ الْوَاجِبِ الَّذِي تَمَّ إِبْطَالُهُ فِي أَبْحَاثِ التَّوْحِيدِ، وَلِلزَّوْمِ الثَّانِي عَدَمُ وَجُودِ الْمُكْنَ، وَقَدْ فُرِضَ مُوجُودًا، إِذْنَ فَالْحَدُودُ وَالْأَجْزَاءُ الَّتِي تَكُونُ لِلْوَجُودِ الْمُكْنَ الْمُتَحَرِّكَ مُكْنَةً الْوَجُودِ، وَكُلُّ مُكْنَ ذَوِ مَاهِيَّةً، إِذْنَ فَكُلُّ مَرْتَبَةٍ مِنْ مَرَاتِبِ الْوَجُودِ الْمُشَتَّتُ مَاهِيَّةً مِنَ الْمَاهِيَّاتِ، وَذَلِكَ بِحَسْبِ نَحْوِ الْوَجُودِ وَهُوَيْتِهِ.

إشارات النص

بساطة الوجود

قال الحكيم السبزواري رحمه الله:

عند اعتبار ذاته، بل بالعرض
وليس جزء، وكذا لا جزء له
أو القوام من نقىض لزما^(١)

ليس الوجود جوهراً ولا عرض
لا شيء ضده، ولا ما ماثله
إذ قلب المقسم مقوماً

ما يراد الإشارة إليه هاهنا أمران:

الأمر الأول: بساطة الوجود

لَمْ كَانْ لِلْبَسَاطَةِ دُورٌ فِي إِثْبَاتِ أَنَّ طَبِيعَةَ الْوَجُودِ قَابِلَةٌ لِلشَّدَّةِ وَالْعَسْفِ بِنَفْسِ ذَاتِهَا الْبَسيِطَةِ، إِذْنَ هُنَاكَ أَمْرٌ يُسْجِلُ لِحَقِيقَةِ الْوَجُودِ، وَطَبِيعَتِهِ الْوَحدَةُ وَعدَمُ الْكَثْرَةِ، وَذَلِكَ لِأَنَّهَا لَا ثَانِيَ لَهَا، وَتَلِكَ الْكَثْرَةُ فَرعُ الْمُمِيزِ الْمُغَایِرِ لِلْمُمِيزِ، وَبِمَا أَنَّ الْأَوَّلَ هُوَ الْوَجُودُ فَلَا مُمِيزٌ؛ وَذَلِكَ لِأَنَّ اِنْحِصَارَ الْأَصَالَةِ فِيهِ يَسْتَلِزُمُ بَطْلَانُ كُلِّ مَا يَفْرَضُ غَيْرَ الْهُوَ أَجْنبِيًّا عَنْهُ بَطْلَانًا ذَاتِيًّا^(٢).

(١) شرح المنظومة، مصدر سابق: ج ٢، ص ١٧٢ .

(٢) بداية الحكم، العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي، صحّحه وعلق عليه: الشيخ عباس

وهذا ما يمكن عرضه من خلال التالي:

الفرض:

- ١) الوجود أصيل دون غيره.
- ٢) الكثرة فرع الامتياز.
- ٣) الممِيز غير الممِيز، وإلا فلا ميز ولا امتياز.

المُدعى: الوجود واحد لا ثانٍ له بسيط.

البرهان: لو كان للوجود ثانٍ لامتناز عنه بشيءٍ غيره، وإذا لا غير للوجود بحكم انحصر الأصلية به، فلا ميز فلا كثرة، إذن فالوجود واحد لا ثانٍ له.

هذا إذا كان الممِيز خارجاً عن الوجود مغايراً له، وأما إذا كان داخلاً، كما هو حال

الفصل، لكن الوجود مركباً، لكنه ليس كذلك، فلا فصل للوجود يميّزه عما عداه.

أما وجه عدم كونه مركباً، فلانه لو كان كذلك لكنه مركباً من أجزاء ذهنية

كالمادة والصورة الذهنية أو خارجية كالمادة والصورة الخارجيةتين، وكلاهما محال.

أما عدم كون الوجود مركباً من المادة والصورة الذهنيةين، فلأنهما الجنس والفصل

ذاتاً، وإنما الاختلاف اعتباريٌّ لحاظيٌّ ليس إلا، فالحيوان مثلاً إذا لوحظ بشرط لا

بالنسبة للحمل كان مادّة، وإذا لوحظ لا بشرط كان جنساً، والوجود لا جنس له

ولا فصل، فلا مادّة ولا صورة له ذهنيّتان ولا خارجيّتان. أما وجه امتناع أن

يكون للوجود أجزاء عقلية (جنس وفصل) فلانه يلزم منه لازمان على ما أفاد

الحكيم السبزواري في أواخر عجز البيت الثاني وتمام الثالث الأخير، وهما:

١. انقلاب المقسم - أي: الفصل - مقوماً، وذلك إذا كان كلّ من الجنس والفصل اللذين يفرض ترکب الوجود منها وجوداً، حيث يكون الفصل عين الجنس، وذلك لأنّ الوجود هو الوجود.

٢. ترکب أمر موجود من أمرین أحدهما نقیض الآخر، وذلك عندما يفرض أحدهما وجوداً والآخر غيراً.
إذن فلا مکثّر للوجود لا من خارج؛ وذلك لأنّ الوجود لا غير له، ولا من داخل؛ للزومه اللازمين الآخرين المذكورين آنفاً.

الأمر الثاني: الوجود لا جوهر ولا عرض

لما جرى الكلام في الأصل الثاني مما حفل به هذا النصّ، تمّت الإشارة إلى أنّ المراد بالمتّحرك بالحركة الجوهرية هو الوجود، والمراد بالجوهر: الحقيقة والذات، وليس يراد به الجوهر الذي يقابل العرض عند انقسام الماهيّة انقساماً أوّلّياً إلى جوهر وعرض. وكيف يكون الوجود جوهراً وقد ثبت في محله أنّ الوجود مغايراً للماهيّة، والماهيّة ما هي إلّا جوهر وعرض، إذن فالوجود لا يكون جوهرأً ولا عرضاً، وهذا ما يكن عرضه من خلال القياس التالي:

لا شيء من الوجود بـماهية

الجوهر والعرض بـماهية

.. لا شيء من الوجود بـجوهر وعرض

نعم، قد يحمل على الوجود أنّه جوهرأً أو عرضاً بالعرض، وذلك لأنّها متّحدان هويّة:

إنّ الوجود عارض المهيّة تصوّراً واتّحدا هويّة^(١)

حيث يسري حكم أحد المتّحدين إلى الآخر، فيكون الوجود المتّحد هويّة بالماهيّة جوهرأً وعرضاً بسبب ذلك الاتّحاد، وهذا ما أفاده الحكيم السبزواري رحمه الله في البيت الأوّل:

ليس الوجود جوهرأً ولا عرض
عند اعتبار ذاته، بل بالعرض

(١) شرح المنظومة، مصدر سابق: ص .٨٨

أي: بواسطة اتحاده مع ما هو جوهر وعرض، والذي هو الماهية كما عرفت.

الحركة الجوهرية وانقلاب الذات

قال المصنف رحمه الله: «إِنْ قَلْتَ: مَا ذَكْرُهُ هُوَ قُولُّ بِانْقْلَابِ الْحَقِيقَةِ، وَهُوَ مُمْتَنِعٌ. قَلْتُ: هَذَا لَيْسَ مِنْ انْقْلَابِ الْحَقِيقَةِ فِي شَيْءٍ، وَذَلِكَ لِأَنَّ انْقْلَابَ الشَّيْءِ عَبَارَةٌ عَنْ أَنْ يَنْقُلِبَ مَاهِيَّةُ الشَّيْءِ مِنْ حِيثِ هِيَ إِلَى مَاهِيَّةٍ شَيْءٍ آخَرَ بِحَسْبِ الْمَعْنَى وَالْمَفْهُومِ، وَهَذَا مُمْتَنِعٌ؛ لِأَنَّ الْمَاهِيَّةَ مِنْ حِيثِ هِيَ لَيْسَ إِلَّا هِيَ، وَكَذَا يَمْتَنِعُ تَحْوُّلُ وَجُودِ مَاهِيَّةٍ إِلَى وَجُودِ مَاهِيَّةٍ آخَرَ مِنْ غَيْرِ مَادَّةٍ مُشَتَّرَكَةٍ تَبَدَّلُ عَلَيْهَا الصُّورُ بِحَسْبِ الْإِنْفَعَالَاتِ الْمُتَوَارِدَةِ عَلَيْهَا، أَوْ تَنْقُلِبُ حَقِيقَةُ بَسِيْطَةٍ إِلَى حَقِيقَةُ بَسِيْطَةٍ آخَرَ، وَأَمَّا اشْتِدَادُ الْوِجُودِ فِي كِمَالِهِ وَاسْتِكْمَالِ صُورَةِ جَوَهْرِيَّةٍ فِي نَفْسِهِ حَتَّى يَصِيرُ مَقْوِمًا بِأَوْصَافِ ذَاتِيَّةٍ آخَرَ غَيْرِ مَا كَانَتْ أَوْلًَا فَلَيْسَ ذَلِكَ بِمُمْتَنِعٍ؛ لِأَنَّ الْوِجُودَ مُتَقَدِّمٌ عَلَى الْمَاهِيَّةِ، وَهُوَ أَصْلُ وَالْمَاهِيَّةِ تَبَعُّ لَهُ...»^(١).

وخلال هذه المقدمة يمكن عرضها من خلال التالي:

تحوّل ماهية شيء من حيث هي إلى ماهية شيء آخر بحسب المفهوم، انقلابُ

الانقلاب ممتنع

.: تحوّل ماهية شيء من حيث هي إلى ماهية شيء آخر بحسب المفهوم، ممتنع

أيضاً:

تحوّل وجود ماهية إلى وجود ماهية أخرى دون أصل محفوظ انقلاب

الانقلاب ممتنع

.: التحوّل المذكور ممتنع

وأيضاً يقال:

تحوّل حقيقة بسيطة إلى أخرى كذلك انقلاب

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع، مصدر سابق: ج ٨، ص ٣٦٨.

الانقلاب ممتنع
.: التحول المذكور ممتنع

ولسان حال صاحب الإشكال: أن الحركة الجوهرية عند أهلها ليست واحدة وراء ما ذكر من تحولات، وقد علمت أنها باطلة، وإليك توضيح الكلام أكثر:

الحركة الجوهرية تحول من التحولات المذكورة

كل تحول من التحولات المذكورة انقلاب ممتنع
انقلاب ممتنع .: الحركة الجوهرية

والجواب: هو منع الصغرى، حيث إن الحركة الجوهرية ليست واحداً من التحولات المذكورة، وإنما هي عبارة عن اشتداد الوجود الواحد وهو الأصل المحفوظ كمادة مشتركة بين مراتب الاشتداد المختلفة التي توجد بوجود واحد، ويتربّ على كل مرتبة آثار تخصّها، وبالتالي «فالغالطة نشأت من اشتباه الوجود الحقيقي بالمفهوم، ثم اشتباه الأصل المحفوظ في المراتب الحقيقية بها، وفي الاشتداد ثبات هذا الأصل من الفاعل وماذ ماذا من القابل، والاتصال في نفس الحركة مصحّح أن يقال هو هو من غير انقلاب»^(١).

(١) المصدر نفسه: حاشية ١.

النص الثالث

كلّ مرّكب بصورته

الأصل الخامس: إنّ كلّ مرّكب بصورته هو هو، لا بمادّته. فالسريرُ سريرٌ بصورته لا بمادّته، والسيفُ سيفٌ بحديدهِ لا بحديدهِ، والحيوانُ حيوانٌ بنفسهِ لا بجسدهِ، وإنما المادّةُ حاملةُ قوّة الشيءِ وإمكانهِ، وموضوعةُ انفعالاتهِ وحركاتهِ، حتّى لو فرضت صورةُ المرّكب قائمةً بلا مادّةٍ، لكان الشيءُ بتمامِ حقيقتهِ موجوداً، وبالجملةِ نسبةُ المادّة إلى الصورةِ نسبةُ النصِ إلى التمام؛ فالنَّصُ يحتاج إلى التَّمام، والتَّمام لا يحتاج إلى النَّصِ، وكذلك الفصلُ الآخرُ في الماهيّاتِ المركبةِ من الأجناسِ والفصوصِ - كالناطقِ في الإنسان - هو أصلُ الماهيّةِ النوعيّةِ، وسائرُ الفصوصِ والأجناسِ من اللوازمِ الغيرِ المجعلةِ لهذا الأصلِ، فقد يقعُ في تعريفِهِ الحديّ وإنما دخولُها في الحدّ بما هو محدودٌ.

وتوضيحُ هذا المقام: أنَّ الماهيّةَ المركبةَ التي لها وحدةٌ طبيعيةٌ هي التي أجناسُها وفصوصُها بذاءُ أجزائِها الماديَّةِ والصوريَّةِ، كما مرَّ في مبحثِ الماهيّةِ، فنقولُ: لتلك الماهيّةِ اعتبارانِ: اعتبارُ كثرتها وتفصيلها، واعتبارُ وحدتها وإجماليها، فإذا نظرت إليها من جهة وجودها التفصيليٍّ وأردت تحديدها، فلا بدَّ لك من إيراد جميع المعاني التي هي بذاءٍ^(١) تلك الأجزاءِ، وإذا نظرت إليها من الجهةِ التي هي بها

(١) في بعض النسخ: بإزاء.

واحدٌ - وهي صورُها الكماليةُ - وأردتَ تحديدها فهذا التحديدُ لا يكونُ بالأجزاء؛ لأنَّ الصورةَ بسيطةٌ لا جزءٌ لها خارجاً ولا ذهناً كما هو التحقيقُ، بل باللوازم، لكنَّ ليست هذه اللوازمُ كسائر اللوازم التي لها وجودٌ^(١) غيرُ وجودِ ملزومِها، بل هي كُلُّها صادقةٌ على تلك الصورة البسيطةِ الكماليةِ، منتزعَةٌ منها بحسبِ ذاتِها بذاتها من غيرِ انضمام شيءٍ إليها، وهي مع ذلك ليست داخلةً في ماهيَّتها؛ إذ لا ماهيَّة لها غيرُ الإنْسَانِ؛ لما سبقَ أنَّ الصورَ الكماليةَ للأشياءِ هي وجوهاتٌ محضةٌ متفاوتَةٌ في الْمُوْجُودِيَّةِ - وقد مرَّ أنَّ الْوْجُودَ لَا حَدَّ له - لكنَّ التعريفَ بمثل تلك اللوازم ليس بأدونَ وأنقَصَ من التعريفِ الحَدِيِّ بالأجناسِ والفصول؛ لأنَّ تلك الأجناسِ والفصولَ متَّحدَةٌ بها منتزعَةٌ منها.

وهذا معنى ما ذكره الشَّيخُ الرَّئِيسُ في الحَكْمَةِ المُشْرِقِيَّةِ: «أنَّ الْبَسَائِطَ قَدْ تُحَدُّ باللوازمِ التي توصلُ الذَّهَنَ إِلَى حَاقِّ الْمُلْزُومَاتِ، وَالْتَّعْرِيفُ بِهَا لَيْسَ أَقْلَى مِنَ الْتَّعْرِيفِ بِالْمُحْدُودِ»^(٢)، وسرُّ هذا القولِ. وهاهنا أيضاً من الموضعِ التي يكونُ للحدِّ زيادةً على المحدودِ، كما مرَّ ذكرُه، وتعريفُ المبادِئ الْمُوْجُودِيَّةِ لَا يَكُونُ إِلَّا على هَذَا الوجهِ، وهكذا تعريفُ القوى بِأَفْاعِيلِها.

فقد عُلِّمَ بما ذكرناه: أنَّ لِلإِنْسَانِ وجْهَيْنِ: وجْهٌ تفصيليٌّ ووجْهٌ إِجماليٌّ. فوجودُه التفصيليٌّ إنَّما يتحقّقُ بما دِرِّ جوهرِيَّةِ وصُورَةِ اتصالِيَّةٍ مقدارِيَّةٍ وصُورَةٍ هي مبدأ النَّمُو والتَّغْذِيَةِ، وأخْرَى مبدأُ الحَسْنِ والْمُحْرَكَةِ

(١) في بعض النسخ: لا وجود لها.

(٢) شرح الإشارات والتنبيهات مع المحاكمات، مصدر سابق: ج ٣، ص ٦٤.

الاختيارية، وأخرى ناطقةٌ. فيقالُ في حَدَّه: إِنَّه جوهرٌ قابلٌ للأبعاد نَاءٍ
حساسٌ مدركٌ للكليات، وهذه الأجزاءُ مترتبةٌ في الوجود متفضلةٌ في
الشرف والكمال، وكلُّ ما يترتبُ على الأقدم الأخْسَ ويلزمه، يترتبُ على
الآخرِ الأشرف ويلزمُه على الوجهِ الألطفِ الأبسطِ، وأمّا وجودُه
الإجماليُّ فإنَّما يتحقّقُ بنفسِه الناطقةُ التي توجَّدُ فيها جميعُ هذه المعاني
على وجْهِ أبْسَطِ وأعلى.

الشرح

خلاصة هذا النص هو أنه يشتمل على أحد الأصول الهامة التي لها مدخلية في إثبات المعاد الجساني للشيء رغم تغيير مادته، وذلك لأن كلّ مركب إنما تكون حقيقته بصورته لا بعذته، فهي الباقية الواحدة، رغم كثرة المواد أو انعدامها، وليس للمادة من دورٍ إلا حمل قوّة الشيء وإمكانه وموضوعة افعالاته وحركاته. وبعبارة أخرى: إن كان للمادة من دورٍ فإنما هو ذلك الدور الذي لا يمت إلى فعلية الشيء بصلة، وإنما تكون الفعلية من نصيب الصورة ليس إلا. وهذا لم يكن الاحتياج متبادلاً بين كلّ من المادة والصورة، حيث لا مادة دون صورة، مع أنه قد توجد الصورة وقد تخلّت عن المادة، ولا ينخدش هذا بهوية ووحدة وشخصية الصورة.

دفع إشكال

أمّا الإشكال: فهو على ما أُفید من القول بعدم مدخلية المادة في تشخيص الماهية مع أنها مركبة من الأجناس والفصول، والجنس هو المادة ذاتاً، وإنما كان الاختلاف بينهما اعتبارياً لحاظياً ليس إلا، فإذا ما أُريد تعريف ماهية الإنسان فإنما تعرّف بالحدّ الذي يشتمل على الجنس والفصل (على الحيوان والناطق)، فكيف الحال كذلك لا يكون للمادة من دخالة في تحديد هوية الماهية المركبة منها ومن الصورة؟

وبعبارة أخرى: إنّاطة دور تشخيص حقيقة الشيء إنما يصح في الماهيات البسيطة، وأمّا المركبة فلا؛ وذلك لأنّ الماهيات المركبة لا يمكن غمض العين عن المادة التي تعتبر جزءاً مقوّماً لها، كيف وهي مركبة من الأجناس والفصول، ولا جنس دون مادة؛ لما عرفت من أنّ أحد هما عين الآخر ذاتاً، وغيره اعتباراً.

والجواب: إن الماهية المركبة تركيباً حقيقياً طبيعياً لا انضاماً صناعياً، تلحظ بالحاظين:

١. لحاظ الكثرة والتفصيل، حيث يلحظ فيها كـالات الأجناس والفصول البعيدة والمتوسطة، وبه يتم تحديدها بالحدود المشتملة على الأجزاء من أجناس وفصول.

٢. لحاظ الإجمال والبساطة والوحدة، حيث تكون كلـ الـكـالـاتـ المـلـحوـظـةـ بالـلحـاظـ الـأـوـلـ مـوـجـودـةـ بـوـجـودـ وـاحـدـ بـسـيـطـ،ـ وـالـبـسـيـطـ لـاـ يـمـكـنـ تـعـرـيفـهـ بـالـحدـ المشـتمـلـ عـلـىـ الـأـجـزـاءـ،ـ هـذـاـ خـلـفـ الـبـسـاطـةـ وـالـوـحـدةـ.

وإن قلت: إذن كيف يمكننا تعريف ماهية كهذه؟

قلنا: التعريف ليس ينحصر بالتعريف بالـحدـ وما يشتمل عليه من أجزاء، إذ يمكن تعريف الشيء بـلـواـزـمـهـ.

وـالـماـهـيـةـ بـهـذـاـ الـلحـاظـ يـمـكـنـ تـعـرـيفـهـ بـلـواـزـمـهـ الـتـيـ هـيـ كـالـاتـ الـأـجـنـاسـ وـالـفـصـولـ الـمـتـقـدـمـةـ الـمـوـجـودـةـ بـوـجـودـهـاـ،ـ وـهـذـاـ الـلـزـومـ هـاـهـنـاـ غـيرـ الـلـزـومـ الـمـصـطـلـحـ الـذـيـ يـكـونـ فـيـ وـجـودـ الـلـازـمـ غـيرـ وـجـودـ الـلـزـومـ.ـ وـذـلـكـ كـالـلـزـومـ الـذـيـ يـكـونـ لـلـأـشـيـاءـ فـيـ مـرـتـبـةـ وـجـودـ الـذـاتـ،ـ فـهـيـ غـيرـ خـارـجـةـ عـنـ صـمـيمـ الـذـاتـ،ـ إـلـاـ لـفـقـدـتـ الـذـاتـ مـاـ تـعـطـيهـ،ـ وـلـاـ يـؤـدـيـ هـذـاـ الـوـجـودـ لـلـكـثـيرـ إـلـىـ تـرـكـبـ الـذـاتـ الـبـسـيـطـةـ وـتـكـثـرـهـاـ،ـ وـذـلـكـ لـأـنـ الـأـشـيـاءـ الـمـذـكـورـةـ لـيـسـ مـوـجـودـةـ فـيـ مـرـتـبـةـ الـذـاتـ بـوـجـودـهـاـ الـخـاصـةـ،ـ بـلـ هـيـ مـوـجـودـةـ بـوـجـودـ الـذـاتـ لـاـ يـأـيـجـادـهـاـ.

إشارات النص

غـرـرـ فـيـ الـعـلـةـ الصـورـيـةـ

قال الحكيم السبزواري رحمه الله:

صـورـتـهـ فـمـنـهـ شـيـئـيـتـهـ

وـمـاـ بـهـ لـلـشـيـءـ فـعـلـيـيـتـهـ

فعلة صورية للكلّ
وفاعلٌ وصورة المحلّ
والشكل والهيئة والنوعية^(١)
الصورة: هي الشيء الذي يعطي شيئاً فعليته وشيئيته، وكلاهما يساوق
الوجود.

للصورة المذكورة اعتبارات عدّة:

- ١ . بالقياس إلى المركب منها.
- ٢ . بالقياس إلى الجزء الآخر من الكل الذي يشتمل عليها، أي: بشرط لا.
- ٣ . اعتبار بلحاظ لا بشرط.

فالناطق مثلاً بالقياس للإنسان المركب منه ومن الحيوان يكون علة صورية لذلك المركب، وصورة للحيوان الذي يكون مادةً ومحلاً بالاعتبار الثاني، وفصلاً للحيوان الذي يكون جنساً بالاعتبار الثالث.

كما يُطلق لفظ الصورة ويراد به:

- ١ . الصورة الجسمية: وهي التي تعطي الجسم فعليّة الامتداد في الأبعاد الثلاثة.
- ٢ . الصورة النوعية: وهي التي بموجبها تتنوّع الأجسام إلى أنواع مختلفة، كالإنسان، والفرس ... الخ.
- ٣ . صور الشكل الهندسي والهيئة.
- ٤ . الصور العلمية، وهي المعلوم بالذات.

قال المصنّف رحمه الله: «قد ذكر للصورة معانٍ متعدّدة تقال عليها بالاشتراك اللغوي كما يراه الجمهور.

ومن أمعن في النظر إلى المعاني الستّة وجدها كلّها متّفقة في أمر واحدٍ، وهو

(١) شرح المنظومة، قسم الحكم، مصدر سابق: ج ١، ص ٤٣٢.

كون الشيء بالفعل، فيمكن إرجاعها إلى معنىً واحدٍ هو معنى الصورة، وتكون الاختلافات راجعةً إلى أمرٍ آخر، بأن نقول: إنَّ الذي هو بالفعل إمَّا بحسب المعنى والمفهوم، أو بحسب الوجود والحقيقة...»^(١).

والمعنى التي ذكرها الشيخ للصورة هي التالية: «وأَمَّا الصورة فنقول: قد يقال صورة لكلَّ معنى بالفعل يصلح أن يعقل، حتَّى تكون الجواهر المفارقة صوراً بهذا المعنى.

وقد يقال صورة لكلَّ هيئة و فعل يكون في قابل وجداً أو بالتركيب، حتَّى تكون الحركات والأعراض صوراً.

ويقال صورة لما تقوُّم به المادة بالفعل، فلا تكون حينئذِ الجواهر العقلية والأعراض صوراً.

ويقال لما تكمل به المادة وإن لم تكن متقوَّمة بها بالفعل، مثل الصورة وما يتحرَّك بها إليها بالطبع.

ويقال صورة خاصة لما يحدث في المواد بالصناعة من الأشكال وغيرها.

ويقال صورة لنوع الشيء وبجنسه ولفصله ولجميع ذلك...»^(٢).

المادة ودورها

هناك أمور عدَّة يمكن أن تثار حول المادة:

١. إذا كانت الصورة هي مبدأ الفعلية فما هو دور المادة في المركب الذي توجد فيه؟

لقد تمت الإشارة إلى جواب هذا السؤال، فهي الحاملة لإمكان واستعداد الصور الحادثة، إذ كلَّ حادثٍ مسبوقٍ بإمكان وجوده الذي يعدُّ عرضاً موضوعه المادة.

(١) إلهيّات الشفاء، شرح وتعليق: صدر المتألهين، بإشراف: الأستاذ سيد محمد خامنئي، تصحيح وتحقيق ومقدمة: د. نجفيلي حبيبي: ج ٢، ص ١١٠٢-١١٠١.

(٢) المصدر نفسه: ص ٢٨٦.

٢. قد يتساءل البعض عن الفرق بين المادة - من حيث هي قبول صرفٌ محضٌ
ولا فعليّة لها إلّا عدم الفعلية - وبين العدم.

والجواب: هو أنّ هناك فرقاً جليّاً بين كُلّ منها، إذ العدم ليس له أيّ نحو
من أنحاء الفعلية والشيئيّة، وليس كذلك المادة، وذلك لأنّ لها دور القبول الذي
لو لاه لما أمكن حدوث أيّ حادث زمانيّ، وقد أقيمت الأدلة لإثبات أنّ لها نحواً
من الشّبوت ولو كان بالمقدار المتأخّم للعدم.

قال الحكيم السبزواري رحمه الله^(١):

كال فعل والقوّة بالقول الأحقّ

إنّ دليل الفصل والوصل نطق

مسلكان لإثبات وجود المادة الأولى

١. مسلك الفصل والوصل.

٢. مسلك القوّة والفعل.

كلّا هما نطق بالقول الأحقّ، وهو وجود الهيولى الأولى، خلافاً لـكُلّ من شيخ
الإشراق^(٢) والخواجة نصير الدين الطوسي^(٣).

ولو لا أنّ لها وجوداً ما لما صحّ قسمة الوجود إلى ما بالقوّة وما بالفعل.

(١) شرح المنظومة: مصدر سابق، ج ٤، ص ١٤٤.

(٢) تعليقه على نهاية الحكمة، محمد تقى مصباح اليزدي، نشر: در راه حق، الطبعة الأولى، ١٤٠٥ هـ: ص ١٣٤.

(٣) شرح نهاية الحكمة، للعلامة السيد محمد حسين الطباطبائي، تقريراً للدروس سماحة
المرجع الديني السيد كمال الحيدري، بقلم: الشيخ علي حسود العبادي، مؤسسة المدى
للطباعة والنشر، لبنان - بيروت: ج ٤، ص ٢٢٨.

النص الرابع

أطوار النفس وصورها

الأصل السادس: إن الوحدة الشخصية في كل شيء - وهي عين وجوده - ليست على و蒂ة واحدة ودرجة واحدة، كالوجود ليس على نحو واحد، فالوحدة الشخصية في المقادير المتصلة عين متصليتها وامتدادها، وفي الزمان والمتدرجات الوجود عين تجدها وتقضيها، وفي العدد عين كثرتها بالفعل، وفي الأجسام الطبيعية عين كثرتها بالقوّة. وأيضاً حكمها في الجواهر المجردة غير حكمها في الجواهر المادية. فالجسم الواحد يستحيل أن يكون موضوعاً لأوصاف متضادة كالسود والبياض والحلوة والمرارة والألم واللذة، وذلك لنقص وجوده وضيق وعائه عن الجمع بين الأمور المتخالفة؛ فموقع البصر في بدن الإنسان غير موقع السمع، وموضع الشم غير موقع الذوق، وأما الجوهر النفسي فإنه مع وحدته يوجد فيه صورة السود والبياض وغيرهما من المتقابلات، وكلما زاد الإنسان تجرداً وتجهراً واشتد قوّة وكمالاً، صار إحاطته بالأشياء أكثر، وجمعيته للمتخالفات أتم؛ فهو يتدرج في الكمال حتى يستوفي في نفسه (أي: ذاته) هيئه الوجود كله، فينقلب - كما ذكره الشيخ في إلهيات الشفاء^(١) - عالماً معقولاً موازاً للعالم المحسوس كله،

(١) الشفاء، الإلهيات، مصدر سابق: ص ٤٢٦؛ المبدأ والمعاد، للشيخ الرئيس، مصدر سابق: ص ٩٧؛ المبدأ والمعاد، صدر المتألهين، مصدر سابق: ٣٨٧.

مَشَاهِدًا مَا هُوَ الْحَسْنُ الْمُطْلُقُ وَالْخَيْرُ الْمُطْلُقُ وَالْجَمَالُ^(١) الْمُطْلُقُ، وَمُتَّحِدةً بِهِ، وَمُنْتَقِشَةً بِمَثَالِهِ، وَمُنْخَرِطَةً فِي سُلْكِهِ، وَصَائِرَةً مِنْ جُوهرِهِ.
وَمِمَّا يَبْيَّنُ ذَلِكَ وَيُوضَّحُهُ أَنَّ الْمَدْرَكَ بِجُمِيعِ الْإِدْرَاكَاتِ الْحَسِيَّةِ وَالْخِيَالِيَّةِ وَالْعُقْلِيَّةِ، وَالْفَاعِلَ بِجُمِيعِ الْأَفْاعِيلِ الْطَّبِيعِيَّةِ وَالْحَيْوَانِيَّةِ وَالْإِنْسَانِيَّةِ الْوَاقِعَةِ مِنْ إِلَيْسَانٍ، هُوَ نَفْسُهُ الْمَدِيرُ؛ فَلَهَا النَّزُولُ إِلَى مَرْتَبَةِ الْحَوَاسِّ وَالْآلاتِ الْطَّبِيعِيَّةِ، وَلَهَا الصَّعُودُ إِلَى مَرْتَبَةِ الْعُقْلِ الْفَعَالِ وَمَا فَوْقَهُ فِي آنٍ وَاحِدٍ، وَذَلِكَ لِسُعَةِ وَجُودِهَا وَفُورِ نُورِهَا الْمُنْتَشِرَةِ^(٢) فِي الْأَطْرَافِ وَالْأَكْنَافِ، فَذَاتُهَا تَتَطَوَّرُ بِالشُّؤُونِ وَالْأَطْوَارِ، وَتَنْزَلُ بِأَمْرِ^(٣) اللَّهِ إِلَى مَنَازِلِ الْقُوَى وَالْأَعْصَاءِ، فَإِذَا نَزَلْتُ بِسَاحَةِ الْمَوَادِ وَالْأَجْسَادِ، كَانَ حَكْمُهَا حَكْمَ الْقُوَى، وَإِذَا رَجَعْتُ إِلَى ذَاتِهَا وَحَاقَ جُوهرُهَا -
وَذَلِكَ عِنْدَ تَامِّهَا - كَانَتِ الْكُلُّ فِي وَحْدَةٍ.

فِيمِنْ هَذَا الْأَصْلِ يَتَبَيَّنُ: أَنَّ شَيْئًا وَاحِدًا يَجُوزُ كُونُهُ مُتَعَلِّقًا بِالْمَادَّةِ تَارَةً وَمُجَرَّدًا عَنْهَا أُخْرَى، وَأَمَّا مَا اشْتَهَرَ عِنْدَ أَتَيَّاعِ الْمَشَائِينَ أَنَّ حَوْيَ الْوَجُودِ الْرَّابِطِيِّ وَالْاسْتَقْلَالِيِّ لَا يَجْتَمِعُانِ فِي شَيْءٍ وَاحِدٍ، فَهُوَ غَيْرُ مُبْرَهِنٍ عَلَيْهِ، إِلَّا أَنْ يَرَادَ فِي وَقْتٍ وَاحِدٍ مِنْ جَمِيعِهِ وَاحِدَةٌ.

(١) فِي بَعْضِ النَّسْخِ: وَالْحَقُّ.

(٢) فِي بَعْضِ النَّسْخِ: الْمُنْتَشِرُ.

(٣) فِي بَعْضِ النَّسْخِ: كَأْمَرٍ.

الشرح

خلاصة هذا النص: أنّ من الوجودات - وذلك كاجواهر النفسيّة - ما يشتمل على الكثير من دون أنْ يخدش ذلك بوحنته الشخصيّة التي هي عين وجوده، وقد سلك المصنف للوصول إلى هذه الخلاصة المقدّمات التالية؛ منها المطويّ ومنها المذكور:

- كلّ موجود ذو هويّة واحدةٍ وجودٍ واحدٍ، وذلك لامتناع التكرّر في الوجود.
- الوحدة تساوق الوجود.
- الشخصية تساوق الوجود.
- الوجود مشكّك، حتّى على مستوى المرتبة الواحدة.
- إذن فالوحدة والشخصيّة مشكّكتان، تتفاوتان سعة وضيقاً. فالجواهر الجسّاني الواحد الشخصي لا يمكنه أن يكون موضوعاً لأوصافٍ متضادّة، وذلك لضيق وعائه، وأمّا الجوهر النفسي فإنه يتّسع باشتراكه على المقابلات بل يزداد سعة كلّما ازداد اشتراكاً، ومن دون أيّ خدشٍ في وحنته وشخصيّته.
- النفس الإنسانية وهي واحدة شخصيّة لكنّها ذات مراتب وأطوارٍ عديدةٍ تنجز أفعالاً متنوّعة بما يناسب الطور الذي تكون فيه، فهي في طور ومرتبة الطبيعة يصدر عنها الأفعال المناسبة لهذا الطور، وكذلك عندما تكون في طور الفعل فإنّها تنجز أفعالاً مناسبةً لهذا الطور غير مناسبة لطوري آخر من أطوارها.
- وببناءً على كلّ هذا فلا عجب من تعلّق موجودٍ ذي وجودٍ واحدٍ وتشخيص كذلك بالمادة تارة والتجرّد عنّها أخرى، وذلك لأنّه ذو شؤون وأطوار، حيث يمكنه الكون في طورٍ من التعلّق بالمادة، ولا يمكنه الكون في غير ذلك.

إشارات النص النفس أُعجوبة

قال المصنف: «اعلم أنّ هذه المسألة دقيقة المسلك بعيدة الغور، ولذلك وقع الخلاف بين الفلاسفة السابقين في بابها، ووجه ذلك: أنّ النفس الإنسانية ليس لها مقامٌ معلومٌ في الهوية، ولا لها درجةٌ معينةٌ في الوجود كسائر الوجودات الطبيعية والنفسية والعقلية التي كُلُّ له مقامٌ معلومٌ، بل النفس الإنسانية ذات مقاماتٍ ودرجاتٍ متفاوتة، ولها نشأةٌ سابقةٌ ولا حقةٌ، ولها في كُلِّ مقامٍ وعالمٍ صورةٌ أخرى...»، وبالتالي آثارٌ تتناسب مع صورة كُلِّ مقامٍ وعالمٍ، «...وما هذا شأنه صعبٌ إدراكٌ حقيقته وعسر فهمٌ هوَّته...»^(١).

الوجود الرابط والاستقلالي

قال المصنف رحمه الله: «... وأمّا ما اشتهر عند أتباع المشرئين أنّ نحو الوجود الراطي والاستقلالي لا يجتمعان في شيءٍ واحدٍ، فهو غير مبرهنٍ...»^(٢).
فإنّه لابدّ من الوقوف عند أمرين:

١. التذكير بنحو الوجود الراطي والاستقلالي.
٢. وجه إيرادهما فيما نحن فيه.

أمّا الأوّل فقد قال الحكيم السبزواري رحمه الله:

إنّ الوجود رابطٌ ورافي	ثمت نفسٌ فهاك واضبطِ
في نفسه إمّا لنفسه سما	لأنّه في نفسه، أو لا، وما
في نفسه لنفسه بنفسه ^(٣)	أو غيره، والحقُّ نحو أيسه

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع، مصدر سابق: ج ٨، ص ٣٤٣.

(٢) المصدر نفسه: ج ٩، ص ١٩٠.

(٣) شرح المنظومة، قسم الحكمة، مصدر سابق: ج ١، ص ٢٣٧.

حيث ينقسم الموجود بما هو موجود إلى ثلاثة أقسام:

١. الوجود الابط، أي: الوجود في غيره، والذي لا استقلال له عن ذلك الغير، وقد استدلّ لإثباته من خلال بوابة القضايا الخارجية الصادقة، فلكي تكون القضية الخارجية صادقة لابدّ أن تطابق الخارج، ولكي تطابق الخارج لابدّ أن يوجد فيه ما ينطبق عليه أجزاء القضية، ومن جملتها النسبة الموجودة بين الموضوع والمحمول، وما يكون مقابلاً للنسبة هو الوجود الابط^(١).

٢. الوجود الابطي أو الناعتي، وهو ذلك الوجود الذي يكون وجوده في نفسه، أي: يطرد العدم عن ماهية نفسه، كما يطرد عدماً مقارناً لشيء آخر، وذلك كوجود السواد، فإنه يطرد عدمين: العدم عن ماهيته، والعدم المقارن للجدار مثلاً، حيث كان يقارنه عدم السواد قبل وجوده في الجدار.

٣. الوجود النفسي، أي: الوجود في نفسه لنفسه، وهو ما يطرد العدم عن ماهية نفسه ليس إلّا، وذلك كالجواهر التامة، كالإنسان والفرس وغيرهما.

وأمّا الثاني - أي: وجه إيراد هذا التقسيم وذكر المصنف رحمة الله له - فهو أنّ تطورات النفس وتصورها بالصور الملائمة للتطور والمقام الذي توجد فيه لا يصحّ بناءً على ما اشتهر عند أتباع الماشيين، من أنّ الوجود حقائق متباعدة بتمام الذات، والعقل حقيقة وجودية مغايرة للخيال والحسّ، فكيف الحال كذلك أن يكون شيء واحد متصوراً ومتقدّماً بوجود ذي حقائق متباعدة بتمام الذات؟

^(٢) **وابيـت وهو لـديّ زاهـق وعـند مشـائـيـة حقـائـق**

وإنّما يتمّ ذلك التطور وما يتربّب عليه من صور مناسبة للتطور وأثار مترتبة على الصور، وذلك لأنّها مبدأ العقليّات، بناءً على أنّ الوجود حقيقة واحدة ذات

(١) نهاية الحكمة، مصدر سابق: المرحلة الثانية، الفصل الأول.

(٢) شرح المنظومة، قسم الحكم، مصدر سابق: ج ١، ص ٤٠.

مراتب، وأن لا اختلاف نوعياً بين حقائق الوجود^(١):
 الفهلويون الوجودُ عندهم حقيقة ذات تشكيٰ تعم
 كالنور حيثما تقوى وضعف^(٢) مراتباً، غنىً وفقرًا تختلف

(١) نهاية الحكم، مصدر سابق: المرحلة الثانية، الفصل الثاني.

(٢) شرح المنظومة، قسم الحكم، مصدر سابق: ج ١، ص ٤٠ .

النص الخامس

هوية بدن الإنسان

الأصل السابع: إن هوية البدن وتشخيصه إنما يكونان بنفسه لا بحِرمه، فزيده مثلاً زيد بنفسه لا بجسده، ولأجل ذلك يستمر وجوده وتشخيصه ما دامت النفس باقية فيه وإن تبدل أجزاؤه وتحولت لوازمه من أينه وكمّه وكيفه ووضعه ومتاه، (كما في طول عمره)، وكذا القياس لو تبدل صورته الطبيعية بصورة مثالية (كما في المنام وفي عالم القبر والبرزخ إلى يوم البعث)، أو بصورة أخرى (كما في الآخرة)؛ فإن الهوية الإنسانية في جميع هذه التحوّلات والتقلبات واحدة هي هي بعينها، لأنّها واقعة على سبيل الاتصال الوحداني التدريجي، ولا عبرة بخصوصيات جوهرية وجودية واقعية في طريق هذه الحركة الجوهرية، وإنما العبرة بما يستمر ويبقى وهي النفس، لأنّها الصورة التمامية في الإنسان، التي هي أصل هويته ذاته، ومجمع ماهيّته وحقيقة، ومنبع قوّاه وآلاتّه، ومبدأ أبعاضه وأعضائه، وحافظها ما دام الكون الطبيعي، ثم مبدّلها على التدرج بأعضاء روحانية، وهكذا إلى أن تصير بسيطةً عقليةً إذا بلغت إلى كمالها العقلي بتقدير رباني وجذبٍ إلهيٍ، وإلا فإن أي حدّ وقع الانقطاع إليه لأجل أسبابٍ قاطعةٍ مانعة عن البلوغ إلى الكمال الأخير يطول شرحها.

فإذا سُئل عن بدن زيد مثلاً هل هو عند الشباب ما هو عند

الطفولية وعند الشيخوخة؟ كان الجواب بطرفِ النفي والإثباتِ صحيحًا؛ باعتبارين؛ أحدهما: اعتبار كونه جسماً بالمعنى الذي هو مادةً وهو في نفسه أمرٌ محصلٌ، والثاني: اعتبار كونه جسماً بالمعنى الذي هو جنسٌ وهو أمرٌ مبهم، فالجسم بالمعنى الأول: جزءٌ من زيدٍ غير محمولٍ عليه، وبالمعنى الثاني: محمولٍ عليه متعددٍ معه.

وأما إذا سُئل عن زيد الشاب: هل هو الذي كان طفلاً وسيصيرُ هو بعينيه كهلاً وشيخاً؟ كان الجواب واحداً وهو: نعم، لأنَّ تبدلَ المادة لا يقدحُ في بقاءِ المركبِ بتمامِه، لأنَّ المادة معتبرةٌ لا على وجهِ الخصوصيةِ والتعيين، بل على وجهِ الجنسيةِ والإبهام، وقد مرَّ الفرقُ في مباحث الماهيَّة من العلم الكليِّ والفلسفةِ العامة بين الجنس والمادة^(١)، وهو كالفرق بين الماهيَّة المطلقة والمأكولة بشرط التجريد، ونظيرُ الفرق بينهما الفرق بين الفصلِ والصورةِ والعرضيِّ والعرض؛ فكلُّ من هذه الأمورِ محمولٍ على الشيءِ بالاعتبارِ الأول، غيرُ محمولٍ عليه بالاعتبارِ الثاني .

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع، مصدر سابق: ج ٢، ص ١٦.

الشرح

يمكن بيان محتوى هذا النص في عبارة مختصرة أولاً، ومفصلة ثانياً:

أما الأولى: إنّ البدن تابع في هويّته وتشخصه للنفس المدبّرة له.

وأما الثانية فيمكن عرضها من خلال التسلسل التالي:

- لاشكَ أنَّ بدن الإنسان - مثلاً - يتغيّر ويتبَدّل بحسب سنِّ حياته.

- الكثرة حاكمة على بدن الإنسان.

- عندما نتصفح - من خلال الصور التذكارية مثلاً - صور زيد منذ لحظات ولادته إلى أوان شيخوخته وما بينهما، فإنّنا نشير إلى كُلّ صورة بأنّها زيد؛ صورة زيد الوليد توّاً، وصورته طفلاً يدرج، وصورته شاباً، وهكذا.. هو زيد ولا أحد سواه، وهو - أي: زيد - واحد.

وهنا يقع التساؤل: كيف يوصف الكثير بأنّه واحد؟

الجواب: هذه الأبدان الكثيرة لا تتصف بالوحدة من حيث هي أبدان، وإنّما تتصف بالوحدة بواسطة المدبّر لها، وهو النفس، وهي واحدة شخصيّة رغم ما لها من أطوار غير خادشة بوحدتها، بل بعض الوحدة تستدّ بها تشتمل عليه من الكثرة، إذ كلّما ازداد الوجود بساطة ازداد اشتئالاً على الكثرة، وكلّما ابتعد عن البساطة ضعف اشتئاله على الكثرة، ولذلك قيل: بسيط الحقيقة كلّ الأشياء.

إذن فالأبدان المتوازدة هي واحدة وشخصيّة لكونها مدبرة من نفس واحدة شخصيّة، فمادام زيد موجوداً فكلّ ما تدبّره نفسه من أبدان هي بدن زيد دون أحدٍ سواه، بل لو جاز يوماً أن تنقل كلّ أعضاء إنسانٍ لآخر، لكانَ اليد يد الآخر لا الأولى، وإن قيل أنها للأول فمجازاً على اعتبار ما كان.

إشارات النص

تجزّد النفس عن البدن

من الأدلة التي تساق لإثبات تجزّد النفس عن البدن والمادة: المعايرة التي لا سبيل لإنكارها، وهذا ما يمكن عرضه من خلال التالي:

أمْر ثابت	النفس
بأمر ثابت	لا شيء من البدن
ـ	ـ
ـ	ـ
ـ	ـ
ـ	ـ

أو أن يقال:

كل ثابت مجرّد عن المادة	ـ
ـ	ـ
ـ	ـ
ـ	ـ
ـ	ـ
ـ	ـ

ـ

إذن فالوحدة العارضة على أطوار البدن المختلفة هي وحدة غير حقيقية، وذلك لأنّها إنّما تكون بواسطة النفس الواحدة، وإن قلت: ماذا عن أطوار نفس النفس، ألا تكون خادشة بالثبات المذكور والوحدة المدعى؟

الجواب كما أفاده المصنف رحمه الله بقوله: «...لأنّها واقعة على سبيل الاتصال الوحداني التدربي، ولا عبرة بخصوصيات جوهرية وحدود وجودية واقعة في طريق... الحركة الجوهرية...»^(١) التي تكون للنفس.

البدن هو وهو ليس هو

قال المصنف رحمه الله: «... فإذا سئل عن بدن زيد... هل هو عند الشباب ما هو عند الطفولية وعند الشيخوخة؟ كان الجواب بطرف النفي والإثبات صحيحًا

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع، مصدر سابق: ج ٩، ص ١٩٠.

باعتبارين...»^(١).

أي: البدن تارة يكون بالمعنى المادي وأخرى بالمعنى الجنسي، والبدن بالمعنى الأول هو البدن ذو الخصوصية التي لا تصدق إلا مع البدن ذي الخصوصية المناسبة له، فإن الماهية بشرط (أ) مثلاً غير الماهية بشرط (ب)، وأما البدن بالمعنى الثاني فهو البدن لا بشرط خصوصية من الخصوصيات يصدق مع كلّ بدن بشرط خصوصية من الخصوصيات، فبدن زيد الطفل هو بدن الكهل لا بشرط طفولة وكهولة.

وحال البدن كذلك هو حال النفس من حيث قواها المتغيرة، فإن إحداثها غير الأخرى؛ فالباصرة غير السامعة، لكنّها هي من حيث الأصل المحفوظ، والنفس لا بشرط قوّة من القوى.

قال الحكيم السبزواري رحمه الله:

فكل حَدٌ مع حَدٍ هو هو
وإن بوجهٍ صَحٌ عن سلبه^(٢).

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع، مصدر سابق: ج ٩، ص ١٩٠.

(٢) شرح المنظومة: مصدر سابق، ج ٥، ص ١١٣.

النَّصْ الْسَّادِسُ

الْقُوَّةُ الْخِيَالِيَّةُ

الأصل الثامن: إن القوّةُ الْخِيَالِيَّةُ جوهرٌ قائمٌ لا في محلٍ من البدن وأعضائه، ولا هي موجودةٌ في جهةٍ من جهات هذا العالم الطبيعي، وإنما هي مجردةٌ عن هذا العالم واقعةٌ في عالمٍ جوهرٍ متواتٍ بين العالمين: عالم المفارقات العقليةٍ وعالم الطبيعيات المادية، وقد تفردنا بإثباتِ هذا المطلب ببراهين ساطعةٍ وحججٍ قاطعةٍ كما مرّت^(١).

الأصل التاسع: إن الصورَ الْخِيَالِيَّةَ بل الصورَ الادراكية ليست حالةً في موضوع النفس ولا في محل آخر، وإنما هي قائمةٌ بالنفس قيام الفعل بالفاعل، لا قيام المقبول بالقابل، وكذا الإبصارُ عندنا ليس بانطباع شبح المرئي في عضوِ كالجليدية ونحوها كما ذهبَ إليه الطبيعيون، ولا بخروج الشعاع كما زعمَه الرياضيون، ولا بإضافةٍ علميةٍ تقعُ للنفس إلى الصورةُ الخارجية عند تحققِ الشرائط كما ظنَّهُ الإشراقيون، لأنَّ هذه الآراءَ كلَّها باطلةٌ، كما بُينَ في مقامه.

أما المذهبان الأوَلانِ فإنَّ إبطالَ كُلِّ منها مذكورٌ في الكتب المشهورة على وجوهٍ عديدةٍ، وقد تصدى كُلُّ من الفريقين لإبطالِ رأيِ صاحبه ونقضِه وجرحِه، وكفى اللهُ المؤمنينَ القتالَ، وأما المذهبُ الأخيرُ الذي اختارهُ الشَّيخُ أبو نصرٍ في (الجمع بين الرأيين)^(٢) والشَّيخُ المقتولُ في

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع: ج ٣، ص ٤٧٥ و ج ٨، ص ٢٢٦ .

(٢) الجمع بين رأي الحكمين، أبو نصر الفارابي، انتشارات دار الزهراء، طهران، الطبعة الثانية،

(حكمة الإشراق)^(١) فنحن قد أبطلناه كما مر ذكره.

واعلم: أنّ النّفَسَ ما دامت متعلقةً بالبَدْنَ كان إِبْصَارُهُ - بل إِحْسَاسُهُ مطلقاً - غَيْرَ تَخْيِيلٍ؛ لأنّ في الْأَوَّلِ يُحْتَاجُ إِلَى مَادَّةٍ خَارِجِيَّةٍ وشرائط مخصوصة، وفي الثانِي لا يفتقرُ إِلَيْها. وأمّا عند خروجهَا عن هذَا الْعَالَمِ فَلَا يَبْقَى الْفَرْقُ بَيْنَ التَّخْيِيلِ وَالإِحْسَاسِ، إِذَ الْقُوَّةُ الْخَيَالِيَّةُ - وهي خزانةُ الحُسْنِ - قد قويَتْ وَخَرَجَتْ عَنْ غَبَارِ الْبَدْنِ وَزَالَ عَنْهَا الْضَّعْفُ وَالنَّقْصُ، وَاتَّحدَتِ الْقُوَّةُ وَرَجَعَتْ إِلَى مَبْدئِهَا الْمُشْتَرِكِ، فَتَفَعَّلَ النَّفَسُ بِقُوَّتِهَا الْخَيَالِيَّةِ مَا تَفَعَّلُهُ بِغَيْرِهَا، وَتَرَى بَعْينُ الْخَيَالِ مَا كَانَ تَرَاهُ بَعْينُ الْحُسْنِ، وَصَارَتْ قَدْرُهَا وَعِلْمُهَا وَشَهُوتُهَا شَيْئاً وَاحِداً. إِدْرَاكُهَا لِلْمُشْتَهِياتِ نَفْسٌ قَدْرِهَا [عَلَيْهَا] وَاحْضَارُهَا إِيَّاهَا عِنْدَهَا، بَلْ لَيْسَ فِي الْجَنَّةِ إِلَّا شَهَوَاتُ النَّفَسِ وَمَرَادَاتُهَا، كَمَا قَالَ تَعَالَى: ﴿فِيهَا مَا تَشْتَهِي أَنْفُسُكُمْ...﴾ (فصلٌ: ٣١) وَقَوْلُهُ: ﴿وَفِيهَا مَا تَشْتَهِي أَلْأَنْفُسُ وَتَلَدُّ الْأَعْيُنُ...﴾ (الزُّخْرُفُ: ٧١).

. ٩٤-٩١: ص ١٤٠٥

(١) مجموعة مصنفات شيخ إشراق، شهاب الدين محمود السهروردي، المتوفى ٥٧٨هـ، تصحيح: هانري كربن، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، الطبعة الثالثة، ١٣٨٠ش: ج ٢، ص ٩٩-١٠٣.

الشرح

يشتمل هذا النص على أصلين من الأصول التي ذكرها المصنف لبيان مراده من المعاد الجساني، الذي لم يتيسر إثباته لأحد قبله بالطريقة التي اعتمدتها.

أما الأصل الأول منها: فهو القوّة الخيالية وتجزّدّها الناقص - البرزخي - وهو التجزّد عن المادة دون آثارها.

وأما الثاني: فهو كذلك الصور الخيالية وتجزّدّها الناقص، كما هو حال تجزّد القوّة الخيالية، وأمّا قائمة في النفس قياماً صدورياً وليس حلولياً، قيام الفعل بالفاعل لا قيام المقبول بالقابل، وهذا حال كل الصور التي تدرك بالحواس، وفي هذه الحالة غالباً ما تتناول المسألة من بوابة الإبصار، ولعل ذلك لأنّه أشرفية أو أعرافية الإبصار بالقياس للإدراكات الأخرى.

ثم يشير رحمه الله إلى أمرين يرتكزان على الأصلين المذكورين، وهما:

١. النفس بها لها من ملكوتية واقتدار توجد الصور التي تستهيها، ولا تستهوي الصور إلا بناءً على الملوكات التي اكتسبتها من خلال تكرارها لأفعال مناسبة لها.
٢. لا يوجد في الآخرة إلا أهل الآخرة وما تشتمل عليه نفوسهم من صور مشتهاة.

إشارات النص تجزّد القوّة الخيالية

لقد تعرّض المصنف رحمه الله لإثبات تجزّد العاقلة في غير موضع من كتاب الأسفار، وقد أشار في مستهل حديثه عن ذلك التجزّد بأنه من مختصاته، فقد قال رحمه الله: «... هذا وإن كان مخالفًا لما عليه جمهور الحكماء حتى الشيخ ومن يحذو حذوه، لكنّ المتّبع هو البرهان، والحقّ لا يُعرف إلا بالبرهان لا بالرجال؛ لأنّ

المحسوس لا يفيد العقول ولا يسلط عليه، بل العقول قاهرٌ على كلّ محسوس..»، ثمّ وبعد أن استعرض رحمة الله عدداً من الحجج لإثبات قوّة الخيال أردف ذلك كعادته بما يعدُّ من باب ﴿وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدَّثُ﴾ (الضحى: ١١): «... ولم أر في شيءٍ من زُبر الفلاسفة ما يدلّ على تحقيق هذا المطلب والقول بتجرد الخيال، والفرق بين تجرّدها عن هذا العالم وبين تجرّد العقل والمعقول عنها وعن هذا العالم جميعاً، وهذه من جملة ما أتاني الله وهداني ربّي إليه،أشكره كثيراً على هذه النعمة العظيمة ونحمده عليها...»^(١).

قال رحمة الله: «... إنّ الخيال قوّة غير جسمانية، وعليه براهين قوية... والذى نذكر منها هاهنا: أنا قد برهنا... على أنّ الصور التي يشاهدها النائمون ... أو يتخيّلها المتخيّلون أمورٌ وجودية يمتنع أن يكون محلّها جزء البدن، لما بيناه أنّ البدن ذو وضع، وتلك الصورة ليست من ذات الأوضاع، ولما ثبت أيضاً في بداهة العقول من امتناع انتطاع العظيم في الصغير، فإذاً هي موجودة للنفس قائمة بها ضرباً آخر من القيام»^(٢).

وهذا ما يمكن عرضه من خلال الطريقة التالية:

الفرض:

- ١ . هناك صور يشاهدها النائمون موجودة، وأية وجودها تأثيرها في صاحبها، إخافةً وإلذاً وإيلاماً... والعدم لا يكون منشأً لهذه الآثار.
- ٢ . قد تكون الصور المذكورة عظيمة، وذلك كالسهول المترامية والغابات الممتدة، والصحاري الشاسعة، و... وذلك بناءً على مشهور الحكماء من القول بالوجود الذهني والعينيّة:

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع، مصدر سابق: ج ٣، ص ٤٧٥.

(٢) المصدر نفسه: ج ٨، ص ٢٢٦ - ٢٢٧.

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

٣. البدن ذو وضع، أي: يقبل الإشارة الحسّية.

٤. الصور المذكورة مجردة عن المادة فلا تكون من ذات الأوضاع.

٥. انطباع العظيم في الصغير ممتنع، وهو ثابت في بداعه العقول.

المدعى: لا شيء من محل الصور المذكور بجسم أو جسماني

البرهان: لقد ورد في كلام المصنف رحمة الله الآلف برهانان، وهما:

الأول: يمكن عرضه من خلال التالي:

لا شيء من البدن بمسانخ للصور الخيالية الحالة فيه

كل محل مسانخ للحال

∴ لا شيء من البدن بمحل للصور الخيالية الحالة فيه

أما الصغرى فلأنّ البدن ذو وضع والصور المذكورة ليست بذوات وضع، ولاشك أنّ ما يكون ذا وضع لا يسانح ما لا يكون ذا وضع حتى يكون محلّ له.

إذن، فمحل تلك الصور غير البدن الذي هو ذو وضع، والذي يكون مغايراً لما هو ذو وضع لا يكون ذا وضع، إذن فمحل الصور الخيالية ليس بذوي وضع، وكل ما ليس بذوي وضع لا يكون جسماً ولا جسمانياً، وما لا يكون جسماً ولا جسمانياً لا يكون مادياً، وما لا يكون مادياً يكون مجرداً، إذن فمحل الصور الخيالية مجرد عن المادة، وهو المطلوب.

الثاني: لو لم يكن محل الصور المذكور مجرداً عن المادة للزم انطباع العظيم في الصغير، وبالتالي باطل في بداعه العقول، فالمقدم مثله. والملازمة واضحة.

نعم، قيام الصور المذكورة في المحل المذكور إنما هو ضرب من القيام، وهو القيام الصدوري لا الخلوي.

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

المذاهب في الصور الخيالية

لقد رأيت أن أحد الحدود الوسطى التي يمكن بموجبها إثبات تجرّد قوّة الخيال التي هي محلّ نحو من الصور الإدراكيّة – وهي الخيالية – هو: المناسبة والمسانحة بين المحلّ والحالة، وبالتالي فلا يكون الجسم أو الجسماني محلّاً للصور الخيالية، لأنَّ كلاًّ منها ذو وضع وجهة، وليس كذلك الصور المذكورة، فلا يكون واحدٌ منها محلّ لها.

فإذا أردنا أن نشير إلى دليل تجرّد تلك الصور غير ما ذُكر من أمْهَا غير ذات وضع، فإنّنا نثبت ذلك من خلال ثباتها وعدم قابليتها لأنَّ تكون شيئاً آخر^(١). أمّا المشهور فقد ذهب إلى عدم القول بتجّرد الصور العلميّة الجزئيّة التي من جملتها الخيالية.

وأمّا منشأ هذه الصور فقد وقع الكلام فيها وتعددت المذاهب، وقد اخْتَذلت الصورة البصرية موضوعاً للكلام على سبيل المثال، ولعلَّ ذلك لأشرفية الإبصار؛ قال الحكيم السبزواري رحمه الله:

وَقِيلَ بِالْخَارِجِ مِنْ شَعَاعِ	قَدْ قِيلَ: الْإِبْصَارُ بِانْطِبَاعِ
بِكِيفِ ضُوءِ الْعَيْنِ بَعْضُ قَالَهُ	يُكَيِّفُ الْمَشْفَ بِاسْتِحَالَةِ
مِنْهَا خَارِجٌ لِدِي الْإِسْرَاقِيِّ	وَمَا انتِسَابُ النَّفْسِ وَالْإِشْرَاقِ
فَهُوَ يَجْعَلُ النَّفْسَ رَأِيًّا يَدْرِي	وَصَدْرُ الْآرَاءِ هُوَ رَأْيُ الصَّدْرِ
قَامَتْ قِياماً عَنْهُ لَا كَالَّذِي اسْتَرَ ^(٢)	لِلْعَضْوِ إِعْدَادٌ إِفَاضَةُ الصُّورِ
وَصَدْرُ الْآرَاءِ وَمَعْتَمِدُهَا لِدِي الْمَصْنَفِ رَحْمَهُ اللَّهُ هُوَ أَنَّ النَّفْسَ تَنْشَئُ الصُّورَ	بِإِقْدَارٍ مِنْهُ تَعَالَى فِي صَقْعِ ذَاتِهَا فِي مَرْتَبَةِ خَيَالِهَا الْمُتَّصلِ.

(١) شرح نهاية الحكمة، مصدر سابق: ج ١٠، ص ٨٥.

(٢) شرح المنظومة، مصدر سابق: ج ٥، ص ٣٧.

النص السابع

الصور الخيالية

الأصل العاشر: إن الصور المقدارية والأشكال والهيئات الجرمية كما تحصل من الفاعل بمشاركة المادة القابلة بحسب استعداداتها وانفعالاتها، كذلك قد تحصل من الجهات الفاعلية وحيثياتها الإدراكية من غير مشاركة المادة، ومن هذا القبيل وجود الأفلاك والكواكب من المبادئ العقلية على سبيل الاتخراج بمجرد التصورات، إذ قبل الأجسام الأولية ليست مواد سابقة عليها؛ ومن هذا القبيل الصور الخيالية الصادرة من النفس بالقوة المضورة من الأجرام والأعظام^(١) المشكلة - التي ربما تكون أعظم من الأفلاك الكلية الخارجية - وكذلك الصحاري والمفاوز الواسعة والجبال العظيمة والبلاد والجنات والأشجار التي لم يخلق مثلها في البلاد، وأنها ليست قائمة بالحِرم الدماغي ولا حالة في القوة الخيالية كما برهن عليه، ولا في عالم المثال الكلي كما بينناه سابقاً، بل في مملكة النفس وعالمها وصقعاها الخارج عن هذا العالم الهيولي، وقد سبق أن الصور التي تصوّرها النفس بقوتها المضورة وترها بياصرتها الخيالية لها وجود لا في هذا العالم، وإلا ليراهما كُلُّ سليم الحس، وليس كذلك بل في عالم آخر غائب عن هذا العالم. ولا فرق بينها وبين ما تراها النفس بقوّة الحس إلا بعدم ثباتها

(١) في بعض النسخ: والأعضاء.

وضعِفَ تجوهِرها؛ لاشتغالِ النفِس بغيرِها وتفرُّقِ همَّتها وتوزُّعِ خاطرِها بما تنفعُ من المؤثِراتِ الخارجِيَّة وتشتغلُ بها، حتَّى لو فُرضَ أن يرتفعَ عنها الاشتغالُ بأفاعِيلِ سائرِ القوى الحيوانيةِ والطبيعيَّة وتكونَ مصروفةً الهمَّة إلى فعلِ التخييلِ والتصوُّر، تكونُ الصورُ والأجسامُ التي تصوَّرُها وتفعلُها بقوَّةِ الخيالِ في غايةِ ما لها من القوامِ وتأكُّدِ الوجودِ، ويكونُ تأثيرُها أقوى من تأثيرِ المحسوساتِ المادِيَّة، كما يُحکى عن أهلِ الكراماتِ وخوارقِ العاداتِ. وإذا كان حالُ النفِس في تصویرِ الأشياءِ على هذا الوجهِ وهي بعدُ في الدنيا ذاتُ تعلُّقٍ بيدهَا، فما ظُنِّكَ إذا انقطعتْ علاقتها عن الدنيا بالكلِّيَّة وقويتْ قوتها وتأكَّدتْ فعليتها؟!

فكلُّ نفِس إنسانيَّة فارقتَ الدنيا وكانتَ من أهلِ السلامةِ عن الأمراضِ النفسيَّة وذمائمِ الأخلاقِ والملكاتِ غيرِ مرتهنٍ بما يزعجُها ويؤذيها ويمنعها عن الرجوعِ إلى ذاتها، يكونُ لها عالمٌ خاصٌّ بها، فيه مِن كُلِّ ما تريدهُ وتشتهيهُ، وهذا أدنى مرتبَةٍ من مراتبِ السعادةِ، فإنَّ كلَّ أحدٍ منهم له جنةٌ عرضُها كعرضِ السماواتِ^(١)، ومنازلُ الأبرارِ والمقربينَ فوقَ هذا إلى ما لا يُحصى.

(١) مقتبس من قوله تعالى: ﴿سَابِقُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِّنْ رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا كَعَرْضِ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ﴾. (الحديد ٢١).

الشرح

خلاصة هذا النص ومحتواه: أنّ وجود الصور ليس يتوقف دائمًا على فاعلٍ يفعل وقابلٍ يقبل فيض الفاعل وعطائه، إذ قد توجد صورٌ اعتِماداً على الجهة الفاعلية ليس إلا، ومن دون أيّ دخالة وحضور للجهة القابلة، وذلك كالصور التي توجدها النفس في صقعها وتذخرها في خزانة الخيال ل تستدعيها لاحقاً وتدركها وتتفاعل عنها بما يتناسب مع طبيعتها إلذاً أو إيلاماً، والصورة المذكورة مجرّدة عن المادة غير قائمة بها، كما هو حال الصور الطبيعية.

إذن، فلا صحة لدعوى أنّ كُلّ صورة لكي توجد فلابدّ لها من مادة قابلة، حيث رأيت أنّ بعض الصور لم يتوقف وجودها إلا على الجهة الفاعلية، وبالتالي فلا يبقى من مجال للدغدغة في وجود صور أخرى في نشأة الآخرة دون اعتقاد على المادة القابلة، إذ خير دليلٍ على الإمكان الواقع.

إذن، هناك مقدرةٌ للنفس على إيجاد صور إدراكيّة في مملكة ذاتها وهي لم تغادر نشأة الدنيا نشأة الضعف والانحدار الوجودي، فما بالك بها وهي في نشأة أرقى وأرفع وأسمخ؟

لاشكَ أنّها الأكثر قدرةً على إيجاد الصور التي تشتهيها وترغب بها بمجرد تصوّرها لها، فهي مظهر الحقّ تعالى الذي يوجد الأشياء «بلا روّية أجاها» ولا تجربة استفادتها، ولا حركة أحدها، ولاشكَ أنّ التفاتات النفس إلى صورها في نشأة الآخرة أشدّ، إذ لا شواغل ولا صوارف، كيف والبصر حديدٌ بعد الموت وانكشف الغطاء!

أمّا علاقة هذا بالأخرة والجزاء فمن خلال الأمور التالية:

١. الصور الأخرى صور إدراكيّة توجد لا من شيء، أي: دون سبق مادة ومدة.

٢. الصور الأخرىّة التي تكون جزءاً للإنسان إنّما هي وليدة ملوكات تنشأ عن تكرّر أفعال، حيث يكون منها المللّ المسعد ومنها المؤلم المشقي.
٣. موطن الصور الأخرىّة هو صقع النفس وملكتها، حيث تكرّر أنّ جنّة الإنسان وجهنّم ليست خارجة عن دائرة وحيطة ذاته.

إشارات النص

مقارنة بين الصور الإدراكيّة والصور المادّية

لقد أجرى المصنّف رحمة الله^(١) وغيره^(٢) مقارنة ما بين الصور الإدراكيّة والأخرى المادّية، وذلك من خلال ثمانية أوجه يمكن عرضها إجمالاً من خلال التالي:

الأول: الصور المادّية متزاحمة متمانعة، وليس كذلك حال الإدراكيّة حيث تحضر جيّعاً في صقع واحدٍ.

الثاني: امتناع انطباع الكبير يجري في الصور المادّية لا الإدراكيّة.

الثالث: الكيفيّة القويّة تزيل الضعف عند حصولها في المادة، وليس كذلك شأن الصور النفسيّة، فإنّ القويّ منها لا يبطل الضعيف عند وروده.

الرابع: الصور المادّية ذات وضع وجهة، وليس حال الصور الإدراكيّة كذلك.

الخامس: يمكن لأشخاص كثيرين أن يدركون صورة مادّية واحدة كصوتٍ ما، أو رائحةٍ ما أو ...، وليس كذلك شأن الصور الإدراكيّة، فما في خيالي لا يمكن أن يطلع عليه غيري.

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع، مصدر سابق: ج ٣، ص ٣٠٠.

(٢) المباحث المشرقيّة، فخر الدين الرازي، تحقيق وتعليق: محمد المعتصم بالله البغدادي، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٠ هـ - ١٩٩٠ م: ج ١، ص ٤٥٣.

السادس: استرجاع الصور المادية بعد زوالها يستلزم كسباً جديداً وتأثيراً مستأنفاً، وذلك «إذا كانت من الطوارئ لا من الطبيعتين»^(١)، وهو بخلاف الصور الإدراكية فإنها إذا زالت فقد لا تحتاج لإرجاعها إلى تجشم كسب جديد.

السابع: احتياج الصور المادية الناقصة الوجود في استكمالها إلى مكمل غريب أو مباين منفصل، كالشجر إذا بلغ إلى مقداره يحتاج إلى أسباب آخر كالماء والأرض وليس حال الصور الإدراكية كذلك، حيث إن النقوس القدسية التي تكون في أول الأمر غير كاملة تكون مستكفيّة بذاتها في بلوغها إلى كمالها اللائق بحالها من غير حاجة إلى مكمل منفصل الذات عنها.

الثامن: الصور الكونية لا يصدق عليها نقىض مفهومها، فالنار الخارجية لا يصدق عليها اللاناـر - مثلاً - وأمّا الصور الإدراكية فلا ضير في ذلك الصدق، فالنار الذهنية ناراً بالحمل الذاتي الأولي، وليس ناراً بالحمل الشائع الصناعي. وهذا ما يُبحث مفصلاً في أبحاث الوجود الذهني، حيث يرى مشهور الحكماء أنّ ماهيّة الشيء في الذهن هي عين ماهيّته في الخارج؛ ولا يلزم من هذا اللوازـم التي تورد كإشكالات يراد منها إبطال المذهب المذكور.

المخترعات

قال الحكيم السبزواري رحمه الله:

و مع لحوق كائن و مخترع	الفعل إن يسبق هيولي مبتدع
بذاك عن مخترع افترق ^(٢)	للمدة الكائن أيضاً قد لحق
الفعل - أي: المفعول - وهو ما يوجده الحق تعالى من كلمات وجودية	

(١) كالحرارة بالنسبة للماء، فهي أمر طارئ ولا تحتاج في استرجاع البرودة إلى تأثير مستأنف؛ لأنّها من طبيعة الماء.

(٢) شرح المنظومة، قسم الحكمـة، الإلهيات بالمعنى الأخصـ، مصدر سابق: ص ٦٥٩.

متفاوتة، تارة يكون قبل المادة والمادة، فهو المبتدع، وذلك كال مجرّدات العقلية، وأخرى يكون مسبوقةً بـمادّة دون مادّة، فهو المخترع، وذلك كالنفوس الفلكيّة، وثالثة يكون مسبوقةً بـمادّة ومادّة - أي: زمان - فهو الكائن كالعناصر والعنصرّيات. والقول بأنّ «المسبوقة بالمادة في المخترع وإن كانت غير المسبوقة بها في الكائن، لأنّ هذه زمانية، وتلك طبيعية...» لا يجدي، وهو يتنافي مع ما أفاده المصطفى رحمة الله في غير موضع من كتبه أيضاً، فوجود الأفلاك والكواكب إنّما يحصل من دون مشاركة المادة، إذ لا مادّة قبل وجودها^(١).

القوّة المصوّرة

قوله رحمة الله: «وقد سبق أنّ الصور التي تصوّرها النفس بقوّتها المصوّرة وترتها بباصرتها الخيالية لها وجود...»^(٢).

لعلّ الصحيح هو أن يقال: «التي تصوّرها النفس لا التي تصوّرها»، أي: التي توجّدّها النفس في صدق نفسها، ولا يستقيم أن يراد هاهنا التصوّر - أي: العلم بالصور - والمانع من ذلك قوله رحمة الله: «...وترها بباصرتها...» وفي ذلك إشارة إلى مذهب رحمة الله في منشأ الصور الجزئية، حيث تكون النفس هي الموجدة لها بإقدار منه تعالى، فقد «...خلق النفس الإنسانية بحيث يكون لها اقتدار على إيجاد صور الأشياء المجرّدة والماديّة؛ لأنّها من سُنن الملكوت وعالم القدرة والسطوة، والملكيّون لهم اقتدار على إبداع الصور العقلية القائمة بذواتها... وخلق النفس الإنسانية مثلاً لذاته وصفاته وأفعاله، فإنه تعالى منزّه عن المثل لا المثال فخلق النفس مثلاً له... ليكون معرفتها مرقاً لمعرفته...»^(٣).

(١) الشواهد الربوبية، مصدر سابق: ص ٢٦٢ - ٢٦٣.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع، مصدر سابق: ج ٩، ص ١٩٣.

(٣) المصدر نفسه: ج ١، ص ٢٦٤ - ٢٦٥.

والمقصود بالقوّة المصورّة ها هنا القوّة المتخيلّة، وهي إحدى قوى النفس الباطنة، قال الحكيم السبزواري رحمه الله:

للوصل والفصل هي المفكرة^(١) ودون تلك قوّة مشتهرة

كما تطلق المصورّة على إحدى قوى النفس النباتيّة التي وقع الخلاف بشأنها؛
قال الحكيم السبزواري رحمه الله:

وقوّة تفعل شكلًا وخطط طبعاً لديهم، ولديّ ذا شيط^(٢)

حيث أسنّد البعض الأفعال العجيبة المحكمة إلى قوّة عديمة الشعور، والتي تسمّى بـ«المصورّة»، وهذا ما لم يقبله آخرون، ومن جملتهم الحكيم السبزواري الذي عدّ النسبة المذكورة سلططاً وبعداً عّما هو الحقّ، إلّا أنّ المصنّف رحمه الله كان له رأي آخر فلم يجد ضيراً من النسبة إلى قوّة عديمة الشعور^(٣)، وهذا لا يتنافى مع ما ذهب إليه البعض من نسبة الأفعال العجيبة إلى الملائكة المدربين الفاعلين بالتسخير لأمر الله تعالى؛ وذلك لأنّ الملائكة فاعلون غير مباشرين، وأمّا الذي يباشر الأفعال المذكورة فهي تلك القوى الجسمانيّة، وهذا يتوقف على عرفان صنوف ملائكة الله وكيفيّة تأثيرها بإذن ربّهم.

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

(٢) المصدر نفسه.

(٣) المصدر نفسه: ص ٧٩.

النص الثامن

خاصة الإنسان

الأصل الحادي عشر: إنك قد علمت أنَّ أجناس العوالم والنشَّاتِ مع كثريتها التي لا تُحصى - منحصرةٌ في ثلاثةٍ، وإنْ كانت دارُ الوجودُ واحدةً؛ لارتباطِ بعضها ببعض، أدناها عالمُ الصور الطبيعية الكائنةُ الفاسدة، وأوسطُها عالمُ الصور الإدراكيَّة الحسيَّة المجردة عن المادةِ الحاملة للإمكانات والاستعداداتِ، القابلة للمتضادَّاتِ، وأعلاها عالمُ الصور العقلية والمثلِّ الإلهيَّة، فاعلم أنَّ النَّفَس الإنسانيَّة مختصَّةٌ من بين الموجوداتِ بأنَّ لها هذه الأكوان الثلاثة مع بقائِها بشخصِها؛ فلليُنسانِ الواحدِ من مبدأ طفولته كونُ طبقيٍّ، وهو بحسبِه إنسانٌ بشريٌّ، ثمَّ يتدرَّجُ في هذا الوجود ويتصفُّ ويتلطَّفُ شيئاً فشيئاً في تجوهره إلى أنَّ يحصلَ له كونُ آخرٌ نفسيٌّ، وهو بحسبِه إنسانيٌّ نفسيٌّ آخرٌ يصلاحُ للبعثِ والقيامِ، وله أعضاءٌ نفسانية^(١) وهو الإنسانُ الثاني، ثمَّ قد ينتقلُ من هذا الكونِ أيضاً على التدرج فيحصلُ له كونٌ عقليٌّ، وهو بحسبِه إنسانٌ عقليٌّ وله أعضاءٌ عقليةٌ، وهو الإنسانُ الثالثُ، كما ذكرَه معلمُ الفلسفَة في كتابِ أثولوجيا^(٢).

وهذه الانتقالاتُ والتحولاتُ التي يقطعُ بها الشخصُ الواحدُ سبيلاً

(١) في بعض النسخ: إنسانية.

(٢) أثولوجيا، مصدر سابق: ص ١٤٦.

الحق إلى الغاية القصوى مختصّة بنوع الإنسان؛ فإن الأشياء وإن كانت كلّها متوجّهة إلى الحضرة الإلهيّة، لكنّ الذي يمُرُّ على الصراط المستقيم منتهيًّا إلى النهاية الأخيرة لا يوجدُ في غير هذا النوع من سائر الأنواع الكونيّة، ثم لا بدّ لغيره - لو فرض سلوكه إلى الحضرة القدسيّة - أن ينتقل نوعه إلى نوع آخر بالكون والفساد وأن يصلَ أولاً إلى باب الإنسانية ثم منها إلى باب الحضرة القدسيّة، وهذه النشأتُ الثلاث ترتيبُها في الرجوع الصعودي إلى الله تعالى على عكس ترتيبها الابتدائي النزولي عنده تعالى، لكن على نحو آخر؛ فإن سلسلة الابتداء كانت على نحو الابداع بلا زمانٍ وحركةٍ وسلسلة الرجوع تكونُ بحركةٍ وزمانٍ.

فللإنسان أكوانٌ سابقةٌ على حدوثِه الشخصي المادي؛ وهذا قد أثبتَ أفالاطون الإلهي للنفوس الإنسانية كوناً عقليًّا قبلَ حدوثِ البدن، وكذلك ثبتَ في شريعتنا الحقة لأفراد البشر كينونةٌ جزئيةٌ متميزةٌ سابقةٌ على وجودِها الطبيعي، كما أشار إليه بقوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتُهُمْ...﴾ (الأعراف: ١٧٢).

وعن أمّتنا المعصومين أحاديثٌ كثيرةٌ دالّةٌ على أنّ أرواح الأنبياء والأوصياء كانت مخلوقةً من طينةٍ علّيّين قبلَ خلق السماوات والأرضين، وأنّ أبدانَهم مخلوقه من دون تلك الطينةِ كأرواح متابعيهم وشيعتهم، وأنّ قلوبَ المنافقين مخلوقه من طينةٍ سجّين وأبدانَهم وكذلك قلوبُ متابعيهم مخلوقه من دون تلك الطينةِ الخبيثة. فهذا الخبرُ وأمثاله يدلُّ على أنّ للإنسان أكوانًا سابقةً على هذا الكون.

فالإنسان بحسب الفطرة الأصلية يتوجّهُ نحو الآخرة على التدرج

ويرجع إلى غاية مقصوده^(١)، فيبتدئ بوجوده الدنيوي المادي إلى وجوده الأخرى الصوري، إذ نسبة الدنيا إلى الأخرى نسبة الفحص إلى الكمال ونسبة الطفل إلى البالغ؛ لهذا يحتاج في هذا الوجود - للأطفال لضعفهم ونقضهم - إلى مهدٍ هو المكان، ودايةٍ هو الزمان. فإذا بلغ أشدّه الجوهري، يخرج من هذا الوجود الدنيوي إلى وجود آخر^(٢)، ويستعد للخروج من هذه الدار إلى دار القرار، وإلى هذا الحد من الوجود النفسي والاستقلال الجوهري الصوري المعبر عنه بنفخ الصور الموجب للموت الطبيعي.

والخروج من هذه النشأة مما يقع فيه الاشتراك بين المؤمن والكافر والموحد والمشرك والمعطل، إذ لا منافاة بين هذا الكمال الوجودي والاستغناء عن المادة البدنية وبين الشقاوة والتعذيب بنار الجحيم وإدراك العذاب الأليم بل يؤكدها؛ فإن شدة الوجود توجب الخروج عن الغواشي والملابس المادية، وهو يوجب شدة الإدراك للمؤلمات والمؤذيات ونتائج الأعمال القبيحة والسيئات والأمراض والعلل النفسانية التي كان الذهول عنها في الدنيا لخداع الطبيعة وغشاوة على البصيرة، فإذا زال الحجاب حل العذاب.

فالنفس ما لم تقطع جميع الحدود الطبيعية ثم النفسانية، لم تصل إلى جوار الله ولم تستحق مقام العندية^(٣)، فالموت أول منازل الآخرة

(١) في بعض النسخ: غاية مقصودة.

(٢) في بعض النسخ: الوجود الأخرى.

(٣) في بعض النسخ: العبدية.

وآخر منازل الدنيا، والإنسان بعد خروجه عن الدنيا قد يكون محبوساً في بعض البرازخ المتوسطة بين الدارين - الدنيا والعقبى - مدة طويلة أو قصيرة، وربما يرتقي سريعاً بنور المعرفة أو بقوة الطاعات أو بجذبة ربانية أو بشفاعة الشافعين، وآخر من يشفع هو أرحم الراحمين.

الشرح

لم يكن هذا النص من كلام المصنف إلا تذكيراً بأمور عدّة تم عرضها والوقوف عليها في سفر النفس، الذي عرفت أنّ جزئين من الأجزاء التسعة لكتاب الأسفار قد اشتمل عليه. والأمور هي التالية:

١. أجناس العوالم الكلية ثلاثة

- عالم الصور الطبيعية (أي: عالم الشهادة، والدنيا، والملك والناسوت): وهو عالم المادة الخامدة للإمكانات والاستعدادات، القابلة للمتضادّات، وهو أحسن العوالم وأنجزها، وهو عالم الكون والفساد.
- عالم المثال، وعالم البرزخ المنفصل: وهو عالم الصور المجردة عن المادة دون آثارها، وهو عالم الصور الإدراكية التي لا تحتاج في وجودها إلى مبدأ قابلي، وإنما تكتفي بالفاعل.
- عالم العقل، وهو عالم الجبروت: عالم الصور المجردة التجرّد التام عن المادة وآثارها، وهو أشرف العوالم وأكملها.

٢. جامعية الإنسان للعوالم

الموجودات ما سواه تعالى على ثلاثة أنحاء:

- عالية لا تسفل، كالعقل أو الملائكة، حيث لا توجد لها حالة منتظرة، وذلك لتجرّدها التام، حيث يوجد كلّ ما يمكن لها بالإمكان العام بالفعل، وإلا لاحتاجت إلى خروج تدربيجي يستلزم مادة وقد فرضت مجردة عنها.
- سافلة لا تعلو، كالجمادات والعجبات، وإن أريد لها أن تعلو فليس لها صراط خاص بها، فلا بدّ من انتقالها إلى نوع آخر بالكون والفساد لتصل إلى صراط الإنسان ليتّم لها ذلك من خلال بوابته.

• موجودات لها أن تسفل لتكون كالأنعام بل أشنع حالاً وأضلّ تصرّفاً وسبلاً، كما أنّ لها أن تعلو لتكون قاب قوسين أو أدني. والذى أمكن لها ذلك هو أهلية هذا الموجود؛ لاشتماله على العالم الثلاثة المذكورة، حيث يكون كلّ واحد منها مرتبة من مراتب وجوده الواحد، حيث إنّ كثرة تلك العالم لا تخدش به، ولا هو يخدش بها، فهو وجودٌ واحدٌ لكنه مشكّك، وبهذا يكون الإنسان:

١. إنساناً بشرياً ذا كونٍ طبيعيٍّ نباتيٍّ، ذا أعضاء طبيعية.
٢. إنساناً نفسانياً ذا كونٍ مثاليٍّ ملوكىٍّ نفسيانيٍّ، ذا أعضاء نفسانيةٍ أخرىٍ، كاليد التي ينجز بها الأفعال، والرجل كذلك، واللسان الذي ينطق به و... .
٣. إنساناً عقلياً ذا كونٍ جبروئيٍّ عقليٍّ، وذا أعضاء عقليةٍ، وهو الإنسان الثالث، بينما كان السابق ثانياً، والذي قبله أولاً.

للإنسان دون غيره من موجودات العالم أن يتقلّل من الكون الطبيعي إلى النفسياني وإلى العقلي، على اختلاف هوية النفسياني، ودرجة العقلي، وبالعكس أيضاً.

٣. ترتيب العالم

يختلف ترتيب العالم المذكورة باختلاف نقطة البدء؛ فإذا كانت نزولاً، فالعالم الأول هو عالم العقل وهو عالم الصور الإدراكيّة الكلية، والعالم الأشرف الأعلى، ثم عالم المثال المنفصل عالم الصور الإدراكيّة المحسوسة الجزئية وهو عالم البرزخ النزوبي المنفصل، ثم يليه عالم الشهادة والمادة.

وأمّا إذا أخذت نقطة البدء صعوداً، فالأول هو الأخير في الترتيب السابق، أي: عالم الشهادة، والثاني هو الثاني وهو عالم البرزخ المنفصل الصعودي، والثالث هو الأول في الترتيب الآنف.

والذي يلاحظ في بدء الترتيبين هو أنّ مبدأ الأول لا يكون بحركة وزمان ومادة ومدة، وذلك بخلاف الثاني، حيث يكون الرجوع والصعود بمادة ومدة وحركة وزمان.

وبهذا يمكن تسجيل ما يلي:

١. هناك نشأت سابقة على وجود كلّ موجود في هذه النشأة، ولم يحصر المصنف رحمه الله ذلك بالإنسان لأنّ غيره ليس له هذه الخصوصية بل لأنّ الحديث كان يجري حوله ليس إلا.

٢. بناءً على الترتيب الثاني والذي يعبر عنه أهل المعرفة بقوس الصعود، فإنّ كلّ موجودٍ هناها يتوجّه إلى النشأة التي تلي نشأته هذه، ومن جملة الموجود بل أوّله هو الإنسان، فهو يتوجّه بحسب فطرته الأصلية نحو الآخرة، وبهذا يكون الموت أمراً طبيعياً وخيراً وحقّاً، على ما سوف يأتي لاحقاً، وما هذا العالم - عالم المادة - بالنسبة للإنسان إلّا كالمهد والمربيّة للطفل، إذ سرعان ما يستغني عنهما إذا ما بلغ أشدّه، بل يعدّ الاعتماد عليهما عبئاً يشي بخلل ونقص، وهذا ما تم الوقوف عليه في أبحاث التناصح حيث عرفت هنالك أنّ سبب الموت وترك الروح للبدن إنّما هو بلوغها مرحلة الشدّة والاستغناء عن البدن، وليس هو خراب البدن كما يرى الأطباء.

٣. دفع إشكال على ما تقدّم، وذلك لأنّ البعض قد يخجل له الملازمة ما بين شدّة الوجود الذي يكون سبباً للانتقال من نشأة الدنيا للأخرة وبين السعادة، أو المنافاة بينها - شدّة الوجود - والشقاوة.

وسبب ذلك كله هو الخلط بين الكمال الفلسفـي الوجودـي والكمال الأخلاقي الاعتبارـي، إذ كـلـما قـيل كـمال إـذن فـسـعـادـة وـنـعـيم دون الشـقاـوة وـالـجـحـيم، وإنـما الـكمـال الـوـجـودـي قد يـكون مـؤـدـيـاً إـلـى سـعـادـة وـقـد يـكون مـؤـدـيـاً إـلـى شـقـاء، وـذـلـك لأنـّ الـخـرـوج من القـوـة إـلـى الفـعـل كـمال وـشـدـة، لـكـنـه قد يـكون فـي الـدـرـجـات وـقـد يـكون فـي الـدـرـكـات.

إشارات النص

عالم الذر

يرى المصنف أنّ من العوالم السابقة على الحدوث الشخصي للإنسان عالماً يطلق عليه في القرآن عالم الذر، وكذلك مضمون الكثير من الروايات التي اشتغلت على بيان أمرتين:

- ١ . بيان وجود عالم سابق على الحدوث الشخصي للإنسان.
- ٢ . بيان تفاوت أحوال الإنسان في ذلك العالم، حيث خلق بعضهم من عليين بينما خلق آخرون من سجين.

قال الفيض الكاشاني: «خرج من أصلابهم نسلهم على ما يتوادون قرناً بعد قرن، يعني: نشر حقائقهم بين يدي علمه، فاستنطق الحقائق بألسنة قabilات جواهرها وألسن استعدادات ذواتها ﴿وَأَشْهَدُهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَّسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا﴾ (الأعراف: ١٧٢) أي: ونصب دلائل ربوبيته ورَكَب في عقولهم ما يدعوهם إلى الإقرار بها حتّى صاروا بمنزلة الأشهاد على طريقة التمثيل... وذلك حين كانت أنفسهم في أصلاب آبائهم العقلية ومعادنهم الأصلية، يعني: شاهدهم وهم رقائق في تلك الحقائق، وعبر عن تلك الآباء بالظهور؛ لأنّ كلّ واحدٍ منهم مظهرٌ لطائفة من النقوس أو ظاهر عنده لكونه صورة عقلية نورية ظاهرة بذاتها ﴿وَأَشْهَدُهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ﴾ أي: أعطاهم في تلك النشأة الإدراكيّة العقلية شهود ذواتهم العقلية وهو ياتهم النورية، فكانوا بتلك القوى العقلية يسمعون خطاب ﴿أَلَّسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾ كما يسمعون الخطاب في دار الدنيا بهذه القوى البدنية، قالوا بألسنة تلك العقول: ﴿بَلَىٰ﴾ أنت ربّنا الذي أعطيتنا وجوداً قدسيّاً ربّانياً، سمعنا كلامك وأجبنا خطابك...»^(١).

(١) التفسير الصافي، للفيض الكاشاني، صحّحه وقدّم له وعلّق عليه: العلّامة الشيخ حسين الأعلمي، مكتبة الصدر، طهران، الطبعة الثانية، ١٤١٦هـ: ج٢، ص٢٥١.

أخبار الطينة

السؤال الملحق الذي لا يهدأ هو: ما سبب اختلاف موجودات هذا العالم، لما كان موجوداً إنساناً غير شجر، وكان موجوداً شجراً غير ماء، وهكذا؟ لم تقاوِت أفراد النوع الواحد سبيلاً بالإنسان، وقد ترتب على تفاوته آثار دنيوية وأخروية؟ وأين كل هذا من العدل الإلهي؟

الأخبار تحدّثت عن تفاوت أصل البشر بما يؤثّر في حياتهم الأولى والآخرة، فمنهم من خلق من طين طيب وماء فرات، ومنهم من خلق من سبخ وماء أحاج؛ فقد روي عن الإمام أبي عبد الله الصادق عليه السلام أنه قال: «إن الله خلقنا من عليين، وخلق أرواحنا من فوق ذلك، وخلق أرواح شيعتنا من عليين، وخلق أجسادهم من دون ذلك، فمن أجل ذلك القرابة بيننا وبينهم، وقلوبهم تحن إلينا»^(١).

إذن للطينة دورٌ في توجّه الإنسان؛ (فمن أجل ذلك القرابة بيننا وبينهم) أي: لقرب طينة الشيعة من طينة أهل البيت كان الحنين والميل، ومن لم يكن من طينة قريبة فليس له ذلك الحنين وما يتربّع عليه من اقتداء لأثرهم والسير بسيرتهم. ومن المعلوم أن لا أحد في عالم الطينة قادرٌ على اختيار طينته، فأين العدل في ذلك؟ لاشك أنَّ السؤال المذكور في محله، وقد روي أنَّ أول من سأله هو آدم عليه السلام؛ قال: «يا رب، فما لي أرى بعض الذرائع من بعض، وبعضهم له نورٌ كثير وبعضهم له نورٌ قليلٌ وبعضهم ليس له نور؟...»^(٢).

لقد عالجنا هذا الأمر مفصلاً في أبحاثنا الكلامية^(٣)، وبيننا أنَّ الاختلاف المذكور

(١) أصول الكافي، باب خلق أبدان الأئمة وأرواحهم وقلوبهم، الحديث ١.

(٢) المصدر نفسه: كتاب الكفر والإيمان، الحديث ٢.

(٣) موسوعة العدل الإلهي، تقريراً للأبحاث المرجع الدينية السيد كمال الحيدري، بقلم: الشيخ

حيدر اليعقوبي، مؤسسة الإمام الجواد عليه السلام، ١٤٣٧ هـ: ج ٣، ص ٣٦٣.

إنّها كان مقتضى العدل الإلهي، وذلك وفق علمه تعالى بالأشياء قبل الإيجاد، وأنّ هذا الاختلاف لا يسلب من وقع عليه اختياره، بل غاية ما في الأمر أنّ الاختلاف يكسب من وقع عليه استعداداً وأهليةً وليس فعلية.

المكث في البرزخ

قوله رحمة الله: «... والإنسان بعد خروجه عن الدنيا قد يكون محبوساً في بعض البرازخ... مدة طويلة أو قصيرة، وربما يرتقي سريعاً بنور المعرفة...» يؤشر إلى أمور عدّة:

١. وجود نشأة بين الدنيا والعقبة - أي: الآخرة - هي نشأة البرزخ.
٢. يمكن البعض في البرزخ مدة قد تطول وقد تقصر، والوجه في ذلك يأتي الكلام فيه لاحقاً.
٣. البرزخ ليس على شاكلة واحدة؛ لذلك قال: في البرازخ؛ حيث للأشقياء بروز على تفاوت شقاوتهن، وللسعداء كذلك.

قال رحمة الله: «وليس الدار الآخرة منحصرة في عالم العقل المجرد عن المقادير والأشكال والصور بل عالم الآخرة عالمان: عالم عقلٍ نوريٍّ وعالمٍ حسيٍّ منقسم إلى دار النعيم ودار الجحيم، أحدهما نورانيٌّ والآخر ظلمانيٌّ، فال الأول للمرحومين، والثاني للسعداء الصالحين وأصحاب اليمين، والثالث للأشقياء المردودين إلى أسفل سافلين وأصحاب الشهاب..»^(١).

٤. البعض لا يمكن في البرزخ، وذلك لعدم ما يوجب ذلك من انغمار النفس في الهيئات المحيطة بها، التي هي بمثابة القبر الحقيقي لها؛ «... فإذا جاء وقت القيام انبعث الإنسان من هذا الانغمار قادماً إلى الله تعالى متوجهاً إلى الحضرة الإلهية إما مطلقاً حرّاً عن قيد التعلقات وأسر الشهوات فرحاناً بذاته

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع، مصدر سابق: ص ٢٢٤ - ٢٢٥.

مسروراً بلقائه تعالى... وإنما مقبوضاً مأسوراً بأيدي الزاجرات القاسرات كارهاً للقاءه...»^(١)، ولاشك أن عدداً من البشر عاش حريّاً في دنياه عن الانغماس المذكور، فلا موجب والحال كذلك لبقاءه في البرزخ مدة لا طويلة ولا قصيرة، قوم ممّن حاسب نفسه، ومن حاسب نفسه فلا يحاسب.

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع، مصدر سابق: ص ٢٢٤ - ٢٢٥.

الفصل الثاني

في نتیجة ما قدّمناه وثمرة ما أصلناه

تمهيد

يشتمل هذا الفصل على ثمرة الأصول المتقدمة بشكل مجمل، إلى أن يحين حين تفصيل الأمر كله في الفصل الثالث عشر، وهو الذي أخذ على كاهله وظيفة إثبات حشر كُلَّ ما سواه تعالى من العقول المجردة إلى الأجسام الحيوانية، وقد تم عرض هذا الفصل من خلال النصوص الثلاثة التالية:

النص الأول: الاعتقاد الصحيح في حشر النفوس والأجساد، مع أن الكلام فيما يتربّ على الأصول المذكورة من ثمرة، لكنه رحمة الله سيتلافي هذا الإبهام في **النص الثالث**، ولعله إنما حصر الحشر بالمذكور لأنّه مورد الاهتمام والابتلاء.

النص الثاني: اشتمل على ذكر لوازم باطلة لعدم الإيمان المذكور بالمعاد والحضر الذي كان للأجساد والنفوس.

النص الثالث: الكلام في عود الكل، وذلك من خلال أدلة عديدة:

١. عود الكل مقتضى الحكمة.

٢. عود الكل مقتضى الوفاء بالوعد والوعيد.

٣. عود الكل لازم المكافأة والمجازاة، إذ لا تصلح دار الطبيعة لها فلابد من نشأة أخرى للجزاء والمكافأة.

٤. لا معطل في الطبيعة ولا ساكن في الخلقة.

النص الأول

الاعتقاد الصحيح في المعاد

أقول: إنَّ مَن تَأْمَلَ وَتَدْبِرُ فِي هَذِهِ الْأَصْوَلِ وَالْقَوَانِينِ الْعَشْرِ^(١) الَّتِي أَحْكَمْنَا بُنْيَانَهَا وَشَيَّدْنَا أَرْكَانَهَا بِبَرَاهِينَ سَاطِعَةٍ وَحِجْجٌ قَاطِعَةٍ لَامِعَةٍ مَذْكُورَةٍ فِي كَتَبِنَا وَصَحْفِنَا - سِيمَا هَذَا الْكِتَابُ - تَأْمَلًاً كَافِيًّا وَتَدْبِرًا وَافِيًّا، بِشَرْطِ سَلَامَةٍ فَطْرَتِهِ^(٢) عَنْ آفَةِ الْغَوَايَةِ وَالْأَعْوَاجِ وَمَرِضِ الْحَسِدِ وَالْعَنَادِ وَعَادَةِ الْعَصَبَيَّةِ وَالْأَفْتَخَارِ وَالْأَسْتَكْبَارِ، لَمْ يَبْقَ لَهُ شَكٌ وَرِيبٌ فِي مَسَأَلَةِ الْمَعَادِ وَحَشْرِ النُّفُوسِ وَالْأَجْسَادِ، وَيَعْلَمُ يَقِينًا وَيَحْكُمُ بِأَنَّ هَذَا الْبَدْنَ بَعِينَهِ سَيُحْشَرُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ بِصُورَةِ الْأَجْسَادِ، وَيَنْكَشُفُ لَهُ أَنَّ الْمُعَادَ فِي الْمَعَادِ مُجْمُوعُ النُّفُسِ وَالْبَدْنِ بَعِينِهِمَا وَشَخْصِهِمَا، وَأَنَّ الْمَبْعُوثَ فِي الْقِيَامَةِ هَذَا الْبَدْنُ بَعِينَهِ لَا بَدْنٌ آخَرُ مُبَايِنٌ لَهُ، عَنْصُرِيًّا كَانَ (كَمَا ذَهَبَ إِلَيْهِ جَمْعٌ مِنَ الْإِسْلَامِيِّينَ) أَوْ مَثَالِيًّا (كَمَا ذَهَبَ إِلَيْهِ الْإِشْرَاقِيُّونَ). فَهَذَا هُوَ الاعتقادُ الصَّحِيحُ الْمُطَابِقُ لِلشَّرِيعَةِ وَالْمَلَةِ، الْمُوَافِقُ لِلْبَرَهَانِ وَالْحُكْمِ، فَمَنْ صَدَقَ وَآمَنَ بِهَذَا فَقَدْ آمَنَ يَوْمَ الْجَزَاءِ وَقَدْ أَصْبَحَ مُؤْمِنًا حَقًّا.

(١) انظر: حاشية الحكيم السبزواري رحمه الله، للتوفيق بين ما أفاده المصنف رحمه الله في الفصل السابق من أنَّ الأصول أحد عشر أصلًا، وما أفاده هنا من أنها عشرة. (الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع، مصدر سابق: ج ٩، ص ١٩٤-١٩٧).

(٢) في بعض النسخ: سلامَةٍ فَطْرَيَّةٍ.

الشرح

يُراد هنا التنويه بالأثر المترتب على الأصول التي عرضها المصنف رحمه الله في الفصل السابق وأنّها تقضي الوقوف حقّ الوقوف على مسألة المعاد بشرط عدم الموانع التي تحول دون الإقرار بالحقائق، وذلك كالعصبية والرکون إلى ما وُجد عليه الآباء والاعتداد بالمقام، والخضوع لما هو راجح متداول من الآراء، وذلك بسبب سطوة الأسماء والعناوين التي تصرف قبل ذكرها وبعده.

والمعاد الذي يؤدّي إلى دركه الأصول المذكورة يمكن عرضه من خلال التالي:

- ١ . مجموع النفس والبدن.
- ٢ . العينية، حيث تُعاد نفس النفس ونفس البدن وعينه.
- ٣ . البدن المحشور يوم النشور لا يكون عنصريّاً، كما ذهب إليه جمّع من الإسلاميين، وذلك لابتلائه بأفاثٍ عديدة سوف يتم التعرّض لها في محله، ولا هو مثاليٌ مبانيٌ للنفس كما هو مذهب الإشراقيّين^(١) ، حيث ذهب شيخ الإشراق السهروري إلى أنّ مصير النفوس المتوسطة إلى عالم يسمّيه عالم الأشباح المجردة، حيث توجد فيه قوالب مثالية تكون أبداناً لتلك النفوس بعد مفارقتها للأبدان، وأماماً المشّاؤون فلا دلو لهم في مسألة البدن المحشور، وذلك لأنّهم - سيما رئيسهم الشيخ - لم يتحققوا وجود موجودٍ يكون مجرّداً تجربّاً مثالياً^(٢) .

(١) مجموعة مصنّفات شيخ الإشراق (شهاب الدين يحيى السهروري) - بالفارسية - نشر: پژوهشگاه علوم إنساني وطالعات فرهنگی، إيران، الطبعة الثالثة، ١٣٨٠ ش: ج ٢، ص ٢٣٤، حكمة الإشراق، المقالة الخامسة، آخر الفصل الثالث.

(٢) إلهيات الشفاء، مصدر سابق: المقالة السابعة، الفصل الثالث.

إشارات النص

الآراء في البدن المحشور

قال الحكيم السبزواري رحمة الله:

بعضهم قد صحّحوا الجساني
يكون موضوعاً لتصويراتهم
وفرقة بحفظ أجزاء فردة
وقال الإشرافيُّ بالمثال^(١)
بالجمل من أفلاك أو دخانٍ
من نائراتهم وتنويراتهم
تصير ذي بالوصل ذات وحدة
والأنفس الأنفس في الأقوال^(٢)

لابد أن يعلم ابتداءً أنَّ الأقوال المختلفة إنما هي كذلك في البدن الذي يحشر فيه النفوس المفارقة للأبدان الدنيوية، وأمّا النفوس فهي على ما أشير في عجز البيت الأخير من الآيات الآنفة: والأنفس الأنفس في الأقوال المختلفة.

أمّا القول الأوّل المذكور في هذه الآيات، فهو قول من ذهب إلى أنَّ النفوس المتوسطة إنما تتعلق لتناول الصور المللّة أو المقللة بجرائم فلكيٍّ أو دخانيٍّ يكون موضوعاً لتخيلهم ما يناسبهم من صور نيرانية إذا كانوا من أهل الشقاوة أو نورية إن كانوا من أهل السعادة.

وقد نسب هذا القول لكُلّ من الشعراين أبي نصر وأبي علي، وقد اعترض المصنف على هذا باعتراضات عديدة تم الوقوف عليها في أبحاث الباب السابق^(٢).
وأمّا القول الثاني وهو لفرقة من المتكلّمين، فقد رأى أصحابه أنَّ النفوس المفارقة تعود للتعلق بأجزاءٍ فردية لا تتجزّى مبثوثة في الأرجاء يعاد جمعها لتكون بدنًا محشر فيه تلك النفس^(٣).

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

(٢) راجع الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع، مصدر سابق: ج ٩، ص ١٤٩ - ١٥٠.

(٣) شرح المواقف، للقاضي الإيجي، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٩هـ: ج ٨، ص ٣٢٣.

وأمام القول الثالث فهو قول الإشرافي بالبدن المثالي المبائن، وهو البدن الذي يوجد في أحد العوالم الأربع التي وصل إلى القول بها من خلال تجرب صحيحة، والعوالم هي:

- عالم الأنوار القاهرة: وهو على ما أفاد القطب: «... عالم الأنوار المجردة العقلية التي لا تعلق لها بالأجسام أصلاً، وهم عساكر الحضرة الإلهية والملائكة المقربون وعباده المخلصون.

- عالم الأنوار المدبرة: وهو عالم النفوس المدببة الفلكية والإنسانية.

- عالم البرزخين: وهو عالم الحس، وبرزخاه هما: الأفلاك بما فيها من كواكب، والعناصر بما فيها من المركبات.

- عالم الصور المعلقة: حيث يشتمل على صور ملذة وصور مؤلمة، الأولى مستنيرة والأخرى ظلمانية، وهما للسعادة وللأشقياء.

هذا العالم هو الذي تصير إليه النفوس التي لم تكن أهلاً للحشر الروحاني، وذلك لعدم ارتفاعها إلى العقل بالفعل، والصور التي توجد فيه صور معلقة غير قائمة في صنع النفس، وإنما تقوم في هذا العالم وهو الذي يسميه شيخ الإشراق بـ«عالم الأشباح المجردة»، والصور المذكورة هي الأبدان المثالية للنفوس المتوسطة بعد المفارقة، حيث يتحقق بالارتباط بين تلك النفوس وتلك الأبدان بعث الأجداد وبه تتحقق مواعيد النبوة، «من تنعم أهل الجنان وتعذب أهل النيران بجميع أنواع اللذات وأصناف الآلام الجسمانية؛ إذ البدن المثالي الذي تتصرف النفس فيه حكمه حكم البدن الحسي في أنّ له جميع الحواس الظاهرة والباطنة»^(١).

(١) شرح حكمة الإشراق، مصدر سابق: ص ٤٩١ - ٤٩٤.

النص الثاني

لوازم باطلة

والنَّقْصانُ عن هذَا الإِيمَانِ خَذْلَانٌ وَقَصْرٌ عَنْ دَرْجَةِ الْعِرْفَانِ،
وَقُولٌ بِتَعْطُلٍ أَكْثَرِ الْقَوْيِ وَالْطَّبَائِعِ عَنِ الْبَلُوغِ إِلَى غَايَاتِهَا وَالْوُصُولِ إِلَى
كَمَالِهَا وَنَتَائِجِ أَشْوَاقِهَا وَحَرَكَاتِهَا، وَيَلْزَمُ أَنْ يَكُونَ مَا أَوْدَعَهُ اللَّهُ فِي
غَرَائِزِ الْطَّبَائِعِ الْكَوْنِيَّةِ وَجِبَلَاتِهَا مِنْ طَلْبِ الْكَمَالِ وَالتَّوْجِيهِ إِلَى مَا
فَوْقَهَا هَبَاءً وَعَبْثًا وَبَاطِلًا وَهَدْرًا.

فَلَكُلٌّ قَوَّةٌ مِنَ الْقَوْيِ النَّفْسَانِيَّةِ وَغَيْرِهَا كَمَالٌ يَخْصُّهَا وَلَذَّةٌ وَأَلْمٌ
وَمَلَءَمَّةٌ وَمَنَافِرَةٌ تَلْيقُ بِهَا، وَبِحَسْبِ كُلِّ مَا كَسْبَتْهُ أَوْ فَعَلَتْهُ يَلْزَمُهَا
فِي الطَّبِيعَةِ الْحَزَاءُ وَالْوَفَاءُ، كَمَا قَرَرْتُهُ الْحَكَمَاءُ مِنْ إِثْبَاتِ الْغَایَاتِ
الْطَّبِيعِيَّةِ لِجَمِيعِ الْمَبَادِئِ وَالْقَوْيِ الْعَالِيَّةِ كَانَتْ أَوْ سَافَلَةً؛ ﴿فَاسْتَيْقُوا
الْخَيْرَاتِ أَيْنَمَا تَكُونُوا يَأْتِ بِكُمُ اللَّهُ جَمِيعًا﴾ (البقرة: ١٤٨) وَقَوْلُهُ:
﴿وَلِكُلٌّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلَّهَا﴾ (البقرة: ١٤٨)، وَإِلَيْهِ الْإِشَارَةُ بِقَوْلِهِ تَعَالَى:
﴿مَا مِنْ دَآبَةٍ إِلَّا هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَّتِهَا إِنَّ رَبِّي عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ (هود:
٥٦). وَكُلُّ مَا فِي الْكَوْنِ مِنِ الْجَوَاهِرِ الْطَّبِيعِيَّةِ دَآبَةٌ - لَمَا يَبْيَنَهُ مِنْ حَرَكَاتِهَا
الْذَّاتِيَّةِ - فَاللَّهُ آخِذٌ بِنَاصِيَّةِ نُفُوسِهَا وَطَبَائِعِهَا، وَهُوَ مُوَلِّهَا نَحْوَهُ، وَجَاذِبُهَا
إِلَيْهِ.

الشرح

يُراد في هذا النص بيان لازم عدم الإيمان ببعث وحشر مجموع النفس والبدن بعينهما، وهو كان ثمرة الأصول الآنفة الذكر، وهذا ما يمكن عرضه من خلال الطريقة التالية:

- الفرض: ١. أكثر القوى والطبائع لا عمل لها في هذه النشأة.
٢. كُل موجود أو جده الله تعالى أو جد فيه غريزة طلب الكمال والتوجّه إلى ما فوقها.
٣. بعض الكمالات لا توجد في هذه النشأة، كالخلود والبقاء.

المدعى: كُل ما سواه تعالى محشور إليه.

البرهان: لو لم يكن كُل ما سواه تعالى محشوراً إليه للزم تعطيل أكثر القوى والطبائع عن البلوغ إلى غيابتها، ولزم كون إيداعه تعالى غريزة طلب الكمال فيها عبثاً وباطلاً وهدرًا، وبالتالي باطل بشقوقه، إذن لابد من الحشر إليه تعالى.

أما الملازمـة فقد أوضـحـها بأـمـرـينـ:

١. بما قررته الحـكـماءـ من إثباتـ الغـایـاتـ الطـبـیـعـیـةـ لـجـمـیـعـ الـمـبـادـیـ وـالـقـوـیـ.
٢. بالآياتـ التيـ تـفـیدـ أـنـ كـلـ مـوـجـودـ إـنـاـ وـجـدـ وـلـهـ غـایـةـ يـتـوـجـهـ إـلـيـهـ مـنـ خـلـالـ حـرـکـاتـهـ وـأـفـعـالـهـ؛ ﴿وَلِكُلِّ وِجْهٍ هُوَ مُوْلَیْهَا فَاسْتِقْوَدُوا الْخَيْرَاتِ أَيْنَمَا تَكُونُوا يَأْتِ بِكُمُ اللَّهُ جَمِيعاً﴾ (البقرة: ١٤٨) حيث يدل الاستباق على الحركة التي لابد لها من غاية، والغاية لاشك هي أمر موجود، فله غاية وهكذا إلى أن تصل النوبة إلى موجود لا غاية له وراء ذاته، هو واجب الوجود تعالى، فكُل ما سواه يأتي إليه بما أودعه فيه من غريزة طلب الكمال الذي يتولّ إليه بالاستباق، وكذلك أخذـهـ تعالىـ بـنـاصـيـةـ كـلـ مـوـجـودـ سـوـاـهـ،ـ وهذاـ ماـ يـمـكـنـ عـرـضـهـ مـنـ خـلـالـ التـالـيـ:

كلّ ما سواه تعالى ممّا في نشأة الطبيعة دابة
 كلّ دابة
 آخذ تعالى بناصيّتها
 آخذ بناصيّته
 .: كلّ ما سواه تعالى
 أمّا الصغرى في يمكن بيانها من خلال التالي:
 كلّ ما سواه ممّا في نشأة الطبيعة ذو حركة ذاتيّة جوهرية
 كلّ ذي حركة ذاتيّة جوهرية دابة
 .: كلّ ما سواه تعالى ممّا في نشأة الطبيعة دابة
 إذن فهو تعالى آخذ بناصيّة كلّ ذلك إليه، وكلّ ما يأخذه تعالى إليه يصل إليه
 عاجلاً أم آجلاً، وإلا لكان الحقّ موجباً مفهوراً، تعالى عن ذلك علوّاً كبيراً. إذن
 فالكلّ واصلُ إليه محشورٌ لديه، وهو المطلوب.
ملاحظة: المدعى هو حشر كلّ ما سواه، وهذا الذي أثبته الدليل إنّما هو
 بعض ما سواه، وهو ما يوجد في نشأة الطبيعة ليس إلا.

إشارات النصّ عود على البرهان

يمكن عدّ ما أفاده المصنّف رحمه الله في هذا النصّ من كلامه، والذي عرضناه بصورة البرهان، برهاناً لإثبات أصل المعاد، وهو يندرج تحت كون المعاد مجلّ للحكمة الإلهيّة التي تقضي إيصال المخلوقات إلى غايتها والكمال اللائق بها، وبهذا تكون الحكمة صفة فعلية، فلا يكون فعله تعالى إلا غاية في الإحكام والإتقان، ولا يكون الفعل كذلك إذا لم تترتب عليه غاية وهدف مناسب لطبيعته، وإنّما فيكون الفعل عبثاً ولغوًّا، وصاحبـه عابثاً لاغيـاً، وهذا لا يليق بها هو فوق التمام والكمال بها لا ينتهي. فإذا أمعننا في خلق هذا العالم وجدنا أنه يتلاشى، ولو بعد حين، فإذا كان تلاشيـه هو النهاية التي ليس بعدها شيء،

أدركتنا أنّ خلق هذا العالم على ما فيه من إتقان، وعلى ما في قواه من طبائع لا يناسبها مجال هذا العالم وحدوده، لا يعود العبث والجزاف واللغو، ولا يكون خلقه على ذلك الإحکام والإتقان ثمّ القضاء عليه بالتلف والتلاشي إلّا كفعل الخزاف الذي يذكره عمر الخيام، والذي اجتهد في صنع قارورة فلّما فرغ من صنعها وكانت غاية في الروعة وحسن المنظر، فإذا به يضرب بها الأرض لتناثر شظايا في المكان.

لکنّه تعالى متعالٍ عن ذلك علوًّا كبيرًا، ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾ (المؤمنون: ١١٥)، حيث نفى أن يكون الخلق عبثًا، وقد جعل عدم عود الخلق المصدق الأوحد للعبث.

لوازم عدم الإيمان بالمعاد

لقد ذكر المصطفى في مستهلٍ هذا النصّ عدّة لوازم لعدم الاعتقاد بعواد مجموع النفس والبدن، وهي التالية:

١. القصور عن درجة العرفان، فمن لم يعتقد بالعود فهو لم يعرف الله كما ينبغي، وذلك لأنّه سيجوز عليه من الصفات ما لا تليق بخلقه فضلاً عن الحال الذي ليس كمثله موجود، وذلك كالمجازفة والعبث.

٢. تحجيز أن يكون الحقّ تعالى مسکاً للفيض عمّن يستحقه، فقد أوجد قوى وطبائع لا تصل إلى كمالاً اللائق في هذه النشأة، فإذا لم يكن من نشأة أخرى فيكون - والعياذ بالله - إما عابثاً في خلقه الذي كمال لا مطعم له في وصوله إليه، أو مغلول اليد، فهو لا يوجد نشأة يمكن لذى الكمال أن يصل إلى كماله فيها، وقد قامت الأدلة على طهارة ساحة قدسه من ذلك.

النص الثالث

عود الكل

ومن تحقق بهذا، تيقنَ بلزوم عود الكلَّ ولم يشتبه عليه ذلك، وهذا مقتضى الحكمةِ والوفاء بالوعدِ والوعيد، ولزوم المكافأةِ في الطبيعةِ والجازة.

ولنا رسالةً على حدةٍ في هذا الباب بيّنا فيها حشر جميع الأشياء الكائنة - حتَّى الحماد والنبات - إلى الدارِ الآخرة، وحشر الكلَّ إليه تعالى ببياناتٍ واضحةٍ وقواعدٍ صحيحةٍ برهانيةٍ مبنها على أن لا معطلَ في الطبيعةِ ولا ساكنَ في الخليقةِ.

فالكلُّ متوجَّهٌ نحو الغاية المطلوبة، إلا أنَّ حشرَ كلَّ أحدٍ إلى ما يناسبُه ويجاذبه؛ فللإنسان بحسبِه، وللشياطين بحسبِهم، وللحيوانات بحسبِها، وللنباتِ والحماد بحسبِهما؛ كما قال تعالى في حشر أفرادِ الناس: ﴿يَوْمَ نَحْشُرُ الْمُتَّقِينَ إِلَى الرَّحْمَنِ وَفَدًا * وَنَسُوقُ الْمُجْرِمِينَ إِلَى جَهَنَّمَ وَرَدًا﴾ (مريم: ٨٥ - ٨٦) وفي الشياطين: ﴿فَوَرَبَّكَ لَنَحْشُرَنَّهُمْ وَالشَّيَاطِينَ...﴾ (مريم: ٦٨) وفي الحيوانات: ﴿وَإِذَا الْوُحُوشُ حُشِرتُ﴾ (التكوير: ٥) ﴿وَالظَّيْرَ مَحْشُورَةً كُلُّ لَهُ أَوَابٌ﴾ (ص: ١٩) وفي النبات: ﴿وَالنَّجْمُ وَالشَّجَرُ يَسْجُدُان﴾ (الرحمن: ٦) وقوله تعالى: ﴿وَتَرَى الْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَّتْ وَأَنْبَتَتْ مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ﴾ إلى قوله: ﴿وَإِنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ مَنْ فِي الْقُبُورِ﴾ (الحج: ٥ - ٧) وفي حقِّ الجميع: ﴿وَيَوْمَ

* نُسِيرُ الْجِبَالَ وَتَرَى الْأَرْضَ بَارِزَةً وَحَشَرْنَاهُمْ فَلَمْ تُعَادِرْ مِنْهُمْ أَحَدًا *
وَعَرِضُوا عَلَى رَبِّكَ صَفَّا..﴿ (الكهف: ٤٧-٤٨) وقوله: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَرِثُ
الْأَرْضَ وَمَنْ عَلَيْهَا وَإِلَيْنَا يُرْجَعُونَ﴾ (مريم: ٤٠) وقوله تعالى: ﴿ كَمَا
بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ...﴾ (الأنبياء: ١٠٤).

الشرح

بعد أنْ كان محور الكلام في معاد الإنسان وأنَّ الأصول المذكورة كفيلة بإثبات معاد مجموعه نفساً وبدناً، هاهنا يوسع المصنف من مجال ذلك المحور ليكون كُلَّ ما سواه تعالى حتَّى الموجودات الدانية كالنبات والجَمَاد، حيث يكون لكُلَّ موجودٍ من الموجودات حشرٌ يناسبه؛ وذلك رعايةً للمناسبة في العود كما كان الحال في البدء والصدور، حيث بدأ بالأشرف ثمَّ الذي يتلوه في الشرف، وإلاً لللزم الطفرة وصدور الكثير بما هو كثير من الواحد بما هو واحد.

والكلام في هذا سيكون تفصيله في الفصل الثالث عشر من هذا الباب، حيث ساق الأدلة والبراهين التي تقتضي إثبات عود وحشر كُلَّ ما سواه تعالى حتَّى الجَمَاد، بل حتَّى الهيولي، وذلك ضمن دعوى ستَّ عرضها في الفصل المذكور، الذي ذكرنا أنه سلطان الفصول في هذا الباب.

إلاَّ أنه رحمه الله أشار إلى بعض ما يمكن أن ينهض بوظيفة إثبات الحشر المذكور، وذلك كالحكمة التي تقتضي الحشر؛ لأنَّ دراجه تحت إتقان الصنع، والوفاء بالوعد والوعيد إنما يصحُّ فيما يتصحَّ تكليفه التكليف المعهود، وهو مقتصر على الإنسان لا الكلَّ، وبهذا يكون دليلاً لوفاء بالوعد والوعيد خاصًاً بإثبات عود الإنسان دون موجودٍ غيره، إلاَّ إذا أُريد بالتكليف ما وراء المعهود، حيث صدر من الحقّ تعالى وعد للمطاعين ووعيد لل العاصين، وإذا لا مناسبة ما بين جزاء الدنيا والعمل فلابدَّ من نشأة أخرى يعود إليها الناس ليكون لهم ما يستحقونه من ثواب أو عقاب.

نعم أشار إلى دليلٍ أهلٍ لإثبات الحشر العامَّ الذي لا يشَدُّ عنه موجود من موجودات هذه النشأة، وهذا ما يمكن الاكتفاء بعرضه إجمالاً، وأمّا التفصيل فهو في الفصل الثالث عشر:

كلّ ما في الطبيعة متراكّم
 كلّ متراكّم ذو غاية
 .: كلّ ما في الطبيعة ذو غاية

الغاية إما أن تقف عند غاية لا غاية لها، أو يلزم الدور أو التسلسل، لكنّها باطلان، إذن فلا بدّ من الوقوف عند موجود يكون غاية للكلّ ولا غاية له خارج ذاته، وهو الواجب بالذات تعالى.

كلّ ما في الطبيعة ذو غاية
 كلّ ذي غاية يصل إليها
 .: كلّ ما في الطبيعة يصل إلى غايته

الوصول إلى الغاية هو الحشر إليها، إذن الكلّ محشور إلى الغاية التي لا غاية وراءها، وهي - على ما سمعت - الواجب تعالى.
 هذا إثبات لأصل حشر الكلّ، أما إثبات تفاوت الحشر فقد تقدّمت الإشارة إلى وجهه ولبيته.

الحشر في الكتاب

أيد المصنف أصل حشر الكلّ وتنوعه بنصوص قرآنية عديدة، أما حشر الكلّ فك قوله تعالى: ﴿وَحَسَرْنَا هُمْ فَلَمْ نُغَادِرْ مِنْهُمْ أَحَدًا﴾ (الكهف: ٤٧) أو قوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَرِثُ الْأَرْضَ وَمَنْ عَلَيْهَا وَإِلَيْنَا يُرْجَعُونَ﴾ (مريم: ٤٠) حيث يتضح أن الأرض بما تتكون منه وما يوجد في باطنها من جماد ومعادن وما ينبت على سطحها من نبات، يرثها الحقّ وترجع إليه بما فيها، وكذلك يرجع الإنسان الذي خُصّ باسم الموصول (من) إشارةً لكونه عاقلاً، إذن هناك تفاوت في العود والحضر أيضاً.
 وأما الحشر الخاصّ وتنوعه لأهمّ موجودات عالم الطبيعة فقد ذكر تفاوت حشر البشر حيث منهم المتّقون ومنهم المجرمون، ولاشك أنّ حركة المجرم

تؤول إلى غاية تناسبه والمتنقي كذلك، إذن هناك تنوع في العود والمحشر، وهذا يتضمن تحفّن أصل الحشر أيضاً.

أمّا الآية التي استدلّ بها على حشر النبات، وهي قوله تعالى: ﴿وَالنَّجْمُ وَالشَّجَرُ يَسْجُدُان﴾ (الرحمن: ٦) حيث فسر النجم بالنبات، فلا تدلّ مباشرة على المحشر، وإنّما على السجود الذي هو عبارة عن حركة ملزمة للنبات والشجر، وقد علمت أنّ الحركة لابدّ لها من غاية، والغاية لابدّ أن تنتهي إلى موجود يكون غاية لا غاية له، والموجود الذي لا غاية له وراء ذاته هو الواجب تعالى، وقد ثبت في محلّه أنّ الواجب تعالى واحد يمتنع امتناعاً ذاتياً وجود غير وثاني له، إذن فهو غاية الكلّ، وقد علمت أنّ كلّ ذي غاية لابدّ أن يصل إليها، وذلك حذر القسر الذي لا يكون دائمياً ولا أكثرياً، إذن كلّ ما سواه من موجودات الطبيعة يحشر إليه.

الدليل أخصّ من المدعى

الحقُّ الذي لا ريب فيه هو أنّ كلّ ما سواه يحشر إليه، والذي كان محور الحشر والعود هاهنا هو الأشياء الكائنة، أي: موجودات الطبيعة التي لا معطل ولا ساكن فيها، وهذا ليس كُلّ ما سواه تعالى، فمما عن المجرّدات التامة والناقصة، أي: العقول والنفوس الفلكيّة، أليس لها حشر وعود إليه تعالى؟
نعم لها حشرها المناسب لكتينوتها، وهذا ما سوف يتمّ الكلام فيه مفصلاً في الفصل الثالث عشر إن شاء الله تعالى.

إشارات النصّ

المحشر في لسان الحكمة

من المعلوم أنّ لكلّ فنّ اصطلاحاته الخاصة به، تعدُّ مفاتيح للدخول إليه، ومن هنا يجد الباحث نفسه مضطراً للإلمام في مصطلحات العلم الذي يريد الخوض في غماره وتمييزها عمّا عداها، والوقوف على كونها مرادفة لاصطلاح في

علم آخر، وكم لهذا من مثال ونظير.

ما نحن فيه يوجد عندنا لفظان (الحشر والوصول إلى الغاية) يشيران إلى حقيقة واحدة وهي العود إلى المبدأ، إلا أن الشريعة يجري على لسانها الأول بينما يجري الثاني على لسان الحكمة، نعم هناك فارق وهو: «... إن لفظ الحشر في الشرع لا يطلق إلا على الوصول إلى الغايات التي لا تدرك بهذه المشاعر، وإنّ إذا تصوّرت الروح بالصورة المثالية وتحوّلت معنى...»^(١). وبهذا يكون ما يفيده اصطلاح الحكمة أعمّ مما يفيده اصطلاح الشرع، وذلك لأنّ الوصول إلى الغايات منه ما يدرك بهذه المشاعر ومنه ما لا يدرك، بينما الحشر لا يكون إلا للوصول الخاصّ، وهو الذي يتوفّر على أمور:

١. لا يدرك بالحواس الظاهرة.
٢. تجسّم الروح، أي: تصوّرها بالصورة المثالية المناسبة للملائكة المكتسبة.
٣. تحوّل تلك الصورة المثالية إلى معنى.

وهذا هو الموافق لحركة النزول في قوس النزول والبدء، حيث يبتدئ بالمعنى - أي: العقل - ثم إلى الصور المثالية، ثم إلى الصورة العنصرية، إلا أن الوجهة مختلفة من حيث النزول والصعود.

ومن جملة اختلاف الاصطلاح لدى العلوم: اصطلاح العقول والملائكة.

الغاية الواحدة وتنوع الحشر

ماتم الوقوف عليه يمكن عرضه من خلال التالي تمييداً للإجابة عن سؤال:

١. الكل محشور إليه تعالى.
٢. الواجب تعالى بسيط الحقيقة.
٣. كل حشره بما يناسب كينونته المكتسبة من خلال تكرار الأقوال والأفعال

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع، مصدر سابق: ج ٩، ص ١٩٨، حاشية ١.

في هذه النسأة، فللشياطين حشر إليه وللمتقين والملائكة المقربين كذلك، حيث يئول الكل إليه ويوجدون بوجوده ويبقون بيقائه لا بإيجاده وإيقائه.

السؤال: إذا كانت الغاية وهي الواجب تعالى واحدة وبسيطة، والكل يرجع إلى تلك الغاية الواحدة البسيطة، فكيف يقع التفاوت في الحشر؟

الجواب: أولاً: العود والوجود بوجوده تعالى والبقاء بيقائه كالوجود ابتداءً حيث كان كل ما سواه موجود بوجود الأحد البسيط، بل لا بد للبسيط أن يكون جامعاً لكثرة على قدر بساطته، ولما كانت بساطة الحق وصرافته ليس كمثلها صرافه وبساطة فالكثره التي يشتمل عليها ليس كمثلها كثرة، ومن دون أن تخدش هذه الكثرة على عظمها تفاصيلها بالصرافة وبساطة.

ثانياً: ما أشار إليه الحكيم السبزواري رحمه الله بقوله: «فإنّ الغاية المطلوبة غاية الغايات ولها وحدة جمّعية شاملة لغايات الجميع، ولها أسماء حسنة مربيّة لأنواع وغايات لها...»^(١).

حيث اعتمد في جوابه رحمه الله على أصول أهل المعرفة، حيث يوجد لكل نوع من المكنات اسم يقوم على تدبير أفراد النوع، فيكون ذلك الاسم هو مرجع ومحشر تلك الأفراد، حيث يرجع ومحشر من ليس على هدى إلى الاسم المضلل، ومن المجرمين من يُمحشر إلى المتقم الجبار، وهكذا. أمّا أهل الصراط المستقيم فيمحشرون إلى الاسم الله الذي هو سلطان الأسماء التي تعدّ بدورها سدنة له، والاسم عند أهل المعرفة هو الذات بالقياس إلى صفة من الصفات^(٢)، إذن فالكل محسور إليه تعالى، كل بحسبه يرجع إلى الاسم المناسب لكتينونته وهو يتّه.

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع، مصدر سابق: ج ٩، ص ١٩٨، حاشية ١.

(٢) التوحيد، بحوث تحليلية في مراتبه ومعطياته، تقريراً للدروس المرجع الدينى السيد كمال الحيدري، بقلم: جواد علي كسار، دار فرائد، الطبعة السادسة، ١٤٢٨هـ: ج ١، ص ١١٣.

الحكمة والوفاء بالوعد والوعيد

لقد أشار المصنف في مستهل هذا النص إلى أمور عدّة تقتضي عود كلّ ما سواه تعالى إليه، وهي:

١. الحكمة.
٢. الوفاء بالوعد والوعيد.
٣. لزوم المكافأة والجازة.

وهي تساق أدلةً لإثبات المعاد، وهو ما يمكن عرضه من خلال التالي:

دليل الحكمة

وهو ما يمكن توسيعه من خلال القياس الاستثنائي الاتّصالي التالي:
 لو لم يكن من معاد للخلق لكان الخالق عابثاً، وبالتالي باطل فالمقدم مثله.
 أمّا الملازمة فهي واضحة، إذ أيّ حكمة في أن يوجد الصانع خلقاً لا أحسن
 ولا أبدع ثم تكون عاقبته للتلاشي والانعدام. وأمّا بطلان التالي فيمكن بيانه من
 خلال القياس التالي:

الحقّ تعالى	حكيم
ليس الحكيم	من يفعل العبث والسفه
.: ليس الحقّ تعالى	من يفعل العبث والسفه
أو فقل:	
الحقّ تعالى	حكيم
الحكيم	يمتنع عليه العبث والسفه
.: الحقّ تعالى	يمتنع عليه العبث والسفه

وقد علمت أنّ خلقه تعالى للخلق على أحسن صورة وأنّقن هيئة ثم إعدامه دون غاية يصل إليها تلقي بالصنع المحكم والخلق المتقن، لاشك في أنه عبث وجزاف وسفه ما أبعده عن ساحة قدره جلّ وعلا.

قال الخيّام:

وجام يروق العقل لطفاً ورقة
ويهفو عليه القلب من شدة الحبّ
تفنن خزاف الوجود بصنعه
ويكسره من بعد ذلك بالتربيٰ^(١).

لاشك أنّ هذا الفعل مستنكر، وذلك لأنّ الغاية لم تكن مناسبة للإتقان
والحذق اللذين أنتجا ذلك الجام الذي يأخذ بلب الناظر إليه.

وأمّا الوعيد والوعيد فقد ثبت من خلال النصوص الدينية القطعية أنه تعالى
وعد المحسنين وأ وعد المسيئين، وإذا لا مجال للوعيد والوعيد في هذه النشأة،
وذلك لأنّ الكثير من المحسنين خرجوا دون أن ينالوا ما يناسب إحسانهم، بل
الكثير منهم لاقى أشدّ المعاناة ورحل مقتولًا معدّبًا معتدى على جانبه، وكذلك
نجد أنّ الكثير ممّن تفتن بالإساءة والطغيان رحل عن هذه الدنيا ضمن مراسيم
الأئمة والعظمة، إذن لا بدّ من نشأة أخرى لتحقيق الوعيد والوعيد، ولا قبح في
ترك الوعيد، وإنما القبح في ترك الوعيد وعدم العمل على وفقه.

والكلام هو الكلام في الجزاء والعقوبة، فلا تكرييم العظماء - إن كرّموا - في
هذه النشأة يليق بما قدّموه، لاسيما إذا كانوا من العظماء الإلهيين كالأنبياء
 والأوصياء، ولا عقوبة الطغاة تناسب ما اقترفوه. إذن لا بدّ من نشأة أخرى
 للجزاء اللائق، وهو الذي أشير إليه بـ«الجزاء الأولي»، وعدم صلاحية الجزاء في
 الدنيا - إن توفر - راجع إلى طبيعة هذه النشأة التي هي نشأة النقص والضعف^(٢).

قال علي عليه السلام: «إن الله سبحانه وتعالى لم يرض هذه الدنيا لا ثوابًا
لأوليائه ولا عقابًا لأعدائه»^(٣).

(١) رباعيات عمر الخيّام، تعرّيف: أحمد الصافي النجفي، طبعة طهران: الرباعية ٤٠.

(٢) راجع: المعاد.. رؤية قرآنية، آية الله العلامة السيد كمال الحيدري، بقلم: الشيخ خليل رزق، دار فراقد، الطبعة الأولى، ١٤٣١ هـ: ج ١، ص ٧٢.

(٣) نهج البلاغة، مصدر سابق: ص ٥٤٨، من حكمه عليه السلام، رقم ٤١٥.

الفصل الثالث^(١)

في دفع شبه المنكرين وشكوك الجاحدين لحشر الأجساد

(١) عرض المصنف لهذا البحث في: المبدأ والمعاد، مصدر سابق: ص ٣٩٥؛ الشواهد الربوبية، مصدر سابق: ص ٢٧٠.

تمهيد

يشير المصنف في مستهل هذا الفصل إلى أنّ الأصول المتقدمة كما هي كانت وافية بإثبات المطلوب من معادِ جسمانيٍ يخصُّ النفوس التي لم تبلغ مقام العقل بالفعل، فهي كذلك على مستوى دفع أو رفع الشبهات والشكوك التي تثار حوله، وذلك إمّا شكٌ يراد له أنْ يكون قنطرة للوصول إلى اليقين، أو شكٌ يراد منه التشويش والتضليل بغية التحلل من لوازمه وما يفرضه ويقتضيه من مسلك عمليٍ منضبط لا يطيقه من يريد أن يفجر أمامه وأن يعيش منفلتاً من عقال الإنسانية التي لا تكون إلّا بدرك تلك المعارف الحقة، منطلاقاً في فضاءات الشيطنة والبهيمية.

الشبهات التي عرض لها رحمة الله هي سبع، وهي التالية:

- شبهة الآكل والأكول.
- عدم كفاية تربة الأرض.
- مكان الجنة والنار.
- التناسخ.
- عدم الفرض.
- متشبّثات الطبيعين.
- الترجيح بلا مرّجح.

لقد أفرد المصنف رحمة الله هذا الفصل لعرض هذه الشبهات ثمّ بيان وجه إزاحتها لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد.

وقد تمّ عرض هذا الفصل المهمّ من خلال النصوص التالية:

النصّ الأول: عرض شبهة الآكل والأكول، وهي بمثابة دليل لدى صاحبها يريد من خلاله نفي وجودبعث والنشاء الآخرة، وذلك بما يورده من لوازم

رأها تلزم من إمكان أن يأكل إنسان إنساناً، ثم يبحث في فرض عوده ليلزم منه تلك اللوازم الباطلة، وكله على حدّ زعم صاحب هذه الشبهة.

النصّ الثاني: دفع الشبهة المذكورة، فالمأكول - وفق الشبهة - لا يحشر، وذلك لأنّه ليس بدنًا، وما يؤكّد حشره هو البدن.

النصّ الثالث: شبهة عدم كفاية تراب الأرض، فالتراب منها كان كثيراً فإنه لا يكفي لتشكيل أبدان الأولين والآخرين الذين يُدعى حشرهم. هكذا أفاد صاحب هذه الشبهة، حيث إنّ المعاد الجسماني يتضمن عود الأبدان، والأبدانُ لكي تتشكل تحتاج إلى تراب، فمن أين يمكن تأمين التراب اللازم لتشكيل أبدان لا علم إلا الله بعدها؟

النصّ الرابع: أجوبة عدة لدفع الشبهة السابقة، عمدتها: أنّ الشبهة إنما قameت على أنّ البدن الأنحروي هو بدن بشرط الجسمية العنصرية وهو يتكون من العناصر والاستعداد والمادة. ولا يوجد ما يلزم بذلك، وإنما البدن المحشور لا بشرط الجسمية الدنياوية، والمعلول في الحشر على العينية والتشخص الذي يكون بالنفس الباقيّة ليس إلا.

وأمّا الأجوبة الأخرى فهي من باب الجداول والتي هي أحسن ليس إلا.

النصّ الخامس: شبهة طلب مكان للجنة والنار اللتين يقوم عليهما المعاد الجسماني، حيث يفرض صاحب هذه الشبهة لوازم عدّة تلزم من القول بوجود الجنة والنار، وهي لوازم باطلة في نظره، ومن المعلوم أنه يلزم من بطalan اللازم ورفعه بطalan الملزم ورفعه أيضاً. فلو كانتا موجودتين لكانتا إمّا خارج هذا العالم أو ضمنه، وبالتالي باطل بكل شقّيه فالمقدّم مثله.

النصّ السادس: حملة من المصنّف رحمه الله على المتكلّمين بسبب عدم دخولهم للبيوت من أبوابها حلّ الشبهة المذكورة، حيث حاولوا التفصي عنها بما زاد في الطين بلة. وقد تمنّى عليهم أن لو لم يدّسوا أنوفهم في أمور تطلب أهليةً

واستعداداً، ونصحهم بأنّ دين العجائز والتقليد أولى بحالمهم، أو الإقرار بالعجز والجهل وترك الأمر لأهله.

النص السابع: بعد أن رفض رحمة الله جواب المتكلمين عن شبهة طلب المكان لـكـلـ من الجنة والنار، شـمـر عن ساعـدـ العمل حلـلـها، فأـدـلـ بـدـلـوهـ، حيث أوضح أصل الشـبـهـةـ وأـمـمـاـ قـائـمـةـ عـلـيـ أـنـ لـلـجـنـةـ وـالـنـارـ مـكـانـاـ من جـنـسـ أـمـكـنـةـ هـذـهـ الـدـنـيـاـ، وـالـذـيـ يـبـدوـ أـنـ قـائـمـ بـدـورـهـ عـلـيـ أـصـلـ لـأـصـلـ لـهـ وـهـوـ الـمـساـوـقـةـ بـيـنـ وـجـودـ الشـيـءـ وـالـمـكـانـ.

النص الثامن: عـوـدـ إـلـىـ شـبـهـةـ لـزـوـمـ التـنـاسـخـ لـلـقـولـ بـالـمـعـادـ الـجـسـمـانـيـ، حيث تم عـرـضـ المـوـاقـفـ حـوـلـهـاـ، فـمـنـ مـجـوـزـ لـلـتـنـاسـخـ، وـمـنـ مـحاـوـلـ لـمـعـ لـزـوـمـهـ بـمـاـ لاـ يـمـكـنـ الرـكـونـ إـلـيـهـ، حيث يـقـرـحـ أـمـرـاـ يـلـزـمـ مـنـهـ عـدـمـ أـهـلـيـةـ الـبـدـنـ الـمـحـشـورـ لـتـوـارـدـ نـفـسـيـنـ عـلـيـهـ، كـمـاـ هـوـ لـازـمـ التـنـاسـخـ، ثـمـ بـيـنـ رـحـمـهـ اللـهـ الـحـقـ الـذـيـ يـرـاهـ وـأـنـ مـوـجـودـاتـ عـالـمـ الـآـخـرـةـ مـوـجـودـاتـ تـوـجـدـ مـكـافـيـةـ بـالـمـبـدـأـ الـفـاعـلـيـ وـلـاـ تـحـتـاجـ إـلـىـ صـلـاحـ قـوـابـلـ وـاجـتمـاعـ شـرـائـطـ وـارـتفـاعـ مـوـانـعـ، كـمـاـ هـوـ الـحـالـ هـاـهـنـاـ.

النص التاسع: رـصـدـ وـرـطـةـ حـجـةـ الـإـسـلـامـ أـبـيـ حـامـدـ الغـزـاليـ وـحـيرـتـهـ وـقـلـةـ حـيلـتـهـ تـجـاهـ مـعـضـلـةـ التـنـاسـخـ، وـالـمـيـزـ بـيـنـ الـمـعـادـ الـجـسـمـانـيـ وـالـتـنـاسـخـ، فـتـارـةـ تـرـاهـ لـاـ يـجـدـ حـرـجاـ مـنـ تـجـويـزـ التـنـاسـخـ، وـأـخـرـىـ يـرـىـ أـنـ الشـرـعـ أـجـازـهـ وـجـوـزـهـ، ثـمـ تـرـاهـ لـاـ تـطاـوـعـهـ نـفـسـهـ فـيـ تـجـويـزـ التـنـاسـخـ فـيـلـتـمـسـ مـنـدـوـحـةـ لـلـتـفـصـيـ عنـ وـطـأـتـهـ الـثـقـيـلـةـ فـيـأـتـيـ بـمـاـ لـاـ يـجـدـيـهـ فـيـ ذـلـكـ وـلـاـ يـغـنـيـهـ.

النص العاشر: مـاـ زـعـمـهـ الغـزـاليـ وـهـوـ يـعـالـجـ وـرـطـةـ التـنـاسـخـ أـنـهـ (التـنـاسـخـ) لـاـ بـرـهـانـ يـقـومـ عـلـىـ بـطـلـانـهـ، كـيـفـ -ـ وـالـكـلامـ لـهـ -ـ يـكـونـ بـطـلـانـهـ مـبـرـهـنـاـ عـلـيـهـ وـجـوـزـ وـقـوـعـهـ الشـيـخـ الرـئـيـسـ بـمـاـ لـهـ مـقـامـ فـيـ الـحـكـمـةـ؟ـ!

هـذـاـ مـاـ رـاحـ رـحـمـهـ اللـهـ يـعـالـجـ فـيـ هـذـاـ النـصـ.

النص الحادي عشر: شـبـهـةـ أـخـرـىـ مـنـ الشـبـهـةـ الـتـيـ تـوـرـدـ حـولـ الـمـعـادـ الـجـسـمـانـيـ،

التي علمت أنها تقوم على القول بالجنة للنعم والنار للعذاب، فلازم القول بالمعاد الجساني - على حد زعم أصحاب الشبهة - إنما العبث والجزاف لو لم يكن الإعادة لغرضٍ، أو لزوم العجز وخلاف الحكم والعدالة.

يشتمل هذا النص على بيان الملازمة المزعومة، وعرض جوابين: للأشاعرة وللمعتزلة.

النص الثاني عشر: جواب المصنف رحمة الله عن الشبهة المذكورة، وخلاصته: نعم لوازم الشبهة لازمة لو كان الثواب والعقاب المترتبان على الجنة والنار في العود الجساني غرضاً، لكنهما ليسا كذلك، وإنما هما لازمان للعود والمعاد. فالخلط بين الغرض الذي هو الغاية وبين اللازم الضروري الذي هو لازم لتحقيقها هو الذي أوقع أصحاب الشبهة فيها وقعوا فيه.

النص الثالث عشر: شبهة أخرى يراد منها نفي المعاد الجساني الذي هو لأكثر النفوس - كما علمت - وذلك من خلال تأويل النصوص الدينية الحافلة ببيان حشر الأجسام وما تلقاه من نعيم جساني أو عذاب كذلك، إلى معانٍ روحانية مجردة كل التجدد، ويرد وجه ذلك بأن النصوص المذكورة إنما جاءت رعاية لأجلات العرب والبربريين ممن لا يؤمن بالروحانية وال مجردة.

النص الرابع عشر: شبهة الدهريّة، حيث يعتقد هؤلاء أن المبدأ الموجد للأشياء إنما هو الطبيعة المستلزمة لوجود القوابل الأرضية وحركات فلكية واستحالات مادية، فلا يوجد موجود إلا عبر هذه القناة، وبالتالي فالقول بالمعاد الجساني وما يوجد فيه من صور قول مجازف، إذ كيف توجد صور آخرية من دون فعل وانفعال وحركة وזמן؟

النص الخامس عشر: شبهة تزاحم الأبدان، وذلك إذا أريد حشر الكل، فلا مجال يتسع للكل، وهذا يؤدي إلى التزاحم، وأماماً إذا أريد حشر البعض دون البعض، لرفع التزاحم، فيلزم منه الترجيح بلا مردج، وذلك لأن مفad المعاد أنه للكل أوّلاً،

وإذا جوّزنا أن لا يكون للكلّ فما هو الملائكة في حشر بعض دون بعض؟
هذا مفاد هذه الشبهة وهي قائمة على قياس الآخرة بالأولى، وهو أصل
تقوم عليه أكثر الشبهة، والسرُّ في ذلك هو الأنس بالدنيا وحكمتها على أهلها إلى
درجة أئمّهم لا يستطيعون فكاكاً منها ومن أحكامها، فهم ينظرون إلى كلّ شيء
من خلالها ومن خلال ما لها من أحكام.

النص الأول

شبهة الأكل والماكول

إن هذه المقدّمات والأصول المذكورة كما أفادت هذا المطلوب على وجه التحقيق، كذلك هي وافية بدفع تلك الشبه والشكوك، ولا بأس بذكرها على التفصيل، والإشارة إلى دفعها.

منها: ما سبق من أنه إذا صار إنسان غذاء لإنسان آخر، فالأجزاء الماكولة إما أن تُعاد في بدن الأكل أو في بدن الماكول؛ وأيّاً ما كان، لا يكون أحدهما بعينيه معاداً بتمامه. وأيضاً إذا كان الأكل كافراً والماكول مؤمناً، يلزم إما تعذيب المطیع وتنعيم الكافر، أو أن يكون شخص واحد كافراً معذباً ومؤمناً منعماً؛ لكونهما جسماً واحداً.

الشرح

يمكن عرض هذه الشبهة على أنها حجّة على لسان صاحبها، وهو يريد من خلاها التدليل على بطلان المعاد الجساني:

الفرض:

١. يمكن لشخص أن يأكل آخر.
٢. المعاد الجساني حسب ما يراه صاحب الشبهة هو عودة البدن الدنياوي بعينه.

٣. المأكول - البدن - مأكول على صورته البدنية.

المدعى: لا شيء من المعاد الجساني بحقّ.

البرهان: لو كان المعاد الجساني حقاً للزم عدم عود المعاد بثمامه، ويلزم إما تعذيب المطيع وتنعيم الكافر، أو أن يكون شخص واحد كافراً معذباً ومؤمناً منعماً، وبالتالي باطل بشقوقه المذكورة فالمقدم مثله. إذن، فليس المعاد الجساني بحقّ. إما بيان الملازمة، فلأنه إذا أكل شخص شخصاً، فالمأكول إما أن يعاد في بدن الآكل أو المأكول، ولازم ذلك أن يكون الآكل مؤلفاً من أجزاء بدنه والأجزاء المأكولة، وهو ليس عين الآكل في الدنيا، وأن يكون المأكول ناقصاً، حيث كانت أجزاء المأكولة من نصيب الآكل، فهو أيضاً مغایر لما كان عليه في الدنيا.

وكذلك يلزم من المعاد الجساني على وجه أن يكون البدن المعاد وهو تمام البدن الذي في الآخرة، أن يكون شخص واحد جمعاً للضدين: الكفر والإيمان، والعداب والنعيم، وذلك عند أكل الكافر للمؤمن، فإذا عاد الكافر الآكل فلا بدّ من تعذيبه لكرهه، ولا بدّ من تنعيمه لاستحقاق بدن المؤمن الذي أكله للنعيم، إذن فالكافر - وهو شخص واحد - مؤمن أيضاً، ومعذب ومنعّم كذلك، وهو محال؛ لأنّ فيه جمعاً للضدين. إذن، فلا معاد جسانيّ.

إشارات النص

أصول الشبهة

لقد قامت الشبهة الآنفة على أصول عدّة هي التالية:

١. إنّ حقيقة الإنسان ببدنه، ذلك الهيكل المحسوس الملموس، وهو المعرض للنقىصة والزيادة وفقاً لزيادة البدن ونقىصته، وهو محل الإيمان والكفر، وما يجّرّه كُلّ واحد منها من عذاب أو نعيم.

٢. البدن الذي سيعاد هو هذا البدن، أي: البدن الدنيوي، وليس من بدن آخر غيره.

٣. إنّ المأكول من الأجزاء تتحول من حيث هي بدن إلى بدن الأكل، حيث تبقى محافظة على الصورة البدنية، ومع هذا تتحول إلى صورة بدنية أخرى.

فرق بين المثالين

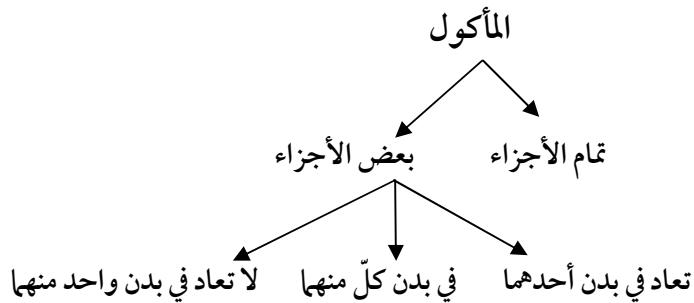
المثال الأول من المثالين اللذين جيء بهما لإثبات المدعى، وأن لا معاد جسماني في البين: هو أكل إنسان لآخر، فالأكل هو الإنسان لا بشرط إيمان أو كفر، والمأكول كذلك. وأمّا الآخر فهو الإنسان بشرط الكفر، وهو الأكل، أو بشرط الإيمان إذا كان مؤمناً.

وما يبدو أنّ الأول جعل المأكول أجزاءً لا كلاً، مع أنه يمكن فرض أن يأكل إنسان كُلّ إنسان على دفعاتٍ ووجبات، فلا يُبقي الأكل من المأكول شيئاً.

وهذا يعين صاحب الشبهة أكثر في زعمه، حيث يلزم من هذا الفرض عدم عود المأكول أصلاً.

وأمّا المثال الثاني: فلأحدٍ مِنْ يقبل المعاد وفق الأصول التي قامت عليها الشبهة - وهي معتمدة لدى أكثر المتكلّمين، كما علمت سابقاً - أن يقول: لا ضير في ذلك، بل ليس في الأمر من جمع للضدين، حيث تعدّب أجزاء الكافر وتنعم أجزاء المؤمن؛ وذلك لأنّ البدن ذو أجزاء، وهذا ما نجده، حيث يبتلي عضو بداء

دون آخر، ولا وحدة جامعة بين الأعضاء؛ إذ لا شيء وراء البدن، حيث سمعت أنهم يقولون بأنّ حقيقة الإنسان وشخصيّته بيده ليس إلا.
وبالعودة الأولى فإنّه يمكن رصد الاحتمالات التالية:



أما الأول فقد أشير بأنّ لازمه عدم عود المأكول كما يلزم كثرة الآكل وتكرّره، وأما الثاني فيلزم اللازم المذكور، وهو أن لا يكون أحدهما معاداً بتمامه، وأما الثالث فللزومه «أن يصير الواحد اثنين»^(١)، والرابع يلزم عدم عود المأكول.

(١) تعليقه بر شرح منظومه حكمت سبزواري، تأليف: ميرزا مهدي مدرس آشتiani، باهتمام: عبد الجواد فلاطوري، ومهدي محقق، ومقدمة انكليسي: بروفسور ايزوتسو، جامعة طهران، الطبعة الثالثة، ١٣٧٢ش: ص ٧٤٠.

النص الثاني

اندفاع شبهة الأكل والماكول

واندفعه ظاهرٌ بما مرَّ من أَنْ تَشُخُّصَ كُلُّ إِنْسَانٍ إِنْمَا يَكُونُ بِنَفْسِهِ
لَا بِبَدْنِهِ، وَأَنَّ الْبَدْنَ الْمُعْتَبَرَ فِيهِ أَمْرٌ مِّنْهُمْ لَا تَحْصُلُ لَهُ إِلَّا بِنَفْسِهِ،
وَلَيْسَ لَهُ مِنْ هَذِهِ الْحِيثِيَّةِ تَعْيِنٌ وَلَا ذَاتٌ ثَابِتَةٌ، وَلَا يَلْزَمُ مِنْ كَوْنِ بَدْنٍ
زَيْدٍ مِثْلًاً مُحْشَورًاً أَنْ يَكُونَ الْجَسْمُ الَّذِي مِنْهُ صَارَ مَا كَوْلًاً لَسَبْعَ أَوْ
إِنْسَانٍ آخَرَ مُحْشَورًاً، بَلْ كُلُّ مَا يَتَعَلَّقُ بِهِ نَفْسُهُ هُوَ بِعِينِهِ بِهَذِهِ الْذِي كَانَ.
فَالاعتقادُ بِجَسْرِ الْأَبْدَانِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ هُوَ أَنْ يُبَعْثَ أَبْدَانٌ مِنَ الْقُبُورِ
إِذَا رَأَى أَحَدٌ كُلَّ وَاحِدٍ وَاحِدٍ مِنْهَا، يَقُولُ: هَذَا فَلَانٌ بِعِينِهِ، وَهَذَا بِهَمَانٌ
بِعِينِهِ، أَوْ هَذَا بَدْنُ فَلَانٍ، وَهَذَا بَدْنُ بِهَمَانٍ، عَلَى مَا مَرَّ تَحْقِيقُهُ. وَلَا يَلْزَمُ
مِنْ ذَلِكَ أَنْ يَكُونَ غَيْرَ مِبْدَلٍ الْوُجُودُ وَالْهُوَيَّةُ، كَمَا لَا يَلْزَمُ أَنْ يَكُونَ
مَشْوَهُ الْخَلْقِ وَالْأَقْطَعُ وَالْأَعْمَى وَالْمَهْرُمُ مُحْشَورًاً عَلَى مَا كَانَ مِنْ نَقْصَانِ
الْخَلْقِ وَتَشْوِيهِ الْبَنِيةِ، كَمَا وَرَدَ فِي الْأَحَادِيثِ.

وَالْمُتَكَلِّمُونَ عَنْ آخِرِهِمْ أَجَابُوا عَنْ هَذِهِ الشَّبَهَةِ بِمَا لَا حَاجَةَ إِلَى
ذَكِرِهِ^(١)؛ لِرَكَاكَتِهِ.

(١) كشف المراد في شرح تحرير الإعتقاد، العلامة الحلي، مؤسسة النشر الإسلامي، تصحيح:
العلامة حسن زاده الآمي، قم، الطبعة العاشرة، ١٤٢٥ق: ص٥٤٨؛ المباحث المشرقية،
مصدر سابق: ج٢، ص٤٣٢.

الشرح

أمور ثلاثة تم التعرض لها هنا، إلا أن القسط الأوفر من البحث كان من نصيب واحد منها، وهي التالية:

١. اندفاع الشبهة طبق قواعد حكمية تم تحقيقها من ذي قبل، وهذا الأمر هو صاحب القسط الأوفي وسلطان النص.
٢. دفع ما قد يورد على مفad الدفع المشار إليه.
٣. الإعراض عن جواب المتكلمين، وذلك لرकاكته.

أما الأول: فقد تقدم أن حقيقة الإنسان وشخصيته بأمر هو وراء البدن وهو نفسه، وقد عرفت أنها لا تكون دون بدن، فهي كما قال الحكيم السبزواري:

كمال أولى لجسم آلي نفسُ ترى بالدرك والأفعال

إذن فلا نفس دون بدن، لكن البدن الذي لابد منه ما هو إلا لا بشرط خصوصية من الخصوصيات، كما هو كذلك في هذه النشأة، وإنما تكررت وتعددت هوية الإنسان الواحد بتعدد الأبدان التي له بحسب السنين، طفولةً وفتواً وشباباً وكهولةً ونقصاً.

حيث قد تم تحقيق أن الأصل المحفوظ الثابت الذي به تشخيص الإنسان هو نفسه، وليس بدنه - أي: ذلك الهيكل المحسوس - وقد علمت أن هذا يعد عرق هذه الشبهة وشبهة أخرى، وهو ما قاله المصنف رحمة الله وهو يستعرض مذاهب الناس واختلافها في المعاد، حيث ثبت أن مبدأ الآثار التي ترى على البدن ليس هو - أي: البدن - منشأها ولا مبدأها، وإنما كان كل جسم كذلك، وهو كما ترى، وإنما مبدأ الآثار من درك وحركة شيء وراء هذا البدن وهو النفس، فهو الذي تنسب إليه الأفعال وهو موضع التكليف: «... ثم لا يخفى أن عرق الشبهة لا ينقطع عن أراضي أوهام الجاحدين المنكرين للحشر والقيامة إلا بقلع أصلها،

وهو أنّ الإنسان بموته يفنى وييطل ولا يبقى؛ لأنّه ليس إلّا الهيكل مع مزاج أو صورة حالّة فيه، وقد مرّ قطع هذا الأصل مستقصى...»^(١).

إذن، فما أكل هو البدن بشرط خصوصيّة معينة، فلماذا يحشر هو دونه وهو المتلبّس بخصوصيّة أخرى؟ هذا ترجيح بلا مرجح.

وإن قلت: إنّما يحشر على وفق الخصوصيّة التي أكل عليها.

فإنّه يقال: فمَاذا عن الأفعال والأفعال التي صدرت عنه قبل أن يتلبّس بالخصوصيّة التي أكل وهو عليها؟ وإنّما بدن النفس هو ما يخضع لتدبرها، ويتشخّص بتشخّصها، وبناءً على هذا لا يلزم ثباته على الحالة التي كان عليها في الدنيا، بل قد يكون على حالة أخرى، إذ قد يكون ناقصاً في الدنيا ولا يكون كذلك في الآخرة، كما هو حال البدن في هذه النّشأة حيث يتصرّر بصور متعدّدة، إذ قد يفقد زيد - مثلاً - عضواً من أعضائه في مرحلة، أو يكون فاقداً، ثمّ بعلاج ما يتمّ زرع ذلك العضو، والنّتيجة: أنّ بدن زيد قبلُ هو بدنَه بعد، وذلك لأنّ الهويّة هي الهويّة، بل لو قدّر لعلم الطّب أن يبلغ مرحلةً من التطوّر بحيث يتمكّن من أن ينقل كلّ أو جلّ أعضاء شخصٍ آخر، فالبدن له حقيقة، وإنّ نسبةً من أخذت منه، فهو باعتبار ما كان، كما يقال للجنة التي فارقتها الروح أنها بدن فلان، فهي باعتبار ما كان، وذلك لأنّ البدن ليس هو مطلق الجسم، بل هو الجسم الطبيعي الذي تدبّره النفس.

وأمّا الأمر الثاني: فقد تمّ التعرّض له ضمن الأمر الأوّل، ولكن لا بأس بعرضه مستقلاً ليكون أكثر جلاءً ووضوحاً، وهو ما يمكن عرضه من خلال الطريقة المعهودة، حيث يراد من خلاها إثبات عدم ضرورة كون البدن المأكل هو البدن المحشور، وإنّما البدن الذي يحشر هو ذلك البدن الذي يعرفه من يراه، كما هو حال مَنْ يلتقي شخصاً بعد فرقه دهر ثمّ يتعرّف عليه من خلال ملامح

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع، مصدر سابق: ج ٩، ص ١٦٤ - ١٦٥.

باقية على سحته، وقد تغير البدن على نحو كلي أو شبه كلي.

إذن هناك مسألتان: دعوى أصحاب الشبهة، والرد عليها. وكل منها سوف

يُعرض من خلال التالي:

الفرض: إمكان أن يأكل إنسان إنساناً أو كافر مؤمناً؛ أصحاب المعاد الجساني يزعمون أن البدن المعاد هو عين البدن المحسور، بحيث إذا رأى زيداً عمراً عرفه.

المدعى: لا شيء من المعاد الجساني بممكن.

البرهان: لو أمكن المعاد الجساني لكان المعاد غير المبدأ، وبالتالي باطل فالملقدّم مثله.

أما الملازمة فلأن المغایرة بينهما مؤكدة في كل الأحوال، سواء كان هناك أكل أم لم يكن أكل، وإلا وكانت حقيقة الإعادة عين حقيقة الابتداء، وهو كما ترى. بعبارة أخرى: بناءً على كون هوية الإنسان بيده، وأن لا محالة من المغایرة بين البدن الدنياوي والآخر الأخروي، فلا عود ولا معاد، وإنما وجود بدن آخر لم تصدر عنه الأفعال ولم يكن مخاطباً بالتكليف، وهذا يتنافي مع العدل الإلهي الذي جعل أحد الأدلة التي ثبتت من خلاها ضرورة المعاد، إذ لا بدّ من إثابة من أحسن وعقاب من أساء.

وأما الدعوى الأخرى التي هي عبارة عن الرد الدافع لمفاد الدعوى السابقة، أو الرافع لها عن صفة ذهن من وقع فريسة لها، فهي التالية:

الفرض: المعاد الجساني حق لا ريب فيه.

المدعى: هناك عينية بين البدن المحسور يوم النشور والبدن الذي كان في الأولى.

البرهان: قال الحكيم السبزواري رحمه الله:

والحق عينية؛ إذ شئيته بصورة، وكونه شخصيته

وَمَدْدَةً عَلَى الْعُمُومِ اعْتَرَتْ
مَادَامْ ضَعْفَهَا إِلَيْهَا افْتَقَرَتْ
فَالنَّفْسُ حِيثُ عَيْنَتْ، أَيْ جَسَدَ^(١)
هُنَاكَ مَقْدَمَاتٌ عَدَّةٌ اشْتَمَلَتْ عَلَيْهَا الْأَبْيَاتُ الْأَنْفَةُ، تَعْدُّ وَجْهًا مِنْ وَجْوهِهِ
عَدَّةً ذَكْرَهَا الْحَكِيمُ السَّبْزَوَارِيُّ رَحْمَهُ اللَّهُ فِي مَنْظُومَتِهِ:

١. الْحَقُّ هُوَ الْعِيْنَيَّةُ بَيْنَ الْبَدْنَيْنِ: الْأَخْرَوِيُّ وَالْدُّنْيَوِيُّ، وَهُوَ الْمَدْعَى.
٢. شَيْئَيَّةٌ كُلُّ شَيْءٍ بِصُورَتِهِ، وَتَشْخَصُهُ بِوُجُودِهِ لَا بِالْأَعْرَاضِ، الَّتِي عَرَفَتْ
أَنَّهَا أَمَارَاتٌ وَكَوَاشِفٌ عَنِ الْمَشْخَصِ الْحَقِيقِيِّ الَّذِي هُوَ الْوُجُودُ لَيْسَ إِلَّا.
٣. الْمَادَّةُ الَّتِي هِيَ الْبَدْنُ هَاهُنَا مَأْخُوذَةُ عَلَى الْعُمُومِ، أَيْ: لَا بِشَرْطِ خَصْوَصِيَّةِ
الْأَخْرَوِيَّةِ أَوِ الدُّنْيَوِيَّةِ، وَوِجْهُ ذَلِكَ تَقْدِيمَ، حِيثُ لَوْ كَانَ الْبَدْنُ الَّذِي تَدْبِرُهُ النَّفْسُ^(٢)
بِشَرْطِ خَصْوَصِيَّةِ مَا كَالْدُنْيَوِيَّةِ، فَإِنَّهُ لَا يَكُونُ فِي نَشَأَةِ الْآخِرَةِ؛ وَذَلِكَ لِلزُّوْمِهِ إِمَّا
خَلْفَ الدُّنْيَوِيَّةِ إِذَا صَارَ أَخْرَوِيًّا، أَوْ خَلْفَ نَشَأَةِ الْآخِرَةِ إِذَا بَقِيَ دُنْيَوِيًّا.
٤. وَبِمَا تَقْدِيمَ اتَّضَحَتْ الْمَقْدَمَةُ الَّتِي اشْتَمَلَتْ عَلَيْهَا الْبَيْتُ الْأَخِيرُ، حِيثُ يَكُونُ
الْبَدْنُ تَابِعًا فِي تَشْخَصِهِ وَعِيْنَيْتِهِ لِلنَّفْسِ الَّتِي هُوَ أَصْلُ مَحْفُوظِ رَغْمِ مَا هُوَ مِنْ
شَؤُونٍ وَأَطْوَارٍ، فَهِيَ الْمَوْجُودُ الْوَحِيدُ الَّذِي لَهُ هَذِهِ الْحَالَةِ.

قال صدر المتألهين رحمة الله: «إِنَّ النَّفْسَ الْإِنْسَانِيَّةَ لَيْسَ لَهَا مَقَامٌ مَعْلُومٌ فِي الْهُوَيَّةِ،
وَلَا لَهَا دَرْجَةٌ مَعْيَّنةٌ فِي الْوُجُودِ كَسَائِرِ الْمَوْجُودَاتِ الْطَّبِيعِيَّةِ وَالنَّفْسِيَّةِ وَالْعُقْلَيَّةِ الَّتِي
كُلُّهَا مَقَامٌ مَعْلُومٌ، بَلِ النَّفْسُ الْإِنْسَانِيَّةُ ذَاتٌ مَقَامَاتٍ وَدَرَجَاتٍ مُتَفَاقِّةٍ، وَلَهَا

(١) شرح المنظومة، مصدر سابق: ج ٥، ص ٣٣٠.

(٢) عرفت أن الإضافة بين النفس والبدن ليست كالتي بين الربان والسفينة، والسلطان والمدينة بل هي مقومة لوجوده، وبهذا لا نفس دون بدن، وبها أن للنفس شؤونا وأطوارا، فلبدنها من الشؤون والأطوار ما يتناسب مع شؤونها وأطوارها، وإنما فهذا خلف نحو الإضافة بين كل منها.

نشأت سابقة ولاحقة، ولها في كلّ مقام وعالم صورة أخرى»^(١). وبالتالي فإنّ هذه العينيّة لا تتنافى مع ثبات الهويّة والوجود ولا مع تغييرات تعرض البدن المحسور، حيث ورد في الأخبار عن صور مخيفة يُحشر عليها بعض الناس يوم القيمة.

إشارات النصّ أصل الاندفاع

الأصل الذي تمّ الاعتماد عليه في علاج هذه الشبهة هو الأصل السابع، وهو: أنّ هويّة البدن وتشخصه إنّما يكونان بنفسه لا بجرمه، فائيُّ تدبّره النفس هو البدن، وبالتالي فإنّ الأبدان التي تدبّرها النفس الواحدة تكون عينيّة بعضها لآخر بسبب الأصل المحفوظ الواحد الذي يدبّرها، وهو النفس.

بدنان في البين^(٢)

لقد وقع الخلط بين بدنيين يكونان للإنسان: البدن الدنيوي، وهو الذي ينمو بالغذاء، والبدن الآخروي والذي هو في طول الأول، وهو البدن المحسور، وهو البدن الذي لا يكون غذاؤه البدن الأول، وإنّما غذاؤه العلم والعمل، فهما مادة الإنسان الآخروي، ولا يكون الغذاء الجسماني إلّا معدّاً ومعيناً للنفس الناطقة بحيث تتمكن من إنشاء البدن الآخروي المناسب، ومثل هذا البدن كمَا لا يتشكّل من غذاء دنياويّ كذلك لا يصير غذاء دنياويّاً موجوداً آخر، فما يفرض أكله في الشبهة لا يُحشر، وما يُحشر لا يُمكن أكله.

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع، مصدر سابق: ج ٨، ص ٣٤٣.

(٢) شرح المنظومة، مصدر سابق: ج ٥، ص ٣٤٤، حاشية ١.

النصُّ الثالث

عدم كفاية تراب الأرض

ومنها: أنَّ جِرمَ الأرض مقدارٌ محصورٌ محدودٌ مسحٌ بالفراش
والأَمْيَالِ والذراع، وعَدُّ النُّفُوس غَيْرُ مُتَنَاوِلٍ، فَلَا يَفِي مقدارُ الأرض ولا
يَسْعُ لِأَنْ تَحْصُلَ مِنْهُ الْأَبْدَانُ الغَيْرُ المُتَنَاهِيَة.

الشرح

يمكن عرض هذه الشبهة من خلال التالي:

- الفرض:** ١. المعاد الجساني: عود الأرواح لأبدانٍ تكون من تراب الأرض؛
هذا فهم أكثر المتكلمين للمعاد^(١).
٢. تراب الأرض محدودٌ متناهٍ.
٣. النفوس إن لم تكون متناهية فلا شك أنّ عددها يفوق ما تحتويه الأرض
من تراب.

٤. المعاد الجساني لـكلّ النفوس.

المدعى: المعاد الجساني ممتنع.

البرهان: لو كان المعاد الجساني ممكناً واقعاً لللزم ارتباط النفوس اللامتناهية
بالمتناهي، أو لزم أن يكون الأكثر مساوياً للأقلّ، وبالتالي باطل بكلّ شقّيه،
فالملقدّم مثله.

أما الملازمة فلأنّ المفروض تناهي وحدودية أو أقلية تراب الأرض وعدم
كفايته لصنع أبدان تديرها النفوس التي هي إما لا متناهية أو أكثر.
وأما بطلان التالي فللزومه الخلف، فما هو لا متناهٍ يكون متناهياً، وما هو أكثر لا
يكون أكثر بل مساوياً، أو للزومه خلف فرض أنّ تراب الأرض محدودٌ متناهٍ.

إشارات النص

عرق الشبهة

العرق والأصل للعديد من الشبه التي تورد على المعاد الجساني هو الجهل
بحقيقة الإنسان، والاعتقاد بأنه مجرّد هذه البنية المحسوسة، أي: الجسم المركب من

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

اللحم والدم والعظم والعروق، وما يعتورها من أعراض، وأنّ المعاد عود الأرواح للتعلق بهذه الأبدان التي تتشكل من التراب وغيره من عناصر، وهي غير كافية، وذلك لحدودية ما في الأرض وعدم تناهي النفوس التي تطلب أبداناً يوم قيامتها، وهؤلاء يعتقدون أنّ الشيء لا يكون تراباً إلا بشرط الدنيوية، ولا تراب وراء ذلك، ولا أرض كذلك، وبالتالي لا بدّن كذلك.

ولذلك حقّ للمصنّف رحمه الله أن يقول: «إِنَّ أَكْثَرَ الْإِسْلَامِيِّينَ .. فِي الْحَقِيقَةِ لَا يَعْرِفُونَ أَمْرَ الْبَعْثِ، وَلَا يَتَصَوَّرُونَ حَقِيقَةَ الْقِيَامَةِ ضَمِيرًاً وَقَلْبًاً، وَإِنْ أَفَرَوْا بِهَا لِسَانًاً، وَبِذَلِكَ جَرِي عَلَيْهِمْ حُكْمُ الْمُسْلِمِينَ ...»^(١).

إِنَّ الْأَرْضَ الْأَخْرَوِيَّةَ هِيَ عَيْنُ الدُّنْيَا بِهَا هِيَ دُنْيَا، فَهِيَ نَشأَةٌ أُخْرَى وَهِيَ مَفَادُ قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَنُنْشِئُكُمْ فِي مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ (الواقعة: ٦١).
وَلَا يَخْفَى أَنَّ الْأَوَّلَ آكِدٌ فِي الْإِفْهَامِ مِنَ الْآخِرِ.

(١) المصدر نفسه: ص ٣٩٢.

النص الرابع

أجوبة الشبهة الثانية

والجواب الحق بما مر من الأصول: أن لا عبرة بخصوصية البدن، وأن تشخصه والمعتبر في الشخص المحسور جسمية ما، أية جسمية كانت، وأن البدن الأخرى ينشأ من النفس بحسب صفاتها، لأن النفس تحدث من المادة بحسب هيئاتها واستعداداتها كما في الدنيا.

ولك أن تحيط: أن المقادير قد تزداد حجماً وعددًا من مادة واحدة؛ فإن الميولي قوة قابلة لمحض لا مقدار لها في نفسها، ولا لها اختصاص بحدٍ خاصٍ وعددٍ معين، بل يعرض لها المقادير والانقسامات من خارج، وهي في نفسها قابلة للانقسامات الغير المتناهية، وليس أيضاً من شرطها في أن تكون أبداً أن تكون صورة^(١) الأرضية باقية، بل يجوز انقلابها من الأرضية إلى أجسام [آخر] حسب ما شاء الله.

وأيضاً: لا يلزم أن تكون كل نفس محسورة بالبدن؛ فإن من الغافلين ما فارقت الأجسام صاعدة إلى عالم القدس منخرطة في سلك المقربين.

والجواب الأول هو العمدة.

(١) في بعض النسخ: الصور.

الشرح

لقد تم علاج الشبهة الآنفة الذكر من خلال أجوية ثلاثة:

- **الأول:** أنّ الذي أوقع في هذه الشبهة هو ادعّاء أنّ البدن الآخروي هو البدن الدنيوي الطبيعي من حيث هو كذلك، مع أنّك سمعت أنّ هذا غير ممكن ضمن هذه النشأة، حيث تتوارد أبدان متعدّدة في عمر الإنسان، والكلّ بدن زيدٍ - مثلاً - حقيقة لا مجازاً، وما ذلك إلّا لأنّ البدن المأخوذ مع النفس هو البدن لا بشرط خصوصيّة، فالبدن هو جسم لا بشرط جسميةٍ بعينها، وإلّا فالمعاد عودٌ إلى هذه النشأة لا إلى نشأة أخرى، وقد تقدّم عند ذكر الأدلة التي سيقت لإثبات ضرورة المعاد أنّه لابدّ أن يكون في نشأة أخرى، وذلك لأنّ العدل لا يتحقق في هذه النشأة، فالمكافأة فيها لا تناسب مع الخير الكثير الذي قدّمه أنس، والعقوبة فيها لا تليق بجرائم بعض من ارتكب الموبقات التي تقشعرّ لها الأبدان.
- إذن فالذي شكّل مبدأ هذه الشبهة هو اشتراط بدن بشرط أن يكون بشرط بما هو طبيعيّ أرضيّ هذه النشأة، وهذا مما لا يصحّ، وذلك لما عرفت من أنّه عودٌ إلى النشأة الأولى، وهي نشأة في ما نعلم.

وبالتالي فقد يكون البدن المحشور وغير خصوصيّة الأرض فيزول المحذور، أو ما يعده صاحب الشبهة محذوراً، وذلك لأنّه سيأتي الكلام في الجواب الثاني أنّ البدن بشرط كونه أرضياً طبيعياً، فإنّ ما في الأرض كافٍ لوجود أبدانٍ للنفوس المفارقة منها بلغ عددها.

وإنّما البدن الآخروي هو ذلك البدن الذي ينشأ من مادة، لكنّها ليست ذات خصوصيّة دنيوية، وإنّما هي عبارة عن الملائكة التي يكتسبها الإنسان من خلال عمله، وهذا ما تمّ بيانه في أبحاث الجزء الأول من شرحنا للجزء التاسع من الأسفار، حيث يؤكّد المصطفى هذه الحقيقة، وهي أنّ أفعال الإنسان تتحوّل إلى

ملكة تكون سبباً لوجود صورة يُحشر على وفقها في الآخرة^(١).

قال رحمة الله: «قد سبق أن تكرر الأفعال من الإنسان يوجب حدوث ملكات وأخلاق في نفسه، وكل ملكة وصفة تغلب على جوهر النفس يتصور النفس في القيامة بصورة تناسبها... وبالجملة: يُحشر الخلاائق على صور ضمائرهم ونيّاتهم، وعليه يُحمل التناصح الوارد في لسان الأقدمين..»^(٢).

• الثاني: حتى لو كان البدن المحشور ذا خصوصية دنيوية، فإنّ تراب الأرض كافٍ، وكفايته يمكن عرضها من خلال صور ثلاث:

الأولى: ما في الأرض من تراب كافٍ لصنع أبدان للنفوس المفارقة منها بلغت من العدد، «... وذلك لأنّ حجم الكرة الأرضية يبلغ ألفاً وثلاثة وثمانين ملياراً وثلاثمائة وعشرين مليون كيلومتر مكعب، هذا من جهة ومن جهة أخرى: إنّ صندوقاً بحجم كيلومتر مكعب، يعني أنّ كلاماً من طوله وعرضه وارتفاعه يبلغ كيلومتراً واحداً، إنّ مثل هذا الصندوق يسع داخله لأضعاف عدد سكان الأرض الحاليين... فمسألة قلة المواد الأرضية ... مسألة ذهنية طُرحت من غير تدبر في حجم العالم...»^(٣).

الثانية: إذا لم يكن تراب الأرض كافياً فيمكن الإتيان بالتراب من كواكب أخرى، وهي كثيرة، وكيفية جلب الأرتبة ليست بالأمر العسير، حيث إنّها واقعة في هذه النسأة، حيث «...إنّ النيازك المشاهدة في الليالي هي نتيجة وصول أحجار

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع: ج ٣، ص ١٧ وج ٩، ص ٢٩٣ وص ٢٢٧.

(٢) أسرار الآيات، صدر الدين محمد بن إبراهيم الشيرازي، نشر: حبيب، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ: ص ٢٩٥ - ٢٩٦.

(٣) الإلهيات، على هدى الكتاب والسنة والعقل، محاضرات الأستاذ الشيخ جعفر السبحاني، بقلم: الشيخ حسن محمد مكي العاملي، المركز العالمي للدراسات الإسلامية، الطبعة الثالثة: ١٤١٢هـ: ج ٤، ص ٣٩٢ - ٣٩٣.

وأتربة وأجسام ثقيلة من الفضاء الخارجي إلى الغلاف الجوي، فيوجب احتكاكها الشديد به احتراقتها وتناثرها، وهبوطها على الأرض ذرات خفيفة لا تزعج الحياة عليها، وهذه الأحجار توجب ازدياد المواد الأرضية زيادة مطردة بشكل يومي... وعلى هذا، فالمواد الأرضية لم تزل في حال التوفّر والازدياد، والله يعلم إلى أي حد يصل حجمها إلى يوم البعث..^(١).

الثالثة: لا حاجة إلى استقدام تراب من كواكب أخرى، بل حتى إذا كان مقدار ما في الأرض قاصرًا عن تأمين الأبدان التي يراد عود النفوس المفارقة إليها، فإن هناك سبيلاً وطريقة للوصول إلى الكفاية المطلوبة، وذلك بالتخلل الحقيقي الذي هو عبارة عن ازدياد المقدار دون ازدياد جوهر الأجزاء.

• الثالث: الشبهة مستحکمة - جدال بالتي هي أحسن - لو كان كل النفوس ترجع إلى الأبدان، فقد يقال بأن بعض النفوس وهي التي كملت في العلم والعمل، فإنها تكون صاعدة إلى عالم القدس منخرطة في سلك المقربين الذين يوجدون في عالم لا مكان فيه للبدن والجسم.

والجواب الثاني بصورة الثالث، وكذلك الثالث، جدال بالتي هي أحسن، وذلك لأنّ الطرف المقابل إما لا يستوعب البرهان والحكمة، أو لكونه معانداً مشاكساً لا يريد حقيقة.

ووجه جدلية الجوابين المذكورين هو ابتناء كلّ منها على أنّ البدن المحشور هو البدن بشرط كونه طبيعياً، ويزيد على الثالث أمران:

١. الأبعاد منها امتدّت فهي متناهية، وقد أقيمت الأدلة على ذلك، والنفوس غير الكاملة غير متناهية، فيبقى الإشكال.

٢. نفوس المقربين وإن ثبت أنّ لها معاداً خاصاً بها، وهو المعاد الروحاني، إلا أنّ هذا لا ينفي أن يكون لها بدن، وبالتالي فإنّ كان بدنناً طبيعياً فما الفرق بينها وبين

(١) الإلهيات، للسبحاني، مصدر سابق: ج٤، ص ٣٩٤.

ما سواها، وإن كان بدنناً يتنااسب مع مرتبتها ونشأتها يثبت أنّ البدن ليس منحصرًا بما يكون بشرط الدنيوية، وهو ما به استئصال عرق الشبهة وجذرها كما عرفت.

إشارات النص الجواب العمدة

قال المصنف في ذيل النص الذي بين أيدينا: «والجواب الأول هو العمدة»؛ وذلك لأنّه برهانيٍ - كما عرفت - حيث لا يشترط خصوصية بعينها في البدن الذي يراد للنفس أن تدبره، فهو لا بشرط من حيث الجسمية، وتشخصه إنما يكون بشخصية النفس التي تدبره، وبالتالي لا يرد ما أفاده ابن أبي العوجاء من تساؤل حول قوله تعالى: ﴿... كُلَّمَا نَضَجْتُ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَا هُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ﴾ (النساء: ٥٦): «هب هذه الجلود عصت فعذبت، فما ذنب الغير؟ فقال أبو عبد الله عليه السلام: ويحك هي هي، وهي غيرها. قال: أعقلني هذا القول. فقال له:رأيت لو أنّ رجلاً عمد إلى لبنة فكسرها، ثم صبّ عليها الماء وجلبها، ثم ردّها إلى هيئتها الأولى ألم تكن هي هي، وهي غيرها؟ فقال: بل أمنع الله بك...»^(١). فاللبنة أوّلاً هي اللبنة ثانياً باعتبار المادة المشتركة بينهما، وهي غيرها حتى بالنظر إلى كلّ منها مع غضّ النظر عن ذلك المشترك، وال الحال كذلك بالنسبة للجلد قبل النضج والتبدل وبعدهما، فهما واحد بالنسبة للنفس التي يتعلّقان بها، وأحدهما غير الآخر إذا ما لوحظ كلّ منها بمعزل عن النفس المدبّرة لهما، التي هي المقصود بالعذاب أو النعيم، ومن المعلوم أنّ بعضهما لا يتمّ للنفس من دون واسطة، وما يقع على الجلد لا يعُدّ تعنيفاً له ولا تعذيباً حتى يقال بوقوعهما على ما لا يستوجب أيّاً منهما، فالجلد والبدن لا يتوجه شيء منهما التكليف حتى

(١) ترتيب الأمالي، للمشائخ الثلاثة، تحقيق: محمد جواد محمودي، مؤسسة المعارف الإسلامية، قم، الطبعة الثانية، ١٤٣٠ هـ: ج ١، ص ٥٧٤، الحديث ٥٥٣.

إذا عصيا أو أطاعا يؤاخذان أو يثابان.

وقد أراد - عليه السلام - تقرير معمول بمثال اللبننة المحسوسة.

الكلام في الشبهة

لقد رأيت أن الشبهة تقوم على عدم كفاية تراب الأرض لصنع الأبدان التي يراد للنفوس المفارقة أن تتعلق بها في الآخرة.

وهي كما عرفت تفترض:

١. إنّ البدن الآخروي هو بدن عنصري يتكون من جرم الأرض.

٢. كلّ نفس مفارقة فهي لا محالة ذات بدن من الأبدان المذكورة آنفًا.

٣. جرم الأرض محدود مخصوص.

والكلام في علاج هذه الشبهة جاء متفاوًتاً، وكان البدء بالحكمة والبرهان، إذ لا يشترط أن يكون البدن الذي سوف تحشر به النفوس المفارقة أن يكون مقيداً بهوية بعينها، كيف ولم يكن يقيّد كذلك في الدنيا، حيث تتناوب الأبدان المختلفة، وهي هي، وهي ليست هي، وإنّما فلو أخذ البدن مشروطاً بهوية وهيئة معينة لوقع الخلاف والاختلاف في هوية الشخص الواحد، وهذا مما لا يوجد لدى أحد؟

هذا هو الكلام العمدة والذي عليه معول طالبي الحكمة وأهل استعداد دركها، ثمَّ منْ قال إنّ كلّ نفس لابدّ لها من بدن؟

هذا إن كان فإنّما يكون للنفوس التي لم ترق إلى العقل بالفعل، فهي ذات تجرّد تامّ ومعاد يناسب نشأتها وكيونتها، فهي الصاعدة إلى عالم القدس المنخرطة في سلك المقربين، نعم ليس لها ولا لمن دونها من النفوس البدن الذي يتكون من جرم الأرض، وإنّما لها البدن الذي يناسب وكيونتها العقلية ومعادها الروحاني الحالص.

وقد تكرّر كثيراً أنّ البدن الآخروي ينشأ من النفس وفق ما لها من ملكات مكتسبة من تكرار الأفعال المناسبة لها، وليس وجود الصور في كلّ نشأة يتوقف على مبدأ قابلٍ ماديٍ.

النصُّ الخامس

مَكَانُ الْجَنَّةِ وَالنَّارِ

ومنها: أنَّ الْجَنَّةَ وَالنَّارَ إِذَا كَانَتَا مُوجَودَتِينِ جَسْمَانِيَّتَيْنِ فَأَيْنَ مَكَانُهُما وَفِي أَيِّ جَهَّةٍ مِّنْ جَهَاتِ الْعَالَمِ حَصُولُهُمَا؟ فَإِنْ كَانَ حَصُولُهُمَا أَوْ حَصُولُ إِحْدَاهُمَا فَوْقَ مُحَدِّدِ الْجَهَاتِ، فَيُلزِمُ أَنْ يَكُونَا فِي الْلَّامَكَانِ مَكَانٌ وَفِي الْلَّاجِهَةِ جَهَّةً، وَإِنْ كَانَ فِي دَاخِلِ طَبَقَاتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَوْ فِيمَا بَيْنَ طَبَقَتِيهِ، وَطَبَقَةٌ فَيُلزِمُ إِمَّا التَّدَاخُلُ وَإِمَّا الْانْفَسَالُ بَيْنَ سَمَاءٍ وَسَمَاءٍ، وَكُلُّ مُسْتَحِيلٍ، وَمَعَ هَذَا يَنْافِي قَوْلَهُ تَعَالَى: ﴿وَجَنَّةٌ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ...﴾ (آل عمران: ١٣٣).

هذا تقريرٌ هذه الشبهة، وطريقُ اندفاعها مكشوفٌ لمن تدبّر في الأصولِ التي بيّناها.

الشرح

ما يفهم من السياق العام هو الإشكال على وجود الجنة والنار بما يستلزم إنكار المعاد الجساني، وهذا ما يمكن توضيحه من خلال الأمور التالية:

- الجنّة والنار جسمانيّتان، وذلك لأنّ الكلام إنّما هو في المعاد الجساني الذي يقول به جمهور المسلمين.

- الجنّة والنار مخلوقتان الآن، وهو ما عليه الجمهور أيضاً، خلافاً للبعض.
- الغرض من المعاد الجساني الثواب والنعم في الجنّة لمن أطاع، والعذاب والجحيم لمن عصى.

وأمّا الشبهة التي يراد من خلاها إنكار المعاد الجساني الذي هو كُلّ المعاد عند جمهور المسلمين فيمكن عرضها بصورة الدليل الذي يجري على ألسنة أهلها.

الفرض: ١. الموجود في هذا العالم إِمَّا فوق محدّد الجهات، أو تحته.

٢. كُلّ جسم وجسمانيّ ذو مكان وجهة.

٣. لا جهة وراء محدّد الجهات، وكذلك لا مكان.

٤. محدّد الجهات هو الفلك التاسع، فهو المحيط بعالم الأجسام والجسمانيّات ومركزه مركز الكرة الأرضية.

٥. امتناع الخرق والالتياح على الأفلاك.

المدعى: لا شيء من الجنّة والنار الجسمانيّتين بموجود.

البرهان: لو كانتا موجودتين الآن لكانتا إِمَّا فوق محدّد الجهات أو ضمنه وتحته، أي: داخل طبقات السموات والأرض، وللزوم كون المكان في اللا مكان والجهة في اللا جهة، أو التداخل أو الانفصال بين سماء وسماء، وبالتالي بشقوقه الثلاثة محال، فالمقدم مثله.

أمّا الملازمة فهي اثنان: الأولى: ما بين المقدم (لو كانتا موجودتين الآن)

والشقّ الأوّل (وهو كون المكان في اللا مكان، والجهة في اللا جهة). الثانية: ما بين المقدّم المذكور وأحد تاليين، فهنا أيضًا ملازمتان:

- ١ . بين المقدّم المذكور والتدخل.
- ٢ . بين المقدّم المذكور والانفصال والتخلخل.

وأمّا توضيح كلّ من الملازمات المذكورة، فالأولى: لكون الجنة والنار جسمانيّتين، وكلّ جسم وجسمانيّ ذو جهة ومكان، ففرض وجودها فوق محمد الجهات الذي لا جهة لديه ولا مكان، وذلك لأنّه مبدأ الجهة والمكان.

وأمّا بطلان التالي فلبداية عدم وجود المكان في الامكان، والجهة في الاجهة، وذلك لأنّ منطقة ما فوق محمد الجهات منطقة الامكان والاجهة، فوجود الجنة والنار الجسمانيّتين فيها لازمه إما رفع اليد عن جسمانيّتها أو رفع اليد عن كون منطقة الامكان هي منطقة المكان، ومنطقة الاجهة هي منطقة الجهة، وكلاهما محال، وذلك لأنّ في الأوّل نفيًا لهم وهو يؤدّي إلى نفي المعاد، وهو محال عند القائلين بالمعاد الجسماني، وهو المعين عند صاحب الشبهة، وأمّا رفع اليد عن كون منطقة الامكان هي منطقة المكان والاجهة هي منطقة الجهة ففيه اجتماع للنقضيين وخلف المفروض.

وأمّا إذا كانتا موجودتين تحت محمد الجهات فيلزم التدخل بين الجنة والنار من جهة والسماءات من جهة أخرى، أو الانفصال، ولازم كلّ منها الخرق والالتياط وهو محال على الفلك.

إذن، فلا مجال لوجود الجنة والنار، وبالتالي لا معاد جسماني في البين ولا حشر كذلك، ولا هم يحزنون.

يضاف إلى لازم الخرق والالتياط إشكال آخر على وجود الجنة والنار تحت محمد الجهات وتحديدًا في عالم عناصره، وذلك لأنّ عنصريات ما تحت محمد الجهات لا تسع الجنة التي عرضها السماءات والأرض، وهذا معنى قوله: «ومع

هذا ينافي قوله تعالى: ﴿وَجَنَّةٌ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ﴾ (آل عمران: ١٣٣).

إشارات النص

الشبهة الثانية

قال التفتازاني: «... الثالث: أئمّها لو وجدتا الآن، فإنّما في هذا العالم، أو في عالم آخر، وكلّا هما باطل.

أماماً الأوّل، فلا تَّنْهَى لا يتصرّف في أفلاكه؛ لامتناع الخرق والالتياح عليها، وحصول العنصريةات فيها... ولا في عنصرياته؛ لأنّها لا تسع جنة عرضها كعرض السماء والأرض؛ ولا تَّنْهَى لا معنى للتناصح إلّا عود الأرواح إلى الأبدان، مع بقائهما في عالم العناصر.

وأماماً الثاني، فلا تَّنْهَى لابدّ في ذلك العالم أيضاً من جهات مختلفة، إنّما تتحد بالمحيط والمركز فيكون كُرويّاً فلا يلقي هذا العالم إلا ببنقطة، فيلزم بين العالمين خلاء وقد تبيّن استحالته، ولا تَّنْهَى يشتمل - لا محالة - على عناصر لها فيه أحياز طبيعية، فيكون لعنصر واحد حيزان طبيعيان، ويلزم سكون كلّ عنصر في حيزه الذي في ذلك العالم، لكونه طبيعياً له، وحركته عنه إلى حيزه الذي في هذا العالم لكونه خارجاً عنه، واجتماع الحركة والسكنون محال.

وإن لم يلزم الحركة والسكنون، فلا أقلّ من لزوم الميل إليه وعنده، ولا تَّنْهَى لا محالة يكون في جهة من محدد هذا العالم، والمحدد في جهة منه، فيلزم تحديد الجهة قبله لا به، مع لزوم الترجح بلا مرّجح، لاستواء الجهات...»^(١). حيث تضمن كلامه الشبهة التي نحن بصدده عرضها، ولعلّ عرض التفتازاني لها أكثر رشاقة ووضوحاً

(١) 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: ج٥، ص ١٠٩ - ١١٠.

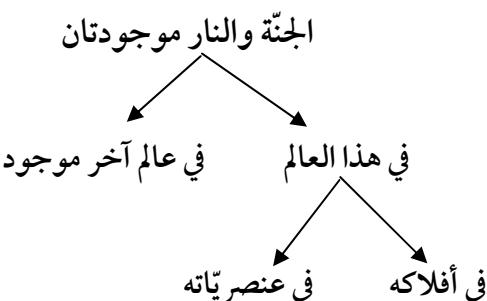
من عرض المصنف، وهو ما يمكن الإشارة إليه من خلال التالي:

الفرض: يشتمل على كلّ ما اشتمل عليه الفرض السابق مع زيادة بطلان الخلاء، الذي يذكر في الكتب الحكيمية، و«... يطلق تارة على المكان بمعناه البعد المجرّد عن المادة، سواء كان فارغاً أو مشغولاً، كما ذهب إليه أفلاطون والإشراقيون... وتارة على المكان الخالي عن الشاغل... وأكثر إطلاق الخلاء هو هذا المعنى...»^(١).

وكذلك بطلان التناسخ الذي هو عبارة عن انتقال الروح من بدن إلى بدن.

المدعى: لا شيء من الجنة والنار بموجود الآن.

البرهان: يمكن عرضه من خلال المخطط التالي:



أمّا وجه امتناع وجودهما في أفلاك هذا العالم فللزومه الخرق والالتام، وحصول العنصرّيات في الأفلاك، وما يلزم من تخلّل.

وأمّا وجه امتناع وجودها في العنصرّيات فلائتها غير قابلة لاستيعابها، كيف والجنة عرضها كعرض السماء والأرض؟

ولازم وجودهما في العنصرّيات وعود الأرواح إليها: التناسخ.

وأمّا وجه امتناع وجودهما في عالم آخر غير هذا العالم مع وجود الأول فيلزم لوازم عدّة باطلة.

(١) شرح المنظومة: مصدر سابق: ج ٤، ص ٣٤.

علاقة الآخرة بالدنيا

قد يخيل للبعض عدم إمكان وجود الجنة والنار وخلقها الآن، وإنما ستخلقان لاحقاً، وذلك اعتماداً على تصور أن الآخرة تقع في طول الدنيا، فإذا ما انتهت الدنيا يأتي دور الآخرة وما فيها من جنة ونار، والقول بوجود الجنة والنار والدنيا عامرة قائمة يوازي القول بوجود ما هو في يوم الخميس في يوم الأربعاء، وهو محال كما لا يخفى، وذلك لوجود الموجود في المتأخر اللاحق في المتقدم السابق، هذا خلف.

والحق أن العلاقة المذكورة ليست قائمة بين الدنيا والآخرة، وإنما العلاقة القائمة بينهما إنما هي الباطن والظاهر، فالآخرة باطن الدنيا، والأخيرة ظاهر الأولى، والباطن والظاهر إنما يكونا بشيء واحد.

قال المصنف رحمه الله: «إن الجنة جتنان: جنة محسوسة بالحواسن الأخرىوية، وجنة معقوله مشاهدة ببصر الباطن العقلي، ولكلّ منها درجات، كما أن العالمان: غيب وشهادة، ولكلّ منها منازل».

فالإنسان السعيد بروحه الذي هو عقل بالفعل جنة معنوية بما يحمله من المعرف والعلوم، ولنفسه الحيوانية جنة صوريّة بما يحمله من اللذات والشهوات ويناله من طريق قواه العملية الحسية من أكل وشرب ونكاح وغيرها، جزاء بما صبرت عنه في الدنيا وحبست قوتها عن نيل قصورها الكدرة الظلامية حتى صارت بلبوها الصافية النورانية، وبحسب صفاتها ونورها كانت مخزوناتها الأخرىوية...»^(١).
وخلالصة ما أفاد رحمه الله قد تكرر منه في هذا الكتاب مرات عديدة^(٢)، حيث ذكر أن جنة الإنسان أو نارها ليستا بما يكون خارجاً عن دائرة ذاته وباطنه،

(١) تفسير القرآن الكريم، صدر الدين الشيرازي، الطبعة الثالثة، ٢٠٠١ م: ج ٧، ص ٢٧.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع، مصدر سابق: ج ٩، ص ١٧٦ وص ٣٣٥.

حيث تتوارد على ذلك الباطن الصور الجنانية أو الجحيمية بحسب ما يتواجد عليه من هيئات وملكات تتولد من الأفعال والأفعال المناسبة، وذلك لأنّ الجزاء هو عين العمل لكن بما يتناسب مع هوية النشأة التي يوجد فيها، والنصوص الدينية القرآنية والروائية كثيرة حافلة بهذا المعنى^(١).

(١) المعاد.. رؤية قرآنية، مصدر سابق: ج ٢، ص ٢٨١.

النص السادس

حملة وتقريع

أَمّا الْمُتَكَلِّمُونَ فَحَيْثُ لَمْ يَدْخُلُوا بَيْوَاتَ مِنْ أَبْوَابِهَا، لَيْسَ فِي وَسْعِهِمْ التَّفَصِّي عَنْ أَمْثَالِ هَذَا الإِشْكَالِ، فَأَجَابُوا عَنْهُ تَارَةً بِتَجْوِيزِ الْخَلَاءِ، وَتَارَةً بَعْدَ كَوْنِ الْجَنَّةِ وَالنَّارِ مُخْلوقَتَيْنِ بَعْدُ، وَتَارَةً بِانْفَتَاقِ السَّمَاوَاتِ عَلَى قَدْرِ يَسْعُ بَيْنَهَا الْجَنَّةَ. وَلَيْتَهُمْ قَنَعُوا بِدِينِ الْعَجَائِزِ وَاكْتَفَوْا بِالْتَّقْلِيدِ، وَلَمْ يَسْتَنْكِفُوا أَنْ يَقُولُوا: لَا نَدْرِي، اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمْ.

ثُمَّ الْعَجْبُ أَنَّ أَكْثَرَ مَا رَأَيْنَا مِنْهُمْ يَخْضُونَ فِي الْمَعْقُولَاتِ وَهُمْ لَا يَعْرِفُونَ الْمَحْسُوسَاتِ، وَيَتَكَلَّمُونَ فِي الْإِلَهَيَّاتِ وَهُمْ يَجْهَلُونَ الْطَّبَعِيَّاتِ، وَيَتَعَاطُونَ الْحَجَجَ وَالْقِيَاسَاتِ وَلَا يُحْسِنُونَ الْمَنْطَقَ وَالرِّياضِيَّاتِ، وَلَا يَعْرِفُونَ مِنَ الْعِلُومِ الْدِينِيَّةِ إِلَّا مَسَائلَ خَلَافِيَّاتِ، وَلَيْسَ غَرْضُهُمْ فِي الْعِلْمِ إِصْلَاحُ النَّفْسِ وَتَهْذِيبُ الْبَاطِنِ وَتَطْهِيرُ الْقَلْبِ عَنْ أَدْنَاسِ الصَّفَاتِ وَالْمُلْكَاتِ؛ بَلْ طَلْبُ الرِّئَاسَةِ وَالْجَاهِ وَإِرْجَاعُ الْخَلَائِقِ إِلَى فَتاوِاهُمْ وَحُكُومَاتِهِمْ، وَلِأَجْلِ ذَلِكَ يَضْمُرُونَ النَّفَاقَ وَيَعْادُونَ أَهْلَ الْحَكْمَةِ وَالْمَعْرِفَةِ.

وَمِنْ أَعْظَمِ الْفَتَنِ وَالْمَصَائِبِ أَنَّهُمْ مَعَ هَذِهِ الْعُقُولِ النَّاقِصَةِ وَالآرَاءِ السُّخِيفَةِ يَخَاصِمُونَ وَيَعْادُونَ الْحَكْمَاءَ وَالْعُرَفَاءَ أَكْثَرَ مِنَ الْخُصُومَةِ وَالْعُدَاوَةِ مَعَ الْكُفَّارِ وَالْيَهُودِ وَالنَّصَارَى، وَيَعْدُونَ هَذَا مِنْ تَقوِيَّةِ الدِّينِ وَحَفْظِ عَقَائِدِ الْمُسْلِمِينَ، وَغَايَةُ تَقوِيَّتِهِمْ لِلَّدِينِ أَنْ يَقُولُوا: إِنَّ الْحَكْمَةَ

ضلالٌ وإضلالٌ، وإن تعلّمَها بدعةٌ ووبأٌ، وإن علمَ النجوم باطلٌ في أصله، وإن الكواكبَ جماداتٌ، وإن الأفلاكَ لا حياةً لها ولا نطقٌ، وإن الطبَّ لا منفعةٌ له^(١)، وإن الهندسة لا حقيقةٌ لها، وإن علومَ الطبيعياتِ [والإلهياتِ] أكثرُها كفرٌ وزندقةٌ، وأهلُها ملحدةٌ وكفرةٌ، إلى غير ذلك من مقالاتهم وهوساتِهم المشحونة بالتدليس والتلبيس؛ لمخالفته^(٢) أكثرها لما في كتابِ اللهِ وسنةِ نبيِّه، من تعظيمِ الحكمةِ وتوقيرِ أهلهَا، وتعظيمِ النجومِ والسماءِ، والإقسام في كثيرٍ من الآيات بها ومدح الناظرين المتفكّرين في خلقِها، وذمِّ المعرضين عن آياتِها؛ لقوله تعالى: ﴿وَيَنْفَكِّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ (آل عمران: ١٩١)... وقوله: ﴿وَكَائِنُ مِنْ آيَةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يَمْرُّونَ عَلَيْهَا وَهُمْ عَنْهَا مُعْرِضُونَ﴾ (يوسف: ١٠٥). فإذا جاؤوا إلى دفع مثل هذه المشكلاتِ عن الدين وقعوا في العجزِ، كالحمارِ في الوحِلِ والطين. ولنرجع إلى ما فارقناه.

(١) في بعض النسخ: فيه.

(٢) في بعض النسخ: المخالفه.

الشرح

تقريرٌ عنيف، وتململٌ من منهجه، وحملةٌ شعواء يطلقها المصنف بعد أن عرض بعض أوجهة المتكلمين على شبهة طلب المكان للجنة والنار، حيث بداره رحمة الله من خلاها أنهم ليسوا أهلاً لحلّ المعضلات، وقد جاء كلامه مضبطةً في

حقّهم، وهذا ما يمكن الاكتفاء بمجرد سرده من خلال التالي:

- جهلهم بالمحسوسات وهم يطمحون للخوض في لحج العقليات الغامرة.

- عجزهم عن التعاطي مع الطبيعيات وهم يراودون الإلهيات.

- أمّا المنطق فلا يحسنونه وكذلك الرياضيات، مع ما لها من أثر في سلامته الفكر ولطافة الذهن، وهم مع هذا يتعاطون الحجج والقياسات، علىًّا أن الصناعات المذكورة مهمّة ودقيقة ومعقدة.

- يظنون أنّ العلوم الدينية ما هي إلّا قال وقلتُ، وخلافياتُ يسعى الواحد منهم لإفحام الآخر حبًّا بالظفر به لا حبًّا بإعمار العقل بالمعرفة.

- عندما يبحثون في علم الأخلاق ليس هدفهم تهذيب النفس وتزكيتها، وإنما يراد استغلال رونق وجاذبية هذا العلم لكسب الشهرة وجلب الأنظار إليهم، وما يستتبع ذلك من سلطة ومقام.

- عداوهم الذي لا يهدأ لأهل الحكم والمعرفة، والذي فاق عدائهم لليهود والنصارى والكافر، والمصيبة أنهم يتقرّبون إلى الله بهذا العداء الذي لا يُدرى له سبب سوى الجهل والخرازة، فالحكمة عندهم ضلال وإضلal.

- قولهم بعدم منفعة كثير من العلوم، كالطبّ والطبيعتيات والهندسة.

إشارات النص

تهافت الفلسفه

قال أبو حامد الغزالي: «أمّا بعد فإنّي قد رأيت طائفةً يعتقدون في أنفسهم التميّز عن الآتارب والنظراء بمزيد الفطنة والذكاء، قد رفضوا وظائف الإسلام من العبادات واستحقروا شعائر الدين، من وظائف الصلوات والتوقّي عن المحظورات، واستهانوا بتعبدات الشرع وحدوده، ولم يقفوا عند توقيفاته وقيوده، بل خلعوا بالكلّية ربقة الدين، بفنونِ من الظنون، يتبعون فيها رهطاً يصدّون عن سبيل الله ويغونها عوجاً وهم بالآخرة هم كافرون... وإنّما مصدر كفرهم سماعهم أسماء هائلة، كocrates وبقراط وأفلاطون وأرسطو طاليس، وأمثالهم... فلما رأيت هذا العرق من الحماقة نابضاً على هؤلاء الأغيباء، انتدبت لتحرير هذا الكتاب ردّاً على الفلسفه القدماء، مبيّناً تهافت عقيدتهم وتناقض كلمتهم...»^(١).

لعلّك رأيت أنّ الجوّ هاهنا كالجوّ الذي أثاره المصنّف رحمه الله حول المتكلّمين، وهي معركة مستمرةٌ إلى يومنا هذا، ولعلّ ألسنة الخلاف ومبدأه هو إصرار البعض على تحكيم منهم على حقيقة ذات أوجه يمكن إعمال المناهج المتعدّدة لتعدد تلك الأوجه، وهذا ممّا لا يصحّ، بل يؤدّي ويجرّ إلى هذا النحو من التراشق والتقاذف.

أساطين الحكمة

قال المصنّف رحمه الله: «... واعلم أنّ أساطين الحكمة المعتبرة عند طائفةٍ ثمانيةٌ: ثلاثة من الملطيين: تالس، والكسيهانس، وآغاذايمون. ومن اليونان خمسة: أبادقلس، وفيشاغورث، وسقراط، وأفلاطون، وأرسطو طاليس - قدّس الله

(١) تهافت الفلسفه، لحجّة الإسلام أبي حامد الغزالي، قدّم له وعلق عليه وشرحه: الدكتور علي بو ملحم، دار ومكتبة الهلال، ٢٠٠٢ م: ص ٢٧ - ٢٩.

نفوسهم وأشركنا الله في صالح دعائهم وبركتهم - فلقد أشرقت أنوار الحكمة في العالم بسيبهم وانتشرت علوم الربوبيّة في القلوب لسعتهم، وكلّ هؤلاء كانوا حكماء زهاداً عباداً متألهين معرضين عن الدنيا مقبلين إلى الآخرة، فهوّلاء يسمون بالحكمة المطلقة، ثمّ لم يسم أحد بعد هؤلاء حكيمًا، بل كلّ واحد منهم ينسب إلى صناعة من الصناعات أو سيرة من السير، مثل بقراط الطبيب، وأميرس الشاعر، وأرشميدس المهندس، وذيمقراطيس الطبيعي، ويوذاسف المترجم...»^(١).

رأيت أنّ المصنّف رحمة الله يكبر معرفتهم الإلهية ودورهم في ترويجها، بينما كانوا لدى أبي حامد الغزالي مصدر كفر من جاء من بعدهم.

المعركة جدّ محتدمة، وقد ألمحنا لما قد يكون السبب الرئيس لها، ومع هذا فلا يمكن للعلوم أن تكون على سوية واحدة، إذ إنّ شرف العلم - كما هو مشهور - بشرف موضوعه، ولذلك قيل: إنّ علم الكلام هو الأشرف، وذلك لأنّه يدور في الصانع وما له من صفات جلال وجمال، وممّا لا شكّ فيه أنّه موضوع ليس كمثله موضوع، كيف وهو صانع كلّ موضوع ومبدهٍ.

قال الخيّام وقد أدلّ بدلوه في هذه المعمعة، وهو يحمل على الفقيه وينتصر للحكيم الفيلسوف:

إنْ كنت تفقه يا هذا الفقيه فَلِمْ
تلحو فلاسفةً دانوا بأفكارٍ
وأنت تبحث عن حيض وأقدارٍ
هم يبحثون عن الباري وصنعته^(٢)

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع، مصدر سابق: ج ٥، ص ٢٠٦ - ٢٠٧.

(٢) رباعيات الخيّام، مصدر سابق: ١٧٧.

النص السابع

دفع إشكال

كشف مقالٍ لدفع إشكال:

إنّ أَعْضَلَ شُبَهِ الْجَاهِدِينَ لِلْمَعَادِ الْجَسْمَانِيِّ وَأَعْظَمَ إِشْكَالَاتِ
الْمُنَكِّرِينَ لِلْجَنَّةِ وَالنَّارِ - الْمُحْكُومُ بِثَبَوْتِهِمَا وَتَحْقِيقِهِمَا فِي الشَّرِيعَةِ الْحَقِّيَّةِ
الَّتِي أَتَى بِهَا أَهْلُ النَّبِيَّ وَالْحَكْمَةِ، الْمُؤْسَسَةُ عَلَى الْأَصْوَلِ وَالْمَبَانِي الْمُحَكَّمَةِ
الْمُهَمَّةِ - هُوَ طَلْبُ الْمَكَانِ لَهُمَا، وَالتَّزَامُ كَوْنِيهِمَا فِي جَهَةٍ مِّنَ الْجَهَاتِ
الْامْتَدَادِيَّةِ الْوَضْعِيَّةِ وَفِي زَمَانٍ مِّنَ الْأَزْمَنَةِ الْمُتَصَرِّمَةِ، وَاسْتِيَاجُ كَوْنِيهِمَا
دَاخِلَ حُجْبِ السَّمَاوَاتِ وَتَحْتَ حِيطَةِ مُحَدِّدِ الْجَهَاتِ وَعَرِشِ الْمُتَمَدِّيَّاتِ.

فَالْجَوابُ كَمَا يُسْتَعْلَمُ مِنَ الْأَصْوَلِ الْمُؤْسَسَةِ عَنْ أَصْلِ هَذِهِ الشَّبَهَةِ
وَقَلْعِ مَادَّتِهَا وَفَسْخِ صُورَتِهَا: هُوَ أَنْ يُقَالَ - عَلَى مَنْهَجِ أَبْجَاثِ الْمَتَأْهِيَّنَ
وَطَرِيقَةِ أَنْظَارِ السَّالِكِينَ إِلَى اللَّهِ بِأَقْدَامِ الْعِرْفَةِ وَالْيَقِينِ - : إِنَّ حُجَّتَكُمْ
هَذِهِ مَبْنِيَّةٌ عَلَى أَنَّ لِلْجَنَّةِ وَالنَّارِ مَكَانًا مِّنْ جَنِّسِ أُمْكَنَةِ هَذِهِ الدُّنْيَا،
لَكِنَّ أَصْلَ إِثْبَاتِ الْمَكَانِ عَلَى هَذَا الْوَجْهِ لِلْجَنَّةِ وَالنَّارِ باطِلٌ، فَالشَّبَهَةُ
مَنْهَدَمَةُ الْأَسَاسِ مَنْحَسِّمَةُ الْأَصْلِ.

وَمَمَّا يُوضَّحُ ذَلِكَ حَسْبَ مَا مَضَتِ الإِشَارةُ إِلَيْهِ أَنَّ عَالَمَ الْآخِرَةِ عَالَمٌ
تَامٌ لَا يَخْرُجُ عَنْهُ شَيْءٌ مِّنْ جُوهرِهِ، وَمَا هَذَا شَأْنٌ لَا يَكُونُ فِي مَكَانٍ،
كَمَا لَيْسَ لِجَمْعِهِ هَذَا الْعَالَمِ أَيْضًا مَكَانٌ يُمْكِنُ أَنْ يَقْعُدَ إِلَيْهِ إِشَارةً
وَضَعِيَّةً مِّنْ خَارِجِهِ أَوْ دَاخِلِهِ؛ لَأَنَّ مَكَانَ الشَّيْءِ إِنَّمَا يَتَقَرَّرُ بِحَسْبِ

نُسْبِتِهِ وَإِضَافَتِهِ إِلَى مَا هُوَ مُبَاينٌ لَهُ فِي وَضِعِهِ، خَارِجٌ عَنْهُ فِي إِضَافَتِهِ، وَلَيْسَ فِي خَارِجِ هَذِهِ الدَّارِ شَيْءٌ مِنْ جَنْسِهِ إِلَّا لَمْ يَوجُدْ بِتَمَامِهِ، وَلَا فِي دَاخِلِهِ أَيْضًا مَا يَكُونُ مَفْصُولًا عَنْهُ جَمِيعَهُ، إِذَا أُخِذَ مِنْ هَذِهِ الْحَيْثِيَّةِ، فَلَا إِشَارَةَ حَسِيبَةً إِلَى هَذَا الْعَالَمِ عِنْدَ أَخِذِهِ تَامًا كَامِلًا، لَا مِنْ دَاخِلِهِ وَلَا مِنْ خَارِجِهِ، فَلَا يَكُونُ لَهُ أَيْنَ وَوْضُعٌ. وَهَذَا الْمَعْنَى حَكَمَ مَعْلُومً
الْفَلَاسِفَةَ بِأَنَّ الْعَالَمَ بِتَمَامِهِ لَا مَكَانَ لَهُ.

فَقَدْ اتَّضَحَ أَنَّ مَا يَكُونُ عَالَمًا تَامًا فَطْلُبُ الْمَكَانِ لَهُ باطِلٌ. وَالْمَغَالِطَةُ نَشَأَتْ مِنْ قِيَاسِ الْجُزِئِ عَلَى الْكُلِّ، وَالاشْتِبَاهُ بَيْنَ النَّاقِصِ وَالْكَامِلِ. ثُمَّ عَلَى سَبِيلِ التَّنْزِيلِ عَنْ هَذَا، لَوْ سَأَلَ سَائِلٌ: هَلْ الدَّارُ الْآخِرَةُ مَعَ هَذِهِ الدَّارِ مُنْتَظَمَاتٍ فِي سَلَكٍ وَاحِدٍ وَالْمَجْمُوعُ عَالَمٌ وَاحِدٌ، فَحِينَئِذٍ يَكُونُ طَلْبُ الْمَكَانِ لَهُمَا صَحِيحًا، أَوْ كُلُّ مِنْهُمَا عَالَمٌ بِتَمَامِهِ مُبَاينٌ الْجَوْهِرِ وَالذَّاتِ لِلآخِرِ، غَيْرُ مُنْسَلِكٍ مَعَهُ فِي سَلَكٍ وَاحِدٍ، لَا يَجْمِعُهُمَا دَارٌ وَاحِدَةٌ، فَحِينَئِذٍ طَلْبُ الْمَكَانِ لَهُمَا غَيْرُ صَحِيحٍ؟

وَأَنْتَ تَعْلَمُ أَنَّ الْحَقَّ هُوَ الثَّانِي، إِلَّا أَنْ يُرَادْ بِكُونِهِمَا وَاحِدًا ضَرْبُ آخْرٍ مِنَ الْوَحْدَةِ؛ فَإِنَّ الْعَوَالَمَ وَالنَّشَاطَ مُتَدَالِلٌ فِي الْمَعْنَى وَالْقَوْمَ لَا فِي الْوَضْعِ وَالْامْتِدَادِ، مَعَ كُونِ كُلِّ مِنْهُمَا عَالَمًا تَامًا^(١). أَوَلَا تَرَى أَنَّ أَهْلَ الْعَالَمِ مُتَفَقُونَ عَلَى قَوْلِهِمْ: «هَذَا الْعَالَمُ وَذَلِكَ الْعَالَمُ»، حَسِبَمَا وَرَثُوهُ مِنْ أَسْلَافِهِمْ وَمَقْدِمَيْهِمْ؟! وَلَوْ كَانَ الْمَجْمُوعُ عَالَمًا وَاحِدًا كَانَ هَذَا الْقَوْلُ باطِلًا.

وَلَا يَصْحُ أَنْ يَقَالَ: هَذَا الإِطْلَاقُ، مِنْ قَبْلِ قَوْلِهِمْ: عَالَمُ الْعِنَاصِرِ وَعَالَمُ

(١) فِي الْأَصْلِ: عَالَمٌ تَامٌ، وَالصَّحِيحُ مَا أَثْبَتَنَا.

الأفلاك وعالَمُ الحيوان؛ لأنَّ هذه أقوالٌ مجازيَّةٌ على سبيل التشبيه؛ فإنَّ الدنيا والآخرة لو لم يكونا عالمين تامِّين، فلا يكونُ في الوجود عالمٌ تامٌ، لأنَّ المجموع ليس منتظماً في سلوكٍ واحدٍ إلَّا بأنْ يكونَ أحدهما باطنَ الآخر والآخر ظاهرٌ، كما أشرنا إليه، وهذا كلامٌ آخرٌ فيه غموضٌ، فإذا لم يكونا مع مبادئِ كُلِّ منها للأخر في الوجود مما يشملُهما عالمٌ آخرٌ، فلا محالةَ كُلِّ منها عالمٌ تامٌ، كما أطلقَ القولُ عليه في ألسنة الشريعة: أنَّ
للَّهِ سُبْحَانَهُ عَالَمَيْنِ: الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ.

وممَّا يوضحُ أيضًا القولَ بأنَّ الآخرةَ ليست من جنسِ هذا العالم: أنَّ الآخرة نشأةٌ باقيةٌ يتكلَّمُ الإنسانُ فيها مع الله، وهذه نشأةٌ داثرةٌ بائدةٌ أهلُها هالكةُ الذواتُ ولا يُنظرُ إليهم، واختلافُ اللوازم يدلُّ على اختلافِ الملزومات، وأمَّا مكالمةُ الأنبياءِ عليهم السلام مع اللهِ تعالى ومخاطبةُ سيدِ الرسِّل صَلَّى اللهُ عليه وآلُه وسلَّمَ معه تعالى ليلةُ المعراج فهي مِنْ ظهورِ سلطانِ الآخرةِ على قلوبِهم؛ وممَّا يدلُّ على ذلك قوله تعالى: ﴿وَنُنْشَأُكُمْ فِي مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ (الواقعة: ٦١). فإنه صريحٌ في أنَّ نشأةَ الآخرةِ غيرُ نشأةِ الدنيا.

وبالجملة: فنحوُ وجودِ الآخرةِ غيرُ نحوِ وجودِ الدنيا. ولو كانت الآخرةُ من جوهرِ الدنيا، لم يصحَّ أنْ يقالَ: إنَّ الدنيا يخربُ والآخرةُ دارُ القرار؛ لأنَّ الدنيا إنَّما هي دنيا بالجوهرِ والوجودِ لا بالعارضِ الشخصيةِ والخصائصِ الخارجيهِ، وإلاً لكانَ كُلُّ سنةٍ – بل كُلُّ يوم – دنيا أخرى؛ لتبدلُ الأشكالِ والهيئاتِ والتشخصاتِ، ولكانَ القولُ بالآخرةِ تناسخاً، ولكانَ المعادُ عبارةً عن عمارةِ الدنيا بعد خرابها،

وإجماعُ العقلاة على أنَّ الدنيا تضمحلُ وتفنى ثم لا تعودُ ولا تعمُر أبداً.
فقد ثبتَ وتحقّقَ: أنَّ الدنيا والآخرة مختلفتان في جوهر الوجودِ غيرُ
منسلكين في سلكٍ واحدٍ، فلا وجه لطلب المكان للآخرة، وصاحبُ
الذوقِ السليم يتفطنُ بهذا.

على أنَّ من نظرَ إلى مواضع هذا الكتاب لا يحتاجُ إلى زيادةٍ مؤنثةٍ
وتفيشٍ، وإنما بسطنا القولَ في زيادةِ الكشفِ والتوضيح شفقةً على
الظاهريين الذين قصدُهم في النسخِ والعباداتِ طلبُ قضاءِ شهوةِ
البطنِ والفرجِ في الآخرة على وجهِ اللهِ وأدومَ، فهم في الحقيقةِ طلابُ
الدنيا وعند أنفسهم أنَّهم يطّلبونَ ثوابَ الآخرةِ والتقرُّبَ إلى اللهِ تعالى.

الشرح

يشتمل هذا النص المديد من كلام المصنف على الأمور التالية:

١. الإشارة إلى شبهة طلب المكان للجنة والنار، أي: للأخرة.
٢. عرض جوابين للشبهة؛ الأول قائم على أنَّ تمام عالم الدنيا من حيث مجموعه، وكذلك الآخرة، يبأين أحدهما الآخر. الثاني قائم على فرض أنَّ الدنيا والآخرة يشَكِّلان عالماً واحداً.
٣. الاستدلال على مباهنة عالم الآخرة لعالم الدنيا، وذلك لمدخلته في الدليل الذي يؤتى به لإثبات عدم صحة طلب المكان للأخرة.
٤. وعظ وإرشاد اعتماداً على ما أُفيد من مغایرة الآخرة للدنيا.

الأمر الأول: شبهة طلب المكان للأخرة

يراد من هذه الشبهة جعلها دليلاً يتم بـموجبه نفي المعاد الجسماني الذي يقوم على القول بالجنة والنار، المحکوم ثبوتها وتحقیقها في الشريعة الحقة، وهي -أي: الشبهة - تقوم على المساواة بين ما هو موجود وبين كونه في مكان، وهذا ما يمكن تقريره من خلال التالي:

الفرض:

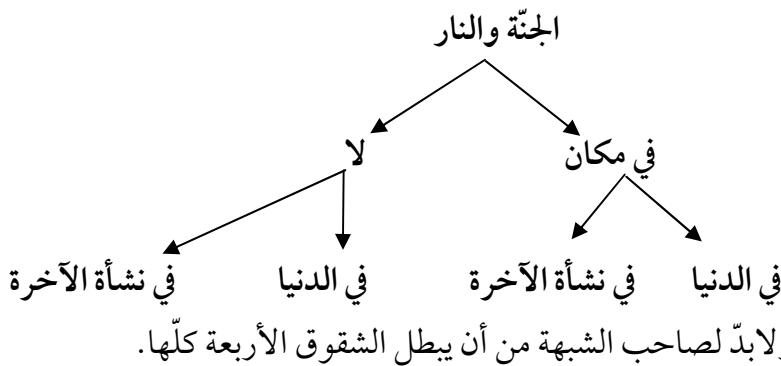
- ١) عالم الدنيا محکوم بالزمان والمكان.
 - ٢) عالم الآخرة مغاير لعالم الدنيا، وهذا ما يؤكده أهل المعاد الجسماني على تفاوت في فهم المغایرة.
 - ٣) ما لا مكان له لا وجود له، وهذا كما عرفت أَسْ الشبهة، وإنَّما صَحَّ طلب المكان لـكُلِّ موجود ومن جملته الجنة والنار.
- المدعى:** لا جنة توجد ولا نار، وبالتالي لا معاد جسماني.

البرهان: يمكن عرضه - كما يراه أصحاب الشبهة - من خلال القياس التالي:

لا شيء من الجنة والنار	بذات مكان	كلّ موجود
ذو مكان	بموجودتين	لا شيء من الجنة والنار

بل لا يمكن وجودهما مادام القائل بهما يصرُّ على أنهما في فكاكٍ من الزمان،
إذ ما لا مكان له لا وجود له.

وبعبارة أخرى: إذا كان للجنة والنار من وجود وتحقق، فلا يخلو أمرهما إما أنْ توجدا في مكان أو لا، فإنْ وجدتا في مكان فهما إما في هذه الدنيا أو في نشأة الآخرة، وإن لم تكونا في مكان منها فهما إما في هذه النشأة أو نشأة أخرى غير هذه النشأة. فالاحتمالات هي التالية من خلال المخطط التالي:



ولابد لصاحب الشبهة من أن يبطل الشقوق الأربع كلّها.

أمّا الأول (وهو أن توجد الجنة والنار في مكان في الدنيا): فهو ما لا يقبل به أهل المعاد الجسmani الذين تعنيهم هذه الشبهة، وذلك لتغيير نشأة الدنيا والآخرة.
وأمّا الثاني (وهو أن توجد الجنة والنار في مكان لكن ليس في نشأة الدنيا، وإنما في نشأة أخرى): فهو ما لا يصحّ، وذلك لأنّه خلف كونها نشأة أخرى أيضاً، وذلك لاشتراكيها في المكان وما يستلزم المكان من وضع وجهة و...
 وهذا كلّه ما تشتمل عليه الدنيا.

إذن فالاحتمالان المذكوران تم إبطالهما اعتماداً على أصل المعايرة بين النشأتين.

وأمّا الثالث (وهو أن لا توجد الجنة والنار في مكان مع كونها من مفردات وأجزاء عالم الدنيا): فإنّ المكان والزمان لكلّ مفردة من مفرداته، حيث يمكن أن يقاس الواحد منها للأخر، ويترّع جهة ومكان.

وأمّا الرابع: فلا يمكن إبطاله إلّا بالأصل الذي أشرنا إليه، وهو اعتقاد صاحب الشبهة بالمساواة بين ما هو موجود وبين أن يكون له مكان، وإلّا فلا تكون الشبهة شبهة، حيث يمكن للمعنى بها أن يختار هذا الشقّ، وهو الحقّ في المسألة.

الأمر الثاني: جوابان للشبهة

الجواب الأول

قبل الخوض فيها أفاده المصنّف من جواب حلّ الشبهة، يمكن قطع عرق هذه الشبهة من خلال النقض على القياس المذكور في سياق عرضها، وتحديداً على كبراه التي تفيد بأنّ كلّ موجود ذو مكان، حيث نجد أموراً موجودة لكنّها غير مقيّدة بزمان ولا مكان، وذلك كالعلم الذي يحصل لنا فإنه لا تقيد له بوحدة منها، وإلّا للزم تغييرهما، وهذا ما لا نجده. إلّا إذا كان صاحب الشبهة قائلًا بـبادية العلم، وهو مما قد أثبت بطلانه في محلّه، وقد كانت آية تجرّده عن المادة ثباته وعدم تغييره^(١).

أمّا الجواب الأول فيمكن تقريره من خلال الطريقة التالية:

الفرض:

١) الآخرة نشأة غير الدنيا.

٢) الموجود التام، كلّ ما يمكن له بالإمكان العام موجود له بالفعل، وبالتالي فليس له حالة متطرفة.

(١) نهاية الحكمة، مصدر سابق: المرحلة الحادية عشرة، الفصل الأول.

٣) لا مكان دون مادة، وذلك لأنّ المكان للأجسام التي تترَكّب من مادة.

٤) المادة آية النقص وعدم التهام.

المُدْعى: لا شيء من الآخرة بمكان
البرهان: يمكن عرضه من خلال التالي:

عالم الآخرة	تم	
لا شيء من التام		بذى مادة
.. لا شيء من عالم الآخرة		بذى مادة

نعمل قاعدة نقض المحمول في النتيجة ثم نصيّرها صغرى في القياس التالي:

كلّ عالم الآخرة	ليس بذى مادة	
لا شيء مما ليس بذى مادة		بذى مكان
.. لا شيء من عالم الآخرة		بذى مكان

أمّا الصغرى فقد عرفت أهّمها جاءت من نقض محمول نتيجة القياس السابق، وأمّا الكبرى فلأنّ ما ليس بذى مادة يكون مجرّداً، وما هو مجرّد لا يكون جسماً، والجسم لازمه الحيز والمكان.

وبالعودة إلى القياس الأول، وتحديدًا إلى صغراه التي تقيد تمام عالم الآخرة؛ وذلك لنجعل منها صغرى في قياس آخر، ذكر المصنّف رحمة الله كبراه بقوله: «وما هذا شأنه لا يكون في مكان...».

وهذا ما يمكن عرضه ثانية من خلال الصورة التالية:

عالم الآخرة	تم	
لا شيء من التام		يكون في مكان
.. لا شيء من عالم الآخرة		يكون في مكان

أمّا الصغرى فلأنّ عالم الآخرة غير عالم الدنيا الذي هو عالم المادة، وما هو غير عالم المادة يكون مجرّداً عنها، وما هو مجرّد عن المادة يكون مجرّداً عن النقص،

وذلك لأنّ المادة موضوع القوّة والاستعداد، وهما آية الفقر والنقص، إذن فعالـم الآخرة عالم تامّ.

وأمّا الكبـرى فقد تمّ توضيـحـها من خلال الـقياسـ الثانيـ، حيثـ كانـ الوـسـطـ فيـ سـلـبـ المـكـانـ هوـ سـلـبـ المـادـةـ.

الـدـلـيلـ أـعـمـ منـ المـدـعـىـ

يمـكـنـ أنـ يـقـالـ: إـذـاـ كـانـ الحـدـ الأـوـسـطـ هوـ الـذـيـ بـمـوجـبـهـ كـانـ نـفـيـ المـكـانـ عنـ عـالـمـ الـآخـرـةـ، فـعـالـمـ الدـنـيـاـ كـذـلـكـ، إـذـنـ فـعـالـمـ الدـنـيـاـ لـاـ مـكـانـ لـهـ، وـبـالـتـالـيـ اـنـتـفـيـ الـفـرـقـ الـذـيـ يـدـعـيـهـ الـقـائـلـوـنـ بـالـمـعـادـ الـجـسـمـاـنـيـ وـوـجـودـ الـجـنـةـ وـالـنـارـ وـتـحـقـقـهـاـ.

والـجـوابـ: أـوـلـاـًـ الأـعـمـيـةـ المـذـكـورـةـ لـاـ تـخـدـشـ بـإـفـادـةـ الـمـطـلـوبـ، وـهـوـ سـلـبـ المـكـانـ عنـ عـالـمـ الـآخـرـةـ.

وـثـانـيـاـ: التـهـامـيـةـ التـيـ تـكـونـ لـعـالـمـ الدـنـيـاـ إـنـمـاـ هـيـ لـهـ مـنـ حـيـثـ مـجـمـوعـهـ، وـأـمـاـ إـذـاـ تمـ النـظـرـ إـلـىـ مـوـجـوـدـاتـهـ كـانـ هـنـاكـ النـفـصـ وـالـمـحـدـودـيـةـ وـالـمـكـانـ، وـلـيـسـ هـكـذـاـ حـالـ مـوـجـوـدـاتـ عـالـمـ الـآخـرـةـ، فـهـيـ لـتـجـرـدـهـاـ عـنـ المـادـةـ لـاـ تـكـونـ مـحـكـومـةـ لـقـيـديـ الزـمانـ وـالـمـكـانـ وـغـيرـهـاـ كـالـانـقـاسـامـ مـمـاـ يـكـونـ خـواـصـ لـلـمـادـةـ. إـذـنـ فـعـنـدـمـاـ يـقـالـ: عـالـمـ الدـنـيـاـ عـالـمـ الزـمانـ وـالـمـكـانـ، يـرـادـ أـجـزـائـهـ لـاـ مـجـمـوعـهـ. وـهـذـاـ مـاـ يـذـكـرـنـاـ بـالـإـشـكـالـ الـذـيـ يـثـارـ لـدـىـ التـمـثـيلـ لـلـتـقـدـمـ وـالـتـأـخـرـ بـالـجـوـهـرـ، «... وـهـمـاـ تـقـدـمـ أـجـزـاءـ الـمـاهـيـةـ مـنـ الـجـنـسـ وـالـفـصـلـ عـلـيـهـاـ، وـتـأـخـرـهـاـ عـنـهـاـ...»^(١)، عـلـمـاـ أـنـنـ الـأـجـزـاءـ الـمـذـكـورـةـ تـحـمـلـ عـلـىـ الـمـاهـيـةـ، وـبـالـتـالـيـ أـحـدـهـمـاـ عـيـنـ الـآخـرـ، فـكـيـفـ يـتـقـدـمـ الشـيـءـ عـلـىـ نـفـسـهـ؟ـ

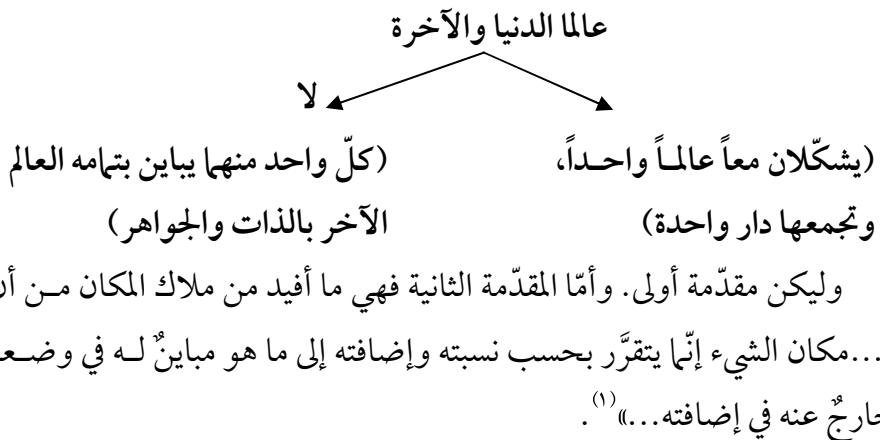
حيـثـ تـمـ دـفـعـ الـإـشـكـالـ الـمـذـكـورـ بـالـتـمـيـزـ بـيـنـ الـأـجـزـاءـ بـالـأـسـرـ، فـهـيـ مـتـقـدـمـةـ، وـالـأـجـزـاءـ مـجـتمـعـةـ فـهـيـ مـتـأـخـرـةـ^(٢)، فـلـاـ يـلـزـمـ مـنـ ذـلـكـ مـحـالـ.

(١) نهايةـ الـحـكـمـةـ، مـصـدرـ سـابـقـ: الـمـرـحـلـةـ الـعاـشـرـةـ، الفـصـلـ الـأـوـلـ.

(٢) المـصـدرـ نـفـسـهـ: الـمـرـحـلـةـ الـخـامـسـةـ، الفـصـلـ الـرـابـعـ.

الجواب الثاني

يعدُّ هذا الجواب تنزلاً عن مرتبة البرهان إلى مرتبة الجدال بالتي هي أحسن، وهذا ما يمكن توضيحه من خلال المخطط التالي ابتداءً:



إذن، يتقوّم مكان الشيء بحسب نسبته إلى شيء آخر مبأين له وخارج عنه وعن حقيقته، وبالتالي فلا يطلب مثلاً مكان لليد بالنسبة للبدن، وذلك لأنّ اليد ليست مفصولة عنه، وبالعوده إلى الشقين الأنفين، فإنّ الأول منها وإن صحّ فرض المكان وطلبه حيث يمكن نسبة أحدهما للأخر المبأين له، إلا أنّ هذا الفرض يؤدّي إلى عدم تمامية كلّ منها، وذلك لفقد كُلّ منها للأخر.

الأمر الثالث: مبأينة الدنيا للأخرة

لقد أشار رحمة الله إلى المغایرة بين الدنيا والآخرة، وأنّ إحداهما ليست من جنس الأخرى، من خلال الأمور التالية:

الأول: نشأة الآخرة	باقية
باقية	ليست الدنيا
.. لـ. ليست نشأة الآخرة	بدنياً

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع، مصدر سابق: ج ٩، ص ٢٠٣.

يتكلّم فيها الإنسان مع الله	نشأة الآخرة	الثاني:
يتكلّم فيها الإنسان مع الله	ليست نشأة الدنيا	
	نشأة الدنيا	∴ ليس نشأة الآخرة
هالك الذات	لا شيء من أهل الآخرة	الثالث:
هالك الذات	كلّ شيء في نشأة الدنيا	
	لا شيء من أهل الآخرة	∴ لا شيء من أهل الآخرة بأهل الدنيا
نشأة فيها لا نعلم	نشأة الآخرة	الرابع:
نشأة فيها لا نعلم	ليست نشأة الدنيا	
نشأة الدنيا	نشأة الآخرة	∴ ليس نشأة الآخرة

الأمر الرابع: وعظ وإرشاد

لقد نّوه رحمه الله في ذيل هذا الفصل إلى أمرٍ عمليٍّ يترتب على ذلك الأمر النظري الذي كان يدور حول سلب المكان والزمان عن الآخرة، وذلك من خلال المغايرة بينهما، والتي ثبتت من خلال أمور عدّة تمت الإشارة إلى بعضها في الأمر السابق، وهذا يدعو الإنسان لأن يعطي كلّ ذي حقّ حقّه، فالدّاشر الزائل المقيد المحدّد لا ينبغي جعله هدفاً يتّم بذل الجهد وتحمّل المشاق لدركه والوصول إليه.

لا ينبغي الخلط بين النشأتين أولاً، ثم وفي حال الفصل بينها لا بدّ من التعامل اللائق مع كلّ نشأة ودار.

إشارات النصّ

لا شيء من الآخرة بدنيا

قال العلّامة الطباطبائي رحمه الله في الميزان: «إنّ الآخرة بنعيمها وجحيمها وإن كانت مشابهة للدنيا ولذائذها وألامها، وكذلك الإنسان الحال فيها وإن كان هو الإنسان في الدنيا بعينه - على ما هو مقتضى ظواهر الكتاب والسنة - غير أنّ النظام

الحاكم في الآخرة غير النظام الحاكم في الدنيا، فإنّما الآخرة دار أبدية وبقاء، والدنيا دار زوال وفناء، ولذلك كان الإنسان يأكل ويشرب وينكح ويتمتع في الجنة فلا يعرضه هذه الأفعال في الدنيا، وكذلك الإنسان يحرق بنار الجحيم ويقاسي الآلام والمصائب في مأكله ومشربه وقرنيه في النار، ولا يطرأ عليه ما يطرأ عليه معها وهو في الدنيا، ويعمر عمر الأبد ولا يؤثّر فيه كهولة أو شيب أو هرم، وهكذا.

وليس إلا أن العوارض والطوارئ المذكورة من لوازم النظام الديني، دون مطلق النظام الأعم منه ومن النظام الآخروي، فالدنيا دار التزاحم والتمنع دون الآخرة...»^(١).

سوف يأتي من المصنف القول: «إن شيئاً من أشياء الدنيا وموادرها وصورها وقوتها لا يمكن أن يتقلّب بعينه وشخصه من هذه الدنيا إلى عالم الآخرة إلا بعد تحولات وتكونات، فالإنسان لا يستعد للحشر إلا بقوة كمالية هي صورة الأخيرة للطبع الكوني والصور الميولانية»^(٢). ثم يواكب رحمة الله مراحل تطور الإنسان وتكامله إلى أن يصبح في طور يوئله لأن يكون من مفردات عالم الآخرة وجوداته.

المغالطة

قال رحمة الله: «فقد اتّضح أنّ ما يكون عالماً تاماً فطلب المكان له باطل، والمغالطة نشأت من قياس الجزء على الكلّ، والاستباه بين الناقص والكامل»^(٣).

لقد وقفت على بيانه رحمة الله لنفي المكان عن عالم الآخرة، حيث كان الحدّ الأوسط للنفي المذكور هو تمامية العالم، فالعالم الذي يكون تاماً لا مجال لنسبته

(١) الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي، مؤسسة النشر التابعة لجماعة المدرسين بقسم المشرفة:

ج٤، ص٢٢.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع، مصدر سابق: ج٩، ص٢٢١.

(٣) المصدر نفسه.

إلى ما هو خارج عن ذاته، لأنّه من باب السالبة بانتفاء الموضوع، أي: لا خارج عنه مع فرض تمامه وعدم شذوذ شيء عنه، أو هو من باب خلف المفروض، فالتهم لا يدُعُ مجالاً لما هو خارج عنه، وفي حال عدم ذلك الخارج فلا مجال لفرض المكان، كيف وقد عرفت ملأك المكان للشيء، فقد قال رحمة الله: «...لأنّ مكان الشيء إنّما يتقرّر بحسب نسبته وإضافته إلى ما هو مبادر له في وضعه خارج عنه في إضافته، وليس في خارج هذه الدار شيء من جنسه، وإنّما يوجد بتمامه..»^(١).

إذن فالأمر يدور بين احتمالين:

١) عدم وجود شيء اسمه المكان.

٢) يوجد المكان لكن لا يكون كاملاً.

ولا شكّ أنّ للمكان حظاً من الوجود والتحقّق، إذ هو لغير التام، وبالتالي فتسريّة المكان لكلّ شيء مغالطة يمكن بيانها من خلال التالي:

- مغالطة متعلقة بالقضية الواحدة لا القضايا المتعددة.

- مغالطة متعلقة بأحد جزئي القضية لا بالجزئين معاً، أي: الموضوع والمحمول.

- الجزء الذي تعلقت به المغالطة هو الموضوع.

- الغلط الذي وقع على الجزء المذكور هو أنّه أخذ لا على الوجه الذي ينبغي، حيث أخذ الموضوع ولم يؤخذ معه ما هو منه من القيود والشروط، وما نحن فيه كذلك، حيث قيل: كلّ شيء ذو مكان، مع أنّ الشيء الذي يكون ذا مكان هو الشيء الناقص لا التام، وهذا النحو من المغالطة يسمى بـ(سوء اعتبار الحمل)؛

قال الحكيم السبزواري رحمة الله:

إنْ فِي قَضِيَّةِ فَذَلِكَ انْقَسِمُ
لَا بَشِّرْ طِيهَا^(٢) فَوْهُمُ الْعَكْسُ تَمْ

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع، مصدر سابق: ج ٩، ص ٢٠٣.

(٢) الصحيح «بشرطيهما» كما في الطبعة الحجرية، ص ١١٠.

وَمَا بِشَطْرٍ فَكَمَا شَرَطاً أَخْلَى
أَوْ غَيْرُ هَذَا الشَّطْرِ فِي مَثَوَاهُ حَلَّ
سُوءَ اعْتِبَارِ الْحَمْلِ مَعَ مَا بِالْعَرْضِ مَكَانٌ مَا بِالذَّاتِ مِنْ ذِينَ انتَهَى^(١)

اختلاف اللوازم آية اختلاف الملزومات

محور الكلام - كما عرفت - هو عدم وجود مكان للآخرة التي هي عالم الجنّة والنار، حيث كانت الشبهة تحوم حول عدم وجود مكان لها مع كونها مخلوقتين عند أكثر المتكلّمين.

وقد اتّضح أنّ الآخرة لا مكان لها، فلا مكان للجنة والنار رغم كونها مخلوقتين؛ إذ من قال أَنَّه يُنْبَغِي أَنْ يَكُونَ لِكُلِّ عَالَمٍ أَوْ لِكُلِّ شَيْءٍ مَكَانٌ؟ ومن قال: إِذَا كَانَ لِعَالَمِ الدُّنْيَا مَكَانٌ فَلَا بدَّ أَنْ يَكُونَ لِلآخِرَةِ مَكَانٌ كَذَلِكَ؟ وهل هما مثلاً، حتّى تجري عليهما القاعدة القائلة: حكم الأمثال فيها يجوز وفيها لا يجوز واحد؟

نعم، الدنيا والآخرة ليستا بمثليين، وإنّما متغييرتان مختلفتان في جوهر الوجود، غير منسلكتين في مسلك واحد، والذي يدلّ على المغايرة هو اختلاف لوازم كلّ منها، وهذا ما يمكن توضيحه أكثر من خلال القياس التالي:

المختلفان لوازم	مختلفان
المختلفان لوازم	الدنيا والآخرة
∴ الـ الدنيا والـ الآخرة	مختلفان

ما يراد الإلتفات إليه هو أنّ المصنّف رحمه الله لم يرد إثبات مجرّد الاختلاف بين الدنيا والآخرة حتّى يستدلّ عليه بما تقدّم، وإنّما أراد ما هو أدقّ من ذلك، وقد ورد في كلامه جملتان تفيدان أنّ المغايرة التي يراد إثباتها هي المغايرة الخاصة، أو قيل: المغايرة بشرط شيء، وأمّا الدليل فلا يثبت إلّا المغايرة لا بشرط، وهذا

(١) شرح المنظومة: الالئ المتنظم، مصدر سابق: ج ١، ص ٣٢٠.

نحو من المغالطة كالتالي تقدّمت الإشارة إليها، والجملتان هما:

١) «... وبالجملة، فنحو وجود الآخرة غير نحو وجود الدنيا، ولو كانت الآخرة من جوهر الدنيا لم يصح أن يقال...؛ لأنّ الدنيا إنّما هي دنيا بالجوهر والوجود لا بالعوارض...».

٢) ... فقد ثبت وتحقّق أنّ الدنيا والآخرة مختلفتان في جوهر الوجود...»^(١).

وهذا يتنافى مع ما قرّره في قاعدة يستعمل منها تعدد قوى النفس: «... وخامسها: اختلاف الآثار بال النوع... وأمّا القسم الخامس: فزعموا أنّ الأمور المتخالفة بالجنس قريباً كان أو بعيداً لا تستقلّ بها قوّة واحدة، فالقوّة الواحدة لا تكون وافية بالإدراك والتحريك، بل لا تكون وافية عندهم بالإدراك الباطن والإدراك الظاهر... فقد علم أنّ المعول عليه في تعدد القوى ليس القاعدة المذكورة، بل البرهان على تعدد القوى أحد أمرين:

أحدهما: انفكاك وجود قوّة عن قوّة أخرى... والثاني: تناقض الفعلين الوجودييْن كالجذب والدفع، أو القبول والحفظ، وأمّا اختلاف الآثار ماهيّةً ونوعاً فلم يستلزم تعدد القوى...»^(٢).

نقض وردّ

من الآثار التي تمّ استعراضها في معرض بيان المغایرة ما بين الدنيا والآخرة: أنّ الآخرة يتكلّم فيها الإنسان مع الله جلّ وعلا، وليس كذلك حال الدنيا. والنقض هو في تكليم موسى عليه السلام لله وهو في هذه النشأة، وكذلك غيره من الأنبياء، وذلك كمخاطبته صلّى الله عليه وآلله جلّ وعزّ في ليلة المراجـ. إذن، فلا يصلح هذا أثراً تمتاز به الآخرة عن الدنيا، بل هما شرعٌ فيه.

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع، مصدر سابق: ج ٩، ص ٤٠.

(٢) المصدر نفسه: ج ٨، ص ٥٧.

والجواب: لم يكن كلام الإنسان في هذه النشأة معه تعالى من حيث هو دنياوي وإنما من حيث هو آخروي، قد غلب عليه سلطان الآخرة فأمكنه أن يكلّم الله تعالى.

النص الثامن

لزوم مفسدة التناسخ

ومنها: لزوم مفسدة التناسخ - كما مر ذكره^(١) - وهذا أيضاً شبهة قوية عسرة الانحالـل صعبـة الزوالـ على غيرـ من اطـلـعـ على طـرـيقـتـنا وـسـلـكـنا.

والجواب الذي ذكروه وقرروه في غاية الضعف والقصور، وما تيسر إلى الآن لأحدٍ من الإسلاميين في حل هذا الإشكال شيءٌ يمكن التعويل عليه، حتى إن بعضهم^(٢) ارتكب القول بتجويز التناسخ، مع أن استحالتَه مبرهنٌ عليها، وغاية ما تفاصوا به عن إشكال التناسخ ما ذكره بعض الأعلام^(٣) في رسالةٍ لفقها في تحقيق المعاد: أن للنفس الإنسانية ضربين من التعلق بهذا البدن، أو لهما: أوليٌّ، وهو تعلقها بالروح البخاري، وثانيهما: ثانويٌّ، وهو تعلقها بالأعضاء الكثيفة، فإذا انحرَفَ مزاجُ الروح وكادَ أن يخرجَ عن صلاحية التعلق، اشتدَّ التعلق الثانويُّ من جانبِ النفس بالأعضاء. وبهذا يتعمَّنُ الأجزاءُ تعيناً ما، ثم عند المحشر إذا جمعت وتمَّت صورةُ البدن ثانيةً وحصلَ الروح البخاريُّ مرةً أخرى، عادَ تعلقُ الروح كالمرة الأولى، فذلك التعلق

(١) المبدأ والمعاد، مصدر سابق: ص ٣٩٨؛ الشواهد الربوبية، مصدر سابق: ص ٣٧٢.

(٢) سيأتي أنه حجـة الإسلام الغـزـاليـ.

(٣) هو غـيـاثـ الدين الدـشـتكـيـ.

الثانوي يمنع من حدوث نفسٍ أخرى على مزاج الأجزاء. فالمعاد هي النفس الباقية لنيل الجزاء. انتهى قوله.

وقد سبقت الإشارات إلى بطلانه من أن تعلق النفس بالبدن أمرٌ طبيعيٌّ من شأنه المناسبة التامة والاستعداد الكامل للمادة المخصوص لها بهذه النفس دون غيرها، ولا بد أن يكون هذا التخصص والاستعداد مما لم يوجد إلا لهذه المادة الواحدة بالقياس إلى النفس المعينة الواحدة، لعَلَّا يلزم التخصص بلا خصوصٍ أو تعلق نفسٍ واحدةٍ ببدنٍ؛ على أنك قد علمت أنَّ منشأَ حدوث النفس وما يجري مجرها هو الحركة الذاتية الاستكمالية لمادةٍ ما في الصور الجوهرية على سبيل الترقى من الأدنى إلى الأعلى، حتى يقع انتهاءِ الأكوناتِ الصورية إلى النفس وما بعدها، فعلى هذا لا معنى لبقاءِ المناسبة الذاتية للأجزاء الترابية إليها.

ومع قطع النظر عما ذكرناه وأصلناه نقول: كلُّ من ذاق المشرب الحكيم يعلم أنَّ الجسم الذي تتعلق به النفس - سيما الناطقة التي هي أخيرُ مراتبِ الشرف والكمال للأجسام الطبيعية في سلسلة العود إلى العقل الفعال - يجب أن يكون مختصاً بمزيد استعدادٍ وتهيئاً مزاج وحرارة غريزية لروح بخاريٍ شبيه بالجسم السماوي، وأنَّ التعلقات الطبيعية والذاتية ليست كالتعلقات الإرادية الواقعية من الإنسان لأجل مصلحةٍ خارجيةٍ أو داعيةٍ جزافيةٍ أو عاديهٍ ترغبه وتدعوه إلى التوجُّه والالتفات نحو شيءٍ، كمن توجه إلى خرابٍ عاش فيها مدةً كانت معمورةً ثم هاجر منها لأجل سببٍ من الأسباب، فيلتفت إليها مرّةً أخرى بعد خرابها ويريد تعميرها طلباً لما يتذكرة من التلذذات

والتنعماتِ التي وقعتْ منه فيها على سبيل المجازفة الشهويّة من غير فائدةٍ فكريّةٍ وغايةٍ عقليةٍ، أو للاحظة مصلحةٍ رآها أو فائدةٍ وحكمةٍ راعاها، فإنَّ شيئاً من هذه الأمور لا يجري في الأسبابِ الذاتيّة للغaiاتِ الطبيعيّة.

ثم إنَّ قولَهم: «إنَّ النَّفَسَ تَعْلُقُ أَوَّلًا بِالْأَرْوَاحِ الْلَّطِيفَةِ، ثَانِيًّا بِالْأَعْضَاءِ الْكَثِيفَةِ» معناه: أنَّ تَعْلُقَهَا بِالذَّاتِ لَيْسَ إِلَّا بِالْأَرْوَاحِ؛ لأنَّهَا الْقَرِيبَةُ الشَّبَهُ إِلَى جُوهرِ النَّفَوسِ دُونَ الْأَعْضَاءِ؛ لِكَثافَتِهَا وَظُلْمَتِهَا وَبُعْدِ مَنَاسِبَتِهَا إِلَى الْجَوَاهِرِ النُّورَانِيَّةِ إِلَّا بِالْعُرْضِ؛ لأَجْلِ كُونِهَا كَالْقُشْرِ وَالْغَلَافِ وَالْوَعَاءِ الصَّائِنِ لِلْحِرْمِ الشَّبِيهِ بِالْفَلَكِ الْلَّائِقِ؛ لأَجْلِ اعْدَالِهِ وَلِطَافَتِهِ، لَأَنَّ يَسْتُوْكِرُهُ الْحَمَامُ الْقَدْسِيُّ وَالْطَّائِرُ الْمُلْكُوتِيُّ، فَإِذَا تَمَرَّقَتْ هَذِهِ الشَّبَكَةُ وَاسْتَحَالتْ تَرَابًا وَرَمَادًا وَطَارَ طَائِرُهَا السَّماوِيُّ وَخَلَصَ مِنْ هَذَا الْمُضِيقِ، فَأَيُّ تَعْلُقٍ بَقِيَ لَهُ بِالْأَجْزَاءِ الْمُتَفَرِّقَةِ وَالْذَّرَّاتِ الْمُبَثُوثَةِ؟ وَأَيُّ تَعْلُقٍ لِلنَّفَسِ بِالْتَّرَابِ وَالرَّمَادِ وَإِنْ فُرِضَ مُجْتَمِعُ الْأَجْزَاءِ؟ وَلَوْ كَانَ كَذَلِكَ لَكَانَ كُلُّ تَرَابٍ وَرَمَادٍ ذَا نَفِسٍ؛ لَا شَتَرَكَ الْجَمِيعُ فِي التَّرَابِيَّةِ وَالرَّمَادِيَّةِ، وَالإِضَافَةُ إِلَى الزَّمَانِ السَّابِقِ الَّذِي كَانَ فِيهِ التَّعْلُقُ غَيْرُ باقِيَةٍ أَيْضًا، لَأَنَّ الزَّمَانَ غَيْرُ باقِي.

الشرح

هذا النص من كلام المصنف على امتداده وطوله لم يكن لردد مفسدة التناصح التي عدّها منكرو المعاد الجساني لازمة للقول به، وذلك للاكتفاء بما تقدم في دفع ذلك الزروم المدعى وردّه، وإنما كان - أي: النص - بيان ضعف وقصور الجواب الذي عرض رداً على الشبهة المذكورة.

بعبارة أخرى: الكلام في هذا النص يدور حول جوابٍ أريد أن يُتفصّل به عن محذور التناصح، وهذا ما يمكن توضيحه أكثر من خلال التسلسل التالي:

- هناك من قال (وهم أصحاب الشبهة): إنَّ لازم القول بالحشر والمعاد الجساني التناصح، أي: توارد نفسيين على بدنٍ واحدٍ.

- هناك من جوَّز التناصح، ولم يجد ضيراً في ذلك، وقد اعتمد فيما ذهب إليه على كلام للشيخ أبي علي، حيث لم يجد القول بالتناصح مجازفة.

- وهناك من لم تطأوه نفسه بتجويف التناصح فعمد إلى بيان الحشر والمعاد الجساني بما لا يؤدي إلى توارد نفسيين على بدنٍ واحدٍ، وذلك حذر التناصح ولازمه، وما يلزم عن لازمه من توارد علتين مستقلتين على معلولٍ شخصيٍّ واحدٍ، وإنما تعود النفس المفارقة ثانيةً لتعلق بالأجزاء الأصلية التي بقيت بعد المفارقة وبعد أن رمَّ البدن وتناثر في الأرجاء.

وإن قلت لصاحب هذا التفصي: إذن فلِم تعلق النفس المفارقة بأجزاء دون أجزاء، مع أنَّ الكلَّ أمثل؟ أليس هذا من التخصيص بلا مخصوص؟
أجاب: بل هناك تخصيص، وهناك تخصص.

وإن سأله عن المخصوص، أجاب بأنه التعلق الثانوي للنفس.
وإن سأله مزيد بيان، أجاب: بأنَّ النفس لا يمكن أن تتعلق مباشرة بالأعضاء،

وذلك لعدم المناسبة بين ما هو نوراني لطيف - أي: النفس - وبين ما هو ظلماني كثيف - أي: الأعضاء - فلابد من وسط وواسطة. تلك الواسطة هي الروح البخاري، وهو المتولد من لطيف الخلط تتعلق به النفس ابتداءً وبواسطته تتعلق بالنفس، وبهذا يكون للنفس تعلقان:

أوليّ: وهو الذي يكون لها بالروح البخاري.

ثانويّ: وهو الذي يكون لها بالأعضاء بواسطة الروح المذكور.

وبهذا التعلق يكون للنفس بصمتها على الأجزاء الأصلية لهذه الأعضاء ولا تكون لغيرها.

إذا ما أريد للمفارق أن يُحشر مع بدنٍ فإنه يُحشر مع بدنٍ توجد له تلك الأجزاء دون غيرها، وذلك لأن تلك الأجزاء لها تلك البصمة التي لم تكن لغيرها، وبالتالي فلا تخصيص بلا مخصوص، حيث عرفت أن المخصوص ما هو. إذن، فلا مجال لتوارد نفسيين على بدن واحد، وذلك لأن الأجزاء الأصلية التي يتكون بها البدن يوم الحشر، وبما كان لها من التعين، تحدد النفس المفارقة وتحول دون غيرها، حيث يلزم من تعلق الغير دون تعين التخصيص بلا مخصوص. هكذا أجاب البعض عن شبهة التناصح وأنه لو جاز الحشر الجسmini للزم توارد نفسيين على بدنٍ واحدٍ، وهو لازم التناصح المحال.

المصنف رحمه الله ليس بصدق رد مفسدة التناصح أصلًا، وذلك اكتفاءً بما تقدم، وإنما أراد هاهنا أن يوضح أن هذا الجواب لا يصح جواباً تُدرأ به شبهة التناصح، كما لا يصلح ما أفاده مخصوصاً، وبعبارة أخرى: حاول الغزالي جاهداً أن يصور المعاد الجسmini بأنّه عبارة عن تعلق الروح بالبدن الحاوي على الأجزاء الأصلية كاملة الأولى دون أن يلزم من ذلك واحد من المحذورين:

١. التناصح: حيث يلزم توارد نفسيين على بدن واحد، حيث دفعه بأن التعلق الثانوي يمنع من حدوث نفس أخرى على مزاج الأجزاء، أي: ليس للبدن إلا

النفس المفارقة، ولا يستأهل النفس من الواهب.

٢. التخصيص بلا مخصوص: حيث يقال: ما الذي يختص أجزاء للتعلق
بنفس دون نفس، إذن هذا تخصيص بلا مخصوص.

وقد رفع هذا الإشكال بادعاء وجود المخصوص، وهو المتأقى للأجزاء من
خلال تعلق نفس معينة بها تعلقاً ثانوياً، ورسوخ هذا التعلق حال انحراف مزاج
الروح الذي كان متعلقاً للنفس أولاً.

إذن - على حدّ زعم أبي حامد - لا يلزم من عود النفس المفارقة إلى بدنٍ بعينه
التناسخ، لأنّه لا يستحقّ أن يرد عليه إلاّ نفس واحدة؛ وذلك لوجود مانع يمنع
الثانية من الورود، والمانع كما عرفت هو البصمة التي أحدثتها النفس قبل المفارقة
بأجزاء بدنها، فكانت مخصوصة لها، وجاعلةً إياها لها دون غيرها من النفوس، إذن
فالذي حال دون توارد نفسيين على بدن واحد هو تلك البصمة ليس إلاً.

المخصوص غير مخصوص

• لقد ذكر رحمة الله ردوداً متعددة تعليقاً على ما أُفied من كلام الغزالي، وهذا
ما يمكن عرضه من خلال التالي:

تصوير الغزالي للمعاد وتفصيه عن مفسدة التناسخ يقوم على:

١. المعاد هو عبارة عن عود النفس الباقي للتعلق بأجزاء بدنها الأول،
وذلك لنيل الجزاء.

٢. الارتباط والعلاقة بين النفس والبدن على نحو الإضافة المقولية العارضة
بعد تحقق طرفيها.

٣. استعداد الأجزاء للتعلق بنفس دون أخرى إنما جاءها من النفس، وذلك
من خلال ارتباطها الثانوي بها، وهذا هو المخصوص لارتباطها - أي: الأجزاء -
بالنفس السابقة دون أخرى.

• وهذا كله لم يكن مقبولاً لدى المصنف رحمة الله، وذلك للأمور التالية:

١. تعلق النفس بالبدن ليس تعلقاً طارئاً عليها، بل هو طبيعي «...والبرهان على أن نفسيّة النفس في ابتداء نشأتها ليست من العوارض اللاحقة بذاتها، لازمة كانت أو مفارقة، كالحركة اللاحقة بالفلك، أو كالأبوة اللاحقة بذات الأب...»^(١).
٢. لاشك أن هناك مناسبة ما بين المادة والنفس المتعلقة بها، كانت سبباً للتعلق الخاص بنفس دون أخرى، لكن ليس الأمر كالصورة التي ذكرها الغزالي مما يتنافى مع الأمر الأول، وهو أن تعلق النفس بالبدن أمر طبيعي.
٣. العلاقة بين النفس والبدن هي أنها جسمانية الحدوث روحانية البقاء، فالجسم يشتد ويتطور حتى يتروح ويتجدد، دون تجاف عن الجسمية.
٤. المعاد الذي ذكره الغزالي لا يصدق عليه العود في نشأة أخرى غير هذه النشأة، وذلك لأن أجزاء البدن الأول بعد مفارقة النفس بقيت في نشأة الدنيا، والعود كان إلى أجزاء في الدنيا لنيل الجزء فيها، وهذا كما ترى.

إشارات النص

إمعان تفضيحي

علمت أنَّ المعاد لدى الغزالي هو عود النفس الباقية إلى أجزاء البدن الذي كانت تتعلق به قبل المفارقة.

ولما كان تصويره هذا مبعثاً لإشكالات عدّة أهملها لزوم مفسدة التناصح، وذلك لأنَّ الأجزاء المذكورة لديها أهلية أن يفاض عليها نفسُ من الوهاب، كما من حقّها أن تعود إليها نفسها المفارقة، وهذا مداعاة لتوارد نفسيين على بدن واحد، وهو مما لا يجوز، فأراد الغزالي أن يخصّص الأجزاء بالنفس المفارقة ليس إلا، وذلك لتبسيط أمرين:

١. **المعاد هو النفس المفارقة لا أخرى.**

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

٢. حذر التناسخ.

فزعم أنّ الأجزاء لا تقبل إلّا النفس المفارقة، وذلك لعامة اكتسبتها من التعلق الشانوي الذي يكون بين النفس والأعضاء الكثيفة.

الكلام هنا في عدم بقاء الاستعداد المزعوم، والذي بموجبه يتم تعلق الأجزاء بالنفس المفارقة دون غيرها، وهذا ما يمكن بيانه من خلال الأمور التالية:

١. لم تبق المناسبة المخصصة، وذلك لأنّ النفس فارقته وبقيت موجودة ومحافظة على ما اكتسبته من كمالات، وأمّا الأجزاء - وهي المادة - فقد انحدرت «...تنزلت... غاية التنزّل، فكيف تتعلق بها النفس حتّى يمنع تعلقها من حدوث نفس أخرى، كما ادعاه»^(١)، وبعبارة أخرى: إن كان للهادّة من شرف وجودي فإنّما هو بالصورة التي تتتطور معها في الأطوار، فإذا ما فارقتها الصورة الأرقى وهي محافظة على ما لها من كمال وشرف، فستكون المادة متصرّفةً بصورة أدنى شرفاً، ومع هذا لا يمكن تصوير المناسبة بين أمرين لا يكون أحدهما بمستوى شرف الآخر الوجودي.

٢. إذن، لا مناسبة بين الأجزاء والنفس المفارقة لها، وإنّما مناسبة فلا خصوصيّة للأجزاء حتّى تتعلق بها النفس المفارقة دون غيرها.

٣. إذن، فالمانع من توارد نفسيين على بدن واحد مفقود، فلا يوجد ما يحتم على النفس المفارقة أن تعود إلى الأجزاء، إذن فلا يوجد ما يسدّ الباب أمام نفس أخرى لتكون شريكة النفس المفارقة التي يُدعى عودها إليها.

المشرب الحكمي

يرمي المصنّف من خلال هذا المشرب التأكيد على عدم سداده ما أفاده أبو حامد الغزالي من رأي أراد من خلاله دفع ما يوجه إلى ما ذهب إليه في المعاد من

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع، مصدر سابق: ج ٩، ص ٢٠٦.

عویصة التناخ، إذ لا مجال - على حد زعمه ورأيه المذكور - لتعلق نفس أخرى غير النفس المفارقة بالأجزاء التي كانت تشكل البدن قبل الموت، وذلك لأنّها هي المتعيّنة بفعل ما طبعته من أثر فيها قبل المفارقة، وذلك من خلال التعلق الثاني، وهو الذي يكون بين النفس والأعضاء الكثيفة، إذن فعود النفس المفارقة إنّما يكون لذلك البدن الذي فارقه بالموت.

المشرب الحكمي يفيد بأنّ الذي وقع من حجّة الإسلام هو أنّه قاس التعلقات الطبيعية والذاتية - وهي كالتالي بين النفس والأعضاء - بالتعلقات الإرادية وهو ممّا لا يصحّ، وذلك لأنّ المناسبة في التعلقات الأولى لا يصحّ رفع اليد عنها، وإلا لصحّ أن يتعلق أيّ شيء بأيّ شيء، وهذا خلل الذاتية والطبيعية، ولا يشترط ذلك بالنسبة للنحو الثاني من التعلقات، إذ لا ضير في عود إنسان غادر بيته سكناً سنتات طويلة، وقد تداعى وتهاوى، لا شيء إلا ليسّح الطرف فيه شارداً وراء ذكريات الأمس البعيد، وهو حال شعراء العصور السالفة حيث كانوا يقفون على الرسوم الدارسة لديار الأحباء ويستذكرون الليالي والأماسي التي انقضت ولا مطعم في عودها.

وأمّا عود النفس المفارقة إلى ذلك البدن وأعضائه فلا يكون؛ وذلك لعدم المناسبة ما بين النفس المفارقة وذلك البدن الكثيف المظلم.

إذن، لا مناسبة في البين حتّى مع فرض وجود ذلك الأثر الذي وضعته النفس في الأجزاء قبل المفارقة؛ بل يمكن الزعم بأنّ لا مجال للأثر المزعم، الذي يكون للنفس في الأعضاء بموجب التعلق الثانوي.

وهذا ما يمكن بيانه من خلال أمرين ذكرهما المصنف رحمه الله:

الأول: إنّ تعلق النفس بالروح البخاري أوّلاً وبالذات، وبالأعضاء الكثيفة ثانياً وبواسطة ذلك الروح، فكيف يصوّر التعلق الثانوي على آنه لأجل أثر خطير وهو وجود المناسبة بين النفس وبين تلك الأعضاء؟

الثاني: لكي يوجد ذلك الأثر الذي يراد زعم ترتبيه على التعلق الثاني لابد من إثبات المناسبة بين النفس والأعضاء أو لا ثم القول بأن الاستعداد الذي يوجد في الأعضاء إنما هو بسبب التعلق الثانوي.
وأين توجد المناسبة بين النفس التي هي أمر نوراني سبحياني وبين الأعضاء المظلمة الكثيفة؟

إذن لا مناسبة مباشرة ما بين النفس والأعضاء، وبالتالي لا مجال لأن يترتب على أمرتين لا مناسبة بينهما ذلك الأثر الذي يريد ترتيبه الغزالي أبو حامد، فإذا انعدمت المناسبة بين الأجزاء والأعضاء التي فارقتها النفس فلا مجال لتعلق أي نفس بها، وذلك لأن الكل أصبح تراباً ورماداً، ولا مخصوص لتراب دون آخر ليكون متعلقاً لنفس ما، أو لنفس بعينها دون نفس.

النص التاسع

الحشر والتناسخ

تنبيهٌ تفضيحيٌ^(١):

إنّ الشيخ الغزالي قد صرّح في كثييرٍ من مواضع كتبه: «أنّ المعاد الجسmani هو أن يتعلّق المفارق عن البدن ببدن آخر، واستبعدَ بل استنكرَ عودَ أجزاءِ البدن الأوّل، وقال: إنّ زيداً الشيخَ هو بعينِه زيدُ الذي كان شاباً، وهو بعينِه الذي كان طفلاً صغيراً وجنيناً في بطن الأم، مع عدم بقاءِ الأجزاء، ففي الحشر أيضاً كذلك، وللملتزمون بعدَ الأجزاء مقلّدونٌ من غيرِ دراية».

أقول: هذا الكلامُ في غايةِ الإجمال، ولم يظهرْ منه الفرقُ بين التناسخ والحشر، وقد بيّنا أنّ الحقَّ في المعاد عودُ البدن بعينِه كالنفس بعينِها، كما يدلُّ عليه الشرعُ الصحيحُ الصريحُ من غيرِ تأويلٍ، ويحکمُ عليه العقلُ الصحيحُ من غيرِ تعطيلٍ.

ثمّ قال: «وليس هذا بتناسخ؛ فإنّ المعاد هو الشخصُ الأوّل، والمتناسخُ هو شخصٌ آخرُ، والفرقُ بين الحشرِ والتناسخ: أنّ الروحَ إذا صارَ مرّةً أخرى متتعلّقاً ببدنٍ آخر، فإنّ حصلَ من هذا التعلّقِ الشخصُ الأوّل، كان حشراً واقعاً لا تنساخاً».

أقول: تقريرُه للمعادِ الجسmani بأنّه عودٌ للشخص مع عدم عود

(١) راجع: المبدأ والمعاد، مصدر سابق: ص ٤٠٠؛ المظاهر الإلهية، مصدر سابق: ص ٣٧٢.

البدن، وتصريحة بأنّ الشخص إنّما هو مجموع الروح والبدن، ظاهره متناقضٌ مشكلٌ، وأشكلٌ منه ما قرّره في الفرق بين التناسخ والحضر: أنّ الشخص الثاني في الأوّل غير الأوّل، وفي الثاني عينُه، إذ في هذا الفرق تحكّم لا يخفى.

وأعجبٌ من هذه كُلّها أنّه قالَ في موضعٍ آخرَ بهذه العبارة: «إنّ الروح يعادُ إلى بدنٍ آخرَ غير الأوّل ولا يشاركُ له في شيءٍ من الأجزاء. ثمّ قال: «فإن قيل: هذا هو التناسخ، قلنا: سلّمنا ولا مشاحة في الأسماء، والشرعُ جوزٌ هذا التناسخ ومنع غيره»^(١).

أقول: هذا الكلامُ مما تلقاه كثيرون من فضلاءِ الزمانِ بالقبول، ولعلّهم زعموا أنّ الإشكالَ المذكورَ في الحشر هو لزومُ التناسخ بحسبِ المفهوم وإطلاقِ اللفظ، أو توهموا أنّ محالّةَ التناسخ من جهةِ الشرع، إنّما الإشكالُ لزومُ مفسدةِ التناسخ بحسبِ العقلِ، وهو اجتماعُ نفسينِ على بدنٍ واحدٍ سواءً سمّي تناسخاً أو حشراً.

وقالَ في موضعٍ آخرَ: «اعلم أنّ هذا يستنكروه من يُبطلُ حشرَ الأجسادِ ويحيطُ ردَّ النفوس إلى الجسد، وليس يقومُ على استحالته برهانٌ يقينيٌّ، وكلُّ ما ذكره الأوائلُ في الدلالة على استحالته ليس ببرهانٍ محقّقٍ، والشرع قد وردَ به، فيجبُ تصديقه.

والدليل على أنّ ذلك ليس مبرهناً: أنّ أفضلَ متأخّري الفلسفه (أبا عليّ بن سينا) قد أثبت ذلك في كتاب النجاة والشفاء؛ قال: (لا يبعدُ أن يكونَ بعضُ الأجسام السماوية موضوعاً لتخيلِ النفيس بعدَ الموت)،

(١) تهافت الفلسفه: ص ٣١٣ و ٣١٤.

وحي ذلک عمن عُظمَتْ رتبته، إذ قال: (وقد قال من لا يجازف في الكلام من العلماء: أن ذلك غير ممتنع)، وهذه القضية تدل على أنه شاكي في هذا الأصل ولم يقُمْ عنده برهانٍ عليه، ولو كان محالاً عنده لما وصف قائله بأنه لا يجازف في الكلام، بل أيّ مجازفة تزيد على القول بالمحال.

وربما يقول قائل: إن ذلك إنما ذكره على سبيل المجاملة والتقية، وإنّا فقد ذكر في مسألة التناصح من كتاب النفس^(١) استحالة تناصح الأبدان لنفس واحدة، وذلك بعينه دليل إبطال الحشر للأجساد.

فنقول: ما ذكره في استحالة التناصح أيضاً ليس ببرهانٍ محققٍ، فإنه قال: (لو عادت النفس جسداً واستعد للقبول، لفاضت إليه نفس من واهب الصور، فإن المستعد يستحق بذاته قبول الصورة، فيؤدي إلى أن يفيض إليه نفسٌ ويتعلق به النفس المستنسخة، فيجتمع نفسانٍ لبدنٍ واحدٍ، وهو محال).

هذا ما ذكره، ويمكن أن يستعمل في إعادة حشر الأجساد، لكنه دليل ضعيف، إذ يقال: يجوز أن يختلف الاستعدادات فيكون للمادة^(٢) من الاستعدادات ما يناسب المفارقة الموجدة من قبل، حتى يختص بتدبيرها، ولا يحتاج إلى إفاضة نفس جديدة، فإنه لو استعدت في الأرحام نطفتان لقبول النفس في حالة واحدة، فاضت إليهما نفسان من واهب الصور، واختص كل واحدٍ منها بنفسٍ، وليس اختصاصه بالحلول فيه؛ فإن النفس لا تحل في الجسد حل الأعراض، لكن اختصاص النفس بأحد

(١) الشفاء، الطبيعيات، مصدر سابق: ص ٣١٨؛ النجاة، مصدر سابق: ص ١٨٩.

(٢) في بعض النسخ: للنفس.

الجسمين^(١) لمناسبتِيهما في الأوصاف في أحد المستعدّين اختصاصاً إحدى النفسيين دون الأخرى، فإذا جاز هذا التخصيص في النفسيين المتماثلين، فلِمَ لا يجوزُ في النفوس المفارقَة؟ فإذا توفرَ على المستعدّ حقّه من النفوس المفارقَة المناسبة له، [لِم] لا يفيضُ إليه^(٢) نفسٌ جديدةٌ من واهب الصور [أوّلاً] بفيض]^(٣)؟

ولتقرير هذا الكلام عرضُ لست أخوضُ فيه، وإنما المقصودُ بيانُ أنَّ من أنكَرَ حشرَ الأجسادِ لا برهانَ معه». انتهت عبارته.

(١) في بعض النسخ: الجسدتين.

(٢) في بعض النسخ: عليه.

(٣) هكذا في بعض النسخ.

الشرح

يمكن عنونة هذا النص بـ(المعاد الجسماني لدى الغزالي)، حيث أفرد رحمة الله على امتداده للكلام فيما ذهب إليه أبو حامد في مسألة المعاد الجسماني، وفي بيان فرقه عن التناصح، وقد تم التعرّض لأمور أخرى يمكن رصدها جمعاً من خلال النقاط التالية:

١. المذهب الصريح للغزالي في المعاد الجسماني.
٢. عدم قبول الغزالي لكون العود الذي ذهب إليه تناصحاً.
٣. ردود المصنف على مذهب الغزالي.

مذهب الغزالي في المعاد الجسماني

يمكن عرض هذا المذهب من خلال الأمرين التاليين:

- أ. المعاد الجسماني عبارة عن تعلق الروح المفارقة لبدنها ببدن آخر غير البدن الأول.
- ب. القول بالعود إلى البدن الأول قول منكر لا يُقبل، وذلك لأنّ أجزاءه لا تبقى، وآية ذلك الإنسان وتطورات بدنه في هذه النشأة، حيث لا تبقى أجزاء البدن السابق.

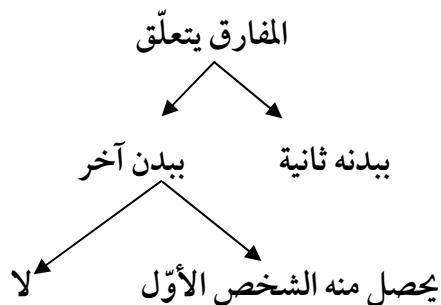
وهنا أورد عليه المصنف رحمة الله الإيرادات التالية:

١. كلامه محمل؛ أيّ بدن هذا الذي سوف يتعلق به المفارق؟ ولائيّ مناسبة يتعلّق به مع إمكان التعلق بغيره من أجزاء آخر موجودة؟
٢. لا ميز للمعاد المذكور عن التناصح، حيث انتقل الروح من بدن وتعلّق بأخر له أهلية إفاضة نفس عليه من الواهب المفيض.
٣. المذهب المذكور يفترط بإعادة الشيء بعينه، والإنسان مجموع نفس وبدن،

ولابد من عودهما على نحو العينية، فهو مقتضى الشع الصريح وكذلك العقل السليم.

معاد الغزالى ليس تناسخاً

لما كان الغزالى مدعواً لبيان الفرق بين المعاد الجسماني الذى رأه والذى هو عبارة عن تعلق المفارق ببدنه بدن آخر، والتناسخ الذى هو عبارة عن انتقال الروح من البدن الذى كانت تدبّره قبل المفارقة إلى بدن تتعلق به بعدها وتقوم بتدبّرها.. فقد حاول التمييز بين المذكورين بما يمكن بيانه اعتماداً على المخطط التالي أولاً:



أما الأول: فقد علمت أنه - أي: الغزالى - يصرُّ على تعلق المفارق ببدن آخر، وذلك لعدم بقاء أجزاء البدن الأول.

وأما الثاني: فهو الحشر، وذلك لأنَّه يقتضي العينية للشخص الأول، والصورة هذه تفيد أنَّ الحاصل من تعلق المفارق بالبدن الآخر هو الشخص الأول.

وأما الثالث: فلعله في نظره يكون تناسخاً وليس بحشر، وذلك لأنَّ المتعلق بالبدن الآخر سيكون شخصاً آخر، وكله على ما أفاد حجّة الإسلام الغزالى.

وبهذا يكون قد فرق الغزالى بين الحشر من جهة والتناسخ من جهة أخرى، وذلك لأنَّ الحشر إنما يكون للشخص، والشخص لا يكون إلا مجموع الروح والبدن الذي هو غير البدن الأول.

ردود المصنف على مذهب الغزالى

لقد استدعاى المذهب المنسوب عن الغزالى في الحشر والمعاد ردوداً عدّة من المصنف رحمة الله، وهو ما يمكن رصده من خلال التالي:

الأول: التناقض

حيث يمكن بيان ما ييدو في كلام الغزالى من تناقض من خلال عرض مذهبه في المحشور يوم النشور، وذلك من خلال التالي:

١. الشخص إنما هو مجموع الروح والبدن.
٢. المحشور يوم النشور هو الشخص.

٣. الشخص المحشور عنده هو الروح المفارق مع بدن آخر غير البدن الأول.

حيث يفيد الأمر الأول: أن للبدن الأول مدخلية في الشخصية، فكيف يبقى الشخص على ما هو عليه مع أنه أصبح في الحشر مجموع الروح مع بدن آخر غير البدن الأول، إذا فرضنا له مدخلية في الشخص ليست كذلك.

الثاني: تحكم ظاهر

ما قرره الغزالى لبيان الفرق بين الحشر والتناسخ فيه تحكم، وهذا ييدو عند مراجعة المخطط السابق، حيث نجد المفارق يتعلّق ببدن آخر، فإذا حصل من المجموع شخصاً وإلا فيكون تناسخاً، فما هو الشيء الذي ينشأ عنه التنسّخ إذا كان المفارق هو المفارق والبدن في كلا الحالين هو بدن آخر؟ ثم ولما أحسّ الغزالى أنه لم يخرج من عنق الزجاجة راح يناور أكثر، فإذا به يدغدغ في استحالة التنساخ وامتناعه؛ فالتناسخ - على حد زعمه - وإن كان ممتنعاً عقلاً لكنه جائز شرعاً، بل لا تسليم بامتناعه العقلي، كيف يكون ممتنعاً وقد جوز الشيخ الرئيس ذلك، ورأى أن لا محارفة في القول بتعلق النفوس المفارقـة بالجسم الفلكي أو الدخاني. ثم تراه يردُّ على من حمل قول الشيخ المذكور على وجه التقىـة والمجامـلة وأنـ

الشيخ كيف يجوز التناسخ وقد ذكر استحالة تناسخ الأبدان لنفس واحدة في كتاب النفس وأنه يلزم منه إبطال الحشر للأجساد، فيذهب إلى القول بأنّ ما ذكره الشيخ هناك لا يرقى إلى مستوى البرهان المحقق، وقد بين ذلك على مرتين:
الأولى: عرض دليل الشيخ المذكور في كتاب النفس، والذي عُدّ برهاناً يبطل على ضوئه التناسخ.

الثانية: بيان عدم كون ذلك الدليل برهاناً محققاً.

أما المرحلة الأولى: فقد وقفت على هذا الدليل في أبحاث التناسخ، وأنّه يلزم منه توارد نفسين على بدن واحد، وهو محال؛ حيث إنّ البدن عندما يكون مؤهلاً لتعلق نفس به فإنه يفاض عليه من الواهب نفس، فإذا ما قيل بالتناسخ وتعلق النفس المفارقة للبدن بذلك البدن المستعد فإنّ ذلك يؤدي إلى تعلق نفسيين (النفس المفاضة من الواهب، والنفس المستنسخة) ببدن واحد. وهذا محال كما أفاد في محله.
وأما المرحلة الثانية: فقد أوضح الغزالي عدم كون ما أفاده الشيخ برهاناً محققاً من خلال مرتين أيضاً.

الأولى: المعول في تعلق نفس ببدن إنّما هو الاستعداد الذي يندمج عليه ذلك البدن، وبناء على هذا فلعلّ البدن ليس له من الاستعداد إلا ما يناسب النفس **الأولى - أي: المفارقة - دون النفس الجديدة التي تكون للبدن من الواهب ابتداء.**

الثانية: دعم وتأييد لما أفاده في الأولى، إذ من الممكن أن توجد مادتان في الرحم تستدعي كلّ منها نفساً فيهب الواهب لكلّ منها نفساً، وإنّما الذي عين نفساً دون نفس مادة دون الأخرى إنّما هو الاستعداد الذي تدّخره المادة، فالمادة (أ) مثلاً تشتمل على استعداد لافاضة النفس (د) دون (ر)، والمادة (ب) تشتمل على استعداد لإفاضة (ر) دون (د).

والحال - لسان حال الغزالي - فيما نحن فيه كذلك، أي: لا ملازمة ما بين التناسخ وتوارد نفسيين على بدن واحد، وبعبارة أخرى: اللازم باطل، لكن نمنع الملازمة.

إشارات النص

فهرسة التنبية

نظراً لأهمية هذا النص لما حفل به من كلام قد يعد ملامح عامة لنظرية الشيخ الغزالي في المعاد، لا بأس بعرض ما جاء فيه من أفكار، وذلك من خلال النقاط التالية:

- المعاد الجساني لديه هو عبارة عن عود المفارق للبدن للتعلق ببدن آخر غير البدن الذي كان يتعلق به قبل المفارقة.
- لا مجال لعود أجزاء البدن الأول، وعود المفارق إليه، وذلك لأنّه تناسخ لا يجوز.
- وأشار الغزالي إلى عدم ضرورة العود إلى البدن الأول بما يتوارد من أبدان مختلفة باختلاف سنّ الإنسان، ومع هذا فالشخص هو الشخص رغم تباين الأبدان المتوازدة بحسب المراحل العمرية المختلفة، فلو بقيت الأجزاء لما كان ذلك التوارد.

الحشر كذلك هو عبارة عن تعلق النفس ببدن جديد كما تعلق النفس ببدن يناسب سنّ الكهولة المباین للبدن الذي يباین سنّ الطفولة مثلاً، ومن دون أيّ خدش في أنّ زيداً - مثلاً - هو زيد بلا ريب.

- الحشر المذكور ليس تناسخاً، وقد فرق بينهما بما يمكن عرضه من خلال التالي:

التناسخ	الحشر
- المعاد هو الشخص الأول	- المُعاد هو الشخص الأول
= الشخص الأول	= بدن
= (الروح + بدن)	- (الروح + بدن)
أي: إذا تولّد من تعلق الروح ببدن ما الشخص الأول كان ذلك حشرًا وليس تناسخاً، وإلا فهو تناسخ وليس بحشر.	وليس تناسخاً، وإنّما هو تناسخ وليس بحشر.
- وكأنّه لما حشر في عنق الزجاجة سلم بأن لا فرق بين ما يراه معاداً وبين	

التناسخ، وأنّ هذا النحو من التناسخ - وهو عود المفارق للتعلق ببدينٍ وهو الحشر - لا ضير به، أو قل: التنساخ إذا كان حشرًا فلا بأس به، وإلا فلا، وهو ما قاله التنساخية من تعلق النفس بعد مفارقته عن جسده إلى الجنين الذي في رحم حيوان، مثلاً، إذن فالتناسخ الذي يكون انتقال الروح من بدن وتعلقها بجنين في رحم حيوان تنساخ باطل، وأمّا التنساخ الذي هو عبارة عن تعلق المفارق ببدن للعود للحساب والجزاء فلا ضير فيه ولا بأس به.

- ثم راح الغزالي بعد ذلك يعالج ما ذكره الأوائل من الأدلة على استحالة التنساخ أيًاً كان؛ فذكر:

أولاً: ورد الشيع به، أي: بالحشر الذي هو تنساخ، والشرع لا يصادم العقل، إذن فالتناسخ المذكور جائز، ويجب التصديق به.

ثانياً: بطلان وامتناع التنساخ ليس مبرهناً، وقد تناول ذلك من خلال أمرين:

١. كيف يكون التنساخ مستحيلاً باطلاً وقد جوّزه أو احتمل عدم امتناعه أكابر في الحكمة، كالشيخ أبي علي الذي نقل كلاماً عمن لا يجازف في الكلام وقد جوّز تعلق المفارق بالأجرام:

ليس الفارابي بمجازف

السائل بالمحال مجازف

.. ليس الفارابي القائل بالمحال

وقد قال بالتعليق المذكور الذي يعدُّ تنساخاً، فلا يكون محالاً.

٢. ناقش الغزالي في الدليل الذي سيق لإثبات استحالة التنساخ، وهو لزومه توارد نفسيين على بدن واحد، وأنه يجري في الحشر الذي يراه الغزالي، لكنه راح يحتمل عدم جريانه، وذلك بزعمه وجود مناسبة بين البدن الآخر ونفسه والمفارق ليست توجد بينه وبين النفس التي تكون للبدن من واهب الصور.

الفرق بين الحشر والتناسخ

قال المصنف رحمة الله: «وليس لقائل أن يقول: ما قررتم في إبطال النقل بعينه جارٍ في تعلق النفوس في النشأة الآخرة، فإنّ البدن الآخروي إذا استعدّ لتعلق نفس به فلابدّ أن يفيض عليه من الواهب نفس جديدة مدبرة إيّاه، فإذا تعلّقت هذه النفس المتقللة عن الدنيا به لزم تعلق نفسين ببدن واحد، وهذا ممتنع، فما هو جوابك فهو بعينه جوابنا؛ لأنّا نقول: الأبدان الآخروية ليس وجودها وجود استعداديٍ ولا تكونُ منها بسبب استعدادات المواد وحركاتها...»^(١). إذن التناسخ ممتنع محال، والحشر لا يكون تناسخاً، وذلك لأنّ البدن الآخروي ليس بذناً عنصرياً دنيوياً يلزم من تعلق المفارق به تلك اللوازم الباطلة، وقد تمَّ التعرّض لهذا البحث في الدروس الأولى من هذا الشرح، فراجع^(٢).

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع، مصدر سابق: ج ٩، ص ٣١.

(٢) كتاب المعاد، شرح الأسفار الأربع لصدر الدين الشيرازي، من أبحاث المرجع الديني السيد كمال الحيدري، بقلم: الشيخ عبد الله الأسعد، الجزء الأول.

النص العاشر

بطلان التناسخ مبرهن عليه

أقول: بطلان التناسخ مبرهن عليه، كما مرّ بيانيه، وأمّا ما جَوَزَهُ الشيخ ونقله ممن يعتقد أنه من العلماء الذين لا يجازفون فليس إلا كون بعض الأجرام السماوية موضوعاً لتخيل النفس، وصرّح بأنّ هذا التعلق ليس بأن يصير ذلك الجوهر النفسي المفارق عن البدن نفسها لذلك الحِرْم، وإلا لزم كون ذلك الحِرْم الفلكيًّا ذا نفسين، وهذا أمرٌ محالٌ في نفسه، وعند التناسخية أيضاً؛ فإن القائلين بالتناسخ لم يجُوزوا ذلك، فكيف جوَزَ مثل الشيخ أمراً لم يجُوزه أحدٌ من العقلاة! وأمّا الذي قررناه وألزمناه عليه فذلك حديثٌ آخر، وهو مسلكٌ عميقٌ دقيقٌ، ومنهجٌ^(١) يمكن الذهول عنه لأكثر العقلاة! وأمّا ما تفصّى به عن محالّة التناسخ من اختلاف الاستعدادات فلا فائدة فيه في دفع المفسدة، بل يؤكّد لزومها كما يظهر عند التأمل؛ فإنّ الواقع بالقوانين العقلية يعلم أنّ المادة لا تتهيأ ولا تستعد لفيضان صورةٍ إلا عند تلبّسها بصورةٍ سابقةٍ مقومةٍ لها هي المعدّة لللاحقة، وتلك الصورة السابقة أقربُ الأشياء إلى الصورة اللاحقة، فالمادة المستعدّة للنفس لا تستعدّها إلا بعد استيفائها جميع المراتب الصوريّة التي تحتها بالقابلية والاستعداد، وهذا شيءٌ مطابق للبرهانِ معتمدٌ بالتجربة والوجдан،

(١) في بعض النسخ: مسلكٌ عميقٌ ومنهجٌ دقيقٌ.

فعلى هذا كان تحقيق البعث والحضر للأبدان أصعب وأشكل، فبابُ
الوصول إلى معرفة المعادِ الجسماني مسدوداً إلا على من سَلَكَ منهجنا،
وذهب في طريقنا، وهو طريق أهل الله والراسخين في العلم والإيمان،
الجامعين بين الكشف والبرهان، المقتبسين نور الحكمة من مشكاةِ
النبوة، والله ذو الفضل العظيم.

الشرح

لقد اشتمل هذا النص من كلام المصنف على أمرين:

الأول: توجيهه الكلام المنقول عن الشيخ، والذي بموجبه ذهب البعض - ومن جملتهم الغزالي - إلى القول بأنّ الشيخ يجوز التناسخ.

الثاني: مناقشة وردُّ ما ظنه الغزالي مفيداً في جعل الدليل الذي يساق لإثبات بطلان التناسخ برهاناً غير محقق.

أما الأمر الأول - وقد جرى الكلام فيه مفصلاً في الجزء الأول من هذا الشرح - فيمكن عرضه من خلال النقاط التالية:

١. الجرم الذي قيل بجواز تعلق الجوهر المفارق به لن يكون بذاته، وإنما مجرد موضوع يراد من خلاله تمكين ذلك المفارق من تخيل ما لديه من صور اكتسبها في دنياه، وذلك من جراء الملكات التي توفرت له من خلال تكرار الأفعال والأقوال المناسبة، وبعبارة أخرى: تعلق المفارق بالحرم الفلكي أو الدخاني ليس تعلقاً تدبيرياً، وإلا لكان المفارق نفسه إضافة إلى النفس الفلكية المدبرة له من الأول، وهذا ما صرّح به الشيخ ضمن كلامه المنقول.

٢. لما أخذ الغزالي كلام الشيخ وأراد من خلاله تأييد جواز التناسخ فإنه وقع في مطين:

أ. نسب للشيخ ما دفعه الشيخ ضمن كلامه المذكور، حيث بين أنّ تعلق الجوهر النفسي المفارق بالحرم الفلكي ليس تعلقاً تدبيرياً، وذلك حذر لزوم توارد نفسيين على بدن واحد.

ب. كيف ساغ للغزالي تجويز التناسخ مع ما يلزمـه من التوارد المذكور والذي لم يكن مقبولاً حتى عند التناسخية، وفي هذا تجويز لأمرٍ لم يجوزه أحد من العقلاة.

وأمّا الأمر الثاني: دغدغة الغزالي في الملازمة، حيث جهد على أن يثبت أن القول بالتناسخ وعود الجوهر المفارق للمرتبط ببدن آخر، لا يلزم منه توارد نفسين على بدن واحد، وذلك لأنّ المادة أو البدن ليس فيه استعداد إلّا لتعلق النفس الأولى، أي: المستنسخة.

وقد ردّ المصطفى ما احتمله الغزالي بأنّه أيّ استعداد يكون في الأجزاء الترابيّة التي يراد عود النفس المفارقة إليها يتناسب معها، إذ لا بدّ من المناسبة ما بين المستعد والمستعد له، وإلّا لصحّ أن يكون أيّ شيء مستعداً لأيّ مستعد، وهو باطل حتّماً.

إشارات النص

ملابسة تحويز الشيخ

مما استند إليه الغزالي فيما أفاده: عود الروح المفارقة إلى الأجزاء الباقيّة من البدن الذي فارقته بالموت والقيامة الصغرى، وأنّ هذا العود ليس بتناسخ أوّلاً، بل حتّى لو كان تناسخاً ثانياً فلا ضير فيه، إذ كيف يكون التناسخ محالاً وقد جوزه أكابر كالشيخ أبي علي، وذلك في النقوس المتوسطة والناقصة، حيث جوز تعلّق هذه النقوس بالأجرام السماويّة، وهل هذا إلّا عين التناسخ؟ وهل يعقل أنّ قاماً شامخاً في الحكمة يصدر منها تحويز المحال؟

إذن، فالتناسخ لديه مطلق تعلّق المفارق للأجرام، وبالتالي فالذي جوزه الشيخ وهو تعلّق النقوس المفارقة بالأجرام يكون تناسخاً، ولو كان باطلاً فكيف يغيب هذا عن الشيخ وأمثاله، فيجوز ما لا يجوز؟

وهذا ما يمكن عرضه ثانية من خلال التالي:

تعليق المفارق بالأجرام	تناسخ	ما جوزه الشيخ
تعليق المفارق بالأجرام	تناسخ	.. ما جوزه الشيخ

وهل يعقل أن يجوز الشیخ - وهو من هو - التناسخ وهو ممتنع لا يجوز ولا يمكن؟

والجواب: أولاً: الحق أولى بالاتّباع، وقد رصد المصنّف رحمة الله للشیخ عشرات عديدة وقف عاجزاً عن تخطيّها، بل قد جاء في بعضها بالمدحش المستغرب.

ثانياً: إنَّ كلام الغزالی يندرج على مغالطة، هي - وبالنظر إلى كبرى القياس الآنف - أن ليس مطلقاً تعلقاً المفارق بالأجرام يكون تناسخاً، وإنما الذي يؤدّي إلى ذلك هو التعلق الذي بموجبه يكون المفارق نفساً للجسم، وهو ما نفاه الشیخ، وذلك حذراً من الواقع في التناسخ، وذلك مع غضّ النظر أنَّ هذا التقىد يجدي أم لا، وبعبارة أخرى: ما أفاده الشیخ في مورد النفوس المذكورة يشتمل على حيثين:

١. تحجيز تعلق تلك النفوس بالأجرام السماوية من دون أن تكون نفوساً لتلك الأجرام.

٢. الذي جعل الشیخ يقيّد التعلق المذكور هو حذر التناسخ، أي: توارد نفسيْن على بدن واحد، وذلك لأنَّ الأجرام السماوية مدبرة من قبل نفوس فلكية، فإذا ما تعلقت النفوس المفارقة بالأجرام تعلقاً تدبيرياً - وبذلك يقع التناسخ - فهو مما لا يقبله الشیخ.

وخلالصة الكلام، وبالنظر إلى القياس المذكور: إنَّ الغزالی قد كان فريسة لمعالطة سوء اعتبار الحمل، حيث كان لزاماً عليه أن يقيّد موضوع الكبرى بقيّد لا بدّ منه، وهو التعلق على نحو التدبير لا مطلق التعلق.

تفصي الغزالی

يمكن عرض تفصي الغزالی عن محالّة التناسخ بعد عرض المقدّمات التالية:

- النفس المفارقة لبدنها بالموت وعند القيامة الصغرى.

- المعاد عبارة عن عود النفس المفارقة للتعلق بأجزاء ترابية رمادية، وذلك لأنّ بدنها السابق لم يبق.
- التناصح لازمه تعلق نفسيين ببدن واحد: النفس المفارقة، والنفس التي يستحقّها من واهب الصور.
- لابدّ من شخص يخصّص تعلق نفس مفارقة بعينها بالأجزاء الترابية دون غيرها من النفوس.
- رأي الغزالي أنّ هناك استعداداً خاصاً في الأجزاء الترابية يجعلها دون سواها من أجزاء تشاركها في نفس الطبيعة متعلقاً لنفس بعينها دون أيّ نفس كانت. إذن، فهو يحذّر من الواقع في مطبّ التناصح، وإنّما جاء بكلام الشيخ وما نقله عمن لا يجازف بالقول جدالاً ومشاكسة بالتالي هي أحسن. لكن أيّ مناسبة ما بين الاستعداد الذي لدى الأجزاء الترابية والنفس المفارقة؟ فما ذكره «... من أنّ لكلّ استعداد مخصوص المستعدّ له المخصوص، هو عليه، لا له؛ إذ ليس للتراب والرماد ونحوهما استعداد النفس الناطقة الإنسانية... فالمبنيّ لا يستعدّ للمضبغة إلا إذا اكتسى ما به الاستعداد وهو صورة العلقة، وكذا لا يستعدّ الجنين إلا بالمضبغة، فالمستعدّ وإن كان في كلّ موضع هو المادة إلا أنّ ما به الاستعداد غيرها... فالأجزاء الترابية كيف تتعلق بها النفس الناطقة المفارقة ولم تتحّط إلى مقام الحيوانية...»^(١).
- وإنّما كانت الأجزاء الترابية هي موضع عود النفوس المفارقة؛ لأنّ الغزالي يستنكر عود أجزاء البدن الأول^(٢)، إذن فالبدء على مستوى البدء من نقطة الصفر، وهي الأجزاء الترابية.

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع، مصدر سابق: ج ٩، ص ٢١٠، حاشية ٣.

(٢) المصدر نفسه: ص ٢٠٧.

مسلك عميق دقيق

لعل المصنف أراد به ما أفاده لما جرى كلامه في بطلان التناسخ اعتقاداً منه على الوجه العرشي الذي أقام عليه البرهان، وذلك ارتکازاً على التعلق الذاتي للنفس بالبدن.

قال رحمة الله: «ونحن - بفضل الله وإلهامه - علمنا ببرهان قويٍّ على نفي التناسخ مطلقاً... هو أنَّ النفس... لها تعلق ذاتيٌّ بالبدن، والتركيب بينهما تركيب طبيعيٌّ اتحاديٌّ، وأنَّ لكلَّ منها مع الآخر حركة ذاتية جوهرية، والنفس في أول حدوثها أمر بالقوَّة في كلِّ ما لها من الأصول، وكذا البدن...»^(١).

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

النص الحادي عشر

شبهة الغرض من المعاد

ومنها: أن الإعادة لا لغرض عبُثٌ وجزافٌ لا يليق بالحكيم.
 والغرض إن كان عائداً إليه، كان نقصاً له فيجب تزييه عنه، وإن كان
 عائداً إلى العبد لزم العجز وخلاف الحكم والعدالة؛ فإن ذلك الغرض
 إن كان إيصال ألمٍ فهو غير لائق بالحكيم العادل، فكيف عن خالق^(١)
 الحكم والعدل، وإن كان إيصال لذه فاللذات سيما الحسّيات دفع
 آلام^(٢)، فإن أكل الطعام وإن كان حسناً لذيناً لا يلتذ به من كان
 ممتلئاً شيئاً، وإنما يستلذ الجميع، وكذا سائر اللذات الحسّية، فإن
 العلماء والأطباء يبنوا وقرروا أنها دفع الآلام، فلزم أن الله تعالى يؤلم
 العبد أولاً حتى يوصل إليه لذة حسّية، وذلك أيضاً لا يليق بالحكيم
 العادل، وكيف يليق به أن يؤلم أولاً أحداً ليدفع عنه هذا، ومن ذا
 الذي يريد إحساناً بأحدٍ فيقطع بعض أعضائه ويجرحه ثم يضع عليه
 المراهم ليلتذ بها.

والأشاعرة أجابوا عن هذا بمنعهم لزوم الغرض في أفعال الله وقبح
 الخلو عنه، ثم بمنع كون الغرض منحصراً في إيصال اللذة والألم، ثم
 بمنع كون اللذة دفعاً للألم، ثم بمنع كون اللذات الأخرى كالدنيوية

(١) في بعض النسخ: بمن خلق الحكمة.

(٢) في بعض النسخ: الآلام.

حتى يستلزم كونها أيضاً دفع آلام كهذه.
وأجاب المعتزلة عنه: بأن الغرض في المعاد نيل الحزاء وظهور
صدق الأنبياء.

الشرح

هنا شبهة أخرى من الشبه التي يراد بها هدم أصل الحشر والمعاد، وهي أولاً وإنما: لو كان المعاد حقاً لكان إما لغرض أو لا لغرض، وبالتالي باطل فالمقدم مثله، إذن فليس المعاد حقاً.

أما الملازمة فواضحة، وأما بيان بطلان اللازم فهو ما يمكن عرضه من خلال ثانياً وتفصيلاً، وهو ما يكون بالطريقة المعهودة التالية:

الفرض:

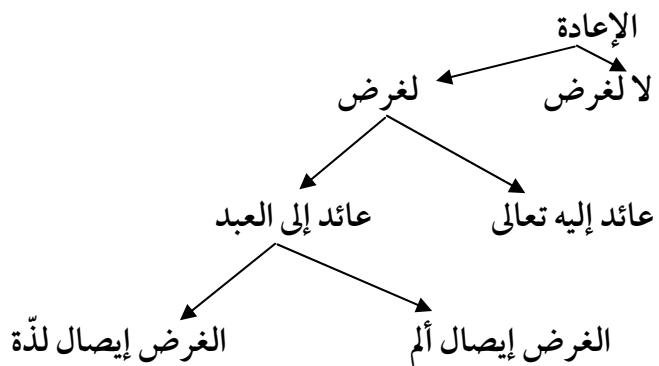
١. الحكيم لا يفعل عابثاً مجازفاً، وإنما لغرض.
٢. الغرض من المعاد إما إيصال ألم أو للذلة.
٣. اللذلة الحسية دفع الآلام.

المدعى: لا شيء من الإعادة والمعاد بممكن جائز

البرهان: لو كان المعاد ممكناً لكان إما لغرض أو لا لغرض، وبالتالي باطل بكل شقيه فالمقدم مثله.

ما يحتاج إلى بيان هو بطلان اللازم بكل شقيه، ويمكن توضيحه من خلال

المخطط التالي:



إذن يتفرّع عن الشقين المذكورين شقوق أربعة، ثلاثة منها لأحدهما، وهو كون الإعادة لغرض، أمّا بطلان هذه الأربعة:

أمّا الأوّل: فللزومه كونه تعالى عابثاً مجازاً، وهذا يتنافى مع ما ثبت في محله من أنّه الحكيم الذي لا يصدر عنه ما لا يليق.

وأمّا الثاني: فللزوم كونه تعالى ناقصاً أوّلاً مستكملاً بما سواه، وما سواه المذكور مخلوق له، والخالق لا يستكمّل بمخلوقه، وذلك لأنّ كلّ مالدى المعلول إنّما هو من العلة، فلا تفقد العلة شيئاً يجده المعلول.

وأمّا الثالث: فلا تليق بالرحيم العادل.

وأمّا الرابع: فلأنّ اللذة عبارة عن دفع الألم، فلكي يصل الحق تعالى اللذة إلى العبد لا بدّ أن يوصل إليه الألم أوّلاً ثم يدفعه لتصل إليه اللذة، لكنّك علمت أنّ ليس الغرض من المعاد إيصال الألم، إذن فلا ألم، وبالتالي فلا لذة؛ لأنّ اللذة كما عرفت متوقفة على وصول الألم ابتداءً.

إذن، فالإعادة غير ممكنة، وهو مطلوب أصحاب الشبهة.

رد الشبهة

لقد اشتمل هذا المقدار من كلام المصنف على ردّين للشبهة المذكورة، أحدهما للأشاعرة، والأخر للمعتزلة.

أمّا ردّ الأشاعرة فقد جاء مشتملاً على الأمور التالية:

- لا قبح يلزم من خلوّ فعله تعالى من الغرض، فقد يعيده الله الخلق بعد الموت لا لغرض، لا لإيصال ألم أو لذة.
- لو سلّمنا لزوم الغرض في فعله الذي هو إعادة الخلق، فلا يلزم أن يكون منحصراً في الإيصال المذكور حتى يلزم المحال.
- لو سلّمنا أنّ الغرض من الإعادة إيصال اللذة، فلا نسلم أنّ اللذة لا تكون

إلا عقيب الألم. وهو مذهب مشهور لمحمد بن زكريا الرazi. وأماماً المعترزة فقد تملّصوا من خناق الشبهة ببني أن يكون الغرض من المعاد هو إيصال اللذة أو الألم، وذلك فيه إقرار بالإشكال، وما فعلوه فرار منه، فالغرض إنّما هو في نيل الجزاء وظهور صدق الأنبياء. و«كلاهما - قول الأشاعرة والمعترزة - ضعيف، أمّا الأول فلأنّ الجزاء إلذاذ أو إيلام، وتعريض المشكّك لها، وأماماً الثاني فمصادرة، إذ على الشبهة لا وجه للوعد الوعيد حتّى يحتاج إلى إظهار الصدق»^(١). وأماماً تفصيل الجواب فهو ما سوف يكون في النص اللاحق إن شاء الله.

إشارات النص

الغرض في فعله تعالى

لاشك أن للحق تعالى غرضاً في الخلق، وإنّما لكان عابشاً مجازفاً، ولما كان الخلق على ما هو عليه من حُسن وإتقان، مما جعله آية تكشف عن أصل ونحو وجوده جلّ وعلا، لكنّ الغرض الذي يناسب إسناده إليه هو كماله وذاته، فهو تعالى ي يريد ذاته في يريد ما يليق بها من أثر، ولا يمكن أن يكون الغرض شيئاً وراء ذاته؛ لأنّ ما يفرض وراء ذاته إنّما شريك له أو معلول لشريكه أو شريكه تعالى، ولا صلاحية لواحد من المذكورات الثلاثة ليكون عرضاً، أمّا الأولان فلا إنّما من باب السالبة بانتفاء الموضوع، فلا شريك ولا معلول له، وأماماً وجه عدم صلاحية الثالث فلا إنّه تعالى كيف يستكمل بمعلوله المحتاج إليه في الحدوث والبقاء، بل هو عين الفقر وال الحاجة إليه تعالى.

قال المصنف رحمه الله: «سؤال: إذا لم يكن للواجب غرض في المكنات وقد إلى منافعها فكيف حصل منه الوجود على غاية الإتقان ونهاية من التدبير

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع، مصدر سابق: ج ٩، ص ٢١٢، حاشية ١.

والإحكام، وليس لأحدٍ أن ينكر الآثار العجيبة الحاصلة في تكون أجزاء العالم على وجه يترتب عليه المصالح والحكم، كما يظهر بالتأمل في آيات الآفاق والأنفس ومنافعها التي بعضها بيّنة وبعضها مبيّنة...؟

جواب: الواجب تعالى وإن لم يكن في فعله غاية غير ذاته، ولا لمية مصلحية من المنافع والمصالح... لكنّ ذاته ذات لا تحصل منه الأشياء إلّا على أتمّ ما ينبغي وأبلغ ما يمكن من المصالح... فالواجب تعالى يلزم من تعقله لذاته الذي هو مبدأ كلّ خير، وجود حصول الأشياء على الوجه الأتمّ والنظام الأقوم، فهذه اللوازم يا حبيبي من غaiات عرضية إن أريد بالغاية ما يقتضي فاعليّة الفاعل، وذاتيّة إن أريد بها ما يتربّب على الفعل ترتبًا ذاتيًّا لا عرضيًّا»^(١).

إذن فلا غاية له كفاعل وراء ذاته إلّا ذاته، ودركه لذاته وما لها من كمال هو فوق التمام والكمال سبب لوجود ما عداه، إذن فهو يريد ذاته أولاً وبالذات وآثارها ثانياً وبالعرض، لكنّ هذا لا يمنع أن يكون لفعله غاية ترتب عليه ترتبًا ذاتيًّا تدعو إليه المناسبة والمسانحة التي نفاهما أهل جري العادة من الأشاعة.

لمّية فاعليّته

قال المصنّف رحمه الله: «...واعلم أنّ هناك فرقاً بين طلب اللمية لفعله بمعنى السؤال عن سبب به يصير الفاعل فاعلاً، وبين طلبها بمعنى سبب فعله، وما به يصير هذا الفعل متعيناً في الصدور وموجوداً على الخصوص دون غيره... فالسؤال على الوجه الأول باطل في حقّه جلّ اسمه، إذ الذاتي للشيء لا يكون معللاً بشيء، ولا شكّ لأحد من الحكماء الموحدين والعرفاء الشامخين أنّ فاعليّة الواجب سبحانه بنفس ذاته لا بأمر زائد على ذاته، وكذا الداعي له في إيجاد العالم هو علمه بالنظام الأتمّ الذي هو عين ذاته، فذاته كما أنّه فاعل فهو علّة غائية

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع، مصدر سابق: ج٢، ص ٢٨٠ - ٢٨٢.

وغاية لوجود العالم...»^(١).

مذهب في اللذة

قال المصنف: «فإن العلماء والأطباء بينوا وقرروا أنها - اللذة - دفع الآلام»^(٢).

قال الحكيم السبزواري: «وهذا معروف من محمد بن زكريا»^(٣).

قال محمد بن زكريا: «إن اللذة ليست بشيء سوى إعادة ما أخرجه المؤذي عن حالته إلى حالته تلك التي كان عليها، كرجل خرج من موضع كنين ظليل إلى صحراء ثم سار في شمس صيفية حتى مسه الحرث عاد إلى مكانه ذلك، فإنه لا يزال يستلذ ذلك المكان حتى يعود بدنه إلى حالته الأولى، ثم يفقد ذلك الاستلذاظ مع عود بدنه إلى الحالة الأولى، وتكون شدة التذاذه بهذا المكان بمقدار شدة إبلاغ الحرارة إليه وسرعة هذا المكان في تبريده، وبهذا حد الفلسفه الطبيعيون اللذة، فإن اللذة عندهم هو أنها رجوع إلى الطبيعة...»^(٤).

وقد صور بعض الباحثين الدارسين للنظرية الأخلاقية لمحمد بن زكريا اللذة بالمعنى المذكور والتي تشكل ركناً ركيناً في تلك النظرية، بالخطط التالي^(٥):

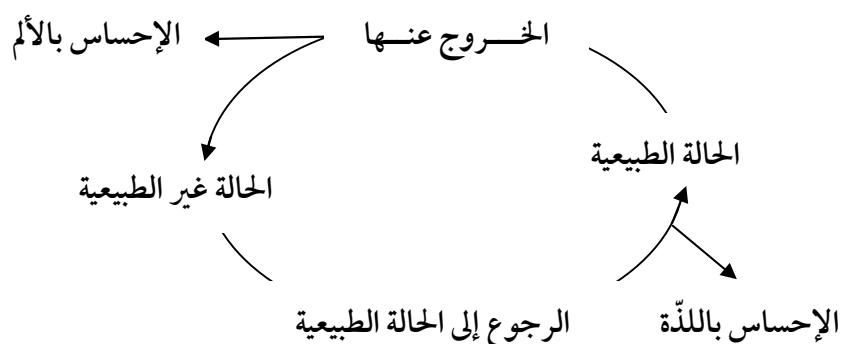
(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع، مصدر سابق: ج ٦، ص ٣٢٦ - ٣٢٧.

(٢) المصدر نفسه: ج ٩، ص ٢١١.

(٣) المصدر نفسه: ص ٢١١، حاشية (١).

(٤) الطب الروحاني، الطبيب الفيلسوف محمد بن زكريا الرازى، دراسة تحليلية باهتمام: د.مهدي حقيق، نشر: انجمن آثار ومتاحف فرهنگی، ۱۳۸۴ ش: ص ٣٦.

(٥) النظرية الأخلاقية لمحمد بن زكريا الرازى - بالفارسية - أحد فرامرز قراملكي، مؤسسة حكمت وفلسفه إيران وپژوهشگاه علوم إنسانی وطالعات فرهنگی، ۱۳۹۱ ش: ص ۱۹۴.



النص الثاني عشر

الخلط بين الغرض والضروري

أقول: قد عرفت الفرق بين الغرض والضروري، وأن للأفعال غاياتٍ طبيعيةً ولوازم ضروريّةً، وأن الموت هو الانتقال من هذه النشأة إلى نشأةٍ أخرى فوقها، وأن اللذات الأخرىوية وم مقابلتها من الآلام هي مما كسبته أو اكتسبته أيدي النفوس إرادةً أو عادةً، فلحقّته اللوازم والتبعات، والله تعالى منزهٌ عن حسن طاعة المطاعين وقبح سيئة المسينين، وليس فعل الله في عباده - من إثابة أهل الشواب وعقوبة أهل العقاب - يُضاهي أفعال الملوك والسلطانين، لأنّهم ذوو أغراض وحاجاتٍ فينفعون من أفعال أصدقائهم وأعدائهم، فيُكرمون صديقهم طلباً للكرامة وتخلاصاً من الدناءة، وينتقمون من عدوّهم تشفيّاً من الغيظ.

وإنما يُضاهي فعله تعالى فعل الطبيب في المرض؛ أمر بالاحتماء وتناول الدواء، ونهى عن ترك الاحتماء وفعل ما يزيد في الداء، فمن أطاع أمراً خلص ونجا، ومن تمردَ هلك وهو، وهو فارغٌ من إطاعة المريض وتعصيه، فكذلك النفوس في هذا العالم بمنزلة المرضى، والأرض دار المرض، والأنبياء هم الأطباء المبعوثون من قبل الله، فمنهم من أطاع ومنهم من عصى، والله بريءٌ من المشركين ورسوله، ﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكُفِرْ﴾ (الكهف: ٢٩).

ثم نقول: لذات الآخرة وألامها ليست من مقوله لذات الدنيا

وآلامها حتى تكون لذاتها دفع الآلام كما في الدنيا، فإن هذه اللذاتِ الدنيوية كلُّها افعالاتٌ للنفس بما يرُدُّ عليها من الخارج ويؤثُّر فيها، بخلاف اللذاتِ الأخروية فإنهما ابتهاجاتٌ للنفس بذاتها وبلوازِها وأفعالها من حيث إنها أفعالها، ولما كان الفعل والانفعال مقولتين مختلفتين لا اشتراك لهما في أمر ذاتيٍ^(١)، فكذا اللذة الفعلية غير اللذة الانفعالية في الجنس والحدّ، فلا مجانية بينهما، فلا يقاس إحداهما بالأخرى. ففي الجنة جميع الملاذ النفسيّة على وجه الكمال؛ فللمشارع الحسية كلُّها لذاتٍ على وجه أعلى وأتم وأشرف، مبناهَا على ترك هذه اللذاتِ الفانيةِ التي إذا أمعنَ فيها ينقلبُ هناك بعينِها آلاماً^(٢) ومؤذياتٍ.

فينبغي للإنسان أن يلطفَ نفسه ويصفّي جوهَرَه ويزيهدَ في الدنيا، ويحصلَ لها هنا قوّة إدراكِ الخيراتِ والشوق إلى نيل السعاداتِ الباقياتِ، حتى إذا خرجَ من القوّة إلى الفعلِ، وانتقلَ من النقص إلى الكمالِ، وبرأَ من الأغشية والقشورِ والأجداثِ والقبورِ، ويحصلُ^(٣) له ما في الصدورِ، كان جمِيعُ ما يتمنَّاه ويهاه حاضراً لديه ومتمثلاً بين يديه، بل ليس في القيامة للنفوس إلا ما قصدَتْه ونَوَّته؛ فإنَّ كان مقصودُها ومنها أموراً صحيحةً حقّةً، فازتْ بها فوزاً عظيماً، وإن كانت أموراً زائلةً مستحيلةً من باب المقاصدِ الدنيوية والمطالبِ الشهوية والغضبية

(١) لأنَّ كلاً منها جنسٌ عالٌ لا جنس فوقه، لهذا كانت المقولات بسائط متباعدة ب تمام الذات.

(٢) في الأصل: آلام، والصحيح ما أثبتناه. وكم له من نظير..

(٣) في بعض النسخ: وحُصل، وهو أفضل.

والعقائد الوهمية الشيطانية، فاتَّها فانفسخت^(١) صورُها واضمحلت مادُّتها وبقيت الحسْرَة والنَّدَامَة والغَصَّة والعذابُ الْأَلِيم؛ لأجل الرِّكْون إِلَيْهَا والاعتيادُ بِهَا.

وأنَّ تعلمُ أنَّ الدُّنْيَا وما فيها مضمحةٌ في جنبِ الآخِرَة اضمحلَّ الجَمْد وذوبانَ الثَّلَج عندَ طلوعِ الشَّمْسِ وسلطانِ نُورِهَا وشدةِ حرارَتِهَا، وحالُ أهْلِ الدُّنْيَا واستيئناسُهَا بالشهواتِ الدُّنْيَوِيَّةِ بعيتها كحالِ الخفافيشِ واستيئناسِهَا بظلماتِ الليلِ، فإذا طلعتْ شمسُ الآخِرَةِ عندَ صبَّاحِ [يَوْمِ] الْقِيَامَةِ بعدَ غُرُوبِهَا في أفقِ الأَجْسَامِ الكائِنَةِ في لَيلِ الدُّنْيَا، يلحقُهُمْ من التَّوْحِيدِ والاضطراَبِ مثَالُ^(٢) ما يلحقُ الخفافيشَ.

والغَرْضُ من هذا التَّمثيلِ زِيادةُ الوضوحِ والانكشافِ أو تفهيمُ العقولِ الضعيفةِ القاصرةِ عن دركِ حقائقِ الأَكوانِ والنشَّاتِ، وإلا فالدعوى ثابتةٌ بالبرهانِ، غيرُ محتاجةٍ إلى التَّمثيلِ، وكذلك جميعُ الأمثلِ الواردةِ في القرآنِ ولسانِ النَّبِيَّ، الغَرْضُ فيها تنبيةُ النفوسِ العاميَّةِ عن أحوالِ الآخِرَةِ؛ كما قالَ تعاليٌ: ﴿وَتَلَكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالَمُونَ﴾ (العنكبوت: ٤٣).

ولعلَّ الغَرْضُ للحكماءِ الكامليَّينَ من وضعِ بابِ التَّمثيلِ في كتبِهم المنطقيةِ إنَّما كان لضعفِ العقولِ الذين لا يمكنُهم إدراكُ روحِ المعنى وحقيقةِ إلَّا في قالِبِ محسوسٍ محاكٍ لها، فإنَّ كُلَّاً من أشخاصِ الحقيقةِ الإنسانيَّةِ مثالٌ محسوسٌ مطابقٌ لها، وكذلك جميعُ المحسوساتِ الطبيعيةِ

(١) في بعضِ النَّسخِ: وانفسخت.

(٢) في بعضِ النَّسخِ: مثل.

مُثُلٌ وأشباهٌ لأنواعها العقلية، وكذلك الدنيا وما فيها مثال الآخرة وما فيها؛ فإنَّ العوالم متطابقةٌ متحاذيةٌ، ومن أراد تعريف نسأةً أخرى لمن لم يصرُّ بعدُ من أهلها ولم يتجاوزُ عن نشأته التي يكونُ فيها، فلا يمكنُ ذلك إلَّا بوجه التمثيل، ولأجل ذلك بناءُ الشرائع الحُقْقَةِ، لكونها نازلةً لعامة الناس على باب التمثيلات.

الشرح

يمكن عرض ما اشتمل عليه هذا النص من خلال الأمور التالية:

١. الإشارة إلى الفرق بين الغرض والضوري.
٢. اللذة والألم الآخرويان لا يندرجان تحت الغرض، بل تحت اللازم الضوري، وفي هذا رد وجواب على الشبهة المثارة في النص السابق.
٣. بيان الفرق بين الجزاء الإلهي وجزاء أهل الدنيا.
٤. توضيح الجزاء الإلهي بمثال.
٥. أمر بمعرفة مترتب على ما أفيد من أن اللذة والألم الآخرويان من لوازم ما يكتسبه الإنسان في دنياه.
٦. الإشارة إلى ل آلية الأمثل والرموز.

أما الأمر الأول والثاني: فإن الفرق بين الغرض والضوري يساهم في حل الشبهة الآنفة، حيث عذر الثواب والعقاب غرضاً للإعادة، أي: علة موجبة، وقد علمت ما الذي ترتب على كونها كذلك.

أما المصنف رحمة الله ها هنا وانسجاماً مع ما تقدم من أبحاث وما سوف يلحق، فقد رأى أنهما من الضوري اللازم لصور مناسبة لملكات تم اكتسابها من خلال تكرار ومراودة الأفعال المناسبة لها، فالصور النورية المكتسبة بسبب ملكات ولدتها الأفعال الخيرة والأراء الصحيحة يلزم منها الالتزام بدركتها ومشاهدتها، والمظلمة لاشك يورث دركتها وحشة وأذية.

إذن، فالقول بأن الإعادة إنما كانت للإلتزام والإيلام - أي: على نحو العلة الغائية - مما لا يصح، وهو الذي تسبب في تكون ورسوخ الشبهة المذكورة في ذهن أهلها.

وأمّا الأمر الثالث: إنّ صاحب الشبهة قاس الجزاء الإلهي بجزاء أهل الدنيا من أهل النفوذ والسلطان وغيرهم، حيث تكون عقوبتهم ومكافأتهم وليدة انفعالٍ عَمِّا يدر ويسدّر من الآخرين، وذلك لأنّه تعالى منزّه عن الانفعال من الغير، لأنّ الغير لا يudo واحداً من الثلاثة التالية:

١. شريكه.
٢. معلول شريكه.
٣. معلوله تعالى.

وأيّ من المذكرات يمتنع تأثيره في الواجب تعالى، أمّا الأوّل والثاني فلأنّهما ممتنعان لا تحقّق لوجودهما، وذلك مقتضي أدلة التوحيد.

وأمّا الثالث فلأنّ ما هو محتاج في وجوده وإيجاده إلى شيءٍ، لا يكون فاعلاً مؤثراً فيه، سبباً إذا كانت هوّيّته أنّه عين الحاجة والفرق إليه.

وأمّا الأمر الرابع: فهو مثال يراد به توضيح الجزاء الإلهي الآخرولي، وهو يضاهي جزاء الطبيب لمريضه، فإذا ما يبيّن له ما يضرّه وحذره من تعاطيه، وبين له ما ينفعه وأكّد على تناوله وعدم إهماله، ولم يلتزم المريض بالإرشاد والتأكيد، فلاشك أنّ لازم هذا التمرّد والعصيان تدهور الصحة وتفاقم المرض وظهور الآثار والأعراض المناسبة لشدة المرض من ألم ووجع وعدم ارتياح، وبهذا كله يكون قد أوقع المريض نفسه في ورطة الألم، لأنّ الطبيب كان غرضه إيلاج المريض، بل كان غرضه من الأوّل سلامه وصحّة المريض، وأمّا إذا التزم المريض بالتعليمات الطبية فإنّه سيشعر براحة وسعادة.

وممّا لا شكّ فيه أنّ كلّ من يأتي إلى هذه النّشأة مريض حقّاً، «فإنّ كُلَّ واحد من أفراد الناس بواسطة وقوعه في عالم الطبيعة الكائنة سيحصل له استحقاق عذاب النار لو لم تتبدل نشأته ولم تنجر سيءة... بفعل الطاعات وترك الشهوات»^(١) وحيث لا يقوى كُلَّ أحد على علاج نفسه العلاج الناجع من مرض الورود إلى

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع: مصدر سابق، ج ٩، ص ٢٣٦.

هذا العالم ﴿وَإِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا﴾ (مريم: ٧١) فقد اقتضت العناية الإلهية إرسال أطباء حاذقين مسددين دوارين بطبعهم لا يريدون جزاءً ولا شكوراً، أجرهم على الله، همّهم تقديم العلاج والإسعاف لمرضى هذه الدنيا، فمن أقبل عليهم وعمل بوصاياتهم صحّ وسلم، وإلا نهشته الأمراض وأنهكته العلل.

وأما الأمر الخامس: فبعد أن تُصبح مفادة كلّ من اللذة والألم الآخرويين وأنّها لازمان ضروريان لما قدمت يدا الإنسان في دنياه، فإنّه يتّضح أنّها يختلفان عن اللذة والألم في الدنيا، فهما متوقفان على الفعل من خارج والانفعال من الداخل، بل الآخرويان لازمان لصور غير خارجة عن ذات النفس، فيلتذّ صاحب الصور البهية النورية بمعايتها حضوراً، ويستوحش صاحب الصور القبيحة الظلمانية بدرتها كذلك، وإذا لا صارف ولا شاغل في الآخرة فيكون الحضور أكدر وتكون اللذة والألم أشدّ وأكدر، ومن هنا تجد المصطفى رحمة الله يبادر للأمر بمعرفة يستبطن كلّ معروف، إذ لا بدّ للإنسان بعد أن تتحقق أنّ ما يلذّه وما يؤلمه لا يكون خارجاً عن ذاته، وأنّه عبارة عن صور جوهرية نشأت عن ملكات ناشئة عن أفعال الإنسان وأقواله، لا بدّ له أن يحرص على فعل وقول ما يؤدي إلى كسبه للملكات المناسبة لوجود الصور النورية البهية الملذة المبهجة، وأن ينصرف عمّا يؤدي إلى وجود صور مرعبة مخيفة، فليحرص الإنسان على انتقاء ما هو خير وأبقى، وليرجع على التنزّه عمّا هو أدنى وأسرع زوالاً، وذلك لأنّ الحسرة قاسية والخيبة صادمة عندما يتعلّق الإنسان بأمور لا واقع لها ولا حقيقة ردهاً من العمر، فإذا ما كشف عنه الغطاء وجده سراباً بقيعة؛ المشوق سراب لا مطعم في تحقّقه، والعشق والشوق جامح لا يهدأ، وفي هذا ما فيه من لوعة وحرقة وعداب.

وأما الأمر السادس: فهو الإشارة إلى لميّة الأمثال والرموز، وما كان بوابة هذا البحث هو التمثيل لحال أهل الدنيا، أي: الناظرين إليها نظر (ما فيها) لا

نظر (ما بها)، أي: الجاعلين لها هدفاً لا وسيلة، وقد ازدادوا شغفاً وتعلقاً بها، وهي لا بقاء لها في جنوب الآخرة، كالخفافيش التي تستأنس بظلمات الليل، ثم إذا اندلع لسان الصباح وانبلج ضوء الشمس استوحشت إيماناً استيحاش به، ولعلّ الخفافيش أحسن حالاً من أهل الدنيا، بل هي أحسن حالاً لأنّه مناسب خلقتها وطبعها، وليس كذلك حال أهل الدنيا، إذ سيصدموه بل يصعقون عندما يكون حالهم كما قال شاعر:

فولت إمّا في العذاب تلاشياً
كما يتولى الثلج من قبلة الشمس
ثم ينوه رحمة الله بدور التمثيل والرمز، موضحاً أنّه لم يرد جعل المثال المذكور دليلاً لإثبات مطلوبه، كيف ودعواه ثابتة بالبرهان، وإنّما يصار إلى التمثيل لأحد أمرين:

١. الإمعان بالتوسيع، والزيادة في البيان، وذلك لإرادة الترسیخ، وهذا إنّما يكون في حقّ من اتضحت لديه الدعوى.

٢. إعانة العقول الضعيفة على درك الحقائق والأكون والنشأت، إذ ليس كلّ أحد يقدر على فهم ما يسوق من براهين لإثبات المدعيات، وقد اعتمد هذا الأسلوب في الكتاب والسنة، كما تجد له الحضور البارز في كلمات أهل الحكمة، حيث كان همّهم توضيح الحقائق لآخرين وصونها عمن هو ليس بأهل.

إشارات النص

الغرض والضروري

قالوا في تعريف الغرض: «هو غاية يسبق إليها وهم النفس، وإذا بلغ الفاعل إلى الغاية قطع الفعل...». أو «هو غاية سبق إليها الوهم، ومن أجل البلوغ إليها يفعل الفاعل فعله، وإذا بلغ إليه قطع الفعل...».
وأمّا الضروري فهو: «... أحد ثلاثة أمور:

إِمَّا أَمْرٌ لَابْدَّ مِنْ وُجُودِهِ حَتَّى تَوْجِدُ الْغَايَةَ عَلَى أَنَّهُ عَلَّةً لِلْغَايَةِ بِوْجَهٍ، مُثْلِ
صَلَابَةِ الْحَدِيدِ حَتَّى يَتَمَّ الْقُطْعُ بِهِ.
وَإِمَّا لَأْمَرٌ لَابْدَّ مِنْ وُجُودِهِ حَتَّى تَوْجِدُ الْغَايَةَ لَا عَلَى أَنَّهُ عَلَّةً لِلْغَايَةِ، بَلْ عَلَى
أَنَّهُ أَمْرٌ لَازِمٌ لِلْعَلَّةِ.
وَإِمَّا أَمْرٌ لَابْدَّ مِنْ وُجُودِهِ لَازِمًا لِلْعَلَّةِ الْغَائِيَّةِ نَفْسَهَا، مُثْلِ أَنَّ الْعَلَّةَ الْغَائِيَّةَ فِي
النَّزَوِيجِ مُثَلًاً: التَّولِيدُ...»^(١).

مقدّمات حفل بها النّص

لقد توسل المصنف بمقدّمات عدّة للوصول إلى بيان أن الشواب والعقاب
الذين يُتوخيان من المعاد ليسا غرضاً أدى إلى وجود النشأة الآخرة، بل هما
لازمان طبيعيان لأفعال وملكات. والمقدّمات هي:

- هناك فرق بين الغرض الذي بموجبه يكون الفعل، والضروري الذي يلزم
ال فعل.
- للأفعال غaiات تترتب عليها ولو الزم ضروريّة، وإنّا فلا مبرر للفاعل
العاقل لأن يجنب لإيجادها.
- الموت حق لا ريب فيه، وهو الانتقال من نشأة الدنيا إلى نشأة أخرى فوقها.
- الله تعالى غني عن عبادة من يعبده، ولا يُنْقص من عز سلطانه جحود جاحديه.
- بون شاسع ما بين إثابة الحق تعالى وعقابه للمستحق وبين ما يصدر عن
أهل القدرة والسلطان من عقوبة وإثابة وتكرير.
- لذات الآخرة وألامها لا تقاس بلذات الدنيا وألامها، حيث إنّ الأولى
انفعالية والأخرى فعلية، ومعلوم أن المقولات متباعدة ب تمام الذات.

(١) إلهيات الشفاء، مصدر سابق: ج ٢، ص ٢٨٩.

النص الثالث عشر

شبهة التأويل

ردع وتفريح:

إنّ من الفلاسفة الإلّاميينَ مَن فتحَ على قلبه بَابَ التأويلِ، فكانَ يُؤَوِّلُ الآياتِ الصرِيحةَ في حشرِ الأجسامِ، ويصرُفُ الأحكامَ الأخرويَّةَ عَلَى الجسمانيَّاتِ إِلَى الروحانيَّاتِ، قائلًا: «إِنَّ الْخَطَابَ لِلْعَامَّةِ وَاجْلَافِ^(١) الْعَرَبِ وَالْعَبْرَانِيَّينَ، وَهُمْ لَا يَعْرِفُونَ الرُّوحَانِيَّاتِ، وَاللُّسُانُ الْعَرَبِيُّ مَشْحُونٌ بِالْمَجَازَاتِ وَالْاسْتِعَارَاتِ».

والعجبُ منهُ كيَفَ غفلَ - كجمهوِرِ الفلاسفةِ - عن وجودِ عالمٍ آخرَ جسمانيًّا فيهُ أجسامٌ وأشكالٌ أخْرَوِيَّةٌ معَ أعراضِها، كما قررناه؟ ثُمَّ كيَفَ حملَ الآياتِ القرآنيةَ الناَصَّةَ الصرِيحةَ في أحوالِ المعادِ الجسمانيَّ على الأمورِ العقليةَ مع تصديقِه للرسولِ وإيمانِه بما في القرآن؟ وفيه مبالغاتٌ وتَأكيداتٌ لما ذكرناه.

أقولُ: منشأ ذلك أنَّه عجزٌ عن إثباتِ هذا المقصودِ بالدليلِ العقليِّ، وكذا عن إمكانِه؛ لغايةِ خموضِه كما يظهرُ لمن تدبَّرَ فيما قررناه، فاضطرَّ إلى التأويلِ كما وقعَ لغيرِه من علماءِ الإسلامِ في كثيرٍ من الآياتِ الواردةِ في أحوالِ المبدأِ، الظاهرةِ في التشبيهِ والتجسيمِ، فما فعلَه لا يوجِبُ التكفيَرَ، كما لا يوجِبُ فيما فعلَه غيرُه.

(١) جمع: جُلْفٌ. أعرَابٌ جُلْفٌ، أي: جافٍ.

وأماماً ما أورده عليه بعض المتأخرین من أنّ الأمر في باب المعاد لو كان كما زعمه، يلزم أن يكون هادي الخلائق والداعي لهم إلى الحق مضللاً لهم ومقرراً للأكاذيب، فإنّ الأجلاف والعبانيين - كما قال - لا يفهمون من هذه الألفاظ إلا الطواهر التي زعم أنها غير مقصودة، وهذا - كما ترى - مخالف للهداية، فالاعتقاد به منافي لدعوى الإيمان بصدق الرسول وحقيقة القرآن.

فأقول: فيه نظرٌ من وجهين:

الأول: أنّ القرآن يشتمل على المنافع الدنيوية والأخروية ﴿مَتَاعًا لَكُمْ وَلَا نَعَامِكُم﴾ (النازعات: ٣٣). ولا يلزم أن يعود منفعته الأخروية إلى أهل الجلافة والقسوة، بل المنافع الأخروية يختص بنيلها أهل الصفة وانشراح الصدر، وهؤلاء الحمقى^(١) معزّل عن الهداية والضلال جميعاً، كما قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ ذَرَنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ...﴾ (الأعراف: ١٧٩) الآية.

والثاني: أنّ هذه الطواهر المذكورة في القرآن لولم تكون أمثالاً وحكاياتٍ فيها تصوير الحقائق وتمثيل الأمور الأخروية لكان الأمر كما ذكره، لكن المقصود منها تمثيل الحقائق وتصوير النشأة الباقية، فلا يلزم ما ذكره، وإنّ فجميل التمثيل يلزم أن يكون إصلالاً.

(١) في بعض النسخ: الجمع.

الشرح

يشتمل هذا النص على أمور ثلاثة:

١. تقرير الشبهة

يمكن عدّ ما اشتمل عليه هذا النص من كلام المصنف شبهةً تفيه إنكار المعاد الجساني للنفوس، وذلك من خلال تأويل النصوص الدينية التي صرّحت بحشر الأجسام وجود لذائف وآلام جسمانية إلى معانٍ روحانية صرفة.

وقد تمّ عرض هذا من خلال الكلام في تفاوت مراتب الناس في درك أمر المعاد وتفاصل مقاماتهم في ذلك، حيث أفاد هناك أنّ: «المقام الثالث في الاعتقاد بالصور الموعودة يوم المعاد، وتوجيهه بأحد وجهين؛ الأول: أن تلك الصور المحسوسة المذكورة في لسان الشرع إشارة إلى صور عقلية مفارقة واقعة في عالم العقول الصرفة، حسب ما ذهب إليه أفلاطون وشيعته من أن لكلّ نوع من الأنواع المحسوسة مثلاً عقلياً وصورة مفارقة في عالم العقل...»^(١).

وإن سألت صاحب هذا الوجه: إن كان المراد أولاً وبالذات الروحانيّات، إذن فلماذا يتمّ إتيانها من باب الجسمانيّات؟ فإنه يجيب بجوابين اثنين:
الأول: رعاية المخاطبين من العبرانيّين والعرب الأجلاف من لا معرفة له بالروحانيّات.

الثاني: أن القرآن متزل بلسان عربيّ مبين، وللسان العربي إنما يزيده بياناً ورونقًا وتألقاً إذا ما حفل وانسحّن بالمجازات والاستعارات، ومن جملة ما تمت إعمال ذلك فيه هو صرف الأحكام الأخرى التي للجسمانيّات إلى الروحانيّات.

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع، مصدر سابق: ج ٩، ص ١٧٢.

٢. بيان منشأ الشبهة

أصل هذه الشبهة ومبؤها الرئيسي هو عدم درك وجود عالم برزخ بين عالمي المادة والعقل، وهو عالم التجدد البرزخي المثالي، فكان صاحب هذه الشبهة دار أمره بين أن يذهب إلى أن المراد بالصور المحسوسة الجسمانية إنما هو نفس الصور المحسوسة في نشأة الدنيا، فيكون بذلك على ما عليه أكثر المتكلمين من أنّ البدن المحسور إنما هو عنصريّ ليس إلّا، وهذا مفاد المقام الأول من مقامات درك الناس للمعاد، «... وهو أنّ جميع أمور الآخرة من عذاب القبر، والضغطة والمنكر والنكير والحيّات والعقارب وغيرها، أمور واقعة محسوسة من شأنها أن تحسّ بهذه الباصرة - الظاهرة - لكن لا رخصة من الله في إحساس الإنسان مادام في الدنيا؛ لحكمة ومصلحة من الله في إخفائها عن عيون الناظرين...»^(١). أو أن ينكر المعاد، وهو ممّا لا يجوزه على نفسه، فهو يصدق الرسول ويؤمن بالكتاب، وذلك لأنّ الشبهة لفلاسفة إسلاميين.

أو أن يؤوّل ما هو جسماني إلى ما هو روحاني، وقد رأى هؤلاء أنّ التأويل أحجى.

أمّا ردّع هذه الشبهة فواضح، وذلك لأنّ هناك مخلصاً ومنجيًّا من هذه الورطة، لأنّ الأمر الأول ينفي الفرق بين الدنيا والآخرة، وقد علمت أنّ فرقاً بينهما، «... فنحو وجود الآخرة غير نحو وجود الدنيا..»^(٢).

والثاني فقد عرفت أنّ صاحب الشبهة لا يقبله، ولا هو في صدده، وأمّا الثالث فهو قصر للمعاد بالروحاني، وقد وقفت على بطلانه، وأنّ لازمه حرمان أكثر الناس من المعاد، وذلك لأنّ أكثر أهل الآخرة ليسوا من الروحانيين.

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع، مصدر سابق: ص ١٧٢.

(٢) المصدر نفسه: ص ٢٠٤.

والحق: أن هناك عالماً آخر غير عالمي المادة والعقل، وهو عالم المثال المنفصل التزولي والآخر الصعודי، حيث يكون الأول قبل نشأة عالم الدنيا والثاني بعدها، وهو المقصود في أبحاث المعاد، وبالتالي فلا موجب للتأنويل المذكور مع وجود عالم كهذا فيه أجسام وأشكال أخرى وية مع أعراضها كما تم تحقيقه فيما سبق من أبحاث.

٣. إيراد ورد

أما الإيراد: فهو على ذلك التأويل الذي صدر من بعض الفلاسفة الإسلاميين، حيث لم يجوز ذلك التأويل بل أبطله، وذلك للزومه إضلال الهدى لمن يريد هدايتهم، وهو مما لا يصدر عن هادِ حريص على أمته حكيم، فهو ناقص للغرض إذن.

بعبارة أخرى:

أولاً: التأويل المذكور هو عرض ألفاظ يظهر منها معانٍ غير مرادة، وذلك لأجلاف العرب والبربريين، وفي هذا دعوة لهؤلاء للإيمان بأمور ليس المراد الإيمان بها.

ثانياً: إن لازم هذا التصرّف هو الإيقاع بأولئك وإضلالهم، وهذا لا يحسن من الحكيم الهدى، ولن تكون له الحجّة البالغة عليهم.

فلو كان المراد ما ذكره أولئك الفلاسفة للزم ذلك اللازم الباطل، إذن فلا يصحّ منهم ذلك التأويل.

وأما دفع الإيراد:

أولاً: أفاد التأويل أن المخاطب بالظواهر المذكورة أناس لا يعبأ بهدايتهم، وذلك لأنّهم لا يعرفون الروحانيات.

لو سلّمنا ذلك، فهل الظواهر المذكورة حکر على أولئك حتى يكون الكلام موجهاً لهم دون سواهم؟!

وثانياً: لا ملازمة ما بين التمثيل والتصوير والإضلال، وذلك لأنّه كثر ذلك في الكتاب والسنة.

إشارات النص

الشبهة مرّة أخرى

قال الغزالى: «... فإن قيل: ما ورد في الشرع، أمثال ضربت على حدّ أفهم الحلق، كما أنّ الوارد من آيات التشبيه وأخباره أمثال على حدّ فهم الخلق، والصفات الإلهية مقدّسة عما يتخيله عوام الناس»^(١).

فكما أنّ النصوص الدينية الكثيرة عرضت كثيراً من الصفات والشّؤون الإلهية من خلال التشبيه بأمور جسمانية، كاليد والوجه، وهو مما لا يصحّ وهو غير مراد، فليكن حال النصوص التي تناولت شؤون المعاد الذي يكون لمن لم يرتفِ إلى العقل بالفعل حال النصوص المشار إليها، فلا يراد من الفواكه والأعناب وغيرها من أمور وعد بها أهل الجنة حقيقتها، بل هي من باب التمثيل وذلك رعاية للأفهام مثلاً، ومخاطبة الناس على قدر دركهم وعقولهم.

«والجواب: إنّ التسوية بينهما تحكم، بل هما يفترقان من وجهين: أحدهما: أنّ الألفاظ الواردة في التشبيه تحتمل التأويل على عادة العرب في الاستعارة، وما ورد في وصف الجنة والنار وتفصيل تلك الأحوال بلغ مبلغاً لا يحتمل التأويل، فلا يبقى إلّا حمل الكلام على التلبيس بتخييل نقيس الحقّ لمصلحة الخلق، وذلك ما يتقدّس عنه منصب النبوة.

الثاني: أنّ أدلة العقول دلت على استحالة المكان والجهة والصورة، ويد الجارحة وعين الجارحة، وإمكان الانتقال والاستقرار على الله سبحانه وتعالى، فوجب التأويل بأدلة العقول، وما وعد به من أمور الآخرة ليس محالاً في قدرة الله تعالى،

(١) تهافت الفلسفه، مصدر سابق: ص ٢٣٧ - ٢٣٨.

فيجب إجراؤه على ظاهر الكلام، بل على فحواه الذي هو صريح فيه...»^(١). إذن، فقياس أمور الآخرة على الصفات الخبرية في التأويل قياس لا وجه له، وذلك للفارقين اللذين تقدّما. نعم، قد يقول قائل بعدم الفرق، وذلك كما أنه امتنع عليه تعالى الصفات المذكورة امتنع المعاد الجسدي، وقد وقفت على الشبهات العديدة التي أريد من ورائها إبطال ذلك المعاد وإثبات امتناعه، لكن الأدلة قامت على إمكانه، وتم أيضاً دحض الشبهات المذكورة.

(١) تهافت الفلسفة، مصدر سابق: ص ٢٣٧-٢٣٨.

النص الرابع عشر

شبهة الدهريّة

ومنها: ما تثبت به أكثر الطبيعين والدوريين المتشبهين بالفلسفه^(١): أن حدوث الإنسان وغيره من المركبات العنصرية لا يكون إلا من الأسباب السماوية والقوابل الأرضية، وإعداد حركات فلكية، واستحالات مادية، وانقلابات زمانية [ومكانية] تحتاج إلى مضي أزمنة ودهور كثيرة، لأن هذا مبلغهم من العلم، حيث لم يرتفع نظرهم من هذه النشأة الطبيعية إلى نشأة أخرى يحصل الأشياء الصورية فيها بمجرد الأسباب الفاعلية، لا جرم أنكروا طريق الوجود والإيجاد إلا على نهج التحرير والإعداد للاستعداد، ولم يعلموا الفرق أيضاً بين الوجودين اللذين للإنسان، فقايسوا الفطرة الثانية بالفطرة الأولى في جميع الأحكام.

وقد نبه الله تعالى في كثير من الآيات القرآنية على أن إنشاء الآخرة وإيجاد الأمور الأخرى على وجه الإعادة، كإيجاد هذا العالم في الابتداء بمحض إفاضة الله تعالى؛ كقوله: ﴿كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُه﴾ (الأنبياء: ١٠٤).

فكما أن وجود الأفلاك والكواكب والأarkan ليس بحركة وزمان واستعداد لإسباب قابلية بل بعنایة ربانية، فكذلك حكم

(١) انظر المبدأ والمعاد، مصدر سابق: ص ٤٢١.

النشأة الأخروية؛ لأنّ الموجوداتٍ هناك صورٌ مستقلّةُ الوجود بلا مادةٍ،
فليس لها من الأسبابِ إلّا واهبُ الصورِ، والصورُ هناك قائمةٌ بالفاعلِ
لا بالقابلِ، كما مرّ مراراً.

الشرح

شبهة تقوم على أصلٍ فلسفِيٍّ فاسدٍ، وهو حصر الوجود والإيجاد في الوجود والإيجاد الطبيعيين، حيث يقوم على أنَّ الوجود منحصرٌ في دائرة العناصر الطبيعية وأنَّ الإيجاد منحصرٌ أيضاً بما يكون قائماً على الأسباب الفاعلية السُّمَوَيَّةِ والأخرى من القوابل الأرضية، فلا يوجد موجودٌ إلَّا بعد إعدادٍ واستعدادٍ، وفعلٍ وانفعالٍ، وتدرجٍ يقتضي زماناً ينصرم وينقضي، والمعادُ القائم على وجود صور توجد من غير ذلك الباب للوجود لا معنى له ولا حقيقة.

وهذه الشبهة يمكن عرض مفادها ثانيةً من خلال القياس التالي:

لا شيء من الصور المعادية	بطبيعة
كلّ موجود	طبيعيٌّ
∴ لا شيء من الصور المعادية	بموجود

أمّا صغرى القياس: فهي مما يفيده القول بالمعاد الحقّ، فالآخرة عبارة عن صورٍ أخرىٍ يتحقق بها البعث والحضر وتصديق مواعيد الأنبياء عليهم السلام. وأمّا الكبرى: فهي مفاد طبيعية أهل الشبهة ودهريّتهم، حيث ينكرون ما لا يحسّ ولا يجسّ ولا يمسّ بالحواسّ الظاهرة.

وكذلك الأمر بالنسبة للإيجاد، فهو لدِيهِم منحصر بما يكون بالفocal والقوابل الماديَّة، فلا إيجاد إلَّا مع قوابل، وإيجاد الصور الأخرى ليست كذلك، إذن فلا صورٍ أخرىٍ توجد، وبالتالي فلا معاد ولا حشر.

والجواب على هذه الشبهة:

أولاًً: قولهِمْ هذا يستند على أنَّ الآخرة لو وجدت لكانَت دنياً أخرى، لها نفس الأحكام والخصائص، وقد ثبت في محله ضرورة الفرق بين النشأتين. وثانياً: ما يقول هؤلاء في ابتداء نشأة هذا العالم؟ هل وجود هذا العالم كان

مبقوًّا بمدّة ومادّة، إذن لابدّ من عالم يحيي كلاًّ منها، أي: من المادة والمدّة، وهكذا، وهو كما ترى.

إذن لابدّ أن تنتهي النوبة عند عالم وجد دون مادّة ومدّة وحركة وانفعال واستعداد، وبهذا يكون قد انعدم الأصل الذي تقوم عليه دهرية أصحاب الشبهة وطبيعتهم المتطرفة، وهذا ما يمكن تأكيده أكثر من خلال التالي:

- كلّ موجود مبقوًّا بمادّة ومدّة
- بعض الموجود ليس مبقوًّا بمادّة ومدّة

الأولى: مفاد دهرية أصحاب الشبهة، والثانية: ما لزم بعد الفرار من ورطة الدور أو التسلسل الذي أشير إليها بـ«وهو كما ترى»، ومن المعلوم أنّ الموجبة الكلية والسائلة الجزئية نقىضان لا يصدقان معاً ولا يكذبان، وقد صدقت السائلة الجزئية، فتكذب الكلية الموجبة من حيث كليتها وعمومها، إلا إذا كان الدهري لا يجد مشكلة في لزوم الدور والتسلسل.

إشارات النص

الدهرية

قال الشهيرستاني: «معطلة العرب وهم أصناف: منكرو الخالق والبعث والإعادة. فصنفُ منهم أنكروا الخالق والبعث والإعادة، وقالوا بالطبع المحيي والدهر المفني، وهم الذين أخبر عنهم القرآن المجيد: ﴿وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَخَيَا﴾ (الجاثية: ٢٤) إشارة إلى الطبائع المحسوسة في العالم السفلي، وقصرًا للحياة والموت على تركبها وتحللها، فالجامع هو الطبع، والمهلك هو الدهر: ﴿وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ وَمَا لَهُمْ بِذِلِّكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظْنُونَ﴾ (الجاثية: ٢٤)، فاستدلّ عليهم بضرورات فكرية وآيات فطرية في كم آية وكم سورة، فقال تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا مَا بِصَاحِبِهِمْ مِنْ جِنَّةٍ إِنْ هُوَ إِلَّا نَذِيرٌ مُّبِينٌ﴾ (الأعراف: ٣٧).

(١٨٤)، ﴿أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلْكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ (الأعراف: ١٨٥) وقال: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا إِلَى مَا خَلَقَ اللَّهُ﴾ (النحل: ٤٨)...﴾^(١).

وهؤلاء الأكثر تطرفاً في التعطيل، حيث أنكروا المبدأ والمتهى، وفي هذا تعطيل للعالم عن مبدئه الأول وغايته ومنتهاه.

وهناك من هم أهون شرّاً، حيث أقرّوا بوجود المبدأ للعالم والخالق له، لكنّهم عطلوه عن غايته؛ ﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْكِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ﴾ (يس: ٧٨) حيث استبعد العود والبعث، وهذا تعطيل لا يصحّ.

وهناك من أقرّ بالمبتدأ ونوع من الإعادة لكنّهم عطلوا على مستوى الصلة ما بين الخالق والمخلوق فأنكروا إرسال الرسل، وفي هذا شناعة وتعطيل للعنایة الخاصة بالخلق لاسيما من وجد الخلق لأجله، ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (البقرة: ٢٩).

عدم انحصار الخلق والإيجاد بسبق المادة والمدة

قال عليه السلام: «أنشأ الخلق إنشاءً وابتداه ابتداءً، بلا روية أجاها، ولا تجربة استفادها، ولا حركة أحدثها، ولا همامنة نفسٍ اضطرب فيها...»^(٢).

(١) الملل والنحل، الشهريستاني، تحرير: محمد بن فتح الله بدران، نشر: مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الثانية، بدون تاريخ: ج ٢، ص ٢٤٤.

(٢) نهج البلاغة، مصدر سابق: ص ٤٠، الخطبة الأولى.

النص الخامس عشر

شبهة تزاحم الأبدان في الآخرة

ومنها: أن الحشر وبعث الأبدان إما أن يقع لبعضها أو لجميعها، فالأول ترجح من غير مردج؛ لأن استحقاق الشواب والعقاب مشتركٌ بين الناس أجمعين، فلا وجه لبعث البعض دون البعض، والثاني يوجب التزاحم المكاني لأجساد الناس وحسابهم وكتابهم، وإليه الإشارة بقوله تعالى: ﴿إِنَّا لَمَبْعُوثُونَ * أَوَآبَأْنَا الْأَوَّلُونَ﴾ (الواقعة: ٤٧ و٤٨). فازال الله تعالى هذا الاستبعاد والاستنكار بقوله تعليماً لنبيه صلى الله عليه وآله وسلم: ﴿فُلِّ إِنَّ الْأَوَّلِينَ وَالآخِرِينَ * لَمَجْمُوعُونَ إِلَى مِيقَاتِ يَوْمٍ مَعْلُومٍ﴾ (الواقعة: ٤٩ - ٥٠).

فنبه تعالى عباده بأن لا تزاحم بين الأجساد في نحو الوجود الآخروي؛ لما ذكرناه أن الصور هناك غير قائمٌ بالمواد الوضعية المقيدة بالجهات المكانية^(١) وأنها ناشئةٌ من تصوراتٍ نفسانيةٍ، كما لا تزاحم في الصور الموجودة في أذهاننا هاهنا؛ لأن لها نحواً آخر من الكون، وكذا ميقات الآخرة وساعة القيامة يوم معلوم عند الله وخواص عباده، لا يصل إلى إدراكه أفهم المحظوظين عن النشأة الآخرة المقيد بنـ بأمكانـة الدنيا وأزمنتـها، وليس يصلح لإدراكـ أمورـ الآخرـ هذه المشاعـرـ والحواسـ؛

(١) قيد توضيحي.

فإنّ أمور القيامة كَلَّها أسرارٌ غائبةٌ عن هذا العالم^(١) البشري، فلا يُتصوّرُ أن يحيط بها إنسان^(٢) ما دام في الدنيا ولم يخلص عن أسرِ الحواسِ وتغليطِ الوهم، ولذلك أكثرُ شبهِ المنكرين للبعث مبناهَا على قياسِ الآخرة بالأولى.

وقولُ المنكرين: ﴿مَتَى هَذَا الْوَعْدُ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ (يس: ٤٨) سؤالٌ عَمَّا يستحيلُ الجوابُ عن موجِهِه^(٣)، فإنّ أمرَ الساعةِ إذا كان خارجاً عن سلسلةِ الزمانِ وكانَ على شَبَهِ الإِبْدَاعِ ﴿كَلْمَحُ الْبَصَرِ أَوْ هُوَ أَقْرَبُ﴾ (النحل: ٧٧)، وكان (متى) سؤالاً عن الزمانِ المخصوصِ، استحالَ جوابُ السائل عنه إِلَّا بشيءٍ محملٍ، وهو: أَنَّ عِلْمَهُ عندَ الله؛ كقولِ الأكمِهِ إذا وصفنا له المبصراتِ المتلوّنةَ فقال: كيف تُدركُ هذه الألوان؟ فالجوابُ الحقُّ من ذلك أن يقال له: العِلْمُ بها عندَ البصير.

فالجوابُ الحقُّ من^(٤) الكُفَّارِ وأصحابِ الْجَهَابِ عن سُؤالِهم عن وقتِ قيامِ الساعةِ أَن يقالَ لَهُمُ الْجَوابُ الإِلَهِيُّ: ﴿قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ اللَّهِ﴾ (الأحزاب: ٦٣) ﴿وَعِنْهُ عِلْمُ السَّاعَةِ﴾ (الزخرف: ٨٥). فَمَنْ تجَرَّدَ عن غشاوةِ الدنيا ورجع إلى الله وحشرَ عنده فلابدَ أن يعرف حقيقةَ الساعةِ بالضرورة؛ ولذلك قالَ أعلمُ الخلق: «لا تَقُومُ الساعَةُ وفي وجهِ الأرضِ مَنْ يَقُولُ: اللَّهُ اللَّهُ»^(٥). فإنَّ مَنْ كانَ بَعْدُ على وجهِ

(١) في بعض النسخ: العلم.

(٢) في بعض النسخ: الإنسان.

(٣) في بعض النسخ: يستحيلُ الجوابُ عنه على موجِهِه.

(٤) في بعض النسخ: «مع» ولعلَّه هو الأصح.

(٥) مسنَدُ أَحْمَدَ، مُصْدَرُ سَابِقٍ: ج ١٩، ص ١٠٠، الحَدِيثُ ٤٣، ١٢٠، إِسْنَادُهُ صَحِيحٌ عَلَى

الأرض، لم يُحشر بعد إلى الله، لأن القيامة مِن داخل حُجُب السماواتِ والأرض، ومتزلّتها من هذا العالم منزلة الجنين من بطن الأم. فالنفس الإنسانية ما دام لم تولد ولادةً ثانيةً ولم تخرج عن بطن الدنيا ومشيمة البدن، لم تصل إلى فضاء الآخرة وملكوت السماواتِ والأرض؛ كما قال المسيح عليه السلام: «لن يلْجَ ملَكُوت السماواتِ مَنْ لَمْ يَوْلَدْ مَرْتَين»^(١). وهذه الولادة الثانية حاصلةً للعرفاء الكاملين بالموت الإرادي^(٢)، ولغيرهم بالموت الطبيعي. فما دام السالك خارج حُجُب السماواتِ والأرض، فلا تقوم له القيامة؛ لأنها داخلُ هذه الحجب، وإنما الله داخلُ الحجب، والله عنده غيب السماواتِ والأرض، وعنه علم الساعة، فإذا قطع السالك في سلوكه هذه الحجب وتباحح حضرة العندية صار سُر القيامة عنده علانيةً وعلمه عيناً.

شرط الشيدين؛ صحيح مسلم، مسلم بن حجاج، المتوفى ٢٦١ هـ، محمد فؤاد عبد الباقي، دار الحديث، القاهرة، ١٤١٢ هـ: الحديث ١٤٨.

(١) لم أجده هذه الرواية ولكن في روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، شهاب الدين محمود الآلوسي، تصحيح: ماهر حبوش، مؤسسة الرسالة: ج ٢، ص ٣٩٧، مذكور بلا ذكر مصدر؛ وكذلك في تفسير المحيط الأعظم: ج ٢، ص ٣٣، للسيد حيدر الآملي.

(٢) راجع: بحوث في علم النفس الفلسفية، محاضرات المرجع الديني السيد كمال الحيدري، تقرير: الشيخ عبد الله الأسعد، دار فراقد، قم: ص ٢٥٧-٢٥٨.

الشرح

لقد تبني هذا النص مهمّة تفنيد شبهتين من شبهه منكري المعاد، هما:

- ١ . لزوم الحشر للتراحم المكاني لأجساد الناس؛ وذلك فيما لو كان الحشر حشرًا للكلّ، أو الترجيح بلا مرّجح؛ وذلك فيما لو كان الحشر لبعض دون بعض.

- ٢ . عدم العلم بوقوع الساعة.

أمّا الشبهة الأولى: فيمكن عرضها من خلال المخطط التالي:

المحشور يوم النشور

كلّ الأبدان بعضها دون بعض

فلو كان الحشر حقًاً لكان إمّا للجميع أو للبعض دون البعض، وبالتالي باطل بكلّ شقّيه فالمقدم مثله.

أمّا الملازمة فواضحة، وأمّا بطلان التالي بشّقه الأول فهو أنّ حشر كلّ أجسام الناس للحساب والكتاب يوجب التراحم المكاني سيّما إذا كان الحشر على هذه الأرض. وبعبارة أخرى: حشر الكلّ يستدعي ساحًاً وعرصات تستوعب أبدان الأوّلين والآخرين من البشر.

وتتأكد هذه الشبهة مع القول بحشر غير الإنسان من الحيوانات، وإنّ لا ساحة - على حدّ زعمهم - ولا مجال يستوعب هذا الكمّ الهائل من الأبدان فلا حشر، وقد تحدّث القرآن عن هذا الاستبعاد بقوله تعالى: ﴿إِنَّا لَمَبْعُوثُونَ * أَوَّابَأُونَا الْأَوَّلُونَ﴾ (الواقعة: ٤٧ - ٤٨)، أي: لا يعقل مثل هذا البعث للكمّ الهائل من البشر، وذلك لعدم وجود المجال الذي يسع. فيجيء الجواب الإلهي حازماً وصارماً: ﴿قُلْ إِنَّ الْأَوَّلِينَ وَالآخِرِينَ * لَمَجْمُوعُونَ إِلَى مِيقَاتٍ يَوْمَ مَعْلُومٍ﴾

(الواقعة: ٤٩ - ٥٠) حيث جاء الكلام مؤكّداً بـ«إنّ» و«اللام» في **﴿المَجْمُوعُونَ﴾** وكذلك الجملة الاسمية التي تفيد الثبات والرسوخ، وقدّم **﴿الْأُولَئِنَ﴾** إمعاناً في إبراز أنّه أمر ممكن وهو عليه تعالى هيّن.

أمّا بيان وجه هذا الرفع للاستبعاد، فهل بأن يقال إنّ الله على كلّ شيء قادر فيحشر الأبدان جميعاً في ظرف لا يتسع لها مع بقاء كلّ من الأبدان والظرف على خصوصية؟ وهذا من الفهم الخاطئ للقدرة الإلهيّة وعمومها، وذلك لأنّ متعلق القدرة لا يكون ممتنعاً، فهو على كلّ شيء قادر، والممتنع ليس بشيء.

أم أنّ النشأة الآخرة ذات صور موجودات لا تزاحم فيما بينها مهما بلغت من الكثرة، وذلك لأنّها موجودات غير قائمة بالمواد المقيدة بالجهات المكانية وإنّما ليس منشأ سوى الجهة الفاعليّة، فهي أشبه ما تكون بالصور الموجودة في الذهن، حيث توجد دون تزاحم فيما بينها على رغم تزاحمتها في نشأة الخارج المقابل للذهن.

وبهذا يتّضح أنّ الذي أوقع أصحاب هذه الشبهة في شركها هو ظنّهم أن لا فرق بين الآخرة والأولى، فكما توجد الأبدان متزاحمة هنا فهي كذلك هناك، وهذا الفتن هو عرقُ كثير من شبّهات الإنكار كما عرفت.

وأمّا الشبهة الثانية: فهي تفيّد بأنّ الساعة لو كانت حقّاً لأمكن العلم بها، وبالتالي باطل فالمقدّم مثله، وهذا يستبعدون قيام الساعة من خلال زعمهم عدم العلم بوقوعها: **﴿وَيَقُولُونَ مَتَى هَذَا الْوَعْدُ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾** (الأنياء: ٣٨)، أي: لو كتم صادقين بزعمكم أنّ للحشر حقيقةً وواقعاً لأخبرتم عن وقت وقوعها، وبما أنّكم لا تخبرون مع أنّ الحال يقتضي الإخبار، فهذا دليل عدم العلم بالواقع، وبالتالي لا وقوع للساعة المدّعاة من قبلكم.

وأمّا جواب هذه الشبهة فمن خلال أمور عدّة:

الأول: عدم العلم بالشيء وكذلك عدم العلم بوقوع شيء، لا يلزم منه عدم

ذلك الشيء، وهؤلاء استدلّوا بعدم العلم على العدم، وهو ما يمكن توضيحه أكثر من خلال القياس التالي:

القائلون بقيام الساعة	لا يعلمون بوقت وقوعها
كلّ من لا يعلم بوقت وقوع شيء	فلا يخبر به
.. القائلون بقيام الساعة	لا يخبرون بها

وذلك لأنّ الإخبار فرع العلم، ومن يخبر دون العلم بما يخبر عنه فهو راجم بالغيب كاذب. أو فقل:

وقت قيام الساعة	لا يعلمُ به
كلّ ما لا يعلم به	لا وجود له
.. وقت قيام الساعة	لا وجود له

إذن فلا ساعة ولا هم يحزنون، إذ كيف يقع شيء دون وقت معلوم.
والجواب، أولاً: لا ملازمة ما بين عدم العلم بشيء وعدم وجود ذلك الشيء، وهو ضروري بدائي، وذلك لأننا نجد أننا كنا نجهل وجود كثير من الأشياء ثم تبيّن وجودها وتحققها.

وإن قلت: فماذا عن المقصوم؟ إذ لو لم نقل بالملازمة للزم عدم علمه بأشياء موجودة، وهذا يخدش بمقامه ويؤدي إلى سقوطه في أعين الناس، سيما إذا سئل عن شيء ولم يجب، وصاحب الشبهة يعدّ عدم علم الأنبياء بوقت وقوع الساعة آية عدم صدقهم، ولو كانوا صادقين لأخبروا، وإخبارهم فرع علمهم، فلما لم يخبروا فهم غير عالمين.

فإنه يقال: لابدّ من قطع الملازمة ما بين عدم الإخبار وعدم العلم، إذ ليس كلّ من لا يخبر عن شيء فهو غير عالم به، فلعلّ مقاماً يقتضي عدم الإخبار وعدم الإجابة عن سؤال يوجه من غير الأهل لدرك الجواب الحقّ، أو لعدم انتفاعه به، كما في جوابه عن السؤال عن الأهلة: **﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهْلَةِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ**

لِلنَّاسِ...» (البقرة: ١٨٩)، وبالتالي لا يصح هذا الاستدلال:

كُلُّ من لا يحيي عن سؤال هو جاهل بالجواب
 النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ لَا يحيي عن سؤال
 : النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَالْعِبَاد بِاللهِ - جاهل بالجواب
 حيث علمت أنَّ المشكل والغلط في كبرى هذا الاستدلال.

وثانياً: السؤال غلط، وذلك لأنَّ السؤال بـ(متى) إنما يصح لما هو زمانٍ، والساعة ليست كذلك، وذلك لأنَّها في نشأة الآخرة التي هي غير نشأة الدنيا، وهذا ما يمكن بيانه من خلال التالي:

لا شيء من الساعة	بزمانٍ
كُلُّ ما يسأل عنه بـ(متى)	زمانيٌّ
.. لا شيء من الساعة	يُسأَل عنه بـ(متى)

الساعة ليست بالأمر الزمانِي، وذلك لأنَّها من الآخرة وليس من الدنيا.

كُلُّ زمانٍ	دنيويٌّ
لا شيء من الساعة	بدنيويٌّ
.. لا شيء من الساعة	بزمانٍ

إذن، فما أدى بهؤلاء إلى الوقوع في هاوية هذه الشبهة أيضاً هو عدم التفريق بين نشأتي الدنيا والآخرة، فلا يُسأَل عن أمر آخرويٍ بمفردات تخصّ أمراً دنيوياً.

وثالثاً: من قال إنَّ المسؤول عن وقت قيام الساعة لا يعلم بها، ليستدلّ بعدم علمه الكاشف عنه عدم إخباره، كيف وقد ثبت أنَّ الآخرة دار الأمور الآخروية المحسوسة بغير الحواسِ الظاهرية، وإنما تدرك بحواسِ آخروية موجودة لكلِّ إنسان، بيد أنَّ أيَّ إنسان غير قادر على تفعيل هذه الحواسِ في هذه النشأة، إلَّا إذا صار مِنْ أهل الآخرة، وذلك عندما يتجرّد من لباس الدنيا بالموت الإرادِي الاختياري الذي يتزرعه من الغفلة عن الآخرة وشُؤونها ليحدَّ بصره ويرى الأشياء كما هي.

إشارات النص

عدم التزاحم آية التجرد

قال الحكيم السبزواري رحمه الله: **لَا تزاحم كُلُّ الصور**^(١)

من الأدلة التي ساقها لإثبات تحرّد النفس عن المادة وبالتالي الزمان والمكان:

«أَنَّ النَّفْسَ يَجْمِعُ كُلَّ صُورِ الْمُوْجُودَاتِ وَمُزْدَحِمِ الْمُتَقَابِلَاتِ، فَفِي مَقَامِ الْعَاقِلَةِ يَجْمِعُ الصُّورَ الْكُلِّيَّةَ وَالْمُجْرِّدَاتِ، وَفِي مَقَامِ الْخَيَالِ يَعْتَرِكُ صُورَ السَّهَادَاتِ وَالْأَرْضَيْنِ وَالْجَبَالِ وَالْبَلْدَانِ... وَبِالْجَمْلَةِ: صُورُ جَمِيعِ الْمُحْسُوسَاتِ، وَمِثْلُ الْمُتَقَدِّرَاتِ... لَا تَدَافَعُ بَيْنَ مُقَابِلَاتِهَا... وَلَا شَيْءٌ مِّنَ الْجَسْمِ وَالْجَسْمَانِيِّ كَذَلِكَ»^(٢)،

وهذا ما يمكن عرضه من خلال الصورة التالية:

مجمل الصور المترادفة المقابلة	النفس
بجسم أو جسماني	لا شيء مما هو مجتمل المترادفات المقابلات
بجسم أو جسماني	لأن لا شيء من النفس
ومن المعلوم أن ما ليس بجسم وجسماني يكون مجرّداً غير مادي، فالنفس كذلك.	

أو بالصورة المذكورة فيما أفاده الحكيم السبزواري وهي صورة الشكل الثاني من الأشكال الأربع، على أن السابق كان ضرباً من ضروب الشكل الأول:

مجمل الصور المترادفة المقابلة	النفس
بمجموع للصور المترادفة المقابلة	لا شيء من الجسم والجسماني
بجسم ولا جسماني	لأن لا شيء من النفس

وبالعودة إلى ما نحن فيه فيما يرتبط بشبهة التزاحم المكاني لأجساد الناس

(١) شرح المنظومة، مصدر سابق: ج ٥، ص ١٢٤.

(٢) المصدر نفسه: ص ١٥٩ - ١٥٨.

يوم الحشر، فإنّه يمكن عرضها من خلال التالي:

دانيا	كلّ جسم وجسماني
بدنيا	لا شيء من الآخرة
بجسم وجسماني	لا شيء من الآخرة

نجعل العكس المستوي للنتيجة كبرى في القياس التالي:

الجسم والجسماني	مجمع التزاحم
بآخرة	لا شيء من الجسم والجسماني
بآخرة	لا شيء من مجمع التزاحم

وبالعكس المستوي للنتيجة يكون المطلوب:

لا شيء من الآخرة بمجمع للتزاحم.

إذن فقد رأيت أنّ الحلّ إنّما كان في إبطال قياس الآخرة بالأولى وإثبات المغايرة بينهما.

إزالة الاستبعاد

لقد جعل المصنف رحمة الله قوله تعالى: ﴿إِنَّا لَمَبْعُوثُونَ * أَوَآبَاوْنَا الْأَوَّلُونَ﴾ (الواقعة: ٤٧ - ٤٨) مفاد هذه الشبهة، وهي أنه بعيد البعث، وذلك للتزاحم المكاني الذي سوف تحدثه الجموع الغفيرة للمبعوثين المعادين، كما جعل رحمة الله قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّ الْأَوَّلِينَ وَالآخِرِينَ * لَمَجْمُوعُونَ إِلَى مِيقَاتٍ يَوْمٌ مَعْلُومٌ﴾ (الواقعة: ٤٩ - ٥٠) دفعاً للاستبعاد المذكور، حيث أفاد أنه تعالى لا يصلح ما ذكروه أو لوح إليه من التزاحم المكاني سبباً لإنكار البعث، وذلك لأنّ الأولين والآخرين سيعودون إلى ﴿يَوْمٍ مَعْلُومٍ﴾ والمعلوم مجرد عن المادة وخواصّها من الزمان والمكان وما يجرّ أنه من تزاحم وتضاد.

وهذا ما يمكن الإمعان في توضيحه أكثر من خلال التالي:

معلوم	يوم الآخرة
مجرّد عن المادة	كلّ معلوم
مجرّد عن المادة	∴. يوم الآخرة
مجرّدة عن المادة	يوم الآخرة
بجسم ولا جسمانيّ	لا شيء من المجرّد عن المادة
بجسم ولا جسمانيّ	∴. لا شيء من يوم الآخرة

نجعل العكس المستوي لهذه النتيجة كبرى في القياس التالي:

كلّ مجمع للتزاحم	جسم وجسمانيّ
لا شيء من الجسم والجسمانيّ	يوم الآخرة
∴. لا شيء من مجمع التزاحم	يوم الآخرة
وبالعكس المستوي يحصل المطلوب:	
لا شيء من يوم الآخرة	بمجموع للتزاحم.

أو يمكن توضيح إزالة الاستبعاد على ضوء ما أفاده الحكيم السبزواري

رحمه الله في حاشية له في المقام^(١):

معلوم بالذات	يوم الآخرة
بمعلوم بالذات	لا شيء من الزمانيّ
بزمانىّ	∴. لا شيء من الآخرة

نجعل النتيجة صغرى في القياس التالي:

لا شيء من يوم الآخرة	بزمانىّ
كلّ جسم وجسمانيّ	زمانيّ
∴. لا شيء من يوم الآخرة	بجسم وجسمانيّ

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع: مصدر سابق، ج ٩، ص ٢١٦، حاشية ١.

نجعل النتيجة صغرى أيضاً في القياس التالي:
 لا شيء من يوم الآخرة بجسم وجسماني
 مجمع التزاحم الجسم والجسماني
 لا شيء يوم الآخرة بمجمع للتزاحم
التجرّد عن غشاوة الدنيا

علم الساعة لا يكون لمن كان أسير الدنيا رهين خداعها وغروورها، وإنما يكون لمن تطّورت حقيقته وأصبحت آخر ورقة تبيت عند ربهما يطعمها ويستقيها وتنعم بمقعد صدق لديه، علم الساعة عنده، فلا يحيط به إلا منْ كان عنده عزّ وجلّ، «أي: رجع وحشر إليه... بأن يفني في الله ويقى به، فهو بصورته في الدنيا وبمعناه عند الله... هذا بحسب جزئيه الصوري والمعنوي، وأماماً بحسب المكان فجسده هنا وروحه في الجنبروت أو الالاهوت، وكذا بحسب الزمان جسمه الطبيعي في الزمان وروحه في الدهر... بل معناه في السرمد...»^(١).

هذا ويمكن ضغط هذه الإشارة من خلال الصورة التالية:

يوم الساعة	عنه تعالي
كل ما عنده تعالي	يعلمه منْ عنده
: يوم الساعة	يعلمه منْ عنده

وإن قلت: إذن الكل يعلم بالساعة، وذلك لأنَّ كلَّ موجود عنده، حتى ذلك الموجود الدنيوي.

فإنه يقال: نعم الكل عنده، لكن ليس الكل على شاكلة واحدة في العندية، وذلك لأنَّ العندية التي بموجبها يقع العلم بيوم الساعة إنما هي العندية المعرفية لا التكوينية التي تكون للكل على تفاوت بحسب الوجود شدة وضعفاً.

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع، مصدر سابق: ج ٥، ص ٢١٧، حاشية ١.

الفصل الرابع^(١)
في القبر الحقيقي
وأنه روضة من رياض الجنة أو حفرة من حفر النيران

(١) عرض المصنف لهذا البحث في: المبدأ والمعاد، مصدر سابق: ص ٤٠٩؛ الشواهد الربوبية، مصدر سابق: ص ٢٨١.

تمهيد

يعدّ قوله رحمه الله: «القبر الحقيقي...» احترازاً عن القبر الفقهى الذى تصرف أكثر الأذهان إليه عند سماع كلمة القبر، وهو ذلك الذى يلحد فيه هيكل الإنسان المحسوس، وقد تم تناوله من خلال أحكام فرعية عديدة، وذلك ككيفية الحفر ونحوه وجهته، وما يستحب وما يكره، وكذلك ما ورد من الحث على زيارة القبور، وقراءة القرآن والدعاء، بل والطلب من بعض أصحابها قضاء حاجة من العلم أو ما يهم من أمر الدنيا والماضى.

والقبر الحقيقي هو الذى يسند إليه البهجة والسرور الذى يلقاه صاحبه لحظة الموت، أو الغصّة والضغطة والتنكيل، وهذا لا يصح إسناده إلى القبر الفقهى؛ إذ لو كان هناك من ضغط لشعر به كلّ واقف عليه.

إنّما القبر الحقيقي هو النفس التي اتحدت مع ملكات العلم والعمل، فكانت روضة من رياض الجنّة، لمن حصل الملوكات العلمية الإلهية والملوكات العملية الخيرية، وهي حفرة من حفر النيران لمن اكتسب خلاف ذلك، ويزداد وقع كلّ منها ويشتد بحسب استحکام الملوكات المذكورة، فالرياض ليست على شاكلة واحدة، وكذلك حفر النيران.

وقد تم تناول ذلك كلّه من خلال نصّين رئيسين:

النصّ الأول: بيان البدن الباقي بعد الموت، ودرك الإنسان بعد الموت.

النصّ الثاني: بيان أمرين اثنين:

١. القبر الحقيقي الذي يعده الإنسان لنفسه.

٢. البعث ولديه.

النص الأول

البدنُ الباقيُ بعدَ الموتِ

قد علمتَ أنَّ الموتَ حَقٌّ^(١)، وأنَّ الطبيعَيَّ منه نهايةُ الرجوعِ عن الدنيا وابتداءُ الرجوعِ إلى الله، فاعلم: أنَّ الروحَ إذا فارقتُ البدنَ الطبيعيَّ مع بقاءِ تعلقٍ ما لها بالبدن لا بأجزاءٍ ماديَّةٍ كما زعمَه جمُعُ من المتأخِّرين؛ لما مرَّ بطلانه غيرَ مرَّة، بل بجملةٍ بدنيَّه من حيث صورِه وهيئةٍ هيكلِه الباقيَة في ذكره؛ فإنَّ النفسَ إذا فارقتُ البدنَ وحملتُ^(٢) القوَّةَ الوهميَّةَ المدركةَ للمعاني الحجزيَّةَ بذاتها وللصورِ الجسمانيَّةِ باستخدامِ الخيال، وقد علمتَ من طريقنا^(٣) استقلالَ القوَّةِ الخياليةِ في الوجود وأنَّها باقيةٌ بعدَ البدن، وإنَّما حاجتها إلى هذا البدنِ الكائنِ الماديِّ في الابتداءِ لا في البقاءِ، فهي عندَ المفارقةِ مدركةً للجزئياتِ والماديَّاتِ بصورِهما كما كانت مدركةً في الدنيا.

فإذا ماتَ الإنسانُ فيتخيَّلُ ذاتَها مفارقةً عن الدنيا ويتوهُّمُ عينَ الإنسانِ الميَّتِ والمُقبورِ الذي ماتَ على صورِه، وتجدُ بدنَها في القبرِ وتدركُ الآلامَ الوالصلةَ إليه على سبيلِ العقوباتِ الحسيَّةِ؛ على ما وردَتْ به الشرائعُ الحقةُ، فهذا عذابُ القبر. وإنْ كانت سعيدةً تخيلتُ المواجهةَ

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع، مصدر سابق: ج٩، ص٥٢، ويأتي ص٣٨.

(٢) في بعض النسخ: «حملت» بدون واو.

(٣) في بعض النسخ: طريقتنا.

الشرعية على صورة ملائمة على وفق ما كانت تعتقده من الجنات والأنهار والحدائق والولدان والحوير العين والكأس من المعين، فهذا ثواب القبر؛ كما قال صلى الله عليه وآله وسلم: «القبر إما روضة من رياض الجنة أو حفرة من حفر النيران»^(١).

(١) الكافي، مصدر سابق: ج ٥، ص ٥٩٧، الحديث ٢؛ سلسلة الأحاديث الضعيفة، مصدر سابق: ج ١٠، القسم الثاني، ص ٧٤٧، الحديث ٤٩٩٠.

الشرح

خلاصة هذا النصّ ومفاده هو بيان نحو درك الروح المفارقة للبدن الطبيعي بموتها لما تستحقه من لذة أو ألم، سواءً كان صورةً محسوسة أو معنىً جزئيًّا. وقد قام هذا البيان على الاعتقاد بوجود بدنٍ باقٍ لا يفني بفناء البدن الطبيعي، وهو البدن الآخروي الذي تردد ذكره في أبحاث التناصح، وسوف يتراوح ذكره لاحقاً، بل سوف يتم التعرّض لإثبات وجوده مستقلاً لاحقاً، وهو البدن الذي تحمله قوتان مدركتان تبقيان بعد الموت الحقّ، وذلك لأنّهما قوتان من قوى النفس المجردة، والمجرد لا سبيل للفناء والعدم إليه، وقد ثبت في محله من أبحاث علم النفس الفلسفية أنّ من جملة قوى النفس قوّي الخيال والوهم، وهما قوتان من قوى النفس الباطنة، فالأولى: حافظة الصور، والأخرى: مدركة المعاني الجزئية، فكما كانت النفس تدرك ما فيها من محفوظات في الدنيا، كذلك تدرك ما لدىها بعد مشاركة الدنيا بالموت، بل تدرك ما لم تكن قد أدركته في الدنيا مما هو في الدنيا، حيث يرى بدنه محمولاً على الأكتاف ويسمع أصوات الناس من باكٍ عليه وذاكراً له بما هو أهله، وكلّ هذا يؤثّر فيه بما يناسبه من الأثر إلذاً أو إيلاماً.

إشارات النصّ

البدن من حيث صورته

قول المصنّف: «بل بجملة بدنه من حيث صورته..». إشارة إلى البدن الآخروي الذي يكون مناسباً لتعلق النفس وتدييرها، حيث يوجد في داخل بدن كلّ إنسانٍ ومكمن جوفه حيوانٌ صوريٌ «... بجميع أعضائه وأشكاله وقواه وحواسه، وهو موجود بالفعل لا يموت بموت هذا البدن، وهو المحشور يوم القيمة بصورته المناسبة، وهو الذي يثاب ويعاقب، وليس حياته كحياة هذا البدن... وإنما حياته كحياة النفس ذاتية، وهو حيوان متوازن بين الحيوان العقلي والحيوان الحسيّ،

يُحشر في القيامة على صورة هيئات وملكات كسبتها النفس بيدها العَمَّالَة...»^(١).

درك النفس في الآخرة

لقد أشار المصنف إلى مسألة قد أشير إليها في نصوص دينية كثيرة، وهي أنَّ الإنسان يدرك - وقد فارقت روحه البدن الطبيعي - ما يدور حوله، فيرى بدنَه كيف تقلبَ الأكفَّ ويحمل سريره فوق الأكتاف، وقد ورد استعباب تلقينه أصول العقيدة والدين، وغير ذلك من نصوص تفيد بأنَّ الميَّت على دراية بمن يحفُّ حوله من خلق.

وقد أشار رحمة الله إلى وجه ذلك، وهو أنَّ الإدراك إنما يتحقق من خلال الصور العلمية للمدرك - أي: العلوم بالعرض - وهذا متتحقق متيسِّر للميَّت أكثر مما هو كذلك للحيٍّ في هذه النشأة، حيث للصوارف والشواغل الأثر في الحيلولة دون ذلك أحياناً.

القوَّة الوهيمَة المدركة للجزئيات

قال الحكيم السبزواري رحمة الله:

والأَوْلُ الْكُلُّ وَالْجَزْئِي سِبْر	مَدْرَكُنَا إِمَّا مَعَانٍ أَوْ صُورٌ
لَهَا بِجَنْبِهِ الْخَيَالُ وَاقِيَا	فَصُورُ مَدْرَكِهَا بِنَطَاسِيَا
حَافِظَهُ حَافِظَةً لِقَدْرُسُم	وَالْوَهْمُ لِلْجَزْئِيِّ مِنْ مَعْنَى عُلُمٍ
خَازِنَهُ الْقَدِسِيِّ وَالنَّسِيَانِ دَلٌّ ^(٢)	وَالْعُقْلُ لِلْكُلِّيِّ مِنْ مَعْنَى عُقْلٍ

ما تدركه النفس إِمَّا معنىًّا مجرَّد لا تدركه الحواس، وذلك كالحب
والإنسان^(٣) فهي معانٍ لا تدرك بالحواس المعروفة، وهذه المعاني إِمَّا أن تكون

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع، مصدر سابق: ج ٩، ص ٢٢٨.

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

(٣) لم يقبل العلَّامَة الطَّاباطَبَائِي أن يكون الإنسان والسواد والبياض إذا أضيفت إلى جزئيٍّ

كليّة كالمثالين الآفين، أو جزئيّة كحب زيد لعمرو، والذي يدرك المعانى الكلية هو العقل، وخازن المدركات الكلية يسمى «القديسي»، على ما أشير إليه في البيت الأخير، وأمّا المعانى الجزئيّة فتدرك بقوّة الوهم، والحافظة قوّة مهمّتها حفظ مدركات الوهم التي لم يعتبرها المصنّف رحمة الله قوّة مستقلّة عن العقل، حيث قال: «واعلم أنّ الفرق بين الإدراك الوهمي والعقلي ليس بالذات بل أمر خارج عنه، وهو الإضافة إلىالجزئي وعدمها، فالحقيقة الإدراكات ثلاثة أنواع كما أنّ العالم ثلاثة، والوهم كأنّه عقلٌ ساقطٌ عن مرتبته...»^(١)، إذن فالحبّ إذا أضيف إلى زيد مثلاً فيقال: إنّه مدرك وهميٌ وإنّما فهو عقليٌ، وأمّا الصور فلا تكون إلّا جزئيّة، والذي يدركها الحس المشترك أو البنطاسيا، وخازن مدركاته قوّة الخيال.

وبالعوده إلى الدرك الوهمي فإنّه يراد القول بأنّ الإنسان يدرك الوهميات المحفوظة في الحافظة من جرّاء دركه لها قبل مفارقة البدن الطبيعي، وكذلك يدرك مدركات وهميّة حال المفارقة، يدرك حزن زيد عليه أو شهادة عمرو بمorte، وهكذا.

مدركاً وهميًّا، وإنما رأى أنّ الذي يكون ذلك هو الأمور الموجودة في باطن الإنسان كالمحببة

والعداوة، راجع: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع: ج٣، ص٣٦٢، حاشية ١.

(١) المصدر نفسه: ج٣، ص٣٦١ - ٣٦٢.

النص الثاني

القبر الحقيقية

فالقبرُ الحقيقِيُّ هذه الهيئاتُ، وعذابُ القبرِ وثوابُه ما ذكرناه، والبعثُ عبارةً عن خروجِ النفسِ عن غبارِ هذه الهيئاتِ كما يخرجُ الجنينُ من القرارِ المكينِ.

والفرقُ بينَ حالَةِ القبرِ وحالَةِ البعثِ كالفرقُ بينَ حالَتَيِ الإنسانِ في الرحمِ وعندَ الخروجِ منه؛ فإنَّ حالَةَ القبرِ أنموذجٌ من أحوالِ القيامةِ، فإنَّ الإنسانَ لكونِه قرِيبَ العهْدِ من الدنيا لم يستحِكمْ في نفسهِ قوَّةً انكشافِ الآخرةِ على وجهِ الكمالِ، كما لم يستحِكمْ في الجنينِ قوَّةُ الإحساسِ بالمحسوساتِ، فما دامتُ النفسُ حالها على هذا المنوالِ من الضعفِ وإدراكهِ كإدراكِ النائمِ، يقالُ: إنَّها في عالمِ القبرِ والبرزخِ، وإذا اشتَدَّتْ قوَّتها قامَتْ قيامتُها.

والذي يوضُّحُ لكَ كيفيةً ضغطةً القبرِ وإنْ كانَ جسدُ الميتِ ساكناً أو كانَ في الهواءِ أو الماءِ: أنَّ مَنْ كانَ في ضيقٍ شديدٍ أو تفرقٍ اتصالٍ بالنارِ وغيرهاِ أو وقعَ بينَ حجرينِ عظيمَيْنِ، فإنَّ الذي يؤلمُه ويؤثِّرُ في نفسهِ بالذاتِ ليسَ هذه الأمورُ الواقعةُ على بدنِه بل صورُتها الواسلةُ إلى نفسهِ؛ لعلاقةٍ لها معَ البدنِ، حتىَّ أنَّه لو فرضَ حصولُ تلك الصورِ إلى النفسِ من سبيلٍ آخرٍ لا من جهةِ هذه الأسبابِ المادِيَّةِ، لكنَّ التأثيرُ بحالها ما دامتُ النفسُ ذاتَ علاقةٍ بهذا البدنِ، سواءً كانَ البدنُ بعينِه باقياً أم لا. فضغطةُ القبرِ وعذابُه من هذا القبيلِ الذي ذكرناه، وكذلك ثوابُه وراحته. فسعةُ القبرِ وضيقُه تابعانِ لأنشراحِ الصدرِ وضيقِه.

الشرح

نصوص دينية تعرّضت لما يجري على الميّت في قبره من عذاب وثواب، ولعل البعض يظنّ أنّ المراد بالقبر هو تلك الحفرة العنصرية التي يلحد في شقّ منها الإنسان بعد موته وتجهيزه بما يلزم من الغسل والكفن؛ وليس الأمر كذلك، وإن كان فهو مظهر لما هو القبر الحقيقي، كما هو حال الجنة والنار، حيث ذكرت بعض الأخبار لها مواضع في هذه النشأة مع أنها من الآخرة، والآخرة نشأة غير نشأة الدنيا، وأمّا القبر الحقيقي فهو عبارة عن الم هيئات والملكات التي يكتسبها الإنسان من خلال تكرار ومراره أفعال تؤدي إلى وجودها أولاً، ورسوخها وتأكّدها ثانياً، وما هي بخارج عن حقيقة النفس وجودها، فإذا ما أدركت النفس وشاهدت ما فيها من ملكات انفعلت الانفعال المناسب لتلك الملكات والم هيئات، فتسرُّ وتسعد إذا كانت خيراً حسنة، وإلا ف تكون رهينة ضيق وحسرة وشقاء.

وهنا يمكن تسجيل فارق بين القبر العنصري والآخر الحقيقي، حيث إنّ الأوّل يعده الآخرون للميّت، وأمّا الثاني فيعده صاحبه لنفسه وتقدّمه يداه له. وممّا حفلت به النصوص الدينية أيضاً: البعث، وهو عبارة عن خروج النفس من القبر الحقيقي المذكور إلى الآخرة بعد أن كان في نشأة البرزخ التي تكون ما بين نشأة الدنيا ونشأة الآخرة.

وإن قلت: ما هي الحكمة من وجود نشأة البرزخ المذكورة آنفاً؟ فإنه يقال: أولاً: تحاشياً للطفرة ما بين عالم الدنيا وعالم الآخرة، وثانياً: يراد من خلال المكث فيها تهيئه الإنسان الذي جاء من نشأة الدنيا ليكون أهلاً للدخول إلى نشأة الآخرة، وهو نحو من التكامل لتحصيل الأهلية الوجودية للكون في عالم آخر، فكما أنّ اشتداد النفس وقوتها يؤدي إلى مغادرة البدن الطبيعي فكذلك يراد للنفس أن تشتدّ وتقوى لتغادر البرزخ إلى فضاء الآخرة دار المقرّ.

إشارات النص

آثار الأعمال والملكات

«وحاصله: أن عذاب القبر وثوابه بعينها الأمور التي كانت مع الإنسان في الدنيا تلذّه وتؤذيه، وهو لا يشعر بذلك؛ لأنها كه في الحسّيات الفانية، ويؤيّده كثير من الآيات والأخبار:

- قال الله عزّ وجلّ: ﴿يَسْتَعْجِلُونَكَ بِالْعَذَابِ وَإِنَّ جَهَنَّمَ لَمُحِيطَةٌ بِالْكَافِرِينَ﴾ (العنكبوت: ٥٤)، ﴿الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا...﴾ (النساء: ١٠)، ﴿يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَا عَمِلَتْ مِنْ حَيْرٍ مُّحْضَرًا...﴾ (آل عمران: ٣٠)، أي: تجد عين العمل حاضرًا وإن كان في جلب آخر؛ كما قال عزّ وجلّ: ﴿وَلَا تُحْزِرُونَ إِلَّا مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ (يس: ٥٤).
- وفي الحديث النبوي: (إنما هي أعمالكم تردد إليكم)^(١)، (الذي يشرب في آنية الذهب والفضة إنما يحرج في جوفه نار جهنم)^(٢) ... وفي نهج البلاغة من كلامه عليه السلام: (أعمال العباد في عاجلهم نصب أعينهم في آجلهم)^(٣) ...^(٤).

العلم والعمل هما الإنسان

ما يراد الإشارة إليه هنا، هو أنّ الإنسان مركب اتحاديّ من علم وعمل

(١) مجموعة مصنفات الشيخ المفيد: الحكايات، ج ١، ص ٨٥.

(٢) سلسلة الأحاديث الصحيحة، محمد ناصر الدين الألباني، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ: ج ٧، القسم ٢، ص ١٢٣٢، الحديث ٣٤١٧.

(٣) نهج البلاغة، مصدر سابق: ص ٤٧٠، من حكمه عليه السلام، رقم ٧.

(٤) علم اليقين في أصول الدين، المحدث الكبير الحكيم المتأله محمد بن المرتضى المدعو بالمولى محسن الكاشاني، تحقيق وتعليق: محسن بيدار فر، انتشارات بيدار، الطبعة الثانية، ١٤٢٦هـ، ج ٢، ص ١٠٧٧ - ١٠٧٩.

ليس إلا، وليس لها طارئين عارضين عليه زائدين، كيف والحركة الجوهرية تؤدي إلى تحول ذات الإنسان إلى صور تناسب ما يعلم وما يعمل، وذلك لأنّه وجود له مرتبة متروحة - أي: مجردة - وأخرى متجسدة.

إذن ف... الإنسان ليس إلا علمه وعمله، وهو ما يتّحدان بالنفس الْتَّحَادُّ وجودياً، بل الأمر أرفع من التعبير بالاتحاد، فإن وزانها مع النفس وزان الجدار مثلاً مع أحجاره ولبنه وطينة الجدار ليست إلا هي، والنفّس تتسع اتساعاً وجودياً، والعلم مشخص الروح الإنساني، والعمل مشخص بدنه الأخروي، منها من حيث إنّها يتّحدان بالنفس وجوداً ويصيران عينها هوية، خارجان عن مقولتي الجوهر والعرض...»^(١).

(١) عيون مسائل النفس وشرح العيون في شرح العيون، تأليف: آية الله حسن حسن زاده الآملي، مؤسسة أمير كبير، طهران، الطبعة الأولى، ١٣٧١، ش: ٧٧١.

الفصل الخامس^(١)

في الإشارة إلى عذاب القبر

(١) عرض المصطفى لهذا البحث في: المبدأ والمعاد، مصدر سابق: ص ٤١؛ الشواهد الربوبية، مصدر سابق: ص ٢٨٦.

تمهيد

يراد في هذا الفصل من كلام المصنف رحمه الله تأييد ما أفاده في الفصل السابق من خلال مكاففات أهل المعرفة الذين يشاهدون حقائق الأمور بنور البصيرة النافذ الذي لا يقف عند ظواهرها وسطوحها كما هو حال نور البصر.
فإذا ما تم توجيه النور المذكور إلى الباطن فإنه يُرى أنه هو القبر الحقيقي، وما يؤدّي إلى سعاته كروضة من رياض الجنة هي الملkapات التي يتتجها تكرار أفعال مناسبة، وهذه الملkapات تفتح صوراً مسانحة، وهي بدورها بذرة مشاهدة الملَّذ الذي يطيب للنفس ويريح، وبذا يكون الباطن روضة من رياض الجنة، وإلا فحفرة من حفر نيران جهنّم.
والفصل هذا منحصرٌ بنصٍ ليس إلا.

المشاهدة بنور البصيرة

قال بعض العلماء: كُلُّ من شاهدَ بنورِ البصيرةِ باطنه في الدنيا لرأه مشحوناً بـأُنواعِ المؤذياتِ والسُّباعِ كالشهوةِ والغُضبِ والمُكْرِ والحسدِ والحقِّ والعجبِ والرياءِ، وهي التي لا تزالُ تفترسُه وتنهشُه إن سها عنها بـلحظة، إِلَّا أَنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ محبوبُ العينِ عن مشاهدتها، فإذا انكشفَ عنه الغطاءُ ووضعَ في قبره، عاينَها وقد تمثَّلتُ بصورِها وأشكالِها المُوافقةِ لمعانِيها، فيرى بعينيه العقاربَ والحيّاتِ قد أحدقَتْ به، وإنما هي ملائكةُ وصفاتهُ الحاضرةُ الآنَ في نفسهِ وقد انكشفَ له صورُها الباطنيةُ الحقيقيةُ؛ فإنَّ لـكُلِّ معنىًّا صورةً يناسبُها؛ فهذا عذابُ القبرِ إنْ كان شقيّاً، وإنْ كان سعيداً كان بخلافِه.

الشرح

في المعاد تجسّم الأعمال وتصوّر الملائكة بصور جوهرية مناسبة لمعانيها، فإذا غلت ملائكة صفة البطش والعدوان والطغيان على أحدٍ فتكون مادةً لوجود صورة سبع من السباع الضاربة والوحوش الكاسرة، وإن غلت عليه الشهوة فهو بحیمة من البهائم، ويحشر بتلك الصورة، فمن كان في هذه ذئباً كاسراً فهو في الآخرة كذلك، ومن كان في هذه لا هم له إلا الأكل والشرب والواقع فهو في الآخرة بحیمة، ومن غلب عليه ملائكة الروغان والمكر والخداعة فهو في الآخرة شيطان أو ثعلب رواخ، ومن كان موجوداً يعتذى على الحقائق والمعارف الحقة فهو في الآخرة ملكاً حقيقةً.

إذن فالصورة التي تنشأ بسبب الملائكة المكتسبة بتكرر الأفعال المناسبة هي حقيقة صاحب الملائكة الغالية، فهي مجردة لتجرد ما هي عينه، وهي نفس صاحبها، وكل مجرد يعقل كل مجرد، إذن فالإنسان في الآخرة يدرك ذاته، فهي غير غائبة، فإذا ما أدرك الصور التي توجب سروراً وسعادة ابسط وسرّ، وإلا انقض وحزن وشقى في غيره.

إشارات النص

شأن النفس

قال المصنف رحمه الله: «اعلم أنّ هذه المسألة دقيقة المسلك بعيدة الغور، ولذلك وقع الاختلاف بين الفلاسفة السابقين في باهها، ووجه ذلك أنّ النفس الإنسانية ليس لها مقام معلوم في الهوية، ولا لها درجة معينة في الوجود كسائر الموجودات الطبيعية والنفسية والعقلية التي كُلُّ لها مقام معلوم، بل النفس الإنسانية ذات مقامات ودرجات متفاوتة، ولها نشأة سابقة ولا حقة، ولها في

كلّ مقام وعالم صورة أخرى، كما قيل:

لقد صار قلبي قابلاً كلّ صورة فمرعى لغزلان وديرًا لرها بن^(١)...^(٢).

وقال الحكيم السبزواري معلقاً: «أي: للطافته - القلب - وسذاجته من الألوان يتصور بكلّ صورة يتوجه إليها... فمرعى لغزلان باعتبار النشأة السابقة الحيوانية، وديرًا لرها بن باعتبار النشأة اللاحقة العقلية، أو الأولى حين كون خياله مصروفاً في أمتعة الدنيا من الأنعام والحرث وغيرهما، والثاني عند كونه متذكراً للله تعالى وملائكته المقربين وأخياره الأنجبين...»^(٣).

تجسم الأعمال

«الأمر الأهم في المقام هو أن تعلم أن خزانة سعي أعمال الإنسان هو الإنسان نفسه، كما قال عز من قائل: ﴿وَأَنْ لَيْسَ لِإِنْسَانٍ إِلَّا مَا سَعَى * وَأَنَّ سَعْيَهُ سَوْفَ يُرَى * ثُمَّ يُجْزَاهُ الْجَزَاءُ الْأَوَّلُ﴾ (النجم: ٤١-٣٩)، واللام للملك الحقيقي، فالإنسان ليس إلا سعيه، فتبصر.

... وأن تعلم أن الجسم في كلماتهم قد يطلق على أمر قائم بذاته فيشمل الأجسام الطبيعية والصور المثالية الخيالية والمفارقات النورية.

والتجسم في قولهم (تجسم الأعمال) مأخذ من الجسم بهذا المعنى المرمز بمعناه الدهري، لأن الأعمال وإن كانت بحسب صور نشأتها العنصرية أعراضًا، ولكن الملكات الحاصلة منها المتقررة في صدق النفس حقائق قائمة بالنفس قيام الفعل بفاعله...»^(٤).

(١) ترجمان الأسواق، للشيخ الإمام محى الدين بن علي بن العربي، اعنى به: عبد الرحمن المصطاوي، دار المعرفة، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٢٥ هـ: ص ٦٢.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع، مصدر سابق: ج ٨، ص ٣٤٣.

(٣) المصدر نفسه: ص ٣٣٤.

(٤) سرح العيون في شرح العيون، مصدر سابق: ص ٧٨٩.

الفصل السادس^(١)

في الأمر الباقي من الإنسان

(١) عرض المصنف لهذا البحث في: الشواهد الربوبية، مصدر سابق: ص ٢٧٥.

تمهيد

يمكن توضيح موقع هذا البحث من هرم البحث في المعاد من خلال المقدّمات التالية:

- الموت حقّ وأمر طبيعيّ لا ريب فيه.
- المعاد ضروريّ.
- إعادة المعدوم بعينه ممتنعة.
- الموت ليس إعداماً.
- الموت هو مفارقة النفس للبدن.
- إذن لابدّ من بقاء شيء بعد المفارقة.

- ما هو ذلك الشيء الذي لابدّ من بقائه بعد مفارقة النفس للبدن؟

لقد تمّ تناول الأمرين الآخرين اللذين اشتغلت بهما المقدّماتان الأخيرتان من خلال نصّين اثنين هما:

النصّ الأول: لابدّ من بقاء أمر بعد مفارقة النفس للبدن.

النصّ الثاني: مصداق ذلك الأمر الباقي هو القوّة الخيالية عند المصنّف، ولا يصلح ما عدّها مما ذكر مصداقاً لأنّ يكون مادةً تكون قابلةً للصور الأخرويّة المللّة أو المؤلمة.

النص الأول

عجب الذنب

قد أشرنا إلى أنّ النّفّس إذا فارقت البدن، بقي لها مِن البدن أمرٌ ضعيفُ الوجود، فوقع في روايةِ الحديث النبوّي التعبيرُ عنه بـ«عجب الذنب»^(١). واحتلّت العلّماء في معناه، فقيل: هو العقلُ الهيولي، وقيل: بل الهيولي، وقال أبو حامد الغزالى: إنّما هو النّفّس وعليها تنشأ النّشأة الآخرة، وقال أبو يزيد الوقوّاتي^(٢): هو جوهرٌ فردٌ يبقى من هذه النّشأة لا يتغيّر، وقال الشّيخُ العريّ في الفتوحات: إنّه العينُ الثابتُ من الإنسان^(٣). وقال المتكلّمون: إنّه الأجزاءُ الأصليةُ. وعندها: القوّةُ الخياليةُ؛ لأنّها آخرُ الأكوانِ الحاصلةٍ في الإنسانِ من القوى الطبيعيةِ والنّباتيّةِ والحيوانيّةِ المتعاقبةٍ في الحدوثِ للمادةِ الإنسانيةِ في هذا العالم، وهي أولُ الأكوانِ الحاصلةٍ له في النّشأةِ الآخرة.

(١) روى أبو هريرة عن النبيّ صلّى الله عليه وآلّه قال: «كُلَّ ابن آدم تأكله الأرض إلّا عجب الذنب؛ منه خلق وفيه ومنه تركب». (موطأ مالك: ج ١، ص ٢٣٩).

(٢) في الفتوحات: الرقرافي.

(٣) انظر: الفتوحات المكيّة، للشيخ محي الدين بن عربي، دار صادر، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤٢٨هـ: ج ١، ص ٣١٢.

الشرح

بما أنّ الموت حقّ والبعث حقّ - على ما سوف يأتي - وأنّه ليس بإعداماً للنبيّ، وأنّ إعادة المعدوم مما ثبت امتناعه، إذن لا بدّ من أمرٍ يبقى بعد الموت تنشأ عليه الآخرة، ويقوم المعاد والحضر عليه^(١).

النصّ الديني كان له حضور في الإشارة إلى ذلك الأمر^(٢)، إلا أنّ القوم اختلفوا في تحديد ما يكون مصداقاً له، حيث كانت الإشارة إلى الأمر الذي لا بدّ من بقائه بعد المفارقة بأنّه «عَجْبُ الذَّنْبِ» بفتح العين أو «عُجْبُ الذَّنْبِ» وهو العظم في أسفل الصلب عند العَجُز^(٣).

إذن، فلا بدّ من ملاحظة الباقي المتأخر فيما يراد له أن يكون مصداقاً لذلك الذي يبقى من الإنسان بعد مفارقة النفس للبدن.

وهذا مورد من موارد الاختلاف في شؤون النفس، إذ لعله لا يخلو مورد من الموارد التي يتمّ به التعرّض لشأن من شؤون النفس من خلاف حتّى لدى أصحاب المذهب الواحد.

أمّا الذي رأاه المصنف مصداقاً حقّاً لما يبقى بعد المفارقة فهو القوّة الخيالية، فهي عَجْبٌ لكونها آخر الأكوان الحاصلة في الإنسان من القوى الطبيعية للهادئة الإنسانية في هذا العالم، وعليها تنشأ الآخرة^(٤)، ويقوم المعاد الجسدياني عليه، كما اتّضح من خلال الأصول التي عرضها المصنف لإثبات هذا النحو من المعاد الذي عجز عن إثباته من لم يصل إلى نحو التجّرد الخيالي؛ فذهب مذاهب شتّى،

(١) الفتوحات المكّية، مصدر سابق: ج ١، ص ٣١٢، الباب ٦٤.

(٢) صحيح البخاري، مصدر سابق: ج ٣، الحديث ٤٩٣٥.

(٣) لسان العرب، ابن منظور، نشر أدب الحوزة، ١٤٠٥ هـ: ج ١، ص ٥٨٢، مادة عجب.

(٤) شرح فصوص الحكم، مصدر سابق: ج ٢، ص ٨٨٤.

من جملتها التناصح أو ما يؤول إليه.

إذن، فالذي يبقى بعد المفارقة هو القوّة الخيالية لتكون مادّة للصور الأخرميّة المللّة أو المؤلّة، وبما أنّ الكلام في الخيال والصور فهو كلام لا يعدو المعاد الجسماني، وهو معاد النّفوس التي لم تترقى لعالم العقل، وإنّما كانت أسيّرة ما دونه من صور.

إشارات النص

عَحْدُ الذِّئْنَ

«...والعَجْبُ والعَجْبُ من كُلِّ دَابَّةٍ: مَا انضَمَّ عَلَيْهِ الْوَرْكَانُ مِنْ أَصْلِ الذَّنْبِ
الْمَفْرُوزِ فِي مَؤْخِرِ الْعَجْزِ، وَقِيلَ: هُوَ أَصْلُ الذَّنْبِ كُلِّهِ، وَقَالَ الْلَّهِيَّانِيُّ: هُوَ أَصْلُ
الذَّنْبِ وَعَظِيمُهُ، وَهُوَ الْعَصْبُونُ، وَالْجَمْعُ: أَعْجَابٌ وَعَجَّوبٌ، وَفِي الْحَدِيثِ: كُلِّ
ابْنِ آدَمَ يَبْلِي إِلَّا عَجْبٌ، وَفِي رَوْايَةِ إِلَّا عَجْبُ الذَّنْبِ...»^{(١)(٢)}.

القوّة الخيالية آخرًا وأولًا

قال المصنف رحمة الله: «وعندنا القوّة الخيالية؛ لأنّها آخر الأكوان الحاصلة في الإنسان من القوى الطبيعية والنباتية والحيوانية المتعاقبة في الحدوث للهادئة الإنسانية في هذا العالم، وهي أول الأكوان الحاصلة له في النشأة الآخرة...»^(٣). وهنال يراد الإشارة إلى مختار المصنف في مسألة الأمر الباقي من الإنسان هو القوّة الخيالية، وذلك لأمرين لابدّ من توفرهما فيما يراد له أن يكون مورداً للعود والمعاد:

٢. العجزية، وذلك لأنها آخر الأكون الحاصلة للإنسان^(٤)، كما أفيد في النص.

(١) صحيح مسلم، مصدر سابق: الحديث ٨٧٣.

(٢) لسان العرب، مصدر سابق: ج ١، ص ٥٨٢، مادة عجب.

(٣) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع: مصدر سابق، ج ٩، ص ٢٢١.

(٤) المصدر نفسه.

ولا ضير في أن يكون شيء واحد آخرً بالنسبة لشيء وأوّلًا بالقياس إلى الآخر، وذلك كالقوة الخيالية، فهي آخر القوى التي بموجبها يكون الإنسان ذات نفس مجردة، وهي أولى الصور التي تبرز في الآخرة، بل هي مادة صور الآخرة، وهذا لا يعني أنها غير موجودة في نشأة الدنيا، نعم هي موجودة ولكن بنحو تكون باطنًا.

النص الثاني

برهان أهلية القوة الخيالية

وبيان ذلك: أن شيئاً من أشياء الدنيا وموادها وصورها وقوتها لا يمكن أن ينتقل بعينه وشخصه من هذه الدنيا إلى عالم الآخرة إلا بعد تحولاتٍ وتكويناتٍ. فالإنسان لا يستعد للحشر إلا بقوة كمالية هي صورةٌ أخيرةٌ للطابع الكوني والصور المهيولانية، وهي العنصرية والجمادية والنباتية والحيوانية اللمسيّة أولاً ثم الذوقية ثم الشمية إلى السمعية والبصرية، فإنه إذا حدث الإنسان فأول ما يحدث فيه بعد العنصرية والجمادية قوّة بها يغتدي وهي القوّة الغاذية، ثم من بعد ذلك القوّة التي بها يحس الملموس وهي أوائل الكيفيات المحسوسة مثل الحرارة والبرودة وغيرهما، ثم التي بها يحس الطعم، ثم التي بها يحس الروائح، ثم التي بها يحس الأصوات، والتي بها يحس الألوان والم بصرات كلّها مثل الشعاعات، ويحدث مع الحواس القوّة النزوعية التي بها يقع الاشتياق والكراهة، ثم ينتهي إلى قوّة من شأنها أن يرتسم عندها مثل المحسوسات الخمسة الخارجية بعد غيابها عن مشاهدة الحواس محفوظةٌ عندها عن البطلان والفساد، وإن بطلت أو فسدت موادها الخارجية التي هي بمنزلة الأبدان لها؛ لأن نشأتها غير نشأة صورها المحفوظة عند الخيال، كما أن نشأة بدن الإنسان غير نشأة روحها^(١)

(١) في بعض النسخ: روحه، وهو الصحيح.

الباقيَةِ بَعْدَ فَسَادِهِ

فهذه القوّةُ الحافظةُ لشلِّ المحسوساتِ الخارجيّةِ هي الباقيَةُ من الإنسان بعد خرابِ البدن، فتصلُحُ لأن تقومَ عليها النشأةُ الآخرةُ، لأنَّها صورةُ الصورِ الدنيويَّةِ والكمالُ الأخيُّرُ لهذهِ الكمالاتِ المتعاقبةِ، وهي المادةُ الأولى للصور والكمالاتِ الأخرويَّةِ المتفاضلةِ في الشرفِ والدنوِّ من المبدأ الفعال، فهي مِن شأنِها أن تكونَ بربخاً متوسِطاً جامعاً بين الدنيا والآخرةِ وتكونَ سقفَ الدنيا وفرشَ الآخرةِ.

الشرح

يمكن عدُّ ما عُرِضَ في النص أعلاه دعوى ومدعى يراد إقامة وجه لإثباته، إذ ما الذي يجعل القوّة الخيالية هي الأمر الباقي من الإنسان ليكون شيئاً تقوم عليه الآخرة من حيث كونها معاداً جسمانياً؟

ما يجعل من شيءٍ أمراً باقياً من الإنسان يعده للحشر هو توفر أمرين:

١. البقاء وعدم الدثار، وذلك لأنك علمت امتناع حشر وإعادة المعدوم بعينه.

٢. العَجْزِيَّةُ، وهي عبارة عن الصورة الأخيرة لشيء في الدنيا والتي تكون الأقرب إلى النشأة الآخرة، وذلك رعايةً للمسانحة وحذر الطفرة.

والأمور التي ذُكرت كمصاديق للأمر الباقي المؤهل للحشر، منها ما لا يتوفّر على شرطٍ من المذكورين، وذلك كالنفس، وهو مختار أبي حامد. والمراد بالنفس «المربطة الأولى منها»^(١)، فهي وإن كانت باقية إلا أنها غير مؤهلة للحشر مباشرة، وذلك لعدم مسانختها لعالم الآخرة وما فيه من صور. وهذا ما سوف يتم الوقوف عليه عند دعوى حشر النفوس النباتية أو ما قبلها من صور.

إذن، فليست هي آخر الأشكال الحاصلة في نشأة الأولى، فلا عجزية، إذن فلا تكون ذلك الأمر الذي يبقى ليكون مادة للصور الأخرى المثلّدة أو المؤللة على حسب استحقاق النفس المفارقة، والكلام بالنسبة للقول بالفعل الهيولاني والعين الثابتة هو الكلام، وما بقي من مصاديق كالجزاء الأصلية والجوهر الفرد فإنّ وجه عدم صلاحيتها هو عدم توفر الأمرين المذكورين؛ إذ لا بقاء لها - كما سوف يأتي في دعوى الفصل الثالث عشر - ولا عجزية.

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع، مصدر سابق: ج ٩، ص ٢٢١.

إشارات النص

القوّة الخيالية ببرزخ

يمكن للقوّة الخيالية أن توصف بالبرزخيّة من وجهين:

- ١ . من حيث كونها مجرّدة تجّرّداً ناقصاً، فهي ببرزخ ما بين التجّرد التام الذي يكون للعقل وبين المقارن التام الذي يكون للأجسام العنصرية والطبيعية.
- ٢ . من حيث كونها تتوسّط بين الدنيا والآخرة، وتكون حلقة الوصل بينهما، فهي على حدّ تعبيره رحمة الله: «... سقف الدنيا وفرش الآخرة...»^(١).

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع، مصدر سابق: ج ٩، ص ٢٢١.

الفصل السابع

في مادة الآخرة وهيولى صورها الباقيّة

تمهيد

يعدُّ هذا الفصل زيادةً تفصيل في مادَّةِ الآخِرَةِ، حيث ثبت في الفصل السابق أنَّها القوَّةُ الْخِيَالِيَّةُ، وأراد رحْمَهُ اللَّهُ هاهُنَا أَنْ يتناول هذه المادَّةَ من خلَالِ اثْنَيْنِ:

١ . بيانَ أَنَّ المادَّةَ الْأَلْطَفَ وَجُودًا وَالْأَشَدَّ تَجْرِيًّا وَرُوحانِيَّةً تكونُ أَسْعَ قَبُولًا وأشرف صورة.

٢ . عقد مقارنة بين هيولى الصور الدُّنيويَّةِ وهيولى الصور الآخرُويَّةِ.
وهذا كُلُّهُ على مساحة نصَّين اثْنَيْنِ:

النصُّ الأوَّل: الهيولى الْأَلْطَفُ هُوَ الأَشَرُّ

النصُّ الثَّانِي: فوارقُ بَيْنِ هيولى الصور الدُّنيويَّةِ مِنْ جَهَّةٍ، وهيولى الصور الآخرُويَّةِ النُّفْسَانِيَّةِ مِنْ جَهَّةٍ أُخْرَى.

النص الأول

الهيولي الألطاف الأشرف

اعلم: أن كلّ هيولي هي ألطاف وجوداً فـهي أسرع قبولاً للصورة، وأيضاً كلّ هيولي هي أبسط جوهراً وأشدّ روحانيةً فـهي أشرف صورةً وكمالاً؛ لما سبق من أن التركيب بين المادة وصورتها^(١) تركيب اتحاديّ، كالتركيب بين الجنس والفصل، فلا بدّ أن يكون بينهما مناسبة قويةً موجبة لاتحاد.

ولنوضح ذلك بمثالٍ: ألا ترى أن الماء العذب لما كان جوهراً أطفَ من جوهر الترابِ صار أسرع انفعالاً وأحسن قبولاً من الترابِ لـكلّ ما يقبله من الأشكال والأصباب والطعوم وغيرها؟ وهكذا لما كان الهواءُ أطفَ منها وأشرف وأشدّ سيلاناً صار أسرع انفعالاً وأسهل قبولاً لما يقبله، وجميع مقبولاته أشرف وأطفَ من مقبولات الأرض والماء، وهي الروائح والأصوات، وهكذا الشعاعُ والضياءُ يكون قبولةً لما يقبله في أسرع زمانٍ بل في آنٍ، وما يقبله من الألوان والأشكال هي أشدّ روحانيةً وقرباً من عالم الروحانيّات، وكذا الروح النفسيّة المتبعثّ من تحويف القلب الصاعد إلى تحويف الدماغ هو أطفَ وأشرف مما سبق من المذكورات الثلاثة، فيقبل جميع ما قبلتها الثلاثة من الكيفيات والطعوم والروائح والألوان على وجهه أطفَ وأشرف، وإلى هاهنا تنتهي

(١) في بعض النسخ: والصورة.

لطافة المواد الجسمانية الطبيعية، وهذا أيضاً باب يخفي على كثيرٍ من الناظرين في العلوم، فلا يصرفون إعمال روينتهم فيه ولا ينظرون بعين التأمل والاعتبار حتى ينكشف لهم أن جوهر النفس له مراتب متفاوتة في قوة الوجود وضعفه وكمال اللطافة ونقاصها، وأن أدنى مراتب اللطافة في النفس هو أشدُّ بكثيرٍ من لطافة جوهر النور الحسي؛ ولذلك يقبل رسومسائر المحسوسات والمخيلات والمعقولات عند تكوينها في مراتب أنوار الحس والخيال والعقل، فأول مادة تقبل النشأة الآخرة هي القوة الخيالية من النفس، فيتتمثل لها وتقوم بها أمثلة المحسوسات وصورها المفارقة عن موادها.

الشرح

يعدّ هذا النصّ من كلام المصنّف مزيد توضيح لما أفاده في الفصل الآخر، حيث اتّضح هناك أنّ الأمر الذي تقوم عليه نشأة الآخرة ويكون مادةً قابلة لصورها المختلفة في اللذة والألم ليس شيئاً من أمور الدنيا وموادرها وصورها؛ وذلك لأنّ شيئاً منها لا يمكن أن ينتقل بعينه وكما هو إلى نشأة وعالم الآخرة، وذلك لضرورة المناسبة ما بين الشيء والنشأة التي يوجد فيها، بل ليست النشأة شيئاً وراء ما يوجد فيها، فالخارج - مثلاً - ليس شيئاً وراء الخارجيات الموجودة فيه، وقد تكرّر القول بمعايرة النشأتين، وقد علمت آنَّه رحمه الله رأى أنّ القوّة الخيالية هي ذلك الموجود الصالح للكون مادةً للصور الأخرىة.

لا جديد في هذا النصّ سوى دعم ما أفيد في الفصل المذكور، وقد تم عرضه من خلال أمرين:

١. كبرويّ.

٢. صغرويّ، وهو محل الكلام.

أمّا الأوّل فقد ذكر رحمه الله حكمًا كبرويّاً كليّاً موضوعه المادة، أيًّاً تكن، فالمادة الألطف وجوداً تمتاز بأمرتين:

١. إنّها أسرع قبولاً للصور، فلا تحتاج إلى علاج ومؤنة زائدة.

٢. إنّ الصور التي تقبلها هي الصور الأشرف، وذلك لضرورة المناسبة والمسانحة بين الأمرين يكون التركيب بينهما اتحاديًّا لا انضماميًّا، وهو ما يكون بين المادة والصورة، حيث تتحقّق في محله آنَّه تركيب اتحادي، وقد كان مقدمة من مقدمات برهان المصنّف القويّ الذي ألهمه لإبطال التنازع^(١). ثم

(١) انظر الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع: مصدر سابق، ج ٩، ص ٢.

راح - المصنف - لبيان هذا الأمر في عرض أمثلة حسّية، حيث يظهر من خلالها بعض الموادّ وصعوبة قبولها للصور، وذلك لقلّة لطافتها كالتراب، وبعض آخر لسهولة وسرعة قبولها للصور، وذلك كالماء فهو أسرع انفعالاً وأسهل قبولاً من مادّة الأرض والتراب.

وأمّا الأمر الثاني فهو محل الكلام، وهو الأمر الباقي من الإنسان وأنه القوّة الخيالية، حيث تتحقّق في محله أنّ للإنسان نفساً واحدةً لكنّها ذات قوى متفاوتة في الشرف، ومن جملة قواها القوّة الخيالية، وهي المجردة التي لا سبيل لفنائها، وهي التي تكون بربخاً متوسطاً جاماً بين الدنيا والآخرة فلا هي دنيا صرفة، ولا هي آخرة كذلك، أمّا وجه عدم كونها صرفة فلل اختلاف الثابت بين النسأتين، وأمّا وجه عدم كونه آخرة صرفة - أي: لا يوجد فيها أثر من آثار الدنيا - فهذا خلف ما ثبت من ضرورة المعاد الجسماني القائم على وجود صور عينيّة محسوسة بغير الحواس الدائرة وهي - القوّة الخيالية - وبحكم شرفها وبساطتها وسعة وجودها؛ وذلك لتجزّدها، تكون الأسرع قبولاً للصور المفارق للموادّ الدنيوية وكذلك الأوسع، وبهذا تصح لأن تكون جنة عرضها السموات والأرض.

إشارات النص

أثر لطافة الهيولي

ذكر المصنف رحمه الله حكمين للهيولي:

١. اللطف، وفي قباله الكثافة.
٢. الأبسط والأشد روحانية.

وقد ذكر أثراً لكلاً من الحكمين المذكورين، وهما:

١. اللطف يتربّب عليه سرعة قبول الصور، والكثافة يتربّب عليها بطبع قبول الصور، ولذلك فإن «...لقبول الحكمة ونور المعرفة شروطاً وأسباباً،

كان شرائح الصدر وسلامة الفطرة وحسن الخلق وجودة الرأي ووحدة الذهن وسرعة الفهم مع ذوق كشفيٍّ، ويجب مع ذلك أن يكون في القلب المعنوي نور من الله يوقد به دائمًا كالقنديل... ومن لم يكن فيه هذه الأمور... فلا يتعب نفسه في طلب الحكمة...»^(١)، فمن توفر له ذلك كان سريع الدرك لل المعارف الحقة.

٢. الصورة مناسبة لما دَّتها في البساطة والروحانية، فالمادة الأشرف يكون من حظها الصورة الأشرف، فالمزاج الأعدل مثلاً يناسبه صورة أعدل، قال الشيخ رحمه الله: «... انظر إلى حكمة الصانع، بدأ خلق أصولاً ثم خلق منها أمزجة شتى، وأعد كل مزاج لنوع، وجعل إخراج الأمزجة عن الاعتدال لإخراج الأنواع عن الكمال وجعل أقربها من الاعتدال الممكن مزاج الإنسان لتسوكيه نفسه الناطقة...»^(٢).

وقال أيضًا: «... إن الأجسام العنصرية تمنعها صرفيّة التضاد عن قبول الحياة، فكلما أمعنت في هدم طرف من التضاد ورده إلى التوسيط الذي لا ضدّ له جعلت تضرّب إلى تشبّه بالأجسام السماوية، فتستحق بذلك قوّة محية من الجوهر المفارق المدبر، ثم إذا ازدادت قرباً من التوسيط ازدادت قبول حياة حتى تبلغ الغاية التي لا يمكن أن تكون أقرب منها إلى التوسيط، ولا أهدم منها للطرفين المتضادين فتقبل جوهراً مقارب الشبه من وجه ما للجوهر المفارق كما للجواهير السماوية، فيكون حينئذ ما كان يحدث في غيره من المفارق يحدث فيه من نفس هذا الجوهر المقبول المتصل به الجوهر...»^(٣).

قال الشيخ في الفتوحات:

من المزاج قوى الإنسان أجمعها	روحًا وجسمًا فلَا تعدل عن الرشد
بذاك يضعف في حال تصرّفها	لعله قبلتها نشأة الجسد

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع، مصدر سابق: ج٦، ص ٦ - ٧.

(٢) الإشارات والتبيّنات، مصدر سابق

(٣) النفس من كتاب الشفاء، مصدر سابق: الفصل السابع من المقالة الخامسة.

كمثل عيسى ومن قد كان أشبهه من الأنسي وما بالربع من أحد يأتي بها جاءه كم من خرق عادته سوى الذي خلق الإنسان في كبد^(١) فـ... إذا كان المزاج أعدل كانت النفس الفائضة عليه أفضل، كان الحقائق الفائضة على النفس أيضاً على مراتبها في الفضل متفاوتة فضلاً ودرجة، والذين أوتوا العلم درجات، ولذلك قالوا: إن العقل العاشر الذي يكمّل البشر فهو بإذن الله تعالى يوحى إلى الأنبياء صلوات الله عليهم ويلهم الأولياء سلام الله عليهم، ويعلم العلماء، فالإفاضة في مزاج إيجاء، وفي آخر إلهام، وفي ثالث تعليم...»^(٢).

(١) الفتوحات المكية، مصدر سابق: الباب الشهانون وأربعونه. ج ٤، ص ١١٦.

(٢) عيون مسائل النفس وشرح العيون في شرح العيون، مصدر سابق: ص ٢٩٠.

النص الثاني

فوارق بين هيولى صور الدنيا وهيولى صور الآخرة

واعلم: أن الفرق بين هيولى الصور الدنيوية وهيولى الآخرة غير ما ذكرناه، بأمور أخرى.

منها: أن ما يحلى هذه الهيولى لا يحلّها إلا بعد حركة استعدادية وزمان سابق وجهات قابلية وأسباب خارجية، بخلاف المادة الأخرى؛ فإن الصور الفائضة عليها إنما تقىضُ عليها من المبدأ الفياض من جهة المقومات والأسباب الداخلية وجهاتها الفاعلية على وجه اللزوم عند تأكدها.

ومنها: أن المادة الدنيوية إذا أزيلت صورُها عنها، فتحتاج في استرجاعها إلى استيناف تأثير من سبب خارجي مصور للمادة بها تارة أخرى، كصورة البياض والحلوة وغيرهما إذا حصلت في مادة ثم زالت عنها، فلا يكتفي ذات القابل بذاته في استرجاع تلك الصورة، بخلاف القوة النفسانية إذا غابت عنها الصورة الحاصلة فيها، فلا يحتاج في الاستحضار والاسترجاع إلى كسب جديد وتحصيل مستأنف، بل يكتفى بذاته ومقوماتها في ذلك الاستحضار لا إلى سبب منفصل، وإليه أشير بقوله تعالى: «لِكُلِّ امْرٍئٍ مِنْهُمْ يَوْمَئِذٍ شَانٌ يُغْنِيهِ» (عبس: ٣٧) إشارةً إلى أن الأسباب الاتفاقية غير حاصلة في ذلك العالم وسلسلة الإيجاد منحصرة في الأمور الداخلية الناشئة من المبدأ الأول.

دون العرضيات والمعدادات الخارجية الواقعية في عالم الاتفاقيات والحركات المحصلة للاستعدادات، كما قال تعالى: ﴿...الْمُلْكُ يَوْمَئِذٍ لِّلَّهِ...﴾ (الحج: ٥٦). وقال: ﴿فَلَا أَنْسَابَ بَيْنَهُمْ...﴾ (المؤمنون: ١٠١).

الشرح

يراد هنا عقد مقارنة ما بين مادة الدنيا ومادة الآخرة وقد تقدم شيء من ذلك في النص السابق، وهذا ما يمكن عرضه من خلال الجدول التالي:

مادة الآخرة:	مادة الدنيا:
أسرع قبولاً لصورها	أبطأ قبولاً لصورها
أشرف صورة من صور مادة الدنيا	أحسن صورةً من صورة مادة الآخرة وهذا ما عنده بقوله: «ما ذكرناه».
عدم الافتقار المذكور	افتقار هيولي الدنيا للحركة والاستعداد وارتفاع موائع واجتماع شرائط، وهذا هو سبب البطء في قبولها لصورها.
لا تحتاج في الاسترجاع إلى أمر خارج عن ذاتها، من الأسباب الاتفاقية، لأن الشأة الآخرة ليست نشأة تلك الأسباب.	يحتاج عود الصور إليها بعد زوالها إلى استئناف الفعل والانفعال واجتماع الشرائط وارتفاع الموائع مرة أخرى

إشارات النص

زوال صور الخيال

لابد أن يعلم أن المراد من القوة الخيالية إنما هي القوة التي تقي وتحفظ الصور المدركة من قبل الحسّ المشترك، حيث تحقق في محله أن لكل قوّة مدركة قوّة حافظةً لمدركاتها، والذي يصح دليلاً لإثبات وجود قوّة الخيال هو استحضار صور قد تم إدراكيها حسّاً في زمان انقضى، إذن فهي في قوّة مسانحة لنشأتها، والصور المحسوسة مجردة عن المادة دون آثارها، فقوّة الخيال كذلك.

ما يراد طرحة هاهنا بناءً على الخاصّة الأخيرة لصور مادة الآخرة: أنّ صورها إذا زالت فلا تحتاج في استرجاعها إلى مبدأ قابليّ كما هو حال صور مادة الدنيا، إذ كيف يمكن للصور الأخرىّية - أي: المجرّدة تجريدًا ناقصاً - أن تزول عن مادّتها أي: قوّة الخيال؟

هذا التساؤل أو الإشكال مستفاد مما يثار حول إثبات خازن المدركات التي تدركها القوّة العاقلة؛ قال الحكيم السبزواري رحمه الله:

والعقل للكلي من معنى عقل خازنه القدسي، والنسيان دل^(١).

فالقوّة العاقلة تدرك المعاني الكلية لا الصور الجزئية، ولها - كغيرها من القوى المدركة - خازن، وخازنها قدسيٌّ مجرّد عن المادة تجريدًا تامًا، وهو العقل الفعال عند المشائين، ورب النوع الإنساني عند الإشراقيين، والدليل على وجوده النسيان، أي: استرجاع المعقولات بعد غيابها بسبب النسيان. إذن هناك صقع توجد فيه تلك المعقولات التي كانت حاضرة ثم غابت، ذلك الصقع هو الخازن القدسي للقوّة العاقلة.

إذن، فالنسيان كما يقع في مجال المعاني كذلك يقع في دائرة الصور الجزئية، واسترجاع كلّ منها يدلّ على وجود خازن لها؛ القدسي للمعاني الكلية، والخيال للصور.

السؤال: كيف يزول المدرك عن القوّة المدركة، وفيه ما فيه من لزوم تغيير ما لا يصح في شأنه التغيير، وذلك لأنّه قائم على مادة لا وجود لها في كلّ من المدركتين: الصور والمعاني؟

الجواب: الأمر يعود إلى أصل ارتباط النفس بمبدأ المدركات وكذلك بمستواه، فإذا استعدّت النفس وتأهّلت للارتباط بالمبأداً أدركت ما لديه بحسب ما لها من أهلية واستعداد، وإلا ف فهي محرومة بمقدار ما لم يتوفّر لها من استعداد،

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

فإذا استعدت وتأهلت وحضر لديها المدركات، ثم بطل الاستعداد أو ضعف، فيبطل وجود المبدأ من حيث كونه وجوداً رابطياً للنفس، ولا يبطل من حيث كونه موجوداً في نفسه، وذلك لأنك علمت أن للعقل الفعال لخاظين: في نفسه لنفسه، وبه يكون ضمن العلل في سلسلة النزول، وفي نفسه لغيره؛ فيكون ضمن سلسلة علل الصعود وتكميل النفوس في صراط رجوعها إلى المبدأ الأرفع.

حضور الصور الإدراكية وحصول الصور المادية

لقد عقد المصنف رحمه الله مقارنة أكثر تفصيلاً بين علاقة الصور الإدراكية - والصور الأخرىوية كذلك - بما دتها التي هي النفس، وتحديداً القوة الخيالية منها وعلاقة الصور الدنيوية للمادة والاستعداد، وقد كانت الفوارق ثانية^(١)، هي التالية ملخصةً:

الأول: الصور المادية متزامنة في المحل، وذلك لخستها وضعف وجودها، وليس الأمر كذلك بالنسبة للصور الإدراكية.

الثاني: امتناع انطباع الصور المادية الكبيرة في المحل الصغير، وهو جائز في دائرة الصور الإدراكية.

الثالث: الصور المادية يُبطل القويّ منها الضعيف، وليس الأمر كذلك في مجال الصور الإدراكية، فإن العقل يدرك الضعيف بعد القويّ، ويتخيل الصغير بعد العظيم.

الرابع: الصور المادية ذاته وضع وجهة، وليس الإدراكية كذلك، وذلك لتجريدها عن المادة.

الخامس: يمكن للأشخاص أن يدركوا صورة مادية واحدة، وأماماً الصور الإدراكية فلا تكون مدركة إلا من توجد في قوته المدركة، «...فما في خيالي لا

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع، مصدر سابق: ج ٣، ص ٣٠٠.

يمكن أن يطلع عليه غيري، وما في قوّة ذوقي لا يمكن أن يذوقه غيري، ولذلك قيل: النار النفسيّة لا تحرق...»^(١).

السادس: استرجاع الصور الماديّة الكونيّة إنّما يكون بكتابٍ جديدٍ وتأثيرٍ مستأنفٍ، وأمّا الصور الإدراكيّة فقد لا تحتاج إلى ذلك.

السابع: احتياج الصور الكونيّة الناقصة في استكمالها إلى فاعل غريب أو سبب مباين، كالشجر إذا بلغ إلى مقداره يحتاج إلى أسبابٍ آخر، كالماء والأرض لأجل التغذية والتنمية، وعدم احتياج الصور النفسيّة الأخرى كصور النقوس القدسيّة - التي تكون في أول الأمر غير كاملة - إلى مكمل منفصل الذات عنها.

الثامن: الصور النفسيّة يصدق عليها نقايضها بالحمل الشائع، فالنار الذهنيّة نار بالحمل الذاتي الأولي، وهي ليست بنار بالحمل الشائع الصناعي، وليس حال الصور الكونيّة الدنيويّة كذلك، فلا يصدق على النار الموجودة في الخارج أنّها ليست ناراً.

وقد وقف رحمه الله عند هذا الفرق وأجاد فيها أفاد هنالك.

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع، مصدر سابق: ج ٣، ص ٣٠٢.

الفصل الثامن^(١)

في البعث

(١) عرض المصنف لهذا البحث في: الشواهد الربوبيّة، مصدر سابق: ص ٢٨٧.

تمهيد

لقد أريد لهذا الفصل أن يعرّف مصطلحاً ومفردة من مفردات عالم المعاد والآخرة وهو: البعث، والانتقال من مرحلة ما بعد الموت إلى مرحلة الحشر والآخرة، وذلك لأنَّ الكثير مِنْ يغادر هذه الدنيا يرقد في قبره الحقيقي الذي عرفت أنه عبارة عن المئات المحبيطة بالإنسان مَا أفرزته أعماله وأقواله في الدنيا، ليتم استعداده وتقوى قواه لتصبح قادرة على درك المناسب من الصور الأخروية مما أُعد لها في معادها الجسماني، وأمّا القلة وهم الذين ارتقوا إلى عالم الروحانية التامة والتجرد فلهم قبرهم الذي يغدو مزاراً للملائكة المقربين، كيف وقد علمت أنَّ الإنسان له الأهلية لأن يتسامي ويتعالى ليكون إنساناً ملكاً، أو ما هو أشرف.

هذا الفصل منحصر بنصّ فرد، لأنَّه لا يشتمل إلَّا على بيان اصطلاح واحد وهو: البعث والتنبيه للقابعين الرقادين في قبورهم الحقيقية بعد أن أصبحوا أصحاب أهلية للولوج إلى دار الآخرة ونيل حظوظهم منها.

مفاد البعث

أَمَّا البعثُ فهو خروجُ النَّفْسِ عن غُبَارِ هذِهِ الْمَهَيَاتِ الْمُحِيطَةِ بِهَا كَمَا يَخْرُجُ الْجَنِينُ مِنَ الْقَرَارِ الْمَكِينِ، وَقَدْ مَرَّتِ الإِشَارَةُ إِلَى أَنَّ الْقَبْرَ الْحَقِيقِيَّ هُوَ انْغَماْرُ النَّفْسِ وَانْحِصَارُهَا بَعْدَ مَوْتِ الْبَدْنِ فِي تِلْكَ الْمَهَيَاتِ الْمُكْتَنِفَةِ^(١)، فَهِيَ مَا بَيْنَ الْمَوْتِ وَالْبَعْثِ بِمَنْزِلَةِ الْجَنِينِ أَوِ النَّائِمِ، لَمْ تَقُو قَوَاهَا وَمَشَاعِرُهَا لِإِدْرَاكِ الْمَدْرَكَاتِ الْآخِرَةِ، فَإِذَا جَاءَ وَقْتُ الْقِيَامِ أَنْبَثَ الْإِنْسَانُ مِنْ هَذَا الْانْغَماْرِ قَادِمًاً إِلَى اللَّهِ تَعَالَى مَتَوَجِّهًا إِلَى الْحَضْرَةِ الْإِلَهِيَّةِ، إِمَّا مَطْلُقًا حَرًّا عَنْ قِيدِ التَّعْلِقَاتِ وَأَسْرِ الشَّهَوَاتِ فَرْحَانًا بِذَاتِهِ مَسْرُورًا بِلِقَائِهِ تَعَالَى، (وَمَنْ أَحَبَّ لِقاءَ اللَّهِ أَحَبَّ اللَّهَ لِقاءَهُ)^(٢)، وَإِمَّا مَقْبُوضًا مَأْسُورًا بِأَيْدِي الْرَّاجِرَاتِ الْقَاسِرَاتِ كَارِهًا لِلِقَائِهِ تَعَالَى، (وَمَنْ كَرِهَ لِقاءَ اللَّهِ كَرِهَ اللَّهُ لِقاءَهُ)^(٣).

(١) في بعض النسخ: الكثيفة.

(٢) الكافي، مصدر سابق: ج ٥، ص ٣٥٤، الحديث ٤٣٢٠؛ مسندي أحمد، مصدر سابق:

ج ٤٣، ص ٢٧، الحديث ٢٥٨٣١، حديث صحيح؛ صحيح البخاري، مصدر سابق:

الحديث ٦٥٠٨؛ صحيح مسلم، مصدر سابق: الحديث ٢٦٨٦.

(٣) المصادر نفسها؛ ورد في الكافي بلفظ (أبغض) بدل (كره).

الشرح

يراد في هذا النص بيان معنى مفردة من مفردات عالم المعاد كثيراً ما يتزدّد ذكرها في الكتاب والنصوص المرويّة في السنة الشريفة، هي مفردة «البعث».

البعث في اللغة: من «بَعَثَهُ يَبْعَثُهُ بَعْثاً»: أرسله وحده، وبعث به: أرسله مع غيره... والبعث في كلام العرب على وجهين: أحدهما الإرسال، كقوله تعالى: ﴿ثُمَّ بَعَثْنَا مِنْ بَعْدِهِمْ مُوسَى﴾ (الأعراف: ١٠٣)، معناه (أرسلنا). والبعث إثارة بارك أو قاعد، تقول: بعثت البعير فانبعث، أي: أثرته فثار. والبعث أيضاً: الإحياء من الله لموتي، ﴿ثُمَّ بَعَثْنَاكُمْ مِنْ بَعْدِ مَوْتِكُمْ﴾ (البقرة: ٥٦) ...^(١).

والبعث هاهنا هو خروج النفوس بعد موتها واندفاعها من ربوة قبرها الحقيقي الذي علمت أنه عبارة عن الملائكة والهيئات التي أورثتها الأعمال في الدنيا، فإن كانت حسنة كان القبر روضة من رياض الجنة وإلا فحفرة من حفر الجحيم.

إذن فهناك نحو من درك ما تورثه الملائكة من صور أخرى، إلا أنه ليس هو الدرك الذي يليق بالآخرة من إلذاذ أو إيلام، وذلك لكون الإنسان «... قريب العهد من الدنيا لم تستحكم في نفسه قوة اكتشاف الآخرة على وجه الكمال كما لم يستحكم في الجنين قوة الإحساس بالمحسوسات..»^(٢)، فكان رقدة القبر الحقيقي مرحلة من مراحل الوصول إلى الآخرة، ليكون الإنسان مستعداً مهياً للدرك ما قدّمت يداه من صور أخرى تناسب مع ما بدر عنه في دنياه ومنزله الأول، عند ذلك يُبعث من مرقده ويُثار من قبره الذي كان يؤويه ردحاً يتناسب مع أهليته لدرك تلك الصور.

(١) لسان العرب، مصدر سابق: ج ١، ص ٢٢٢ - ٢٢٣.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع، مصدر سابق: ج ٩، ص ٢١٩ - ٢٢٠.

إذن هناك رقدة ومحطة ما بين القيامة الصغرى للإنسان والبعث، وهو ما يسمى بالبرزخ وعالم القبر، حيث يتفاوت الناس إقامة فيه، وهو العالم الذي يضاهيه عالم الرحم بالنسبة للجنين، حيث لاشك في أنّ له في مرحلة متاخرة من الحمل نحواً من الدرك الحسّي إلاّ أنه ليس بالمستوى الذي يكون بعد الولادة.

إشارات النص البعث تنبيةٌ

هي حالة التدرج ورعاية المناسبة وحذر الطفرة تجدها في القوسين: النزول والصعود. الموت مرحلة أو حكم من أحكام النفس، فهو حقٌّ وضروريٌّ وطبيعيٌّ، يتربّب عليه إسقاط الشواغل والإضافات التي تحول دون التوجّه وجهة المحل الأرفع، لكنه يبدو غير كافٍ للبعض، إذ يبقى أثر الدنيا يلاحقهم حتى بعد خروجهم منها وتركها لهم ليغادروا إلى عالم آخر، يجعل مداركهم غير مؤهلة لدرك ما لهم من صور هي عبارة عن ملكاتهم التي اشتَدَّتْ وقويت بفعل تكرّر المسانح من الأفعال والأقوال حتّى غدت جوهراً وحقيقة تنشر في الآخرة.

هي الغفلة التي لا ينجو من قبضتها إلاّ الأوحدى من البشر، الموت هو الذي يخلّص من تعتصّرّهم تلك القبضة، فينكشف غطاؤه فيحتدّ البصر ويرى ما سطّره في كتابه الذي أحصى كلّ ما صدر منه، فهو لا يغادر صغيرة ولا كبيرة إلاّ أحصاها وضبطها بدقة متناهية، فإذا مات ابن آدم خفت وطأة تلك القبضة التي كانت للغفلة في الدنيا، ليكون في قبضة غفلة أخرى لكنّها ليست ضاغطة ضغط الأولى، ويكون ابن آدم قد اقترب أكثر من الآخرة، لكنّه لم يصل إليها، والكبح يقتضي وصوله، إذن لا بدّ له من إعداد ليكون مؤهلاً للوصول، فيما موتاً آخر عّما هو كان فيه، حيث كان في قبره الحقيقي، وهي مفارقة ملفتة، حيث يتبارد من الموت أن يُعبر الميت، لا أن يحيي ويعود من قبره، لكنّ التأمل يقتضي

- وقد مرّ كلامُ في هذا - بِأَنَّ الْاِنْصَارَفَ عَنِ النَّشَأَةِ يَعْدُ مَوْتًا عَنْهَا فَلَا تَكُونُ قَبْرًا، أَمَّا الإِقْبَالُ عَلَى نَشَأَةِ لَاحِقَةٍ يَجْعَلُ مِنَ النَّشَأَةِ السَّابِقَةِ قَبْرًا وَمَوْتًا، »...فَالْبَرْزَخُ مِنَامٌ وَالْبَعْثُ هُوَ التَّنبِيَّهُ مِنْهُ...«^(١) البرزخ منام لما بعده، لكنه تنبية لما قبله.

قال الشيخ ابن عربى: «فَإِنَّ الدُّنْيَا بِالْإِنْسَانِ حَامِلٌ، وَالْهَرَمٌ شَهْرٌ وَلَادَتِهَا، فَتَقْدِفُهُ مِنْ بَطْنِهَا إِلَى الْبَرْزَخِ، وَهُوَ الْمَنْزَلُ الْأَوَّلُ مِنْ مَنَازِلِ الْآخِرَةِ، فَيُتَرَّبَّ فِيهِ كَمَا يُتَرَّبَّ الْمُولُودُ إِلَى يَوْمِ الْبَعْثِ»^(٢).

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع، مصدر سابق: ج ٩، ص ٢٢٤، حاشية ٢.

(٢) الفتوحات المكية، مصدر سابق: ج ٤، ص ٢٨٢.

الفصل التاسع^(١)

في الحشر

(١) عرض المصنف لهذا البحث في: الشواهد الربويّة، مصدر سابق: ص ٢٨٧.

تمهيد

يراد هنا تناول الأمور التالية:

- ١ . بيان وجه تنوع حشر الإنسان أنواعاً مختلفة، وتأييد ذلك بآيات عديدة.
 - ٢ . بيان وجود البدن المحسور في الآخرة يوم النشور فهو داخل في البدن الطبيعي لا يموت بموته، وهو متوسط بين الطبيعي والآخر العقلي.
 - ٣ . بيان عدد نشأت عالم الإمكان، وأنّ الإنسان حقيقةٌ مجتمعةٌ بالقوة من تلك العالم.
 - ٤ . بيان مصير من تغلب عليه نشأة من النشأت المذكورة، وأنَّ مَنْ غلب عليه الحسُّ وعدم رجاء الآخرة أليف غصَّة وحسرة، ذلك هلاك ما يشتاق إليه مع بقاء شوقه وانجدابه إليه، وأمّا من جعل المحسوس قنطرة للوصول إلى الصور الأخرىّة فماله إلى نعيم الجنة والخلاص من عذاب النار، وأمّا الذي غلت عليه قوَّة العقل فصار عالماً علمياً ماضاهياً للعالم العيني من خلال كسب المعارف الحقة والعلوم الإلهية فهو يؤوِّل إلى عالم الإله وما فيه من صور إلهية ومُثُل نورِيَّة بشرط الزهد الحقيقى والرغبة عن أغراض النفس والهوى.
- وقد تم عرض هذا كله مفصلاً من خلال النصوص التالية:

النص الأول: حشر الإنسان أنواعاً متكررة، وقد أشار إلى هذا من خلال

أمرين:

- ١ . ما ذهب إليه من أنَّ الإنسان في الآخرة جنس تحته أنواع كثيرة.
- ٢ . شواهد قرآنية عديدة تفيد الحشر المتّنّع للإنسان الكاشف عن كثرته كثرة نوعية.

النص الثاني: البدن المحسور، وهو الحيوان الصوري الأخرى الذي يكون بروزاً وواسطة ما بين النفس الناطقة والبدن الطبيعي، وهو الذي يتشكّل من

المؤسسات والملوك المكتسبة من خلال تكرر الأفعال والأقوال المناسبة.

النصّ الثالث: أجناس العالم الثلاثة: عالم الطبيعتَيْن، وعالم المثال المنفصل وهو عالم الصور المقدارِيَّة، وعالم العقل. والإنسان حقيقة مجتمعة بالقوّة منها، فيؤول إليها بحسب ما يغلب عليه من القوى.

النص الأول

حشر الإنسان أنواعاً متكثرة

قد سبق أنَّ الإنسانَ نوعٌ واحدٌ متفقُ الأفرادِ في هذا العالم، وأمّا في النشأةِ الآخرةِ فأنواعُه متكثرةٌ كثرةً لا تُحصى^(١)، لأنَّ صورَه النفسيَّة هي مادةٌ قابلةٌ لصورٍ أخرويَّةٍ شتَّى بحسبِ هيئاتِ وملكاتٍ مكتسبةٍ ألبسَها اللهُ يومَ الآخرةِ بِصُورٍ تُناسبُها فِي حشرِ إليها وبها؛ كما قال تعالى: ﴿يَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ فَتَأْتُونَ أَفْواجًا﴾ (النَّبَا: ١٨) فَحشرُ الخلائقِ مختلفَةُ الأنحاءِ حسبَ الأعماليِّ والملكاتِ والآراءِ؛ فلقوْمٌ على سبيلِ الوفودِ: ﴿يَوْمَ نَحْشُرُ الْمُتَقِينَ إِلَى الرَّحْمَنِ وَقَدًا﴾ (مرِيم: ٨٥) ولقوْمٌ على سبيلِ التعذيبِ: ﴿وَيَوْمَ يُحْشَرُ أَعْدَاءُ اللَّهِ إِلَى النَّارِ﴾ (فَصْلُت: ١٩) ولقوْمٌ كما قال تعالى: ﴿وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَى﴾ (طه: ١٤) ولقوْمٌ كما قال: ﴿وَنَحْشُرُ الْمُجْرِمِينَ يَوْمَئِذٍ رُّزْقاً﴾ (طه: ١٠٦) ولقوْمٌ: ﴿إِذَا أَغْلَلْتَ فِي أَعْنَاقِهِمْ وَالسَّلَاسِلُ يُسْحَبُونَ * فِي الْحَمِيمِ ثُمَّ فِي التَّارِ يُسْجَرُونَ﴾ (غافر: ٧١ - ٧٢) ولقوْمٌ على سبيلِ التعظيمِ والتَّكريمِ، كقوله: ﴿سَلَامٌ عَلَيْكُمْ طِبْتُمْ فَادْخُلُوهَا خَالِدِينَ﴾ (الزَّمَر: ٧٣)، وقوله: ﴿ا دُخُلُوهَا سَلَامٌ آمِنِينَ﴾ (الحجر: ٤٦)، ولقوْمٌ هُمُ الأساريِّ كما قال تعالى: ﴿خُذُوهُ فَعَلُوهُ * ثُمَّ الْجَحِيمَ صَلُوهُ * ثُمَّ فِي سِلْسِلَةٍ ذَرُّهُمْ سَبْعُونَ ذِرَاعًا فَاسْلُكُوهُ﴾ (الحاقة: ٣٠ - ٣٤).

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

وبالجملة: كُلُّ أَحَدٍ إِلَى غَايَةِ سعيهِ وعْمَلِهِ إِلَى مَا يُحِبُّهُ وَيُهُواهُ، حَتَّى
أَنَّهُ لَوْ أَحَبَّ أَحَدًا حَجَرًا لَحَسِرَ مَعَهُ؛ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ
مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ﴾ (الأنبياء: ٩٨) وَقَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿أَحْشُرُوا
الَّذِينَ ظَلَمُوا وَآزْوَاجُهُمْ...﴾ (الصفات: ٢٦).

فَإِنْ تَكُرُّ الْأَفْاعِيلِ - كَمَا مَرَّ - يُوجِبُ حدوثِ الْمُلْكَاتِ، وَكُلُّ مُلْكَةٍ
تَغْلِبُ عَلَى نَفْسِ الْإِنْسَانِ تُتَصَوِّرُ فِي الْقِيَامَةِ بِصُورَةٍ تَنَاسُبُهَا؛ ﴿فُلْ كُلُّ
يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ﴾ (الإسراء: ٨٤). وَلَا شَكَّ أَنَّ أَفْاعِيلَ الْأَشْقِيَاءِ
الْمَرْدُودِينَ إِنَّمَا هِيَ بِحَسْبِ هِمَمِهِمِ الْقَاصِرَةِ النَّازِلَةِ فِي مَرَاطِبِ الْبَرَازِخِ
الْحَيْوَانِيَّةِ وَتَصُورُهُمْ مَقْصُورَةً عَلَى الْأَغْرَاضِ الشَّهُوَيَّةِ الْبَهِيمِيَّةِ
وَالْغَضْبِيَّةِ السَّبْعِيَّةِ الْغَالِبَةِ عَلَى نَفْوِهِمْ، فَلَا جَرْمَ يَكُونُ حَشْرُهُمْ فِي
الْقِيَامَةِ عَلَى صُورِ تِلْكَ الْحَيْوَانَاتِ وَهِيَاتِهِا؛ فَإِنَّ الْأَبْدَانَ - سِيَّما
الْأَخْرَوِيَّةَ - بِهِيَاتِهَا وَأَشْكَالِهَا الْمَحْسُوسَةِ قَوْالِبُ لِلنَّفَوِينَ بِهِيَاتِهِا
وَصَفَاتِهِا الْمَعْنُوَيَّةِ؛ وَأَشِيرُ إِلَيْهِ بِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَإِذَا الْوُحُوشُ حُشِرْتُ﴾
(التَّكْوِير: ٥) وَقَوْلُهُ: ﴿يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ قَدِ اسْتَكْرِثْتُمْ مِنَ الْإِنْسِ...﴾
(الأنعام: ١٦٨) وَفِي الْحَدِيثِ قَوْلُهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: «يُحْشِرُ النَّاسُ عَلَى
[صُورِ] نِيَّاتِهِمْ»^(١) وَقَوْلُهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: «يُحْشِرُ بَعْضُ النَّاسِ عَلَى
صُورَةٍ تَحْسُنُ عَنْدَهَا الْقِرْدَةُ وَالْخَنَازِيرِ»^(٢).

(١) الكافي، مصدر سابق: ج ٩، ص ٣٩٢، الحديث ١. لم ترد كلمة (صور)، صحيح الجامع الصغير، محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، الطبعة الثالثة، ١٤٩٨ هـ: ج ٢، ص ١٣٣٥، الحديث ٨٠٤٢.

(٢) مجمع البيان، فضل بن الحسن الطبرسي، تصحيح: محمد جواد البلاغي، انتشارات ناصر خسرو، طهران، الطبعة الثالثة، ١٣٧٢ هـ: ج ١٠، ص ٦٤٢، سورة النبأ: ١٨.

الشرح

لا جديد يذكر هنا، وإنما إمعانٌ في بيان حقيقة معاد الإنسان الجسmini ووجه تنوّعه، وحشر الإنسان بصور وحقائق متباعدة، مع أنه نوع واحد وحقيقة فاردة توجد في كلّ فرد، إنما الذي نوع صور الإنسان أمران:

الأول: مادته، وقد علمت أنها القوّة الخيالية، وهي لكونها الألطف وجوداً والأبسط جوهراً فهي الأسرع قبولاً للصور والأشرف صوراً.

الثاني: هيئاته وملكاته المكتسبة من تكرّر الأفاعيل والأقاويل مما يؤدي اشتدادها إلى أن تصير صوراً جوهرية تكون معاداً لصاحبه، إذ كلّ فعل يتكرّر يناسب صورة جوهرية من الصور الجوهرية المختلفة.

ثم تجد المصنف رحمه الله يدلّ على ذلك بآيات عديدة يمكن عرض وجه استفادته منها لبيان المطلوب، من خلال النقاط التالية:

١. هناك جزاء لأقوام الحشر مختلفٌ يدور بين التعظيم والتكرير وبين التنكيل والتوهين.

٢. لا شكّ أن المستحق ليس على شاكلة واحدة، وإلا فإنما الكل يكون مكرّماً معظماً أو منكلاً به مهاناً.

٣. إذن فالمحشورون على صور، منها: ما يستحقّ التعظيم والتكرير، ومنها: ما يستحق الإهانة والتنكيل.

٤. حتى إذا كان هناك تنوّع في التعظيم والتكرير وكذلك في التنكيل والتكرير فلصور مختلفة أيضاً.

٥. الصور الأخرى ملكات صارت في الآخرة صوراً جوهرية يبعث صاحبها بها، وقد ثبت أن مادة هذه الصور هي القوّة الخيالية.

٦. الملكات وليدة تكرّر أفعال وأقوال مناسبة.

إشارات النص

الإنسان جنس في الآخرة

قال المصنف رحمه الله: «النفوس الإنسانية منقسمة إلى ثلاثة أقسام بحسب العاقبة؛ العالون: وهم المقربون، والتوسطون: وهم أصحاب اليمين، والنازلون في المهاوي: وهم أصحاب الشمالي».

وانقسام الناس إلى هذه الأقسام في القيامة انقسام بحسب الذات والحقيقة لا بحسب العوارض الصنفية، بل لكلٌ من هذه الثلاثة معنى جنسيٍ تحته أنواع كثيرة، مع أنّ نوع البشر بحسب الخلقة يكون واحداً، وأفراده متماثلة الحقيقة مادةً وصوراً، بدنًا ونفساً، ﴿فُلِّ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُم﴾ (الكهف: ١١٠)، وهذا من باب العجائب التي لا يعلمها بالبرهان إلّا الراسخون في العلم.

وفي القرآن الكريم آيات كثيرة في هذا المعنى، مثل قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ النَّاسُ إِلَّا أُمَّةً وَاحِدَةً فَآخْتَلَفُوا﴾ (يوحنا: ١٩) وقوله: ﴿يَوْمَئِذٍ يَصُدُّرُ النَّاسُ أَشْتَاتًا لَيُرَوُا أَعْمَالَهُم﴾ (الزلزلة: ٦) وقوله: ﴿وَامْتَأْرُوا الْيَوْمَ أَيُّهَا الْمُجْرِمُونَ﴾ (يسوع: ٥٩) وقوله في صفة المشركين وكفرة أهل الكتاب: ﴿أُولَئِكَ هُمْ شَرُّ الْبَرِيَّةِ﴾ (البيتنة: ٦) وفي صفة المؤمنين: ﴿أُولَئِكَ هُمْ خَيْرُ الْبَرِيَّةِ﴾ (البيتنة: ٧)... فعلم أنّ اللطيفة الإنسانية فيها قوّةً أنواع كثيرة من الملائكة والشياطين والسبع والبهائم، ثم تتصوّر بصورة ما يغلب عليها خلقها وملكتها واعتقادها لأجل تكرّر الأفاعيل وتقرّر الأسواق والنيّات الحاصلة منها المناسبة لذلك النوع، وإليه أشير بقوله عليه السلام: يُحشر الناس على صور نياتهم^(١)...^(٢).

(١) تقدّم تخرّيجه.

(٢) أجوبة المسائل، صدر الدين الشيرازي، إشراف: السيد محمد خامنئي، تصحيح وتحقيق: عبد الله شكيبيا، بنیاد حکمت اسلامی صدراء، قم-إیران، الطبعة الأولى، ١٣٧٨ ش: ص ٤٦.

تجسم الأعمال والتناسخ الملكي

قال المصنف رحمه الله: «وأماماً تحول النفس من نشأة الطبيعة الدنيوية إلى النشأة الأخروية وصيروتها بحسب ملكاتها وأحوالها مصورة بصورة أخروية حيوانية أو غيرها، حسنة بيئة نورية، أو قبيحة رديئة ظلمانية، سبعية أو بهيمية متخالفة الأنواع حاملة من أعماله وأفعاله الدنيوية الكاسبة لتلك الصور والهيئات، فليس ذلك مخالفًا للتحقيق بل هو أمر ثابت بالبرهان محقق عند أئمة الكشف والعيان، مستفاد من أرباب الشرائع الحقة وسائر الأديان، دلت عليه ظواهر النصوص القرآنية والأحاديث النبوية، والسنة مشحونة بذكر تجسم الفوس بصور أخلاقها وعاداتها ونيّاتها واعتقاداتها صريحاً أو تلويناً...»^(١).

لقد تم الكلام في هذا النص من كلام المصنف رحمه الله في أبحاث الجزء الأول من شرح كتاب المعاد^(٢)، إلا أنّ الذي يراد الإشارة إليه أمور عدّة هي التالية:

١. تجسم الأعمال، أي: تصوّرها بصورة جوهرية مناسبة للأعمال المتكررة والتي تورث ملكات وهيئات مناسبة لها، وبعد أن كان العمل قائماً بموضوع يصبح جهراً مستقلاً عن الموضوع فهو جوهر، والجوهر لا يقوم في موضوع، سيما إذا كان مجرّداً عن المادة أخروياً.

٢. التناسخ الذي قامت الأدلة على امتناعه هو التناسخ الملكي، وأماماً التجسم المذكور أو تحول النفس وتصوّرها بالصور المختلفة فهو التناسخ الملكي الذي لا ضير في وقوعه، بل قامت الأدلة على وقوعه.

٣. عرض البرهان على ثبوت التناسخ أو التحول المذكور، من خلال ما أفاده الحكيم الآملي رحمه الله: «...أماماً إثبات تجسم الأعمال بالبرهان، فيناسبه على

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع، مصدر سابق: ج ٩، ص ٥.

(٢) كتاب المعاد، شرح الأسفار الأربع لصدر الدين الشيرازي، مصدر سابق: ج ١، ص ٨٧.

نحو الإجمال أن يقال: قد اتّضح بالبرهان والوجdan من أن الشيء بحقيقةه وماهيتّه يوجد في الأذهان لا بصورته وشبحه، وقد حقّق ذلك في مبحث الوجود الذهني... وإنما التفاوت بينه في الخارج وبينه في الذهن بحسب التفاوت في الوجودين، فماهية النار الموجودة في الخارج... بعينها تلك الماهية في الذهن ولكن لا يتّرب عليها شيء من... الآثار الخارجية وإنما يتّرب عليها آثار الكيف النفسي، ومنشأ التفاوت إنما هو تفاوت نشأة الوجود خارجاً وذهناً، فماهية النار إذا ظهرت بالوجود الخارجي تفعل في جسم قابل للحرق فعلها فتصيره ناراً مثلها، وإذا وجدت في مادة أخرى، كالقوة الحسّية أو الخيالية، تؤثّر أثراً آخر غير ما ظهر منها في النشأة الأولى، وإذا وجدت في العاقلة يكون لها أثر آخر... والنار هي في النشأت الثلاث... وأصل ذلك كله هو إمكان تفاوت آثار الشيء بحسب نشأت وجوده مع كونه هو هو بحسب الماهية...»^(١)، وذلك لأصالة الوجود واعتبارية الماهية، ولا متناع التشكيك في الماهية، وذلك للزومه إلى تغيير الذاتيات الذي بدوره يؤدي إلى تغيير الذات، أو لأنّ ما ذهب إليه المصطف رحمه الله وتكرّر منه في هذا الجزء من الأسفار من أنّ النّفوس الإنسانية في أوائل فطرتها من نوع وصيروتها في الفطرة الثانية أنواعاً أو أجناساً كثيرة^(٢).

(١) درر الفوائد، مصدر سابق: ج٢، ص ٦٤ - ٦٥.

(٢) انظر: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع، مصدر سابق: ج٩، ص ٢٠.

النص الثاني

البدن الحشور يوم القيمة

تبصرةٌ أخرىَّةٌ: إنَّ في داخِلِ بَدْنِ كُلِّ إِنْسَانٍ وَمَكْمَنٍ جَوْفَهُ حَيْوانًا صُورِيًّاً بِجَمِيعِ أَعْصَاءِهِ وَأَشْكَالِهِ وَقَوَاهُ وَحَواَسِهِ، هُوَ مُوْجَدٌ قَائِمٌ بِالْفَعْلِ لَا يَمُوتُ بِمَوْتِ هَذَا الْبَدْنِ، وَهُوَ الْمَحْشُورُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ بِصُورَتِهِ الْمَنَاسِبَةِ لِعَنَّا، وَهُوَ الَّذِي يُشَابِّهُ وَيُعَاقِبُ، وَلَيْسَ حَيَاتُهُ كَحَيَاةِ هَذَا الْبَدْنِ الْمَرْكِبِ عَرْضِيًّا وَارْدَةً عَلَيْهِ مِنَ الْخَارِجِ، وَإِنَّمَا حَيَاتُهُ كَحَيَاةِ النَّفْسِ ذَاتِيَّةً، وَهُوَ حَيْوانٌ مُتَوَسِّطٌ بَيْنَ الْحَيْوَانِ الْعُقْلِيِّ وَالْحَيْوَانِ الْحَسِيِّ يُحْشَرُ فِي الْقِيَامَةِ عَلَى صُورَةِ هَيَّاتٍ وَمُلْكَاتٍ كَسْبِتُهَا النَّفْسُ بِيَدِهَا الْعَمَالَةِ. وَبِهَذَا يَرْجِعُ وَيَؤْوِلُ مَعْنَى التَّنَاسُخِ الْمَنْقُولِ عَنِ الْحَكَمَاءِ الْأَقْدَمِينَ كَأَفْلَاطُونَ وَمَنْ سَبَقَهُ مِثْلَ سَقْرَاطَ وَفِيَثَاغُورَسَ وَغَيْرِهِمَا مِنَ الْأَسَاطِينِ كَمَا مَرَّتِ الْإِشَارَةُ إِلَيْهِ، وَكَذَا مَا وَرَدَ فِي لِسَانِ النَّبُوَاتِ، وَعَلَيْهِ يُحْمَلُ الْآيَاتُ الْمُشَيرَةُ إِلَى التَّنَاسُخِ، وَكَذَا قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿وَإِذَا وَقَعَ الْقَوْلُ عَلَيْهِمْ أَخْرَجْنَا لَهُمْ دَابَّةً مِنَ الْأَرْضِ تُكَلِّمُهُمْ أَنَّ النَّاسَ كَانُوا بِإِيمَانِنَا لَا يُوقَنُونَ﴾ (النَّمَل: ٨٢)، وَقَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿وَيَوْمَ نَحْشُرُ مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ فَوْجًا مِمَّنْ يُكَذِّبُ بِإِيمَانِنَا فَهُمْ يُوَزَّعُونَ﴾ (النَّمَل: ٨٣)، وَقَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿يَوْمَئِذٍ يَتَفَرَّقُونَ﴾ (الرُّوم: ١٤). كُلُّ ذَلِكَ إِشَارَةٌ إِلَى انْقِلَابِ النَّفْوَسِ فِي جُوهرِهَا وَصِيرُورَتِهَا مِنْ أَفْوَاجِ الْأَمَمِ الصَّامِتَةِ وَخَرْوِجَهَا يَوْمَ النَّشُورِ إِذَا بُعْثَرَ مَا فِي الْقَبُورِ وَحُصِّلَ مَا فِي الصُّدُورِ، عَلَى صُورَةِ أَنْوَاعِ الْحَيْوَانَاتِ مِنَ السَّبَاعِ وَالْمُؤْذِيَاتِ وَالْبَهَائِمِ وَالْوَحْوَشِ وَالشَّيَاطِينِ.

الشرح

لا جديد لها هنا ولا مزيد، وإنما تذكير وتأكيد، وهو ما يمكن عرضه من خلال الأمرين التاليين:

١. بدن الآخرة.
٢. مما يتشكل بدن الآخرة.

١. بدن الآخرة

يمكن عرض خواص هذا البدن من خلال التالي:

أ. بدن الإنسان الأخرى موجود داخل بدن الإنسان

وقد استدلّ رحمة الله على وجوده في الأبحاث السابقة، حيث قال هنالك: «واعلم أنّ القوى القائمة بالبدن وأعضائه - وهو الإنسان الطبيعي - ظلال ومثل للنفس المدبّرة وقوها، وهي الإنسان النفسي الأخرى، وذلك الإنسان البرزخي بقواه وأعضائه النفسانية ظلال ومثل لليان العقلي وجهاته... فهذا البدن الطبيعي وأعضاوه وهيئاته ظلال ظلال، ومثل مثل لما في العقل الإنساني. أمّا أنّ قوى الإنسان الطبيعي الذي بمنزلة قشر وغلاف للإنسان الحيواني المحشور في الآخرة التي هي دار الحياة... فالدليل عليه: أنّ الإنسان إذا ركّدت قواه الظاهرة وحواسه البدنية بالنوم أو الأعمال [الإغماء]... كثيراً ما يجد من نفسه أنه يسمع ويرى ويشمّ ويلمس ويبطش ويمشي، فله في ذاته هذه المشاعر والقوى والآلات من غير نقصان... لكنّها ليست ثابتة في هذا العالم، أي: عالم الحسّ والشهادة، وإلا لشاهدتها كلّ سليم الحسّ، وليس كذلك...»^(١).

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع، مصدر سابق: ج ٩، ص ٩٨، ٧٠؛ كتاب المعاد، شرح الأسفار الأربع لصدر الدين الشيرازي، مصدر سابق: ج ٢، ص ٩.

ب. بدن الآخرة حي لا يموت

وذلك لتجريده عن المادة، وهذا ما يمكن توضيحه أكثر من خلال إثبات
برزخيته أولاً وإثبات تجريده ثانياً.

البدن الآخروي ببرزخٍ

الفرض: بدن الآخرة موجود، وهو ما تم الكلام فيه آنفًا.

المدعى: بدن الآخرة خيالي ببرزخ بين الطبيعي والعقلي.

البرهان: لا يمكن للنور الأسفهيد، الذي هو النفس الناطقة وهي اللطيف في
الغاية، أن تتصرف في الكثيف في الغاية من دون متوسط؛ قال الحكيم السبزواري:

والنور الأسفهيد هذا مظهره
منه مطايها ركبتها عسکره

بل عرشه قالبه المثالی
كالنوم، ثم هذه المجالی

- النور الأسفهيد: النفس الناطقة.

- هذا مظهره: الروح البخاري مظهر النور الأسفهيد.

- المطاي: أقسام الروح البخاري الثلاثة:

وثلّت الروح: فنسانی^(١)
ثم طبیعی وحیوانی^(٢)

- عساکره: عساکر النور الأسفهيد التي هي قوى النفس.

- عرشه المثالی: عرش النور الأسفهيد الذي يدير من خلاله أمور مملكة
البدن هو القالب المثالی، أي: البدن الآخروي المذكور، ومعنى إضرابه رحمه الله
هو المطلوب حيث يقول: «يعني إن سألت الحق فمتعلقه الأول هو الصورة
المثالیة، فهذا الروح متوسط في اللطافة بينها وبين ما دونها...»^(٢).

إذن، هناك رأيان فيما يكون واسطة بين النفس التي هي أمر نوري مجرّد

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

(٢) المصدر نفسه: ج ٥، ص ١٠٣ - ١٠٤.

والبدن الطبيعي الذي هو ظلماني مقارن:

١. الروح البخاري المتكون من لطيف الخلط.
٢. الصورة المثالية، أو البدن الأخرىوي، وهو ما انقلب إليه رحمه الله معروضاً عن الأول^(١).

البدن الأخرىوي حي لا يموت

الفرض: البدن الأخرىوي برزخي، أي: مجرد عن المادة، وإلا لكان طبيعياً، هذا خلف.

المدعى: البدن الأخرىوي حي لا يموت
البرهان:

البدن الأخرىوي	مُجَرَّد عن المادة
كل مجرّد عن المادة	حي لا يموت
∴ البدن الأخرىوي	حي لا يموت

أما الصغرى فلأنه برزخي، أي: غير طبيعي، وما ليس بطبيعي يكون مجرداً عن المادة. وأما الكبرى فلعدم وجود استعداد الفناء، وإلا للزم وجود موضوع له، وموضوع الاستعداد هو المادة، هذا خلف.

٢. مم يتشكل بدن الآخرة

يتتشكل هذا البدن الأخرىوي الذي عرفت أنه حيوان - أي: حي - بين الحيوان العقلي والحيوان الحسي الطبيعي، من هيئات وملكات يتم اكتسابها من خلال تكرار الأفعال المناسبة، وقد علمت أن هذه الملكات تشتد لتكون في الآخرة الصورة التي يحشر بها صاحب تلك الملكات والهيئات، وهذا هو المراد

(١) وهو ما أكد في الحاشية (٣) من الحكم المتعالية في الأسفار العقلية الأربع، مصدر سابق:

ج٩، ٢٢٧.

بالتناصح الملحوظي الذي ورد في كلمات الحكماء الإلهيين.

إشارات النص

الحيوان البرزخي الصوري

قال الحكيم السبزواري رحمه الله: «أي: لا مادة له، وهو الحيوان البرزخي الذي هو المتعلق الأول للنفس في الدنيا والروح البحاري متعلق ثانٍ، وهذا البدن، الذي قشر وغلاف له، متعلق ثالث»^(١).

وقال في منظومته:

والنور الأسفهبد هذا مظهره
منه مطايا ركبتها عسکره
بل عرشه قالبه المثالي
كالنوم، ثم هذه المجالی^(٢)
قد أشار رحمه الله إلى رأين في المتعلق الأول للنفس الناطقة:

١. الروح البحاري، وهو ما قبل الإضراب بـ«بل».
٢. الصورة المثالیّة، هي القالب المثالي والمتعلق الأول للنفس المذكورة، وهو الحق، كما أفاد رحمه الله^(٣).

وقال الحكيم السبزواري معلقاً: «قد علمت أنّ الروح البحاري من موجودات عالم الطبيعة، وأمّا البدن المثالي المعبر بالقالب المثالي والبدن النوري أيضاً فهو مجرد عن المادة وأحكامها، ويرزخ بين المجرد المحسن وبين المادي الصرف، فالقالب المثالي من صنع النفس، والعرش محل إنفاذ حكم ذي العرش... فالقالب المثالي هو المتعلق الأول لذلك النور الأسفهبد، وذلك النور الأسفهبد يتعلّق بيديه الطبيعي بعد تعلقه بذلك البدن النوري، والروح البحاري

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع، مصدر سابق: ج ٩، ص ٢٢٧.

(٢) شرح المنظومة، مصدر سابق: ج ٥، ص ٩٧.

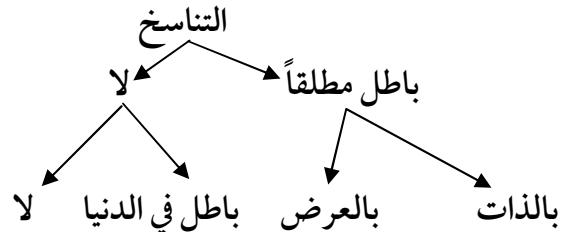
(٣) المصدر نفسه: ص ١٠٣.

- أعني: متعلقه الأول - هو ذلك العرش، ومتصلقه الثاني هو الروحي البخاري، ومتصلقه الثالث هو بدن الطبيعي، وإن كان كل واحد منها من مراتبه...»^(١).

تأويل التناسخ

لقد كان التناسخ ومازالت مورد إعجال في مسألة المعاد الجسدي، حيث يمكن رصد آراء ثلاثة حوله:

١. ممتنع بالذات، والأدلة التي سيقت في هذا الجزء من كتاب الأسفار.
 ٢. ليس ممتنعاً بالذات ولا يوجد برهان تام على إثبات امتناعه^(٢).
 ٣. التناسخ الذي يكون بعود الروح إلى البدن في الآخرة لا ضير فيه، بل هو مما أجازه الشرع^(٣) وقال بضرورة وقوعه وتحققه. نعم، التناسخ الذي هو عبارة عن عود الروح إلى بدن في هذه النشأة فهو مما لا يجوز.
- ثم يمكن عرض الأقسام ثانية من خلال المخطط التالي:



المراد بالباطل مطلقاً: في الدنيا والآخرة، وأمّا بالذات - أي: في نفسه - فباطل بغض النظر عن أي شيء مما عداه. وأمّا بالعرض، أي: لكونه يلزم منه سدّ باب المعاد الجسدي، وكأنّ من ذهب إلى هذا لم ير فرقاً بين التناسخ والمعاد

(١) المصدر نفسه: ص ١٠٣ ، حاشية ١٨.

(٢) علم النفس الفلسفي، دروس الأستاذ غلام رضا فياضي - بالفارسية - تحقيق وتدوين: محمد تقى يوسفى: ص ٤٤٤ .

(٣) تهافت الفلاسفة، مصدر سابق: ص ٢٤٣ .

الجساني.

وأمّا التناسخ الباطل في الدنيا فللزومه سدّ باب المعاد أيضاً، حيث ستبقى الأرواح تنتقل في هذه الدنيا من بدنٍ لآخر، وبالتالي فلا نشأة أخرى، وأمّا التناسخ الجائز فهو الانتقال من بدن الدنيا إلى بدن في الآخرة.

والذي زاد في تعقيد المسألة هو أنّ كثيراً من النصوص الدينية تقيد بظاهرها التناسخ، وكذلك كلمات الأكابر من أهل الحكمة الإلهيّة.

ولذلك كان الجمع بين الامتناع والواقع هو القول بالتناسخ الملكوي وتجسيم الأفعال، وإطلاق التناسخ على تحول النفس وتطورها بالصور المناسبة للأعمال والملكات فهو من باب المشاكلة ليس إلا^(١).

(١) درر الفوائد، مصدر سابق: ج ٢، ص ٤٦٤.

النص الثالث

الإِنْسَانُ حَقِيقَةٌ مُجَمَّعَةٌ مِنَ الْعَوَالِمِ الْثَلَاثَةِ

تذكرةٌ توضيحيةٌ^(١)

إِنَّ أَجْنَاسَ الْعَوَالِمِ وَالنَّشَائِتِ ثَلَاثَةٌ:

إِحْدَاهَا: النَّشَاءُ الْأُولَى، وَهِيَ عَالَمُ الطَّبِيعَيَّاتِ وَالْمَادِيَّاتِ الْحَادِثَاتِ
وَالْكَائِنَاتِ الْفَاسِدَاتِ.

وَثَانِيَهَا: النَّشَاءُ الْوَسْطَى، وَهِيَ عَالَمُ الصُّورِ الْمَدَارِيَّاتِ وَالْمَحْسُوسَاتِ
الصُّورِيَّاتِ بِلَا مَادَّةٍ.

ثَالِثُهَا: النَّشَاءُ الْثَالِثَةُ، وَهِيَ عَالَمُ الصُّورِ الْعَقْلِيَّاتِ وَالْمُثَلِّ الْمَفَارِقَاتِ.
فَالنَّشَاءُ الْأُولَى بِائِدَّةٌ دَاهِرَّةٌ مُتَبَدِّلَةٌ زَائِلَةٌ، بِخَلَافِ الْأَخِيرَتِينِ،
وَخُصُوصًاً الْثَالِثَةُ، وَهِيَ مَأْوَى الْكَمْلِ وَمَرْجُعُ الْكَامِلِينِ وَمَعَادُ الْمَقْرَبِينِ،
وَالإِنْسَانُ حَقِيقَةٌ مُجَمَّعَةٌ بِالْقُوَّةِ مِنْ هَذِهِ الْعَوَالِمِ وَالنَّشَائِتِ بِحسبِ
مَشَاعِرِهِ الْثَالِثَةِ: مَشْعُرُ الْحَسْنِ وَمَبْدُؤُ الطَّبِيعِ، وَمَشْعُرُ التَّخَيِّلِ وَمَبْدُؤُ
النَّفْسِ، وَمَشْعُرُ التَّعْقِلِ وَمَبْدُؤُ الْعَقْلِ.

وَالنَّفْسُ^(٢) الْإِنْسَانِيَّةُ فِي بِدَايَةِ تَكُونُهَا وَأَوَّلِ خَلْقَتِهَا هِيَ بِالْقُوَّةِ فِي
نَشَائِتِهَا الْثَلَاثِ؛ لِأَنَّهَا كَانَتْ قَبْلَ وُجُودِهَا فِي مَكْمِنِ الْإِمْكَانِ وَكَتْمِ
الْخَفَاءِ؛ كَمَا قَالَ تَعَالَى: ﴿وَقَدْ حَلَقْتُكَ مِنْ قَبْلٍ وَلَمْ تَكُ شَيْئًا﴾ (مَرِيمٌ:

(١) المبدأ والمعاد، مصدر سابق: ص ٤٣٥.

(٢) في بعض النسخ: فالنفس.

٩)، قوله تعالى: ﴿هَلْ أَتَىٰ إِلَيْنَا مِنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئًا مَذْكُورًا﴾ (الإنسان: ١).

وكلُّ ما كان وجودُه أولاً بالقوّة فلابد أن يكون متدرجَ الحصول في أصلِ الوجودِ وكما لا تُه، ويكون متراجعاً من الأدنى إلى الأعلى ومتدرجًا من الأضعف إلى الأقوى؛ فلها في كُلٌّ من نشائتها الثلاثِ مراتبٌ وهي قوّة واستعدادٌ وكمالٌ. مثالُ ذلك: كالكتابَة؛ فلها قوّةً كما للطفل، واستعدادٌ كما للأمّي المتعلمِ المحصلِ لأسبابِ الكتابَةِ والآلاتِ ولكن لم يتعلّم بعدُ، وكمالٌ كما للقادِر على الكتابَةِ متى شاءَ مِن غيرِ كسبٍ جديِّدٍ لأجلِ حصولِ ملكَةِ راسخَةٍ في هذه الصناعة. وهو قد يكونُ محظيًّا عن الكتابَةِ منوعاً عنها لا مانعٌ داخليٌّ بل مانعٌ وجاهٌ خارجيٌّ، كما للعينِ الصَحِيحَةِ إذا لم تبصرْ لأجلِ غطاءٍ من خارج، وقد لا يكونُ كذلك لزوالِ المانعِ والجهَّبِ الخارجيَّةِ.

فالقوّةُ في الإحساسِ كما للجنيِّين عندَ كونه في الرحمِ، والاستعدادُ كما للطفل عندَ تولِّده تامَّ الآلاتِ للحواسِ، والكمالُ فيه كما للصبيِّ حينَ ترعرعَه، وكذا قياسُ مراتبِ التخييلِ ومراتبِ التعقلِ، ويقالُ لها: العقلُ الهيوانيُّ، والعقلُ بالفعلِ، والعقلُ الفعالُ. فالأولُ قوّة، والثاني استعدادٌ، والثالث كمالٌ، والرابع فوقَ كمالٍ، فهذه كُلُّها مراتبٌ متعاقبةٌ الحصول في الإنسان بحسبِ جوهِرهِ وذاتهِ.

فمنْ غالبَ عليه واحدٌ من هذه الكمالاتِ الثلاثةِ - أعني: الحسيَّ والنفسيَّ والعقليَّ - كان مألهُ إلى عالمِه وأحكامِ نشائِه ولوازِمهَا، فمنْ غالبَتْ عليه نشأةُ الحسِّ والاستكمالِ بالمستلذَاتِ الحسيَّةِ والمألفاتِ

الدنيوية، فهو بعد وفاته أليف غصّة شديدة ورهين عذاب أليم، لأنّ الدنيا ولذاتها أمرٌ مجازيٌّ لا حقيقة لها، والإحساس بها انفعالات تنفعلُ النفس بها عند الحدوث وتزول بسرعة عنها ولا تدوم، ولكن يبقى الأثر والعادة في المحبة والاستياق، فمن عشقها واشتاقها كان كمن أحبّ أمراً معدوماً محبّة مفرطة وطلب شيئاً باطلاً طلباً شديداً، وحيث لم يكن لمحبوبه أثر ولا لطلبه ثمر فهو في هذه الحال في غصّة شديدة وألم دائم.

كذلك حال طلبة الدنيا الراغبين في مشتهياتها إلا أنهم ما داموا في الدنيا يشتبه ذلك عليهم ويزعمون أنّ لمحبوباتهم حقيقة فيأكلون ويتمتعون كما تأكل الأنعام والنار مثوى لهم^(١)؛ لأنّه إذا طلعت شمس الآخرة وقامت، اضمحلت بها رسوم المجازات وذابت بإشراقتها أكون المحسوسات اضمحلال الظلال وذوبان الجلد^(٢) بحرارة ارتفاع الشمس في أوان الصيف، فبقي المحب للدنيا^(٣) والمحسوسات المادية محترقاً بنار الجحيم معذباً بالعذاب الأليم، فيكون حشره إلى دار البوار ومرجع الأشرار ومهوى الفسقة والكافار.

وإن غلب عليه رجاء يوم الآخرة والميل إلى ما وعده الله ورسوله من الجنة ونعمتها وسرورها وحورها وقصورها، والخوف من عذاب

(١) مقتبس من قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا يَتَمَّتُونَ وَيَأْكُلُونَ كَمَا تَأْكُلُ الْأَنْعَامُ وَالثَّارُ مَثْوَى لَهُمْ﴾ (محمد: ١٢).

(٢) في بعض النسخ: الجميد.

(٣) في بعض النسخ: حب الدنيا.

الآخرة ونار جهنم والأماهات، والعمل بمقتضى الوعيد والوعيد، فماله الوصول إلى نعيم الجنة والخلاص من عذاب النار.

وإن غلبـت عليه القوة العقلية واستكملـت بإدراك العقليات المحضة والعلم باليقينيات الحقيقية من طريق البراهين والأسباب العقلية الدائمة، فمالـه إلى عالم الصور الإلهية والمثل التورـية، والانحراف في سلـك المقربـين، والقيام في صـف الملائكة العليـين، بشرط أن يكون عقائده مشفوعـة بالزهدـ الحقيقـي، خالصـة عن أغراضـ النفس والهوـي وعن مشتهياتـ الدنيا، فارغـة عن جميعـ ما يشغلـ سرـة عن الحقـ، وذلك هو الفضلـ العظيمـ والمنـ الجسيـمـ.

وليعلمـ: أنـ الزهدـ الحقيقـي والنـيةـ الخالصـةـ عن شـوبـ الأـغـراضـ النفـسانـيـةـ لا يـمـكـنـ أنـ يـتـيسـرـ إـلـاـ لـلـطـائـفـةـ الـأـخـيـرـةـ، وـهـمـ الـعـرـفـاءـ الـكـامـلـونـ، دونـ الجـهـاـلـ النـاسـكـيـنـ، معـ أنـ الغـرـضـ الـأـصـلـيـ منـ النـسـكـ هوـ تـخـلـيـصـ الـقـلـبـ عنـ الشـوـاغـلـ، وـالتـوجـهـ التـامـ إـلـىـ الـمـبـدـأـ الـأـصـلـيـ، وـالـاشـتـيـاقـ إـلـىـ رـضـوـانـ اللـهـ تـعـالـىـ. ولـيـتـ شـعـريـ كـيـفـ يـشـتـاـقـ وـيـتـوـجـهـ نـحـوـ الـمـبـدـأـ الـأـوـلـ وـدـارـ كـرـامـتـهـ مـنـ لـاـ يـعـرـفـهـمـاـ وـلـاـ يـتـصـوـرـهـمـاـ.

فـإـنـ قـلـتـ: فـيـلـزـمـ الدـوـرـ مـمـاـ ذـكـرـتـ؛ لـأـنـ الـاشـتـيـاقـ وـالـسـلـوـكـ إـلـيـهـ^(١) تـعـالـىـ يـتـوـقـفـ عـلـىـ الـعـلـمـ بـهـ، وـالـعـلـمـ بـهـ يـتـوـقـفـ عـلـىـ السـلـوـكـ نـحـوـ وـالـاشـتـيـاقـ نـحـوـ، لـأـنـ الـعـلـمـ هـوـ الـغـاـيـةـ الـقـصـوـيـ.

قلـتـ: نـعـمـ، الـعـلـمـ هـوـ الـأـوـلـ وـالـآخـرـ وـالـمـبـدـأـ وـالـمـنـتـهـيـ، وـلـكـنـ لـاـ يـلـزـمـ

(١) في بعض النسخ: إلى الله.

الدور المستحيل؛ لتفاوت مراتب العلم بالقوة والضعف، فالذي هو مبدأ أصل العمل نحو من العلم الحاصل بالتصديق الظني أو الاعتقاد التقليدي لساكن النفس، فإن ذلك مما يصلح لأن يصير مبدأ لعمل الخير^(١) والذي هو الغاية القصوى للعمل، والسلوك على الصراط المستقيم هو نحو آخر من العلم وهو المشاهدة الحضورية والاتصال العلمي المسمى بـ«الفناء في التوحيد» عند الصوفية.

(١) في بعض النسخ: العمل للخير.

الشرح

هذا النص أشبه ما يكون بالتواصي بالحق، أي: مراودة معرفة نظرية تكرر عرضها. والتواصي بالصبر، أي: العمل وفق ما تقليله المعرفة التي كانت مورداً التواصي الأول.

أ. التواصي بالحق

يمكن عرض هذا التواصي من خلال النقاط التالية:

(١) العوالم الثلاثة: نشأة الطبيعة والمادة، ونشأة المثال المنفصل، ونشأة العقل.
أما الأولى: عالم الصور المقارنة للمادة ذاتاً وآثاراً، وذلك بخلاف الثانية والثالثة، حيث تكون الثانية مفارقة للمادة ذاتاً دون آثارها من المقادير المختلفة، وتكون الثالثة مجردة تماماً، أي: عن المادة ذاتاً وآثاراً.
وقد تقدم أن المجرد عن المادة لا سبيل لدثوره وزواله وتبديله، إذن فصور النشأتين الأخيرتين لا سبيل لشيء لما ذكر عنها، وأما الحسية فهي مرتع لكلّ ما ذكر، فهي دائرة متبدلة زائلة.

(٢) الإنسان - كما تكرر في أبحاث المعاد - حقيقة مجتمعة بالقوّة من هذه العوالم، وذلك في مبدأ تكوّنها وأول خلقها من المواد الجسمانية، فهي جسمانية الحدوث - كما تحقق في محله - فإذا كانت جسماً فإنّها لا حسّ لها ولا نفس ولا عقل إلّا بالقوّة.
(٣) النفس متدرّجة الحصول في الوجود وكمااته؛ يمكن عرض هذا الأمر من خلال القياس التالي:

وجودها أوّلاً بالقوّة	النفس
كلّ ما وجوده كذلك، فلا بدّ أن يكون متدرج الحصول في الوجود وكمااته	.
لابدّ أن تكون كذلك	.: النفس

أما الصغرى فهي وليدة (٢)، وأما الكبرى فلا تُنْهَى لو لم يكن كذلك لما كان وجوده أولاً بالقوة، بل كان موجوداً بالفعل أولاً، ويكون كل ما يمكن له بالإمكان العام موجوداً له بالفعل، فلا تكون له حالة متطرفة، وما هو كذلك لا يكون نفساً، هذا خلف. إذن، كل ما وجوده أولاً بالقوة يكون متدرج الحصول في الوجود وكما الآلة.

(٤) للنفس في كل من نشأتها الثلاث مراتب، وهذا ما يمكن توضيحه من خلال القياس التالي:

النفس	متدرج الحصول في الوجود وكما الآلة
كل متدرج كذلك	له في نشأتها مراتب
.: النفس	ها في نشأتها مراتب

(٥) المراتب التي تدرج بها النفس ثلاث: قوة واستعداد وكمال، وهي متفاوتة شدة وضعفاً، فالكتابة مثلاً قوة بالنسبة للطفل، وهي استعداد للأميّ الذي توفر على أسباب الكتابة وآلاتها، وهي أشدّ لديه، لأنّ الطفل وإن توفرت تلك الأسباب فلا يجده ذلك، وهي كمال من تعلم الكتابة لكنّه ليس متلبساً بها، لكنّه متى شاء كتب.

والكلام في النشأت الثلاث هو الكلام، فالإحساس بالنسبة للجنيين قوة عندما يكون في غيابة الرحم، وهو استعداد عند ولادته سليم الحواس، وهو كمال حين ترعرعه، وكذلك الأمر بالنسبة للتخيل والتعقل، حيث يذكر له أربع مراتب: العقل الهيولياني، والعقل بالفعل، والعقل الفعال، والرابع: فوق الكمال.

(٦) الإنسان ابن النشأة الغالبة، فهو ابن الحس إن غلب عليه الحس وأحكامه، حيث لا يلذه إلا الحس، بل قد ينفر مما هو وراء ذلك، وهنا يكون قد أوقع نفسه في طامة كبرى ومأزق عويص، وذلك لأنّه بعد وفاته يكون أسير شوق وتوق لما هو حسي فلا يلتذ إلا بال المباشرة لما هو محسوس ملموس، وإذا لا

وجود للذكاء في الآخرة فيقع أسير غصّة ولوّعة وعذاب سببه وجود شوق لا مطعم له في وجود متعلقه، وهو لا يعاني الغصّة من جراء عدم نيله للمتخيل أو المتعقل، وذلك لأنّه لا شوق لديه له ولا توق، فلا يتأنّى الإنسان بفقد ما لا يتوق إليه، كما لا يبتلي بفقده.

وهو - أي: الإنسان - ابن الآخرة إذا كان يعمل لدرك صورها التي يعتقد أنها شيء وراء ما يدركه بالحسّ وال المباشرة، فلا يستوحش بعد الموت من فقد مباشرة المحسوسات ومراودتها، وذلك لأنّه عديم الشوق لها فلا يتأنّر بعدم وجودها في نشأة الآخرة، وإنّما يجد صور الآخرة التي كان يعمل للحصول عليها بعد ارتحاله عن نشأة الدنيا، فيدرك منها بقدر الشوق الذي يكون بحسب الملائكة التي تكونت بسبب تكرار الأفعال المناسبة، فله من ال羂ور والقصور بحسب ذلك، ولا يتأنّى لفقد ما هو أعلى وأشرف وأكثر؛ وذلك لعدم وجود شوق له وشهوة، فلا حسد ولا غلّ بين أهل تلك الدار لاقتناع كلّ بما تورثه له ملائكته المكتسبة، فلا تطمح عين أحدهم لما وراء ذلك. وهو - أي: الإنسان - ابن المثل الإلهيّة والصور العقلية، لأنّه خرج من قوّة العقل الميولاني باكتساب المعارف الحقة والعلوم الإلهية إلى العقل بالفعل، فيكون العقل غالباً عليه فلا يشتاق في الآخرة إلا إلى الصور البهية والمثل الإلهية النورية التي اتّخذت من عالم الإله صقعاً تكون فيه، حيث يكون المقربون والملائكة العليّون.

ب. التواصي بالصبر

حيث يمكن الوقوف عند الأمرين التاليين:

١. الزهد شرط

مَنْ غَلَبَتْ عَلَيْهِ الْقُوَّةُ الْعُقْلِيَّةُ وَكَمِلتْ، مِنْ خَلَالِ كَسْبِ الْعُقْلِيَّاتِ الْمُحْضَةِ وَالْعِلْمِ بِالْيَقِينِيَّاتِ الْحَقِيقِيَّةِ مِنْ خَلَالِ طَرِيقِ الْبَرَهَانِ، لَابْدُّ لَهُ مِنْ تَمْهِيدِ الطَّرِيقِ

للوصول إليها، ولا يكون هذا إلا بتنمية المحل، وذلك بتخلisce من كل ما يشغله عن ذلك الكسب ويأخذه إلى وجهة غير وجهته، ولا يكون له ذلك إلا بالزهد الحقيقى والإعراض عما سواه، ولا يكون هذا إلا وليد العلم بخطورة وشرف تلك المعرفة وخسنه وهوان ما عدتها بالقياس إليها.
إذن لابد من تخلية المحل وتجليته حتى يصح تخليته.

٤. لا دور في البين

قد يتراهى مما تقدم من اشتراط حصول العلم بالزهد، وحصول الزهد بالعلم، دور لا يصح؛ وذلك للزومه توقف الشيء على نفسه، وهذا ما يمكن توضيحه من خلال التالي:

العلم	متوقف على الزهد
الزهد	متوقف على العلم
∴ العلم	متوقف على العلم

إذن العلم متوقف على الزهد المتوقف على العلم، أما التوقف الأول فلما عرفت من الشرط، وأما التوقف الثاني فلأن الزهد في شيء والرغبة عنه لا يكون إلا بعد العلم به.

لكن سرعان ما يزول ذلك الذي يتراهى للبعض للوهلة الأولى؛ إذ ليس المورد مما يصدق عليه توقف الشيء على نفسه، وذلك لأن العلم الأول مرتبة والآخر مرتبة أخرى، وهذا يكفي لرفع النفيسيّة التي يقوم عليها الإشكال.

إشارات النص

العوالم ثانية

قال الفيصل رحمه الله: «العوالم كثيرة، لا يعلم عددها إلا رب العالمين، وأصولها ترجع إلى نشأت ثلاثة: عقلية روحانية تسمى بعالم الغيب والجبروت، وخيالية

مثالية تسمى بعالم البرزخ والملائكة، وحسية جسمانية تسمى بعالم الشهادة والملك. أما النشأة العقلية فهي نشأة الحياة الحقيقة، والبقاء الأبدى، والخير المحس، والنور الصرف، والظهور التام، والإدراك البحث... وكأن إلى هذه النشأة العقلية أشار سيد العابدين عليه السلام حيث قال: إن في العرش تمثال جميع ما خلق الله، من البر والبحر، قال: وهذا تأويل قوله تعالى: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا حَرَائِنُهُ﴾ (الحجر: ٢١)^(١)...

وأما النشأة المثالية فهي أيضا ذات حياة وبقاء ونورية وإدراك إلا أنها دون الأولى في هذه الأحكام، ووجودها وإن كان مستقلاً عن مادة الجسم... إلا أنها شريكة مع الأجسام في أنها ذات امتداد وكثرة مقداريه... فهي متوسطة بين الشتاين... وأما النشأة الحسية فهي نشأة الموت، والفناء، والفقد، والظلمة، والجهل، وهي مركبة من مادة وصورة سائلتين زائلتين، دائمتي التغيير.. لا يتعلّق بها شعور... وإلى هذه النشأة أشار أمير المؤمنين عليه السلام، حيث قال: إنها حلوة خضرة حُفّت بالشهوات^(٢)...^(٣).

غصة مَنْ غَلَبَ عَلَيْهِ الْحَسْ

الإدراك الحسي هو عبارة عن إدراك للشيء الموجود في المادة الحاضرة عند المدرك على هيئات مخصوصة به محسوسة معه^(٤)، وبعبارة أخرى: الصورة التي

(١) روضة الوعظين وبصيرة المتّعظين، ابن فتال النيشابوري، انتشارات رضي، قم، الطبعة الأولى، ١٣٧٥ش: ج ١، ص ٤٧.

(٢) الكافي، مصدر سابق: ج ١٥، ص ٥٧٩، الحديث ٣٦٨؛ سلسلة الأحاديث الصحيحة، مصدر سابق: ج ٢، ص ٥٧٨، الحديث ٩١٠.

(٣) عين اليقين - الملقب بالأأنوار والأسرار - مؤلفه: المحدث الكبير المولى محسن الكاشاني، تحقيق: فالح عبد الرزاق العبيدي: ج ١، ص ٢٦٦ - ٢٧٩.

(٤) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع، مصدر سابق: ج ٣، ص ٣٦.

تدرك بإحدى الحواسّ حال الارتباط بـأداة المعلوم بالعرض الخارجيّة تكون صورة حسيّة، وهي نفسها بعد انقطاع ذلك الارتباط تكون خيالية^(١). فالذي لا يلذه إلّا الحسّ لا يكون كذلك إلّا مع الارتباط المذكور، ولا يتحقق الارتباط المذكور إلّا بالطرفين: الصور الحسيّة، والارتباط بالمحسوس بالعرض الموجود في الخارج، وبهذا يكون قد غلت عليه نشأة الحسّ، فلا يعتد إلّا بالمحسوس الذي لا يكون إلّا مع الارتباط المذكور، بل لا يرى شيئاً يكمله إلّا ذلك، فإذا ما تلاشى الخارج المحسوس بالعرض، ولا مجال للذّة الحسيّة من دونه، والشغف بالمحسوس على أشدّه، وذلك لأنّه تأكّد، وذلك لأنّنا فرضنا غلبة وسلطانه، فتقع الحسرة والألم، وذلك مثله مثل صاحب الشبق وفوران الشهوة، ولا مجال لقابل يتمّ إخمادها ب مباشرته، فالحسرة مضاعفة، فهي حسرتان:

١. حسرة متأتية من عدم تحصيل اللذة.
 ٢. حسرة متأتية مع اليأس من حصولها.

الإِنْسَانُ الْحَسَنُ

«اعلم أنّ أدون رتبة الإنسان التي تلي الحيوانية هي رتبة الذين لا يعلمون من الأمور إلّا المحسوسات، ولا يعرفون من الخيرات إلّا الجسمانيّات، ولا يطلبون إلّا صلاح الأجساد، ولا يرغبون إلّا في زينة الدنيا، ولا يتمنّون إلّا الخلود فيها، مع علمهم أن لا سبيل لهم إلى ذلك، ولا يشتهون من اللذّات إلّا الأكل والشرب، مثل البهائم، ولا يتنافسون إلّا في الجماع والنكاح، مثل الخنازير والحمير، ولا يحرصون إلّا على جمع الذخائر من متاع الدنيا، يجمعون ما لا يحتاجون إليه كالنمل، ويجبون ما لا يتغعون به، كالعقاقع... فهؤلاء وإن كانت صورتهم الجسدانية صورة الإنسان، فإنّ أفعال نفوسهم أفعال النفس الحيوانية والنباتية»^(٢).

(١) نهاية الحكمة، مصدر سابق: المرحلة الحادية عشرة، الفصل الثالث، ص ٣٠١.

(٢) رسائل إخوان الصفا، دار صادر، بيروت، الطبعة الثالثة، ٢٠١١م: ج٤، ص٢٨١.

الفصل العاشر

في أنَّ للنفس الإنسانية أنحاء كثيرة من الحشر
بعضها قبل حدوث هذا البدن الطبيعي وبعضها بعده

تمهيد

يراد في هذا الفصل بيان أنّ الحشر والنشر ليس منحصراً بما يكون بعد الموت، وهو الذي يتبادر من النصوص الدينية الكثيرة، وإنما للنفس حشر ونشر لا يعلم عدده ولا يحصيه إلّا هو تعالى.

لكن هناك حشر قبل هذه النشأة، وحشر فيها، وحشر بعدها، وفي كل نشأة يوجد أنواع عدّة من الحشر، وبالتالي فلا وجه لاستبعاد الحشر الذي تصرّ عليه النصوص الدينية، ولا مبرر للإصرار على إنكاره والتمادي في التشويش عليه.

لقد تمّ عرض هذا النصّ من خلال النصوص التالية:

النصّ الأول: عرض وتعداد لنشأت النفس.

النصّ الثاني: ضرب تأييد لكثرة أنحاء نشر النفس، حيث ساق المصنف رحمة الله كلاماً للشيخ ابن عربي يؤيد ذلك مع شيء من التحفظ.

النصّ الثالث: بعد أن اتضحت ما للنفس من صور تحشر إليها، واتضح أن العلاقة بين صور العالم الأعلى وصور العالم الذي يليه هي علاقة العلة والمعلول التي تحتم المناسبة بينهما، بحيث يكون المعلول آية لعلته وحاكيأً عما لديه من كمالات، وهذا لا يجب الوقوف عند الداني بل يجب اتخاذ قنطرةً للوصول إلى العالي، ولهذا كانت الأجسام والجسمانيّات قناطر ودرجات للوصول إلى ما وراءها من روحانيّات تحتوي على ما للأجسام والجسمانيّات من كمال وزيادة.

النص الأول

نشأت النفس

قد سبق أن للنفس الإنسانية كينونة سابقة على هذا الكون النفسي كما دللت عليه الأحاديث النبوية من طريق أهل بيته [عليه و] عليهم السلام، وذهب إليه أفلاطون كما هو المشهور، ومن قَدح على مذهبه من أتباع المしゃئيين - بما هو مذكور في الكتاب المشهورة - لم يعرف مذهبه، وزعم أن مراده أن النفس من حيث نفسيتها ونحو وجودها النفسي متقدمة على هذا البدن، ليلزم إما التناصح وإما وحدة النفس وإنما تكثُر افراد نوع واحد من غير عوارض مخصوصة خارجية ومادة متخصصة بها حاملة لها.

وقد مرت الإشارة إلى أن مقصوده ليس كما زعموه، بل الحق أن للنفس - قبل صدورها نفساً ناطقةً - أنحاء أخرى من الكون، بعضها في هذه النشأة الدنيوية وبعضها قبل هذه النشأة وبعضها بعد هذه النشأة.

أما التي في هذه النشأة فبعضها حيوانية وبعضها طبيعية نباتية وغير نباتية، والانتقالات التي تقع من بعضها إلى بعض لا تكون إلا بحركة وزمان ومادة مستحيلة كائنة فاسدة.

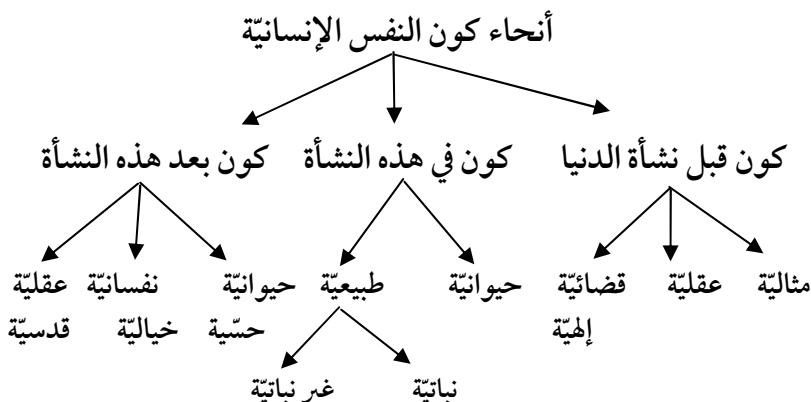
وأما التي قبل هذه النشأة فبعضها مثالية وبعضها عقلية وبعضها قضائية إلهية، والانتقالات الواقعية هناك على سبيل النزول الوجودي

بالإِضافَةِ^(١) والابداعِ مِنْ غَيْرِ زَمَانٍ وَحَرْكَةٍ.
وَأَمَّا الَّتِي بَعْدَهَا فَبَعْضُهَا حَيْوَانِيَّةٌ حَسِيَّةٌ وَبَعْضُهَا نَفْسَانِيَّةٌ خَيَالِيَّةٌ
وَبَعْضُهَا عَقْلِيَّةٌ قَدِيسَيَّةٌ.
فَظَهَرَ لِمَنْ تَدَبَّرَ وَتَأْمَلَ فِيمَا ذَكَرْنَاهُ سَابِقًاً وَلَاحِقًاً بِالنَّهَجِ الْبَرَهَانِيِّ: أَنَّ
لِإِنْسَانٍ أَنْوَاعًاً مِنْ الحشر .

(١) في بعض النسخ: بالإضافة.

الشرح

يمكن جعل المخطط التالي مدخلاً لبيان هذا النصّ من كلام المصنّف:



النفس في نشأة ما قبل الدنيا

للنفس ما قبل نشأة الدنيا نشأة كانت فيها قديمة، توجد فيها بما ينسجم مع نشأة القدم، وقد تقدّم أنّ كلّ نشأة من النشأت ذات مراتب، ونشأة القدم كذلك، راحت النفس تذهب عن سابقة وتقبل على لاحقة تكون محشّراً لها، وذلك دون تجافٍ وانفصال.

لقد ذكر المصنّف أنّ وجود النفس في القدم ليس وجوداً من حيث كونها نفساً تتعلق ببدن طبيعىٰ وتدبره، وإنما توجد هنالك بكينونة عقليةٰ فيها لو كانت في صنع نشأة العقل، أو مثالىٰ فيها لو كانت في عالم المثال، أو قضائىٰ وذلك عندما تكون في القضاء الذي هو عبارة عن مرتبة من مراتب علمه تعالى « فهو صور علميةٰ لازمة لذاته بلا جعل وتأثير، وليس من أجزاء العالم، إذ ليست لها حيّةٌ عدميةٌ ولا إمكانات واقعيةٌ، فالقضاء الريانيةٌ - وهي صور علم الله - قديمة بالذات باقية ببقاء الله »^(١).

(١) الحكمة المتعالىة في الأسفار العقلية الأربع، مصدر سابق: ج ٦، ص ٢٩٢.

إذن فهي في حالة نزول إلى أن تخطّ راحها في نشأة الدنيا، لتواصل طيّ مراحل كدحها الذي لا يهدأ وسعيها الذي لا يقف، كيف والغاية لا متناهية، والفيض منه دائم متصل.

النفس في نشأة الدنيا

هبطت النفس من محلّها الأرفع لتحطّ جسماً في نشأة الأجسام والجسمانيات لتكون طبيعية جمادّية لا حسّ ولا شعور لها إلّا ما هو بالقوّة، ثمّ اشتدّ كدحها لتكون طبيعة نباتيّة دون أن تتجافى عن كمالات الصور السالفه، ثمّ لتصور بصورةٍ يترتب عليها أثر الحسّ والحركة الإراديّة، فتكون حيواناً إنساناً ذات أفراد تتحرّك حركة إراديّة وتقوم بالأفعال المختلفة التي تورثها ملكات مناسبة، فإذا ما تأكّدت واشتدّت أصبحت صورة جوهريّة مناسبة للملكات والهيئات التي أورثها تكرّر الأفعال والأقوال.

النفس في نشأة ما بعد الدنيا

الصور التي كانت وليدة تحوّل الملكات المكتسبة من خلال تكرار الأفعال والأقوال في نشأة الدنيا تكون الصور الأخرىّة للنفس، وهي بحسب طبيعة وهويّة الملكات، فقد يكون الإنسان حيواناً حسيّاً فقط، وذلك كالحيوانات التي ليست ذات تخيل وحفظ بالفعل^(١)، وذلك كالديدان والخراتين، وقد يكون أرقى من ذلك وأرفع بحيث يكون ذا صورة خيالية نفسانيّة منعمّة أو معذبة، وقد يكون أرقى من الأرقى فيكون صورةً عقليةً بهيّة نورية.

لقد أشار المصطفى إلى وجه حشر وحركة النفس إلى صورها في النشأت المتعدّدة، فأماماً ما قبل وبعد نشأة المادة فالحشر الحاكم إنّما يكون على سبيل النزول والتجلّي الوجودي بالنسبة لما قبل الدنيا، فلا زمان ولا حركة بمعنى الخروج

(١) سوف يأتي نحو حشرها في أبحاث الفصل الثالث عشر.

التدرجي من القوّة إلى الفعل، ولا كون ولا فساد، وكذلك الحال بالنسبة لما بعدها، إلا أن الإفاضة والإبداع صعودية بعد أن كانت هناك نزولية، وأمام نشأة الدنيا بالتطور من صورة الجسمانية إلى النباتية إلى الحيوانية فمحكوم بأحكام النشأة من حركةٍ وخروجٍ من القوّة إلى الفعل تدريجياً، وزمانٍ وقوّة واستعدادٍ.

إشارات النص

قدم النفس

قال المصنف: «واعلم أن المقول عن بعض القدماء كأفلاطون، القول بقدم النفوس الإنسانية، ويعيده الحديث المشهور: كنتنبياً وأدم بين الماء والطين^(١) ... ولعله ليس المراد أن النفوس البشرية بحسب هذه التعينات الجزئية كانت موجودة قبل البدن، وإنما لزم المحالات المذكورة وتعطيل قواها عن الأفعال... بل المراد أن لها كينونة أخرى لمبادئ وجودها في عالم علم الله...»^(٢). وما يراد الوقوف عليه من الكلام الآنف هو ما أفاده رحمة الله دليلاً لإبطال القيد، وهو ما يمكن عرضه من خلال التالي:

الفرض: ١. النفس ليست إلا صورة متعلقة بتدبیر البدن من خلال قواها المحرّكة والمدركة. ٢. لا معطل في الوجود. ٣. موجودات عالم الإله موجودات مجرّدة عن المادة.

المدعى: لا شيء من النفس باللحاظ المذكور بقديمة موجودة في عالم الإله.

(١) مناقب آل أبي طالب، ابن شهر آشوب المازندراني، المتوفى ٥٨٨هـ، علامة، قم، الطبعة الأولى، ١٣٧٩هـ: ج ١، ص ٢١٤.

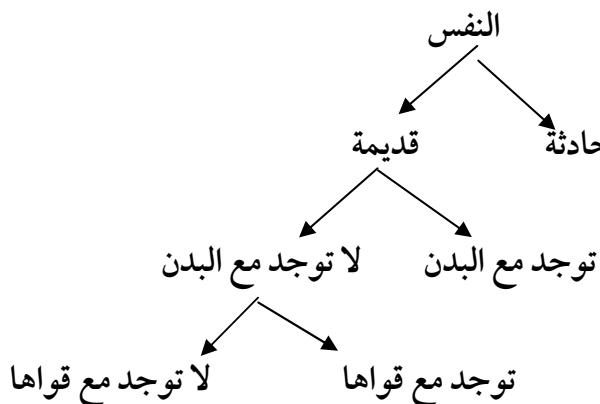
وورد الحديث أيضاً هكذا: «كنتنبياً وأدم بين الروح والجسد» (المصنف لابن أبي شيبة الكوفي، تحقيق وتعليق: سعيد اللحام، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، ١٤٠٩هـ: ج ٨، ص ٤٣٨).

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع، مصدر سابق: ج ٨، ص ٣٣١ - ٣٣٢.

البرهان: لو كانت النفس باللحاظ المذكور موجودة في عالم الإله، للزم تعطيل قواها عن الأفاعيل أو لزم أن يكون عالم الإله ليس عالم المفارقات. وبالتالي باطل بكل شقّيه، فالمقدّم مثله.

أمّا الملازمة فلأنّ النفس الموجودة باللحاظ المذكور في العالم المذكور لا يخلو أمرها من أحد أمرين: توجد بدون بدن، أو توجد مع بدن، فإن لم توجد مع البدن فإنّما أن يكون لها القوى المذكورة أو لا، فإن كان لها القوى المذكورة، لزم تعطيل القوى عن الأفاعيل. وإن لم تكن لها القوى المذكورة هذا خلف كونها نفساً. وإن وجدت مع البدن وهو مادي، لزم أن يكون عالم الإله ليس عالماً للمفارقات، وللزوم وجود المقارن في نشأة التجّرد وعدم المقارنة.

وإليك الشقوق ثانية من خلال المخطط التالي:



فالنفس إما حادثة أو قديمة، لكنّها ليست قديمة، إذن هي حادثة، وهو المطلوب.

دليل حدوث النفس

قال المصنف: «ما مرّ يكفي لإثبات أنّ هذه النفوس حادثة بحدوث الأبدان؛ إذ قد ظهر أنّها متجلّدة من أدنى الحالات الجوهرية إلى أعلىها، ولو كانت في ذاتها قديمة لكان كاملة الجوهر فطرةً وذاتاً فلا يتحققها نقص وقصور، ولو لم تكن في ذاتها

ناقصة الوجود لم تكن مفتقرة إلى الآلات وقوى بعضها نباتية وبعضها حيوانية^(١). وهو أحد الأدلة التي تساق لإثبات حدوث النفس وعدم قدمها، وهو ما يمكن عرضه ثانية لكن من خلال التالي:

الفرض: ١. النفس صورة متعلقة بتدبير البدن. ٢. ذات قوى متعددة.

المدعى: لا شيء من النفس بقديم

البرهان:

متتجدد مستحيلة	النفس
كل مستحيل متتجدد	ناقص
ناقصة	.: النفس

نجعل النتيجة صغرى في القياس التالي:

ناقصة	النفس
لا شيء من القديم	بناقص
بقديم	.: لا شيء من النفس

أما صغرى الأول فهي واضحة، وكذلك كبرى الثاني فلأنّ موطن القديم هو عالم الإله عالم المجرّدات، وال مجرد ليس له حالة متطرفة، إذ كلّ ما يمكن له بالإمكان العام موجود له بالفعل، فلا يعقل أن يوجد الناقص المتتجدد في نشأة لا مادة فيها ولا استعداد لوقوع التجدد والاستحالّة، وأما صغراه فهي وليدة القياس الأول، ويمكن الاستدلال عليها ثانية، وذلك من خلال القياس التالي، وهو ما ورد في الكلام المنقول عنه رحمه الله:

مفتقرة إلى الآلات والقوى	النفس
ناقص	كلّ مفتقر كذلك
ناقصة	.: النفس

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع، مصدر سابق: ج ٨، ص ٣٣٠ - ٣٣١.

النص الثاني

ضرب من التأييد

وممّا يؤيّد ما ذكرناه ضرباً من التأييد: ما قاله الشيخ محيي الدين الأعرابي في الباب الرابع والثمانين ومئتين: «اعلم أنّ الروح الإنساني أوجده الله مدبراً لصورة [طبيعية]^(١) حسيّة، سواء كان في الدنيا أو في البرزخ أو في الدار الآخرة أو حيث كان، فأول صورة لبسها الصورة التي أخذ عليه فيها الميثاق بالإقرار بربوبية الحق عليه، ثم إنّه حشر من تلك الصورة إلى هذه الصورة الجسمية الدنياوية وحبس بها في رابع شهرٍ من تكون صورة جسده في بطن أمّه إلى ساعة موته، فإذا مات حشر إلى صورة أخرى من حين موته إلى وقت سؤاله، فإذا جاء وقت سؤاله حشر من تلك الصورة إلى [صورة]^(٢) جسده الموصوف بالموت، فيحيا به ويؤخذ بأسماع الناس وأبصارهم عن حياته بذلك الروح، إلا من خصه الله بالكشف [على ذلك]^(٣) من نبيٍ أو ولی^(٤)، ثم يُحشر بعد السؤال إلى صورة أخرى في البرزخ يمسك فيها، بل تلك الصورة عين البرزخ، والنوم والموت في ذلك على سواء إلى نفحة

(١) كما في الفتوحات.

(٢) ليس في الفتوحات.

(٣) كما في الفتوحات.

(٤) [من الثقلين، وأماماً سائر الحيوان فإنهما يشاهدون حياته وما هو فيه عيناً] كما في الفتوحات.

البعث. فيُبعَثُ من تلك الصورة ويُحشَرُ إلى الصورة التي كان فارقها في الدنيا إن كان بقي عليه سؤال، فإن لم يكن من أهل ذلك الصنف حُشِرَ في الصورة التي يَدْخُلُ بها الجنة، والمسؤول يوم القيمة إذا فُرغَ من سؤاله حُشِرَ إلى الصورة التي يَدْخُلُ بها الجنة أو النار، وأهل النار كُلُّهم مسؤولون، فإذا دخلوا الجنة واستقرُوا فيها ثم دُعوا إلى الرؤية ونودوا^(١) حُشروا في صورة لا تصلح إلَّا للرؤية. فإذا عادوا، حُشروا في صورة تصلح للجنة، وفي كُلّ صورة تُنسى صورُه التي كان عليها، ويرجع حكمه إلى حكم الصورة التي انتقل إليها وحُشِرَ فيها، فإذا دخل سوق الجنة ورأى ما فيه من الصور فَيَهُ صورة رأها واستحسنها حُشِرَ فيها، فلا يزال في الجنة دائمًا يُحشَرُ من صورة إلى صورة إلى ما لا نهاية له، ليعلَم بذلك الاتساع الإلهي...
 فلا يزال يُحشَرُ في الصور دائمًا يأخذُها من سوق الجنة ولا يقبل من تلك الصور التي في السوق ولا يستحسن^(٢) منها إلَّا ما يناسب صورة التجلِّي الذي يكون [له]^(٣) في المستقبل؛ لأنَّ تلك الصورة هي كالاستعدادُ الخاصُ لذلك التجلِّي.

فاعلمُ هذا، فإنه من لبِّ المعرفة الإلهية. ولو تفظنت لعرفت أنك الآن كذلك، تُحشَرُ في كُلّ نَفِسٍ في صورة الحال التي أنت عليها ولكن يحجُبُك عن ذلك رُؤيُتك المعهودة وإن كنت تحسُّ بانتقالك في

(١) في الفتوحات: بادروا.

(٢) كما في الفتوحات.

(٣) كما في الفتوحات.

أحوالك التي عنها تصرف في ظاهرِك وباطنِك، ولكن لا تعلمُ أنّها صورة^(١) لروحك تدخل فيها في كل آن وتحشر فيها ويُصرُّها العارفون صوراً صحيحةً ثابتةً ظاهرة العين.

فالعارف يقدّم قيامته في موطن التكليف، التي^(٢) يؤول إليها جميع الناس فيزنُ على نفسه أعماله ويحاسبُ نفسه هاهنا قبل الانتقال، كما حرص^(٣) الشرع عليه، فقال: (حاسبوا أنفسكم قبل أن تحاسبوا)^(٤) ولنا فيه مشهد عظيم عايناه وانتفعنا بهذه المحاسبة^(٥).

انتهت عبارته. وإنما نقلناها بطولها لما فيها من الفوائد النفيسة وللاتفاق في كثيرٍ من وجوه الحشر المذكورة فيها لما ذكرناه، وإن وقعت المخالفه في البعض لأنّ من عادة الصوفية الاقتصار على مجرد الذوق والوجودان فيما حكموه^(٦) عليه، وأماماً نحن فلا نعتمد كلّ الاعتماد على ما لا برهان عليه قطعياً، ولا نذكره في كتابنا الحكيمية.

(١) في الفتوحات: صور.

(٢) في بعض النسخ: «الذي».

(٣) في الفتوحات: «حرّض» وهو أصحّ.

(٤) تصنيف غر الحكم ودرر الكلم، مصدر سابق: ص ٢٣٦، الحديث ٤٧٤١.١.

(٥) الفتوحات المكّية، مصدر سابق: ج ٢، ص ٦٢٧.

(٦) في بعض النسخ: حكموا.

الشرح

خلاصة هذا التأييد ومفاده هو أن للنفس حشرًا ليس ينحصر في صورة من الصور، وهو - أي: الحشر - قائم في الإنسان وهو في هذه النشأة (نشأة الدنيا) حيث يكون له في كلّ حالٍ حشرٌ إلى صورةٍ تتناسب ما هو عليه من ملكةٍ غالبة. أمّا ما جاء في هذا التأييد فيمكن رصده وضبطه من خلال النقاط التالية:

- نقطة البدء والانطلاق كانت من زعمه أن لكلّ نفس صورة حسّية تعمل على تدبير أمرها.

- هذا حكم النفس أينما كانت: في الدنيا، أم في البرزخ أم في الآخرة، وهذا يعزّز ما يذكر في أبحاث علم النفس الفلسفية من أنّ النفس اسم للأمر المجرّد من حيث كونه ذا علاقة مع بدن وصورة.

- الصورة الأولى التي تكون محطًّ تدبير الهابط على نحو التجلي من عالم القداسة والنقاء هي الصورة البر ZXية الموجودة في عالم البرزخ النزولي، وهو العالم الذي أخذ فيه الميثاق وكانت أول نغمة تقرع الأسماع، وهي نغمة: «ألسُّتُ...» على ما يفيد أهل التصوّف.

- ثُمَّ وعندما تتهيأ الظروف والشروط الملائمة تحشر النفس في صورة الجسد الناصولي البشري، وذلك إذا ما تم للجنين في بطن أمّه أشهر أربعة، ويبقى مدبرًا للجسد الناصولي على ما يجري عليه من تطورات وتغييرات بحسب سنّي الإنسان المختلفة: طفولة، فتوة، شباب، كهولة،شيخوخة، إلى حين موته وقيامته الصغرى.

- ثُمَّ يكون للنفس صورة يحشر إليها من بعد موته ومقارقة صورته الدنيوية إلى حين سؤاله في القبر^(١).

(١) النفس من كتاب الشفاء، مصدر سابق: ص ١٣.

• ثم يكون لها صورة بعد السؤال وهي صورة جسده الموصوف بالموت، وما هو إلّا البدن الطبيعي الدنيوي، وذلك لأنّه هو الذي يوصف بالموت، حيث إنّك عرفت أنّ البدن الآخروي حيّ حياة ذاتية غير عارضة طارئة عليه، وهذا مما لا يقبله المصنف، وقد سارع للتعليق والإشكال عليه الحكيم السبزواري^(١) ورأى أنّ لازمه التناصح، وأنّه لا يكون محسوراً إلى ما لا يعلمون، بل إلى نشأة كان له من العلم بها ما كان.

• فإذا ما تم السؤال حشر إلى صورة بربخية، أي: من عالم البرذخ الصعודי، ويبيّن محسوراً إليها إلى حين البعث منها ليحشر إلى الصورة التي فارقها في الدنيا إن كان من أهل السؤال والعداب، وإلّا فيحشر بعد البعث إلى صورة من صور الجنة.

• أهل الجنة المتجلبيون بصورة الجنة ومن أجل أن يكونوا أهلاً للدعوة للسجود المستلزم لرؤبة الساق، يُحشرون إلى صورة تؤهّلهم لذلك. فإذا ما تمت الدعوة وقضى الأمر، عادوا إلى صورة من صور الجنة.

• النفس دائماً في الحشر بين صورتين: سابقة، وأخرى لاحقة، وغالباً لا مجال لفnaire السابقة، إذا كانت آخر وية نزولاً أو صعوداً، فإنّ الذي يكون هو أنّ النفس تُعرض عن السابقة وتتساها وتُقبل على اللاحقة وتلتفت إليها، وتكون هي الحاكمة، وتكون مشتملة على كمالات السابقة وزيادة.

• الحشر ليس مقتصرًا على ما تم بيانه وعرض، حيث إنّ الإنسان وهو في هذه النشأة يكون ذا حشر ونشر لا يعلم عدده إلّا هو جلّ وعلا، فهو على ما أفاد الشيخ في كلّ نفسٍ في صورة الحال التي هو عليها، لكنّ الغفلة تحول دون رؤية ذلك ومعايشه، ولا يدرك حقيقة الأمر إلّا من بعث نفسه من ركام الغفلة ليدرك ما هو عليه من صورة وحقيقة، ويتصرّف على صوتها، فيجهد على العناية بصورته وتحميّلها كلّما رآها موحشة قبيحة إذا اطّلع عليها نفر منها وتأنّى منها أشدّ الأذى.

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع، مصدر سابق: ج ٩، ص ٢٣٣، حاشية ٢.

• تعلیق المصنف رحمة الله مقتضب خافٍ، ولعل الإصرار على رعاية شأن الشيخ حال دون تفصيله لوجوه الخلل في كلامه، إلا أن قرينتين تدللان على عدم اتفاقه معه في كل ما أفاد:
الأولى: قوله رحمة الله: «وما يؤيد ما ذكرناه ضرباً من التأييد...» أي: نحوًا من التأييد وليس التأييد التام.

الثانية: تصريحه رحمة الله بأن بعض ما أفاده الشيخ لم يكن مدعوماً بالبرهان القطعي، وإنما كان مجرد ذوق ليس إلا، وهو عادة حاكمة على الصوفية حين يقترون على الذوق والوجدان.

إشارات النص العارف بالمواطن

بعد أن علمت أن الروح الإنساني لا يكون عرياناً من صورة من الصور، فهي موطنه الذي يأوي إليه، والصورة التي يأوي إليها هي تلك التي تناسب كينونته ودرجة وجوده في النشأة التي توجد فيها الصورة التي أوى إليها، وهذه الصورة قد يغفل عنها صاحبها فضلاً عما سواه، وقد يلتفت هو إليها ويلتفت إليها من عدها إذا كان كلّ منها عارفاً، وتلك المعرفة توجب معاملة مناسبة لتلك الصورة، وهذا ما وأشار إليه الشيخ في الباب المذكور، حيث قال: «... واعلم أن العارفين يعاملون المواطن بحسب ما تقتضيه، وغير العارفين ليس كذلك، فالعارف إذا أظهر للناس ما منحه به ربّه من المعرفة والأسرار، لا يُظهر ذلك إلا من أجل ربّه لا على طريق الفخر على أبناء جنسه، فحاشاه من ذلك، كما قال صلّى الله عليه وآله حيث أمر أن يعرف الناس بمنزلته: (أنا سيد ولد آدم). هذا الذي قيل له: قل، ثم قال من نفسه: (ولا فخر)^(١) يقول: إني ما قصدت بهذا الكلام الفخر،

(١) سلسلة الأحاديث الصحيحة، مصدر سابق: ج ٤، ص ٤٤، ١٥٧١؛ ترتيب الأمالي،

ولكن عرّفتكم بالمقام الإلهي عن الإذن.

وأمّا إذا كان تعريف العارف منزلته للناس من غير أمر إلهيٍّ ولا إذن ربّانيٍّ، فإنه هو نفس بتأويل ظهر له، وهي زلة وقعت منه ينبغي له أن يتغىّب بالله من شرّها^(١).

وقد علمت أنّ خاصّة الروح الإنساني هو تصوّره بالصور المختلفة باختلاف ما يكتسبه من ملكات، ولذلك كان من الصعب درك حقيقتها والعسر فهم هويتها^(٢).

هبوط النفس وصعودها

لقد رأيت ما يشتمل عليه كلام الشيخ من تصوّر النفس بالصور المختلفة المتفاوتة شرفاً وحسنة وعلواً وانحداراً، وهذا ما يلحظ جلياً في آيات عديدة من القرآن الكريم، حيث أنسد إليها الهبوط، والرّد إلى أسفل سافلين، والرجوع وغير ذلك من حالات، وهي لاشك تكون متجلبةً لصورة مناسبة لكلّ مرتبة تكون فيها. ما يراد الإشارة إليه هنا هو أنّ تطور النفس بالأطوار المختلفة وتتصوّرها بالصور المتعددة معنى لا يدركه كلّ أحد، بل قد لا يروق لآخرين، وذلك لكونه «مؤدجاً» برأيه تكون على طرف نقىض للتطور المذكور، فلذلك يتمّ اللجوء إلى لغة الرمز، وذلك رعاية للأول، ودرءاً لتربيص الثاني سواءً.

قال المصنّف رحمه الله: «...واعلم أنّ حكاية هبوط النفس الأدمية من عالم القدس موطن أبيها المقدس إلى هذا العالم موطن الطبيعة الجسمانية التي كالمهد، وموطن الحيوانية التي هي بمنزلة أمّها، مما كثرت في الصحف المنزلة من السماء، ومرموزات الأنبياء، وإشارات الأولياء والحكماء الكباراء...»^(٣).

مصدر سابق: ج ١، ص ٤٩٣، ٤٦٤، الحديث.

(١) الفتوحات المكية، مصدر سابق: ج ٤، ص ٢٩٠.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع، مصدر سابق: ج ٩، ص ٣٥٥.

(٣) المصدر نفسه.

وقال: «...ثم لا يخفى أنّ عادة الأقدمين من الحكماء، تأسّياً بالأنبياء، أن يبنوا كلامهم على الرموز والتتجوّزات لحكمةٍ رأوها ومصلحةٍ راعوها، مداراةً مع العقول الضعيفة، وترهّفاً عليهم، وحذرًا عن النقوس المعاوجة العسوفة وسوء فهمهم، فما وقع في كلامهم أنّ النفس أخطأت وهبّت فراراً من غضب الله عليها، فهم وأمثالهم يعلمون أنّ في عالم القدس لا يتصرّر سروح خطيئة أو اقتراف معصية... بل عنوا بخطيئة النفس ما أشرنا إليه من جهة إمكانها وحصولها عن مبدئها ونقصانها الموجب لتعلق البدن...»^(١).

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع، مصدر سابق: ج ٩، ص ٣٦٤.

النص الثالث

الجسمانيات قنطرة للروحانيات

تذكرةٌ فيها تبصرةٌ: اعلم أيها السالكُ إلى اللهِ تعالى والراغبُ في دارِ كرامتهِ: أنَّ هذه الأمورُ الجسمانيةُ والصورَ المادِيَّةَ جعلَها اللهُ كلَّها مثالاً دالاً على الأمورِ الروحانيةِ القدريَّةِ كما أنَّها مثالاً دالاً على الأمورِ الرحمانيةِ القضائيَّةِ، التي هي عالمُ الجنَّاتِ وحضرَةُ الربوبيةِ، دلالةُ المعلولِ على العلةِ، وذِي الغَايَةِ على الغَايَةِ، ودلالةُ الناقصِ على كمالِهِ، والصورةُ على حقيقتها ومعناها؛ لأنَّ العوالمَ - كما علمتَ - متطابقةٌ متحاذيةٌ حذو النعلِ بالنعلِ، وجميعاً منازلُ ومراحلُ إلى اللهِ تعالى، وهي أيضاً صورة^(١) الأسماءِ الإلهيَّةِ، فإنَّ الأسماءَ - على كثرتها وتفصيلها باعتبارِ مفهوماتها لا باعتبارِ حقيقتها وجودها الذي هو أحدى حضُّ لا اختلافٍ فيه أصلًا، كما سبقَ بيانهُ - فهي إنما تنزلتْ أوّلاً إلى عالمِ العقولِ المقدسةِ والأ نوارِ المجردةِ الإلهيَّةِ والعلومِ التفصيليَّةِ الإلهيَّةِ، ثمَ تنزلتْ إلى عالمِ الصورِ النفسيَّةِ والمثلُ المقدارِيَّةِ، ثمَ إلى عالمِ الصورِ المادِيَّةِ، وهي ذاتُ الجهاتِ والأوضاعِ المكانيةِ.

فكمَا أنَّ النزولَ والصدورَ من المبدأ الأعلى على هذا المنوالِ بهذا الترتيبِ، فكذلك الرجوعُ والحضرُ إليهِ والورودُ عليهِ، لابدَ أن يكونَ بتلك الدرجَ والمراتِقِ، على عكسِ الترتيبِ النزوليِّ.

(١) في بعض النسخ: صور.

الشرح

يشتمل هذا النص على أمرتين اثنين:

١. الأمور الجسمانية قنطرة للأمور الروحانية

يمكن عرض هذا الأمر وتوسيعه من خلال النقاط التالية:

أ. هناك عوالم ثلاثة طولية: عالم العقل، عالم المثال المنفصل النزولي، وعالم الأجسام والجسمانيات.

ب. العلاقة القائمة بين موجودات هذه العوالم هي علاقة العلية والمعلولة، حيث يكون السابق علة لما هو لاحق.

ج. لا بد من المناسبة ما بين العلة والمعلول، فالمعلول مثال دال على علته.

د. بناءً على ما تقدم تكون الأمور الجسمانية الموجودة في عالم المادة ونشأة الحسن مثالات دالة على علتها القريبة، وهي موجودات عالم المثال، التي هي بدورها تكون كذلك بالنسبة لموجودات عالم العقل، وهو الذي تكون صوره مثالات للصور الموجودة في مرتبة القضاء الإلهية.

٢. النزول من المبدأ أو العود إليه على الترتيب

أما ترتيب النزول والتصدور فلأنه لا يصدر الكثير بما هو كثير من الواحد بما هو واحد، لذلك أول ما صدر من المبدأ واحد، وأما بالنسبة للعود فالامر كذلك أيضاً، وذلك حذر الطفرة في العود.

إشارات النص

لمية التنزلات

علمت أن العوالم الكلية ثلاثة وهي: العقل، والمثال، والحسن، وهنا قد يخطر سؤال حول وجه هذه التعددية في العوالم: لماذا كانت العوالم النازلة من المبدأ

الأول متعدد؟

الجواب: إنّما كان التعدد والتنزّل في العالم لأمرتين اثنين:

١. دوام الفيض، وسببه أنّ ذات الأول عين الجود، وليس يده مغلولة، بل هي دائمة الفيض أولاً وأخراً.

٢. امتناع الطفرة، ولذلك كانت العوالم متنزّلة تنزّلاً طولياً حيث إنّ «عنابة الباري جلّ اسمه لما أفادت جميع ما يمكن إيجاده بالفيض الأقدس على ترتيب الأشرف فالأشرف حتّى بلغ إلى أدنى البسائط وأحسّها منزلة، ولم يجز في عنايته وقوف الإفادة على حدّ لا يتجاوزه، فبقي إمكان وجود أمور غير متناهية في حدّ القوّة إلى الفعل، وكانت الموارد الجسمانية - وإن تناهت في الأظلام والكثافة والبرودة - غير ممتنعة عن قبول الاستكمال بتأثير مبدأ فعال...»^(١).

إذن، دوام الفيض يقتضي تعدد المستفيض، وامتناع الفطرة يمنع أن يوجد الفيض اللا متناهي دفعه وفي مرتبة واحدة.

وكذلك لو وقفتنا على حقائق العوالم لو جدنا أنه لا يلزم من تحقّقها محال، وهي ممكنة بالذات بطبيعة الحال، والمبدأ تامّ القابلية، فلا يوجد الحال كذلك ما يحول دون وجودها، إلا أنّ المساحة والمناسبة تمنع مع وجود الأمور المقاوطة بالشرف في مرتبة واحدة، ولهذا كانت المراتب وكان التفاوت في التنزّل، ولذلك كان الأحسّ آية تدلّ على الأشرف، ويستدلّ به عليه، وبالتالي «...لا يخفى على من تنور قلبه واستضاء عقله بعد التأمل... أنّ الغرض الأقصى في وجود العشق في جبلة النّفوس ومحبتها لشمائل الأبدان ومحاسن الأجسام واستحسانها زينة الموارد والأجرام إنّما هو تنبية لها من نوم الغفلة ورقدة الجهالة، ورياضة لها من تخريج الأمور الجسمانية والأصنام الهيولانية إلى المحاسن الروحانية والفضائل العقلانية، ودلالة على معرفة جواهرها وشرف عنصرها ومحاسن عالمها وصلاح

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع، مصدر سابق: ج ٨، ص ٣ - ٤.

معادها؛ وذلك لأنّ جميع المحاسن والفضائل وكلّ الزينة والمشتهيات المرغوب فيها اللواتي ترى على ظواهر الأجرام وجلود الأبدان إنّما هي أصياغ ونقوش ورسوم، صورتها أرباب أنواعها... كلّما نظرت النفوس إليها حنّت وتشوّقت نحوها... ورفضت الدنيا لأجل الآخرة...»^(١).

وهذا أمرٌ يترتب على التنزّل المذكور حيث تؤدي معرفته إلى إعطاء كلّ نشأة حقّها، فالدنيا لا تطلب لذاتها وإنّما وراءها من نشأة الخلود والتّمام، وفي هذا زهد بها وعدم تعلّق يأخذ بصاحبها إلى الهاوية.

العوالم صور الأسماء الإلهية

كُلّ ما سواه تعالى يعدُّ اسمًا من أسمائه، وذلك لأنّ الأسماء الإلهية هي لو كثرت تظهر، وذلك في مقام ومرتبة الواحديّة، وهي سبب كُلّ كثرة ظهرت بعد ذلك وقد تجد اسمًا حاكِمًا على آخر، فهو سلطان والأخر سادن، وكذلك تجد اسمًا أوسع حيطة من آخر، وما تجده من خصومة هاهنا فإنّ له ذلك بسبب ما بين الأسماء من خصومة.

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع، مصدر سابق ج ٢، ص ٧٨ - ٧٩.

الفصل الحادي عشر
في أنَّ للإِنْسَانِ حشراً كثيراً كثرةً لا تحصى

تمهيد

هذا الفصل زيادة تفصيل لما تقدّم، حيث يدور حول أنّ للإنسان حشرًا لا يحصى ولا يحصر بالحشر الذي يتربّد ذكره في الأبحاث الكلامية، بل هو في حال حشر ونشر لا يهدأ، سواء على مستوى وجود الشخصي الأنفسي حيث يتربّد في مراتب قواه المختلفة صعوداً وزنولاً أو على مستوى الوجود الآفافي، حيث يكون للإنسان حشر ونشر من نشأة إلى أخرى: نزولاً وهو ما يكون له قبل نشأة الدنيا، وصعوداً وهو ما يكون بعدها، والنّشأت والّعوالم التي يحطّ الإنسان رحاله فيها إنّما هي منازل سيره إلى الله تعالى، وقد تحقّق في محله أنّ النّشأة الواحدة واحدة حقيقة لكنّها ذات تشكيل، حيث تتفاوت الموجودات العقلية مثلاً شدّة وضعفاً وتقدّماً وتأخّراً.

نعم، لقد اشتمل هذا الفصل على أمرين جديدين تمّ إدراجهما في نصّين:
النصّ الأول: الورود إلى نشأة الحسّ حتم مقتضيّ. وقد تمّ بيان وجه ضرورة وجود عالم الأجسام والجسمانيّات، الذي يستوجب عذاب النار للإنسان، إذن فكُلّ إنسان مستحقّ لعذاب النار، لأنّه لا بدّ وارد على نشأة الدنيا نشأة استحقاق البعد عن الآخرة.

النصّ الثاني: كيف يمكن زعم أنّ الورود إلى نشأة الحسّ ضروريّة وأنّ كُلّ إنسان وارد مستحقّ للعذاب، مع أنّ هذا يتنافى مع ولادة كُلّ مولود على الفطرة التي تجعله مستحقاً للثواب لا للعذاب؟
هذا إيراد سيتّمّ علاجه ودفعه.

النص الأول

منازل السير إلى الله تعالى

قد سبق أنّه جعل الله مقامات الحواس والتخيّلات والتعقّلات درجاً ومرaci يرتقي بها السالك إلى الله تعالى؛ فلا بد أن ينزل أولاً في عالم المحسوسات الماديّة، ثم في عالم المحسوسات المجردة عن المادّة المريئيّة بعين الخيال؛ لصيورة الحسّ خيالاً، ثم في عالم الصور المفارقّة؛ لصيورة الخيال عقلاً بالفعل. وفي كلّ من هذه العوالم الثلاثة طبقات كثيرة متفاوتة في اللطافة والكثافة، وما هو أعلى من هذه العوالم يكون عدد طبقاته أكثر والتفاوت بين أسفله وأعلاه أشدّ، فلا يبلغ الإنسان إلى أدنى درجات عالم النهايات إلا بعد طي درجات عالم الأوساط كلّها، ولا يبلغ إلى أدنى درجات عالم الأوساط إلا بعد طي درجات عالم البدائيّات كلّها، وهو عالم المحسوسات الماديّة. فجميع العوالم ودرجاتها هي منازل السائرين إلى الله تعالى.

ففي كل منزل منها للسالك خلُع ولبسٌ جديدٌ وموتٌ وبعثٌ منه وحشرٌ إلى ما بعده، فعدد الموت والبعث والحضر كثيرٌ لا يحصى، وقيل: بعد الأنفاس، وهو الصحيح عندنا بالبرهان الذي أقمنا على أن لا ساكن في هذا العالم من الجواهر الطبيعية سِيمَا الجوهر الإنساني المتحرّك في ذاته إلى عالم الآخرة ثم إلى الحضرة الإلهيّة، ولا بد من وروده أولاً إلى أولى مراتب المحسوسات ثم يرتقي قليلاً قليلاً إلى أن

يَتَخَلَّصُ مِنْهَا، وَإِلَيْهِ الإِشارةُ بِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَإِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا كَانَ عَلَى رَبِّكَ حَتَّمًا مَقْضِيًّا * ثُمَّ نُنَجِّي الَّذِينَ آتَقْوَاهُ وَنَذِرُ الظَّالِمِينَ فِيهَا جِئِيًّا﴾ (مَرِيمٌ: ٧٠ - ٧١).

فَإِنَّ كُلَّ وَاحِدٍ مِنْ أَفْرَادِ النَّاسِ بِوَاسْطَةِ وَقْوَعِهِ فِي عَالَمِ الطَّبِيعَةِ الْكَائِنَةِ، يَحْصُلُ لَهُ اسْتِحْقَاقُ عَذَابِ النَّارِ لَوْلَا مَا يَتَبَدَّلُ نَشَأْتُهُ وَلَمْ يَنْجِزْ [بِالْحَسَنَةِ] سَيِّئَتُهُ الْفَطَرِيَّةُ بِفَعْلِ الطَّاعَاتِ وَتَرِكِ الشَّهَوَاتِ، كَمَا قَالَ تَعَالَى: ﴿فَأُولَئِكَ يُبَدِّلُ اللَّهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتِهِمْ﴾ (الْفَرْقَانٌ: ٧٠).

الشرح

لا جديد هاهنا وإنما تعميق لما سبق من بحث وتأكيد وتأييد، فالحشر ليس يقتصر على ما يتزدّد في النصوص الدينية والأبحاث الكلامية، وهو الذي يكون للإنسان بعد قيامته الصغرى وبعده من قبره الحقيقي الذي هو - كما عرفت - عبارة عن الهيئات والملكات التي يكتسبها الإنسان من خلال تكرار الأفعال المناسبة والأقوال، بل للإنسان من الحشر ما لا يعلمه إلا الله تعالى، فقد يحشر إلى نشأة ويعرض عن أخرى، ويكون له في مشربه الجديد حشر بعد حشر، فالإنسان - كما علمت - يحشر في النشأة الدنيا بعد أن كان محشوراً في نشآت سابقة عليها، ثم وهو في الدنيا يتوارد عليه من الحشر ما لا يحصى، إذ هو في كل آن يحشر إلى صورة مناسبة، كيف وقد ثبت في محله أن لا ساكن في هذا العالم من الجواهر الطبيعية سبيلاً للإنسان، فلكل حركة جوهرية ذاتية جلية تأخذه إلى حيث كان وحيث صدر، ولكن لا بد له أن يصل إلى أنزل النشآت لتكون منطلقاً له إلى ما يناسب ما يكتسبه فيها من صور بما يقوم بها من ممارسات وأفعال يكون لها الأثر في تحديد نوعية الصور التي ستكون آخروية يحشر إليها.

ومن المعلوم أن النشأة الأنزل هي نشأة الدنيا وعالم الأجسام والجسمانيات التي هي سيف ذو حدين، فقد تكون سبيلاً للتكامل في الدرجات، وقد تكون كذلك في الدرجات، وهذا ما تجده النظرة إلى تلك النشأة وما يلزم عنها من تعامل، فإن نظر إليها على أنها آلة ووسيلة تعد للتكميل والرقى، وكان التعامل معها منسجماً مع هذه النظرة، كان صاحب ذلك النظر في صراط الدرجات، وإن نظر إليها على أنها الغاية والهدف فإنها لن تكون له إلا عذاباً مقيماً بعد أن تقع الواقعة، ويعادر صاحب هذه النظرة إلى الآخرة فلا يجد ما يشتاق إليه مما كان يعتقد بقاءه وعدم دثوره، فيكون

رهين حسرة لا تهدأ وزفرة لا تقطع، وذلك لأنَّ الشوق جارف ولا مطعم يوصل
وجدان المشتاق إليه، فقد انذر وزال.

إشارات النص

وإن منكم إلا واردها

يمكن هنا تسجيل النقاط التالية:

- لقد أريد بالدار التي لابد للكلّ من ورودها: الدنيا، أو نشأة عالم الطبيعة.
- للدار المذكورة مدخلية في تحديد مصير الواردين إليها، فينجو البعض من الشر المستطير، ويقع آخرون فيه.
- ملاك النجاة والخسران هو التخلّص من نشأته، أي: نشأة الطبيعة التي تدعى إلى البعد عما يرفع الإنسان إلى مدارج الإنسانية والقرب الإلهي، ولذلك قال تعالى: ﴿إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَارَةٌ بِالسُّوءِ﴾ (يوسف: ٥٣) وذلك مادامت محاومة لنشأة الطبيعة والبدن، حيث تنشد إلى ذلك العالم، وذلك لأنسها به والغفلة عما هو أشرف منه وأرفع من العالم الأخرى. بعبارة أخرى، وبناءً على أنَّ النفس جسمانية الحدوث: تكون النفس في هذه النشأة موجوداً طبيعياً من موجودات هذا العالم، لكنه ذو حسن وخيال وعقل بالقوّة، وكل نشأة تدعو صاحبها وتشدّه إليها، فما لم يتخلّص الإنسان من فطرة الطبيعة وقبضتها المحكمة فإنَّه سيحرم من كسب كمالات تكون له في نشأات أشرف مما في دنيا الطبيعة من كمالات، كيف وعالم الطبيعة هو الأحسن والأبعد عن منبع الفيض الإلهي، فيما يكون فيه وينخلد إليه يكون له من خسته وأبعديته، فالموجود في الأحسن الأبعد أحسن وأبعد، وفي هذا من العذاب ما فيه.

الورود حتم مقضي

تقدّم أنَّ المراد بما يرد إليه الكلّ هو نشأة الدنيا وعالم الشهادة، وقد اتضحت أثر الانتقال إليه والخلود فيه، سيما أنه سيأتي في قابل الأبحاث وجه القرب ما بين

دار جهنّم ودار الدنيا.

ما يراد عرضه هنا هو بيان وجه ضرورة وحتم الورود إلى نشأتنا هذه التي هي النّسأة الأحسّ الأنّزل.

قال المصنّف رحمه الله: «...اعلم أنّ عناية الباري جلّ اسمه أفادت جميع ما يمكن إيجادها بالفيض الأقدس على ترتيب الأشرف فالأشرف، حتّى يبلغ إلى أدنى البساط وأحسّها منزلة، ولم يجز في عنایته وقوف الإفادة على حدّ لا يتتجاوزه، فبقي إمكان وجود أمور غير متناهية في حدّ القوّة إلى الفعل، وكانت الموارد الجسمانية - وإن تناهت في الإظلام والكثافة والبرودة - غير ممتنعة عن قبول الاستكمال بتأثير مبدأ فعّال، كتأثير أشعة الكواكب سيمّا الشمس في التلطيف والتتعديل لتصير باكتسابها نضجاً واعتدالاً مادّة للأغذية والأقوات، وقوّة منفعلة لتوليد الكائنات مهيأة لقبول النشوء والحياة بصور يترتب عليها آثار الحكمة والعناية، كالحيوان والنبات، بعد إيفاء الطبيعة حقوق ما تقدّم عليها من سائر المركبات وقوتها... فالعناصر إنما خلقت لقبول الحياة والروح...»^(١).

يمكن عرض كلامه رحمه الله من خلال الأمور التالية:

١. الفيض منه دائم متصل.
٢. فعله ذو مراتب ثلات: عالم العقل، عالم المثال، عالم الطبيعة.
٣. عالم الطبيعة هو الأنّزل الأحسّ، لأنّه المقارن للمادّة مطلقاً.
٤. عالم المادّة هو عالم العناصر، والعناصر من حيث هي موادّ جسمانية لا تصلح أن تكون مجرى لدوار الفيض واتصاله، هذا خلف، وذلك لأنّ عين الجود لا يمكن إلا أن يكون جواداً مفيضاً، وإلا يلزم سلب الشيء عن نفسه.
٥. للموارد الجسمانية قابلية الاستكمال، وهذه القابلية تكون مجرى لدوار الفيض، وذلك عند تقبل الحياة والروح المجردة التي لا تهدأ ولا تقف عن

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع، مصدر سابق: ج ٨، ص ٣ - ٤.

الكُدُحُ والكُسبُ.

إذن لابد من الورود إلى هذه النشأة، ولابد من وجودها، وذلك لأنَّها أمرٌ ممكِّنٌ لا يلزم من وجوده محالٌ، والفاعل تامٌ الفاعليَّة، فالعلَّة التامة لوجودها موجودة فلابد من وجودها، هذا أولاً.

وثانياً، وهو ما أفاده رحمه الله بقوله: «فبقي إمكان وجود أمور غير متناهية في حد القوَّة إلى الفعل^(١)...»^(٢).

أي: لكي تتم المعاشرة على عدم وقوف العناية والإفادة والفيض عند حد لا تتجاوزه، لابد أن يتوفَّر أمران:

١. اللاتهائي، وذلك لدوام الفيض وعدم تناهيه.

٢. ذلك اللاتهائي بالقوَّة لا بالفعل، وإلا للزم التسلسل المحال.

أمّا أمور عالمي العقل والمثال غير أهلين لهذه المهمَّة، وذلك لأنَّها مجرّدان عن المادة، لها كلٌّ ما يمكن لها بالإمكان العام بالفعل، فإذا كان لها ما هو غير متناهٍ لزم اللاتهائي في موجودٍ متناهٍ محدودٍ، وإن كان لها ما هو غير متناهٍ بالقوَّة فلزم كونها مادَّيين، هذا خلف، إذن فالاصلح أن يكون قناعة دوام الفيض ولا تناهيه هو المoward الجسمانيَّة من حيث كونها قابلة للاستكمال، وهو المطلوب.

(١) لعلَّ الصحيح: «في حد القوَّة لا الفعل...».

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

النص الثاني

رد إيراد

فإن قلت: هذا الذي ذكرت ينافي معنى قوله صلى الله عليه وآله:
 «كُلُّ مولودٍ يوْلُدُ عَلَى الْفَطْرَةِ»^(١) الحديث.

قلت: لا منافاة بينهما؛ لأنَّ المذكور في الحديث هو فطرةُ الروح، لأنَّها بحسبِ ذاتها من عالمِ القدس والطهارة، والذي كلامُنا فيه هو ابتداءُ نشأةِ البدن ووقوعِ النفسِ فيها، فهي فطرةُ البدنِ الذي حصلَ من الأجسام الحسيَّةِ الماديَّةِ التي وجودُها أحسنُ الوجوداتِ وأظلمُها وأبعُدُها عن اللهِ وملكتهِ، وقد وردَ في الحديث النبوِّيِّ صلى الله عليه وآله أنَّه تعالى ما نظرَ إلى الأجسام^(٢) مُذْ خلقَها^(٣).

وبما ذكرناهُ أيضًاً اندفعَ التدافعُ بين حديثين مشهورينِ أحدهما:
 «كُلُّ مولودٍ يوْلُدُ عَلَى الْفَطْرَةِ»^(٤). والآخر: «إِنَّ اللَّهَ قَدْ خَلَقَ الْخَلْقَ فِي ظُلْمَةٍ ثُمَّ رَشَّ عَلَيْهَا مِنْ نُورٍ»^(٥). الحديث.

(١) الكافي: ج ٣، ص ٣٥، الحديث ٤؛ مسنَدُ أَحْمَدَ، مُصْدَرُ سَابِقٍ: ج ١٢، ص ١٠٤، الحديث ٧١٨١، إسْنَادُهُ صَحِيحٌ عَلَى شَرْطِ الشَّيْخَيْنِ؛ صَحِيحُ مُسْلِمٍ، مُصْدَرُ سَابِقٍ: الْحَدِيثُ ٢٦٥٨.

(٢) فِي بَعْضِ النَّسْخِ: الْأَجْسَادِ.

(٣) لَمْ نَجِدْ لَهُ أَصْلًا.

(٤) تَقدِّمْ تَخْرِيجَهُ.

(٥) الخصال: ج ١، ص ٢١٥، الحديث ٢٥٨، الباب ٣. وردَ مَا يُشَبِّهُ هَذَا الْحَدِيثَ فِي سِنَنِ التَّرْمِذِيِّ، مُصْدَرُ سَابِقٍ: ج ٥، ص ٢٦؛ مسنَدُ أَحْمَدَ، مُصْدَرُ سَابِقٍ: ج ٢، ص ١٧٦.

واعلم يا حبيبي: أَنَّهُ كَمَا لَابْدَ مِنْ ورُودِكِ إِلَى هَذَا الْعَالَمِ الْحَسِّيِّ، فَلَابْدَ لَكِ - فِي الْخَلَاصِ عَنْهُ وَعَنْ عَلَاقَتِهِ - مِنْ مَعْرِفَةِ الْأَمْوَارِ الْمَحْسُوسَةِ؛ لَأَنَّ الْمَهَاجِرَةَ عَنْهَا إِنَّمَا يَكُونُ بِالْزَهْدِ فِيهَا، وَهُوَ لَا يَحْصُلُ إِلَّا بِمَعْرِفَتِهَا وَالْعِلْمِ بِدُنَائِهَا وَخَسْتِهَا، وَلَأَنَّ الدُّنْيَا وَالآخِرَةَ وَاقْعَدَتْ تَحْتَ جَنِّسِ الْمَضَافِ مِنْ جَهَةِ الدُّنْيَا وَالْعُلوِّ وَالدُّنَاءَ وَالشَّرْفِ وَالْأَوْلَيَّةِ وَالآخِرَوَيَّةِ، وَمَعْرِفَةُ أَحَدِ الْمَضَافِينِ يَسْتَلِزُمُ مَعْرِفَةَ الْآخِرِ مَعَهُ، وَكَذَا جَهَالَةُ أَحَدِهِمَا مَعَ جَهَالَةِ الْآخِرِ. فَمَنْ لَمْ يَعْرِفْ الدُّنْيَا وَخَسْتِهَا، لَمْ يَعْرِفْ الآخِرَةَ وَشَرْفَهَا، وَمَنْ لَمْ يَعْرِفْ الآخِرَةَ وَشَرْفَهَا، كَيْفَ اخْتَارَهَا وَاشْتَاقَ إِلَيْها.

وَهُذَا وَلَوْجُوهُ أُخْرَى اعْتَنَى الْحَكَمَاءُ بِالْبَحْثِ عَنِ الْأَجْسَامِ الطَّبِيعِيَّةِ وَأَحْوَالِ الْمَحْسُوسَاتِ لِيَنْتَقِلُوا مِنْهَا إِلَى مَا وَرَاءِ الْمَحْسُوسَاتِ وَمَا بَعْدِ الْطَّبِيعِيَّاتِ؛ كَمَا قَالَ تَعَالَى: ﴿وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ النَّسَاءَ الْأُولَى فَلَوْلَا تَذَكَّرُوْنَ﴾ (الواقعة: ٦٦).

الشرح

يراد في هذا النص من كلام المصنف رد إشكال ولده ذيل النص السابق، وهذا يستدعي عرض الإشكال أولاً ثم ردّه ودفعه ثانياً:

إيراد الإشكال

قبل إيراد وعرض الإشكال الذي يراد ردّه لابد من الوقوف ثانية على الأمر الذي أفاده النص السابق وأوجب الإشكال الذي كان النص بقصد ردّه ودفعه، وهذا ما يمكن عرضه من خلال النقاط التالية:

١. كلّ إنسان وارد هذه النشأة، وقد اتّضح فيها تقدّم.
٢. طبيعة هذه النشأة طبيعة تجعل أهلها يستحقّون العذاب.
٣. على واردي نشأة الطبيعة أن يخبروا هذا الاستحقاق.
٤. واردو نشأة الطبيعة طبيعيون فطرةً، لأنّ نشأة الطبيعة ليست شيئاً وراء ما فيها من طبيعين، «هذا مثل أن تقول: إنّ الصورة الذهنية في الذهن، بل عين مرتبة من الذهن، أي: النفس والصورة الخارجية في الخارج بل عين مرتبة من مراتب الخارج، فإنّ الذهن والخارج ليسا كالظروف الجسمانية، مثل الماء في الكوز»^(١)، الموجودات في عالم الطبيعة مراتب ذلك العالم، وقد علمت حقيقة الطبيعة، إذن فما فيها من طبيعين يستحقّون عذاب النار فطرةً وخلقةً. وهذا يتنافى مع الأخبار التي تفيد بأنّ الإنسان يولد على الفطرة فطرة التوحيد التي لا يستحقّ معها عذاب النار، وإليك الإشكال ثانية:

الإنسان في نشأة الدنيا ذو فطرة طبيعية

كلّ ذي فطرة طبيعية مستحقّ لعذاب النار

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع، مصدر سابق: ج ٩، ص ٢٣٣، حاشية ٣.

.. الإِنْسَان فِي نَشَأَةِ الدُّنْيَا مُسْتَحْقٌ لِعَذَابِ النَّارِ

وقد اتَّضَحَتْ مَقْدِمَتَاهُ فِيمَا تَقْدَمَ مِنْ كَلَامِ

مُولُودٌ عَلَى فَطْرَةِ التَّوْحِيدِ

الإِنْسَان فِي نَشَأَةِ الدُّنْيَا

بِمُسْتَحْقٍ لِعَذَابِ النَّارِ

لَا شَيْءٌ مِنْ الْمُولُود عَلَى فَطْرَةِ التَّوْحِيدِ

بِمُسْتَحْقٍ لِعَذَابِ النَّارِ

.. لَا شَيْءٌ مِنْ إِنْسَانٍ فِي نَشَأَةِ الدُّنْيَا

أَمَّا صَغِرَاهُ فَهِيَ مَفَادُ قَوْلِهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ: «كُلُّ مُولُودٍ يُولَدُ عَلَى الْفَطْرَةِ»^(١)،
وَكُبَرَاهُ وَاضْحَاهُ، إِذْنَ فَنَحْنُ أَمَامَ قَضَيْتَيْنِ مُتَضَادَّتَيْنِ، وَمِنَ الْمُعْرُوفِ أَنَّ الْقَضَيْتَيْنِ
الْمُضَدَّيْنِ لَا تَصْدَقَانِ مَعًا، وَإِنْ أَمْكَنْ كَذِبَاهَا كَذَلِكَ.

رَدُّ الإِشْكَالِ

أَمَّا رَدُّ الإِشْكَالِ إِجْمَالًا فَهُوَ أَنْ يُقَالُ بِأَنَّ الْمَوْضِيْعَ لَيْسَ وَاحِدًا فِي الْقَضَيْتَيْنِ
الْمُذَكُورَتَيْنِ؛ وَذَلِكُ لِأَنَّ إِنْسَانَ فِي الْأُولَى هُوَ إِنْسَانٌ مِنْ حِثْ نَشَأَةِ الْبَدْنِ،
وَأَمَّا إِنْسَانَ فِي الْثَّانِيَةِ فَمِنْ حِثْ فَطْرَةِ الرُّوْحِ، وَلَكُلَّ فَطْرَةً مَا يَنْسَبُهَا، حِثْ
يَنْسَبُ فَطْرَةَ الْبَدْنِ اسْتِحْقَاقَ الْعَذَابِ بَيْنَمَا الَّذِي يَنْسَبُ فَطْرَةَ الرُّوْحِ: الرُّوْحُ
وَالرِّيحَانُ، وَبِالْتَّالِي فِي الْأَمْرِ مُغَالَطَةٌ تُعْرَفُ بِـ[«سُوءِ اعْتِبَارِ الْحَمْلِ»].

وَأَمَّا رَدُّ الإِشْكَالِ تَفْصِيلًا فَهُوَ مَا يَوْضِحُهُ تَعْدِدُ نَشَاتِ الرُّوْحِ، حِثْ عَلِمَتْ
أَنَّ لَهَا نَشَاتٍ سَابِقَةٍ عَلَى وُجُودِهِ فِي نَشَأَةِ عَالَمِ الطَّبِيعَةِ، وَمِنْ جَمِلَتِهَا الْكِينُونَةُ
الْعَقْلِيَّةُ الَّتِي حُمِلَ قَوْلُ أَفْلَاطُونَ بِقَدْمِ النُّفُوسِ عَلَيْهَا، وَكَذَلِكَ لَهَا نَشَاتٌ تَلِي نَشَأَةَ
الْحَسَّ وَعَالَمَ الشَّهَادَةِ، وَقَدْ اتَّضَحَ أَيْضًا مَا تَتَكَوَّنُ مِنْهُ النُّفُسُ فِي تَلِكَ النَّشَاتِ،
وَالْأَثْرُ الَّذِي تَوْجِبُهُ النَّشَأَةُ الَّتِي تَوْجِدُ فِيهَا.

أَمَّا نَشَأَةُ النُّفُسِ فِي هَذَا الْعَالَمِ فَإِنَّمَا كَانَتْ مِنْ مَوَادِهِ وَمَوْجُودَاتِهِ، وَهِيَ

(١) تَقْدَمَ تَخْرِيجُهُ.

الأخسّ والأبعد عن منبع الطهر والقداسة والملائكة، وذلك لأنّه العالم الأنزل والأدنى. كيف، وهو عالم المقارنات للمادة والنقص والمحدودية؟
ولاشك أنّ الذي يتركّب من الأحسّ الأنزل الأبعد هو الأحسّ الأنزل
الأبعد، وهذا واضح جدًا بناءً على جسمانية الحدوث، حيث تكون في البدء طبيعة
منطقية في المادة ثم تتحرّك في جوهرها وتشتّدّ به حتّى ترُوح، أي: تصبح ذات
نشأة مجرّدة دون أن تتجاوز من مرتبة الجسمانية؛ قال الحكيم السبزواري رحمه الله:

النفس في الحدوث جسمانية وفي البقا تكون روحانية
لم تتجاوز الجسم إذ ترُوح ولم تجاف الروح إذ تجسّدت^(١)

وإذا ما وصلت إلى مرحلة الترُوح وهي لم تفقد التجسد فهي ميالة إلى
الطبيعة وما تقتضيه من إخلاص إلى الانحدار والتسلاف والأمر بالسوء، أي: ما
يتماهى مع مقتضى الطبيعة المذكورة، فلابد من استنقاذها مما هي فيه، وذلك
بالاستعانة على ما وصلت إليه من تجرّد وتروّح مما يقتضي استنقاذها من براثن
الطبيعة وهيمتها، وإلا ازداد انحدارها واشتدّ تسفّلها، وباءت بعاقبة تتناسب
مع ما آلت إليه من تهاون وانحدار.

ثم نجد الحكيم السبزواري رحمه الله وسع من دائرة الإشكال^(٢)، أو قل: زاد
مثالاً ينطبق عليه الإشكال، وهو أنّه أيضًا قد تبدو المنافاة بين الحديث المذكور
الذي يفيد بولادة كل مولود على الفطرة والتوحيد والسعادة، وبين حديث يفيد
 بأنّ السعيد سعيد في بطنه أمّه والشقي شقي في بطنه أمّه، والكلام فيه هو الكلام
فيما سبقه، فالجهة مختلفة، وفي الأمر مغالطة بسبب سوء اعتبار الحمل.

(١) شرح المنظومة، مصدر سابق: ج ٥، ص ١١٣.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع، مصدر سابق: ج ٩، ص ٢٣٦ - ٢٣٧،
حاشية ٢.

حتمان مقتضيَان

أَمَا الحتم المُقْضِيُّ الأوَّل: فهو الورود إلى هذا العالم الحسيّ، وقد وقفت على وجهه.

وأمّا الحتم المُقْضِيُّ الثاني: فهو الخلاص منه ومن علاقته وما تستوجبه من عذاب وحسرة، ولا يمكن الخلاص إلَّا بالزهد والإعراض وعدم الاعتناء، وهذا - أي: الزهد - لا يكون إلَّا بمعرفة حقيقة وطبيعة هذا العالم وما هو عليه من ضعٍّ ودناءة وخسَّة، وأنَّ الآخرة خير وأبقى وأليق بشأن الإنسان وكينونته، وكلما ازداد الإنسان معرفةً بخسَّة هذه النشأة ازداد معرفة بالآخرة، وازداد انجذاباً إليها والعمل لأجلها، ومن هنا كان الحثُّ على التأمل في خلق السموات والأرض من آيات آفاقية عدَّة يغلب عليها التغيير والحركة والدثور.

إشارات النصّ

ورود أهل البيت عليهم السلام

بناءً على أنَّ الطبيعة وعالماها لابدَّ من الوقوع فيها، وهم يقتضيان كذب من يردُّ إليهما، لكن ليس بالضرورة الكلَّ ينقاد إلى رغبة مقتضاهما، حيث يتَّخذ البعض ما له من روحانيةٍ وتجَّرُّد ليطوّعهما بالشكل الذي يصيِّرُهما وسيلةً لبلوغه مراتب الكمال اللاقنة بطبيعة الروحانية والتجرُّد، فالطبيعة عند هؤلاء ليست إلَّا وسيلةً وليس غاية يتمُّ الكدح في سبيل تحصيلها والانحباس في حدودها، فهي جهنَّم ينبعي للعاقل أن يتحاشى أن يكون من أهلها.

وبالتالي فأهل البيت عليهم السلام وغيرهم من الأولياء ممن ورد إلى هذه النشأة التي هي مادَّة جهنَّم من حيث هي طبيعة، تجاوزوها ومرّوا عنها دون أن تناهى منهم شيئاً، وذلك لأنَّهم لم يقعوا فريسةً لخداعها وغرورها، كيف وهم العارفون حقاً بحقيقةتها، وهذا أزهدهم فيها ونفرُّهم منها.

قال الحكيم السبزواري رحمه الله: «لَا فَسْرَهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ هَذَا بُورُودُ الْكَلَّ^(١)
عَلَى النَّارِ، سُئِلَ: أَوْ أَنْتُمْ؟ فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: (نَعَمْ جَزَاهَا وَهِيَ خَامِدَةُ)^(٢) أَيْ: لَمْ
يَقْعُدُوا فِي أَشْرَاكِ الدُّنْيَا، وَلَمْ يَنْشُبُ فِيهِمْ مُخَالِبَهَا، فَمَنْ كَانَ فِي الدُّنْيَا وَحَالَهُ هَكُذَا
يَقُولُ اللَّهُ تَعَالَى لَنَارِهَا: كَوْفَى بِرَدًا وَسَلَامًا عَلَى عَبْدِنَا، فَلَا تُحْرِقُهُ نَارِهَا...».

العناية بالطبيعيات

كان يتردد قديماً - وما زال إلى يومنا هذا - مصطلح العلوم الثلاثة، وهي:
الطبيعيات والرياضيات والحكمة، وقد جر الكلام في وجه دراسة كل من
الرياضيات والطبيعيات وكذلك في وجه توضع هذه العلوم، إذ غالباً ما يتم
البدء بدراسة الطبيعيات قبل الحكمة مع أنه خلاف الطبع؛ وذلك لأنَّ الطبع
يرى أنَّ الإلهيات علُّ للطبيعيات، ولا ريب أنَّ العلة أقدم من المعلول.

إذن هناك أمران يراد الإشارة إليهما:

١. العلاقة بين الطبيعيات والإلهيات.

٢. وجه تقديم الطبيعيات على الإلهيات.

أما الأول فقد تمت الإشارة إليه فيما تقدم، وهو أنَّ الطبيعيات وعالم
الأجسام معلول لعالم قبله، وهي عالم الروحانية والتجرد عن المادة.
وأما الثاني فيمكن بيانه من خلال أمرين أيضاً:

١. إنما يتم تقديم الطبيعيات على الإلهيات كتمهيد وتوطئة للطالب ورعايته
للتدرج في عرض المطالب على المتعلم، حيث يبدأ معه من الأسهل الأقرب إلى
الأبعد الأصعب، ولا شك أنَّ الطبيعيات - وهي محسوسات - أقرب وأسهل
دركاً من المعقولات.

(١) لم نجد لهذه الرواية أصلاً.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع، مصدر سابق: ج ٩، ص ٢٣٦، حاشية ١.

٢. الوقوف على حقيقة الطبيعة يثير تساؤلات عن مبدئها وما وراءها مما يمهّد الأنفس لتلقي الكلام في الإلهيات.

ولذلك تجد أنه كلما ازداد الباحث تمعناً في الطبيعيات ازداد انجذاباً إلى ما وراءها، وقد تم الاعتماد في إثبات الصانع وماليه من كمالات من القدرة والشعور على ما في هذا العالم من نظم وتوافق وانسجام، وهذا لا يكون إلا بالمزيد من التأمل والتعمّن والنظر في طبيعة موجودات هذا العالم المختلفة في جوهرها وفي وظائفها، لكن الكل يولي في النهاية وجهة واحدة، وهي صلاح هذا العالم وبقاوته متاماً، الكل فيه يؤدّي دوره بما يفيد في بقاء الكل.

وما يوجبه النظر السليم في هذا العالم: أنه لا يصح أن يكون غاية، مما يؤدّي إلى الزهد فيه لا مطلقاً، وإنما من حيث هو غاية، وإنّما فيتم الإقبال عليه والتعلق به من حيث هو وسيلة.

وبهذا لا يستقيم زعم من زعم أن الدين وليد الجهل والخوف من ظواهر هذا العالم، فإذا ما تم اكتشافها واكتشاف ما يعالج به الخطر القادر من جهتها استخف بها وأعرض عنها.

الورود ورودان

يمكن عرض مسألة الورود من خلال الصورة التالية:

- كل واردها

- بعض ليس واردها

أمّا الموجبة الكلية فلما تقدّم من ورود الكل إلى نشأة الطبيعة، وأمّا السالبة الجزئية فلأنّ أهل الحق والحقيقة لا ينالهم من أذاها شيء، ونيل الأذى مرهون بالورود على مبدأ الأذية، والكل بناءً على ما أفيد وارد على المبدأ وهو عالم الطبيعة.

وهنا مشكل عويص، سببه كليلة موجبة صادقة وسالبة جزئية كذلك، على رغم ما بينها من تناقض، فالسالبة الجزئية نقيض الموجبة الجزئية، ومعلوم أنها لا تصدقان معاً ولا تكذبان كذلك.

التأمل فيها مضى من أبحاث كفيل بفك المشكل الذي يبدو عويصاً، وذلك من خلال جوابين:

الأول: لا يلزم من مجرد الورود على عالم الطبيعة استحقاق العذاب، وإنما الذي يلزم منه ذلك هو البقاء في أسر ذلك العالم، وغلبة أحكام ذلك العالم عليه، إذن مجرد الورود إلى هذا العالم، وهو مما لا بد منه، لا يلزم منه هذا اللازم، نعم من بات أسير هذا العالم سيكونأسير غصة وعذاب، وهو وارد النار والعذاب الذي يورثه هذا النحو من التعلق.

الثاني: «الورود تكوينيٌّ وتشريعيٌّ، وورود الإنسان نار الطبيعة أولاًً تكوينيًّا وهي دار ظلمة وحجاب، وليس للإنسان حين كان عالمه عالم الطبيعة في سيره التكويني من نارها ألم ولا عذاب؛ إذ الشيء لا يتلمس من مقام ذاته وجوده تكويناً، ثم إذا حصل له النشأة الإنسانية والتجرد تنفر عنها تكويناً بحسب مقام ذاته القدسية، ولأجل ذلك يكون متحرّكاً عنها... وراغباً إلى الجهة العالية مع أنه بذاته يستتبعها ووارداً فيها بحسب فعله، كما أنّ النور يابى عن الظلمة بذاته، مع أنّ مراتبه المحدودة مستتبعة لها، وهذا الاستبعان من الإنسان ذنب تكويني له. ثم بعد وروده تلك النار تكويناً إن وردها تكليفاً هاوياً فيها، كان سبباً لاشتعال هببها مع كونها خامدة تكويناً... وإذا وردها قاهراً عليها بنور اعتقاداته الحقة وأخلاقه الحسنة... كان ذلك سبباً لانقلاب ظلمتها نوراً وحرّها برداً وسلاماً...»^(١).

(١) مجموعة مصنفات الحكم المؤسس آقا علي مدرسي طهراني، تحقیقات أسفار، تنظیم وتصحیح وتحقيق: محسن کدیور، انتشارات اطلاعات، ۱۳۷۸ ش: ج ۱، ص ۶۹۱.

الفصل الثاني عشر^(١)

في تذكّر أَنَّ الْمَوْتَ حَقٌّ وَالْبَعْثَ حَقٌّ

(١) عرض المصنف لهذا البحث في: المبدأ والمعاد، مصدر سابق: ص ٤٥٤؛ الشواهد الربوبية، مصدر سابق: ص ٢٨٠.

تمهيد

يعدّ الموت حالةً أو حكماً من أحكام النفس من حيث تطورها في الأطوار المختلفة التي من جملتها الموت وهو عبارة عن مفارقة النفس للبدن الطبيعي العنصري، وذلك عندما تبلغ من القوّة والشدة بحيث يصبح البدن عاجزاً عن القيام بمتطلباتها، فتراه يتداعى ويتهالك حتّى يصبح عبئاً عليها بعد أن كان وسيلةً لها طور ضعفها وبدو انها كانت في كسب كالاتها البدائية. هذه الحالة التي تطرأ على الإنسان - بل تلك الحقيقة - ثابتة لا ريب في وجودها، فهي أمر طبيعيّ، وحقّ، ولا يمكن الفرار منها: ﴿فُلِّ إِنَّ الْمَوْتَ الَّذِي تَفِرُّونَ مِنْهُ فَإِنَّهُ مُلَاقِيْكُمْ﴾ (الجمعة: ٨). لكنَّ الذي يثير التساؤل، بل يثير استغراب البعض ممن لم يقف على حقيقة الموت حقّاً: هو لم يكون الموت مكروهاً، وهو حقّ وأمر طبيعيّ، وليس أمراً قسرياً تتأذّى النفس منه؟

ما الحكمة من خلق الموت، وما هي لّية كراهته، هذا أهمّ ما اشتمل عليه هذا الفصل، حيث أريد فيه إثبات أنَّ الموت حقّ، وأنَّه مرحلة ضروريّة وهو حركة جبليّة من حركات كدح الإنسان الذي لا يهدأ، وإثبات وجه كراهة ما هو حقّ وطبيعيّ، وذلك من خلال النصوص التالية:

النصّ الأول: إثبات أنَّ الموت أمر طبيعيّ للنفس، وهو خير لها و تمام كذلك.

النصّ الثاني: إثبات أنَّ الموت حقّ، وذلك لأنَّه طبيعيّ وخير و تمام للنفس.

النصّ الثالث: الموت أثر تجلي الحقّ، وهو ما يورث النفس قوّة و شدّة يلزم منها تداعي البدن و تصدّعه و خواره.

النصّ الرابع: الموت طبيعيّ للنفس و خير و تمام، وهذا يقتضي أن يكون

محبوباً، لكنَّ الواقع غير ذلك تماماً، فما السرُّ في كراهة النفس لما هو خير وتمام لها؟
النصّ الخامس: اشتمل هذا النصّ على عقدٍ أشير إليها من خلال سؤال في
النصّ السابق، كما اشتمل على حلٍّ لهذه العقدة، حيث تمَّ بيان ملية كراهة الموت
مع كونه حقّاً وخيراً وتماماً.

النص الأول

الموت أمر طبيعي للنفس

قد علمتَ من تضاعيفِ ما أسلفنا ذكره: من أنَّ لـكُلّ شيءٍ جوهرٌ حرَكةً جبليًّا نحو الآخرة، وتشوقًا طبيعياً إلى عالم القدس والملائكة، وله عبادة ذاتية تقرّباً إلى الله تعالى سيماء الإنسان! لكونه أشرف الأنواع الواقعة تحت الكون والفساد، فله - كما سبق مراراً - انتقالات وتحولات ذاتية من لدن حدوثه الطبيعي إلى آخر نشأته^(١) الطبيعية، ثم منها إلى آخر نشأته النسائية، وهلْم إلى آخر نشأته العقلية.

وعلمتَ أيضاً: أنَّه أول ما اقتضت النفس وتوجهت إليه تكميل هذه النشأة الحسية وتعزيز مملكة البدن بالقوى البدنية والآلات، والبدن بمنزلة الراحلة أو السفينة لراكب النفس في السفر إلى الله تعالى في بَر الأجسام وبَحْر الأرواح.

ثم إذا كملت هذه النشأة وعمرت هذه المرحلة عبرت منها وأخذت في تحصيل نشأة ثانية، ودخلت في منزل آخر أقرب إلى مبدئها وغايتها؛ وهكذا تدرج في تكميل ذاتها وتعزيز باطنها وقوية وجودها بإمداد الله وعنایته. وكلما ازدادت في قوّة جوهرها المعنوي واشتدت، نقصت في صورتها الظاهرية، وضعف وجودها الحسي. فإذا انتهت بسيرها الذاتي وحركتها الجوهرية إلى عتبة باب من أبواب الآخرة، عرض لها

(١) في بعض النسخ: «نشأت». وهكذا فيما بعده.

الموت عن هذه النشأة، والولادة في النشأة الثانية. فالموت نهاية السفر إلى الآخرة، وبداية السفر فيها إلى غاية أخرى هي النشأة الثالثة.

وقد مرّ أيضاً أنّ النفس الإنسانية في مبدأ تكوُّنها كالجنين في بطن الدنيا ومشيمة البدن فيتربي شيئاً فشيئاً في هذه الدنيا كما يتربى الجنين في بطن أمّه، الموت - سواءً كان طبيعياً أو إراديّاً - عبارةٌ عن الخروج عن بطن الدنيا إلى سعة الآخرة.

فانقضَّ وانكشفَ بما ذكرناه سابقاً لاحقاً: أنّ الموت أمرٌ طبيعيٌ للنفس.

الشرح

هذا النصّ لإثبات أنّ الموت أمر طبيعيّ للنفس فيسلك في مراحل تطورها وترقّيها المختلفة. وهذا ما يمكن بيانه من خلال الطريقة التالية:

الفرض:

١. الإنسان عبارة عن نفس تدبر بدنًا، وقد عرفت بأنّها:

كمال أول جسمٍ آليٍ نفُسُّ تُرى بالدرك والأفعال

٢. الإنسان وجود جوهرٍ، والنفس جوهر أيضًا.

٣. الجوهر في هذه النشأة ذو حركة جبلية ذاتية.

٤. الحركة لازمها الاشتداد.

٥. كل حركة لها غاية ونهاية.

٦. وجه العلاقة بين الروح والبدن هو الاستكمال.

٧. الموت خروج الروح من بطن الدنيا للأخرة.

المدعى: الموت طبيعيّ للإنسان.

البرهان:

البدن آلة النفس

كل آلة يستغني عنها ذوها عند حصول الغرض

البدن تستغني عنه النفس عند حصول الغرض

ثم نتمّم الدليل بالتالي:

استغناء ذي الآلة عنها عند تحقق الغرض طبيعى عند تحقق الغرض

استغناء للنفس عن البدن عند تحقق الغرض الموت

الموت طبيعى

والغرض هنا هو الكمال المناسب لاستعداد النفس.

العبادة الذاتية

قال الحكيم السبزواري رحمه الله: «و هذه العبادة امثال للأوامر والنواهي التكوينية، كما أنّ العبادة التكليفية امثال للأوامر والنواهي التشريعية، والغاية فيها جميعاً هي التقرّب إلى الله، وفي البعد هي البعد عن جهنّم في التكليفية والبعد عن هاوية الهيولي ودرجات الطبيعة...»^(١).

إذن فالموت نحو من أنحاء الانقياد التكويني لأمر من الأوامر الإلهية التكوينية ﴿يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَةُ * ارْجِعِي إِلَى رَبِّكِ...﴾ (الفجر: ٢٧ - ٢٨) و مما هو معلوم أنّ الأوامر التكوينية لا يحول دون تحقق متعلّقها حائل، لا كما هو حال التكليفية التشريعية الاعتبارية، والعبادة التي هي الانقياد متفرّعة عن العبودية التي هي سلب الحول والقوّة، فلا حول ولا قوّة لوجود سواه إلّا به تعالى، وذلك لأنّ ما سواه مملوكٌ مخضٌ، لأنّه عين الحاجة والفقر، لأنّه شيء عرضه الفقر واعتورته الحاجة، إذن كلّ ما سواه عبدٌ له عبادةً تكوينيةً، منقادٌ لإرادته. فإذا كان الأمر كذلك - وهو كذلك - فلابدّ للإنسان أن يتلفت إلى عبوديّته وملوكيّته وعبادته، أي: خضوعه التكويني للأوامر الإلهية التكوينية، وذلك ليسير السير الذي يتّفق مع واقعه، فلا يركن إلى حوله وقوّته، ولا تأخذه العزة بصفتها، ولا يستولي عليه العجب بفعله.

و خلاصة الأمر هو التالي:

مأمور به تكوينياً	الموت
لا محالة واقع	كلّ مأمور به كذلك
لا محالة واقع	.: الموت

نجعلها صغرى في القياس التالي:

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع: مصدر سابق، ج ٩، ص ٢٣٧، حاشية ١.

الموت	لا حالة واقع
كلّ ما لا حالة واقع طبيعيّ	
طبيعيّ	.: الموت
إشارات النص	
ملاحظة	

الكلام يجري هنا وفي الأبحاث القادمة في الحشر العام، وليس الحشر الخاص بالإنسان دون غيره، نعم عندما يتم تسلیط الضوء على حشر الإنسان أكثر من غيره، وذلك لكونه - حسب ما أفاده رحمة الله - أشرف الأنواع الواقعة تحت الكون والفساد، فإنّ الدليل الذي يساق لإثبات حتميّة موته وحشره لا يصحّ لإثبات موته وحشر كلّ ما سواه تعالى، وذلك لأنّك رأيت أنّ الموت الذي كان وسيلة لإثبات انتقال الإنسان من نشأة الدنيا إلى الآخرة كان قائماً على البدن ومتاركة الروح له، إذن فماذا عمّن لا بدن له كالعقل، وماذا عمّا لا روح له كالمجادات؟ سوف يتّضح في الأبحاث اللاحقة أنّ لكلّ موته ونشره.

حتميّة الموت

إذا أردنا الاستدلال ثانية لإثبات كون الموت طبيعياً للإنسان وغيره فيمكن ذلك من خلال جعل الحتميّة حدّاً أو سط، كما يبدو من خلال القياس التالي:

الموت	حتميّ ضروريّ
كلّ حتميّ ضروريّ	طبيعيّ
طبيعيّ	.: الموت

أمّا الصغرى فقد اشتمل النصّ الذي بين أيدينا على مقدّمات عديدة تفيد كون الموت الذي هو مفارقة النفس ومتاركتها لهذه النشأة إلى الأخرى الآخرة، حتمياً ضرورياً، والكبرى وأصلحة.

قال المصنف رحمه الله: «... بل الحق أنّ النفس تنفصل عن البدن بسبب استقلالها في الوجود على التدرج، وتنقطع شيئاً فشيئاً عن هذه النشأة الطبيعية إلى نشأة ثانية، لما مرّ من إثبات الحركة الذاتية للوجود في الجوادر المتعلقة بالموادّ الهيولانية، فالنفس تتحول من طور إلى طور، وتشتت في تجوهها من ضعف إلى قوّة، وكلّما قويت النفس وقلّت إفاضة الوجود منها على البدن... ضعف البدن... وذيل ذبولاً طبيعياً، حتّى إذا بلغت غايتها في الجوهر... ينقطع تعلقها عن البدن بالكلّية.. فعرض موت البدن...»^(١).

وقال رحمه الله أيضاً: «... إنّ معنى الموت في الحقيقة يرجع إلى ترك النفس استعمال الجسد؛ لأنّ البدن للنفس بمنزلة الدكّان للصانع، والأعضاء بمنزلة الآلات. فإذا كلّت آلات الصانع أو انكسرت أو خرب الدكّان وانهدم بناؤه فإنّ الصانع لا يقدر على عمل شيء من الصنعة إلا أن يجحد دكّاناً آخر وأدوات متجلّدة أخرى، فكلّ صانع حكيم إذا فكر في أمره ونظر في عواقب عمره، علم بأنه لا بدّ وأن يخرب دكّانه وتکلّ أدواته، وتضعف قوّة بدنـه...»^(٢).

وهنا قد اشتمل المقدار السابق من كلام المصنف رحمه الله على أمرين:

١ . بيان حقيقة الموت الخاصّ بما له بدنٌ تديره نفس، وأنّه عبارة عن ترك استعمال النفس لذلك البدن.

٢ . إفاده أنّ سبب الموت هو خراب البدن وانهدامه، وهذا ما لم يقبله، ورأى أنه مذهب الأطّباء، وهو مذهب يعطي البدن دور المتبوع، والنفس دور التابع، فقد قال رحمه الله: «... اعلم أنّ النفس حاملة للبدن لا البدن حامل لها، كما ظنّه أكثر الخلق، حيث قرع أسماعهم من أئمّها زبدة العناصر وصفوة الطبائع، وظنّوا

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

(٢) تفسير القرآن الكريم، مصدر سابق: ج ٧، ص ٢١٧.

أيضاً أنّ النفس تحصل من الجسم وأئمّها تقوى بقوّة الغذاء... وليس كما توهموه، إنّا النفس تحصل الجسم و تكونه ... والغرض من هذا الكلام أنّ النفس لترقيها... أجلّ من أنّ تتبع البدن في وجودها، بل البدن من توابع وجودها في بعض المراتب السفلية، وبهذا الأصل يفسخ مذهب التناسخ، ومذهب من يرى أنّ منشأ انقطاع النفس عن هذا البدن بالموت الطبيعي هو انتهاء قوّة البدن ونفاد حرارته الغريزية، وكلال آلاته، وتعطل نظامه، وتزلزل أركانه، كما ظنه الجمهور من الأطباء والطبيعيين...^(١).

أمّا الموت في الرؤية القرآنية فهو سنة إلهيّة حتميّة غير قابلة للتحول أو التبدل؛ قال تعالى: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ وَإِنَّمَا تُوقَنُ أُجُورَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾ (آل عمران: ١٨٥) وقال: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ ثُمَّ إِلَيْنَا تُرْجَعُونَ﴾ (العنكبوت: ٥٧)، وقال تعالى مخاطباً نبيّه صلّى الله عليه وآله: ﴿إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُمْ مَيِّتُونَ﴾ (الزمر: ٣٠). حيث أفيد ثبات حقيقة الموت من خلال عرضها مؤكّدة ومن خلال الجملة الاسمية.

الموت حكمه

«اعلم يا أخي أنّ مثلَ النفس مع الجسد كمثل الصبي في المكتب ليتعلّم ويتأدّب ويرتاض، فإذا تعلّم وأحکم ذلك، فليس حال أخرى إلا الخروج من المكتب والانتفاع بها حصل في المكتب، لأنّه قد تمّ ما يراد منه وبقي الإكرام والمجازاة، فهكذا حكم النفس مع الجسد إذا أحکمت ما يراد منها بكونها معه، فليس من طريقة إلا المفارقة.

وكما أنّ الصبي إذا أحکم ما يراد منه في المكتب استغنى عن حمل اللوح والدواة والمداد والقلم وسواده، لأنّه كان يتکسب به ويقرأ منه ويمحو ليحصل العلم في نفسه محفوظاً من القرآن والأخبار والأشعار والنحو واللغة وما شاكلها

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع، مصدر سابق: ج ٩، ص ٤٧ - ٥٠.

مما يحفظ الصبيان في المكتب، فهكذا حكم النفس مع الجسد إذا هي أحکمت أمر المحسوسات بطريق الحواسّ، وأمر المعقولات بطريق الفكر والرويّة، وعرفت حقائق أمور هذا العالم من الكون والفساد، وارتقت بعد ذلك بطريق الرياضيات... وارتاضت فيها وعرفتها حقّ معرفتها، واستبان لها أمر عالمها ومبدئها ومعادها... اشتاقت هي عند ذلك الصعود إلى هنالك واللحاق بآباء جنسها، ولا يمكنها ذلك بهذا الجسد الثقيل إلّا بتركها ومفارقتها إِيَاه، وهو الموت، فلو لم يكن الموت لكان ممنوعة من الوصول إلى هنالك...»^(١).

نعم، كلّما خرّجت النفس من القوّة إلى الفعل في الكمالات ازداد شوقها التكويني الجبلي إلى الآخرة، وهو شوق لا يلتفت إليه أغلب أهله، وذلك لأنّ الغفلة حاكمة والصوارف قاهرة، نعم من كان حرّاً لا تقيده الصوارف عن التوجّه تلقاء الملكوت ولم يكن للغفلة عليه من سلطان، كان ذا شوق مركّب، شوق مُلتفت إليه.

(١) رسائل إخوان الصفا، مصدر سابق: ج ٣، ص ٤٢ - ٤٣.

النص الثاني

الموت حقّ

وكلُّ أمرٍ طبيعيٍ لشيءٍ، يكونُ خيراً وتماماً له، وكلُّ ما هو خيرٌ وتمامٌ لشيءٍ، فهو حقٌّ له، فثبتَ: أنَّ الموت حقٌّ للنفس. فأمّا الفسادُ والهلاكُ الذي يطأُ البدنَ فإنما هو أمرٌ واقعٌ بالعرض لا بالذاتِ، كسائرِ الشرورِ الواقعةِ في هذا العالمِ بالعرضِ تبعاً للخيراتِ والغaiياتِ الطبيعيةِ.

فالعدالةُ الإلهيَّةُ تقتضي رعايةَ ما هو الأشرفُ والأفضلُ؛ فالحياةُ الروحانيةُ للإنسان أشرفُ مِن هذه الحياةِ الطبيعيةِ البدنيةِ.

على أنك لو نظرتَ نظراً حكيمَا^(١) في البدنِ من حيثُ هو بدنٌ طبيعيٌّ لوجدتَ قوامَهُ وتمامَهُ بالنفسِ وقوتها، وهذِيَّته وتشخُصَهُ بها، بل وجدته متَّحداً بها اتحادَ المادةِ المبهمةِ بالصورةِ المعينةِ واتحادَ الناقصِ بالتابعِ، والقوَّةِ بالفعلِ. فلو فرضْتَ تفرُّدَ ذاتِه دونَ النفسِ وقوتها، لم يبقَ له إِلَّا وحقيقةٌ إِلَّا العناصرُ والأجزاءُ المتداعيةُ للافتراءِ، وهي بحالها كما كانت قبلَ الموتِ وبعدهِ.

واعلمُ: أنَّ الأجسامَ الواقعةَ تحتَ تصرفِ النفوسِ والأرواحِ، هي في نفسها مضمحةٌ مقهورةٌ مستهلكةٌ، وكلما كانت النفوسُ أشرفَ وأقوىَ كانتُ الأبدانُ المتصرفَةُ فيها أضعفَ قوَّةً وأقلَّ أنايَةً وأنقَصَ وجوداً،

(١) في بعض النسخ: حكيمًا.

وكلّما أمعنتَ النّفُسُ في القوّةِ والحياةِ والكمالِ أمعنَ البدنُ في الضعفِ
والموتِ والزوالِ، حتّى إذا بلغتْ غايتها من الاستقلالِ، انعدمَ البدنُ
بالكليّةِ وزالَ. وهذا المعنى مشاهدٌ في الأجسامِ الطبيعيةِ؛ ألا ترى أنّ
جسميّةَ الجمادِ أقوى وأحڪمُ من جسميّةِ النباتِ، وهي أقوى من
جسميّةِ الحيوانِ، وهي من جسميّةِ الإنسانِ بحسبِ تفاوتِ نفوسيّها
وأرواحِها في القوّةِ والتمامِ؟!

الشرح

يشتمل هذا النصّ على بيان الأمرين التاليين:

١. الموت حقّ

لقد تمّ بيان أنّ الموت حقّ من خلال إثبات كونه طبيعياً أولاًً وخيراً ثانياً، وهذا ما يمكن توضيحه من خلال القياسين التاليين:

أمّا الأوّل: الموت أمر طبيعيٌ
كلّ أمر طبيعيٍ خير
. الموت خير

الصغرى تمّ بيانها في النصّ السابق، وأمّا الكبرى فهي واضحة بيّنة.

أمّا الثاني: الموت خير
كلّ خير حقّ
. الموت حقّ

الصغرى هي نتيجة القياس السابق، وأمّا الكبرى فواضحة بيّنة، إذ لا يكون الخير باطلأً، وإلا فهو شرّ جزماً.

٢. الحقّ، والفساد والهلاك!

كيف يكون الموت حقّاً وهو يستلزم فساد البدن وهلاكه، وهمّا ليسا من الخير في شيء؟ والجواب هو أن يقال:

أولاًً: الفساد والهلاك اللذان يعرضان البدن من جراء الموت إنّما يقعان بالعرض لا بالذات، وذلك لأنّ طبيعة هذه النشأة تقتضي ذلك، حيث كلّ ما يوجد فيها من موجودات ماديّة يكون خيراً أكثر من شرّها، وشرّها واقع تبعاً

لها، فلكي يوجد موجود خيره أكثر من شرّه، لا يعتنى بما يعرضه من شرّ قليلٍ.
وثانياً: إنّ البدن قوامه عناصر وأجزاء وليس البدن شيئاً وراء ذلك، وهي
هي قبل الموت وبعده، وبالتالي فلا فساد يطرأ على البدن ولا هلاك فلا شرّ،
وبالتالي فلا يوجد ما يخداش بكون الموت حقاً.

بل يمكن القول: إنّ الذي تداعى وهلك ليس ببدن، وذلك لأنّ الجسم
مادام مدبراً من قبل النفس يكون بدنًا، بل ويسري إليه تشخيصها، فيكون البدن
بدن زيد لأنّ نفس زيد تدبّرها.

وثالثاً: بل الموت خير للبدن الذي عرفت أنه ليس شيئاً وراء العناصر والأجزاء،
وذلك لأنّ العناصر بالموت تتحرّر من القسر الذي كان بسبب تدبير النفس لها
وحفظها مزاجاً سرعان ما يتلاشى ليتحرّك كلّ عنصر شطر ما يقتضيه طبعه.
فأين الشرّ في عود الطبائع إلى ما يناسب مقتضى طبعها؟ بل من شأن النفس
أن تشتدّ وتقوى، ولازم ذلك ضعف البدن، ولا ضير فيه إذا كان الخير الوجودي
سيكون في قوّة النفس واشتدادها.

إشارات النص

الموت حقّ

قال الحكمي السبزواري: «الموت حقّ أنه موجب لقاء الحقّ الحقيقى»^(١)،
وهذا ما يعدّ أحد وجوه كون الموت حقاً أيضاً.

وهذا ما يمكن إبرازه أكثر من خلال الصورة التالية:

الموت	موجب لقاء الحقّ
	حقّ
	.. الموت

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع، مصدر سابق: ج ٩، ص ٢٤٠، حاشية ١.

وكذلك يمكن الاستدلال على خيرية الموت هكذا:

الموت حق
كلّ حق خير
. الموت خير

ويستدلّ أيضاً على كون الموت طبيعياً أيضاً:

الموت خير
كلّ خير طبيعي
. الموت طبيعي

كما يستدلّ على كون الموت حقّ من خلال القياس التالي:

كلّ ما خلق الله حقّ لا ريب فيه
الموت مما خلق الله
. الموت حقّ لا ريب فيه

رعاية الأشرف

لقد أفاد المصنف في علاجه للإشكال الذي يورد على كون الموت حقّاً: أنه لا ضير في هلاك يعرض البدن بسبب الموت، لأنّه بالموت يتمّ رعاية الأشرف، وبالتالي فلا ضير في شرّ إذا كان يؤدّي إلى ذلك، وهذا ما يمكن توضيحه مرّة أخرى من خلال الطريقة التالية، إشكالاً وجواباً.

الإشكال: هو عبارة عن نقض ما تمّ إثباته من أنّ الموت خير.

الفرض: الموت أمر حقّ واقع لا ريب فيه.

المدعى: لا شيء من الموت بخير

البرهان: الموت يلزم منه فساد وهلاك

لا شيء مما يلزم منه فساد وهلاك بخير

.: لا شيء من الموت بخير

الجواب الأول

لاشك أن الموت يلزم منه فساد وهلاك البدن، وهو ليس بخير للوهلة الأولى، ولكن عندما يتم الالتفات إلى الخير الكبير الذي يتربّ على ذلك الشر القليل، فإنه لا يُعبأ به، بل سيكون الشر الكبير في رفعه، وذلك لأن رفع الشر القليل الذي يفوّت خيراً كثيراً هو شر لا محالة لا يقاس بالشر الذي أريد تلافيه.

أما الخير الكبير الذي يلزم من الموت فهو رعاية الأشرف، وذلك لأن الموت يؤدي إلى الحياة الروحانية التي هي أشرف من الحياة الطبيعية، وهذا ما يمكن توضيحه أكثر من خلال التالي:

الموت	رعاية للأشرف
رعاية الأشرف	مقتضى العدالة الإلهية
.. الموت	مقتضى العدالة الإلهية
نأخذ النتيجة صغرى في القياس التالي:	
الموت	مقتضى العدالة الإلهية
مقتضى العدالة الإلهية	خير
.. الموت	خير

طبعاً لابد من التنويه على أن الخير والحق الذي يتم إثباته للموت ليس ما يكون في الاصطلاح الاعتباري الأخلاقي، وإنما الفلسفـي الوجودـي، وكذلك الأمر بالنسبة إلى الكمال، فالذـي يراد منه في هذه الأبحـاث هو ما في اصطلاح الفلسفة لا الأخـلـاقـ، وإلا فخـروـجـ كـفـرـ الـكـافـرـ منـ القـوـةـ إـلـىـ الفـعـلـ شـدـدـةـ وـكـمالـ وجودـيـ، إلاـ أنـ الـكـمالـ الـوـجـودـيـ مـرـةـ يـكـونـ فيـ الـدـرـجـاتـ وـأـخـرىـ فيـ الـدـرـكـاتـ.

الجواب الثاني

الكلام في مسألة الشـرـورـ والنـوـاقـصـ وأـمـهـاـ تـنـافـيـ لـلـوـهـلـةـ الأولىـ معـ كـوـنـهـ تـعـالـىـ متـقـناـ لـفـعـلـهـ، وـمـعـ كـوـنـهـ ذـاـ عـنـاءـ بـخـلـقـهـ، بلـ يـتـمـ جـعـلـهـاـ وجـهاـ

لإثبات الشنوية ونفي التوحيد على مستوى الخالقية المبدئية، وقد عرضنا لهذا كله في أبحاثنا الكلامية والفلسفية، وقد بحثت مسألة الشرور بشكل تفصيلي في الجزء السابع من الأسفار.

ما يراد عرضه هنا هو الجواب الثاني الذي ساقه المصنف رحمه الله لردّ ما أثير حول كون الموت خيراً أو حقاً، وهو أنّ الذي ادعى فساده بالموت لا وجود له، وذلك لأنّ الذي تفارقه النفس بالموت ويؤدي إلى هلاكه ليس بدنًا وإنّما هو جثة جامدة، وإنّما يقال للجسم بدنًا مادّاً مدبراً من قبل نفس، وقد علمت أنّ تشخّص البدن إنّما يكون بها.

لكنه قد يقال: لا يندفع به الإشكال المذكور، لأنّ هناك أمراً وقع عليه الفساد والهلاك بسبب الموت، وهو تلك الجثة وذلك الجسد، حيث تداعى عناصر يذهب كلّ واحد منها وجهته.

والجواب: أيّ هلاك وفساد في رجوع العنصر إلى ما يناسب طبيعته وقد كان مقصوراً على الاجتماع مع الآخر المقصور أيضاً، حيث علمت «...أنّ البدن جوهر أسطوسيّ مرّكب من عناصر متازعة متتسارعة بطبعها إلى الانفكاك، والذي يجبرها على الامتزاج وحصول المزاج قوّة غيرها، سواء... أنّ العناصر باقية على صورها النوعيّة - على ما هو المشهور، وعليه الشيخ وغيره من العلماء - أو قلنا أنّما غير باقية..»^(١) وهو ما اختاره رحمه الله وصرّح به في أواخر مبحث الجواهر^(٢).

الجواب الثالث

قول المصنف رحمه الله: «واعلم أنّ الأجسام الواقعة تحت تصرف النفوس» يمكن عدّه تتمّة للكلام الذي جرى لبيان الجواب الثاني، حيث كان يجري في بيان

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع، مصدر سابق: ج ٨، ص ٢٨.

(٢) المصدر نفسه: حاشية ١.

نحو العلاقة بين النفس والبدن والاتحاد بينهما وأنه اتحاد المادة المهمة بالصورة المعينة، والاتحاد الناقص بالتام، والقوة بالفعل، ثم انتقل إلى مستوى آخر من العلاقة وهي التأثير والتأثير، حيث إنّ النفس القوية تورث بدنها ضعفاً وكللاً، ولذلك تكون أجسام النفوس الضعيفة قوية، وذلك كجسمية المادة فهي أقوى وأحلكم من جسمية النبات، وهي أقوى من جسمية الحيوان، وهي من جسمية الإنسان، بينما تكون أجسام النفوس القوية ضعيفة هزيلة، كما يمكن عد الكلام الآف جواباً برأسه، وهو ما يمكن عرضه وبيانه من خلال التالي:

الفرض: ١. الأبدان ليست شيئاً وراء العناصر التي تتآلف منها.

٢. العناصر المكونة للأبدان مقهورة على الاجتماع مقسورة.

٣. لا شيء من القسر بخير للمقسور.

٤. الموت عبارة عن مفارقة الروح للبدن الذي بدوره يتحلل وتتخلص أجزاؤه من القسر والقهر.

المدعى: لا شيء من الموت بشرٌ للبدن المقسور المقهور

البرهان: يمكن عرضه من خلال:

لا شيء من مزيل القهر والقسر بشرٌ للمقسور المقهور

مزيل للقهر والقسر عن البدن الموت

.. لا شيء من الموت بشرٌ للبدن المقسور المقهور

وإن قلت: لازم ما أفيد - وهو المطلوب - هو أنّ الحياة شرٌ للبدن، حيث تكون قاسرة قاهرة لعناصر البدن.

فإنه يقال: ول يكن، مادامت العدالة الإلهية تقتضي إيصال الموجود إلى كماله اللائق، والبدن وسيلة ذلك إلى حين يتمّ بلوغ الغاية والوصول إلى المهد.

النصُّ الثالث

الموت أثرٌ تجلي الحقّ

قال بعض العرفاء: إنَّ الموت أثرٌ تجلي الحقّ لموسى التفيس الناطقة، فيندكُ جبل إِنْيَة البدن اندكاكاً. وتجليه تعالى إنما يكُونُ في عالم المكوت للنفس التي قويَت^(١) نسبتها إلى ذلك العالم. فعندما قويَت لشيءٍ جهةُ الروحانية والمملوكيَّة^(٢) أضْمحلَّت منه جهةُ الجسمانية والمملُك^(٣); لأنَّهما ضدان، وإنَّ الدنيا والآخرة ككفتين^(٤)، رجحانُ إحداهما يوجبُ نقصانَ الأخرى.

وهذا الذي ادعيناً غير منقوص بالفلك وما فيه؛ لأنَّ كمالاتِ الأفلاكِ والكواكبِ وخصائصها الكمالية كلُّها مِن جهةِ نفوسها لا من جهةِ أجسادِها؛ فإنَّ امتناعَها عن قبولِ الانقسامِ ودخولِ جسمٍ فيها من خارجِ وورودِ آفةٍ وفسادٍ واستحالَةٍ وغيرِ ذلك، كلُّها ليس إلا من جهةِ نفوسها، لا من جهةِ أجسادِها ولأجلِ قوَّةٍ أو صلابةٍ في جسميتها؛ إذ لا طبيعةٌ أخرى لها ولا قوَّةٌ فيها إلا ما يكُونُ من لوازِمِ نفوسها. فجمسيَّة الفلكِ بما هي مادةٌ لها، لا بما هي جنسٌ – وقد علمتَ الفرقَ بينهما

(١) في بعض النسخ: قربت.

(٢) في بعض النسخ: والمملُك.

(٣) في بعض النسخ: والمملكيَّة.

(٤) في الأصل: «ككفتان». والصحيح ما أثبناه.

مراراً - هي أضعفُ الأجسام، بل الفلكُ كُلُّه نفسٌ إِلَّا [أَنْ فِيهِ] أَمْرًا شبِّهَا باهليولِيَّةِ الْأَوْلَى أو أَرْفَعَ مِنْهَا قليلاً لِتُمْكَنَ^(١) فِيهِ قَبُولُ الْأَوْضَاعِ وَالْحَرْكَاتِ. وَأَمَّا أَجْسَامُ الْآخِرَةِ فَقَدْ عَلِمْتَ أَنَّهَا بَعْينَهَا نَفُوسُهَا، وَعَلِمْتَ أَنَّ وَجْهَهَا وَجْهٌ إِدْرَاكِيٌّ نَفْسَانِيٌّ وَحَيَاةٌ حَيَاةً ذَاتِيَّةً لَا عَرْضِيَّةً كَهَذِهِ الْأَجْسَامِ الْمَادِيَّةِ.

(١) لعلَّ الصَّحِيحُ أَنْ يَقَالُ: «لِيُمْكَنَ» كَمَا فِي بَعْضِ النَّسْخِ.

الشرح

إمعان في تأكيد أنّ الموت ومفارقة الروح للبدن إنّما هو بسبب اشتداد الروح، واشتداد الروح إنّما يكون بسبب تجلّي الحقّ تعالى لها، وهذا يؤدّي بدوره إلى ضعفه البدن وتدركده وتصدّعه وتصدّع الجبل الذي لم يستقرّ لّما تجلّى الحقّ له مكانه، وذلك لضعف الجبل وشدة التجلّي، فلم يطقه، وأنّى له، فما كان إلّا أن تلاشي وتهالك، وهكذا حال جبل إنّية البدن في قبال اشتداد نفسه وبلغها الحدّ الذي يضيق بها ذرعاً فلا يقوى على حملها وتحمّلها كما كان لّما كانت أضعف.

ومن المعلوم أنّ قوّة النفس واحتدارها أعمّ من شرفها وطهارتها، فقد تكون قويّة لكنّها خسيسة، وقد تكون قويّة وشريفة معاً، وإلّا فلو كانت القوّة ملازمّة للشرف وبالعكس، وقد علمت أنّ الموت وليد قوّة واحتدار النفس، فلن يموت إلّا أهل النفوس الشريفة، أهل الدرجات، وأمّا أهل النفوس الخسيسة فلن يقضي عليهم الموت، وذلك لأنّ الخسّة يلازمها الضعف ومع الضعف لا يتهمّ البدن ويتبلاشى حتّى تقع المفارقة والموت.

إشارات النصّ

الدنيا والآخرة كفتا ميزان

البدن بالنسبة إلى الروح دنيا، وهي بالقياس له آخرة، وما مختلفا الطبيعة، فإذا مال صاحبها كلّ الميل إلى أحدهما خسر الآخر، فالبدن له حقوق لابدّ أن يحصل عليها ليقوم بوظيفته في إعانة النفس على تحصيل الكمالات، فهي - كما عرفت - محتاجة إليه حدوثاً، وذلك لأنّ كثيراً من الكمالات العلميّة والعملية متوقفة على دور البدن الإعدادي، ويكون البدن مرعيّ الحقوق إذا تمّ إعطاء قوّي الشهوة والغضب ما لها بشكل عادل، فلا شره ولا خمود، ولا جبن ولا

تهوّر، وذلك لأنّ في طرف الإفراط والتفرط مفسدة للبدن يؤخذ عليها الإنسان، وذلك عندما لا يقدر الإنسان حقيقةً والكمالات اللاحقة بتلك الحقيقة فيمنع في الإفراط تارةً أو التفرط أخرى.

وكذلك للنفس حقوق لابدّ من رعايتها، فلا جربة ولا بلادة وإنّا حكمة، فلا يجوز لصاحب النفس أن يمنع في العناية بها من خلال كسب المعرف والأعمال الصالحة ويغفل عن البدن، فهو المركب الذي لابدّ أن يصلح لكي يمكن استعماله في السير والوصول إلى الهدف.

الدنيا بما هي دنيا، بعيدةٌ عن الآخرة بما هي آخرة، وكلما اقترب أحدهما من إدراهما بعُد عن الأخرى، وقد شبهت هذه العلاقة بالعلاقة بين الضريتين، القرب من إدراهما يؤدي إلى البعد عنهما.

وقولنا: «الدنيا بما هي دنيا» للإشارة إلى التعامل الخاطئ مع الدنيا حين يُنظر إليها غايةً وهدفاً، فهي تقتضي بهذا الاعتبار حياءً توجب أعملاً وأفعالاً لا تمتّ بصلة إلى الآخرة، وكذلك الآخرة بما هي آخرة عندما تلحظ أن لا علاقة لها بالدنيا، وإنّا هناك صلة وعلاقة بين كلّ منها - وقد جرى الكلام في هذا مراراً - فالدنيا مزرعة للآخرة، ودار العمل للآخرة، والآخرة مقرّ للإنسان، والدنيا تكون المرء إليها، وما يقدّم الإنسان لنفسه في الدنيا يلقاه في نشأة الآخرة محضراً بما يتناسب مع ذلك العمل وبما يحقق العدل، والعدل كلّ العدل هو أن يكون الجزاء عين العمل، وبناءً على المغایرة بين البدن والنفس تمّ إثبات تجرّد النفس، فالبدن ماديّ والنفس ليست كذلك، فهي مجرّدة، ما هو كمال البدن غير ما هو كمال النفس، إذن فهما متغيران، والبدن ماديّ، ومغایر الماديّ لا يكون ماديّاً، وما لا يكون ماديّاً يكون مجرّداً.

النقض بالفالك

لما كان فساد البدن واضمحلال الجسمية بسبب قوّة روحانية النفس المدبّرة له، وأنّه كلما اشتدّت الروحانية، أُنهك البدن وازداد تهالكاً، حتّى إذا بلغت

الروحانية من الشدّة درجةً انهار البدن وتدعى، وبهذا تكون المفارقة، حيث لم يعد البدن قادرًا على الاستجابة لإرادة النفس التي بدورها ترى فيه عيًّا وثقلًا تتأذى به، وتعدّه معيقاً لها عِمّا توجّه إليه وترجوه من كمال.

ولما كان للبدن هذه الحالة فقد يظنّ البعض أَنَّها حالة تسيل على كلّ بدن، مع أنّ الأجسام الفلكية لا تنهك ولا تنداعى على رغم ما لفوسها من قوّة وشدة. أو فقل: قد ينقض البعض على ما أَفِيد آنفًا بالفلك، فيقول: لو كان الأمر كما تزعمون لوقع للفالك ما تزعمون وقوعه لبدن الإنسان، وهذا لا يصحُّ ولا يُقبل، وذلك لأنّه لا يكون هذا التناوب العكسي ما بين كمال وشدة نفسه وتضعضع بدنه وتهالكه وتداعيه، وهو نقضٌ لا يستقيم، وذلك لأنّ جسم الفلك لحاظين:

١. جسم الفلك بما هو مادّة.

٢. جسمه بما هو جنس.

والذي يحول دون وجاهة النقض هو أنّ المراد بجسم الفلك هو الثاني، أي: بما هو جنس، وهو بهذا يكون متّحداً مع نفسه «...التحاد الجنس مع الفصل، وحكم أحد المتّحدين حكم الآخر، فقوّة المنغمري فيه قوّتها...»^(١)، والمنغمري فيه هو النفس وهي قويّة شديدة فتكون الجسمية المنغممة فيه كذلك، وبالتالي فلا تطالها يد الخرق والالتياط.

قال المصنّف رحمه الله: «...البرهان قائم عندنا على أنّ الفلك مع كونه ذا نفس درّاكمة للعلوم، فهو أيضاً ذو قوّة طبيعية مباشرة للتحريك، وله أيضاً قوّة حسّاسة، لا كالتي في هذه الحيوانات حيث تكون بانفعال يطرأ لآلية الحسّ، وأيضاً يكون في بعض مواضع أجسادها قوّة الحسّ وفي بعضها قوّة أخرى، ولا كذلك مادّة الفلك لبساطته، فالفالك كلّه خيال، وكلّه طبيعة محركة وضعيفة من

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع، مصدر سابق: ج ٩، ص ٢٤٠، حاشية ٢.

جنس الطبيعة الخامسة...»^(١)، «...والمراد بالطبيعة الخامسة هي ... أَنْهَا لا حارّة ولا باردة ولا رطبة ولا يابسة ولا خفيفة ولا ثقيلة، أَمّا أَنْهَا لا حارّة ولا باردة لأنّ الحرارة والبرودة تستلزمان الخفة والثقل، وإذا لم تكن قابلة لها فلا تكون قابلة لها، أَمّا لأنّ الحرارة والبرودة تستلزمان الخفة والثقل فلأنّ شأن الحرارة والبرودة جمع المتشاكلات وتفريق المجتمعات، كما قالوا: إنّ الحرارة كيّفية مفرقة للمختلفات جامعة للمتشاكلات، والبرودة بالعكس، وتحدثان في البساط تخلخلاً وتکاشفاً، والجمع والتفريق يحتاجان إلى الحركة المستقيمة المحتاجة إلى مبدأ الميل المستقيم، والخففة والثقل نفس الميل المستقيم والاعتماد، فالحرارة والبرودة تستلزمان الخفة والثقل، والخففة والثقل تستلزمان المبدأ الميل المستقيم الذي متّف عن الفلك، وأَمّا لأنّ الفلك لا رطب ولا يابس لأنّ الرطوبة واليبوسة يستلزمان جواز قبول التشكّل وطرق الاتصال والانفصال بسهولة أو صعوبة؛ لأنّ الرطوبة كيّفية يكون بها الجسم سهل القبول للتشكّل، وسهل الترك، واليبوسة كيّفية يكون بها الجسم عسر القبول لها، ومن المعلوم أَنْها مستلزمان للحركة المستقيمة أيضاً...»^(٢).

فإذا كان الجسم الفلكي هذا شأنه فمن الأولى أن يكون الجسم الأخرمي بعيداً كلّ البعد عّن يعترى الجسم العنصري من أحوال حال اشتداد النفس وقوتها، وذلك لأنّ الجسم الأخرمي ذو خاصّتين:

١. آنه ذو وجود إدراكي، كما علمت مراراً.

٢. حياته حياة ذاتيّة لا عرضيّة، كما هو الحال بالنسبة لحياة الأجسام العنصريّة الماديّة.

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع، مصدر سابق: ج ٨، ص ١٧.

(٢) درر الفوائد، مصدر سابق: ج ٢، ص ٢٧٦ - ٢٧٧.

المادة والم الجنس

قال الحكيم السبزواري رحمة الله:

جنسٌ وفصلٌ لا بشرطٍ حملاً فمدةٌ وصورةٌ بشرطٍ لا^(١)

فلو أخذنا الحيوان مثلاً، فهو بلحاظِ يكون مادّة، وبآخر يكون جنساً، والناطق بلحاظِ يكون فصلاً وبآخر يكون صورة.

أمّا اللحاظ الذي يكون به كُلّ من الحيوان والناطق مادّةً وصورةً، فإذا أخذ كُلّ منها لوحده بحيث يكون كُلّ ما يقارنه زائداً عليه، فيكون الحيوان مادّةً للمجموع الذي هو الإنسان، بينما يكون الناطق صورة، وهذا معنى الحيوان بشرط لا، أي: بشرط لحاظه وحده دون ماءده، وبهذا لا يصحّ حمله على المجموع، فلا يقال: الإنسان حيوان، بما هو بشرط لا، وذلك لأنّه سيكون مادّةً وجزءاً، فلا يحمل على الكلّ، بينما يحمل الحيوان على الإنسان بما هو جنس، ويكون كذلك إذا لوحظ معناه بحيث يجوز كونه وحده وكونه لا وحده، أي: يلحظ لا بشرط.

وبالعودة إلى بيت الحكيم السبزواري رحمة الله، يكون الشيء جنساً وفصلاً إذا لوحظ لا بشرط، أي: لا بشرط يحمل على الحيوان فيكون جنساً وعلى الناطق فيكون فصلاً، وهما مادّة وصورة بشرط لا، أي: عندما يلحظان مستقلّين فهما معايران للمجموع، فلا يحملان عليه^(٢).

(١) شرح المنظومة، مصدر سابق: ج ٢، ص ٣٥٠.

(٢) راجع: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع، مصدر سابق: ج ٢، ص ١٦ - ١٧.

النص الرابع

محبة الوجود والبقاء

حكمة إلهية: إن الله تعالى قد جعل لواجب^(١) حكمته في طبع النفوس محبة الوجود والبقاء، وجعل في جبلىتها كراهة الفناء والعدم. وهذا حق؛ لما علمت أن طبيعة الوجود خيرٌ محبٌّ نورٌ صرف، وبقاوته خيريةُ الخير ونوريةُ النور، والطبيعة لم تفعل شيئاً باطلًا، وكل ما ارتكَزَ فيها لابد أن يكون له غايةٌ يترتبُ عليها^(٢) وينتهي إليها. فعلم من هذا: أن محبة النفوس للبقاء وكراهتها للموت ليست إلا لحكمةٍ وغايةٍ هي كونها على أتم الحالات وأكمل الوجودات. فكونُ النفوس محبولةً على طلب البقاء ومحبة الدوام دليلٌ على أن لها وجوداً آخرويّاً باقياً أبداً الدهر، وذلك لأن بقاءها في هذه النشأة الطبيعية أمرٌ مستحيل. فلو لم يكن لها نشأة أخرى باقيةٌ تنتقل إليها، لكان ما ارتكَزَ في النفس وأودع في جبلىتها من محبة البقاء السرمديّ والحياة الأبدية باطلًا ضائعاً، ولا باطل في الطبيعة كما قاله الحكماء الإلهيون.

(١) في بعض النسخ: بواجب.

(٢) في الأصل: «عليه» وما أثبناه أولى.

الشرح

يشتمل هذا النصّ على بيان كون النفوس مجبولة على حبّ البقاء، ولازم هذا الحبّ هو البقاء، وإذ لا بقاء في هذه النشأة، إذن هناك نشأة أخرى غير هذه النشأة، وهذا أحد الأدلة التي يُؤتى بها لإثبات ضرورة وجود نشأة أخرى.

أمّا الأمر الأوّل، وهو أنّ النفوس مجبولة على حبّ البقاء والوجود وكراهة عدم والفناء، فهو أمرٌ واضحٌ يُجده الواحد منّا في دخلة نفسه وقراره وجданه، بل حتّى الذي يقدم على الانتحار فهو يندد الراحة والتخلّص من ضيق ألمّ به، والعدم لا يتحقق له ذلك، إذ العدم ليس بشيءٍ حتّى يكون منشأً لشيء، والوجه في الانجداب إلى الوجود والبقاء هو طبيعة الوجود والبقاء فهي طبيعة خير، ولاشكّ أنّ الخير هو ما يُطلب ويُرغّب به، وقد جعل الإنسان على حبّ البقاء، وإنّما كانت الطبيعة قد فعلت باطلًا إذن، فلابدّ من بقاء الموجود ودوم وجوده، وإذ لا مطعم له في بقاء في هذه النشأة، فهو دائري بين الأمور التالية:

١. البقاء في هذه النشأة تناسخًا، وقد تقدمت الأدلة التي ثبت بموجبها بطلانه.
٢. كون فعل الطبيعة باطلًا، وقد تمّ إبطال ذلك، وذلك لأنّه قسرٌ دائمٌ يحول دون بلوغ الشيء لما خلق لأجله.
٣. وجود نشأة أخرى غير هذه النشأة، وهو المعيّن المطلوب.

إشارات النصّ

الدليل أعمّ من المدعى

أمّا الدليل فهو القائم على حبّ البقاء والوجود وكراهة عدم، لإثبات تجرّد النفس وضرورة وجود نشأة أخرى، فالنفس مجبولة على حبّ البقاء، وإذ لا مطعم للبقاء في هذه النشأة إذن فهناك نشأة أخرى يدوم فيها بقاء الإنسان

ووجوده. إلا أن ثمت من يقول^(١): لعل الحب المذكور إنما هو حفظ الحياة المؤقتة والعيش في هذه النشأة، وهذا المقدار من حب البقاء وكراهة الموت ينفي لغوية وجود قوة الفرار من العدم وكراهة الموت والفناء.

وبعبارة أخرى: لا ملازمة ما بين حب البقاء وكراهة الفناء وجود نشأة أخرى، إذ قد يكون الحب المذكور لحفظ الحياة في هذه النشأة، كما هو حال إيداع الألم في جبلة النفوس الحيوانية، حيث يراد بذلك الإيداع حفظ حياتها في هذه النشأة.

والجواب هو أن يقال: إن حب البقاء المأمور في الدليل المذكور هو البقاء والخلود، وهذا لا ينسجم مع ما أفاده المستشكل، فلو رجع الواحد منا إلى وجданه فهل يجد أنه يحب البقاء المؤقت ويكره الموت فقط في نشأة دون نشأة، أم يحب البقاء أبداً ويكره الموت مطلقاً.

وكذلك الأمر بالنسبة للخير، فهل جبل الإنسان على حب الخير المرهون بنشأة دون نشأة، أم يحب الخير دائماً؟ فإذا كان مجبولاً على حب الخير دائماً، فالبقاء والوجود الدائم هو الخير الدائم.

طبيعة الوجود خير محض

قال المصنف رحمه الله: «إذا تحقق أن وجود كل شيء هو نحو ظهوره بإفاضة نور الوجود عليه من القيّوم الواجب بالذات المنور للإلهيات وخرجهما من ظلمات العدم إلى نور الوجود، فالخير بالحقيقة يرجع إلى حقيقة الوجود، سواء كان مجرداً عن شوب الشرّية - التي هي إما عبارة عن قصور الوجود ونقصانه في شيء من الأشياء، أو فقده وامتناعه رأساً - أو لا يكون. فالشرّ مطلقاً عديم: إما عدم ذاتٍ ما، أو عدم كمال و تمام في ذات ما، أو في صفة من صفاته الكمالية

(١) المبدأ والمعاد، صدر الدين الشيرازي، مصدر سابق: ص ٥٧٨ - ٥٧٩، حاشية ٣، إشكال نقله السيد جلال الدين الآشتيني عن أستاذه الميرزا أبي الحسن القزويني رحمه الله.

الوجودية، فالشُّرُّ لا ذات له أصلًا...»^(١).

إِذَا كَانَ الشَّيْءُ خَيْرًا لَأَنَّهُ يَرْجِعُ إِلَى حَقِيقَةِ الْوِجُودِ، فَهُوَ - أَيْ: حَقِيقَةُ الْوِجُودِ - أَوْلَى بِأَنْ تَكُونَ خَيْرًا، وَلَذِكَّ كَانَتِ الْأَصَالَةُ مِنْ نَصْبِ الْوِجُودِ لَا الْمَاهِيَّةِ؛ قَالَ الْحَكِيمُ السَّبْزُوَارِيُّ رَحْمَهُ اللَّهُ:

لَأَنَّهُ مَنْبَعُ كُلِّ شَرْفٍ
وَالْفَرْقُ بَيْنَ نَحْوِيِ الْكَوْنِ يَفْيِي

مَحْلُّ كَلَامِنَا هُوَ الصِّدْرُ، حِيثُ اشْتَمَلَ عَلَى دَلِيلٍ يَتَمَّ بِمَوْجَبِهِ إِثْبَاتُ الْأَصَالَةِ وَمَنْشَئَيَّةِ الْأَثْرِ لِلْوِجُودِ لَا الْمَاهِيَّةِ، وَهَذَا مَا يَمْكُنُ الإِشَارَةُ إِلَيْهِ مِنْ خَلَالِ الْقِيَاسِ التَّالِيِّ:

الْأَصِيل	مَبْدَأُ الشَّرْف	لَا شَيْءٌ مِنْ الْمَاهِيَّةِ
		بِمَبْدَأِ الشَّرْف
		لَا شَيْءٌ مِنْ الْمَاهِيَّةِ
		بِأَصِيلٍ

إِذْنَ فَالْوِجُودُ هُوَ الْأَصِيلُ، وَذَلِكَ لَأَنَّ مَبْدَأَ الشَّرْفِ إِمَّا الْوِجُودُ أَوِ الْمَاهِيَّةُ،
لَكِنَّهُ لَيْسَ الْمَاهِيَّةُ، إِذْنَ فَالْمُتَيَّقِنُ لِلْأَصَالَةِ هُوَ الْوِجُودُ.

قَالَ الْحَكِيمُ السَّبْزُوَارِيُّ رَحْمَهُ اللَّهُ: «لَأَنَّهُ مَنْبَعُ كُلِّ شَرْفٍ، حَتَّى قَالَ الْحَكَمَاءُ: (مَسْأَلَةُ الْوِجُودِ خَيْرٌ بِدِيَهِيَّةِ) وَمَعْلُومٌ أَنَّهُ لَا شَرْفٌ وَلَا خَيْرٌ فِي الْمَفْهُومِ الْاعْتَبَارِيِّ...»^(٢) وَ«ذَلِكَ لَأَنَّ الْخَيْرَ مَرْغُوبٌ فِيهِ، وَلَيْسَ إِلَّا الْوِجُودُ، وَالشُّرُّ مَنْفُورٌ عَنْهُ، وَلَيْسَ إِلَّا الْعَدْمُ، وَمَا يُرَايِي مِنَ الْوِجُودِ يُسَمَّى شَرًّا، لَيْسَ شَرًّا بِالذَّاتِ بَلْ بِالْعَرْضِ وَالنِّسْبَةِ... وَأَنَّ الْمَاهِيَّةَ فِي ذَاتِهَا لَيْسَ بِخَيْرٍ وَلَا شَرًّا...»^(٣).

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع، مصدر سابق: ج ٢، ص ٣٤١.

(٢) شرح المنظومة، مصدر سابق: ج ٢، ص ٦٨.

(٣) المصدر نفسه، حاشية ١٣.

النص الخامس

لية كراهة الموت

عقدة وحل:

ولك أن تقول: إذا كان موت البدن في هذه النشأة الفانية حياة النفس في النشأة الباقيَة، وإن للنفس توجهاً جبلياً إلى الانتقال إلى عالم الآخرة عن هذا العالم وحركَة ذاتيَّة جوهرية إلى القرب من الله تعالى، والدخول في عالم الأرواح، والاجتناب عن دار الظلمات والحبِّ الجسمنيَّة، فإن التجسُّم عين الحجاب والظلمة والجهل، فما سبب كراهة النفوس وتلوحُّها عن الموت وطرح الجسد، وفيه تعرى النفس عن ثقلِه وكثافته، وخلاصُها عن الحبس وانطلاقُها عن السجن وقيده؟! فنقول: في كراهة الموت البدني للنفوس الإنسانية سببان: فاعليٌ وغائيٌ.

أمّا السبب الفاعلي فهو: أن أول نشأتِ النفس هي هذه النشأة الطبيعية البدنيَّة، ولها الغلبة على النفوس ما دامت متصلةً بالبدن متصرفةً فيه، فيجري عليها أحكام الطبيعة البدنيَّة، ويؤثُرُ فيها كلُّ ما يؤثُرُ في الجوهر الحسي والحيوان الطبيعي من الملائمات والمنافيات البدنيَّة، وهذا تتألمُ وتتضررُ بتفرقِ الاتصال والاحتراق بالسار وأشباه ذلك، لا من حيث كونها جواهرَ نطقيةً وذواتاً عقليةً بل من حيث كونها جواهرَ حسيَّةً وقوىًّا تعليقيةً؛ فتوحُّها من الموت البدني وكراهتها إنما يكون لحصَّة لها من النشأة الطبيعية، وهي متفاوتة بحسب شدة الانغمار في البدن والانكباب فيه.

على أنا لا نسلمُ الكراهةَ عند الموتِ الطبيعيِّ الذي يحصلُ في آخرِ
الأعماِرِ الطبيعيةِ دونَ الآجالِ الاحتراميةِ.

وأمّا ما يقتضيه العقلُ التامُ وقوَّةُ الباطنِ وغلبةُ نورِ الإيمانِ باللهِ
واليَومِ الآخرِ وسلطانِ الملكوتِ: فهو محبَّةُ الموتِ الدينيِّ والتَّشوقُ إلى
اللهِ ومجاورةُ مقرِّبهِ وملْكوتِهِ، والتَّوْحُشُ عن حياةِ الدنيا وصَحْبَةِ
الظُّلَمَاتِ ومجاورةِ المؤذياتِ، فالعارفُ يتَوَحَّشُ من صَحْبَةِ حيواناتِ
الدنيا توَحَشَ الإنسانُ الحيُّ من مقارنةِ الأمواتِ وأصحابِ القبورِ.

وأمّا السبُّ الغائيُّ والحكمةُ في كراهةِ الموتِ: فهو حماقةُ النفسِ
للبدنِ الذي هو بمنزلةِ المركبِ في طريقِ الآخرةِ، وصيانته عن الآفاتِ
العارضةِ ليُمكِّنَ لها الاستكمالُ العلميُّ والعمليُّ إلى أن تبلغَ
كمَاهَا الممكَنَ، وكذا إرادةُ اللهِ تعالى تعلقُتْ بِإيادِيَّ الأَلَمِ والإِحسَانِ
بِهِ فِي غرائزِ الحيواناتِ، والخوفُ في طباعِها عَمَّا يلْحُقُ أبدانَها من
الآفاتِ العارضةِ [لها] والعاداتِ الواردةِ عليها؛ حتَّى لنفسِها على حفظِ
أبدانِها وكلالةِ أجسادِها وصيانتِها من الآفاتِ العارضةِ لها، إذ
الأجسادُ لا شعورَ لها في ذاتِها، ولا قدرةَ على جرِّ منفعةٍ أو دفعِ مضرٍّ.
فلو لم يكنَ الأَلَمُ والخوفُ في نفسِها لتهاونَتِ التفوسُ بالأجسادِ
وخذلُتها، وأسلمتُها إلى المهالكِ قبلَ فناءِ أعمارِها وانقضاضِ آجالِها،
ولهلكتُ في أسرعِ مدةٍ قبلَ تحصيلِ نشأةِ كماليةٍ بِرُزْخِيَّةٍ وتعميرِ
الباطنِ، وذلكَ ينافي المصلحةَ الإلهيَّةَ والحكمةَ الكليةَ في إيجادِها، وليس
الأمرُ في الآلامِ والأوجاعِ المودعةِ في الحيواناتِ كما ظَنَّهُ قومٌ من
التناصيَّةِ من أنَّها من بابِ العقوبةِ لها، بل لما ذكرناه.

الشرح

يشتمل هذا النص على دفع إشكال يرد على ما أفيد آنفًا، وهو كيف يمكن الجمع بين الأمرين التاليين:

١. الموت حق وخير وطبيعي وجلي، وقد تم إثبات ذلك كله.

٢. من نجده من كراهة الموت، إذ كيف يُكره ما هو حق وخير وطبيعي وجلي؟

لقد عالج المصنف رحمة الله هذه العقدة وعمل على حلّها من وجهين: من حيث المبدأ الفاعلي للكراهة، ومن حيث المبدأ الغائي لها.

هذا إجمالاً ما أفيد، وأمّا تفصيله فمن خلال أمرين:

١. عرض الإشكال أو العقدة، على ما ذكر رحمة الله.

٢. حلّ الإشكال وفك العقدة.

كراهة الخير!

يمكن عرض العقدة المذكورة من خلال الأمرين التاليين:

١. الإشارة إلى ما للموت من آثار إيجابية.

٢. نقض ذلك كله من خلال ما نجده من كراهته والتتوّحش منه.

وهذا ما يمكن عرضه بصورة القياس الاستثنائي الاتّصالي التالي:

لو كان الموت حقاً وخيراً وطبيعاً لما كره وتوّحش منه، لكنه كره وتوّحش منه.

إذن فليس الموت حقاً وخيراً وطبيعاً.

أمّا الملازمة فواضحة؛ إذ ما هو خير وحق وطبيعي تحبّه النفوس وتأنسُ به،

ولا تكرهه وتوّحش منه، وأمّا التالي فواضح، فهو ما نجده في قرارنا نفوتنا.

كما يمكن عرض العقدة من خلال القياس الاقتراني الحملي التالي:

مكروه يتوحش منه	الموت
لشيء ممّا هو مكروه يتوحش منه	بخير ولا حقّ ولا طبيعيّ
بخير ولا حقّ ولا طبيعيّ	.. لا شيء من الموت

حل العقدة

العقدة كما علمت هي كراهة الموت بعد أن ثبت أنّه خير وحقّ وطبيعيّ،
وهل يجتمع هذا مع ذاك؟

أمّا حل العقدة إجمالاً فهو أن يقال: إنّ كراهة الجوهر الروحاني السبّاحاني
المجرّد للموت ليس بها هو كذلك، وإنّما لكونه ذا تعلق ما بالنشأة الطبيعية، فهو
من حيث هو نفس يكون له التعلق المذكور، وذلك كما ورد في التعريف:

كمال أول جسم آليٍ نفس تُرى بالدرك والأفعال

هذه النّشأة وما يلزم منها تؤدي إلى كراهة الموت، وإلا فهو، ومن
حيث هو، جوهر عقليٍّ نطقيٍّ لا يكره الموت بل يحبّه ويستعجله.
وأمّا تفصيلاً، فإنّ ل Kraha الموت سببين: فاعليٍّ وغائيٍّ:

السبب الفاعلي لـ Kraha الموت

ذكرنا أنّ السبب الإجمالي لـ Kraha الموت هو نشأة الطبيعة، إلا أنّ هذه النّشأة
دورين في وجود الكراهة المذكورة.

أمّا الدور الأول فهو الدور الفاعلي، والآخر هو الغائي، وأمّا الدور الفاعلي
للنشأة المذكورة فيكون من خلال أنّ الجوهر الروحاني المذكور ذو تعلق بالمادة
منذ أول نشأته، ويكون للهادى في أول أمره سطوة وهيمنة عليه، فهو يتأثر بها كما
يؤثّر فيها، سيّما على القول بأنّها جسمانية الحدوث روحانية البقاء، «ألا ترى أنّ
القضايا والاعتقادات المحبوبة أو المبغوضة الواردة على النفس كيف تؤثّر في
البدن فتنميّه وتقوّيه، أو توهنه وترديه، والفرح النطقي يزيد القوى البدنية والغمّ

النطقي ينقصها بل يفسدها! وأنه كيف يؤثّر سوء المزاج أو تفرق الاتصال الطارئان على البدن في النفس!»^(١).

إذن فلو لا هذه العلاقة مع ما هو من نشأة الطبيعة لما كررت الخير والحق وما هو طبيعي، وتزداد الكراهة كلما ازدادت هيمنة الطبيعة على ذلك الجوهر، وهذا قد يفسّر ما يُحكى عن شدّة نزع بعض المتحضرين، وسهو لته عند آخرين.

أمّا إذا كانت الغلبة للجوهر النطقي الحرّ فإن وجد لديه شيء من كراهة الموت فليس لحبّه البقاء في نشأة الطبيعة وطول العمر إلّا ليزداد اكتساباً للخيرات، وإلّا فهو شديد الوله لجاورة الحقّ تعالى ومقرّبه وأهل ملكته.

السبب الغائي لكراهة الموت

إنما السبب أن يقال: لو لا كراهة الموت لما اعتنى الإنسان بجلب ما ينفعه ودفع ما يضرّه، وبالتالي باطل، فالمقدّم مثله.

وأمّا تفصيله فمن خلال بيان الملازمة المذكورة في القياس الاستثنائي الاتصالي المذكور آنفاً، وهو ما يتمُّ من خلال المقدّمات التالية:

- البدن مركب ووسيلة للنفس للوصول إلى الآخرة.

- البدن تصلحه منافع وتفسدّه آفات.

- للنفس قوى تبعث على جلب المنافع ودفع الآفات.

- لو لا تلك القوى لتهاون الإنسان في جلب المنافع ودرء الآفات ولا نفرض شخصاً نوعاً، وهذا ما لا يتوافق مع العناية الإلهيّة.

- من الأمور التي تعزّز حرص الإنسان على جلب المنفعة ودرء الآفة:

الخوف من الألم، والموت البدني ألم، وإلّا هلك الإنسان سريعاً، حيث لا يبالي بالخطر والألم الذي يتهدّدّه.

(١) شرح المنظومة: مصدر سابق، ج ٥، ص ٣٤٣ - ٣٤٤.

إشارات النص

الموت لقاء الله

قال الفيض: «... عن بعض الأصحاب، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قلت له: أصلحك الله، منْ أحبّ لقاء الله أحبّ الله لقاءه، ومنْ أبغض لقاء الله أبغض الله لقاءه؟ قال: نعم، قلت: فوالله إِنَّا لنكره الموت. فقال: ليس ذلك حيث تذهب، إِنَّما ذاك عند المعاينة، إِنَّ المؤمن إِذَا رأى ما يحبّ فليس شيء أحبّ إليه من أن يقدم على الله، والله يحبّ لقاءه، وهو يحبّ لقاء الله، إِذَا رأى ما يكره، فليس شيء أبغض إليه من لقاء الله عَزَّ وجلَّ والله يبغض لقاءه»^(١).

يمكن عرض لسان حال ذلك البعض من خلال التالي:

ذلك البعض	مؤمن
كلّ مؤمن	يحبّ لقاء الله
.. ذلك البعض	يحبّ لقاء الله

لكنّ ذلك البعض ليس كذلك، حيث قال: فوالله إِنَّا لا نكره الموت؛ إذ بالموت يكون لقاء الله، ومنْ أحبّ شيئاً أحبّ مقدماته.

الموت	به لقاء الله المحبوب
كلّ ما به لقاء المحبوب	محبوب
.. الموت	محبوب

لكنّه ليس كذلك، وبالتالي فإنّما أن لا يكون ذلك البعض مؤمناً، وقد فرض صاحباً للإمام مؤمناً به وبها هو عليه، وإنّما أن لا يكون الموت به لقاء الله، وإنّما أن لا يكون لقاء الله محبوباً، وإنّما أن لا يكون الموت مكروهاً لذلك البعض وقد صرّح بذلك.

(١) الكافي: ج ٥، ص ٣٥٤، الحديث ٤٣٢٠؛ مسند أحمد: ج ٤٣، ص ٢٧، الحديث ٢٥٨٣١،
Hadith Sahih: Sahih al-Bukhari: hadith ٦٥٠٨، صحيح مسلم: الحديث ٢٦٨٦.

وإنما اللقاء المذكور إنما هو الذي يكون بعد الموت، وما رأه ذلك البعض هو قبل الموت، «إن الدنيا مزرعة الآخرة، وأرحام النساء كالحرث ... والنطفة كالبذر، والولادة كالنبت، وأيام الشباب كالنشوء، وأيام الكهولة كالنضج، وأيام الشيخوخة كالبيس والجفاف». فبعد هذه الحالات لابد من الحصاد والصرام وهو الموت، والصراط والآخرة كالبider، فكما أن البider يجمع الغلال من كل جنس ويدرس وينقى ويرمى القشور والورق والتبن والحب والثمر، ويجعل علها للدواب وحطاها للنيران، فهكذا تجتمع في الآخرة أمم الأولين والآخرين من كل دين، وتنكشف الأسرار، ويميز الله الخبيث من الطيب، فيجعل الخبيث بعضه على بعض فيركمه جميعاً، فيجعله في جهنّم، وينجّي الله الذين اتقوا بمخالفتهم لا يمسّهمسوء ولا هم يحزنون.

وهذا كلّه بعد الموت هو كلمة ورحمة ونعمـة من الله تعالى لأوليائه، فلأجل هذا يتمنى أولياؤه الموت، كما عاتب من ظنّ أنه منهم بغير حق: ﴿ قُلْ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ هَادُوا إِنْ زَعَمْتُمْ أَنَّكُمْ أَوْلَيَاءُ لَلَّهِ مِنْ دُونِ النَّاسِ فَتَمَنَّيْتُ الْمَوْتَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴾^(١). ولاشك أنّ تمني الموت أعمّ من حبّ لقاء الله. نعم، الذين يحبّون الله تعالى يتشوّقون للقائه، لكن هناك من يتمنى الموت طلباً للراحة ماّ هو فيه من عناء الدنيا وشقائها، إذن كلّ وليّ يتمنى الموت ولا يهابه، وليس كلّ من يتمنى الموت ولا يهابه فهو وليّ.

ظنّ قوم من التناسخة

من يذهب إلى القول بالتناسخ إنما يعده معاداً ومآلًا للنفوس الناقصة، وهو مقتضى العدل والحكمة الإلهيّين، وقولهم هذا يرون فيه تفسيراً للشروع التي ترى في هذا العالم، إذ لو لا أنّ هذا الإنسان الناقص الخلقة ولادة كان صاحب نفس ناقصة،

(١) رسائل إخوان الصفا، مصدر سابق: ج ٣، ص ٤٥ - ٤٦. والآية ٦ من سورة الجمعة.

لما صَحَّ من الحَكِيم العادل أن يُولَّد ناقصُ الْخَلْقَة، وَلَوْلَا أَنَّ هَذَا الْحَمَار مَثلاً كَانَ إِنْسَانًا ذَا نَفْسٍ ناقصَة فَلَأَيِّ شَيْءٍ يُوجَد لِيَلْقَى مَا يُلْقَاهُ مِنْ تَعْبٍ وَامْتِهَانٍ وَإِهَانَةٍ، وَهَكُذا. إِذْنَ فَالْحَيَوانَاتُ الَّتِي نَرَاهَا كَلَّهَا نَفْسُ بَشَرِّيَّةٍ ناقصَةٌ تَعْلَقَتْ بِالْأَبْدَانِ الْحَيَوانِيَّةِ لِتَكُونْ جَهَنَّمًا لَهَا، فَالْحَيَوانُ يَدْرِكُ أَنَّهُ كَانَ إِنْسَانًا ذَا مَقَامٍ اجْتِمَاعِيٍّ لَكَنَّهُ الْآنَ يَوْجُدُ عَلَى هَذِهِ الشَّاكِلَةِ مِنَ الوضَاعَةِ وَالذُّلِّ، إِذْنَ فَالآلامُ وَالْأَوْجَاعُ الَّتِي تَكُونُ لِلْحَيَوانَاتِ إِنَّمَا هِيَ بِسَبَبِ مَا قَدَّمْتُ يَدَنَفُوسُهَا لَمَّا كَانَتْ تَدْبِرُ أَبْدَانَ بَشَرِّيَّةً.

وَقَدْ عَلِمْتُ فِي أَبْحَاثِ الْجَزْءِ الْأَوَّلِ مِنْ هَذِهِ الدُّرُوسِ أَنَّ التَّنَاسُخَ باطِلٌ مُطْلَقاً: صَعُوداً وَنَزُولاً، وَإِنَّمَا كَانَ الْخُوفُ وَالْأَلْمُ فِي جَبَلَةِ الْحَيَوانِ لِيُدْفَعَهُ ذَلِكُ إِلَى جَلْبِ مَا يَنْفَعُهُ وَدَرِءِ مَا يَضُرُّهُ، وَذَلِكُ حَرَصًا عَلَى بَقَائِهِ وَاسْتِمْرَارِ نَوْعِهِ.

الموت والألم بالضرورة والانحراف

قال المصنف رحمه الله: «...وَأَمَّا الْخَيْرَاتُ الَّتِي تَوْجَدُ فِي أَنْفُسِ الْحَيَوانَاتِ الْعَنْصُرِيَّةِ - مِنَ الْمُحِبَّةِ وَاللَّذَّةِ وَالْأَلْفَةِ وَالْأَكْلِ وَالشُّرْبِ وَالوَقَاعِ - فَلَا شَكَّ أَنَّهَا مُسْتَوْدِعَةٌ فِي جَبَلَتِهَا مَغْرُوسَةٌ فِي فَطْرَتِهَا بِعِنْيَةِ اللَّهِ تَعَالَى وَرِضَاهُ بِالذَّاتِ وَبِالْقَصْدِ الْأَوَّلِ، وَأَمَّا مَا يَلْحِقُهَا - مِنَ التَّنَافِرِ وَالْوَحْشَةِ وَالْمُبغَضَةِ وَالْجُوعِ وَالْأَلْمِ وَالْعَطْشِ وَالْجَرْحِ وَالْأَمْرَاضِ وَالْأَوْجَاعِ وَالْمَوْتِ وَأَشْبَاهِهَا - فَهِيَ وَارِدَةٌ عَلَيْهَا عَلَى سَبِيلِ الضرورةِ وَالانْجِرَارِ وَالتَّبَعِيَّةِ وَاقِعَةٌ بِقَدْرِ اللَّهِ تَعَالَى بِالْعَرْضِ وَبِالْقَصْدِ الثَّانِي، فَإِنَّهُ لَمَّا جَعَلَ الْبَارِي ... لِلْجُوعِ وَالْعَطْشِ وَاللَّذَّةِ مِنَ الْمَلَئِمِ وَالْأَذَى مِنَ الْمَنَافِرِ صَارَتْ هِيَ أَسْبَابًا لِانتِهَايِّهَا وَدَوَاعِي عَطْبِ أَبْدَانِهَا... وَأَمَّا الْآلامُ وَالْأَوْجَاعُ عِنْدَ الْآفَاتِ الْعَارِضَةِ لِأَجْسَادِهَا لِكَيْ مَا تَحْرِسُ^(١) نَفْوُسُهَا عَلَى حَفْظِ أَجْسَادِهَا مِنَ الْآفَاتِ الَّتِي إِلَى أَجْلِ مَعْلُومٍ...»^(٢).

(١) تحرص.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع، مصدر سابق: ج ٧، ص ٩٧ - ٩٨.

الفهرس

الفصل العاشر

في تفاوت مراتب الناس في درك أمر المعاد وتفاضل مقاماتهم في ذلك

٧	تمهيد
٩	النص الأول: المقامان الأول والثاني
١١	الشرح
١٣	إشارات النص
١٣	تعليق على المقام الأول
١٤	تعليق على المقام الثاني
١٥	النص الثاني: المقام الثالث
١٩	الشرح
٢١	إشارات النص
٢١	جمع الغزالي
٢٢	عموم المعاد
٢٤	النص الثالث: المقام الرابع
٢٧	الشرح
٣٠	إشارات النص
٣٠	المقام ثانية
٣١	الخيال يبشر حسناً
٣٢	نشأة الولاية والنبوة
٣٣	النص الرابع: جنة الإنسان ذاته
٣٥	الشرح

٣٦	إشارات النصّ
٣٦	موعظةٌ وإرشاد
٣٧	سؤال في محله
٣٩	النص الخامس: المعاد الجسماني برهاناً
٤١	الشرح
٤٣	إشارات النصّ
٤٣	إشارة وتنوية
٤٤	آلة الرئاسة
٤٦	النص السادس: دعم وتأييد
٤٨	الشرح
٥٠	إشارات النصّ
٥٠	الرجوع إلى الذات
٥٣	مدهش الحواس والقوى

الفصل الحادي عشر

في التنبية على شرف علم المعاد وعلوّ مكانه

٥٧	تمهيد
٥٩	النص الأول: شرف وعلوّ علم المعاد
٦١	الشرح
٦٥	إشارات النصّ
٦٥	العجز عن إثبات المعاد الجسماني
٦٩	الآراء في حقيقة النفس
٧٢	المعاد والنبوة والإمامية
٧٣	الحكماء ومشكاة النبوة

٧٥	العاد في الشرائع السماوية الثلاث	
٧٧	النص الثاني: زفراة وأسى	
٧٩	الشرح	
٨١	إشارات النص	
٨١	مراتب تجريد النفس	
٨٢	تطورات النفس وارتقاها	
٨٢	زفراة وحسرة	
٨٤	المأخذ المختار لعرفاء الإسلام	
٨٦	النص الثالث: لا تهافت في الكلام الإلهي	
٩٠	الشرح	
٩٢	إشارات النص	
٩٢	من عند الله تعالى	
٩٣	معاد أهل الكتاب	
الباب الحادي عشر		
في المعاد الجسماني وما يرتبط به من أحوال الآخرة ومقاماتها		
٩٩	تمهيد	
الفصل الأول		
في ذكر أصول يحتاج إليها في إثبات هذا المقصود أو يُنفع بها فيه		
١١١	تمهيد	
١١٢	النص الأول: الأصالة والشخص	
١١٣	الشرح	
١١٥	إشارات النص	
١١٥	الماهية تبع للوجود	

النصّ الثاني: الوجود مشكّك	١١٧
الشرح	١١٨
١. التشكيك في الوجود	١١٨
٢. الحركة الجوهرية	١١٩
إشارات النصّ	١٢٠
بساطة الوجود	١٢٠
الأمر الأوّل: بساطة الوجود	١٢٠
الأمر الثاني: الوجود لا جوهر ولا عرض	١٢٢
الحركة الجوهرية وانقلاب الذات	١٢٣
النصّ الثالث: كلّ مرّكب بصورةه	١٢٥
الشرح	١٢٨
دفع إشكال	١٢٨
إشارات النصّ	١٢٩
غرر في العلة الصوريّة	١٢٩
المادة ودورها	١٣١
מסלולان لإثبات وجود المادة الأولى	١٣٢
النصّ الرابع: أطوار النفس وصورها	١٣٣
الشرح	١٣٥
إشارات النصّ	١٣٦
النفس أعجوبة	١٣٦
الوجود الرابط والاستقلالي	١٣٦
النصّ الخامس: هوية بدن الإنسان	١٣٩
الشرح	١٤١

١٤٢	إشارات النص
١٤٢	تجزّد النفس عن البدن
١٤٢	البدن هو هو وهو ليس هو
١٤٤	النص السادس: القوّة الخيالية
١٤٦	الشرح
١٤٦	إشارات النص
١٤٦	تجزّد القوّة الخيالية
١٤٩	المذاهب في الصور الخيالية
١٥٠	النص السابع: الصور الخيالية
١٥٢	الشرح
١٥٣	إشارات النص
١٥٣	مقارنة بين الصور الإدراكية والصور المادّية
١٥٤	المحترّعات
١٥٥	القوّة المصوّرة
١٥٧	النص الثامن: خاصّة الإنسان
١٦١	الشرح
١٦١	١. أجناس العوالم الكلية ثلاثة
١٦١	٢. جامعيّة الإنسان للعوالم
١٦٢	٣. ترتيب العوالم
١٦٤	إشارات النص
١٦٤	عالم الذر
١٦٥	أخبار الطينة
١٦٦	المكث في البرزخ

الفصل الثاني

في نتيجة ما قدمناه وثمرة ما أصلناه

١٧١	تمهيد
١٧٢	النص الأول: الاعتقاد الصحيح في المعاد
١٧٣	الشرح
١٧٤	إشارات النص
١٧٤	الآراء في البدن المحسور
١٧٦	النص الثاني: لوازم باطلة
١٧٧	الشرح
١٧٨	إشارات النص
١٧٨	عود على البرهان
١٧٩	لوازم عدم الإيمان بالمعاد
١٨٠	النص الثالث: عود الكل
١٨٢	الشرح
١٨٣	الحشر في الكتاب
١٨٤	الدليل أخص من المدعى
١٨٤	إشارات النص
١٨٤	الحشر في لسان الحكمة
١٨٥	الغاية الواحدة وتنوع الحشر
١٨٧	الحكمة والوفاء بالوعد والوعيد

الفصل الثالث

في دفع شبه المنكرين وشكوك الجاحدين لحشر الأجساد

١٩١	تمهيد
-----	-------

١٩٦	النص الأول: شبهة الأكل والماكول
١٩٧	الشرح
١٩٨	إشارات النص
١٩٨	أصول الشبهة
١٩٨	فرق بين المثالين
٢٠٠	النص الثاني: اندفاع شبهة الأكل والماكول
٢٠١	الشرح
٢٠٥	إشارات النص
٢٠٥	أصل الاندفاع
٢٠٥	بدنان في البين
٢٠٦	النص الثالث: عدم كفاية تراب الأرض
٢٠٧	الشرح
٢٠٧	إشارات النص
٢٠٧	عرق الشبهة
٢٠٩	النص الرابع: أجوبة الشبهة الثانية
٢١٠	الشرح
٢١٣	إشارات النص
٢١٣	الجواب العمدة
٢١٤	الكلام في الشبهة
٢١٥	النص الخامس: مكان الجنة والنار
٢١٦	الشرح
٢١٨	إشارات النص
٢١٨	الشبهة ثانية

٢٢٠	علاقة الآخرة بالدنيا
٢٢٢	النص السادس: حملة وتقريع
٢٢٤	الشرح
٢٢٥	إشارات النص
٢٢٥	تهافت الفلاسفة
٢٢٥	أساطين الحكمة
٢٢٧	النص السابع: دفع إشكال
٢٣١	الشرح
٢٣١	الأمر الأول: شبهة طلاب المكان للأخرة
٢٣٣	الأمر الثاني: جوابان للشبهة
٢٣٣	الجواب الأول
٢٣٥	الدليل أعم من المدعى
٢٣٦	الجواب الثاني
٢٣٦	الأمر الثالث: مباینة الدنيا للأخرة
٢٣٧	الأمر الرابع: وعظ وإرشاد
٢٣٧	إشارات النص
٢٣٧	لا شيء من الآخرة بدنيا
٢٣٨	المغالطة
٢٤٠	اختلاف اللوازم آية اختلاف المزوومات
٢٤١	نقض ورد
٢٤٣	النص الثامن: لزوم مفسدة التناصح
٢٤٦	الشرح
٢٤٨	المخصص غير مخصص

٢٤٩	إشارات النص
٢٤٩	إمعان تفضيحي
٢٥٠	المشرب الحكمي
٢٥٣	النص التاسع: الحشر والتناسخ
٢٥٧	الشرح
٢٥٧	مذهب الغزالى في المعاد الجسماني
٢٥٨	معاد الغزالى ليس تناسخاً
٢٥٩	ردود المصنف على مذهب الغزالى
٢٥٩	الأول: التناقض
٢٥٩	الثاني: تحكم ظاهر
٢٦١	إشارات النص
٢٦١	فهرسة التنبية
٢٦٣	الفرق بين الحشر والتناسخ
٢٦٤	النص العاشر: بطلان التناسخ مبرهن عليه
٢٦٦	الشرح
٢٦٧	إشارات النص
٢٦٧	ملابسة تحويز الشيخ
٢٦٨	تفصي الغزالى
٢٧٠	مسلك عميق دقيق
٢٧١	النص الحادى عشر: شبهة الغرض من المعاد
٢٧٣	الشرح
٢٧٤	رد الشبهة
٢٧٥	إشارات النص

٢٧٥	الغرض في فعله تعالى
٢٧٦	لمية فاعليّته
٢٧٧	مذهب في اللذة
٢٧٩	النص الثاني عشر: الخلط بين الغرض والضروري
٢٨٣	الشرح
٢٨٦	إشارات النص
٢٨٦	الغرض والضروري
٢٨٧	مقدّمات حفل بها النص
٢٨٨	النص الثالث عشر: شبهة التأويل
٢٩٠	الشرح
٢٩٠	١. تقرير الشبهة
٢٩١	٢. بيان منشأ الشبهة
٢٩٢	٣. إيراد ورد
٢٩٣	إشارات النص
٢٩٣	الشبهة مرة أخرى
٢٩٥	النص الرابع عشر: شبهة الدهريّة
٢٩٧	الشرح
٢٩٨	إشارات النص
٢٩٨	الدهريّة
٢٩٩	عدم انحصار الخلق والإيجاد بسبق المادة والمدة
٣٠٠	النص الخامس عشر: شبهة تزاحم الأبدان في الآخرة
٣٠٣	الشرح
٣٠٧	إشارات النص

٣٠٧	عدم التزاحم آية التجرد
٣٠٨	إزالة الاستبعاد
٣١٠	التجرّد عن غشاوة الدنيا
الفصل الرابع	
في القبر الحقيقي وأنه روضة من رياض الجنة أو حفرة من حفر النيران	
٣١٣	تمهيد
٣١٤	النص الأول: البدن الباقي بعد الموت
٣١٦	الشرح
٣١٦	إشارات النص
٣١٦	البدن من حيث صورته
٣١٧	درك النفس في الآخرة
٣١٧	القوّة الوهميّة المدركة للجزئيات
٣١٩	النص الثاني: القبر الحقيقي
٣٢٠	الشرح
٣٢١	إشارات النص
٣٢١	آثار الأعمال والملكات
٣٢١	العلم والعمل هما الإنسان
الفصل الخامس	
في الإشارة إلى عذاب القبر	
٣٢٥	تمهيد
٣٢٦	المشاهدة بنور البصيرة
٣٢٧	الشرح
٣٢٧	إشارات النص

٣٢٧	شأن النفس
٣٢٨	تجسم الأعمال

الفصل السادس

في الأمر الباقي من الإنسان

٣٣١	تمهيد
٣٣٢	النص الأول: عجب الذنب
٣٣٣	الشرح
٣٣٤	إشارات النص
٣٣٤	عجب الذنب
٣٣٤	القوّة الخيالية آخرًا وأولًا
٣٣٦	النص الثاني: برهان أهلية القوّة الخيالية
٣٣٨	الشرح
٣٣٩	إشارات النص
٣٣٩	القوّة الخيالية برزخ

الفصل السابع

في مادة الآخرة وهيولي صورها الباقية

٣٤٣	تمهيد
٣٤٤	النص الأول: الهيولي الألطف الأشرف
٣٤٦	الشرح
٣٤٧	إشارات النص
٣٤٧	أثر لطافة الهيولي
٣٥٠	النص الثاني: فوارق بين هيولي صور الدنيا وهيولي صور الآخرة
٣٥٢	الشرح

٣٥٢	إشارات النصّ
٣٥٢	زوال صور الخيال
٣٥٤	حضور الصور الإدراكيّة وحصول الصور المادّية
الفصل الثامن	
في البعث	
٣٥٩	تمهيد
٣٦٠	النصّ: مفad البعث
٣٦١	الشرح
٣٦٢	إشارات النصّ
٣٦٢	البعث تنبئُ
الفصل التاسع	
في الحشر	
٣٦٧	تمهيد
٣٦٩	النصّ الأوّل: حشر الإنسان أنواعاً متكثرة
٣٧١	الشرح
٣٧٢	إشارات النصّ
٣٧٢	الإنسان جنس في الآخرة
٣٧٣	تحجّم الأعمال والتناسخ الملحوظي
٣٧٥	النصّ الثاني: البدن المحشور يوم القيمة
٣٧٦	الشرح
٣٧٦	١. بدن الآخرة
٣٧٦	أ. بدن الإنسان الآخروي موجود داخل بدن الإنسان
٣٧٧	ب. بدن الآخرة حيّ لا يموت

٣٧٧	البدن الآخروي بربخٌ
٣٧٨	البدن الآخروي حي لا يموت
٣٧٨	٢. مَا يتشكل بدن الآخرة
٣٧٩	إشارات النص
٣٧٩	الحيوان البرذخي الصوري
٣٨٠	تأويل التناصح
٣٨٢	النص الثالث: الإنسان حقيقة مجتمعة من العوالم الثلاثة
٣٨٧	الشرح
٣٨٧	أ. التواصي بالحق
٣٨٩	ب. التواصي بالصبر
٣٨٩	١. الزهد شرط
٣٩٠	٢. لا دور في البين
٣٩٠	إشارات النص
٣٩٠	العوالم ثنائية
٣٩١	غصة من غلب عليه الحس
٣٩٢	الإنسان الحسي

الفصل العاشر

في أن للنفس الإنسانية أنحاء كثيرة من الحشر

٣٩٥	تمهيد
٣٩٦	النص الأول: نشأت النفس
٣٩٨	الشرح
٣٩٨	النفس في نشأة ما قبل الدنيا
٣٩٩	النفس في نشأة الدنيا

٣٩٩	النفس في نشأة ما بعد الدنيا
٤٠٠	إشارات النص
٤٠٠	قدم النفس
٤٠١	دليل حدوث النفس
٤٠٣	النص الثاني: ضرب من التأييد
٤٠٦	الشرح
٤٠٨	إشارات النص
٤٠٨	العارف بالمواطن
٤٠٩	هبوط النفس وصعودها
٤١١	النص الثالث: الجسمانيّات قنطرة للروحانيّات
٤١٢	الشرح
٤١٢	١. الأمور الجسمانيّة قنطرة للأمور الروحانيّة
٤١٢	٢. التزول من المبدأ أو العود إليه على الترتيب
٤١٢	إشارات النص
٤١٢	لميّة التنزّلات
٤١٤	العالم صور الأسماء الإلهيّة
 الفصل الحادي عشر	
في أنّ للإنسان حشرًا كثيرًا كثرةً لا تحصى	
٤١٧	تمهيد
٤١٨	النص الأول: منازل السير إلى الله تعالى
٤٢٠	الشرح
٤٢١	إشارات النص
٤٢١	وإن منكم إلّا واردتها

٤٢١	الورود حتم مقتضي
٤٢٤	النصّ الثاني: رد إيراد
٤٢٦	الشرح
٤٢٦	إيراد الإشكال
٤٢٧	رد الإشكال
٤٢٩	حتمان مقتضيّان
٤٢٩	إشارات النصّ
٤٢٩	ورود أهل البيت عليهم السلام
٤٣٠	العناية بالطبيعيات
٤٣١	الورود ورودان

الفصل الثاني عشر

في تذكّر أنّ الموت حقّ والبعث حقّ

٤٣٥	تمهيد
٤٣٧	النصّ الأوّل: الموت أمر طبيري للنفس
٤٣٩	الشرح
٤٤٠	العبادة الذاتية
٤٤١	إشارات النصّ
٤٤١	ملاحظة
٤٤١	حتميّة الموت
٤٤٣	الموت حكمة
٤٤٥	النصّ الثاني: الموت حقّ
٤٤٧	الشرح
٤٤٧	١. الموت حقّ

٤٤٧	٢. الحقّ، والفساد والهلاك!
٤٤٨	إشارات النصّ
٤٤٨	الموت حقّ
٤٤٩	رعاية الأشرف
٤٥٠	الجواب الأول
٤٥٠	الجواب الثاني
٤٥١	الجواب الثالث
٤٥٣	النصّ الثالث: الموت أثر تجلّي الحقّ
٤٥٥	الشرح
٤٥٥	إشارات النصّ
٤٥٥	الدنيا والآخرة كفتا ميزان
٤٥٦	النقض بالفلك
٤٥٩	المادة والجنس
٤٦٠	النصّ الرابع: محبة الوجود والبقاء
٤٦١	الشرح
٤٦١	إشارات النصّ
٤٦١	الدليل أعمّ من المدعى
٤٦٢	طبيعة الوجود خير محض
٤٦٤	النصّ الخامس: مليّة كراهة الموت
٤٦٦	الشرح
٤٦٦	كراهة الخير!
٤٦٧	حلّ العقدة
٤٦٧	السبب الفاعلي لكرامة الموت

٤٦٨	السبب الغائي لكرامة الموت
٤٦٩	إشارات النص
٤٦٩	الموت لقاء الله
٤٧٠	ظنّ قوم من التناسخة
٤٧١	الموت والألم بالضرورة والانحراف
٤٧٣	الفهرس