

شرح الأسفار الأربع
لصدر الدين الشيرازي

كتاب المعد

تقريراً لأبحاث المرجع الديني
السيد كمال الحيدري

الجزء الأول
التناسخ الملكي والملكوني

بقلم

الشيخ عبد الله الأسعد
دكتوراه فلسفة وكلام إسلامي

يطلب من

• مؤسسة الإمام الجواد عليه السلام

للفكر والثقافة؛ بغداد

٠٠٩٦٤-٧٧٠٧٩٠٠٨٤٢

٠٠٩٦٤-٧٨٠٠٢٣٠٠٢٩

• مؤسسة الثقلين للثقافة والإعلام
كرباء المقدّسة

٠٠٩٦٤-٧٨٠١٤٢١١٩٤

• معرض الكتاب الدائم
النجف الأشرف

٠٠٩٦٤-٧٧١١٦٤١٦٦٩

• مكتبة زين العابدين
البصرة - الطویسة

٠٠٩٦٤-٧٧٠٦٠٧٢٢٧١

• مكتبة دار الأمير
الناصرية - الحبوبي

٠٠٩٦٤-٧٨٠٣٠٩٨٤٩١

مؤسسة الإمام الجواد عليه السلام

للفكر والثقافة

الكااظمية المقدّسة - باب الدروازة

١٤٤٠ - ٢٠١٩ م

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

شكر وتقدير

الحمد لله على نعمة العلم ونشره، وعلى نعمة الفكر والاستجابة له، وعلى نعمة الوعي والالتزام به، ولله الشكر وحده على التوفيق لحمده، وصلى الله على سيدنا محمد وآلته الطيبين الطاهرين.

بالرغم من أنّ عقيدة التوحيد هي الأوفر حظاً في البحث الكلامي والفلسفي، تنبنياً وتحقيقاً، وتأسياً وتفريراً، وهي الأكثر سوقاً للأدلة والأقوال، والعرض والتحليل، ولا ريب أنها جديرة بذلك؛ لأنها أصل الأصول بلا فصل، وأرضية الدين الإلهي بأسره، وقلعته الحصينة، وكل ما خلا التوحيد يُبحث في طوله.

بالرغم من ذلك إلا أنّ البحث التوحيدى يبقى مفتقرًا لعنصر المحرّكية والداعية للالتزام والعمل، بمعنى أنّ عقيدة التوحيد تفتقر إلى حلقةٍ غايةٍ في الأهمية، وهي حلقة الشدّ والارتباط بالله الواحد الأحد وبالعمل من أجله وفي سبيله، بل والعمل من أجل الدين والإنسانية، والتي لا يملأ مساحتها غير المعاد والاستعداد لذلك اليوم المهيّب، يوم الوعد والوعيد: ﴿بِلِ السَّاعَةِ مَوْعِدُهُمْ وَالسَّاعَةُ أَدْهَى وَأَمْرٌ﴾ (القمر: ٤٦)، ويا لها من صورة مذهلة: ﴿يَوْمَ تَرَوْنَهَا تَذَهَّلُ كُلُّ مُرْضِعٍ عَمَّا أَرْضَعَتْ وَتَضَعُ كُلُّ ذَاتٍ حَمِلَهَا وَتَرَى النَّاسَ سُكَّارَى وَمَا هُمْ بِسُكَّارَى وَلَكِنَّ عَذَابَ اللَّهِ شَدِيدٌ﴾ (الحج: ٢)، و﴿لِكُلِّ امْرِئٍ مِّنْهُمْ يَوْمَئِذٍ شَاءَ يُغْنِيهِ﴾ (عبس: ٣٧)، والمصير إما: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ مُّسْفِرَةٌ * ضَاحِكَةٌ مُّسْتَبْشِرَةٌ﴾ (عبس: ٣٨ - ٣٩)، وإما: ﴿وَوُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ عَلَيْهَا غَرَّةٌ * تَرْهَقُهَا قَتْرَةٌ * أَوْ أَيْكَ هُمُ الْكَفَرَةُ الْفَجَرَةُ﴾ (عبس: ٤٠ - ٤٢)، ولا منجي لنا إلا الفرار إلى الله تعالى وحده: ﴿فَفَرُوا إِلَى اللَّهِ إِنِّي لَكُمْ مِّنْهُ نَذِيرٌ مُّبِينٌ﴾ (الذاريات: ٥٠).

هذا هو المعاد الذي يملأ الإنسان طاقةً روحيةً، ووقوداً يقوم الحراك به ويتجدد، وبعبارة للأستاذ الشهيد: (هذه الطاقة الروحية، هذا الوقود الذي يستمد من الله سبحانه وتعالى يتمثل في عقيدة يوم القيمة، في عقيدة الحشر والامتداد، عقيدة يوم القيمة تعلم الإنسان أن هذه الساحة التاريخية الصغيرة التي يلعب عليها الإنسان مرتبطة ارتباطاً مصيريًّا بساحات بربخية وبساحات حشرية في عالم البربخ والحضر، وأن مصير الإنسان على تلك الساحات العظيمة الهائلة مرتبط بدوره على هذه الساحة التاريخية). هذه العقيدة تعطي تلك الطاقة الروحية، ذلك الوقود الرباني الذي ينعش إرادة الإنسان ويحفظ له دائياً قدرته على التجديد والاستمرار^(١)، إنه يوم المعاد: (الذي يعطي تلك الطاقة الروحية، ذلك الوقود الرباني الذي يجدد دائماً إرادة الإنسان وقدرة الإنسان، ويُوفّر الشعور بالمسؤولية والضمير الموضعية)^(٢).

ولهذه الأهمية القصوى ليوم المعاد، ومدخليته العظيمة في حركة الإنسان، والعلامة الفارقة في مصيره بين السعادة الأبدية أو الشقاء، نجد أن الإسلام بنصوصه القرآنية والروائية قد اهتم كثيراً بهذا اليوم المصيري، بل وبالغ في ذلك كثيراً، حتى أن عدد الآيات القرآنية فيه - بحسب الظاهر - قاربت أو تجاوزت عدد آيات الأحكام الشرعية نفسها، فكان التأسيس القرآني في موضوعة المعاد متميزاً، وفي ضوء هذه الكثافة القرآنية صبّت الروايات توضيحاً وتفريعاً لها الكثيرة، وكان هنالك إدراكاً خفيّاً لعظم الحاجة الإنسانية لتعطية أصول وفروع عقيدة المعاد، ولا ريب أن هذه الاستجابة قد جاءت منسجمة تماماً مع الرغبة

(١) المدرسة القرآنية، للسيد الشهيد محمد باقر الصدر قدس سره، إعداد وتحقيق: لجنة التحقيق التابعة للمؤتمر العالمي للإمام الشهيد الصدر، مركز الأبحاث والدراسات التخصصية للشهيد الصدر قدس سره، الطبعة الثانية المحقّقة، ١٤٢٤هـ، قم: ص ١٥١.

(٢) المصدر نفسه: ص ١٥٥.

الجاححة والعطش الشديد الذي يكتنف وجود الإنسان منذ أن يولد في هذه الدنيا وحتى يوم فراقه لها للوقوف على كل جزئية فيه، ولا نُجانب الحقيقة إذا ما قلنا بأنّ يوم المعاد يُشكّل وجعاً مستمراً لـكُلّ إنسان، مهما كانت عقيدته، حتى اللادينية، فإنّهم يتصدّعون من أعماقهم من ذلك اليوم المجهول لهم، والذي يحتاج أن تُوضع فيه النقاط الواضحة والصريحة فوق حروفه، نقاط تمتّد للعقل والوجدان، ولا تقتصر على البحث النصيّ، فإنّ النصوص الدينية مهما كان عمقها، ومهما كانت وثاقتها، ومهما كانت قوّة تأثيرها فإنّها لا تبلغ تلك الوظيفة الجذرية التي ينهض بها العقل والوجدان.

عبارة أخرى: إنّ وظيفة النصوص الدينية تكميلية وترميمية، بخلاف وظيفة الدرك العقلي والإشباع الوجداني، فإنّها تأسيسية للإنسان بالمعنى الدقيق والصحيح لاصطلاح التأسيس، وبمعنى أنّ وظيفة معطيات البحث الفلسفية في المعاد أقرب ما تكون لوظيفة الشريان الأبهر في قلب الإنسان، فهو شريان الحياة، ولذلك نجد أنّ السلوك النصيّ كان في غاية السبك والذكاء، وذلك لأنّه سلوك طريق إثارة العقول في موضوعة المعاد، ولم يسلك طريق التعبد إلا في حدود ضيقّة، وذلك في المساحات التي يعسر الدرك فيها، ويعجز العقل عن أن تمتّد أصابعه النورانية إليها، كما هو الحال في عموم أو معظم أبحاث البرزخ.

و قبل أن نلجم في بعض معطيات البحث الفلسفية للمعاد لابدّ من التنبيه إلى نقاط منهجية تتعلّق بهذا الشرح نفسه الذي يكاد أن يشكّل موسوعة فلسفية في موضوعه، بل هو كذلك رغم ما فيه من إيجاز و اختصار، وأمّا النقاط منهجية:

النقطة الأولى: إنّ موضوع (المعاد) وإن كان يُمثل ركناً أساسياً في المعرفة الدينية، إلا أنه لا ينحصر برؤية واحدة، فهناك قراءات كثيرة له، منها القراءة الكلامية، وهي أشهر القراءات في الأوساط الدينية، ومنها القراءة النصية (المستفادة من القرآن والروايات)، وهو ما في الواقع قراءتان ورؤيتان، قراءة

قرآنية، وهي القراءة الأدق والأعظم^(١)، وقراءة روائية، وهي قراءة توضيحية أكثر مما هي تأسيسية، وكلتا القراءتين مبتلاة بقصور حاد في الفهم، وهنالك قراءة أخرى يمكن أن نطلق عليها القراءة الفقهية، وهي الألصق بالقراءة الروائية، والأقرب للفهم العرفي، والتي وإن كانت تمثل سقفاً معرفياً محدوداً جداً، إلا أنها لها روادها وأنصارها وأتباعها، وهنالك قراءة أخرى للمعاد، وهي القراءة الفلسفية، وأيضاً القراءة العرفانية، كما أن هنالك قراءة مزجية للمعاد تجمع بين الباحثين الفلسفى والعرفانى.

النقطة الثانية: إن ما نحن بصدده في هذه الدراسة - شبه الموسوعية - يتعلّق بشكل أساس بتقديم القراءة والرؤى الفلسفية، ولذلك فليس من الموضوعية توجيه النقد لها أو نعتها بالخلو من النصوص الدينية، فإن هذا الخلو لم يكن عن قصورٍ أو عن تعمّدٍ سلبيٍّ، وإنما عن منهجٍ معرفية اقتضتها الرؤى العامة في دراسة البحث الفلسفى على مستوى كتاب (الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع)، للحكيم الإلهي صدر الدين الشيرازي، في الجزء التاسع منه حصراً، حيث اخترنا منه المنهى الفلسفى الحالى في هذه الدراسة.

النقطة الثالثة: من أهم خصوصيات الموسوعة الفلسفية في شرحها لبحث المعاد من الأسفار رغم التزامها بالقراءة والرؤى الفلسفية: أنها حاولت أن تمزج بين القراءة الفلسفية والقراءة العرفانية على مباني الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي.

(١) سبق أن قدمنا قراءتنا الكلامية حول المعاد، في دراسة وقعت في جزأين، وهذه هي القراءة الفلسفية لنا في المعاد، وHenalk القراءة الثالثة لنا، وهي القراءة والرؤى القرآنية للمعاد، سبق أن عرضناها في مجلدين، تحت عنوان (المعاد رؤية قرآنية)، وقررها لنا ولدنا الشيخ خليل رزق من خلال محاضراتنا في (مطاراتات في العقيدة)، وسوف نستعرض رؤيتنا القرآنية للمعاد بصورة تفسيرية تفصيلية ضمن مجموعة أبحاث منتشرة في تفسيرنا (التفسير الافتراضي للقرآن الكريم)، والذي يمكن أن تجمع بحوثه فيما بعد ضمن كتاب مستقل.

النقطة الرابعة: وهي من جملة امتيازات هذا الشرح، هي أنها قدّمت محاولة جادة لتطبيق الكثير من القواعد المنطقية؛ لتدريب الباحث وتنمية ملكاته العقلية والمنطقية، وليساعدها ذلك في تكوين عقل منطقيٍّ ورياضيٍّ، لا يقبل بشيء البُتة إلّا بقيام الدليل عليه، وهذا ما سيقف عنده أهل العلم والفضل.

النقطة الخامسة: حاولت هذه الدراسة التي قدّمت بحوثها الفلسفية بلباس منطقيٍّ متقنٌ أن تنظم بحوثها بشكل متناسق ورشيق، حيث عرض النص ثم شرحه ثمّ بيان إشاراته الدقيقة، مع تضمين عناوين فرعية بحسب مقتضيات البحث، وهذه الطريقة المتبعة قد عمّت جميع أجزاء وفصول هذه الدراسة من غير أن يُترك ولا موضع واحد، مما يكشف عن تنسيق وتنظيم دقيق.

والآن وبعد هذه الجولة اليسيرة سنحاول إبراز أهمّ مفاصل هذه الدراسة التي تشكّلت من عشرات الفصول، موزّعة بين أجزائها الستّة، التي جاءت بحسب مباني ملاً صدراً، وكانت لنا فيها توجيهات ومناقشات ونقوصات، تدور بين القبول والردّ في الأصل أو في الدليل أو في البيان^(١)، أمّا أبرز المفاصل، فهي:

١. الفصل بين مقوله المعاد وبين ما يُدعى من تناسخ النفوس والأرواح، من خلال دفع ما تشبيّث به أصحاب هذه الدعوة الباطلة و شبّهتهم التاريخية بجميع أقسامها، والتي شكّلت عندهم عقدة ومعضلة نشأ عنها عقيدة باطلة، نتيجة الغفلة أو التغافل عن نكتة التعلّق بين النفس والبدن، وكون التركيب بينهما اتحاديًّا، وبيان طبيعة الحركة الجوهرية للنفس والبدن، والفصل بين مقوله التناسخ الباطلة وبين عقيدة تجسّم الأفعال، وهو ما يمكن أن يُطلق عليه بالتناسخ الملكوي، الذي يعني ظهور ملكات النفس على مثلها وصورها المناسبة لها لدى النفس، والمرتبط في الأصل بسلسلة الأفعال الملكيّة، لما هو ثابت من

(١) التي سيقف عليها القارئ في مطاوي هذه الدراسة التخصصية العليا.

كون الكمال الآخروي والكمالات الروحية ليست إلا ثمرة من ثمرات هذه النشأة الملكية، وهو ما أشير إليه بقوله تعالى: ﴿وَأَنَّ لَيْسَ لِلإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى * وَأَنَّ سَعْيَهُ سَوْفَ يُرَى﴾ (النجم: ٣٩ - ٤٠)، والذي قد يُطلق عليه في الأخبار بالتمثيل المتعلق بالبدن المثالي للنفس، الذي هو بدوره من شؤون النفس أو من منشئاتها، فتلك الملائكة والصور الباطنية أو البرزخية هي حصيلة الأعمال الملكية، بمعنى أن تلك الملائكة - كما قيل - إنما هي بذور في مزرعة النفس قد حرثها فيها عاملها، فنبت تلك الصور منها؛ ولذلك قيل بأن الصور هي أبدان بروزخية تنشأ من صنع النفس، وهذه الأبدان البرزخية قد تكون حسنة وقد تكون قبيحة، تبعاً للأعمال الملكية التي هي علة فيها، كما قال تعالى: ﴿لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ﴾ (البقرة: ٢٨٦)، فالعمل مشخص للبدن البرزخي أو الملكاوي، كما أن العلم هو الآخر مشخص للروح^(١)، و: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَى لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾ (ق: ٣٧).

٢. في ضوء التناصح الملكوي المستلزم لتنوع الصور يمكن تصوير المقوله الصدارئية بكون الإنسان جنساً يقع تحته أنواع، وليس نوعاً يقع تحته أفراد، فهناك صور نوعية تدرج تحت جنس الإنسان، كما أن هناك أنواعاً تدرج تحت جنس الحيوان، مما يكشف عن كون النشأت الأخرى، ومنها النشأة البرزخية والنشأة الأخرىوية، تختلف تماماً في خواصها ومعطياتها عن النشأة الملكية، وفي ضوء هذه النشأت فإن هناك إنساناً دنيوياً وأخر بروزخياً وأخر أخرىوياً، وإن حقيقة الإنسان في جميع هذه النشأت إنما تكمن في نفسه لا في بدنـه.
٣. لما كانت النفس هي الحامل الحقيقي للبدن، وليس العكس، فإـن البقاء الحتمي سيكون للنفس عند سقوط المحمول وتهـالـكه في عالم الملك، وإن الموت

(١) من هنا قيل: (العلم والعبادة جوهـران)، بمعنى أنـهما يتـحدـدان بالنفس المـحادـداً وجـودـياً.

سواء كان طبيعياً (الموت بأجله) أو احترامياً (لعارض غير طبيعي) فإن حلول الموت أمر حتمي لابد منه، وهو المهد للمعاد، كما قال تعالى: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةٌ الْمَوْتٌ ثُمَّ إِلَيْنَا تُرْجَعُونَ﴾ (العنكبوت: ٥٧)، وأيضاً كانت طبيعة الموت والأجل فإنه فيض ورحمة وخير للإنسان، وعلى كل الأحوال.

٤. إن الذات الإنسانية لكل شخص هي واحدة لا غير، لا تتبدل ولا تتغير، وإنما تتكامل أو تت sapi، وهذا لا يمنع أن تكون للنفس الإنسانية الواحدة مجموعة قوى، وأن النفس الواحدة هي علة قواها ومدبرة أمرها، ونظراً لدقّة الأمر فقد وقع البحث في حقيقة القول بوحدة النفس، وكيفية اتحاد النفس بقواها، بل وبيان وجه حاجة النفس لقواها والتكامل بواسطتها.

٥. إن هنالك نفساً وروحاً وبدنًا، وإن النفس إنما تتصرف في الأعضاء العنصرية بواسطة الروح، وهي جسم لطيف نوراني، نافذ في الأعضاء، وذلك لأن جوهر النفس من سخن الملكوت وعالم الضياء المحيض العقلي، والبدن كثيف مظلم عنصري، فكان توسط الروح النورانية، الملائمة للنفس والبدن معاً، شرعاً حتمياً في تصرف النفس بالبدن.

٦. إن للإنسان خواص كثيرة يمتاز بها عن الحيوان، منها: النطق، واستنباط الصنائع العملية الغريبة، والانفعال عند دركه للأشياء، فيتعجب ويفرح إن كانت حسنة، ويتألم ويحزن إذا كانت سيئة، كما أنه ينفعل من أفعاله نفسها، الحسنة والسيئة معاً، كما أنه ينفعل من الأفعال المستقبلية التي لم تقع بعد، فيقلق من عدم حصولها إن كانت حسنة، أو يخاف من حصولها إن كانت سيئة، ومن خواصه أيضاً تذكر الأمور التي غابت عن الذهن، كما أن أخص خواصه تكمن في تصوّر المعاني الكلية المجردة عن المادة تماماً، والتوصّل إلى معرفة المجهولات - تصوّراً وتصديقاً - من المعلومات الحاضرة، ولعل الأخص من هذا كله هو اتصال بعض النفوس الإنسانية بالعالم الإلهي، فيفني عن ذاته، ويبقى بيقائه،

وحيئذ يكون الحقّ - كما في الخبر - سمعه وبصره ويده ورجله، والذي يخلص إلى المحصلة العظيمة التي بعث من أجلها الأنبياء عموماً، والنبيُّ الخاتم صلَّى الله عليه وآله خصوصاً، وهي: (الخلق بأخلاق الله تعالى)^(١).

٧. إنَّ هنالك عقلاً نظريّاً وعقلاً عمليّاً، فلنـسان قوَّة تختص بدرك الكلّيات، وقوَّة أخرى تختص بدرك الجزئيات (ما ينبغي أن يفعل وما ينبغي أن يُترك)، والمرتبطة بمقولة الحُسْن والقبح، والقوَّة الأولى للنفس الإنسانية تُنسب إلى النظر فيقال عنها (عقل نظريّ)، والثانية تُنسب إلى العمل، فيقال عنها (عقل عمليّ)، والعقل العملي يحتاج في أفعاله كلَّها إلى البدن والقوة البدنية، وأمّا العقل النظري فله حاجة إلى البدن وقواه ولكن لا دائمًا، بل قد يستغني بذاته.

٨. ثُمَّ إنَّ للنفس الإنسانية أو صافاً وأخلاقاً مختلفة في الشرف والرداة، وأكثر الاختلاف الواقع يعود إلى قوَّة النفس وشرفها وإلى ضعف النفس وخستها، فيقع لها التفاوت في الكمال والنقص، وفي الشرف والخسنة، ومن أجل الارتقاء بالكمال

(١) للخواجة الطوسي كلمة وجيهة في ذلك، يقول فيها: (إنَّ العارف إذا انقطع عن نفسه واتصل بالحق رأى كُلَّ قدرة مستغرقة في قدرته المتعلقة بجميع المقدورات، وكلَّ علم مستغرقاً في عمله الذي لا يعزب عنه شيء من الموجودات، وكلَّ إرادة مستغرقة في إرادته التي لا يتأتى عنها شيء من الممكنات، بل كُلَّ وجود وكلَّ كمال وجود فهو صادر عنه فائض من لدنِه، فصار الحق حيئذ بصره الذي به يبصر وسمعي الذي به يسمع وقدرته التي بها يفعل وعلمه الذي به يعلم ووجوده الذي به يوجد، فصار العارف حيئذ متخلقاً بأخلاق الله في الحقيقة). شرح الأسماء الحسنى، للحكيم الملا هادي السبزوارى، تحقيق: الدكتور نجفچلي حبیبی، مؤسسة انتشارات جامعة طهران، الطبعة الثانية، ١٣٧٥ش: ج ٢ ص ١١٢. ورد في الخبر عن النبي صلَّى الله عليه وآله: (خلقوا بأخلاق الله). روضة المتّقين في شرح من لا يحضره الفقيه (الطبعة القديمة)، للشيخ محمد تقى المجلسي: ج ١ ص ٣١٢؛ مفاتيح الغيب، لغُرِّ الدِّينِ محمد الرَّازِي، منشورات محمد علي بيضون، الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ: ج ٣ ص ٦٤.

٩. إنَّ العارفُ الحقيقِيُّ هوُ العارفُ بِنَفْسِهِ، وَتَلَكَ هِي السُّعَادَةُ الْفَعْلِيَّةُ، أَيْ:

(١) حديث مشهور، وقد ورد بصيغة أخرى، مثل (إنما بعثت لأتمم صالح الأخلاق). انظر: المصنف، لابن أبي شيبة الكوفي، ضبطه وعلق عليه: الأستاذ سعيد محمد اللحام، نشر: دار الفكر، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ: ج ٧ ص ٤٤٠ ح ١٣٥؛ السنن الكبرى، للحافظ أحمد بن الحسين بن علي البيهقي، دار الفكر، بيروت: ج ١٠ ص ١٩٢؛ الأدب المفرد، محمد بن إسماعيل البخاري، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ: ص ٦٧ رقم ٢٧٣؛ مكارم الأخلاق، للحافظ ابن أبي الدنيا، تحقيق وتعليق: مجدي السيد إبراهيم، الناشر: مكتبة القرآن للطبع والنشر والتوزيع، القاهرة: ص ٦.

سعادة المعرفة، وما دونها لا ترقى إلى شيء من سلم السعادة، وإن حصل التوهم بذلك، وحيث إن الموجودات متفاصلة ومتناوبة بالكمال والنقص فإنه كلما كان الوجود أتمّ كان خلوصه عن العدم أكثر والسعادة فيه أوفر، وكلما كان أنقص كان مخالطته بالشرّ والشقاوة أكثر، وبتبع تفاضل وتفاوت الموجودات بالكمال والنقص فإن السعادة المدركة ستكون متفاصلة أيضاً، وحيث إن وجود القوى العقلية أشرف من وجود القوى الحيوانية الشهوية والغضبية فإن سعادتها أجمل ولذتها وعشيقها أتمّ، ولذلك فإن النفوس إذا استكملت وقويت وبطلت علاقتها بالبدن ورجعت إلى ذاتها الحقيقة وذات مدعها فستكون لها من البهجة والسعادة ما لا يمكن أن يوصف أو يقاس به اللذات الحسية، ثم إن الشرف والسعادة بالحقيقة إنما يحصل للنفس من جهة جزئها النظري، الذي هو أصل ذاتها، وأماماً ما يحصل لها بحسب جزئها العملي، الذي هو من جهة تعلقها بالبدن وإضافتها ونفسيتها، فليس لها بحسبه من الاغتراب إلا السلامة عن المحنّة والبلاء، والطهارة عن الرجس، والصفاء عن الكدوره والرذيلة، والخلاص عن العقوبة والجحيم والعقاب الأليم، وهذا بمجرد لا يوجب الشرف الحقيقي والابتهاج العقلي، فشرف النفس وسعادتها ما اقترب منها بالعقل، ومنه يتضح السعيد حقيقة، والشقيّ حقيقة، ولذلك تجد العرفاء الزهاد المنقطعين عن ملذات الدنيا هم الأوفر حظاً في مراتب السعادة من الذين استحوذوا عليها.

١٠. يصبح الإنسان إنساناً عقلياً إذ بطلت جزئيته، وضيق وجوده بقطع التعلقات والقيود، فإذا اشتدّ هذا النور - الذي هو صورته العقلية - اتّحد بالروح الكلي الإنساني المسمى بروح القدس والعقل الفعال والبدأ الفاعلي، الذي نسبته إلى جميع الأشخاص البشرية نسبة واحدة، كما هو شأن الكلي الصادق عليها المحمول عليها بحسب المفهوم والمعنى.
١١. إن العقل والنقل حاكمان بأنّ المعاد في الآخرة هو الذي كان مصدر

الأفعال ومبدأ الأعمال، مُكْلِفًا بالتكاليف والواجبات والأحكام العقلية والشرعية وأنّ من الأوهام العامة والآراء الجاهلية رأي من ذهب إلى استحالة حشر النقوس والأجسام، وهم الملاحدة والدهرية وجماعة من الطبيعين، الذين لا اعتداد برأيهم في الحكمة، حيث زعموا أنّ الإنسان مجرد هيكل محسوس يُعدم بالموت ويفنى بزوال الحياة، فهو كسائر الحيوانات والنباتات^(١)، فإذا مات انتهى كل شيء، فتكون سعادته وشقاوته منحصرتين بالللذات والآلام البدنية الدنيوية، وفي هذا تكذيب صريح للعقل، على ما انتهى إليه المحققون من أهل الفلسفة، وتکذيب للشرع على ما انتهى إليه المحققون من أهل الشريعة، ولكن التصديق بالمعاد، عقلاً وشرعاً، لا يمنع من وقوع التفاوت في مراتب الناس في درك أمر المعاد، فضلاً عن التفاوت والتفضيل في مقاماتهم في ذلك، فإنّ لأهل الإيمان والاعتقاد بحقيقة الحشر والمعاد وبعث الأجسام - حسب ما ورد في الشريعة الحقة -

مقامات، أدناها في التصديق مرتبة عوام أهل الإسلام، الذين يرون أنّ جميع أمور الآخرة إنّما هي أمور واقعة محسوسة، ومن هذه المقامات من برى أمور الآخرة شبيهة بما يُرى في المنام، فهي صور مثالية لا وجود لها في الخارج، وإن كانت تؤثّر في نفسه وبدنـه، وهو ما تُسبـ لابن عربـ في بـ جـة الناقصـ في العلم ونـار القاصـين في العمل من الفسـاق وغيرـهم، وقيل بأنـ الغـزالـ تبعـ في ذلك.

منها: الاعتقاد بالصور الموعودة يوم المعاد، إماً بمعنى أنـ الصور المحسوسة المذكورة في لسان الشرع مشيرة لصور عقلية مفارقة، واقعة في عالم العقول الصرفـة، وإماً أن تكون هذه الأمور كنـية عـما يـلزمـها من فـنـون السـرـور أو الآـلامـ.

ومنها: الاعتقاد بالصور التي في الآخرة، هو مقام الراسخـين في العـرفـانـ الجـامـعـينـ

(١) بل إنـ النـشرـ والحـشرـ شاملـ للـحيـوانـاتـ أـيـضاـ، بصـريحـ القرآنـ الكـريمـ، ولـالـنبـاتـ والـجـمـاداتـ أـيـضاـ، وستـأـيـ الإـشـارةـ لـذـلـكـ فيـ مـطـاويـ هـذـهـ المـقـدـمةـ، فـانتـظرـ.

بين الذوق والبرهان، حيث الإذعان اليقيني بأنّ هذه الصور التي أخبرت بها الشريعة وأنذررت بها النبوة موجودات عينية، وهي في باب الموجودية والتحقق أقوى وأتمّ وأشدّ وأدوم من موجودات هذا العالم، وهي على درجات، بعضها صور عقلية (جنة الموحدين المقربين)، وبعضها صور حسية (جنة أصحاب اليمين)، ولكن محسوساتها ليست كمحسوسات هذا العالم، وإنّما هي محسوسة بحواسّ أخرى ويهيّة.

١٢ . ثُمَّ إِنَّ لِإِثْبَاتِ الْمَعَادِ الْجَسْمَانيِّ أَصْوَلًاً وَمَقْدَمَاتٍ:

منها: أنّ الوجود في كلّ شيء هو الأصل في الموجودية، وأنّ الماهيّة تبع له، بمعنى: أنّ حقيقة كلّ شيء هو نحو وجوده الخاصّ به دون ماهيّته.

ومنها: أنّ تشخّص كلّ شيء وما يتميّز به هو عين وجوده الخاصّ، فالوجود والتشخّص متّحدان ذاتاً متغايران مفهوماً واسمًا.

ومنها: أنّ طبيعة الوجود قابلة للشدة والضعف بنفس ذاتها البسيطة التي لا تركيب فيها خارجاً ولا ذهناً.

ومنها: أنّ الوجود ممّا يقبل الاشتداد والتضعّف، بمعنى: أنّه يقبل الحركة الاشتهدادية.

ومنها: أنّ كلّ مركّب بصورته هو هو، لا بعده، وإنّما المادة حاملة قوّة الشيء وإمكانه وموضوعة انفعالاته وحركاته، ومنه يتبيّن أنّ شيئاً واحداً يجوز كونه متعلّقاً بالمادة تارةً ومجرّداً عنها أخرى.

ومنها: أنّ هويّة البدن وتشخّصه إنّما يكونان بنفسه لا بغيره.

ومنها: أنّ القوة الخيالية جوهر قائم لا في محلّ من البدن وأعضائه، ولا هي موجودة في جهة من جهات هذا العالم الطبيعي، وإنّما هي مجرّدة عن هذا العالم، واقعة في عالم جوهرىٌّ متّوسط بين العالمين، عالم المفارقations العقلية وعالم الطبيعيات الماديّة.

ومنها: أنّ الصور الخيالية والإدراكيّة ليست حالة في موضوع النفس ولا في

محل آخر، وإنما هي قائمة بالنفس قيام الفعل بالفاعل.
 ومنها: أنّ الصور المقدارية والأشكال والهيئات الجرميّة كما تحصل من الفاعل بمشاركة المادة القابلة بحسب استعداداتها وانفعالاتها كذلك قد تحصل من الجهات الفاعليّة وحيثياتها الإدراكيّة، من غير مشاركة المادة.

فمن تأمّل وتدبّر في هذه الأصول والقوانين تأمّلاً كافياً وتدبّراً وافياً، بشرط سلامه فطرته، لم يبق له شكٌّ وريب في مسألة المعاد وحشر النفوس والأجساد، وهذا هو الاعتقاد الصحيح المطابق للشريعة والملة، الموافق للبرهان والحكمة.

١٣ . حيث إنّ الموت حقّ، كما هو صريح قوله تعالى: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ ثُمَّ إِلَيْنَا تُرْجَعُونَ﴾ (العنكبوت: ٥٧)، وإنّ نهاية الدنيا وبداية الآخرة، وإنّ الروح إذا فارقت البدن الطبيعي مع بقاء تعلق ما لها بالبدن، لا بأجزاء ماديّة، بل بجملة بدنها من حيث صورته وهيئة هيكله الباقية، وإنما حاجتها للبدن المادي في الابتداء لا في البقاء، فهي عند المفارقة مُدركة للجزئيات والماديّات بصورهما كما كانت مُدركة في الدنيا، فإذا مات الإنسان فيتخيّل ذاتها مُفارقة عن الدنيا، ويتوهّم عين الإنسان الميّت والمقبول الذي مات على صورته ويجد بذنه في القبر، فإن كان سعيداً يدرك النعيم، وإن كان شقيّاً يدرك الآلام الوائلة إليه على سبيل العقوبات الحسيّة، وقد ورد في الخبر النبوّي: (القبر إما روضة من رياض الجنة أو حفرة من حفر النيران)^(١) ، فالقبر الحقيقي هو هذه الهيئات، وعذاب القبر وثوابه

(١) سنن الترمذى، محمد بن عيسى الترمذى، تحقيق: أحمد محمد شاكر و...، دار إحياء التراث العربي، بيروت: ج٤ ص٥٥؛ وفي الكافي روى ذلك عن الإمام جعفر الصادق عليه السلام. انظر: الفروع من الكافى، للشيخ محمد بن يعقوب الكليني، تحقيق: علي أكبر الغفارى، دار الكتب الإسلامية، قم المقدّسة، الطبعة الرابعة، ١٤١٧هـ: ج٣ ص٢٤٢ ح٢؛ الأمالي، للشيخ محمد بن الحسن الطوسي، تحقيق: قسم الدراسات الإسلامية، مؤسّسة البعثة، دار الثقافة، قم المقدّسة، الطبعة الأولى: ص٢٨.

ما ذكرناه، وأمّا البعث فهو عبارة عن خروج النفس عن غبار هذه الم هيئات كما يخرج الجنين من القرار المكين.

١٤ . إنَّ كُلَّ هيوبي تكون ألطاف وجوداً فإنَّها تكون أسرع قبولاً للصورة، كما أنَّ كُلَّ هيوبي أبسط جوهراً وأشدَّ روحانيةً فإنَّها أشرف صورة، فالماء العذب لِمَا كان جوهره ألطاف من جوهر التراب فهو أسرع انفعالاً وأحسن قبولاً من التراب لِكُلِّ ما يقبله من الأشكال، وهكذا لِمَا كان اهواه ألطاف منها وأشرف وأشدَّ سيلاناً صار أسرع انفعالاً وأسهل قبولاً لِمَا يقبله، وهكذا الضياء يكون قبولاً لما يقبله في أسرع زمان بل في آن، وما يقبله من الألوان والأشكال هي أشدَّ روحانيةً وقرباً من عالم الروحانيات، وأمّا النفس فإنَّ أدنى مراتب اللطافة فيها أشدَّ بكثير من لطافة جوهر النور الحسّي، ولذلك يقبل رسوم سائر المحسوسات والمتخيّلات والمعقولات عند تكوّنها في مراتب أنوار الحسّ والخيال والعقل.

ثم إنَّ الفرق بين هيوبي الصور الدنيوية وهيوبي الآخرة كبير جداً، فإنَّ المادة الدنيوية لا تحلّها الصورة إلَّا بعد حركة استعدادية وزمان سابق وجهات قابلية وأسباب خارجية، بخلاف المادة الأخرى فإنَّ الصور الفائضة عليها إنَّها تفيض عليها من المبدأ الفيّاض من جهة المقوّمات والأسباب الداخلية وجهاتها الفاعلية على وجه اللزوم عند تأكّدها.

١٥ . إنَّ البعث في المعاد - كما أشرنا - هو خروج النفس عن غبار الم هيئات المحيطة بها في عالم البرزخ، كما يخرج الجنين من القرار المكين، وأمّا الحشر فقد عرفنا أنَّ الإنسان في النشأة الآخرة أنواع متكثرة؛ لأنَّ صورته النفسيّة مادّة قابلة لصور أخرىّة شتى، بحسب هيئات وملكات مكتسبة ألسنها الله يوم الآخرة بصور تناسبها فيحشر إليها وبها. وبالجملة: كُلَّ أحد إلى غاية سعيه وعمله وإلى ما يحبّه ويُسوّاه، ولو أحبَّ أحد حجرًا لحشر معه، وقد أشرنا إلى أنَّ الأبدان الأخرىّة بهيئاتها وأشكالها قوالب للنفوس بهيئاتها وصفاتها المعنويّة، وروي أنَّ الناس يُحشرون

- على صور نياتهم، وأن بعضهم يُحشر على صورة تحسُّن عندها القردة والخنازير.
- ١٦ . إن كراهة النفوس الإنسانية للموت البدنى له سببان فاعليٌّ وغائيٌّ، والفاعلي هو أن أول نشأت النفس هي هذه النشأة الطبيعية البدنية ولها الغلبة على النفوس ما دامت متصلةً بالبدن متصرفةً فيه، وهذا تأملٌ وتتضرّر بتفرق الاتصال، أمّا السبب الغائي فهو محافظة النفس للبدن الذي هو بمنزلة المركب في طريق الآخرة وصيانته عن الآفات العارضة ليمكن لها الاستكمالات العلمية والعملية إلى أن يبلغ كمالها الممكن، وكذا إرادة الله تعالى تعلقت بإبداع الألم والإحساس به؛ حتّى للنفس على حفظ أبدانها وصيانتها، فيكون الموت المادم لكل ذلك موجباً لكراهيته أو النفرة منه، ولو علم الإنسان حقاً حقيقة الموت، وكونه أثر تجلي الحقّ، وأنه موجب للبقاء الدائم، لما تنفر عنه، ولربما نشأت في نفسه رغبة ومحبة له بلحن موسوي: ﴿وَعَجِلْتُ إِنِّي رَبِّ لِرَضِيٍ﴾ (طه: ٨٤).
- ١٧ . إن الحشر يعم جميع الأشياء الكائنة، حتى الحيوان والنبات والجحاد، فالكل مُتوجّه نحو الغاية المطلوبة، إلا أن حشر كل أحد إلى ما يناسبه ويجانسه، فللإنسان بحسبه، وللشياطين بحسبهم، وللحيوانات بحسبها، وللنبات والجحاد بحسبهما، قال تعالى: ﴿يَوْمَ نَخْسُرُ الْمُتَقِينَ إِلَى الرَّحْمَنِ وَفُدَّا * وَنَسُوقُ الْمُجْرِمِينَ إِلَى جَهَنَّمَ وَرْدًا﴾ (مريم: ٨٦)، وأيضاً: ﴿فَوَرَبِّكَ لَنَخْسُرَنَّهُمْ وَالشَّيَاطِينَ ثُمَّ لَنَخْضُرَنَّهُمْ حَوْلَ جَهَنَّمَ حِثِيَا﴾ (مريم: ٦٨)، وأيضاً: ﴿وَإِذَا الْوُحُوشُ حُشِرتُ﴾ (التكوير: ٥)، وأيضاً: ﴿وَالظَّيْرُ مَحْشُورَةً كُلُّ لَهُ أَوَابٌ﴾ (ص: ١٩)، وأخيراً: ﴿وَيَوْمَ نُسَيِّرُ الْجِبَالَ وَتَرَى الْأَرْضَ بَارِزَةً وَحَشِرْنَا هُمْ فَلَمْ نُغَادِرْ مِنْهُمْ أَحَدًا﴾ (الكهف: ٤٧).
- ١٨ . قال تعالى: ﴿وَنُفَخَ فِي الصُّورِ فَصَعَقَ مَنِ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنِ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ ثُمَّ نُفَخَ فِيهِ أُخْرَى فَإِذَا هُمْ قِيَامٌ يَنْظُرُونَ﴾ (الزمر: ٦٨)، وهذا النفح من قبله تعالى لا يكون إلا إحياء وإفاضة للروح وإنشاء للحياة، لكنه إنشاء حياة في نشأة عالية يلزمها الموت عن نشأة سافلة، فالنفحـة الأولى تموت الأجساد

وتحيى الأرواح، وبالنفحـة الثانية تقوم الأرواح قياماً بالحقّ لا بذواتها.

١٩. قال تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا﴾ (النازعات: ٤٢)،

والساعة - كما قيل - إنما سميت بذلك لسعى النفوس إليها، لا بقطع المسافات المكانية، بل بقطع الأنفاس الزمانية بحركة جوهرية ذاتية وتجه غريزي إلى الله، فمن مات وصلت إليه ساعته وقامت قيامته، وهي ساعة القيمة الصغرى، ويقاس عليها يوم القيمة الكبرى التي لساعات الأنفاس كالاليوم للساعات، أو كالسنة لليـام، وأهل المعرفة واليقين لا يشكـون ولا يمترون في أمر الساعة.

٢٠. وهنالـك مفاصل ومسائل أخرى اندرجـت في طـيات بحـث (المعاد)، كال Mizan والصـراط ونشر الصـحـائف وإبرـاز الكـتب، وأحوال الـخلق في الحـشر، ومعنى السـائق والـشهـيد، وكـشف السـاق، والأـعـراف، وماـهـيـة الجـنة والنـار، ومـظـاـهـر وـمـرـائـي الجـنة والنـار، وأـبـواـبـهـا، والـخـلـود وـدـيمـومـتـه لأـهـل السـعادـة والـجـنة، وـمـحـدـودـيـتـها لأـهـل الشـقـاء والنـار، وكـيف أنـ العـذـاب هو مـقـضـيـنـظـامـالـأـحـسـنـ، فـلاـبـدـ منـهـ، ولـكـنـ بـحـسـبـهـ، وـبـيـانـ المرـادـ منـ شـجـرـةـ طـوبـيـ وـشـجـرـةـ الرـقـومـ، وـغـيرـ ذـلـكـ منـ تـفـاصـيلـ بـحـثـنـاـ الـفـلـسـفـيـ فيـ المعـادـ، ثـمـ الـخـتـمـ بـبـيـانـ كـيـفـيـةـ تـجـدـدـ الـأـحـوـالـ وـالـأـثـارـ عـلـىـ أـهـلـ الجـنةـ وـالـنـارـ وـأـحـوـالـ أـهـلـ الجـنةـ، وـمـنـهـ ماـ جـاءـ فـيـ جـنـةـ الـأـعـمـالـ، حـيـثـ فـصـلـتـ هـذـهـ المـفـاـصـلـ وـالـمـبـاـحـثـ بـمـنـهـاـ الـصـدـارـئـ بـشـرـحـ وـبـيـانـ وـأـفـيـنـ ضـمـنـ هـذـهـ الدـوـرـةـ الـمـوـسـوعـيـةـ فـيـ مجـالـهـ.

وقد استطاع ولـدـناـ العـزـيزـ العـلـامـ الـحـجـةـ الـدـكـتـورـ عـبـدـ اللهـ الـأـسـعـدـ (دامـتـ توـفـيقـاتـهـ) أـنـ يـسـبـرـ غـورـ هـذـهـ الـمـبـاـحـثـ الـفـلـسـفـيـةـ الـعـمـيقـةـ وـالـدـقـيقـةـ فـيـ مـتنـ الـأـسـفـارـ فـيـ جـزـئـهـ التـاسـعـ، وـهـوـ الـخـزـءـ الـمـخـصـصـ بـمـوـضـوـعـ الـمـعـادـ، ليـسـتـخـرـجـ مـنـ جـوـاهـرـ الـبـحـثـ الـذـيـ تـعـرـضـنـاـ لـهـ بـالـشـرـحـ وـالـتـفـصـيلـ، فـيـ درـوـسـنـاـ الـفـلـسـفـيـةـ الـعـلـيـاـ عـلـىـ مـتنـ الـأـسـفـارـ، وـمـاـ تـجـدـرـ إـلـيـهـ وـالـتـأـكـيدـ عـلـيـهـ: أـنـ سـمـاحـةـ الشـيـخـ قدـ تـمـتـ بـمـلـكـةـ مـنـطـقـيـةـ عـالـيـةـ الـدـرـجـةـ، رـفـيـعـةـ الـمـسـتـوـيـ، يـنـدـرـ وـجـودـهـاـ، لـاـسـيـّـاـ فـيـ الـتـطـبـيـقـاتـ الـمـنـطـقـيـةـ لـلـأـقـيـسـةـ

بكافة أشكالها وأنماطها، فيتعاطى معها وكأنّها مأمورة وطيعة له، مما يكشف عن مراسٍ قويٍّ وصنعة ومهنية عالية، فلا تكاد أن تجد مطلباً يخلو من نكتة منطقية، فتمنطقـت البحوث الفلسفية العالية بهذا المراس المُتقن.

وبعبارة أخرى: إنَّ من مخاسن ما توفرت عليه هذه التقريرات التي نهض بها ولدنا العلامة الأسعد أنه قد استطاع بمحنته المنطقية أن يحول الكثير من مطالبه العلمية، من صياغات سردية إلى أشكال منطقية رصينة، مما يكشف – فضلاً عن مكتته من الصناعة المنطقية – عن فهم عميق ودقيق لتلك المطالب، وقد ساعدـه على ذلك قدرته العالية على تقريب المطالب، واستعانته الملحوظة بالأمثلة المنطقية، وقد صبَّ بالغ جهده في التصنيف والتنظيم بطريقة علمية فنية كشفـت عن مكتـته وقدرتـه على استيعاب المتن الصدرائي وتقرير أبحاثـنا وشروحـاتـنا بدقة عـالية.

وبالرغم من اعتماد ولدنا الأسعد (دام موافقـاً) على أدواتـنا المعرفـية في المنـطـقـةـ والكلـامـ والفلـسـفةـ والعرـفـانـ، ومرـاجـعـاتهـ الدـؤـوبـةـ إـلـىـ مـطاـويـ ماـ بـحـثـناـ وـشـرـحـناـ فيـ (ـالـمـعـادـ)، وـاستـفـادـاتـهـ الـمـباـشـرةـ مـنـ درـوسـناـ لأـكـثـرـ مـنـ عـقـدـ وـنـصـفـ قـدـ مضـيـاـ، وـتوـاصـلـهـ معـناـ بـالـمـنـاقـشـةـ وـالـسـؤـالـ، إـلـاـ أـنـهـ قدـ تـرـكـ فيـ هـذـهـ التـقـرـيرـاتـ حـضـورـاـ وـأـضـحـاـ لـشـخـصـيـةـ الـعـلـمـيـةـ الـتـيـ تـبـعـيـ عـنـ مـسـتـقـبـلـ كـبـيرـ لـهـ، لـاـسـيـّـاـ فـيـ الـعـلـمـ الـعـقـلـيـةـ الـأـسـاسـيـةـ (ـالـمـنـطـقـ،ـ الـكـلـامـ،ـ الـفـلـسـفـةـ،ـ الـعـرـفـانـ الـنـظـريـ).

وأخيراً فإنـ كانـ طـلـابـ الـعـلـمـ كـثـيرـينـ وـرـعـاتـهـ قـلـيلـينـ،ـ فـلـاـ رـيـبـ أـنـ ولـدـناـ الأـسـعدـ هوـ مـنـ رـعـاتـهـ،ـ بلـ هوـ مـنـ خـواـصـهـمـ،ـ سـائـلـاـ الـمـوـلـيـ الـقـدـيرـ أـنـ يـقـرـ عـيـنيـ بـرـؤـيـتـهـ عـلـمـاـ مـنـ أـعـلـامـ الـأـمـمـ،ـ خـدـمـةـ لـلـعـلـمـ وـأـهـلـهـ،ـ إـنـهـ سـمـيـعـ الدـعـاءـ.

الـسـيـدـ كـمـالـ الـحـيدـريـ

١٤٣٩ هـ / ذـيـ القـعـدـةـ / ١٢

مقدمة المقرر

بسم الله الرحمن الرحيم

من أين، وفي أين، وإلى أين؟؟ أسئلة تضجّ، لا تهدأ، وتؤرق، أو لابدّ أن
تضجّ وتؤرق، وإلا فكيف يكون الإنسان إنساناً؟
هل خلق الإنسان ليعيش في هذه النشأة ولا شغل له إلا طعام وشراب،
وغير ذلك مما لا يختلف فيه عن شتى أنواع الحيوان؟
ما الإنسان؟ أهو هذا الهيكل المحسوس والملموس، أم هو أجل وأسمى؟
أم إنّ له حقيقة وهوية أصلها من الملائكة الأقدس وعالم النور الأطهر،
هبطت إليه من محل الأرفع؟!
أليس مؤلماً أن يختصر أمر الإنسان في لحم وعظم ودم، ثم إذا ما مات كان
نهاً لتحلل مقزّز، وتلاشٍ مخيف؟!
وهل يُلام الإنسان عندما يقع فريسة الخيبة والتشاؤم؛ عندما يبدع، ويبتكر،
ويؤدي الخدمات الجليلة ثم ينتهي كل شيء؟!
أمين العدل أن يبقى المظلوم المعنى رهين الحسرة وهو يرى ظالمه يتمادى في
غيبة وعدوانه، ومن دون أن يؤاخذ ويحاسب بما يليق؟!
أليس لعذابات المسحوقين من أذن صاغية، ويد رادعة، ولو بعد حين؟!
وكيف يتبارى الناس ويتنافسون إذا كان الكل إلى زوالٍ وتلاشٍ وهلاك؟
وهل يتوانى العاصي عن اقتراف الشنائع لو أمن من يد العدالة في هذه الدنيا؟
وإذا أصغى الخير لحظةً لوسوسةٍ تغريه بارتكاب قبيح، وتزيّن له منكراً،
وطمئنه من عين الرقيب والحسيب، فهل يبقى مفسحاً المجال لتلك الوسوسة

حتى تؤثر أثراً، وتفعل فعلها، وهو يعلم أن آخرة تتضرر، وأن كتاباً لا يغادر صغيراً أو كبيراً إلا أحصاها سوف يلقاء منشوراً؟!

ثم وأيّ معنى لهذا الانجداب الذي يعم كلّ بني الإنسان للبقاء، والنفرة من العدم، ثم لا مجال لبقاء، ولا مطعم بدوام؟

إذا أدمنَ الإنسان الفِكْر في يومٍ تُبلى فيه السرائر، ويُحَصَّل فيه ما في الصدور من ضمائر، فهل تتوقع إلا استقامة ورشاداً، وإصلاحاً لما قد فسد؟

هذه تساؤلات، وهناك غيرها، وما في معناها، أفتتح بها بحثاً مختصراً تُرى فيه أهمية مسألة مصير الإنسان بعد موته المحتم، وما يتعلّق بها من مسائل مثل إنكار عودة الإنسان ليحيا حياة أخرى غير التي كان يحياها في نشأة الدنيا، والدّوافع التي أدّت إلى هذا الإنكار.

وأمّا تفصيل الكلام فهو ما أخذه هذا الكتاب بأجزاءه العدة على عاتقه وتكلفه.

مفتاح الجواب على هذه الأسئلة جميعها هو السير على هدى: «منْ عرف نفسه...».

إذا اختصر الإنسان هوّيته في هيكل حسي لا ينفك عن التغيير والتحول، فهو لا شك سيصبح أسير حسرة وضيق وخيبة من مجده إلى هذا العالم. هذا إذا فُسح له المجال لكي يتفكّر في أمر العاقبة، والمال. وهو سرعان ما يصرف نفسه عن هذا الحديث دفعاً لتصور نهاية مأساوية تؤلم نفسه وتقدّر عيشه.

وأمّا إذا رأى أنّ هوّيته أجل من ذلك، وأنّها خلقت لتبقى، لا لتهلك وتُفنى، ثم راح يعمل بما تملّيه عليه هذه الرؤية بما هي أهل له، جدّ في العمل، وتحير من الأفعال ما ينفعه في يوم يبعث فيه ليرى ما قدّمت يداه.

لعلّ الحيّاً بما نُسب إليه من أشعار كان أسير النّظرة الأولى، فأنت تراه يحيث نفسه على اعتنام ما أمكن من لذائذ هذه الدنيا، بما أنّ المال إلى فناء، وتراه مع هذا شديد الحسرة لهذا المصير الذي يهرق جمالاً كان مهوى الأفئدة، ويعثر قواماً كان

مبعثاً لارتياح النفوس وانفراج الأسماير فإذا به رهين ذواء وفناء. لذلك، وانطلاقاً من نظرته هذه، وأنه بدن مصيره إلى العدم، تراه لا ينفك يدعوه إلى الرفق بالتراب، وذلك رفقاً بآنس كانوا هذا التراب لما كانوا:

كلّ ذرّات هذه الأرض كانت
أوجهاً كالشموس ذات بهاء
أُجلُّ عن خدك الغبار برفقٍ
فَهُوَ خدُّ لكاعب حسناء^(١)

وها هو يألم لكسره كوزاً عن غفلة منه وعدم التفات، وذلك لأنّه يعتقد أنّ هذا الكوز كان إنساناً مثله:

كسرتُ كوزاً للطلا عن جهلٍ
إذ كنتُ نشواناً سلبيَّ العقل
فراح يدعون بلسان الحال
مثلك قد كنتُ وتغدو مثلي

ومن حقه وهو يعتقد هذا الاعتقاد الفاسد أن يحيا حيَاً تناصبه، فالذي يرى أنّ حياته ليست إلا أياماً يقضيها في هذه الدنيا ثم يموت وينتهي كلّ شيء، فلماذا يحرم نفسه من ملذات وشهوات؟

ما عشتُ أسرَ الدّهر فاجهد وارتشفْ
كأس الطّلا ما دمت تحمل طوقه
إنْ كان أولاً نا وآخرنا الشّرى
فاحسب كأنك في الشّرى لا فوقه

أو يقول:

(١) مصدرنا في هذه الأبيات: رباعيات الخيم، ترجمة: أحمد الصافي النجفي، طبع طهران.

آن الصَّبُوح هلمَ فافتَح حانَنا
هذِي ذكاءُ تهمُ بالإشراقِ
إن كان يسرع للفناء زماننا
فهلَمَ من كأسٍ إلى دهاقِ

وأنت تراه يبرر ما هو فيه من تهتك وخلاعة، بعلم الله الأزلي بالأشياء
والأفعال قبل أن توجد، وهي شبهة مطروحة في محلها، ومعاجلة^(١):

أعِبُ الطَّلا عَمْدًا ومثِيلِي ذو حجبي
له يغتدي عند النهْي شربها سهلاً
درى الله قَدْمًا بارتشافي للطلا
فإِنْ أَجْتَنْبَها ينْقَلِبْ عَلْمَهْ جهلاً

ويكرر هذه الشبهة أيضاً من زاوية إرادته - تعالى - التكوينية، وهو يخلط
بينها وبين الأخرى الشرعية. نعم، الله أوجد فulk الذي أردته، والله لا يوجد
ما لا يريد إيجاده، إذن الله يريد فعلك تكويناً، وهو يمقته شرعاً، أليس الله أراد
الصلوة من الناس، فما بال من لا يصلّي؟

إن لم يكن ربِّي قد شاء ما
شتَّتْ فهل يمكِنني فعله
فإن يكن شاء صواباً فما
شتَّتْ سواه خطأً كله

(١) قال العلامة الطباطبائي في الفصل السادس من المرحلة الأخيرة من بداية الحكمة:
«...ما وقع من الفعل متعلق لعلمه تعالى، ف quoque ضروري، وإلا عاد علمه جهلاً؛ تعالى
عن ذلك...». وقد أجاب عن هذه الشبهة بما يتناسب مع عموم قدرته تعالى وأنه يعلم
بالأشياء قبل أن توجد.

فلولا أنَّ الله - تعالى - أراد وشاء ما يُقبل عليه من تهتك ومجون لما قدر على فعله، ولو لم يقدر على فعله لما صدر منه، لكنَّه صدر، فهو متمكِّن قادر، والذِّي أقدره على المكنة هذه هو الله تعالى.

ثمَّ يواصل استدلاله على صواب ما هو منغمس فيه من شرب وهو واستهتار، بأنَّ هذا الفعل الذي ثبت أنَّه تعالى يريده، لا مجال للقول بأنَّه خطأ، وأنَّه مما لا ينبغي فعله، وذلك لأنَّ فيه تحطئة الله عزَّ وجلَّ، ومن ثمَّ فإنَّ هذه الحياة التي يحياها هي الصواب بعينه، وما عداها هو الخطأ كذلك.

وأمَّا ما يظهر من إنكاره للمعاد فحدث ولا حرج، فقد أكَّده غير مرَّة في رباعيَّاته المتداولة، ومن خلال المرور عليها يمكن تلمس الدوافع التي أدَّت به وبغيره إلى إنكار المعاد، وهي ما يمكن اختصارها بالدوافع الثلاثة التالية:

١. غلبة الحسُّ: الأنس بالحسُّ والمحسوسات - وذلك لغلبة التعامل معها - أكسبها غلبة وصيَّرها ميزاناً للإثبات والنفي، فما لا يحسُّ لا مجال للقول بوجوده، وبهذا قد تمَّ إنكار كثير من الحقائق التي لا ينالها الحسُّ، كالواجب تعالى، واليوم الآخر. والخيَّام لم يجد إنساناً جاء من ذلك العالم وأخبر عنه، وعمرَّا فيه من جنة أو نار، لذلك سوَّلت له نفسه إنكار ذلك العالم وما يجري فيه على أهلِه:

ما شهد النَّارُ وَالجَنَانُ فَتَىٰ
أَيُّ امْرَءٍ مِّنْ هَنَاكَ قَدْ جَاءَ
لَمْ نَرْ مَمَّا نَرْجُو وَنَحْذِرُهُ
إِلَّا صَفَاتٍ تُحْكَىٰ وَأَسْمَاءٌ

ثمَّ يؤكِّد اعتقاده على الإخبار الحسِّي حيث لم ير أحداً أحداً جاء من ذلك العالم، حتى كبار السنَّ لم يشهدوا ذلك، ولم يسمعوا به:

رأيت في حانة شيخاً فقلت له
ألا تخبرنا عمن مضوا خبرا
قال: ارتشفها فكم أمثالنا رحلوا
ولم يعودوا ولم نشهد لهم أثرا

وكانه يريد أن يقول: لم نسمع برجوع أحد لا قديماً، ولا حديثاً، فهذا الشيخ الكبير السنّ وقد عاش عقوداً متطاولة، ما اتفق له أن سمع أو رأى أن أحداً من مات عاد ثانيةً، وبالتالي: فلو كان عود الإنسان ممكناً لعاد ولو مرّة واحدة.

٢. الجهل بحقيقة الإنسان وهوّيته: حيث يعتقد هؤلاء بأنّها تنحصر في هذا البدن ليس إلّا، لذلك ترى الخيّام يدعون إلى الرفق بهذا التراب، وذلك لأنّه أعضاء لأنسٍ مضوا

مررتُ بمعمل الخزاف يوماً
وكان يجذُّ في العمل الخطير
ويصنع للجرار عرَّاً، تراها
يد الشحاذ، أو رأس الأمير
ويقول أيضاً:

رأيت في السوق خزافاً غدا دائباً
يدوس في الطين ركلاً غير ذي حذر
والطين يدعوه لسان الحال منه: ألا
قد كنت مثلك فارفُق بي ولا تحرِّ

٣. الرغبة في التخلّل من القيود: إنّ فكرة المعاد وما يتبعها من حساب وعقاب ومؤاخذة، إنّها هي سوط بيد النفس اللوّامة تجليد بها من يتجاوز ويتخطّى الحدود التي لابدّ من رعايتها. فلكي لا تبقى تنغض العيش الذي يريد أن يحيّا البعض من دون رادع أو وازع، تجد هذا البعض يسارع إلى التشكيك

بها، تمهيداً لإنكارها.

وهذا ما عليه أكثر المنكريين، وحتى غير المنكر الذي يريد الانغماس في الشهوات والملذات فإنه يحاول أن يخمد أي التفات إلى مسألة المعاد، وذلك لما فيها من أثر إن لم يكن رادعاً، يكون لا أقل منغصاً ومكدرًا. والخيّام بحسب ما يبدو من كثير من رباعيّاته منصرف عن التفكير في المعاد كلياً، فهو لا يريد أن ينبعض عليه شيء مما يراه لذة ومتعة:

إلى مَ بهذا الحرص تقضي مدى العمر
وتصبح للإثراء والفقر في فِكْرِ
ألا اشرب فعمرُ سوف يعقبه الردى
حقيقُ بأن تقضيه بالنوم والسُّكُرِ

إنّ جهل الإنسان بحقيقةه، والاعتقاد بأنّها إنّما هي هذا البدن لا شيء سواه، يورث الإنسان تشاوئاً ولوّعاً تحرق الوجدان، ويورث قوله بعبثية الخلق البديع وهذا ما يbedo جلياً لدى الخيّام ولدى فلاسفة أسّسوا الفلسفة على التشاوئ ببناءً على هذه القاعدة.

فالخيّام يتمنّى لو كان العود ممكناً كما هو حال الزهور تعود بعد ذبوها متآلقة الألوان، فواحة الأرواح، لكن - وبحسب زعمه - لا سبيل لذلك، وهو أمرٌ يعتصر النفس، ويسلّد عليها مسارب الأمل والتفاؤل:

ألا ليت الثواب يكون أو أنْ
يكون لنا انتهاءً في المسير
وليت لنا وإنْ سلفتْ قرون
رجاءً أنْ سنبت كالزهورِ

وفي رباعيّة تضيق نفسه ذرعاً بالفناء، فيزفر زفراً محرقة، نارها عبثية الخلق،

إذ لا معنى لأنْ يوِجِدُ الخالق خلقاً في غاية الإبداع، ثمّ يعدم هذا الخلق البديع ويفنيه. فالسكران الذي أخذت النشوة عقله - بحسب زعم الخيّام - لا يرى من الحكمة كسر كأس بدعة في الصنع وروعة في المنظر، فكيف بالخالق الحكيم يخلق هذا الإنسان غايةً في التناقض ثمّ يلقي به في أتون الهالاك والتلاشي:

هل الجام مهما تم صنعاً و دقّةً

يرى كسرَه مَنْ كانَ مُنْتَشِياً سُكْرَا

ففيَمْ يرَى الْخَالِقُ ساقاً لطيفةً

ورأساً و كفّاً ثُمَّ يَكْسِرُهَا كَسْرَا

و هل يُقْبَلُ من خَرَّافٍ أتقنَ صنْعَ كأس يُدْهِشُ العقولَ منظُرُهُ، و تبهرُ
النفوسَ مشاهدُهُ، أَنْ يضرُّ بِهِ الأَرْضَ فَيَجْعَلُهُ كَسْرًا مُنْتَاثِرًا؟

و جام يرُوقُ العقل لطفاً و رقةً

و يهفوُ عَلَيْهِ الْقَلْبُ مِنْ شَدَّةِ الْحُبِّ

تَفْنَنْ خَرَّافُ الْوِجْدَدِ بِصَنْعِهِ

و يَكْسِرُهُ مِنْ بَعْدِ ذَاكَ عَلَى التُّرُبِ

وهذا منطق القرآن في علاج إنكار المعاد، وأنّه لو لم يكن معاد فلا غاية تترتب على خلق المخلوقات التي هي فعله تعالى، وإنّ لا غاية من فعله، ففعله عبث، والحكيم لا يفعل العبث: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾ (المؤمنون: ١١٥).

فإنْ قيل لي - وأرأه سيقال -: بعد هذا التطاويف في رباعيات الخيّام ماذا ترى من أمر الرجل، فهو منكّر للمعاد، وقاتل بعبيثة الخلق؟

قلت: لستُ مُمْكِنٌ يعلم السرّ وأخفى، وأعوذ بالله أن أكون من الجاهلين المتسرّعين الذين لديهم شهوة مجنونة للإيقاع بالآخرين لأدنى شبهة وظنّة،

بل البعض منهم يتبرّع فيتأول، ويحور، ويزور، ويأخذ بعض الكلام من يريد الإيقاع به، فهو يعتمد أسلوب الأخذ بكلمة: «لا إله» ويعتمد عن «إلا الله». ويكفيك مرورُ يسير على كثير من فضائيات هذا الزمان لتقف على الأمثلة.

ولو رجعت وقلت: أليس يظهر هذا من رباعياته؟

قلت: الحدود تُدرأ بالشبهات، فلعلَّ الرجل كان في مقام «إياك أعني وأسمعي يا جارة»، وهذا ما فعله الخليل عليه السلام حين حاجَ قومه.

وإن قيل: وهل أنت في صدد دراسة في عقيدة الخيام في المعاد حتّى تمرّ على رباعياته هذه؟

قلت: لا، وإنما وجدته مدخلًا سلساً يثير الانتباه، وصلته لا تخفي بما نحن بصدده بحثه من المعاد.

أمّا بعدُ، فهذه دروس ألقاها علينا سماحةُ أستاذنا العلامة السيد كمال الحيدري - حفظه الله - وقد شاء العليّ القدير أن أكون محظوظًا عنياته، فحملت أمانة تقريرها، فبذلت الوسع، وأنا ممتلىء همةً، وفخرًا، وسرورًا.وها هو الجزء الأول من أجزاء كأني بها ستكون خمسة^(١)، لتكون مصدرًا يرجع إليه في شرح الجزء التاسع من كتاب الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع، للحكيم الإلهي صدر الدين الشيرازي رحمه الله^(٢).

لقد عمدت إلى الفصول فقسمتها نصوصاً ليسهل تناولها، حيث يوجد منها الطويل النيل الكثير الأفكار، عنونت كلّ نصٍّ بعنوان يومئ إلى محتواه وينسجم مع ما قبله وما بعده إن كان وسطاً.

(١) بلغت ستة أجزاء، وقد أعيد طبع هذا الجزء مع الأجزاء الباقية، والله الحمد والمنة.

(٢) وقد اعتمدنا في ضبط النصّ على طبعة «بنياد حكمت اسلامي صدر، طهران» (تصحيح وتحقيق: د. رضا أكبريان، إشراف: الأستاذ السيد محمد خامنئي).

ملاحظة وتنبيه: لقد عمدت - وتعمّدت ذلك - إلى كثير من كلمات سيدنا الأستاذ فصيغتها بأقىسة اقترانية وحملية في أكثر الأحيان، واستثنائية تكاد تكون كذلك. وقد استعملت طريقة رياضية في الاستدلال على ما يراد الاستدلال عليه، فابتدأت بالفرض، ثم المدعى، ثم البرهان. ما أريد التبيه عليه هو أنّ البرهان لم يستعمل بالمعنى الحقيقي للبرهان الذي توفر فيه مقدماته المعروفة، وإنما استُعمل بمعنى مطلق الاستدلال في كثير من الموارد، أو بحسب ما يعتقد صاحب فكرة ما برهاناً.

أسأل الله العليّ القدير أن يوفقني لإتمام ما بدأت به، وأن يكون أجراً، وذخراً، وشرفاً، ومزيداً.

عبد الله الأسعد

عصر الاثنين / شوال ١٤٣٠ هـ

الموافق لـ ٦ / ١٠ / ٢٠٠٩ م

الباب الثامن
في إبطال تناصح النفوس والأرواح
ودفع ما تشبّث به أصحاب التناصح
وفيه فصول

الشرح

الكلام هنا في الجزء الثاني من السفر الرابع من الأسفار العقلية الأربع،
والتي هي على نحو الإجمال:

الأول: السفر من الخلق إلى الحق.

الثاني: السفر من الحق إلى الحق بالحق.

الثالث: السفر من الحق إلى الخلق بالحق.

الرابع: السفر من الخلق إلى الحق بالحق.

وتقييد هذه الأسفار بالعقلية إنما جاء للاحتراز عن السفر الصوري الأفافي
الذي هو في غنى عن البيان، وإنما الكلام في ما هو أنفسي من السفر والانتقال
عن المواطن والمواقف.

لكل من الأسفار المذكورة معناه وشروطه، وموانعه التي تقف عائقاً دونه،
وقد تناولها أهل الشهود بالبحث والدرس، وقد عرضنا لهذا كلّه لما شرعنا في
تدرис هذا السفر الخالد، فمن أراد الوقوف على حقيقة هذه الأسفار فليرجع
إلى دروسنا الأولى من الجزء الأول من هذا الكتاب^(١).

هذا الجزء التاسع من كتاب الحكمة المتعالية من الأسفار العقلية الأربع،
يشتمل على معاد النفس الذي يعدّ الجزء الثاني من السفر الرابع، بينما اشتمل
الأول على أحواها، مما يجوز عليها، وما لا يجوز، وقد أفرد المصنف رحمه الله
الجزء الثامن لهذه الأحوال، وهو ترتيب غایة في المنطقية، حيث - وهو ما سوف

(١) لقد قرر هذا البحث بشكل مفصل أخونا صاحب الفضيلة الشيخ طلال الحسن - حفظه الله - في رسالة فريدة غراء، جاءت تحت عنوان: من الخلق إلى الحق، رحلات السالك في أسفاره الأربع.

تراه في شرح هذا الجزء - أراد المصنف رحمه الله للجزء الثامن الذي تضمن الجزء الأول من السفر الرابع، أن يكون قواعد وأصولاً تعين في إثبات ما يراد إثباته للنفس في الجزء الثاني من السفر المذكور، وقد تبعه في ذلك الحكيم السبزواري رحمه الله، حيث تناول أبحاث النفس المتعددة أولاً، والتي يعتبر التجرّد أهمّها وكذلك عدم الفناء، ثم عرج على البحث في معادها وعودها إلى الحق تعالى، وبين أن العود ليس على شاكلة واحدة، فهو جسماني وروحاني.

وبكلمة مختصرة: يمكن اختصار أبحاث النفس في بحرين كليين، هما:

- ١ . ما يجوز على النفس.
- ٢ . ما لا يجوز عليها.

أمّا الذي يجوز، بل الضروري الذي يمتنع ما عداه، فهو كالتجّرد الذي تارةً يكون تاماً، وأخرى غير تام، وكذلك البقاء، والأبدية، إذ يمتنع الفناء على النفس. وأمّا الذي لا يجوز، بل يمتنع، فهو كالانقسام، والتجزي، وكذلك التناسخ الذي يُراد البحث فيه هنا، أي في الباب الثامن من هذا الجزء، الذي هو الثاني من سفر النفس وعودها إلى بارئها.

وهذا ما سوف يتضح أكثر من خلال الفهرسة التالية لأبحاثه.

فهرسة البحث

سمعت أن التناسخ من الأحوال التي تمتنع على النفس، إذ لا يعقل ارتباط النفس بعد مفارقتها للبدن الطبيعي ببدن طبيعي آخر.

لقد تناول المصنف رحمه الله بحث التناسخ من خلال الأبحاث التالية:

الأول: إبطال التناسخ، حيث صدر رحمه الله الكلام في إبطاله ببرهان قوي، ووجه عرضي قلبي، كان له بفضل الله تعالى وإلهامه، ثم أتبع البرهان المذكور ببرهان آخر جاء وفق الوجه المقرر عند القوم، أي أصحاب الحكمة الرائجة.
الثاني: ثم، وإنعanaً منه رحمه الله في إبطال المذهب المذكور، عرج على طوائف

من أهل التناسخ، عرض مذهب كُلّ منها، وأخذ في نقدها ونقضها واحداً بعد آخر، فبدأ بالأقل تحصيلاً والأسخف رأياً - على حد تعبيره - وهم القائلون بجريمة النفوس وعدم تحرّرها، ثم تناول القائلين بالتناسخ النزولي، الذاهبين إلى أنّ أول منزل للنفس المجرّدة إنّما هو البدن الإنساني، فلما فرغ من عرض مقولتهم عرّج على طائفة أخرى رأت في التناسخ الصعودي مذهبًا، وأنّ المنزل الأول للنفس إنّما هو النبات لا غير.

ثم انهمك رحمه الله في إبطال المذهبين المذكورين من خلال حجج أربع: عامتيين يبطل بها التناسخ نزولاً وصعوداً، وخاصّتين يبطل بإحداهما النزولي وبالآخر الصعودي.

وقد أجاب على ما يمكن أن يورد على تلك الحجج من لوازم يحال أمّها لوازم تحول دون قبول مفاد الحجج المذكورة.

الثالث: وإنّا منه في قطع دابر التناسخ تناول شكوكاً قد يتسبّب بها أهل التناسخ، وأصحاب النقل، فذكر خسنة، وأشبعها تحريراً ودحضاً، ومن دون أن يغفل عن ردّ ما يمكن أن يوجّه لدحضه من إشكال.

الرابع: تعرّض لأبواب أخرى قد يتسلّل من خلاها شبح التناسخ، فأحكم سدّها. فالموت كما هو عند الأطباء، باب يصلح لولوج التناسخ من خلاه، أثبت أنّه معنى مجافٍ للصواب؛ حيث إنّه يصير النفس تابعة للبدن كما هو حال التناسخ، وإنّما الموت الطبيعي يقع بسبب اشتداد النفس، وتركها لتدبير البدن، وذلك لعدم مقدرته على تحمل شدّتها التي هي وليدة الحركة الجوهريّة للنفس، فهي - أي النفس - ومنذ وجودها في نشأة المادة آخذة في الحركة التي لا تعرف هدأة، فضلاً عن توقف، وبهذا المعنى للموت يكون البدن تابعاً للنفس لا العكس. وهناك باب آخر يصلح للتسلّل المذكور، وهو كثرة نفوس الإنسان، حيث كان أحد اللوازم الباطلة - الذي بموجب بطلانه يبطل التناسخ - هو اجتماع

نفوس متعددة على بدن واحد، فإذا قبل بالآراء الكثيرة للإنسان فلا مجال للقول ببطلان ذلك التلازم.

عند المصنف رحمة الله لمناقشة وحدة النفس وكثرتها، فأبطل الكثرة التي تؤدي إلى وجود نفوس متعددة للإنسان توجد له على نحو التجافي والانفصال، وذهب إلى أنها نفس واحدة ذات مظاهر وتجليات متعددة تسمى بالقوى.

الخامس: ثم وفي ما تبقى من فصول، راح يعالج قضايا ذات مساس بما تقدم، فعمق، وأوضح، وأثبت ما مرّ عليه أصلاً موضوعاً.

ملاحظة وتنبيه

لما ذكرنا التنازع كأمر لا يجوز على النفس، لا يراد القول بأنّ أصحابه يستهون ذلك لأسباب ودوافع دنيوية فاسدة، كيف ومنهم إسلاميون يستدلون عليه بالكتاب والسنة؟

إنّما يراد بيان لميّة هذا الامتناع بغضّ النظر عن أيّ دافع محتمل، وبيان الشبهة التي دفعت هؤلاء إلى اتخاذ التنازع مذهبًا، سيّما أنّ البعض من أهل التنازع يروم تفسيرًا للعدل الإلهي؛ إذ ما ذنب الحيوان مثلاً لأنّ يستخدم في إنجاز أفعال يناله بسببها المشقة والمهانة، ولم يولد بعض الناس ناقصي الخلقة، وسيئي الأخلاق؟ وكذلك تفسيرًا لآيات وروايات تفصح عن مآل كثير من الناس قردةً وخنازير وصورًا غايةً في القبح والسوء.

وبالتالي فإنّ مسألة التنازع ليست بهذه الدرجة من البداهة حتّى يبت بأمرها سلباً أو إيجاباً، وقد أشار المصنف رحمة الله إلى اعتراضها قبل أن ينسب بنت شفة، حيث قال: «اعلم أنّ هذه المسألة من مزال الأقدام، ومزالق الأفهام».

وهو أسلوب المنصفين المحتاطين الذين اتخذوا العقل والمنطق السليم ميزاناً في كلامهم مع أنفسهم، ومع الآخرين، كيف وهم يعتقدون أنّهم سيقفون بين

يدي الذي لا يعزب عن علمه شيء من خطرات الظنون ولا لحظات العيون.
إنه الخلق الذي تتجلّ فيه الإنسانية الصحيحة، فما أحرى الإنسان بحيازته،
سيما المسلم الذي يعتقد بأنه من أتباع الدين الخاتمة التامة، التي تنھض على
قاعدة: ﴿قُلْ هَأْنَا بُرْهَانُكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ (البقرة: ١١١).

الفصل الأول

في إبطال التناصح بوجه عرشي

تمهيد

هناك أمور عدّة اشتمل عليها هذا الفصل وهي التالية:

- ١ . عرض برهان يتم بموجبه إبطال التناسخ، أهمه المصنف رحمه الله.
 - ٢ . عرض برهان آخر على الوجه المقرر عند القوم.
 - ٣ . بيان الفرق والغاية بين التناسخ وأمور عدّة أهمّها المعاد الجساني.
 - ٤ . الإشارة إلى جواز بل وقوع تحول النفس من صورة إلى أخرى، والقاضي بذلك هو نحو الملkap والأحوال التي تكتسبها النفس.
 - ٥ . علاج كلمات وأحاديث بها ينسجم مع التحول المذكور، الذي يصطلح عليه بالتناسخ الملكوتي.
- كل هذا سوف يتم التعرض له من خلال نصوص خمسة تالية.

النص الأول

عقدة التناصح

اعلم: أنَّ هذِه المسألة مِن مزاَلِ الأقدام ومزالقِ الأفهام، ومنشُؤُها
 أنَّ الذي وردَ في كلامِ السَّابقينِ الأوَّلينَ مِنَ الأنبياءِ الكاملينَ والأولياءِ
 الوَاصِلِينَ يدلُّ بظاهرِه على ثبوتِ النَّقلِ والتناصحِ. والذِّي يحكى
 عن الأوَّلِيَّاتِ - كأَفلاطونَ وسقراطَ وغَيرِهما - لهُ محْمُلٌ صَحِيحٌ عندَنا،
 كما سُبِّينَ.

الشرح

لقد تمت الإشارة في هذا النص إلى الأمرين التاليين:

- ١ . وعورة مسألة التناسخ وصعوبة البحث فيها، فقد صيرت الناظرين فيها مذاهب شتى وأراء متشابكة.
- ٢ . المستند الذي ارتكز عليه من أخذ بالتناسخ مذهبًا هو ما يظهر من كلمات صدرت عن أنبياء كاملين، وحكماء شامخين، أمثال إفلاطون وأستاذه سocrates، حيث لا يسع المرء إلا أن يذعن لما يصدر عن الأنبياء عليهم السلام، وذلك لعصمتهم التي تحول دون قولهم الخطأ، وأماما الحكمة فلما أبدوه من حكمة ورجاحة عقل.
لكن إذا قام الدليل على بطلان المعنى المذكور للتناسخ سوف نجد أن لما قالوه محملًاً صحيحاً وجهاً غير المعنى المتداول للتناسخ، وهو ما سوف يتم علاجه في الأبحاث اللاحقة، بل إنّ محور هذا الباب (الثامن) إنما هو التناسخ وتوجيه ما قد يبدو من كلمات الأوّلين - من أنبياء وأولياء - الوجهة الرشيدة السديدة، وأنّ المراد منها أمر غایة في العمق لا يبلغه إلا من أوتي حظاً عظيماً من الحكمة.
وقد اعتاد هؤلاء الأعظم أن لا يجعلوا من الحقائق الراسخة شرعة لكلّ وارد، لذلك فقد اتخذوا الرمز لغةً؛ لصوتها عن مسّ من ليس أهلاً، ووسيلةً للأهل الذي يقدرها حقّ قدرها، فيبذل في سبيلها الوسع ويتجشم من أجلها العناء.

إشارات النص

التناسخ والمعاد

يُعدّ التناسخ محاولة لتصوير مصير فئة من الناس إذا فارقت نفوسهم الأبدان. فهو يفيد بأنّ النقوس التي اكتسبت ملكات رديئة وهيئات فاسدة مصيرها ومعادها وماها إلى أبدان حيوانات مناسبة لتلك الملكات والهيئات،

فهي - هذه الأبدان - جهنمُ أولئك الذين أساءوا، وأسرفوا في البُعد عن صراط الإنسانية، وهي التي وُعد بها هؤلاء على لسان الكتب السماوية والأنبياء، وهو ما أفاده أهل الحكمة والمعرفة، وإنما ذنب هذه الحيوانات التي يستعبدها الإنسان، ويُسخرُها لصالحه، فيجهدها بالأشغال، ويوسعها تعنيفاً إذا ما حرنَت، ويأكل لحومها، ويبيعها، ويشتريها، وغير ذلك من ممارسات كلّها عذاب وضنك وشقاء، وهي تدرك كلَّ هذا، وهو ما يزيد في ألمها، فهى تدرك - والعهدة على صاحب هذا المبدأ - إنما كانت إنساناً ذا مقام عالٍ ومكانة رفيعة - مثلاً - تؤمر فتُطاع، وترغب فتُجاب، فإذا هي دابة مهانة، لا رأي لها، ولا رغبة ولا كرامة لها عند الكل، فالصغار يعابونها؛ يضربونها ويهربون، والكبار لا هم لهم إلا ظهرها ومدى تحملها، وجلدها في حمل متعهم ومحاصيلهم.

لولا أنَّ هذه الدابة كانت إنساناً ارتكب الأفعال المشينة، وتصرَّف التصرّفات التي لا تليق، فأكسبه كلَّ ذلك الملكات والهياكل التي لا توجد إلا عند الدواب، وأدَى به ذلك الاكتساب إلى أن تنتقل نفسه بعد الموت إلى بدن حيوان مناسب لتلك الملكات، لكن في الأمر ظلمٌ، ما أنزه ساحة الباري عنه!

بعباره أخرى: لو لم يكن التناصح حقاً لكان إيجاد هذه الحيوانات التي تُسخر، وتُجهد، وتُهان، ظلماً وأمراً يخالف العدل الإلهي، وبالتالي باطل، حيث ثبت في محله أنَّه تعالى، عادل لا يظلم.

وبالتالي فلا مجال للكلام عن نشأة أخرى أيضاً يُحشر فيها الناس جميعاً للحساب، وإنما هذه النشأة هي نشأة العقاب لهؤلاء أهل الشقاوة.

ولما كان القرآن الكريم - وقد أولى المعاد مساحة جدًّا واسعة - يؤكّد وجود نشأة أخرى يعود فيها الناس ويحشرون، وهي نشأة ليست كهذه النشأة، وإن كان بينهما ارتباط من دون شكّ، لم يكن التناصح مرحباً به.

ولما كان التناصح ملزوماً للوازِم عدَّة باطلة تحول دون كونه حقاً، فقد صار

مجالاً للأخذ والردّ، فالذين يشترون عليه يزعمون أَنَّه سُدٌّ لباب المعاد، وإنكار
لليوم الآخر، وفي هذا ما فيه من الخطورة.

بينما أهل التناصح لا يرون في مذهبهم هذا إلّا توجيهًا لعود بعض النّفوس، فهم في أسوأ الأحوال لا ينكرون المعاد صراحةً ومبادرًا، وإنما يصوّرون المعاد بصورة ممتنعة عند معانديه ومعارضيه، حيث يصدر المعارضون إشكاهم بما يؤودي إلى أنّ التناصح يفضي إلى إنكار اليوم الآخر، الذي لا ريب فيه، وهو ما

يمكن عرضه من خلال القياس التالي:

أما الصغرى فهي ما يتبنّاه أهل التناسخ، حيث يعتقدون بأنّ معاد بعض النفوس إنّما هو من خلال الانتقال من البدن الإنساني إلى بدن حيوان من الحيوانات، وذلك بحسب الملوك والهيئات، ومعاد عندها سواء كان عين التناسخ أم كان متوقّعاً عليه، فالنتيجة واحدة.

وأماماً الكبرى فهى مفاد الأدلة التي أقيمت لإبطال التناسخ، وهي عديدة، منها
الخاص بإبطال نحو من التناسخ، ومنها العام يبطل به كل أنحاء التناسخ وألوانه.
وإذ لا معاد فلا يوم آخر، وهو اليوم الذي أكدته الشرائع، وركز عليه
الأنباء والحكمة والأولياء.

إذن تكمن أهمية التناصح في كونه مسألة ذات مساس بمصير الإنسان وما له، وقد شغلت هذه المسألة أهل الفكر، وما زالت، حيث يعتبرها الآخذون بها معاداً، أو لا أقلّ بياناً وتصويراً لمعاد نحوٍ من النفوس بعد المفارقة، بينما يعتبرها الآخذون عليها باباً ينسدّ بفتحه باب المعاد واليوم الآخر الذي لا ريب فيه.

نعم، ما تقدّم يصحّ إذا كان التصور المعطى للمعاد الجسّاني تصوّرًا صحيحًا، حيث توجد نظريّات متعدّدة، كلّ منها يصوّر المعاد بصورة.

فالمعاد الجساني تناصح عندما يتم الاعتقاد بعدم الفرق بين الدنيا والآخرة، وأن الآخرة هي وجود ثانٍ للدنيا، وأن الموت هو عبارة عن انفصال الروح عن البدن، والمعاد هو عبارة عن رجوع تلك الروح إلى ذلك البدن.

وبالتالي فإن أصحاب هذا التصور مدعوون لتقديم ردود لشكوك ثمار حول تصوّرهم هذا: «لماذا تنطوي الحياة في هذه الدنيا على الكهولة، والهرم، والموت، ولماذا لا يكون لهذا أثرٌ في تلك الحياة؟»

ولماذا يوجد هنا تكليف، ولا تكليف هناك؟

لماذا يكون هناك خلود، ولا خلود هناك؟

فإذا كان هذا العالم عين ذاك، وذاك العالم عين هذا، فلماذا هذه الفوارق بينهما؟

ولماذا لا يكلف الله الناس في ذلك العالم ليطيعوه مرّة أخرى، ويحوزوا على

أهلية السعادة...»^(١).

التناسخ والنقل

على ما يبدو أن المصنّف رحمه الله رادف ما بين التناسخ والنقل هاهنا، حيث إن التناسخ انتقال النفس من بدن عنصري أو طبيعي إلى بدن آخر منفصل عن الأول، بينما هنالك للنقل معنى آخر، بل هو لونٌ من ألوان التناسخ، ومصداقٌ من مصاديقه، وهو أن تتعلق النفوس بعد المفارقة بالمواد المستعدة كالنطف والبيوض، كما هو المعروف عند التناسخية^(٢).

(١) المعاد، الشهيد الشيخ مرتضى المطهري، ترجمة: جواد علي كسار، مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر، الطبعة الثانية، رجب ١٤٢٢هـ: ص ٢٦٣.

(٢) شرح المنظومة، تأليف: الحكيم المتأله السبزواري قدس سره، علق عليه: آية الله حسن زاده الأملي، تقديم وتحقيق: مسعود طالبي، نشر: ناب، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ: قسم الحكمة (غرر الفرائد وشرحها)، ج ٥، ص ٢٠٠.

النص الثاني

في إبطاله بوجه عرسي

ونحنُ بفضلِ الله وإلهامِه علمنا ببرهانٍ قويٍّ على نفي التناسخ مطلقاً سواءً كان بطريق النزول أو الصعود، وهو: أنَّ النَّفْسَ - كما علمتَ مراً - لها تعلقٌ ذاتيٌّ بالبدن، والتركيبُ بينهما تركيبٌ طبيعيٌّ اتحاديٌّ، وأنَّ لكَّ منهما مع الآخرِ حرَكةً ذاتيَّةً جوهريَّةً، والنَّفْسُ في أُولِي حدوثها أمرٌ بالقوَةِ في كُلِّ ما لها مِن الأحوالِ وكذا البدنُ، ولها في كُلِّ وقتٍ شأنٌ آخرٌ مِن الشُّؤونِ الذاتيَّةِ يأزاءُ سنَ الصَّبا والطفوليَّةِ والشبابِ والشيخوخةِ والهرمِ وغيرها، وهما معاً يخرجانِ مِن القوَةِ إلى الفعلِ. ودرجاتُ القوَةِ والفعلِ في كُلِّ نفِيسٍ معينٍ يأزاءُ درجاتِ القوَةِ والفعلِ في بدنِها الخاصِّ به ما دام تعلقُها البدنيُّ، وما مِن نفِيسٍ إلَّا وترجُحُ من القوَةِ إلى الفعلِ في مدةِ حياتها الجسمانيةِ، ولها بحسبِ الأفعالِ والأعمالِ - حسنةً كانتْ أو سيئةً - ضربٌ مِن الفعليةِ والتحصلِ في الوجودِ، سواءً كان في السعادةِ أو الشقاوةِ. فإذا صارت بالفعلِ نوعاً من الأنواعِ، استحالَ صيرورتها تارةً أخرى في حدِ القوَةِ المحسنةِ، كما استحالَ صيرورةُ الحيوانِ بعد بلوغِه إلى تمامِ الخلقةِ نطفةً وعلقةً؛ لأنَّ هذه الحركةَ جوهريَّةً ذاتيَّةً لا يمكنُ خلافُها بقسرٍ أو طبعٍ أو إرادةٍ أو اتفاقٍ.

ولو تعلقتْ نفسٌ منسلخةً [عن بدنٍ] ببدن آخرٍ عندَ كونِه جنيناً، أو غير ذلك، يلزمُ كونُ أحدهما بالقوَةِ والآخرُ بالفعلِ، وكُونُ الشيءِ بما هو بالفعلِ بالقوَةِ، وذلك ممتنعٌ؛ لأنَّ التركيبَ بينهما طبيعيٌّ اتحاديٌّ، والتركيبُ الطبيعيُّ يستحيلُ بينَ أمرين: أحدهما بالفعلِ والآخرُ بالقوَةِ. هذا ما سُنحَ لنا بالبالِ.

الشرح

هناك براهين عدّة تُساق عادةً لإبطال التناسخ، وهي متفاوتة متنانةً وقوّةً، وكذلك في ما تبطله من أقسام تذكر عادةً للتناسخ، فمنها العام الذي تبطل به كلّ أقسام التناسخ، ومنها الخاصّ بقسم دون آخر، وهذا ما سوف يتم التعرّض له في ما يأتي من نصوص.

أمّا هذا النصّ الذي بين أيدينا فهو برهان ألمّه المصنّف رحمه الله يطّلّ من خلاله التناسخ مطلقاً صعودياً كان أم نزولياً، وهو ما سوف نعرضه من خلال الطريقة التالية:

الفرض: (أ) نفس ذات فعلية في نوع من الأنواع.

المدعى: امتناع انتقال (أ) من بدنها إلى بدن آخر، وصيورتها تارةً أخرى في حدّ القوّة المحضة، وهو مفاد التناسخ.

البرهان: وهو ما يمكن عرضه انطلاقاً من القياس التالي، والذي هو من الشكل الأوّل:

كلّ ما يلزم منه محال محال

التناسخ يلزم منه محال

محال ∴ التناسخ

أمّا البحث والكلام ففي صغرى القياس المذكور؛ وذلك لأنّ كبراه واضحة بيّنة، إذن فلنعمل الوسع في بيان هذه الصغرى التي تحكي عن استحالة التناسخ، الذي هو عبارة عن انتقال نفس بلغت حدّاً من الفعلية في نوع من الأنواع، وهذا ما تحدّده ملكات النفس التي يُدعى لها مثل ذلك الانتقال. وهذا ما يمكن عرضه اعتماداً على ما أفاده المصنّف من مقدمات من خلال القياس الاستثنائي التالي: لو تعلّقت نفس منسلخة بيدن آخر عند كونه جنيناً، أو غير ذلك - كالبيوض

والنطف - يلزم كون أحدهما بالقوّة والآخر بالفعل وكون الشيء بما هو بالفعل بالقوّة. وبالتالي باطل فالمقدم مثله.

ومن ثم لا مجال لمثل ذلك التعلق المذكور في المقدم، وبالتالي لا مجال للتناسخ المزعوم، حيث عرفت أن ذلك الانتقال وكذلك التعلق، ما هو إلا مفاد التناسخ الذي نحن بصدده إثبات استحالته، وتأكيد امتناعه.

يبقى القياس الاستثنائي مجرد دعوى ما لم يتم إثبات أمرین:

١. الملازمة ما بين المقدم وبالتالي.

٢. بطلان التالي، إذ بطلانه يؤثر على بطلان المقدم، ويدلل عليه^(١).

بيان الملازمة: المقدمات التي ساقها رحمة الله ضمن البرهان الذي أهله توصل إلى الملازمة ما بين طرفي القياس الاستثنائي المذكور، وهذا نحن بصدده استعراضها واحدة بعد أخرى، بجملةً وبحسب عبارة المصنف رحمة الله، ثم مفصّلة، مع بيان وجه مدخليتها في الوصول إلى التالي الباطل الذي سوف نقف عليه لبيان بطلانه.

أما المقدمات مجملةً فهي التالية:

• النفس... لها تعلق ذاتي بالبدن.

• التركيب بينهما طبيعي اتحادي.

(١) هذا حال القياس الاستثنائي الاتصالى الذي يتألف من شرطية متصلة تتلوها حملية مسبوقة بـ (لكن)، وقد ذكر حكمه الحكيم السبزواري رحمة الله في الآلى المنظمة، حين قال:

يتتج الشرطي الاتصالى وضع المقدم، ورفع التالي
وـ«الاحتياطات المتصورة في إنتاج الاستثنائي أربعة: وضع كُلّ، ورفع كُلّ... إنْ كانت - الشرطية - متصلة يتتج احتياط: وضع المقدم يتتج وضع التالي؛ لاستلزم تحقّق المزروم تحقّق اللازم، ورفع التالي يتتج رفع المقدم؛ لاستلزم انتفاء اللازم انتفاء المزوم...»، هذا ما أفاده في شرحه للمنظومة قسم المنطق، وذلك لماً غاصل في القياس.

- لكل منها مع الآخر حركة ذاتية جوهرية.
 - النفس في أول حدوثها أمر بالقوة في كل ما لها من الأحوال، وكذا البدن.
 - للنفس في كل وقت شأن آخر من الشؤون الذاتية بإزاء سن الصبا، والطفولية، والشباب، والشيخوخة... وغيرها.
 - النفس والبدن يخرجان معاً من القوة إلى الفعل.
 - درجات القوة والفعل في كل نفس معينة بإزاء درجات القوة والفعل في بدنها الخاص به ما دام تعلقها البدني.
 - ما من نفس إلا وترجع من القوة إلى الفعل في مدة حياتها الجسمانية.
 - للنفس بحسب الأفعال والأعمال - حسنة كانت أو سيئة - ضربٌ من الفعلية والتحصيل في الوجود، سواء كان في السعادة أو الشقاوة.
- أما تفصيل هذه المقدّمات فسيكون من خلال عناوين عدّة، قد تدرج عدّة مقدّمات تحت عنوان واحد، وذلك لقرب المأخذ.

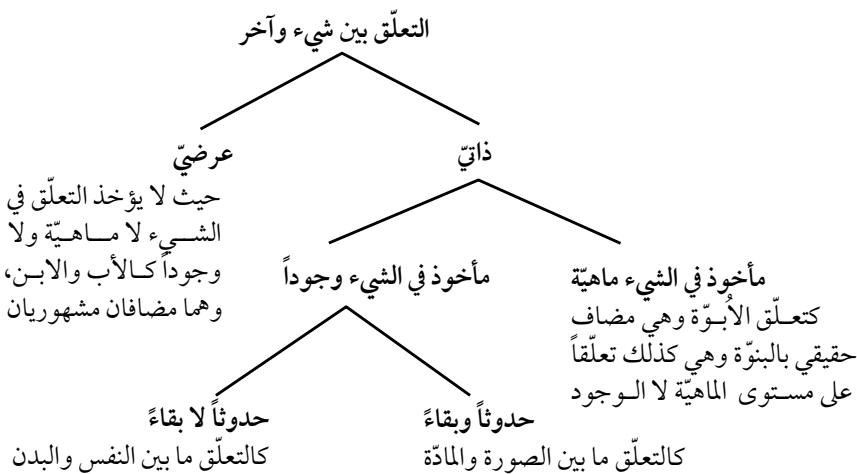
التعلق الذاتي بين النفس والبدن

قال الحكمي محمد تقى الآملى رحمه الله: «المراد بالتعلق الذاتي هو أن يكون التعلق مأخوذاً في شيء ماهية، كالمضاف المقولي، أو وجوداً كتعلق الصورة بالمادة، حيث إن الصورة في وجودها وتشخصها تحتاج إلى مادة مبهمة، وتعلق النفس بالبدن من هذا القبيل، إلا أن الفرق بينهما أن تعلق الصورة بالمادة في وجودها وتشخصها إنما هو باحتياجها إليها حدوثاً وبقاءً بخلاف النفس والبدن، حيث إن النفس تحتاج إلى البدن حدوثاً لا بقاء، فإنما جسمانية الحدوث وروحانية البقاء، أي تكون في أول حدوثها عين الجسم ثم بالتحول الذاتي والحركة الجوهرية تصل إلى مرتبة العقل من الهيولائي إلى العقل المستفاد.

والتعلق الذاتي بالمعنى المذكور، أعني ما يكون التعلق في ماهية الشيء، أو في

وجوده، يقابل التعلق العرضي وهو أن يكون التعلق خارجاً عن ماهية الشيء وجوده معاً، وهو المعيّر عنه بالذات المستقلة التي يعرضها الإضافة من خارج، كالأب، والابن، والملك، والربان، والبناء، ونحوها، حيث إن للأب مثلاً ماهية، وهي ماهية الحيوان الناطق في الإنسان، ولم هي ماهية وجود و تعرضه الإضافي إلى الابن، فإضافة النفس إلى البدن ليست كإضافة الأب إلى الابن، بل تلك الإضافة مأخوذة في وجودها وإن لم تكن مأخوذة في ماهيتها^(١).

وإذ وقفت على معنى التعلق الذاتي، وأنه الذي يكون مأخوذاً في ماهية أو وجود الشيء، والمأخوذ في وجود الشيء تارةً يكون حدوثاً وبقاءً، وأخرى حدوثاً لا بقاءً، ووقفت بالعرض على المراد من التعلق العرضي، وأنه هو الذي لا يكون مأخوذاً لا على مستوى الوجود، ولا على مستوى الماهية، فلا بأس بالخطط التالي، فهو يعين على ضبط الأقسام وحفظها:



(١) درر الفوائد: وهو تعليقه على شرح المنظومة للسبزواري قدس سره، تأليف: الحاج الشيخ محمد تقى الاملى قدس سره، مؤسسة دار التفسير للطباعة والنشر، الطبعة الثانية، ١٤١٦هـ: ج ٢، ص ٣٩٢ و ٣٤٥ - ٣٤٦.

التركيب بين النفس والبدن الاتّحادي

قبل الخوض في هذه المقدمة يحسن الوقوف عند المراد من التركيب الاتّحادي، وذلك من خلال نقل كلام ساقه صاحب شوارق الإلهام عن سيد المدققين حيث قال: «... وذهب إلى أنّ التركيب على قسمين:

أحدهما: التركيب الانضمامي: وهو أنْ ينضمّ شيء إلى شيء آخر، ويكون لكلّ منها ذات على حدة في المركّب منها، حتّى تكون في المركّب كثرة بالفعل، كـ (تركيب البيت من اللبنات)، و (تركيب البخار من الأجزاء المائية والهوائية).

والثاني: التركيب الاتّحادي: وهو أن يصير شيء عين شيء آخر، ومتّحداً معه، ويكون لكليهما في المركّب ذات واحدة هي عين كلّ منها وعين المركّب منها، كـ (صيروة زيد كتاباً)، وهم ذات واحدة في الخارج.

ومعنى التركيب فيه أنّ العقل يقسم ذلك الواحد إلى قسمين، نظراً إلى أنّ أحد الجزئين قد يكون موجوداً، ولا يكون عين الجزء الآخر، ثمّ يصير عينه، أو إلى أنهما قد يكونان أمراً واحداً، ثمّ قد ينعدم ذلك الأمر الواحد من حيث إنّه عين أحدهما، ويبقى من حيث هو من الآخر، كـ (الجسم والنامي) فإنّهما أمرٌ واحد هو الشجر، ثمّ إذا قطع انعدم من حيث إنّه عين النامي، ويبقى من حيث هو عين الجسم..^(١).

الإنسان مركّب من النفس والبدن، والتركيب بينهما اتّحاديّ حقيقيّ، وهو الذي عرفته من خلال الكلام الذي عرضناه آنفاً، ومثل هذا التركيب نتيجة طبيعية للتعلق الذاتي بينهما، حيث يفتقر كلّ منها في وجوده للأخر، وإلا فلولا الاحتياج والافتقار المتبادل لما كان لذلك التعلّق من معنى، ولما تشكّل منها

(١) شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام، للحكيم المتأله عبد الرزاق الlahيحي، تقديم وإشراف: العلامة المحقق جعفر السبحاني، تحقيق: الشيخ أكبر أسد علي زادة، الطبعة الثانية، ١٤٢٩ هـ، الناشر: مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام: ج ٢، ص ١٣٠ - ١٣١.

حقيقة واحدة تترتب عليها آثار لا تترتب على كلّ منها منفرداً، وهي خاصة المركب الحقيقى، وقد عدّوا المسألة ضرورية لا تفتقر إلى برهان.

الحركة الجوهرية للنفس والبدن

يمكن درج كلّ ما تبقى من مقدمات ضمن هذه المقدمة، وذلك لاعتبار الكلّ وارتكازه عليهما، وهو ما سوف تراه من خلال البحث في هذه المقدمة التي يراد من خلالها الكلام حول الحركة الجوهرية لكلّ من النفس والبدن.

لا يمكن الكلام في حركة النفس الجوهرية من دون القول بأنّ النفس جسمانية الحدوث روحانية البقاء، وذلك لأنّ الروحاني المجرّد التام يوجد له وبالفعل كلّ ما يمكن له بالإمكان العام، حيث لا حالة متوقرة له، وإلا لاحتاج لقوّة وإمكان ما يمكن أن يطرأ عليه، وذلك الإمكان وتلك القوّة عرض، والعرض يحتاج إلى موضوع، وموضوع ذلك العرض الذي هو الإمكان الاستعدادي هو المادة، إذن فما فرضناه روحانياً مجرّداً من المادة تبيّن أنه غير ذلك، والذي أوصله إلى خلف الغرض هو القول بأنّه لا يوجد له كلّ ما يمكن بالإمكان العام، إذن المجرّد الروحاني لا توجد له حالة متوقرة، حيث يوجد دفعهً وله كلّ ما يمكن له من الكمالات المناسبة لسعته الوجودية.

أمّا إذا انطلقنا من نقطة جسمانية الحدوث فيصبح الكلام عن حركة النفس؛ وذلك سعياً منها لكسب الكمالات التي تجعلها تنسلك في دائرة نوع من الأنواع وتصبح ذات فعلية فيه، والحركة المدعاة للنفس ليست حركة عرضية تؤدي إلى تكامل عرضي ليس إلا، وهو ما يؤدي إلى القول بعدم التفاوت بين الذوات البشرية على مستوى الحقيقة والجوهر، بل الحركة جوهرية ذاتية تؤدي إلى الانسلاك المذكور، ولا ملازمة ما بين مثل هذه الحركة وما بين القول بخروج الموضوع عن ماهيّة إلى ماهيّة أخرى، حيث إنّ منشأ هذا الربط هو الذهول عن

أحوال الوجودات، وأنه قد يكون ماهيّة واحدة أنحاء متفاوتة من الوجود بعضها أتمّ من بعض.

ثم إنّ هذا التكامل الناتج عن حركة النفس حركة جوهرية، ليس حكراً على النفس بل هو أعمّ من ذلك، بحيث يشمل البدن الذي عرفت أنّ النفس ذات علقة ذاتيّة معه على مستوى الوجود حدوثاً لا بقاءً، فلا يعقل أن يتکامل أحد المرتبطين بارتباط كهذا دون الآخر، هذا خلف أتهما على هذا النحو من العلاقة الذاتيّة والتركيب الاتّحادي، حيث يوجد شيئاً بوجود واحد، فكما أنّ مصير النفس ومتتها - من خلال هذا التكامل الذي سببه الحركة المشار إليها، والخروج الذي لا يعرف الكلل والملل من القوّة إلى الفعل - إلى الآخرة، كذلك يصير البدن إلى الآخرة، حيث يُخشى كما تُخشى، وتكون له الفعلية المناسبة لكيّا لات نفسه كما تكون لنفسه الفعلية المناسبة لكيّا لاتها العلميّة والعمليّة، وهذا هو المعاد الجساني عند صدرا رحمة الله، حيث يُخشى الجسم الذي أخذ ما له من التكامل الجوهرى.

إذن ثبت إلى الآن أنّ النفس والبدن يتحرّكان أيّ يخرجان من القوّة إلى الفعل، وخروج كُلّ منها ينسجم مع الآخر، وهذا يفرضه ذلك الاتّحاد وذلك التعلق الذاتي بينهما، يسيران معاً وبخطى متكافئة حتّى يصلان إلى مرحلة الفعلية في السعادة أو الشقاء، في الدرجات أو الدرجات، وهذا الاختلاف يقف وراءه الملkapات التي حرّص الإنسان على كسبها، فهي التي تحدّد نوع الفعلية التي يصل إليها صاحب هذه النفس. ومع وصول النفس إلى الفعلية الموائمة لملkapاتها، تتوقف حركتها الجوهرية وخروجهما من القوّة إلى الفعل، الذي كانت تعتمد فيه على بدنها العنصري الذي تفارقه، حيث لا تبقى حاجة لها به، بل يصل إلى مرحلة أنه لا تبقى لديه القدرة على تحمّل هذه النفس التي بلغت من الشدة والفعلية حدّاً لا يمكنه مجاراتها ومسايرتها في حركة صعودها وعودها إلى محلّ الأرفع، وهذا هو سبب حدوث الموت لا كما يزعمه الأطباء، وهو بحث سيتّم

التعرض له مفضلاً، ولا يخلو من رفد المعارف الإلهية بما هو شهي طيب.

إذن فلو تاركت النفس البدن بعد أن وصلت إلى فعلية من الفعاليات فهل بالإمكان لها أن ترتبط ببدن آخر وهو ^{يهم} بدء مشواره في صراط التكامل، فهو ما زال بالقوّة لما يمكن له من كمالات، كما لو كان جنيناً، أو أقل من ذلك، نطفة، أو علقة، أو مضغة؟ وإذا لم يمكن فما هو سر عدم الإمكان هذا؟

للإجابة على هذا التساؤل لابد من العودة إلى نقطة البداية، بداية البرهان الذي يتلوّح من خلاله إبطال التناسخ الذي يفيد بجواز ارتباط نفس تركت بدنها بالموت ببدن آخر حديث العهد بالكمالات، أي ما زال بالقوّة، وقد أشرنا هناك، عندما صغينا البرهان بطريقة القياس من الشكل الأول، إلى أننا إنما نريد بيان الصغرى، التي تفيد بأن التناسخ يلزم منه محال، وهو لزوم الاتّحاد الحقيقى والتعلّق الذاتي بين أمرين: أحدهما بالقوّة وهو البدن، والآخر بالفعل وهو النفس المستنسخة.

المقدّمات التي عرضناها ثم أجملناها في ثلاث، أدت إلى صيرورة النفس ذات فعلية، والفرض يفيد بأن البدن الذي ترتبط به النفس المستنسخة لابد وأن يكون بالقوّة، إذن فقد لزم التركيب بين أمرين: أحدهما بالفعل وهو النفس، والآخر بالقوّة وهو البدن، وهو ممتنع، وذلك لأننا فرضنا أن العلاقة ما بين النفس والبدن هي علاقة شيئاً فشيئاً لها وجود واحد.

بعبارة أخرى: يمكن بيان بطلان التالي الناتج عن فرض التناسخ من خلال

التقرّيبين التاليين:

التقرّيب الأول: هو ما يمكن عرضه من خلال القياس التالي:

خروج النفس من القوّة إلى الفعل	حركة جوهرية ذاتية
--------------------------------	-------------------

لا تختلف ولا تختلف	الحركة الجوهرية الذاتية
--------------------	-------------------------

: خروج النفس من القوّة إلى الفعل	لا يختلف ولا يختلف
----------------------------------	--------------------

ومن تم فإن فرض عودة النفس إلى مرحلة القوّة ليست من الحركة

الجوهرية بشيء؛ إذ الحركة الجوهرية محددة الجهة، حيث مبدأها القوة ومتناها الفعلية، والعود المفروض مبدأه الفعلية ومتناها القوة، وهو ليس من الحركة الجوهرية في شيء. وبعبارة أخرى: الحركة الجوهرية، أي التي تقع في الذات أو في الجوهر، هي الخروج من القوة إلى الفعل، وهذا الخروج ليس أمراً عرضياً للذات، بل هو ذاتي، والذاتي لا مجال لاختلافه أو تخلفه، أما الحركة العكسية التي تلزم من القول بالتناسخ فهي حركة مفروضة للنفس التي هي جوهر، لا يصدق عليها أنها حركة جوهرية؛ لأنك عرفت جهة ووجهة الحركة الجوهرية، سيما بناء على أنّ النفس جسمانية الحدوث روحانية البقاء.

وإليك خلاصة الأمر من خلال القياس التالي:

ارتباط النفس ذات الفعلية ببدن آخر	عوْدُ من الفعل إلى القوّة
بحركة جوهرية	لَا شيء من عود النفس من الفعل إلى القوّة
· · لَا شيء من ارتباط النفس ذات الفعلية ببدن آخر	بحركة جوهرية

والنفس - كما هو ثابت في محله - حركتها جوهرية ذاتية ليس إلا.

التقريب الثاني: ما يمكن الاعتماد في بيانه على كلمات العلامة الطباطبائي رحمة الله حيث أفاد بـ «أن لا معنى للحركة النزولية بسلوك الموضوع من الشدة إلى الضعف، ومن الكمال إلى النقص؛ لاستلزمها كون فعلية ما قوّة لقوّتها، لأن يتحرّك الإنسان من الإنسانية إلى الحيوانية، ومن الحيوانية إلى النباتية، وهكذا...»^(١)، حيث يمكن عدّ هذا الكلام بياناً لكثير القياس التالي الذي يؤدي إلى بطلان التالي الذي نحن بصدده علاجه وإثبات بطلانه:

(١) نهاية الحكمة، الأستاذ العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي قدس سره، صحيحه وعلق عليه: الشيخ عباس علي الزارعي السبزواري، مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة السابعة عشرة، ١٤٢٤هـ: ص ٢٦٦.

حركة النفس من الفعل إلى القوة حرفة نزولية

الحركة النزولية ممتنعة

. حركة النفس من الفعل إلى القوة ممتنعة

ثُّمّ نضع هذه النتيجة كبرى في القياس التالي أيضاً:

التناسخ حركة النفس من الفعل إلى القوة

حركة النفس من الفعل إلى القوة ممتنعة

. التناسخ ممتنع

الكلام في كبرى القياس الأول في امتناع الحركة النزولية، حيث ذهب العلامة رحمة الله إلى أنه لا معنى لها، وقد ذكر اللازم الباطل الذي يُستدلّ ببطلانه على بطلانها، فقد زعم رحمة الله أنّ لازم الحركة النزولية هو كون فعليةٍ ما قوّة لقوّتها، ومثل هذا الكون ممتنع باطل، وذلك لأنّه يستلزم كون الشيء الواحد واحداً لكمال وفاقداً له في آن واحد، وهو يؤدّي إلى اجتماع المتقابلين، وهذا يتّضح أكثر إذا سقناه بصورة القياس التالي:

كلّ ما يستلزم محالاً ممتنع

الحركة النزولية تستلزم اجتماع المتقابلين الحال

. الحركة النزولية ممتنعة

الصغرى هي التي تحتاج إلى بيان؛ إذ كيف يلزم من الحركة النزولية - التي هي عبارة عن الخروج من الفعل إلى القوة - اجتماع المتقابلين: الملكة وعدمه؟

يمكن توضيح هذا الاجتماع من خلال الطريقة التالية:

الفرض: (أ) قوّة لـ (ب) الذي هو فعلية لـ (أ).

المدعى: عود (ب) إلى مرحلة (أ) يلزم منه اجتماع المتقابلين.

البرهان: لو رجع (ب) إلى (أ)، لكان (ب) قوّة لـ (أ) الذي فرضناه قوّة لـ (ب)، وهذا يؤدّي أن يكون (ب) قوّة لقوّتها، وقوّة قوّة الشيء قوّة له، أي يصبح

(ب) قوّة لـ (أ) الذي هو قوّة (ب)، وبالتالي يكون (ب) قوّة لـ (ب)، فلو كان الشجر قوّة للشجر، لكان من حيث كونه فعليةً واجداً لآثار الشجرية، ومن حيث كونه قوّة للشجرية يكون فاقداً لها. وفي هذا اجتماع للمتقابلين كمارأيت.

وخلال الكلام: إننا بعّن بطلان لازم التناصح من خلال كلام ذكره العلامة رحمة الله، وذلك من خلال الأقيسة المتعددة، ومن ثم فإن التناصح يؤدّي إلى حركة نزولية ينطلق من خلالها الشيء من الفعلية التي وصل إليها من خلال الحركة الجوهرية التي تفرضها طبيعة جسمانية الحدوث، إلى القوّة التي انطلق منها ابتداء، فتصبح النفس ذات فعلية يُدعى انتقالها إلى بدن آخر، حيث تصبح قوّة لما هو قوّة لها، وبالتالي قوّة لنفسها، وهذا يؤدّي إلى أنها واجدة لنفسها لأنّنا فرضناها واصلة إلى الفعلية، وفاقدة لقوّتها، وقوّة قوّة الشيء قوّة له، فالنفس قوّة لنفسها، فهي فاقدة لنفسها.

هذا هو مفاد البرهان الذي ألممه المصنف والذي يبطل بموجبه التناصح بأيّ نحو فرض، نزولاً وصعوداً، وقد كان العمدة في ذلك التالي الذي تم عرضه من خلال تقريبين، وأما الثاني الذي يُدعى للتناصح فقد وقفت على أنه وليد مقدمات عدّة لعلّ أهمّها، بل هي الأصل لكل المقدمات، هي مقدمة جسمانية الحدوث، فهي التي تقتضي التعلق الذاتي ما بين النفس والبدن، وهذا التعلق يولّد تركيباً احتمالياً بينهما، وجسمانية الحدوث تقتضي حركة النفس، والتعلق المذكور يقتضي حركة البدن أيضاً، حيث لا معنى لتحرّك أحد المتعلّقين تعلقاً ذاتياً وسكون الآخر، وكذلك تقتضي التكافؤ في الحركة والخروج من القوّة إلى الفعل، فإذا فارقت النفس البدن فإما تكون ذات فعلية، ففرض ارتباطها ببدن من رأس يصيرها بالقوّة، لأنّها لا بدّ أن تبدأ شوطها الجديد مع بدن بالقوّة، وإذا بقيت على فعليتها مع مثل ذلك البدن فيلزم أن يكون التركيب بينهما من أمرين أحدهما بالقوّة والآخر بالفعل، وهو ممّا لا يجوز.

إشارات النص

قوله: «فإذا صارت بالفعل في نوع من الأنواع»

فيه إشارة إلى مذهبه الذي سوف يتعرض له في ما يأتي من نصوص، حيث يرى رحمة الله أنَّ الإنسان نوع متوسط، وتحتَه أنواع، والإنسان بناءً على هذا يتَنَوَّع بحسب ما لديه من ملكات مكتسبة.

الجنين مثلاً

إنَّما ضرب الجنين مثلاً للبدن الذي يُراد للنفس المفارقة الانتقال إليه لا لخصوصيَّة فيه، وإنَّما يُراد ضربه مثلاً لما هو بالقوَّة، وإلا فالبعض جوَّز الانتقال إلى البيوض والطف، وهي ما يسمى بالمواد الحسيَّة المستعدَّة.

الدليل ثانية

ما يُراد قوله هنا أنَّ التالي الذي سيق ضمن القياس الاستثنائي الذي صيغ به البرهان المأثم يمكن عرضه من خلال القياس الاستثنائي التالي:
لو جاز انتقال النفس المذكورة إلى جنين لكانَت إِمَّا باقية على فعليتها أو لا،
وال التالي بكلِّ شقيه باطل، فالمقدَّم مثله.

إذن فذلك الانتقال غير جائز، وبما أنَّ ذلك الانتقال هو التناسخ، فهو باطل. إِمَّا بطلان التالي فعبارة عن شقين:

١. النفس باقية على الفعلية وترتبط بالجنين الذي هو بدن بالقوَّة.
٢. النفس غير باقية على الفعلية وترتبط بالجنين الذي هو بدن بالقوَّة.

إِمَّا بطلان الأوَّل فلا مرير.

١. لا مجال للتعلق الذاتي ما بين ذينك الأمرين على ذينك النحوين، ارتباط ما بالفعل بما هو بالقوَّة.
٢. لو كان هناك ارتباط لكَسْف إِنَّا عن أنَّ النفس بالقوَّة، وهو خلف، حيث

يكون ما فرضناه بالفعل بالقوّة.

وبالتالي يدور الأمر ما بين صحة الارتباط والتعلق وبين رفع اليد عن فعليّة النفس، أمّا صحة الارتباط فتصير ما فرضناه بالفعل بالقوّة، وأمّا رفع اليد عن الفعليّة فهو ممّا لا يجوز، وهذا ما سوف يتم بحثه في الأمر الثاني.

وأمّا بطلان الأمر الثاني، وهو أن تخلّي النفس عمّا لها من الفعليّة لكي يجوز ارتباطها ببدن الجنين، فذلك لأنّه حركة نزولية، وهو ممّا يصدق عليه سلب الشيء عن نفسه، إذ الفعليّة تساوق الوجود، فإذا سلينا الفعليّة التي وصلت إليها النفس فإنّه يساوق عدمها، فما لا فعليّة له لا وجود له.

التناسخ والرجعة

أمّا التناسخ فقد اتّضح معناه، وإنّما يُراد بيان معنى الرجعة من أجل الوقوف على مدّى العلاقة بينها وبين التناسخ.

قال الشيخ أبو علي الطبرسي رحمه الله في تفسير قوله تعالى: ﴿وَيَوْمَ تَخْشُرُ مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ فَوْجًا مِمَّنْ يُكَذِّبُ بِآيَاتِنَا فَهُمْ يُوَزَّعُونَ﴾ (النمل: ٨٣): «أي يدفعون، عن ابن عباس، وقيل: يحبس أوثهم على آخرهم، واستدلّ بهذه الآية على صحة الرجعة من ذهب إلى ذلك من الإمامية بأن قال: إن دخول (من) في الكلام يوجب التبعيض، فدلّ ذلك على أنّ اليوم المشار إليه في الآية، يُشرّف فيه قوم دون قوم، وليس ذلك صفة يوم القيمة الذي يقول فيه سبحانه: ﴿وَحَشَرْنَا هُمْ فَلَمْ نُغَادِرْ مِنْهُمْ أَحَدًا﴾ (الكهف: ٤٧). وقد تظاهرت الأخبار عن آئمّة المهدي من آل محمد صلى الله عليه وآلـه في أنّ الله تعالى سيعيد عند قيام المهدي قوماً ممّن تقدّم موتهـمـ من أوليائـهـ وشـيعـتهـ، ليـفـوزـواـ بـثـوابـ نـصـرـتـهـ وـمـعـونـتـهـ، وـيـتـهـجـواـ بـظـهـورـ دـوـلـتـهـ، وـيـعـيدـ أـقـوـاماـ مـنـ أـعـدـائـهـ لـيـتـقـمـ مـنـهـمـ، وـيـنـالـواـ بـعـضـ مـاـ يـسـتـحقـقـونـهـ مـنـ العـذـابـ فيـ القـتـلـ عـلـىـ أـيـدـيـ شـيـعـتـهـ، وـالـذـلـ وـالـخـزـيـ بـمـاـ يـشـاهـدـونـ مـنـ عـلـوـ

كلمته...»^(١). إذن هناك عود لبعض النفوس إلى أجسادهم في هذه النشأة، ولا يمكن فهم هذا الحشر على أنه الحشر الذي هو صفة يوم القيمة، وهذا ما يمكن بيانه أكثر من خلال القياس التالي، وهو من الشكل الثاني:

لا شيء من هذا الحشر لكل أحد

حشر يوم القيمة لكل أحد

.: لا شيء من هذا الحشر بحشر يوم القيمة

أما الحشر المراد في الصغرى فهو الذي تضمنته الآية المشار إليها في كلام الشيخ الطبرسي رحمه الله، حيث أفادت أن الحشر للبعض، وليس لكل أحد، وذلك من خلال (من) التي أفادت التبعيض.

إذا كان حال الرجعة كذلك، فما هو فرقها عن التناسخ الذي تمنعونه بلا هوادة؟

ألا يلزم من الرجعة عود ما خرج من القوة إلى الفعل إلى القوة ثانية، وقد

قلتم بامتناعه؟ علمًا أن امتناع العود المذكور قاعدة عقلية، ومن المعلوم جدًا أن القواعد العقلية لا تخصّص.

وليس يجدي في البين جواب العلامة الطباطبائي رحمه الله على مفاد هذا الإشكال بأن الرجعة إنما هي لمن مات موتاً اختيارياً، لا طبيعياً، حيث قال: «وما ذكره - المستشكل - من امتناع عود ما خرج من القوة إلى الفعل، إلى القوة ثانيةً حق، لكن الصغرى منوعة، فإنه إنما يلزم المحال المذكور في إحياء الموتى ورجوعهم إلى الدنيا بعد الخروج عنها، إذا كان ذلك بعد الموت الطبيعي الذي افترضوه، وهو أن تفارق النفس البدن بعد خروجها من القوة إلى الفعل خروجاً تاماً، ثم مفارقتها البدن بطبعها. وأما الموت الاخترامي الذي يكون بقسر قاسر،

(١) مجمع البيان في تفسير القرآن، تأليف: أمين الإسلام أبي علي الفضل بن الحسن الطبرسي، من أعلام القرن السادس الهجري، حَقَّهُ وعلق عليه: لجنة من العلماء والمحققين الأخوين، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ: ج ٧، ص ٤٠٥.

قتل أو مرض، فلا يستلزم الرجوع إلى الدنيا بعده محذوراً، فإنّ من الجائز أن يستعدّ الإنسان لكيال موجود في زمان بعد زمان حياته الدنيوية الأولى، فيموت ثمّ يحيا لحياة الكمال المعدّ له في الزمان الثاني، أو يستعدّ لكيال مشروط بتخلّل حياة في البرزخ فيعود إلى الدنيا بعد استيفاء الشرط، فيجوز على أحد الفرضين الرجعة إلى الدنيا من غير محذور الحال»^(١).

قبل الوقوف عند بيان وجه عدم إجاده ما ذكره العلامة الطباطبائي، لا بأس بعرض الإشكال، ثمّ بيان رده له:

أمّا الإشكال على الرجعة فيمكن عرضه من خلال القياس التالي:

العود إلى القوّة ثانيةً بعد الخروج منها إلى الفعل	مُمتنع
الرجعة	عود إلى القوّة ثانيةً بعد الخروج منها إلى الفعل
مُمتنع	∴ الرجعة

العلامة رحمه الله لم يقبل بالصغرى ولم يسلّم بها، فالرجعة ليست من العود إلى القوّة ثانية، وبالتالي فلا سبيل لامتناع عليها.

والسرّ في ذلك أنّ الرجعة إنما هي لمن مات موتاً احتراماً، حيث لم يخرج من القوّة إلى الفعل، بل حال حائل دون وصوله إلى الفعلية اللاحقة، فإذا ما عاد إلى نسأة الدنيا راح يواصل مسيره لكي يصل إلى الفعلية المناسبة لنحو وجوده، وهذا ما يمكن توضيحه من خلال القياس التالي:

الرجعة	عود الميت احتراماً
لا شيء من عود الميت احتراماً	بعود إلى القوّة
∴ لا شيء من الرجعة	بعود إلى القوّة

وإذا كان أمر الرجعة كذلك، فلا مجال للاستدلال على امتناعه بها ذكر.

(١) الميزان في تفسير القرآن: تأليف العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي، منشورات: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، الطبعة الثالثة، ١٣٧٣ هـ - ١٩٩٣ م: ج ٢، ص ١٠٧.

أمّا وجه عدم جدواه هذا الرد فلأنّ البدن الذي سوف ترجع إليه النفس المفارقة لبدنه موتاً احترامياً، إما هو عين البدن الذي تركه أو غيره، فإن كان عينه فيلزم بقاء أبدان الراجعين من الفتئتين المذكورتين، وهو كما ترى.

وإما هو غيره، كما لو ارتبطت نفس راجع ببدن إنسان كامل فارقته روحه للتو، فهو - أي البدن - ذو فعليّة، ولا يصدق على هذا العود العود إلى القوّة بعد الوصول إلى الفعل.

لكن يمكن عود النفس المفارقة إلى بدن له أيّ نحو من الفعليّة، أم لا بدّ من عودها إلى بدن له فعليّة مسانحة لفعليّة النفس؟

أم أنّ النفس المفارقة لبدنه نتيجة الموت الاحترامي تبقى على علاقة مع بدنها تحفظه إلى حين الرجوع؟ وبهذا ترجع النفس إن لم تأخذ نصيتها من الفعليّة إلى بدنها المناسب لها في الفعليّة أيضاً، سيما وأنّ هذا الارتباط ما لا محظوظ فيه، وهو عبارة عن نوم طويل، فالنفس تفارق البدن في منامها، لكن مفارقة غير تامة، ثمّ تعود إليه، فليكن حال الرجعة كحال عود النفس التي لم يقضى عليها الموت، حيث تُرسّل لتعود إلى البدن.

النص الثالث

إبطال التناصح على الوجه المقرر عند القوم

وبيانه على الوجه المقرر عند القوم [بتحقيق]: أنّ الصورة في كلّ مرّكِبٍ طبيعيٍّ من مادّةٍ وصورةٍ سواءً كانت نفساً أو طبيعةً، بينها وبين مادّتها - سواءً كانت بدنًا حيوانيًا أو جسماً طبيعياً آخر، أو أمراً آخر - نوع اتحادٍ لا يمكن زوال إدحاهما وبقاء الأخرى بما هما مادّة أو صورة، فإنّ نسبة المادّة إلى الصورة نسبة النقص [إلى الكمال]، كما برهنَ عليه بالبيانات الحكيمية والتعليمات الإلهية.

فوجودُ كلّ مادّة إنّما هو بصورتها التي تخرج بها من القوة إلى الفعل، وهذىء كُلّ صورةٍ مِن حيث ذاتها وما هيّتها بما هي تلك الصورة بمادّتها التي هي حاملةٌ لشخصها، ومحصصةٌ أحواها وأفعالها الخاصة، فإذا تكونت [مادّة من الموادّ، فهي إنّما تكونت] بتكون صورتها معها التي من سُنخها، وإذا فسُدت فسُدت معها صورتها؛ لما علمَ أنّ صورة كُلّ شيءٍ تمامٌ وكاملٌ.

فوجودُ الشيء الناقص من حيث هو ناقص مستحيل؛ لأنّ تمام الشيء مقومه وعلته، وكذا كمال الشيء بما هو كماله إذا فسُدَّ فسُدَ ذلك الشيء.

نعم، ربّما تكون الصورة لا بما هي صورةٌ لشيءٍ بل باعتبار كونها ذاتاً مستقلةً وصورةً لذاتها لها وجودٌ آخر، وحينئذٍ وجودُها لا يستلزم

وجود مادّة معها، وكذلك قد تكون مادّة الشيء - لا بما هي مادّة له - تقوم بصورة أخرى غير تلك الصورة، فتوجد معها وتتحد بها في نحو آخر من الوجود؛ وذلك لأنّ حقيقة المادة في ذاتها حقيقة مبهمة جنسية^(١) شأنها الاتحاد بمبادئ فصول متخالفة هي صور نوعية.

فكم أن كلّ حصة من الجنس إذا عدّمت عدم معها الفصل المحصل لها، وكذا إذا عدم ذلك الفصل عدّمت تلك الحصة الجنسية التي يتحد معها ويقوم بها نوعاً، وكذلك حال كلّ نفس [و] نسبتها إلى البدن الخاص بها في الملازمة بينهما في الكون والفساد، فإن النفس - من حيث هي نفس - هي بعينها صورة نوعية للبدن وعلة صورية لاهية النوع المحصل النفسي، والبدن بما هو بدن مادة للنفس المتعلقة به، وعلة مادية لنوع.

وقد علمت غير مرّة: أنّ النفس ما دامت تكون ضعيفة الجوهر، خسيسة الوجود، تحتاج إلى مقارنة البدن الطبيعي كسائر الصور والأعراض. فإذا كان الأمر بيتهما على هذا النحو، كان التلازم في الوجود والمعية الذاتية بيتهما - على الوجه الذي تقدم ذكره في مبحث تلازم الهيولي - ثابتاً لا محالة، فكان زوال كلّ منها يوجب زوال الآخر، ولكن لمّا كان للنفوس البشرية نحو آخر من الوجود غير الوجود التعلقي الانفعالي الطبيعي، سواء كان عقلياً محضاً أو غيره، ففسادها من حيث كونها نفساً أو صورة أخرى طبيعية، لا يوجب فساد ذاتها

(١) في بعض النسخ: جسمية.

مطلقاً؛ لأنّ ذاتها قد تحصلت بوجودِ مفارقٍ، وذلك الوجودُ يستحيلُ تعلقُه بمادةٍ بدنيةٍ بعدَ انقطاعِها.

فقد ثبتَ وتحقّقَ: أنّ انتقالَ نفسٍ عن بدنٍ إلى بدنٍ آخرَ يستحيلُ.

وهذا برهانٌ عامٌ يبطلُ به جميعُ أقسامِ التناصح، سواءً كان من جهةِ النزولِ، أو من جهةِ الصعودِ، أو غيرِ ذلك.

الشرح

لقد عوّدنا المصنف رحمة الله على أن يبدأ عرض الآراء - إذا كان هناك آراء بمسألة ما - بالمشهور، ثم وبعد أن يجد أن الأذهان هاءت لاستقبال ما يراه يشرع في بيانه وعرضه ودفع ما قد يورد عليه. لكنه لم يفعل ذلك هنا حيث بدأ بما ألم به أولاً، ثم عرج على ما يراه المشهور من دليل يبطل من خلاله التناسخ مطلقاً أيضاً. يمكن عرض هذا الدليل الذي ساقه المصنف رحمة الله على الوجه المقرر عند القوم بكلمة هي في غاية الاختصار، رجاء أن تكون معدة وممهدة لطرح الدليل المذكور بصورة أكثر تفصيلاً.

أما الكلمة المختصرة فهي: التناسخ المزعوم يقوم على القول بأن النفس التي ترك البدن - وهي المستنسخة - تعود لكي ترتبط ببدن آخر. الدليل يقول: ومن قال بأن النفس ترك بدمها حتى يفسح لها المجال للارتباط ببدن آخر؟ وإذا لا ترك فلا ارتباط، فلا تناسخ.

وأما الدليل مفصلاً فهو ما يمكن عرضه من خلال الطريقة التالية:
الفرض: ثم مركب طبيعي من مادة وصورة لا مكان للانفكاك بينهما.
المدعى: النفس والبدن لا إمكان لزوال أحدهما وبقاء الآخر، فلا إمكان للتناسخ.

البرهان: قبل الولوج إلى رحاب هذا البرهان أجد من اللازم أن أقدم مقدمة تظهر من خلالها وجاهة هذا البرهان سيّما نقطة انطلاقه.

لقد انطلق هذا البرهان من قضية التلازم وعدم الانفكاك ما بين جزئي المركب الطبيعي اللذين هما المادة والصورة، حيث بين وجه هذا التلازم الذي يحيّم على الجزئين البقاء معاً، لكن لا مطلقاً بل من حيث هما مادة وصورة. ثم وبعد أن فرغ من هذه القضية، أراد أن يستثمر نتيجتها في محل البحث والكلام في

مسألة التناسخ، وذلك من خلال القول بأنّ النفس والبدن ما هما إلّا صورة ومادة يلزمها حكم الصورة والمادة، فلا تزول النفس ويبقى البدن، ولا يزول البدن وتبقى النفس، أيضًا لا مطلقاً، بل من حيث كونهما نفساً وبدناً. ثُمّ وإنعanaً مناً في ترسیخ هذا البرهان لا بأس في عرضه بلغة القياس ثُمّ بيان ما يلزم بيانه من مقدمات:

- المركب الطبيعي من جزئين يمتنع زوال أحدهما وبقاء الآخر
- المركب من المادة والصورة مرکب طبیعی من جزئین
- ∴. المركب من المادة والصورة يمتنع زوال إدھاما وبقاء الآخر

أمّا الكبرى فهي مقتضي التركيب الاتّحادي الحقيقى الذى يفرض على المتعدين احتياجًا متبادلاً، فلا ينفك أحدهما عن الآخر بسبب ذلك الاحتياج، وأمّا الصغرى فقد تم تصوير الاتّحاد الغير دائر ما بين المادة والصورة في أنّ الصورة محتاجة للمادة في أمرين:

١. التعيين.
٢. التشخيص.

«فإنّ الصورة إنما يتعين نوعها باستعداد سابق تحمله المادة، وهي تقارن صورة سابقة، وهكذا، وأيضاً هي محتاجة إلى المادة في تشخيصها، أي في وجودها الخاصّ بها، من حيث ملازمتها للعوارض المسمّاة بـ(العوارض المشخصة) من الشكل، والوضع، والأين، ومتى وغيرها.

وأمّا المادة فهي متوقفة الوجود حدوثاً وبقاءً على صورةٍ ما من الصور الواردة عليها، تتقوّم بها، وليست الصورة علةً تامةً، ولا علةً فاعليّة لها؛ ل حاجتها في تعينها وفي تشخيصها إلى المادة...»^(١)، وبالتالي فلا وجود للمادة إلّا وهي مقترنة

(١) بداية الحكم، للأستاذ العالّامة السيد محمد حسين الطباطبائي قدس سره، صحّحه وعلّق عليه: الشيخ عباس علي الزارعي السبزواري، مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة السادسة عشرة، ١٤١٩هـ، ص٩٦.

بفعلية من الفعليات، والفعلية لا تكون إلا بالصور، إذن ففعلية المادة وجودها حدوثاً وبقاءً إنما هو بصورة ما، وهذا معنى قول المصنف رحمه الله: «فإن نسبية المادة إلى الصورة نسبة النقص».

وأما الصورة فوجه احتياجها إلى المادة في أمر آخر، وإلا للدار الأمر، واستحال الاحتياج، حيث تحتاج إلى المادة في تعينها، أي في تحديد أي صورة نوعية، وذلك لكي تفاضل الصورة المائية مثلاً فلابد أن تسبق بإمكان وقوّة وجودها، وإلا لكان إما واجبة أو ممتنعة، وبالتالي باطل بشقيه؛ وذلك لأن الأول وهو الوجوب يفضي إلى أن لا تكون الصورة المائية معروفة وقد فرضناها كذلك، والثاني وهو الامتناع يؤدي إلى استحالة وامتناع حدوث الصورة المائية، وقد حدثت، إذن فلابد أن تكون الصورة الحادثة مسبوقة بإمكان وجودها، والإمكان هذا عرض يحتاج إلى موضوع، وموضوع هذا العرض هو المادة، وبالتالي فلو لا الاستعداد السابق للصورة المائية المسانحة لها لما أمكن لفيضها أن يختارها دون غيرها من الصور التي لديه، هذا على مستوى احتياج الصورة إلى المادة في التعين.

وأما احتياجها في الشخص فلأن الشيء ما لم يتشخص لم يوجد، والذي له مدخلية في الشخص أمور لا فكاك لها عن المادة، كالزمان، والمكان، و...، وهنا يظهر دور المادة في تشخيص الصورة التي من شأنها أن تقارن المادة، وهذا مفاد ما قاله المصنف رحمه الله: «وهذى كل صورة من حيث ذاتها وماهيتها بها هي، تلك الصورة بذاتها التي هي حاملة تشخيصها، ومحصصة أحواها وأفعالها الخاصة».

فإذا أتضح هذا المستوى من العلاقة بين المادة والصورة، فإنه لا مجال لترك إحداهما للأخر؛ وذلك لأن في هذه المترابطة خلفاً لذلك التلازم الذي يفرضه ذلك الاحتياج المتبدل، وهو ليس بالاحتياج المهن، حيث رأيت أن كلاً منها يحتاج للآخر في أمر لا يبقى من دونه، فإذا زالت الصورة وهي المقومة لوجود المادة حدوثاً وبقاءً، كيف يتصور بقاء المادة، هذا خلف كون الصورة مقومة. وإذا زالت

المادة وزال بزوالها الأمور المشخصة، وزال بزوال الأمور المشخصة الشخص الذي يساوقي الوجود، فأي وجود يبقى لهذه الصورة بها هي صورة شيء؟ وقد أشار المصنف رحمه الله لهذا بقوله: «... لما علمت أنّ صورة كلّ شيء تامة وكماله، فوجود الشيء الناقص من حيث هو ناقص مستحيل؛ لأنّ تام الشيء مقوّمه وعلّته، وكذا كمال الشيء بما هو كماله إذا فسد فسد ذلك الشيء...». وهذا ما يمكن عرضه من خلال القياسين التاليين:

صورة كلّ شيء تامة وكماله

تمام الشيء وكماله مقوّم لوجوده

. . . صورة كلّ شيء مقوّمة لوجوده

ثمّ نأخذ هذه النتيجة لتكون صغرى في القياس التالي:

صورة كلّ شيء مقوّمة لوجوده

كلّما زال تقوّم وجود الشيء زال الشيء

. . . كلّما زالت صورة الشيء زال الشيء

والشيء هنا هو المادة، إذن كلّما زالت الصورة زالت المادة التي من شأن تلك الصورة الاقتران بها.

ملاحظة: حكم الملازمة وعدم الانفكاك المذكور ليس للصورة والمادة مطلقاً، بل بما هما كذلك، أي (أ) لا يفارق (ب) من حيث كونه صورة له، و(ب) لا يفارق (أ) من حيث هو مادة، فما دام (أ) معنواناً بعنوان الصورة لـ (ب) فإنه لا ينفك عنـه، وكذلك الأمر بالنسبة لـ (ب)، أمّا إذا كان (أ) ذاتاً مستقلة وصورة لذاته، فإنه لا يكون محكوماً بتلك الملازمة، وكذلك (ب).

عبارة أخرى: يمكن النظر إلى كلّ من الصورة والمادة بلحاظين: بلحاظ كونها صورة لشيء، فلا تنفك عنـه ما دامت صورة له، وبلحاظ كونها لا بشرط ذلك الشيء فلا مجال للقول بذلك التلازم وعدم الانفكاك، وكذلك الأمر بالنسبة للمادة.

فإن قلت: ما علاقة كلّ ما تقدّم من حديث حول الصورة والمادة، وعدم انفكاك إداتها عن الأخرى، بما نحن فيه، حيث إنّ الكلام يدور حول امتناع التنساخ، أي ترك النفس لبدنها والارتباط بآخر غيره؟

قلت: العلاقة كلّ العلاقة، ولم يكن ما تقدّم من كلام حول المادة والصورة استطراداً، وإنّما هو مدخل انسيابيٌّ إلى ما نحن فيه، وذلك لأنّ النفس من حيث هي نفس صورة نوعية للبدن، والبدن بما هو بدن هو مادة للنفس المتعلقة به، وهذا ما يمكن توضيجه من خلال القياسين التاليين:

صورة للبدن الذي هو مادّتها النفس بما هي نفس

الصورة التي من شأنها مقارنة المادة لا تفارق مادتها

لَا تفارق مادّتها التي هي البدن النّفـس بـها هي نـفـس

وكذلك الأمر بالنسبة للبدن:

الbody بهما هو body مادّة للنفس التي هي صورتها

كلّ مادّة

لَا يفارق صورته التي هي النفس . البدن بما هو بدن

فإذا لم يكن من مجال للنفس كى تفارق البدن، فلا يكون هناك مجال للارتباط باخر غيره.

وإن قيل: هذا يلزم منه امتناع الموت الذي من خلاله ترك النفس البدن
الذي كانت تدبّره.

فإنه يقال: نعم هناك موت، وهناك متاركة وانفكاؤ ما بين النفس والبدن، لكن لا بما هما نفس وبدن، حيث عرفت أنّ النفس صورة، والصورة لا مجال لها من مفارقة مادّتها، وكذلك الأمر بالنسبة للبدن، غير أنّ المتاركة بين أمرين إن قيل لهم: نفس وبدن، فباعتبار ما كان، حيث إنّ ذلك الأمر المجرّد الذي كان يقوم

بمهمة تدبير البدن انعدم من حيث كونه نفساً، وكذلك البدن فإنّه ينعدم من حيث كونه بدنًا، ولا يلزم من ذلك الانعدام المطلق، حيث إنّ للنفس البشرية نحو آخر من الوجود غير الوجود التعلقي الانفعالي، كالوجود العقلي المحسّن، أو الوجود الخيالي، وفساد النفس على مستوى النحو الأول لا يلزم منه الفساد على مستوى كلّ نحو، والنفس بعد ترك البدن لا تكون نفسها، وبالتالي لا مجال للتناسخ، وذلك لأنّه لا نفس لكي ترتبط، فهي من قبيل السالبة بانتفاء الموضوع، حيث لا موضوع للنفس التي تفارق البدن حتى يبحث في أمر ارتباطها ببدن آخر.

إشارات النص

الفرق بين الصورة والطبيعة

قال المصنف رحمه الله: «... وأما الفرق بين الصورة والطبيعة فهو أنّ اسم الطبيعة واقع بالاشتراك على معانٍ ثلاثة مترتبة بالعموم والخصوص، فالعام ذات، والخاص مقوّم، والأخصّ المقوّم الذي هو المبدأ الأول للتحريك والتسكين لا بالعرض، ولا بالقسر.

فالاسم الطبيعة متناول للمعنى الثالث من الجهات الثالث بالاشتراك الصناعي للاسم، والثاني من الجهتين كذلك كلفظ الإمكان، وأما الصورة فكما علمت هي الجزء الذي يكون به الشيء بالفعل، وهي نفس الطبيعة في البساطة بحسب الذات وغيرها بالاعتبار؛ لأنّ العنصر البسيط - كالماء مثلاً - جزءه الصوري بالقياس إلى تقويم النوع صورة، وبالقياس إلى كونه مبدأ للآثار الملائمة - مثل البرودة والرطوبة - طبيعة، وأما المركبات فإنّها لا توجد بالفعل بسبب الطبيعة بالمعنى الثالث، بل بسبب صورة أخرى ترد عليها من المبدأ الفيّاض بحسب فطرة ثانية، فلا جرم كانت صورها الترتكيبية مغايرة لطبعاتها..»^(١).

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع، مؤلفه الحكيم الإلهي والفيلسوف الرباني

لفظ النفس

«... الشيء الذي يقع عليه اسم النفس، وإن كان يجوز في بعض أنواعه أن يتبرأ عن البدن حيث يزول التعلق الذي بينه وبين البدن، ولكنه لا يتناوله اسم النفس من حيث ذاته وجوهره، بل من حيث له علاقة مع البدن، ويجوز أن يكون للشيء في ذاته وجوهره اسم يخصّه، وله اسم من جهة ما هو مضاد إلى غيره، مثل الفاعل، والمنفعل، والأب، والابن، وقد لا يكون له اسم من جهة جوهره، ولكن من جهة قيامه إلى غيره، مثل الرأس، واليد، والجناح، ومتى أردنا أن نعطيها حدودها من جهة أسمائها بما هي مضافةً أخذنا تلك الأشياء الخارجة عن جواهرها لكنّها ذاتية لها بحسب الأسماء التي لها تلك الحدود، والنفس إنّما نسمّيها نفساً من جهة أنها تفعل في الأجسام أفعالاً مخصوصة، وأمّا بحسب جوهرها فلا تسمى نفسها إلا باشتراك الاسم، بل الاسم الخاص بها العقل لا النفس، ولذلك سمّت الأوائل القوى الغير جسمانية إذا كانت مباشرة لتحريك الأفلاك نفوساً، وسمّوا المحرّكات بالتعشّق عقولاً...»^(١).

إذن هناك أمور عدّة لا بدّ من الالتفات إليها، ليكون المطالع لهذا الدليل الذي أُقيم لإبطال التناسخ على بيّنة من أمره:

١. لا نفس من دون بدن إلا على نحو المجاز، وذلك لأنّ لفظ النفس اسم لمبدأ الآثار التي نراها تترتب على بدن الإنسان مثلاً، لا من حيث ذاته وجوهره، بل من حيث كونه مدبراً لذلك البدن، ومبدأً لآثاره المتعددة.

صدر الدين محمد الشيرازي مجدد الفلسفة الإسلامية، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الرابعة، ١٤١٠ هـ - ١٩٩٠ م: ج ٢، ص ٢٤٦ - ٢٤٧.

(١) المباحث المشرقة في علم الإلهيات والطبيعيات، للإمام فخر الدين محمد بن عمر الرازي، تحقيق وتعليق: محمد المعتصم بالله البغدادي، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٠ هـ - ١٩٩٠ م: ج ٢، ص ٢٣٣ - ٢٣٤.

٢. ذاتيات كُل بحسب جهة اعتباره، ومن ثم فالارتباط بالبدن من ذاتيات ذلك الجوهر المدبر للبدن لا من حيث ذاته وجوهره بل من حيث كونه نفساً.
٣. لو تحرّدت النفس عن البدن وتخلّت عن الارتباط به لا تكون نفسها إلّا باعتبار ما كان.

التعليمات الحكيمية

قال المصنف رحمه الله: «... وتوضيح هذه الدعوى بتقديم مقدمة هي: أن المادّة في كُل شيء أمر مبهم لا تحصل له أصلاً إلّا باعتبار كونه قوّة شيء ما، والصورة أمرٌ محصلٌ بالفعل، به يصير الشيء شيئاً... فبعد تمهيد هذه المقدمة يتقطّن الليب منها بأن كُل حقيقة تركيبية فإنّها إنما تكون تلك الحقيقة بحسب ما هو منها بمنزلة الصورة، لا ما هو منها بمنزلة المادّة. فإن المادّة من حيث إنّها مادّة مستهلكة في الصورة استهلاك الجنس في الفصل، إذ نسبتها إليها نسبة النقص إلى التهام، والضعف إلى القوّة...»^(١).

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع، مصدر سابق: ج ٢، ص ٣٣ - ٣٤.

النص الرابع

التناسخ والمعاد الجسماني

وستعلم^(١) الفرق بين التناسخ والمعاد الجسماني بوجه مشرقي، وكذا بينه وبين ما وقع في قوم موسى عليه السلام، كما حكى الله تعالى عنه بقوله: ﴿وَجَعَلَ مِنْهُمُ الْقِرَدَةَ وَالْخَنَازِيرَ﴾ (المائدة: ٦٠).

فالتناسخ بمعنى انتقال النفس من بدنٍ عنصريٍّ أو طبيعيٍّ إلى بدن آخر منفصلٍ عن الأول، حالٌ، سواءً كان في النزول - إنسانياً كان وهو النسخ، أو حيوانياً وهو المنسخ، أو نباتياً وهو الفسخ، أو جمادياً وهو الرسخ - أو في الصعود، وهو بالعكس من الذي ذكرناه، وإن كان إلى الجرم الفلكي، كما ذهب إليه بعض العلماء^(٢)، وحكى الشيخ الرئيس عنه^(٣)، وصوب ما قاله في نقويس البليه والمتوسطين، من أنها تتعلق بعد انقطاعها بالموت الطبيعي عن هذا البدن إلى جرم فلكي.

(١) في: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع، مصدر سابق: الباب الحادي عشر، في المعاد الجسماني وما يرتبط به من أحوال الآخرة ومقامتها.

(٢) يقصد الفارابي. راجع: المبدأ والمعاد، أبو علي سينا، الشيخ الرئيس، باهتمام: عبد الله نوراني، جامعة طهران، ١٣٦٣ ش: ص ١١٤.

(٣) راجع الشفاء، الإلهيات، مكتبة آية الله المرعشي، ١٤٠٤ هـ: ص ٤٣١؛ الإشارات والتنيهات، أبو علي سينا، الشيخ الرئيس، دفتر نشر كتاب، قم، ١٤٠٣ هـ: ص ٣٥٥ و٣٧٨.

الشرح

لقد اشتمل هذا النص على الأمور التالية:

١. الإشارة إلى أن الأبحاث اللاحقة سوف تميّز ما بين التناسخ والأمور الثلاثة التالية: • المعاد الجسماني.

• ما جرى في قوم موسى عليه السلام.

• جعل بعض الناس قردة وخنازير.

حيث قد يُدعى أن هذه الأمور الثلاثة ترتفع مع التناسخ من ثدي واحد، وبالتالي لم يقال بامتناع الأخير، وبجواز وقوع الثلاثة الأشقاء له بحسب زعم صاحب هذا الادعاء؟

أو يمكن عرض هذا المدعى من خلال قاعدة حكم الأمثال في ما يجوز وفي ما لا يجوز واحد، والأمور الثلاثة المذكورة مثل التناسخ، فلم لا يكون الحكم واحداً، سيما أن القواعد والقضايا العقلية - كقاعدة حكم الأمثال - لا تختص. سوف يتم التعرّض لذلك في محله وفي أوانه ومن وجهة نظر فلسفية، وذلك حين التعرّض لقول المصنف: «وليس لقائل أن يقول: ما قررتكم في إبطال النقل بعينه جاري في تعلق النفوس إلى الأبدان في النشأة الآخرة»^(١).

٢. الإشارة إلى تعريف التناسخ، وذكر أقسامه المتعددة. وهي: المنسخ، السنسخ، الفنسخ، والرسوخ.

أمّا التناسخ فهو انتقال النفس من بدن عنصري أو طبيعي إلى بدن آخر منفصل عن الأول، ولعل تقييده البدن الذي تنتقل عنه النفس بالعنصري والطبيعي ليس إلا توضيحاً، ولا مجال للاحتجاز هنا، كيف والتناسخي

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع، مصدر سابق: ج ٩، ص ٣١ و ص ٢٠٩.

يحرص على أن لا نشأة آخرة إلا هذه النشأة، وأبدان هذه النشأة ليست إلا عنصرية أو طبيعية؟

أما تقييد البدن المنتقل إليه بأنه آخر فهو على سبيل الاحتراز، وذلك لأنّ رجوع الروح إلى بدنها بعد أن تركته بسبب النوم، فليس من التناسخ في شيء، وذلك لأنّها عادت إلى نفس البدن، وليس في ذلك العود ما يحقق ثمرة التناسخ المرجوة من قبل أهله، حيث زعموا أنّ التناسخ هي عملية تكامل للنفس المقصرة، وهذا لا يكون إلا إذا انتقلت إلى بدن آخر.

وأما الأقسام الأربع للتناسخ فقد تم تعريفها وذكرها السبزواري في منظومته:

إنساً وحيواناً وجماداً ونما نسخ ومسخ رسخ فسخ قسماً

«أي ذلك المذكور من مجموع الأربعة قسم مجموع هذه الأربعة، أعني إنساً، وحيواناً، جماداً ونما. نشر على ترتيب اللف^(١)، والمراد بالنما النمو الذي هو فعل لإحدى قوى النبات، ذكره وأراد به النبات.

٣. وأشار إلى رأي في التناسخ، هو أنّ بعض النفوس تتعلق بعد تركها للبدن بالجسم الفلكي، قد صوّب هذا الرأي الشيخ الرئيس مما كان سبباً في الحملة عليه، وهذا أمرٌ سوف يعالج في الأبحاث اللاحقة من هذا الكتاب^(٢).

إشارات النص

التناسخ والمعاد الجسماني

قال المصنف: وستعلم الفرق بين التناسخ والمعاد الجسماني.

لقد تعرض رحمه الله للفرق بينهما في غير موضع، وقد كان الموضع الأقرب هو ما ذكره في معرض دفعه لإشكال يقول: «... ما قررت في إبطال النقل جارٍ

(١) شرح المنظومة، مصدر سابق: قسم الحكمـة، ج ٥، ص ١٩٦.

(٢) الحكمـة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، مصدر سابق: ج ٩، ص ٣٦ و ص ٤٠.

في تعلق النفوس إلى الأبدان في النشأة الأخرى، فإنّ البدن الآخروي إذا استعد لتعلق نفس به فلا بد أن يفيض عليه من الواهب نفس جديدة مدبرة إياه، فإذا تعلقت هذه النفس المترقبة عن الدُّنيا به لزم تعلق نفسيين ببدن واحد، وهذا ممتنع، فما هو جوابك فهو بعينه جوابنا^(١)، والإشكال هذا يمكن تقريره من خلال القياس التالي:

كلّ ما يلزم من اجتماع نفسيين على بدن واحد	حال
المعاد الجسmani	يلزم منه اجتماع نفسيين على بدن واحد
.. المعاد الجسmani	حال

لقد كان أحد الأدلة على امتناع التناسخ هو لزومه لاجتماع نفسيين على بدن واحد، والمعاد الجسmani بحسب زعم صاحب الإشكال يلزم منه ذلك اللازم، إذن فالقائلون بالمعاد الجسmani إما أن يرفعوا اليد عن الكبري، أو يقعوا نهباً لإشكال الترجيح بلا مرّجح، حيث لا فرق بين المعاد الجسmani والتناسخ البّتّة، أو يلزمهم تخصيص القواعد العقلية التي لا سيل لتخصيصها.

الجواب سيوافقك مفصلاً عند معالجة الشك الثالث من الشكوك الخمسة الباقية لأصحاب النقل.

ما هو التناسخ

لقد تعرّض المصنّف رحمة الله لتعريف التناسخ وأنّه انتقال النفس من بدن عنصريّ أو طبيعيّ إلى بدن آخر منفصل عن الأوّل، وقد قسمه إلى قسمين: نزوليّ وصعوديّ، وأشار إلى أنّ كلاً منها ينقسم إلى أربعة أقسام: نسخ، ومسخ، ورسخ، وفسخ. وهذا النقل ليس شاملًا لكلّ نفس، وهذا ما يمكن توضيجه من خلال

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع، مصدر سابق: ج ٩، ص ٣١.

العرض التالي: «وأجمع غيرهم (التناسخية الذين هم أقل الحكام تحصيلاً، حيث قالوا بامتناع تجرّد شيء من النفوس) من الحكام الأوائل والأواخر على أنَّ الكاملين من السعداء تتصل نفوسهم بعد المفارقة بالعالم العقلي، وتنال من البهجة من السعادة (ما لا عين رأت، ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر) غير منقطعة لذاتِهم، ولا متناهية مسرارِهم».

وأمّا غير الكاملين من السعداء، كالمتوسّطين منهم، والناقصين في الغاية، والأشقياء على طبقاتهم، فقد اختلفوا في معادهم:

فذهب المنكرون للتناسخ كالمعلم الأول وأتباعه من المتقدّمين والمتأخّرين إلى أنَّ نفوسهم، وإن تجرّدت بالكلية عن الأبدان، لكن تبقى معدّبة في ظلمة الجهل والحجب الخلقيَّة الرديَّة، إمّا أبداً، إن كان الجهل مرتكباً والأخلاق في غاية الرداءة، ويزول عنها بعد زمان إن كان الجهل بسيطاً والخلق الردي ليس في الغاية. وذهب القائلون بالتناسخ كهرمس وأغاثاذيمون وأنبازقلس وفيشاغورث وسocrates وإفلاطون^(١) وغيرهم من حكماء اليونان ومصر وفارس وبابل والهند والصين إلى أنَّ نفوسهم لا تجرّد بالكلية، بل تنتقل إلى تدبير بدن آخر.

لكنَّهم اختلفوا في جهة الانتقال، وهذا قوله: «ما من ملَّة من الملِل إلَّا وللتanaxخ فيها قدمُ راسُخ»، واحتلافهم في كيفية النقل:

- فمنهم من جوَّز انتقال النفس إلى تدبير بدن غير بدنها، ولكن بشرط أن ينتقل إلى بدن من نوع بدنها، كمن تدبير بدن إنساني إلى تدبير بدن آخر إنساني، لا إلى غير نوعه، كمن تدبير بدن إنساني إلى تدبير بدن فرنسي أو طيري.
- ومنهم من جوَّز ذلك إلى غير النوع أيضاً، ولكنه اشترط أن لا يكون في الحيوان إلَّا إلى بدن حيواني.

(١) سوف تقف في ما يأتي على مدى صحة هذه النسبة لأولئك الأمجاد الأمثل.

- ومنهم من ذهب إلى تجويز الانتقال من البدن الإنساني إلى البدن النباقي.
- ومنهم من يجوز - ذلك - من الأبدان الإنسانية إلى الأجسام الجمادية، وهؤلاء يسمون انتقال النفس الإنسانية إلى بدن آخر إنساني نسخاً، وإلى بدن حيواني مسخاً، وإلى جسم النبات فسخاً، وإلى جسم الجماد رسخاً.
- وميل صاحب إخوان الصفا إلى جواز انتقالها إلى جميع هذه الأقسام متربدة فيها أزماناً طويلة، أو قصيرة، إلى أن تزول الهيئات الرديئة، ثم تنتقل منها إلى العالم الفلكي الخيالي...»^(١).

(١) شرح حكمة الإشراق (للسهروردي)، تأليف: العلّامة محمود بن مسعود كازروني، المعروف بـ(قطب الدين الشيرازي)، باهتمام: عبد الله نوراني، مهدي محقق، نشر: مؤسّسه مطالعات إسلامی دانشگاه تهران (الدراسات الإسلامية في جامعة طهران) ٢٠٠١ م: ص ٤٥٦ - ٤٥٧.

النص الخامس

التناسخ الملاكتي

وأماماً تحولُّ النفِس مِن نشأة الطبيعةِ الدنيويةِ إلى النشأةِ الأخرويةِ، وصيرورتُها بحسبِ ملائكتها وأحوالها مصورةً بصورةً أخرىَ حيوانيةً أو غيرِها، حسنةٌ بهيَّةٍ نورِيَّةٍ أو قبيحةٌ رديَّةٌ ظلمانيَّةٌ سبعيَّةٍ أو بهيميةٍ، متخلفةٌ الأنواع، حاصلةٌ مِن أعمالها وأفعالها الدنيويةِ الكاسبةِ لتلك الصورِ والهياكلِ، فليس ذلك مخالفًا للتحقيقِ، بل هو أمرٌ ثابتٌ بالبرهان، محقٌّ عندَ أئمَّةِ الكشفِ والعيانِ، مستفادٌ مِن أربابِ الشرائعِ الحقةِ وسائرِ الأديانِ، دلتُ عليه ظواهرُ النصوصِ القرآنيةِ والأحاديثِ النبويةِ، بل الكتابُ والسنةُ مشحونَ^(١) بذكرِ تجسُّمِ النفوسِ بصورِ أخلاقِها وعاداتِها ونياتِها واعتقاداتِها، تصرِّحًا وتلوِّحًا، كما في قوله تعالى: ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٌ يَطِيرُ بِجَنَاحِيهِ إِلَّا أُمُّ أَمْثَالُكُمْ مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾ (الأنعام: ٣٨)، وقوله تعالى: ﴿وَجَعَلَ مِنْهُمُ الْقِرَدَةَ وَالْحَنَازِيرَ وَعَبَدَ الطَّاغُوتَ﴾ (المائدة: ٦٠)، وقوله تعالى: ﴿فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ﴾ (البقرة: ٦٥)، وقوله تعالى: ﴿شَهَدَ عَلَيْهِمْ سَمْعُهُمْ وَبَصَارُهُمْ وَجُلُودُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ (فصلت: ٢٠) - وشهادةُ الأعضاءِ بحسبِ هيئاتها المناسبةِ لملائكتها الحاصلةِ مِن تكثيرِ أفعالها في الدنيا - وقوله تعالى: ﴿يَوْمَ تَشَهَّدُ عَلَيْهِمْ أَلْسِنَتُهُمْ وَأَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ (النور: ٢٤)؛ فصورةُ الكلِّ مثلاً،

(١) مشحونان، كما في بعض النسخ.

ولسانه، أو صوته الذي بواسطة لسانه، تشهد بعمله الذي هو الشر، وعلى سوء باطنه وعادته، وكذا غيره من الحيوانات الالكتة تشهد عليها أعضاؤها بفعلها السيئة. وقوله تعالى: ﴿وَنَخْشِرُهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَلَىٰ وُجُوهِهِمْ﴾ (الإسراء: ٩٧)، وقوله تعالى: ﴿لَهُمْ فِيهَا رَفِيرٌ وَشَهِيقٌ﴾ (هود: ١٠٦)، وقوله تعالى: ﴿قَالَ اخْسُوا فِيهَا وَلَا تُكَلِّمُونِ﴾ (المؤمنون: ١٠٨) إلى غير ذلك من آيات النسخ.

وأماماً ما وقع في الحديث فك قوله صلى الله عليه وآله: «يُحشر الناس على وجوه مختلفة»^(١)، أي: على صور مناسبة لأعمالها، المؤدية إلى ضمائرها ونياتها وملكاتها المختلفة، وقوله صلى الله عليه وآله: «كما تعيشون تموتون، وكما تナمون تُبعثون»^(٢)، وروي عنه أنه قال صلى الله عليه وآله: «يُحشر [بعض] الناس على صورة تحسُّن عندها القردة والخنازير»^(٣) وفي الحديث أيضاً ما معناه: (من خالف الإمام في أفعال الصلاة يُحشر ورأسه رأس حمار)^(٤). فإنه إذا عاش في المخالفية التي هي

(١) الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، جار الله محمد بن عمر الزمخشري، منشورات البلاغة: ج ٤، ص ٦٨٧، سورة النبأ: ١٨.

(٢) عوالي اللاي العزيزية في الأحاديث الدينية، ابن أبي جمهور الأحسائي، تصحيح: مجتبى العراقي، دار سيد الشهداء: ج ٤، ص ٧٢، الحديث ٤٦؛ الكامل في التاريخ، ابن أثير الجزري، دار صادر، بيروت، ١٣٨٥ هـ: ج ٢، ص ٦١.

(٣) كنز العمال، علاء الدين محمد المتقي الهندي، مكتبة التراث الإسلامي، حلب: ج ٣، ص ٨٣، الحديث ٥٦٠٥، بتغيير طفيف.

(٤) صحيح البخاري، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة: ج ١، الحديث ٦٩١؛ صحيح مسلم، محمد فؤاد عبد الباقي، دار الحديث، القاهرة، ١٤١٢ هـ: الحديث ٤٢٧؛ من لا يحضره الفقيه، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٤٠٤ هـ: ج ١، ص ٣٩٢، الحديث ١١٦١.

عينُ البلاهةِ تَمْكَنْتُ فيهِ، ولتَمْكَنْ صَفَةُ الْحَمَاقَةِ فيهِ يُحَشِّرُ عَلَى صُورَةِ حَمَارٍ^(١)، وَفِي حَدِيثٍ آخَرَ فِي صَفَةِ الْمَنَافِقِينَ: «يَلْبِسُونَ لِلنَّاسِ جَلْوَدَ الصَّانِ وَقُلُوبُهُمْ كَالْذَّئَابِ»^(٢).

هذا كُلُّهُ بحسبِ تَحْوُلِ الْبَاطِنِ مِنْ حَقِيقَةِ الْإِنْسَانِيَّةِ - قَوَّةً أَوْ فَعَلًا - إِلَى حَقِيقَةِ أُخْرَى بِهِيمِيَّةٍ أَوْ سَبْعِيَّةٍ.

وَبِالجملة: ثَبُوتُ النَّقْلِ عَلَى هَذَا الْوَجْهِ تَحْوُلُ بحسبِ الْبَاطِنِ، ثُمَّ حَشْرُ الْأَرْوَاحِ إِلَى صُورَةِ تَنَاسِبُهَا فِي الْآخِرَةِ أَمْرٌ وَرَدَ فِي جَمِيعِ الْأَدِيَانِ، وَلَذَا قِيلَ: (ما مِنْ مَذْهَبٍ إِلَّا وَلِلتَّنَاسُخِ فِيهِ قَدْمٌ رَاسِخٌ)^(٣).

وَظَيَّقَ أَنَّ مَا هُوَ مَنْقُولٌ عَنْ أَسَاطِينِ الْحَكْمَةِ كِإِفْلَاطُونَ وَمَنْ قَبْلَهُ مِنْ أَعْظَمِ الْفَلَاسِفَةِ مِثْلِ سَقِراطَ وَفِيَثَاخُورَتَ وَأَغَاثَادِيمُونَ وَأَنْبَاذَقْلَسَ، مِنْ إِصْرَارِهِمْ عَلَى مَذْهَبِ التَّنَاسُخِ لَمْ يَكُنْ مَعْنَاهُ إِلَّا الَّذِي وَرَدَ فِي الشَّرِيعَةِ بحسبِ النَّشَأَةِ الْآخِرَةِ.

وَكَذَا مَا نُقلَّ عَنِ الْمَعْلِمِ الْأَوَّلِ مِنْ رَجُوعِهِ مِنْ إِنْكَارِ التَّنَاسُخِ إِلَى رَأِيِّ أَسْتَاذِهِ إِفْلَاطُونَ، كَانَ فِي هَذَا الْمَعْنَى مِنْ ابْعَادِ النَّفُوسِ الْإِنْسَانِيَّةِ الرَّدِيَّةِ النَّاقِصَةِ فِي الْعِلْمِ وَالْعَمَلِ أَوْ فِي الْعِلْمِ فَقَطُّ، إِلَى صُورِ تَنَاسُخٍ

(١) أَسْرَارُ الْآيَاتِ، مَلَّا صَدْرَا، مَقْدِمَةٌ وَتَصْحِيفٌ: مُحَمَّدُ خَواجَيُّ، اِنْجِمنُ حَكْمَتِ وَفَلْسِفَهِ إِيرَان، طَهْرَان، ١٣٦٠ ش.

(٢) كَمَالُ الدِّينِ وَتَمَامُ النِّعَمَةِ، الشَّيْخُ الصَّدُوقُ، مُحَمَّدُ بْنُ بَابُوِيِّهِ الْقَمِيِّ: ج٢، ص٥٥٢، الْبَابُ ١٥، الْحَدِيثُ ١؛ ضَعِيفُ الْجَامِعِ الصَّغِيرِ، مُحَمَّدُ نَاصِرُ الدِّينِ الْأَلْبَانِيُّ، الْمَكْتَبُ الْإِسْلَامِيُّ: الْحَدِيثُ ٦٤١٩.

(٣) الْمَلَلُ وَالنَّحْلُ، مُحَمَّدُ عَبْدُ الْكَرِيمِ الشَّهْرُسْتَانِيُّ، دَارُ الْمَعْرِفَةِ، بَيْرُوتُ، الطَّبْعَةُ الثَّالِثَةُ، ١٤١٤هـ: ج٢، ص٦٠٦.

نفوسها، أما المجرمة الشقية فإلى صور الحيوانات المختلفة المناسبة^(١) لأخلاقها وعاداتها الرديئة التي غلبت عليهم في الدنيا، وأما السليمة المتوسطة فيها، أو الناقصة في العلم الكاملة في العمل، فإلى صور حسنة بهية مناسبة لأخلاقهم أيضاً، وذلك لأن التناصح على المعنى المشهور الذي ذهب إليه التناصيّة مبرهن البطلان، محقق الفساد، وأما النفوس البالغة إلى حد العقل بالفعل، أي الكاملون في العلم، سواءً كملوا في العمل أو توسلوا فيه، فالجميع متتفقون على خلاصهم من الأبدان طبيعية كانت أو أخروية، سواءً كان النقل الذي قالوا به حقاً أو باطلاً؛ لكونهم منخرطين في سلك العقول المقدسة عن الأجرام والأبعاد، كما عن الحركات والمواد.

(١) في بعض النسخ: مناسبة.

الشرح

البحث في هذا النص إنما هو حول التناسخ الملكوي، وأنه ليس من التناسخ الذي ثبت امتناعه، وبعبارة أخرى: يريد المصنف رحمة الله لها أن يفرق ما بين تحول النفس من نشأة الطبيعة إلى النشأة الأخروية، وصيرورتها متضورة بالصور المختلفة، منها الحيوانية، ومنها السبعية، ومنها الشيطانية، ومنها الملكية، وكل ذلك بحسب الملوكات التي يحصل عليها الإنسان من خلال الأعمال والأفعال الدنيوية التي يكتسبها، ويدمن على فعلها وتكرارها.

و قبل الذهاب في هذا الموضوع، بما يناسب المقام من بحث، لا بأس بالانطلاق من قاعدة قياس يتم من خلاله دمج الموضوع، ثم نأخذ في تفصيله. أما القياس الذي يتضمن التفريق بين التناسخ والتحول المشار إليه، فهو التالي:

لا شيء من تحول النفس ذلك التحول بمحال

محال

. لا شيء من تحول النفس ذلك التحول بتناسخ

وذلك لأنّ غير المحال غير المحال، فالتحول المذكور غير محال، وهو غير التناسخ الذي تم إثبات استحالته.

الكلام كل الكلام في صغرى القياس السابق، والذي هو من الشكل الثاني، حيث أفادت بأن ذلك التحول ليس بمحال، بل سمعت كلام المصنف رحمة الله في هذا النص حيث قال: «... بل هو أمر ثابت بالبرهان، محقق عند أئمّة الكشف والعيان، مستفادٌ من أرباب الشرائع الحقة وسائر الأديان، دلت عليه ظواهر النصوص القرآنية والأحاديث النبوية...».

لكنه اكتفى بذكر شواهد من القرآن والسنّة، فيستفاد من ظواهرها وقوع

هذا التحول، وهو ما سوف نقف عليه، بعد أن نذكر ما ينهض بالبرهان، وشيئاً ممّا عند أهل الكشف والعيان، وذلك حرضاً على عدم ترك فجوة قد تعرقل سلاسة البحث وتسلسله.

تجسم الأعمال

لقد حظيت هذه المسألة باهتمام ملحوظ من قبل أهل الحكمة والعرفان، فأمعنا في عرضها وبسطها، ودفع ما يمكن أن يرد عليها، وحشدوا لإثباتها الكثير من الآيات والروايات، ثم بكم ليس بالقليل من المكاشفات. أمّا الذي يمكن عدّه برهاناً لإثبات مثل هذا التجسم فيمكن عرضه من خلال المقدمات التالية، وهي ما سوف تتضمن أكثر فأكثر في الأبحاث المتأخرة من هذا الكتاب، حيث يتمّ البحث هناك حول المعاد الجسدي، وما يتعلّق به من لذة وألم وجنة ونار.

١. يولد الإنسان خلواً من الملائكة بأسرها.
٢. هناك آثار تنتقش في صفحة الإنسان جراء قيامه بالأعمال المختلفة، الخارجية والذهنية، وإلا فعمل ولا عمل سواء، ويترتب على هذا عبىّة التكليف بالأحكام الشرعية الصادرة من الشارع الحكيم.
٣. انتقاش هذه الآثار ليس على شاكلة واحدة، فالبعض يزول سريعاً، والبعض يرسخ، والسرّ في هذا التفاوت غالباً ما يكون تكرار الفعل المساند لوجود ذلك الأثر.
٤. الآثار المنتقشة ليست وجودات منفصلة عن النفس، بل توجد والنفس بوجود واحد، وذلك بناءً على ما هو محقق في محله من اتحاد العلم والعالم والعلوم، وكذلك العمل والعامل والمعمول.
٥. حقيقة كل شيء بصورته، وصورة كل شيء بما لديه من ملائكة، فالذي صير الكلب كلباً ليس صورته، أي شكله الخارجي، وإنما ملائكة مسانحة لوجوده،

بل هي عين وجوده، وبالتالي فأينما وجدت هذه الملائكة وجد الكلب حقيقةً.

٦ . فإذا ما أدمَنَ الإنسان على فعلٍ يتجَّزَّع ملَكَةً ما، فإنَّ ذاته تتحوَّل إلى صورةٍ

تناسب حقيقة وفحوى تلك الملكة، فالذِي يدمَنُ المكر والخداع والرُوغان، لا يهْنأ

له عيشٌ من دون أن يجسِّد هذا البيت الذي يُنسبُ لـأمير المؤمنين عليه السلام:

يعطيك من طرف اللسان حلاوةٌ ويروغ عنك كما يروغ الثعلب^(١)

بل يشعر من استبدَّت به ملَكَةً - مليحةً كانت أم قبيحةً - بتقدُّر خاطر إذا لم

يمارس الفعل الذي يناسبها، فتتجَّزَّع اللصُّ المحترف مثلاً يستحِيَ أن يُرى غير

متلبِّس بسرقة شيءٍ ما:

وإني لأشتحي من الله أن أرى أجر جر حبلاً ليس فيه بغير^(٢)

إذن فهذه الأفعال كانت بمنزلة الأمور المعدَّة لحركة النفس حرفة جوهريَّة

من صورة إلى أخرى، لا على نحو التجافي والانفصال، وإنما على نحو التكامل

والاتصال، وهذه الصورة التي آلت إليها النفس هي جزاؤها، وهو الذي

سيكون مصدر سرورها أو غمَّها وهمَّها وعداها.

أمّا الآيات التي اعتمد عليها لتأييد ما قد تم تحقيقه بالبرهان فهي كثيرة،

استعرضها المصنف لدى تفسيره لقوله تعالى: ﴿فَالَّيْوَمُ لَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئًا وَلَا

تُخْرَجُونَ إِلَّا مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ (يس: ٥٤)، فـ«هذه الآية ونظائرها - كقوله تعالى:

﴿هَلْ تُخْرَجُونَ إِلَّا مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ (النمل: ٩٠)، وقوله: ﴿وَأَنْ لَيْسَ لِلنَّاسِ إِلَّا

مَا سَعَى * وَأَنَّ سَعْيَهُ سَوْفَ يُرَى﴾ (النجم: ٣٩ - ٤٠)، وقوله: ﴿يَوْمَ تَحِدُّ كُلُّ نَفْسٍ

مَا عَمِلَتْ مِنْ حَيْرٍ مُّحْضَرًا﴾ (آل عمران: ٣٠)، وغيرها - نصوص جلية وبراهن

(١) حياة الحيوان الكبرى، كمال الدين الدميري، تحقيق: أحمد حسن بسجع، دار الكتب العلمية، ١٤٢٤هـ: ج ١، ص ٥١.

(٢) المستطرف في كل فن مستطرف، الأ بشيمي، دار ومكتبة الهلال: ج ١، ص ٢٤٦.

واضحة على أن الشواب والعقاب في دار الآخرة إنما يكونان بنفس الأعمال والأخلاق الحسنة والسيئة، لا بشيء آخر يرتّب عليها.

فالمذموم والمؤلم والنعمة والنقمـة والجنة والنار في دار القرار هي نفس صور الأعمال والآثار، كما دل عليه قوله صلى الله عليه وآله: (إنما هي أعمالكم تردد إليكم)^(١)، قوله: (إِنَّ الْجَنَّةَ قِيَّانٌ، وَإِنَّ غَرَاسَهَا سُبْحَانَ اللَّهِ)^(٢)... فالعقوبات الإلهية الواصلة إلى المجرمين كما أنها ليست من باب الانتقام الواقع عليهم من منتقـم منفصل مبـاين يوقع الآلام والشدائد عليهم، ويوصل المكاره والمحن إليـهم، فكذلك ليست الآلام والمكاره أموراً خارجـة عن ذاتهم وصفاتهم، مترتبـة عليهـا، بل الأفعال القبيحة الواقعـة منهم في الدنيا بواسـطة ما في ضـمائـرهم ونيـاتـهم صارت ملكـةً راسـخـةً في نفـوسـهم، وانحرـفت بـسبـبـها فـطـرـتـهم الأصلـيـةـ، توجـبـ لهم تصـورـاتـ باطلـةـ وأفـكارـاً مـؤـلـمةـ مـوـحـشـةـ مـوـجـودـةـ بـوـجـودـ أخـرـويـ يـنـاسـبـهاـ، فـيـطـلـعـ علىـ أـفـئـدـهـمـ ماـ كـانـ مـسـتـكـنـاـ فـيـهاـ.

ولو تيسـرـ للـشـقـيـ الفـاجـرـ أـنـ يـشـاهـدـ باـطـنـهـ فـيـ الدـنـيـاـ بـنـورـ الـبـصـيرـةـ، لـرـآـهـ مشـحـونـاـ بـأـصـنـافـ السـبـاعـ وـالـشـيـاطـيـنـ وـأـنـوـاعـ الـوـحـوشـ وـالـهـوـامـ، مـشـلـ لـغـضـبـهـ وـشـهـوـتـهـ وـحـقـدـهـ وـحـسـدـهـ وـعـجـبـهـ وـرـيـائـهـ وـمـكـرـهـ وـحـيلـتـهـ، وـهـيـ لـاـ تـزـالـ تـفـرـسـهـ وـتـنـهـشـهـ، إـلـاـ أـنـهـ مـحـجـوبـ عـنـ مـشـاهـدـتـهـ، فـإـذـاـ رـفـعـ هـذـاـ الـحـجـابـ وـانـكـشـفـ الـعـطـاءـ

(١) المغني عن حمل الأسفار في الأسفار، أبو الفضل زين الدين العراقي، تحقيق: أبو محمد أشرف بن عبد المقصود، مكتبة الطبرية، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ: ج ٢، ص ١٠٦٤، الحديث ٣٨٥٢.

(٢) ترتيب الأمالي، للمشائخ الثلاثة، تحقيق: محمد جواد محمودي، مؤسسة المعارف الإسلامية، قم، الطبعة الثانية، ١٤٣٠هـ: ج ٢، ص ٣١١، الحديث ٨٤٤؛ سلسلة الأحاديث الصحيحة، محمد ناصر الدين الألباني، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ: ج ١، القسم ٢، ص ٢١٤، الحديث ١٠٥.

ووضع في قبره عاينها^(١) وقد تمثلت بصورها وأشكالها الموافقة لمعاناتها. وعلى هذا القياس حكم الأعمال الحسنة الواقعة من أهل السعادة الأخروية المchorة في القيامة بصورة ملذةٍ حسانٍ، من حورٍ وغلماً، وجنةٍ ورضوانٍ، فإنّ حقيقة تلك الصور هي موجودة معه، مخفية في باطنها، وإنّما تصير حاضرة مشهودة له يوم القيامة بواسطة رفع الحجاب؛ لقوله تعالى: ﴿فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَا أُخْفِي لَهُمْ مِنْ قُرَّةِ أَعْيُنٍ جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ (السجدة: ١٧)^(٢).

إشارات النص

التناسخ في جميع الأديان

بناءً على هذا المعنى الحق للتناسخ الذي علمت آنَّه عبارة عن تحول النفس من نشأة الطبيعة الدنيوية إلى النشأة الأخروية، وصيرورتها بحسب ملkapتها وأحوالها مchorة بصورة من الصور المناسبة لتلك الملkapات والأحوال، يصبح حضور التناسخ أمراً مؤكداً في كل شريعة حقة، وحكمة مستقيمة، وذلك لأنّ كلاً منها له كلام في مصير هذه النفس وما لها، فهي إما مسرورة منعمّة، وإما محزونة مغتمّة، وهذا ما يمكن تلخيصه من خلال القياس التالي:

المعاد الجساني موجود في كل شريعة

التناسخ المذكور معاد جساني

٠٠. التناسخ المذكور موجود في كل شريعة

(١) ﴿كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ * لَتَرَوْنَ الْجَحِيمَ﴾ (التكاثر: ٦ - ٥).

(٢) تفسير القرآن الكريم، تأليف: صدر المتألهين محمد بن إبراهيم صدر الدين الشيرازي، الطبعة الثالثة، ٢٠٠١ م: ج ٥، ص ٢٢١ - ٢٢٢.

الفصل الثاني^(١)

في إبطال التناسخ بأقسامه

والإشارة إلى مذاهب أصحابه ، وهدم آرائهم

(١) انظر: الشفاء، الطبيعتيّات، النفس، انتشارات بيدار، قم، الطبعة الحجرية: ج ٢، ص ٣٠٢؛ المباحث المشرقيّة، فخر الدين الرازى، انتشارات بيدار، قم، الطبعة الثانية، ١٤١١ هـ: ج ٢، ص ٣٩٧؛ المبدأ والمعاد، صدر المتأمّلين الشيرازي، تصحيح: سيد جلال الآشتيايى، انجمن حكمت وفلسه ایران: ص ٣٢٨.

تمهيد

يمكن عرض الأمور التي حفل بها هذا الفصل من خلال التالي:

١. البدء بعرض أسفخ الآراء، وهو رأي التناسخية الذين يذهبون إلى امتناع تحرّد شيء من النقوس.
٢. تناول مذهبين لطائفه أخرى تذهب إلى جواز التناسخ ووقوعه، وهما:
 - من اعتقد بأنّ باب الأبواب إنّما هو البدن الإنساني، وهم أهل التناسخ التزولي.
 - من اعتقد بأنّ باب الأبواب ليس هو إلّا البناء، وهم من أهل التناسخ الصعودي.
٣. عرض حجج أربع: عامتين يبطل من خلاهما التناسخ صعوداً ونزولاً، وخاصّتين يبطل من خلاهما ضرب من الضربين المذكورين دون الآخر.
٤. دفع إيرادات تورد تارةً على الحجج، وأخرى على ما يورد على تلك الإيرادات.
٥. التعرّض لحكمة عرشية اعتمد المصطف إليها في إبطال التناسخ التزولي، وقد تم التعرّض لكلّ ما تقدّم من خلال تسعه عشر نصّاً، هي الآتية:

النص الأول

تناسخ الأقل تحصيلاً

أما إبطال ما قاله بعض التناسخية، وهو انتقال النفوس الإنسانية من أبدانهم إلى أبدان الحيوانات المناسبة لها في الأخلاق والأعمال من غير خلاف^(١)، كما ذهب إليه شرذمة قليلة من الحكماء المعروفين بالتناسخية، وهم أقل الحكماء تحصيلاً، وأسففهم رأياً؛ حيث ذهبوا إلى امتناع تحرُّد شيءٍ من النفوس بعد المفارقة من البدن المخصوص؛ لأنَّها جرميَّة دائمُه التردد في أبدان الحيوانات وغيرها، فهو أخفُّ مؤونةً، وأسهلُ مأخذًا، وذلك لأنَّا نقول: لا يخلو إما أن تكون منطبعة في الأبدان أو مجردةً، وكلاهما محال.

أما الأول فلما عرفت من استحالة انتباع النفوس الإنسانية، ومع استحالته منافٍ لمذهبِهم أيضاً، لامتناع انتقال المنطبعات - صوراً كانت أو أعراضًا - من محلٍ إلى محلٍ آخر مبائِن للأول.

وإنما قيَّدنا المحل الآخر بالمبائن لأن للصور الطبيعية استحالاتٍ وانتقالاتٍ ذاتيةً واستكمالاتٍ جوهريةً من طور إلى طور، والأبدان أيضاً تتحول بحسب الكمية والكيفية - بل النوعية أيضاً - على وجه الاتصال، وذلك غير مستحيل، كما مرَّ في عدَّة مواضعٍ من هذا الكتاب.

(١) في بعض النسخ: خلاص.

وأمّا الثاني فلأنّ العناية الإلهيّة تأبى ذلك؛ لأنّها مقتضيّة لِإيصال كلّ موجود إلى غايتها وكماله، وكمال النّفس المجردة، أمّا العلميُّ فبصيرورتها عقلاً مستفاداً فيها صورُ جميع الموجودات، وأمّا العمليُّ فبانقطاعها عن هذه التّعلقات، وتخليلتها عن رذائل الأخلاقِ ومساويِّ الأعمال، وصفاءِ مرآتها عن الكدورات، فلو كانت دائمَة التردد في الأجسادِ من غير خلاص إلى النّشأة الأخرى ولا اتصال إلى ملوكِ ربّنا الأعلى، كانت منوعةً عن كمالها اللاقى بها أبد الدّهر، والعناية تأبى ذلك.

الشرح

لقد شرع المصنف رحمه الله بدحض مذاهب التناسخية مبتدئاً بأسفهم رأياً، وأقلهم تحصيلاً، وذلك لخفة مؤونة دحشه، حيث إنّ هذا المذهب قائم على أنّ النفس جرميّة ماديّة لا تغادر بدنها حتّى ترتبط بأخر، هذا هو مصيرها بحسب زعم هؤلاء، فهي أسيرة هذه النّسأة، دائم التردد في أبدانها الحيوانيّة المناسبة لها في الأخلاق والأعمال.

و قبل الخوض في دحشه مزعمه هؤلاء، لا بأس بعرض دعواهم من خلال القياس التالي: كلّ النفوس جرميّة

لا شيء من النفوس الجرميّة بمجرّدة عن البدن بعد المفارقة

: لا شيء من النفوس بمجرّدة عن البدن بعد المفارقة

وبالتالي فلا نفس بعد المفارقة وإلا هي مرتبطة ببدن حيوان من الحيوانات المناسبة لها في الأخلاق والأفعال، وهذا قد يستشف منه أنّ معتقدي هذا المذهب لا يرون انتقال النفس إلا من بدن إنسان إلى بدن حيوان، وذلك فيما إذا كان صاحب النفس شقيّاً، وهذا يؤول بدوره إلى التناسخ حيث يفرض ذلك التردد المزعوم للنفس أن ترتبط ببدن آخر بعد المفارقة، وهو غير البدن الذي كانت مرتبطة فيه قبلها.

أمّا ردّ هذه الدعوى فمن خلال الطريقة التالية:

الفرض: النفوس موجودة، وهناك مفارقة للنفوس لأبدانها.

المدعى: بطلان القول بعدم تحرّك النفوس المفارقة عن البدن، وأنّه لا بدّ من انتقالها إلى بدن آخر.

البرهان: نسأل أصحاب هذا الرأي عن مرادهم من أنّ النفس جرميّة، أي جرميّة بمعنى أنها منطبعة، أم جرميّة مجرّدة؟ وهي على كلا المعنيين منتقلة من بدن بالمفارقة إلى آخر بعدها.

يمكن صياغة هذا البرهان من خلال القياس الاستثنائي التالي:

لو كانت النفوس ممتنعة التجدد بعد المفارقة لجرميتها للزم إما انتقال الصورة من محل إلى آخر، أو معاندة العناية الإلهية، وبالتالي باطل بكل شقيه، فالمقدم مثله. أما الملازمة ما بين المقدم والشقة الأولى من التالي فلأنّ النفس وهي صورة منطبعة، انتقلت من محلٍ لأخر، أو لابد أن تنتقل إلى محلٍ آخر، وذلك لجريمتها وانطباعها، حيث إنّ الجرمي المنطبع لا يتجرّد عن المحل، وإلا فهو خلف كونه منطبعاً.

وأما بطلان هذا الشق فهو ما يمكن عرضه من خلال القياس التالي:

صورة جرمية منطبعة	النفس
لا شيء من الصور المنطبعة	بمنتقل من محلٍ لأخر
. . لا شيء من النفس	بمنتقل من محلٍ لأخر

أما الصغرى فهي مفاد مزعمه هؤلاء الذين يُعرفون بالتناسخية، وأما الكبرى فهي مما قام الدليل عليه، وبالتالي فلا تردد وانتقال للنفوس في الحيوانات وغيرها من الأجسام، والتناسخ هو انتقال النفس من بدن لأخر، إذن فلا تناسخ.

وأما الملازمة ما بين المقدم المذكور والشقة الثاني لل التالي، فلأنّ النفس المجردة ذات كمالات مناسبة لشأنها على صعيد العلم والعمل، فأما كمالاتها اللاقعة بها على الصعيد الأولى فبصيرورتها عقلاً مستفاداً فيها صور جميع الموجودات، وأما كمالاتها اللاقعة بها على الصعيد الثاني فالتخلية عن رذائل الأخلاق والتحلية بمكارها، وبعبارة أخرى: بما أنّ الله تعالى قد خصّ النفس الإنسانية بقوّي العقل النظري والعقل العملي، فقد أراد أن يصل من خلاها إلى الكمالات المسانحة لكلّ منها، فأما كمالات العقل النظري فهو الانطلاق بالعقل الهيولاني مروراً بالعقل بالملكة، والعقل بالفعل، وصولاً إلى العقل المستفاد «.. من العقل الفعال المسئي بروح القدس في لسان الشرع، وهو المعلم الشديد القوى، والمؤيد بإلقاء الوحي

للانبياء...»^(١)، وأمّا كمالات العقل العملي فهي الانطلاق أيضاً من التجلية مروراً بالتخلية والتحلية، ووصولاً إلى الفناء بمراتبه الثلاث: المحو، والطمس، والمحق. وقد أشار الحكيم السبزواري إلى مراتب كلّ من العقليين النظري والعملي بقوله:

فما هو استعداد الأولي
وعقلُ استعدادُ كسبِ المدركة
بالفعل ذو استعداد الاستحضارِ
والعقل حيث انعدم استعدادُ
سمّي بالعقل الهيواني
من أوليات له بالملكة
للنظريات بلا أنظارِ
واستحضر العلوم مستفادُ

هذه هي مراتب العقل النظري، وأمّا مراتب العقل العملي فهي في الأبيات التالية:

تجلية تخلية وتحلية محو وطمس محق أدر العملا تخلية تهذيب باطن يُعد تخلية إنْ صار للقلب الخلّي فناً شهود كلّ ظهور بفعله الأفعال يمحو الحق ^(٢)	ثمّ فنا مراتب مرتفقة تجلية للشرع أَنْ يمتثلا عن سوء الأخلاق كبخيل وحسد عن الرذائل الفضائل الحُلّي مستهلكاً بنور النُّور
--	---

إذن فلننفس مثل هذه الكمالات، والقول بترددّها الدائم في الأبدان يحول دون وصولها إلى هذه الكمالات، وهو نحو من القسر الدائمي الذي ثبت امتناعه، وهو لون من ألوان المصادمة للعناية الإلهية التيأخذت على عهدها إيصال الموجود إلى الكمالات الالائفة به، بل صاحب العناية جلّ وعلا أوجد الأشياء ولكلّ كماله المناسب الذي أُريد له الوصول إليها، على نحو الأكثرية أو الدوام.

(١) درر الفوائد، مصدر سابق: ج ٢، ص ٣٧٧.

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

أَتَضْحِي أَيْضًاً بَطْلَانَ هَذَا الشُّقَّ مِنْ تَالِي القياسِ الْاسْتَثنائِيِّ الَّذِي سَقَنَاهُ لِإِثْبَاتِ امْتِنَاعِ هَذَا الْمَعْنَى مِنَ التَّنَاسُخِ، وَهُوَ مَا يُمْكِنُ أَنْ نَصْدِرَهُ ثَانِيَةً بِصُورَةِ الْقِيَاسِ التَّالِيِّ، إِمْعَانًاً فِي تَوْضِيْحِهِ، وَزِيادَةً فِي تَسْلِيْطِ الضَّوءِ عَلَيْهِ:

تردد النفوس المجردة في الأبدان تأبه العناية الإلهية

كلّ ما تأباه العناية الإلهية متنع

٠٠: تردد النفوس المجردة في الأبدان ممتنع

ثم نأخذ هذه النتيجة لتكون كبرى في القياس التالي:

الناسخ تردد للنفوس المجردة في الأبدان

تردد النفوس المجردة في الأبدان ممتنع

التناصح . متن

إشارات النص

الأسخف رأياً

قال المصنف رحمة الله: «واعلم أنّ أسفاف الفلسفة رأياً في التناخ، وأقلّهم تحصيلاً، طايفة ذهبوا إلى امتناع مفارقة شيء من النقوس عن الأبدان؛ لأنّها جرمية السنخ، متربدة في أجساد الحيوانات.

فِيَقَالُ لَهُمْ إِنَّ هَذِهِ النُّفُوسُ إِنْ كَانَتْ مُنْطَبَعَةً، فَمَعَ مَصَادِمَتِهِ لِلْبَرْهَانِ عَلَى تَحْرِيدِ النُّفُوسِ الْإِنْسِيَّةِ يَنْأِي مَذْهَبِهِمْ لِامْتِنَاعِ انتِقالِ الصُّورِ وَالْأَعْرَاضِ مِنْ مَحْلٍ إِلَى آخَرٍ، وَإِنْ كَانَتْ مُجْرَّدَةً فَالْعِنَايَةُ إِلَهِيَّةٌ مُقْتَضِيَّةٌ لِإِيْصَالِ كُلَّ مُوْجُودٍ إِلَى كُمَالِهِ وَغَایِتِهِ، كُمَالُ الْإِنْسَانِ فِي النِّشَاءِ الثَّانِيَةِ سُوَاءٌ كَانَ سَعِيدًاً أَوْ شَقِيقًاً. أَمَّا الَّذِينَ سَعَدُوا فِي الْجَنَّةِ، وَأَمَّا الَّذِينَ شَقَّوْا فِي النَّارِ». ^(١)

(١) الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، محمد بن إبراهيم صدر الدين الشيرازي، مع حواشى الحكيم المحقق الحاج ملا هادي السبزواري، مؤسسة التاريخ العربي: ص ٢٣٨.

والذي أفاده المصنف رحمه الله في الأسفار، وكذلك في الشواهد هو تمام ما أفاده كُل من شارحي حكمة الإشراق: قطب الدين الشيرازي، وشمس الدين محمد شهرزوري، إِلَّا أَنَّه أشار إلى فساد أصل مبناهم، وهو أن النفوس الإنسانية مجرمية، فهو مصادم للبرهان الذي أثبت تجرد هذه النفوس وعدم جرميتها.

انتقال الأعراض محال

قال المعلم الثاني رحمه الله: «الأعراض والصور المادّية وجودها في ذاتها هو وجودها في موضوعاتها، فلا يصح عليها الانتقال عن موضوعاتها، بل تبطل عنها، والنفوس المادّية هي صور مادّية، والنفس الإنسانية ليست هي صورة مادّية، إذ هي غير منطبعة في المادة...»^(١).

«والبرهان المشهور فيه: أن العرض لا يخلو إِمّا أن يكون محتاجاً إلى الموضوع، أو لا يكون.

فإن لم يكن محتاجاً إلى الموضوع، امتنع أن يعرض له ما يصيره محتاجاً إلى الموضوع؛ فإنّ الغني بذاته لا يصير محتاجاً إلى شيء آخر لعارض يعرض له. وإن كان محتاجاً، فلا يخلو إِمّا أن يكون محتاجاً إلى موضوع معين، أو موضوع غير معين، ومحال أن يكون غير معين؛ لأنّ الشيء المعين لا يقتضي أي شيء كان، فإذاً لابدّ من موضوع معين، فإذاً خصوصيته متعلقة بذلك الموضوع، فإذاً يمتنع أن يفارق ذلك الموضوع...»^(٢).

أمّا كلام المعلم الثاني فيمكن عرضه من خلال الطريقة التالية:
الفرض: العرض هو الموجود في نفسه لغيره، ووجوده في نفسه عين وجوده

(١) التنبيه على سبيل السعادة، التعليقات.. رسالتان فلسفيتان: الفارابي، حقّقه: الدكتور جعفر آل ياسين، رقم التعليقة ٣١، نشر: حكمت، الطبعة الأولى، إيران، ١٤١٢هـ: ص ١٣٧.

(٢) المباحث المشرقية، طبعة: دار الكتاب العربي، مصدر سابق: ج ١، ص ٢٥٣.

لغيره الذي هو الموضوع.

المُدّعى: امتناع انتقال العرض من موضوعه لآخر.

البرهان: يمكن عرضه من خلال القياس الاستثنائي التالي:

لو جاز انتقال العرض عن موضوعه لوجود ولو آنًاً ما من دون موضوع،
وال التالي باطل فالمقدم مثله.

أمّا بطلان التالي فلأنّ العرض متقوّم الوجود بموضوعه، فهو الحال المفترض
في وجوده إلى ما يحّل فيه، فما فرضناه عرضًا لا يكون كذلك، هذا إذا جوّزنا
بقاءه، وإلا فيكون جوهراً، والجواهر لا مجال له لكي يعرض على موضوع، فهو
الماهية التي إذا وجدت في الخارج وجدت لا في موضوع.

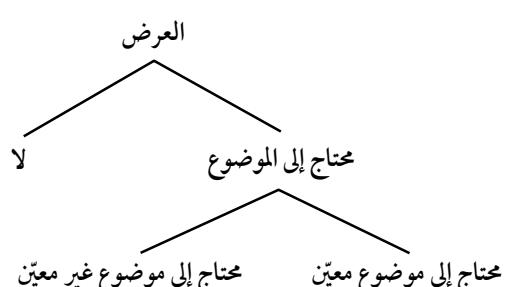
وأمّا في حال انعدامه، فلا عرض حتّى يقال بانتقاله إلى موضوع آخر.

وأمّا البرهان المشهور فيمكن عرضه أيضًا من خلال الطريقة نفسها:

الفرض: العرض هو الموجود في نفسه لغيره، ووجوده في نفسه عين وجوده
لغيره.

المُدّعى: امتناع انتقال العرض من موضوع لآخر.

البرهان: يمكن عرض هذا البرهان بعد المرور على المخطط التالي:



أمّا البرهان فهو ما يمكن عرضه من خلال القياس الاستثنائي التالي:

لو جاز انتقال العرض من موضوعه إلى آخر لكان إمّا غير محتاج إلى

موضوع، أو كان محتاجاً إلى موضوع معين أو غير معين، وبالتالي باطل بشقوقه الثلاثة، فالمقدم مثله.

وبالتالي فانتقال العرض عن موضوعه إلى آخر محال.

أمّا الملازمة فقد أوضحتها المخطط المذكور.

وأمّا بطلان التالي بشقوقه الثلاثة فهو المحتاج إلى تبيين، وهو ما يمكن عرضه من خلال التالي:

٠ انتقال العرض مع عدم الاحتياج: هذا شقٌّ من الشقوق الثلاثة المذكورة، وهو أنّ العرض الذي يُدعى انتقاله عن موضوعه هو غير محتاج إلى موضوع. ما وجہ بطلان ذلك؟

الجواب: لو كان العرض غير محتاج إلى موضوع فلما ينتقل إلى موضوع؟

فانتقاله لموضوع من دون حاجة إليه في وجوده ترجيح بلا مرجح.

وإن قيل: عرضت له الحاجة، فهو وإن كان مستغنياً بذاته عن الموضوع لكن الاحتياج طرأ عليه وعرض له.

الجواب: يمتنع مثل هذا العروض، وذلك لأنّ الغني بذاته لا يحتاج لفعل العارض.

٠ انتقال العرض مع الاحتياج إلى موضوع معين: إذا كان العرض محتاجاً في وجوده إلى موضوع معين خاصّ، وقد كان موجوداً له فانتقاله عنه إلى آخر، هو خلف احتياجه إلى ذلك الموضوع المعين الذي يشتمل على خصوصية موجودة فيه دون غيره من الموضوعات الأخرى.

٠ انتقال العرض مع الاحتياج إلى موضوع غير معين: يمكن عرض هذا الامتناع من خلال الطريقة التالية:

الفرض: (أ) عرض معين موجود للموضوع (ب)، وهو محتاج في وجوده لموضوع غير معين.

المُدّعى: امتناع أن يكون موضوع (أ) وهو معين غير معين.

البرهان: يمكن عرضه من خلال القياس الاستثنائي التالي:

لو كان موضوع العرض المعين غير معين، للزم اقتضاء المعين غير المعين، وبالتالي باطل، فالمقدم مثله.

إذن وبعد هذا التطواف من خلال هذا البرهان نصل إلى نتيجة وفق هذا البرهان المشهور تفيد بأنّ انتقال الأعراض، وكذلك الصور الماديّة، ممّا لا يجوز، وبالتالي لا مجال لما ذهب إليه أولئك الأقل تحصيلاً من الفلاسفة.

النص الثاني

باب الأبواب

وأمّا إبطال ما ذهب إليه طائفة أخرى غير هؤلاء في هذا الباب، فنحن ذاكروه، وهو ضربان آخران:

• أحدهما: ما نسب إلى المشرقيين^(١) أنَّ أول منزل للنور الإسفيهـ الصيصية الإنسانية، ويسمونها باب الأبواب لحياة جميع الأبدان الحيوانية والنباتية، وهذا هو رأي يوذاسف التناسخي القائل بالأكوار والأدوار، وهو الذي حكم بأنَّ الطوفان النوحـي يقع في أرضها، وحدَر بذلك قومـه، وقيل: هو الذي شَرَع دين الصابئـة لطهورـت الملك، فقالوا: إنَّ الكاملين من السُّعداء تتصل نفوسُهم بعد المفارقة بالعالم العقلي والملاـء الأعلى، وتنال من السعادة ما لا عين رأت، ولا أذن سمعـت، ولا خطرـ على قلب بشـر، وأمّا غيرـ الكاملين من السعداء - كالمتوسطينـ منهم والناقصينـ في الغاية - والأشقياءـ على طبقاتهمـ، فتنتفـل نفوسُهم من هذا البدـن إلى تدبـير بدنـ آخر من النوع الإنسانيـ لا إلى غيرـه. وبعضـهم جوزـ ذلك ولكنـ اشترطـ أن يكونـ^(٢) إلى بدنـ حيوانيـ. وبعضـهم جوزـ النقلـ من البدـن الإنسانيـ إلى البدـن النباتيـ أيضاـ، وبعضـهم إلى الجمـادـ أيضاـ.

(١) راجع: مجموعة مصنفات شيخ الإشراق شهاب الدين السهروردي، تصحيح: هنري كربن، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، إیران، الطبعة الثالثة، ١٣٨٠ ش: ج ٢، ص ٢١٧.

(٢) في المبدأ والمعاد: أن لا يكون في الحيوان إلا إلى.

أيضاً، وإليه ميل إخوان الصفا.

• وثانيهما: مذهب القائلين بالنقل من جهة الصعود، فزعموا أن الأولى بقبول الفيض الجديد هو النبات لا غير، وأن المزاج الإنساني يستدعي نفساً أشرف، وهي التي جاوزت الدرجات النباتية والحيوانية، فكل نفس إنما تفliest على النبات فتنقل في أنواعه المتفاوتة المراقب، من الأنقض إلى الأكمل^(١) حتى تنتهي إلى المرتبة المتاخمة لأدنى مرتبة من الحيوان كالنخل، ثم تنتقل إلى المرتبة الأدنى من الحيوان كالدود مترقية منها إلى الأعلى فال أعلى حتى تصعد إلى رتبة الإنسان متخلصة إليها من المرتبة المتاخمة لها.

ولنذكر حججاً على إبطال هذين المذهبين بعضها عامة يبطل بها التناسخ مطلقاً، وبعضها خاصة يبطل بها أحد الوجهين ليكون الناظر على بصيرة في طلب المذهب الحق في سلوك الآخرة.

(١) في بعض النسخ: من الأكمل إلى الأنقض.

الشرح

يمكن عرض محتويات هذا النص من خلال الأمور التالية:

١. الإشارة إلى ضررين من التناصح: النقل نزولاً، والنقل صعوداً.
٢. الإشارة إلى أنَّ الذي صير النقل صعوداً تارةً ونزولاً آخر، إنَّما هو الاختلاف في أول منزل للنفس، أَهُو البدن الإنساني أم النباتي؟
٣. الإشارة إلى أنَّ يوذاسف هو القائل بأنَّ البدن الإنساني هو باب الأبواب لحياة جميع الأبدان، حيوانية كانت أم نباتية، وأنَّ التناصح إنَّما هو من نصيب نفوس غير الكاملين. وإليك هذه الأمور الثلاثة من خلال العنوانين التاليين:

١. النقل النزولي

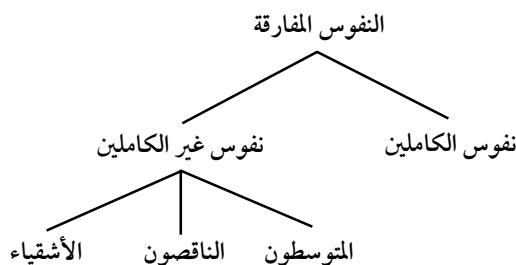
يمكن تناول هذا الضرب من انتقال النفوس بعد مفارقة البدن من خلال:

١. صاحب هذا القول وهو يوذاسف التناصخي، القائل بالأدوار والأكور، وهذا الأمر سوف نرجئه إلى إشارات هذا النص، وذلك لعدم مساسه بفكرة هذا النص، هناك سوف نتعرَّض لهذا الفيلسوف التناصخي، ونظريَّته التي اشتهر بها، والتي تسمى بنظرية الأكور والأدوار.
٢. باب الأبواب: المراد بالباب البدن الذي تتخذه النفس الإنسانية مرَّاً لها تعبَّر من خلاله إلى بدن آخر، وذلك بحسب الهيئات والملكات التي تتمكن فيها وتركت هي إليها.

وأمَّا المراد بباب الأبواب فهو الباب الذي ليس قبله باب، والبدن الذي ليس قبله بدن، وهو - بحسب رأي يوذاسف ومن قبله من الحكماء المشرقيين - الصيصيَّة الإنسية، أي البدن الإنساني، وذلك لأنَّ «... الصيصيَّة الإنسية خلقت تامةً، يتَّسِّى بها جميع الأفاعيل، وكان مزاجها أعدل الأمزجة، واستعدادها لقبول الفيض العقلي أكمل من سائر الأبدان، ولكونها أتم وأعدل وأكمل من غيرها من

الصيادي، صارت هي المتعلق الأول، وأول منزل للنور الأسفهbd..»^(١). إذن فهذا وجه كون البدن الإنساني بباب الأبواب، والمنزل الأول لذلك النور الحادث بحدوث البدن، فإن لم يتأثر بظلمة هذه الصياديّة خرج ما فيه من القوّة إلى الفعل، ثم وبعد المفارقة يأوي إلى حضرات الذوات القدسية التي ما انفكَ ينظر إليها، ويستيق إلى قربها، وذلك لنوريّته المناسبة لنوريّتها، وإلا فإنه سوف يرتبط بعد المفارقة ببدن حيوان، ثم آخر حتّى يحصل على الكمال الذي يليق به، وبالتالي فسوف يكون سبباً لحياة الأبدان الحيوانية المتعددة، وذلك من خلال مروره منها، وبالتالي فلو لا البدن الإنساني لما نزل ذلك النور، وراح يمرّ في الأبدان المختلفة، فلهذا صحّ أن يقال إنّ البدن الإنساني هو باب الأبواب، وهو باب لحياة جميع الأبدان العنصرية، وهذا يؤدّي إلى القول بأنّ حياة جميع الحيوانات هي بانتقال النفوس الإنسانية إلى أجسادها، وهذا يشعر بأنه لا حيوان غير الإنسان، إلا أنه نسخ البعض وبقى البعض، وبالتالي فإنّ النفوس التي تدبّر الحيوانات التي نراها إنّما هي نفوس إنسانية ناطقة مستنسخة.

٣. دائرة النقل المذكور: يمكن توضيحها من خلال المخطط التالي:



أمّا مصير الكاملين فهو كما أشير إليه في النصّ، فقد ذهب الحكماء المشرقيّون إلى أنّ نفوسهم تتصل بعد المفارقة بالعالم العقلي، لتنال ما تستحقه من كرامة وتقدير «.. وأمّا غير الكاملين من السعداء، كالمتوسطين منهم، والناقصين في

(١) شرح حكمة الإشراق، مصدر سابق: ص ٤٥٨.

الغاية، والأشقياء على طبقاتهم فقد اختلفوا في معادهم:
فذهب المنكرون للتناصح - كالمعلم الأول وأتباعه من المقلّدين والمتأخّرين -
إلى أنّ نفوسهم وإنْ تجرّدت بالكلّية عن الأبدان، لكنْ تبقى معدّة في ظلمة الجهل،
والحجب الخلقيّة الرديّة، إمّا أبداً، إن كان الجهل مرّكباً والأخلاق في غاية الرداءة،
ويزول عنها بعد زمان إن كان الجهل بسيطاً والخلق الرديّ ليس في الغاية.

وذهب القائلون بالتناصح كهرمس وأغاثاذيمون وانباذقس وفيشاغورث
وسقراط وإفلاطون وغيرهم من حكماء يونان ومصر وفارس وبابل والهنود والصين
إلى أنّ نفوسهم لا تتجرّد بالكلّية، بل تنتقل إلى تدبير بدن آخر، لكنّهم اختلفوا في
جهة الانتقال... فمنهم منْ جوّز انتقال النفس إلى تدبير بدن غير بدنها، ولكن
شرط أن تنتقل إلى بدن من نوع بدنها، كمن تدبير بدن إنساني إلى تدبير بدن آخر
إنساني، لا إلى غير نوعه، كمن تدبير بدن إنساني إلى تدبير بدن فرسيّ، أو طيريّ.
ومنهم منْ جوّز ذلك إلى غير النوع أيضاً، ولكنّه اشترط أن لا يكون في
الحيوان إلّا إلى بدن حيواني.

ومنهم منْ ذهب إلى تجويز الانتقال من البدن الإنساني إلى البدن النباتي.

ومنهم منْ يجوّز [ذلك] من الأبدان الإنسانية إلى الأجسام الجمادّية، وهو لاء
يسّمون انتقال النفس الإنسانية إلى بدن آخر إنسانيّ نسخاً، وإلى بدن حيوانيّ
نسخاً، وإلى جسم النبات فسخاً، وإلى جسم الجماد رسخاً، وميل إخوان الصّفا
إلى جواز انتقالها إلى جميع هذه الأجسام، متربّدة فيها أزماناً طويلة أو قصيرة، إلى
أن تزول الهيئات الرديّة، ثم تنتقل منها إلى العالم الفلكي الخيالي»^(١).

لقد اتّضح بما تقدّم وجه كون مثل هذا النقل نزوليّاً، حيث تبدأ هذه الحركة
أثناء هذا النقل من بوابة البدن الأتمّ الأكمل إلى الأدون الأنفع.

(١) شرح حكمة الإشراف، مصدر سابق: ص ٤٥٦ - ٤٥٧.

٢. النقل الصعודי

بعد أن وقفت على النحو السابق من النقل علمت أنه كان نزولياً بسبب باب الأبواب الذي اعتمد هنالك، وأنه البدن الإنساني، ومن ثم فإن الانتقال منه إلى أبدان الحيوانات الأخرى لا شك أنه انتقال من الأنم الأكمel الأرفع إلى الأدون الأسفل، ومن ثم فإن مثل هذه الحركة حركة نزولية، وأماماً هاهنا فالانتقال من الأنقص الأدون وهو البدن النباتي إلى الأرفع فالأرفع، وبالتالي فالحركة لا شك صعودية، والنقل الناتج عنها نقل صعودي.

فإن سألت أصحاب هذا القول: لم كان باب الأبواب عندكم هو البدن النباتي وليس هو الإنساني؟

قالوا: المزاج الأشرف، وهو البدن الإنساني، يستدعي نفساً مناسبة له في الشرف، أي يستدعي نفساً أشرف، والنفس الأشرف هي النفس التي جاوزت النباتية والحيوانية، وبما أن الفيض الجديد لم يكن له ذلك، فلا أهلية له لتدبير المزاج الأشرف، الذي هو المزاج الإنساني، وإنما الذي يوائمه إنما هو المزاج النباتي، الذي يتّخذ منه الفيض الجديد نقطة انطلاق للانتقال في الأبدان مع مراعاة الأشرف فالأشرف حتى يصل إلى المزاج الإنساني، وذلك بعد أن يكون قد مر في النبات على أنواعه وكذلك الحيوان.

ثم وبعد أن أوقفنا المصنف رحمة الله على ضربين آخرين من ضروب النقل والتناسخ، أراد أن يضع أمامنا خطوة طريق مختصرة، تأخذ بأيديينا للمرحلة اللاحقة من البحث، وهي مرحلة إبطال مذاهب التناسخ بأجمعها، وذلك من خلال حجج عدّة، منها العام، ومنها الخاص.

أما العام فهو الذي يبطل به التناسخ مطلقاً صعودياً كان أم نزولياً، وقد عرض حجتين عاممتين.

وأما الخاص فهو الذي يبطل به نحو من التناسخ دون نحو، حيث سوف

تُعرض حجّة لإبطال التناصح النزولي، لا يبطل الصعودي بها، وكذلك تُعرض حجّة لإبطال الصعودي لا يبطل النزولي بها.

إشارات النص

الفلسفه المشرقيون

«أي حكماء بابل وفارس والهند والصين وغيرهم من أهل الذوق»^(١).

يواذاسف والأدوار والأكوار

• يواذاسف «وهو فيلسوف تناسخي من الهند، وقيل: إنه من أهل بابل العتيقة، عالم بالأدوار والأكوار، وقد استخرج سني العالم، وهي ثلاثة ألف وستون ألف سنة، وحكم بأن الطوفان يقع في أرضها، وحضر قومه بذلك، وقيل: هو الذي شرع دين الصابئة لطهمورث الملك...»^(١).

• أمّا المراد بالأكوار والأدوار فقد قال أستاذنا الشيخ حسن زاده آملي حفظه الله: «الأدوار هي الأكوار، وكل دور كور، إلا أن الأكوار هي تكرر الأوضاع الفلكية، والأدوار هي تكرر الدورات الزمانية، فالأدوار تتبع الأكوار، والحوادث الزمانية وأدوارها متتشنة من الأكوار الفلكية»^(٢).

لقد قال ذلك الفيلسوف التناسخي: «بعد عبور هذه المدة (٣٦٠٠٠٠ سنة) تعود أشباه الأجسام، وتتعلق بها هذه الأنفس بعينها، لا نفس جديدة»^(٣)، أي: هناك عدد من النقوس كل دورة، وكل يفارق الأجسام عند انتهائهما وقيام القيمة، ثم تعود تلك النقوس المفارقة للتتعلق بأجسام أخرى شبيهة بالأجسام التي كانت تتعلق بها في الدورة السابقة.

(١) شرح حكمة الإشراق، مصدر سابق: ص ٥٣١.

(٢) شرح المنظومة، مصدر سابق: قسم المنطق، ج ١، ص ٦٩.

(٣) المصدر نفسه: ج ٥، ص ٢٠٨.

النص الثالث

الحجّة العامة الأولى

أمّا الحجّة العامة فهي: أنّ النّفَسَ إِذَا ترَكْتُ تدبِّرَ البدنِ لفسادِ المزاج وخروجه عن قبولِ تصرّفها، فلا يخلو حالها إِمّا أن تنتقل إلى عالم العقل، أو إلى عالم الأشباح الأخرىيّة، أو إلى بدنٍ طبيعيٍ آخرٍ من هذا العالم، أو تصير معلولةً عن تدبِّرِ نفسيّيّ، فالاحتمالاتُ لا تزيدُ عن هذه الأربعة، والأخيران باطلان، فبقى أحدُ الأوّلين، أحدهما للمقرّبين، وثانيهما لأصحابِ اليمين، وأصحابُ الشّمال على طبقاتٍ لكُلّ صنف، فأمّا بطلاًن الآخرين: أمّا بطلاًن التعطيل فلِمَا تقرّرَ من أنّ التعطيل محالٌ، وأمّا التناسخ فلأنّه إذا اشتغلت بتدبِّرِ بدن آخر فذلك البدنُ لابدّ أن يحدُث فيه استعدادٌ خاصٌّ، وقد مرّ في ما سبقَ أنّ النفوسَ بما هي نفوسٌ حادثةٌ، وأنّ حدوثَ الأشياءِ سيّما الجواهرُ لابدّ وأن ينتهي إلى علٍ مفارقٍ غير جسمانيّة؛ لامتناعِ كونِ جسمٍ علّةً لنفس، ولا كونِ صورةٍ طبيعيةٍ علّةً لها، ولا أيضاً كونِ نفسٍ علّةً لها، فإذا لم يكن جسمٌ ولا صورةٌ ولا نفسٌ علّةً للنفس، فالاعتراض كذلك على الوجهِ الأوّلي، ولأنّها تابعةٌ للأمور المذكورة، لكنَّ هذه الكيفيّاتِ الاستعداديّةِ مِن الأمزجةِ وغيرها مخصوصاتٍ ومهيئاتٍ لتأثير المؤثّر العقليّ، فحدوثُ كُلّ صورةٍ أو نفسٍ مِن المبدأ الدائم الفيض لا يتوقفُ إلّا على استعداداتِ القوابل، والذي يقبلُ النّفَسَ هو البدنُ.

فإذن متى حصل في البدن مزاج صالح لقبوها، فبالضرورة يفيض عليها من الواهِب النفس المدبّرة مِنْ غير مهلة ولا تراخ البتة، كفيضان النورِ مِن الشمسي على قابلِ مقابلِ لها.

فإذا حدث البدنُ وفرضنا أنّ نفساً تعلقت به على سبيل التناسخ فلابد أن يفيض عليه نفسٌ أخرى من المبدأ على الوجه الذي بيَّناه، فيلزم أن يكون لبدنٍ واحدٍ نفسانٌ، وذلك باطلٌ؛ لما مضى أنّ لكلّ بدنٍ نفساً واحدةً سيما على طريقتنا من كون كلّ نفسٍ هي نحو وجود البدن الذي لها وتشخصه، ولا يمكن أن يكون موجوداً واحداً ذاتانٍ وجودانٍ، وما من شخصٍ إلّا ويشعرُ بنفسٍ ذاتٍ واحدةٍ له.

وليس لأحدٍ منهم أن يقول: النفس المتناسخة منعت حدوث النفس الأخرى؛ إذ ليس إدحافهما بالمنع أولى من الأخرى، وقد أشرنا إلى أنّ استعداد المادّة البدنية لقبول النفسِ مِن الواهِب للصوري يجري مجراه استعداد الحدار لقبول نور الشمسي استقامةً أو انعكاساً إذا رفع الحجاب من وجهه، فإن كان عند ارتفاع الحجاب ثمّ جسمٌ صقيطٌ ينعكس منه نور الشمسي الواقع عليه إلى ذلك الحدار، أشرق عليه النوران الشمسيان: الاستقامي، والانعكاسي، ولا يمنع وقوع النور الانعكاسيي وقوع النور الاستقامي عليه، فكذلك قياسُ ما نحنُ فيه، لكنَّ اجتماع النفسيين ممتنع، فالتناسخ ممتنع مطلقاً، سواءً كان على وجه الصعود أو لا.

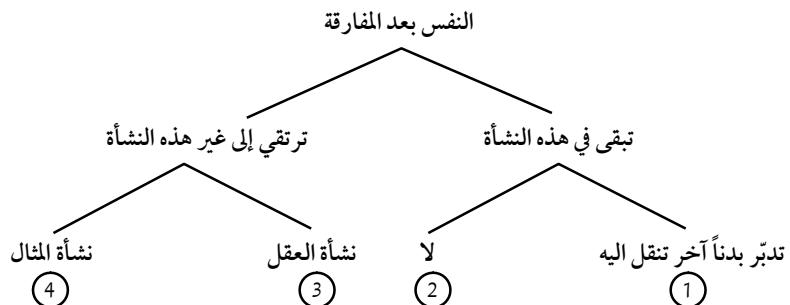
الشجاع

لقد تضمن هذا النصُّ الحاجة العامةً الأولى التي من خلالها يبطل التنازع مطلقاً، نزولاً وصعوداً، والحاجة هذه يمكن عرضها من خلال الطريقة التالية:
الفرض: (أ) نفس مفارقة، تاركة لتدبير بدنها؛ لفساد المزاج، وخروجه عن قبول تصريحها.

المُدّعى: استحالة التناصح وانتقال النفس (أ) إلى بدن آخر.

البرهان: النفس بعد مفارقتها البدن، لها حالات أربع، وذلك من خلال

القسمة التالية:



البحث والكلام في القسمين الأولين، وبالخصوص الأول منهما، حيث إن مربط الفرس عنده، وكذلك بيت القصيد، لذلك سوف نتناول الثاني لسهولة مؤونته، ثم لنفرغ بعدها لعلاج الأول.

أمّا الاحتمال الثاني فيمكن الإشارة إلى بطلانه من خلال القياس التالي:

وجود نفس بلا بدن تدبّره تعطيل

التعطيل الحال

• وجود نفس بلا بدن تدبّره حال

فلو فارقت النفس بدنها الأول وبقيت في هذه النشأة التي هي نشأة الأبدان

من دون بدن تدبّره لكانَت مُعطلةً، والتالي باطل، إذ لا تعطيل في الوجود، فالمقدّم مثله. إذًا فلا وجود لمثل هذه النّفس في ضوء هذا الاحتياط.

وأمّا القسم الأوّل الذي يُراد إبطاله، وهو الذي يفيد بأنّ النّفس المفارقة بقيت في هذه النّسأة، وانتقلت إلى بدن آخر من أبدانها، ثمّ راحت تدبّره، كما هو حال كُلّ نفّس مع بدنها، فيمكن إبطاله - القسم المذكور - من خلال الطريقة التالية أيضًا:

الفرض: (أ) نفس مفارقة لبدها متعلقة ببدن آخر من أبدان هذه النّسأة.

المدعى: امتناع ذلك التعلق والارتباط، الذي هو مفاد التناسخ ومحتواه.

البرهان: هذا البرهان يعتمد الحجّة العامة الأولى التي يُراد من خلالها إبطال التناسخ مطلقاً، نزولاً، وكذلك صعوداً، من خلال القياس الاستثنائي التالي: لو كان التناسخ حقيقةً للزم توارد نفسيين على بدن واحد، لكنّه ممتنع، إذن فالتناسخ ليس بحقّ.

أمّا بيان الملازمة، فلأنّ البدن الذي يُراد انتقال النّفس المفارقة إليه ذو استعداد يؤهله لأن تفاضل عليه نفس من المبدأ الفيّاض، وإلا فلو لم يكن فيه صلاحية ذلك لما صحّ انتقال النّفس المستنسخة إليه، وبالتالي فإنّ كُلّ بدن يوجد في هذه النّسأة توارد عليه نفسان: النّفس المفارقة لبدها، والنّفس التي يستحقّها في ضوء استعداده من المبدأ الفيّاض.

فإن قلت: نعم كُلّ بدن يوجد في هذه النّسأة فإنّه تتجاذبه نفسان كُلّ منها تزيد تدبّرها، وهما: النّفس المستنسخة، والأخرى المفاضة التي يستحقّها البدن لصلاح استعداده، وتمام قابلّته. لكنّ الأولى تحول دون ارتباط الثانية بالبدن، حيث لا مجال في البدن لأكثر من نفس واحدة.

فإنّه يقال: هذا ترجيح بلا مرّجح، إذ ليس إحداهما أولى بالمنع من الأخرى، فلم لا يقال هذا في شأن النّفس المفاضة، وأتها هي التي تمنع المستنسخة من الارتباط بالبدن المستعد؟

وأمّا بطلان اللازم، فهو ما يدلّ عليه أمران: الوجdan، والبرهان.

أما الوجودان فذلك لأنّه ما من شخص إلّا ويشعر بنفس ذات واحدة، وأما البرهان فقد تمّ بحث هذا الأمر في أبحاث الجزء الثامن من هذا الكتاب، حيث قال المصنف رحمه الله: «**بِلِ الْحَقِّ أَنَّ الْإِنْسَانَ لَهُ هُوَيَّةٌ وَاحِدَةٌ ذَاتٌ نَشَأَتْ وَمَقَامَاتٌ، وَيَبْتَدِئُ وَجُودُهُ أَوْلًا مِنْ أَدْنَى الْمَنَازِلِ، وَيَرْتَفِعُ قَلِيلًا إِلَى دَرْجَةِ الْعُقْلِ وَالْمَعْقُولِ، كَمَا أَشَارَ سَبْحَانَهُ:** **﴿هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئًا مَذْكُورًا * إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾** (الإنسان: ٣-١)»^(١).

والبحث في وحدة النفس وكثرتها سوف يأتي لاحقاً مع مزيد من التفصيل، لكن يمكن ختمه هنا بقياس يشتمل على طريقة المصنف رحمه الله ونحو تعاطيه مع هذه المسألة، حيث عدّ النفس نحو وجود البدن، فهي التي تشخصه، وليس للشيء إلّا شخص واحد وهوية واحدة هي نحو وجوده، وهذا مما يدرك بالوجودان. أما القياس فهو التالي:

النفس	هويّة البدن وهذينه
.	هويّة كلّ شيء وهذينه
.	واحدة

وإلّا فلو كان للشيء الواحد هوّيات وهذينات متعدّدة، لما كان واحداً، وقد فرضناه واحداً، فزيادة زيد بالفعل بهويّة واحدة لا بهويّات متعدّدة، والهويّة هي نحو الوجود.

وأمّا أنّ النفس تلعب دور الهويّة بالنسبة للبدن، فلباتها وتغييره، فزيادة هوّيّة الطفولة إلى ما بعدها، مع ما طرأ على بدنها من تغييرات وتطورات، إذن هناك أمر ثابت حافظ لهويّة زيد، والثابت الذي لا يتغيّر من وجاهه هو نفس الإنسان، دون بدنه الذي لا ينفك عن التغيير.

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع، مصدر سابق: ج ٨، ص ١٣٣.

إذن فالتناسخ محال، وذلك لأنّه يلزم منه توارد نفسين على بدن واحد، ومثل هذا التوارد محال، وكلّ ما يلزم منه محال هو محال، إذن فالتناسخ محال.

هذا تمام الكلام في روح الحجّة العامة الأولى، أمّا ما يمثّل إليها بصلة فهو ما تمّ إرجاؤه إلى إشارات هذا النصّ، ومن ثمّ فإنّ مصير النفس المفارقة وما لها إلى نسأة أخرى ليست على درجة واحدة، فهي مثالية تارة، وعقلية أخرى.

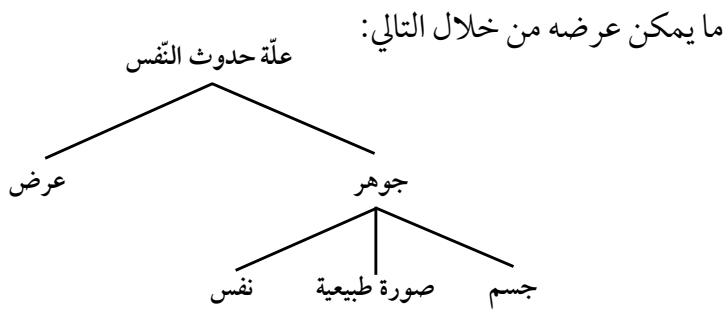
إشارات النصّ

حدوث النفس

لحدوث النفس مدخلية في هذه الحجّة، فهي - أي الحجّة - لا تستقيم من دون حدوث النفس، وهذا ما أشار إليه المصنّف رحمة الله^(١) لما تعرض لمفيض النفس وأنّه جوهر مفارق.

أمّا وجه مدخلية الحدوث فهو يتجلّى بتبرير وجود النفس المفاضة، وذلك تمهيداً للوصول إلى توارد نفسين على بدن واحد. فلكي تفاض النفس الحادثة لابدّ لها من مبدئين: فاعليّ وهو الجوهر المفارق، وقابلّي وهو الاستعداد الخاصّ الذي يلعب دور المخصوص والمهيّئ لتأثير المؤثر، أي المبدأ الفاعليّ الذي هو العقل.

وقد استدلّ المصنّف رحمة الله على أنّ المفيض للنفس إنّما هو ذلك المبدأ الفعليّ، من خلال استعراض ما يمكن أن يلعب دور العلّة لحدوث النفس، وهو ما يمكن عرضه من خلال التالي:



(١) وكذلك الحكيم السبزواري رحمة الله في الحاشية ٢.

أمّا الجسم والصورة الطبيعية فهما غير لائقين بالنهوش بمثل هذا الدور، وذلك لأنّهما أضعف وجوداً من النفس، وقد اشترط في المبدأ أن يكون أقوى وأشدّ وجوداً من الأثر، وأمّا النفس فهو من باب الترجيح بلا مرّجح، إذ لا يمكن للمساوي في الوجود أن يكون مبدأً فاعلياً مساوياً كذلك.

أمّا الأعراض - حيث إنّ الاستعداد عرض - فهي من الأولى بعدم الصلاحية، كيف وجوه مذكورة لم يحدّر بها ذلك الدور، فما وجوده متقوّم بالجوهر أعجز عن ذلك. وقد تمت الإشارة إلى دورها، وأنّه دور إعداديٌّ ومهيّئ لتأثير المؤثّر العقلي الذي هو مبدأ النفس ومفيضها. وبالتالي فإنّ مفيض النفس ليس بعرض، ولا جوهر جسم، ولا جوهر نفس، والأول ماديٌّ وجوداً وإيجاداً، والثاني مجرّد وجوداً لا إيجاداً. إذن فالمفيض - وهو غيرهما - مجرّد عن المادة وجوداً وإيجاداً، ذاتاً وفعلاً، وما ذلك إلا العقل، الذي هو الجوهر المجرّد عن المادة مطلقاً، ذاتاً وفعلاً، وهو: «أمر قدسيٌّ مفارق عن المادة وعلاقتها، سواءً كان صورة أو نفساً أخرى، وذلك الأمر المفارق هو المسمى بالعقل الفعال عند الحكماء، وعند الأوائل وعظماء الفرس سمي (روان بخش) بلغتهم، ووجه التسمية بالعقل أنه صورة مجرّدة معقوله لذاته.... وإنّما سمي بالفعال لوجوه ثلاثة:

أحدها: أنّه موجّد أنفسنا، مخرجها من حدّ الفعل بالقوّة إلى حدّ الفعل بالفعل.
وثانيها: أنّه بالفعل من جميع الوجوه، ليس فيه شيء بالقوّة، وهو كلّ المقولات، بل كلّ الموجودات بوجودها العقلي، فأطلقوا عليه «فعال» مبالغة في الفعل، فعلى هذا كلّ عقلٍ فعالٌ.

وثالثها: أنّه الموجّد لهذا العالم ومبدأ صوره الفائضة منه على موادّها.
وأمّا بيان أنّ ذلك الأمر - العقل الفعال - ليس هو إله العالم واجب الوجود، فهو لأنّه آخر المفارقات العقلية، الذي فيه شوب كثرة، والباري واحد حقّ في

غاية العظمة والجلال...»^(١).

نور الشمس استقامة وانعكاساً

أراد المصنف رحمة الله أن يمعن في دفع دخل مقدر يراد منه منع لزوم توارد نفسيين على بدن واحد، وذلك بأن يزعم أنّ البدن وهو بالقوّة المحسنة - جنيناً كان أو دون ذلك - يستحقّ نفسيين: مستنسخة، وأخرى مفاضة يستدعياها استعداده وقابليةه على نحو التخصيص لا الفاعلية، لكن وبشكل دائم لا يتخلّف ولو لمرة واحدة تحول الأولى دون ارتباط الثانية بالبدن الذي يشتمل على استعداد ارتباطها به.

فذكر - لما أراد أن يمعن - مثلاً محسوساً أراد من خلاله تقريب عدم جدواي ذلك الاقتراح الذي يتضمنه ذلك الدخل، وذلك المثال هو أنّ الجسم الصقيل الذي رفع عن وجهه الحجاب يستقبل نور الشمس مستقيماً أي مباشرة من الشمس، أو منعكساً عن سطح صقيل آخر، ولا مجال لأن يمنع أحد النورين الآخر من الوقوع على ذلك الجسم.

ثم إنّك ألا ترى في ذلك الاقتراح مصداقاً للقسـر الدائمي؟ حيث إنّ البدن يستحقّ دائماً نفساً مفاضة، لكنّ قاسراً يحول دون ذلك وبشكل دائمي.

ثم إنّه لماذا تكون المستنسخة الأولى من المفاضة حتّى يتم الاكتفاء بها دون الأخرى المفاضة، مع اشتراكهما في شأنية الارتباط بالبدن؟

هذا ترجيح بلا مرّجح، وهو محال.

ولسائل أن يقول: التناسخ جائز في نفسه، ولا يوجد مانع يمنع من ارتباط النفس المفارقة ببدن آخر لولا الترجيح بلا مرّجح.

لكنه يقال: إنّها أورد المصنف رحمة الله هذا الكلام جداً بالتي هي أحسن، وكأنّه يريد القول لخصمه: لو جاز التناسخ فأيّ من النفسيين المستتحقّين للارتباط

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع، مصدر سابق: ج ٨، ص ٣٩٨.

بالبدن أولى، مع اشتراكهما في ذلك الاستحقاق. وإنّا فطريقته من كون كلّ نفس هي نحو وجود البدن الذي لها وتشخصه، كافية في إبطال هذا الانتقال. وسوف تسمع في الإشارة اللاحقة كلاماً يدغدغ هذا البرهان.

برهان غير متين

لما أشار الحكيم السبزواري رحمه الله إلى برهان القوم الذي أرادوا من خلاله إبطال التناسخ، وذلك حين قال:

لزوم اجتماع نفسيين على
صيبيحة تناسخاً قد أبطلـا^(١)

علق عليه بقوله: «ولصدر المتألهين قدس سرّه برهان آخر متين...»، وقد فهم هذا الكلام الحكيم الآملي قدس سرّه على أنه «تمييع على عدم م坦ة البرهان المتقدم؛ وذلك لابتنائه على القول بحدوث النفس، وهو -أعني إثبات حدوثه - متوقف على بطلان التناسخ، فيلزم الدور...»^(٢)، وقد أوضح ذلك من خلال تعليقة طويلة لا تخلو المراجعة إليها منفائدة.

(١) شرح المنظومة، مصدر سابق: قسم الحكمـة، ج ٥، ص ١٨٩.

(٢) درر الفوائد، مصدر سابق: ج ٢، ص ٣٩٠.

النَّصْ الْرَّابِعُ

مِنْ كُلِّيَّةٍ

وَأَمَّا مِنْعُ كُلِّيَّةِ الْمَقْدِمَةِ الْمَذَكُورَةِ، أَيْ: فِي ضَانِ الْأَمْرِ عَلَى الْقَابِلِ الْإِنْسانيِّ مِنَ الْمِبْدَا ابْتِدَاءً عَنْدَ اسْتِعْدَادِهِ - مُسْتَنْدًا بِأَنَّ نُفُوسَ النَّبَاتِ اتَّقَلَتْ إِلَى الْحَيَوانَاتِ ثُمَّ صَدَعَتْ مَا تَخَلَّصَ مِنْهَا إِلَى مَرْتَبَةِ الْإِنْسَانِ - فَسَاقَهُ؛ لِأَنَّ ذَلِكَ الْاِنْتِقَالُ إِنْ كَانَ عَلَى سَبِيلِ الْاسْتِكْمَالِ الْجَوْهَريِّ الْمَتَّصِلُ فِي مَادَّةٍ وَاحِدَةٍ لَا فِي مَوَادَّ مَنْفَصِلَةٍ، كَاسْتِكْمَالَاتِ الصُّورَةِ الْإِنْسانيَّةِ مِنْ مِبْدَا تَكُونُنَّهَا إِلَى آخِرِ تَجْرِيَّهَا، فَذَلِكَ لَيْسَ بِتَنَاسُخٍ، كَمَا أَشْرَنَا إِلَيْهِ، إِنَّمَا الْكَلَامُ فِي تَعْلِقِ النَّفَسِ مِنْ بَدْنٍ إِلَى بَدْنٍ آخَرَ مُبَائِنٍ، وَذَلِكَ لِأَنَّ مَادَّةَ النَّبَاتِ إِذَا اسْتَدْعَى بَحْسِبِ مَزَاجِهِ وَاسْتِعْدَادِهِ نَفْسًا فَاسْتَدْعَاءُ الْمَادَّةِ الْإِنْسانيَّةِ بِمَزَاجِهِ الْأَشْرَفِ الْأَعْدَلِ لِلنَّفَسِ أُولَى.

لَا يَقُولُ: مِثْلُ هَذِهِ الْأُولَوَيَاتِ فِي عَالَمِ الْحَرَكَاتِ وَالْاِتَّفَاقَاتِ غَيْرُ مَسْمُوعَةٍ، فَإِنَّ لِبَعْضِ الْأَشْيَاءِ أَسْبَابًا قَدْرِيَّةً غَائِبَةً عَنْ شَعُورِنَا، وَلَوْ اتَّفَقَ النَّاسُ عَلَى أَنْ يَعْرُفُوا أَنَّ الْمَغَناطِيسَ بِأَيِّ مَزَاجٍ اسْتَعَدَ لِلْقُوَّةِ الْجَاذِبَةِ لِلْحَدِيدِ لَمْ يُمْكِنَهُمْ، فَلَيْسَ لِأَحَدٍ أَنْ يَقُولَ: إِذَا اسْتَعَدَ الْمَغَناطِيسُ لِجَذِبِ الْحَدِيدِ فَمَزَاجُ الْإِنْسَانِ أُولَى بِجَذِبِهِ، لِأَنَّهُ أَشْرَفُ، وَذَلِكَ لِخَفَاءِ الْمَرْجَعِ.

لِأَنَّا نَقُولُ: الْمَزَاجُ الْأَشْرَفُ الْأَكْمَلُ يَسْتَدْعِي النَّوْعَ الْأَشْرَفَ الْأَكْمَلَ، وَتَفَاوُتُ الشَّرْفِ فِي الْوُجُودِ بَحْسِبِ درَجَاتِ الْقَرْبِ مِنَ الْمِبْدَا الْأَعْلَى، وَالْبُعْدُ عَنِ الْمَادَّةِ الْأُولَى، فَكَلَّمَا كَانَ أَشَدَّ تَجْرِيَّدًا، وَأَكْثَرَ بِرَاءَةً مِنْ عَوَارِضِ الْجَسْمِيَّةِ وَالْلَّوَاهِقِ الْمَادِيَّةِ، فَهُوَ أَكْمَلُ وِجْدَانًا، وَأَقْرَبُ إِلَى مَنْبِعِ الْوُجُودِ

الخالي عن شوبِ النقصِ وال الحاجةِ، وجذبُ الحديـد ليس مـن مراتـبِ الشرفِ والكمـال ليكونـ^(١) في الإنسـان أكثرـ وأولـى من الجـمـاد.

فإن قالوا: إنـ المـزاجـ الأـشـرـفـ إذا استـدـعـيـ النـفـسـ الأـشـرـفـ الـأـتـمـ، وهـيـ التي جـاـوـزـ الـدـرـجـاتـ النـبـاتـيـةـ وـالـحـيـوانـيـةـ، فـيـجـبـ أـنـ النـفـسـ المـتـعـلـقـةـ هيـ التي اـنـتـقلـتـ عـنـهاـ.

قلنا: هذه دعوى بلا بـيـنـةـ، فإنـ نـفـوسـ الـأـفـلاـكـ شـرـيفـةـ فيـ الغـاـيـةـ وـلـمـ تـنـتـقـلـ إـلـيـهاـ مـنـ الـحـيـوانـ وـالـإـنـسـانـ نـفـسـ، وـلـوـ سـلـمـ فـالـتـجـاـوـزـ وـالـأـنـتـقـالـ لاـ يـلـزـمـ أـنـ يـكـوـنـ مـنـ بـدـنـ إـلـىـ بـدـنـ آـخـرـ بلـ باـسـتـكـمـالـاتـ ذاتـيـةـ مـتـصـلـلـةـ. فالـنـفـسـ الـإـنـسـانـيـةـ الـحـادـثـةـ بـحـدـوثـ مـزـاجـ الـإـنـسـانـ مـنـ لـدـنـ كـوـنـهـ مـنـيـاـ وـجـنـيـنـاـ، إـلـىـ أـنـ تـبـلـغـ إـلـىـ مـرـتـبـةـ الـإـنـسـانـيـةـ، قدـ صـادـفـتـ الـدـرـجـاتـ النـبـاتـيـةـ وـالـحـيـوانـيـةـ عـلـىـ سـبـيلـ اـسـتـكـمـالـ طـبـيعـيـ حـاـصـلـ فـيـ كـلـ طـرـيـقـ الـمـادـةـ وـالـصـورـةـ، وـالـبـدـنـ وـالـنـفـسـ.

وقد سبقـ أـنـ اـسـتـكـمـالـاتـ النـطـفـةـ الـإـنـسـانـيـةـ وـتـحـوـلـاتـهاـ فـيـ أـطـوـارـ الـخـلـقـةـ -ـ حيثـ كـانـتـ جـمـادـاـ، ثـمـ نـبـاتـاـ، ثـمـ حـيـوانـاـ، ثـمـ إـنـسـانـاـ -ـ تـكـوـنـ عـلـىـ هـذـاـ الـوـجـهـ، لاـ ذـيـ زـعـمـهـ الـجـمـهـورـ مـنـ أـنـ هـاـهـنـاـ كـوـنـاـ بـعـدـ فـسـادـ، وـفـسـادـاـ بـعـدـ كـوـنـ، مـنـ صـورـةـ إـلـىـ صـورـةـ أـخـرـيـ مـتـبـاـيـنـةـ الـوـجـودـ، فإنـ ذـلـكـ غـيـرـ صـحـيـحـ، كـمـ مـرـ^(٢)ـ مـنـ بـطـلـانـ تـفـويـضـ فـاعـلـ طـبـيعـيـ تـدـبـيرـهـ فـيـ مـادـةـ إـلـىـ فـاعـلـ طـبـيعـيـ آـخـرـ، عـلـىـ قـيـاسـ تـوـارـدـ الـفـوـاعـلـ الـمـخـتـارـينـ عـلـىـ مـوـضـعـ وـاحـدـ فـيـ صـنـائـعـهـمـ.

(١) في بعض النسخ: يكون. فقرئ: والكمـال يكون... .

(٢) في: الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعـةـ، مصدر سابق: جـ ٨، صـ ٣٤، وـثـانـيـاـ: بما اـعـتـرـضـ بـهـ مـحـقـقـ الإـشـارـاتـ.

وَكَمَا اسْتَحَالَ انتِقَالُ الْفَعْلِ الطَّبِيعِيِّ عَنْ أَحَدِ فَاعْلَيْنِ طَبِيعَيْنِ إِلَى
الْآخَرِ، كَذَلِكَ يُسْتَحِيلُ انتِقَالُ الْفَاعِلِ الْوَاحِدِ مِنْ فَعْلٍ طَبِيعِيِّ إِلَى فَعْلٍ
طَبِيعِيِّ مُبَاينٍ لِلْأُولِيِّ مِنْ غَيْرِ جَهَةِ اتِّحَادِ بَيْنَهُمَا، وَهُوَ الْمَعْنَىُ بِالْتَّنَاسُخِ،
فَيَكُونُ مُحَالاً.

الشرح

وقفت في النص السابق على فحوى الحجّة العامة الأولى، والتي أريد من خلالها إبطال التناصح مطلقاً، أي صعوداً ونزولاً، وذلك من خلال القول بأنّ لازمه توارد اجتماع نفسيين على بدن واحد، وهو ممّا لا يجوز، ووقفت هنالك أيضاً على محاولة لمنع ذلك الاجتماع، حيث تم التسليم بإمكان الاجتماع المذكور لو لا العارض، والذي كان بمنع النفس المستنسخة للأخرى التي يستحقّها البدن بسبب صلاح مزاجه، وصلاحية استعداده، وبالتالي فلا نصيب للبدن الآخر الذي يُراد نقل نفس مفارقة إليه إلا تلك النفس المستنسخة، ثم عالج المصنّف هذا الإشكال بجواب ليس بنهائي هاهنا، وأنّه من باب الترجيح بلا مرّجح، فلِم تكون النفس المانعة هي المستنسخة لا الأخرى المفاضة من الواجب؟

أمّا هذا النص فإنّه قد اشتمل على محاولة أخرى لمنع ذلك التوارد والاجتماع لنفسين على بدن واحد، وهو الذي أفادته الحجّة المذكورة، لكن فرق هذا المنع عن ذاك أنّ المنع هاهنا ارتكز على الاستعداد، حيث إنّ البدن الذي يدعى انتقال النفس المفارقة إليه لا استعداد ولا صلاحية فيه حتّى تفاضل عليه نفس إنسانية من المبدأ الفيّاض، والذي هو العقل الفعال، كما سمعت في النص السابق.

كيف والنفس لا تكون إنسانية إلا إذا تجاوزت المرحلة النباتية والحيوانية، وهذا التجاوز لا يتم إلا بانتقال النفس من المرحلة الأدنى إلى الأخرى الأعلى، ومثل هذا الانتقال لا يكون إلا تناسخاً، أي انتقال النفس النباتية في الأنواع النباتية المختلفة الأقرب فالأقرب من الحيوانية، ثم تنتقل في الأبدان الحيوانية الأقرب فالأقرب من الإنسانية، إلى أن تصل إلى المرحلة التي تؤهّلها للانتقال إلى بدن إنساني، وكل تلك الانتقالات على نحو الانفصال، ومن خلال مواد متعددة، وبالتالي فلا حظّ للبدن المذكور من النقوس إلا النفس المستنسخة، فهي التي تجاوزت تلك المراحل،

وهي التي تلقي بالبدن المذكور، إذ النفس المفاضة للوهلة الأولى ليست إلا نباتية، وذلك بناءً على أنّ باب الأبواب هو الصيصة النباتية.

بعارة ثانية: عندنا قابل إنساني يزعم التناسخي أنه لا يقبل إلا نفساً واحدة، وذلك حذراً من توارد نفسيين على بدن واحد، وهم المفاضة الحادثة عن المبدأ والمستنسخة المفارقة لبدنهما بالموت، والنفس التي يقبلها هذا القابل الإنساني لا بد أن تكون مسانحة له، والنفس التي هي كذلك النفس الإنسانية، والنفس إنما تكون إنسانية إذا تجاوزت النباتية والحيوانية، والنفس إنما يحصل لها هذا التجاوز بالتناسخ والانتقال من بدن إلى آخر، والنفس المفاضة لم تتجاوز المراحل المذكورة، فهي غير صالحة لأن ترتبط بالقابل الإنساني، إذن فلا مجال إلا لنفس واحدة، وهي المستنسخة، وبالتالي فالتناسخ أيضاً حق لا ريب فيه.

والجواب: نحن نتفق معكم في كلّ ما ذكرتموه، وهو التالي:

١. القابل الإنساني يستحق نفساً إنسانية.

٢. النفس الإنسانية هي التي انتقلت من النباتية والحيوانية.

٣. القابل الإنساني لا يقبل إلا نفساً واحدة، وهي المتجاوزة للمراتب المذكورة.

لكنّنا نختلف معكم في آلية انتقال النفس الإنسانية، حيث زعمتم أمّها على نحو الانتقال في المواد المختلفة، وعلى نحو الانفصال، بينما يمكن أن تصل النفس إلى مرتبة الإنسانية، متتجاوزة المراحل المتعددة في المادة الواحدة، وعلى نحو الاتصال، حيث تكون آخذة في الاستكمال من مبدأ تكوّنها الجسماني إلى أن تصبح شيئاً آخر، شيئاً مجرّداً إنسانياً، ومن دون احتياج إلى تلك الانتقالات المنفصلة التي لا تجوز. هذا أوّلاً.

وثانياً: كيف لا يستدعي القابل الإنساني نفساً، ولا يستحق أن يفاض تلك النفس وهو المزاج الأعدل الأشرف، ويكون كلّ ذلك للمزاج الأقل اعتدالاً وشرفاً، وهو القابل النباتي؟ بل المزاج الأشرف أولى بذلك من غيره.

وإن قلت كما قيل: هذه الأوليّة المدعاة - من أجل الحفاظ على تلك الكلية المذكورة، والتي تفيد بأن: كلما حصل في البدن مزاج صالح لقبول النفس فإنه يفاض عليه بالضرورة من الواجب نفس مدبرة، من غير مهلة، ولا تراث البة - ليس مسموعة في ما نحن فيه، وذلك لعدم إحاطتنا على بكل ما يمثّل إلى هذه الظاهرة بصلة، فلعل علة ما غائبة عن علمنا هي التي صيرت الأمر على هذا النحو بحيث المزاج النبافي يستدعي، والآخر الإنساني لا يستدعي، وليس المدار مدار الأشرفية، وإنّا لصحي لأحد أن يشكل على الأوليّة بجذب المغناطيس للحديد دون بدن الإنسان، مع أنّ بدن الإنسان أشرف مزاجاً من المغناطيس، فلو كانت الأوليّة حاكمة لكان الجذب للحديد بيدن الإنسان أجدر وأولى، وهو غير واقع.

إذن هناك علة وراء شرف المزاج، هي التي صيرت جذب الحديد من نصيب المغناطيس دون بدن الإنسان الأشرف مزاجاً.

فإنه يقال: حظ الأشرف ونصيبه من الآثار هو الأثر الأشرف، والجذب المذكور ليس من الآثار التي تكشف عن أشرفية صاحبها، وعدم أشرفية الوجود الذي ليست له، ولا ترتّب عليه.

ولو أردنا أن نستعمل المنطق الذي اعتمدته صاحب الإشكال هذا لأثبتنا كثيراً من الصفات والآثار للباري تعالى، وهي مما لا يجوز عليه البة، فهل يقبل صاحب الإشكال هذا أن يقال: الجسمية آثرٌ يترتب على موجودات هذه النشأة فهي أولى به تعالى، لأنّه الأشرف وجوداً؟

وبالتالي: إنّ الأشرف تليق به آثار دون أخرى، بل الأشرفية تحول دون ترتب آثار معينة على الأشرف، كما وأنّها تتّخذ حدّاً أو سط لإثبات آثار معينة كذلك.

ومن المعلوم أنّ ملاك الأشرفية الوجودية إنّما هو بحسب القرب من المبدأ الأعلى، حيث كلما ازداد الموجود قريباً منه وبُعداً عن المادة الأولى، كمل وجوده، وترتب عليه آثار، وامتنعت عليه أخرى.

وإن قلت ثانيةً معتمداً على ما تقدم: قولكم «إن الأشرف يستحق الأشرف» يخدم تناسخنا الذي نوّكه، وذلك لأنّ المزاج الإنساني وهو الأشرف يستحق نفساً أشرف وهي النفس الإنسانية، ولا نفس إنسانية إلا إذا تجاوزت الدرجات النباتية وكذلك الحيوانية، ولا يمكن للنفس مثل هذا التجاوز إلا على نحو التناصح والانتقال المذكور. إذن فالتناصح حق لا ريب فيه، والأليق بالبدن الإنساني الأشرف مزاجاً إنما هو النفس التي كانت متعلقة بالبدن ثم فارقته بالموت، لأنّها تجاوزت الدرجات المذكورة.

فإتنا نقول مجدداً: القول الذي ذكرتوه يمكن دحضه من خلال الأمرين التاليين:

الأول: نفس الفلك غاية في الشرف مع أنها لم تصل إلى الفلك بعد أن تنقلت في الأبدان المختلفة النباتية والحيوانية، ومن ثم فهذه الكلية الموجبة التي تزعمون: «كل نفس غاية في الشرف لابد أن تكون قد انتقلت ذلك الانتقال المذكور» إنما هي دعوى لا يثبت لكم عليها، بل لا يثبت عليها، وهو ما يؤكّده النقض بالنفوس الفلكية.

الثاني: نعم، النفس لكي تصل إلى مرتبة الإنسانية لابد أن تمرّ بالمراحل النباتية والحيوانية، ولكن لا على نحو الانتقال من بدن لآخر، بل على نحو الحركة الجوهرية للنطفة مثلاً، وما قبلها، حيث تشتّد وتنتكامل منتقلة من مرحلة لأخرى حتى تصل إلى المرحلة القصوى، وهي مرحلة النفس الإنسانية الناطقة. إذن دعوى أن التناصح حق لا ريب فيه، اعتماداً على الأشرفية، مما لا يُسمع، وذلك لأنّها أعمّ من المدعى.

الكون والفساد

ما جاء في معرض الرد على الإشكال الذي اشتمل عليه هذا النص: أنّ الصورة الإنسانية الواحدة، وعلى نحو الاتصال، تتحرّك حركةً جوهريةً في صراط الإنسانية متتجاوزةً المرحلة بعد المرحلة، حتى تبلغ إلى مرحلة الصورة الإنسانية التي يناسبها المزاج الأشرف الإنساني، وليس الأمر ما زعمه المشهور،

حيث رأوا أنَّ الوصول إلى مرحلة الإنسانية كان وليد كون صورة، ثمَّ فسادها، لتكون صورة أخرى بعدها، وهكذا إلى أن تستقرُ الأمور عند صورة هي الغاية. وأمّا وجه عدم صواب هذا الزعم فلا أحد الأمريرين التاليين:

١. لازم ذلك هو تفويض فاعلٍ طبيعيٍ تدبيره وعمله في مادةٍ إلى فاعلٍ طبيعيٍ آخر.

٢. استحالة انتقال الفاعل الواحد من فعلٍ طبيعيٍ إلى فعلٍ طبيعيٍ مبائنٍ للأول من غير جهة التَّحدُّد بين الفاعلين، وما التناسخ إلَّا هذا.

إشارات النص

المزاج الأعدل

قال أستاذنا الشيخ حسن زاده آملي حفظه الله: «ومن تلك العيون التي مزاجها من تسنيم عيناً يشرب بها المقربون: أنَّ المزاج كلَّما كان أعدل كانت نفسه الفائضة عليه أفضل، وأكمل، وأشرف. أفاد الفارابي في المختصر الموسوم بعيون المسائل: حكمَة الباري في الغاية؛ لأنَّه خلقَ الأصول، وأظهر منها الأمزجة المختلفة، وخصَّ كلَّ مزاج بنوعٍ من الأنواع، وجعلَ كلَّ مزاج كان أبعد عن الاعتدال سببَ كلِّ نوعٍ كان أبعد عن الكمال، وجعل النوع الأقرب من الاعتدال مزاج البشر حتَّى يصلح لقبول النفس الناطقة»^(١).

معنى اعتدال المزاج

وقال حفظه الله أيضًا: «ومن تلك العيون التي مزاجها من تسنيم: البحث عن معنى اعتدال المزاج، فنقول: الأمر الأهمُ في المقام أنْ يميِّز بين اعتدال الأعضاء وبين اعتدال المزاج، والنفس تتعلق بالمزاج لا بالأعضاء المعتدلة.

(١) عيون مسائل النفس وشرح العيون في شرح العيون، تأليف: آية الله حسن حسن زاده آملي، مؤسسة أمير كبير، طهران، ١٩٩٢م: ص ٢٥٨.

مثلاً: قد تحقق في الطب في أول الموجز أن أعدل الأعضاء جلدة أنملة السبابة، ثم جلدة الأنامل الباقية، ثم جلدة الأصابع، ثم جلد الراحة، ثم جلد اليد، ثم الجلد مطلقاً، ولا يصح أن يقال: إن النفس لم لا تتعلق بأنملة السبابة؛ وذلك لأنّها ليس بأعدل الأمزجة، وإن كان أعدل الأعضاء» ...

وقال المحقق الطوسي مجيناً: «كون جلد الأصابع أعدل الأعضاء لا يقتضي كونه على أعدل الأمزجة على الإطلاق، فإنّ الأعضاء من حيث هي أعضاء ليست بقريبة من الاعتدال؛ لغلبة الثقلين عليها. وأيضاً ليست الأعضاء مما تتعلق بها النفس أولاً، والمزاج المستعدّ لقبول الصورة الحيوانية فضلاً عن الإنسانية ليس هو مزاج الإنسان، بل هو مزاج الأرواح التي تقرّب الأجزاء الثقلة والخفيفة فيها من التساوي، فهي أولاً شيء تتعلق النفوس به.

ثم تلك النفوس تحتاج بسبب محافظة تلك الأرواح وكما لها الشخصي والنوعي أولاً، إلى عضو يحصر تلك الأرواح ويعندها عن التفرق هو القلب، ثم إلى عضو يغذّيها هو الكبد، وإلى عضو يعدها لأن تصير مبدأ للحسّ والحركة هو الدماغ، ثم إلى سائر الأعضاء عضواً بعد عضو بحسب حاجاتها في أفعالها المختلفة المترتبة، إلى أن تنتهي إلى جلد الأنملة، وغيره».

«بيان: الجزايان التقيلان، هما الأرض والماء...»^(١).

نفوس الأفلاك الشريفة

علمت أنّه قد تمّ النقض على منْ قال بأنّ النفس لكي تكون شريفة لا بدّ لها أن تتجاوز الدرجات النباتية، والأخرى الحيوانية، بالنفوس الفلكية، فهي شريفة مع أنها لم تتجاوز تلك الدرجات.

(١) عيون مسائل النفس وسرح العيون في شرح العيون، مصدر سابق: ص ٢٩٣ و ٢٩٤.

الحكيم السبزواري رحمه الله وفي حاشية له في المقام^(١) يشير إلى أنّ هذا النقض تامّ على ما هو المشهور بين الحكماء في النفوس الفلكيّة، دون القول الذي يذهب إلى أنّ نفوس الكمال تنتقل بعد المفارقة من الأرض إلى السماء، والنفوس السماويّة من السماء إلى عالم العقل. فإذا كان الأمر كذلك فيتمسّك بالأمر الآخر وهو أنّ هذا التجاوز المذكور لا يلزم أن يكون من بدن إلى بدن آخر، بل باستكمالات ذاتيّة متّصلة، لا على نحو الكون والفساد والخلع واللبس بل على نحو الاستكمال الطبيعي الحاصل في كلا طرفي المادة والصورة، فهو ليسُ بعد لبسٍ.

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع، مصدر سابق: ص ١٢، حاشية ٢.

النص الخامس الحجّة العامة الثانية

حجّة أخرى عامّة: هي أنّ النّفّس إذا فارقت البدنَ كان آنُ مفارقتها عن البدنِ الأوّل غيرَ آنِ اتصالها بالبدنِ الثاني، وبينَ كُلَّ آنينِ زمانٍ، فيلزمُ كونُها بينَ البدنَيْنِ معطلةً عن التدبير، والتعطيلُ محالٌ، وهذا تمامٌ على طريقتنا من أنّ نفسيّة النّفّس نحوُ وجودِها الخاصّ، وليسْ بإضافةٍ عارضةٍ لها.

الشرح

يمكن عرض هذه الحجّة العاّمة الثانية، والتي يبطل بها التناسخ نزولاً وصعوداً، من خلال الطريقة التالية:

الفرض: (أ) نفس صارت بالفعل في نوع من الأنواع.

المدعى: امتناع انتقالها صعوداً أو نزولاً إلى بدن آخر.

البرهان: يمكن عرض هذا البرهان من خلال القياس الاستثنائي التالي: لو جاز انتقال النفس من بدنها لbody آخر للزم وجودها في زمان بين البدنين معطلة التدبير، وبالتالي باطل، فالمقدم مثله. إذن لا مجال لمثل هذا الانتقال.

أمّا الملازمة ما بين الانتقال المذكور والتعطيل عن التدبير فيمكن بيانها من خلال المقدّمات التالية:

١. آن انفصال النفس عن بدنها الأول غير آن ارتباطها واتصالها بالآخر، وذلك لأنّ الاتصال غير الانفصال، وبالتالي فلكلّ منها وعاؤه الخاصّ به، إذن فإن الانفصال غير آن الاتصال.

٢. الآن هو ظرف الزمان، وهو وعاء الأمور الإبداعيّة التي توجد دفعّة، لا تدرجّاً، وذلك مثل الانفصال والاتصال، والماسة والانكسار.

٣. لا آن من دون زمان، وذلك لأنّ ظرفه، ولا يعقل تحقّق ظرف الشيء والشيء معدوم، وبالتالي فالانفصال المذكور له زمان، وكذلك الاتصال، والنفس كانت في الآن الأول فارقت، وفي الآن الثاني اتّصلت، فهي في زمانٍ بين ذينك الآنين غير مدبرة لbody.

وأمّا بطلان اللازم، فلأحد أمرين:

١. التعطيل؛ حيث تكون النفس في الزمان الذي بين الآنين المذكورين غير

مدبرة لبدن، وعدم التدبير هذا تعطيل، والتعطيل محال.

٢. هذا الانفكاك للنفس عن البدن محال؛ وذلك لأنّه سلبٌ لما هو ذاتيٌّ عن ذيه، فقد علمت من طريقة المصنف رحمة الله أنّ العلاقة والارتباط ما بين النفس والبدن هي علاقة مأخوذة في نحو وجودها، وليس طارئة عارضة كما هو الحال ما بين الربان والسفينة.

إشارات النص

الحجّة الثانية ثانية

يمكن عرض هذه الحجّة ثانيةً من خلال القياسيين الشرطين الآتيين:

كُلّما كان التناصح كَان آنَان

كُلّما كان آنَان كَان بَيْنَهُمَا زَمَان

∴ كُلّما كان التناصح كَان بَيْنَ آنِيهِ زَمَان

ثُمَّ نأخذ هذه النتيجة:

كُلّما كان التناصح كَان بَيْنَ آنِيهِ زَمَان

كُلّما كان بَيْنَ آنِيهِ زَمَان كَانَ النَّفْسُ مَعْتَلَةً عَنِ التَّدْبِيرِ فِيهِ

∴ كُلّما كان التناصح كَانَ النَّفْسُ مَعْتَلَةً عَنِ التَّدْبِيرِ فِيهِ

وإذ يمتنع كون النفس معطلة فلا تناصح، وهو المطلوب.

النفس معطلة

المراد بتعطيل النفس هو عدم القيام بدورها الذي هو عبارة عن تدبير البدن، وذلك لعدم وجوده في الزمان الذي بين آني المفارقة والاتصال، والقول بوجود نفس بلا بدّن، بعد الوقوف على حقيقة العلاقة بينها، وأنّها ذاتية وجودية، وأنّ لفظ النفس إنّما هو اسم لذلك الذي وراء البدن لا من حيث ذاته، بل من حيث تدبيره لبدن، إنّما هو قول باجتماع التقىضيين؛ إذ لا نفس من دون بدّن، والتعطيل

يؤدي إلى نفس بدون بدن، وبعبارة أخرى: إذا قلنا: هذه النفس موجودة، إذ هناك بدن، وإذا قلنا: إنّها معطلةٌ فليس هناك من بدن. إذن صدق على شيء واحد أنه ذو بدن، وأنّه ليس بذى بدن، وذلك حال كونه في زمان بين آني المفارقة والاتصال، وبالتالي فإنَّ التناسخ بناءً على هذه الحجّة يلزم منه اجتماع النقيضين: نفس ولا نفس؛ إذ نقىض الشيء رفعه.

النص السادس

الحجّة الخاصة الأولى

وأمّا الحجّة الخاصة على إبطال النقل في جهة النزول فهي: إنّها لو كان ما ذهبو^(١) إليه حقّاً، لزمَ أن يتّصل وقتُ كُلِّ فسادِ لبدنِ إنسانيٍ بوقتِ كونِ بدنِ حيوانيٍ صامتٍ، واللازم باطلٌ، فالملزمُ كذلك.

أمّا بيانُ الملازمة: فلما ذهبو إلى مِنْ أَوَّلِ منزلِ النورِ الاسميّي - أي: الجوهِرِ المجرِّدِ النفسيِّ - هو الصيصة^(٢) الإنسانية، أي: البدنُ الإنسانيُّ الذي خُلِقَ تامَّ القوى والآلاتِ، وهو بابُ الأبوابِ عندهم لحياة جميع الأبدانِ العنصرية، لأنَّ حياة جميع الحيواناتِ الأرضية بانتقالِ النفوسِ الإنسانية إليها^(٣)، فلا حيوانَ عندَ هؤلاء - وهم يوذاسُف التناسخيُّ ومنْ قبله مِنْ حكماءِ بابلَ وفارسَ كما هو المشهورُ - غيرُ الإنسانِ، إلّا أنهُ نُسخ البعضُ وبقي البعضُ، ويُستنسخُ الباقي في عالم الغرور إنْ كان من الناقصين، أو سُيرفعُ إلى عالم النور إنْ كان من الكاملين، فأيُّ خُلُقٍ يغلبُ على الجوهِرِ النطقيِّ، وأيُّ هيئةٍ ظلمانيةٍ يتمكّنُ فيها ويركُنُ إليها، فيوجبُ أن ينتقلَ بعدَ فسادِ بدنيه إلى بدنٍ مناسبٍ لتلك الهيئةِ الظلمانيةِ مِنْ الحيواناتِ المنتكسةِ الرؤوينِ.

(١) أي: حكماء الهند والبراهمة المعتقدون بالتناسخ.

(٢) في بعض النسخ: الصيصية.

(٣) في بعض النسخ: إليه.

فَإِنَّ لِكُلِّ خُلُقٍ أَبْدَانَ أَنْوَاعٍ مِنْ حَيَوانَاتٍ مُنَاسِبَةٌ لِذَلِكَ الْخُلُقِ، وَلِكُلِّ بَابٍ مِنْهُ جُزْءٌ مَقْسُومٌ^(١)، أَيْ: لِكُلِّ بَدْنٍ مِنَ الْحَيَوانَاتِ الَّتِي هِيَ أَبْوَابُ الْجَحِيمِ - وَهِيَ عَالَمُ الْعِنَاصِرِ عِنْدَهُمْ - قَدْرٌ مَخْصُوصٌ مِنَ الْخُلُقِ الْمُتَعَلِّقِ بِذَلِكَ النَّوْعِ مِنَ الْحَيَوانِ، فَإِنَّ نَوْعَيِ الْخَنْزِيرِ وَالنَّمَلِ وَإِنْ اشْتَرَا كَفَافًا فِي خُلُقِ الْحَرَصِ إِلَّا أَنَّ حَرَصَ النَّمَلِ لِيَسَ كَحَرَصِ الْخَنْزِيرِ، وَكَذَا لَا يَكُونُ حَرَصُ بَعْضِ أَشْخَاصٍ كُلُّ نَوْعٍ مِنْهُمَا كَحَرَصَ الْبَاقِي، وَقُسْطُ عَلَيْهِ سَائِرَ ذَمَائِمِ الْأَخْلَاقِ وَالْخَلْفَاهَا شَدَّدًا وَضَعْفًاً وَإِفْرَادًاً وَتَرْكِيبًاً، كَمَا سَيَجيِئُ زِيَادَةُ تَفْصِيلٍ.

فَالْخَلْفَافُ الْحَيَوانَاتِ فِي الْحَقَائِقِ إِنَّمَا هُوَ لِأَجْلِ الْخَلْفِ النَّاسِ فِي الْأَخْلَاقِ الْمُحْمُودَةِ وَالْمَذْمُومَةِ، وَفِي شَدَّتِهَا وَضَعْفِهَا وَالْخَلْفِ تَرْكِيبِهَا، فَإِنَّ الْأَخْلَاقَ كُلَّهَا وَارِدَةٌ إِلَيْهَا مِنَ الْمَنْزِلِ الْأَوَّلِ: بَابُ الْأَبْوَابِ الَّذِي هُوَ إِلَيْنَا؛ لِأَنَّهَا الَّتِي كَانَتْ مُوْجَدَةً فِيهِ أَوْلًاً، وَصَارَتْ^(٢) إِلَيْهَا بَانِتِقَالٍ جَوْهِرِ نَفْسِهِ الْمُوْصَوْفَةِ بِهَا إِلَيْهَا مِنْ غَيْرِ تَعَظِّلِهَا فِي الْبَيْنِ.

(١) مقتبس من قوله تعالى: ﴿لِكُلِّ بَابٍ مِنْهُمْ جُزْءٌ مَقْسُومٌ﴾ (الحجر: ٤٤).

(٢) في بعض النسخ: وسارت.

الشرح

هذا النص إنما يحتوي على حجّة يبطل من خلالها التناسخ النزولي ليس إلا، وقد وقفت على معناه، وأنّه عبارة عن ترك النفس للبدن الإنساني بالموت، والارتباط ببدن آخر حيواني، ووقفت على أنّ الملاك الذي يصير التناسخ نزولياً أو صعودياً إنما هو باب الأبواب، والمترّل الأوّل للنفس، فإذا كان البدن الإنساني فالتناسخ يكون نزولياً، وإن كان النبات فيكون صعودياً.

لقد ساق المصنف رحمة الله هذه الحجّة على هيئة القياس الاستثنائي، حيث جعل التناسخ النزولي مقدّماً يلزم عنه تالٍ باطلٍ، فيؤدي ذلك إلى بطلان المقدّم الذي هو التناسخ، فقد قال رحمة الله: لو كان ما ذهباوا إليه حقاً لزم أن يتّصل وقت كل فساد لبدن إنساني بوقت كون بدن حيواني صامت، واللازم باطل، فالملزم كذلك.

أمّا وجه الملازمة ما بين التناسخ المذكور وبين اتصال وقت فساد أي بدن إنساني بوقتِ كون بدن حيواني فهو مقتضى مفاد هذا النحو من التناسخ الذي يفيد بأنّ حياة جميع الحيوانات الأرضية إنما هي بانتقال القوى الإنسانية إليها، فلا حيوان إلا وتدبره نفس إنسانية مستنسخة، وبعبارة أخرى: إن التناسخ - وكما عرفت سابقاً - يدور حيث دارت النفس الناقصة، إذ الكاملة مصيرها الرفع إلى عالم النور، ومن ثم فلا يشكلنّ على الملازمة بأنّ هذا الاتصال غير لازم، إذ قد تفارق النفس البدن ولا ترتبط بأخر، وذلك لأنّها كاملة.

وبالتالي: فكلّ نفس ناقصة يتّصل وقت فساد بدنها الإنساني بوقتِ كون بدن حيواني ملائيم لما اكتسبته من ملائكةٍ لما كانت تدبر ذلك البدن الإنساني، وإلا للزم أن تكون ولو آناً ما من دون بدن تدبره في هذه النشأة، وهذا تعطيلٌ سمعتَ مراراً بطلانه.

وأماماً بطلان اللازم فسوف يتم بيانه من خلال وجهين، هما على نحو الاختصار:

١. لا علاقة توجب الملازمة ما بين اتصال وقت فساد البدن الإنساني بوقت كون البدن الحيواني الصامت.

٢. لزوم التساوي الدائم ما بين عدد الكائنات من الأبدان الحيوانية الصامدة وبين الأبدان الإنسانية الفاسدة.

إذن هذان لازمان بطلان لاتصال وقت فساد البدن الإنساني بوقت كون وحدوث البدن الحيواني الصامت، وبطلانهما يوجب بطلان مثل هذا الاتصال، وبطلانه يوجب بطلان الفرض الذي أدى إليه، وهو التناسخ، فالمطلوب ثابت. أما بيان لزوم اللازمين المذكورين للاتصال المذكور فهو ما تكفل به النص اللاحق.

إشارات النص

الحجّة الخاصة ثانية

لقد رأى الحكم السبزواري رحمة الله - ومن خلال حاشية له في المقام^(١) - أن يدلي بدلوه، فعرض حجّة تفيد في إبطال التناسخ المذكور، وهو النزوبي، وهو الذي يكون مبدأه الإنسان، ومتهاه بدن حيوان من الحيوانات، وذلك بحسب الملkapat التي اكتسبها الإنسان خلال مسيرته في الحياة، ومن الواضح أنّ الانتقال من البدن الإنساني - وهو المزاج الأشرف - إلى الحيواني إنّما هو نزوبي البتّة. والحجّة هذه يمكن عرضها من خلال الطريقة التالية:

الفرض: (أ) نفس صارت بالفعل في نوع من الأنواع الحيوانية، فهي شديدة الحرث كحرث الخنزير مثلاً.

المدعى: امتناع انتقال النفس المذكورة إلى بدن خنزير، حيث يناسب تلك

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع، مصدر سابق: ص ١٣، حاشية ١.

الملكة المذكورة.

البرهان: قبل الخوض في ثانياً هذا البرهان لابد من التذكير بأمر يعتمد
 أصحاب هذا النحو من التناصح، وهو أنّ باب الأبواب لمرور كلّ الحيوانات إنّها
 هو البدن الإنساني، حيث يعُدُّ المنزل الأوّل للنفس الإنسانية ثمّ إذا ما تملّكتها
 الهيئات الرديّة، وتأكّدت فيها، انتقلت بالموت إلى بدن حيوان يناسب تلك
 الهيئات والملكات، وبالتالي لا حيوان مع الإنسان ولا نبات، وذلك لأنّ هذه
 الأمور إنّما توجد بعد مرور النفس الإنسانية بالبدن الإنساني واكتسابها تلك
 الملكات، وهذا لازم لا يمكن الالتزام به، وذلك لأنّه عدّة سوف تتّضح من
 خلال عرض هذا البرهان من خلال القياس الاستثنائي التالي:

لو كان التناصح النزولي المذكور حقّاً، لمضى وقت مديد ولا حيوان، ولا
 نبات فيه، وبالتالي باطل فالمقدّم مثله. إذن فالتناصح المذكور ممتنع باطل.

أمّا الملازمة فقد أوضحتها المقدّمة الآنفة، وأمّا بطلان التالي فللأمور التالية:

١. لزوم كون الأنواع المتواتدة إبداعيّة، وليس توجّد بشكل تدرّيجيّ،
 وهذه الإبداعيّة خلاف ما ذهب إليه الحكماء.
٢. لزوم أن يعيش الإنسان في ذلك الوقت بلا مقوّمات عيشه، من حيوانٍ،
 ونبات.

٣. تعطيل العقول التي هي أرباب تلك الأنواع من الحيوانات والنباتات
 عن تدبير الأفراد الماديّة لتلك الأنواع، حيث يوجد ربُّ النوع الفرسي من دون
 أفراد ماديّة تتلقّى ذلك التدبير.

وخلالصه الأمر: لو مضى وقت والإنسان موجود فيه ولا وجود للحيوان
 والنبات، للزم كون الحيوانات أموراً إبداعيّة، وللزم عيش الإنسان من دون
 مقوّمات عيشه، وللزم تعطيل أرباب الأنواع عن تدبير أفراد أنواعها الماديّة، وهو
 تالي باطل بشقوقه الثلاثة.

ثم وبعد أن أتم الحكيم السبزواري رحمه الله ما ظهر له في إبطال هذا المذهب نظر فيه، ورأى أنه يستقيم على مذهب دون آخر، فهو يستقيم بناءً على مذهب حدوث العالم لا قدمه، حيث بناءً على القدم يوجد قبل كلّ أنس حيوانات، وقبل كلّ حيوانات أنس كالدجاجة والبيضة والحيوان والنطفة.

دائرة التناسخ النزولي

النفوس التي هي محلّ هذا التناسخ إنّما هي الناقصة ليس إلا، وإنّ فالكافرون يُرّعون إلى عالم النور، هذا ما هو عند يوذاسف التناسخي، ومن قبله من حكماء بابل وفارس، ومصير الناقصين إلى بدن مناسب للملكات والهيئات الرديّة، وهي متفاوتة شدّةً وضعفاً على مستوى الخلق الواحد.

فـ «... أنت ترى بعض الكلاب أشرّ من بعض، وعذابه أشدّ من عذاب غيره ممّن هو أقلّ شرّاً... فإنّ بعض الكلاب الصيد لها الجلال الأبريشم (الحرير)، والمفارش الحسنة، والماكل اللذيدة، والمساكن الطيبة، حتّى أنّ بعض الكلاب يجلس مع الملك على سريره، ويشاركه في مأكله، وليس ذلك إلا لأنّ خلق الشرّ الموجب للتعلق بأبدان الكلاب له حدّ معين من الشدّة والضعف إذا بلغت النفس إليه تعلّقت بأبدان الكلاب...»^(١)، وبالتالي فإنّ مرجع الاختلاف في أنواع الحيوانات، وكذلك الاختلاف في حال أفراد بعضها إنّما هو تفاوت واختلاف كلّ واحد من الناس في تحصيل الأخلاق المذكورة نوعاً، وشدّةً، وضعفاً.

(١) شرح حكمة الإشراف، مصدر سابق: ص ٥٢٤.

النص السابع

وجهان لبطلان اللازم

وأمّا بطلان اللازم فلوجهين:

أحدُهما: ظهور عدم العلاقة المزوميّة الموجبة لاتصال وقتِ فسادِ البدن الإنساني بوقتِ كون البدن الحيواني الصامت، ومنع ذلك - مستنداً بأنَّ هذه الأمور مضبوطةٌ بهيئاتٍ فلكيّةٍ غائبةٍ عنا، كما يجب في خسارة بعض ربح بعض، بحيث لا يبقى المال بينهما معطلاً - مكابرةً؛ إذ مبناه على مجرد احتمال بعيدٍ، ومثلُ هذه الاحتمالات البعيدة لا يقع اعتقاداً، ولا يصادمُ برهاناً، ومع تمكينها لا يبقى لأحدٍ اعتمادٌ على الحكم على أمرتين بالملازمة، وعلى آخرين بعدهما.

وثانيهما: أنَّه يلزم على ذلك أن ينطبق دائمًا عدد الكائنات من الأبدان الحيوانية على عدد الفاسداتٍ من الأبدان الإنسانية، وذلك لأنَّه لو زادت النقوس على الأبدان لازدحمت عدّة منها على بدنٍ واحدٍ، فإن لم تتمانعْ وتتدافعْ فيكونُ لبدنٍ واحدٍ عدّة نقوس، وقد يُبيّن بطلانُه. وإن تمانعتْ أو تدافعتْ، بقيتْ كُلُّها أو بعضُها معطلةً، ولا معطل في الوجود. وإن زادت الأبدان على النقوس، فإنْ تعلقتْ نفسٌ واحدةً بأكثرِ من بدنٍ لزمَ أن يكونَ الحيوانُ الواحدُ بعينِه غيره. وإن لم يتعلّقْ، فإنَّ حدَّ بعضِ تلكَ الأبدان نقوسٌ جديدةً وللبعضِ نقوسٌ مستنسخةً، كان ترجيحاً بلا مرّجعٍ، وإن لم يحدثْ لبعضِها نقوسٌ بقي بعضُ الأبدان

المستعدّة للنفيس الجديدة بلا نفس، والكلُّ محالٌ.
وأماماً بطلانُ التالي، فلأنَّه قد تكونُ الكائناتُ أكثرَ من الفاسداتِ،
إذ في يومٍ واحدٍ قد يتولَّدُ من النمل ما يزيدُ عن أمواطِ الإنسانِ في
سنينَ شتَّى [بشيءٍ] لا يتقايسُ، فضلاً عن أمواطِ أهلِ الحرصِ منهم في
ذلك اليوم، وقد تكونُ الفاسداتُ أكثرَ، كما في الوباءِ العامِّ والطوفانِ
الشاملِ.

الشرح

لابأس بذكر القياس الذي سيق كحجّة خاصة لإثبات بطلان التناسخ النزولي حيث كان استثنائيًّا، وذلك لتنذر لازمه الذي نحن ومن خلال هذا النصّ بقصد القيام بإبطاله من خلال وجهين اثنين، تمت الإشارة إليهما في أواخر شرح النصّ السابق.

أمّا القياس الحجّة فيقول: لو كان ما ذهبوا إليه حقًا لزم أن يتصل وقت كل فساد لبدن إنساني بوقت كون بدن حيوان صامت، واللازم باطل، فالملزم مثله.

إذن اللازم من القول بالتناسخ النزولي هو اتصال وقت الفساد بوقت الكون، وهو باطل، ومن المعلوم أنّ بطلانه ليس ضروريًّا لنداعي ذلك ونمر إلى موضوع آخر مر الكرام، بل هو نظري يحتاج إلى كسب ونظر، وكسب هذا البطلان النظري يتمّ من خلال القول بأنّه ملزم للذميين باطلين، ولذلك كان باطلًا، وكلّ هذا يمكن توضيحه من خلال الطريقة التالية:

الفرض: التناسخ النزولي ملزم ولا اتصال وقت فساد بدن إنسان بوقت كون بدن حيوان.

المدعى: امتناع ذلك الاتصال بين ذينك الوقتين.

البرهان: يمكن الاستدلال على الامتناع من خلال الوجهين التاليين:

الوجه الأول

اللزوم الحقيقي بين شيء وأخر إنما يكون إذا كان أحدهما علة والآخر معلولاً، أو كانا معلولين لعنة واحدة، وبعبارة أخرى: المتلازمان حقيقة لا اتفاقاً، هما الشيئان اللذان يكون أحدهما علة والآخر معلولاً له، أو أن يكون كلّ منهما معلولاً لعنة واحدة، وبهذه العلاقة يكون العلم بأحدهما علة للعلم بالآخر.

وما نحن بصدده إثباته يمكن عرضه من خلال القياس التالي، من الشكل الثاني:

لا شيء من الوقتين بعلة وملوّل، أو معلول بعلة واحدة

المتلازمان علة وملوّل، أو معلول بعلة واحدة

٠. لا شيء من الوقتين بمتلازمين

أما الصغرى فقد عد المصنف رحمة الله أمرها ظاهراً، إذ الظاهر من طبيعة الوقتين المذكورين عدم وجود العلاقة اللزومية التي توجب الاتصال المزعوم بينهما، ولا يجدي ما قد يُقال محاولةً لمنع هذا الظهور؛ لعدم تلك العلاقة من أن هناك موجباً لهذا الاتصال، وهو ما تقوم به هيئات فلكية لا نحيط بها على، فهي التي تأخذ على عاتقها مهمة إيجاد هذه العلاقة اللزومية بين وقت الفساد والكون.

وقد دعم أصحاب هذه المحاولة مقولتهم هذه بمثال اعتباري بينما الكلام في رحاب الأمور الحقيقة التي لا مدخلية للجعل فيها، لا من قريب، ولا من بعيد، فقاوسوا الأمر على أنّ من ينسر مالاً لا شك في وجود من يربحه، وإلا فسيبقي المال معطلًا، لا يجد أحداً يملكه. أما المثال فالكلام فيه هو أنه لا مشكلة في تعطيل المال، بحيث يوجد من دون مالك، فالذي تذهب أمواله في البحر مثلاً يصدق عليه أنه خسر، وليس هناك منْ ربح، فالمال معطل في قاع البحر لا يجد من يتتفع به ولا يستمره.

وأماماً بالنسبة لأصل المسألة، فإنه من الخطورة بمكان أن نتلاعب باليقين من خلال الاحتمال، وأن نبطل الاستدلال به، حيث إنّ هذا يؤدي إلى انهيار الصرح المعرفي الشامخ، والذي نهض بفضل العقول والأفكار المتعاقبة على مر العصور، وقد دفعت الضرائب الباهظة لأجل ديمومة مسيرة المعرفة البشرية التي لا قيمة للإنسان من دونها.

أليس من العويس أن يُردّ على القول بأنّ الأربعة زوج، باحتمال أنّ في العقول العالية خلاف ذلك ولكن عقولنا وبسبب تكوينها الخاصّ الذي جاء

وليد عوامل فكريّة ونفسية معينة راحت تدرك وعلى نحو القطع بأنّ الأربعة زوج؟ فلو فسحنا المجال للاحتمالات الضئيلة لكي تناطح البراهين القاطعة لوصلنا إلى حالة لا تُحسد عليها، وعلى كلّ صعيد.

هذا هو الوجه الأوّل لبطلان اللازم المذكور، وهو اتصال وقت فساد بدن إنساني مع وقت كون بدن حيواني، وهو لازم يلزم من القول بالتناسخ النزولي، وبهذا يكون المقدّم الذي احتواه باطلًا، إذن فالتناسخ النزولي باطل.

الوجه الثاني

وأمّا الوجه الثاني لإبطال اللازم المذكور في الحجّة الخاصة لإبطال التناسخ النزولي فهو لزوم انطباق عدد الكائنات من الأبدان الحيوانية على عدد الفاسدات من الأبدان الإنسانية، وهو باطل كما لا يخفى. ولا بأس من عرض هذا الوجه بالطريقة نفسها التي عرضنا بها الوجه الأوّل.

الفرض: التناسخ النزولي ملزوم لاتصال وقت فساد بدن إنسان بوقت كون بدن حيوان.

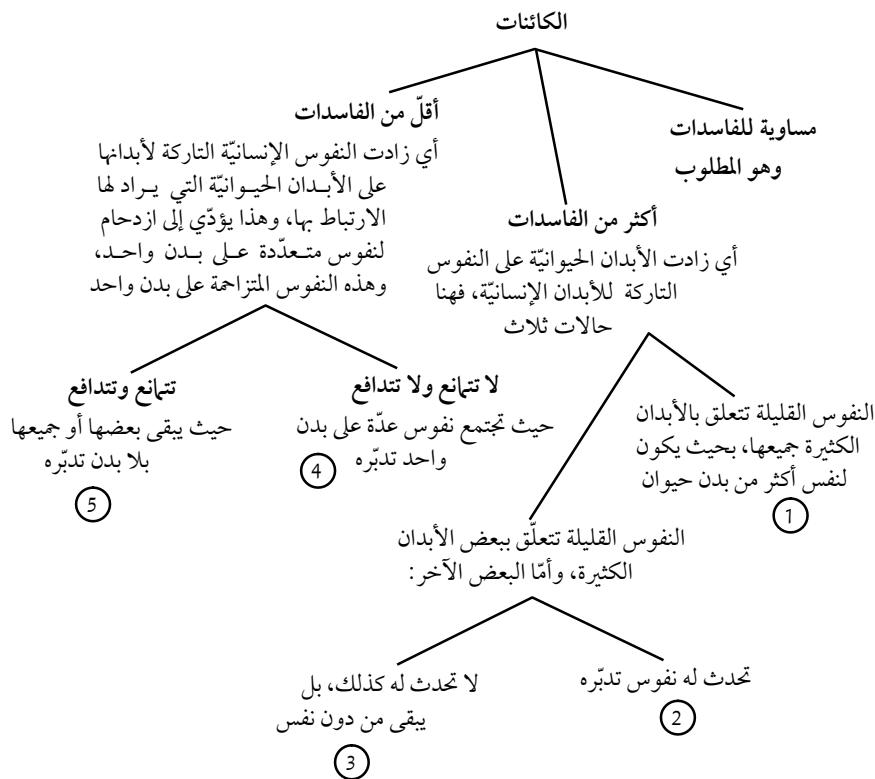
المدعى: امتناع ذلك الاتصال بين ذينك الوقتين.

البرهان: لو كان ذلك الاتصال حقًا لانطبق عدد الكائنات من الأبدان الحيوانية على عدد الفاسدات من الأبدان الإنسانية، وبالتالي باطل، وذلك لأنّه قد تكون الكائنات المذكورة أكثر من الفاسدات، إذ في يوم واحد يتولّد من النمل - مثلاً - ما يزيد على أموات الإنسان في سنين عدّة، وكذلك قد تكون الفاسدات أكثر من الكائنات، كما في الوباء العام، والطوفان الشامل، والحرروب العالمية التي يزهق فيها نفوس الملايين من بني البشر، ولا نجد زيادة في عدد الحيوانات بعد كلّ حرب من هذه الحرروب.

أمّا بيان الملازمة ما بين الاتصال المذكور وكذلك الانطباق، فإنه يكون من خلال هذا القياس الاستثنائي:

لو لم يكن انطباق ما بين الكائنات وال fasdas للزم إما التعطيل أو توارد أكثر من نفس على بدن واحد، أو تعلق عدّة نفوس ببدن واحد، أو تعلق نفوس جديدة لأبدان دون أخرى، أو وجود أبدان بلا نفس تدبّرها، وبالتالي بشقوقه المتعددة باطل، فالمقدّم مثله.

إذاً هناك انطباق ما بين عدد الأبدان الحيوانية الكائنة والأبدان الإنسانية الفاسدة. والملازمنة ما بين هذا المقدّم وهذا التالي الذي له هذه الشقوق المتعددة يمكن توضيحيها من خلال المخطط التالي أوّلاً، ثم التعليق عليه ثانياً.



وإذ تبيّن التالي بشقوقه التي هي خمسة، فلنشرع في إبطال كل منها حتّى ينتج عن إبطالها إبطاله، وعن إبطاله إبطال المقدّم الذي يحتوي على عدم المساواة والانطباق بين الكائنات وال fasdas.

أما الشق الأول، حيث افترض فيه زيادة الأبدان الكائنة على النفوس التي فسّدت أبدانها الإنسانية، وافتراض فيه تعلق كل تلك النفوس القليلة بتلك الأبدان الكثيرة، وهذا يؤدّي إلى ارتباط نفس واحدة بعدهاً أبدان، وهو بدوره يؤدّي إلى أن يكون الواحد بعينه غيره، وهو محال جزماً، لكن وجه الملازمة لم يكن واضحاً، فلذا لا بد من الوقوف هنيئةً لبيانه، مخالفين في ذلك شارحي حكمة الإشراق: القطب الشيرازي، وشمس الدين محمد الشهري، حيث مرّا على هذا الأمر وكأنّه يقطر بدهاً.

يمكن توضيح هذه الملازمة من خلال القياس الاستثنائي التالي:

لو ارتبطت نفس واحدة بأبدان متعددة، للزم أن يكون الحيوان بعينه غيره، وبالتالي باطل، إذ كيف يكون الشيء غير ذاته، بل ثبوت الذات للذات من الأمور الضرورية.

أما بيان الملازم: المفروض وجود أبدان متعددة، والتعدد فرع التغيير، فإذا كان عندنا أبدان متعددة، كـ(أ) وـ(ب) وـ(ح) وـ(د)، فهي متغيرة ولا شك، إذ المثلان أبداً لا يجتمعان في الوجود، والمفروض أيضاً أنّ نفساً واحدةً قد ارتبطت بكل واحد من هذه الأبدان المتغيرة، حيث راحت تدبّر (أ) وـ(ب)، وهما حيوانان بحسب أصل المسألة، وبما أنك عرفت أنّ النفس هي نحو وجود البدن وتشخصه، فيلزم عندها أن يكون الحيوان (أ) عين الحيوان (ب)، وذلك لأنّ نحو الوجود واحد، والتخصّص كذلك، لكنه غيره، وذلك بسبب تعّدد الأبدان. إذن يلزم من ارتباط نفس واحدة بأبدان متعددة مثل هذا اللازم الباطل، فيكون باطلاً.

هذا تمام الكلام في الشق الأول من الشقوق الخمسة للتالي الذي يراد إبطاله، فهلم إلى الشق الآخر.

الشق الثاني: الأبدان أكثر من النفوس، فلا تكفي النفوس لتدبير تلك الأبدان، ولا يمكن تدبير أكثر من بدن من قبل نفس واحدة لحلّ أزمة الأبدان التي ستبقى من دون نفس مستنسخة مفارقة للبدن الإنساني، إذن وبحسب هذا

الشقّ سوف تبقى أبدان من دون نفس تدبرها، إلا إذا أسعفناها بنفسٍ حادثةٍ، تأتي فتنتشل تلك الأبدان من التعطيل الذي يواجهها.

إذن هذا الشقّ يفترض أنّ النفوس القليلة ارتبطت كُلُّ واحدة منها بيدن، وبقيت أبدان أخرى لم تحظَّ بنفسٍ مستنسخة، لكنه حلَّ مشكلتها من خلال النفوس الحادثة فهي التي ترتبط بها وتقوم بتدبير أمرها، كما الأبدان الأخرى.

لو كان الأمر كما أفيد في هذا الشقّ لكان يواجه بالأمرتين التاليتين:

١. هذا سُدٌّ لباب الأبواب الذي يدعمه هؤلاء، حيث سمعت أنَّ المنزل الأوّل للنور العقلي إنما هو البدن الإنساني، أمّا هاهنا فقد تمَّ تجاوز هذا الباب، حيث تمَّ اتصال ذلك النور بيدن حيوان مباشرةً.

٢. هذا ترجيح بلا مرْجح، فلماذا يكون للأبدان (أ) و (ب) و (ح) نفوس مستنسخة، وللأبدان (د) و (ه) و (ز) نفوس حادثة.

الشقّ الثالث: الأبدان أكثر من النفوس، ولا يجوز ارتباط نفس بأكثر من بدن، ولا مجال للنفوس الحادثة، إذن هناك أبدان لا نفوس لها تدبرها، مع أنها مستعدّة لذلك. وهذا واضح البطلان.

الشقّ الرابع: الأبدان أقلَّ من النفوس، ولا مجال للأبدان من دون نفوس، إذن فسوف يكون عندنا تزاحم للنفوس على الأبدان، فتدير نفوس عدّة بدنًا واحدًا، فإن جاء هذا التزاحم من دون تمازن وتدافع، لزم اجتماع نفوس متعدّدة على بدن واحد، وقد وقفت على بطلانه في ما تقدّم من أبحاث.

الشقّ الخامس: الأبدان أقلَّ، والنفوس أكثر، ولا مجال للأبدان من دون نفوس، إذن فسوف يكون عندنا تزاحم للنفوس على الأبدان، فإن قبّلت بالأمر الواقع، ولم تدخل فيما بينها في تدافع وتمازن، لزم اللازム الذي سمعته في الشقّ السابق، أمّا إذا لم تقبل بذلك وراحت تتدافع وتتمازن، ولا تقبل نفسٌ أن تشاركها أخرى في تدبير بدن، فإنّك ستتجد بعض أو كُلَّ هذه النفوس من دون بدنٍ تدبره،

وفي هذا تعطيل لها حالٌ ممتنع.

هذه هي شقوق هذا التالي، وهي خمسة كاملة، وهي باطلة من دون شك أو ريب، ومن المعلوم أنّ بطalan التالي يسري إلى المقدّم، فيكشف إنّاً عن بطلانه، وهو الذي كان، فالمقدّم باطل، وهو عدم المساواة ما بين الأبدان الحيوانية الكائنة والأبدان الإنسانية الفاسدة، إذن فالمساواة محقّقة بين الفاسدات والكائنات.

إشارات النص

الوجه الأول ثانية

يمكن عرض الوجه الأوّل من الوجهين المذكورين لإبطال تالي الحجّة الخاصة بإبطال التناسخ النزولي، من خلال القياس الاقتراني الشرطي التالي، حيث يجيء الحدّ الأوسط فيه جزءاً تماماً:

كلّما كان الاتّصال بين الوقتين	كانت العلاقة اللزومية
كلّما كانت العلاقة اللزومية	كانت العلّية والمعلولية
. . كلّما كان الاتّصال بين الوقتين	كانت العلّية والمعلولية

ثمّ نأخذ التبيّحة لتكون مقدّماً في القياس الاستثنائي التالي:

كلّما كان الاتّصال بين الوقتين كانت العلّية والمعلولية، لكنّه لا علّية ولا معلولية، إذن فلا اتّصال وبالتالي فلا تناسخ نزولي.
--

وهو ما يمكن عرضه من خلال القياس التالي أيضاً:

كلّما كان تناسخ	كان اتّصال
كلّما كان اتّصال	كان علّية ومعلولية
. . كلّما كان تناسخ	كان علّية ومعلولية

وإذاً لا اتّصال فلا علّية ولا معلولية، وإذاً لا علّية ولا معلولية فلا لزوم، وإذاً لا لزوم فلا تناسخ.

سند المنع

قال السيد الشريف الجرجاني: «إذا استدلّ على مطلوب بدليل، فالخصم إن منع مقدمة معينة من مقدماته، أو كُلّ واحدة منها على التعين، فذلك يسمى: (منعًا) و(مناقضة)، و(نقضاً تفصيليًّا)، ولا يحتاج في ذلك إلى شاهد، فإذا ذكر شيئاً يتقوّى به المنع يسمى: (سندًا للمنع)».

وإن منع مقدمة غير معينة بأن يقول: (ليس دليلك بجميع مقدماته صحيحاً)، ومعناه أنّ فيها خللاً، فذلك يسمى (نقضاً إجماليًّا)، ولابدّ من شاهد على الاختلال.

وإن لم يمنع شيئاً من المقدمات، لا معينة، ولا غير معينة، بل أورد دليلاً مقابلاً لدليل المستدلّ دالاً على نقض مدعاه، فذلك يسمى (معارضة).^(١)

وبالتالي فإنّ الذي منع الوجه الأول لبطلان اللازم المذكور قد تقوّى بأنّ هذه الأمور مضبوطة بهيئات فلكية غائبة عنّا، فهذا التقوّي المذكور يعدّ سندًا للمنع الذي وقفت على معناه لما سقنا كلام السيد الشريف الجرجاني.

والسند المذكور إنّما هو رأي «أهل التناسخ القائلين بضبط الأمور العنصرية لهيئات فلكية وحركات علوية غائبة عنّا، ونحن غير مطلعين على أسرارها، بل يخفى علينا أكثر آثارها، وحينئذ يجوز التطابق بقانون مضبوط في العناية الأولى، ولم نطلع على ذلك لغموضه على القوى البشرية...».^(٢)

(١) تحرير القواعد المنطقية، لقطب الدين محمد بن محمد الرازي، في شرح الرسالة الشمسية، لنجم الدين علي الكاتبي القرزي، وعليه حاشية السيد الشريف الجرجاني، تصحيح: محسن بيدارفر، دار بيدار، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ: ص ٦٤.

(٢) شرح حكمة الإشراق (للسهروردي)، شمس الدين محمد شهرزوري، تحقيق وتصحيح ومقدمة: حسين ضيائي تربتي، مؤسسة مطالعات وتحقيق فرهنگی، إيران، الطبعة الأولى، ١٣٧٢ش: ص ٥٢٦.

النص الثامن

الكائنات ليس أكثر

وأجيب عنه: بأنه لا نسلم أن عدد الكائنات أكثر من الفاسدات، وإنما يلزم ذلك لو كان تولد كل نملة في يوم بانتقال نفس حريص مات في ذلك اليوم إليه، وهو غير لازم؛ لجواز أن يكون بانتقال نفس حريص مات في ألف من السنين وقد فارقت أبداً كثيرة إلى أن وصلت إلى هذه النملة. فإن نفس الحريص لا تلحق البنية النملية عند المorte الأولى، بل بعد موتات كثيرة، فإن من فيه هيئات ردية تتعلق بعد المفارقة بأعظم بدن حيوان يناسب أقوى تلك الهيئات، ثم تنزل على الترتيب من الأكبر إلى الأوسط ومنه إلى الأصغر، إلى أن تزول تلك الهيئة الردية، ثم تتعلق بأعظم بدن يناسب الهيئة التي تلي الهيئة الأولى في القوة متدرجاً في النزول إلى أن يفني كل تلك الهيئات، وحينئذ تفارق عالم الكون والفساد، وتتعلق بأول منازل الجنان؛ لزوال العلاقة البدنية الظلمانية والهيئات الردية الجسمانية.

ولا نسلم أيضاً أن الفاسدات تكون أكثر من الكائنات، وإنما يلزم ذلك لو جاز أن يرتفع من أبدان الحيوانات إلى الإنسان شيء من نفوسها ليلزم صعوبة انطباق العدد الكبير من أبدان حيوانات كثيرة الأعداد قصيرة الأعمار، كأبدان الذباب والبيق والبعوض والمحشرات وأمثالها، إذ بأقل حرارة أو برودة أو ريح يموت ويفسد من كل واحد من هذه الحشرات في ساعة ما لا يتكون من الإنسان إلا في ألف السنين.

الشرح

فرغنا في النص السابق والذي قبله من الحجّة الخاصة بإبطال التناسخ النزولي، حيث كانت عبارة عن القياس الاستثنائي التالي:
 لو كان ما ذهبوا إليه حقاً لزم أن يتصل وقت كل فساد لبدن إنساني بوقت كون بدن حيوان صامت، واللازم باطل، فالملزم كذلك.

وقد تم بيان بطلان اللازم من خلال الوجهين التاليين:

١ . ظهور عدم العلاقة اللزومية التي توجب ذلك الاتصال.

٢ . لزوم التطابق الدائم ما بين عدد الكائنات من الأبدان الحيوانية وما بين عدد الفاسدات من الأبدان الإنسانية، إذ لو كان ذلك الاتصال حقاً لأدى إلى التطابق المذكور، لكنه قد تم إبطال هذا التطابق بما سمعته من كلام في النص السابق، وأن المشاهدة تحول دون قبول تلك المطابقة المدعاة.

النص هذا والذي يليه يحاولان الرد على ما أبطل به التالي المذكور، حيث تم منع دعوى المطابقة من خلال الكلام المشار إليه، وأنه كيف تدعى المطابقة ما بين عدد الكائنات والفاسدات مع أننا قد نرى في يوم واحد قد يتولّد من النمل - مثلاً - ما يزيد عن أموات الإنسان في سنين شتى [بشيء] لا يقايس، فضلاً عن أموات أهل الخرص منهم في ذلك اليوم، وقد تكون الفاسدات أكثر، كما في الوباء العام والطفوان الشامل.

المحاولة هنا في الإصرار على المطابقة حتى مع ذكر مثل هذه المشاهدات، حيث يمكن تفسير هذا التفاوت المذكور ما بين الكائنات والفاسدات بما ينسجم مع دعوى المساواة والمطابقة.

يمكن عرض هذه المحاولة من خلال الطريقة التالية، حيث يراد إثبات المساواة على رغم التفاوت المشاهد.

الفرض: في يوم السبت ولدت مئة نملة، ولم يمت حريصٌ - مثلاً -

المدعى: المساواة بين أبدان النمل الكائنة وأبدان الإنسان الحريص الفاسدة.

البرهان: التناصح المذكور يقتضي انتقال نفس مفارقة لبدن إنسان إلى بدن آخر لحيوان، ولا يقتضي أن تكون هذه النفس المفارقة المستنسخة مفارقة في نفس يوم ولادة البدن، إذ قد ترتبط نفس حريص فارقت بدمها الإنساني منذآلاف السنين، وتدرجت في الأبدان، ببدن نملة ولدت في يوم السبت المفروض، وبالتالي فالتساوي حاصل ما بين الأبدان الكائنة وال fasde، حيث راحت تدبر تلك النفوس المفارقة لمئة بدن إنساني مئة بدن من أبدان النمل التي ولدت في هذا اليوم، وتلك النفوس فارقت أبدانها قبل آلاف السنين وتدرجت في الأبدان المناسبة حتى وصلت إلى هذه الأبدان. والذي يفرض عليها مثل هذا التدرج والتعدد في الميتات إنما هو تعدد الملوك الرديّة التي اكتسبتها تلك النفوس عند نزولها في المنزل الإنساني الأول، فهي تنتقل إلى البدن المناسب للملكة الرديّة المتفاقمة، وهكذا حتى تصل إلى مرحلة التلاشي، فتنتقل إلى بدن حيواني آخر يناسب الملكة الرديّة الأخرى، فالنفس الحريصة لا تنتقل إلى بدن النمل مباشرة، وذلك لأنّ هناك بدنًا يناسب هذه الملكة أعظم من بدمها وهو الخنزير، فإذا ما وصلت إلى النمل وكان البدن الأصغر في الأبدان التي تناسب ملكة الحرص، ماتت عنه، وانتقلت إلى بدن آخر يناسب ملكة رديّة أخرى كالمكر والروغان، حيث إنّ هذه الملكة أبداناً مناسبة لدرجتها من حيث حجمها كبراً وصغراً.

هذا هو الرد على التالي الذي أبطل المساواة والمطابقة ما بين الكائنات وال fasdeات، حيث زعم صاحب هذا الرد بأنه يمكن أن تكون الكائنات أكثر من fasdeات.

أقول: هذا الرد الذي أُجيب به عن بطلان التالي المذكور لا يعدو كونه مجرّد تخمين ليس إلا، وليس من الفلسفة في شيء، حيث لا برهان عليه، وإنما سبق من

دون رعاية لأيٌ من مقدّمات البرهان المعهودة، المذكورة في محلّها. وأمّا ردّه على ما قيل في إبطال التالي من زيادة الفاسدات على الكائنات، وأنه لا مجال لمثل هذه الزيادة التي أُريد من خلال ادعائهما إبطال التالي الذي يتضمّن المطابقة ما بين الفاسدات والكائنات، فإنه كما سابقه، قد قام على أمور لا ثبت لها، وزعم أنَّ هذه الزيادة لا تتصوّر إلَّا في التناسخ الصعודי، وأمّا النزولي الذي هو محظوظ الكلام فلا مجال لزيادة الفاسدات على الكائنات.

إشارات النص

عدد الكائنات ينطبق على عدد الفاسدات

زعم الشيخ الإشراقي بأنَّ قولَ مَنْ قال بعد التطابق بين عدد الكائنات وعدد الفاسدات بأنه قولٌ باطل؛ وذلك «لأنَّ الأنوار المدببة المستظلمة في الأزمنة الطويلة كثيرة، وهي مندرجة في النزول، وأصحاب الحرص لا يلحقون الصيادي التملّية إلَّا بعد مفارقة صيادي أنواع كثيرة متفاوتة المقدار والعاليق، ولا يرتقي منها إلى الإنسان شيء ليلزم صعوبات في انطباق العدد الكبير على الصيادي القليلة الطويلة الأعمار من صيادي قليلة الأعمار كثيرة العدد جدًا. وتنتقض العاليق بالسكترات، وشدة الموت والبلایا، ولكل مرتبة كبار، وأواسط، وصغر، ولكل قوم من أرباب الصناعات أمّة من الصوامت تشبههم خلقاً وعيشه، فتنتقل إلى الأكبر، ثم إلى الأوسط على المراتب الكثيرة، ثم إلى الأصغر في أزمنة متزاولة»^(١).

وجه للمشائين

هذا الوجه الثاني المذكور لبطلان تالي الحجّة الخاصة بإبطال التناسخ النزولي، عده المشائون وجهاً وحجّة مستقلّة لإبطال التناسخ المذكور، وهو ما يمكن عرضه من خلال القياس الاستثنائي التالي: لو كان التناسخ النزولي حقّاً

(١) شرح حكمة الإشراق، قطب الدين الشيرازي، مصدر سابق: ص ٥٦.

لأنطبق عدد الكائنات على عدد الفاسدات، وبالتالي باطل، فالمقدم مثله.
إذن فالتناسخ النزولي ليس حقيقةً.

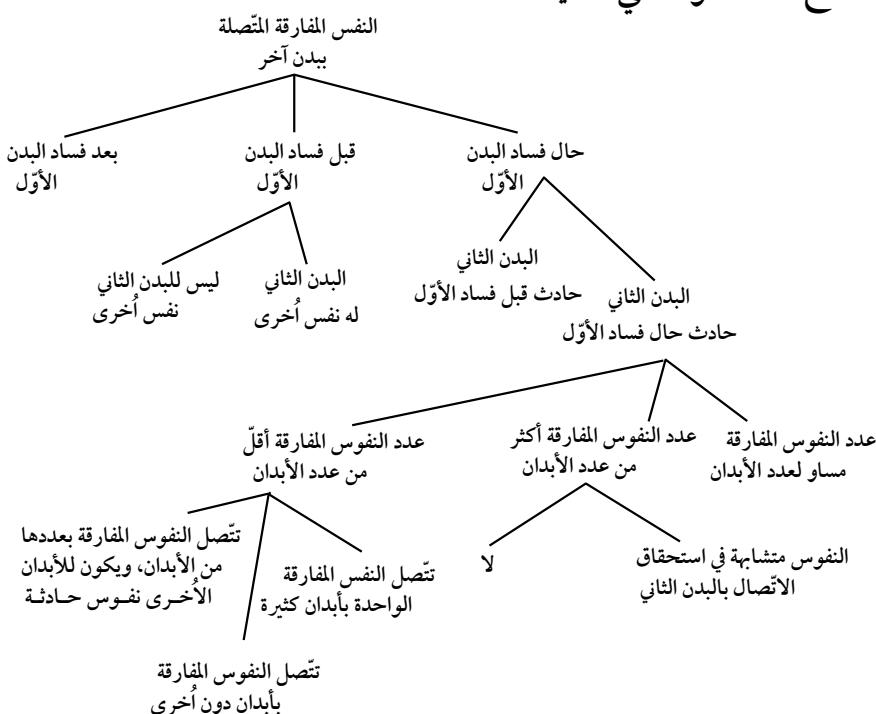
والوجه المستقلّ هذا يمكن عرضه من خلال الطريقة التالية:
الفرض: (أ) نفس مفارقة للبدن.

المدعى: امتناع انتقالها إلى بدن آخر، أي امتناع التناسخ.

البرهان: يمكن عرضه من خلال القياس الاستثنائي التالي:

لو كان التناسخ حقيقةً فالنفس المفارقة لبدن المتصلة ببدن آخر على نحو

التناسخ ذات أحوال هي التالية:



والأحوال المذكورة كلّها باطلة فالمقدم باطل أيضاً، إذن فالتناسخ ليس حقيقةً^(١).

(١) أمّا وجه الملازمة فقد أتّضح من خلال المخطّط المذكور، وللوقوف على بطلان هذه الأحوال فليرجع إلى شرح حكمة الإشراق للسهروردي، مصدر سابق: ص ٥٢٦.

النص التاسع

الوباء العام والطوفان الكلي

لا يقال: قد يحصل وباء عام أو طوفان كي يهلك كل ذي نفس فيلزم زيادة الفاسد على الكائن ضرورة.

لأننا نقول: هذا غير معلوم الواقع، فإن الوباء العام لجميع أصناف الحيوانات الشامل لجميع النواحي بحيث لا يبقى حيوان أصلاً غير متيقن، والمتيقن وجود وباء في بعض نواحي الأرض دون غيرها، وكذا الكلام في الطوفان، إذ لا يلزم منه أيضاً أن الفاسد من الإنسان أكثر من الكائن من الحيوان؛ لجواز أن يكون يازاء ما فسد منه كائنات من الحيوانات البحرية (كالحيتان ونحوها) أو الحشرات الأرضية (كالدود وأمثالها).

ولا استبعاد في أن يكون لكل قوم من أرباب الصناعات الدنيوية أمّة من الصوامات البرية والبحرية يشبههم خلقاً وخلقاً وعيشة، كالجندي من الأتراك الذين يشبه خلقهم وعيشهم أخلاق السباع وعيشها، فلا جرم بعد موته ذلك القوم تنتقل نفوسهم إلى أعظم نوع من السبع، ثم إلى أوسطه على المراتب الكثيرة، ثم إلى الأصغر في أحقاب كثيرة وأذمنة متطاولة، إلى أن يزول منها تلك الهيئات الرديئة، فحينئذ يترقى إلى عالم الجنان، كما مرّ.

الشرح

يُراد في هذا النص الإمعان في استبعاد زيادة الفاسدات على الكائنات، وذلك من خلال دفع احتمال من خلاله تتحقق تلك الزيادة، فإذا حصل وباء عام - لا قدر الله - أو طوفان كلي يصبح الفاسد أكثر من الكائن.

أما الموجب الأول للزيادة المذكورة وهو الوباء فهو غير معلوم الوقوع على النحو الذي يؤدي إلى مثل هذه الزيادة، حيث يبيّن كلّ حيوان على وجه هذه الأرض.

وأما الوباء الموضعي، أي الذي يجتاح مساحة من الأرض فإنه لا ريب في وقوعه، ولا ريب أيضاً في أنه لا يؤدي إلى الزيادة المذكورة.

وموجب الثاني، وهو الطوفان الكلي، فإنّ حاله في إيجاب الزيادة المذكورة كحال الموجب الأول، حيث لا يلزم من وقوع الطوفان زيادة الفاسد من الإنسان على الكائن من الحيوان.

إشارات النص

دفع التناصخية

قول المصنف رحمه الله في مفتتح هذا النص: «لا يقال...» إنما هو عرض لمحاولة غير مجدية لأهل التناصح لدفع ما أورد على مذهبهم الذي يلزم منه عدم زيادة الفاسدات على الكائنات، فقد ذكروا القول الذي يتضمن الإيراد ثم عالجوه بأنه غير معلوم الوقوع.

عبارة أخرى: التناصخية يتزامن بالطابقة ما بين عدد الفاسدات والكائنات وكذلك عدد الكائنات والفاسدات، ولا يجدي القول لرفع تلك المطابقة بوقوع الطوفان الكلي والوباء العام، وذلك لأحد أمرين:

١. إنّ وقوع الطوفان والوباء على النحو المذكور غير معلوم الواقع.

٢. جواز «أن لا تنتقل جميع النفوس الصامتة إلى غير الحيوان، بل البعض، وحيثئذ يطابق عدد النفوس المفارقة للأبدان الكائنة، وكذلك يجوز أن تنتقل النفوس من بعض النبات إلى الإنسان، أو من بعض الحيوان والنبات دون كلّها. سلّمنا أنّ الانتقال إلى الإنسان من جميع الحيوانات والنباتات، إلا أنّ الانتقال إليه ابتدأً ومن دون توسط بعضها، فإنه يجوز أن تنتقل النفس إلى النبات أو الحيوان، ولا تصل إلى الإنسان إلا بعد التردد في أطوار كثيرة، حتى أنه يكون بين البدن الإنساني الذي إليه الانتقال وبين الحيوان والنبات الذي منه الانتقال مراتب كثيرة من الأنواع الحيوانية أو النباتية يتقلّل فيها، ويختلف مدة بقاء تلك النفوس المتعلقة بتلك الأبدان، فإن كانت قوى المزاج صحيحة فمدة بقائه كثيرةً، كالفيل الذي ربما عاش قريباً من خمسين سنة، وإن كان بالعكس كانت مدة بقائه قليلةً كالذباب وأشباهه... وحيثئذ يجوز التطابق»^(١).

لكنّ هذا لا يجدي؛ حيث ستقف على العمدة في بطلان التناسخ النزولي، التي لا تقف أمامها مثل هذه المحاوّلات.

كيف وهذا الجواب «... يصحّ أن يكون جواباً لمن يقول بالانتقال إلى الحيوان والنبات والمعادن، ويصحّ أن يكون جواباً لمن يقول بصحة الانتقال إلى الحيوان والنبات دون المعادن، ولمن يقول بالنقل إلى الحيوانات فقط... فإنّ المعادن والنباتات لا حسّ لها، ولا حركة إرادية، فلو تعلّقت بها النفوس المستنسخة لتعطلت بالانتقال إليها عن اكتساب الكمال الفعلي، ولم تزل الأخلاق الرديئة؛ فإنّ الحكمة التي لأجلها وجب التعلّق إنّما هو تحصيل الكمال العلمي والعملي وغيرها بالعذاب والعقاب وشدة الموت أو المصائب باستعمال الأبدان

(١) شرح حكمة الإشراف، للشهرزوري، مصدر سابق: ص ٥٢٦ - ٥٢٧.

الحيوانية، وذلك هو طبقات النيران»^(١).

الجند من الأتراك

الجند من الأتراك مثالٌ يتَرَدَّدُ في أبحاث كهذه، وقد ذكره المصنف رحمه الله هنا لأنَّه جاء ضمن كلام استعان به من كلمات السهروردي شارح حكمة الإشراق، وقد ذكر صفة هؤلاء الجناد، وأثَّرَها صفة الخشنونة والقسوة، حيث كان هؤلاء الجناد أداءً مشينًا في بعض أطوار الدولة العباسية، حيث كانوا يحررون خيولهم في الشوارع والأزقة فيدهسون المرأة والطفل، ويؤذنون المرأة، لذلك ولما ضجَّ الناس اعترافاً على ممارساتهم أخرجهم خليفة ذلك الزمان من بغداد، وبني لهم مدينة خاصة بهم، هي مدينة الجند التي هي سامراء الآن.

وهنا لا بدَّ من الإشارة إلى أنَّ وصف أمَّة أو طائفة من الناس بصفات معينة عندما ترد على لسان أهل الحكمة سيَّما أهل العصمة منهم فإنَّه قد يُراد بها هؤلاء على نحو القضية الخارجية، أو على نحو الغلبة ليس إلَّا.

(١) شرح حكمة الإشراق، للشهرزوري، مصدر سابق: ص ٥٢٨.

النص العاشر

العمدة في النزولي

أقول: العمدة في بطلان التناسخ على جهة النزول ملاحظة أن الموجودات الصورية - كالطبعان والنقوس - متوجهة نحو غايتها الوجودية، خارجةً عما لها من القوّة الاستعداديّة إلى الفعلية. والنفس مادامت في بدنها يزيد تجوهرها^(١) وفعاليتها، فيصير شيئاً فشيئاً أقوى وجوداً، وأشدّ تحصلاً، سواءً كانت من السعداء في النشأة الأخرى، أو من الأشقياء، وقوّة الوجود توجب الاستقلال في التجوهر والاستغناء عن محلّ أو المتعلق به حتى يصير المتصل [به] منفصلاً، والمقارن مفارقاً.

فكون النفس الإنسانية حين حدوثها في البدن مجردة الذات ماديّة الفعل، وعند فساد البدن بحيث صارت ماديّة الذات والفعل جميعاً - كما يلزم من كلامهم في نقوس الأشقياء حيث تصير بعد فساد البدن نفسها حيوانية غير مجردة ذاتاً وفعلاً كما رأوه - مما يحكم البرهان على فساده، ويصادمه القول بأن للأشياء غايات ذاتية، وأنّها بحسب الغايات الزمانية^(٢) طالبة لكمالاتها، مشتاقة بغرائزها إلى غايتها، فهذه الحركة الرجوعية في الوجود من الأشد إلى الأنقض، ومن الأقوى إلى الأضعف، بحسب الذات ممتنع جدّاً.

(١) في بعض النسخ: بجوهرها.

(٢) في بعض النسخ: الريّانية.

الشرح

يمكن عرض هذه العمدة، أي العمدة في إبطال التناسخ النزولي، من خلال القياس التالي، وهو من الشكل الأول، وهو ما تمت استفادته من خلال قول المصنف رحمة الله في نهاية تقريره لهذه العمدة حيث قال: «... يلزم من كلامهم في نفوس الأشقياء حيث تصير بعد فساد البدن نفساً حيوانية غير مجردة ذاتاً وفعلاً، كما رأوه مما يحكم به البرهان على فساده، ويصادمه القول: بأنّ للأشياء غaiات ذاتية، وأتمّها بحسب الغaiات الزمانية طالبة لكي لا تها بغرائزها إلى غaiاتها، فهذه الحركة الرجوعية في الوجود من الأشدّ إلى الأنقص ومن الأقوى إلى الأضعف بحسب الذات ممتنع جداً». أمّا القياس، فهو التالي:

التناسخ النزولي	حركة رجوعية في الوجود من الأقوى إلى الأضعف بحسب الذات
الحركة الرجوعية في الوجود من الأقوى إلى الأضعف بحسب الذات	ممتنعة
.	التناسخ النزولي

أمّا الصغرى فلأنّ هذا التناسخ هو انتقال للنفس من البدن الإنساني إلى بدن حيوان من الحيوانات، كما هو الحال بالنسبة لنفوس الأشقياء، والوجه في رجوعية هذه الحركة ذلك النحو من الرجوع، أي من الأشدّ إلى الأضعف، هو أنّ النفس الإنسانية عندما تكون مدبرة لبدن إنساني، تكون مجردة ذاتاً لا فعلاً، بينما تصبح إذا صارت مدبرة لحيوان ماديّة مطلقاً، أي ذاتاً وفعلاً - وهذا بحسب زعم هؤلاء - ومن المعلوم أنّ النفس المجردة ولو تجرداً ناقصاً، على مستوى الذات لا الفعل هي أشدّ وجوداً من النفس التي ليس لها شيء من التجدد، وهذا ما يمكن تلخيصه بالقياس التالي:

- النفس الإنسانية مجردة ذاتاً لا فعلاً
 المجرد ذاتاً لا فعلاً أشد وجوداً من المادي مطلقاً
 . . . النفس الإنسانية أشد وجوداً من المادي مطلقاً

والنفس التي انتقلت من بدن إنسان، وارتبطت ببدن حيوان، كما هو الحال بالنسبة لنفوس الأشقياء، هي نفس مادية ذاتاً وفعلاً^(١)، وبالتالي فهي أضعف وجوداً، وبالتالي فهذا رجوع للشيء من الأشد إلى الأنقض، ومن الأقوى إلى الأضعف، والذي أدى إلى هذا الرجوع الباطل هو القول بمثل هذا النحو من التناسخ، وبهذا يكون التناسخ باطلاً. هذا الكلام في الصغرى، ولا يتم البرهان إلا إذا عالجنا الكبري التي نريد من خلالها بيان وجه بطلان تلك الحركة الرجوعية. أما الكبري فهي ما يمكن عرضه من خلال القياس التالي، وهو من الشكل الثاني، ثم البحث فيه كبرى وصغرى.

- الموجودات الصورية ذات توجه نحو الفعلية والاشتداد
 لا شيء من المتحرك بالحركة الرجوعية بذاته توجه نحو الفعلية والاشتداد
 . . . لا شيء من الموجودات الصورية بمتحرك بالحركة الرجوعية
- ومن الموجودات الصورية النفوس التي هي محل الكلام، وبالتالي فلا شيء من النفوس بمتحرك بتلك الحركة.

أما صغرى هذا القياس فيمكن بيانها من خلال الأمور الثلاثة التالية:
الأمر الأول: عالمنا عالم الحركة، والحركة هي خروج الشيء من القوة إلى الفعل، ومن المعلوم أنَّ الموجود بالقوة أضعف من الموجود بالفعل؛ وذلك لأنَّ

(١) هذا ما افترضه صاحب الحجَّة العمدَة حين قال في النص: «و عند فساد البدن بحيث صارت مادية الذات والفعل جيغاً، كما يلزم من كلامهم في نفوس الأشقياء، حيث تشير بعد فساد البدن نفسها حيوانية غير مجردة ذاتاً وفعلاً...».

ما بالقوّة يكون فاقداً للآثار التي تُتوخّى منه عندما يصبح بالفعل، بينما ما بالفعل هو واحد لها، والواحد لا شكّ أنه أقوى من الفاقد، فالحركة توجّه من الفاقد الأضعف إلى الواحد الأشدّ، فهي ليست بالحركة الرجوعية، وبالتالي فكلّ حركة هي توجّه من الأضعف إلى الأشدّ، والوجه في ذلك هو تعريف الحركة، والمراد من الحركة كذلك، حيث يُراد بها تحصيل ما ليس بحاصل.

الأمر الثاني: منتهي الحركة والمراد من الحركة معروفة سلفاً، وذلك لأنّه هو المراد منها.

الأمر الثالث: المناسبة والمسانحة ما بين مبدأ الحركة ومتهاها، فلا يعقل أن يكون المبدأ مباین الحقيقة لمنتهاي، وبهذا لا يتوقع من بذرة التفّاح إلا أن تصبح تفّاحةً، وليس شيئاً آخر.

وبعبارة مختصرة: إنّ الرجوع المذكور ليس بحركة، إذ الحركة لا تكون إلا خروجاً من الأضعف إلى الأشدّ، والرجوع المذكور ليس كذلك فليس بحركة، وإذا لا حركة للنفس التي يزعم تناسخها، فلا ارتباط لها ببدن آخر، وبالتالي فلا تناسخ نزوليّ.

ولو رجعنا إلى محلّ الكلام مع ملاحظة الأمور الثلاثة، نخلص إلى المراد بيانه من خلال القياس التالي:

النفس	من عالم المادة
كلّ ما هو في عالم المادة	متحرّك
.	النفس متحرّكة

ثمّ نأخذ النتيجة لتكون صغرى في القياس التالي:

النفس	متحرّكة
كلّ متحرّك	يتحرّك من الأضعف إلى الأشدّ
.	النفس تتحرّك من الأضعف إلى الأشدّ.

والتناسخ المذكور ليس حركة من الأضعف إلى الأشد، فلا حركة ولا انتقال وارتباط للنفس ذات الملكات الرديّة ببدن آخر.

إشارات النص

العمدة ثانية

ساق المصنف الحجّة العizada في إبطال التناصح النزولي من خلال مقدمات:

- ١ . توجّه جميع الموجودات الصوريّة، والتي من جملتها النفوس، نحو الغاية الوجوديّة المناسبة.
- ٢ . لازم التوجّه المذكور هو الخروج من القوّة إلى الفعل، أي الحركة التي تعتبر الوسيلة لوصول كُلّ إلى وجهته التي هو مولّيها.
- ٣ . لازم الخروج المذكور لتلك الموجودات اشتداد وجودها، وإلا لكان خروجها وعدمه سواء.
- ٤ . الاشتداد المذكور لكلّ النفوس، سعيدةً كانت أم شقّية.
- ٥ . قوّة وجوده واشتداده يوجّبان الاستقلال في التجوّه، والاستغناء عن المحلّ أو المتعلق به، فيصير بها الموجود المتصل منفصلاً، والمقارن مفارقًا.
- ٦ . النتيجة ومحلّ الكلام: النفس - كما ذكرنا - واحدة من الموجودات التي تنطبق عليها المقدمات السابقة، بعد أن يشتَدّ وجودها ويقوى، لا يخرج حالها عن واحد من الحالات التالية، علمًاً أنّ العizada فرضت النفس في أول أمرها مجرّدة الذات مادّية الفعل:

- تبقى النفس بعد الاشتداد مجرّدة الذات مادّية الفعل.
- تصبح مجرّدة الفعل مادّية الذات.
- تصبح مادّية الذات والفعل.
- تصبح مجرّدة الذات والفعل.

أمّا الحالة الأولى فلا مجال لقبولها، وذلك للزومها كون وجود الاشتداد وعدمه سواء، وهو خلف التوجّه المذكور، بل يبقى الموجود - بناءً على هذا الفرض - يراوح في مكانه الوجودي. وأمّا الحالة الثانية فيلزم منها زيادة الفرع على الأصل، حيث يتربّب على مادّي الذات آثار مجرّدة، وقد ثبت في محله أنّ المحتاج في وجوده إلى المادة محتاج كذلك في إيجاده إليها. وأمّا الحالة الثالثة فهي مقتضى كلام التناصخيين الذين تعرّضت لهم هذه الحجّة العizada.

والحالة الرابعة هي الحقّ، لكن وكما علمت هي مما لا يقبله التناصخي لا أقلّ على مستوى نفوس الأشقياء، حيث هي مادّية مطلقاً عنده، وذلك لأنّها نفوس حيوانات، ونفوس الحيوانات - كما تفيد العizada - مادّية مطلقاً.

إذن، التناصخي المذكور يعتقد بأنّ نفوس الأشقياء تصل بعد المفارقة إلى أن تصبح مادّية مطلقاً بعد أن كانت نفسها إنسانية، مجرّدة ذاتاً لا فعلاً، ومن المعلوم أنّ النفس التي لها حظّ من التجرد أقوى وأشدّ من النفس التي ليس لها شيء من ذلك، وبالتالي فإنّ التناصخ النزولي هو رجوع من الأشدّ إلى الأضعف، ومن الأكميل إلى الأنفع، وهو ممتنع، وذلك لمخالفته للمقدّمات المذكورة التي يفترض أنها مبرهنة.

العizza ثالثة

يمكن تلخيص العizza المذكورة من خلال القياس التالي:

التناصخ المذكور	حركة نزولية
الحركة النزولية	ممتنعة
.. التناصخ المذكور	ممتنع

أمّا الصغرى فواضحة حيث يتوجّه الموجود من كونه مجرّداً ذاتاً، مادّياً فعلاً، إلى مادّي مطلقاً، وليس هذا إلا نزولاً مؤكّداً. وأمّا الكبّرى فقد تم علاجهما عندتناول الدليل الذي ألهمه المصنّف رحمه الله، والذي يُبطل فيه التناصخ مطلقاً.

النص الحادي عشر

إشكال على مفad العمدة

فإن قلتَ: صيرورةُ الإنسان بهيمةٍ ناقصةٍ لا يلزمُ أن يكونَ بحسبِ
الحركةِ الذاتيةِ، بل ربما يكونُ قسراً وإجباراً.

أقولُ: هذا غيرُ جائزٍ بوجهين:

الأولُ: إنَّ مثلَ هذه الأشياءِ لا يكُونُ دائمياً ولا أكثريّاً، كما بُينَ
في موضعِه، والذي ذهبوا إليه من الانتقالِ النزوليِّ إنما يكُونُ في أكثرِ
النفوسِ الإنسانية، وأهلُ الارتقاءِ الإستكماليةِ إلى الملوكِ الأعلى
قليلٌ عندهم، كما أنَّ عددَ المقربينَ الكاملينَ في العلمِ قليلٌ عندنا
أيضاً.

والثاني: إنَّ هذه الحركةَ الوجوديَّةَ الاستكماليةَ لا يصادمُها - ما دام
وجودُ الموضوعِ - قسرٌ قاسِرٌ، ولا إجبارٌ ولا اتفاقٌ إلَّا القواطعِ التي
توجبُ العدمَ والهلاكَ والانقطاعَ، وعند ذلك لم يبقَ للشيءِ حركةٌ
 واستكمالٌ غيرُ ما حصلَ في مدةِ الكونِ، لا الانحطاطُ والنزولُ عما كان
سابقاً.

الشرح

العمدة في بطلان التناصح والتي تم علاجها في النص السابق أدت إلى امتناع التناصح، أي صيروة الإنسان حيواناً وبهيمة ناقصة، بسبب أنه ليس حركة ذاتية، وذلك لأنّه حركة من الأشد إلى الأضعف، بينما الحركة الذاتية الجوهرية للمتحرك إنما هي من الأضعف إلى الأشد، وهذا ما يمكن صياغته من خلال القياس التالي:

لا شيء من التناصح	حركة اشتءادية
حركة الذاتية	حركة اشتءادية
.. لا شيء من التناصح	حركة ذاتية

وقد علمت أنّ ما هو كذلك ممتنع.

لعلّ صاحب باع في الإشكال يطلّ علينا ليقول: لو سلّمنا أن لا مجال للانتقال الذي يقول به أهل التناصح التزولي بحسب الحركة الذاتية، لكن لم لا يجوز ذلك الانتقال بحسب القسر والإجبار، وهذا ليس بعزيز، حيث لا تترتب آثار على حركة متحرك حركة ذاتية بينما تترتب تلك الآثار عليه فيما لو تحرك حركة قسرية جبرية، فلم لا يكون الحال في التناصح التزولي هكذا؟

«النفس في مرتبة القوى الطبيعية البدنية عند انحرافها لمرض، فإنّ الأفعال عندئذ تنحرف عن مجرى الصحة لعوامل قاسرة»^(١)، حيث يصدر عنها أفعال لا بحسب حركتها الذاتية، وإنما بحسب الحركة القسرية.

لكنّ هذا الاقتراح لا مجال للأخذ به، وذلك لأحد الوجهين التاليين، حيث يكفي كلّ منها منفرداً لإبطال هذا الاقتراح.

(١) نهاية الحكم، مصدر سابق: ص ٢٢٣.

الوجه الأول: يمكن تلخيص هذا الوجه من خلال القياس التالي:

هذا النحو من الصيرورة	قسر أكثرى
القسر الأكثري	مُمْتَنِعٌ
هذا النحو من الصيرورة	مُمْتَنِعٌ

أما الصغرى فهي مفاد إن قلت، أي مفاد الاقتراح المذكور لتصحيح التناسخ النزولي، حيث اقترح أن يكون بسبب القسر والجبر لا بحسب الحركة الذاتية التي تحول دون التناسخ.

وأما الكبرى فهي مذكورة في محلها، حيث لا قسر على نحو الدوام ولا الأكثر، وبالتالي فإن أكثر الناس هم أصحاب ذلك النحو من الصيرورة، إذ أهل الارتقاء إلى الملكوت قليل، كما أن عدد المقربين الكاملين في العلم قليل. إذن فهذه الحركة والصيرورة القسرية أكثرية. وهو ما سوف نشير إليه في إشارات هذا النص.

الوجه الثاني: يمكن عرض هذا الوجه لإبطال القسر المزعوم، والذي يراد من خلاله تجويز التناسخ النزولي، من خلال القياس التالي:

الحركة الاستكمالية	جوهرية ذاتية
الحركة الجوهرية	عين الجوهر
الحركة الاستكمالية	عين الجوهر

وبالتالي ففرض القسر وعدم الحركة الاستكمالية - أي: من الأضعف إلى الأقوى - هو فرض لعدم الجوهر، إذ الحركة الاستكمالية عينه، فلا معنى لسلب عين الشيء وذاته مع بقائه، هذا خلف، إلا إذا عدم الجوهر فلا حركة استكمالية، وبالتالي لا قسر، إذ القسر هو حركة الجوهر خلافاً لطبيعته، وإذا لا طبيعة ولا جوهر، فلا قسر، وإذا لا قسر فلا مجال للتناسخ النزولي المزعوم.

وقد ثبتت كل من مقدمتي القياس في محله، وقد أشار لهذا الحكيم السبزواري

رحمه الله في حاشية له، حيث قال: «إِنَّمَا لَا تقبل هذِهُ الْحَرْكَةُ الذَّاتِيَّةُ وَالتَّجَدُّدُ الْجَوْهِرِيُّ قَسْرًا وَمَنْعًا، إِذَا مَا فِيهِ الْحَرْكَةُ فِيهَا، كَمَوْضِعِهَا نَفْسُ ذَاتِ الشَّيْءِ، فَلَا يَبْقَى عِنْدَ الْمَنْعِ وَالْقَسْرِ»^(١).

قوله: «مَا فِيهِ الْحَرْكَةُ فِيهَا...» مَا فِيهِ الْحَرْكَةُ مَوْضِعُ الْحَرْكَةِ، وَأَحَدُ صَوَاحِبِهَا السَّتُّ، وَالْمَرَادُ مِنَ الضَّمِيرِ فِي «فِيهَا» هُوَ الْحَرْكَةُ الذَّاتِيَّةُ، وَبِالْتَّالِي فَالْعَبَارَةُ تَصْبِحُ هَكَذَا: إِذَا مَا فِيهِ الْحَرْكَةُ فِي الْحَرْكَةِ الذَّاتِيَّةِ هُوَ نَفْسُ ذَاتِ الشَّيْءِ الْمُتَحَرِّكُ، وَهُوَ الْجَوْهَرُ.

إشارات النص القسـر

عندما يُتَعَرَّضُ لِأَقْسَامِ الْفَاعِلِ فِي أَبْحَاثِ الْعُلَّةِ وَالْمَعْلُولِ، يُذَكَّرُ الْفَاعِلُ بِالْقَسْرِ قَسْمًا مِنْ أَقْسَامِ الْفَاعِلِ الَّذِي يَعْدُ الْقَسْمَ الْأَشْرَفَ مِنْ أَقْسَامِ الْعُلَّةِ بِحَسْبِ التَّقْسِيمِ الْأَرْسَطِيِّ، حِيثُ يَقْضِي بِأَنَّ الْعُلَّةَ فَاعِلَيَّةٌ وَغَائِيَّةٌ وَصَوْرَيَّةٌ وَمَادِيَّةٌ، وَالْمَرَادُ بِالْفَاعِلِ بِالْقَسْرِ «هُوَ الَّذِي لَا عِلْمَ لَهُ بِفَعْلِهِ، وَلَا فَعْلُهُ مَلَائِمٌ لِطَبْعِهِ، كَالنَّفْسِ فِي مَرْتَبَةِ الْقَوْيِ الْطَبِيعِيَّةِ الْبَدْنِيَّةِ عِنْدَ انْحِرافِهَا لِمَرْضٍ، فَإِنَّ الْأَفْعَالَ حِينَئِذٍ تَنْحِرَفُ عَنْ مَجْرِيِ الصِّحَّةِ لِعِوَامِلٍ قَاسِرَةٍ»^(٢).

إِذْنُ الْقَسْرِ هُوَ حَالَةٌ يَتَمُّ فِيهَا عَدْمُ تَرْتِيبِ الْأَثَارِ الْمَطْلُوبَةِ مِنْ فَاعِلٍ، وَذَلِكُ لِعَارِضٍ وَطَارِئٍ مَا، فَالْمَعِدَّةُ مَثَلاً - وَهِيَ فَاعِلٌ لَا عِلْمَ لَهُ بِفَعْلِهِ - تَهْضِمُ الطَّعَامَ، وَهُوَ فَعْلٌ مَلَائِمٌ لِطَبْعِهَا، إِذَا مَا اخْتَلَّ أَمْرُهَا لِمَرْضٍ مَا فَإِنَّهَا لَا تَفْعِلُ ذَلِكَ الْفَعْلَ، بَلْ تَفْعِلُ فَعْلًا آخَرَ غَيْرَهُ، لَا يَكُونُ مَلَائِمًا لِطَبْعِهَا، وَهِيَ - أَيُّ الْمَعِدَّةِ - فِي الْحَالَةِ الْأُولَى فَاعِلٌ بِالْطَبْعِ بَيْنَمَا فِي الْثَانِيَةِ فَاعِلٌ بِالْقَسْرِ.

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع، مصدر سابق: ج ٩، ص ١٧.

(٢) نهاية الحكمة، مصدر سابق: ص ٢٢٣.

القسر لا دائمي ولا أكثرى

علمت أن القسر هو عبارة عن جريان الشيء على خلاف مقتضى طبعه، وهنا يراد إثبات أن هذه الحالة لا تكون دائمية ولا أكثرية، بل أقلية، حيث يجري الشيء على خلاف مقتضى طبعه في بعض الأوقات. والدليل لإثبات هذه القاعدة يمكن عرضه من خلال القياس التالي:

القسر الدائمي والأكثرى	مخالف للعناءة الإلهية
كل مخالف للعناءة الإلهية	ممتنع
∴ القسر الدائمي والأكثرى	ممتنع

أما الصغرى فلأن علمه تعالى بالنظام الأحسن الذي هو عبارة عن عنائه، اقتضى أن يصل كل موجود من الموجودات إلى غايتها التي خلق لأجلها، وبالتالي فإن عدم الوصول الأكثرى أو الدائمي هو خلاف ذلك العلم وتلك العناية. وأما الكبرى فلا مجال لوجود المخالف للعناءة الإلهية، وذلك لأنّه خارج دائرة علمه وإرادته، وما هو كذلك لا موجد له، وما لا موجد له لا وجود له، وهذا بخلاف القسر الأقلّى، « فهو شرّ قليل، يتداركه ما بحذائه من الخير الكبير، وإنما يقع فيما يقع في نشأة المادة بمزاجمة الأسباب المختلفة»^(١)، وبالتالي فيمكن تلخيص حال القسر الأقلّى من خلال القياس التالي، وهو من الشكل الثاني:

لا شيء من القسر الأقلّى	بممتنع
كل مخالف للعناءة الإلهية	ممتنع
∴ لا شيء من القسر الأقلّى	بمخالف للعناءة الإلهية

أما الصغرى فهي مشاهدة واضحة، حيث نجد وقوع مثل ذلك القسر، فلو كان مخالفًا للعناءة الإلهية لما وجد، لكنه وجد، فهو غير مخالف.

(١) بداية الحكم، مصدر سابق: ص ١١٩.

وأماماً الكبرى فقد وقفت على حالها في ما تقدم.

ملاحظة في القسر

لا معنى للقسر المذكور إلا إثبات أنّ موجودات هذه النشأة غاية مناسبة لها توجّه إليها من خلال الحركة، ويكون هذا التوجّه وهذا الوصول مورداً لعنایته تعالى، وأماماً إذا تمّ إنكار ذلك فلا مجال للقسر، وكذلك لا معنى للاعتماد على هذه القاعدة التي اعتمد عليها في الفلسفة الإلهيّة في موارد عدّة، ومن جملتها امتناع التناصح الذي نحن في غمرة البحث فيه، وعن امتناعه، فقد قال المصنّف رحمة الله: «... اعلم أنّ الأصول الحكيمية دالة على أنّ القسر لا يدوم على طبيعة، وأنّ لكلّ موجود من الموجودات الطبيعية غاية ينتهي إليها وقتاً، وهي خيره وكماله، وأنّ الواجب - جلّ ذكره - أوجد الأشياء على وجه تكون مجبولة على قوّة ينحفظ بها خيرها الموجود، وتطلب بها كمالها المفقود، كما قال تعالى: ﴿رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى﴾ (طه: ٥٠)، فلأجل ذلك يكون لكلّ منها عشق للوجود، وشوق إلى كمال الوجود، وهو غايتها الذاتية التي يطلبها، ويتحرّك إليها بالذات، وهكذا الكلام في غايتها، وغاية غايتها حتّى ينتهي إلى غاية الغايات، وخير الخيرات، إلا أن يعوق له عن ذلك عائق، ويقسّر قاسّر، لكنّ العوائق ليست أكثرية، ولا دائمية، وإلا لبطل النظام وتعطل الأشياء وبطلت الخيرات...»^(١).

ملاحظة وتوفيق

ما يؤدّي إليه القول بأنّ الحركة الذاتية الوجودية الاستكمالية لا يصادمها ما دام وجود الموضوع قسر قاسّر ولا إجبار ولا اتفاق إلا القواطع التي توجب العدم والهلاك، أن لا قسر مطلقاً وإن كان أقلّياً، وهو خلف القاعدة المذكورة،

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع، مصدر سابق: ج ٩، ص ٣٤٧.

التي كثيراً ما تردد في كلام المصنف رحمة الله، ومن ثم فنحن أمام قضيّتين إحداهما تناقض الأخرى: سالبة كلية هي مفاد القول المذكور حول الحركة الوجودية، حيث تفيد: لا شيء من القسر الواقع، ثانيةً موجبة جزئية، تفيد: بعض القسر الواقع، وهو القسر الأقل.

ومن المعلوم أن النسبة ما بين السالبة الكلية والموجبة الجزئية هي نسبة التناقض، ومن المعلوم أيضاً أن حكمه هو عدم صدقهما معاً وعدم كذبها كذلك، ومن ثم فإن صدقت إحداهما كذبت الأخرى، وإن كذبت إحداهما صدقت الأخرى.

هذا كان مفاد الملاحظة «والتوقيق: أن إثبات قسر ما باعتبار أصل الطبيعة النوعية وسلبه باعتبار الماهية الموجدة الشخصية، وأن هذا التجدد ذاتيًّا هذا الوجود ما دام هذا الوجود والذاتي ملائم الذات أو القسر باعتبار الحركات العرضية لا الجوهرية»^(١).

عبارة أخرى: لا تناقض ما بين القضيّتين المذكورتين، وذلك لأنَّ المحمول في إحداهما غير المحمول في الأخرى، ومثل هذا الاختلاف رافع للتناقض، حيث إنَّ الوقوع المسلط عن كُلّ قسر شيء، والوقوع المحمول على بعض القسر شيء آخر، حيث إنَّ الأول باعتبار الحركات الجوهرية، بينما الثاني باعتبار العرضية، أي: لا قسر الواقع في الحركات الذاتية، والقسر الواقع إنما هو في الحركات العرضية، أو لا قسر مطلقاً على مستوى الماهية الموجدة الشخصية، كزيد مثلاً، فإنه لا مجال للقسر مطلقاً إليه، بخلاف أصل الطبيعة النوعية للإنسان مثلاً.

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع، مصدر سابق: ج ٩، ص ١٧.

النص الثاني عشر

وجه الشقاوة الأخرى

فإن قلت: فإذا كانت النفوس كلُّها متعرِّبةً متوجَّهةً نحو الكمال الوجوديٍّ حتى الفسقة والجهل والأرذل، فما وجه الشقاوة الأخرى؟
أقول: منشأ الشقاوة أيضاً ضربٌ من الكمال؛ لأنَّ النفس وإن استقلَّت بضربٍ من الوجود، لكن لما اعتادت في هذه النشأة بأفعالٍ وأعمالٍ قبيحةٍ شهوانيةٍ أو غضبيةٍ أو تمكنت فيه العقائد الفاسدة، فعند خروجها عن الدُّنيا ورفع الغشاوة عن بصرها تتعذَّب بما يتبعُها من سوء العادات والشوق إلى المشتهيات الخسيسة الدنياوية، وبالاعتقادات الفاسدة والجهالات الراسخة.

وتوسيح ما ذكرناه: أنه ما من نفس إنسانية إلا لها وجودٌ استقلاليٌ بعد موقها الطبيعي عن هذا البدن، ولها بحسب ما لها من الأفعال والأعمال المؤدية إلى الأخلاق والملكات نوعٌ تحصل في الوجود والفعالية، سواءً كانت تلك الأخلاق فاضلةً ملكيةً أو شيطانيةً أو سبعيةً أو بهيميةً، فإذا خرجت النفس الإنسانية في مدةٍ كونها العنصري وحياتها الطبيعية ونشأتها الدنيوية عن القوة الهيولانية التي كانت لها في أصل هذه الفطرة، وصارت بالفعل بحسب ما حصل لها من الملكات، تصوَّرت بصورة شيءٍ من هذه الأجناس التي تختَّنها أنواعٌ كثيرةً تصوَّراً غير طبيعٍ، ولا ماديٍ، لأنَّها تصيرُ عند انقطاعها عن الدُّنيا صورةً

بلا مادّة، وفعلاً بلا قوّة، سواءً كانت سعيدةً أو شقّيّةً، منعّمةً بلوازم
أخلاقِها الشريفَة ونتائجِ أعمالِها الحسنة، أو معذّبةً بلوازمِ أخلاقِها
الرديّة ونتائجِ أعمالِها السيئة.

الشّج

لقد اشتمل هذا النص إشكالاً على ما تقدم، من أن كل حركة هي اشتتادية استكمالية، حيث تقتضي هذه الكلية الموجة اندراج الفسقة والجهال والأراذل تحتها، فهم بناء عليها ذوو حركة، والحركة استكمالية، فهم أصحاب كمال وشرف، وإذا كان كذلك فلا معنى لأن يكونوا من أهل الشقاوة في الآخرة، إذ الكمال لا يكون جزاؤه إلا السعادة، وهذا مصادم للعقل، وكذلك النقل الذي ميّز بين مصيريَن للناس، فالبعض أهل سعادة، والبعض أهل شقاوة، بينما القول بالحركة الاستكمالية يصير الكل أهل سعادة في الآخرة ولا يُبقي للشقاوة موضوعاً.

وبعبارة القياس الاستثنائي:

لو كانت الحركة دائماً استكمالية لما كان للشقاوة الأخروية من وجه، وبالتالي باطل، فالمقدم مثله.

وقد وقفت على وجه الملازمة، وكذلك وجه بطلان اللازم.

إذن ليس كُلَّ حركةً استكماليةً، وبالتالي فيمكن أن تكون صيرورة الإنسان بهيمة ناقصة بحركة أخرى نزولية، وبهذا يثبت التناصح، لأنَّه مفاد تلك الصرورة المذكورة.

وبعبارة القياس الاقتراني يمكن عرض هذا الإشكال ثانية:

كل حركة استكمالية

صورة الإنسان بهيمة ناقصة حركة

٠٠٠ صيرورة الإنسان بهيمة ناقصة حرفة استكمالية

ثم نأخذ هذه النتيجة لتكون صغرى في القياس التالي:

صيروة الإنسان بهيمة ناقصة حركة استكمالية

كل حركة استكمالية تؤدي إلى السعادة الأخروية

٠٠ صيروة الإنسان بهيمة ناقصة تؤدي إلى السعادة الأخروية

ومن المؤكّد أنّ مثل هذه النتيجة لا مجال لقبوها بـأثناً، وذلك لصادمتها للعقل وكذلك النقل، فلا شكّ أنّ خللاً يكمن في مقدّمة من مقدّمات ما ذكر من قياس.

أمّا القياس الأوّل فلا غبار عليه، لا كبرى ولا صغرى، فالحركة لا شكّ استكمالية، وتلك الصيروة حركة، بينما الخلل يكمن في القياس الآخر، وتحديداً في كبراه، حيث سوف ثبت أنّ تلك الصيروة هي حركة استكمالية، وهي نتاجة صادقة، توّلت عن مقدّمتين صادقتين، إنما الكلام في الكبرى، فهي التي تشتمل على الخلل الذي أوقع صاحب هذا الإشكال في هذا الزعم، من أنّه لا وجه للشقاوة الأخرويّة بالنسبة للفسقة والجهّال والأرذال.

لقد خلط صاحب هذا الزعم ما بين الكمال الفلسفى والآخر الأخلاقي، حيث إنّ الأخير تلازمه السعادة، ولا تنفك عنه، أمّا الأوّل فهو المبدأ لكلّ من السعادة والشقاوة، فكما أنّ الإيمان والاعتقاد الحقّ يخرج صاحبه من القوّة إلى الفعل، وكذلك الكفر والاعتقاد الباطل فإنّهما يخرجان أصحابهما من قوّة الكفر إلى فعليته، وبعبارة أخرى: الكمال تارةً يكون في الدرجات، وأخرى يكون في الدرّكات، فكما أنّ الوصول إلى المقامات العالية كمال وجوديّ، وذلك لأنّه فعلية، وكذلك وصول الكافر إلى الكفر الفعليّ كمال، لكنّه كمال في الدرّكات.

المطلوب هنا ويالحاج: بيان وجه اجتماع الكمال مع الشقاوة، وذلك كما في نفوس الفسقة والأرذال، كيف يمكن تصوير الفسقة مصداق لأهل الكمال والشقاوة؟
نعم يمكن تصوير ذلك، من خلال الأمور التالية:

١. النفس الفاسقة بعد المفارقة للبدن تصبح ذات فعلية، وقوّة وجوديّة،

حيث استقلّت عن البدن الذي ينقص من فعليتها، واستقلالها هذا ليس تاماً، بل هو استقلال عن المادة ذاتاً، لا آثاراً، وهذا معنى قوله: «... وإن استقلت بضرب من الوجود..».

٢. هذه النفس التي استقلت ذلك الاستقلال لم تعد تشغليها الشواغل عَمِّا اكتسبته من ملكات أو جدتها الأعمال والأفعال القبيحة الشهوية والغضبية، والأفكار الفاسدة. فالنشأة الآخرة نشأة رفع الغطاء، وزوال الغفلة، وانقسام الغشاوة.

٣. إذا التفت النفس إلى ذلك الذي عندها من ملكات مسانحة لتلك الأفعال القبيحة، تاذت وتألمت، وهل الشقاوة إلا في هذا؟

إذن فعلى الرغم من خروج تلك النفس إلى الفعلية، وإلى نحو من التجرد الذي هو فعلية وقوّة، وبالتالي: كمال، نجد أنّ هذه النفس تعاني من ضروب الشقاوة وألوان التعasse، إذن فقد اجتمع الكمال والشقاوة، وهو المطلوب.

إشارات النص

الإشكال ثانية

ما حرك الإشكال المذكور في هذا النص هو موجبة كلية تم ترديدها في ما تقدم من كلام، وهي التي تفيد بأنَّ كُلَّ حركة استكمالية، وبالتالي فكل متحرّك بها سيكون كاملاً، وقد رتب صاحب الإشكال على هذه الكلية الموجبة أثراً، حيث زعم أنَّ بين الكامل والسعيد نسبة التساوي، فكلّ كامل سعيد، وكلّ سعيد كامل، وهذا ما يمكن توضيحه أكثر من خلال التالي:

كلّ ذي حركة اشتدادية ذو كمال

كلّ ذي كمال سعيد

∴ كلّ ذي حركة اشتدادية سعيد

ثم نجعل النتيجة هذه كبرى في القياس التالي:
كل ذي حركة اشتادافية سعيد
ذو حركة اشتادافية الكافر
سعيد . الكافر

فإذا كان الكافر سعيداً سعادة أخروية، فمن الذي يكون شقيّاً، والكل ذو حركة اشتادافية استكمالية، إذن فالكل سعداء في الآخرة، ولا مكان في الآخرة إلا للسعادة.

والجواب هو أننا لا نسلم بكبرى القياس الأول، والتي تفيد بأن كل ذي كمال سعيد، ولا نسلم أن النسبة بين ذي الكمال والسعيد هي نسبة التساوي، بل هي نسبة العموم والخصوص المطلق، إذ كل سعيد ذو كمال، وليس كل ذي كمال سعيداً، وإنما السعادة أثر يترتب على نحو من الكمال دون نحو آخر تترتب عليه الشقاوة.

النص الثالث عشر

الشقاوة في عالم القدس!

فإن قلت: كُلّ صورة بلا مادةٍ فهو عقلٌ محض، فيكون جوهراً كاملاً في
عالم القدس، فكيف يكون من الأشياء؟

قلت: المادة عبارة عن محل الانفعالات والحركات للأمور الكائنة الفاسدة، والتجرد عنها لا يستلزم التجرد عن المقادير والأبعاد مطلقاً، كما في الصور العقلية. وأمّا الأبدان الأخرىيَّة المناسبة لأخلاق النفوس فهي ليست مواداً لتلك النفوس حاملة لقوَّةِ كمالاتها وهيئاتها، بل هي أشباحٌ ظلَّيةٌ وقوالبٌ مثاليةٌ، ووجودها للنفس كوجود الظل من ذي الظل، إذ هي حاصلةٌ من تلك النفوس بمجرد جهاتٍ فاعليةٍ وحيثياتٍ إيجابيةٍ، لا بحسبِ جهاتٍ قابليةٍ وحركاتٍ ماديَّةٍ، وكل ما يحصل من النفس بحسبِ الجهاتِ الفاعليةِ والهيئاتِ النفسيَّةِ فذلك الشيءُ لا يكون مادةً لها ولا بدناً كهذا البدن الذي تتعلق به النفس تعلق التدبير والتحريك، بل يكون من اللازم لها، ووجوده منها وجود الظل من ذي الظل، فإنَّ ذا الظل لا يستكمل بظله ولا ينفعُ منه، ولا يتغيَّر عن حاله بسببه، بل ولا يلتفت إليه.

فهذه الأحكام - التي زعمتها أصحاب التناخ ثابتةً للنفس موجبةً لانتقالها إلى بدن آخرٍ عنصريًّا حاصلةً لها بعدَ انتقالها - مننسخةً بما حققناه من صيرورةٍ كُلّ نفسٍ في مدةٍ حياتها الطبيعيةِ ذاتاً مستقلةً بوجودها، موجودةً بوجود آخر، غيرَ هذا الوجود الطبيعي المادي، صائرةً نوعاً آخرَ متحصلةً بالفعل بحسبِ الحقيقةِ الباطنية.

الشرح

لقد اعتمد في دفع الإشكال الذي تضمنه النص السابق على أنّ النفس المفارقة صورة بلا مادة، أي مجرّدة عنها على مستوى إنجاز الأفعال، بعد أن كانت مجرّدة ذاتاً لا فعلاً، وهذا يعدّ حركةً اشتاداديّةً واستكمالاً، كما تقدم بيانه. الإشكال هنا على ما اعتمد عليه في دفع ذلك الإشكال، وهو القول بأنّ النفس المفارقة إنّما هي صورة بلا مادة، بعد أن كانت صورة مع مادة، أي مع بدن عنصريٍّ تستكمل به، وهذا ترقٌ لا ريب فيه، وكما في ذلك، حتّى إن كان صاحب هذه النفس من الفسقة والأراذل.

والإشكال الذي بين أيدينا يمكن عرضه من خلال الأقىسة التالية:

كلّ صورة بلا مادةٌ عقلٌ محضٌ

كلّ عقلٌ محضٌ جوهرٌ كاملٌ في عالم القدس

∴ كلّ صورة بلا مادةٌ جوهرٌ كاملٌ في عالم القدس

ثمّ نأخذ هذه النتيجة لتكون صغرى في القياس التالي:

كلّ صورة بلا مادةٌ جوهرٌ كاملٌ في عالم القدس

كلّ جوهرٌ في عالم القدس سعيدٌ

∴ كلّ صورة بلا مادةٌ سعيدةٌ

وهذه النتيجة نضعها كبرى في القياس التالي:

النفوس الفاسقة الغير مرتبطة ببدن حيواني صورة بلا مادةٌ

كلّ صورة بلا مادةٌ سعيدةٌ

∴ النفوس الفاسقة الغير مرتبطة ببدن حيواني سعيدةٌ

هذا هو مفاد الإشكال، حيث يزعم صاحبه بأنّه إذا لم تقبلوا بارتباط

النفوس الفاسقة الرذيلة ببدن حيوان يناسب ملكاتها المكتسبة، فإنّها ستكون

صورة بلا مادة، والصورة التي حاها كذلك عقل محنٌ، والعقل المحن لا شك أن السعادة من نصيبه.

والجواب: إن الإشكال إنما كان سببه صغرى القياس الأول، حيث نمنع من أن الصورة التي تفارق المادة هي عقل محن، إذ التجرد ليس على شاكلة واحدة، فهو تارةً يكون تاماً، وهو التجرد عن المادة وآثارها، وتارةً يكون ناقصاً، حيث يكون مجرداً عن المادة لا عن آثارها. وبالتالي فليس مطلق التجرد يصيّر المجرد عقلاً محنًا يحظى بالسعادة الأخروية، وإنما الذي يفعل هذا الفعل ويكون له هذا الآخر إنما هو التجرد المطلق، أي: التجرد عن المادة والآثار؛ إذ قد تتجزء النفس عن المادة دون آثارها، والآثار هذه قد تورث سعادةً مناسبة لها وقد تورث شقاوةً كذلك.

الأبدان الأخروية

إلى الآن ما زالت كنائة التناسخي حُبلى بالإشكالات التي ترد على مذهبـه وهي ليست بالقليلة، حيث يحق للتناسخي أن يزعم، وهو يصور كثرة الإشكالات الواردة عليه، أن المنبي عنـاه بقولـه:

رماني الدهر بالأرزاء حتى	فؤادي في غشاء من نبال
فصرت إذا أصابتني سهام	تكسرت النصال على النصال ^(١)

لسان حال التناسخي يقول: لو سلمنا بأن ما تقولونه حق، وأن التجرد عن المادة ليس على درجة واحدة، لكن أليس تقولون إن للنفوس المفارقة أبداناً أخرى؟ إذن فلما لا تكون هذه الأبدان مواد لتلك النفوس، ومن ثم فلا يصح قولـكم إنـها صور بلا مادة؟

(١) التذكرة الحمدونية، ابن حمدون، تحقيق: إحسان عباس وبكر عباس، دار صادر للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، ١٩٩٦م: ج ٤، ص ٢٣٢.

والجواب: كلام التناسخي حق لا ريب فيه، والإشكال الذي أورده لا مهرب منه، لكن في حال كانت الأبدان الأخروية عين الدنياوية العنصرية، والأمر غير ذلك تماماً، فلا البدن هو البدن، ولا العلاقة هي العلاقة، وذلك لأنّ أبدان هذه النّسأة تحمل قوّة كمالات النفوس التي ترتبط بها، بينما الأبدان الأخروية هي ثمرة تلك الكمالات، حيث تكون لازمة لنفسها تابعة في وجودها لها، وبالتالي فهي غير مؤهلة لأن تكون آلة لاستكمال نفسها، كما هو حال الأبدان الدنياوية.

إشارات النص

لا شقاوة بتاتاً

هذا هو مفاد الإشكال المذكور في هذا النص، وذلك اعتماداً على القول بأنّ النفوس صورة بلا مادة، حيث زعم التناسخي أنّ ما هو حاله كذلك عقل محسن، ولا سبيل للشقاوة إليه، وهذا ما يمكن عرضه من خلال التالي:

كلّ صورة بلا مادة عقل محسن

لا شيء من العقل المحسن بشقيّ

٠٠ لا شيء من الصورة بلا مادة بشقيّ

ثم نأخذ هذه النتيجة لنجعلها كبرى في القياس التالي:

نفوس الفسقة والأراذل صورة بلا مادة

لا شيء من الصورة بلا مادة بشقيّ

٠٠ لا شيء من نفوس الفسقة والأراذل بشقيّ

ولأجل ترسیخ الإشكال أكثر يمكن عرضه بصورة أخرى:

كلّ ما يوجد في عالم القدس سعيد

الصورة بلا مادة توجد في عالم القدس

٠٠ الصورة بلا مادة سعيدة

أمّا الصغرى فلأنّ صورَةً كهذه على حدّ زعم المشكّل عقلُ محضٌ، والعقل المحسن يوجد في عالم القدس. والكبرى واضحة.

ثمّ نجعل النتيجة كبرى في القياس التالي:

الصورة بلا مادة سعيدة

نفوس الفسقة والأراذل صور بلا مادة

٠٠. نفوس الفسقة والأراذل سعيدة

فالتناسخي يخier خصمه أحد أمرئين؛ الأول: أنّ النفوس المفارقة ترتبط ببدن آخر من أبدان هذه النشأة، وهذا يتحقق مراده في إثبات التناسخ، والثاني: أنّ النفوس المفارقة لا ترتبط ببدن آخر، ومن ثمّ فهي صورة بلا مادة، وهذا يتربّط عليه عدم وجه للشقاوة، وأنّ السعادة حليفة الكلّ حتّى الفسقة والأراذل.

وبعبارة القياس الاستثنائي:

لو كانت النفوس المفارقة غير منتقلة إلى بدن آخر من أبدان هذه النشأة - كما

هو مفاد التناسخ - للزم سعادة الفسقة والأراذل، وبالتالي باطل فالمقدم مثله.

إذن فالنفوس المفارقة لأبدانها الإنسانية بالموت تعود وترتبط ببدن حيوان

مناسب لما اكتسبته من ملكات، ومن ثمّ فالتناسخ حق لا مرية فيه.

الجواب: ليس كلّ صورة بلا مادة عقلاً محضاً، بل قد تكون عقلاً محضاً وقد تكون غير ذلك، مجرّدة عن المادة دون آثارها، وتكون ذات هيئات ملائكة أو مؤذية، فمن كان من أصحاب النفوس الرذيلة فالآذية حقّه الذي يستحقّه، ولا سعادة مع الآذية، ولو إلى حين، ومن ثمّ فليس كلّ صورة بلا مادة تكون سعيدة.

الغirيّة بين البدنين

يمكن فهرسة وجوه المغايرة ما بين البدنين (العنصري والأخرمي) من

خلال هذه المقارنة التي هي عبارة عن عدّة من الأقيسة:

البدن العنصري محمل الانفعالات والحركات

لشيء من البدن الأخروي بمحل للاحفعالات والحركات
 . لا شيء من البدن العنصري بيدن آخروي
 وكذلك لا شيء من البدن الأخروي بعنصري.
 البدن العنصري تستكمل به النفس
 لا شيء من البدن الأخروي تستكمل به النفس
 . لا شيء من البدن العنصري بيدن آخروي

البدن العنصري يوجد بحسب جهات قابلية حركات مادية
 لا شيء من البدن الأخروي يوجد بحسب جهات قابلية حركات مادية
 . لا شيء من البدن العنصري بيدن آخروي
 حيث إنّ البدن الأخروي يوجد بواسطة النفس من دون اتكاء على المادة
 والحركات المادية، كما هو حال البدن العنصري، الذي يحتاج إضافة إلى الجهة
 الفاعلية إلى جهة قابلية.

ثمّ بعد هذه المقارنة يمكن الاستدلال لعدم صلاحية البدن الأخروي لأن يكون مادةً للنفوس المفارقة كما هو حال البدن العنصري، من خلال القياس التالي:
البدن الأخروي حاصل من النفس بحسب الجهات الفاعلية والهيئات النفسانية
 كلّ ما هو كذلك لازم للنفس
 . البدن الأخروي لازم للنفس

ثمّ نجعل هذه النتيجة صغرى في القياس التالي:
البدن الأخروي لازم للنفس
 لا شيء من لوازم النفس بالآلة لاستكمالها
 . لا شيء من البدن الأخروي بالآلة لاستكمال النفس
 ثمّ نجعل هذه النتيجة كبرى في القياس التالي:

آلـة استكمـال النـفس	الـبدن العـنصـري
بـآلـة لـاستـكمـال النـفس	لـا شـيء مـن الـبدـن الـأـخـرـوي
بـيدـن أـخـرـوي	لـا شـيء مـن الـبدـن العـنصـري

ملاحظة: هذه الأفiseة إنما هي عبارات وردت في النص السابق، آثرنا شرحها كما جاءت من دون البحث في إثبات مقدماتها. وبما تقدّم من مقارنة ما بين البدن الدنياوي والآخر الأخروي يتضح الفرق ما بين التناسخ الملكي والآخر الملكوي، فلا يزعمن أحد أن ما ي قوله أصحاب الأول هو عين ما يفيده أصحاب الثاني.

النص الرابع عشر

الإِنْسَانُ نُوْعٌ وَاحِدٌ أَمْ أَكْثَرٌ

فإن قلتَ: أليَّسَ الإِنْسَانُ نُوْعًا وَاحِدًا، وأفْرَادُ النُّفُوسِ الْبَشَرِيَّةِ كُلُّهَا
أَفْرَادٌ نُوْعٌ وَاحِدٌ؟ فكيف يصِيرُ نُوْعًا كثِيرًا مِنَ الْحَيَوانَاتِ الْمُخْتَلِفَةِ
وَغَيْرِهَا، سُوَاءً كَانَتْ هَاهُنَا أَوْ فِي نَشَاءٍ أُخْرَى؟ وهل هَذَا إِلَّا قلبُ
الْمَاهِيَّةِ، وَهُوَ حَالٌ؟

قلنا: الإِنْسَانُ الْطَّبَيِّعِيُّ نُوْعٌ وَاحِدٌ حَقِيقِيُّ، وكذا النُّفُوسُ الْبَشَرِيَّةُ
مِنْ جَهَّةِ هَذَا الْوُجُودِ التَّعْلُقِيِّ نُوْعٌ وَاحِدٌ؛ لِأَنَّهَا مِبْدَأُ فَصِيلَةِ الْمَقْوَمِ
لِمَاهِيَّتِهِ، وَهُوَ مَفْهُومُ النَّاطِقِ الْمُحَصَّلِ لِجَنْسِهِ الَّذِي هُوَ الْجَسْمُ النَّاجِيُّ
الْحَسَاسُ، وَمَعْنَى النَّاطِقِ: مَا لَهُ قُوَّةٌ إِدْرَاكِ الْكَلِيَّاتِ، وَهُوَ فِي جَمِيعِ الْأَفْرَادِ
عَلَى السُّوَاءِ. فَهَذِهِ^(١) النُّفُسُ وَإِنْ كَانَتْ صُورَةً هَذَا النُوْعَ الْطَّبَيِّعِيِّ وَتَامَّةً
لِكُلِّهَا بَعْيِنَهَا جَوْهَرٌ قَابِلٌ لِصُورٍ مُخْتَلِفَةِ النُوْعِ بِجَسِيبٍ وَجَوْدٍ آخَرَ غَيْرِ
طَبَيِّعِيٍّ، كَمَا أَنَّ الْهَيْوَالِيَّ الْأُولَى الْعَنْصَرِيَّةَ وَاحِدَةً فِي ذَاتِهَا كَثِيرَةُ الْأَنْواعِ
بِجَسِيبٍ مَا يَخْرُجُ مِنَ الْقُوَّةِ إِلَى الْفَعْلِ فِي هَذَا الْوُجُودِ الْطَّبَيِّعِيِّ، وَلَا مَنَافَةَ
بَيْنَ وَحْدَتِهَا وَكَثْرَتِهَا مِنْ جَهَتِيْنِ، فَكَذَا حَالُ النُّفُسِ.

وَبِالْجَملَةِ: الإِنْسَانُ نُوْعٌ طَبَيِّعِيُّ مَرْكَبٌ مِنْ مَادَّةٍ عَنْصَرِيَّةٍ ذِي مَزَاجٍ
مُعْتَدِلٍ بَشَرِّيٍّ، وَمِنْ صُورَةٍ كَمَالِيَّةٍ هِيَ نَفْسٌ مُتَعْلِقَةٌ بِهِ، حَافِظَةٌ لِمَزَاجِهِ،
وَفَاعِلَةٌ لِأَفْعَالٍ وَأَعْمَالٍ تَخَصُّهُ، وَلَهُ مَاهِيَّةٌ نَوْعِيَّةٌ مُحَصَّلَةٌ مِنْ جَنِّسِ

(١) في بعض النسخ: فهكذا.

قريبٌ مأخوذه من مادته، وفصلٌ قريبٌ مأخوذه من صورته التي هي نفسها، وهي كماله الأول لجسمه الطبيعي من جهة ما يفعل [من] الأفاعيل الخاصة به، ويدركُ أوائل الكليات.

فالنفوس الإنسانية - بحسبِ هذا الوجود وهذه النشأة - مندرجة تحت نوعٍ واحدٍ حقيقيٍّ، ومن هذه الجهة كلّها متماثلةً؛ لكنّها بحسب هذا الوجود قابلةٌ لهيئاتٍ وملكاتٍ نفسانيةٍ تخرجُ لها من القوة إلى الفعل في وجود آخر من جهة أفعالٍ وأعمالٍ مختلفةٍ تصدرُ منها في هذا الوجود، كلُّ صنفٍ منها يناسبُ نوعاً آخرَ من تلك الهيئات الباطنة، فإذا تمكّنت تلك الهيئات المختلفةُ في أفراد النفوس، خرجت النفوس فيها من القوّة إلى الفعل، وانحدرتُ بها، فتصورتُ بصورةٍ أخرى، ووُجدتُ بها وجوداً آخرَ غيرَ هذا الوجود في نشأةٍ ثانية، وهي^(١) لا محالة تصيرُ أنواعاً مختلفةً وحقائقَ مترافقَةً، وتتصورُ بصورٍ ملكيةً أو شيطانيةً أو بهيميةً أو سبعيةً مترافقَةً الأشكال والهيئات في تلك النشأة، لا في هذه النشأة الدنياوية؛ لاستحالة التناصح، كما مرّ تقريره.

(١) في بعض النسخ: فهي.

الشرح

هناك إشكال لعلٌ الذي أثاره كلام قام على الردّ على الإشكال السابق، حيث ارتكز على ما يصطلح عليه بالتناسخ الملكوي، فقد قال المصنف رحمه الله هناك: «فهذه الأحكام التي زعمها أصحاب التناسخ ثابتة للنفس موجبةً لانتقاها إلى بدن آخر عنصريٍّ حاصلٍ لها بعد انتقاها مننسخةٍ بها حققناه من صيرورة كلّ نفس في مدة حياتها الطبيعية ذاتاً مستقلةً بوجودها، موجودةً بوجود آخر غير هذا الوجود الطبيعي، صائرةً نوعاً آخر، متحصلةً بالفعل بحسب الحقيقة الباطنية».^(١)

بناءً على هذا يصبح الإنسان - وهو نوع واحد، هو النوع الأخير السافل الذي ليس تحته نوع - أنواعاً كثيرة من الحيوانات، وجنساً متوسطاً تتحمه النوع وهو محال؛ وذلك للزومه الانقلاب في الماهية، حيث يستحيل انقلاب الإنسان فرساً، وبالعكس. وإليك هذا الإشكال بما يتيسر من صياغات:

لو كان التناسخ الملكوي حقاً، لجاز أن يكون النوع الواحد أنواعاً، أو النوع الأخير جنساً متوسطاً. وبالتالي باطل بكلٍّ من الشقين المذكورين اللذين يصلح كلٌّ منها لأن يكون تاليًا مستقللاً للمقدم المذكور.

أما الملازمـة فهي مقتضى الجواب المذكور، وهو مفاد التناسخ الملكوي، وأما بطلان الشق الأول من التالي فيمكن التنبيه عليه بالقياس التالي:

كلّ ما يلزم منه محال محال

صيرورة الواحد كثيراً يلزم منه محال

: صيرورة الواحد كثيراً محال

أما الصغرى، فلأنّ صيرورة الواحد كثيراً، هي صيرورة الواحد لا واحد،

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع، مصدر سابق: ج ٩، ص ١٩.

لأنَّ لازم الكثير لا واحد، واللا واحد نقىض الواحد، فصيرورة الواحد كثيراً يلزم منه اجتماع النقىضين.

ثم نأخذ النتائج المذكورة لتكون برى في القياس التالي:

التناسخ الملكوي صيرورة للواحد كثيراً

صيرورة الواحد كثيراً حال

.: التناسخ الملكوي حال

وأمّا بطلان الشق الثاني من التالي المذكور فيمكن بيانه هكذا:

الإنسان نوع آخر

لا شيء من النوع الآخر بجنس متوسّط

.: لا شيء من الإنسان بجنس متوسّط

أمّا الصغرى فلأنَّ تحته أفراداً كزيد وعمرو وخالد، وأمّا الكبرى فلأنَّ النوع الأخير هو النوع الذي ليس تحته نوع، والجنس المتوسّط هو نوع في سلسلة الأنواع الإضافية، فلو كان الأمر كما يدعى في التناسخ الملكوي لكان الإنسان جنساً متوسّطاً مع أنه نوع آخر، وهو خلف كونه نوعاً آخراً إذا كان جنساً متوسّطاً، وهو خلف كونه جنساً متوسّطاً إذا كان نوعاً آخرأ، إذ النوع الآخر لا نوع تحته، بينما الجنس المتوسّط يوجد تحته نوع في سلسلة الأنواع الإضافية.

وهناك صياغة مررت فحواها في الأثناء، نكتفي بالإشارة إليها من خلال

القياس التالي:

انقلاب الماهية ممتنع

التناسخ الملكوي انقلاب للماهية

.: التناسخ الملكوي ممتنع

أمّا الجواب على هذه المحاولة التي لم يكتب لها النجاح ولم يحالفها التوفيق،

ف فهو من خلال مستويين: الأول: إجمالاً. والثاني: تفصيلاً.

أَمَا إِجْمَالًا، فَإِنَّهُ يُقَالُ: مَا هُوَ الْإِنْسَانُ الَّذِي يَكُونُ وَاحِدًا، وَإِذَا كَانَ وَاحِدًا لَا يَصِيرُ كثِيرًا؟ هُلْ هُوَ مُطْلَقُ الْإِنْسَانِ، طَبِيعيًّا كَانَ أَمْ غَيْرَ طَبِيعيًّا؟ الجواب الإجمالي يفيد بأنَّ الْإِنْسَانَ الْوَاحِدَ هُوَ الطَّبِيعيُّ، وَهُوَ لَا يَكُونُ إِلَّا نَوْعًا وَاحِدًا، وَأَمَا الْإِنْسَانَ غَيْرَ الطَّبِيعيِّ فَهُوَ مَا يُمْكِنُ أَنْ يَكُونَ كثِيرًا. إِذْنَ وَبِالْعُودَةِ إِلَى الْقِيَاسِ الَّذِي يَحْتَوِي عَلَى صَغْرَى نَقْوِلُ: الْإِنْسَانُ نَوْعٌ أَخِيرٌ، إِذْنَ فَهُوَ وَاحِدٌ، لَنَقْوِلُ: لَيْسَ الْمَرَادُ بِالْإِنْسَانِ هَاهُنَا مُطْلَقُ الْإِنْسَانِ، بَلِ الْإِنْسَانُ الطَّبِيعيُّ، ذُو الْوِجْدَةِ التَّعْلُقِيِّ، هُوَ الَّذِي يَكُونُ وَاحِدًا وَنَوْعًا أَخِيرًا، وَلَا مَجَالٌ لَصِيرُورَتِهِ جَنْسًا مُتَوَسِّطًا أَوْ نَوْعًا كَثِيرًا.

وَأَمَّا تَفْصِيلًا، فَإِنَّهُ لَابْدَ مِنِ الإِشَارَةِ إِلَى أَنَّ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ نَحْوَ وَاحِدٍ مِنِ الْوِجْدَةِ، بَلْ لَهُ أَكْثَرُ مِنْ ذَلِكَ، حِيثُ تَارَةً يَكُونُ الْإِنْسَانُ ذَا وَجْدَةِ طَبِيعيٍّ تَعْلُقِيٍّ مَرْكَبٌ مِنْ مَادَّةٍ عَنْصُرِيَّةٍ وَمِنْ صُورَةٍ تَعْدُ كَمَالَهُ، وَهِيَ النَّفْسُ الَّتِي تَعْلُقُ بِتِلْكَ الْمَادَّةِ الَّتِي هِيَ الْبَدْنُ الطَّبِيعيُّ، وَتَلْعُبُ دُورَ الْحَافِظِ لِمَزاجِهِ، وَالْمَبْدُأُ لِأَفْعَالِهِ الَّتِي يَشْتَرِكُ بِهَا مَعَ الْحَيَوانَاتِ الْأُخْرَى، كَالْحُسْنَ وَالْحَرْكَةِ، وَالَّتِي يَخْتَصُّ بِهَا دُونَهَا كَثْرَةً إِدْرَاكَ الْكَلِّيَّاتِ، وَهِيَ الْفَصْلُ الَّذِي يَمْيِّزُهُ عَمَّا عَدَاهُ مِنْ عَجَمَوَاتِ، وَبِالْتَّالِي فَالنَّفْسُ بِنَاءً عَلَى هَذَا تَكُونُ فَرَدًا لِنَوْعِ الْإِنْسَانِ الْوَاحِدِ، بَيْنَمَا يُوجَدُ لِدِيهَا قَابِلِيَّةً أَنْ تَصْبِحَ نَوْعًا عَدَدًا، وَذَلِكَ بِحَسْبِ الْمَلَكَاتِ الْمُكتَسِبَةِ. فَمَثَلًاً زِيدُ وَعَمْرُ وَخَالِدُ مِنْ حِيثِ الْوِجْدَةِ التَّعْلُقِيِّ الطَّبِيعيِّ هُمَا أَفْرَادٌ نَوْعٌ وَاحِدٌ، وَهُوَ الْإِنْسَانُ الطَّبِيعيُّ، بَيْنَمَا هُمَا بِحَسْبِ الْقُوَّةِ وَالْاسْتِعْدَادِ الَّذِي لَدِيهِمْ قَدْ يَكُونُونَ نَوْعًا عَدَدًا تَنْدَرُجُهُ تَحْتَ الْإِنْسَانِ الَّذِي يَعْدُ جَنْسًا مُتَوَسِّطًا عَنْهُمَا.

إشارات النص

حكمة مشرقية

«يجب عليك أن تعلم أنَّ النَّفْسَ الَّتِي هي صورةُ الْإِنْسَانِ جَسْمَانِيَّةُ الْحَدُوثِ رُوحَانِيَّةُ الْبَقَاءِ؛ إِذْ قَدْ مَرَّ: أَنَّ الْعُقْلَ الْمُنْفَعِلُ آخِرُ الْمَعَانِي الْجَسْمَانِيَّةِ وَأَوَّلُ الْمَعَانِي

الروحانية، فالإنسان صراط ممدوذ بين العالمين، فهو بسيط بروحوه، مركب بجسمه، طبيعة جسمه أصفى الطبائع الأرضية، ونفسه أولى مراتب النفوس العالية، ومن شأنها أن تصوّر بصورة الملكيّة، فمتى عدلْتَ عَمَّا هو بها أليق فهي به أحقّ من الارتقاء إلى منازل العوالي، فيخرج من صورة الإنسانية، ويفوتها صورة ملكيّة، فتكتسب بأعماها إِمَّا صورة شيطانية أو سبعية أو بحيمية، فبقيت في سعي النيران، غير مرتفقة إلى درجات الجنان.

فالنفوس الإنسانية بحسب أَوْل حدوثها صورة نوع واحد، وهو الإنسان، ثم إذا خرجت من القوّة الإنسانية والعقل الهيولي إلى الفعل يصير أنواعاً كثيرة من أنجاس الملائكة والشياطين والسّباع والبهائم، بحسب النّشأة ثانية أو ثالثة^(١).

عين ساطعة

«ومن تلك العيون الساطعة أَنَّ الإنسان في هذه النّشأة نوع تحته أفراد، وفي الآخرة جنس تحته أنواع، وذلك لأنَّ ملكات العلوم والأعمال في الإنسان هي موادٌ صوره البرزخية، وتلك الصور إِمَّا أبدان مكسوبة إن كانت المواد حسنة، وإِمَّا أبدان مكتسبة إن كانت سيئة ﴿لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ﴾ (البقرة: ٢٨٦)، وتلك الملకات للأرواح لتلك الأظلال - أعني: أجسادها البرزخية وأبدانها الأخرىّة - وروح الأرواح هي الأرواح الإنسانية... وبما أومنا إليه... دريت أَنَّ النفس في هذه النّشأة صورة الهيولي، وفي النّشأة الآخرة هيولى الصور الغير المتناهية،.... وتلك الصور قائمة بها قيام الفعل بفاعله.

وكفاك في ذلك: التعمّق في هذا الحديث الشريف المروي في الكافي عن معلم الملك والملكون مولانا الإمام الصادق عليه السلام^(٢): «إِنَّ المؤمن إِذَا خرج من

(١) الشواهد الربوبية، مصدر سابق: ص ٢٢٣.

(٢) الكافي، محمد بن يعقوب الكليني، دار الحديث، قم، الطبعة الأولى، ١٤٢٩ هـ: ج ٣، ص ٤٨٩، الحديث ١٠.

قبره خرج منه مثال من قبره يقول له: أبشر بالكرامة من الله والسرور، فيقول له: بشّرك الله بخیر، قال: ثم يمضي معه يبّشّره بمثل ما قال، وإذا مرّ بهول، قال: ليس هذا لك، فلا يزال معه يؤمّنه مما يخاف، ويبّشّره بما يحبّ حتى يقف معه بين يدي الله - عزّ وجلّ - فإذا أمر به إلى الجنة، قال له المثال: أبشر، فإنّ الله - عزّ وجلّ - قد أمر بك إلى الجنة، قال: فيقول: من أنت رحمك الله، تبّشرني من حين خرجت من قبري، وآنسني في طريقي، وخّبرتني عن ربّي؟ قال: فيقول: أنا السرور الذي كنت تدخله على إخوانك في الدنيا، خلقتُ منه لأبشرك وأونس وحشتك»^(١).

(١) عيون مسائل النفس وشرح العيون في شرح العيون، مصدر سابق: ص ٧٩٥.

النص الخامس عشر

الإنسان جنس تحته أنواع

وهذا المذهب - أي: كون النفوس الإنسانية في أوائل فطرتها من نوع، وصيرورتها في الفطرة الثانية أنواعاً وأجناساً كثيرةً - وإن لم يكن مشهوراً من أحدٍ من الحكماء، لكنه مما ألمّنا الله - تعالى - وساق إليه البرهان، ويصدقه القرآن^(١)، كقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ النَّاسُ إِلَّا أُمَّةً وَاحِدَةً فَآخْتَلَفُوا﴾ (يونس: ١٩)، وقوله تعالى: ﴿تَحْسِبُهُمْ جَمِيعًا وَقُلُوبُهُمْ شَتَّى﴾ (الحشر: ١٤)، وقوله تعالى: ﴿الَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا أُولَئِكُمُ الظَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُم مِّنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ﴾ (البقرة: ٢٥٧).

ومما يدلُّ على أنَّ نوع العلماء من البشر مباینٌ لغيرهم قوله تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ وَالْدَّوَابُ وَالْأَنْعَامُ مُخْتَلِفُ الْوَالُهُ كَذَلِكَ إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾ (فاطر: ٢٨).

فالنفسُ ما دامت تكونُ بالقوَّة، وفي أولِ الفطرة، يمكن لها اكتساب أيٍّ مرتبةٍ ومقامٍ شاءتْ؛ لكان استعدادها الأصلي قبل صиرورتها بالفعل شيئاً من الأشياء المتحصلَة، وأمّا إذا صارت مصورةً بصورةٍ باطنيةٍ، واستحكمت فعليتها، ورسخت، وقوىَ تمكُّنها في

(١) تفسير القرآن الكريم، تأليف: صدر الدين محمد بن إبراهيم الشيرازي، تصحيح: محمد خواجهي: انتشارات بيدار، قم، الطبعة الثالثة، ٢٠٠١م: ج ٥، ص ٢٤٩؛ ج ٧، ص ٤٣٣.

النفس، فاستقرّت النفس على تلك المرتبة، يبطل عنها استعدادُ الانتقالِ من نقصٍ إلى كمال، وتطورٌ من حالٍ إلى حال، فإنَّ هذا الرجوعَ إلى الفطرةِ الأولى من الفطرةِ الثانيةِ ممتنعٌ - كما مرّ - والعودُ إلى مرتبةِ الترابِ والهيوانِ مجرّدُ تمنيٍ أمْرٍ مستحيلٍ، والحالُ غيرُ مقدورٍ عليه.

الشرح

علمت في النص السابق أن المصنف رحمه الله دفع إشكالاً عمّا يسمى بالتناصح الملكوي يفيد بأنّ هذا النحو من تصور النفوس الإنسانية بصور شتّى، وذلك بحسب الملوكات المتمكّنة من النفس، يؤدّي إلى صيورة النوع الواحد وهو الإنسان أنواعاً كثيرة، والنوع السافل الأخير جنساً متوسطاً، حيث دفعه باختلاف الشّأة، وأنّ النفس في أول أمرها تندرج تحت نوع، لكنّها تكون غير ذلك في مراحل متقدّمة من التكامل واكتساب الملوكات. وقد استدلّ على هذا الاختلاف الذي يتربّب عليه مثل هذا الأثر، لكنّه أراد أن يؤيد ما ذهب إليه من مذهب لم يكن مشهوراً من أحد من الحكماء، بآيات من الكتاب المجيد، وهي التالية:

• قوله تعالى: ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾ (البقرة: ٢١٣) أي في أول فطرتهم كانوا يندرجون تحت حقيقة واحدة ونوع واحد، وهو الإنسان، ثم اختلفوا فصاروا حقائق شتّى، وفي هذه الآية عدم المنع من كون شيء واحد بحسب نشأة، كثيراً بحسب نشأة أخرى.

• قوله تعالى: ﴿اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا أُولَئِكُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُمْ مِنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ﴾ (البقرة: ٢٥٧)، إذن هناك كثرة واختلاف في حقائق البشر، إذ الخارج من الظلمات إلى النور لا شكّ يختلف في حقيقته عن الخارج من النور إلى الظلمات، سيما على الحاد العلم والعلم والعلوم، والعمل والعامل، وهذا الاختلاف ليس على مستوى الفطرة الأولى، حيث إنّهم يندرجون جميعاً تحت ذلك النوع الواحد، ويصدق عليهم حده، وإنّما هو على مستوى الفطرة الثانية، فطرة تحصيل الكمالات العلمية والعملية.

• قوله تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ وَالَّذِينَ وَالَّذِينَ حُكْمَ الْوَانِهِ كَذَلِكَ إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾ (فاطر: ٢٨)، فالعلماء الذين يخشون الله هم حقيقة مبادنة

للناس؛ وذلك لأنّه تعالى جعلهم في مقابلة الناس والدواب والأنعام، ومن ثم فإنّ مغایرة حقيقة العلماء للناس إنما هي على مستوى الفطرة الثانية لا الأولى. إذن وبحسب هذا المذهب غير المشهور، والذي ألمّ به المصطفى رحمه الله يوجد للإنسان نشأتان أو فطرتان:

١. نشأة يكون فيها الإنسان بالقوّة، يمكنه اكتساب الصور والفعاليات المختلفة، وذلك بحسب الملائكة التي يحصل عليها.
٢. نشأة يكون فيها الإنسان فعلية من الفعاليّات، بصورة من الصور المناسبة لما اكتسبه بحسب استعداد الفطرة الأولى.

فإذا ما أصبح الإنسان فعلية من الفعاليّات المناسبة للملائكة المكتسبة صار ذا حقيقة أخرى مغايرة لكونه إنساناً، فإن غلبت عليه صفات وملائكة حيوان من الحيوانات كان هو ذلك الحيوان حقيقة لا مجازاً، فإذا ما استحكمت هذه الفعلية ورسخت وقوى تمكنها من النفس، يزول عنها استعداد الانتقال من نقص إلى كمال، وبالتالي فتكون قد وصلت إلى الاتحاد بتلك الفعلية، فيصبح رجوعها إلى الفطرة الأولى أو إلى شيء آخر سلباً للشيء عن ذاته، وهو محال.

وقد ختم المصطفى رحمه الله كلامه في هذا النص بقياس من الشكل الأول، حيث يثبت من خلاله امتناع العود والرجوع المذكور، ولذلك صار متعلقاً للتمني، حيث وكما هو مذكور في محله من علم المعاني أنّ متعلق التمني تارةً يكون ممتنعاً، وأخرى ممكناً لا يتوقع حصوله، وهذا بخلاف الترجي الذي يشترط في متعلقه أن يكون ممكناً، متوقع الوقوع. فقول الكافر في قوله تعالى: ﴿يَا لَيْتَنِي كُنْتُ تُرَاباً﴾ (النبا: ٤٠) مصدق لتمني الأمر الممتنع.

وهذا ما يمكن توضيحه من خلال الأقيسة التالية:

العود إلى التراب والهيوان	عود إلى الفطرة الأولى
العود إلى الفطرة الأولى	عود من الفعلية إلى القوّة

٠. العود إلى التراب والهيولى عود من الفعلية إلى القوّة

ثم نأخذ النتيجة لجعلها صغرى في القياس التالي:

العود إلى التراب والهيولى عود من الفعلية إلى القوّة

العود من الفعلية إلى القوّة ممتنع حال

٠. العود إلى التراب والهيولى ممتنع حال

كذلك نجعل النتيجة صغرى في القياس التالي:

العود إلى التراب والهيولى ممتنع حال

كلّ ممتنع حال غير مقدور

٠. العود إلى التراب والهيولى غير مقدور

والقياس الأخير هو القياس المذكور في نهاية كلام المصنف رحمه الله من هذا النص، والذي يحتاج إلى تنبية هو كبراه، حيث لا تتعلق قدرته تعالى بالممتنع؛ وذلك لأنّه لا شيء، وهو على كلّ شيء قادر، وهذا ما يمكن عرضه من خلال القياس التالي:

لا شيء من الممتنع بشيء

متصلّق قدرته تعالى شيء

٠. لا شيء من الممتنع بمتصلّق قدرته

وبالتالي فلا مجال للإشكال على أنّ قدرته تعالى لا تتعلق بالممتنع بأنّه تحديد للقدرة الإلهيّة المطلقة.

إشارات النص

دليل المذهب الملهم

ذكر المصنف أنّ مذهبه الذي لم يكن مشهوراً من أحد من الحكماء، إنّما هو

مؤيد بأمور ثلاثة:

١. الإلحاد، حيث يزعم رحمه الله أنّه ألم هذا المذهب إلحاداً، أي ظهر له هذا

المعنى على مستوى القلب من وجوده.

٢. البرهان: حيث ذكر أنّ مذهبه هذا يسوق إليه البرهان، وذلك من خلال مقدّمات أمعن رحمه الله في تحقيقها، ومنها:

- أنّ علم وعمل الإنسان يبني ذاته وجوهره.
- اتحاد العلم والعالم، وكذلك العمل والعامل.
- حقيقة الشيء بما لديه من ملكات.

• الناس متفاوتون في ما لديهم من ملكات، وهذا يؤدّي إلى تفاوتهم واختلافهم على مستوى الحقائق أيضًا، فهم وإن كانوا على مستوى الظاهر في هذه النسأة أفراد نوع واحد متباينين، إلّا أنّهم غير ذلك تماماً في نشأة بروز الحقائق وابتلاء السرائر، حيث يأتي الناس أفواجاً.

٣. القرآن، حيث استدلّ بعدد من الآيات استظهرا منها واستوحي المذهب الذي رآه، ومن الحديث الشيء الكثير الذي يصلح لدعم هذا المذهب ونصرته. وعلى رأس كلّ ما يمكن أن يذكر من روایات حديث المراج، حيث يروي الحسن بن الحسن محمد الديلمي في آخر الباب الأوّل من كتابه إرشاد القلوب عن النبيّ صلّى الله عليه وآلّه آنه قال: «رأيت ليلة أُسري بي إلى السماء قوماً تقرّض شفاههم بالمقاريض من نار، ثمّ تُرمى، فقلتُ: يا جبرئيل من هؤلاء؟ فقال: خطباء أُمّتك، يأمرُون الناس بالبَرِّ وينسون أنفسهم، وهم يتلوون الكتاب، أفلًا يعقلون»^(١). ليت الكثير من خطباء الأُمّة في هذا الزمان يعقلون، لكتفوا عن بعث الشحناء والبغضاء في نفوس المسلمين، وتحريض بعضهم على البعض الآخر، حتّى راح البعض يتقرّب إلى الله ورسوله بالتنكيل بالأخر، والكيد له، والواقعية به، ويروج أنّ

(١) سلسلة الأحاديث الصحيحة، مصدر سابق: ج ١، ق ١، ص ٥٨٥، الحديث ٢٩١؛ مجمع البيان، فضل بن الحسن الطبرسي، تصحيح: محمد جواد البلاغي، انتشارات ناصر خسرو، طهران، الطبعة الثانية، ١٣٧٢ ش: ج ١، ص ٢١٥.

هذا يرضي الله ورسوله، فالنبي صلى الله عليه وآله الذي أرسل رحمةً للعالمين لا شغل له الآن، وهو في مقعد صدق عند مليك مقتدر إلا استقبال من غاص في دماء الأبراء - من أطفال ونساء وشيوخ - إلى ركبته، يستقبله ويرحب به على باب الجنة. وبسبب ثقافة هؤلاء الخطباء وتقديرهم لمن حولهم، استبدل العقل الذي ركز عليه الدين الحنيف في آياته، والحجّة والمنطق، بالحزام الناسف والسيارات المفخخة، ثم وبعد كل تحرير وتسبّب في إراقة الدماء يطل هؤلاء ليتحدثوا عن سماحة الإسلام والرحمة الواسعة لنبي الإسلام صلى الله عليه وآله !!

مزيد كلام آتٍ

سوف يأتي مزيد كلام ينبع على هذا المذهب ويعتمد عليه في مسألة من أهمّ مسائل المعاد، وهي مسألة حشر الناس على صور شتى، حيث قال المصنف رحمة الله هناك في الفصل التاسع من الباب الحادي عشر من هذا الكتاب، أي الجزء التاسع من الأسفار: «قد سبق: أنّ الإنسان نوع واحد متّفق الأفراد في هذا العالم، وأمّا في النّسأة الآخرة فأنواعه متكثرة كثرة لا تُحصى؛ لأنّ صورته النفسيّة هي مادّة قابلة لصور أخرى شتى، بحسب هيئات وملكات مكتسبة ألبسها الله يوم الآخرة بصورة تتناسب بها، فيحشر إليها، وبها...».^(١)

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع، مصدر سابق: ج ٩، ص ٢٢٥.

النص السادس عشر

حكمة عرشية

إِنَّ لِلنَّفْسِ الْإِنْسَانِيَّةِ نَشَاءٌ ثَلَاثًا إِدْرَاكِيَّةً:

النَّشَاءُ الْأُولَى: هِيَ الصُّورَةُ^(١) الْحَسِيَّةُ الطَّبِيعِيَّةُ، وَمَظَهُرُهَا الْحَوَاسُ الْخَمْسُ الظَّاهِرَةُ، وَيُقَالُ لَهَا: الدُّنْيَا؛ لِدُنُوْهَا وَقَرِبِهَا؛ لِتَقْدُمِهَا عَلَى الْأَخِيرَتِينَ، وَعَالَمُ الشَّهَادَةِ؛ لِكُونِهَا مَشْهُودَةً بِالْحَوَاسِ، وَشَرُورُهَا وَخَيْرَاتُهَا مَعْلُومَةً لِكُلِّ أَحَدٍ، لَا تَحْتَاجُ إِلَى الْبَيَانِ. وَفِي هَذِهِ النَّشَاءِ لَا يَخْلُو مَوْجُودٌ عَنْ حَرْكَةٍ وَاسْتِحَالَةٍ^(٢)، وَوَجْدٌ صُورِهَا لَا يَنْفَكُّ عَنْ وَجْدِ مَادِّهَا.

وَالنَّشَاءُ الثَّانِيَةُ: هِيَ الْأَشْبَاحُ وَالصُّورُ الْغَائِبَةُ عَنْ هَذِهِ الْحَوَاسِ، وَمَظَهُرُهَا الْحَوَاسُ الْبَاطِنَةُ، وَيُقَالُ لَهَا: «عَالَمُ الْغَيْبِ» وَ«الْآخِرَة»؛ لِمَقَايسِهَا إِلَى الْأُولَى؛ لِأَنَّ الْآخِرَةَ وَالْأُولَى مِنْ بَابِ الْمَضَافِ، وَهَذَا لَا تُعْرَفُ إِحْدَاهُمَا إِلَّا مَعَ الْأُخْرَى، كَالْمُتَضَافِينَ، كَمَا قَالَ تَعَالَى: ﴿وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ النَّشَاءَ الْأُولَى فَلَوْلَا تَذَكَّرُونَ﴾ (الواقعة: ٦٦). وَهِيَ تَنْقَسِمُ إِلَى: الْجَنَّةِ وَهِيَ دَارُ السُّعَادِ، وَالْجَحِيمِ وَهِيَ دَارُ الْأَشْقِيَاءِ، وَمِبَادِئِ السُّعَادَاتِ وَالشَّقاوَاتِ فِيهِمَا هِيَ الْمُلْكَاتُ وَالْأَخْلَاقُ الْفَاضِلَةُ وَالرَّذِيلَةُ.

وَالنَّشَاءُ الْثَالِثَةُ: هِيَ الْعُقْلِيَّةُ، وَهِيَ دَارُ الْمُقْرَبِينَ وَدَارُ الْعُقْلِ وَالْمَعْقُولِ، وَمَظَهُرُهَا الْقُوَّةُ الْعَاكِلَةُ مِنَ الْإِنْسَانِ إِذَا صَارَتْ عَقْلًا بِالْفَعْلِ،

(١) في بعض النسخ: للصور.

(٢) في بعض النسخ: عن حركته واستحالته.

وهي لا تكون إلا خيراً محضاً ونوراً صرفاً.
 فالنشأة الأولى دار القوة والاستعداد والمزروعه لبذور الأرواح ونبات
 النبات والاعتقادات، والأخرية كلّ منها دار التمام والفعالية وحصول
 الشمرات وحصاد المزروعات.

فإذا تقرر هذا ولم تكن النفس ذات قوّة استعداديّة ساذجةٍ من
 الصور والأوصاف والملكات النسائية إلا في أول كونها الدنياويّ
 ومبدأ فطرتها الأصلية قبل أن تخرج قوّتها الحيوانانية النسائية إلى
 فعلية الآراء والملكات والأخلاق، فلا يمكن لها بعد أن تخرج في شيءٍ
 منها من القوّة إلى الفعل أن يتكرّر لها القوّة الاستعداديّة بحسب فطّرةٍ
 ثانية هي أيضاً في هذا العالم وتكون آخر لأجل تعلقٍ^(١) بمادة أخرى
 حيوانية، لأنّ عروض [هذه] الحالة الحيوانانية لا يمكن إلا بانخلاعها
 عن جملة الأوصاف والملكات الباطنية، وهذا - مع استحالتها^(٢) - ينافي
 مذهبهم من انتقال النقوص بواسطة هيئاتها الرديئة إلى أبدان حيواناتٍ
 أخرى.

(١) في بعض النسخ: التعلق.

(٢) في بعض النسخ: استحالته.

الشرح

لقد أراد المصنف من خلال هذه الحكمة العرشية القلبية أن يُدْعِم القول ببطلان التناسخ التزولي المزعوم، وذلك اعتماداً على ما للنفس الإنسانية من نشأت تختص كلّ واحدة منها بحكام وآثار لا توجد للأخرى، وأنّ الإنسان يبدأ من نشأة ويمرّ بأخرى، ليصل في النهاية إلى النشأة المثلثي، يبدأ من نشأة الحسّ، ثم تكون له نشأة المثال أو الأشباح والصور، وهي نشأة ذات قسط من الفعلية والتجدد، ثم إن حالفه الحظّ يرقى إلى النشأة التي تليق بها خلق لأجله الإنسان.

ومن أحکام هذه النشأة تحديداً - وهي نشأة العقل - أنها دار التمام والفعالية وحصول الثمرات وحصاد المزروعات. هي نشأة التحصل ونشأة الغنى. فإذا كان الأمر كذلك وقد بلغت النفس مقام الفعلية والتحصل الناقصة أو التامة، فإنه لا يبقى لديها استعداد لما حصلت عليه ووصلت إليه. فإذا بلغت البذرة - مثلاً - التي تملك استعداد الشجرية، مرحلة الشجرية، فإنّها تفقد ذلك الاستعداد، وإلا لزم اجتماع فقدان الشجرية (وذلك للقول بأنّ البذرة الشجرية، الذي يلازمها فقدان) وفقدان الشجرية (وذلك للقول بأنّ البذرة وصلت إلى مرحلة الشجرية، وبالتالي فالشجرية موجودة)، إذن اجتمع فقدان الشجرية مع فقدانها، وهو محال، كما لا يخفى.

فالنفس عندما تكون في رحاب النشأة الأولى تكون ذات قوّة واستعداد لكسب الآراء والملكات والأخلاق، فإذا ما وصلت إلى ذلك تصبح واجدةً، وبالتالي فلا مجال لبقاء تلك القوّة، وإلا لزم اجتماع وجود الآراء والأخلاق وعدم وجودها، وهو محال.

إذن عندنا الآن نفس زالت منها قوّة واستعداد لكسب الآراء والملكات؛ وذلك لأنّها حصلت عليها، فإذا ما أُريد لهذه النفس أن ترتبط ببدن آخر، بعد مفارقتها

لبدنها الإنساني، فلابدّ لها من فطرة ثانية في هذا العالم، وعودة إلى القوّة والاستعداد، وهذا ممتنع، وذلك لأمرين:

١. لو أرادت هذه النفس أن ترجع إلى النشأة الأولى، نشأة القوّة والاستعداد، لابدّ أن تخلي عن كلّ ما اكتسبته من آراء وملكات وأخلاق، وذلك لأنّها فعليات لازمها الوجود، بينما القوّة والاستعداد لازمها فقدان، ومثل هذا الخلع والانخلاع محال، وذلك لأنّ المنخلع ليس هو إلّا عين ما يُراد خلعيه عنه، وليس أمراً عارضاً عليه يزول لسبب أو آخر، وسلب الشيء عن نفسه محال، ولا يعبأ بما يقوله من يعتقد بالتناصح من أنّ طفلاً تعلّقت ببدنه وهو جنين نفس رجل ذي خبرة وتجربة، يذكر ما جرى له ومعه من أحداث لما كانت نفسه تدبر بدن ذلك الرجل، بل حتّى أنّ البعض منهم يروي قصصاً لحيوانات كانت بشرأ تأتي إلى دورها وأماكنها التي كانت مرتعًا لها؛ وذلك لأنّ هذا لو كان لكان للكلّ، وليس للبعض دون الآخر منبني البشر.

٢. الفطرة الأولى التي لابدّ من الرجوع إليها لكي تكون النفس منسجمة مع نشأتها المذكورة هي خالية ساذجة، لا توجد فيها أيّ من الم هيئات الرديّة. وهذا خلاف مذهب هؤلاء في التناصح، حيث يرون أنّ النفس التي تتنقل من بدن إنسان لآخر حيوان إنّها هي النفوس التي اكتسبت هيئات رديّة.

خصائص النشأة

بعد أن وقفت على مدخلية بحث نشآت النفس في ما نحن فيه، لا بأس بالوقوف أيضاً على ما ذكر لها من خصائص، فإنّه ذو فائدة لا يختصّ أثرها في المقام؛ قال المصنّف رحمه الله: «الإنسان حقيقة مجتمعة بالقوّة من هذه العوالم، والنّشآت بحسب مشاعره الثلاثة: مشعر الحسّ ومبده الطبع، ومشعر التخيّل ومبده النفس، ومشعر التعقل ومبده العقل، والنّفس الإنسانية في بداية تكونها وأول خلقتها هي بالقوّة في نشأتها الثلاث؛ لأنّها كانت قبل وجودها في مكمن

الإمكان وكتم الخفاء، كما قال تعالى: ﴿وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْئًا﴾ (مريم: ٩)، وقوله تعالى: ﴿هَلْ أَتَىٰ عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئًا مَذْكُورًا﴾ (الإنسان: ١)...^(١).

وما يمكن أن يشار به إلى وجود النشأت المذكورة في النفس هو الأمور الموجودة فيها، وهي عبارة عن أنحاء متعددة من الإدراكات:

١. المحسوسات.

٢. المتخيّلات.

٣. المعقولات.

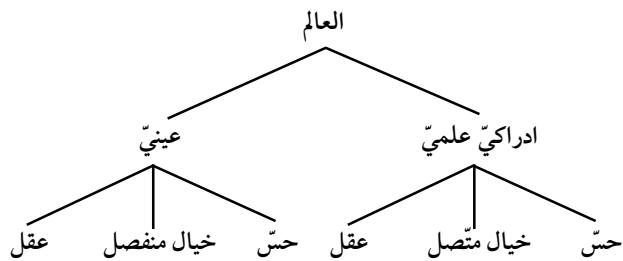
وهي مما لا ريب في وجودها، وكذلك مما لا يجوز الارتياب فيه: هو أن كلّ نحو من المدركات المذكورة له نشأته الخاصة بوجوده، وهذا يدلّ على العلاقة الخاصة ما بين هذه النشأت حيث تتفاوت بتفاوت ما فيها من مدركات، فنشأة العقل بناءً على أشرفية المعقولات هي الأشرف، ثم نشأة الخيال، ثم بعد ذلك نشأة الحسّ، حيث إنّ المعقولات مجرّدة عن المادة وأثارها، بينما المتخيّلات مجرّدة من المادة دون آثارها، وأماماً المحسوسات فهي كالمخيّلات إلا أنّ النفس حين تدركها تدركها مع اتصال أدوات الحسّ بما دة المعلوم الخارجي، أي المعلوم بالعرض، ومن هنا تتأتّى جزئيتها وعدم صدقها على كثيرين.

أمّا المتخيّلات فجزئيتها مستمدّة من جزئية المحسوسات، حيث يتوقف العلم الخيالي على العلم الحسيّ وسبقه عليه، وإلا فالصورة العلميّة مطلقاً، سواء كانت حسيّة أو خيالية أو غيرهما، لا تأتي بالنظر إلى نفسها لأنّ تصدق على كثيرين.

أمّا خصائص هذه النشأت الإدراكيّة الثلاث (وكلمة الإدراكيّة قيد يحيط بها عن نشأت ثلاث أخرى عينيّة، وهي: الحسّ، المثال المنفصل، عالم العقل، وبالتالي

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع، مصدر سابق: ج ٩، ص ٢٢٩.

يمكن تقسيم العالم بالقسمة التالية:



والعلاقة بين العالمين وثيقة، حيث إن نشأت العالم العلمي الإدراكي مظاهر لما في نشأت العالم العيني).

أما نشأة الحس فيمكن عرض ما ذكر لها من خواص من خلال التالي:

- ١ . هي الصورة الحسية الطبيعية للإنسان.
 - ٢ . مظاهر هذه النشأة الحواس الخمس الظاهرة: البصر، السمع، الذوق، الشم، اللمس.
 - ٣ . يقال لها الدنيا لدنوها وقربها منا.
 - ٤ . وتسمى بعالم الشهادة، وذلك لأنّها مشهودة بالحواس الظاهرة.
 - ٥ . هي دار الحركة والاستحالة.
 - ٦ . الصور التي توجد فيها ملازمة للمادة لا تنفك عنها، حيث يشكّل كل منها مع الأخرى مركباً اتحاديّاً، حيث يكون الاحتياج متبادلاً بينهما من دون دور.
- وأما النشأة الثانية فهي نشأة الأشباح والصور التي لا تدرك بالحواس الخمس الظاهرة وإنما بالحواس الباطنة التي زُوّد بها الإنسان، والحواس الباطنة هذه مظهر للنشأة الثانية التي يقال لها عالم الغيب بالنسبة لنشأة الحس، وكذلك عالم الآخرة، وتسمى بعالم المثال المنفصل أيضاً، وتنقسم إلى الجنة والجحيم، حيث تكون الأولى داراً للسعداء، والأخرى داراً للأشقياء.
- وأما النشأة الثالثة فهي عالم العقل ونشأته، ومظهرها لدى الإنسان القوة

العاقلة، وذلك عندما تكون عقلاً بالفعل، وهي لا تكون داراً إلّا للسعادة، وهي نور محض.

إشارات النص

خلاصة النص

بعد أن اتّضح أنّ للنفس نشآت ثلاثةً هي مظاهر لنشآت عالم الإمكان الثلاثة أيضاً، أراد رحمه الله أن يستثمر هذا الشأن الذي للنفس في منع التناسخ، وذلك من خلال التسلسل التالي:

١. النفس في نشأتها الأولى ساذجة بالنسبة للصور، أي خالية منها، لكنّها تملك استعداد اكتسابها.

٢. النفس وبناءً على حركتها الجوهرية تصبح ذات فعلية من خلال اكتسابها للأراء والملكات والأخلاق.

٣. فعلية النفس ليست على نحو واحد، حيث تارةً تكون على مستوى الشأة الثانية، وأخرى على مستوى الثالثة.

٤. التناسخ يصير هذه النفس التي حصلت على إحدى الفعليتين المذكورتين متخلّفة عنها، وذلك ليصحّ ارتباطها ببدن حيوان ما زال بالقوّة بعدُ، وهو محال لا ريب فيه، وذلك لأنّه يؤدّي إلى سلب ما لتلك النفس من فعلية ونحو وجود، وهو يؤول إلى سلب الشيء عن نفسه، وهو محال جزماً، وقد وقفت على وجه ذلك في شرح هذا النصّ، وهو ما يمكن عرضه ثانية من خلال هذه الباقة من الأقيسة التي كلّها من الشكل الأوّل:

التناسخ عود لعراض الحالة الهيولانية للنفس

عود عروض الحالة الهيولانية للنفس محال

.. التناسخ

أمّا الكبّرى فيمكّن توضيحة من خلال القياس التالى:

عود عروض الحالة الهيولانية للنفس لزمه اخلال النفس عن جملة **الأوصاف والملكات الباطنة**

كلّ ما يلزمـه الانـخلـاع المـذـكور **حال** **حال** **عـود عـروـض الـحـالـة الـهـيـوـلـانـيـة لـلـنـفـس** **..**

ولتو ضيچ كبرى القياس السابق يمكن إنشاء القياس التالي:

كلّ ما يلزمـه الانـخلـاع المـذـكور	يـلـزـمـه سـلـب الشـيـء عـن نـفـسـه
كلّ ما يلزمـه سـلـب الشـيـء عـن نـفـسـه	مـحـال
كلّ ما يلزمـه الانـخلـاع المـذـكور	مـحـال

ويُمكِّن أيضًاً - وذلك رياضيًّاً على استعمال الأقبسة المنطقية - أن ننبئ على كثري هذا القياس من خلال هذا القياس:

كلّ ما يلزمـه سلب الشيء عن نفسه يلزمـه اجتماع النقـيـضـين
 كلّ ما يلزمـه اجتماع النقـيـضـين يلزمـه سلب الشيء عن نفسه .
 كلّ ما يلزمـه سلب الشيء عن نفسه يلزمـه اجتماع النقـيـضـين
 كلّ ما يلزمـه اجتماع النقـيـضـين يلزمـه سلب الشيء عن نفسه .

وخلالصه هذه الأقيسة قياس هو خلاصه ما تقدم من أقيسه:

الناسخ	يلزم منه اجتماع النقيضين	كلّ ما يلزم منه اجتماع النقيضين
الناسخ	محال	محال

ملاحظة

لقد أشار المصنف رحمة الله في نهاية هذا النص إلى ما يمكن عدّه دليلاً على بطلان التناسخ اعتقاداً على مذهبهم فيه، حيث زعموا أنّ الذي يعيّن البدن الذي يتحمّل الانتقال إليه إنما هو الملّكات والأراء التي اكتسبتها النفس، فإذا زالت هذه الملّكات من أجل العود إلى الحالة الهيولانية فلا معين يبقى لاختيار البدن الذي

يُراد الانتقال إليه.

بعباره أخرى: الملّكات هي المعينة للبدن الذي يُراد انتقال النفس إليه، لكن العود إلى الحالة الهيو لانية عدم الملّكات، وبالتالي لا معين، وإذا لا معين فاختيار بدن دون آخر ترجيحة بلا مرجع، وتخصيص بلا خصص.

النشأت ثانية

«أَمّا النشأة العقلية فهي نشأة الحياة الحقيقة، والبقاء الأبدى، والخير المحسّن، والنور الصرف، والظهور التام، والإدراك البحث، أهلها كلهُم علماء، حضور بعضهم لدى بعض ﴿فِي مَقْعِدٍ صِدْقٍ عِنْدَ مَلِيِّكٍ مُفْتَدِرٍ﴾ (القمر: ٥٥) ... لا غيبة هناك، ولا فقد أصلًا بوجه من الوجوه...»

وهذه النشأة لغاية شرفها ونقائتها وعلوها وبعدها عن إقليم نفوتنا المتعلقة بالأجرام، لم يتيسر لنا في هذا العالم أن نشاهدنا مشاهدة تامة نورية... لا لحجاب بيننا وبينها، أو منع من جهتها، بل لقصور نفوتنا وعجزها وضعف إدراكتها... وأمّا النشأة المثالية فهي نشأة أيضًا ذات حياة وبقاء ونورية وإدراك، إلا أنها دون الأولى في هذه الأحكام، وجودها وإن كان مستقلًا مجرّدًا عن مادة الجسم... إلا أنها شريكة مع الأجسام في أنها ذات امتدادات وكثرة مقدارية، وإن لم تكن كثرتها كثرة موجبة للتراحم في المكان والزمان أو قبول القسمة...

وأمّا النشأة الحسّية فهي نشأة الموت والفناء والظلمة والجهل، وهي مركبة من مادة وصورة سائلتين زائلتين، دائمي التغيير والتفرقة والانقسام، لا يتعلّق بها شعور ولا إشعار، إلا بتباعية النشأتين الآخرين، وإنما يظهر للحسن بتوسيط الأعراض، وذلك أيضًا من حيث وحدتها الاتصالية.

وأمّا من حيث كثرتها المقدارية المتجمّزة عند فرض القسمة فكلّ من أجزائها معدوم عن الآخر، مفقود عنه، فالكلّ غائب عن الكلّ معدوم عنه... وإلى هذه النشأة الفانية أشار أمير المؤمنين عليه السلام حيث قال: إنّها حلوة

حضره، حُفِّت بالشهوات، وتحبَّبت بالعاجلة، وراقت بالقليل، وتحلَّت بالأعمال، وتزيَّنت بالغرور، لا تدوم حبرتها، ولا تؤمِن فجعتها، غرَّارة ضرّارة، حائلة زائلة، نافذة بائدة، أكَّالة غوَّالة، لا تعدو إذا تناهت إلى أمنية أهل الأرض والرغبة بها أن تكون كما قال الله عز وجل: ﴿كَمَاءٌ أَنْزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الْأَرْضِ فَأَصْبَحَ هَشِيمًا تَذْرُوهُ الرِّيَاحُ﴾ (الكهف: ٤٥) ^(١)...»^(٢).

(١) الكافي، مصدر سابق: ج ١٥، ص ٥٧٩، الحديث ٣٦٨؛ سلسلة الأحاديث الصحيحة، مصدر سابق: ج ٢، ص ٥٧٨، الحديث ٩١٠.

(٢) عين اليقين الملقب بالأأنوار والأسرار، للمحدث الكبير المولى محسن الكاشاني، تحقيق: فالح عبد الرزاق العبيدي، أنوار الهدى، الطبعة الأولى، ١٤٢٧هـ: ج ١، ص ٢٦٧-٢٧٩.

النص السابع عشر

حجّة بطلان الصعودي

وأمّا الحجّةُ الخاصةُ بإبطال النقلِ من جهةِ الصعودِ، فهي: أنَّ الحيوانَ الصامتَ إنْ لم يكنْ له نفسٌ مجردةً بل كانتْ نفسه منطبعةً، فيستحيلُ عليه الانتقالُ من بدنٍ إلى بدنٍ، لكونها جوهراً ناعتاً انطباعياً، والبرهانُ قائمٌ على استحالَةِ الانتقالِ في المنطبعاتِ، أعراضًا كانتْ أو صوراً. وإنْ كانتْ نفسه مجردةً، فمن أين يحصلُ لها الكمالُ والترقى إلى رتبةِ الإنسانِ، وليسْ لها من الآلاتِ والقوىِ إلَّا ما هي مبادي الآثارِ والأفعالِ الهمiolانيةِ والعلاقاتِ الأرضيةِ من الشهوةِ والانتقامِ، اللذينِ هما كمالُ نفوسِ الدوابِ والأنعامِ، وهما أصلانِ عظيمانِ للترجمِ والإخلافِ إلى الأجيادِ، كيف وشيءٌ منها إذا غلبَ على الإنسانِ الذي هو أشرفُ أنواعِ العامراتِ من الكائناتِ يوجُبُ أن تتحمّل درجته إلى نوعٍ نازلٍ من الحيوانِ المناسبِ لذلكِ الخلقِ، سواءً كان في هذه النشأةِ الدنياويةِ لو كان النقلُ حقاً على ما زعمه الناهيونُ إليه، أو في النشأةِ الآخرةِ كما هو المحقُّ عند الم Kashif ويراه أهلُ الحقِّ من بطلانِ النقلِ.

فإذا كان مقتضى الشهوةِ الغاليةِ أو الغضِّ الغالِبِ شقاوةَ النفسِ وهبُوطَ نشأتِها ونزوُلها إلى مراتِبِ الحيواناتِ الصامتةِ التي كمالُها في كمالِ إحدى هاتينِ القوتينِ، فيمتنعُ أن يكونَ وجودُ هاتينِ القوتينِ وأفعالُهما منشأً لارتفاعِ النفوسِ من درجتها البهيميةِ والسبعينيةِ إلى درجةِ الإنسانِ الذي كمالُ نفسه في كسرِ هاتينِ القوتينِ.

الشرح

هذه حجّة خاصّة يبطل من خلالها التناسخ الصعودي ليس إلّا، والتناسخ الصعودي هو عبارة عن انتقال النفس الحيوانية مترقيّة إلى الإنسان.

الحجّة الخاصّة هذه يمكن عرضها من خلال الطريقة التالية:

الفرض: (أ) مثلاً نفس حيوان من الحيوانات المتعدّدة.

المدعى: امتناع انتقال النفس التي في بدن حيوان إلى بدن إنسان، وصيروتها إنساناً حقيقة.

البرهان: لو كان ذلك النقل حقّاً لجائز انتقال المنطبع إن كانت نفس الحيوان منطبعة، ولجائز ترقّي تلك النفس إلى مرتبة الإنسان من دون أن يكون لها مباديء لذلك الترقي، وبالتالي باطل، فالمقدّم مثله.

أمّا بطلان التالي بشّيقه فهو ممّا لا ريب فيه، حيث ثبت في البرهان - وقد تقدّم ذلك - أنّ المنطبع يتمتع انتقاله عن محلّه مطلقاً، صورةً كان أم عرضاً.

وهذا ما يمكن تلخيصه من خلال القياس التالي:

التناسخ المذكور انتقال للمنطبع عن محلّه

انتقال المنطبع عن محلّه ممتنع

. . التناسخ المذكور ممتنع

أمّا الصغرى فهي مفاد التناسخ المذكور، وذلك فيها لو كانت نفس الحيوان منطبعة في بدنها، والكبير قد جرى الكلام فيها في ما تقدّم من أبحاث.

وأمّا بالنسبة للشقّ الثاني من التالي فهو ما يمكن عرضه ابتداءً من خلال

القياس التالي أيضاً:

كلّ ما لا مباديء لوجوده ممتنع الوجود

رتبة الإنسان لا مباديء لوجودها في الحيوان المذكور

٠٠. رتبة الإنسان ممتنعة الوجود بالنسبة للحيوان المذكور

فإذا امتنع وجود رتبة الإنسان بشرط كهذه فلا مجال حينها للتناسخ الصعودي، ولعل القياس التالي أكثر وضوحاً ومساساً لما نحن فيه:

التناسخ الصعودي وجود شيء لا مبادي لوجوده

وجود شيء لا مبادي لوجوده ممتنع

٠٠. التناسخ الصعودي ممتنع

إذن لو كان التناسخ الصعودي حقاً جاز وجود شيء من دون مبدأ لوجوده، وهو مجال، إذن فليس التناسخ الصعودي بحقّ، وذلك لأنّ وجود شيء من دون مبدأ لوجوده، يساوي وجود المعلول من دون علة، وهو ضروري البطلان.

إذن فقد بطل انتقال المنطبع عن محله، وبطل كذلك ترقى الحيوان إلى رتبة الإنسان، وبالتالي يبطل التناسخ الصعودي، وذلك لبطلان لازميه المذكورين، إذ كلّ ما يلزم منه مجال فهو باطل مجال، وهكذا كان حال التناسخ الصعودي. وهو المطلوب إثباته في هذا البرهان.

تأكيدُ وترقٌ

إنما مجال هذا التأكيد والترقّ هو الشقّ الثاني، وهو ما لو فرضت نفس الحيوان مجردة، هذا تأكيد على بطلان التناسخ المذكور بالنحو المذكور، وترق أكثر، إذ الحيوان الذي يُراد ترقّيه إلى رتبة الإنسان من خلال النقل الصعودي المدعى يوجد لديه ما يحول دون ذلك، حيث توجد لديه مبادٍ للأفعال والآثار الهيولانية والعلاقة الأرضية من الشهوة والغضب للذين هما كمال النفوس الحيوانية، وهم لا يؤدّيان إلا إلى التجرم والشاقل إلى أرض الجسد، وبهذا الترقّي يمكن القول بأنّ عدم الترقّ إلى رتبة الإنسان من خلال التناسخ الصعودي مردّه إلى أحد أمرين:

١. عدم وجود مبادي للوصول إلى تلك المرتبة.

٢. لوجود مانع يحول دون ذلك الارتفاع، حيث لا يصلح ما عند الحيوان

من مبادي لذلك النقل والارتفاع، بل ما عنده يحول تماماً دون ذلك، إذ لا معنى لأن يكون الغضب وكذلك الشهوة مبادي لمرتبة الإنسان، فلا مناسبة ولا مسانحة، بل معاندة ومنافرة.

إشارات النص

الحجّة الثانية

يمكن عرض هذه الحجّة من خلال القياس التالي:

موجب الانحطاط عن شيء	لا يكون موجباً للوصول إليه
الشهوة والغضب الغالبان	موجبان لانحطاط الإنسان عن إنسانيته
.: الشهوة والغضب الغالبان	لا يكونان موجبين للوصول إلى الإنسانية

وبما أنّ الحيوان ليس له إلّا الشهوة والغضب فلا يوجد لديه ما يوجب ترقّيه ووصوله إلى الإنسانية، بل هما يحولان دون ذلك، كما تقدّم في شرح هذا النصّ.

لو كان النقل حقّاً

هذا ما قال المصنف في معرض بسطه للحجّة الخاصة بإبطال النقل من جهة الصعود، وهو ما يحتاج إلى تسلیط الضوء عليه، وذلك إمعاناً في تعميق الحجّة؛ لما لها من أهميّة في إبطال هذا النحو من التنازع، حيث قال: إنّ هاتين القوّتين الشهوة والغضب، توجبان انحطاط الإنسان الذي هو أشرف أنواع العاملات من الكائنات، وهذا أمرٌ مسلم به عند أهل النقل، وكذلك أهل التنازع الملكوي، حيث يذهب كلّ منها إلى أنّ سبب انحطاط درجة الإنسان ونزوله إلى رتبة الحيوانات إنّما هو لغبة إحدى هاتين القوّتين المذكورتين، فكيف الحال كذلك يجوز القول بارتفاع الحيوان إلى مرتبة الإنسانية، وليس له إلّا الشهوة والغضب؟!

النص الثامن عشر

قابلية الحيوان للترقي

وأمّا ما قيل: إنّ في الحيوان كالفرس - مثلاً - شيئاً ثابتاً في تمام عمره، ولا شيء من أعضاء بدنـه إلا وللتحلل فيه سبـيل، لأجل الحرارة الغـرـيزـيـة والغـرـيرـيـة الداخـلـيـة والخارـجـيـة من الهـواءـ المـحـيـطـ، ولو يـسـيراً يـسـيراً. وليس لأحدٍ أن يقول: فـرسـيـة هذا الفـرسـ وـنـفـسـهـ في الـانتـقالـ^(١) والتـبـدـلـ. على أنـ لـنـفـسـهـ إـدـرـاكـاتـ كـلـيـةـ؛ لأنـاـ [قدـ] نـرـىـ آـنـهـ إـذـاـ ضـربـ واحدـ مـنـهـ بـخـشـبـةـ ثـمـ بـعـدـ حـيـنـ جـرـرـتـ لـهـ خـشـبـةـ يـهـرـبـ، ولوـلاـ آـنـهـ بـقـيـ فيـ ذـهـنـهـ معـنـيـ كـلـيـ مـطـابـقـ لـضـربـ مـنـ ذـلـكـ النـوـعـ، لمـ يـهـرـبـ، ولـمـ اـمـتـنـعـ إـعادـةـ عـيـنـ الضـربـ المـاضـيـ، بلـ العـائـدـ مـثـلـهـ لـاـ عـيـنـهـ، فـإـدـرـاكـهـ لـيـسـ بـالـعـنـيـ الجـزـيـ.

ثـمـ قدـ نـرـىـ هـذـهـ حـيـوـانـاتـ مـعـ اـشـتـراكـهـ فـيـ حـيـوـانـيـةـ مـخـتـلـفـةـ فـيـ قـرـيـبـهـ إـلـىـ الـعـالـمـ إـلـاـنـسـانـ وـبـعـدـهـ، حـتـىـ آـنـ بـعـضـهـاـ فـيـ غـايـةـ الـقـرـبـ مـنـ أـفـقـ إـلـاـنـسـانـ، كـالـقـرـدـ المـحاـكيـ لـهـ فـيـ الـأـفـعـالـ، وـالـطـوـطـيـ المـحاـكيـ لـهـ فـيـ الـأـقـوـالـ، فـفـيـ بـعـضـهـاـ ضـربـ مـنـ القـوـةـ الـعـلـمـيـةـ الـقـرـيـبـةـ مـنـ الـفـعـلـ الـعـمـلـيـ، وـفـيـ بـعـضـهـاـ ضـربـ مـنـ القـوـةـ الـعـلـمـيـةـ الـقـرـيـبـةـ مـنـ الـعـقـلـ النـظـريـ.

ثـمـ إـنـ عـجـائـبـ أحـواـلـ بـعـضـ الـحـيـوـانـاتـ وـمـلـكـاتـهـ - كـتـكـبـرـ الأـسـدـ وـحـقـدـ الـجـمـلـ وـهـنـدـسـةـ التـحلـلـ وـسـمـاعـ إـلـبـلـ المـنـسـيـ لـهـ مشـهـيـاتـهـ - تـشـهـدـ

(١) في بعض النسخ: الانتقام.

بأنّ لها نفوساً غير منطبعةٍ ينبغي أن ترقي إلى الإنسانية.
وبالجملة: نراها بحسب غرائزها متوجّهةً نحو كمالٍ متّرقّيةً إلى غايةٍ،
فإن كان ارتفاعاً إلى غايةٍ إلى الإنسانية، ثم إلى الملكية، وإن لم يكن
لها في توجّهها الغريزيٌّ غايةٌ غير لائق بالجود الإلهيٌّ منع المستحقّ من
كماله.

الشرح

استندت الحجّة الخاصة بإبطال التناسخ الصعודי على أحد أمرin:

١. لزومه لانتقال المنطبع - وهو النفس الحيوانية على فرض عدم تجرّدها عن محلّه، وهو محال، كما علمت.
٢. لزومه لترقيّ النفس الحيوانية إلى مرتبة أرقى مع عدم وجود مبادي مثل هذا الترقي.

هذا النص إنما هو محاولة للرد على هذه الحجّة، وأنّ في عدد من الحيوانات ما يجعلها تصلح للترقي الذي زعمت امتناعه الحجّة المذكورة، فالنفس الحيوانية مجرّدة أولاً، وتوجد فيها مبادئ للترقي إلى المرتبة الأرفع، وهل هناك غير مرتبة الإنسان مرتبة أرفع بالنسبة للفرس مثلاً، وغيره من الحيوانات التي هي ليست بالقليلة؟ النص الذي بين يديك الآن إنما أعد لإثبات أمرin يصيّر ان الحيوان أهلاً للانتقال الذي عمّدت الحجّة إلى إبطاله، وهذا الأمران هما:

١. تجرّد النفوس الحيوانية.
٢. وجود مبادي لترقيها إلى المرتبة الأرفع، مرتبة الإنسان.

تجرد النفوس الحيوانية

هناك براهين عدّة تُقام لإثبات تجرّد النفس الحيوانية، من جملتها هذان البرهانان اللذان استدعاهما المصطفى، أما الأول فيمكن صياغته بالطريقة التالية:

الفرض: النفس الحيوانية موجودة، ويشهد عليها الحسّ والحركة الإرادية التي نراها في الأجسام الطبيعية.

المدعى: النفس الحيوانية مجرّدة.

البرهان: يمكن عرضه من خلال القياس التالي، من الشكل الثاني:

لشيء من بدن الحيوان ثابت
شخص الحيوان ثابت
لا شيء من بدن الحيوان هو شخصه

إذن ثبتت المعايرة ما بين أمرتين في الحيوان: البدن وهو المتبدل الغير ثابت، والآخر الذي لا تطاله يد التغيير، وهو الذي يشكل هوية وشخصية الحيوان، لكن هذا لا يكفي في إثبات المطلوب، وإن كانت هذه المعايرة تعين عليه، حيث يمكن أن نجعلها حدّاً أو سط في القياس التالي الذي يتوج لنا نحو وجود البدن، ثم بعد ذلك نعتمد على نتيجته في إثبات المطلوب الرئيس:

البدن متغير
كل متغير مادي
الbody مادي

وبالتالي فإنّ بدن الحيوان مادي، وهو معاير لشخصه، فشخصه غير مادي، وغير المادي ليس هو إلا المجرّد، إذن شخص الحيوان مجرّد. وبهذا ثبت الأمر الأول، ويرتفع المانع الذي يحول دون التناصح الصعودي، وهو الانطباع، إذ مع التجّرد لا انطباع.

وأمّا البرهان الثاني فيمكن عرضه بنفس الطريقة، لكن مع تغيير الحدّ الأوسط، حيث كان الحدّ الأوسط في البرهان السابق، والذي ثبت بموجبه التجّرد للنفوس الحيوانية هو الثبات.

أمّا الحدّ الأوسط هنا، والذي يُراد من خلاله إثبات التجّرد للنفوس الحيوانية، فهو إدراكه للكلّيات، وهذا ما يمكن توضيجه من خلال القياس التالي، وهو من الشكل الأول:

كل مدرك للكلّيات مجرّد
النفوس الحيوانية مدركة للكلّيات
النفوس الحيوانية مجرّدة

أمّا الكبرى فقد قامت الأدلة لإثبات تجرّد الصورة العلميّة، وذلك اعتقاداً على ثباتها وعدم تغييرها، حيث لا يوجد بينها قوّة واستعداد لأنّ تصبح شيئاً آخر، فهي غير ماديّة.

وأمّا التخصيص بدرك الكلّيات فلعلّه رعايةً للخلاف الموجود حول تجرّد الصور العلميّة، حيث ذهب المشهور إلى تجرّد الصور المعقولة دون المحسوسة والمتخيّلة، بينما ذهب صدر المتألهين رحمه الله إلى تجرّد مطلق الصور العلميّة، وبالتالي فإنّه لا معنى لحضور أمر مجرّد لأمر غير مجرّد، فينبع: أنّ المدرك الذي تحضر له هذه المدركات الكلّية مجرّد.

أمّا الصغرى فقد ادعى أنّ نفوس الحيوانات تحضر لديها المدركات الكلّية، فهي - أي نفوس الحيوانات - مجرّدة، وقد ساق مشاهدات استنتاج من خلالها ذلك الحضور لتلك المدركات الكلّية، وهو ما سوف نعالجها في إشارات هذا النصّ. إذن فقد ثبت من خلال البرهانين الآتيفين أنّ النفس الحيوانيّة مجرّدة، غير منطبعة، وبالتالي فقد ارتفع هذا الذي كان يمنع من ارتقاء هذه النفوس إلى مرتبة النفس الإنسانية، وفي ذلك إثبات للتناسخ.

وبما أنّ الانطباع ليس هو المانع الوحيد، فلا بدّ من علاج آخر للمانع الآخر الذي يحول دون الارتقاء الذي يتوجه ذلك النقل الصعودي، وهو ما سيكون في التالي.

مبادئ الترقّي في الحيوان

لو راجعت الأقiseة التي سيقت لبيان هذا المانع، وذلك لما عالجناه في النصّ السابق، لعرفت أنّ صاحب هذا الاعتراض إنّما يريد أن ينقض على دعوى عدم وجود المبادئ التي لابدّ من وجودها لهذا الانتقال المدعى.

بعبارة أخرى: المستشكل يريد أن يقول: هاهنا آثار تترتب على الحيوان تكشف عن قربه من مرتبة الإنسان، وذلك من خلال صدور أفعال وآثار تحاكي أفعال وآثار تصدر عن الإنسان، وما ذلك إلا لترقي ذلك الحيوان الذي له هذه

الآثار المحاكية واقترابه من مرتبة الإنسان، وهذا يكشف إِنَّاً عن وجود مبادٍ لتلك الآثار في نفس الحيوان، فهي التي من شأنها أن توصله إلى المرتبة الرفيعة للإنسان، فالقرد مثلاً يحاكي الإنسان في أفعال عديدة، والبيغاء يحاكيه في الألفاظ والأقوال، وتكتُّب الأسد، وحقد الجمل، والعمل الرائع الناتج عن هندسة متقدمة للنحل، وهو ما يبدو من خلال صناعة خلاياه وبيوته السادسية الشكل، والإبل الذي يُنسِيه حداء الحادي ما يهمه من مشتفيات، فيجد السير على تلك الأنعام التي يطلقها الحادي، حتّى غدا ذلك أمراً ملحوظاً في أدبنا العربي، إذ كثيراً ما يذكر فيه حادي العيس، الذي يسوقها بأشعار يؤدّيها بصوت فيه حنين وشجن.

إشارات النص

تجزّد النفس الحيوانية

ها هنا حجّة ذكرها المصنّف رحمه الله في أبحاث علم النفس من الأسفار، وهو ما يمكن عرضها من خلال الطريقة التالية:

الفرض: هناك بهائم موجودة.

المدعى: نفوس البهائم مجردة.

البرهان: هو ما يمكن عرضه من خلال القياس التالي:

الحيوان يدرك ذاته

كلّ مدرك لذاته مجرّد

الحيوان مجرّد

أمّا الصغرى فيمكن بيانها من خلال القياس التالي:

الحيوان يهرب عن المؤلم ويطلب اللذيد

كلّ ما يهرب عن المؤلم ويطلب اللذيد يدرك ذاته

الحيوان يدرك ذاته

أمّا صغرى هذا القياس فمشاهدته لا ريب فيها، حيث يهرب الغزال من الذئب، والديك من الشعلب، ويطلب كُلُّ منها الطعام والماء ويندفعان إثرهما.
أمّا كبراه فلأنَّ هروب هذا الحيوان إنما هو عن ألمه لا عن مطلق الألم الذي هو كليٌّ لا محْرِكية له للهرب ولا عن ألمٍ غيره، فهو يهرب مما يؤلِّه، فهو أي الحيوان - ملتفت إلى ذاته، فلذا هو يدرك ما يؤلمها وما يلذّها بعبارة أخرى: إدراك الحيوان للمؤلم لذاته وللملذ لها فرع إدراك ذاته، إذن ثبت أنَّ الحيوان يدرك ذاته، وهذا تكون صغرى القياس، الأولى ثانية.

أمّا كبراه فمكّ: بيانها بهذا الوّجه الذي يمكن صياغته من: خلال الأقصى التالية:

الحيوان مدرك لذاته

كلّ مدركٍ لذاته ذاته موجودة لذاته

٢٠. الحيوان ذاته موجودة لذاته

ثم نأخذ النتيجة صغرى في القياس التالي:

الحيوان ذاته موجودة لذاته

كلّ ما ذاته موجودة لذاته مجرّد عن المحلّ

الحيوانات المجرّدة عن المحل

ثم نأخذ النتيجة صغرى في القياس التالي الذي هو من الشكل الثاني، خلافاً

للسابقين حيث كانا من الشكل الأول:

الحيوان مجرد عن المحل

لا شيء من المادي بمجرد عن المحل

لَا شَيْءٌ مِّنَ الْحَيَّاَنِ

وبالتالي فكلّ ما ليس بهادي مجرّد، إذن فالحيوان مجرّد، وهو المطلوب.

أَمّا صغرى القياس الأوّل فهو مَا تم إثباته لاحقاً، بينما كبراه فهي مقتضي

العلم، حيث يقتضي ثبوت الشيء المدرَك للشيء المدرِك، وهو ما شيء واحد ذاتاً.

وأماماً كبرى القياس الثاني فلأنَّ كلاًً من المحل والمادة سبب للغيبة وعدم الحضور.
وأماماً مقدمات القياس الأخير فهي مما لا يحتاج إلى تنبئه، فضلاً عن برهان^(١).

خلاصة الكلام

إذن وبحسب هذا القيل الذي اشتمل عليه هذا النص فلا يوجد ما يحول دون ترقى الحيوان، ووصوله إلى كمال أشرف مما لديه، والكمال الأشرف مما لدى الحيوان إنما هو في مرتبة الإنسانية ثم الملكية، وهذا الوصول إنما يكون ببركة التناصح الصعودي، حيث تنتقل نفس الحيوان إلى بدن إنسان، ثم إلى نفس ملائكية، وإن تم منع هذا التناصح فإن فيه قولهً بمنع المستحق من كماله، وهذا مخالف تماماً للجود الإلهي الذي يقضي بوصول المستحق للكمال إليه.

وإليك صياغة هذه الخلاصة من خلال الطريقة التالية:

الفرض: النفس الحيوانية مجردةً في بعضها ضربٌ من القوة العملية، وفي بعضها ضربٌ من القوة العلمية.

المدعى: التناصح الصعودي لازم.

البرهان: يمكن صياغة هذا البرهان من خلال القياس الاستثنائي التالي:
لو لم يكن التناصح الصعودي لازماً، للزم منع المستحق عن كماله، وبالتالي باطل فالمقدم مثله.

أماماً الملازمـة فلأنَّ الحيوان الذي عرفت أنه مجرد، وأنَّ فيه قابلية الترقى، وأنَّ ترقـيه إلى الإنسانية، ثم منها إلى الملكية، إن لم تنتقل نفسه بعد مفارقة بدنـه إلى بدن إنسان لـمنع من كمالـه الذي يستحقـه، حيث إنَّ التجـرد وما لديه من القـوة العملية والأخرى النظرـية يجعلـه مستـحقـاً للترقـى إلى مرتبـة الإنسـانية، وإـذ لا يمكن الوصول

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعـة، مصدر سابق: ج ٨، ص ٤٣.

إليها إلّا من خلال التناصح المذكور، فيصبح التناصح أمراً لابدّ منه، وإلّا لما وصل المستحقّ إلى ما يستحقّه. ولازم ذلك - وهو بيان لبطلان التالي - منافاة الجحود الإلهي والعنایة الإلهيّة التي قضت بوصول الكمال إلى مَن هو أهلُ له.

النَّصْ التاسع عشر

لا ارتقاء للحيوان إلى الدرجة الإنسانية

فالجواب: أنَّ لِكُلِّ نوعٍ من الحيواناتِ بل النباتاتِ ملكاً هادياً له إلى خصائص أفعاله وكماله، متصلًا به ضرباً من الاتصال، وهو الذي سمى الفُرس: ربَ الصنم، ونحن قد أوضحنا سبيلاً لإثبات الصور المفارقة للطبائع الماديَّة، وأنَّ لِكُلِّ نوعٍ من أنواع الأجسام الطبيعية جوهراً مقوماً لوجوده، أصلًا لأفراد ماهيَّته ذا عنایةٍ بها، واختلافها في الشرف والخسنة لأجل اختلاف مبادئها المفارقة النوريَّة في شدة نوريتها وضعفها وقربها وبعدها من نور الأنوار.

وأمّا على طريقة المشائين فغرائب إدراكات بعض الحيوانات، وتفنّن حركاتها إنما تكون بمعاونة قويٍّ طبيعيةٍ فلكيَّة، وإلهاماتٍ سماويةٍ، ويجوزُ أن تصدرَ عن قوةٍ جرميَّةٍ بمناسباتٍ مزاجيَّةٍ حركاتٍ إدراكيَّة، كحال الإبل في تلذذِه بالسمعيَّات.

وأقول: على تقديرِ أن يكون لها نفوسٌ غير منطبعةٍ في مادةٍ متوجَّهةٍ نحوِ كمالٍ، فلا يلزمُ أن يكون كمالها كمالاً عقلياً حتى يلزم دخولها في باب الإنسانية، وارتقاء نفوسها بحسبِ هوبياتها الشخصية إلى عالم العقل.

على أنَّ كثيراً من الناس ليس لهم في النشأة الآخرة درجةٌ عقليةٌ، ولهم مع ذلك لذاتٌ خياليةٌ، وابتهاجاتٌ حيوانيةٌ، وسعاداتٌ ظنويةٌ هي

الغاية القصوى في حُقُّهم؛ إذ لا شوق لهم إلى العقليات، ولا نصيب لهم من الملكوت الأعلى، وليس لكل ذي نفس أن يتوجّه إلى غاية عقلية، وكمال مطلق. والتوجّه إلى كمال ما، لا يوجّب الدخول إلى باب الإنسان. ولا يلزم منه منع عن الكمال، إذ المحاول منع المستحق عما يستحقه بخصوصه وعن الكمال اللائق بحاله، كالكمال^(١) المطلق، والخير المحسّن، إذ ربما لا يناسبه ولا يستعدّه لا بشخصه ولا بنوعه؛ كاً لِلْإِنْسَانَ.

ثم على تسليم أنّ لها استعداداً نحو الكمال العقلي، فلا نسلم أن ذلك يستدعي اجتيازها إلى الدرجة الإنسانية، وتحقيقها إليها، فإنّ الطرق إلى الله وإلى دار ملكته لا تنحصر في باب واحد، كما قال تعالى: ﴿وَلَكُلُّ وِجْهٌ هُوَ مُوَلِّهَا﴾ (البقرة: ١٤٨)، وكقوله تعالى: ﴿مَا مِنْ دَابَّةٍ إِلَّا هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَّتِهَا إِنَّ رَبَّيْ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ (هود: ٥٦)، وهو صراطُ الإنسان المؤدي بسالكه إلى رب محمد صلى الله عليه وآله وجميع الأنبياء وآله عليهم السلام، وهو اسم الله الجامع لكل الأسماء الإلهية ومظاهرها دون سائر الطرق المنتهية إلى أرباب الأنواع وأسمائها، كالمتقى والمذل والجبار والمضل وغيرها، كما يعرفه أهل الحق العارفون بعلم الأسماء.

(١) في بعض النسخ: لا الكمال.

الشرح

ها هنا أجوبة ثلاثة تفند ما أفضى إليه النص السابق، حيث تمّت فيه محاولة إثبات إمكان ترقّي الحيوان وصعوده إلى المرتبة العقلية مروراً بالمرتبة الإنسانية. والأدلة الثلاثة هي:

١. الاعتماد على نظرية المثل الإلهية.
٢. الاعتماد على مذهب المساء.
٣. مذهب المصنّف رحمه الله.

أمّا الجواب الأول فهو ينهض على القول بأن للموجودات المادّية صوراً مجردة في عالم الإله، وأنّها لا تدثر ولا تفسد، وهي التي تقف وراء ما يبدو من آثار تترتب على الحيوانات، بل والنباتات أيضاً، وهي التي تقف وراء تفاوت الأنواع المادّية في الشرف والخسنة. فإذا صحَّ ذلك فلا مجال للاعتماد على ما يظهر من آثار على بعض الحيوانات للقول بأنّ لديها الاستعداد للترقّي المذكور.

وأمّا الجواب الثاني فيعتمد في نفيه لأنّ تكون الحيوانات المذكورة هي منشأ تلك الآثار التي يُراد من خلالها إثبات قابليتها للترقّي المذكور، على أنّ تلك الآثار إنّما منشؤها القوى الطبيعية والإلهامات السماوية، ويجوز أن تصدر عن قوّة مجرمية بمعونة مناسبات مزاجية، فألوان رياش الطواويس الكثيرة العجيبة مثلاً سببُها أمزجة تلك الرياش.

وأمّا الجواب الثالث، والذي هو معتمد المصنّف رحمه الله في الجواب عن الإشكال الذي تضمّنه النص السابق، فقد جاء على مستويين:

المستوى الأول

لو سلّمنا أنّ النفوس الحيوانية المذكورة غير منطبعة في مادة، بل كانت مجردة عنها، وكانت لأجل ذلك متوجّهة إلى كمال، فإنّ هذا لا يثبت المطلوب، إذ مجرد

التجّرد والتوجّه إلى كمال لا يؤدي إلى أن ذلك الكمال المتوجّه إليه لابد أن يكون عقلياً موجباً للدخول في باب الإنسانية، ثمّ لتصبح نفوسها بحسب هوّياتها الشخصية ذات مقام عقليّ.

وبعبارة القياس يمكن صياغة توهّم القائل بتقدّمي نفوس الحيوانات إلى المرتبة الإنسانية:

كلّ نفس مجرّدة	متوجّهة نحو الكمال العقلي
نفوس الحيوانات	مجرّدة
نفوس الحيوانات	متوجّهة نحو الكمال العقلي

جواب المصنّف رحمه الله في المستوى الأول هو عدم قبول كبرى هذا القياس، وأنّه لا يلزم من توجّه النفوس غير المنطبعة في مادّة إلى كمال هو الكمال العقلي، وإنّما الصحيح هو أن يقال: كلّ نفس مجرّدة متوجّهة نحو كمال. كيف يتوجّه بعض الحيوانات إلى الكمال العقلي، مع أنّ كثيراً من أفراد الإنسان الذي لهم قابلية هذا التوجّه محرومون منه، وذلك لأنّهم أعرضوا عنه، وانشغلوا باللذّات الخيالية والابتهاجات الحيوانية والسعادات الظنية.

وإن قيل: إنّ منع الحيوان من الدخول إلى باب الإنسان مصدق من مصاديق المنع من الكمال المحال.

فإنّه يقال: المنع المحال إنّما هو المنع من الكمال اللاائق، والكمال العقلي ليس الكمال اللاائق بالنفوس الحيوانية، وبالتالي فمنعها منه ليس بممتنع.

وإليك مفاد القيل والقال من خلال التالي من الأقوية:

المنع من الكمال	حال
منع الحيوان من الارتقاء المذكور	منع من الكمال
منع الحيوان من الارتقاء المذكور	حال

هذا مفاد القيل، أمّا مفاد الجواب عليه إنّما هو في تقيد الكبرى، فليس مطلقاً

المنع من الكمال هو المحال، وإنّما المنع المحال هو المنع من الكمال اللاقى:

كلّ كمال لا يليق بشيء يجوز منعه عنه

الكمال العقلي لا يليق بالحيوان

كلّ كمال العقلي يجوز منعه عن الحيوان

وبالتالي فلا مجال للنفوس الحيوانية إلى الارتقاء إلى الدرجة الإنسانية، وهذا

ما يمكن عرضه من خلال القياس التالي:

كلّ ما لا كمال عقلي له لا ارتقاء له إلى الدرجة الإنسانية

الحيوان لا كمال عقلي له

كلّ ارتقاء له إلى الدرجة الإنسانية

المستوى الثاني

المستوى الثاني من الجواب يفيد بأنّ الحيوان لا مجال لذلك الارتقاء له ولو كان الكمال العقلي لائقاً به، فإنّ الطريق إلى رحاب الإنسانية ليس منحصراً بامتلاك الاستعداد نحو الكمال العقلي، فالطريق ليس منحصراً بذلك، وبالتالي فلا مجال لقبول القول بالتناسخ الصعودي الذي يفيد بانتقال نفس حيوان إلى بدن إنسان بزعم أنّ للحيوان كمالاً عقلياً لائقاً به ولا يمكن الحصول عليه إلا من خلال الارتقاء إلى المرتبة الإنسانية، وهذا ما يمكن عرضه ثانيةً من خلال المقدمات التالية:

١. الكمال العقلي لائق بحال الحيوان.

٢. لا يمكن الحصول على الكمال العقلي إلا من خلال المرتبة الإنسانية.

٣. إذن لا بدّ للحيوان من انتقال نفسه إلى بدن إنسان حتى يحظى بالكمال العقلي الذي سُلِّمَ أنه لائق بحاله، وإلا لكان منعاً للشيء عن كماله اللاقى بحاله، وبالتالي فالتناسخ الصعودي حقٌّ لا ريب فيه.

والجواب كما تقدّم على مستويين:

٤. الكمال العقلي ليس لائقاً بحال الحيوان، ومنعه منه ليس بمحال، وذلك

لأنك عرفت أنَّ المنع المحال إنما هو المنع من الكمال اللاقى بالحال.

٢. لو سلِّمنا أنَّ الكمال العقلي ممَّا يليق بحال الحيوان فلا نسلِّم بأنَّ طريق الحصول عليه منحصر بالمرتبة الإنسانية، ألم يكن هدف سليمان عليه السلام حيواناً غير إنسان؟ ومع هذا فإنَّ لديه من الكمال العقلي ما لا يوجد عند الكثير من بني الإنسان.

علاج تناُفٍ

ما أُفيد في المستوى الثاني من الجواب هو أنَّ الطريق إلى الكمال العقلي ليس منحصرًا باحتياز المرتبة الإنسانية، وأنَّ لكلَّ وجهة هو مولِّيها، لكنَّ المصنَّف رحمة الله أردف الجواب بما يتنافى مع روحه ومضمونه، إذ عاود فحص الطريق إليه تعالى بالصراط الإنساني، وبالتالي فإذا كان للحيوان كمالٌ عقليٌّ لائقٌ بحاله ولا مجال لنيله إلَّا عبر الصراط الإنساني، فالتناُف الصعודי حُقْ لريب فيه. وهو خلف ما هو منهكمُ في إبطاله، حيث إنَّه رحمة الله في خضم إبطال مثل ذلك التناسخ، فإذا به يذيل جوابه بما يؤدّي إلى إثباته.

أمَّا علاج هذا التناُف فمن خلال القول بأنَّ الكمال العقلي ليس على شاكلة واحدة بل هو درجات، كما هو حال الحس والخيال. فالملائكة وهم عقول ليسوا في مرتبة واحدة، بل لهم مراتب متفاوتة، والكمال العقلي الذي لا يمكن تحصيله إلَّا من خلال صراط الإنسان إنما هو الكمال العقلي النهائي الذي لا يليق بحال الحيوان.

إشارات النص

خلاصة الجواب

قبل عرض خلاصة الجواب الذي اشتمل عليه هذا النص لا بأس بالتذكير بما أدى إلى طرحة، وهو ما يمكن عرضه من خلال الطريقة التالية:

الفرض: (أ) حيوان موجود.

المدعى: التناصح الصعودي حقٌّ، وأنّ نفس (أ) تنتقل إلى بدن إنسان.

البرهان: يمكن عرضه من خلال القياس التالي:

كلّ ذي كمال عقليٍّ يحصله من خلال الارتقاء إلى المرتبة الإنسانية

ذو كمال عقليٍّ (أ)

يحصل الكمال العقلي من خلال الارتقاء المذكور .

فإذا فارقت نفس الحيوان (أ) بدنها الحيواني فإنّما يرتبط ببدن إنسان من أجل

الحصول على الكمال العقلي الذي يليق بحالها.

والقول بمنع الانتقال المذكور يساوق منع الشيء من كماله اللائق بحاله، وهو

يؤدي إلى عناد العناية الإلهية التي اقتضت إيصال كلٍّ إلى كماله اللائق بحاله.

وقد أخذ النصّ السابق على عاتقه مهمة إثبات صغرى القياس المذكور،

حيث زعم من خلال ما أفاده أنَّ للحيوان كمالاً عقلياً يمكنه الحصول عليه.

أمّا الجواب بمستواه الأوّل فمن خلال منع الصغرى المذكورة، وهو أنَّ

للحيوان كمالاً لا ينبع منه، لكنه دون مستوى الكمال العقلي، فالذي ذُكر في النصّ السابق يفيد أنَّ للحيوان كمالاً يتوجّه إليه، ولكن لا يلزم

من ذلك أن يكون الكمال المتوجّه إليه هو الكمال العقلي.

وأمّا الجواب بمستواه الثاني فهو من خلال منع كبرى القياس المذكور،

حيث ليس ينحصر تحصيل الكمال العقلي بالارتقاء إلى الدرجة الإنسانية، فهو

سلّمنا أنَّ الكمال العقلي مما يليق بحال الحيوان فلا نسلم أنَّ حصوله عليه لا بدّ أن

يمرّ من خلال صراط الإنسان.

الملك المادي

الجواب الأوّل على محاولة جعل الكمال العقلي كمالاً لا ينبع بالحيوان؛ من أجل

الوصول إلى التناصح الصعودي، هو أنَّ الآثار والأفعال التي تترتب على بعض

الحيوانات، ويراد الاستدلال من خلالها على ذلك الكمال، إنّما هي آثار للملك

الهادي، الذي هو ربّ نوع ذلك الحيوان، وهو موجود عقليًّا لا يدثر ولا يفنى.
البحث في نظرية المثل الإلهية أو الإلاطونية بحث طويل الذيل، تناولناه في
دروس الجزء الثاني من كتاب الأسفار، والرجوع إليه يُوقفك على حقيقة الأمر
بشكل أجمل وأوضح^(١).

والجواب هذا غير تام؛ وذلك لأنَّ الملك الهادي المذكور، أو ربّ النوع، إنما
هو فاعل بعيد، والفاعل القريب للأفعال المذكورة إنما هو نفس الحيوان، وإذا
كان الأمر كذلك ففي نفس الحيوان مبادئ تلك الأفعال، وبالتالي فلا رادٌ ولا
داع لقول التناسخ الصعودي.

(١) المثل الإلهية: بحوث تحليلية في نظرية إفلاطون، تقريراً لأبحاث سيدنا الأستاذ كمال الحيدري، بقلم: عبد الله الأسعد، نشر: دار فرائد، الطبعة الأولى، ١٤٣٠ هـ.

الفصل الثالث^(١)

في دفع الشكوك الباقيّة ل أصحاب النقل وحلّها

(١) عرض المصنف لهذا البحث في: المبدأ والمعاد، مصدر سابق: ص ٣٣١.

تمهيد

«اعلم أنّ لأصحابِ النقلِ متشبّثاتٌ أخرى، ينبغي إيرادُها وردُّها؛
ليكونَ السالكُ على بصيرةٍ ورسوخٍ في تحقيقِ الحقّ وإبطالِ الباطلِ؛ لأنّ
مسألةَ النقلِ كثيرةُ الاشتباهِ، دقيقةُ المسلكِ، ولذلك اشتهرَ بينَ الناسِ
أنّ قدماءَ الفلاسفةِ مع عظمِ رتبِهم في الحكمةِ قاثلونَ بالتناصحِ،
ونسبةُ القولِ إليهم افتراءٌ محضٌ عندنا، مبنأُ الاشتباهِ بينَ حشرِ
النفوسِ الإنسانيةِ وتناسخِها».

الشرح

لقد رام رحمة الله أن يوقفنا في هذا الفصل على أمرين اثنين:

١ . مسألة التناسخ مسألة عويصة ومعقدة، تحتاج إلى عناية فائقة واهتمام بالغ حتى يتم محاصرتها من كل النواحي، فلا يبقى مجال لشبهة تفرضها، أو لإشكال يقوّيها.

٢ . من الأمور التي ساهمت في غموض مسألة التناسخ وخفائها على من خفيت عليه: أن أقوالاً نسبت إلى أكابر وعظماء تفيد التناسخ، لكن ساحة أولئك منزّهة عن مثل هذه المزاعمة.

هذان الأمران تم التعرّض لهما بتفصيل أكثر في الفصل الأول من هذا الباب، أمّا الأمور التي انطوى عليها هذا الفصل فهي:

أولاً: شكوك خمسة تعرّض لها، هي التالية:

الشك الأول: احتياج النفوس للأبدان يوجب التناسخ.

الشك الثاني: لا شقاوة للفسقة والجهال من دون تناسخ.

الشك الثالث: كلمات الأوائل من آنبياء وحكماء تفيد التناسخ.

الشك الرابع: عالم العذاب العنصري يوجب التناسخ.

الشك الخامس: لا عذاب بالجهل المركب من دون تناسخ.

ثانياً: رد وفك هذه الشكوك واحداً بعد آخر، وقد اتّضح من خلالها الفرق ما بين التناسخ والمعاد الجساني.

ثالثاً: لقد استوقف المصنف رحمة الله كلاماً استحسنه شيخ الإشراق مع شيء من التصرّف، حيث استحسن الآخر كلاماً يفيد بأنّ الجرم السماوي يصلح لأن يكون موضوعاً لتخيّلات طوائف من السعداء أو الأشقياء، إلا أنّ الشيخ الإشراقي منع من كون ذلك الجرم موضوعاً لتخيّلات غير السعداء.

رابعاً: ختم المصنف كلامه على مستوى هذا الفصل بتأييد، وتذكرة:

- حيث أيد كلامه الرافض لكون جرم سماويًّا موضوعاً للتخيلات، بكلامٍ للشيخ الأكبر ابن عربي.
- والتذكرة والعبرة تكمن في مفاد ما أفاده من أنَّ اللذَّ للسعادة والمؤلم للأشقياء إنْ هو إلَّا صور هي وليدة أعمال وأفعال قام بها الإنسان في الدُّنيا، فأثمرت صوراً مناسبةً وموافقةً لها.

النص الأول

شك أول

فمنها: أن احتياج النفوس إلى الأبدان لأنها - أي النفوس - ناقصة بالقوّة بحسب أول الفطرة، ولا شك أن العصاة من الأمم الشقيّة الجاهلة التي كفرت بأنعم الله صارت أنقص وأبخس مما كانت عليه في أوائل فطريها، فهي أشد احتياجاً وأقوى انجذاباً إلى المواد البدنية مما كانت.

وهذه الشبهة أوردها بعض أهل الحكمة ولم يقدّر على حلّها.

والذي أفادنا الله وألقى في ذهني: أن كلّ نفس وإن كانت في أول تكوّنها بالقوّة في جميع ما لها من الكمالات والصفات النسانيّة الخيالية أو العقلية، مع كونها بالفعل صورةً وكما لا جسمٍ طبيعي ماديٍّ، ولذلك لم يقم بلا مادةٍ كما قالوه، إلا أنها بعد وجودها الطبيعي وفي مدةٍ تكونها البدني تكتسب أخلاقاً وملكاتٍ شريفةً أو خسيسةً، وأراءً واعتقاداتٍ حقةً أو باطلةً، فتصير بالفعل بعد كونها بالقوّة في شيءٍ من الحالات النسانيّة، إما في السعادة الآخرية؛ وذلك إذا اقتنت ملكاتٍ فاضلةً واعتقاداتٍ حقةً، فصارت من جنس الملائكة والأخيار، وانخرطت في سلوكِهم، وإما في الشقاوة الآخرية؛ وذلك إذا اكتسبت ملكاتٍ رذيلةً واعتقاداتٍ باطلةً فشبّهت بالشياطين والأشرار، لأنها من أهل الشر والفساد.

وبالجملة: النفوس التي كانت في أول تكوّنها قابلةً محضةً في

الصفاتِ التفسانيةِ كُلُّها ومتعلقةً بالهيواني، صارتْ بحسبِ اكتسابِ
الصفاتِ المستقرةِ التي هي الملوكُ، خارجةً من القوّةِ إلى الفعلِ
وتُصوَّرْتُ بصورةٍ نفسانيةٍ باطنيةٍ لها نحوٌ آخرٌ من الوجودِ في نشأةٍ
أخرى، لأنَّها في هذه النشأةِ كاملةٌ بالفعل؛ لأنَّها صورةٌ وكاملٌ لجسمٍ
طبيعيٍّ، ولا يمكنُ أن يكونَ شيءٌ واحدٌ بحسبِ نشأةٍ واحدةٍ صورةٍ
ومادةً، أو فعلاً وقوّةً، أو كمالاً ونقصاً معاً، فحاجةُ النفس الإنسانيةِ
إلى البدنِ إنما هي من جهةٍ كونها، قابلةٌ محضةً في ما لها من الصفاتِ
الباطنةِ، فإذا خرجتْ في شيءٍ منها من القوّةِ إلى الفعلِ وتُصوَّرْتُ ذاتُها
بصورتهاِ الباطنةِ لأجلِ رسوخِ تلكِ الصفةِ زالتْ عنها القوّةِ
الاستعداديَّةُ التي كانتْ لها، فتنفصلُ عن البدنِ، وتُنفردُ بنحوٍ آخرٍ من
الوجودِ الصوريِّ من غيرِ مادَّةٍ واستعدادٍ.

وأمّا النفوسُ التي غلبتُ عليها ملكَةُ العلومِ الحقةُ والأخلاقِ
الفاضلةِ، فتصيرُ محشورةً إلى عالمِ القدسِ موطنِ الملائكةِ المقربينِ، وأمّا
التي غلبتُ عليها الصفاتُ الشيطانيةُ من الجهلِ والغوايةِ والضلالةِ
فحُشرتْ مع الشياطينِ، أو الشهويَّةِ والغضبيَّةِ فحُشرتْ مع البهائمِ
والسباعِ، وإليه الإشارةُ في قوله تعالى: «وَجَعَلَ مِنْهُمُ الْقِرَدَةَ وَالْخَنَازِيرَ»
(المائدة: ٦٠).

وقد أشرنا إلى أنَّ خروجَ النفسِ من القوّةِ إلى الفعلِ لا ينافي الشقاوةَ
الأخرويَّةَ، فالنفسُ المتمردةُ الكافرةُ والشقيَّةُ وإنْ صارتْ في حياتِها
الدنيويَّةِ أنجسَ مما كانتْ وأشقيَّ، لكنَّها مع ذلكِ زالتْ عنها القوّةُ
والإمكانُ، وبُطلَ عنها الاستعدادُ، وبلغَتْ حدَّ الكمالِ في الشقاوةِ.

الشرح

سوف نتناول كل شك من هذه الشكوك الخمسة من جهتين:

١. مفad الشك.

٢. فك الشك الذي يشكل عقدة تجعل الطريق إلى المعاد وعراً عند بعض، ولعله مسدوداً عند آخرين.

مفad الشك الأول

يمكن تلخيص مفad هذا الشك من خلال القياس التالي:

كل نفس ناقصة محتاجة إلى البدن

نفوس العصاة المفارقة للبدن ناقصة

٠. نفوس العصاة المفارقة للبدن محتاجة إلى البدن

أما الكبـرى فـهي واضـحة، وـذلك لأنـ النفس في أوـل تـكونـها وـبداـية فـطـرـتها ذات جـنبـتين:

١. جـنبـة فعلـية، حيث إنـ النفس هي بالـفعـل من حيث كـونـها صـورـة وكـما لاـ جـسم طـبـيعـي مـادـي.

٢. جـنبـة قـوـة، إذ النفس في أوـل تـكونـها وـبداـية فـطـرـتها، بالـقوـة بالـنـسـبة لـما لها من الـكمـالـات والـصـفـات النـفـسـانـيـة والـخيـالـيـة أوـ العـقـلـيـة.

ما يـصـيرـ النفس نـاقـصـة هوـ هـذـهـ الجـنبـة، وما يـصـيرـها مـحـتـاجـة لـالـبـدـن هوـ هـذـهـ التـقـصـانـ، الـذـيـ تـسـعـىـ لـرـفـعـهـ اـنـكـاءـ عـلـىـ الـبـدـنـ وـمـاـ فـيـهـ مـنـ قـوـىـ تـمـكـنـ الـنـفـسـ مـنـ اـكـتسـابـ ماـ لهاـ.

وـأـمـاـ الصـغـرـىـ فـهـيـ وـاضـحةـ أـيـضاـ، إذـ العـصـاةـ إـنـماـ وـصـلـواـ إـلـىـ هـذـهـ المـرـتبـةـ بـمـاـ اـكـتسـبـوهـ مـنـ مـلـكـاتـ وـصـفـاتـ رـدـيـةـ شـيـطـانـيـةـ كـالـجـهـلـ وـالـغـوـاـيـةـ وـالـضـلـالـةـ، أوـ

شهوّيّة بهيّمية أو غضبيّة سبعيّة، وكلّ هذا من شأنه أن يحول دون الوصول إلى مرتبة الإنسان بالفعل ، وفي هذا كلّ النقص والخسران، إذن فنفوس العصابة الذين لم يصغوا إلى نداء فطرتهم التي تلحّ عليهم من أجل إخراجهم من القوّة إلى الفعل، لا شكّ أنها نفوس ناقصة، بخلاف النفوس التي سمعت وأصغت واتّبعت الأحسن من القول، فلا شكّ هي نفوس كاملة تامة.

وبعد أن تمّ توضيح كبرى القياس السابق وصغراه وأنهما حقّتان صادقتان، يلزم الإذعان والتصديق بالتبيّنة، وذلك لأنّ القياس متى سلّمنا بصدق مقدّماته أنتج نتيجة صادقة، وبالتالي فنفوس العصابة المفارقة للبدن محتاجة إلى البدن الآخر، وللوصول إلى البدن الآخر لابدّ من التناصح والانتقال بعد مفارقة البدن الأول إلى البدن الآخر المناسب للملكات الرديّة المكتسبة، إذن فالتناصح حقّ لا ريب فيه.

فأك الشكّ الأول

فأك هذا الشكّ يتمثّل بعبارة مختصرة أولاً: الحدّ الأوسط في القياس السابق لم يتكرّر بمعناه، وهو مما لابدّ منه لكي يكون القياس منتجًا، وذلك لأنّ النقصان في الكبرى بمعنى، وهو في الصغرى بمعنى آخر.

وكذلك يتمثّل بتوضيح تلك العبارة ثانياً، حيث إنّ معنى النقصان في الكبرى هو عدم امتلاك النفس لأيّ من الملكات التي بها بالفعل، ولا شكّ أنّ هذا نقصان.

وهذا ما يمكن الإشارة إليه من خلال القياس التالي:

كلّ فاقد لما له ناقص

النفس في أول فطرتها فاقدة لما لها

.: النفس في أول فطرتها ناقصة

أجل، النفس في أول فطرتها وتعلّقها بالبدن ليس لها مما لها شيء، سيما على

مبني جسمانية الحدوث، وبالتالي فهي ناقصة، بالقياس لهذا فقد.
وأماً معنى النقصان في الصغرى، والذي أُسند للنفوس العاصية، فهو أن
النفس التي اكتسبت ما لها، وكان هذا الذي اكتسبته يؤدي بها إلى الشقاوة
الأخروية، مثل هذه النفس وبالقياس إلى التي اكتسبت الفضائل والمعارف الحقة
التي تؤدي بها إلى السعادة الأخروية، ناقصة منحدرة، منسلكة في الدرجات
والظلمات المتراكمة، فهي ناقصة بهذا المعنى، وهي كاملة بمعنى أنها ذات فعلية
بالنسبة للكمالات التي حازت عليها واكتسبتها في فترة تعلقها بالبدن.

إشارات النص

الشّك ثانٍ

يمكن تصدر الشك الأول من خلال قياس من الشكل الثاني، وذلك بعد أن صدرناه على هيئة قياس من الشكل الأول:

لَا شيءٌ من نفوس العصابة والفسقة
كُلّ مستغنٍ عن البدن ذَكَرٌ

٠٠ لا شيء من نفوس العصابة والفسقة بمستغان عن البدن

ومن ثم إذا ما فارقت النفوس الأبدان فلا بد لها من الارتباط بأبدان أخرى

مناسبة لما اكتسبته من الملكات العلمية والأخرى العملية.

الفك ثانية

الفك هو الفك، وهو أن الحد الأوسط لم يتكرر بمعناه وحقيقة، حيث إن الكمال المسلوب في الصغرى غير الكمال المثبت في الكبرى.

النص الثاني

شك ثانٍ

ومنها: أن الفسقة والجهال رسموا قلت شواغلهم الحسيّة لنوم أو مرض - كما للمرورين - فيطلع نفوسهم أموراً غيبيّة^(١); وذلك لاتصالها بعالم القدس، فلما جاز للأشقياء - بمفارقة البدن أدنى مفارقـة - الاتصال بالمبادئ، والاستساعـة^(٢) بها حين اقترافها المعاصي والشهوات، فعند فساد البدن وانقطاعها بالكلـيـة عن شواغـله وعدم اشتغالـها بشيء من أفعالـه الطبيعـية والحسـية، كان ذلك الاتصال أولـي، فأين يتحققـ الشقاوة والنـكـال والعقوباتـ التي توعدـ عليها في لسانـ الشـرـائـعـ الحـقـةـ والنـبـوـاتـ؟ فلا محـالةـ ينبغيـ أن لا ينقطعـ عـلاقـةـ الأـشـقيـاءـ وـالـعـصـاصـةـ عـنـ الإـجـرـامـ لـحـصـولـ العـقـابـ بـسـبـبـ اـقـتـرافـ الـخـطـيـئـاتـ، فـلـابـدـ أنـ تـنـتـقـلـ نـفـوسـ الـعـصـاصـةـ وـالـمـذـنبـيـنـ إـلـىـ شـيـءـ مـنـ الـحـيـوانـاتـ الـمـعـدـبـةـ فـيـ الدـنـيـاـ عـلـىـ حـسـبـ أـخـلـاـقـهـمـ وـعـادـاتـهـمـ الـمـنـاسـبـةـ لـذـلـكـ الـحـيـوانـ، لـتـبـقـيـ مـعـدـبـةـ جـزـاءـ لـأـعـمـالـهـمـ.

الجوابـ: لا نـسـلـمـ أنـ نـفـوسـ الـأـشـقيـاءـ تـنـتـقـلـ عـنـ قـلـةـ شـوـاغـلـهـمـ الـبـدـنـيـةـ بـالـمـبـادـيـ العـالـيـةـ، بلـ غـايـةـ ماـ يـصـلـ إـلـيـهـ نـفـوسـ الـمـرـورـيـنـ وـالـنـائـمـيـنـ، وـمـاـ يـجـريـ مـجـراـهـمـ مـنـ الـكـهـنـةـ وـالـمـجـانـيـنـ، بـعـضـ الـبـرـازـخـ الـمـتوـسـطـةـ بـيـنـ هـذـاـ الـعـالـمـ وـعـالـمـ الـقـدـسـ. وـلـاـ نـسـلـمـ أـيـضاـ: أـنـهـ إـذـ جـازـ

(١) في بعض النسخ: على أمور غيبية.

(٢) في بعض النسخ: والاستعداد.

اتصال نفوس الأشقياء في هذه النشأة بذلك العالم لقلة الشواغل وتعطل الحواس، يجب أن يحصل ذلك أيضاً في الآخرة، لجواز أن تكون نفوسهم هناك أشد اشتغالاً عنه بما غشياهم من عظام الاهوال والشدائد والدواهي التي لم يبق لهم التفات إلى شيء غيرها، لأنهم المقيدون بالسلسل والأغلال، المحجوبون عن مشاهدة عالم الأنوار، كما أشير إلى أحواهم في الكتاب الإلهي: ﴿وَجَعَلْنَا مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ سَدًا وَمِنْ خَلْفِهِمْ سَدًا فَأَغْشَيْنَاهُمْ فَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ﴾ (يس: ٩)، ﴿كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ * كَلَّا إِنَّهُمْ عَنِ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ﴾ (المطففين: ١٤ و ١٥)، ﴿وَحِيلَ بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ مَا يَشْتَهُونَ﴾ (سبأ: ٥٤).

الشرح

هذا شك آخر يُراد من خلاله إثبات حقانية التناصح الذي هو انتقال النفس الإنسانية الناقصة في العلم والعمل إلى بدن حيوان يناسب الملائكة التي اكتسبتها تلك النفس في مدة تعلقها بالبدن السابق.

مفاد الشك الثاني

يمكن عرض مفاد هذا الشك من خلال القياس الاستثنائي التالي: لو لم يكن هناك تناصح وانتقال للنفس الناقصة من بدنها الآخر، لصارت إلى عالم القدس، وإذا صارت كذلك فلا شقاوة أخرى، وبالتالي باطل فالمقدم مثله. أمّا اللازم فواضح بطلاً، وما يحتاج إلى عناية إنما هو الملازمة، إذ كيف يلزم من عدم التناصح مثل هذا الاتصال الذي يلزم منه السعادة لهذه النفوس، وبالتالي فإذا كانت هذه النفوس سعيدة سعادة أخرى، فلا شقاء أخرى بعد هذا أبداً، وهذا ما يصادم العقل والنقل.

لقد استدَّل صاحب هذا الشك على ما ذهب إليه من تلك الملازمة: بأنَّ الفسقة والجهلة -وهم من أهل النفوس الناقصة- تتصل نفوسهم بعالم القدس، وذلك حين قلة الشواغل الحسية والصوارف التي من شأنها أبداً أخذ النفس إلى وجهة غير وجهة ذلك العالم، فإذا ما كان لهم ذلك، ولم يعد ما يحول دون ذلك الاتصال، فإنَّهم يطّلعون على ما فيه، وليس ما في عالم القدس إلا ما يُسعد ويملاً النفس بالسرور. هذا حال هؤلاء الناقصين، وقد فارقوا الأبدان أدنى مفارقة، إذن فما هو حالهم إذا فارقو الأبدان بالكلية؟

لا شك أنَّ سعادتهم ستذوم، وسرورهم لن يكون له نهاية، وبالتالي فلا فرق بينهم وبين تلك النفوس التي كدحت إلى ربها بالعلم والعمل؟ صاحب الإشكال يريد القول بعد هذا: إنَّ الذي أدى إلى هذه التبيجة، وهي

عدم الشقاوة الأخروية والسعادة الأبدية لمن لا يستحق إنّما هو القول بأنّ نفوس الناقصين تتجرّد عن البدن، ولا تنتقل إلى بدن حيوان معذّب في الدنيا، وذلك على حسب أخلاقهم وعاداتهم السيئة المناسبة لذلك الحيوان، وبهذا يكون لهم ما يستحقون من شقاوة وعداب.

فأك الشك الثاني

يمكن فأك هذا الشك من خلال عدم التسليم بأمررين ارتكز عليهما صاحب الشك في بناء شكّه:

• أمّا الأمر الأوّل الذي ارتكز عليه في الشك فهو أنّ أولئك وبسبب قلة الشواغل يرتبطون بعالم القدس، هذا ممّا لا يمكن التسليم به، وذلك لعدم المناسبة ما بين الطرفين (تلك النفوس، وذلك العالم) وإنّما يمكن لهذه النفوس في الحالة المذكورة من قلة الشواغل والصوارف أن تتّصل بعالم مناسب لها وهو عالم البرزخ، وهو العالم الذي يتتوسّط عالمي المادة والعقل، الذي هو عالم القدس والطهارة.

• وأمّا الأمر الثاني الذي ارتكز عليه صاحب هذا الشك: أنّ الذي أدى إلى اتصال تلك النفوس بعالم القدس وهي في هذه النشأة إنّما هو قلة الانشغال، وأمّا في الآخرة فالانشغال مرفوع وبشكل كلي، لذلك فالالتفاتات إلى عالم القدس دائم والسعادة مستمرة. والجواب: لا نسلّم بعدم وجود الصوارف والشواغل هناك، إذ لكلّ عالم شواغله وصوارفه الخاصة به، وكذلك عالم الآخرة، فإنّ هؤلاء سيولون وجهاً غير وجهاً ذلك العالم بما سوف يغشاهم من أهوال وشدائد.

إشارات النص

الشك ثانية

يمكن عرض هذا الشك ثانيةً من خلال القياس التالي:

انقطاع النفس عن البدن موجب للاتصال بعالم القدس

الموجب للاتصال بعالم القدس موجب للسعادة
٠٠ انقطاع النفس عن البدن موجب للسعادة
ثم نجعل هذه النتيجة كبرى في القياس التالي:
موت الفسقة والأراذل انقطاع للنفس عن البدن
انقطاع النفس عن البدن موجب للسعادة
٠٠٠ موت الفسقة والأراذل موجب للسعادة

أما صغرى القياس الأول فهي ما ادعاه صاحب هذا الشك على نحو
الأولوية بالنسبة للمفارقة والانقطاع بالموت، وقد استدلّ على الاتصال بعالم
القدس بما يمكن عرضه من خلال القياس التالي:

المطلع على الأمور الغيبية متصل بعالم القدس
الفسقة والجھاں حال قلة شواغلهم مطلعون على أمور غيبية
٠٠٠٠ الفسقة والجھاں في تلك الحال متصلون بعالم القدس

وكبراه المذكورة مما لا شك فيها. والكلام في مقدمتي القياس الآخر واضح،
إذ كبراه وليدة القياس الأول، وصغراه واضحة، وهل الموت إلا ذلك الانقطاع؟
إذن فقد وصلنا إلى نتيجة تقييد بأنّ موت الفسقة والجھاں والأراذل موجب
لسعادتهم، وهو باطل لا ريب فيه، والذي أدى إلى مثل هذه النتيجة هو عدم
القول بانتقال نفوس أولئك إلى أجساد حيوانات مناسبة لها في الملائكة، إذن
فالتناسخ حقّ لا مرية فيه.

وخلالصه الفك تكمن في منع صغرى القياس الأول، إذ ليس مطلق انقطاع
النفس عن البدن يجب ذلك الاتصال، وكذلك منع كبرى القياس الذي
عرض لأجل إثبات اتصال أولئك المذكورين بعالم القدس، إذ ليس مطلق
الاطلاع على الأمور الغيبية يؤدي إلى الاتصال بعالم القدس الذي هو عالم العقل،
بل قد يكون الاطلاع وليد الاتصال بعالم المثال المنفصل النزولي ليس إلا.

الشواغل والصوارف

قال الحكيم السبزواري رحمه الله:

حصر الرطوبات له فإن زُكنْ أنفسنا والأنفس المنطبعة فإن فيها كل شيء مستطر فهي المرائي المتعاكسات قد حجزت نفوسها النورية من ذلك النوم ومنه قد ظهر وموتها بالطبع و اختيارها من ذلك العالم حيث اتصلت ^(١)	النوم حبس الروح في الدماغ من غيب، فذا بـأَنْ غدت مجتمعة من السماوات أو الواح أَخْر ولا غشاء في المفارقـات وإنـما الشواغل الحسـية ومحـجـب ارتفاع حـجبـها كـثـر صـفـاؤـها الفـطـريـ وانـضـجـارـها فـمـا رـأـها النـفـس نـوـمـاً قـبـلتـ
---	--

النوم نافذة من النواخذة التي يطلّ من خلالها الإنسان على عالم الغيب، حيث يمكن للنفس من خلاله أن تجتمع مع الأنفس السماوية والألواح الغيبية التي سطّر فيها كل شيء، وما يحول دون رؤية ما فيها من حوادث إنـما هو الشواغل والصوارف الحسـية، والتي يوجب رفعها أمور عدـة: كالنـوم، والصفـاء الفـطـريـ، والانـضـجـارـ والدهـشـةـ التي تستولي على النفس، والموت الطبيعـيـ القـهـريـ، والأـخـرـ الاختـيارـيـ. فإذا انقطعت الصوارف والشواغل تم اتصـالـ النفسـ بالـعـوـلـمـ الـغـيـبـيـ، فـتـطـلـعـ علىـ ماـعـنـدـهاـ منـ أـمـورـ.

ولو كان مطلقاً الانقطاع موجباً للاتصـالـ بـالـعـالـمـ الـقـدـسـ لما رأـىـ منـ تـمـ لهـ الانـقـطـاعـ إـلـاـ ماـ يـسـعـدـهـ وـيـسـرـهـ،ـ وـالـتـالـيـ باـطـلـ جـزـمـاًـ،ـ حـيـثـ يـرـىـ الإـنـسـانـ فيـ مـنـامـهـ مـثـلاًـ ماـ يـرـعـبـهـ وـيـحـزـنـهـ،ـ وـكـذـلـكـ ماـ يـسـعـدـهـ.

(١) شـرحـ المنـظـومـةـ،ـ مـصـدرـ سـابـقـ:ـ قـسـمـ الـحـكـمـةـ،ـ جـ ٥ـ،ـ صـ ٢٢١ـ.

النص الثالث

شك ثالث

ومنها: أنهم تسبّبوا بكلام الأوائل من الحكماء، كإفلاطون ومن قبله من الأساطير، وبإشارات الأنبياء المعصومين من الخطأ والكذب، وبآيات الصحيفة الإلهية، كقول القائل الحق: ﴿لَمَّا كَنِصْجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَدُوْقُوا الْعَذَابَ﴾ (النساء: ٥٦) قوله تعالى: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ * ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ﴾ (التين: ٤ و ٥) قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا أَمْتَنَّا اثْنَتَيْنِ وَأَحَيَّتَنَا اثْنَتَيْنِ فَاعْتَرَفْنَا بِذُنُوبِنَا فَهَلْ إِلَى خُرُوجٍ مِّنْ سَيِّلٍ﴾ (غافر: ١١)، قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْهَا فَإِنْ عُدْنَا فَإِنَّا ظَالِمُونَ﴾ (المؤمنون: ١٠٧)، وقوله تعالى: ﴿قَالَ اخْسَأُوا فِيهَا وَلَا تُكَلِّمُونِ﴾ (المؤمنون: ١٠٨).

والجواب: إن الذي ورد من الأقدمين في نقل النقوص الإنسانية إلى الأبدان الحيوانية وجهناء إلى غير ما وجهوه إليه، وحملناه على غير ما حملوه من إثبات التناقض.

وكذا ما ورد في الرموز القرآنية والكلمات النبوية لها محامل صحيحة غير ما فهمه أصحاب هذا المذهب، فإن أكثر مواعيد النوميس الإلهية إنما يتحقق في دار أخرى غير هذه الدار، وليس الدار الآخرة منحصرة في عالم العقل المجرد عن المقادير والأشكال والصور بل عالم الآخرة عالمان: عالم عقلي نوري وعالم حسي منقسم إلى دار النعيم دار الجحيم، أحدهما نوراني، والآخر ظلماني. فالأول

للمقربين، والثاني للسعداء الصالحين وأصحاب اليمين، والثالث للأشقياء المردودين إلى أسفل سافلين وأصحاب الشمال.

والغالطة في حمل كلام الأنبياء [عليهم السلام] والحكماء على التناخ إنما نشأت من الخلط بين معنى الحشر والنسر، ومن الغفلة والجهل بتحقق عالم آخر متواسط بين عالم الطبيعة وعالم العقل، فيه يُحشر الناس على هيئاتهم المناسبة لأخلاقِهم؛ على التفصيل المقرر بينهم، المشهور منهم، حيث قرروا أن لكل خلق من الأخلاق المذمومة والهيئات الرديئة المتمكّنة في النفس أبدان نوع يختص بذلك الخلق، كخلق التكبر والتهور المناسب لأبدان الأسود [ونحوها]، والخبث والروغان لأبدان الشعالي وأمثالها، والمحاكاة والسخرية لأبدان القرود وأشباهها، والعجب للطواويس، والحرص للخنازير إلى غير ذلك.

وكما أن لكل خلق رديًّا أنواعًا مخصوصةً من الحيوانات مناسبةً لأنواع ذلك الخلق، فكذلك بإزارِ كل مرتبة قوية أو ضعيفة منه بدن نوع خاص من تلك الحيوانات التي اشتراك في ذلك الخلق، كعظيم الجهة لشديد الشهوة، وصغير الجهة لضعفها، وربما كان شخص واحد من الإنسان أنواع كثيرة من الأخلاق الرديئة على مراتب متفاوتة، فبحسب شدة كل خلق مذموم في نفسه وضعف ذلك وما ينضم إليه من باقي الأخلاق المذمومة القوية والضعيفة، واختلاف تراكيضها - الكثيرة التي لا يقدر على حصرها أحد إلا الله تعالى - يختلف تعلق نفسه المذمومه القوية والضعيفة، بعض الأنواع من أشباه الحيوانات المذمومه دون غيرها، وكذا يختلف تعلق بعضها ببعض أفراد نوع واحد دون الباقي. ثم إذا

زال ذلك الخلق رأساً أو زالت مرتبة شديدة منه، انتقلت نفسه بحسب خلق آخر يليه في الرداءة نوعاً أو مرتبة إلى بدن [نوع] آخر من الحيوانات المناسبة^(١) له إلى أن تزول عن نفسه الهيئات الرديئة كُلُّها إن كانت قابلة للزوال، وإن لم تكن بقي فيها وفي الأبدان المناسبة منتقلة من بعضها إلى بعض أحقاباً كثيرة إلى ما شاء الله.

وهذه كُلُّها إنما يستصح ويستقيم عندنا في غير النشأة الدنياوية، بل في عالم الآخرة، فقوله تعالى: ﴿كُلَّمَا نَضَجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَلُنَاهُمْ جُلُودًا عَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ﴾ (النساء: ٥٦) إشارة إلى تبديل أبدانهم المثالية على الوجه المذكور، لا كما زعمته التناسخية من انتقال النفوس في عالم الاستعدادات من مادة بدنية إلى أخرى؛ لاستحالته، كما بيَّناه وقررناه.

(١) في بعض النسخ: المناسب.

الشرح

هذا الشكُّ الثالث يرتكز لإثبات التناسخ المذكور على التشبيث بكلام الأوائل من حكماء، ومنْ هم قبلهم من أنبياء، إنْ أمكن الخطأ والكذب على أحد مهما بلغ من الرفعة والشرف فلا يمكن في حقّ الأنبياء والأوصياء الذين ثبتت عصمتهم بالعقل والنقل.

ذلك الكلام يستفاد منه بحسب زعم هؤلاء التناسخ والانتقال، وقد تمسّك أصحاب هذا الشكُّ بأيات عدّة لإثبات مدعاهem.

وإليك هذا الشكُّ ثانية، لكن من خلال القياس التالي:

كلّ ما كان من كلام المعصوم حقّ

من كلام المعصوم	التناسخ	. . التناسخ
حقّ		

وإلا فلو لم يكن حقّاً، لكان الخلل في صغرى القياس أو في كبراه، ولا سيل لذلك إليهما. أمّا الكبري فلأنّه لو لم يكن كلام المعصوم حقّاً، لكان خلف كونه معصوماً. وأمّا الصغرى فتوجد كلمات صادرة عن المعصومين تقييد النقل، والقرآن كلام معصوم، وقد ورد فيه ما يفيد النقل المذكور، فتبديل الجلود كلّما نضجت ما هو إلا انتقال النفس الناقصة من بدنه لآخر، وذلك بحسب الملkap الرديّة.

وكذلك فقد استفييد من ردّ الإنسان إلى أسفل السافلين وقوع التناسخ، حيث ينتقل الإنسان من مرتبة الإنسانية الأعلى إلى مرتبة حيوان من الحيوانات، ومن المعلوم أنّ هذا ردّ ونقل إلى أسفل السافلين سيّما إذا كانت الملkap تحول صاحبها للنزول إلى مرتبة القردة والخنازير، وكذلك تمّ التمسّك بقوله تعالى: ﴿فَهَلْ إِلَيْ خُروجٍ مِّنْ سَبِيلٍ﴾ (غافر: ١١) أي: هل من سبيل للخروج من هذه الأبدان الحيوانية التي انتقلت إليها نفوس هؤلاء وضاقوا فيها ذرعاً، وذاقوا

صنوف المهانة والإذلال، لذلك راحوا يسألونه تعالى ويدعونه لكي يخرجهم من هذه الأبدان التي تعدّ جهنّم لا تُطاق، وهذا كله بعد أن أقرّوا واعترفوا بذنبهم، وكذلك الأمر بالنسبة لقول الأشقياء: ﴿رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْهَا فَإِنْ عُدْنَا فَإِنَّا ظَالِمُونَ﴾ (المؤمنون: ١٠٧)، أي أخرجنا من هذه الأبدان التي انتقلنا إليها جراء ما ارتكبناه من جرائم وموبيقات.

فك الشك الثالث

يمكن عرض هذا الفك من خلال النقاط التالية:

١. كلمات الأقدمين من الحكماء، وما ورد في الرموز القرآنية والكلمات النبوية، لها محامل صحيحة غير التناسخ الذي فهمه أصحابه، إنما المراد من هذه الكلمات إنما هو تصور النفوس بصور أخرى غير الصورة الإنسانية، وذلك بحسب الملوكات، وقد تم بحث هذا لما أجرينا الحديث حول تجسم الأعمال والتناسخ الملكي.
 ٢. إن أكثر المواعيد الإلهية إنما هي نسأة أخرى غير هذه النسأة، والذي يفضي إليه التناسخ إنما هو إنجاز المواعيد الإلهية في هذه النسأة ليس إلا.
 ٣. من قال إن النفوس الشقيقة لا عالم لها تأوي إليه بعد مفارقة الأبدان، لتناهى ما تستحق من شقاوة أخروية وتعاسة، حيث إن أصحاب النقل، وكما تقدّم، يزعمون أن النفوس إن فارقت الأبدان ولم ترتبط ببدن آخر، فهي إلى عالم القدس، وليس فيه إلا السعادة، وبالتالي فلا شقاوة أخروية، وهو كما ترى. لكن لو علم هؤلاء أن الشقاوة متحققة من دون ارتباط للنفس الشقيقة المفارقة للبدن ببدن حيوان مناسب لملائكتها، وذلك لأن عالم الآخرة ليس منحصرًا في عالم القدس، عالم العقل، بل هناك عالم يتوسط عالمنا المشهود لهذا، وعالم الفعل، وهو ما يسمى بعالم المثال الصعודי، أو البرزخ الصعודי، ينقسم هذا العالم إلى دارين: دار النعيم ودار الجحيم.
- والدار الأولى نورانية، بينما الثانية ظلمانية، والأولى للسعداء الصالحين

وأصحاب اليمين، والثانية للأشقياء المردودين إلى أسفل سافلين وأصحاب الشمال، بينما العالم الأول عالم القدس إنما هو للمقربين.

٤. إنّ لازم ما ذكروه اعتماداً على كلام الأوائل من الحكماء، وارتکازاً على إشارات المعصومين من أنبياء، وآيات من الصحيفة الإلهية، هو انتقال النفوس في عالم الاستعدادات من مادة بدنية إلى أخرى، وذلك على نحو التجافي والانفصال، وهو مما تم التعرّض لبطلانه.

إشارات النص

البحث استظهاري

البحث هنا استظهاريٌّ محض، وليس بحثاً عقلياً، فهو لا يستظهرون من الآيات المذكورة ما يدعم مقولتهم، فهم حريصون على تأكيد العدل الإلهي والحكمة الإلهية التي تقتضي إعطاء كل ذي حق حقه، وإنّا وبحسب زعمهم ما ذنب الحمار ليكون حماراً يعني شفط العيش ومشاق الحياة، لو لا أنه كان إنساناً قصر في اكتساب الملكات، وفرط في ما من شأنه أن يحييه حياة كريمة لائقة، وما ذنب إنسان يولد ناقص الخلقة لو لا أنّ النفس التي تعلّقت به وهو جنين لم تكن ذات ملكات تخوّلها الارتباط ببدن إنسان سليم قويم.

إذن التناصح المذكور إنما هو محاولة لتفسير الكثير من الظواهر الكونية بما ينسجم مع الحكمة الإلهية، وكذلك العدل، وليس لدى أصحابه نية إنكار المعاد فهم يُقرّون به، وبأنّ الناس سوف تحاسب الحساب اللائق، وذلك من خلال التناصح، فلا بدّ أن يكون حقاً لا مرأة فيه، بل لعلّ منكره في نظرهم منكرٌ للمعاد، كما أنّ القائلين باستحالته يرون أنّ القول به يؤول إلى استحاللة المعاد.

بعبارة أخرى: لسان حال القائلين بالتناصح: لما لم يكن معاد من دون تناصح، فالتناصح حقٌّ لا ريب فيه.

أمّا لسان حال القائلين باستحالته: لَمَّا كَانَ الْمَعَادُ مَعْتَدِلًا عَلَى التَّنَاسُخِ الْمُحَالِ فَهُوَ مُحَالٌ، وَالْقَائِلُ بِالْتَّنَاسُخِ إِنْ اعْتَرَفَ بِأَصْلِ الْمَعَادِ غَيْرَ أَنْ اعْتَمَادُهُ فِي الْوَصْولِ إِلَيْهِ عَلَى أَمْرٍ مُحَالٍ يَصِيرُهُ مُحَالًا.

مستمسكات بعض الإسلاميين

قال القطب الرازي شارحاً كلام شيخ الإشراق: «وَتَمَسَّكَ بِعَضُّ الْإِسْلَامِيِّينَ فِي صَحَّةِ التَّنَاسُخِ وَوَقْوَعِهِ بِآيَاتِ مِنَ الْوَحْيِ، مِثْلُ قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ﴾ أَيْ بِالْفَسَادِ، ﴿بَدَلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا﴾ أَيْ بِالْكَوْنِ، وَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿كُلَّمَا أَرَادُوا أَنْ يَخْرُجُوا مِنْهَا﴾ أَيْ: مِنَ النَّيْرَانِ الْمُخْلَفَةِ الَّتِي هِيَ دُرَكَاتُ جَهَنَّمَ، يَعْنِي: أَبْدَانُ الْحَيَوانَاتِ... ﴿أَعِيدُوا فِيهَا﴾ فِي تَلْكَ النَّيْرَانِ الَّتِي هِيَ الْأَبْدَانُ، وَقَوْلِهِ: ﴿وَمَا مِنْ ذَآيَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٌ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَالُكُمْ﴾ أَيْ: إِنَّهُمْ كَانُوا طَوَافِ مَثَلَّكُمْ فِي الْخَلْقِ وَالْمُعِيشَةِ، وَغَيْرُهُمَا مِنَ الصُّنْعَاتِ وَالْعُلُومِ، إِلَّا أَنَّهُ انْتَقَلَتْ نُفُوسُهُمْ عَنِ الصُّورَةِ الْإِنْسَانِيَّةِ إِلَى هَذِهِ الصُّورِ.

وَآيَاتُ الْمَسْخِ وَالْأَحَادِيثِ الْوَارِدَةُ فِي أَنَّ النَّاسَ يُعِيشُونَ عَلَى صُورٍ مُخْلَفَةٍ بِحَسْبِ أَخْلَاقِهِمْ كَثِيرَةٌ، كَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَجَعَلَ مِنْهُمُ الْقِرَدَةَ وَالْخَنَازِيرَ وَعَبَدَ الطَّاغُوتَ﴾، أَيْ: مَسْخُهُمْ إِلَيْهَا، وَجَعَلُهُمْ عَبْدَ الدُّنْيَا، الْمُسْتَخْدَمِينَ لِلأَعْمَالِ، كَالْخَيْلِ وَالْبَغَالِ وَالْبَقَرِ وَالْجَمَالِ وَأَمْثَالِهَا. وَقَوْلِهِ: ﴿فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ﴾ يَعْنِي بَعْدِ الْمَفَارِقَةِ الْبَدْنِيَّةِ، وَقَوْلِهِ: ﴿وَنَخْشَرُهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَلَى وُجُوهِهِمْ﴾ أَيْ: عَلَى صُورِ الْحَيَوانَاتِ الْمُنْتَكَسَةِ الرَّقْوُسِ.

وَقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «يَحْشِرُ النَّاسَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَلَى صُورٍ مُخْلَفَةٍ»^(١)، وَقَوْلِهِ: «كَمَا تَعِيشُونَ تَمُوتُونَ، وَكَمَا تَمُوتُونَ تُبَعَّثُونَ»^(٢)... وَكَمَا وَرَدَ فِي الْوَحْيِ حَكَاهِيَّةُ عَنْ

(١) تفسير الكشاف، مصدر سابق: ج ٤، ص ٦٨٧ بلفظ: (على وجوه مختلفة).

(٢) عوالي اللائي، مصدر سابق: ج ٤، ص ٧٢، الحديث ٤٦.

الأشقياء: ﴿قَالُوا رَبَّنَا أَمْتَنَا اثْنَيْنِ وَأَحْيَيْنَا اثْنَيْنِ فَاعْرَفْنَا بِدُنُوبِنَا فَهَلْ إِلَى حُرُوجٍ﴾ يعني من الأبدان الحيوانية ﴿مِنْ سَبِيلٍ﴾ حتى لا نموت مرات أخرى. وقوله تعالى في السعداء: ﴿لَا يَذُوقُونَ فِيهَا الْمَوْتَ إِلَّا الْمَوْتَةَ الْأُولَى وَوَقَاهُمْ عَذَابَ الْجَحِيمِ﴾ لاستحالة انتقال النفوس إلى الحيوانات المعدبة التي هي الجحيم؛ لغيبة الأخلاق المرضية والهيئات المحمودة عليها، وإذا لم تنتقل نفوسهم بعد المفارقة إلى أبدان الحيوانات، فلا يذوقون في الدنيا إلا الموته الأولى، وهي مفارقتهم عن الأبدان الإنسانية...»^(١).

الإماتتان والإحياءان

قال تعالى: ﴿رَبَّنَا أَمْتَنَا اثْنَيْنِ وَأَحْيَيْنَا اثْنَيْنِ فَاعْرَفْنَا بِدُنُوبِنَا فَهَلْ إِلَى حُرُوجٍ مِنْ سَبِيلٍ﴾ (غافر: ١١).

«الإماتة الأولى: الإماتة عن الوجود الدنيوي، والإحياء الأول: الإحياء بالوجود البرزخي، والإماتة الثانية: الإماتة عن البرزخي، والإحياء الثاني: الإحياء بالوجود الأخرى، وفي هذا الوجود الأخرى يرد الأشقياء على جهنّم بعد الحساب والكتاب والوزن والجواز على الصراط، وغير ذلك من المواقف، والوجود الأخرى يتفاوت مع الوجود البرزخي تفاوت الشديد مع الضعيف، نسبته إليه نسبة اليقظة إلى النوم، كنسبة البرزخي إلى الدنيوي، وذلك لأنّ الإنسان في البرزخ كمن يرتحل من منزله مسافراً، ولكن كان نظره وتوجهه خواطره إلى القفا، فما يسّعنه له في أثناء طريقه وفي مقاماته كأنّه يرى ولا يرى، ولا يموت ولا يحيا، فكأنّه ذو حظٍ من الجنين، كما هو معنى البرزخ حتى يصير بصره حديداً، وشهود قلبه أكيداً، وعند ذلك يبدل الوجود البرزخي إلى الوجود الأخرى، وهذا ما يقال، بل أثر أنّ القالب البرزخي غير البدن الأخرى، ولا

(١) شرح حكمة الإشراف، القطب، مصدر سابق: ص ٤٧٠.

يتفاوت في هذا أهل الصورة من السعداء والأشقياء، وأمّا أهل المعنى فيصعدون إلى عالم العقل ومقام المعنى، بعد صحوهم في عالم الصورة والتبدل، بعضه بنفحة الصعق، وبعضه بنفحة الفزع، فقد ظهر أنَّ الآية إشارة إلى ما ذكر، وليس في التبدلات الطبيعية، ولا سيما النقل على سبيل التناصح»^(١).

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع، مصدر سابق: ج ٩، ص ٢٩، حاشية ١.

النص الرابع

الفرق بين التناسخ والحضر

وليس لقائلٍ أن يقول: ما قررتم في إبطال النقل بعينيه جاري في تعلق النفوس إلى الأبدان في النشأة الآخرة، فإنَّ البدنُ الآخرُى إذا استعدَّ لتعلقِ نفسٍ به فلابدَّ أن يفيضَ عليه من الواهِبِ نفسٌ جديدةً مدبرةً إياه، فإذا تعلقتْ هذه النفسُ المتنقلةُ من الدُّنيا به، لزم تعلقُ نفسين ببدنٍ واحدٍ، وهذا ممتنعٌ، فما هو جوابك فهو بعينيه جوابنا.

لأنَّا نقولُ: الأبدانُ الآخرُى ليستُ وجودُها وجودًا استعداديًّا، ولا تكونُها بسببِ استعداداتِ الموادِ وحركاتها وتهيئاتها واستكمالاتها المتدرجَةِ الحاصلَةِ لها عن أسبابٍ غريبيَّةٍ ولو حَقَّ مفارقَةً، بل تلك الأبدانُ لوازِمُ تلك النفوسِ كلزوم الظلِّ لذِي الظلِّ، حيث إنَّها فائضةٌ بمجردِ إبداعِ الحقِّ الأوَّلِ لها بحسبِ الجهاتِ الفاعليَّةِ مِن غيرِ مشاركةِ القوابِl وجهاتِها الاستعداديَّة، فكُلُّ جوهرِ نفسيَّيِّ مفارقِ يلزمُه شبحٌ مثاليٌ ينشأُ منه بحسبِ ملكاتهِ وأخلاقِه وهيئاتهِ النفسيَّة، بلا مدخليةِ الاستعداداتِ وحركاتِ الموادِ - كما في هذا العالم - شيئاً فشيئاً.

وليس وجودُ البدنِ الآخرُى مقدَّماً على وجودِ نفسهِ، بل هما معاً في الوجودِ من غيرِ تخلُّلِ المجلِّ بينَهما كمعيَّةِ اللازِمِ والملازمِ، والظلِّ والشخصِ. فكما أنَّ الشخصَ وظلُّه لا يتقدِّمُ أحدهُما على الآخرِ ولم يحصلُ لأحدِهما استعدادٌ من الآخرِ لوجودِه، بل على سبيلِ التبعيَّةِ واللزومِ، فهكذا قياسُ الأبدانِ الآخرُى مع نفوسها المتصلةُ بها.

الشرح

هاهنا نقض على الحجّة التي أقيمت لإبطال التناسخ، وذلك من خلال القول بأنَّ التناسخ يؤدّي إلى اجتماع نفسيين على بدن واحد، وهو البدن الذي يراد انتقال النفس إليه، وذلك موتها ومقارقتها لبدنها الأوّل. وبالتالي فإنَّ لسان حال التناسخي يقول لصاحب الحجّة:

قلت إنَّ أحد أسباب امتناع التناسخ هو لزومه لاجتماع نفسيين على بدن واحد، وهذا ما يمكن التذكير به من خلال القياس التالي:

كلَّ ما يلزم منه حالٍ محالٍ

يلزم منه اجتماع نفسيين على بدن واحد وهو محالٍ

التناسخ . . . التناسخ

ونحن - التناسخي - نشكّل عليكم بنفس ما أشكّلتكم به علينا، وذلك من خلال القياس التالي:

كلَّ ما يلزم منه حالٍ محالٍ

يلزم منه محالٍ (وهو اجتماع نفسيين على بدن واحد)

المعاد الجسّامي . . . المعاد الجسّامي

أو يمكن عرضه بصياغة أكثر مباشرة للمراد:

كلَّ ما يلزم منه اجتماع نفسيين على بدن واحد محالٍ

يلزم منه اجتماع نفسيين على بدن واحد

المعاد الجسّامي . . . المعاد الجسّامي

وبياننا لكيفيّة اجتماع نفسيين على بدن واحد في المعاد الجسّامي، هو نفس بيانكم لكيفيّة اجتماع نفسيين على بدن واحد في التناسخ، حيث زعمتم أنَّ البدن الذي يراد انتقال النفس إليه بالتناسخ ستتوارد عليه نفسان: النفس المستنسخة،

والنفس المفاضة من المبدأ، وذلك لأنّ البدن إذا تمّ واكتمل فإنه يمتلك استعداد تعلق نفس تفاض عليه، إذن فقد توارد نفسان على بدن واحد.

فلم لا يكون الكلام هو الكلام في البدن الأخروي الذي يُراد ارتباط النفس المحسورة به، ولا بد أن تفاض عليه نفس لأنّه تمّ واكتمل، وبهذا تجتمع على البدن الأخروي نفسان، كما زعمتم في التناصح؟

يمكن فك هذا النقض بكلمة جدّ مختصرة، وهي: إنّ البدن الأخروي غير البدن العنصري الذي يراد له أن يكون موضوعاً للتناصح، وهذا ما يمكن توضيحه أكثر بلغة القياس.

البدن العنصري	ذو وجود استعدادي
لا شيء من البدن الأخروي	بذى وجود استعدادي
• لا شيء من البدن العنصري	ببدن آخروي

وبالعكس المستوي^(١) يكون: لا شيء من البدن الأخروي ببدن عنصري ومن ثم لا يصح معاملة أحدهما معاملة الآخر، نعم لو كان البدن الأخروي مثل البدن العنصري بأن كان ذا وجود استعدادي يخوله أن يفاض عليه صورة مناسبة لصفاء مزاجه ونقائه مواده، لكن هذا الشك في محله، بينما الأمر غير ما زعمه صاحب هذا النقض، وذلك لأنّ البدن الأخروي لا يحتاج لكي يوجد إلى استعداد ومواد وحركات، وإنما هو موجود مبدع لا يحتاج إلّا إلى الجهة الفاعلية.

البدن الأخروي	مبدع
لا شيء من المبدع	بمسبوق بهادة واستعداد
• لا شيء من البدن الأخروي	بمسبوق بهادة واستعداد
ولكي تفاض صورة على بدن لا بد أن يسبق بالاستعداد، وإذ لا استعداد	

(١) حيث إنّ العكس المستوي للسالبة الكلية سالبة كلية أيضاً، لا بـ حـ لا حـ بـ.

لدى البدن الآخروي فلا مجال لنفس تفاص علية تنضم إلى النفس التي تحشر معه. وبالتالي فالشك غير وارد، حيث منعنا زعم العينية ما بين البدن الآخروي والآخر الدنيوي، وهي التي كانت معتمد صاحب هذا الشك.

إشارات النص

مفاد النقض ثانية

يمكن عرض هذا النقض من خلال المقدمات التالية:

١. الحشر جائز.
٢. النسخ مثل الحشر.
٣. حكم الأمثال في ما يجوز وفي ما لا يجوز واحد.
٤. إذن فالنسخ جائز.

أمّا وجه المثلية التي ينطوي عليها هذا الإشكال فهو أنَّ كلاً من النسخ والحسنة عبارة عن انتقال النفس من بدن إلى بدن آخر، وإذا كان يلزم محدود من الانتقال على نحو النسخ فهو لازم له على مستوى الحشر، وهو ما يمكن صياغته من خلال القياس التالي:

انتقال النفس من بدن آخر **حال**

انتقال للنفس من بدن آخر **الحسنة**
حال **الحسنة**

فالذى يريد قوله التناصхи من خلال هذا الشك: لو اعتمدنا على كبرى القياس السابق، بدليل اجتماع نفسيين على بدن واحد، فالحسنة يكون مصداقاً للانتقال الممنوع، وأنتم أئيّها الحريصون على المعاد والحسنة لا تسلّمون بما يؤدّي إلى بطلانها.

مفاد الحل ثانية

إنَّ حلَّ هذا الإعجال الذي يورثه هذا الشك يكمن في نفي المثلية بين الحشر

والنسخ، وذلك من خلال نفي المثلية بين البدنين اللذين في النسخ المذكور والحضر الذي لا ريب فيه، وقد أورد المصنف رحمه الله أوجهاً عديدة أظهر من خلاها الفرق بين البدن الآخرولي الذي تحيث معه النفس بعد الموت وبين البدن الذي تتقل إليه النفس بالنسخ كذلك.

ومن جملة الفوارق التي أشير إليها بين البدنين المذكورين ما يمكن عرضه من خلال:

البدن الآخرولي	لازم لا ينفك عن نفسه
لا شيء من البدن الدنيوي	بلازم لا ينفك عن نفسه
· لا شيء من البدن الدنيوي	ببدن آخرولي

أما الصغرى فواضحة، حيث تفارق النفس البدن الدنيوي حال الموت، وأما الكبرى فلما تم توضيحه في بحث تجسم الأعمال، حيث إن كل جوهر نفساني مفارق يلزم شبح مثالي ينشأ منه بحسب ملكاته وأخلاقه وهيئاته النفسيّة، ومن دون استعداد ومواد.

الحضر والنسخ

لا شك أن الفرق ما بين النسخ والحضر بات جلياً واضحاً، وذلك بخلاف ووضوح الفرق والبُون بين البدنين، والذي أوقع في الغلط هو الخلط بينهما، وظن عدم الفرق بين الحشر والنسخ.

النص الخامس

البدن الآخروي عين البدن الدنياوي

فإن قلت: النصوص القرآنية دالة على أن البدن الآخروي لكل إنسان هو بعينه هذا البدن الدنياوي له.

قلنا: نعم، ولكن من حيث الصورة لا من حيث المادة، وتمام كل شيء بصورته لا بمادته. ألا ترى أن البدن الشخصي للإنسان في هذا العالم باقي من أول عمره إلى آخره بشخصه، لكن لا من حيث مادته؛ لأنها أبداً في التحول والانتقال والتبدل والزوال، بل من حيث صورته النسانية التي بها تحفظ هويته وجوده وتشخصه؟ وكذا الكلام في كل عضو من أعضائه مع تبدل المقادير والأشكال والهيئات العارضة والكيفيات اللاحقة.

فالعبرة في حشر بدن الإنسان بقاوة بعينه من حيث صورته وذاته مع مادة مبهمة لا من حيث مادته المعينة؛ لتبدلها في كل حين. فكما أن جهة الوحدة والشخص في بدن شخص واحد من حد الصبا إلى حد الشيخوخة - مع تبدل كثير من الصفات بل كثير من الأعضاء والآلات - هي النفس ومرتبة مبهمة من المادة غاية الإبهام، ولذا لا يقال من جنى في الشباب وعوقب في المشي [أنه عوقب] غير الجاني، فكذلك جهة الوحدة في البدن الدنياوي والبدن الآخروي هي النفس وضرب من المادة المبهمة، فلذلك ثاب النفس وتعاقب باللذات والآلام لأجل ما صدر

عنها مِن الأَعْمَالِ وَالْأَفْعَالِ الْبَدْنِيَّةِ بِهَذِهِ الْجَوَارِجِ وَالْأَعْصَاءِ مَعَ تَبْدِيلِهَا
فِي الْآخِرَةِ إِلَى نُورٍ آخَرَ.

وَالَّذِي يُؤَيِّدُ مَا ذَكَرْنَا هُنَّا - مِن تَبْدِيلِ الْأَبْدَانِ - مَا وَرَدَ فِي صَفَةِ أَهْلِ
الْجَنَّةِ: (أَنَّهُمْ جُرْدٌ مُرْدٌ أَبْنَاءُ ثَلَاثَيْنَ سَنَةً، وَأَنَّ أَوَّلَ زَمْرَةٍ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ
عَلَى صُورَةِ الْقَمَرِ لِيَلَّةَ الْبَدْرِ، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونُهُمْ كَأْشَدَّ كَوْكِبٍ دُرْرِيًّا فِي
السَّمَاءِ إِضَاعَةً) ^(١)، وَفِي صَفَةِ أَهْلِ النَّارِ: (أَنَّ ضَرَسَ الْكَافِرِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ
مُثْلُ أُحُدٍ، وَفَخَذَهُ مُثْلُ الْبَيْضَاءِ، وَمَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ مَسِيرَةً ثَلَاثَةً مُثْلَ
الْبَرِيدَةِ الرَّبِذَةِ) ^(٢)، وَفِي رِوَايَةِ (إِنَّ غَلَظَ جَلَدَ الْكَافِرِ اثْنَانَ وَأَرْبَعَونَ
ذِرَاعًا، وَإِنَّ مَحْلَهُ فِي جَهَنَّمَ مَا بَيْنَ مَكَّةَ وَالْمَدِينَةِ) ^(٣). وَفِي رِوَايَةِ أُخْرَى:
(أَنَّ الْكَافِرَ يُسْحَبُ لِسَانُهُ الْفَرَسَخَ وَالْفَرَسَخِينَ يَتَوَطَّأُهُ النَّاسُ) ^(٤)، إِلَى
غَيْرِ ذَلِكَ مِنْ أَوْصَافِ الْفَرِيقَيْنِ فِي الْآخِرَةِ.

(١) مستدرك الوسائل، ميرزا حسين النوري الطبرسي، آل البيت، الطبعة الأولى، قم، ١٤٠٨هـ: ج ٨، ص ٤١١، الحديث ٩٨٢٦؛ الدر المنشور، عبد الرحمن السيوطي، دار الفكر، بيروت: ج ٨، ص ٣٥٥: «وَهُمْ يَوْمَئِذٍ جُرْدٌ مُرْدٌ مَكْحُلُونَ أَبْنَاءُ ثَلَاثَ وَثَلَاثَيْنَ..».

(٢) سنن الترمذى: ج ٤، كتاب صفة الجنة، باب ١، الحديث ٢٥٥٤؛ والحديث ٢٥٧٨.

(٣) المصدر نفسه: الحديث ٢٥٧٧. «إِنَّ ضَرَسَهُ مُثْلُ أَحَدٍ وَإِنَّ مَحْلَهُ مِنْ جَهَنَّمَ كَمَا بَيْنَ مَكَّةَ وَالْمَدِينَةِ».

(٤) المصدر نفسه: الحديث ٢٥٨٠.

الشرح

هاهنا إشكال على ما أُفيد في حل النقض السابق، حيث إن صاحب ذلك النقض زعم أنّ البدن الآخروي والعنصري لا فرق بينهما، بل أحدهما عين الآخر، وبالتالي فكما أنه يلزم من التنازع اجتماع نفسين على بدن واحد فكذلك يلزم من الحشر توارد نفسين على البدن الآخروي الواحد، وهما: النفس المحشورة يوم النشور، والنفس التي يستحقّها بحسب تمامه واستعداده، هكذا أفاد النقض السابق.

وقد أُجيب في معرض فكه بأنّا نمنع ذلك، وذلك بالقول بالاختلاف والغريّة ما بين البدنيين المذكورين، إذ البدن العنصري بدن ذو وجود استعدادي، بينما الآخروي فهو ليس كذلك.

هذا النصّ يريد أن يشكل على رفع العينيّة ما بين البدنيين، كيف والنصوص القرآنية دالة على أنّ البدن الآخروي لكل إنسان هو بعينه هذا البدن العنصري الذي في نشأة الدُّنيا؟

عينيّة البدن الآخروي للدُّنيوي

يمكن دفع الإيراد الذي فرغنا من توضيحه آنفاً من خلال عرض هاتين القضيتين:

١. البدن الآخروي غير البدن الدُّنياوي.
٢. البدن الآخروي عين البدن الدُّنياوي.

كلتا القضيتين المذكورتين صادقتان، لأنّ المغايرة وعدم العينيّة المحمولة في الأولى منها غير العينيّة المحمولة في الثانية، وذلك لأنّ البدن الآخروي غير الدُّنياوي من حيث المادة، وإنّما أحدهما عين الآخر من حيث الصورة، ومن ثم فلا تناقض في البين.

الأخبار المذكورة والتي تؤكّد عينيّة البدنيين المذكورين لا مجال لرفع اليد

عنها، بل هناك من العقل ما يُثبت مفادها ويؤكّده، حيث إنّ حقيقة كلّ شيء بصورته لا بِدَّتْه. فالذى يصيّر الشيء سريراً بالفعل إنما هو صورته لا خشبيته، وكذلك ما نحن فيه، حيث إنّ صورة البدن الآخرى هي عين صورة البدن العنصري، والذى صيّرها اثنين المادّة ليس إلا، ويصدق عليهمَا أئمّا شيء واحد يوجد في نسائين، نسأة الدُّنيا ونسأة الآخرة، وتترتب آثار كلّ نسأة عليه، كما هو حال الماهيّة التي توجد تارةً في الخارج فترتب عليها آثار الخارج، وأخرى توجد في الذهن فلا تترتب عليها آثار الخارج، وإنما تترتب عليها آثار مناسبة لنسأة الذهن، ولكن الماهيّة هي الماهيّة، وذلك كما قال الحكيم السبزواري رحمه الله:

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

والمراد بالشيء هو الماهيّة، وبالكون الوجود.

وهذا ما نراه حتّى في هذه النسأة، حيث إنّ البدن الشخصي لزيد مثلاً، على رغم تحوله وتبدلّه بحسب مراحل العمر المختلفة، هو هو، مع أنه ليس هو، وليس في الأمر من تهافت، وذلك لأنّ هو هو أي العينيّة إنما منشؤها النفس الواحدة، وهو ليس هو بحسب مادّته التي لا تنفكّ تتحوّل وتطور وتبدل.

دعم وتأييد

لقد اعتمد صاحب هذا الإشكال على النصوص القرآنية في إثبات العينيّة ما بين البدن الدنيوي والآخر الآخرى، وذلك منعاً لما أفاده الجواب الذي أفاد المغايرة ما بين ذينك البدنين، ومن ثمّ فلا يجري معها حكم الأمثال في ما يجوز وفي ما لا يجوز.

وها هنا يراد دعم وتأييد الجواب المذكور في هذا النص بما ورد من أخبار تفيد المغايرة بين الأبدان الدنيوية والأخرى الآخرية، فأهل الجنة مثلاً جُرْدُ مُرْدُ، وليس

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

كذلك حالم ملأ كانوا في الدنيا، حيث كان منهم الشاب، ومنهم الكهل، والشيخ الكبير، وكذلك حال أهل النار في النشأتين، وبالتالي فإن هناك رأيين في مسألة واحدة، وهما العينية والمغايرة، ولكل منها الدليل الذي ينھض بحمل إثباتها.

والجواب أن يقال - وعلى سبيل الاختصار، حيث سيأتي تفصيله لاحقاً - لا منافاة بين الرأيين، وذلك لأن النفس إنما ترتبط ببدن لا بشرط شيء، فكل بدن تدبّره نفس زيد مثلاً فهو بدن زيد، وبالتالي فإن بدن زيد ملأ كان صبياً هو عين بدن زيد ملأ صار شيئاً كبيراً، وذلك لأن المدبر واحد، وهو نفسه، ولا يشترط أن يكون البدن الذي تدبّره نفس زيد بدنًا بشرط شيء، وذلك لأنّه إذا كان كذلك، أي كان البدن بشرط مشخصات معينة، فإنّ البدن الذي ليس له مثل تلك المشخصات لا يصح أن يكون بدنًا لزيد، وهو تالي باطل بالبداهة والوجدان. ومن ثم فإنّ البدن الذي أخذ لا بشرط يصدق على ألف شرط.

وبالتالي فإنّ متعلق العينية شيء، ومتعلق المغايرة شيء آخر، إذ العينية بين البدنين هي على مستوى الصورة التي هي تمام الشيء، بينما المغايرة على مستوى المادة، هي أنّ بدن زيد المأخوذ بشرط بعض العوارض التي تتحقق سن الصبا مثلاً، هو غيره مأخوذاً بشرط عوارض أخرى تتحقّق البدن في سن الشيخوخة.

إشارات النص

تجدد الأحوال

كيف يمكن أن نفهم مسألة تجدد الأحوال والأفعال لأهل الجنة والنار، مع أن الآخرة كما يقول أعلام الحكمة هي دار الصور الصرفة، ولا مادة ولا قوّة هناك؟ وهذا التساؤل المتشرب بالإشكال عند بعض، يمكن عرضه من خلال القياس الافتراضي الشرطي المؤلف من شرطيتين متصلتين مشتركتين في جزءٍ تامٌ منها^(١):

(١) المنطق، للمجتهد المجدّد الشيخ محمد رضا المظفر قدس سره، تعليق: سماحة الأستاذ الشيخ غلام رضا الفياضي، مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة الثانية، ١٤٢٣هـ: ص ٢٧٢.

كُلّمَا كان التجدد في الأحوال كانت المادة
 كُلّمَا كانت المادة لم يكن نشأة أخرى غير نشأة المادة
 . كُلّمَا كان التجدد في الأحوال لم يكن نشأة أخرى غير نشأة المادة

وبالتالي فالأمر يدور بين محدودتين: رفع اليد عن التجدد، وهو ممّا لا يمكن؛
 وذلك لأنّه المؤكّد كتاباً وسنةً، ورفع اليد عن وجود نشأة أخرى وهي نشأة البرزخ،
 وهو ممّا لا يمكن أيضاً، وذلك لتأكيده في الكتاب والستة، ولأنّ العقل يدرك مثل هذه
 النشأة، وإلا فالتناسخ قد وقفت على الحجج العامة والخاصة التي أفادت بطلانه.

بل سوف يطال الإشكال المذكور مسألة أخرى، هي مسألة الاستكمال في
 البرزخ، وذلك لأنّ الاستكمال نحو من التجدد والتغيير يطرأ على سكّان نشأة
 البرزخ، وهو ما يمكن عرضه من خلال القياس التالي، وهو من الشكل الثاني:

الاستكمال في البرزخ تجدد

لا شيء من التجدد موجود في البرزخ

: لا شيء من الاستكمال موجود في البرزخ

أمّا الجواب عن الإشكال الأوّل فهو بأن يقال: من قال إنّ العالم الجسماني
 محكوم بنحو واحد من التغيير، وهو الخروج من القوّة إلى الفعل؟

إنّ منشأ الإشكال المذكور هو زعم أنّ لا مجال للتغيير في العالم الجسماني إلا
 على وفق الخروج من القوّة إلى الفعل، والخروج من القوّة إلى الفعل لا يكون إلا
 في دائرة المادّيات، وذلك لأنّ القوّة والاستعداد عرض موضوعه المادة. وهذا ممّا
 لا دليل ولا برهان يثبته، إذ من الممكن أن يكون الخروج دفعة واحدة، وقد
 وقفت على شاهد على هذا النحو من الخروج من كلمات صدر المتألهين رحمه الله
 حيث يشير صراحةً إلى وجود نحو من التجدد غير التدريجي الذي يلزم منه ما
 يلزم: «ثم اعلم أنّ إعادة النفس إلى بدن مثل بدنها الذي كان لها في الدنيا خلوق
 من سُنخ هذا البدن بعد مفارقتها عنه في القيامة، كما نطقت به الشريعة من

نصوص التنزيل وروايات كثيرة متضافة لأصحاب العصمة والهداية غير قابلة للتأويل، كقوله تعالى: ﴿قَالَ مَنْ يُحِبُّ الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ * قُلْ يُحِبُّهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةً وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾ (يس: ٧٨ و ٧٩)، ﴿فَإِذَا هُمْ مِنَ الْأَجَدَاتِ إِلَى رَبِّهِمْ يَنْسِلُونَ﴾ (يس: ٥١)، ﴿أَيْخَسِبُ الْإِنْسَانُ أَلَّنْ جَمَعَ عِظَامَهُ * بَلَ قَادِرِينَ عَلَى أَنْ سُوَّيَ بَنَائَهُ﴾ (القيامة: ٣ و ٤) أمر^(١) ممكناً غير مستحيل، فوجب التصديق بها لكونها من ضروريات الدين، وإنكارها كفرٌ مبين، ولا استبعاد أيضاً منها، بل الاستبعاد والتعجب من تعلق النفس إليه من أول الأمر أظهر من تعجب عوده إليه، ولا يلزم أن يكون حدوث لياقته واستعداده لتعلقها مما يحصل له شيئاً فشيئاً، وبلغ قامته إلى كماله قليلاً كونه أوّلاً نطفة ثم علقة ثم مضعة ثم عظاماً ثم طفلاً، إلى تمام الخلقة على حسب ما يقتضيه التوالد والتتاسل، فإن ذلك نحو خاصٌ من الحدوث، والحدث لا ينحصر للإنسان في هذا النحو، لجواز أن يتكون دفعة تاماً كاملاً، لأجل خصوصية بعض الأزمنة والأوقات...»^(٢)، إذن هناك نحو من الحدوث وهو الحدوث الدفعي، ومثل هذا الحدوث لا يعد خروجاً من القوة إلى الفعل الذي يلزم منه ماديّة الخارج كذلك، وهذا ما يمكن تلخيصه من خلال القياس التالي:

حدوث دفعي	تجدد الأحوال في البرزخ
لا شيء من الحدوث الدفعي	خروج من القوة إلى الفعل
لا شيء من تجدد الأحوال في البرزخ	خروج من القوة إلى الفعل
وبالتالي فلا برهان على أن كل جسم لا بد أن يكون مادياً، أو يمتنع وجود	

(١) خبر «أن» في قوله: «ثم اعلم أن...» بداية النص.

(٢) شرح الهداية الأثيرية، مؤلفه: الحكيم الإلهي والfilسوف الرباني صدر الدين محمد الشيرازي مجده الفلسفة الإسلامية، ضبط وتصحيح: محمد مصطفى فولادکار، مؤسسة التاريخ العربي، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ: ص ٤٤.

جسم ولا مادة فيه، وإنّا لكنّا مضطرين لتأويل قوله تعالى: ﴿بَلْ قَادِرِينَ عَلَىٰ أَنْ سُوَّيَ بَيَانَهُ﴾ (القيامة: ٤)، ولا محدود في ذلك، وقد جاز التصرّف في ظاهر الآيات التي توحّي بالجسمية، كما في قوله تعالى: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ﴾ (الفجر: ٢٢)، لكن «إنّما يجب التأويل عند تعرّف الظاهر، ولا تعرّف هاهنا، سيّما على ما ذكرنا من القول بكون البدن المعاد مثل الأوّل لا عينه...»^(١).

الاستكمال البرزخي

لقد وقفت على العلاقة ما بين تحدّد الأحوال الذي عرضنا له من خلال إشارات عدّة سوف يأتي تفصيلها - إن شاء الله - في الأجزاء اللاحقة من هذا الشرح، وما بين الاستكمال البرزخي، وهو ما نروم تناوله من خلال إشارات عدّة أيضاً حتّى يحين حين البسط والتفصيل، حيث «إنّ من واصحات الأخبار والآثار لحقوق الثواب والعقاب للميّت بما خلّفه من السنة الحسنة أو السيئة أو غيرهما. فمن الأخبار في جانب حقوق الحسنات وثوابها ما رواه الصدوق في الخصال، عن مولانا الصادق عليه السلام قال: ليس يتبع الرجل بعد موته من الأجر إلا ثلات خصال: صدقة أجراها في حياته فهي تجري بعد موته إلى يوم القيمة صدقة موقوفة لا تورّث، أو سنة هدى سنتها وكان يعمل بها من بعده غيره، أو ولد صالح يستغفر له»^(٢).

إن قلت: لا ريب في أنّ الإنسان نوع حقيقي يمتاز عن غيره من أنواع الحيوان بالإدراك الفكري التام... وهذا يتضيّ أن يكون استكمال الإنسان من طريق الإدراك الفكري. فأفعاله الإرادية وإن كان محتدماً من النفس وصفاتها، إلا أنّ لها تأثيراً في النفس، فالنفس تستكمل بأفعالها الإرادية، سواء كان ذلك

(١) شرح الهدایة الأئمّية، مصدر سابق: ص ٤٧ .

(٢) الكافي، مصدر سابق: ج ١٣، ص ٤٦٦، الحديث ١٣٢٨٤؛ سنن الدارمي، تحقيق: حسين سليم الدارمي، دار المعني، الرياض، ١٤٢١هـ: ج ١، ص ٤٦٢، الحديث ٥٨٧، إسناده صحيح.

الاستكمال في جانب السعادة أو الشقاوة، ومن المعلوم أنّ الفعل كما يقوم بفاعله، كذلك ما يستتبعه من الكمال والغاية، فهو أيضاً قائم بفعله، ولا يتعدّاه إلى غيره، ولا ينتقل عنه إلى شخص دونه.

مثلاً شرب الماء لأجل الريانية من الأفعال الإرادية يقوم بفاعله، وما يترتب عليه من الغاية - وهو صيغة الشراب رياناً - فهو أيضاً يقوم بهذا الفاعل الشراب فلا يتخطاه إلى غيره، فلا يعقل أن يشرب زيد ماءً ويستكمل به عمرو وفيسير رياناً.

هذا مع وضوحاً قد برهن عليه في محله أيضاً، بأنّ الغاية المترتبة على الفعل لا بدّ وأن ترجع إلى الفاعل بحسب الاستكمال، وعلى هذا فلا يعقل استكمال المتوفّي بعمل الأحياء... ثم إنّ الاستكمال إنما يتصرّر ما دام تعلق النفس بالبدن العنصري، وأمّا بعد خلعها فغير معقول، حيث إنّ الاستكمال بمعنى الخروج من القوّة إلى الفعل تدريجاً، يساوق معنى الحركة، والحركة تلازم المادة على ما قرّر في موطنه، وعليه فلا يمكن لحوق الأفعال خيراً أو شرّاً بالميّت...»^(١)، وهذا ما يمكن عرضه من خلال الطريقة المعهودة التالية:

الفرض: الإنسان في البرزخ بعد الموت.

المُدّعى: امتناع استكمال الإنسان في البرزخ مطلقاً.

البرهان: يمكن إقامة برهانين لإثبات ذلك الامتناع، وهما:

• الأول: يمكن عرضه بعد الإشارة إلى مقدمة تفيد بأنَّ الاستكمال المفروض

قد يكون بأفعال الغير، وهو ما أشير إليه في الرواية المنسوبة عن الخصال.

والبرهان هذا يمكن صياغته بالقياس التالي:

الاستكمال في البرزخ استكمال بفعل الغير

(١) المعاد في الكتاب والسنة، تأليف: آية الله محمد المحمدي الجيلاني، تقديم: حسين أنصاريان:

١٥٤-١٥٦ ص

الاستكمال بفعل الغير ممتنع
٠٠ الاستكمال في البرزخ ممتنع

أما الصغرى فهي مفاد ما يذهب إليه القائلون بهذا الاستكمال، فدعاء الولد يستكمل به الوالد الميت مثلاً، مع أن الدعاء فعل الولد لا الوالد.

وأما الكبرى فهي إلى جانب وضوحاها - إذ لا يرفع عطش عمرو شرب زيد للهاء - فقد برهن عليها في محلها، فـ«الغاية وإن كانت بحسب النظر البدوي تارةً راجعة إلى الفاعل وتارةً إلى المادّة، وتارةً إلى غيرهما، لكنّها بحسب النظر الدقيق راجعة إلى الفاعل دائمًا، فإنّ من يُحسن إلى مسكين ليسّ المسكين بذلك يتأمل من مشاهدة ما يراه عليه من رثاثة الحال، فهو يريد بإحسانه إزاحة الألم عن نفسه، وكذلك من يسير إلى مكان ليس تاريخ فيه يريد بالحقيقة إراحة نفسه من إدراك ما يجده ببدنه من التعب».

وبالجملة: الفعل دائمًا مسانح لفاعله، ملائم له، مرضي عنده، وكذا ما يتّبع عليه من الغاية، فهو خير لفاعله، كمال له...»^(١)، ويصبح الأمر أكثر جلاءً ووضوحاً عند القول بأن العلة الغائية في الحقيقة عين العلة الفاعلية دائمًا، وإنما التغيير بحسب الاعتبار، «إن الجائع مثلاً إذا أكل ليشبع فإنما يأكل لأنّه تخيل الشبع، فحاول أن يستكمل وجود الشبع، فيصير من حد التخييل إلى حد العين، فهو من حيث إنّه شبعان تخيلاً هو الذي يأكل ليصير شبعان وجوداً، فالشبعان تخيلاً هو العلة الفاعلية لما يجعله فاعلاً تاماً، والشبعان وجوداً هو الغاية المترتبة على الفعل. فالأكل صار من الشبع ومصدراً للشبع، ولكن باعتبارين مختلفين، فهو باعتبار الوجود العلمي فاعل، وعلة غائية، وباعتبار الوجود العيني غاية، فاعلم أن العلة الغائية لا تنفك عن الفاعل، والغاية المترتبة على

(١) نهاية الحكمة، مصدر سابق: ص ٢٣٣ - ٢٣٤.

ال فعل أيضاً سترجع إليه بحسب الاستكمال^(١).

وبالتالي فإن القول باستكمال الميت بفعل الغير هو قول برجوع الغاية إلى غير الفاعل، وهو ممتنع كما سمعت.

• الثاني: وهو البرهان الذي يُمنع بموجبه الاستكمال مطلقاً سواء كان بفعل نفس الميت، كالصدقة التي تصدق بها حال حياته، أو كان بفعل الغير، وذلك من خلال القياس التالي، وقد تم عرضه في ما تقدّم:

الاستكمال في البرزخ تجدد
التجدد في البرزخ ممتنع
∴ الاستكمال في البرزخ ممتنع

أمّا الصغرى فواضحة، وأمّا الكبرى فللزومه المادّة، ولا مادّة في نشأة البرزخ فلا تجدد كذلك فيه.

والجواب باختصار على الاستدلال المذكور: هو أنّ صاحبه اعتقد - بلا موجب - أنّ نحو الاستكمال في البرزخ عين الاستكمال هاهنا، وقد مرّ أنّ الأمر ليس كذلك، إذ ليس كـل استكمال هو خروجاً من القوّة إلى الفعل تدرّيجاً، بل هناك نحو من الاستكمال على نحو الدفع لا التدرج.

وأمّا الاستكمال بفعل الغير فهو «مما يستفاد من الكتاب العزيز... وليس هذا مما ينافي الأحكام العقلية، فإن القرآن المجيد كما يستدل بالحكم العقلي على رجوع غاية كل فعل إلى فاعله في مثل قوله تعالى: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازْرَهُ وَزْرًا أَخْرَى﴾ (الأنعام: ١٦٤)، قوله: ﴿وَلَا يَحِيقُ الْمُكْرُرُ السَّيِّئُ إِلَّا بِأَهْلِهِ﴾ (فاطر: ٤٣) ونحوهما من الآيات، كذلك هو ينبع عن تسبّب بعض المعاصي لانتقال آثام الغير إلى العاصي، أو انتقال مثل أوزاره إليه، كما في قوله عزّ وجلّ: ﴿إِنِّي أُرِيدُ أَنْ

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع، مصدر سابق: ج ٢، ص ٢٧٠ - ٢٧١.

تَبُوءَ بِإِثْمِيْ وَإِثْمِكَ ﴿المائدة: ٢٩﴾، قوله سبحانه: ﴿لَيَحْمِلُوا أَوْزَارَهُمْ كَامِلَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَمَنْ أَوْزَارِ الذِّينَ يُضْلُّنَّهُمْ بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ ﴿النحل: ٢٥﴾، قوله عزّ اسمه: ﴿وَلَيَحْمِلُنَّ أَثْقَالَهُمْ وَأَثْقَالًا مَعَ أَثْقَالِهِمْ﴾ ﴿العنكبوت: ١٣﴾ وأيات أخرى يستفاد منها أنّ للأعمال من حيث تأثيرها في السعادة والشقاء نظاماً عجيباً، أرفع عن سطح أفهام عامة الناس ...

ولكن يجب أن يُعلم هنا أنّ بين النفوس الإنسانية بعضها مع بعض روابط واتصالات. فمما يربط النفوس بعضها مع بعض هو الرضا والحب، بشخص أو بعمله، وإليه أُشير في الآثار: الراضي بفعل قوم كالداخل فيهم، وأنّ المرء يخشى مع ما أحبّ... وذلك لأنّ الرضا والحب والنية ينبوع الأعمال، فمنها تفيض الأعمال كما تفيض المياه عن العين، وإذا فرضنا أنّ هذه الأمور مما استصحبتها بعض النفوس في البرزخ، فما دامت السنة المرضي بها معمولة، تلحقها نتائجها وتباعتها، ومثلها العبادات الاستيجارية أو الإهدائية وغيرها. وأمّا النفس العنيدة الساخطة على العبادات، المتّخذة لها هزواً، فلا يكاد ينفعها ما يهدي إليها ورثتها من الخيرات والعبادات؛ لعدم الرابطة في بين ...

ثمّ لك أن تقول: إنّ المؤمن بسعيه وحسن معاشرته إذا اكتسب الأصدقاء، وتناصح، وتناسل، وسنّ سنة حسنة، وتصدق بمثل الأوقاف، فترحم الأصدقاء عليه بعد وفاته، وأهدي ولده أو خلّانه إليه خيراً، أو نحو ذلك، كان ذلك له من سعيه، كما كان يتتفع بعمل إخوانه المؤمنين في حياته مع عمله، كالصلوة جماعة فإنّ كلّ واحد إنما تتضاعف صلاته إلى ما شاء الله لمشاركة غيره معه في الصلاة، هذا مع أنّ القرآن إنما نفى ملكه لغير سعيه، وكذا الحديث النبويّ صلّى الله عليه وآله في صدد اقطاع عمله، وأمّا انتفاعه بسعي غيره وإهداه الغير عملاً إليه فهما غير منفيّين في القرآن والحديث...﴾^(١).

(١) المعاد في الكتاب والستة، مصدر سابق: ص ١٦٢ - ١٦٥.

النص السادس

شك رابع

ومنها: أنَّ العالَمَ الَّذِي فِيهِ الْآفَاتُ وَالْعَاهَاتُ وَالْعَقَوبَاتُ وَالشَّرُورُ وَالآلَامُ هُوَ هَذَا الْعَالَمُ الْعَنْصَرِيُّ؛ لَا فِيهِ مِنَ التَّضَادِ وَالتَّفَاسِدِ وَالتَّرَاجِحِ وَالْأُمُورِ الْإِتْفَاقِيَّةِ وَالْقَسْرِيَّةِ دُونَ غَيْرِهِ مِنَ الْعَوَالَمِ؛ لَأَنَّهُ أَكْثَفُهَا وَأَكْدُرُهَا وَأَظْلَمُهَا، فَيَبْغِي أَنْ يَكُونَ هَذَا الْعَالَمُ جَهَنَّمَ الْأَشْقِيَاءِ وَالْكَفَّارِ وَالْأَشْرَارِ، وَجَهَنَّمُهُمُ^(١) هِيَ نَارُ الطَّبِيعَةِ الَّتِي قِيلَ لَهَا: ﴿هَلِ امْتَلَأَتِ﴾، فَتَقُولُ: ﴿هَلْ مِنْ مَزِيدٍ﴾ (ق: ٤٠). وَدَرِكُهَا هِيَ أَبْدَانُ الْحَيَوانَاتِ الَّتِي ﴿كُلَّمَا أَرَادُوا أَنْ يَخْرُجُوا مِنْهَا مِنْ غَمًّا أُعِيدُوا فِيهَا﴾ (الحج: ٢٢)؛ لَتِرَاكُمْ جَهَالًا تَهُمْ وَرَدَاءَةً أَخْلَاقَهُمْ، بِخَلْفِ السَّعَادِ الَّذِينَ قَالَ اللَّهُ فِيهِمْ: ﴿لَا يَذُوقُونَ فِيهَا الْمَوْتَ إِلَّا الْمَوْتَةُ الْأُولَى وَوَقَاهُمْ عَذَابَ الْجَحِيمِ﴾ (الدخان: ٥٦)؛ وَذَلِكَ لِاستِحْالَةِ انتِقالِ نُفُوسِهِمْ إِلَى الْحَيَوانَاتِ الْمَعْذَبَةِ الَّتِي هِيَ أَبْوَابُ الْجَحِيمِ، ﴿لِكُلِّ بَابٍ مِنْهُمْ جُزْءٌ مَقْسُومٌ﴾ (الحجر: ٤٤)؛ وَذَلِكَ لِغَلْبَةِ الْأَخْلَاقِ الْمَرْضِيَّةِ وَالْمَهِيَّاتِ الْمَحْمُودَةِ لَهَا، وَإِذَا لَمْ تَنْتَقِلْ نُفُوسُهُمْ إِلَى الْأَبْدَانِ الْعَنْصَرِيَّةِ الْكَائِنَةِ الْفَاسِدَةِ، فَلَا يَذُوقُونَ [فِي الدُّنْيَا] إِلَّا الْمَوْتَةُ الْأُولَى الَّتِي هِيَ مُفارِقَتُهُمْ عَنِ الْأَبْدَانِ الْإِنْسَانِيَّةِ.

والجواب: إِنَّ اخْتِصَاصَ التَّعْذِيبِ التَّامِ وَالْعَقَابِ الشَّدِيدِ فِي نَسَاءٍ، لَا

(١) فِي بَعْضِ النَّسْخِ: وَجَهَنَّمُهُمْ.

يستلزم كونها أحسن النساء؛ فإن النسأة التي يقع فيها العذاب الأليم للأشياء، والثواب العظيم للسعادة نسأة إدراكية، هي أصفى وألطف من هذه النسأة الكثيفة، وهي الدار الآخرة التي هي دار الحيوان^(١)؛ وذلك لأن الملل المؤذى في الحقيقة ليسا من الأمور الخارجة عن الصور الإدراكية الحاضرة عند النفس الواقلة إليها، فكل مؤلم أو مللاً لنا ليس من المحسوسات الخارجية، ولا يمكن إدراكه بهذا الحس الظاهري الدنيوي، بل بالحواس الباطنة الأخرىوية، وتلك الحواس هي التي بها يسمع وينصر ويذوق ويشم ويمس ما لا وجود له.

ونقول أيضاً: إن سكر الطبيعة وخدر النفس في هذه الدار - لأجل اشتغالها بأعمال البدن - يمنعها أن تدرك آفات النفس وألامها الحاصلة لها، المكتسبة من نتائج أعمالها ولوازم أخلاقها وملكاتها الرديئة، إدراكاً حقاً غير مشوب بما تورده الحواس عليها، وتشغل به، وتلهو، وتنسى. فإذا ارتفع الحاجب عن الإنسان بالموت وانكشف الغطاء، وقع بصره يومئذ إلى تبعات أعماله ولحقات أعماله، فيقع لها حينئذ - إن كان سيئ الأخلاق قبيح الأعمال رديء الاعتقاد - الألم الشديد والداهية العظيمة، كما في قوله تعالى: ﴿فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ﴾ (ق: ٢٢).

فجحيم الآخرة وإن كانت ألطاف من نعيم الدنيا إلا أن عذاب الأشياء وألامهم على الوجه اللائق إنما يتحقق فيها، لا في هذه الدار؛

(١) مقتبس من قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحُيَّوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾ (العنكبوت: ٦٤).

لأن لطافتها توجب ذلك؛ لكون الإدراك الذي هو ملاك العذاب ومبني التألم فيها أصدق وأصفي، وقوله تعالى: ﴿وَإِنَّ جَهَنَّمَ لِمُحِيطَةٍ بِالْكَافِرِينَ﴾ (التوبه: ٤٩) يشير إلى أن باعث الألم والعذاب موجود بالفعل هنا للكافار وهو لا يدركونه؛ لسكت طبيعتهم، وتحذر^(١) أذواقهم، وعمى بصيرتهم عن إدراكه. ومن تأمل الأهوال العظيمة التي قد يراها الإنسان في نومه، أو يتوهّمها من غير سبب خارجي ولا جهة محسوسة - مع أنه لم يقصر إيلامها عن إيلام الخارجيات، بل ربما زاد عليها بما لا يقاس - ليعلم يقيناً أن عذاب الآخرة أشد وأبقى من عذاب الدنيا؛ لأنّه أشد استقراراً، وأوصل إلى النفس، وأغرّ فيها من هذه الحسّيات.

(١) في بعض النسخ: وتحذر.

الشح

شك آخر، وهو الرابع من الشكوك التي تثار، ويراد من خلالها الإلقاء إلى القبول بفكرة التناسخ، وانتقال النفوس العاصية إلى الأبدان المناسبة من حيوانات هذه النشأة، ليتحقق به العذاب الأليم الذي وعد به هؤلاء.

لقد عرض المصنف رحمة الله هذا الشك كما عرض إخوته السابقين، فبدأ بمفادة ثم عرج على فكه والجواب عليه، وهذا ما سوف يكون لدى شرحتنا لهذا الشك كما كان الأمر مع سابقيه:

مفاد الشك الرابع

يمكن عرض هذا الشكّ من خلال الطريقة التالية المعهودة:

الفرض: هناك عالم عذاب وشقاء.

المُدّعى: التناصح حق لا ريب فيه، ولا بد منه.

البرهان: يمكن الوصول إلى إثبات المدعى من خلال أقىسة عدّة تضمّنها النصّ الذي بين أيدينا، وهي التالية:

العالم العنصري والعالم التضاد والتزاحم والأمور الاتفاقية والقسرية

عالم التضاد والتزاحم والأمور الاتفاقية والقسرية

العالم العنصري .. عالم الآفات والشرور والعقوبات

اما الصغرى فواضحة، وقد أشار لدليلها بما يمكن عرضه من خلال التالي:

العالم العنصري هو العالم الأكثف والأكدر

العام الاكثر والاكثر والظلم هو عالم التضليل والتزاحم

.. العالم العنصري هو عالم التضاد والتزاحم

وبالعوده إلى الفياس الاول واحد نتيجه تكون صعرى في الفياس التالي:

العالم العنصري عالم الآفات والشرور والعقوبات
عالم الآفات والشرور والعقوبات هو جهنّم
.: العالم العنصري هو جهنّم

إذن العالم العنصري هو جهنّم الأشقياء والكفار والأشرار، وبما أنّ جهنّم لها دركات فدركتها أبدان الحيوانات المناسبة لرداة أخلاق المذكورين، وبما أنّه لا يتمّ هذا العذاب إلّا بالتناسخ فهو حُقْ حتميّ لا ريب فيه، وإلّا فلا جهنّم ولا عذاب ولا شقاء، وهو خلف ما أكّده الكتاب والسنة.

الشكّ ثانية

يمكن عرض هذا الشكّ ثانية من خلال القياسين التاليين:
العالم العنصري عالم الآفات والعادات والعقوبات
عالم الآفات والعادات والعقوبات هو العالم الأخسّ
.: العالم العنصري هو العالم الأخسّ

ثمّ نجعل هذه التبيّحة صغرى في القياس التالي:

العالم العنصري هو العالم الأخسّ
العالم الأخسّ هو عالم العذاب
. العالم العنصري هو عالم العذاب

ولا يكون العالم العنصري كذلك إلّا إذا كان التناسخ حقاً لا ريب فيه، وإلّا فلا عذاب، وهو باطل جزماً.

فك الشكّ

لقد فكَ المصتَّف رحمه الله هذا الشكّ من خلال أمرين اثنين:
الأول: لا نسلم أنّ العالم الذي يكون عالم العقوبة والعقاب لا بدّ أن يكون أحسّ وأقدر وأظلم، وفي عدم التسليم هذا منعُ لكبرى القياس السابق، وذلك لأنّ نشأة العذاب هي نشأة إدراكيّة مجرّدة، كما هو حال نشأة الشواب التي هي

للسعادة، وهذا ما يمكن توضيحه من خلال القياسين التاليين:

نشأة العذاب نشأة إدراكية

النشأة الإدراكية مجردة عن المادة

نـشـأـةـ العـذـاب مجرـدـةـ عـنـ المـادـةـ

ثمّ نجعل النتيجة صغرى في القياس التالي^(١):

نشـأـةـ العـذـاب مجرـدـةـ عـنـ المـادـةـ

لا شيء من المجرد عن المادة بخسيس كدر مظلم

لا شيء من نـشـأـةـ العـذـاب بخسيـسـ كـدـرـ مـظـلـمـ

أمّا صغرى القياس الأول فهي مفاد ما حقّقه المصنف وجاء على ذكره غير مرّة في هذا الكتاب، حيث قال: «بل الحقّ ما حقّقناه من أنّ الصور المللّة للسعادة أو المؤلمة للأشقياء في النّشأة الثانية، كما عدّها صاحب الشريعة الإلهيّة وأ وعد عليها، هي واقعة في نـشـأـةـ أـخـرـيـ وفيـ صـقـعـ آخـرـ،ـ غيرـ حـالـةـ فيـ جـرـمـ منـ الأـجـرـامـ،ـ ولاـ قـائـمـةـ فيـ قـوـةـ جـرـمـيـةـ،ـ بلـ قـائـمـةـ بـذـواتـهـاـ...ـ»^(٢)، إذن الصور في الآخرة ليس قائمـةـ فيـ جـرـمـ منـ الأـجـرـامـ،ـ ولاـ قـائـمـةـ فيـ قـوـةـ جـرـمـيـةـ،ـ فـهـيـ صـورـ مجرـدـةـ لـيـسـ منـ الـأـمـورـ الـخـارـجـةـ عـنـ الصـورـ الإـدـرـاكـيـةـ.

وأمّا كبرى القياس الثاني فلأنّ هذه الأوصاف: الخسنة، والكدوره، والظلمة إنّما هي آثار المادة ليس إلا، وأمّا التجرّد فليس له شيء منها بتّة.

الثاني: هذا الشكّ - كما علمت - يرتكز على الأخssiّة لإثبات عالم العذاب، وبهـاـ أنـّـ العـالـمـ العـنـصـريـ هوـ الأـخـسـ فهوـ عـالـمـ العـذـابـ،ـ وبالـتـالـيـ فالـتـانـسـخـ الوـسـيـلـةـ الـوـحـيـدـةـ لـلـعـذـابـ الـذـيـ أـوـعـدـ بـهـاـ أـهـلـ الشـقـاءـ وـالـعـصـيـانـ،ـ وـقـدـ وـقـفـتـ عـلـىـ أـنـّـ

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع، مصدر سابق: ج ٩، ص ٤٣.

(٢) المعاد في الكتاب والستة، مصدر سابق: ص ١٦٢ - ١٦٥.

الأخسيّة لا تصلح للقيام بهذا الدور.

أمّا الأمر الثاني الذي يراد من خلاله فكّ هذا الشكّ فإنّ المصنف يذهب بعيداً في ذلك حيث يصوّر لنا أنّ الأخسيّة ليست فقط غير صالحة لإثبات عالم العذاب وأنّه العالم العنصري - كما كان مفاد الأمر الأول - بل الأخسيّة التي للعالم العنصري مانعةٌ من درك الآفات والآلام الحاصلة للنفس الشقيّة، والتي هي نتاج الأفعال ولوازم الأخلاق، وإن كان شيء من ذلك فهو ليس كما يجب، بل هو إدراك خافت مشوب بها تورده الحواسّ من صور صارفة ملهميّة.

بعبارة أخرى: إنّ العالم العنصري ليس العالم الذي يصلح داراً للعذاب الحقيقي، وذلك لأجل خسنته، فهي التي تحول دون وصول العذاب الحقيقي إلى مستحقّه، وذلك لأنّ فيه صوارف وشواغل تساهمن في غفلة نفس المستحقّ، وانشغلهم عن درك ما يؤذيه، وهو محيط به ﴿وَإِنَّ جَهَنَّمَ لِمُحِيطَةٍ بِالْكَافِرِينَ﴾ (العنكبوت: ٥٤)، حيث إنّ مقتضى العذاب وباعت الألم موجود بالفعل، لكنه لا يؤثّر أثره بسبب المانع المذكور، وهو الصوارف والشواغل الناشئة في هذا العالم بسبب خسنته وكدورته وظلمته، وهذا ما يمكن عرضه كعبارة ثالثة من خلال القياس الاستثنائي التالي:

لو كان العالم العنصري عالم العذاب والألم، لما كان عذاب حقيقيٍ وكذلك ألم، وبالتالي باطل فالمقدّم مثله.

وما الملازمة إلّا لأنّي هذا العالم التي تحول دون الإدراك الحقيقي الذي هو سبب الألم الحقيقي والعذاب كذلك.

ثمّ إنّ هذه الصوارف ليست بدائمة لا تزول، وإلّا لللزم من دوامها ما لزم من القول بأنّ العالم العنصري هو عالم العذاب؛ إذ مع دوام الصوارف والشواغل لا عذاب حقيقي قد أوعد عليه، إذن فلا بدّ من زوال الصوارف وانقطاع الشواغل، ولا يقوم بهذا الدور إلّا الموت بالنسبة لهؤلاء مستحقّي العذاب والألم، فهو الرافع

للحجاب الذي يحول دون ذلك الإدراك الموجب للعذاب، ومن المعلوم أنّه بالموت يتم الانتقال إلى نشأة أخرى غير هذه النشأة التي هي نشأة العالم العنصري، إذن فنشأة العذاب ليست نشأة العالم المذكور، بل هي نشأة أخرى الإدراك فيها أصدق وأصفى وأكثر مناسبة لذنب المستحق للعذاب.

إشارات النص

الصور الإدراكية

للصور الإدراكية، التي هي المعلوم بالذات، دورٌ على غاية الأهمية، فهي التي تلذُّ وتؤلم، وهي التي تؤنس وتوحش، وهي التي تخيف وتسعد وتحزن وتبغض وتبسيط، وهي ...

أرأيت لو أنَّ خلفك حيواناً مفترساً لكنك لا تعلم بوجوده، فهل ستتسارع إلى المهرب منه والالتجاء إلى مكان يقييك من خطره؟

أو لو توهمت أنَّ الذي يتحرك من حولك في الظلام الدامس حيوان مفترس مع آنه في الواقع حيوان داجن أليف، فهل عساك إلا أن تنطلق بسرعة يحسدك عليها اللصوص، إن لم يكن لك حيلة غير الفرار؟

إذن هو المعلوم بالذات وجوداً وعدماً، لا المعلوم بالعرض كذلك، فلعل المعلوم بالعرض - أي: المحسوس الخارجي - موجودٌ، لكنك لا تعلم به، وبالتالي فسوف تتصرّف على آنه غير موجود، فلا تسعى للبحث عن الماء مثلاً في جهة توهمت أن لا ماء فيها، مع آنه موجود، أو تسعى كذلك لطلب الماء في جهة لا ماء فيها واقعاً لكنك توهمت أنَّ فيها ماء.

عبارة مختصرة: إنَّ ما يعتري الإنسان من خوف أو لذة أو ألم، إنَّما هو بسبب بل هو عين المعلوم بالذات، وهذا ما يمكن توضيجه من خلال القياسين التاليين:

اللذة إدراك

الإدراك عين المدرك بالذات

٠٠ اللذة عين المدرك بالذات

وأماماً بالنسبة للألم:

الألم إدراك

الإدراك عين المدرك بالذات

٠٠ الألم عين المدرك بالذات

أما الصغرى في كُلٌّ من القياسيين السابقين فهي مقتضى تعريف كُلٌّ من اللذة والألم، حيث تعرّف اللذة بأنّها إدراك الملائكة، بينما الألم بإدراك المنافر. وأما الكبرى فيهما فهي بما قام على البرهان في محله من مسألة اتحاد العلم والعالم والمعلوم.

الغفلة وانكشاف الغطاء

يراد في هذه الإشارة الوقوف عند قوله تعالى: ﴿لَقَدْ كُنْتَ فِي غَفْلَةٍ مِّنْ هَذَا فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ﴾ (ق: ٢٢)، من خلال الأمور التالية:
الأول: علاقة الآية الكريمة بمحل الكلام هو أنّ الكلام كان يجري في أنّ العالم العنصري لا أهلية له في أن يكون داراً للعذاب، وذلك لأنّ طبيعته تصرف المستحقين عنه، بينما الذي يراد من دار العذاب هو إيصال العذاب كما هو إليهم.
الآية الكريمة تشير إلى أنّ نساء الدنيا هي دار الغفلة والانشغال، وهذا إن لم يمنع من درك العذاب من رأس فلا شكّ أنه يوهيه ويضعفه، وهذا خلاف المراد من هذه الدار، وهذا ما يمكن صياغته من خلال القياس التالي، وهو من الشكل الثاني:

العالم العنصري دار الغفلة عن العذاب

لا شيء من دار العذاب بدار الغفلة عن العذاب

٠٠ لا شيء من العالم العنصري بدار العذاب

الثاني: لا تصحّ الغفلة إلّا عن أمر موجود، وبالتالي فإنّ الذي سوف يراه الإنسان بعد انكشاف الغطاء كان موجوداً لكنّ طبيعة العالم العنصري حالت دون

الالتفات إليه.

الثالث: الحجاب الذي تم كشفه إنّما هو حجاب ملقى على الإنسان لا على الآخرة والمصير الذي يليق بها قدّمت يدا الإنسان، وبالتالي فالإنسان، هو الذي أبعد نفسه عن الآخرة، لا أنها هي التي ابتعدت عنه.

الرابع: الانكشاف تارة يكون قهريّاً كما هو الحال بالموت الطبيعي، وأخرى يكون اختياريّاً، وذلك الذي يكون وليد الموت الاختياري، حيث يتملّص صاحبه من الصوارف والشواغل بإرادته و اختياره، ليرى ملكوت السموات والأرض بحسب سعته.

النص السابع

شك خامس

ومنها: أن التعذيب بالجهل المركب وغيره من الأحوال التي أوعدها الشارع، إن كان يلحق الجوهر الروحاني مجرداً عن علائق الأجسام فكيف يحصل من مثله هذا التصور المحدود وليس معه قوة التخيل، والجهل المركب لابد فيه من تصورات وتصديقات خلاف ما ينبغي، منشئها المتخيّلة، ومعلوم أن الفائض^(١) من المبادئ - ما لم يكن سوء استعداد جرمي^(٢) - لا يكون إلا ما طابق الواقع من الاعتقادات وغيرها؛ فإن جهات الشر والأفة والكذب والجهل الذي هو ضرب من الصور العلمية وغيرها، راجع إلى هيئات مادية.

فموضع التعذيب بالآلام والشدائد الأخرى إن كان هو الجوهر المفارق لعلاقة الأجرام، فلا تعذيب^(٣) بالجهل المركب وغيره؛ لعدم التخيل، غاية ما في الباب أن يبقى فيه أخلاق وملكات، فإذا لم يبق فيه مبدأ^(٤) إدراكي زالت بالكلية، ولا شوق إلى ما لا تصور له بوجه، ولا تخصص^(٥) ولا قوّة شوقيّة، فلا تألم بالشوق أيضاً إلى مشتهياتها ولذاتها الدنياوية، وقد

(١) في بعض النسخ: النقايص.

(٢) في بعض النسخ: جزئي.

(٣) في بعض النسخ: تعذب.

(٤) في بعض النسخ: مدد.

(٥) في بعض النسخ: مخصوص.

ارتفعت المشوشات الحسية عنه فكان حاله حينئذ كحال^(١) من سكنت قواه، فنال الغبطة العظمى من الرحمة الإلهية في عالم القدس والرحمة. وإن كان موضوع^(٢) التخييل هو الدماغ الإنساني فهو يفسد حالة الموت^(٣)، ويفسد مع فساده التصور والحفظ والذكر والفكير. وإن كان جسمًا آخر فلكيًا - كما ظنه بعضهم^(٤) - فمعلوم أن علاقة الجوهر الروحاني إنما هي لنسبيّة بين المادة البدنية وبين الجوهر الروحاني، فائية نسبة حدثت بينهما بالموت حتى أوجبت اختصاصه به، وانجذابه - من بينسائر الجوواهير المفارق لأبدانها - إليه دون غيره من الأجرام بل إلى حيزه دون بقية الأحياء من نوع ذلك الحيز^(٥).

ثم إن الجسم الذي هو موضوع تخيلات النفس يجب أن يتصرف فيه النفس وتتحرّك بحركات جرميّة تابعة للحركات النفسيّة والانتقالات الفكرية، كما يعرض لجوهر الدماغ من الانفعالات والتغييرات، وإلا فلو لم ينفعل ولم يتغير الجسم الذي تصرفت فيه النفس بانفعالاتها وتغييراتها، لم يكن لها تصرف فيه بوجه من الوجوه، فلا اختصاص له بها دونسائر الأجسام. وظاهر أنّ الجسم الفلكي يابي عن تصرف متصرّف فيه غير نفسه المحرّكة إياه حركةً متشابهةً متصلةً على نعت الاستمرار على نهج واحد.

(١) في بعض النسخ: حال.

(٢) في بعض النسخ: موضع.

(٣) في بعض النسخ: حاله بالموت.

(٤) يقصد: الفارابي.

(٥) في بعض النسخ: الجسم.

الشرح

هذا هو الشكُ الخامس من الشكوك التي أُريد دفعها في هذا الفصل وعلى امتداد هذه النصوص، وإليك مفاده أولاً، وفكه ثانياً، وذلك أسوةً بما سبقه من الشكوك.

مفad الشكُ الخامس

بما أنَّ هذا الشكُ قد أُريد به الاستدلال على وقوع التناسخ - كما هو حال الشكوك الأخرى - بشكل غير مباشر، فلا بأس بعرضه بطريقة من يستدلُ لإثبات التناسخ، ثم الإشارة إلى عدم المباشرة في ذلك.

الفرض: هناك عذاب بالجهل المركب وغيره من الأحوال التي أوعدها الشارع.

المدعى: ضرورة انتقال النفوس الناقصة إلى أبدان مادية عنصرية في هذه الشأة.

البرهان: يمكن صياغته من خلال القياس الاستثنائي التالي:

لو لم يكن التناسخ حقاً للزم لحق التعذيب بالجهل المركب وغيره من الأحوال للمجوهر الروحاني المجرد عن علائق الأجسام، وبالتالي باطل، فالمقدم مثله.

أمّا بيان الملازمة فلأنَّ النفوس المذكورة بعد مفارقتها لبدنها الإنساني إما أن ترتبط ببدن حيوان ثانيةً، على نحو التناسخ، وإما أن تصبح مجردة روحانية، وإذا منعتم الأول، أي التناسخ، فيلزم لحق العذاب المذكور بالنفس المذكورة، التي أصبحت جوهرأً روحانياً مجرداً، وهو ما سوف يتم إبطاله من خلال بيان بطلان اللازم.

أمّا بطلان اللازم: لقد عرفت أنَّ لازم القول بمنع التناسخ هو لزوم تعذيب الجوهر الروحاني - أي النفس الشقيقة بعد مفارقة البدن الإنساني - بالجهل المركب وغيره من الأحوال.

أمّا بطلانه، فلأنّه لا مجال لهذا الجوهر الذي أصبح روحانيًّا من درك وتصور الأُمور المحدودة الجزئية التي يراد تعذيبه بها، وذلك - وبحكم روحانيته وتجربته لا قوّة متخيلة له، حتّى تكّنه من تصوّر الجهل المركب الذي هو عبارة عن تصوّرات وتصديقات هي خلاف ما ينبغي، ومرد هذه التصوّرات والتصديقات التي هي خلاف ما ينبغي المتخيلة، وليس المبادئ العالية، حيث لا يفيض عنها إلّا ما هو مطابق للواقع.

والسرّ في أنّ الجوهر الروحاني لا متخيلة له: أنه مجرّد القوّة المتخيلة مادّية، وبالتالي فالمطلوب من خلال هذا الشك ثابت، وذلك على حدّ زعم صاحبه، إذن فالتناسخ حقّ، وإلّا للزم تعذيب الجوهر الروحاني بالجهل المركب، أو يلزم عدم وجود معذّب بالجهل المركب وغيره من الأحوال، وكلاهما باطل، أمّا الأول فقد عرفت وجه بطلانه، والثاني اتضحت في ما تقدّم من أبحاث.

بل هذا الجوهر الروحاني الذي منع من الانتقال إلى بدن حيوان مناسب لملكاته لا شوق له إلى مشتهياته ولذاته الدنياوية، وذلك لعدم وجود المبدأ الإدراكي الذي يقوم بهذه المهمّة، وذلك المبدأ هو القوّة المتخيلة، وبالتالي فهو في منأى عن التألم لفقده تلك المشتهيات واللذات، فهو حينئذ كحال من سكنت قواه فنال من الغبطة العظمى من الرحمة الإلهيّة في عالم القدس والرحمة، وهو مما لا يقبل، والذي أدى إلى ما لا يقبل هو منع التناسخ والقول باستحالته.

وإليك هذا الشك ثانيةً من خلال القياسين التاليين:

كلّ ما لا قوّة متخيلة له: لا يعذّب بالجهل المركب وفقدان اللذات الدنياوية.

النفس العاصية الشقيّة الغير منتقلة إلى بدن حيوان مناسب: لا قوّة متخيلة لها.

.. النفس العاصية الشقيّة الغير منتقلة إلى بدن حيوان مناسب:

لا تعذّب بالجهل المركب وفقدان اللذات الدنياوية.

ثمّ نجعل هذه النتيجة صغرى في القياس التالي:

النفس العاصية الشقيقة الغير منتقلة إلى بدن حيوان مناسب:

لا تعذب بالجهل المركب وفقدان اللذات الدنياوية

كل ما لا يعذب بالجهل المركب وفقدان اللذات الدنياوية:

ينال الغبطة العظمى في عالم القدس

. . . النفس العاصية الغير منتقلة إلى بدن حيوان مناسب:

ينال الغبطة العظمى في عالم القدس

إذا كانت النفوس العاصية تأوي وترجع إلى عالم القدس، فلا دار شقاوة أخرى ولا جهنم للعصاة، وهو باطل جزماً. والذي أدى إلى هذا الأمر الباطل هو منع انتقال تلك النفس من أجسادها الإنسانية بعد المفارقة إلى أجساد الحيوانات المناسبة للملائكة. إذن فالناسخ حق لا ريب فيه.

موضوع التخييل الدماغ أو جسم فلكي

لما بطل أن يكون الجوهر الروحاني المفارق - والذي هو النفس العاصية الممنوعة من الانتقال إلى بدن آخر - موضوعاً للتخييلات، بدأ المصنف رحمه الله باستعراض ما يمكن أن يصلح لذلك، نذكر أمرين اثنين:

١. الدماغ.

٢. الجسم الفلكي.

وقد أبطل صلاحية كل منها ل القيام بمثل هذا الدور، وذلك لأنّ الدماغ الإنساني يفسد حين الموت، وإذا فسد فلا يصح لأن يكون موضوعاً للتخييلات التي يراد من خلالها إثبات التعذيب لتلك النفوس، وذلك لأنّه بفساد الدماغ يفسد ما فيه من التصور والحفظ والذّكر والتفكير.

وأمّا الجسم الفلكي فلا يصلح لأن يكون موضوعاً للتخييلات، وذلك للأمرتين التاليتين:

١. التخصيص بلا مخصوص، حيث لا توجد نسبة تخصّص ارتباط روح معينة

بجسم فلكي معين؛ لما ترتبط النفس (أ) مثلاً دون النفس (ب) بالجسم الفلكي (ج) دون (د) مثلاً.

٢. لو فرضنا أنّ النفس العاقية بعد المفارقة ارتبطت بجسم فلكي، وذلك لكي يكون موضوعاً للتخيلات، لتنازل ما تستحقّ من تعذيب بالجهل المركب وغيره من الأحوال التي أوعدها الشارع، فلا بدّ لها من أن تحرّكه بحركات مجرمية تابعة للحركات النفسانية والانتقالات الفكرية، وأن تتصرّف فيه كما تتصرّف بجوهرها الدماغي قبل المفارقة. وهذا لا يكون، وذلك لأنّ الجرم يأبى أن تتصرّف به نفس غير نفسه، وإذا لم تتصرّف النفس العاقية بالجمل المذكور فلا اختصاص لها به دون سائر الأجسام، فلماذا وهي لا تتصرّف فيه لا يكون جسمًا غير فلكي، فهو سواء والجسم العنصري حال عدم تصرف النفس فيه. وبالتالي فلا يصحّ أيّ من الجوهر الروحاني مفارقًا، ولا الدماغ، والجسم الفلكي، موضوعاً للتخيلات التي توجب تعذيب النفس العاقية بالجهل المركب وغيره من الأحوال التي أوعد عليها الشارع.

إشارات النص

مرتكبات الشك الخامس

لقد ارتكز الشك المذكور على الأمور التالية:

الأول: النفس تدرك الكلّيات بذاتها، والجزئيات بتوسّط آلات وقوى مناسبة، والجهل المدرك الذي من شأنه تعذيب صاحبه إنّما هو مدرّك جزئي تدركه قوّة جزئية من قوى النفس.

الثاني: العلم الذي تكتسبه النفس منه ما يطابق الواقع، ومنه ما ليس كذلك، وهو ما يسمّى بالجهل المركب، و«هو أن يجهل شيئاً وهو غير ملتفت إلى أنه جاهل به، بل يعتقد أنه من أهل العلم به، فلا يعلم أنه لا يعلم، كأهل الاعتقادات الفاسدة الذين يحسبون أنّهم عالمون بالحقائق وهم جاهلون بها في

الواقع ويسمون هذا مركباً؛ لأنّه يتراكب من جهليْن: الجهل بالواقع، والجهل بهذا الجهل، وهو أقبح وأهجن القسمين...»^(١).

وقد روي أنّ رجلاً من فزارة قدم على الخليل بن أحمد «وكان الفزارىُّ غبياً، فقال مسألاً، فأبطاَّ الخليل في جوابها، فتضاحك الفزارى، فالتفت الخليل إلى بعض جلسائه، وقال: الرجال أربعة: رجلٌ يدرى، ويدري أنه يدرى، فذلك عالم فذروه، ورجلٌ يدرى ولا يدرى أنه يدرى، فذلك غافلٌ فايقطوه، ورجلٌ يدرى، ويدري أنه لا يدرى فذري فذلك جاهلٌ فعلمواه، ورجلٌ لا يدرى، ولا يدرى أنه لا يدرى فذلك مالقٌ فاجتنبوه»^(٢).

فالاعتقاد بجسمية الله تعالى من الجهل المركب الذي يجب عذاب صاحبه حين يتبيّن له بطلان ذلك الاعتقاد، وكذلك كلّ الصفات التي لا تجوز عليه تعالى من حركة مكانية ونزول وصعود. والعذاب الذي ينشأ من الجهل المركب أمرٌ يواجه الإنسان في هذه النّشأة حيث يتآلم صاحب الجهل المركب عند افتضاح الأمر وانكشافه سيّما إذا فاته بسببه خيرٌ كثير، والجهل المركب الذي له هذا الدور إنّه هو علمٌ جزئيٌّ ليس إلاً.

الثالث: هذا الشك ارتکز على القول بتجدد النفس دون أيٍّ من قواها، فهي مادّية، وهو مذهب الحكمة الرائجة، خلافاً لمذهب الحكمة المتعالية حيث رأت أنّ النفس مجردة، وكذلك قواها، والذي أدى إلى ذلك هو العلاقة الخاصة ما بين النفس والقوى: **النفس في وحدتها كلّ القوى وفعلها في فعله قد انطوى**^(٣) وهو أمرٌ سوف يتم الوقوف عنده، ولو قليلاً في الآتي من نصوص.

(١) المنطق، مصدر سابق: ص ١٩.

(٢) شرح المنظومة، مصدر سابق: قسم المنطق، ج ١، ص ١٧٣.

(٣) شرح المنظومة، مصدر سابق: قسم الحكمة، ج ٥، ص ١٨٠.

ومن جملة قوى النفس التي جاء على ذكرها هنا القوة المتخيلة؛ ستنقف على أمرها بما يتناسب مع هذا الموضع من الكلام، وذلك في الإشارة التالية:

القوة المتخيلة

بما أن الشك الذي بين أيدينا قد اعتمد على هذه القوة اعتماداً رئيسياً وأساسياً، فقد كان من الحقيق الوقوف عند أمرين يمتنان إليها بصلة مؤكدة، وهما:

١. دورها في الشك.
٢. نحو وجودها.

أما دورها في نهوض هذا الشك ومثوله عائقاً أمام عود النفوس العود الحق فهو من خلال أن هناك تعذيباً لا ريب فيه ينال بعض النفوس التي وقعت أسرة الجهل المركب والفالس من الاعتقادات، وهو - أي ذلك التعذيب - لا قوّة تدركه إلّا القوة المتخيلة التي هي مادّية جرميّة، وهي لا توجد في غير هذا العالم العنصري المادي، وبالتالي فالامر يدور بين:

- أن يقال بالتعذيب في هذا العالم، وذلك من خلال انتقال النفس من بدن إنسان استحق التعذيب بالجهل المركب إلى بدن حيوان لكي يستعمل متخيلته حين ينال ذلك التعذيب من خلال دركه للتصورات والتصديقات التي هي على خلاف ما ينبغي.

- أو يصار إلى نشأة أخرى مجرّدة - كما يزعم من يرفض التناصح - لا وجود فيها للمتخيلة، وفي هذا عدم التعذيب الذي لا ريب فيه، إذن لا مجال إلّا للانتقال المذكور. وأما نحو وجودها، فـ«أقول: التحقيق: أن المتخيلة لها نوع تجرّد عن المادة، والروح الدماغي مظهر لها. والسر في السراية»^(١) ... أن النفس جسمانية الحدوث روحانية البقاء، وأنّها ذات مراتب، والنفس كلّ القوى والأصل المحفوظ فيها، فتسري صفة بعض المراتب ولو كان من أدنى الأدنى، إلى البعض الآخر ولو كان

(١) في سراية الحرارة الغالبة على مزاج إلى المتخيلة فتحاكها بنيران وشبهه، كالحمام الحار.

من أعلى الأعلى...»^(١).

إذن ليس الأمر كما ذهب إليه صاحب هذا الشك من أن المتخيلة أمر مادي جرمي لا يتم التعذيب بالجهل المركب إلا من خلاله في هذه النسأة وعلى نحو التناصح، فالمتخيلة قوة مجردة تجرداً بربخياً لا مجال لفنائتها، فهي قوة من قوى نفس الإنسان الذي مات، وبالتالي فهي قادرة على إيصال التعذيب المذكور من دون الانتقال إلى بدن آخر للاستفادة من متخيلته واستعمالها في درك ذلك التعذيب.

(١) شرح المنظومة، مصدر سابق: قسم الحكم، ج ٥، ص ٢٤٣.

النص الثامن

الجرم الدخاني موضوعاً

وإن كان موضوع ذلك التخييل جرماً مركباً دخانياً تحت كرة الأثير أو تحت فلك القمر المائل - كما زعمه قوم آخر - فهو أيضاً غير صحيح؛ لعدم اعتدال فيه يصلح لقبول النفسي المدبّر له، فإنه إن قرب من النار أو من الفلك في حر^(١) النار فتحيله النار بسرعة إلى جوهيرها، أو تحيله سرعة حركة الفلك إلى جوهير النار، وإن بعد منها ويكون في حيز الهواء، فإما أن يتخلخل [به] فيصعد بحر، أو يتكافئ فينزل ببرد، وليس فيه جرم محيظ يغلب عليه من اليقين والصلابة ما يحفظه من التبريد^(٢)، ويحرسه عن مازجة غيره به - كما للجوهر الدماغي فينا - ليتعين فيه محل التخييل متشكلاً به، ولا بد فيه من جوهير يابس لتنحفيظ فيه الصور، وجوهير رطب لتقبل.

ثم لما كانت النفوس المفارقية عن الأبدان الإنسانية غير متناهية، لزم ما ذكروا من اجتماع^(٣) المفارقات كلها على جسم من أجسام العالم، فيلزم إما نهاية تلك الجواهير، أو عدم نهاية ذلك، وكلاهما محال^(٤).

(١) في بعض النسخ: حيز.

(٢) في بعض النسخ: عن التبدل.

(٣) في بعض النسخ: لزم مما ذكروا اجتماع.

(٤) في بعض النسخ: محالان.

الشرح

ما زال الكلام في استعراض ما يصلح أن يكون موضوعاً للتخيّلات التي تؤدي إلى تعذيب النفوس الناقصة بالجهل المركب، وغيره من الأحوال التي أ وعد عليها الشارع، وهما اقتراح لموضوع جديد، غير الدماغ والجسم الفلكي، وهو الجرم المركب الدخاني الذي يكون تحت كمة الأثير، وتحت فلك القمر المائل، وهو اقتراح زعمه قوم آخر، غير الذين اقترحوا الجسم الفلكي والدماغ.

لكن أصحاب الشك الذين يذلون الجهد ولا يدخلون الوسع في إثبات التناصح تصدّوا لإبطاله وبيان عدم صلاحيته ليكون موضوعاً لتلك التخيّلات؛ السرّ في عدم صلاحيته المدعاة هو عدم الاعتدال الذي يصيّره مورداً لقبول النفس المدبّرة له، وبالتالي ومع عدم تدبير النفس له بسبب ما ذكر من عدم الاعتدال، فإنه لن يكون موضوعاً للتخيّلات التي تؤدي دورها في التعذيب المطلوب.

وقد يبيّن صاحب هذا الشك وجه عدم اعتدال هذا الجرم المركب الدخاني، وهو ما سوف نتناوله مع بيان ماهيّة ذلك الجرم في الإشارات.

ثمّ وفي قوله: «ثمّ لما كانت النفوس المفارقة...» تذليل للشكوك المذكورة بما يصلح لأن يكون شكّاً برأسه، يُراد من خلاله نفس ما أُريد من الشكوك التي عالجناها واحداً بعد آخر، حيث - وكما علمت - أراد أصحاب تلك الشكوك الدفع بالتجاه جعل التناصح حلاً لابدّ منه، بل هو المعيّن الذي يلزم من تخطيّه لوازم لا يمكن الالتزام بها بتناً.

هذا الشك يفيد بأنه إذا وصلت النوبة إلى الأجرام أو الأفلاك لكي تكون محلاً للتخيّلات المذكورة، لزم لازم آخر غير ما ذُكر عند الحديث عن كلّ من الأجرام والأفلاك، وهذا اللازم هو اجتماع النفوس المفارقة وهي غير متناهية على ما ذكر،

وهو متناهٍ، ومثل هذا الاجتماع باطل، فالذى أدى إليه كذلك، وهو عدم قبول التناصح واللجوء إلى القول بارتباط النفوس الشقيقة بعد الموت بالأجرام والأفلاك. وإليك الشك بعبارة أخرى:

لو لم يكن التناصح حقاً للزم تعلق النفوس الشقيقة بالأجرام والأفلاك، ولو تعلقت النفوس المذكورة بالأجرام والأفلاك، للزم اجتماع اللا متناهي على المتناهي، وهو باطل، فالمقدم الأول باطل. إذن فالتناصح حق.

أما كيف يلزم من عدم التناصح التعلق بالأجرام والأفلاك، فلأن هذه النفوس لكي تتعدّب بالجهل المركب مثلاً، لابد لها من قوّة متخيله، والقوّة المتخيله لابد لها من موضوع، وهو الذي يراد له أن يكون موضوعاً للتخيّلات هو أحد المذكورات التالية:

١. بدن حيوان آخر.

٢. الدماغ.

٣. الجسم الفلكي.

٤. الجرم المركب الدخاني.

وقد أبطلنا الثلاثة الأخيرة، فيتعين الأول، وبه يثبت التناصح.

إشارات النص

وجه المنع ثانية

يمكن عرض وجه منع كون الجرم المركب الدخاني موضوعاً للتخيّل النفس من خلال القياسين التاليين، وهما من الشكل الثاني:

لا شيء من الجرم المركب الدخاني بمعتدل نوع اعتدال مناسب لعلقة النفس كل ما تقبل النفس تدبيره: معتدل نوع اعتدال مناسب لعلقتها . لا شيء من الجرم المركب الدخاني مما تقبل النفس تدبيره .

ثمّ نجعل النتيجة المذكورة صغرى في القياس الآخر التالي:
لا شيء من الجرم المركب الدخاني مما تقبل النفس تدبيره
مما تقبل النفس تدبيره موضوع التخيّل
ـ لا شيء من الجرم المركب الدخاني بموضوع تخيل النفس

أمّا الاعتدال المناسب لعلقة النفس فهو «مزاج الأرواح التي تقرّب الأجزاء الثقيلة والخفيفة فيها من التساوي، فهي - أي الأرواح - أول شيء تتعلق النفوس به»^(١)، المراد بالأجزاء الخفيفة والثقيلة هو النار والهواء والتربة والماء، ومثل هذا الاعتدال غير متاح لذلك الجرم وهو تحت كره الأثير وتحت فلك القمر المائل.

(١) مسائل عيون النفس وشرح العيون في شرح العيون، مصدر سابق: ص ٢٥٤.

النص التاسع

فك الشك الخامس

والجواب: إن التجرد الواقع في كلام المشكك، إن أراد به التجرد عن الأجسام الحسية والأشباح البرزخية جميعاً، فليس الحال كذلك في نفوس الناقصين والمتوسطين؛ لأنها وإن تجردت عن الحسية، لم تجرد عن المثالية. وإن أراد به التجرد عن الحسية دون المثالية فهو صحيح^(١)، ولا فساد فيه، كما سيجيء بيانه في باب المعاد.

وأما قوله: «فكيف يحصل عن مثله هذا التصور المحدود وليس معه قوة التخييل»، فهو منوع؛ لأن الجوهـر المفارق عن القوى الطبيعية دون المثالية، وعن الحواس الظاهرة دون الباطنة، له إدراكاتٌ جزئيةٌ تخيليةٌ، وله قوةٌ متخيلةٌ منبعثةٌ عن ذاته؛ لما أشرنا سابقاً أن للنفس في ذاتها سمعاً وبصراً وقوةً باطنيةً وتحريكيةً، لكن قوة تحريكها وقوـة إدراكتها ترجع إلى أمرٍ واحدٍ، وكذا يرجع بعض إدراكتها إلى بعض في الوجود الجمـعي، فترجـع قدرتها إلى إدراكتها، ويرجـع تخـيـلـها إلى بصرـها الباطـنيـ، بل هذه القوى الظاهرة كـلـها ظـلـالـ لـما في جـوـهـرـ النـفـسـ من الجـهـاتـ والـحـيـثـيـاتـ الـمـوـجـودـةـ في ذاتـهاـ بـوـجـودـ وـاحـدـ جـمـعـيـ، وقد تـفـرـقـتـ وـتـكـثـرـتـ^(٢) وـامـتـدـتـ ظـلـالـهاـ في مـادـةـ الـبـدـنـ، وـتـشـكـلـتـ بـأـشـكـالـ الـأـعـضـاءـ

(١) في بعض النسخ: الصحيح.

(٢) في بعض النسخ: وكثـرتـ.

والأدواتِ، فلها في ذاتِها عينٌ باصرةٌ، وأذن سامعةٌ، وذوقٌ، وشمٌ، ولمسٌ،
وقوةٌ فعليةٌ من شأنِها تصويرُ الحقائقِ على الوجهِ الحضوريِّ المشاهدِ لها
على طبقِ ما يتصورُه الآنَ في هذا العالم.

فإنَّ المعرفةَ والتصورَ هاهنا بذرُّ المشاهدةِ في العقبيِّ، والتفاوتُ بين
التصورِ هاهنا والمشاهدةِ هناك يرجعُ إلى القوَّةِ والضعفِ - فكُلُّ ما
يتميَّزُ المرءُ يدركُه - فإنَّ كان تأمِّلاتُ الرجلِ وتصوُّراتُه في هذا العالمِ
مِنْ بَابِ الْخِيرَاتِ وَالْمُحْسَنَاتِ وَالنِّيَّاتِ الصَّالِحةِ، صارَتْ مادَّةً لِجَنَّاتِ
وَرَضْوَانٍ، وَرَوْجَ وَرِيحَانٍ، وَمَلَائِكَةٍ يَسِّرُّ بِمَنَادِتِهَا فِي الدُّنْيَا، وَيَرْتَاقُ
بِرَؤْيَتِهَا وَمَعَاشِرِهَا فِي الْآخِرَةِ. وَإِنْ كَانَتْ مِنَ الشُّرُورِ وَالْقَبَائِحِ وَالنِّيَّاتِ
الْفَاسِدَةِ وَالْأَمَانِيِّ الْكاذِبَةِ وَالْمَؤْذِيَّاتِ الْبَاطِنَةِ، صارَتْ مادَّةً لِحَيَّاتِ
وَعَقَارَبَ وَنَيْرَانٍ فِي قَبْرِهِ، وَمَالِكَ غَضْبَانَ، وَشَيَاطِينٍ يَتَضَرَّرُّ بِمَنَادِتِهَا فِي
أُولَاهُ^(١)، وَيَتَأذَّى بِرَؤْيَتِهَا وَمَصَاحِبَتِهَا فِي أُخْرَاهِ.

(١) في بعض النسخ: دنياه.

الشح

هذا النص حاصل بالردود على الشك الخامس، وهو الذي عنوناه كما عنونا
الشكوك الأخرى بـ «فك الشك الخامس» وإنما جعلناه مستقلاً دون فكوك
الشكوك الأخرى لطول ذيل الشك.

قبل الخوض في هذه الردود لا بأس بالتذكير بالشّك الذي هاهنا مجال فـَكـَه
وذلك من خلال القياس التالي:

الجوهر الروحاني المجرّد

لا يعذّب بالجهل المركّب

نفوس الأشقياء بعد الموت الممنوعة من الانتقال إلى بدن حيوان

جواهر روحانیّة مجرّدة

.. نفوس الأشقياء بعد الموت الممنوعة من الانتقال إلى بدن حيوان

لا تعذّب بالجهل المركّب

ومن المعلوم أن هذه النتيجة لا يمكن القبول بها، وذلك لأن من فرضناه شقياً هو في الآخرة سعيد.

فك هذا الشك يكمن في التجدد الذي حمل على الجوهر الروحاني، وذلك في

كبير القياس المذكور، والذي رُتّب عليه عدم العذاب بالجهل المركّب.

أي تجّرد هذا الذي يحول دون تعذيب المُتصف به بالجهل المركب؟

فإن قيل: التجّرد التام هو الذي يحول دون تعذيب المتصف به بالجهل المركب، قلنا: صحيح، لكن النفوس الشقية الناقصة، وكذلك المتوسطة، ليست مجردة تجّرداً تاماً، وإذا لم تكن مجردة تجّرداً تاماً فلا تكون بمنأى عن ذلك التعذيب.

وإن قيل: التجّرد الناقص هو التجّرد المثالي، فهو لا يدفع عن صاحبه غائلة ذلك التعذيب.

بعبارة أخرى: نحن نمنع الصغرى، حيث إن تجرد النفوس المذكورة ليس تجرداً روحانياً تماماً، وإنما هو ناقص، وبه لا يتم إثبات المطلوب من الشك المذكور، وأن النفوس الشقيقة لا تعذب، وبالتالي لابد من ارتباطها ببدن حيوان حتى يؤمن لها موضوع التخيّلات التي تؤذيها.

وبهذا يكون قد اتّضح - بإذن الله - المراد من قول المصطفى رحمه الله، والجواب: إن التجرد الواقع في كلام المشكك، إن أراد به...

ثم ننتقل بعدها إلى فك مغالطة أخرى جاءت في كلام صاحب الشك الذي بين أيدينا، وهو الشك الخامس.

لقد زعم صاحب هذا الشك - في معرض بيان امتناع حاق التعذيب بالجهل المركب للنفوس الشقيقة التي منعت من التناصح - أن هذه النفوس لكي تتعرّض بالجهل المركب الذي هو عبارة عن تصوّرات وتصديقات مخالفة للواقع، وغير مطابقة له، لابد لها من قوّة متخيلة، ولا قوّة متخيلة من دون بدن أو جسم أو جرم مما ذكر سابقاً.

أما عدم البدن فللقول بامتناع التناصح، وأما عدم الموضوعات الأخرى فللمذكور من امتناعها في النص السابق، إذن فلا قوّة متخيلة والحال كذلك، وذلك لأنّها مادية تزول بفساد البدن. فلكي يمكن التعذيب بالجهل المركب، لابد من متخيلة، ولا متخيلة إلا في البدن الحيواني، إذن لابد من انتقال تلك النفوس الناقصة والمتوسّطة إلى البدن الحيواني المناسب للملائكة المكتسبة.

ولقد تقدّم الجواب في شرح النص السابق، وكذلك هاهنا، وأنّ التعذيب بالجهل المركب ثابت، وبواسطة المتخيلة أيضاً، المتخيلة التي هي قوّة من قوى النفس الباطنة التي لا سبيل للفناء إليها، وذلك لتجرّدها، وهذا ما يمكن توضيحة أكثر من خلال العرض التالي:

المتخيلة	قوّة من قوى النفس المجردة
قوى النفس المجردة مجردة	
. . المتخيلة مجردة	
ثُمّ نجعل النتيجة صغرى في القياس التالي:	
المتخيلة مجردة	
كل مجرد لا يفني	
. . المتخيلة لا تفني	

أمّا صغرى القياس الأوّل فهي ممّا يفيده البحث في قوى النفس الباطنة الخمس، وأئمّها تلك القوّة التي يستعملها الوهم، وهي نفسها المفكرة إذا استعملها العقل في نفس العمل الذي يستعملها فيه الوهم، وهو التركيب والوصل والفصل، وذلك اعتماداً على ما في خازن كلّ من المستعملين المذكورين، القدسيي وهو العقل الفعال عند المشائين، أو رب النوع الإنساني عند الإشراقيين، وأمّا خازن الوهم فيُقال له الحافظة، وهو ما أشار إليه الحكيم السبزواري في منظومته:

والوهم للجزئي من معنى علم	حافظه حافظة لقد رسم
والعقل للكلي من معنى عقل	خازنه: القدسي والنسيان دل
ودون تلك قوّة مشتهرة	للوصل والفصل هي المفكرة ^(١)

فالوهم قوّة من القوى الباطنة التي يدرك بها المعاني الجزئية، كحب زيد وبغض عمرو، وخازن هذه المعاني التي تدركها هذه القوّة يُقال له: الحافظة. وأمّا العقل فهو القوّة الباطنة التي يدرك بها المعاني الكلية، كالحب والبغض مثلاً. وخازن المعاني التي تدركها هذه القوّة يُقال لها: القدسيي، وهو آخر العقول الطولية العشرة عند المشائين، وهو العقل الفعال.

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

وقد أشير في البيت الأخير أنَّ القوَّة التي نحن بصدده الحديث عنها هي القوَّة التي يستدلُّ عليها بأثرها وفعلها الذي لا مجال إلَّا للإقرار به، وهي - إن كانت مستعملةً من قبل العقل - استنباط العلوم والصناعات، واقتناص الحدود الوسطى في عملية الاستدلال العقلي، وأمَّا إذا كانت مستعملةً من قبل الوهم فإنَّها تعمد إلى بعض ما في الخيال الذي هو حافظ الصور، أو ما عند الحافظة التي هي حافظ المعاني الجزئيَّة فتركِّب وتفصلُ.

وأمَّا كبراه، أي كبرى القياس الأول، فلأنَّ النفس - كما هو ثابت في محلِّه - كلَّ القوى، «والمراد بالكلِّ إمَّا معنى التَّهَام، أو معنى الجمِيع، والأول بمقام الكثرة في الوحدة أنسُب، والثاني بمقام الوحدة في الكثرة، والمراد من الأول هنا انطواء وجودها في وجودها البسيط، الواحد المبسوط، وشهودها في ذاته الحقَّة النورِيَّة، ومن الثاني ظهورها في وجوداتها القرآنيَّة التفصيليَّة، وشهادتها إبَّاها في مقام نورها الفعلي وتجليَّها بفيضها الأقدس والمقدَّس»^(١). فإذا كان الأمر كذلك، وكانت النفس مجرَّدة، فقوَّتها كذلك تكون.

وأمَّا كبرى القياس الثاني فلأنَّ المجرَّد ليس فيه قابلية واستعداد الفناء، وذلك لأنَّ الاستعداد عرض موضوعه المادَّة، فلو كان المجرَّد عن المادَّة مستعدٌ الشيء فهو خلف كونه مجرَّداً عنها.

إشارات النص

رجوع القوى إلى أمر واحد

هذا ما أشار إليه المصيَّف وهو في معرض إثبات المتخيلة للنفوس المتوسطة والناقصة التي فارقت أبدانها بالموت، فهي جواهر مجرَّدة تجْرِداً ناقصاً، لا تاماً،

(١) تعليقة على شرح منظومة الحكمة للسبزواري، ميرزا مهدي مدرس آشتiani، باهتمام عبد الجواد فلاطوري ومهدى محقق، جامعة طهران، الطبعة الثالثة، ١٩٩٣: ص ٧١١.

ومثل هذه الجواهر التي لها مثل هذا التجدد لها القوّة المتخيلة، وذلك لأنّ النفس حال نومها وانصرافها عن الحواسّ الظاهرة تركّب وتتصلّ، وتلبّس المعانى الكلّية صوراً مناسبة لحقيقة ومعناها.

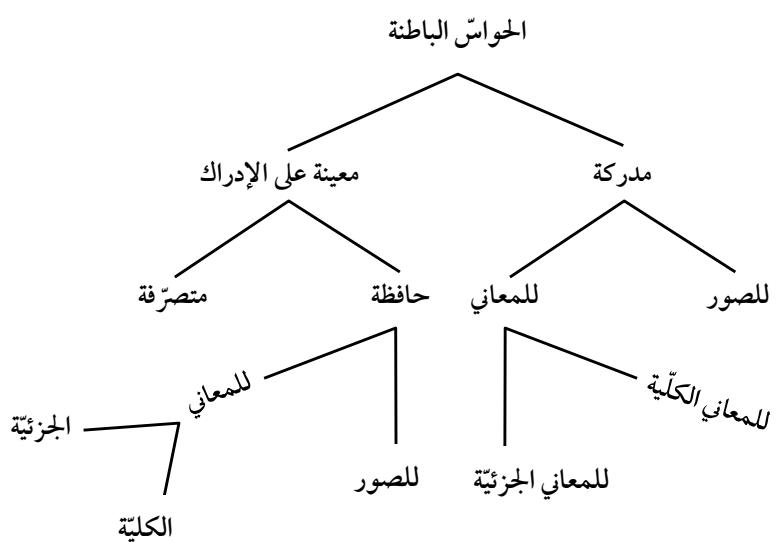
هذه القوى إنّما تعددت وتكتّرت بفعل ارتباطها بالبدن المركّب، فإذا ما انكفاءٌ عنه رجع إلى منشئها ومنبعها وأصلها وهو النفس، ذلك الوجود البسيط الواحد، وهو مفاد:

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

وسوف يأتي مزيد تفصيل - إن شاء الله - في الفصل السابع من هذا الباب.

دور المتخيلة مفصلاً

للمنتخيّلة دورٌ خطيرٌ في النشأة التي تكون فيها، ولكي يتّضح هذا الابدّ من الوقوف على هذه المقدمة التي يظهر من خلالها وجه ضبط الحواسّ الباطنة، وهو ما يمكن عرضه من خلال المخطط التالي:



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

والمراد بالصور: المدركات التي يمكن أن تدرك بالحواسين الظاهرة، والحسّنة
الباطنة المدركة لها تسمى بالحسّ المشتركة أو البنطاسيا.

والمراد بالمعنى: المدركات التي لا يمكن أن تدرك بالحواسين الظاهرة، كالحبّ
والبغض والخوف...، وهي إن نسبت إلى جزئيّ صارت معانٍ جزئيّة، كحبّ
زيد مثلاً، وإنّا فهي كليّة.

والقوّة التي تدرك الجزئيّة يقال لها: قوّة الوهم، أمّا التي تدرك الكلية فهى
العقل، ولكلّ من مدركات العقل والوهم حافظ. فالذى يحفظ مدركات العقل
هو القديسيّ، أي العقل الفعال عند المشائين، وربّ النوع الإنساني عند
الإشرافيّين، وأمّا الذي يحفظ مدركات الوهم فيسمى: حافظة. وبالتالي فالقديسيّ
والحافظة قوتان باطنتان ليس لهما دور إلّا الإعانة على الإدراك من خلال الحفظ،
وكذلك حال حافظ الصور الذي هو الخيال، فإذا ما احتاجت النفس إلى ما عند
هذه الحافظة عمدت إليها وأخذت ما تحتاجه.

وأمّا القوّة المعينة على الإدراك من خلال تصرّفها فهي التخييل أو المفكرة،
وقد علمت أنّ الاختلاف بينهما ليس ذاتيّاً وإنّما لحاظيّ. فإذا ما استعمل الوهم
هذه المتصرّفة كانت متخيلاً، وإذا استعملها العقل كانت مفكراً.

هذه المقدمة التي طالت شيئاً ما، إنّما سقناها ليبيان دور التخييل في التعذيب
بالجهل المركّب، وهذا ما يمكن عرضه من خلال المقدّمات التالية:

• التعذيب بالجهل المركّب فرع إدراك المجهول بذلك الجهل، كما هو حال
الاعتقاد بأنّه - تعالى عن ذلك علوّاً كبيراً - جسم.

• إدراك المجهول بذلك الجهل فرع أمرين:

١. وجود تصوّرات ذلك المجهول، وهي: الله تعالى. والجسم.

٢. تركيب هذه التصوّرات، وذلك كإسناد الجسمية إليه تعالى، فإذا ما أدرك
صاحب هذه القضية أنّ لا واقع لها، وقد فاته بسببها خيرٌ كثير، تألم بذلك
وأصابه العذاب الأليم.

أمّا وجود التصورات فلوجود خوازها التي هي قوى النفس الباطنة الخاصة بالمدركات المختلفة، وهي - كما علمت - لا تفني لتجريدها ولعلاقتها الخاصة بالنفس، وفق قاعدة: النفس في وحدتها كلّ القوى.

وأمّا التركيب الذي لابدّ منه لإدراك المجهول بالجهل المركب فهو من عمل المتخيل. وبالتالي فإذا لا متخيلة فلا تعذيب بالجهل المركب، لكن المتخيلة موجودة كقوّة من قوى النفس المتوسطة أو الناقصة، لا تفني بفناء الحواس الظاهرة والبدن الظاهري.

المعرفة بذرة المشاهدة

علمت أنّ من قوى النفس الباطنة الخيال الذي هو حافظ المدركات التي يمكن أن تدرك بالحواس الظاهرة، وهي ما يصطلاح عليه في محله بالصور، وهو قوّة مجرّدة كذلك نابعة من صميم ذات النفس، والصور التي تتجمّع لديه صور مجرّدة لا تفني ولا تتغيّر، ومن المعلوم أنّ الصور ليست على شاكلة واحدة، فهي إمّا من باب الخيرات والحسنات والنيّات الصالحة، وإمّا من الشرور والقبائح والنيّات الفاسدة. هذه الصور التي هي تصوّرات، والتتصوّرات هي لون من المعرفة، بذرة يودعها الإنسان في الخازن المذكور إلى حين يريد استخدامها في إنشاء صور تؤثّر فيه، فيؤلّف فيها بينها ويركّب بعضها مع بعض، فإن كان ذلك الخازن لا مجال فيه إلا للنحو الأوّل من الصور فإنّ الصور الناتجة من التركيب منها مسانحة لها، فستكون صوراً خيراً، مؤنسة، ملذة، وإنّ فالآذية والألم والعذاب قد تكون ملكاً يدخل الأنس والسرور أو عقرباً يلدغ بلا هواة.

ونعمَ ما قال خريثُ هذا الفنِ المولى التراقي قدس سره: «ثم لا خلاف في أنَّ هذه الملائكة وأفعالها اللازمَة لها، إن كانت فاضلة كانت موجبة للالتزام والبهجة ومرافقة الملائكة والأخيار، وإن كانت ردية كانت مقتضية للألم والعذاب ومصاحبة الشياطين والأشرار، وإنما الخلاف في كيفية إيجابها للثواب أو العذاب.

فمن قال: إنَّ الجزاء مغاير للعمل، قال: إنَّ كُلَّ ملكة و فعل يصير منشأً لترتب ثواب أو عقاب مغاير له بفعل الله سبحانه، على التفصيل الوارد في الشريعة.

ومن قال إنَّ العمل نفس الجزاء، قال: إنَّ الهيئات النفسانية إذا اشتَدَّت وصارت ملكة، تصير متمثلاً ومتصورة في عالم الباطن والملائكة بصورة تناسبها؛ إذ كُلَّ شيء يظهر في كُلِّ عالم بصورة خاصة، فإنَّ العلم في عالم اليقظة أمرٌ عرضيٌ يدرك بالعقل أو الوهم، وفي عالم النوم يظهر بصورة اللبن، فالظاهر في العالمين شيء واحد، وهو العلم، لكنَّه تجلّ في كُلِّ عالم بصورة. والسرور يظهر في عالم النوم بصورة البكاء، ومنه يظهر أنَّه قد يسرُّك في عالم ما يسُؤلُك في عالم آخر، فالللذات الجسمانية التي تسرُّك في هذا العالم تظهر في دارِ الجزاء بصورة تسوؤك وتؤذيك، وتركها وتحمل مشاق العبادات والطاعات، والصبر على المصائب والبليات يسرُّك في عالم الآخرة مع كونها مؤذية في هذا العالم.

ثم القائل بهذا المذهب قد يطلق على هذه الصورة اسم الملك إن كانت من فضائل الأخلاق أو فواضل الأعمال، واسم الشيطان إن كانت من أصدادها، وقد يطلق على الأوّل اسم الغلام والجور وأمثالها، وعلى الثانية اسم الحيات والعقارب وأشباهها، ولا فرق بين الإطلاقين في المعنى وإنما الاختلاف في الاسم^(١).

وخلاصة الكلام ما قاله المصنف رحمه الله: «فكلَّ ما يتمنى المرء يدركه»،

وليس فيه معارضة لكتاب النبي رحمه الله صاحب هذا البيت:

ما كُلُّ ما يتمنى المرء يدركه تجري الرياح بها لا تستهوي السفن^(٢)
وذلك لأنَّ كُلًاً منها يشير إلى معنىًّا مغايرًا لما يريده الآخر.

(١) جامع السعادات: للشيخ الجليل أحد أعلام المجتهدين المولى محمد مهدي التراقي، منشورات جامعة النجف الدينية، الطبعة الثانية، ١٩٦٣ م: ج ١، ص ١٦.

(٢) نهاية الأرب في فنون الأدب، النويري، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، المؤسسة المصرية العامة: ج ١، ص ١٠٠.

النص العاشر

دفع قول

وأمّا قوله: «لَمَا كَانَتِ النُّفُوسُ الْمَفَارِقَةُ عَنِ الْأَبْدَانِ غَيْرَ مُتَنَاهِيَّةٍ، يَلْزُمُ اجْتِمَاعُ الْمَفَارِقَاتِ كُلَّهَا... إِلَّا... إِنَّهُ» فَهُوَ مَدْفُوعٌ.

أمّا أَوْلًا: فَلَأَنَّ الْكَلَامَ لَيْسَ فِي جَمِيعِ الْمَفَارِقَاتِ مِنَ النُّفُوسِ، بَلْ إِنَّمَا هُوَ فِي نُفُوسِ الْأَشْقِيَاءِ، وَلَا يَلْزُمُ مَا ذَكَرَهُ، فَإِنَّ النُّفُوسَ بَعْضُهَا مَمَّا لَا يَتَعَلَّقُ بِالْأَجْرَامِ، وَمَا يَتَعَلَّقُ مِنْهَا بِالْأَشْبَاحِ الْمَثَالِيَّةِ - وَإِنْ فُرِضَ كُونُهَا غَيْرَ مُتَنَاهِيَّةً - لَمْ يَلْزُمْ مِنْهُ فَسَادٌ؛ لِعَدَمِ التَّزَاحِمِ فِي الْأَشْبَاحِ الْمَثَالِيَّةِ. فِي مَحْلٍ وَاحِدٍ مَادِيٍّ، فَيَجُوزُ عَدْمُ تَنَاهِيهَا. وَعَلَى هَذَا لَا يَلْزُمُ نَهَايَةً تِلْكَ الْجَوَاهِرِ، وَلَا عَدْمُ نَهَايَةِ الْأَجْسَامِ.

وَأمّا بَاقِي مَقْدِمَاتِهِ فَبَعْضُهَا مَمَّا نَحْكُمُ^(١) بِصَحَّتِهَا، وَنَعِينُ^(٢) عَلَيْهَا؛ لِمَوْافِقَتِهَا لَمَا نَحْنُ فِيهِ، وَبَعْضُهَا مَمَّا لَا يَضُرُّنَا صَحَّتُهَا وَلَا فَسَادُهَا، فَلَا نَتَعَرَّضُ^(٣) لَهَا نَفِيًّا وَلَا إِثْبَاتًا، وَلَا قَدْحًا وَتَصْوِيْبًا.

(١) في بعض النسخ: يحكم.

(٢) في بعض النسخ: يعين.

(٣) في بعض النسخ: يتعرّض.

الشرح

يُراد هنا دفع ما أثير من إشكال في ما مضى من أبحاث، حيث زعم أنّ النفوس لو لم تنتقل بعد المفارقة إلى بدن الحيوان المناسب لملكتها، وانتقلت إلى ما ذكر من أجسام وأجرام، للزم إما تناهي تلك النفوس وهي غير متناهية، أو لا تناهي تلك الأجسام وهي متناهية. وبعبارة أخرى: لو تم الانتقال إلى ما ذكر من أجسام للزم تناهي اللا متناهي أو لا تناهي المتناهي، وهو اجتماع للنقيضين كما ترى.

والجواب: هو أنّ اللازم لا شكّ باطل، لكنّ الكلام كُلّ الكلام في الملازمة، حيث إنّ اللازم المذكور إنّما يلزم لو كانت كلّ النفوس المفارقة ترتبط بذلك الأجسام المتناهية، مع أنّ الأمر ليس كذلك، حيث إنّ بعض النفوس وهي النفوس الشقيقة وهي متناهية لو جاز لها مثل ذلك التعلق لما زرم من هذا التعلق اجتماع اللا متناهي على المتناهي، بل اجتماع المتناهي على مثله في التناهي، بل حتى لو فرضنا لا تناهي النفوس الشقيقة فإنه لا محظوظ من اجتماعها على محلّ مادي واحد، فلا تناهي النفوس اللا متناهية، ولا يُسلب التناهي عن المتناهي.

وبعبارة أخرى: يمكن القول بأنّ الجواب أخذ مرحلتين حتى صار حريّاً بدفع القول المذكور، والمرحلتان هما:

أولاً: اللازم المذكور يلزم فيما لو كان الكلام في كلّ النفوس المفارقة، وهو ليس كذلك، وإنّما في بعضها، وهو النفوس الشقيقة، وهي بناء على هذا متناهية، إذ اللامتناهي إنّما هو من شأن النفوس كلّها ليس إلا.

وثانياً: حتى مع القول بعدم تناهي ذلك البعض في النفوس فالملازمة ممنوعة، إذ لا فساد في ذلك الاجتماع، وذلك لعدم التزاحم في الأشباح المثالية فيها لو اجتمعت على محلّ واحد، ولا يلزم من هذا الاجتماع تناهي تلك الأشباح فيها لو كانت لا متناهية، ولا لا تناهي الأجسام المتناهية المحدودة.

إشارات النص

القول ثانية

لقد جاء هذا القول مؤيداً لعدم صحة ما زعمه القوم الذين زعموا أنّ موضوع ذلك التخييل إنما هو جرم مركب دخاني تحت كرة الأثير وتحت فلك القمر المائل.

وهذا ما يمكن صياغته من خلال الطريقة التالية:

الفرض: النفوس المفارقة للأبدان غير متناهية، والأجسام متناهية.

المدعى: امتناع كون موضوع التخييل جرماً مركباً دخانياً.

البرهان: قول المصنف رحمه الله (لزم مما ذكروا من اجتماع المفارقات كلّها على جسم من أجسام العالم) يُشعر بأنّ ذلك الجرم ليس إلا واحداً، وأنّ اللازم المذكور مختصّ فيها لو كان واحداً، مع أنّ الأمر ليس كذلك، فسواء كان ذلك الجرم واحداً أم كثيراً فالامر سين، وذلك لأنّ اللازم الباطل الذي يُذكر لهذا المقدم إنما هو لزوم تناهي الجوادر اللا متناهية، أو لا تناهي الأجسام المتناهية، وهذا متحقق أكان الجرم واحداً أم كثيراً محدوداً أو متناهياً.

وبالتالي يمكن صياغة هذا البرهان هكذا:

اجتماع اللا متناهي على المتناهي
حال

اجتماع النفوس المفارقة كلّها على جسم من أجسام العالم

اجتماع اللا متناهي على المتناهي

.: اجتماع النفوس المفارقة كلّها على جسم من أجسام العالم
حال

أمّا الكبّرى فللزوم هذا الاجتماع اجتماع التقىضين، فلذلك يصحّ ذلك الاجتماع لابدّ إما أن يصير اللا متناهي متناهياً، أو المتناهي لا متناهياً، وهو كما ترى. وأمّا الصغرى فهو المفترض، حيث إنّ النفوس المفارقة للأبدان لا متناهية، وإنّ الأجسام متناهية.

نهاي النفوس الشقية

لقد دلّ الجواب المذكور الذي تضمن دفع ذلك القول، على أنّ النفوس الشقية يمكن أن تكون متناهية، «و.. ليس كذلك ؛ فإنّ النفوس وإن كانت نفوس المقربين ونفوس الأشقياء بالبالغين إلى غاية الشقاوة، غير متناهية، فضلاً عن المتوسطين في السعادة والشقاوة، النازلين منزلة الأصحاء الظاهرين، وإن لم يكونوا بالبالغين أقصى مراتب الصحة، فإنّ العالم وإن كان حادثاً، كما هو التحقيق، لكن لا انقطاع لفيض الله تعالى، فإنّ الفيض قديم والمستفيض حادث، والصنع قديم والمصنوع حادث، وكلمات الله لا تنفذ ولا تبيد، ولعله قدّس سرّه في مقام المنع بنى على مذهب القائلين بانقطاع العذاب والشقاوة عن الكفار في دار البوار... فنفوس الأشقياء من حيث إنّهم أشقياء متناهية. وكذا بنى على قول شيخ الإشراق الآتي عن قريب في الجھال والفحّار، من النجاة إلى الروح الأكبر»^(١).

ملاحظة: لما شرع المصنف رحمه الله في عرض الدفع قال: أمّا أولاً، وكان يُتوقع منه أن يأتي بـ«ثانياً» لكنه لم يفعل.

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع، مصدر سابق: ج ٩، ص ٣٩، حاشية ٢.

النص الحادي عشر

تعجب ودهشة

ثم إنّي لاتتعجب من بعض الموصوفين بفقه المعرف الإلهية والاستشراق^(١) للأنوار الملكوتية، كصاحب التلويمات مع شدة توغله في الرياضيات الحكيمية وفهم الأسرار واعتنائه بوجود عالم آخر بين العالمين، كيف صوب في التلويمات^(٢) قول بعض العلماء^(٣) من كون جرم سماويًّا موضوعاً لتخيلات طوائف من السعداء والأشقياء، لأنهم لم يتصور لهم العالم العقلي، ولم تقطع علاقتهم عن الأجرام، وهم بعد في عقوتهم بالقوة التي لم تخرج نفوسهم منها إلى الفعل واحتاجت إلى علاقة البدن؟ فقال: إنه كلام حسن، إلا أنه خالف ذلك القول في تعلق نفوس الأشقياء بتلك الأجرام الشريفة ذات النفوس التورانية.

وقال: والقوة تحوجه إلى التخييل الجرمي، وليس بممتنع^(٤) أن يكون تحت فلك القمر وفوق كرة النار جرم كريي غير متخرق^(٥) هو نوع بنفسه ويكون بربحاً بين العالم الأثيري والعنصري موضوعاً لتخيلاتهم،

(١) في بعض النسخ: بالاستشراق.

(٢) مجموعة مصنفات شيخ الإشراق، التلويمات، مصدر سابق: ج ١، ص ٨٩-٩٠.

(٣) المبدأ والمعاد، ابن سينا، مصدر سابق: ص ١١٤؛ يقصد به: الفارابي. انظر: الإشارات والنبهات، مصدر سابق: ج ٣، ص ٣٥٥.

(٤) في بعض النسخ: فليس يمتنع.

(٥) في بعض النسخ: متخرق.

فِي تَحْيَلَنَّ بِهِ مِنْ أَعْمَالِهِ السَّيِّئَةِ مُثُلاً مِنْ نِيرَانِ وَعَقَارَبَ تَلَدُّغُ، وَحَيَّاتٍ
تَلَسُّعُ، وَزَقْوِمٌ يُشَرِّبُ وَغَيْرُ ذَلِكَ.

وَقَالَ: وَبِهَذَا يَنْدِفُعُ مَا بَقِيَّ مِنْ شُبَهِ أَهْلِ التَّنَاسُخِ، وَلَسْتُ أَشْكُّ لِمَا
أَشْتَغَلْتُ بِهِ مِنْ الرِّيَاضَاتِ: أَنَّ الْجَهَالَ وَالْفَجْرَةَ لَوْ تَجَرَّدُوا عَنْ قُوَّةِ
جَرْمِيَّةِ مَذَكَّرٍ لِأَحْوَالِهِمْ، مَسْتَبِعَةٍ^(١) لِمَلَكَاتِهِمْ^(٢) وَجَهَالَاتِهِمْ، مَخْصَصَةٍ
لِتَصْوِرَاتِهِمْ، نَجَوا إِلَى الرُّوحِ الْأَكْبَرِ^(٣)، اَنْتَهَى.

(١) في بعض النسخ: مستبقة.

(٢) في بعض النسخ: ملكاتهم.

(٣) مجموعة مصنفات شيخ الإشراق، التلوينات، مصدر سابق: ج ١، ص ٩٠-٩١.

الشرح

لعله يتحقق لمن لم يتمكن من الوصول إلى درك عالم آخر بين عالمي الشهادة والعقل أن يبحث عن وسيلة وحيلة للنفوس التي ما زالت عقولهم بالقوّة، بها تسعد أو تشقي، كأن يصار إلى القول بتعلقها بجرائم سماويّ ليكون موضوعاً لتخيّلاتها، أو حتى الانتقال إلى بدن آخر، نسخاً، أو فسخاً، أو غير ذلك.

أمّا الذي أدرك ذلك العالم، بل كان شديد العناية به وبما يمثّل إلى خصائصه وأصوله بصلة، فهو في مندوحة عمّا صار إليه ذلك العاجز عن الوصول إلى العالم المذكور، وإذا فعل ذلك فإن ذلك سوف يكون مورداً دهشة وتعجب واستغراب.

وهذا ما كان من شيخ الإشراق السهروردي الذي أصرّ على وجود عالم يتوَسّط بين عالمي العقل والحسّ، واعتنى به، ودافع عن وجوده، وبين خصائصه ومزاياه.

ولذا كان مورداً دهشة المصنّف رحمة الله وتعجبه، إذ الشّيخ الإشراقي لم يكن مضطراً لأن يذهب هذا المذهب، وقد وسّع الله عليه حينما قال بوجود العالم المذكور الذي يبرر ارتباط النفوس الناقصة أو المتوسطة، فيه شقاوة الشقيّ، وسعادة السعيد، بينما الذين ذهبوا إلى ارتباط النفوس الناقصة أو المتوسطة من السعادة أو الأشقياء إنما الذي دفعهم إلى ذلك المذهب هو عدم وصولهم إلى وجود ذلك العالم الذي تحمل به مشكلة أولئك الذين لم يصلوا إلى مرتبة العقل حتى يصيروا إلى عالمه، بل إنما كانوا دون ذلك يراؤون طيلة حياتهم المحسوسات ولا يجدون لذة إلا بها، وإذا كانوا يعتقدون بحياة بعد المفارقة فهم يتوقعون أن ينالوا مثل هذه اللذائذ، ويتوقع للشقيّ أن ينال عقوبات حسيّة تؤذيه، كما تفعل المؤذيات هنا، وإذا لا سبييل للذائذ هذه والمؤذيات في عالم العقل، ولا عالم إلا عالماً العقل والحسّ، فلا وجود لكلّ ما تناهه هذه النفوس بعد المفارقة إلا هنا في عالم الحسّ الذي يؤمّن موضوعاً لتخيّلات تلك النفوس حتى تناهى نصيتها من اللذة أو الألم،

وقد اقترح أن يكون صاحب هذه المهمة هو الجرم السماوي، أي: الفلكي. شيخ الإشراق - وبحسب ما نقل عنه المصنف - استحسن هذا الكلام، لكن في الجملة، حيث رأى - وهو المعتنى بالعالم المتوسط بين عالمي الحس والعقل - أنَّ هذا الرأي يصح في دائرة النفوس السعيدة من النفوس المذكورة، التي لا مجال لها إلى عالم العقل، وذلك لعدم المناسبة ما بين شقاوة تلك النفوس وشرف ونورية تلك الأجرام، والذي أثَّر على نورية هذه الأجرام أنها ذات نفوس نورية، حيث كانت أهلاً لتلقِي الوحي، والذي يتلقَّى الوحي لابد أن يكون على سُنْخَيَّة معه، حيث قال تعالى: ﴿وَأَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا﴾ (فصلت: ١٢) والمراد بالسماءات النفوس الفلكلية.

إذا كانت النفوس المتوسطة والناقصة. ومنها الشققية، لا مجال لها إلى عالم العقل، ولا مناسبة بينها وبين الأجرام السماوية، فإلى أين تأوي، فهل هي معطلة، أم هل مثل هذه النفوس تعدم؟ ولما لم يكن التعطيل جائزًا، ولا انعدام النفوس المجردة كذلك، رأى شيخ الإشراق أنَّ مثل هذه النفوس تتَّخذ من الجرم الكري الذي يكون تحت فلك القمر وفوق كرة النار موضوعاً للتخيلات التي تستحقّ، وما تستحق إلَّا عقارب تلدغ، وحيَّات تلسع، وزقُوم يشرب، وغير ذلك.

ثم زعم شيخ الإشراق أنَّ بهذا الذي استحسنه، ولكن بتصرُّف، يُسَدِّ بباب التناسخ ويندفع به ما بقي من شُبَهِ أهله، ثم يدعم كلَّ ذلك بما شاهده نتيجة انشغاله بالرياضيات والمجاهدات: أنَّ هذه الطبقة من النفوس التي لا حظ لها إلَّا الشقاوة، لو لم يكن مأهلاً إلى ما ذكر، بحيث تتجزَّد عنِّي يذَكِّرها بأحوالها المؤذية، وهو تلك القوَّة الجرميَّة، لكان مصيرها إلى الروح الأكبر، وهو مما لا يُقبل بحال من الأحوال. بعبارة أخرى: لو تحرَّدت تلك النفوس عن القوَّة الجرميَّة التي يُراد لها أن تكون موضوعاً للتخيلات - وتلك القوَّة الجرميَّة، إمَّا الجرم الفلكي أو الجرم الكري - لاستحققت تلك النفوس المصير إلى عالم القدس، وبالتالي باطل، فالمقدَّم مثله.

أمّا الجرم الفلكي، فهو عند الشيخ للسعادة من أصحاب تلك النفوس، والجرائم الكري للأشقياء. أمّا غير الشيخ فقد جعلوا الجرم السماوي موضوعاً لتخيلات تلك النفوس مطلقاً، شقيقة كانت أم سعيدة.

إشارات النص

دليل الكلام الحسن

دریت أنّ الشيخ السهوروبي قد استحسن قول بعض العلماء وصوّبه في الجملة حيث لم ير ضيراً في أن يكون جرم سماويّ موضوعاً لتخيلات طوائف من السعداء دون الأشقياء، وبهذا خالف الشيخ ذلك البعض من العلماء الذين ذهبوا إلى صلاحية ذلك الجرم مطلقاً، من دون فرق بين السعداء والأشقياء.

أمّا الدليل الذي اعتمدوا عليه في إثبات صلاحية ذلك الجرم فيمكن عرضه من خلال القياس التالي:

النفوس المتوسطة المفارقة لم يتصور لها العالم العقلي ولم تنقطع علاقتها عن الأجرام كلّ نفس كذلك تتعلق بجرائم سماوي يكون موضوعاً لتخيلاتها

: . النفوس المتوسطة المفارقة تتعلق بجرائم سماوي يكون موضوعاً لتخيلاتها أمّا الصغرى فواضحة، وما أنسد للنفوس المذكور مفاد توسطها أو نقضها.

وأمّا الكبرى فلأنّ هذه النفوس لابدّ أن تتلذّذ إن كانت سعيدة، وأن تتألم إن كانت شقيقة، ولا يكون ذلك إلّا من خلال صور جزئية مناسبة، وهذه الصور لا يمكن تخيلها إلّا من خلال موضوع، ولا يصلح موضوعاً لذلك إلّا الجرم السماوي، ولعلّ وجه تلك الصلاحية صفاوه وطبيعته الخاصة.

المصنّف رحمه الله لم يقبل برأيٍ كهذا، وقد وقفت على دليل بطلانه في النصوص السابقة، مضافاً إلى أنّ الشيخ السهوروبي ليس ثمة ما يضطرّه لهذا القول الذي هو وليد عدم اعتراف بعالم متواسط بين عالمي الشهادة أو الدُّنيا وعالم

العقل المجرّد عن المقادير والأسكار والصور، وهو عالم البرزخ الصعودي، الذي ستفق على بعض شؤونه وشجونه في النصوص الآتية.

أما الشيخ السهروردي فهو من القائلين بذلك العالم الذي فيه الكفاية في معرفة مصير وما تلك الطائفة من النفوس المفارقة.

وقد علمتَ آنفًا: أنَّ الذي دفع أهل التناسخ إلى مذهبهم هذا، هو زعمهم أنَّ الدار الآخرة منحصرة في عالم العقل المجرّد تجرّداً تاماً.

الحُرْمَ السماوي مظہر

تقدّم: أنَّ التعلّق بجرائم سماويٍ أمرٌ لا يمكن قبوله؛ وذلك للزومه التناسخ، الذي يلزم منه تدبير نفسيين لجسم واحد.

الحكيم السبزواري رحمه الله في حاشية له في المقام يبطل الملازمة ما بين ذلك التعلّق والتناسخ، وإنما الذي يلزم منه هو أنْ يصبح ذلك الحُرم مظہراً - لا محلاً - لتخيّلات تلك النفوس، ولا يمكن الزعم أنَّ كلَّ ما يكون مظہراً لشيء يكون محلاً له. كيف والخيال عند المصتف رحمه الله مجرّد، والروح الدماغي مظهر له، فلو كان كلَّ مظهر محلاً لكان ذلك الروح محلاً للخيال المجرّد، وهو خلف كونه مجرّداً؛ إذ المجرّد قائم بذاته لا بمحلٍ.

ولا يمكن الزعم أيضاً أنَّ كلَّ ظاهر في شيء يكون نفساً مدبرأً له، وإنَّ كانت نفسي التي في صوري الظاهرة في المرأة مدبرة لها ونفساً لها دون طبائعها.

وإن قيل: يلزم من تحويزكم لتلك العلاقة ما بين النفوس المذكورة والجرائم السماوي، وعلى هذا النحو، أي على نحو المظهرية، يلزم أن يكون الملكي مظہراً للملکوتی.

نقول: أليس النفس ملکوتیّة، والبدن الذي هو مظهرها ملکیّاً؟ أليس الصور الخيالية ملکوتیّة، والروح الدماغي الذي هو مظهرها ملکیّاً؟ أليس الجنة والنار ملکوتیّتين ولهم مظاهرون ملکیّة في هذه النشأة؟ وهو ما سوف يأتي.

التلويحات

يعدّ كتاب التلويحات اللوحية والعرشية من الكتب المهمة لشيخ الإشراق شهاب الدين يحيى السهروردي، حيث كان كثير الذكر له في كتبه المتعددة، وقد أوصى في مقدمة كتابه «حكمة الإشراق» أن تدرس بعد دراسة كتاب التلويحات الذي يعدّ دورة مختصرة في العلوم الثلاثة: المنطق والطبيعيات، والإلهيات.

لقد كان الكتاب المذكور مورد عناية أهل الفن، فهذا صدر المتألهين قدّس سره يكثر من الاستشهاد بكلماته، وهذا الذي بين أيدينا مورد من موارد العناية والاهتمام، وقد جاءت العبارة المنقوله عن الشيخ السهروردي من بحثٍ بحثه في حال نفوس البُلُه والصلحاء والزهاد بعد المفارقة عن البدن.^(١)

(١) التلويحات اللوحية والعرشية، شهاب الدين يحيى السهروردي، تصحيح ومقدمة: نجفقلی حبیبی، مؤسسة أبحاث الحكمة والفلسفة في إيران، ٢٠٠٩ م: ص ٢٥٩.

النص الثاني عشر

استحسان شيخ الإشراق

وأنَّك قد دريَتْ أَنَّ كونَ جسِّمٍ من الأَجْسَامِ - فلَكِيًّاً أو غَيْرَ فلَكِيًّاً - مُوضِعًا لِتَخْيِيلِ نفْسٍ^(١)، لا يُسْتَطِعُ إِلَّا بِأَنْ يَكُونَ لَهُ مَعْهَا عَلَاقَةٌ عَلَيْهِ وَمَعْلُولَيْهِ بِالذَّاتِ، أَوْ بِتَوْسِطِ مَا لَهُ مَعْهَا تِلْكَ الْعَلَاقَةُ بِالذَّاتِ، بِأَنْ تَكُونَ النَّفْسُ صُورَةً كَمَالِيَّةً لِهِ بِذَاتِهَا، أَوْ بِحَسْبِ بَعْضِ قَوَاهَا الذَّاتِيَّةِ أَوْ الْعَرَضِيَّةِ. وَبِالْجَملَةِ: لَا بُدَّ أَنْ يَكُونَ ذَلِكَ الْجَسْمُ فِي تَصْرِيفِ النَّفْسِ بِوْجَهِهِ مِنَ الْوِجْهَ، وَأَقْلُ ذَلِكَ كَمَا يَكُونُ لَهُ بِالنَّسْبَةِ إِلَى آلَهِ وَضَعِيَّةِ كَالْمَرَايَا^(٢) أَوْ الْأَشْيَاءِ الصَّقِيلَةِ الَّتِي قَدْ تَكُونُ مَظَاهِرُ بَعْضِ إِدْرَاكَاتِهَا بِحَسْبِ^(٣) عَلَاقَةِ وَضَعِيَّةِ لِتَلْكَ الْآلَهِ إِلَى الْمَادَّةِ الْبَدَنِيَّةِ الَّتِي هِي مَوْضِعَةٌ لِأَفْاعِيلِ النَّفْسِ وَمَادَّهُ لِقَوَاهَا وَمَطْرُحٌ لِأَنْوَارِهَا الْمَنْبَعِثَةِ عَنْ ذَاتِهَا النَّيْرَةِ إِلَيْهِ. وَلَيْسَ الْجَرْمُ الْفَلَكِيُّ أَوْ مَا يَجْرِي مَجْرَاهُ، مَمَّا يَؤْثِرُ فِيهِ شَيْءٌ مَبَايِنٌ عَنْ نَفْسِهِ الْفَائِضَةِ عَلَيْهِ مِنْ مَبْدِئِهِ.

وَقَدْ أَشْرَنَا سَابِقًا إِلَى أَنَّ الْأَجْرَامَ الْعُلوَيَّةَ لَيْسَتْ مَتَأْثِرَةً عَنْ غَيْرِ مَبَادِئِهَا الْعُقْلَيَّةِ، لَا مَنْطَبِعَةً وَلَا قَابِلَةً لِتَأْثِيرَاتِ غَرَبِيَّةِ مِنَ الْعَلَلِ الْقَسْرِيَّةِ وَالْأَسْبَابِ الْاِتِّفَاقِيَّةِ، وَكَذَا مَا يَجْرِي مَجْرَاهَا مِنْ كَوْنِهِ جَرْمًا

(١) في بعض النسخ: نفسه.

(٢) في بعض النسخ: كالمرائي.

(٣) في بعض النسخ: بسبب.

علوياً غير متخرّق^(١).

ولما لم يكن لتلك النفوس المفارقة أبدانٌ عند هؤلاء الذاهبين إلى كون جرم سماويٌ موضوعاً لتخيلاتهم - حتى يكون لأبدانهم علاقة وضعيةٌ إلى تلك الأجرام العالية، لتصير تلك الأجرام كالمراة لتلك النفوس، يشاهدُ ما فيها من الصور بتوسّط العلاقتين: إدحاماً طبيعيةً، والأخرى وضعيةً متوقفةً على الطبيعة - فمّا ارتفعت العلاقة الطبيعية للنفس^(٢) بالنسبة إلى بدنها بالموت مثلاً، ارتفعت العلاقة الوضعية لها بالنسبة إلى جرم من الأجرام، إذ الثانية متفرّعةٌ على الأولى؛ فإذا بطل الأصل بطل الفرع، فظهر بطلانُ ما ذهبوا إليه.

وأيضاً: على [تقدير] أن يكون الجرم الفلكي كالمراة موضوعاً لتخيلاتهم، كان التخيّل لهم في^(٣) الصورة^(٤) هي الموجودة فيه، المتمثّلة عند نفسه، وليس الصور المتمثّلة في الأفلاك إلا ما هي تخيلات الأفلاك لا ما هي تخيلات^(٥) تلك^(٦) النفوس، ومحال أن يكون جرم علويٌ نسبته إلى نفسه نسبة جوهر الدماغ إلينا، ثم يتصور بنقوش وصورٍ خياليةٍ غير التي أنشأتها نفسه الشريفة العلوية.

(١) في بعض النسخ: متخرّق.

(٢) في بعض النسخ: في النفس.

(٣) في بعض النسخ: من.

(٤) في بعض النسخ: الصور.

(٥) في بعض النسخ: من تخيلات.

(٦) في بعض النسخ: هذه.

وإذا كان الأمر كما ذكرناه، فيمتنع أن يكون في الأجرام العالمية هيئات مؤلمة شريرة، وأوهام مظلمة موحشة معذبة حتى يتعدّب بها الأشياء. وما يتعدّب به تلك النفوس - على ما اعترفوا - ليس إلا هيئاتها الرديئة وتخيلاتها الكاذبة وعقائدهم الباطلة وآراءهم الخبيثة، دون الصور المطابقة لما في الواقع؛ لأنّ الكائن في القابل الذي في غاية الخلوص والصفاء - للأجرام العالمية - من الفاعل الذي في غاية الشرف والتقدّس - كالمبادئ العقلية - لا يكون إلا صوراً حقةً ومُثلاً عينيةً مطابقةً للأمور الواقعة في نفس الأمر، فلا يستتمّ ما قالوه، ولا يستقيم ما تصوّروه من كون تلك الصور مما يتعدّب به الأشياء.

[و] كما أنّ هذا الرأي في الجرم الفلكي غير صحيح، فكذلك في الجرم الإبداعي المنحصر نوعه في شخصه غير صحيح؛ لأنّ هذا الجرم أيضاً ذات طبيعة خامسةٍ فلكيةٍ على ما صوروه، وإن كان حيّة تحت كرة القمر؛ للزوم كونه عديم الحركة الغير المستديرة دائمًا، وسائلٌ ما يلزمُه من صفات الأفلاك. ولعلَّ عدد نفوس الأشياء غير متناهٍ، فكيف يكون جرمًّا موضوعاً لتخيلاتهم؟ أي: لتصرّفات نفوسهم فيه، وفي صورها الإدراكيّة غير المتناهية المقوشة فيه، كما هو رأي هؤلاء القوم. ولا أقلَّ من أن يكون ذا قوّة غير متناهية، إذ لا بد أن يكون بإزار كلِّ ارتسامٍ بصورةٍ^(١) في جسم قوّة استعدادية^(٢)، أو انفكاك^(٣) في ذلك الجسم، وهو معلوم الفساد.

(١) في بعض النسخ: لصورة.

(٢) في بعض النسخ: استعداد.

(٣) في بعض النسخ: انفعال.

الشرح

لم يكتفي المصنف رحمة الله بإظهار تعجبه واستغرابه من استحسان شيخ الإشراق للرأي الذي يفيد بتعلق بعض النفوس بعد المفارقة بالجسم الفلكي، ليكون موضوعاً لتخيلاتهم، وإنما انهمك في بيان بطلان هذا الرأي وامتناعه، بل وامتناع ذلك على مستوى التعلق بالجسم الإبداعي، حيث زعم الشيخ المقتول في حلب أنه لا مانع من تعلق نفوس الأشقياء بجسم كريّ غير متخرّق يكون نوعاً بنفسه، ويكون موضوعاً لتخيلات هذه الطائفة من النفوس.

في هذا النصّ ما يمكن عده أربعة أدلة لبيان الامتناع الأول، ثم الإشارة إلى أنها صالحة لبيان الامتناع الثاني الذي اختص بدليل خاص لامتناعه.

أدلة التعلق بالجسم الفلكي

• الدليل الأول: ذكر هذا الدليل في ما تقدم من أبحاث، لذلك فقد أشار إليه بقوله: «وأنت دريت...»، وهو ما يمكن تلخيصه من خلال القياس الاستثنائي التالي:

لو كان الجرم الفلكي موضوعاً لتخيلات النفوس المذكورة، لكان بينها وبينه علاقة علية ومعلولة، علاقة تأثير وتأثير، حيث تصرف النفس فيه، ويكون ذلك الجرم في تصرف تلك النفس، وبالتالي باطل، إذ قد ثبت في محله أنّ الأجرام الفلكية ليست متأثرة إلا بمبادئها العقلية، وهي غير قابلة لتأثيرات غريبة من العلل القسرية والأسباب الاتتفاقية. إذن فالملقدم مثله، حيث يمتنع أن يكون الجرم الفلكي موضوعاً لتخيلات النفوس المذكورة، وذلك لأنّ اتخاذ تلك النفوس لذلك الجرم موضوعاً للتخييل هو بمثابة تصرف فيه، ولا تصرف في الجرم إلا من مبادئه، ومن الواضح أنّ تلك النفوس ليست من مبادئه.

٠ الدليل الثاني: إنّا أفردناه دليلاً ثانياً روماً للتفصيل ليس إلا، وإنّ روحه ترجع إلى الدليل الأوّل الذي كان سبب سلب تلك الصفة عن الجرم الفلكي، إذ صفة أن يكون موضوعاً للتخيّلات تلك النفوس إنّما هي عدم وجود علاقة التأثير والتأثير، حيث تأتي علاقة العلية والمعلولة بالذات في صدارة مصاديق هذه العلاقة، وهي مفقودة ما بين الجرم والنفوس، وهناك مصدق هو أقلّ ما يكون على مستوى التأثير والتأثير، وهو العلاقة الوضعية. هذا الدليل يريد أن يقول: حتّى المستوى الأدنى من العلاقة المطلوبة ما بين الجرم الفلكي وتلك النفوس مفقود، غير موجود، وهو العلاقة الوضعية، وإذا انعدم الأدنى فالأعلى أولى.

إذن هذا الذي أفردناه دليلاً يريد أن ينفي إمكان تعلق النفوس المذكورة بالجرائم الفلكي لعدم وجود العلاقة الدنيا بينهما، وهي العلاقة الوضعية، وإذا لا علاقة دُنيا فلا مجال لتأثير هذه النفوس في هذا الجرم، وذلك من خلال استعماله كموضوع للتخيّلات، ومثل هذا الاستعمال لا يصحّ مع انعدام أدنى علاقة بين تلك النفوس وذلك الجرم المذكور.

أمّا بيان عدم وجود مثل تلك العلاقة فهو بأن يُقال: إنّ العلاقة الوضعية التي تقدّم لأجل تبرير العلاقة ما بين تلك النفوس وذلك الجرم إنّما تكون بين ذلك الجرم والبدن الذي لتلك النفوس، حيث لا علاقة وضعية إلا في دائرة الأجسام، ومن المعلوم أنّ تلك النفوس قد فارقت أجسادها، أي لم يعد هناك علاقة طبيعية ما بين النفوس وأجسادها، وذلك لأنّ الكلام في مصير هذه النفوس بعد المفارقة، وإذا لا بدّن فلا علاقة طبيعية ما بين تلك النفوس والأبدان، وإذا لا علاقة طبيعية فلا علاقة وضعية؛ إذ العلاقة الوضعية إنّما تكون ما بين أجساد تلك النفوس وذلك الجرم، وقد علمت أن لا أجساد. وبالتالي لا يوجد ما بين تلك النفوس وذلك الجرم أيّ علاقة ولو كانت وضعية، وبالتالي فلا يوجد ما يصحّ ذلك الاستعمال؛ استعمال تلك النفوس لذلك الجرم، وهو المطلوب.

٠ الدليل الثالث: ما يُراد ادعاؤه ثم إثباته من خلال هذا الدليل، هو عدم إمكان تعلق النفوس المذكورة في جرم فلكي واتخاده موضوعاً للتخيلات. الحد الأوسط الذي يراد من خلاله هاهنا سلب إمكان ذلك: هو أن الصور التي يراد لها إلذاذ السعداء من أهل هذه النفوس أو إلامهم إما أن تكون صوراً أنشأها نفس ذلك الجرم، فهي له، وبالتالي فلا معنى لأن تلتذ أو تتألم نفس بصور لا تمت إليها بصلة، وإن كانت تلك الصور للنفوس فيلزم منه أن يتصور ذلك الجرم بنقوش وصور خيالية غير التي أنشأتها نفسه الشريفة العلوية، وهو مما لا يجوز، وذلك لأنّه نحو من التأثير ينسب إلى الفلك، وقد أكد عدم تأثيره إلا بالمبادئ العالية.

٠ الدليل الرابع: يمكن عرضه من خلال القياس الاستثنائي التالي:

لو كان الجرم الفلكي موضوعاً لتخيل تلك النفوس لوجدت فيه هيئات مؤللة شريرة وأوهام مظلمة موحشة معدبة، وبالتالي باطل فالمقدم مثله. أما بيان الملازمات فلأنّ هذا المذهب يفيد بأنّ النفوس الناقصة أو المتوسطة، والتي منها ما يكون شريراً عاصياً، ترتبط بذلك الجرم ليكون موضوعاً للتخيلات المؤذية لها، إذن في هذا الجرم العالي، وهو الجرم الفلكي ما يؤذى وما يعذب. وأما بطلان التالي فهو ما أشار إليه المصطف رحمه الله بقوله: «لأنّ الكائن في القابل الذي في غاية الخلوص والصفاء، كالجرائم العالية من الفاعل الذي في غاية الشرف والتقدّس، كما المبادئ العقلية، لا يكون إلا صوراً حقة ومُثلاً عينية مطابقة للأمور الواقعية في نفس الأمر...»، إذن فالقابل الذي هو الجرم الفلكي لا يكون فيه، ولا يوجد فيه إلا ما يبهج ويسعد ويُسرّ، ولو كان الأمر كذلك لما صح تعلق النفوس الشقيقة بذلك الجرم العالي.

ولعل الذي دفع شيخ الإشراق إلى مخالفة هذا الرأي على مستوى النفوس الشقيقة هو هذا الإشكال، لذلك فقد اختار لمثل هذه النفوس جرماً آخر يناسب تخيلاتها، وقد ظنَّ أنَّ الإشكال لا يسحب ذيله عليه، والجمل الذي يُراد منه ذلك

هو الجرم الإبداعي، الذي يعتقد أنّ له طبيعة خامسة، فلا هو حارٌ ولا بارد، ولا رطب ولا يابس، ولا خفيف ولا ثقيل، ونحو ذلك مما يستلزم جوازه عليه قبوله الحركة المستقيمة.

أمّا وجه عدم صلاحية الجرم المذكور لكونه موضوعاً لتخيلات النفوس المذكورة، فهو لزوم كونه ذا قوّة استعداديّة غير متناهية، وذلك لأنّه لابدّ أن يكون بإزاء كلّ ارتسام بصورة في جسم قوّة استعداديّة، وهذا يصيّر خلاف كونه إبداعيّاً؛ إذ الإبداعي هو المجرّد عن المادة والاستعداد.

إشارات النص

كبير وصغرى

علمت أنّ النصّ الذي بين يديك إنّما هو تأكيد لما تمّ إثباته آنفاً، من أنّ الجسم، أيّاً كان، لا يصلح لأن يكون موضوعاً لتخيلات طوائف من السعداء والأشقياء الذين لم يتصور لهم العالم العقلي، ولم تنقطع علاقتهم عن الأجرام، فهم بعدُ في عقولهم بالقوّة التي لم تخرج نفوسهم منها إلى الفعل، وما هكذا حاله يحتاج إلى علاقة البدن، وإذا لا مجال للعلاقة مع البدن العنصري فقد ظنَ البعض أنّ الجرم السماوي فيه صلاحية ذلك.

المصنّف رحمه الله وبعد أن فرغ من الاستدلال على عدم الصلاحية المذكورة، استوقفه موقفُ لشيخ الإشراق السهوروسي، حيث استحسن كلاماً يجوز تعلّق تلك النفوس بالجسم السماوي ليكون موضوعاً لتخيلاتهم، إلا أنّ دائرة استحسان الشيخ كانت حكراً على نفوس السعداء دون الأشقياء.

ما يُراد الإشارة إليه هنا: أنّ كلام المصنّف رحمه الله جاء على هيئة قياس من الشكل الأوّل، وهو ما يمكن عرضه من خلال الطريقة التالية:

الفرض: (أ) نفس مفارقة لبدنها الطبيعي، لم يتصور لها العالم العقلي، وهي مبادنة للجسم الفلكي.

المُدّعى: عدم صلاحية الجرم الفلكي لكونه موضوعاً لتخيلات (أ).

البرهان: يمكن عرضه من خلال القياس التالي:

النفس المذكورة مبادنة لنفس الجرم الفلكي الفائضة عليه من مبدئه

لا شيء مما هو مبادن للجرائم المذكورة بمؤثر فيه

٠٠ لا شيء من النفس المذكورة بمؤثرة في الجرم الفلكي

ومن المعلوم أن التخييل هو نحو من تأثير التخييل الذي هو النفس في ما هو

موضوع للتخييل، إذن لا يصح الجرم المذكور لأن يكون موضوعاً لتخيل تلك

النفوس، وبالتالي لا محل لاستحسان شيخ الإشراق السهروري، ولا يندفع به

ما بقي من شبه أهل التناصح كما زعم.

الجرم الإبداعي

لما عرّج المصنف رحمة الله على الجرم الإبداعي ومنع أن يكون ذا صلاحية

تخوّله أن يكون موضوعاً لتخيلات تلك النفوس وتصرّفها فيه، إنما أراد أن يمنع

في إبطال صلاحية كلّ أمر مبادن لتلك النفوس لأن يكون ذلك الموضوع، فلكي

يكون هذا الجرم ذلك الموضوع لابدّ له من قوّة استعداديّة، ومثل هذه القوّة لا

تناسب حالته الإبداعيّة.

النص الثالث عشر

الحقُّ المُحَقَّق

بل الحقُّ ما حقّقناه من: أنَّ الصورَ المللَّةَ لِلسُّعَدَاءِ، أوَّلَ المؤلمَةَ للأشقياءِ في النشأةِ الثانيةِ - كما وعدَها صاحبُ الشريعةِ الإلهيَّةِ وأوْعدَ عليها - هي واقعَةٌ في نشأةٍ أخرىٍ وفي صقعٍ آخرٍ، غيرُ حالَةٍ في جرمٍ من الأَجْرَامِ، ولا قائمَةٌ في قوَّةٍ جرميَّةٍ، بل قائمَةٌ بذواتِها، إنَّما مظاهرُها نفوسُ هاتين الطائفتين بضرِبِ من الفعلِ والتأثيرِ، كما أنَّ الصورَ والأَشباحَ التي في المرأةِ ليست قائمَةٌ بها، بل مظهرُها تلك المرأةُ بضرِبِ من القبولِ، ولا منافاةٌ بين صدورِ الفعلِ عن قوَّةِ بجهةِ، وانفعالِها إِلَنَادًاً وإِيلاماً بجهةِ أخرى، كما أنَّ الصحةَ والمَرَضَ البدنيَّينَ ينشأُان من نفسِه في بدنِه في هذه الدارِ، ثم تُنفعُلُ النفسُ عنهما، وتكونُ من أحدِهما في لدَّهِ ورَاحَةٍ، ومن الآخِرِ فِي أَلِمٍ ومشقةٍ.

وذلك لكونِ النَّفْسِ ذاتِ جهتينِ، جهةٌ عقليةٌ فعليةٌ، وجهةٌ طبيعيةٌ انفعاليةٌ، فهكذا يكونُ حالُها بحسبِ فعلِ الطاعاتِ والمعاصي المؤديةُ للصورِ الحسنةِ والقبيحةِ في الدارِ الآخرةِ عند تجُّسِ الأَعْمَالِ، فيتنعمُ يَإِدَاهُما ويتعذَّبُ بِالْأُخْرَى، وتأنكَ الجهتانِ المصححتانِ لكونِ النَّفْسِ فاعلةً لشيءٍ ومنفعةً عنه، هما موجودتانِ في النفسِ قبلَ أن تصيرَ عقلًا محسناً، وحينئذٍ يكونُ فعالاً ودرّاكاً بجهةٍ واحدةٍ، كما أُشيرَ إليه سابقًا^(١)

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع: ج ٢، ص ١٧٦، الفصل ٦ من المرحلة ٦.

من أَنْ «فِيهِ» و«عَنْهِ» فِي الْعُقْلِ الْبَسِطِ، وَهُوَ الْعُقْلُ الْفَعَالُ^(١) شَيْءٌ وَاحِدٌ.

فقد ثبتَ أَنَّ جَمِيعَ مَا يَلْحُقُ النَّفَسَ فِي الْآخِرَةِ هُوَ مَا يَنْشأُ فِيهَا^(٢).
 والنُّفُوسُ الْغَيْرُ الْكَامِلَةُ عِلْمًا وَعَمَلًا، أَوْ عِلْمًا فَقْطَ - أَيْ: نُفُوسُ السَّعَادِ الْمُتَوَسِّطِينَ، أَوِ النَّاقِصِينَ فِي الْعِلْمِ وَالْعَمَلِ، أَوِ النَّاقِصِينَ فِي الْعِلْمِ، أَوِ الْأَشْقيَاءِ النَّاقِصِينَ فِيهِمَا - وَإِنْ تَجَرَّدُوا عَنِ الْمَوَادِ وَالْأَجْرَامِ الدُّنْيَاوِيَّةِ الطَّبِيعِيَّةِ لِكُلِّهَا مَتَعْلَقَةٌ بَعْدَ بِالْأَشْبَاحِ الْأَخْرَوِيَّةِ الَّتِي هِيَ فِي بَابِ الْإِلَذَادِ وَالْإِيَلَامِ أَشَدُّ وَأَدَوْمُ مِنْ هَذِهِ الْأَجْرَامِ الْمُسْتَحِيلَةِ، كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَلَعَذَابُ الْآخِرَةِ أَشَدُّ وَأَبَقَ﴾ (طه: ١٢٧) بَلْ هَذِهِ النَّارُ وَإِيَالَامُهَا مِنْ جَمِيلَةِ آثَارِ النَّارِ الْآخِرَةِ وَعِذَابِهَا، أَوْ عَيْنُهَا لِكُلِّهَا تَنْزَلُتْ وَتَكَدَّرْتْ وَضَعَفَتْ قَوْتُهَا وَتَأْثِيرُهَا، كَمَا رُوِيَ عَنْهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: «إِنَّ نَارَكُمْ هَذِهِ مِنْ نَارِ جَهَنَّمَ غُسِلتْ بِسَبْعِينِ مَاءٍ ثُمَّ نَزَّلَتْ»^(٣)، وَقُسْ النُّورُ عَلَى النَّارِ حَتَّى تَعْلَمَ أَنَّ نَعِيمَ الدُّنْيَا بِالنِّسْبَةِ إِلَى نَعِيمِ الْآخِرَةِ شَيْءٌ حَقِيرٌ.

(١) في بعض النسخ: وهو العقال الفعال.

(٢) في بعض النسخ: منها.

(٣) تفسير القمي، علي بن إبراهيم القمي، تصحیح: طیب موسوی جزائری، دار الكتاب، قم الطبعة الثالثة، ٤١٤٠هـ: ج ١، ص ٣٦٦، سورة الرعد؛ سلسلة الأحاديث الضعيفة، محمد ناصر الدين الألباني، مكتبة المعرف للنشر والتوزيع، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ: ج ٧، ص ١٩١، الحديث ٣٢٠٨؛ مسند أحمد بن حنبل، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ: ج ١٣، ص ٤٧٩، الحديث ٨١٢٦، إسناده صحيح على شرط الشیخین؛ مسند زین بن علی، دار مکتبۃ الحیاۃ، بیروت: ص ٤١٦.

الشرح

بعد أن عالج المصنف الآراء المختلفة في مصير النفوس غير الكاملة في العلم والعمل، حيث رأى بعضهم في التناصح تفسيرًا لشقاوة الشقي وسعادة السعيد، حيث تنتقل النفس إلى البدن الذي يناسب ما قدمته يداها، فيسعدها إن أحسنت، ويشقيها إن أساءت، فالآخرة هاهنا، ولا مجال لنسمة أخرى وصفع آخر يُحشر فيه الناس ليروا أعمالهم، أراد (المصنف رحمه الله) بعد كلّ هذا أن يدلّي بدلوه، ويطرح ما هو الحقّ الذي يراه، وبذلك يكون قد سدّ الثغرة التي فتحها من خلال هدم التناصح بكلّ صوره.

لقد اكتفى رحمه الله بذكر فتواه في المسألة من دون أن يستدلّ على إثباتها، وما ذلك إلا لأنّ المحلّ هاهنا ليس محلّ الاستدلال، وإنّما محلّ اقتراح يُراد من خلاله بيان عدم انحصر الحلّ بما ورد من آراء تناصخية، حيث يمكن تعذيب من يستحقّ العذاب، وإلذا من يستحقّ اللذة من دون تلك الآراء المتعدّدة التي تجرّ جمِيعاً إلى مطّب التناصح، وما يلزم عنه من لوازم لا مجال للالتزام بها، وقد مررت على كلّ ذلك في ما تقدّم من أبحاث، وقد أفرد المصنف رحمه الله مجالاً رحباً لإثبات دعواه هذه، حيث عرض مقدمات برهانه على ما ادعاه مجملةً أولاً، ثمّ مفصّلة ثانياً، وذلك لما أراد أن يبحث في المعاد الجسدي من هذا الكتاب، وما الباب الحادي عشر منه ببعيد عنّا.

وعصارة هذا الحقّ وصفوته: هو أنّ جميع ما يلحق النفس في الآخرة، من سعادة أو شقاوة، إنّما هو ما ينشأ منها، والذي ينشأ منها إنّما هو صور توجدها النفس التي أقدرها الله على ذلك، وذلك بحسب الأفعال والأعمال والملكات، وتلك الصور لا مجال لقيامها، ولا حلولها ب مجرم من الأجرام، ولا في قوّة جرميّة،

وإنما هي قائمة بذواتها، وما النقوس إلا مظاهر لها بضرب من الفعل والتأثير، حيث «إن الله تعالى قد خلق النفس الإنسانية بحيث يكون لها اقتدار على إيجاد الصور المجردة والمادية، لأنها من سخن الملكوت وعالم القدرة والسيطرة، والملكيون لهم اقتدار على إبداع الصور العقلية القائمة بذواتها، وتكون الصور الكونية القائمة بالمواد، وكل صورة صادرة عن الفاعل فلها حصول له، بل حصولها في نفسها نفس حصولها لفاعلها، وليس من شرط حصول شيء شيء أن يكون حالاً فيه، وصفاً له، بل ربما يكون الشيء حاصلاً لشيء من دون قيامه به بنحو الحلول والوصفيّة، كما أنّ صور جميع الموجودات حاصلة للباري حصولاً أشدّ من حصولها لنفسها أو لقابلها... وليس قيامها به - تعالى - قياماً حلولياً ناعتيّاً.

وكل صورة حاصلة لوجود مجرد عن المادة، بأي نحو كان، فهي مناط عالمية ذلك مجرد بها، سواء كانت قائمة بذاته أو لا...»^(١).

فإن قيل: كيف يكون شيء واحد، وهو تلك الصور التي قيل إنها هي الملة أو المؤلة للنفس، كيف تكون صادرة عن النفس، وتكون مؤثرة فيها إلذاذاً، أو إيلاماً؟ فإنه يقال: إنها كذلك من جهتين، فهي صادرة عن النفس من جهة، وتفعل ما تفعله فيها من جهة أخرى، وكم له من نظير.

وإن قيل أيضاً: ألا يلزم من تكثير الجهة في النفس التركيب في البسيط؟

فإنه يقال: لا ضير في ذلك ما دامت النفس لم تصبح عقلاً محضاً، فإنها إذا صارت كذلك راحت تفعل وتدرك بجهة واحدة، حيث يصبح فيه وعنده شيئاً واحداً في العقل البسيط الذي هو العقل الفعال، والمراد من «فيه» جهة الانفعال، بينما المراد من «عنه» جهة التأثير.

إذن فمصير النقوس المتوسطة والناقصة من السعادة والأشقياء هو التعلق

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع، مصدر سابق: ج ١، ص ٢٦٤-٢٦٥.

بالأشباح والصور المثالیة البرزخیة التي كانت ثمرة الملکات التي اكتسبتها من الأفعال التي أدمنت على فعلها تلك النفوس، وتلك الصور والأشباح لازمة للنفوس المذکورة غير خارجة عن ذاتها، وقد نقلنا كلاماً للمحقق النراقي في نصٍ سابق يُظهر ما لهذه الصور من أثر في مصير الإنسان، فهي المذنة أو المؤلمة، وذلك بحسب النیات والملکات والهيئات.

إشارات النص

البسيط الفاعل القابل

«المشهور من الحكماء عدم جواز كون الشيء الواحد من حيث هو واحد فاعلاً وقبلاً مطلقاً، واحترز بقيد (وحدة الحیثیة) عن الأنواع الماديّة التي تفعل بصورها وتقبل بموادّها، كالنار تفعل الحرارة بصورتها، وتقبلها بما دّتها، وذهب المتأخرون إلى الجواز مطلقاً».

والحقّ هو التفصيل بين ما كان القبول فيه بمعنى الانفعال والاستكمال الخارجي، فلا يجتمع القبول الفعل في شيء واحد بما هو واحد، وما كان القبول فيه بمعنى الاتّصاف والانتزاع من ذات الشيء من غير انفعال وتأثير خارجيّ كلوازم الماهيّة، فيجوز اجتماعهما.

والحجّة على ذلك: أنّ القبول - بمعنى الانفعال والتأثير - يلازم فقدان، والفعل يلازم الوجدان، وهو جهتان متبادرتان متدافتان، لا تجتمعان في الواحد من حيث هو واحد، وأمّا لوازم الماهيّات، مثلًا كزوجيّة الأربع، فإنّ تمام الذات فيها لا يعقل خالية من لازمها حتّى يتصور فيها معنى فقدان، فالقبول بمعنى مطلق الإنصاف، ولا ضير في ذلك...»^(١).

وبالعودة إلى كلام المصنّف رحمه الله: «.. وتنك الجهتان المصحّحتان لكون

(١) نهاية الحکمة، مصدر سابق: ص ٢٢٨.

النفس فاعلة لشيء، ومنفعلة عنه، هما موجودتان في النفس قبل أن تصير عقلًا محضًا...»، يمكن عرضه بصورة الإشكال المقدّر من خلال القياسين التاليين:

النفس	مجردة
كل مجرد	بسيط
. . . النفس	بسيطة

ثم نجعل النتيجة صغرى في القياس التالي وهو من الشكل الثاني:

النفس	بسيطة
لا شيء من المؤثر والمتأثر معاً	ببساطة
. . . لا شيء من النفس	بمؤثر ومتأثر معاً

وبالتالي لا يصح القول بأنّ النفس تنشئ صوراً وتفعلها، ثم تتعذّب بها وتت فعل عنها، وإنما إذا هي أنسأت فلا تنفع، وإذا انفعلت فلا تكون هي المنشئة. والجواب: معلوم أنّ التجرد ليس متواطياً وعلى و蒂رة واحدة، بل هو مشكّك متفاوت، وكذلك البساطة، وبالتالي فالبساطة في كبرى القياس الثاني من القياسين المذكورين آنفًا أعمّ من البساطة الواردة في صغره، وذلك لأنّ البساطة الأولى المسلوبة تصدق على الأنواع الماديّة المركبة من مادة وصورة، كما هو الحال في النار التي تفعل بصورتها الحرارة، وتقبلها بما دّتها، فهي مؤثرة ومتأثرة معاً، وما ذلك إلا لأنّها مركبة غير بسيطة، وهو ما يمكن توضيحه من خلال القياس التالي:

النار	مؤثرة متأثرة معاً
لا شيء من المؤثر والمتأثر معاً	ببساطة
. . . لا شيء من النار	ببساطة

وكذلك تصدق الكبري المذكورة على النفس فهي غير بسيطة، لا بمعنى أنها مركبة من مادة وصورة، وذلك لأنّ الأدلة والبراهين قامت على تجرّدها عن المادة، بل بمعنى تعدد الجهة، فللنفس جهتان بإحداهما تفعل وبالآخر تفعل،

هذا إذا لم تصبح عقلاً محضاً، حيث ينتهي عنها حتى هذا النحو من التركيب الذي هو تعدد الجهة. بعبارة أخرى: القياس الثاني المذكور غير منتج، وذلك لعدم تكرر الحد الأوسط فيه؛ لأن البساطة الثابتة للنفس في الصغرى غير البساطة المسلوبة عنها في الكبرى.

قال صدر المتألهين قدس سره: «إِنْ قَيْلَ: الشَّيْءُ لَا يَتَأْثِيرُ عَنْ نَفْسِهِ. قَلَّا: هَذَا أَوْلَى الْمَسْأَلَةِ، وَلَمْ يَحُوزْ بِاعْتِبَارِيْنَ، كَالْمَعَالِجِ نَفْسِهِ.

إِنْ قَيْلَ: الْكَلَامُ عَلَى تَقْدِيرِ اِتْحَادِ الْجَهَةِ. قَلَّا: فَيَكُونُ لَغُواً؛ إِذَا لَمْ يَتَّحِدْ جَهَةُ أَصْلًا، لَأَنَّ الْمَفْهُومَاتِ كُلُّهَا مُتَخَالِفَةُ الْمَعْنَى...»^(١).

مثل المرأة

لما أجرى المصنف رحمه الله الكلام حول الصور المثلدة للسعداء والمؤلمة للأشقياء في النشأة الثانية، ذكر لها خصائص عدّة، يمكن سردتها في ما يلي:

١. تلك الصور واقعة في نشأة أخرى وفي صقع آخر.
 ٢. تلك الصور غير حالة في جرم من الأجرام.
 ٣. ولا قائمة في قوّة جرميّة، بل قائمة بذواتها.
 ٤. مظاهر الصور المذكورة نفوس السعداء إن كانت الصور ملذة، ونفوس الأشقياء إن كانت مؤلمة معذبة.
 ٥. العلاقة ما بين تلك الصور الظاهرة ومظاهرها التي هي النفوس هي نحو من الفعل والتأثير، أي: شيء واحد يؤثر في شيء واحد، ويتأثر عنه، لكن من جهتين ما دام لم يصر عقلاً محضاً تتحدد فيه جهة الفعل والانفعال.
- أراد المصنف رحمه الله أن يستعمل علاقة الصورة المرأتية مثالاً محسوساً لتقريب ذلك الأمر المعقول، وهو قيام الصور المثلدة أو المؤلمة بالنفس، حيث نجد

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع، مصدر سابق: ج ٢، ص ١٧٨.

أنّ الصور المرآتية لا تقوم في المرأة، بل المرأة مظهر لتلك الصور، لكن بضرب من التأثير لا التأثير، إذ المرأة لا تفعل الصورة المرآتية.

وهنا لابدّ من الإشارة إلى المراد بالمرأة التي يتكرّر ذكرها في مثل هذه الأبحاث كثيراً، إذ «ينبغي أن يعلم أنّ المرأة في المصطلحات الفلسفية غيرها في اصطلاح السوق». المرأة في سوق باعة المرايا: عبارة عن الرئيق والزجاج والإطار الذي يشملها، أمّا المرأة في البيان الدقيق: فهي نفس الصورة التي تكون وسيلة رؤية صاحب الصورة. أمّا الطول والعرض أو الرئيق والزجاج فأيّ منها ليس مرآة واقعية بل جميعها مرايا بالقوّة.

المرأة بالفعل هي نفس ما (به ينظر)، أي: نفس ذلك الشيء الذي بواسطته ينظر الإنسان إلى نفسه، وذلك نفس الصورة.

وفي علم الأصول أيضاً، حيث يضرب المحققون من الأصوليين الصورة المرآتية مثلاً لتبيين المعاني الحرفيّة، فهم يعلمون أنه ليس المقصود من المرأة ذلك الرئيق أو الزجاج، بل نفس الصورة الظاهرة في الواقع، فإنّ الصورة المرآتية ليست تركيباً من شيئين منفصلين هما: الصورة والمرأة، بل إضافة الصورة إلى المرأة هي نظير إضافة النوع إلى الذات في عبارة (النوع الذاتي)، إذ إنّ (الذاتي) في هذه العبارة ليس بمعنى الذاتي المنسوب إلى النوع، بل إنّ النوع نفسه تمام الذات، وفي الصورة المرآتية أيضاً ليست الصورة شيئاً منفصلاً عن المرأة بل هي عينها^(١).

(١) انظر: نظرية المعرفة في القرآن، تأليف: آية الله الشيخ جوادی آملی، ترجمة: دار الإسراء للتحقيق والنشر، الطبعة الثانية، ١٤٢٨ هـ: ص ٢٢٣.

النص الرابع عشر

تأييد وتذكرة

وممّا يؤيّد ما ذكرناه من بطلان تعلق التفوس بعد الموت بجرائم فلكيٌّ أو عنصريٌّ، وينور ما قررناه من أنّ الصورة الآخرية التي بها نعيم السعادة وجحيم الأشقياء، ليست هي التي انطبعت في جرم فلكيٌّ أو غير فلكيٌّ، بل هي صور معلقة موجودة للنفس من النفس في صقع آخر مرتبطة بأعمال وأفعال حدثت^(١) عنها في دار الدُّنيا، وأثرت في ذاتها أخلاقاً وملكات مستتبعة لتلك الصور المعلقة، هو ما قاله قدوة المكاففين محيي الدين العربي^(٢): «عليك أن تعلم أن البرزخ الذي تكون الأرواح فيه بعد المفارقة من النشأة الدنياوية هو غير البرزخ الذي بين الأرواح المجردة والأجسام؛ لأن [مراتب] تزلّات الوجود وعارضاته دورية، والمرتبة التي قبل النشأة الدنياوية هي مراتب^(٣) التزلّات ولها الأولية، والتي بعدها من مراتب المعارج لها الآخرية^(٤). وأيضاً: [الصورة] التي تلحق الأرواح في البرزخ الأخير إنما هي

(١) في بعض النسخ: صدرت.

(٢) هذه العبارة ليست لابن عربي، بل للقىصري شارح فصوص الحكم. وفي (المبدأ والمعاد) أورد عبارة أخرى؛ قال: «هو ما صرّح به قدوة المكاففين من العرفاء قدّس سرّه». بل صرّح في بعض النسخ: آنَّهُ الشّيخ العارف القىصري.

(٣) في بعض النسخ: من مراتب.

(٤) في بعض النسخ: الآخرية.

صور الأعمال ونتيجة الأفعال السابقة في الدنيا^(١)، بخلاف صور البرزخ الأول، فلا يكون أحدهما عين الآخر، لكنهما يشتراكان في كونهما عالماً روحانياً وجوهراً نورانياً غير ماديّ^(٢) انتهى.

ويؤيده^(٣) أيضاً ما قد صرّح به في الفتوحات أيضاً في الباب الحادي والعشرين وثلاثة^(٤): من أنّ هذا البرزخ غير الأول، ويسمى الأول بالغيب الإلهي، والثاني بالغيب المحتلي؛ لإمكان ظهور ما في الأول في الشهادة، وامتناع رجوع ما في الثاني إليها، إلا في الآخرة، وقليل من يكاشفه بخلاف الأول، ولذلك يشاهدُ كثيراً منها^(٥)، ويكافئه بالبرزخ الأول، فيعلم ما يراد أن يقع في العالم الدنيا من الحوادث، ولا يقدر على مكافحة أحوال الموتى^(٦).

وكذا قوله في الباب الثالث والستين منها، بعد تبيين ما يراه الإنسان في المرأة: «إلى مثل هذه الحقيقة يصلُ^(٧) الإنسان في نومه وبعد موته، فيرى الأعراض صوراً قائمةً بأنفسها^(٨) تناطبه ويخاطبها أجساداً حاملةً أرواحاً

(١) في بعض النسخ: الشأة الدنياوية.

(٢) شرح فصوص الحكم، المقدمة، داود القيصري، تحقيق: آية الله حسن حسن زادة الآمي، الناشر: بوستان كتاب، قم، الطبعة الأولى، ١٤٢٤ هـ: ص ١٠٢.

(٣) في بعض النسخ: ويؤيد هذا.

(٤) الفتوحات المكية، الشيخ محبي الدين بن عربي، دار صادر، الطبعة الأولى: ج ٣، ص ٧٨.

(٥) في بعض النسخ: متأ.

(٦) شرح فصوص الحكم، المقدمة، مصدر سابق: ص ١٠٢؛ راجع: الفتوحات المكية، مصدر سابق: ج ٣، ص ٧٨.

(٧) في بعض النسخ: يصير.

(٨) في بعض النسخ: بنفسها.

لا يشكُ فيها، والماكشُفُ يرى في يقظته ما يراه النائمُ في نومه والميّت بعد موته، كما يرى في الآخرة صورَ الأعمال [توزن] مع كونها أعراضًا، ويرى الموتَ ك بشَاً أملحَ، مع أنَّ الموتَ نسبَةٌ مفارقَةٌ عن اجتماع... ومن الناس من يدركُ هذا المتخيلَ بعينِ الحسّ، ومنهم من يدركُه بعينِ الخيالِ، أعني في حالِ اليقظةِ، وأمّا في النوم فبعينِ الخيالِ قطعاً^(١).

وقوله أيضًا: «فجميعُ ما يدركُه الإنسانُ بعد الموتِ في البرزخ من الأمور بعينِ الصورِ التي هو بها في الدنيا»^(٢).

وقوله أيضًا في آخرِ هذا البابِ: «وكلُّ إنسانٍ في البرزخ مرهونٌ بكسبه محبوسٌ في صورِ أعمالِه إلى أنْ يُبعثَ يومَ القيمةِ في النشأةِ الآخرة»^(٣).

(١) الفتوحات المكية، مصدر سابق: ج ١، ص ٤٠٣.

(٢) المصدر نفسه: ص ٣٠٧.

(٣) المصدر نفسه: ص ٣٠٧.

الشرح

محور هذا التأييد ومركزه هو التدليل على وجود نشأة ثانية وصقع آخر توجد فيه تلك الصور المثالية التي تلذُّ السعيد وتؤلم الشقيّ، والتي هي وليدة نفس كُلّ منها، وذلك بإعانة وإعداد ما قدّمه من أفعال وأعمال وملكات توجد في ذلك الصقع قائمة في نفسها، لا في جرم فلكيًّا كان ذلك الجرم أم غير فلكيًّا. والصقع هذا يسمّيه البعض بالبرزخ الصعودي، وهو النشأة التي تأوي إليها الأرواح بعد مفارقة نشأة الدُّنيا، وهو غير البرزخ النزولي الذي تتوسط نشأتي العقل والمادة. وللوقوف على أوجه الاختلاف بين البرزخين المذكورين، لا بأس بعرضها من خلال التالي:

البرزخ الصعودي

- هو الذي يلحق عالم المادة
- لا يلحق الأرواح فيه صور الأعمال
- يمكن ظهور ما فيه في عالم المادة
- فهو يسمى بالغيب الإمكانى
- القليل يكشف بما فيه

البرزخ النزولي

- هو الذي يسبق عالم المادة
 - صور الأعمال تلحق الأرواح فيه
 - لا يمكن رجوع ما فيه إلى عالم المادة فهو يسمى بالغيب المحالى
 - الكثير يكشف بما فيه
- ومن الفروق التي يمكن إضافتها أيضاً: أن البرزخ النزولي من لوازم ومظاهر الاسم الأول، بينما البرزخ الصعودي فهو محكوم بحكم الاسم الآخر، وبناءً على هذه المغایرة بين البرزخين يمكن القول بأنّ الجنة التي خرج منها آبونا آدم عليه السلام هي غير الجنة التي ستكون مصيرًا لأهل السعادة في الآخرة، وإلا للزم تحصيل الحاصل وتكرار التجلي، وكلّا هما من نوع^(١).

(١) شرح مقدمة القيصرى على فصوص الحكم، سيد جلال الدين آشتياىى، نشر: بوستان كتاب، قم، الطبعة الخامسة، ٢٠٠١ م: ص ٥١٤.

«وأيضاً: الأول: البرزخ النزوبي موطن أخذ العهد والميثاق بالإقرار بالربوبية وهو الذر الرابع، والبرزخ الأخير موطن صورة الوفاء بالعهد، وصورة نقض عهد المعبود. واعلم أنَّ عالم الصورة والمثل الشبحية المطابقة لهذه الصور الكونية المثبتة قبل هذا متفق عليه بين الإشراقيين والمشائين، أو العلم بالجزئيات الداثرة قبل وجودها بها أيضاً للحق بما هي من صنع العليم الحكيم مجمع عليه بينهم، إلا أنَّ تلك الصور قائمة بذواتها عند الإشراقيين، ولذا سموها المثل المعلقة، وقائمة بالأنفس المنطبعة الفلكية عند المشائين»^(١).

إشارات النص

ابن عربي

«محبِي الدِّين بن عربِي الحاتمي الطائي الأندلسي... ولد في الأندلس، ويُنتهي نسبه إلى حاتم الطائي، والذي يبدو أنه أمضى أكثر حياته في مكة والشام... ولا شك في أنَّ محبِي الدِّين الذي اشتهر بـ(ابن عربي) من أكبر العرفاء في الإسلام، فلم يبلغ شأوه أحدٌ من سبقه أو جاء بعده، ولذلك لقب أيضاً بالشيخ الأكبر... هذا، وقد عاش جميع العرفاء مِنْ جاء بعد ابن عربي على فتات مائته، ومضافاً إلى ذلك فقد كان ابن عربي أُعجوبة زمانه، حتى تضاربت الآراء فيه، فرفعه البعض إلى درجات الأولياء الكاملين، ووُجده قطباً من الأقطاب، بينما خفضه آخرون، وهبطوا به إلى حضيض التكفير ونعتوه بألقاب، من قبيل: ميت الدين، وماحِي الدين.

وقد كان صدر المتألهين الفيلسوف الكبير ونابغة الإسلام العظيم يجلّه ويحترمه كثيراً ويفضله على الفارابي وابن سينا.

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع، مصدر سابق: ج ٩، ص ٤٥، حاشية ٢.

وقد بلغت مؤلفات محيي الدين أكثر من مئتي كتاب، وتم طبع الكثير منها، وربما طبعت جميع كتبه الموجودة نسخها، والتي يبلغ عددها حوالي ثلاثين كتاباً أهمّها الفتوحات المكية، وهو كتاب كبير جدّاً، بل هو في الواقع دائرة معارف في العرفان، وكتاب فصوص الحكم، وهو برغم صغر حجمه من أدق النصوص العرفانية وأعمقها، وقد كُتب عليه شروح كثيرة...^(١)، حيث ذكر بعض أهل التحقيق^(٢) أنه كُتب حول هذا الكتاب (١١٢) شرحاً بالعربية والفارسية والتركية، والبعض منها محفوظ في المكاتب المهمة، حيث توجد بعض النسخ منحصرة بفرد.

توفي الشيخ في الثامن والعشرين من ربيع الثاني عام ٦٣٨ ودُفن في سفح جبل قاسيون في دمشق التي أُلف فيها «فصوص الحكم»، وله قبر معروف يزار.

لقد كان الشيخ شاعراً، وله ديوان مطبوع باسم «ترجمان الأسواق»، ومن جملة أشعاره التي لها مساس في ما نحن فيه هذه الآيات الموجودة في كتاب الفتوحات، في أول الباب الثالث والستين:

مراتب بربخيات لها سور
قبل الماءات عليه اليوم فاعتبر
تبدي العجائب لا تبقى ولا تذر
فيها الدلائل، والإعجاز وال عبر
الشرع جاء به والعقل والنظر^(٣)

بين القيامة والدنيا الذي نظر
تحوي على حكم ما قد كان صاحبها
لها على الكل إقدام وسلطنة
فيها العلوم، وفيها كل قاصمة
كأن سلطانها إن كنت تعقلها

(١) مدخل إلى العلوم الإسلامية، الأستاذ الشهيد مرتضى المطهري، ترجمة: حسن علي الهاشمي، مراجعة: عبد الجبار الرفاعي، السيد على مطر، نشر: دار الكتاب الإسلامي، الطبعة الثالثة، ١٤٢٧ هـ: ص ٩٠ - ٩١.

(٢) شرح مقدمة القيصرى للأشتيني، مصدر سابق: ص ٢٣.

(٣) الفتوحات المكية، مصدر سابق: ج ١، ص ٣٠٤.

التنزّلات والمعارج دورية

لما أجرى المصنف الكلام في الفروق ما بين البر ZXIN النزولي والآخر الصعודי، ذكر دليلاً للمغایرة بينهما، وهو من كلام الفتوحات: «عليك أن تعلم أنَّ البر ZXIN الذي تكون الأرواح فيه بعد المفارقة... هو غير الذي بين الأرواح المجردة والأجسام؛ لأنَّ تنزّلات الوجود ومعارجه دورية...» وهو ما يمكن عرضه من خلال القياس التالي:

تنزّلات الوجود ومعارجه دورية

الأمور الدورية متغيرة

.: تنزّلات الوجود ومعارجه متغيرة

ثم نأخذ النتيجة لتكون كبرى في القياس التالي:

تنزّلات الوجود ومعارجه متغيرة

البر ZXIN المذكوران تنزّلات ومعارج للوجود

.: البر ZXIN المذكوران متغيران

ما يحتاج إلى توضيح من المقدّمات المذكورة في القياسين السابقين إنما هو صغرى القياس الأول «... العرفاء يذهبون قبل كل شيء إلى أصل يبيّنونه بهذه الكلمات: (النهايات هي الرجوع إلى البدايات)، وبديهي أنَّ العودة من النهاية إلى البداية لا تخلو من فرضين:

الأول: أن يتحرّك الشيء على خط مستقيم ليعود أدراجه - بعد أن يبلغ نقطة معينة - على نفس الخط إلى نقطة المبدأ، وقد ثبت في الفلسفة أنَّ هذه الحركة تستلزم سكوناً وإن لم يكن محسوساً، مضافاً إلى أنها تستلزم حركتين متضادتين ومتعاكستين.

الآخر: أن يتحرّك الشيء على خطٍ منحنٍ تتساوى أبعاد فواصله مع نقطة معينة، بأن تكون الحركة على محيط دائرة، وبديهي على هذا الفرض أنَّ الشيء سيتهي لمحالة إلى مبدئه، كما أنَّ هذا الشيء المتحرك على قوس الدائرة سيبلغ أثناء

مسيرته نقطة هي أبعد النقاط عن المبدأ، وهي النقطة التي يربطها بالمبأّ قطر الدائرة، وأن ذلك الشيء ما إن يبلغ تلك النقطة حتى يبدأ مسيرته إلى المبدأ بلا تخلّل سكون أو توقف... ويصطلاح العرفاء على الحركة من نقطة المبدأ إلى أبعد نقطة عنها في الدائرة بـ(قوس النزول)، ويصطاحون على الحركة من أبعد نقطة في الدائرة إلى نقطة المبدأ بـ(قوس الصعود). ويعبر الفلاسفة عن الحركة في قوس النزول بأصل العلية، ويعبر عنها العرفاء بأصل التجلي...»^(١).

(١) مدخل إلى العلوم الإسلامية، مصدر سابق: ص ١٠٣ - ١٠٤.

الفصل الرابع^(١)

في تتمة الاستبصار لهذا الباب
من جهة كيفية نسبة النفس إلى البدن
والإشارات إلى الموت الطبيعي وأجله
والفرق بينه وبين الأجل الاخترامي

(١) عرض المصنف لهذا البحث في: المبدأ والمعاد، مصدر سابق: ص ٣٥٣.

تمهيد

روح هذا الفصل هي أنّ البدن تابع للنفس، لا العكس، والتناصح يصيّر النفس تابعة غير متبوعة.

لقد تعرّض المصنف رحمه الله في البين إلى الأمور التالية جاءت موزّعة على نصوص خمسة:

الأول: إثبات أنّ النفس متبوعة للبدن لا تابعة.

الثاني: بيان الثمرة المترتبة على تابعية البدن للنفس، وحامليتها له.

الثالث: تذكرة فيها تبصرة، وفي التذكرة إشارة إلى الموت الفلسفى الذى يلازم الإنسان فى مسيرة كدحه الثابتة منذ أن وُجد على وجه هذه البسيطة، والتبصرة تنطوي على ضرورة العمل بما يقتضيه هذا الكدح الذى لا يهدأ.

الرابع: تشبيه حاملية النفس للبدن بالسفينة، وهو يريد تقريب الأمر المعقول بمثال محسوس.

الخامس: عقد مقارنة ما بين الموت الطبيعي والأخر الاخترامي.

النص الأول

النفس حاملة للبدن

اعلم أنّ النفس حاملة^(١) للبدن لا البدن حامل لها، كما ظنَّه أكثرُ الخلق، حيث قرع أسماعهم من أنها من زينة العناصر وصفوة الطبائع، وظنوا أيضًا أنّ النفس تحصل من الجسم، وأنّها بقوّة الغذاء، وتضعف بضعفه. وليس كما توهّموه، إنما النفس تحصل الجسم وتكونُ، وهي الذاهبة به إلى الجهات المختلفة، وهي معه ومع قواه وأعضائه، تدبره حينما أرادت، وتذهب به حينما شاءت، من هبوط إلى أسفل أو صعود إلى فوق، بحيث يمكنها مع كثافة البدن وثقيله. فمما أرادت صعوده تصيره^(٢) صاعداً، ويتبدل ثقله خفّة، وإذا أرادت هبوطه يهبط، وتبدل خفتُه ثقلًا.

وإنما الطلوع إلى عالم السماء وجنة الأرواح والسعادة والمنزل الأعلى، فلا يمكنها أن ترق^(٣) إلى هناك بهذه الجهة الكثيفية، بل بيدن نوريًّا من جنس تلك الدار، إذا تخلصت من هذه البنية المظلمة، كما أنّ الطلوع إلى جنة المقربين وصفع الكاملين، من الصور المفارقة [العقلية] والمُثل الإلّاطونية النوريّة، لا يتيسّر لها إلا إذا انفصلت عن علوق الأبعاد والأجرام، وانقطعت عن الأمثال والأشباح، وتجردت عن الكونين، ورفضت العالمين.

(١) في بعض النسخ: حالة.

(٢) في بعض النسخ: تصير.

(٣) في بعض النسخ: تترقى.

الشرح

لم يكتف المصنف رحمة الله بها تقدّم من أدلة وحجج تمّ من خلالها إبطال دعوى التناسخ، بل أراد أن يوغّل أكثر، ومن خلال طريق آخر، غير الطرق التي سلكها سابقاً للوصول إلى ذلك الإبطال.

الطريق التي سلكها المصنف هاهنا - أي في هذا الفصل - هي طريق بيان تابعية البدن للنفس لا العكس. والذي يعين إلى حدّ ما على الذهاب إلى مذهب التناسخ هو الفهم الخاطئ للعلاقة القائمة ما بين النفس والبدن، حيث يصور أنّ النفس تابعة للبدن، ولا حول ولا قوّة لها إلّا بالبدن، وأنّ البدن محور تدور حوله النفس، تضعف إذا ضعف، وتقوى إذا ما قوى. وما درى أصحاب هذا التصور أنّهم أبعد ما يكونون عن جادة الصواب وصراط الحقيقة، وإنّما النفس بالنسبة لبدنها هي مظهر الحيّ القيوم، الذي إن أخذته سنة أو نوم وغفلة حقيقة عنه وانقطاع تامّ، وقع جثة هامدة لا حراك فيه، ولا موضع فيه لحياة. وإذا تنورت ألق بنورها عليه، فأصبح لطيفاً خفيفاً، وإذا اظلمت صيرّته غليظاً كثيفاً، يسايرها حيثما سارت، ويسايعها ألى توجّهها، يناسبها في الدرجات التي ترقى إليها، وكذلك في الدرجات، فإذا يمّمت شطر عالم السماء وجنة الأرواح فهو بدن نوريّ من جنس ذلك العالم، وهو بدن ظلّاني جهنميّ إذا باهت بغضب الله المتقم الجبار.

إذا كان الأمر كذلك - وهو كذلك - فلا تناسخ في البين، وذلك لأنّه يقتضي أن تتبع النفس البدن، وقد سمعت - وهو ما أُقيم عليه البرهان - أنّ هذا غير متيسّر، بل النفس هي المتبوعة والقطب الذي يدور حوله البدن.

إشارات النص

تابعية البدن للنفس

قال المصنف رحمه الله: «... وَمَا يُجِبُ أَنْ يُعْلَمَ أَنَّ الْإِنْسَانَ هَا هَا مَجْمُوعَ النَّفْسِ وَالْبَدْنِ، وَهُمَا مَعَ اخْتِلَافِهِمَا فِي الْمَنْزِلَةِ مُوْجَدَانِ بِوْجُودِ وَاحِدٍ، فَكَائِنُهُمَا شَيْءٌ وَاحِدٌ ذُو طَرْفَيْنِ، أَحَدُهُمَا مُتَبَدِّلٌ دَاثِرٌ فَانٌ وَهُوَ كَالْفَرْعُ، وَالآخَرُ ثَابِتٌ بِاِقٍ وَهُوَ كَالْأَصْلِ، وَكُلُّمَا كَمَلَتِ النَّفْسُ فِي وَجُودِهَا صَارَ الْبَدْنُ أَصْفَى وَأَطْفَلُ، وَصَارَ أَشَدَّ اِتَّصَالًا بِالنَّفْسِ، وَصَارَ الْاِتَّحَادُ بَيْنَهُمَا أَقْوَى وَأَشَدَّ، حَتَّى إِذَا وَقَعَ الْوِجْدُونُ الْعُقْلِيُّ صَارَا شَيْئًا وَاحِدًا بِلَا مُغَايِرَةً...»^(١)، وَبِالْتَّالِي فَإِذَا عَرَّفْتَ الْإِنْسَانَ «بِالْأَجْزَاءِ الْعُقْلِيَّةِ فَالْتَّعْرِيفُ التَّامُ لَهُ هُوَ الْحَيْوَانُ النَّاطِقُ، لَا الْحَيْوَانُ فَقْطُ وَلَا النَّاطِقُ فَقْطُ، كَذَلِكَ إِذَا عَرَّفْتَهُ بِالْأَجْزَاءِ الْخَارِجِيَّةِ فَالْتَّعْرِيفُ التَّامُ أَنَّهُ نَفْسٌ، وَبِدْنٌ. نَعَمْ الْإِنْسَانُ الْمَلْكُوتِيُّ هُوَ النَّفْسُ، وَالْإِنْسَانُ الْبَشَرِيُّ الطَّبِيعِيُّ هُوَ الْبَدْنُ، وَأَمَّا الْإِنْسَانُ التَّامُ فَهُوَ الْمَجْمُوعُ...»^(٢).

وَلَا شَكَّ أَنَّ الْإِنْسَانُ الْبَشَرِيُّ الطَّبِيعِيُّ فَرْعُ الْإِنْسَانِ الْمَلْكُوتِيُّ، وَذَلِكَ لِأَنَّهُ مَظَهُرُهُ لَهُ، بَلْ يُمْكِنُ الرَّزْعُمُ أَنَّ الْاحْتِيَاجَ مَا بَيْنَ النَّفْسِ وَالْبَدْنِ مُتَبَادِلٌ، وَلَكِنْ بِشَكْلٍ لَا دُورَ فِيهِ، حِيثُ إِنَّ «النَّفُوسَ بِحَسْبِ ذَاتِهَا مُتَقَدِّمَةٌ عَلَى الْأَبْدَانِ ضَرِبًا مِنَ الْتَّقْدِيمِ»، وَهِيَ الْمُخَصَّصَةُ لِلْأَبْدَانِ بِهِيَاتِهَا وَأَشْكَالِهَا وَأَعْصَانِهَا الَّتِي تَنَاسِبُ مَعَانِيهَا وَصَفَاتِهَا الْذَّاتِيَّةِ وَفَصُولُهَا الْمُنْوَعَةِ لِتَكُونُ مَظَهُرًا لِحَقَائِقِهَا وَمُوضِوعًا لِأَفْاعِيلِهَا، وَقَابِلَةً لِأَعْمَالِهَا الَّتِي بِهَا يَنْجُرُ كَمَالُهَا مِنَ الْقُوَّةِ إِلَى الْفَعْلِ. فَالْأَبْدَانُ تَابِعَةٌ فِي الْوِجْدُونِ لِلْأَرْوَاحِ بِالذَّاتِ وَلَا يُنْسِيُ الْعَكْسُ، وَإِنْ كَانَتْ^(٣) هِيَ أَيْضًا مُفْتَقِرَةً إِلَيْهَا فِي طَلْبِ

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع، مصدر سابق: ص ٩٨.

(٢) المصدر نفسه، حاشية ١.

(٣) الأرواح.

الكمال وظهور الأفعال»^(١).

إذن فالأبدان تابعة للنفوس على مستوى وجودها وكماها الأول، وهو من مفردات ما يذكر للنفس من تعريف:

كمال أول لجسم آلي نفس ترى بالدرك والأفعال^(٢)

وأمّا احتياج النفس إلى الأبدان ففي تحصيلها كما لاتها الثانوية، وبالتالي فلا دور في هذا الاحتياج، حيث تكمن حاجة الأبدان إلى النفوس في شيء هو غير الشيء الذي تحتاجه النفوس من الأبدان.

إثارة

علمت أنّ البدن تابع للنفس في وجوده، ومن المعلوم أنّ النفس ذات حركة جوهريّة، وعلمت أنّ الحركة الجوهريّة ذات منحى اشتادي، وكذلك علمت أنّ الاشتداد تارةً يكون في الدرجات وأخرى في الدركات، إذن فالأبدان بناءً على هذه التابعية متفاوتة في الدرجات الوجوديّة، وإذا تفاوتت كذلك لا يمكن الحكم عليها بنفس الأحكام، وذلك لأنّ للدرجات أحكامها الخاصة، وإلا فالتفاوت في الدرجات وعدمه سواء، وبالتالي فإنّ قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُم﴾ (الكهف: ١١٠) هل المثلية فيه مطلقة وأنّها حتّى على مستوى الدرجة، أم هي مثليّة على مستوى أصل البشرية؟ والله درُّ أبي الطيب حين قال:

فَإِنْ تَقْرِنَ النَّاسَ وَأَنْتَ مِنْهُمْ فَإِنَّ الْمَسْكَ بَعْضُ دَمِ الْغَزَالِ^(٣)

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع، مصدر سابق: ص ٢٥٣ - ٢٥٤.

(٢) شرح المنظومة، مصدر سابق: قسم الحكم، ج ٥، ص ١٥

(٣) نهاية الأربع في فنون الأدب، مصدر سابق: ج ٧، ص ٤٧.

النص الثاني

الغرض من حاملية النفس للبدن

والغرض من هذا الكلام أنّ النفس لترقيها إلى هذه المعارض أجيلاً من أن تتبع البدن في وجودها، بل البدن من توابع وجودها في بعض المراتب السفلية.

وبهذا الأصل ينسخ مذهب التناسخ، ومذهب من يرى أنّ منشأ انقطاع النفس عن هذا البدن بالموت الطبيعي هو انتهاء قوة البدن، ونفاد حرارته الغريزية، وكلّ آليته، وتعطل نظامه، [وتزلل أركانه، وخراب دكّانه] كما ظنه الجمّهور من الأطباء والطبيعيين أنّ انقطاعها من البدن لا خلل البنية وفساد المزاج، بل الحقّ أنّ النفس تنفصل عن البدن بسبب استقلالها في الوجود على التدريج، وتنقطع شيئاً فشيئاً من هذه النشأة الطبيعية إلى نشأة ثانية؛ لما مرّ من إثبات الحركة الذاتية للوجود في الجوادر المتعلقة بالمواد الهيولانية.

فالنفس تتحول في ذاتها من طور إلى طور، وتشتدد في تجوهاتها من ضعف إلى قوّة. كلّما قويت النفس، وقلّت إفاضة القوّة منها على البدن؛ لأنصارافها عنه إلى جانب آخر، ضعف البدن وقواه، ونقص وذيل ذبولاً طبيعياً حتّى إذا بلغت غايتها في الجوهر^(١) وبلغها من الاستقلال، ينقطع عنها تعلقها بالبدن بالكلية، وتدبرها إليها، وإفاضتها عليه،

(١) في بعض النسخ: التجوهر.

فعرض موْتُ الْبَدْنِ، وَهَذَا هُوَ الْأَجْلُ الطَّبِيعِيُّ، دُونَ الْأَجْلِ الْاَخْتَرَامِيِّ
الَّذِي بِسَبِّبِ الْقَوَاطِعِ الْإِتْفَاقِيَّةِ.

فَمِنْشَأُ ذَبْولِ الْبَدْنِ بَعْدَ سَنِّ الْوَقْفِ إِلَى أَنْ يَهْرَمَ ثُمَّ يَعْرُضُ الموْتَ، هُوَ
تَحَوَّلَاتُ النَّفْسِ بِحَسْبِ مَرَاتِبِهَا وَقَرَبِهَا^(١) إِلَى النَّشَأَةِ الثَّانِيَةِ الَّتِي هِي نَشَأَةُ
تَوْحِيدِهَا وَانْفَرَادِهَا عَنْ هَذَا الْبَدْنِ الطَّبِيعِيِّ، وَانْفَصَالِهَا عَنْ هَذِهِ الدَّارِ
وَاسْتِقْلَالِهَا فِي الْوُجُودِ، وَهَذِهِ الْحَالَاتُ الْبَدْنِيَّةُ الْمَشَاهِدَةُ مِنَ الْإِنْسَانِ، مِنْ
الْطَّفُولِيَّةِ وَالشَّابِيِّ وَالشَّيْبِ وَالْهَرَمِ وَالموْتِ، كُلُّهَا تَابِعَةٌ لِمَا بَحْذَائِهَا مِنْ
حَالَاتِ النَّفْسِ فِي الْقُوَّةِ وَالْفَعْلِ وَالشَّدَّةِ وَالْعَسْفِ عَلَى التَّعَاكِسِ. فَكُلُّمَا
حَصَلَتْ لِلنَّفْسِ قُوَّةً وَتَحَصَّلَ حَصْلَ لِلْبَدْنِ وَهُنْ وَعْجَزُ، إِلَى أَنْ تَقُومَ
النَّفْسُ بِذَاتِهَا، وَيَهْلِكَ الْبَدْنُ [بَارِتَحَالَهَا]، فَإِنْ تَحَالَهَا يَوْجُبُ خَرَابَ الْبَيْتِ،
لَا أَنَّ خَرَابَ الْبَيْتِ يَوْجُبُ ارْتَحَالَهَا، فَمَا قِيلَ فِي الْفُرْسِ نَظَمًا:

جان قصد رحيل کرد گفتم که مرو
گفتا چه کنم خانه فرو می آید^(٢)

إِنَّمَا يَصْدُقُ فِي الموْتِ الْاَخْتَرَامِيِّ لَا الطَّبِيعِيِّ.

وَبِالْجَملَةِ: أَكْثُرُ الْقَوْمِ لَمْ يَتَفَطَّنُوا فِي النَّفْسِ بِهَذِهِ الْحَرْكَةِ
الرَّجُوعِيَّةِ، وَهِيَ السَّفَرُ إِلَى اللَّهِ، الَّذِي أَثْبَتَنَا فِي أَكْثَرِ الْمُوْجُودَاتِ، ذَكَرُوا
وَجْوهًاً غَيْرَ سَدِيدَةٍ فِي حِكْمَةِ الموْتِ.

(١) فِي بَعْضِ النَّسْخِ: مَرَاتِبِ قَرَبِهَا.

(٢) تَرْجِمَتْهُ بِالْمَعْنَى شِعْرًا:

قد نوى الروح فرقة. قلت: مهلاً
قال: آنني، والبيت أودى انهياراً

وفي ما تبناه تظهر المناسبة في إطلاق لفظ (ال الطبيعي) على هذا الموت دون ما ذكروه.

وقد سبق أيضاً أنَّ الذي يبنِيَا لا ينافي الشقاوة الثابتة لطائفة من النفوس وتعذبُهم في الآخرة بالجحيم والتَّيَاران وغضِّبِ الرحمن، وسائرِ ما سيجري عليهم جزاءً لأعمالِهم، وتبعاتٍ لأفعالِهم، ونتائجٍ لأخلاقيِّهم وملِكَاتِهم السيئة واعتقاداتِهم الرديئة الفاسدة، كما سينكشفُ لك زيادةً الانكشاف.

وإذا تحقَّقَ ما ذكرناه في الموتِ الطبيعي وأنَّ منشأه توجُّهٌ جبليٌّ إلى جانبِ الآخرة والقُرْبِ من اللهِ تعالى، ظهرَ وتبينَ بطلانُ التناخ مطلقاً بجميع أقسامِه، واستحالَةُ تعلُّقِ النفس - بعد موتي بدنها العنصريِّ سواءً كان بالأجل الاختراميِّ أو بغيرِه - ببدنٍ طبيعيٍّ آخرَ، وانتقالُها من بدني إلى [بدني] آخرَ، إذ لو انتقلت من بدني وتعلقتُ باخرَ لكان تعلقُها به عند أولِ تكونِه [حقٌّ] حين كونه نطفة حيوانٍ أو جنينٍ في رحمِه، كما اعترفوا به، فيلزمُ - على ما أصلنا من البيان - الخلفُ من عدم التطابقِ التعاكسيِّ بين مراتبِ استكمالاتِ النفيس والبدنِ، على الوجه المذكور.

الشرح

المحوريّة التي تجسّدّها النفس بالنسبة للبدن لها آثار عدّة، أشار المصنّف رحمه الله إلى اثنين منها، هما: بطلان التناصح، وبدأ انقطاع النفس عن البدن.

أمّا الأوّل فقد تم الكلام فيه في النصّ السابق، حيث إنّ المحوريّة المدعاة للنفس تمنع من أن تبقى النفس أسيرة الأبدان، تنتقل من واحد لآخر.

وأمّا الثاني فإنّ المحوريّة هذه تقضي أن يكون منشأً ومبدأ ترك النفس لبدنها وانقطاعه عنه بالموت الطبيعي إنّها هو النفس التي لا تنفك عن الحركة الذاتيّة التي تزيدّها قوّة بعد أخرى، وتكتسبها شدّة بعد شدّة، إلى أن تبلغ مرحلة من الشدّة والقوّة بحيث لا يبقى مجال للبدن، ولا طاقة على تحملها، ولا تراه النفس أهلاً لمواكبة مسيرتها التي لا تهدأ، لذلك يصبح حملاً ثقيلاً، يعيق ولا يعين، فلذلك تتركه النفس متّجهةً الوجهة التي تناسب ما كسبته من معارف وملكات.

إذن فالموت الطبيعي عبارة عن إعراض النفس عن البدن بالكلّية، فيبقى بلا مدّبر وبلا مصدر للحياة، فيقع جثة هامدة، مثلها كمثل الكثير من الجحادات التي تنتشر حولنا.

وهذه النّظرة في بيان مبدأ الموت مغايرة لما يراه جمهور الأطباء، وكذلك الطبيعيون، حيث يذهب هؤلاء إلى أنّ سرّ الموت وسببه إنّها هو خراب البدن، وخراب البدن يرجع إلى عوامل عدّة، كانتها قوّته، ونفاد حرارته الغريزية، وكلال آلة، وتعطّل نظامه، فتراه يذوي ويضعف وتداعى أركانه، فتضطرّ النفس عندها لتركه والتخلّي عنه.

إذن هناك نظرتان لبيان سبب الموت وانقطاع النفس عن البدن:

١. ارتحال النفس يوجب خراب البدن وانقطاع العلقة.
٢. خراب البدن يوجب ارتحال النفس وانقطاع العلقة.

الأول هو الذي رأه المصنف، بينما الثاني رأه جمهور الأطباء، وكذلك الطبيعيون. والذى دعا أصحاب النظرة الثانية لتبني رأيهم المذكور هو عدم تفطّنهم والتفاتهم إلى الحركة الرجوعية والنزع الجبلي لكل الموجودات للعودة إلى المبدأ الذى جاءت منه، بل هي في حنين لا يهدأ، وشوق لا يخمد. فالكل شاء أم أبى سائر على صراط العودة إليه تعالى، والعود إليه تعالى ليس على شاكلة واحدة، حيث يعود كل إليه تعالى بحسب ما هو، وما لديه من مؤونة من معارف وملكات، وبالتالي فإن الموت الطبيعي حتمي فطري جبلي، ومن ثم لا معنى لبقاء النفس متعلقة بالأبدان، وذلك لأنّ فيه - أي في هذا البقاء - خلافاً لذلك التوجّه الجبلي الفطري، الذي لا يقف في طريقه القسر والاتفاق، وبهذا التوجّه الذي لا ريب فيه يتم زيادة البصيرة في بطلان التناسخ، لأنّه يحول دون ذلك التوجّه، ويجعل نفسه عقبة في طريق ذلك الرجوع الذى لا بد منه، بل الخير كل الخير في ذلك الرجوع إليه تعالى، لا إلى أبدان أخرى مظلمة.

إذا كان ذلك التوجّه - وهو كذلك - فلا مجال لجواز أيّ من أقسام التناسخ التي مررت عليها من خلال الأبحاث السابقة، سواء كان التناسخ والنقل بسبب الموت الطبيعي أم كان بسبب الاختراضي.

إشارات النص

الموت مرحلة من مراحل الكدح

«... الإنسان كلما كمل عقله، وازداد في عمره، وحصل له تجاربه التي كانت في قوّته، ازداد في بدنها وهنّا، وفي قواه كلاًّاً وضعفاً - لاستغنائه عنه شيئاً فشيئاً - فكلما ازداد الروح حيّاً في تحصيل الكمال ازداد البدن موتاً، إلى أن يحيا هذا كلاً، ويموت هذا كلاً، سواء كانت كمالاته مساعدة أو مشقة، فإنه كما تكون الحركة الذاتية في السعادة ويكون التكامل فيها، كذلك تكون في الشقاوة والازدياد فيها، على حسب ما غرّز في جبلة الروح.

فللإنسان حركة طبيعية ذاتية من لدن نشوئه ووجوده ومبادئه، إلى آخر بعثه ولقاء بارئه ومعاده، وإليها الإشارة بقوله عز وجل: ﴿يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادْحٌ إِلَى رَبِّكَ كَدْحًا فَمَلَاقِيهِ﴾ (الإنشقاق: ٦).

والموت والبعث متزلان من منازل هذا الطريق، لا بد من المرور عليهما لا محالة، ولا مفرّ منها، فهما ضروريان للإنسان: ﴿إِنَّمَا تَكُونُوا يُدْرِكُمُ الْمَوْتُ وَلَوْ كُنْتُمْ فِي بُرُوجٍ مُّشَيَّدَةٍ﴾ (النساء: ٧٨)، ﴿قُلْ إِنَّ الْمَوْتَ الَّذِي تَفِرُّونَ مِنْهُ فَإِنَّهُ مُلَاقِيكُمْ﴾ (الجمعة: ٨)، ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ﴾ (آل عمران: ١٨٥)، ﴿ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ تُبْعَثُونَ﴾ (المؤمنون: ١٦) ...

قيل: وما أشبه حال النفس الإنسانية في تقلّبها في أطوار الخلقة، ووقوعها من عالم الفطرة في مزابل الجھاں، ونسياحتها عالمها عند الهبوط إلى منازل الأرذال، إلى أن تصل إلى درجة العقل، بحال البذر في تقاليب الأطوار، إلى أن يبلغ مرتبة الشمار^(١).

فهرسة أبحاث الموت

هناك أبحاث عديدة يمكن عرضها في رحاب الموت، وهي رحاب جد واسعة، ولا تخلو تلك الأبحاث من فائدة، يجد الباحث أثراً لها على مستوى العلم والعمل؛ إذ لثقافة الموت الحقة مردود على عمل صاحبها، لذلك قالوا: «كفى بالموت واعظاً»^(٢).

في هذه الإشارة يراد عرض مواضيع عدّة تدور حول الموت الذي يعدّ وسيلة للوصول إلى الحياة الحقة، علىأمل التوسيع فيها من خلال إشارات لاحقة، والمواضيع هي:

١. حتمية الموت.
٢. خيرية الموت.
٣. أقسام الموت.
٤. كراهية الموت.

(١) عين اليقين، مصدر سابق: ص ١٠١٥ - ١٠١٦.

(٢) الكافي، مصدر سابق: ج ٣، ص ٦٨٢، الحديث ٢٨؛ سلسلة الأحاديث الضعيفة، مصدر سابق: ج ٢، ص ١، ح ٥٠٢.

النص الثالث

تذكرة فيها تبصرة^(١)

اعلم - أيها السالك إلى الله، الراغب إلى دار كرامته - بقوّة الحدس: أنك
قادُّ إلى ربِّك، صاعدُ إليه، مندُ يوم خلقت نطفةً في قرارِ مكينٍ،
ورُبِطْتُ بها نفسُك، تُنَقْلُ^(٢) من دون حال إلى حال أَكْمَل، ومن مرتبةٍ
هي أَنْقُصُ إلى مرتبةٍ هي أعلى وأَحْكَمُ، وإلى درجةٍ هي أَرْفَعُ وأَشَرْفُ، إلى
أن تلقى ربَّك وتشاهدَه، ويُوقِّيك حسابَك، ويوزن حسناتك أو
سيئاتك، فتبقى عنده، إِمَّا فرحةً مسرورة مخلدةً، أَبْدًا سرداً مع
النبيين والصدّيقين والشهداء والصالحين، وحسن أولئك رفيقاً^(٣)، وإِمَّا
محزونةً متأللةً خاسرةً مُعذبةً بنار الله الموقدة التي تطلُّ على الأَفْئِدَة^(٤)،
مع الكفارة والشياطين وال مجرة والمنافقين، فبئس القرىنُ.

ونحن قد بيّنا من قبلُ أنَّ جميعَ الْمَوْجُودَاتِ التي في هذا العالم في
السلوك إلى الله تعالى وهم لا يشعرون؛ لغلوظة حجابِهم، وترانيم
ظلماتهم، لكنَّ هذه الحركة الذاتية وهذا السير إلى الله تعالى في

(١) المبدأ والمعاد، مصدر سابق: ص ٣٥٦.

(٢) في بعض النسخ: تتنقلُ.

(٣) مقتبس من قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يُطِعِ اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَأُولَئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّنَ وَالصَّدِيقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ وَحَسْنَ أُولَئِكَ رَفِيقًا﴾ (النساء: ٦٩).

(٤) مقتبس من قوله تعالى: ﴿نَارُ اللَّهِ الْمُوْقَدَةُ * الَّتِي تَتَّلَعُ عَلَى الْأَفْئِدَةِ﴾ (الهمزة: ٧٦).

الإِنْسَانُ أَبْيَنُ وَأَظْهَرُ، سِيمَا فِي إِلَّا نَسَانٍ الْكَامِلُ الَّذِي يَقْطُعُ تَمَامَ هَذِهِ
الْقَوْسِ الصَّعُودِيَّةِ الَّتِي كَنْصَفَ دَائِرَةً مِنَ الْخَلْقِ إِلَى الْحَقِّ، [وَ] كَمَا
يَعْرُفُهُ أَهْلُ الْكَشْفِ وَالشَّهْوَدِ مِنَ الْعُلَمَاءِ الَّذِينَ لَمْ تَعْمَلْ أَبْصَارُهُم
الْبَاطِنِيَّةُ عَنْ إِدْرَاكِ حَقَائِقِ الْأَشْيَاءِ كَمَا هِيَ عَلَيْهَا، بِغَشَاوَةِ التَّقْلِيدِ
وَالْأَمْتَرَاءِ^(١)، وَحْجَبِ الْهَوَى وَالْدُّنْيَا، وَذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ^(٢).

(١) في بعض النسخ: الاقراء.

(٢) مقتبس من قوله تعالى: ﴿ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ﴾
(الجمعة: ٤).

الشرح

هذه التذكرة عبارة عن موعظة وأمر بمعرفة ونفي عن منكر، اعتماداً على ما تقدّم، حيث تم التنويه بالحركة الجلبلية والتوجّه الفطري إلى جانب الآخرة.

أمّا الأمر المعروف فهو الالتفات إلى هذه الحركة القهريّة، وذلك من أجل اختيار الوجهة التي تنتهي بصاحبها إلى السعادة والسرور، ومحاورة النبيين والصديقين والشهداء والصالحين، وحسن أولئك رفيقاً، وكذلك الابتعاد عمّا يؤدّي إلى الوجهة التي تلقى بصاحبها في الحسرة والشقاوة ومصاحبة الفجحة والمنافقين.

وأمّا النهي عن المنكر فهو في التحذير من الغفلة عن تلك الحركة التي لا تهدأ منذ اطلقتها الأولى، حيث يكون الإنسان نطفة في قرار مكين، حيث إنّ هذا الداء العضال - أي الغفلة - يحول دون اختيار الوجهة اللائقة، ودون اقتناص الفرص التي تمرّ مرّ السحاب. فإذا ما انكشف الغطاء وصار البصر حديداً رأى الإنسان الجريمة النكراء التي ارتكبها في حقّ نفسه، حيث فرّط وتلهّى، حتّى وجد نفسه تأكله الحسرة وتسحقه الندامة، ولات حين مندم.

والذى ألقى رداء الغفلة على هذا المسكين إنّما هي أعماله السيئة التي لم تزده إلا عمّيّ وغفلة عمّا يحييه حياة صرفة خالدة. ولا بدّ أن يكون معلوماً، بل واضحاً، أنّ الكلّ محكوم لهذه الحركة، والمراد بالكلّ هو موجودات هذا العالم، أي العالم الطبيعي، وإنّما فالعقل الكليّة لا مجال فيها للحركة، وذلك لأنّ كلّ ما يمكن لها بالإمكان العام موجود لها بالفعل، وبالتالي فلا توجد لها حالة متطرفة، ولكلّ منها مقام معلوم.

لكن لابدّ من التنويه - وهو ما سوف يأتي مفصلاً - من أنّ لكلّ موجود من موجودات عالم الإمكان - حتّى عالم الطبيعة - حسراً، لكنّ حسراً كُلّ بحسبه، وعودة كُلّ بحسبه أيضاً.

وكذلك لابد من التنويه والإشارة أيضاً إلى أن كلاً يعود كما بدأ، وبناءً على هذا فلا يقطع قوس الصعود إليه - تعالى - كاملاً إلا الإنسان الكامل، وذلك لأنّه بدأ أولاً ومن دون واسطة، فيكون ملقياً وواصلاً من دون واسطة أيضاً، بينما يبقى ما عداه دون ذلك بما يتناسب مع نقطة بدئه وانطلاقته الأولى.

إشارات النص الإنسان الكامل

«إنّ تعبير (الإنسان الكامل) لم يكن له وجود في الآداب الإسلامية حتى القرن السابع الهجري، ولكنّه اليوم مستعمل حتى في أوربا، وأول من استعمل هذا التعبير في عالم الإسلام بشأن الإنسان، وطرحه موضوعاً باسم الإنسان الكامل، هو العارف المعروف (محبي الدين العربي الأندلسي الطائي).

ومحبي الدين هذا هو أبو العرفان والتصوّف الإسلامي، أي إنّ جميع هؤلاء المتتصوّفة والعرفانيين الذين نعرفهم في جميع الملل الإسلامية بما فيهم الفرس والإيرانيون الذين ظهر ذو الشأن منهم من القرن السابع فما فوق... هم من تلامذة مدرسة محبي الدين...»^(١).

لقد اعنى أهل الله بهذه الحقيقة فائق العناية، حتى أنّ أبحاثهم في العرفان كانت تدور حول أمرين رئيسيين، هما: التوحيد والموحد.

أمّا التوحيد الذي يصرّون على الاعتقاد به والترويج له في دائرة مَنْ هو أهل، فهو يعني: أنّ الموجود الحقيقى منحصر به تعالى، وما سواه مرأى تحكى عن كمالاته، وليس وجوداتٍ في قباله، كما هو الحال عند أهل البحث والاستدلال، حيث يعتقدون بأنّ الموجودات عديدة، واحد منها واجب الوجود

(١) الإنسان الكامل، الأستاذ مرتضى مطهري، ترجمة: جعفر صادق الخليلي، مؤسسة البعثة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٠ هـ: ص ١١.

بالذات، وما سواه موجودات ممكنة. وقد زعم أصحاب هذا المعنى من التوحيد أنه لا يتوصل إليه إلا من خلال الرياضة والتصفيه، لا من خلال البحث والاستدلال العقلي الذي له مجال لا يتعده، وبهذا فقد استدلّ أهل المعرفة على حقيقة هذا الطريق للوصول إلى المعرف، بينما أهل الاستدلال والبحث اتخذوا من التوحيد المذكور دليلاً لإثبات بطلان ذلك الطريق، كيف وهو يؤدي إلى إنكار ما هو بديهيّ، وهو الكثرة التي نعايشها صباح مساء؟

وأمّا الموحّد فهو ذلك «الكون الجامع الحاصل للأمر الإلهي، وهو الإنسان الكامل، فإنه الجامع بين مظهرية الذات المطلقة وبين مظهرية الأسماء والصفات والأفعال، بما في نشأته الكلية من الجمعية والاعتدال وبما في مظاهرته من السعة والكمال، وهو الجامع أيضاً بين الحقائق الوجوبية ونسب الأسماء الإلهية وبين الحقائق الإمكانية والصفات الخلقية، فهو جامع بين مرتبتي الجمع والتفصيل، محيط بجموع ما في سلسلة الوجود، ليظهر فيه بحسبه، ويدرك ذاته حسب ما ذكرنا من الحقيقة الجامحة والجهة الكاملة»^(١).

وبهذا تمت الإشارة إلى مفad أمرin:

١ . ما هو الإنسان الكامل؟

٢ . هل هو، حيث تمّ بيان العلة العائمة لوجود مثل هذا الموجود، وهو ما أفاده الشيخ الأكبر في الفصّ الآدمي بقوله: «لما شاء الحق سبحانه من حيث أسمائه الحسنى التي لا يبلغها الإحصاء أن يرى أعيانها، وإن شئت قلت: أن يرى عينه في كون جامع يحصر الأمر كله، لكونه متّصفاً بالوجود، ويظهر به سرّه إليه، في أمر آخر، يكون له كالمرأة، فإنه تظهر له نفسه في صورة يعطيها المحل المسطوقة»،

(١) تمهيد القواعد: صائب الدين ابن تركة الاصفهاني، مع حواشى: آقا محمد رضا قمشه اى، وآقا ميرزا محمود قمي، مقدمة وتصحيح وتعليق: الأستاذ سيد جلال الدين آشتيايى، انتشارات بوستان كتاب، قم، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٢ م: ص ٣٢٦.

مَمْ لَمْ يَكُنْ يُظْهِرْ لَهُ مِنْ غَيْرِ وُجُودِ هَذَا الْمَحْلِ وَلَا تَجْلِيْهُ لَهُ»^(١).
وَلَا يَقُولُ حِينَئِذٍ: «يُلْزَمُ أَنْ يَكُونَ الْحَقُّ مُسْتَكْمِلاً بِغَيْرِهِ»، لِأَنَّ هَذَا الشَّيْءَ
الَّذِي لَهُ كَالْمَرَآةُ مِنْ جَمْلَةِ لَوَازِمِ ذَاتِهِ وَمَظَاهِرِهَا، التِّي هِيَ لَيْسَ غَيْرِهِ مُطْلَقاً، بَلْ
مِنْ وَجْهِ عَيْنِهِ وَمِنْ آخَرِ غَيْرِهِ...»^(٢)، وَلَهُ دَرِّ مَنْ قَالَ:

سَبَحَانَ مَنْ أَظْهَرَ نَاسُوتَهُ سَرَّ سَنَاءَ لَاهُوَتِهِ الشَّاقِبِ
فِي صُورَةِ الْأَكْلِ وَالشَّارِبِ

مبدأ الغفلة

الغفلة عن الحقائق الحقة والذهول عنها إنما هي وليدة عاملين اثنين:

- ١ . عامل نظريّ.
- ٢ . عامل عمليّ.

أمّا العامل النظري العلمي فهو عدم التصور والإدراك لذلك الشيء، وذلك
إما لنقصان في المدرك أو لمانع، كما يمنع التقليد الأعمى والتعصّب لفكرة من
النظر إلى أخرى.

وأمّا العملي فهو سوء السريرة والذنوب والمعاصي التي تحول دون الالتفات،
بل تدفع إلى الغفلة دفعاً.

(١) فصوص الحكم، للشيخ الأكبر ابن عربي، انتشارات الزهراء، الطبعة الثانية، ١٣٧٠ ش:
ص ٤٨، الفصل الآدمي.

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

النص الرابع

تمثيل

[إنّ] مثال البنية الإنسانية في هذا العالم مثال السفينة المحكمة الآلة في البحر بما فيها من القوى النفسانية والجنود العمالة فيها، المسخّرة بإذن الله، المرتبة في أمر هذه السفينة، المصلحة بحالها^(١)، فإن سفينته البدن لا يتيسّر السير بها إلى الجهات إلا بهبوب رياح الإرادات، فإذا سكنت الريح، وقف السفينة عن السير والجريان، [و] «بِسْمِ اللَّهِ مَجْرَاهَا وَمُرْسَاهَا» (هود: ٤١)، فكما إذا سكنت الريح - التي نسبتها إلى السفينة نسبة النفس إلى البدن - وقف السفينة قبل أن يتعطل شيء من أركانها، وتختل واحدة من آلاتها، كذلك جسد الإنسان وألاته، إذا فارقته النفس، لا يتهميأ له الحسُّ والحياة التي في مثالنا بمنزلة حركة السفينة، وإن لم يعد شيء من مواد البدن وألاته وأعضائه إلا ذهاب نفح الروح الذي بمنزلة ريح السفينة.

والبرهان حقّ أنّ الريح ليس من جوهر السفينة، بل حركتها تابعة لحركته، ولا السفينة حاملة للريح، بل الريح حاملها ومحركها بإذن الله، ومجراها باسم الله، ولا تقدر السفينة ومن عليها من الجنود والقوى المختلفة الراكبة عليها على استرجاع الريح بعد ذهابها بحيلة يعملونها، أو صنعة يصنعونها، كذلك الروح ونفحه ليس من جوهر

(١) في بعض النسخ: لحالها.

الجسِدِ، ولا الجسُدُ حاملُ الروحِ، ولا يقدرُ أحدٌ من القوى والكيفيّاتِ المراجيّةِ على استرجاعِ النفسِ إِذَا فارقتِ الجسَدَ.

فهذا مثالٌ أَنَّ حِيَاةَ الْبَدْنِ وَحْرَكَتَهُ تابعتان لِلنَفْسِ، لَا النَفْسُ تابعةٌ لَهُما، وَهُذَا^(١) بَطَلَ مذهبُ التناصحِ الَّذِي عبارةٌ عن استرجاعِ النفسِ وَنَقْلِهَا^(٢) إِلَى الْبَدْنِ بَعْدِ ذَهابِهَا عَنْهُ تَارِيَخًا أَخْرَى مِنْ جَهَةِ صَلْوَحِ مزاجِهِ وَاسْتِعْدَادِ مَادَّتِهِ؛ لَأَنَّ المزاجَ تابعٌ لِلنَفْسِ، كَمَا سَبَقَ مِنْ أَنَّهَا الْحَافِظَةُ لِلْمَزاجِ، الْجَامِعَةُ لِأَجْزَاءِ الْبَدْنِ، الْجَابِرَةُ لِعِنَاصِرِهِ عَلَى الْإِلْتِيَامِ، لَا النَفْسُ تابعةٌ لَهُ وَلِعِنَاصِرِهِ.

(١) في بعض النسخ: وبهذا.

(٢) في بعض النسخ: وتعلّقها.

الشرح

يمكن القول بأنّ المصنّف رحمه الله وإدراكاً منه لأهميّة إبطال التناسخ أراد أن يتسلّل الوسائل لبيان ذلك، فقد اعتمد هنا لتوضيح ذلك البطلان على المثال والتشبيه، حيث أراد تشبيه أمر معقول غير محسوس، وهو بطلان التناسخ، بأمر محسوس، وهو مثال السفينة، وأالية حركتها، التي تسخرها، وهذا ما يمكن عرضه وتوضيحه من خلال المخطط التالي:

المشبّه	المشبّه به
(البنية الإنسانية في هذا العالم)	(السفينة)
- تسير بنية الإنسان بهبوب رياح الإرادات، وتسكن بسكونها، ولا تتحرّك مع سلامة كل الأعضاء - جوهر النفس ليس من جوهر البدن وإنما البدن تابع في حركته لإرادة النفس - البدن غير حامل للنفس، وإنما العكس هو الصحيح	- تسير السفينة بهبوب الرياح الطبيعية وتسكن بسكونها، ولا تتحرّك حتى مع سلامة كلّ أجزائها ومعدّاتها - جوهر الريح ليس من جوهر السفينة وإنما حركتها تابعة لحركته - السفينة غير حاملة للريح، وإنما العكس هو الصحيح
- لا يمكن للأعضاء البدن ومزاجه إرجاع النفس فيما لو غادرته وتركته بالموت	- لا يمكن لعمل السفينة إرجاع الريح فيما لو خدمت وسكنت

إذن لا يمكن لبدن لا نفس فيه - كالبدن الذي يراد انتقال النفس إليه تناسخاً - أن يجعل نفساً ترتبط به، وذلك لأنّه تابع، والتابع لا تتمكنه تابعيته من أن ينهض بمثل هذه المهمّة، وإنّا فهو خلف كونه تابعاً.

إشارات النص

مفاد التمثيل ثانية

علمت أنَّ المصنَّف رحمه الله لم يدُخِر وسعاً في إبطال التناسخ الذي هو عبارة عن استرجاع النفس ونقلها إلى بدن بعد ذهابها عن بدنها الأوَّل، والذي يقوم بهذا الدور المفروض هو صلوح مزاج البدن واستعداد مادَّته، وقد علمت أيضًا - ومن خلال هذا النص - أنَّه أراد أن يقرِّب ذلك البطلان من خلال مثال ذكره، حيث بينَ من خلاله تابعية البدن للنفس، وأنَّه كما أنَّ السفينة التامة الكاملة لا تستطيع إرجاع الرياح بعد خمولها، فكذلك لا يمكن لبدن وإن صلح مزاجه وتمَّ استعداد مادَّته أن يجذب إليه نفساً بعد أن غادرت بدنها الأوَّل، وما ذلك إلَّا لأنَّه خلاف التابعية المذكورة.

وهذا ما يمكن توضيحه أكثر من خلال القياس الاستثنائي التالي:
لو كان التناسخ حقًاً وكانت النفس تابعة للمزاج، وبالتالي باطل فالمقدم مثله. أمَّا الملازمنة فواضحة، وإنما الذي يحتاج إلى بيان إنَّما هو بطلان اللازم، وهو بدوره متوقف على تعريف المزاج وتحقيق ماهيَّته.

«فنقول: إنَّ المزاج كيفيَّة ملموسة من جنس أوائل الملموسرات متوسَّطة بين الأربع الأوَّل^(١) توسِّطاً ما، متشابهة الأجزاء حتَّى أُمِّها بالقياس إلى الحرارة الشديدة برودة، وبالقياس إلى البرودة الشديدة حرارة، وبالقياس إلى البيوسة رطوبة، وبالقياس إلى الرطوبة يبوسة، وأُمِّها في الجسم ذي المزاج بحيث يكون ما وجد منها في كُلِّ جزء من أجزائه مثل ما وجد منها في الجزء الآخر، لا تفاوت بينها إلَّا في الموضوع ذاتاً ووصفاً، كما هو عند الجمهور أو وصفاً كما هو عندنا^(٢).»

(١) الأربع الأوَّل، أوائل الملموسرات هي: الحرارة، والبرودة، والبيوسة، والرطوبة.

(٢) عند المصنَّف رحمه الله.

وأمّا سبب إِنْيَتها فاعلاً وقابلاً، فالمشهور أنَّ العناصر إذا تصغرَّت وامتزجت وتماسَّت، وفعل كُلُّ منها في الآخر، انكسرت سورة كيفيَّاتها، فحصلت للجميع كيَّفِيَّةً متواسِطةً متشابهةً هي المزاج، مع انحفاظ صور العناصر المخالفة بحالها...»^(١)، ولا بد أن يعلم أنَّ المزاج الذي هو محلُّ الكلام هو المزاج الذي تقيمه النفس وتحقِّقه، وهو غير المزاج الذي هو علَّةً معدَّةً لفيضان نفس أو صورة جمادٍ على المادة المستعدَّة به^(٢)، وإلا لدار الأمر، وإنَّما النفس موقوفة على المزاج، أي: حدوث النفس موقوف على المزاج، وأمّا المزاج فمحظوظ موقوف على النفس، فإذا كان الأمر كذلك فالنتيجة ها هي من خلال القياس التالي:

الحافظ لشيء متبع له

النفس حافظة لمزاج البدن

. . . النفس متبوعة لمزاج البدن

ومزاج البدن تابع لها، والقول بالتباين يؤدِّي إلى تابعيَّة النفس للمزاج، وهو خلف حافظتيها له وأنَّها الجابرة لعناصر البدن على الالئام.

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع، مصدر سابق: ج ٥، ص ٣٢٠.

(٢) المصدر نفسه: ج ٨ ص ٤٦.

النص الخامس

الفرق بين الأجلين الطبيعي والآخرامي

وأما الفرق بين الأجل الطبيعي والآخرامي في مثال السفينة: هو أنك إذا علمت أن هلاك السفينة بما هي سفينة من جهتين: إما بفساد من جهة جرمها، أو انحلال تركيبها، فيدخلها الماء ويغرق ويهلك من فيها، إن غفلوا عنها، ولم يتداركوا بإصلاح حالتها، كهلاك الجسد وقواه من جهة غلبة إحدى الطيائع من تهاون صاحبه به، وغفلته عنه، فلا تبقى النفس معه إذا فسد مزاجه، وتعطل نظمه، وتعوجت نسبته، وانحرفت عن الاعتدال، وضعفت آثاره، كما لا يبقى الريح للسفينة بسبب اختلال آيتها، والريح موجودة في هبوبها، غير معدومة في الموضع الذي كان قبل هلاك السفينة، فتلك النفس باقية في معدنها، كبقاء الريح في أفقها وعالمها بعد تلف الجسم.

وأما الجهة الثانية، وهي^(١) بأن يكون هلاك السفينة بقوة الريح العاصفة الهاشة الواردة منها على السفينة ما ليس في وسعها وواسع آلاتها حمله، فتضعف الآلة، وتُكسر الأداة^(٢)؛ لضيق طاقتها عن حمل ما يرد عليها، كذلك النفس إذا قوي جوهُرها واستدَّت حرارتها الغريزية المبعثة عنها إلى البدن، ضعَّف البدن عن حملها، وانحلَّ تركيبها،

(١) في بعض النسخ: فهي.

(٢) في بعض النسخ: الإرادة.

وَجَفَّ^(١) الْأَلْتُهُ، وَفَنَيَتْ رَطْبَاتُهُ؛ لَا سِتْلَاءُ الْحَرَارَةِ، فَإِنَّ التَّحْقِيقَ عِنْدَنَا: أَنَّ الْحَرَارَةَ الْغَرِيزِيَّةَ فِي الْمَشَايِخِ أَكْثُرُ وَأَشَدُّ مِنْ حَرَارَةِ الشَّبَّانِ.
وَإِنَّمَا لَمْ يَظْهُرْ أَثْرُهَا فِيهِمْ لِقَلَّةِ الْحَامِلِ وَذِبْولِ الْمَادِّ، عَكَسَ مَا هُوَ
الْمَشْهُورُ مِنْ أَنَّ حَارَاتَهُمْ أَقْلُّ مِنْ حَرَارَةِ الشَّبَّانِ، وَكَذَا مَنْشَأُ عَرَوْضِ
الْمَوْتِ الْطَّبِيعِيِّ غَلَبَةُ الْحَرَارَةِ بِالذَّاتِ الْمَوْجِبَةِ لِإِفْنَاءِ الرَّطْبَةِ، الْمُؤَدِّي إِلَى
فَنَاءِ الْحَرَارَةِ عَنِ الْبَدْنِ بِالْعَرْضِ، فَيَقُولُ الْمَوْتُ ضَرُورَةً. فَعَرَوْضُ الْمَوْتِ
الْطَّبِيعِيِّ مِنْ بَابِ الْمُضْرُورَاتِ الْلَّازِمَةِ لِبَعْضِ الْغَایَاتِ الْذَّاتِيَّةِ، كَمَا
عَلِمْتَ فِي مِبَاحِثِ أَقْسَامِ الْعَلَةِ^(٢). وَالْغَايَةُ الْذَّاتِيَّةُ هَا هَا هَا هِيَ قُوَّةُ النَّفْسِ
وَكَمَاهَا، وَاشْتِدَادُ جَوْهِرِ الرُّوحِ، وَقُوَّةُ نَفْخِ الصُّورِ، الَّتِي نَظِيرُهَا فِي مَثَابِ
الْسَّفِينَةِ شَدَّةُ الْرِّيحِ الْعَاصِفَةِ عَلَيْهَا.

ثُمَّ لَا يَخْفَى عَلَيْكَ أَنَّ أَحْوَالَ سَكَّانِ هَذِهِ السَّفِينَةِ عِنْدَ هَذِهِ الْعَاصِفَةِ
الشَّدِيدَةِ لَا تَخْلُو عَنْ أَمْرَيْنِ:

فَإِنْ كَانَ مَنْ فِيهَا عَارِفِينَ بِمَوْجَبِ التَّقْدِيرِ الرِّبَّانِيِّ، اطْمَانَتْ نَفْوسُهُمْ،
وَسَلَّمُوا إِلَى رَبِّهِمْ قَبْلَ أَنْ يَنْكَشِفَ الْغَطَاءُ، وَارْتَحَلُوا مِنَ الدُّنْيَا، وَوَعَظَ
بَعْضُهُمْ بَعْضًا بِالصَّبْرِ وَقَلَّةِ الْجُزْعِ، وَشُوقِ الْاِرْتِحَالِ إِلَى دَارِ الْمَعَادِ، فَإِذَا
تَمَّ لَهُمُ الْعِلْمُ بِهَذِهِ السِّيَاسَةِ الْقَدِيرِيَّةِ وَالْحَكْمَةِ الْقَضَائِيَّةِ، وَالْعَمَلُ
بِمَوْجَبِ الْعُقْلِ وَالْإِيمَانِ، فَقَدْ اسْتَرَاحُوا مِنِ الْغُمَّ وَالْحُزْنِ، وَوَصَلُوا إِلَى
النَّعِيمِ الدَّائِمِ.

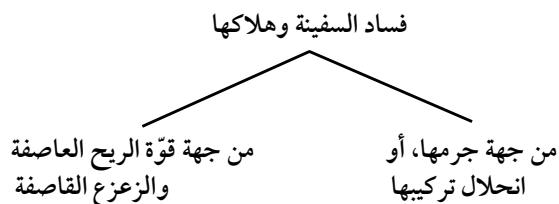
(١) في بعض النسخ: وَخَفَّتْ.

(٢) في بعض النسخ: العلل.

وإن كانوا غير عارفين بموجب التقدير الإلهي وأن كلَّ ما يفعله
الحكيمُ خيرٌ وصوابٌ، ولا مستمعين لحديث الانقياد والتسليم،
فجزاؤهم الجحيمُ، والحرمانُ من النعيم، والبعدُ عن رضوان اللهِ العلِيِّم
الحكيم.

الشرح

هاهنا مورد آخر لتعريف أمر غير محسوس بأخر محسوس، حيث أراد المصنف بيان الفرق بين الموت الطبيعي الذي يكون بسبب انصراف النفس عن البدن إلى جانب الآخرة، مما يورثه ضعفاً وذبولاً، فإذا ما بلغت النفس غايتها في الجوهر ومبلغها من الاستقلال، غادرت البدن، فيعرض الموت الذي يكون في هذه الظروف طبيعياً، وبين الموت الاخترامي الذي يقع بسبب الحوادث والقاطع الانفاقية، كالقتل وما شاكله. وقد استعمل السفينة أيضاً مثلاً لبيان الفرق بين ذينك الموتين، وهذا ما يمكن عرضه من خلال بيان المشبه به، وهو السفينة، فإن هلاكها من إحدى جهتين:



أما الجهة الأولى: إذا فسد جرم السفينة وهي في عباب المحيط، فإنّها ستكون عرضة لدخول الماء إلى أنحائها المختلفة، فإن تداركها من فيها من ركاب وبّارة نجت ونجوا، وإن غفلوا عنها غرقت وغرقوا. وكذلك حال البدن إذا عرضه عارض من علة أو مرض، فإن داراه صاحبه صحيح وتعافي، وإن تهاون وتowanىًّاً أمعنت العلة في أعضائه فتكاً وتنكيلًا، فتغادره النفس، ولا تنفعه بعدها، كما أنّ الرياح لا تنفع السفينة التي أهمل أهلها إصلاحها وتلقي ما أحاط بها من أعطال. إذن السفينة خربت، والبدن فسد، لذلك ما عادت الرياح تجدي، ولا عادت النفس تدبّر، إذن مغادرة النفس هاهنا إنما كان بسبب خراب البدن.

وأمّا الجهة الثانية: البدن سالم، والسفينة كذلك، لكنَّ رياحاً عاصفة مزجراً محتدّة كالإعصار أتت على السفينة فأفسدتها، إذن كان خراب السفينة بفعل الرياح ليس إلّا، بخلاف الجهة الأولى حيث خربت السفينة بسبب آخر غير الرياح التي كانت ملائمة، وكذلك أمر البدن عندما تبلغ النفس من الشدة والقوّة بسبب حركتها المذكورة، والتي تأخذ بها من قوّة إلى أخرى، ومن شدّة إلى ثانية، فإنّها سوف تبلغ الغاية التي تكون سبباً لخراب البدن بعد أن أنهكته شيئاً فشيئاً، فراح يذوي ويتشلاشى، حتّى أصبحت عالة على النفس، لا نفع يرجى منه، فتعادره إلى عالمها الذي جاءت منه.

عروض الموت ضرورة

عروض الموت ضرورة لازمة للغاية الذاتيّة للنفس، وأمّا الغاية الذاتيّة للنفس فهي اشتداد جوهرها وكماها وقوّتها، وهذا يلزمه الموت الطبيعي أي ترك النفس للبدن الطبيعي الذي لا تبقى حاجة إليه مع الوصول إلى تلك الغاية. وبعبارة أخرى: كلّما وصلت النفس إلى غايتها الذاتيّة استغنت عن البدن الطبيعي، وكلّما استغنت عن البدن الطبيعي عرض لها الموت كذلك.

حال ركاب السفينة

إذا اشتدت الرياح وز مجرت بالسفينة في عرض البحر فإنَّ كان ركابها من أهل الرزانة والاتزان، لم تبدِّر عنهم حركات الهلع، ولم تستولِ عليهم الصدمة، وإن كانوا خلاف ذلك فإنّهم يضيوفون أمّا آخر فوق ما يشعرون به من ألم. ومثلهم في ذلك مثل الحازعين عند المصيبة، فإنّهم ينالون من الألم ما لا يناله الصابر عندها، وذلك لأنَّ الحازع يصيّبه ألمان: ألم المصيبة، وألم الجزع والانهيار أمام هولها، بينما الصابر فإنه في حلٍّ من الألم الثاني، ولعلَّ صبره يحولُّ ألم المصيبة إلى نعمة يشكر الله تعالى عليها.

هذا بالنسبة للمشبه به، أمّا المشبه فإنّ كان الإنسان صاحب معرفة وبصيرة بالتقدير الإلهي وأنّ الإنسان ما خلق في هذه النشأة ليقيى وإنّما خلق ليتزود من هذه النشأة لنشأة أخرى هي دار المقرّ، فإذا ما أدمّن مراودة هذه الفكرة وأعدّ لها الإعداد اللاقى اطمأنّ واستراح، وإلا فهو أسير غصّة ولوّعة واكتئاب يمسّه قبل أوّان موته.

إشارات النصّ

حتميّة الموت

الموت - كما علمت - لازم ضروري للغاية الذاتيّة للنفس، وقد ذكرت وجوه عديدة تبيّن وجه هذه الضرورة، تعرّض لها المصنّف رحمه الله في الجزء الثامن من هذا الكتاب (الحكمة المتعاليّة في الأسفار العقلية الأربعـة)^(١)، وأظهر ما فيها من وهن وخلل، ثمّ عمّد إلى وجه قاطع الدلالة على ضرورة الموت وحتميّته، وهو ما يمكن عرضه من خلال القياس التالي:

أبدان الحيوانات كائنة

كلّ كائن فاسد

.. أبدان الحيوانات فاسدة

أمّا كون أبدان الحيوانات كائنة فلأنّها مسبوقة بال المادة والمدة جيّعاً، وكلّ ما هو كذلك فهو كائن. وأمّا كون كلّ كائن فاسد فهو ما يمكن الاستدلال عليه اعتماداً على كلمات المصنّف رحمه الله في المصدر المذكور.

كلّ ما سببه التامّ يدخل فيه الحركة والزمان فاسد

كلّ كائن سببه التامّ يدخل فيه الحركة والزمان

فاسد .. كلّ كائن

أمّا صغرى هذا القياس فهي مقتضى ماهيّة الكائن التي تمت الإشارة إليها آنفاً.

(١) الحكمة المتعاليّة في الأسفار العقلية الأربعـة، مصدر سابق: ص ١٠٥ .

أمّا كبراه فلأنه أخذ في السبب الحركة والزمان، وهم أمران متغيران، يقول كلّ منها إلى الانقضاء، ومن المعلوم أنّ كلّ ما يكون جزءه إلى تصرّم وانقضاء فهو كذلك.

إذن السبب التامّ للكائن متصرّم منقضٍ، فمسبّبه كذلك، وهو الكائن، ومن جملة الكائنات أبدان الحيوانات، فهي فاسدة، لأنّها كائنة، وفساد البدن الحيواني يكشف إناً عن الموت، فإن كان فساده بسبب اتفاقيّ قسريّ فهو موت احترامي، وإن كان بسبب شدّة النفس وبلوغها درجة لا يتحملها البدن فهو موت طبيعي، قد أشير إليه في الكتاب الإلهي: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ﴾ (آل عمران: ١٨٥).

ثمّ أشار إلى السبب الحقيقي للموت الطبيعي بعد أن عالج مشكلاً قد يلوح للأذهان حال استعراض مسألة الموت وشجونها وشؤونها، فقال:

«واعلم أنّ الموت طبيعيّ لا لأجل أنّ الأجسام لا تحتمل الدوام؛ لما عرفت أنّها ممكنة الدوام على سبيل التبدل والإمداد الفوقي، ولا لأجل أنّ القوّة الغذائية لا تورّد الغذاء دائمًا... لما عرفت وهن هذه القواعد وأشباهها، بل لأنّ القوى والنفوس دائمة التوجّه والانتقال من مرتبة من الوجود إلى مرتبة أخرى... فالنفس الإنسانية إذا خرّجت من القوّة إلى الفعل، إما في السعادة العقلية الملكيّة، أو في الشقاوة الشيطانية، أو السعيّة، أو البهيميّة، انتقلت من هذه النشأة إلى نشأة أخرى بالطبع، وإذا ارتخلت عن البدن عرض الموت»^(١).

خيرية الموت

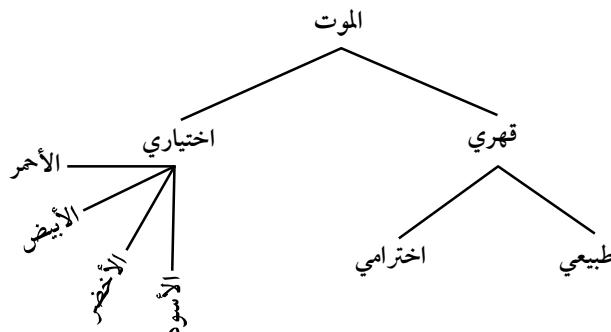
قال المصنّف رحمه الله: «ومن تأمل في أمر الموت الذي يعده الجمهرة من أقوى أنحاء الشرور لعلم أنّ فيه خيراً كثيراً... يصل إلى الميّت وإلى غيره، أمّا الواصل إلى غيره فإنه لو ارتفع الموت لاشتدّ الأمر على الناس، وضاق المكان حتّى لا يمكنهم التنفس فضلاً عن الحركة والأكل والشرب، فالمفروض أنّه حيّ

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع، مصدر سابق: ص ١٠٥ - ١٠٧.

عند ذلك أسوأ حالاً من الميت، وأمّا الخير الواثق إلّي فخلاصه عن هذا الوجود الدنيوي المعّرض للآفات والمحن، وما له إلى الرحمة... إن شاء الله»^(١).

أقسام الموت

يمكن عرض الأقسام المتعددة للموت من خلال المخطط التالي أو لاً ثُمَّ الوقوف عليها واحداً بعد واحد.



أمّا الموت القهري بقسيمه فقد كان مجرى الكلام في ما تقدّم، وإنما يراد إجراء الكلام في قسيمه الاختياري وأقسامه الأربع، وهذا ما عرض له الحكيم السبزواري في شرحه للبند الواحد والأربعين من شرح الأسماء، وذلك في بيان قوله عليه السلام: «يا من أمات وأحي»^(٢)، حيث قال: «وقد صنف العرفاء الموت - أي الاختياري - أصنافاً أربعة:

أحدّها: الموت الأحمر، وهو مخالفة النفس المسماة بـ «الجهاد الأكبر»، كما روی أنّه لما رجع رسول الله صلّى الله عليه وآلّه من جهاد الكفار، قال: «رجعنا من الجهاد الأصغر إلى الجهاد الأكبر»، قالوا: يا رسول الله: وما الجهاد الأكبر؟ قال

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع، مصدر سابق: ج ٧، ص ٧٧.

(٢) البلد الأمين والدرع الحصين، إبراهيم بن علي الكفعمي، مؤسسة الأعلمي، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ: ص ٤٠٥، دعاء الجوشن الكبير.

صلّى الله عليه وآلـه: مخالفة النفس...»^(١). وقد سّمّوا أيضًا هذا الموت بـ«الموت الجامع» لجماعيّته لجمعـه أنواع الموتات.

وثانيها: الموت الأبيض، وهو الجوع؛ لأنّه ينور الباطن ويبيّض وجه القلب، فإذا لم يشبع السالك، بل لا يزال جائعًا، مات الموت الأبيض، فحيـنتـه تـحـيـا فـطـتـه؛ لأنّ البـطـنـة تـمـيـتـ الفـطـنـةـ، فـمـنـ مـاتـ بـطـتـهـ حـيـتـ فـطـتـهـ.

وثالثها: الموت الأخضر، وهو لبس المـرـقـعـ منـ الخـرـقـ المـلـقاـهـ، التـيـ لاـ قـيـمةـ لـهـ، فإذا قـعـ مـنـ الـلـبـاسـ الـجـمـيلـ بـذـلـكـ، واقتصرـ عـلـىـ ماـ يـسـتـعـرـ عـورـتـهـ، وـيـصـحـ فـيـ الصـلاـةـ، فقدـ مـاتـ الـمـوـتـ الـأـخـضـرـ؛ لـأـخـضـارـ عـيـشـهـ بـالـقـنـاعـةـ، وـنـضـارـةـ وـجـهـ بـنـضـرـةـ الـجـمـالـ الذـاـيـ الذـيـ حـيـيـ السـالـكـ بـهـ، وـاستـغـنـيـ عـنـ التـجـمـلـ الـعـارـضـيـ، كـمـ قـيـلـ:

إذاً المـرـءـ لـمـ يـدـنـسـ مـنـ الـلـوـمـ عـرـضـهـ فـكـلـ رـدـاءـ يـرـتـديـهـ جـمـيلـ^(٢)

ورابعها: الموت الأسود، وهو احتـمالـ الأـذـىـ منـ الـخـلـقـ، لأنّهـ إـذـ لـمـ يـجـدـ فـيـ نـفـسـهـ حـرـجاـًـ مـنـ أـذـاهـمـ وـلـمـ تـأـلـمـ نـفـسـهـ، بلـ يـتـلـذـّـ بـهـ لـكـونـهـ يـرـاهـ مـنـ الـمـحـبـوبـ، كـمـ قـيـلـ: أـجـدـ الـمـلـامـةـ فـيـ هـوـاـكـ لـذـيـذـةـ حـبـاـًـ لـذـكـرـكـ فـلـيـلـمـنـيـ الـلـوـمـ^(٣) فقدـ مـاتـ الـمـوـتـ الـأـسـوـدـ، وـهـوـ الـفـنـاءـ فـيـ اللـهـ، لـشـهـودـهـ الـأـذـىـ مـنـهـ، فـنـاءـ الـأـفـعـالـ فـيـ فـعـلـ مـحـبـوـبـهـ...»^(٤).

وـالـمـوـتـ هـذـاـ هـوـ الـذـيـ دـلـلـ عـلـيـهـ النـبـيـ الـأـكـرـمـ صـلـّىـ اللـهـ عـلـيـهـ وـآلـهـ: «موـتوـاـ قـبـلـ

(١) جامـعـ الـأـخـبـارـ، محمدـ بنـ محمدـ الشـعـيرـيـ، مـطـبـعـةـ الـحـيدـرـيـةـ، الطـبـعـةـ الـأـولـىـ: صـ ١٠٠ـ، الفـصـلـ السـابـعـ وـالـخـمـسـونـ فـيـ الـاجـتـهـادـ؛ سـلـسلـةـ الـأـحـادـيـثـ الـضـعـيفـةـ، مـصـدـرـ سـابـقـ: جـ ٥ـ، صـ ٤٧٨ـ، حـ ٢٤٦٠ـ، منـكـرـ.

(٢) نـهـاـيـةـ الـأـرـبـ فيـ فـنـونـ الـأـدـبـ، مـصـدـرـ سـابـقـ: جـ ٣ـ، صـ ٢٠١ـ.

(٣) الـأـغـانـيـ، لأـبـيـ الـفـرجـ الـأـصـفـهـانـيـ، دـارـ إـحـيـاءـ التـرـاثـ الـعـرـبـيـ: جـ ١٦ـ، صـ ٥٤٠ـ.

(٤) شـرـحـ الـأـسـمـاءـ، شـرـحـ دـعـاءـ الـجـوشـنـ الـكـبـيرـ، لـلـحـكـيمـ الـمـتـأـلـلـ: الـمـولـيـ هـادـيـ السـبـزـوـارـيـ، تـحـقـيقـ: الـدـكـتـورـ نـجـفـقـلـيـ حـبـيـيـ، نـشـرـ: جـامـعـةـ طـهـرـانـ، ١٩٩٣ـ: صـ ٤٣٠ـ - ٤٣٢ـ.

أن تموتو»^(١).

وما أروع ما قاله شاعر المحبّة الإلهيّة ابن الفارض في هذا الموت^(٢):

هو الحبّ فاسلم بالحشا ما أهوى سهل

فما اختاره مرضني به، وله عقل^(٣)

وعش حالياً، فالحبّ راحته عناً

وأوله سقم، وآخره قتل

ولكن لدى الموت فيه صباةً

حياة، لمن أهوى على بها الفضل^(٤)

فإن شئت أن تحيا سعيداً فمُتْ به

شهيداً، وإلا فالغرام له أهل

فمن لم يمت في حبه لم يعش به

ودون اجتناء النحل ما جنت النحل^(٥)

وقل لقتيل الحب: وفيت حقّه

وللمدّعي: هيئات ما الكحّل الكحّل^(٦)

(١) الأسرار المرفوعة، ملأ علي القاري، تصحّح: محمد الصباغ، مؤسسة الرسالة، ١٣٩١هـ: ج ١، ٣٦٣، وهو من كلام الصوفية؛ الإمتاع بالأربعين، ابن حجر العسقلاني، دار الكتب العلمية، ١٤١٨، هو غير ثابت.

(٢) ديوان ابن الفارض، شرحه وقدّم له: مهدي محمد ناصر الدين، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة الثالثة، ١٤٢٣هـ: ص ١٦٢.

(٣) هذا الذي اختار هذا المستوى من العلاقة مع الله وسائله القلب لا العقل الذي يعده وسيلة ينتهي دورها حين الشروع في هذا المستوى من العلاقة.

(٤) هذا الموت عندي حياة، لقد كان صاحب الفضل بها علىَّ من أهوى والذى متُّ فيه صباة.

(٥) اجتناء النحل عسله، فلكي نحصل عليه لا بدّ أن نتحمّل جنایات النحل علينا.

(٦) الكحّل: هو أن تكون العين مكحولة خلقةً دون ما يكون بفعل الزينة والتجمّل.

كراهية الموت

«من الأفكار التي عذّبت الإنسانية باستمرار فكرة الموت وانتهاء الحياة، فكل إنسان يسأل نفسه: لماذا جئت إلى هذه الدنيا؟ ولماذا منها أذهب؟ ما هو الهدف من هذا البناء، وهذا الهدى؟ أليس هذا العمل لغوًا لا فائدة منه؟

فالخوف من الموت والنفور منه كان إحدى العلل الدامغة نحو تكوين الفلسفة المتشائمة، والفلسفه المتشائمهون يتصورون الحياة والوجود بلا هدف، وخالية من الفائدة، وعارية عن الحكمة، وقد أوقعهم هذا التصور في لحج الحيرة والاضطراب، وأحياناً ألقى في أعماقهم فكرة الانتحار»^(١).

نعم، من حقّ هؤلاء أن يقعوا فريسة التشاوُم، وعدم استشعار طعم للحكمة في هذا الفعل، حيث يخلق الإنسان ليعيش فترة من الزمن، يبتكر، يبدع، يخترع ثمّ يتلاشى، ويموت، ويتهي كل شيء.

الحقّ معهم لو كان تصوّرهم عن الموت صحيحاً وأنه إعدام وانتهاء لكل شيء، لكنّ تصوّرهم هذا أبعد ما يكون عن جادة الصواب وصراط الواقع والحقيقة، وذلك لأنّ الموت ما هو إلا مرحلة من مراحل حركة الإنسان وكدحه منذ أن نزل إلى هذه النشأة.

الموت عبارة عن تتوسيع لتلك المراحل العديدة الكثيرة، الموت وسيلة يعبرُ من خلاها الإنسان إلى الحياة الأخرى، التي هي دار الحيوان، والتي هي خيرٌ وأبقى، يرى فيها ما قدّمت يداه، إن خيراً فله ما يقتضيه، وإن شرّاً فكذلك. كيف يصحّ نسبة هذا المعنى للموت، ثمّ نسبة الجزاف والعبث إلى الله تعالى،

(١) العدل الإلهي، تأليف: الأستاذ الشهيد مرتضى المطهري، ترجمه إلى العربية: محمد عبد المنعم الخاقاني، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرسين بقم المشرفة، الطبعة الخامسة، ١٤١٦ هـ: ص ٢٢١-٢٢٢.

وقد فطر الإنسان على حب البقاء؟

وهذا الحب أمر يدركه الإنسان بوجданه، من دون حاجة إلى أدلة أو براهين. فلو لم يكن من مجال للبقاء، فلا معنى لذلك النحو من الخلقة، وبالتالي باطل، وذلك لأنّ الخالق حكيم، لا يخلق خلقاً لا معنى ومحصل من ورائه، ولكن السبب في كراهية الموت يرجع إلى أمرين:

السبب الأول: هذه الكراهة وليدة التأثر عن نشأة الحسّ الغالبة على الإنسان، حيث إنّ للنفس نشأت ثلاثة، أوّلها الحس «.. ولها الغلبة على الإنسان ما دامت هذه الحياة الحسّية باقية له، فتجري أحكامها على النفس من هذه الدار، ويؤثّر فيها من هذه الجهة كلّ ما يؤثّر في الجوهر الحاسّ، وفي الحيوان الحسي من الملايئات والمنافرات الحسّية، وهذا يتضرّر وتتألم بتفرق الاتصال، وبالاحتراق بالنار، وساير المنافيات الحسّية، لا من حيث كونها جوهرًا ناطقاً، وذاتاً عقلية ذات نشأة روحانية وعالم ملكوتي، بل من حيث كونها جوهرًا حساساً ذا نشأة حسّية وعالم دنياويّ، فتوحّشها من الموت البدني، وكراهتها للعدم الحسي إنّما يكون لها بحصة من هذه النشأة الحسّية.

وأمّا ما يقتضيه العقل التامّ وقوّة الباطن وغلبة سلطان الملكوت والتשוק إلى الله تعالى ومجاورة مقرّيه، فهو محنة الموت الطبيعي، والوحشة عن حياة هذه النشأة؛ ومن هنا قال أمير المؤمنين عليه السلام حين ضربه ابن ملجم: «فرث ورب الكعبة»^(١).

وأمّا السبب الآخر لكراهة الموت: فالأجل الحث على حفظ الأبدان، وإلا فلو لا أنّ الله تعالى أودع هذه الكراهة في صميم خلقة الحيوان لأقدم بسهولة على

(١) عين اليقين، مصدر سابق: ص ١٠٢٠؛ خصائص الأئمة عليهم السلام، الشريف الرضي، تصحّيح: محمد هادي الأميني، آستان قدس رضوي، الطبعة الأولى، ١٤٠٦ هـ: ص ٦٣؛ الاستيعاب في معرفة الأصحاب، ابن عبد البر، تحقيق: علي محمد البجاوي، دار الجيل، الطبعة الأولى، ١٤١٣ هـ.

ما يفسد بدنـه ويـهـلـكـ حـيـاتـهـ.

وهـنـا لـابـدـ من ذـكـرـ «ـمـلاـحـظـةـ جـديـرـةـ بـالـاهـتـامـ، وـهـيـ كـوـنـ الـخـوـفـ وـالـنـفـورـ منـ الـمـوـتـ مـنـ مـخـصـصـاتـ الـإـنـسـانـ، فـالـحـيـوـانـاتـ لـاـ تـفـكـرـ فيـ الـمـوـتـ، وـمـاـ يـوـجـدـ فيـ الـحـيـوـانـ إـنـمـاـ هوـ فـقـطـ غـرـيـزـةـ الـفـرـارـ مـنـ الـحـطـرـ، وـالـرـغـبـةـ فيـ حـفـظـ الـحـيـاةـ الـحـاضـرـةـ، وـمـنـ الـوـاـضـحـ أـنـ الرـغـبـةـ فيـ الـبـقـاءـ بـمـعـنـىـ حـفـظـ الـحـيـاةـ الـحـاضـرـةـ لـاـ زـمـهـاـ مـطـلـقـ الـحـيـاةـ، وـلـكـنـ الـإـنـسـانـ بـالـإـضـافـةـ إـلـىـ هـذـاـ فـهـوـ يـطـمـحـ إـلـىـ الـمـسـتـقـبـلـ وـإـلـىـ الـبـقـاءـ فـيـهـ. بـعـبـارـةـ أـخـرـىـ: إـنـ الـإـنـسـانـ لـهـ الـأـمـلـ فـيـ الـخـلـودـ، وـهـذـاـ مـنـ مـخـصـصـاتـهـ، وـالـأـمـلـ فـرعـ لـتـصـوـرـ الـمـسـتـقـبـلـ، وـالـأـمـلـ وـالـخـلـودـ فـرعـ لـفـكـرـةـ الـأـبـدـيـةـ، وـهـذـاـ التـفـكـيرـ وـالـتـصـوـرـ مـنـ مـخـصـصـاتـ الـإـنـسـانـ..»^(١).

وـقـدـ أـشـارـ إـلـىـ هـذـاـ الـمـعـنـىـ لـكـراـهـةـ الـمـوـتـ الـحـكـيمـ السـبـزـوـارـيـ رـحـمـهـ اللـهـ فـيـ حـاشـيـةـ لـهـ فـيـ الـمـقـامـ حـيـثـ قـالـ: «ـإـنـ قـلـتـ: نـحـنـ نـرـىـ كـثـيرـاـ مـنـ الـنـفـوسـ تـكـرـهـ الـمـوـتـ، وـتـعـنـيـ بـالـبـدـنـ أـزـيـدـ، وـفـيـ الـقـدـسـيـ: مـاـ تـرـدـدـتـ فـيـ شـيـءـ كـتـرـدـدـيـ فـيـ قـبـضـ رـوـحـ عـبـدـيـ الـمـؤـمـنـ، يـكـرـهـ الـمـوـتـ وـأـنـاـ أـكـرـهـ مـسـاءـتـهـ»^(٢).

قلـتـ: التـوـجـهـ إـلـىـ جـانـبـ الـآخـرـةـ، وـقـلـلـةـ الـمـبـالـاـةـ بـهـذـاـ الـجـانـبـ إـنـمـاـ هـمـاـ بـحـسـبـ الـفـطـرـةـ الـعـقـلـيـةـ، وـبـحـسـبـ الـطـلـبـ الـذـاـئـيـ لـلـغـنـىـ عـنـ الـبـدـنـ وـقـوـاهـ، مـسـتـكـفـيـةـ بـذـاتـهـاـ وـبـاطـنـ ذـاتـهـ، فـلـاـ يـنـافـيـ كـراـهـةـ الـوـهـمـ وـالـخـيـالـ مـوـتـ الـبـدـنـ، وـأـنـمـاـ أـجـنـبـيـانـ مـنـهـاـ بـوـجـهـ. وـبـالـجـملـةـ: طـلـبـ الـمـوـتـ طـلـبـ الـغـنـىـ وـالـكـمالـ، وـهـذـاـ مـطـبـوـعـ الـعـقـلـ وـمـفـطـورـ عـلـيـهـ النـفـسـ جـدـاـ»^(٣).

وبـعـبـارـةـ جـدـ مـخـتصـرـةـ: إـنـ سـبـبـ الـخـوـفـ مـنـ الـمـوـتـ هـوـ عـدـمـ الـمـعـرـفـةـ الـحـقـيقـيـةـ

(١) العـدـلـ الـإـلهـيـ، مـصـدرـ سـابـقـ: صـ ٢٢٣ـ.

(٢) صـحـيـحـ الـبـخـارـيـ: جـ ٤ـ، الـحـدـيـثـ ٦٥٠٢ـ؛ الـكـافـيـ: جـ ٤ـ، صـ ٧٣ـ، الـحـدـيـثـ ٧ـ.

(٣) الـحـكـمـةـ الـمـتـعـالـيـةـ فـيـ الـأـسـفـارـ الـعـقـلـيـةـ الـأـرـبـعـةـ، مـصـدرـ سـابـقـ: جـ ٩ـ، صـ ٥٢ـ حـاشـيـةـ ١ـ.

للموت، وهذا ما كان من الشاعر عمر الخيّام الذي ذهب خبط عشواء في كلامه حول الموت والحياة:

لو كنتُ ربَّ اختيار ما أتيت إلى الدُّ
نيا، ولم أرتحل عنها ، ولم أِنِّ
ما كان أسعدي لو لم أجئُ أبداً
للدّهر يوماً، ولم أرحل، ولم أُنِّ

عند تكوينها أدقَّ الفنونِ	مَنْ بَرِي أَكْؤَسَ الرَّؤُوسِ وَأَبْدَى
ن دهاقاً، قد أترعت بالمجونِ	كَبَّ كَأسًاً مِنْ فَوْقِ مَايَدَةِ الْكَوَافِرِ

الفصل الخامس^(١)

في أنّ لكلّ شخص إنسانيّ ذاتاً واحدة
هي نفسه، وهي بعينها الحيّ، المدرك، السميع،
البصير، العاقل، وهي أيضاً الغادي، والمنمي، والمولد،
بل الجسم الطبيعي المتحرك النامي الحساس بوجه

(١) عبارات المصنف في هذا الفصل مقتبسة من المباحث المشرقية، طبعة: بيدار، قم، مصدر سابق: ج ٢، ص ٤٠٤، مع اختلاف بسيط.

تمهيد

هذا العنوان الطويل الذي، سواء كان من قلم المصنف رحمة الله، أم كان من النسخ، فهو مشتمل على مدعى المصنف وفتواه في مسألة وحدة النفس لدى الإنسان وكثرتها، فهو يذهب إلى أنَّ للإنسان ذاتاً واحدة لها قوى متعددة، حيث تكون النفس بالقياس إلى عمل من الأعمال قوَّة يصدر عنها ذلك العمل أو الفعل فهي «...أصل محفوظ في القوى، وهي - القوى - مراتب ظهور النفس، وكل مرتبة بشرط التعين ليست بنفس...»^(١)، والقوَّة بشرط عدم التعين نفس، «وقد أشار قدس سرِّه إلى أنه ينبغي أن يعرفحقيقة النفس من معرفة حقيقة الوجود وأطواره، فإنَّ أولى البراهين بإعطاء اليقين هو النمط اللُّمي، كما قال عليه السلام: مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ^(٢). أي: من عرف نفسه فقد عرف أولاً أحكام ربِّه وصفاته، وعلى طبقه عرف نفسه، فتلك المعرفة ميزان لهذه المعرفة، وهذا أحد وجوه الحديث...»^(٣).

والنمط اللُّمي الذي أشير إليه يمكن إبرازه أكثر من خلال الصورة التالية:

زید عرف ربِّه

کل من عرف ربِّه عرف نفسه

.. زید عرف نفسه

بناءً على هذا، فـ«الخيال - مثلاً - عند المصنف قدس سرِّه هو النفس ظاهرة

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع، مصدر سابق: ج ٩، ص ٨٤ حاشية ٢.

(٢) عوالي الالآل، مصدر سابق: ج ٤، ص ١٠٢، الحديث ١٤٩؛ سلسلة الأحاديث الضعيفة، مصدر سابق: ج ١، ص ١٦٥.

(٣) المصدر السابق (الحكمة المتعالية).

بتعيين قوّة فعليّة مدركه للأشباح المجرّدة عن المادة دون المقدار، هذا في القوّة الدرّاكه، وكذا المصوّرة، والنامية - مثلاً - وفي القوى النباتيّة ظهور النفس بتعيين قوّة طبيعية منطبعة بلا تجافٍ عن مقامها الشامخ...»^(١).

والأمر المهم الذي لا بدّ من الإشارة إليه هو مدخلية وحدة النفس في ما نحن فيه من بحث التناسخ. لعل عدم إشارة المصنّف رحمه الله إليه لوضوح أمره، وهو أنّ من الحدود الوسطى التي ساهمت في إبطال التناسخ هو اجتماع نفسيين على بدن واحد. فإذا كان للإنسان نفوس متعدّدة يستقلّ كل منها عن الآخر يصبح أمر التناسخ أمراً واقعاً لا ريب فيه؛ وإلا فقد بحث المصنّف هذا البحث في الجزء الثامن من الأسفار، ووصل إلى رأيه الذي رآه، وهو ما أشرنا إليه.

أمّا الأمور التي اشتمل عليها هذا النصّ، وهو ما سوف تقف عليه من خلال نصوص ثانية، فهي التالية:

الأول: الإشارة إلى أنّ الوجود يقضي بوحدة النفس، وكذلك الإشارة إلى أهميّة إدراك الوحدة للنفس على الوجه الصحيح، فهو يفيد في معرفة التوحيد الأفعالي للحقّ الأول، وبهذا يكون الاستدلال إنّياً، وهو خلاف ما تمتّ الإشارة إليه من آنّه لمّي.

الثاني: التعرّض للمذاهب المنقوله في هذه المسألة.

الثالث: نقل احتجاج كُلّ من الموحّدين والمكثرين، وعلاجهما.

الرابع: إذا كانت النفس بحسب مذهب المصنّف رحمه الله هي التي تنجز الأفعال جميعاً، فما نفع القوى؟

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع، مصدر سابق: ص ٦٧، حاشية ١.

النصّ الأوّل

الوَجْدَانُ حَاكِمٌ بِالْوَحْدَةِ

اعلم أَنّا قد بَيَّنا هذَا الْمَعْنَى بِوَجْهِهِ مِنَ الْبَرْهَانِ فِي مَا سَبَقَ، إِلَّا أَنّا نَرِيدُ أَنْ نَوْضُّحَ ذَلِكَ زِيادةً إِيْضَاحًا؛ لِمَا فِيهِ مِنْ عَظِيمِ الْجَدْوِيِّ فِي بَابِ مَعْرِفَةِ التَّوْحِيدِ الْأَفْعَالِيِّ لِلْحَقِّ الْأَوَّلِ.

فَنَقُولُ: إِنَّ كُلَّ أَحَدٍ مِنَا يَعْلَمُ بِالْوَجْدَانِ قَبْلَ الْمَرْاجِعَةِ إِلَى الْبَرْهَانِ أَنَّ ذَاتَهُ وَحْقِيقَتَهُ أَمْرٌ وَاحِدٌ لَا أَمْرُ كَثِيرٌ، وَمَعَ ذَلِكَ يَعْلَمُ أَنَّهُ الْعَاقِلُ، الْمَدِرِكُ، الْحَسَاسُ، الْمُشْتَهِي، وَالْغَضَبَانُ، وَالْمُتَحِيزُ، وَالْمُتَحَرِّكُ، وَالسَّاكِنُ، الْمُوْصَوْفُ بِمَجْمُوعِ صَفَاتٍ وَأَسْمَاءٍ بَعْضُهَا مِنْ بَابِ الْعُقْلِ وَأَحْوَالِهِ، وَبَعْضُهَا مِنْ بَابِ الْحَسْنِ وَالتَّخْيِيلِ وَأَحْوَالِهِمَا، وَبَعْضُهَا مِنْ بَابِ الْجَسْمِ وَعَوْارِضِهِ وَانْفَعَالَاتِهِ. وَهَذَا إِنْ كَانَ أَمْرًا وَجْدَانِيًّا لِكَثِيرِ النَّاسِ لَا يَمْكُثُهُمْ مَعْرِفَتُهُ مِنْ بَابِ الصَّنَاعَةِ الْعُلْمَيَّةِ، بَلْ أَنْكَرُوا هَذَا التَّوْحِيدَ، إِذَا جَاءُوا إِلَى الْبَحْثِ وَالْتَّفْتِيشِ، إِلَّا مَنْ أَيْدَهُ اللَّهُ بِنُورٍ مِنْهُ. وَمَنْ عَجَزَ عَنْ تَوْحِيدِ نَفْسِهِ، كَيْفَ يَقْدِرُ عَلَى تَوْحِيدِ رَبِّهِ؟

وَالَّذِي وَصَلَ إِلَيْنَا مِنَ الْقَدْمَاءِ فِي هَذِهِ الْمَسَأَةِ أَنَّهُمْ لَمَّا فَرَقُوا أَصْنَافَ الْأَفْعَالِ عَلَى أَصْنَافِ الْقُوَّى، وَنَسَبُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهَا إِلَى قَوَّةٍ أُخْرَى، احْتَاجُوا إِلَى بَيَانِ أَنَّ فِي جَمْلِهَا شَيْئًا كَالْأَصْلِ وَالْمُبْدَأِ، وَأَنَّ سَائِرَ الْقُوَّى كَالْتَوَابِعِ وَالْفَرَوْعِ.

الشرح

البحث في هذا الفصل من خلال نصوصه المتعددة بحث ذو صلة ببحث التناصح وكيفية إبطاله. وبعبارة أخرى: البحث هنا في سدّ باب قد يتسلل منه التناصح، وذلك من خلال رأي من الآراء المتعددة في مسألة وحدة النفس وكثرتها، حيث إنّ البعض قد ذهب إلى أنّ للإنسان نفوساً متعددة مجتمعة في بدن واحد، وهي: النفس النباتية، والحيوانية، والناطقة.

والدليل على وجود هذه النفوس المتعددة: الآثار المختلفة التي يصدر بعضها عن نفس دون أخرى، وبالتالي فإنّ تعدد الآثار يكشف إنّا عن تعدد مناسئها، وقد ثبت في محله أنّ مبدأ الآثار التي نراها تترتب على بدن الإنسان مثلاً هي النفس، إذن فللإنسان نفوس متعددة.

وبالتالي وبالعودة إلى القياس الاستثنائي الذي أبطل من خلاله التناصح، نقول: نسلم بالملازمة دون بطلان اللازم، والقياس هو: لو كان التناصح حقاً للزم اجتماع نفسيين على بدن واحد، وبالتالي باطل فالمقدم مثله. لكنّ التالي بحسب هذا الرأي القائل بتعذر نفوس الإنسان ليس بباطل، بل ضروريّ، كما تقدّم من أنّ كثرة الآثار واختلافها لا بدّ أن ترجع إلى مناشئ متعددة، وإلا لزم صدور الكثير من الواحد.

في هذا الفصل، ومن خلال نصوصه المتعددة يُراد إبطال الرأي المذكور، والإشارة إلى آخر، ثم الوقوف على ما هو الحق في المسألة، والذي يحول دون صيرورة التناصح حقاً، بل يزيد في بيان بطلانه.

وما يوقفك عليه هذا الفصل - على مدى نصوصه المتعددة - هو التوحيد الأفعالي للحق تعالى، والذي يقتضي أن يكون هو المؤثر الوحيد على نحو الاستقلال، وما سواه إنّما يؤثّر بإذنه وإقداره، وتأثير ما سواه على هذه الشاكلة لا

يصادم هذا المعنى من التوحيد، وذلك لأنّك سمعت أنّ ما سواه تعالى إنّما يؤثّر في هذا العالم مأذوناً لا مستقلّاً، وكذلك النفس التي خلقها - تعالى - مثالاً له لا مثلاً، فهي واحدة ذات قوى مأذونة من قبلها.

أمّا وحدة النفس وتعدد آثارها فهو ممّا يدرك بالوجدان، وهو لا يرتاب أنّ أفعاله المختلفة إنّما ينجزها مبدأ واحد وهو نفسه، فعندما يقول: أكلتُ، نمتُ، تعقّلتُ، غضبتُ، اشتتهيْتُ، فإنّ التاء في هذه الأفعال المتعدّدة، والتي هي تاء الفاعل، إنّما مصداقها واحد، وهو زيد - مثلاً - لو كان المتحدّث زيداً.

ومع هذا فقد أقيم الدليل لإثبات هذه الوحدة في أبحاث النفس في المجلد السابق وهو ما سوف نشير إليه في إشارات هذا النصّ.

إشارات النص

النفس واحدة

قال المصنّف رحمه الله: «بمعنى أنّ المدرِك لجميع الإدراكات المنسوبة إلى القوى الإنسانية هي النفس الناطقة، وهي أيضاً المحرك لجميع التحرיקات الصادرة عن القوى المحركة الحيوانية والنباتية والطبيعية، وهذا مطلب شريف، وعليه براهين كثيرة، بعضها من جهة الإدراك، وبعضها من جهة التحرير»^(١)، وقد تناول الحكيم السبزواري رحمه الله هذه المسألة بقوله:

النفس في وحدته كلّ القوى	وفعلها في فعله قد انطوى
للحكم بالمرئي على المطعم	وبالخيالي على الموهوم
والقاضي بين اثنين لابدّ وأنْ	قد حضر الله كذا الباقي على
قطعنا أنا نرى نصغي نشمّ	عقل نوهم، ونشتهي فهم

«وقد استدللنا عليه بوجهين: أحدهما: من ناحية المدرِك، وهو أنا نحكم

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع، مصدر سابق: ج ٨، ص ٢٢١.

بكل واحد من المحسوسات والمتخيلات والموهومات والمعقولات على الآخر، مثلاً نقول: «الذى له لون كذا له طعم كذا، أو رائحة كذا، أو هذه الصورة الخيالية لهذه الصورة الحسية، أو هما صاحبنا هذه الموهومة أو المعقوله»، والقاضي بين الشيئين لابد وأن يحضره المقصى عليهما، والمصدق لابد له من تصور الطرفين... والآخر: من ناحية المدرك، وهو آننا نقطع بأنّ كلّ واحد مناً واحد شخصي^(١). هذا الذي عرضناه مجرد عرض إنما هو رأي المصنف رحمة الله في المسألة، والكلام فيه سيأتي موسعاً أكثر في محله إن شاء الله.

معرفة حقيقة التوحيد

«واعلم أنّ حقيقة التوحيد تُعرف بعرفان النفس من هذه العين، التي هي عين العيون، ومنبع ماء الحياة، ومدخل الولوج إلى ديار المرسلات، وسلّم العروج إلى غاية الغايات، وبذلك العرفان تجمع بين الوحدة في الكثرة، والكثرة في الوحدة، وترى القرآن في الفرقان، والفرقان في القرآن، أي المجمل في المفصل وبالعكس، وتصل إلى علم شهوديّ بأنه - سبحانه - هو الأول والآخر والظاهر والباطن، وهو في السماء إله وفي الأرض إله، ومن هذه العين يتجلّ لك سلطان الوحدة، وترى الواحد فقط، وحده، وحده، وحده، في ذاته، وصفاته، وأفعاله...»^(٢)، وكيف لا يكون الأمر كذلك، وقد خلق الله النفس مثلاً - لا مثلاً - له، و «من عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ»^(٣).

(١) شرح المنظومة، مصدر سابق: قسم الحكمـة، ج ٥، ص ١٨٢.

(٢) سرح العيون في شرح العيون، مصدر سابق: ص ٣٣٥.

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

النص الثاني

المذاهب المنقوله في وحدة النفس وكثرتها

ولنذكر المذاهب المنقوله في هذا الباب، ودليل كل فريق، فذهب بعضهم إلى أنّ النفس واحدة، وهم على قسمين: فمنهم من قال: إنّ النفس تفعل الأفعال بذاتها لكن بواسطة آلاتٍ مختلفةٍ يصدر عن كلّ قوّةٍ خاصّةٍ فعلٌ خاصٌّ منها، وهو مذهبُ الشيخ الرئيس، ومنْ في طبقته.

ومنهم من قال: إنّ النفس ليست بواحدٍ، ولكن في البدن نفوس عدّة، بعضها حساسة، وبعضها مفكّرة، وبعضها شهوانية، وبعضها غضبية. أمّا المنكرون لوحدةِ النفس فقد احتجوا بما سبق ذكره من أنّا نجد النبات وله النفس الغذائيّة، والحيوانات ولها النفس الغذائيّة والحساسة دون المفكّرة والعقلية، فلما رأينا النفس النباتيّة موجودةً مع عدم النفس الحساسة، والنفس الحساسة موجودةً مع عدم المفهوم الناطقة، علمنا أنّها متغيرةٌ؛ إذ لو كانت واحدةً لامتنع حصول واحدةٍ منها إلا عند حصول كلّها بالاسم^(١). ولما ثبتَ تغييرُها واستغناءُ بعضها عن بعض، ثم رأيناها مجتمعةً في الإنسان، علمنا أنّها نفوس متغيرةً متعلقةٌ ببدنٍ واحدٍ.

(١) في بعض النسخ: بالأسر.

الشرح

المذاهب المنشورة في وحدة النفس وكثرتها ثلاثة: اثنان يوحّدان، واحد يكثّر. أمّا المذهبان الموحّدان: فواحد منها مذهب الشيخ الرئيس ومن في طبقته، واحد للمصنف رحمه الله، آخر ذكره إلى حين، بل آخر ذكره لطوله، حيث أراد أن يفرد له مساحة مناسبة. وأمّا المذهب المكثّر فهو لآخرين، ذكر حجّتهم على تكثيرهم المزعوم هاهنا، وبالتالي فالمراد بحثه في هذا النصّ أمران:

١. التعرّض لذكر مذهب الشيخ في وحدة النفس.
٢. التعرّض لذكر مذهب المكثرين، وكذلك عرض حجّتهم التي أقاموها لإثبات هذا التعدّد.

خلاصة ما ذهب إليه الشيخ الرئيس في هذه المسألة: هيأنّ النفس واحدة في كلّ بدن تدبّره، وأنّ سائر قواها معلولة لها، منشعبة منها في الأعضاء، حيث قال في سادس النمط الثالث: «فهذا الجوهر فيك واحد، بل هو أنت عند التحقيق، وله فروع من قوى منبثة في أعضائك»^(١).

وأمّا مذهب من أنكر وحدة النفس وذهب إلى تعددّها نظراً لتعدد الآثار الصادرة عن كلّ منّا، فقد خالف الوجدان وذهب في تحّلّات ما أنزل بها من سلطان.

وإليك صياغة ما خاله برهاناً على ما زعمه من الكثرة، من خلال التالي:
الفرض: زيد مثلاً له نفس نباتية وحيوانية وناطقة، وذلك من خلال التغذية والحسّ ودرك الكلّيات.

المدعى: لزيد نفوس متعددة كلّ واحدة مغايرة للأخرى.

(١) الإشارات والتنبيهات: للشيخ أبي علي حسين بن عبد الله بن سينا، الجزء الثاني في علم الطبيعيات، مع الشرح للمحقق نصير الدين الطوسي، وشرح الشرح: للعلامة قطب الدين محمد بن الرازى، نشر: البلاغة، الطبعة الأولى، ١٩٩٦ م: ص ٣٠٦.

البرهان: لو لم تكن تلك النفوس متغيرة متعددة لما وجد بعضها دون البعض الآخر، لكنه وجد بعضها دون البعض الآخر، إذن فتلك النفوس متغيرة متعددة. وإذا وجدت لزيد مثلاً، فيكون له نفوس كثيرة، وليس نفساً واحدة.

أمّا وجود بعض تلك النفوس دون البعض الآخر فلما نجده في النبات حيث توجد فيه النفس النباتية دون الحيوانية والناطقة، إذن وجدت النباتية ولم توجد الحيوانية، وكذلك في الحيوان فإنه توجد النفس الحيوانية دون النفس الناطقة، وبالتالي فقد وجدت نفس دون الأخرى، وإن دلّ هذا على شيء فإنّما يدلّ على أنّ هذه النفوس كثيرة، متعددة متغيرة، وإذا وجدت في بدن كبدن زيد مثلاً فهو من اجتماع النفوس المتعددة على بدن واحد، وبالتالي لا مجال لإبطال التناصح من خلال اتخاذ هذا الاجتماع لازماً باطلًا.

ولعلّ صاحب هذا المذهب يريد الإيمان في إثبات مذهبه فيقول: لو لم تكن تلك النفوس متعددة لو جدت جميعاً حيث توجد واحدة منها، فيكون النبات مثلاً - والذي توجد له النفس النباتية - حسّاساً متحرّكاً بالإرادة، ناطقاً، مدركاً للكلّيات، وبالتالي باطل جزماً، إذن فالنفس المذكورة متعددة، وبالتالي فإنّ لزيد نفوساً متعددة، وليس له نفس واحدة.

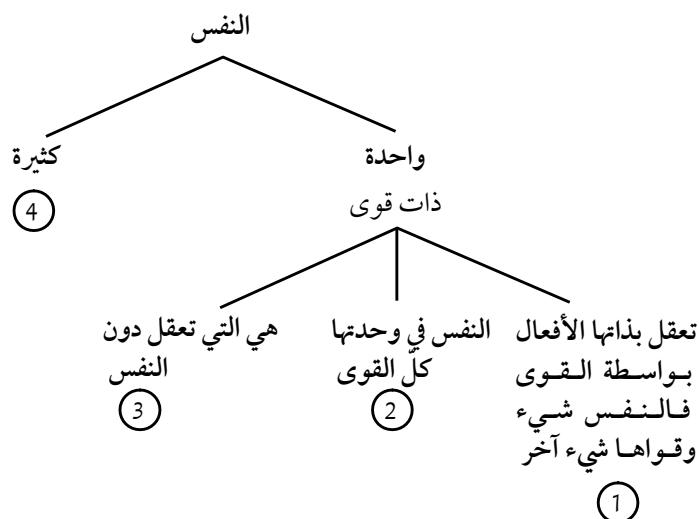
إشارات النص رأي المصنّف

لمّا أجرى المصنّف رحمة الله الكلام في تعداد المذاهب في المسألة لم يأتِ على ذكر مذهب، والسرّ في ذلك هو أنّ مذهبـه يحتاج إلى فضل عنـاهـ، وهذا الفضل يحتاج إلى فضل مساحة من الكلام، فإذا ما بسطـهاـ وقعـ فصلـ خـلـ بينـ أمرـينـ لاـ يـحسـنـ الفصلـ بينـهماـ، والأمرـانـ هـماـ: مذهبـ المنـكريـنـ للـوـحـدـةـ، وـدـلـيلـهـمـ منـ جـهـةـ، والـرـدـ عـلـيـهـمـ وـدـحـضـ دـلـيلـهـمـ منـ جـهـةـ آخـرـىـ. لـذـلـكـ رـأـىـ أنـ يـؤـخـرـ عـرـضـ مـذـهـبـهـ الـحـقـ إلىـ حـينـ. لـكـنـ هـذـاـ مـاـ كـانـ يـعـفـيـهـ مـنـ الإـشـارـةـ إـلـىـ هـذـاـ الإـرـجـاءـ، غـيرـ أنـ الـحـكـيمـ

السبزواري كفانا مؤونة هذه الإشارة في حاشية له في المقام^(١).

عرض الآراء

يمكن عرض الآراء المتعددة في ما نحن فيه من خلال المخطط التالي:



الرأي الأول هو رأي الشيخ ومنهم في طبقته، والثاني هو الحق الذي يراه المصنف، والثالث أشار إليه السبزواري في حاشيته في المقام، وأعرض عنه المصنف لسخافته، أو كان عدم ذكره من سقط القلم، حيث يفيد هذا الرأي بأنّ الأفعال إنّما تنسب للقوى حقيقة، وللنفس مجازاً، وهذا ما لا نجد إلّا خلافه، والرأي الرابع وقفت على حجّة أهله، وسوف يوافقك نقد تلك الحجّة.

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع، مصدر سابق: ج ٩، ص ٥٧، الحاشية ١.

النص الثالث

احتجاج رديء

وهذا الاحتجاج رديء؛ فإنّ كثيراً من الأنواع البسيطة، كالسوداد، قد يوجد بعض مقوماتها الموجدة بوجود واحدٍ فيه، كاللون موجوداً في موضع مع عدم المقوم الآخر، كقابض البصر، ولا يلزم من ذلك أن وجود اللون غير وجود قابض البصر في حقيقة السوداد.

وأيضاً: ليست القوّة الغذائيّة الموجودة في النبات مثلاً هي القوّة الغذائيّة الموجودة في الحيوان متّحدةً بال النوع، وكذا ليست الحسّاسة الموجودة في الحيوان غير الناطقي مع الحسّاسة الموجودة في الإنسان متّحدةً في الحقيقة النوعية، بل إنّهما متّحدان في المعنى الجنسيّ، أعني إذا أخذ معناهما مطلقاً بلا شرط الخلط والتجريد مع غيره. فالحسّاسُ مثلاً معنى واحدٌ جنسيّ، وإن كان هو فصلاً للحيوان المأخوذ جنساً، فإذا أخذ هذا المعنى - أي الحسّاسُ - بحيث يكون تاماً التحصّل الوجوديّ فهو مما قد تمّ وجوده من غير استعدادٍ واستدعاءٍ لأن يكون له تمامٌ آخر، وهذا كما في سائر الحيواناتِ، وإذا أخذ على أنه غير مستقلٍ الوجود بل لا يتحصّل وجوده وحقيقةه إلا بأن يكون له تمامٌ آخرُ به يتمُّ حقيقته، ويكمُل وجوده، فهذا المعنى مغايرٌ للمعنى الأول بال النوع وإن كان واحداً معه بالجنسين. فالحكمُ بأنّ الحسّاسَ مغايرٌ للناطقي إنما يصحُّ في القسم الأوّل منه دون القسم الثاني، فالنفسُ

الحسّاسةُ في سائر الحيواناتِ مغايرةً للنفس المتفكّرة^(١)، ولكنّهما شيءٌ واحدٌ في الإنسان، وهكذا القولُ في النفس الغاذية التي في النبات والتي في الحيوان والإنسان، بالنسبة إلى النفس الحسّاسة أو الناطقة، فاعلمْ هذه القاعدة فإنّها تنفعُك جدًا.

(١) في بعض النسخ: المفكرة.

الشرح

يشتمل هذا النصّ على نقضين يوردان على الاحتجاج السابق، والذي أريد من خلاله إثبات كثرة النفس في بدن واحد، وهو ممّا يستفاد منه في إثبات حقّانية مذهب التناصح، وهذا ما أشير إليه آنفًا، حيث أبطل التناصح في بعض الأدلة من خلال القول بأنّه يلزم منه توارد نفسيين على بدن واحد: نفس مستنسخة، ونفس يستحقّها من الواهب، هذا الرأي ومن خلال هذا الاحتجاج يثبت أن لا مانع من هذا التوارد بل هو واقع لا ريب فيه.

إذن سوف يتمّ إبطال هذا الاحتجاج الذي سيق في الفصل السابق، وإثبات أنه رديء لا يمكنه النهو بمهمة إثبات مثل هذه الكثرة.

لكن وقبل الشروع بمناقشة الاحتجاج المذكور لا بأس بالتذكير به من خلال عرضه ثانية من خلال القياس التالي وهو من الشكل الأوّل:

كلّ شيء يوجد من دون شيء آخر	فهو معاير له في الوجود
النفس النباتية	توجد من دون النفس الحيوانية
. . . النفس النباتية	مغايرة للنفس الحيوانية في الوجود

وبما أنها مجتمعتان في الحيوان، فللحيوان هذا نفسان: نباتية وحيوانية، لكل منها وجودها الخاصّ.

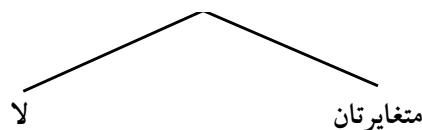
أما الكبرى فقد تمّ توضيحها في النصّ السابق، وكذلك الصغرى، إذن للنفس النباتية وجودها الخاصّ بها، وكذلك الحيوانية.

أما النقض الأوّل على الاحتجاج المذكور: فهو من خلال كبرى هذا القياس، حيث يوجد شيء من دون شيء ومع هذا فهما موجودان بوجود واحد، لأنّ لكلّ منها وجودًا خاصًا به. فالسواد - مثلاً - وهو من الأنواع البسيطة توجد مقوّماته بوجود واحد، وهي اللون والقابض للبصر، ومع ذلك يوجد

اللون في موضع لا يوجد فيه القاپض للبصرا كما في البياض، حيث يوجد اللون دون القاپض للبصرا، ولو كان لكلاً منها وجود الخاصّ به، كان هذا خلف كون السواد حقيقة بسيطة.

وأمّا النقض الثاني: فيمكن عرضه من خلال المخطط التالي أولاً:

الغذائة في النبات والحيوان



إذا كانتا متغيرتين لزم التكثير الذي رامه المكثرون، وإن لم تكونا كذلك فيلزم عدم الانفكاك، مع أنه متحقق، حيث نجد هذه القوّة - أي الغذائة - في النبات منفكة عن النفس الحساسة الحيوانية.

الجواب على هذا الاحتجاج: هو بالقول بالتغيير مع عدم القبول للزوم ذلك اللازم، بعبارة أخرى: لقد قامت حجّة المكثرين على المغايرة، وقد زعموا أنّ لازمها كثرة النفوس بحيث يكون لكلّ نفس وجوداً خاصّاً بها مستقلاً عن وجود الآخر.

الجواب: المغايرة بين النفسيين المذكورتين مؤكّدة، لكن لا يلزم من ذلك أن يكون لكلّ منها وجود مستقلّ، حتّى يؤدّي ذلك إلى القول بتوارد النفوس المتعدّدة على بدن واحد، وهو ما يؤمّله التناسخية.

وبالتالي فإنّ الذي يحتاج إلى بيان هو المغايرة التي لا تفضي إلى كثرة الوجود واستقلاله، حيث يقال: الغذائة التي في النبات غير الغذائة التي للحيوان، ولا يلزم من ذلك أن يكون للغذائة التي للحيوان وجود مستقلّ عن وجود النفس الحساسة التي توجد للحيوان أيضاً، وبعبارة أخرى: لا اتحاد نوعيّ ما بين الغذائيّتين المذكورتين، بحيث يكون كلّ منها فرداً من أفراد نوع واحد، حيث لكلّ منها نفس الذاتيّات، وإنّما الاتحاد بينهما جنسيّ، فهما نوعان يندرجان تحت

جنس واحد، وبالتالي فالاشتراك بينهما ببعض الذات لا بتمام الذات، ووجود أحدهما ينفك عن وجود الآخر، كما هو الحال بالنسبة للفرس والإنسان، حيث يوجد الحيوان في الفرس بنحوه، ويوجد في الإنسان بنحو آخر.

إشارات النص

دليل كثرة النفوس

قال المصنف رحمه الله وهو يتلمّس الدافع الذي أدّى بجماعة من الناس لأن يذهبوا إلى القول بأنّ للإنسان نفوساً عديدة: «واعلم أنّ جماعة من القاصرين لما: • رأوا في الإنسان آثاراً مبادِ طبيعية، كالحرارة والبرودة، والجذب والدفع، والإحالة والتضيّج، وغير ذلك مما يصدر مثلها من صور العناصر. • ورأوا آثاراً أخرى نباتية، كالתغذية والتنمية والتوليد مما يصدر من نفوس النباتات.

• ورأوا آثاراً كالحسّ والتخيل والشهوة والغضب مما يصدر أمثلها من النفوس الحيوانية.

• ثمّ لما رأوا أفعالاً وإدراكات نطقية وحركات فكريّة، فظنّوا أنّ الإنسان مركب من صورة طبيعية، ونفوس ثلاثة أخرى نباتية وحيوانية وإنسانية، ومن ارتفى من هذه الطائفة، وارتفع عنهم في هذا الباب ارتفاعاً يسيرًا رأى أنّ الإنسان هو النفس العاقلة، وسائر المقامات أموراً عارضة لها من مبدأ حدوثها إلى آخر دهرها حتى يكون البدن وقواه بالنسبة إليها كآلات ذوي الصنائع من حيث لا مدخل لها في حقيقتها، ونحو وجودها، بل في تتميم أفاعيلها، وليس الأمر كما زعموه...»^(١).

عبارة مختصرة: إنّ الذي دعاهم لما قالوا من كثرة للنفوس في البدن الواحد، هو أنّ كثرة الآثار تدلّ على كثرة المؤثّرات كثرة ذاتية، ولم يلتفتوا إلى أنّ هذا الازم

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع، مصدر سابق: ج ٨، ص ١٣٣.

أعمّ، بل لعلّ منشأ كثرة الآثار هو كثرة المنشائِ كثرةً رتبيةً، حيث ينشأ عن كلّ مرتبة من مراتب النفس آثار خاصةً بها لا تصدر عن المرتبة الأخرى. وهذا هو الحقُّ الذي أصرَّ به المصنف رحمة الله بعد أن عرض حجّة تلك الجماعة حيث قال: «بل الحقُّ أنَّ الإنسان له هوية واحدة، ذات نشأت ومقامات، ويبتديء وجوده أوّلاً من أدنى المنازل، ويرتفع إلى درجة العقل والمعقول، كما أشار سبحانه: ﴿هَلْ أَنَّ عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئاً مَدْكُوراً﴾^(١).

الاحتجاج ثانية

يمكن عرض احتجاج المثيرين للنفوس من خلال:

النفس النباتية مغايرة للنفس الحيوانية
كلّ مغایر لشيء له وجودٌ مستقلٌ عن وجوده
.: النفس النباتية لها وجودٌ مستقلٌ عن وجود الحيوانية

وبما أنَّ النفسيين المذكورين موجودتان له، فهما موجودان بوجودتين مستقلتين، إذن للإنسان نفوس عديدة وليس له نفس واحدة.

والجواب: إننا لا نسلّم بالكبرى المذكورة، إذ المغايرة لازم أعمّ من الشيئين اللذين لكُلّ منهما وجودٌ مستقلٌ، بل لعلّ المغايرة وليدة الاختلاف الرتبي لشيئين لها وجود واحد وأصل فارد، كما هو حال النفس التي لها نشأت عديدة، مع أنها هوية واحدة.

قال الشيخ في الشفاء: «والذين كثروا النفس فقد احتجّوا وقالوا: كيف يمكننا القول إنَّ الأنفس كلّها نفس واحدة، ونحن نجد النبات وله النفس الشهوانية، أعني التي ذكرناها في هذا الفصل، وليس له النفس المدركة الحاسنة المميزة، فنكون لا محالة النفس هذه شيئاً منفرداً بذاته دون تلك النفس، ثم نجد

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع، مصدر سابق: ج ٨، ص ١٣٣ - ١٣٤ .

الحيوان وله هذه النفس الحسّاسة الغضبية، ولا تكون هناك النفس النطقية أصلًاً، فتكون هذه الأنفس البهيمية نفساً على حدة، فإذا اجتمعت هذه الأمور في الإنسان علمنا أنه قد اجتمع فيه أنفس متباعدة مختلفة الذوات، قد يفارق بعضها بعضاً، فلذلك تختص كُلّ واحدة منها بموضع، فيكون للممِيز الدماغ، وتكون للغضبية الحيوانية القلب، ويكون للشهوانية الكبد^(١).

(١) الشفاء، الطبيعتا، ابن سينا، منشورات: مكتبة آية الله العظمى المرعشى النجفى الطبعه الأولى، ١٤٠٦ هـ: ج ٢، ص ٢٢٢.

النص الرابع

حجة المُوحَّدين

وأمّا المُوحَّدون فقد احتجوا على مذهبِهم بأن قالوا: قد دلّنا على أنَّ الأفعالَ المُتَخَالِفَةَ لِلنَّفْسِ مُسْتَنِدَةٌ إِلَى قُوَّىٰ مُتَخَالِفَةٍ، وأنَّ كُلَّ قُوَّةٍ مِّنْ حِيثُّ هِي لا يَصْدُرُ عَنْهَا إِلَّا فَعْلٌ مُخْصُوصٌ. فالغضبيَّةُ لَا تَنْفَعُ عَنِ الْلَّذَّاتِ، وَالشَّهُوَيَّةُ لَا تَأْثِيرٌ عَنِ الْمَؤْذِيَّاتِ، وَلَا تَكُونُ الْقُوَّةُ الْمَدْرَكَةُ مَتَأْثِرَةً مَمَّا تَأْثِيرٌ عَنْهُ هَاتَانِ الْقَوْتَانِ.

وإذا ثبَّتَ ذَلِكَ فَنَقُولُ: إِنَّ هَذِهِ الْقُوَّةَ تَارَةً تَكُونُ مُتَعَاوِنَةً عَلَى الْفَعْلِ، وَتَارَةً تَكُونُ مُتَدَافِعَةً، أَمَّا الْمُتَعَاوِنَةُ فَلَأَنَّا نَقُولُ: مَتَى أَحْسَنَا الشَّيْءَ الْفَلَانِيَّ اشْتَهِيْنَا، أَوْ غَضِبْنَا، أَمَّا الْمُتَدَافِعَةُ فَلَأَنَّا إِذَا تَوجَّهْنَا إِلَى الْفَكِّرِ اخْتَلَّ الْحُسْنُ، أَوْ إِلَى الْحُسْنِ اخْتَلَّ الْغَضْبُ أَوْ الشَّهُوَةُ.

وإذا ثبَّتَ ذَلِكَ فَنَقُولُ: لَوْلَا وَجْدُ شَيْءٍ مُشَتَّرِكٍ لِهَذِهِ الْقُوَّةِ يَكُونُ كَالْمَدْبِرِ لِهَا بِأَسْرِهَا، وَإِلَّا لَامْتَنَعَ وَجْدُ الْمَعَاوِنَةِ وَالْمَدَافِعَةِ، لَأَنَّ فَعَلَ كُلَّ قُوَّةٍ إِذَا لَمْ يَكُنْ مَرْتَبَطًا بِالْقُوَّةِ الْأُخْرَى - وَلَيْسَ الْآلَةُ مُشَتَّرَكَةً بِلِ كُلَّ مِنْهَا آلَةٌ مُخْصُوصَةٌ - وَجَبَ أَنْ لَا يَحْصُلَ بَيْنَهَا هَذِهِ الْمَعَاوِنَةُ.

وإذا ثبَّتَ وَجْدُ شَيْءٍ مُشَتَّرِكٍ فَذَلِكَ الْمُشَتَّرِكُ إِمَّا أَنْ يَكُونَ جَسْمًا أَوْ حَالًا فِي الْجَسْمِ، أَوْ لَا جَسْمًا أَوْ حَالًا فِيهِ، وَالْقَسْمَانِ الْأَوَّلَانِ باطِلَانِ بِمَا سَبَقَ فِي الْفَصُولِ الْمَاضِيَّةِ، فَبَقِيَ الْقَسْمُ الْثَالِثُ، وَهُوَ أَنْ يَكُونَ مَجْمُعُ هَذِهِ الْقُوَّاتِ كُلُّهَا شَيْئًا وَاحِدًا، لَا يَكُونُ جَسْمًا أَوْ جَسْمَانِيًّا، وَهُوَ النَّفْسُ.

الشرح

بعد أن فرغ رحمة الله من عرض احتجاج المكثرين عرّج ها هنا وفي هذا النص على حجّة الموحّدين، عرضها ثمّ أتبعها في ما تلا من نصوص بما تستحقّ من مناقشة وعلاج، والحجّة التي ساقها الموحّدون هي ما يمكن عرضه من خلال الطريقة التالية:

الفرض: هناك قوى متعدّدة للنفس، يشير إلى هذا تعدد وتنوع الأفعال.

المدعى: وجود شيء مشترك بين هذه القوى، وهو النفس الواحدة.

البرهان: يمكن عرض هذا البرهان من خلال القياس الاستثنائي التالي:
لو لم يكن بين تلك القوى المتعدّدة أمرٌ مشترك لما كانت متعاونة تارةً ومتادفة أخرى، لكنّها كذلك، حيث تتعاون حيناً، (فلاّنّا نقول: متى أحسينا الشيء الفلافي اشتاهينا، أو غضبنا، فالحسن يعين الشهوة أو الغضب، وإذا توّجهنا إلى الفكر اختلّ الحسن، وبالعكس)، إذن هناك تدافع.

إذن هناك شيء مشترك لهذه القوى، يكون كالمدبر لها بأسرها، وإنّا فلولا الارتباط بين هذه القوى لما كان هناك مجال للمعاونة، ولا للمعاوقة والمدافعة كذلك.

إلى هنا ثبت شيء مشترك، لكن ما هو ذلك المشترك؟ هذا ما لا يمكن الحصول عليه من هذا الدليل، وإنّما نحتاج لإقامة دليل آخر لإثبات حقيقة هذا الأمر المشترك بين هذه القوى.

وفي مقام الاستدلال يمكن عرض الاحتياطات التالية، التي هي وليدة حصر عقلي، وإنّا فلا ينتج المطلوب.

١. هذا الأمر المشترك جسم.

٢. هذا الأمر المشترك حاصل في جسم.

٣. هذا الأمر المشترك لا هو جسم، ولا هو حالٌ في جسم.

وإذ لا يمكن أن يكون ذلك الأمر المشترك - الذي يلعب دور المدبر للقوى بأسّها - جسماً ولا جسماً حالاً في جسم، فيتعيّن أن يكون النفس، وذلك لأنّها ليست بجسم ولا جسماً، وذلك لتجربتها، ومن المعلوم أنّ المجرد لا يكون جسماً ولا حالاً في جسم.

أمّا لم لا يكون ذلك الأمر جسماً أو جسماً حالاً، فلأنّ من أدواره القيام بأفعال مجردة، كالإدراك، والإدراك أثر مجرد، والمجرد لا يكون مبدؤه جسماً، ولا ما هو حال في جسم، وذلك لأنّ المجرد أشدّ من الجسم والحال فيه، وبالتالي فلا يكون الأشدّ أثراً للأضعف.

إذن فذلك الأمر المشترك هو النفس، وليس شيئاً مما ذكر.

إشارات النص

الأمر المشترك الواحد

لقد سلك الموحّدون في إثبات مدعاهم الطريق التالي:

١. هل البسيطة.

٢. ما هو.

في الخطوة الأولى في هذا الطريق أثبتوا وجود ذلك الأصل المشترك بين القوى المتعددة، وذلك من خلال المعاونة والمعاندة التي نجدها بين تلك القوى، والخطوة الثانية تمّ من خلالها بيان حقيقة ذلك الأصل المشترك، وذلك اعتماداً على أصول تقدّمت في أبحاث الجزء الثامن، حيث تمّ إثبات تجرّد النفس، وإثبات أنّ من أخصّ آثارها: العلم والإدراك، وأنّه مجرد، وأنّ الأشدّ لا يكون أثراً للأضعف، وبالتالي فالنتيجة هي أنّ ذلك الأصل المشترك لا يكون جسماً، ولا حالاً في جسم، بل هو النفس المجردة، وهو ما يمكن عرضه من خلال

القياس التالي، وهو من الشكل الثاني:

الأصل المشترك بين القوى ذو أثر مجرّد

لا شيء من الجسم، والحال بالجسم بذي أثر مجرّد

ـ لا شيء من الأصل المشترك بين القوى بجسم أو حال بجسم

أمّا الصغرى فلما علمته من أنّ بعض آثار القوى المتعدّدة هو العلم الذي هو

مجرّد، وأمّا الكبرى فلما علمته أيضاً من أنّ الأضعف لا يصدر عنه الأشدّ، وهو

ما يمكن توضيحه من خلال القياس التالي أيضاً:

الأضعف وجوداً من الجسم، والحال فيه

الأضعف وجوداً من شيء لا يكون مبدأ له

ـ الجسم، والحال فيه لا يكونان مبدأ للعلم

إذن الأصل الأهل للربط بين القوى إنّما هو ما ليس بجسم ولا حال

بجسم، وليس هو إلّا النفس، فهي لتجرّدّها ليست بجسم ولا حالة بجسم.

الحجّة في الشفاء^(١)

بعد أن استعرض الشّيخ رحمه الله المذاهب المشهورة في ذات النفس وفي أفعالها، مال إلى واحد منها، وهو الذي يفيد وحدة النفس، وقد استدلّ على صحته بما أفاده المصتّف رحمه الله هاهنا.

(١) الشفاء، الطبيعيات، مصدر سابق: ج ٢، ص ٢٢٣.

النصُّ الخامس

حَجَّةُ غَيْرِ مَجْدِيَّةٍ

أقول: هذا كلامُ غَيْرِ مَجِيدٍ في هذا البابِ، ولا وَافِ بِجَلٍّ لِلإِشْكَالِ، فَإِنَّ لِأَحَدٍ أَنْ يَقُولَ^(١): ما دَرِيْتُ بِكَوْنِ النَّفْسِ رِبَاطًاً لِهَذِهِ الْقُوَىِ؟ فَإِنَّ عَنِيْتُمْ بِهِ أَنَّ النَّفْسَ عَلَّةٌ لِوُجُودِهَا، فَهَذَا الْقَدْرُ لَا يَكْفِيُ فِي كَوْنِ النَّفْسِ هِيَ بِعِينِهَا الْحَسَاسُ الْغَادِيُّ، [الْمُتَحَرِّكُ] السَاكِنُ، الْكَاتِبُ، الْصَّاحِحُ، بَلْ كَوْنُهَا عَلَّةً لِوُجُودِ هَذِهِ الْقُوَىِ لَا يَكْفِيُ فِي كَوْنِ الْبَعْضِ مَعَاوِنًا لِلآخرِ عَلَى فَعْلِهِ، أَوْ مَعَاوِقًا لَهُ، فَإِنَّ الْعَلَّةَ إِذَا أُوجِدَتْ قَوِيًّا مُخْصوصَةً فِي مَحَالٍ مُتَبَايِنَةٍ، وَأُعْطِتْ لِكُلِّ وَاحِدَةٍ مِنْهَا آللَّهُ مُخْصوصَةً، كَانَ كُلُّ وَاحِدَةٍ مِنْهَا مُنْفَصَلَةً عَنِ الْأُخْرَى، غَنِيَّةً عَنْهَا، غَيْرَ مَتَعْلِقَةٍ بِهَا بِوْجِهٍ مِنَ الْوَجُوهِ. فَشَرُوعُ بَعْضِهَا فِي فَعْلِهِ الْخَاصِّ كَيْفَ يَمْنَعُ الْأَخْرَى عَنْ فَعْلِهِ؟ أَلَيْسَ أَنَّ الْعُقْلَ الْفَعَالَ عِنْدَكُمْ مِبْدَأً لِوُجُودِ جَمِيعِ الْقُوَىِ الْمُوْجُودَةِ فِي الْأَبْدَانِ؟ فَيُلْزِمُ مِنْ كَوْنِهَا بِأَسْرِهَا مُعْلُولَةً مِبْدَأً وَاحِدَّ وَعَلَّةً وَاحِدَةً أَنْ يَعْوَقَ الْبَعْضُ عَنِ الْبَعْضِ، أَوْ يَعِينُهُ عَلَى ذَلِكَ.

وَإِنْ عَنِيْتُمْ بِهِ: أَنَّ النَّفْسَ مُدَبِّرَةٌ لِهَذِهِ الْقُوَىِ، وَمُحْرَكَةٌ لَهَا، فَهَذَا يَحْتَمِلُ وَجْهَيْنِ:

أَحَدُهُمَا أَنْ يُقَالَ: إِنَّ النَّفْسَ تَبْصُرُ الْمَرَيَّاتِ وَتَسْمَعُ الْمَسْمَوَعَاتِ، وَتَشْتَهِي الْمَشْتَهِيَّاتِ، وَتَكُونُ ذَاتُهَا مَحَالًا لِهَذِهِ الْقُوَىِ، وَمِبْدَأً لِهَذِهِ

(١) أُورِدَ هَذَا الإِشْكَالَ بِتَغْيِيرٍ طَفِيفٍ فِي الْلُّفْظِ الْمَبَاحِثِ الْمُشْرِقِيَّةِ، مَصْدَرُ سَابِقٍ: ج ٢، ص ٤٠٧.

الأفعال، ومتّصفةً بصفاتها، وهذا هو الحقُّ الذي لا يأتيه الباطلُ من بين يديه ولا من خلفه^(١)، ولكن من الذي أحكمَه وأتقنَه، ودفعَ الشكوكَ وأزاحَ العللَ المانعةَ لإدراكه؟ فإنَّ الأمرَ إذا كان كذلك فكيف يقعُ، ويسوغُ القولُ بتعدُّدِ القوى، ويحصلُ التدافعُ تارةً في فعلها إذا كان الكلُّ جوهراً واحداً له هويَّةٌ واحدة.

وبالجملة: القولُ به يوجبُ القولَ ببطلانِ القوى التي أثبتتها الشیخ^(٢) وغيره من الحکماء في الأعضاءِ المخصوصةِ المختلفةِ الموضع، فإنَّ النَّفْسَ إذا كانت هي الباصرة، والسامعة، والمشتهية، فأيُّ حاجةٍ إلى إثباتِ قوَّةِ باصرةِ في الروح التي في ملتقى العصبتين، وإلى إثباتِ قوَّةِ سامعةٍ في الروح التي في العصب المفروش الصماخيّ؟ وأيضاً: يلزمُ أن يكونَ الإِنْسَانُ إنما أبصارَ وسمعَ، لا بإِبْصَارٍ وسماعٍ قائمٍ بذاته، بل بإِبْصَارٍ وسماعٍ قائمٍ بغيره.

والوجهُ الثاني أن يقال: إنَّ المعنى بكون النَّفْسِ رباطاً أنَّ القوَّةَ الباصرةَ إذا أدركتَ صورةَ شخصٍ معينٍ، أدركتِ النَّفْسُ الناطقةُ أنَّ في الوجودِ شخصاً موصوفاً بلونِ كذا، وشكلِ كذا، ووضعِ كذا، وكلُّ على وجهِ كليٍّ لا يخرجُ انسجامُ بعضِه إلى بعضٍ في شيءٍ من ذلك^(٣) عن الكلية، فإنَّك قد عرفتَ أنَّ الكليَّ إذا قُيِّدَ بصفاتٍ كليَّة، وإنْ كانتَ ألفَ صفةٍ، لا يصيِّرُ بذلك جزئياً شخصياً.

(١) مقتبس من قوله تعالى: ﴿لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدِيهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ﴾ (فصلت: ٤٢).

(٢) ابن سينا في طبيعتي الشفاء: ص ٣٦٥؛ الإشارات والتنبيهات: ج ٢، ص ٢٥٠.

(٣) في بعض النسخ: (وذلك للشيء) بدلاً من: (من ذلك).

وبالجملة: فالإحساس بذلكالجزئي سبب لاستعداد النفس لأن تدرك ذلكالجزئي على وجه كلي، ثم يكون ذلك الإدراك سبباً [و] باعثاً لطلب كلي لتحصيل ذلك الشيء، فعند ذلك يتخصص ذلك الطلب ويصير جزئياً لتحصيص القابل، وذلك الطلبالجزئي هو الشهوة، وكذا قياس الغضب وسائر الأحوال الجزئية المنسوبة إلى النفس الإنسانية، فهذا غاية ما يمكن أن يقرّ في كون النفس رباطاً للقوى الجسمانية ومجماً [لها]، على مذهب الشيخ وأتباعه^(١).

وأقول: ليس هذا بسديدي؛ لأنّ نسبة الشهوة والغضب والحس والحركة، وسائر الأفعال الجزئية والانفعالات الشخصية، إلى النفس، ليست كنسبة فعل أمر مباین إلى أمر آخر من شأنه أن يدرك على وجه كلي كلّ ما يدركه الآخر على وجه جزئي، وإلا لكان العقل الفعال أيضاً ذا شهوة وغضب وحس وحركة، كما أنّ الإنسان كذلك، مع أنّا نعلم ضرورة أنه بريء من هذه الآثار والشواغل والانفعالات، وإنّا نجد من أنفسنا أنّ لنا ذاتاً واحدةً تعقل، وتحسّن، وتدرك، وتحرك^(٢)، وتعترىه الشهوة والغضب وغيرهما من الانفعالات، ونعلم أنّ الذي يدرك الكليات منا هو بعينه [الذي] يدرك الشخصيات، وأنّ الذي يشتهي منا هو بعينه الذي يغضب، وكذا الكلام في سائر الصفات المتناسبة.

ولا يكفي في هذه الجمعية وحدة النسبة التالية كالنسبة بين الملك وجنوده، وصاحب البيت وأولاده وعيده وإمائه.

(١) المباحث المشرقية، مصدر سابق: ج ٢، ص ٤٠٨.

(٢) في بعض النسخ: وتحرك.

الشرح

علمتَ في النصِّ السابق أنَّ الموحَّدين قد استدلُّوا على وحدة النفس من خلال وجود أمر مشترك بين القوى المتعددة يربط بينها، وقد استدلُّوا على هذا الرابط من خلال المعاوقة التي تقع بين قوَّة وأخرى، وكذلك المعاونة، حيث لا معنى لوجود كُلٌّ منها ما بين القوى التي تستقلُّ إحداها عن الأخرى.

المصطفى رحمه الله يريد أن يقول: إنَّ هذا لا يجدي في المقام، إلَّا إذا تمَّ توضيح معنى الربط بين تلك القوى، فإنَّ مطلق الربط بينها لا يمكن جعله حدًّا أو سط لإثبات الوحدة للنفس.

وفي معرض نقهـة لدليل الموحـّدين المذكور يذكر عدـة معانـي محتملة للربط الذي ادعـاه أولئـك الموحـّدون، وقد أثبت عدم جدواهـا، رغم أنَّ أحـدهـا يصلـح لأنـ يكون تفسيراً مناسـباً للربط الذي يفيد وحدة النفس. والسرـ في عدم جدواهـا هذا المعنى الذي لهـ هذا الصـلاح، هوـ أنـه لا يصحـ على مبـاني هؤـلاء الموحـّدين.

والمعنى المحتمـلةـ الثلاثـةـ هيـ:

١. المراد من الربط الذي يجعل النفس واحدة، هوـ أمـةـ عـلـةـ لهـذهـ القـوىـ، وبالتالي فهذهـ القـوىـ المتـعدـدةـ مـعـلـولةـ لـعـلـةـ وـاحـدةـ وهيـ النفسـ.
٢. المراد من الربط الذي يجعل النفس واحدة هوـ التـدبـيرـ، فالنفس تـدبـرـ هذهـ القـوىـ وـتـحرـكـهاـ، فـهيـ التيـ تـفـعـلـ الأـفـعـالـ المـخـتـلـفـةـ منـ خـالـلـ القـوىـ المـنـاسـبـةـ لـكـلـ فعلـ.
٣. المراد من الربط الذي يجعل النفس واحدة هوـ التـدبـيرـ، بـمعـنىـ أنـ الأـفـعـالـ تسـنـدـ إـلـىـ القـوىـ إـسـنـادـاًـ حـقـيقـيـاًـ، أيـ: إـسـنـادـ الشـيـءـ إـلـىـ ماـ هوـ لـهـ، بـيـنـماـ نفسـ تلكـ الأـفـعـالـ تسـنـدـ إـلـىـ النفسـ عـلـىـ نـحـوـ المـجـازـ العـقـليـ، أيـ: إـسـنـادـ الفـعـلـ إـلـىـ ماـ لـيـسـ لـهـ. وإـلـيـكـ هـذـهـ الـاحـتـمالـاتـ وـاحـدـاًـ بـعـدـ وـاحـدـ، معـ النـقـدـ المـنـاسـبـ لـكـلـ منهاـ.

النفس علة للقوى

لا يصلح هذا المعنى لبرير الوحدة المنشودة لأحد الأمرين التاليين:
أولاً: إذا أوجدت العلة القوى المتعددة في مجال متباعدة، ودعمت كلاً منها
 بآلية خاصة بها، كالعين مثلاً، التي تكون لقوّة الباصرة، والأذن للسامعة، فــ
 الذي يؤدّي إلى المعاوقة أو المعاونة بين هذه القوى المستقلة بعضها عن البعض في
 الفعل والمحلّ والآلية؟

إذن ليس كــما كانت قوى متعددة معلولةً لمبدأ ما، لابدّ أن تكون متعاونة أو
 متعاونة في بعض الأحيان، وبالتالي فهذا المعنى للرابط المقترن بين القوى،
 والذي من خلاله يراد الوصول إلى وحدة النفس، ليس مجدياً في ما يراد لأجله.
 بعبارة أخرى: استدلّ الموحّدون على وجود أمر مشترك بين القوى من
 خلال المعاوقة والمعاونة، ولما أريد تفسير وتوضيح علاقة هذا الرابط بهذه القوى
 فــسر بتفاصيل متعددة، من جملتها هذا الاحتمال، وهو أنّ الأمر المشترك والرابط
 بين هذه القوى، والذي هو النفس، هو علة لهذه القوى. وبالتالي فــكــما وجد
 تعاون أو تقارن بين شيءٍ آخر فــهما معلولان لشيء واحد، وبالتالي كــما وجد
 ذلك الشيء وجدت المعاونة أو المعاوقة.

الإشكال على هذا المعنى المحتمل أو المقترن هو أنّه لا موجب لذلك، وذلك
 عندما توجــد علة قوى متعددة في مجال مختلفة متباعدة، وتزــود كل قوة من تلك
 القوى بــآلية خاصة بها، فأــي مجال عندها للمعاوقة حينــا، أو للمعاونة حينــا آخر.
 وخلاصة القول: ليس كــما وجد تعاون أو تعاون بين قــوة أو أخرى لابدّ أن
 يكون بينــها رابط يكون علةً لكــلــ منها.

ثانياً: لو كان الأمر كذلك، أي: كان الرابط والأمر المشترك ما بين القوى
 المتعددة للنفس هو العلة الموجودة لها، وذلك من خلال المعاوقة أو المعاونة، التي
 بين تلك القوى، لوجب أن يكون هناك معاوقة أو معاونة بين القوى التي في

الأبدان، وهو باطل جزماً، حيث لا يوجد ما يوجب المعاونة أو المعاوقة ما بين نفس زيد وعمرو مثلاً.

عبارة أخرى: لو كانت عليه شيء لقوى توجب المعاونة أو المعاوقة بينها، وكانت النفوس المتعددة، كنفس زيد وعمرو وخالد، متفاوتة أو متعاونة، وذلك لأنّها معلولة لعنة واحدة، وهي العقل الفعال عند المشائين، وهم أصحاب هذه الحجّة، وهذا مما لا يُقبل.

النفس مدبرة للقوى حقيقة

هذا المعنى الذي تمّ عرضه حين تعداد الاحتمالات المطروحة لمعنى الربط الذي وصلت إليه حجّة الموحدين المذكورة، لا ريب فيه، لكنّه غير مقبول على مباني أصحاب هذه الحجّة، حيث لابدّ لهم من الإجابة عن تساؤلات عدّة، من جملتها:

١. إذا كانت النفس هي التي تقوم بكلّ الأفعال على الإطلاق، إذن فما الحاجة إلى القوى؟

٢. إذا كان الأمر كذلك، فلا معاونة ولا معاونة، وذلك لأنّها إنّما تكونان بين شيئاً، ولا مجال للشائين بناءً على هذا المعنى، وقد علمت أنّ حجّة القوم إنّما انطلقت ارتكازاً على المعاوقة والمعاونة.

٣. إنّ هذا الفهم للرابط بين القوى لا ينسجم مع مبني هؤلاء الموحدين من المشائين الذين يرون أنّ الإبصار وغيره من أفعال القوى، إنّما هو للقوى أوّلاً وبالذات، وللنفس ثانياً وبالعرض، بينما هذا الفهم يفضي إلى أنّ الإبصار إنّما هو للنفس من دون واسطة أيضاً، وذلك لأنّ النفس -بناءً على هذا الفهم- في وحدتها كلّ القوى.

ال فعل للقوى حقيقة

الرابط الذي تمّ إثباته من خلال الحجّة المذكورة هو أنّ النفس والقوى تفعل

نفس الفعل لكن بنحو يخص كلاً منها، أي القوى تدرك شيئاً، وهو جزئيٌّ حتى، والنفس تدرك نفس ذلك الجزئي لكن لا على نحو الجزئية، وإنما تدرك الجزئي على نحو الكلية.

ولكي يتضح الأمر أكثر لابد من الوقوف على المصطلحات الثلاثة التالية:

- الكلّي.

- الجزئي على نحو جزئيٍّ.

- الجزئي على نحو كليٍّ.

أما الأول: فهو المفهوم الذي لا يمتنع فرض صدقه على كثirين، وذلك كالإنسان، فإنه مفهوم كليٍّ، لأنّه لا يأبى أن يشترك فيه الكثير.

وأما الثاني: وهو المفهوم الذي يمتنع فرض صدقه على كثirين، ولو بالفرض، وذلك حين الارتباط بالمعلوم بالعرض.

وأما الثالث: فهو المفهوم الذي يمتنع فرض صدقه على كثirين أيضاً، لكن مع عدم الارتباط بالمعلوم بالعرض، وذلك كزید مثلاً المقيد بقيود كلية متعددة، كالطول والعرض والشكل والمكان. هذه القيود لا تشخّصه، وإنما تميّزه، وهناك فرق بين التشخّص والتميّز، إذ التشخّص صفة نفسية ذاتية، بينما التميّز صفة إضافية؛ والتشخّص لا يجتمع مع الكلية بينما يكون ذلك مع التميّز.

وبالتالي فالفرق واضح ما بين الجزئي على وجه جزئيٍّ، والجزئي على وجه كليٍّ، حيث إنّ الأول يمنع فرض صدقه على كثirين، دون الثاني، وأما الفرق بين الجزئي على وجه كلي وبين نفس الكلي فهو أنّ الأول مأخوذ فيه الأعراض المختلفة وإن كانت كلية، بينما الكلي فلا تؤخذ فيه تلك، وذلك لأنّه عقليٌّ، والأمر العقلي بريء حتّى عن تلك العوارض.

إذا اتّضح هذا، فإنّ القوى إنما تدرك الجزئي على نحو جزئيٍّ، وفي هذا الإدراك إعداد للنفس لكي تدرك ذلك الجزئي على نحو كليٍّ.

وبالتالي فإنّ تدبير النفس لقوتها، والذي يصيّرها رابطاً يدلّ على وحدتها، إنّما هو أنّ النفس تدرك كلّ ما تدركه القوى من جزئيات على وجه جزئيّ، تدركه جزئياً على وجه كليّ.

هذا على مستوى القبول والانفعال، وكذلك الأمر على مستوى الفعل، فإنّ النفس إذا أرادت أن تطلب شيئاً فإنه لا يمكنها ذلك مباشرةً، وإنّما تطلبه عبر القوى، وذلك لأنّ الطلب فرع الإدراك، وهي لا تدرك الأمر الجزئي على وجه جزئيّ، بل على وجه كليّ، وهو لا يتّنّى إلاّ بعد إدراك القوى للجزئي على وجه جزئيّ.

وجه عدم السداد

غير أنّ هذا المعنى لا حظّ له من السداد والرشاد، وذلك للأمور الثلاثة التالية:

أولاً: هذا المعنى لكون النفس رابطاً، يؤدي إلى أن تكون نسبة أفعال القوى المختلفة، من شهوة وغضب وحسّ وحركة وغيرها من أفعال جزئية وانفعالات شخصية، والتي تدرك على مستوى تلك القوى كجزئيات على وجه جزئيّ، إلى النفس كنسبة فعل أمر مباين إلى أمر آخر، حيث إنّ ما من شأنه أن يدرك على وجه جزئيّ يباين ما يدرك على وجه كليّ، وبالتالي فلا مجال لنسبة فعل أمر مباين لأمر آخر، وإلاّ فهو خلف المباهنة المذكورة، وإذا صحّ إسناد فعل المباهن لما يباينه فإنّ هذا تجويز لتصور الواحد عن الكثير، وهو محال.

ثانياً: هذا خلاف الوجdan، حيث نجد من أنفسنا أنّ لنا ذاتاً واحدة هي التي تصدر عنها الأفعال المختلفة المتعددة.

ثالثاً: لو صحّ إسناد أفعال القوى المختلفة التي تديرها النفس التي يزعم بأنّها الرباط بينها بالمعنى المذكور في هذا الاحتمال، لصحّ إسناد أفعال النفوس المتعددة من شهوة وغضب وحسّ وحركة للعقل الفعال، الذي يربُّ ويديرّ النفوس الإنسانية جميعها، وبالتالي باطل فالمقدّم مثله.

إشارات النص

خلاصة النص

علمت أنَّ النصَّ الذي بين أيدينا إنما جاء ردًا على حجَّةِ الْمُوحَّدِينَ الذين انتهوا إلى أنَّ النَّفْسَ هي رباط للقوى المختلفة، دون شيءٍ غيرها ممَّا هو جسم أو حال في جسم.

أمَّا خلاصة هذا النصَّ فهو أنَّ لا معنى مُحَصَّلٌ لدى هؤلاء الْمُوحَّدِينَ لكون النَّفْسَ رابطًا لتلك القوى، وقد تَمَّ استقراء المعانِي المتعددة المحتملة لذلك الرابط، وتمَّ أيضًا الوقوف على عدم صلاحية تلك المعانِي، وذلك إمَّا لعدم أهلية المعنى المذكور في نفسه، أو لعدم قبول أولئك الْمُوحَّدِينَ للأصول التي ارتكز عليها ذلك المعنى.

والمعانِي التي ذكرت لبيان الرابط المزعوم من قبل الْمُوحَّدِينَ كانت ثلاثة:

١. النَّفْسُ رباط للقوى بمعنى أنَّها علة لوجودها.
٢. النَّفْسُ رباط للقوى بمعنى أنَّ ذاتها محلٌّ ومبدأ للأفعال.
٣. النَّفْسُ رباط للقوى بمعنى أنَّها تدرك ما تدركه القوى على نحو جزئيٍّ تدركه على نحو كليٍّ.

الأول والأخير من هذه المعانِي باطلان عند المصنَّف، والثاني هو الحقُّ في نفسه، لكن لا يمكن الأخذ به من قبل الْمُوحَّدِينَ، وذلك لعدم قبولهم الأصول التي انتهض عليها، وللزوم هذا المعنى لوازمه لا يمكن لهم الالتزام بها، إذ لو كان الأمر على طبق هذا المعنى، للزم القول ببطلان القوى، وهو أمرٌ لا سبييل لقبوله، وبعبارة القياس الاستثنائي:

لو كان هذا المعنى حقًّا للزم القول ببطلان القوى، وبالتالي باطل فالمقدَّم باطل مثله.

نقاوة الجواب

الجواب الذي يراد عرضه هنا هو الجواب على مفاد ما أفرزه القياس الاستثنائي الأنف الذّكر، وهو ما سوف يبحث مفصلاً في الآتي من كلام، وإنما آثراً عرضه على عجل ليكون مقدمة ممهّدة ومعدّة للوقوف على الجواب الذي هو المذهب الحقّ الذي ارتأه المصنّف رحمه الله.

وما يفي بأداء هذه الوظيفة كلام محكم للعلامة الطباطبائي رحمه الله جاء حاشيةً منه في المقام: «والجواب: أنّ الفاعل بجميع هذه الأفعال هو النفس، لكنّها لمكان تحرّدّها وتعلّق هذه الأفعال بوجه ما بالمادة، تحتاج إلى أجزاء مختلفة من البدن شأنها^(١) تخصيص الفاعل المجرّد بفعله، ولو لاها لم يقع تخصيص، ولو لا التخصيص لم يتمّ فعل؛ لاستواء نسبة المجرّد إلى جميع المادّيات...»^(٢).

- وهذا ما يمكن توضيجه من خلال المقدّمات التالية:
- أفعال النفس ليست على شاكلة واحدة.
- أفعال النفس ذات تعلّق بالمادة، أي البدن.
- كلّ فعل يسانحه جزء من المادة، حيث لا يسانح الإبصار الأذن أو اللسان. إذن النفس عندما تتنّزل لإنجاز أفعالها إلى مستوى المادة، تتخصّص بسبب تخصّص المادة، وإلا فالنفس من حيث هي، متساوية النسبة إلى جميع المادّيات.

ملتقى العصبتين والعصب المفروش الصمامي

قال الحكيم السبزواري قدّس سرّه:

في عصب الصمام سمع وبصر عند التقاطع الصليبي ظهر
«فإنه - السمع - قوّة مودعة في العصب المفروش على سطح باطن الصمام،

(١) أجزاء البدن.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع، مصدر سابق: ج ٩، ص ٦٠ حاشية ١.

تدرك الأصوات بسبب تموّج الهواء الحاصل بالقرع والقلع العنيفين، والبصر... فإنه قوّة مودعة في ملتقى العصبيتين المحوّفتين اللتين تنتجان من غور البطين المقدّمين من الدماغ يتيامن النابت منها يساراً وبالعكس، حتى يلتقيا على تقاطع صليبيّ، ثمّ يمتدّ النابت يميناً إلى الحدقة اليمنى والنابت يساراً إلى اليسرى، لدرك الأصوات والألوان أولاً وبالذات، وسائر المبصرات ثانياً وبالعرض».^(١)

(١) شرح المنظومة، مصدر سابق: قسم الحكمـة، ج ٥، ص ٣٤-٣٦.

النص السادس

الحق في وحدة النفس

بل لابدّ من وحدة طبيعية ذات شؤون عديدة، كما يعرفه الراسخون في علم النفس ومنازلها، وفي معرفة الوجود الحق وشئونه الإلهية المستفاده من علم الأسماء الذي علم الله به آدم عليه السلام المشار إليه في قوله تعالى: ﴿وَعَلِمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾ (البقرة: ٣١).

وقد أشرنا إلى تحقيق ذلك في موضع من هذا الكتاب^(١) لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد^(٢)، حيث بيّنا: أنّ الوجود كلّما كان أشدّ قوّةً وساطةً كان أكثر جمّاً للمعاني، وأكثر آثاراً، وأنّ العوالم ثلاثة: عالم العقل، وعالم النفس الحيواني، وعالم الطبيعة، والأول مصونٌ عن الكثرة بالكليّة، والثاني مصونٌ عن الكثرة الوضعيّة والانقسام الماديّ، والثالث مناطُ الكثرة والتضاد والانقسام إلى المoward.

وإذا تقرّر هذا فنقول: إنّ النفس الإنسانية من بين سائر النفوس الحيوانية لها مقامات ثلاثة: مقام العقل والقدس، ومقام النفس والخيال، ومقام الحس والطبيعة، وكلّ ما يوجد لها من الصفات

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع، مصدر سابق: ج ٦، ص ١٤٨، بل التحقيق كما مرّ مراراً، سطر ١١؛ ج ٨، ص ٢٥٣، سطر ١٣، كلّما صارت النفس أكمل صارت أكثر جمّاً للأشياء.

(٢) مقتبس من قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرًا لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾ (ق: ٣٧).

والأفعال في شيءٍ من هذه المقامات يوجدُ في مقام آخر، لكن كُلّ بحسبه من الوحدة والكثرة والشرف والخسنة والبراءة والتجمّس، فهذه^(١) الحواسُ والقوى الإدراكيةُ والتحريكيةُ موجودةٌ في مادةِ البدن بوجوداتٍ متفرقةٍ؛ لأنَّ المادةُ موضوعٌ للاختلاف والانقسام، ومحلٌ للتضاد والتباين، فلا يمكن أن يكونَ موضع البصر موضع السمع، ولا محلُ الشهوة هو محلُ الغضب، ولا آلةُ البطش آلةُ المشي، [و]كذا يقومُ بعضُو من الإنسان ألمٌ حسيٌّ لسيٌّ كتفرقِ الاتصال، وبعضاً آخر راحٌة لسيّة كالتيام.

ثم نجدُ هذه القوى كَلَّها موجودةً في مقام الخيالِ وعالمِ النفسِ الحيوانيِّ، بوجوداتٍ متميزةٍ متكررةٍ في الخيال، متّحدةٍ في الوضع، بل لا وضع لها - كما مرّ - فلها حُسْنٌ واحدٌ مشتركٌ، يسمعُ وييرى ويشمُ ويذوقُ ويлемسُ، سمعاً جزئياً، وبصراً جزئياً، وشمماً وذوقاً ولمساً جزئياً، من غير أن ينقسمَ ويتفرقَ مواضعُها كما في الحواسِ الظاهرة، وكذا يشتهي ويغضبُ ويتألمُ ويُسرُّ من غير تفرقِ اتصالٍ، ولا التيام تفرقٍ، كُلُّ ذلك متكررٌ في عالمِ الحسِّ الظاهريِّ، غيرُ متكررٌ في عالمِ الحسِّ الباطنيِّ.

ثم نجدُ الجميعَ موجوداً في عالم^(٢) العقلِ على وجهٍ مقدّسٍ عن شوبٍ كثرةٍ وتفصيلٍ، معريًّا عن شوبٍ تفرقةٍ وقسمةٍ وضعيةٍ جسميةٍ، أو خياليةٍ جزئيةٍ، لكنَّها مع ذلك كثيرةٌ بالمعنى والحقيقة، غيرُ مفقودٍ منها شيءٌ، فالإنسانُ العقليُّ روحيٌّ، وجميعُ أعضائه عقليةٌ موجودةٌ في

(١) في بعض النسخ: وهذه.

(٢) في بعض النسخ: مقام.

ذلك الإنسان بوجودِ واحدِ الذاتِ كثيرٌ^(١) المعنى والحقيقة، فله وجهٌ عقليٌّ، وبصرٌ عقليٌّ، وسمعٌ عقليٌّ، وجوارحٌ عقليةٌ، كُلُّها في موضعٍ واحدٍ لا اختلافٍ فيه، كما أفادَه «أرسطاطاليس» في أثولوجيا^(٢).

(١) في بعض النسخ: كثيرة.

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

الشرح

لما استعرض المصنف الآراء في المسألة، وناقشها بما تستأهله من نقد وردّ، أراد هنا أن يدلّي بدلوه، وأن يبني بعد أن هدم.

لقد رأى رحمة الله وبكلمة مختصرة: أنّ النفس حقيقة واحدة ذات مراتب متعددة متفاوتة بالشدة والضعف، فهي مصدر تفاوت القوى وكذلك اشتراكها، حيث إنّ النفس بدرجة تبصر، وبمرتبة تسمع، وبثالثة تحسّ و... الخ. فالنفس إذا تعينت بتعين وتنزلت بمنزلة، كانت قوّة من القوى. فالقوّة هي النفس متعينة، والنفس هي القوّة بشرط عدم التعين. وهذا هو مشرب أهل الله تعالى في معرفة الوجود الحقّ وشأنه الإلهيّة، حيث إنّه حقيقة واحدة ذات مظاهر وتجلّيات. فالمظاهر هو الحقّ بشرط التعين، والحقّ هو المظاهر بشرط عدم التعين، إذن فالاتحاد بين الظاهر والمظاهر حقّ لا ريب فيه، وإنّه فعل المظاهر إلى الظاهر حقيقيّ لا مجاز فيه، **﴿وَمَا رَمِيتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾** (الأفال: ١٧)، فإذا لم يكن اثنينيّة حقيقية ما بين النفس والقوى. فإنّه أفعال القوى للنفس وإنّه حقيقيّ لا مجال للمجاز فيه، وهذا ما يوافق الوجدان.

هذه هي نتيجة النصّ، وهي نظرية المصنف رحمة الله في المسألة، وقد قدّم لها مقدمات عدّة، لا بأس بذكرها مع شيء من التوضيح والإشارة، وهي مقدمات تقدّم ذكرها في ثنايا هذا الكتاب الكبير في أجزاءه المتعددة:

١. كُلُّما كان الوجود بسيطاً مترزاً عن التركيب، كان أكثر جمعاً للكمالات، لذا فقد قيل: بسيط الحقيقة كُلُّ الأشياء.

٢. عوالم الإمكان ثلاثة:

- ٠ عالم العقل والقدس، وهو العالم المنزه عن المادة وآثارها، وهو مصون عن مطلق الكثرة.

٠ عالم المثال، وهو العالم المنزه عن المادة دون آثارها، وهو مصون عن الكثرة الوضعيّة.

٠ عالم المادة والطبيعة، وهو مناطك الكثرة والتضاد والمادة وآثارها.

٣. النفس الإنسانية دون النفوس الحيوانية الأخرى لها ثلاثة مقامات ومراتب: مرتبة العقل والقدس، ومرتبة النفس والخيال المتصل، ومرتبة الحس والطبيعة.

والدليل على وجود هذه المراتب هو المدركات التي تدركها النفس، حيث تنقسم مدركاتها إلى كليّة وجزئيّة، والجزئيّة تنقسم إلى حسيّة وخياليّة.

٤. كلّ رتبة من الرتب المتقدمة التي للنفس الإنسانية دون النفوس الحيوانية الأخرى ذات صفات وأفعال، حيث توجد لمرتبة الحس من النفس صفات وأفعال، وكذلك الأمر بالنسبة للمرتبتين الأخريين، وصفات مرتبة الحس مثلاً توجد في الآخرين، لكن بحسب نشأة تينك المرتبتين. «فالغضب مثلاً حقيقة من الحقائق، وهو في هذا العالم - مرتبة الحس من الإنسان - غليان دم القلب واحتراقه، واسوداد الوجه، وامتلاء العروق، ونحوها، وفي عالم النفس حالة وجданية مجردة عن هذه الصفات الجسمانية دعت النفس إلى إرادة التشفّي والانتقام، وفي عالم العقل هو القاهريّة العقلية، كما هو شأن الأنوار القاهرة المفارقة»^(١).

٥. نحو وجود قوى النفس في نشأتها المتعدّدة ليس على شاكلة واحدة، حيث توجد في نشأة الحس وعلى مستوى البدن في مواضع مختلفة متباعدة. فالبصر - مثلاً - في موضع لا يصح أن يستعمل للسمع، وللسمع موضع لا يمكن أن يستعمل للإبصار، وغيره من أفعال القوى المتعدّدة. والسرّ في هذا الاختلاف هو طبيعة المادة، التي هي موضوع للانقسام ومحل للتضاد والتباين، والقوى هذه

(١) الحكمة المعلالية في الأسفار العقلية الأربع، مصدر سابق: ص ٦٢، حاشية الحكيم السبزواري.

توجد في نشأة الخيال بنحو آخر، حيث توجد متمايزة في وعاء واحد وهو ما يسمى بالحسن المشترك، فلا تختص كل منها بموضع لا يصلح لاستعمال الآخر كما كان الحال لما كانت في نشأة الحسن.

والقوى نفسها توجد في مرتبة نشأة العقل بوجود واحد، ومن دون أي تمييز بينها، فالكثرة والتفصيل لا مجال لها إلى هذه القوى في هذه النشأة، سوى الكثرة والتفصيل على مستوى المفهوم والمعنى، حيث يجوز انتزاع المفاهيم الكثيرة من الوجود الواحد، وبالتالي فلا ملازمة ما بين كثرة المفاهيم وكثرة المصدق.

إشارات النص الأسماء والقوى

لقد اعتمد المصنف رحمه الله في توضيح مذهبه الحق في مسألة وحدة النفس على مسألة الذات والأسماء، حيث يريده القول بما أن الله تعالى خلق النفس مثلاً له ذاتاً وصفةً وفعلاً، فإن حديث الأسماء يعين في فهم وحدة النفس مع كثرة قواها، وذلك لأن حقيقة الوجود التي هي الوجود من حيث هو إذا أخذ بشرط صفة من الصفات اللاحقة بساح قدسه ينتزع اسم من الأسماء الإلهية.

فإذا أخذت مثلاً «.. بشرط ثبوت الصور العلمية فيها، فهي مرتبة الاسم الباطن المطلق، والأول والعليم، ورب الأعيان الثابتة.

وإذا أخذت بشرط كليات الأشياء فقط، فهي مرتبة الاسم الرحمن، رب العقل الأول، المسماى بلوح القضاء، وأم الكتاب والقلم الأعلى.
وإذا أخذت بشرط أن تكون الكليات فيها جزئيات مفصلة ثابتة، من غير احتجابها عن كلياتها، فهي مرتبة الاسم الرحيم، رب النفس الكلية، المسماة بـ لوح القدر وهو اللوح المحفوظ، والكتاب المبين...»^(١)، إذن فهناك حقيقة

(١) شرح فصوص الحكم، مصدر سابق: ج ١، ص ٥٢.

واحدة ذات تعينات وتجليات عدّة، كلّ تجلٌ منها يُعدُّ اسمًا، على ما للأسماء من مراتب متفاوتة، وتلك الحقيقة لا أثر لها في الملك والملكون إلا من خلال تجلياتها التي هي الأسماء، وقد علمت أنَّ الاسم ما هو إلا الحقيقة بشرط تعين من التعينات، وليس أمراً مغايراً لها، «فإذا قرع سمعك في مطاوي الأولياء الكاملين نفي الارتباط وعدم الاشتراك والتباين بالذات، فكلامهم محمول على ذلك، وإذا سمعت الحكم بالاشتراك والارتباط، بل رفع التغاير والغيرية من العرفة الشائخين فمحمول على غير تلك المرتبة الأحادية الغبية»^(١).

عبارة أخرى: الذات أو حقيقة الوجود من حيث هي، لا علاقة لها بما سواها بتاتاً، وإنما لها العلاقة كلّ العلاقة من حيث تعين من تعيناتها وتجلي من تجلياتها، وهي الأسماء الإلهية، وبالتالي فليكن حال النفس وقوها كحال بارئها. فالنفس من حيث هي، لا يصحّ نسبة أيٌّ من الآثار لها، وتنسب إليها الآثار جميعها من حيث تعين من التعينات. فالتدغذية مثلاً، أثر للنفس لا من حيث هي بل أثر لها من حيث كونها ذات تعين محدّد يصدر عنها هذا الأثر دون سواها.

وليس أمر التجلي والتعين حكراً على حقيقة الوجود، بل كلّ ما عداه له هذا الحكم، وذلك بحسب **﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَرَائِنُهُ وَمَا نُتَرَّلُهُ إِلَّا يَقَدِّرُ مَعْلُومٌ﴾** (الحجر: ٢١)، «فالغضب - مثلاً - حقيقة من الحقائق، وهو في هذا العالم غليان دم القلب واحترافه واسوداد الوجه وامتلاء العروق ونحوها. وفي عالم النفس حالة وجданية مجردة عن هذه الصفات الجسمانية دعت النفس إلى التشفي والانتقام، وفي عالم العقل هو القاهرية العقلية، كما هو شأن الأنوار القاهرة المفارقة، وفي عالم الربوبية هو القاهرية الوجوبية على كلّ الأنوار كما هو شأن نور

(١) مصباح الهدى إلى الخلافة والولاية، السيد الإمام الخميني، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، الطبعة الرابعة، قم، ٢٠٠٢ م: المشكاة الأولى، المصباح الرابع.

الأنوار، والباهريّة المضنية لـكُلّ الکثارات، كما هو حكم أحدية الواحد القهّار، وقس عليه المحجّة والرحمة والخشية ونحوها. هذا مثال من الأحوال. وأمّا من العلوم، فالبياض صورة علمه في البصر بطور، وفي الخيال بنحو، والعقلي بقسم واللاهوقي بطرز، والذهن على أنهاج من الحسي بالذات والخيالي والكلي الفعلي والكلي الطبيعي الصادق على جميع هذه المراتب^(١).

المراد بالاتحاد النفس مع القوى

قال الحكيم الآملي رحمه الله: «المراد بالاتحاد النفس مع القوى وكونها كُلّها في مقام الوحدة في الكثرة: هو اتحاد القوى مع النور المنبسط من النفس على القوى، وظلّها المرتّشح منها، إذ القوى كُلّها معلولة للنفس. فالصادر عن النفس هو الوجود الواحد البسيط الذي له مراتب متعدّدة، فهي مرتبة قوّة عاقلة، وفي مرتبة أخرى قوّة مفكرة، وفي مرتبة ثالثة قوّة متخيّلة، وهكذا.

وهذه المراتب مراتب حقيقة واحدة، وهي ذلك الوجود الظلي الصادر من النفس الذي هو عين الربط بالنفس، لا شيء له الربط بها، فالمترّحد مع القوى هو هذا الوجود الظلي، لا النفس في مقام كونها علة له، ولكن لِمَ يكن لهذا الوجود المعلولي نفسية أصلًاً، بل هو عين الربط بالنفس، كما هو الشأن في كُلّ معلول بالقياس إلى علته، قيل: النفس كُلّ القوى.

والمراد منه: أنّ الوجود الواحد المنبسط منها، هو كُلّ هذه القوى. وبالحقيقة تكون الوحدة التي في الكثرة، ظلّها ومعلولها، لا نفسها.

والمراد بالاتحادها مع القوى في مقام الكثرة في الوحدة: هو اتحاد تلك القوى معها في مقامها الشامخ، كانطواء المدركات في وجود المدرك في مقامه الشامخ، وكانطواء

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع، مصدر سابق: ج ٩، ص ٦٢، حاشية الحكيم السبزواري.

العقل التفصيليّ في العقل البسيط الإجمالي كانطواه تفاصيل الشجر من الأغصان والأوراق، وغيرهما في وجود البذر، حيث إنّ البذر هو وجود إجماليّ من الشجر، والشجر وجود تفصيليّ للبذر، والنسبة بينهما نسبة الشرح إلى المتن، اللذين يكون التفاوت بينهما بالإجمال والتفصيل، كالتفاوت بين الإنسان وبين الحيوان الناطق»^(١).

هذا هو معنى أنّ النفس كُلّ القوى، «لا بمعنى أنها المجموع؛ إذ المجموع لا وجود له، كما لا وحدة له، ولا بمعنى اتحاد الاثنين، لكونه باطلًا، ولا بمعنى التجافي عن مقام، والتلبّس بمقام، ولا غير ذلك من الاحتمالات الباطلة، بل بمعنى أنها الأصل المحفوظ في جميع المراتب وروح الأرواح وصورة الصور، ولا تتجاذب عن مقامها العالي إذا اتصفت بصفات مقامها السافل، ولا تنتقل مصحوبة بخواصّ نشأتها الشاملة إذا تخلّقت بأخلاق مرتبتها الكاملة، بل بنحو الاستكمال الذاتي والحركة الجوهرية»^(٢).

الحسّ المشترك

«يسّمى لوح النفس ولوح النقش أيضًا كما في الفصل الثاني عشر من الإشارات، ويقال له في اليونانية: بنطاسيا.. وفقطاسيا.. ويطلق عليه الخيال أيضًا بالاشتراعي، وهو مظهر الاسم الشريف الإلهي: يا من لا يشغله شأنٌ عن شأن، فلا يشغله ما يدركه بعض الحواسّ عَمِّا يدركه بعضها الآخر في آن واحد....

ويسمى الحسّ المشترك من وجهين: أحدهما أنه مصبّ مدركات الحواسّ الظاهرة كلّها، وهي كالجداول المتصلة به، تؤدي إليه ما اقتتنصته، وثانيهما أنه كمرآة ذات وجهين ينتقد في ما يصطاده الإنسان من الشهادة والغيب. فوجه منه متوجّه إلى هذه النّشأة ويرتسم فيه صور المحسوسات، ووجهه الآخر متوجّه

(١) درر الفوائد، مصدر سابق: ج ٢، ص ٣٨٤ - ٣٨٥.

(٢) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع، مصدر سابق: ج ٨، ص ٢٢١.

إلى النشأة الأخرى، ويتصور فيه ما صورته المتخيلة...»^(١). وبالتالي فإنّ الحسّ المشترك يعدُّ إحدى الحواس الباطنة للنفس، حيث تخوّلها وظيفةً غايةً في الأهميّة، حيث تدرك ما لديها مجتمعاً، فتحكم ببعضها على البعض الآخر، كما سوف تُرِيك الأبحاث اللاحقة أنّ لتجريد هذه القوّة دوراً في إثبات المعاد الجسدي.

(١) سرح العيون في شرح العيون، مصدر سابق: ص ٤٤١-٤٤٢.

النص السابع

وجه الاحتياج إلى القوى

فإن قلت: إذا كانت النفس هي بعينها المدركة لجميع الإدراكات العمالية لجميع الأفعال، فما الحاجة إلى إثبات هذه القوى الكثيرة التي بعضها من باب الإدراك، كالسماع والبصر وغيرهما، وبعضها من باب التحريك كالجاذبية والدافعة والشهوة والغضب؟

قلنا: هي وإن كانت كل هذه القوى إلا أن وجود هذه القوى وظهورها في عالم الموارد لا يمكن إلا بالات جسمانية متباعدة مترافقه الوضع؛ لأن عالم الجسم عالم التفرقة والانقسام لا يمكن أن يكون جسم واحد مع طبيعة واحدة عنصرية مبدأ لصفات كثيرة كالسماع والبصر وغيرهما من صفات الإدراك وهيئات التحريك، فعضو واحد لا يمكن أن يكون سمعاً وبصراً وجاذبةً دافعةً لتقاصان وجوده عن جماعية المعاني، بخلاف جوهر روحي بحسب وجوده [العقلي] الجمعي النفسي الروحاني، فالذات الواحدة النفسية مبدأ لجميع الأفعال الصادرة عن قواها المتفرقة المتشتتة^(١) في مواضع مختلفة على نعت الاتحاد والجماعية، وكذا الذات العقلية بصرافية وحدتها جامعة لجميع الكمالات والمعاني الموجودة فيسائر القوى النفسيّة والحسّية والطبيعيّة، لكن على وجه أشرف وأعلى، وعلى وجه يليق بوجودها العقلي، كما بيناه مراراً.

(١) في بعض النسخ: المشتتة.

الشرح

ههنا سؤال لا تخفى وجاهته، وبعد أن تمَّ التوصل إلى نظرية تفيد بأنَّ الأفعال المتعددة التي تصدر عن الإنسان إنما تسند إلى النفس حقيقةً لا مجازاً، فهي التي تدرك الكليات، وكذلك الجزئيات، وهي التي تستهني، والتي تعجب، والتي تحسّ، والتي تتحرّك، والتي ... الخ، إذن يحقُّ للمرء أن يتساءل: فما هو دور القوى إذا كانت النفس مبدأ لكلِّ الأفعال، بل هل هناك مبرر لإثباتها؟

والجواب: إنَّ تعدد القوى التي هي النفس، إنما يرجع إلى طبيعة المرتبة التي تظهر فيها النفس، حيث إنَّ مرتبة البدن وبسبب نقصها الراجع إلى تركبها لا تقوى على جامعية المعاني، كما هو حالها في مرتبة أقوى، وقد سمعت أنَّ الوجود كُلُّا كان أكثر بساطة كان أكثر جامعية لالمعاني والكمالات، لذا فقد كان بسيط الحقيقة كُلُّ الأشياء.

عبارة أخرى: إنَّ الذي يصيِّر النفس قوى متعددة إنما هو هبوطها إلى رتبة البدن، وإذا ما كان ذلك فإنما ستكون خاضعة لأحكامه التي منها التجزِّي والتعدد. وهذا ما صرَّح به الفيلسوف الأكرم أرسطو، وقد نقل قوله هذا المصنف في هذا الجزء من الأسفار^(١)، حيث قال ذلك الفيلسوف: إنَّ النفس تتجزَّأ بعرض، وذلك أنَّها إذا كانت في الجسم قبلت التجزئة بتجزؤ الجسم، كقولك إنَّ الجزء المفكَّر هو غير الجزء البهيمي....، وإنما يعني بالجزء منها جزء الجسم الذي تكون فيه قوة النفس المفكَّرة... فالنفس إنما تقبل التجزئة بعرض لا بذاتها، أي بتجزؤ الجسم الذي فيه، فأماماً هي بعينها فلا تقبل التجزئة البتة، فإذا قلنا: إنَّ النفس لا تتجزَّأ فإنما نقول ذلك بقول مرسل ذاتي، وإذا قلنا النفس تقبل التجزئة فإنما نقول ذلك بقول مضاف

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع، مصدر سابق: ص ١٠٥ .

عرضي، لأنّها إنّما تكون متجزّئة إذا هي صارت في الأجسام»^(١).

وهذا ما يمكن بيانه من خلال المقدّمات التالية:

١. هناك آثار مترتبة على البدن.

٢. النفس هي مبدأ تلك الآثار.

٣. البدن ذو أعضاء.

٤. كُلّ عضو له طبيعة خاصة يصدر من خلاله فعل دون آخر يصدر عن عضو آخر.

٥. إذن لا بدّ من تعدد النفس وتجزّئها حال ارتباطها بالأعضاء المختلفة الطبائعي.

وبالتالي فلا تعارض بين قولنا: النفس واحدة، وقولنا: النفس متعدّدة، وذلك لاختلاف الجهة، حيث إنّ النفس من حيث هي ومن دون ارتباط بالبدن واحدة، لكنّها متعدّدة بلحاظ ارتباطها به، حيث إنّ تعدده يسري إليها سراية حكم القابل إلى المقبول، علماً أنّ التعدد إنّما هو حكم البدن ليس إلا. وبعبارة أخرى: النفس متجزّية بعرض لا تتبع تجزّي البدن، وبهذا يكون تجزّئها مجازياً ليس إلا، وذلك لعلاقة القابل والمقبول.

إشارات النص

نفي القوى

قد يقال: إن الإصرار على إسناد الأفعال إلى النفس يسوق إلى نفي القوى، فإنّما أن تستند الأفعال إلى النفس أو إلى القوى.

والجواب والردّ على هذا القول هو: أن إسناد الأفعال المتعدّدة في هذا العالم إلى أسبابها المختلفة أو العقول أو السحاب أو الماء لا يتعارض مع

(١) أثولوجيا، مصدر سابق: ص ٣٨.

كونها أفعالاً لله تعالى، إلا أن إسنادها إليه، على نحو الاستقلال؛ فهو تعالى فاعل مستقل في إيجاد الأفعال، أما ما ذكر وما لم يذكر من فواعل مؤثرات مأذونة، فقد أقدرها الله تعالى على إنجاز هذه الأفعال، وبالتالي في إسناد الأفعال إلى كل من الواجب تعالى وإلى ما سواه إسناد حقيقي لا مجازية فيه.

عبارة أخرى: لا عرضية بين إرادته تعالى وإرادة من أذن له في إنجاز الأفعال، من خلق، ورزق، وإحياء، وإماتة... إلخ. فليكن حال النفس وقوتها، كحال بارئها وجنوده التي أوكل تدبير أمر العالم إليها، ومن دون أدنى شائبة تقويض.

وبالتالي فـ «الحق مع المصنف قدس سره؛ لأن توحيد الذات وتوحيد الأفعال لا يستدعي إبطال القوى؛ لأن تلك القوى المقارنة أيد فعالة الله تعالى، كما أن المبادي العالية المفارقة أيد فعالة، بل أعين ناظرة له، كما أثبت الشرع المطهر جنوداً لله تعالى، وأنه تعالى رفع الدرجات ذو العرش...»^(١)، ولا يلزم من الإصرار على وجود جنود ومدبرات للأمر الإلهي أنه تعالى تحتاج إليها، وإنما الأثر الذي يحتاجه هذا العالم لا يتلقاه ولا يتقبله منه تعالى مباشرةً، وذلك لأنه أعجز من أن يكون كذلك، وهذا هو حال البدن الذي سمعت أنه مركب متجرز، ومن ثم لا يمكنه أن يكون منشأ لآثار المتعددة التي يحتاجها في وجوده وإيجاده، وبالتالي فقد اقتضى ذلك أن يكون مبدأ آثاره النفس أولاً، ومن خلال قواها ثانياً.

صياغة أخرى: يمكن صياغة الفكرة التي حفل بها النص السابق من خلال الطريقة التالية:

الفرض: النفس موجودة، وهي منشأ لآثار المترتبة على البدن.

المدعى: النفس متعددة في نشأة البدن.

(١) الحكمة المعلية في الأسفار العقلية الأربع، مصدر سابق: ص ٦٧، حاشية الحكيم السبزواري.

البرهان: يمكن عرض هذا البرهان من خلال القياس الاستثنائي التالي:
لو لم تكن النفس متعددة في نشأة البدن لصدرت آثارها المتعددة من خلال
عضو واحد، أو من كلّ عضو، وبالتالي باطل، فالمقدم مثله.
إذن فالنفس متعددة في نشأة البدن، وهذا التعدد تفرضه طبيعة هذه النشأة،
حيث لا قابلية لها لأن تكون مبدأً لصفات كثيرة، وذلك لنقصان وجودها عن
جامعية المعاني.

النص الثامن

استفناه الجامع للقوى عن الآلات

فإن قلتَ: ما الفرقُ بينَ العقلِ المفارقِ وبينَ النُّفُسِ في هذه الجمعيَّةِ،
حيث إنَّ النُّفُسَ احتاجَتْ في الاتِّصافِ بمعانِي القوى من وجوهِ آلاتٍ
وأعضاً مختلِفةً، ولم يقعُ الاكتفاءُ بوجودِ ذاتِها من غيرِ تعددِ هذه
القوى وموادِها المختلِفةُ وأعضاها، وأمَّا العقلُ فلم يقعَ له في صدورِ
أفعالِه وظهورِ معانيه وحالاته حاجةٌ إلى موادٍ وآلاتٍ عديدةٍ؟

قلنا: صفاتُ العقلِ وكما لا تُنهى تنزلُ منه إلى الموادِ الخارجيَّةِ على سبيلِ
الإفاضةِ والإيجادِ من غيرِ أن يتأثرَ منها، أو ينفعَ ويستكملَ بسبِبِها،
وأمَّا النُّفُسُ فليس لها أن تستقلَّ بذاتها وتتبرأَ عن التغييرِ والانفعالِ من
خواصِها وآلاتِها، إلَّا بعدَ أن تصيرَ عقلاً محضًا ليس له جهةٌ نقِصٌ ولا
كمالٌ منتظرٌ، وأمَّا قبلَ ذلك فهي ذاتُ أطوارٍ مختلِفةٍ تحتاجُ إلى كُلُّها،
فتارةً في مقامِ الحُسْنِ والطبيعةِ، وتارةً في مقامِ النُّفُسِ والتخيلِ، وطوراً
في مقامِ العقلِ والمعقولِ، وهذا حاملُ ما دامتُ متعلقةً الذاتِ بهذا
البدنِ الطبيعيِّ. فإذا انقطعتُ عن هذا العالمِ، كان مقامُها إمَّا المقامُ
العقليُّ المجرَّدُ إنْ كانت من الكاملينَ في العلمِ والعملِ، وإمَّا المقامُ المثاليُّ
الأخرويُّ إنْ لم يكن كذلك، على اختلافِ أنواعِها، بحسبِ غلبةِ
الملكاتِ والأحوالِ وتصورِها بصورةِ ما يناسبُها من الأنواعِ الأخرويَّةِ.

الشح

سؤال آخر يشير هذا الرأي الذي اعتمدته المصنّف حيث ذهب إلى أنّ النفس في وحدتها كُلّ القوى، تجمعها في مقام ذاتها، وهو أنّ للعقل مثل هذه الجمعيّة للقوى، فلماذا لا تصحّ عليه المواد والأدوات كما صحّت على النفس ذات الجمعيّة أيضًا؟ وبعبارة القياس الاستثنائي نقول:

لو كان للنفس مثل تلك الوحدة الجمعية لما احتاجت في الاتّصاف بمعنى القوى، كالإبصار مثلاً، إلى وجود آلات وأعضاء مختلفة، لكنّها احتاجت إلى كلّ هذا، إذن ليس للنفس مثل تلك الوحدة الجمعية، وبالتالي لا معنى لنظرية: النفس في وحدتها كُلّ القوى.

أًمّا وجه الملازمة فيمكن بيانه من خلال قياس استثنائيٍّ أيضاً:

لو كان ذو الوحدة الجمعية الجامع للقوى محتاجاً في اتصافه إلى الآلات والأعضاء المختلفة، لكن العقل ذات آلات وأعضاء مختلفة، وذلك لأنّه جامع للقوى في مقام ذاته، وهو تاليٌ باطلٌ جزماً، وذلك لأنّ العقل جوهر كما هو مستغنٍ في وجوده عن الآلة والأعضاء، كذلك هو مستغنٍ في إيجاده عنه، وأمّا بطلان التالي فواضح، حيث إنّ احتياج النفس إلى الآلات والأعضاء في إنجاز أفعالها واتصالاتها بمعنى القوى مما لا يخفى.

بل يمكن عرض هذا الإشكال من خلال القياس الحجمي الاقتراني التالي:

كلّ جامع للقوى مستغن عن الآلات والأعضاء

النفس جامعة للقوى

٢٠. النفس مستغنية عن الآلات والأعضاء

ثم نأخذ النتيجة لتكون صغرى في القياس التالي:

النفس مستغنية عن الآلات والأعضاء
 كلّ مستغنٍ عن الآلات والأعضاء عقل
 . النفس عقل

وهذه نتيجة لا يمكن قبولها حتىًّا، وذلك لأنَّ النفس جوهر مغایر للعقل، لأنَّها قسمان من أقسام الجوهر المتعدد، وأحدhem قسيم لآخر، والقسمين مبادئ للقسمين لا محالة.

إذن لو كانت النفس جامعة للقوى - كما هو مراد المصنف رحمه الله في وحدة النفس - وكانت النفس عقلاً، وهو تالي باطلٌ جزماً.

هذا هو مفاد الإشكال الذي تضمنه هذا النصُّ الذي بين أيدينا.

أمّا الجواب فهو يكمن في عدم التسليم بكبرى القياس الأول من القياسين الآخرين، وذلك لأنَّ الجامع للقوى ليس على شاكلة واحدة، حيث إنَّه ينقسم إلى ما يستقلُّ بذاته في إنجاز أفعال، وإلى ما لا يستقلُّ كذلك، أو يمكن تقسيم الجامع للقوى تقسيماً آخر، وهو أنَّ جامع القوى تارةً يكون مكملاً غير مستكمل، وأخرى يكون مستكملًا، والحكم المذكور في الكبرى المذكورة إنما يختصُّ بالقسم الأول من الجامع القوى، لا مطلق ما يكون كذلك.

إشارات النص

خلاصة الإشكال

علمت أنَّ هذا النصُّ إنما احتوى على إشكال قد يورده البعض على الحقِّ الذي رأه المصنف رحمه الله في مسألة وحدة النفس وكثرتها، حيث رأى أنَّ النفس ذات وحدة جامعة للقوى.

الإشكال يقول: لو كان الأمر كذلك لما احتاجت النفس إلى الآلات والأعضاء، ولو كان الأمر كذلك لكانَ النفس عقلاً، لكنَّ النفس ليست

بعقل، فهي إذن بحاجة إلى الآلات والأعضاء، وإذا احتاجت كذلك فليس لها تلك الوحدة الجامعة.

إذن فلا حظّ لمارأه المصنف رحمه الله من الصواب.

لا كمال منتظر^(١)

العقل المحسن الذي يعدُّ من المفارقates النورِيَّة لا كمال منتظر له، إذ كلّ ما يمكن له بالإمكان العام موجود له بالفعل، وإلا لاحتاج إلى الاستعداد الذي هو عرضٌ موضوعه المادة، إذن لو لم يكن العقل كذلك لكان مقارناً للإدّة غير مفارق، وهو خلف كونه عقلاً.

والقول بعدم الكمال المنتظر أو الحال المنتظر لشيء، لا يصيّر واجب الوجود بالذات من جميع الجهات، وذلك لأنّ القول المذكور من فروع قاعدة: واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات.

وبعبارة مختصرة: عدم الحالة أو الكمال المنتظر لازم أعمّ بالنسبة لواجب الوجود بالذات، والذي هو واجب الوجود من جميع الجهات.

بالاعتماد على ما تقدّم نعود إلى صلب الموضوع لنقول:

كلّ ذي أعضاء وآلات	ذو كمال منتظر
ذات أعضاء وآلات	النفس
ذات كمال منتظر	. . . النفس

إِنَّها ذات كمال منتظر ما دامت متعلقة الذات بهذا البدن الطبيعي، لكنّها إذا انقطعت عن هذا العالم، وصارت إلى عالم التجرّد إِما العقلي أو المثالي، فلا كمال منتظر تحصل عليه اعتماداً على تلك الآلات والأعضاء.

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع، مصدر سابق: ج ١، ص ١٢٢.

الفصل السادس

في ضعف ما قاله صاحب المطارحات

في هذا المقام

دفعاً لما قيل في تكثير القوى، من غير أن يرجع إلى ذات

واحدة، كما يزغ نور الحقّ عليك من أفق تبيانه،

حسب ما نبهناك عليه مراراً

تمهيد

يعدّ هذا الفصل مواصلة لما بُحث في الفصل السابق، حيث أفرد لمعالجة القول بكثرة النفوس التي للشخص الإنساني، وهذا ما يمكن عرضه من خلال الأمور التالية:

١. عرض حجّة المكثرين.
٢. عرض جواب شيخ الإشراق في المطارات.
٣. مناقشة المصنف رحمه الله للركائز التي قام عليها جواب الشيخ المقتول في حلب، وذلك من خلال بحوث تحقيقية عدّة.

النص الأول

حجّة المكثرين

اعلم أن بعض المكثرين لمبادئ الأفعال الصادرة عن الإنسان، التي بعضها جسمانية وبعضها روحانية، قال بما حاصله: «إن النفس وقوتها لو كانت شيئاً واحداً، لوجب أن يكون من شأنها مخالطة المادة تارة، وذلك عندما تتصرّف في الغذاء وتتنمي وتولّ وتدرك إدراك الجسمانيات، والتجريد عنها تارة أخرى، وذلك عند إدراك المقولات، وهو ممتنع. وأيضاً: كان يجب أن يكون جميع الأشياء المحفوظة في خزانتها مشاهدة لها أبداً، كما هو حال القوّة العقلية بالفعل.

الشرح

هذا النصّ توطئة للذى يليه، حيث يراد هنا إيراد حجّة المكثرين لمبادئ الأفعال الصادرة عن الإنسان، من دون الرجوع إلى ذات واحدة، ثمّ في ما يلي من نصوص يُراد بيان ضعف ما قاله صاحب المطاراتات في نقد هذه الحجّة.

أمّا هذه الحجّة فيمكن عرضها من خلال الطريقة التالية:

الفرض: هناك أفعال صادرة عن الإنسان بعضها جسمانية وبعضها روحانية.

المدعى: مبادئ هذه الأفعال كثيرة لا ترجع إلى ذات واحدة.

البرهان: يمكن عرضه من خلال القياس الاستثنائي التالي، حيث يجعل التوحيد المذكور مقدّماً، ويُدّعى لزومه لتاليين باطلين، يؤدّي بطلانهما إلى بطلان المقدم، أي التوحيد المذكور:

لو كانت النفس وقوتها شيئاً واحداً لوجب أن يكون من شأنها مخالفة المادة تارةً، والتجرّد عنها تارةً أخرى، ولو جب أن تكون جميع الأشياء المحفوظة في خزانتها مشاهدة لها أبداً، وبالتالي باطل بكل شقّيه، فالمقدم مثله، إذن فليست النفس وقوتها شيئاً واحداً، وهو المطلوب.

أمّا وجه الملازمة ما بين المقدم المذكور وال التالي الأول، فلا إنّ أفعال النفس منها المادي كالتجذية والنحو وتوليد المثل...، ومنها المجرّد كإدراك الكلّيات، وبالتالي فإنّ الفعل المادي يصدر عن فاعل كذلك، وكذلك الفعل المجرّد يصدر عن فاعل مجرّد.

فإذا كانت النفس هي التي تفعل ذلك، فهي مادّية غير مجرّدة، ومجرّدة غير مادّية، وبالتالي فهي مادّية غير مادّية، ومجرّدة غير مجرّدة، وما هذا إلّا اجتماع التقىضيين، وهذا وجه بطلان التالي الأول.

وأمّا وجه الملازمة ما بين المقدم عينه وال التالي الآخر، فهو أنّ القائلين بالوحدة ما

بين النفس والقوى يقولون بتجزّدّها، وكذلك تجذّر مدركاتها، فإذا كانت هي المدركة للكليّات والجزئيّات، وهي مجرّدة جيّعاً، فلا بدّ من حضور الجميع لدّيها، وعدم غفلتها عن أيّ من المدركات حتّى الخيالية الجزئيّة، وهو تالي باطل بالوجдан. وبالتالي فالمطلوب ثابت، بحسب زعم أصحاب هذا الدليل، حيث إنّ القوى التي هي مبادئ الأفعال المختلفة لا ترجع إلى ذات واحدة.

إشارات النص

الوحدة مقتضى البداهة

قال الإمام الرازى: «اعلم أننا قد بَيَّنَا أنّ نفس الإنسان هي ذاته وحقيقةه، وكلّ عاقل يعلم ببداهة عقله أنّ ذاته وحقيقةه أمرُ واحدٌ لا أمور كثيرة. وبالجملة: فعلم الإنسان بوجوده ووحدته علمٌ بديهيٌّ جليٌّ، فكيف يكون ذلك مطلوباً بالبرهان؟

بل المطلوب بالبحث والنظر في كتاب النفس معرفة ماهيتها وقوتها وكيفيّة أحواها من الحدوث والقدم، ولكنّ القدماء لما فرقوا أصناف الأفعال على أصناف القوى ونسبوا كلّ واحد منها إلى قوّة أخرى، احتاجوا إلى بيان أنّ في جملتها شيئاً هو كالأصل والمبدأ، وأنّ سائر القوى كالتوابع والفروع.

فلنذكر المذاهب المقوله في هذا الباب ...

فذهب بعضهم إلى أنّ النفس واحدة، وهم ثلاثة أقسام^(١):

١ . فمنهم من قال: النفس تفعل كلّ الأفعال بذاتها، لكن بواسطة الآلات المختلفة، وهذا هو الحقّ عندنا.

٢ . ومنهم من قال: النفس مبدأ لوجود قوى جسمانية كثيرة، ثم يصدر عن كلّ قوّة خاصة فعل خاصّ، وهو مذهب الشيخ.

(١) كيف يكون أصحاب مذهب الوحدة ثلاثة، وقد ذكر بينهم من كثّر النفس؟

٣. ومنهم من قال: النفس ليست واحدة، ولكن في البدن نفوس عدّة بعضها حسّاسة، وبعضها مفكّرة، وبعضها شهوانية، وبعضها غضبية...»^(١).

البديهي مجهول

«فإن قيل: لو كانت هوٰيتك هي النفس لكت تعرف النفس دائماً، وليس كذلك، فإنك لا تعرف نفسك إلا ببرهان.

فنقول: المجهول هو تسمية هوٰيتك بالنفس، وأمّا الماهيّة المسماة بالنفس، فهي معلومة لك أبداً... هذا حاصل كلام الشيخ..»^(٢).

حال القوّة العقلية بالفعل

الذي أقحم القوّة العقلية بالفعل هو الحديث عن لازم وحدة النفس وقوتها، وأنّه لو كان الأمر كذلك لكان المتخيلات الموجودة في خزانتها الخاصة بها، والتي هي قوّة الخيال، مشاهدة للنفس أبداً، كما هو حال القوّة العقلية في مرتبة الفعل. ما يُراد الإشارة إليه هنا هو المراد بالقوّة العقلية بالفعل.

يُذكر في محله: أنّ للنفس الناطقة قوتين، هما: العقل النظري والعقل العملي، وكلّ منها مراتب أربع، والذي له مساس بما نحن فيه مراتب الأولى من القوتين المذكورتين، وهي التالية:

«إحداها: العقل الهيواني، وهي مرتبة كون النفس خالية عن جميع المعقولات، وتسمى: العقل الهيواني لتشابهتها الهيولي الأولى، في خلوّها عن جميع الفعاليّات»^(٣)، « وإنّما سمّي عقلاً مع خلوّه عن كافة المعقولات لأنّها قوّة قبولها كافة - المعقولات -

(١) المباحث المشرقية في علم الإلهيات والطبيعيات، مصدر سابق: ج ٢، ص ٤١٤ - ٤١٦، الفصل العاشر في احتجاج القدماء على وحدة النفس.

(٢) المصدر نفسه: ج ٢، ص ٤١٧.

(٣) نهاية الحكمة، مصدر سابق: ص ٣٠٦.

بحيث لا استعصاء لها في قبول شيء منها. فإذا قيست إلى القوّة التي في الحيوانات يستبان أنها عقل؛ إذ الأشياء تستبان بمقابلاتها، كما أنّ الهيولى الأولى، وإن كانت بالقياس إلى الصور عدم، لكنّها مقيسة إلى العدم وجود..»^(١)، وبالتالي فإنّ القول بخلوّها عن جميع الفعليات يراد منه الفعليات التي يمكن لحوقها بها، لا مطلق الخلوّ، وإلا فما لا فعلية له مطلقاً معذوم لا محالة.

«وثانيتها: العقل بالملكة، وهي مرتبة تعقلها للبدويّات، من تصور أو تصديق، فإنّ العلوم البدويّة أقدم العلوم؛ لتوقف العلوم النظريّة عليها..»^(٢)، والأقدميّة هذه أمرٌ لا ريب فيه، وذلك لأنّ العلوم إما نظرية أو بدويّة، والأولى متوقفة على الثانية، ولا بد أن ترجع إليها، وإلا لللزم الدور أو التسلسل، ومن المعلوم أنّ المتوقف عليه أقدم من المتوقف، وهذا ما يمكن عرضه من خلال القياس التالي:

المتوقف عليه	أقدم من المتوقف
العلوم البدويّة	توقف عليها العلوم النظريّة
.: العلوم البدويّة	أقدم من العلوم النظريّة

وقد «سميت النفس في تلك المرتبة بالعقل بالملكة لوجهين:

الأول منها مبني على أن يكون المراد من الملكة هو الوجود مقابل العدم، وسميت النفس بها لتلبّسها في هذه المرتبة بالوجوديات التي هي العلوم البدويّة في مقابل المرتبة الأولى التي كانت النفس فيها عارية عنها كافية.

والثاني منها مبني على أن يكون المراد من الملكة الحالة الراسخة في مقابل الحال، ووجه التسمية بها لرسوخ استعداد الانتقال إلى المعقولات في هذه المرتبة،

(١) درر الفوائد، مصدر سابق: ج ٢، ص ٣٧٥

(٢) نهاية الحكمة، مصدر سابق: ص ٣٠٦.

وكون النفس عقلاً في هذه المرتبة واضح، لكون العلوم البدائية موجودة بوجود تجربة إحاطيّ، وبذوراً لثار هي العلوم النظرية كما لا يخفى ..»^(١).

«وثالثها: العقل بالفعل، وهي مرتبة تعقلها للنظريات باستنتاجها من البدائيّات»^(٢)، حيث تكون النفس في هذه المرتبة ذات قدرة على استحضار المقولات الثانية متى شاءت، إما بالفكر، أو بالحدس.

«رابعها: تعقلها لجميع ما حصلته من المقولات البدائية أو النظرية المطابقة لحقائق العالم العلوي والسفلي، باستحضارها الجميع، وتوجهها إليها من غير شاغل ماديّ، فتكون عالماً علمياً مضاهياً للعالم العيني، وتسمى: «العقل المستفاد»^(٢) وذلك «لكونها مستفادةً من العقل الفعال المسمى بروح القدس في لسان الشرع، وهو المعلم الشديد القوى، والمؤيد بإلقاء الوحي للأنبياء.

وبعضهم سمي المرتبة الثالثة بالعقل المستفاد، وهذه المرتبة - أعني الرابعة - بالعقل بالفعل، ووجه تسمية الثالثة بالمستفاد هو استفادة النفس معرفة الانتقال من العلوم الضرورية إلى تحصيل العلوم النظرية منها، بترتيبها وتأليفها لتصير مستعدة لقبول فيض المعرف عليها، ووجه تسمية هذه المرتبة بالعقل بالفعل؛ لأنّ العلوم النظرية في تلك المرتبة تحصل للنفس بالفعل، وانتقادها بها هو المطلوب الأعلى، والمقصود بالذات، وليس وراءه إلا مقامات المكاففات»^(٣).

وحال القوة العقلية بالفعل هو أنّ جميع مدركاتها تكون حاضرة مشاهدة، بحيث لا يغيب شيء فيها عن النفس وهي في هذه المرتبة.

فإن قلت: هذه هي حال القوة العقلية وهي في المرتبة الرابعة، والتي تسمى بالعقل المستفاد، فلماذا تسمى باسم النفس وهي في المرتبة الثالثة؟

(١) درر الفوائد، مصدر سابق: ص ٣٧٦.

(٢) نهاية الحكمة، مصدر سابق: ص ٣٠٦.

(٣) درر الفوائد، مصدر سابق: ص ٣٧٧.

قلنا: سمعت أنَّ البعض يسمّي المرتبة الثالثة بالعقل المستفاد، بينما يطلق على الرابعة العقل بالفعل، وهذا ما استعمله المصنف رحمه الله هاهنا، حيث أطلق العقل بالفعل وهو يريد المرتبة الرابعة من مراتب العقل النظري للنفس الناطقة.

جواب مختصر

بالعودة إلى دليل المكثرين الذي تمت صياغته من خلال قياس استثنائيٍّ يفيد بأنَّه: لو كانت النفس واحدة كما يدعى الموحِّدون لكانَت النفس مخالطةً المادَّة تارَّةً، ومحرَّدةً عنها تارَّةً أخرى، وبالتالي باطل فالمقدَّم مثله.

الجواب المختصر هو ما أشار إليه الحكيم السبزواري رحمه الله في حاشية له، حيث أفاد بأنَّ بطلان التالي باطل، بناءً على جواز التشكيل، وجواز الحركة الجوهرية، حيث إنَّ النفس حقيقة واحدة ذات مراتب، وهي ذات حركة جوهرية ذاتية من أدنى المراتب إلى أعلىها وبالعكس، وهذا ما سوف توضّحه الأبحاث اللاحقة، إن شاء الله.

النص الثاني

جواب المطارات

فأجاب عنه في المطارات: أَمَا أَنَّ الْخِيَالَ جَسْمَانِيَّ، فَالْقَدْمَاءُ يَعْتَرِفُونَ بِهِ - وَإِنْ كَانَ فِيهِ ضَرُوبٌ مِنَ التَّحْقِيقِ لَا تَلَامِنُ هَذَا الْمَوْضَعَ - وَإِنْ كَانَ فِيهِ لِلْحَوَاسِ الظَّاهِرَةِ مَدْخُلٌ، وَهَذَا إِلَى الْبَيَانِ أَقْرَبُ.

وَأَمَا أَنَّ النَّفَسَ تَحْتَاجُ إِلَى مَخَالِطَةِ الْمَادَّةِ عِنْدَمَا تَتَصَرَّفُ فِي الْغَذَاءِ وَغَيْرِهِ فَلَعْلَهُ لَا يَتَمَشَّى، وَرَبِّمَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ غَيْرُ الْمَخَالِطِ يَتَصَرَّفُ تَصَرُّفًا مَا فِي الْغَذَاءِ وَنَحْوِهِ، وَرَبِّمَا يَعْتَمِدُ عَلَى بَقَاءِ أَثْرِ قَوَّةٍ مَعَ انتِفَاءِ أَثْرِ قَوَّةٍ أُخْرَى، وَبَطْلَانِ التَّوْلِيدِ وَالنَّمْوِ رَبِّمَا يَعْلَلُ فِي بَعْضِ الْأَشْخَاصِ أَوِ الْأَوْقَاتِ بَطْلَانِ استعدادٍ مِزاجِيٍّ يَنْسَبُ ذَلِكَ الْفَعْلِ.

وَكَمَا أَنَّ الرُّوحَ الَّذِي فِي التَّجَاوِيفِ مَعَ قَرْبِ الْأُمْكَنَةِ، اخْتَلَفَ مِزاجُهُ؛ لِلَاختِلافِ الَّذِي أَوْجَبَ استعدادَ الْقُوَى الْمُخْتَلِفَةِ، عَلَى مَا ذُكِرَ، فَيَجُوزُ أَنْ يَكُونَ أَمْزَجَةً الْأَوْقَاتِ مِنَ الْعُمَرِ يَخْتَلُفُ بِهَا استعدادُ التَّأْثِيرِ مِنْ مُبْدَأٍ وَاحِدٍ بِآثَارٍ كَثِيرَةٍ، أَوْ أَثْرٍ وَاحِدٍ مُطْلَقًا، أَوْ أَثْرٍ وَاحِدٍ مِنْ جَهَةٍ وَاحِدَةٍ بِقُولِ الْخَصْمِ.

كَمَا أَنَّ مِزاجَ السَّنَنِ اقْتَضَى بَطْلَانَ النَّامِيَّةِ نَفْسِهَا مَعَ بَقَاءِ وَاهِبِ النَّامِيَّةِ مِنَ النَّفْسِ أَوِ الْعُقْلِ، عَلَى مَا جَوَزَتْ، فَأَجَوَزُ أَنْ يَكُونَ مُبْدَأُ النَّمْوِ شَيئًا وَاحِدًا هُوَ مُبْدَأً أَفْاعِيلَ أَخْرَى، وَبَطْلَانُ النَّمْوِ فِي وَقْتٍ لِبَطْلَانِ الاستِعْدَادِ الْمُتَعَلِّقِ بِالْقَابِلِ، ثُمَّ كَثِيرٌ مِنَ الْقُوَى أَضَيَّفَ إِلَيْهَا أَفْعَالٌ لَا يَصْحُّ حُصُولُهَا إِلَّا مِنْ وَاهِبِ الصُّورِ، فَإِذَا كَانَتِ الْهَيَّنَاتُ كُلُّهَا مِنْهُ، وَالْقُوَّةُ مَعْدَةً، فَيَجُوزُ أَنْ يَحْصُلَ الاستِعْدَادُ مِنْ أَمْوَارٍ هِيَ قَوْيٌ غَيْرُ جَوْهَرِيَّةٍ فَعَالَةٍ (انتهى قولُهُ بِالْفَاظِهِ).

الشرح

بعد أن تم عرض الحجّة التي أُريد من خلالها تأكيد عدم رجوع القوى المختلفة إلى ذات واحدة، وأثّرها عبارة عن قياس استثنائي ذي مقدّم واحد وتاليين زعم صاحبها أنّهما باطلان، فلا بدّ من عرض مناقشتين تحملان نقداً لـ^{لتاليين} المذكورين، وأنّهما غير لازمين لمقدّم ذلك القياس، فلا يلزم مخالطة المادة تارّةً والتجرّد تارّةً أخرى من القول برجوع القوى المتعدّدة إلى ذات واحدة، ولا يلزم كذلك حضور ومشاهدة جميع الأشياء المحفوظة في خزانة الخيال.

وإليك هاتين المناقشتين بحسب ترتيب الحجّة، لا ما هو بحسب ترتيب المصنّف حيث أجاب عن التالي الثاني، ثمّ عن الأوّل. وقد عرض في هذا النصّ لما قد يكون حجّة يثبت من خلالها التكثير والتعدي في القوى بحيث لا ترجع إلى ذات واحدة، كما هو مرتأى المصنّف رحمة الله.

المناقشة الأولى

لو كان يلزم من إنجاز فاعل لـ^{لـ}نحوين من الأفعال ماديّة و مجرّدة، مخالطة المادة تارّةً والتجرّد أخرى، لـ^{لـ}كان العقل الفعال الذي لا يمكن إلا أن يكون مجرّداً - كما هو كذلك عند صاحب الحجّة - مخالطاً للمادة تارّةً و مجرّداً أخرى، وهو كما تدرّي. بعبارة أخرى: لو سلّمنا بالوجبة الكلية التي تستلزم من كلام هؤلاء، والتي تفيد بأنّ كلّ فاعل يفعل فعلاً مادياً، فإنّه يخالط المادة، وإذا فعل فعلاً مجرّداً فيتجرّد، لوصلنا إلى نتيجة لا يقبل بها أصحاب هذا الزعم، وذلك فيما لو جعلنا من صغرياتها العقل الفعال، وهذا ما يتّضح من خلال القياس التالي:

كلّ فاعل يفعل فعلاً مادياً	يخالط المادة ويقارنها
يفعل فعلاً مادياً	العقل الفعال
يخالط المادة ويقارنها	. . العقل الفعال

أمّا الكبّرى فقد علمت من شأها، وهو زعم أصحاب هذه الحجّة، وأمّا الصغرى فلأنّ هذا العقل عند أصحاب هذه الحجّة وهم المشاؤون هو الذي يوجد كُلّ الموجودات في هذه النشأة، ومن جملتها الموجودات المادّية. ومن المؤكّد أنّ هذه نتيجة لا يمكن القبول بها سِيّما من قبل هؤلاء، وما أدى إليها: تلك الكبّرى التي زعمواها من أجل أن يثبتوا مدعاهن في أنّ القوى لا ترجع إلى ذات واحدة.

المناقشة الثانية

إنّما يلزم هذا اللازم، وهو حضور ومشاهدة جميع الأشياء المحفوظة في خزانة النفس وهو الخيال حضوراً دائماً ومشاهدة لا مجال فيها للغيبة، فإذا كان الخيال - الذي هو خزانة الصور - مجرّداً، وذلك لأنّ كُلّ مجرّد حاضر لـك مجرّد، والحال أنّ القدماء لا يقولون بتجرّده، بل رأيهم معقود على جسمانيته، وبالتالي فلا مجال للحضور الدائم، والمشاهدة المستمرة لما في الخيال من صور كما هو المزعوم في التالي الثاني.

حجّة أخرى للتکثیر

لقد أشارشيخ الإشراق - حيث إنّ النصّ الذي بين أيدينا إنّما هو من مطاراتاتشيخ الإشراق السهروري - إلى ما يمكن اعتماده حجّة لإثبات تعدد القوى وعدم رجوعها إلى ذات واحدة، وذلك بقوله: «وربّما يعتمد...»، ثمّ بين عدم جدواها وأمّا مما لا يصحّ الاعتماد عليه لإثبات التعدد المذكور.
وإليك الحجّة أوّلاً، ثمّ بيان وجه عدم جدواها.

أمّا الحجّة التي قد تعتمد لإثبات تعدد القوى على الوجه المذكور فهي ترتكز على ما يسمّى بـ«مسلك الانفكاك» حيث يستدلّ على تعدد القوى وعدم اتحادها من خلال وجود أثر قوّة، وعدم أثر الآخرى، فلو أنّ عندنا قوتين، وكان

لإداتها الأثر (أ) مثلاً والأخرى الأثر (ب)، فإذا وجد (أ)، ولم يوجد (ب) فإنه يدل على تعدد منشأ كل منها، وإلا فلو كان مبدؤهما واحداً لما صح ذلك الانفكاك، لكنه صح، وهو واقع، حيث نجد تغذية ولا نجد نمواً، ونجد أيضاً تغذية ولا نجد توليداً، فلو أن مبدأ التغذية والنمو كان واحداً، لما وجدت التغذية دون النمو، وكذلك الأمر بالنسبة للتغذية والتوليد.

والجواب على هذه الحجّة فيها لو اعتمد: هو أن هذه الآثار الماديّة من تغذية ونمو وتوليد ليس وجودها مرهوناً بالمبأّ الفاعلي، وذلك لأن المكنات على نحوين:

- ١ . مكنات لا تحتاج لكي توجد إلا للمبأّ الفاعلي، ولا تحتاج إلى استعداد واجتماع شرائط، وارتفاع موانع، وهذا حال المجرّدات، والحجّة المذكورة تصلح لأن تجري في هذه الدائرة من المكنات.

- ٢ . مكنات لا يكفي لكي توجد إعمال المبأّ الفاعلي لتأثيره، بل لا بد من إمكان استعداديّ، وارتفاع موانع، واجتماع شرائط. فإذا لم توجد فعل الخلل في المبأّ القابلي، في الاستعداد والموانع أو الشرط، وإلا فالمبأّ الفاعلي تام الفاعلية. وبالتالي فإن عدم وجود النمو مع وجود التغذية لا يمكن اتخاذه مؤشراً على التعّد، حيث يقال: هناك قوتان: القوة الغاذية موجودة، وهناك قوّة أخرى غيرها غير موجودة، وذلك لعدم وجود أثراها؛ لأن عدم وجود النمو لعله لا لعدم القوّة والمبأّ الفاعلي للنمو، وإنما سببه هو شيء آخر كبطلان الاستعداد المزاجي مثلاً، حيث إن بعض الآثار لا توجد رغم وجود مبدئها الفاعلي وذلك لعدم وجود المبأّ القابلي، وهذا ما نراه من حال الإنسان حيث يتبدل أمر مزاجه على حسب مراحل العمر، وهذا التبدل في المزاج يغير آثاراً، من جملة هذه الآثار توقف النمو مثلاً، وليس سبب التوقف هذا إلا عدم قابلية مزاجه لذلك، لا لأن القوّة النامية قد فقدت من البين.

بل حتى لو لم يكن سبب انعدام الأثر هو ما ذكر، وأنه راجع إلى القابل

والاستعداد المزاجي، فإنه لا يمكن الاستدلال بانعدام أثر ما على انعدام مبدئه؛
إذ لعل لذلك المبدأ وظائف عدّة غير ما عُدِم.

ثم من قال أن كل الآثار التي يُتحدد عن وجودها و عدمها، وأن وجودها
يستدل به على وجود قوّة هي منشؤها، أو عدمها يدل على عدمها، من قال أن
هذه الآثار هي آثار للقوى، وأن القوى هي المبدأ الفاعلي لتلك الآثار؟
المؤكّد أن كثيراً من الآثار التي يتحدد عنها إن هي إلّا آثار لواهب الصور
ليس إلّا، وما القوى إلّا معدّات لوجودها، وبالتالي فلا يستدل بفقد أثر
ووجدان آخر على تعدد المنشائ المؤثرة.

إشارات النص

تجرد الخيال

لقد أشار الحكيم السبزواري إلى تجرد الخيال من خلال وجهين ذكرهما في قوله:

تحلل الروح، وأنه امتنع كون العظيم في صغير انطبع
 دلّا على تجرد الخيال فهو مثال عالم المثال^(١)
 وبالتالي فلو كان الخيال الذي يعده حافظاً للصور جسماً أو جسمانياً للرسم
 التغيير في الصور التي يخزنها، كما يلزم أيضاً انطباع الكبير في الصغير، وبالتالي بكل
 شقيه باطل، فالمقدم مثله.

إذن: الخيال ليس بجسم، ولا جسماني، وما ليس بجسم ولا جسماني لا يكون
 إلّا مجرّداً عن المادة.

أمّا بيان الملازمة وبطلان اللازم في محله من البحث في قوى النفس
 الباطنة.

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

مسلك الانفكاك غير مُجدٍ

وقفت في ما تقدم على أنّ المُكثرين اعتمدوا لإثبات كثرة النقوص و تعددتها على مسلك الانفكاك، حيث إنّ انفكاك قوّة عن آخرى يدلّ على المغايرة والاستقلالية بينهما، وإنّما جاز مثل ذلك الانفكاك، وقد استدلّوا على الانفكاك بوجود أثر قوّة وانعدام الآخرى؛ بعبارة أخرى: انفكاك آثار القوى يدلّ على انفكاكها، وانفكاكها يؤثّر على تعددتها واستقلاليّة كلّ منها عن الآخرى، وبالتالي فلا مجال للوحدة التي يدعّيها الموحدون.

أمّا وجه عدم جدوى هذا المسلك فقد أخذ مراتب عدّة، هي التالية:

١. لعلّ فقد الأثر لا يرجع إلى وجود المبدأ الفاعلي، وإنّما يعود إلى عدم توفر الاستعداد المناسب لوجود الأثر، وبهذا لا يمكن الاستدلال بعدم وجود الأثر على عدم وجود المبدأ الفاعلي.
٢. ربما يكون المبدأ الفاعلي مبدأً لآثار عدّة، وبالتالي فإنّ انعدام أحدها لا يمكن الاستدلال به على عدمه، بل هو يقوم بوظيفة منشئية الآثار الآخرى.
٣. قد تكون القوى المذكورة مناسئ لآثار على نحو إعداديّ، وليس على نحو فاعليّ، والبعض ينحطّ فيسند الفاعلية بالذات إلى ما فاعليّته بالعرض.

انقراض النوع المادي وبقاء ربّ نوعه

لقد تعرّضنا لهذه المسألة في بحثنا عن «المثل الإلهيّة»^(١) حيث يتردّد كثيراً أنّ مهمّة ربّ النوع إنّما هي تدبير وإكمال أفراد النوع الماديّة، فإذا وجد هذا الفرد ولم يكن له مثل هذه الوظيفة فهو معطل لا محالة، وقد علمت أن لا معطل في الوجود. مع أنّنا نسمع من أهل الفنّ أنّ أنواعاً ماديّة عديدة قد انقرضت، «كالديناصورات»، فهل ربّ النوع الخاصّ بهذه الأنواع معطل؟

(١) المثل الإلهيّة، مصدر سابق: ص ١٥٥.

هذا إشكال ذكره شيخنا الأستاذ جوادى آملى - حفظه الله - وقد عرض له جوابين:

الأول: لا دليل على أنّ وظيفة ربّ النوع منحصرة بها ذكر.

الثاني: لعلّ لذلك النوع وجوداً مادّياً في مساحة أخرى من مساحات عالم المادي الواسع الفسيح.

ولعلّك التفتَ إلى وجه العلاقة ما بين موضوع انقراض النوع المادي ومثاله من جهة، وما نحن فيه من جهة أخرى، إذ الجواب هو الجواب.

النصُّ الثَّالِثُ

استغناهُ المجردُ فِي وجودِهِ عَنِ الْمَادِيِّ

وَفِيهِ أَبْحَاثٌ تَحْقِيقِيَّةٌ:

مِنْهَا: أَنَّ تَسْلِيمَهُ لِكُونِ الْخِيَالِ قَوَّةً جَسْمَانِيَّةً عَلَى طَرِيقَةِ الْقَدْمَاءِ غَيْرُ صَحِيحٍ، لَمَّا عَلِمْتَ مِنْ أَنَّهَا مُجَرَّدَةٌ عَنِ الْبَدْنِ الطَّبِيعِيِّ عِنْدَهُمْ حَسْبًا أَقْنَمْنَا الْبَرَاهِينَ عَلَيْهِ.

وَمِنْهَا: أَنَّ تَجْوِيزَهُ لِكُونِ قَوَّةً غَيْرَ جَسْمَانِيَّةً مُتَصَرِّفَةً فِي الْغَذَاءِ عَلَى وَجْهِ الافتقارِ فِي بَقَائِهَا إِلَيْهِ شَخْصًا، لَيْسَ بِحَقٍّ، فَإِنَّ الْجَوْهَرَ الْمَفَارِقَ، وَإِنْ جَازَ تَدْبِيرُهُ لِلأَمْوَالِ السُّفْلَيَّةِ، لَكِنْ لَيْسَ ذَلِكَ عَلَى الْوَجْهِ الَّذِي يَنْفَعُ عَنْهَا، أَوْ يَسْتَكْمِلُ بِهَا، بِوَجْهِهِ مِنَ الْوَجْوهِ.

الشرح

هذا النص، والآخران اللذان بعده، يشتمل على ردود تحقيقية برهانية على كلامات شيخ الإشراق، أمّا هاهنا، فالردُّ على تسليمه بمقولة القدماء في شأن الخيال، وأنَّه قوَّة جسمانية، وهو مجانب للحقّ، حيث قام البرهان على تجربَّه عن البدن الطبيعي، لا المثالي، حيث قد سمعت، ولمرات عديدة: أنَّ التجَّرد ليس على و蒂ة واحدة، وقد أشرنا إلى تجربَّه الخيال في النص السابق.

وكذلك الردُّ هاهنا على تجويزه احتياج المجرَّد إلى المادي في وجوده الشخصي، حيث إنَّ تدبير المجرَّد للمخالط لا يصيِّره محتاجاً إليه هذا النحو من الاحتياج.

وبعبارة القياس الاستثنائي: لو كان عدم الأثر المادي - كالتصرف في الغذا - مستلزماً لعدم المؤثِّر الذي هو قوَّة غير جسمانية، للزم أن يكون المجرَّد مفتقرًا في وجوده إلى المادي، والتالي باطل فالمقدم مثله.

أمّا وجه الملازمة فواضح، حيث إنَّ مفاد حجَّة المكثُّر، بحسب مسلك الانفكاك، يؤدّي إلى دوران وجود القوَّة المجرَّدة وجوداً وعندماً مدار الأثر وجوداً وعدماً.

وأمّا بطلان التالي فلامتناع احتياج الأشدّ الأقوى في وجوده إلى الأضعف الأحسَّ.

وإن قلت: إذن لا علاقة بين تلك القوَّة وأثرها؟

قلت: لو لم يكن هناك علاقة، لما كان أثراً، وكانت منشأ، وإنَّما العلاقة بين المجرَّد والأثر ليست دائِمَاً استكمالية، بل تارة تكون كذلك وأخرى تكون تكميلية، والذي نحن فيه هو أنَّ العلاقة ليست علاقة استكمال فيلزم اللازِم الباطل، بل هي علاقة تكميل ليس إلَّا.

إشارات النص

التدبير تكميلي واستكمالي

قال الحكيم الأملي رحمه الله: «اعلم أنَّ لكلَّ واحدٍ من ربِّ النوع والنفس تعلقاً بما دونهما، فربُّ النوع له تعلقٌ تدبيريٌّ بما دونه من المظاهر، أعني الأجسام المعتبر عنها بالأصنام والبرازخ، وللنفس أيضاً تعلقاً تدبيريٌّ بالبدن، إلَّا أنها يفترقان في أنَّ تعلقاً العقل بما دونه تعلقاً تدبيريٌّ إكماليٌّ فقط، لكنَّ النفس لها تعلقٌ تدبيريٌّ بالبدن إكماليٌّ من جهة، واستكماليٌّ من جهة، فالنفس مدبرٌ ومكمِّلٌ من وجهه، ومتكمِّلٌ من وجه آخر؛ إذ هو بالبدن متقلٌّ من مرتبة العقل الهيولاني إلى مرتبة العقل المستفاد...»^(١).

وهذه القوّة الغير الجسمانية المتصرّفة في الغذاء مرّة نفرضها نفسها، وأخرى عقلاً، أمّا إذا كانت نفسها فلا معنى لقوله رحمه الله: «... وإنْ جاز تدبيره للأمور السفلية، لكنَّ ليس ذلك على الوجه الذي ينفع عندها، أو يستكمِّل بها بوجه من الوجوه...»، وذلك لأنَّ النفس تستكمِّل بالبدن بوجه من الوجه، وهو واضح. وأمّا إذا كانت عقلاً، فإنَّ الحديث حول قوى النفس المتصرّفة في المادة المباشرة لها، وهذا ليس من شأن الفعل، المجرّد عن المادة ذاتاً، وكذلك في مقام إنجاز أفعاله.

لكنَّ أيّاً يكنْ أمر تلك القوّة غير الجسمانية فإنَّه لا يجوز أن تكون مفتقرة في وجودها إلى ما هو أضعف منها وجوداً.

(١) درر الفوائد، مصدر سابق: ج ٢، ص ١٠٨.

النص الرابع

منشأ بطلان النمو

ومنها: أن إسناده بطلان التوليد والنمو في بعض الأوقات إلى بطلان الاستعداد في ذلك الوقت، نشأ من الخلط بين أحوال النوع ولوازمه، وأحوال الشخص وعارضه، وأن الأولى لا يمكن أن تكون مستندة إلى استعداد المادة وأحوالها الاتفاقية؛ فإن الذي يحصل بمجرد حال المادة وعارضها لا يكون دائمًا، ولا أكثرياً أيضاً، بخلاف الذي تقتضيه المبادئ الفاعلية من الأمور المطردة في أشخاص النوع كلّها، أو أكثرها.

ومن هذا القبيل وقوف القوة النامية والولادة مطلقاً وعرض الموت الطبيعي كما بيناه، فإنها أحوال منشؤها^(١) أسباب فاعلية مقتضية لأحوال مطردة إما بالذات كالاستكمالات والانتقالات إلى الغايات الذاتية، وإما بالعرض كالنقصانات اللازمة لبعض القوى بواسطة استكمالات تعرض لبعض أخرى، أو انصراف القوة عن فعل لأجل توجّهها إلى فعل آخر، كالنفس إذا انتقلت إلى نسأة أخرى، انصرفت قوتها عن هذه النشأة البدنية، فيعرض الموت بالطبع.

قوله (مزاج السن اقتضى بطلان النامية) ليس عندنا كلاماً حكيمياً، بل العكس أولى؛ فإن اختلاف أحوال الإنسان كالشباب والشيخ والميت الطبيعي تابع لاختلاف أحوال النفيس في تقلباتها في الأطوار الذاتية

(١) في بعض النسخ: منشأ أحوالها.

وانتقالاتها في نشأة^(١) الطبيعة من بعضها إلى بعض، ثم في نشأة^(٢) الحياة من بعضها إلى بعض، ثم في نشأة^(٣) العقل. فلننفس في كل وقت تجوهُر آخر يقتضي فعلاً آخر يناسبه، واستعدادات أيضاً - كما علمت - تابعة لمبادرتها، والقوّة تابعة للفعل.

فالقول بأن المبدأ بصفة المبدئية باق والأثر غير موجود، إنما يصح لأجل عائق خارجي على سبيل الندرة والاتفاق في بعض أشخاص النوع، لا في كلها، فيمتنع أن تكون النامية موجودة والنمو غير حاصل إلا مانع اتفاقي يقع عن الشذوذ، والواقع خلافه، فإن وقوف النمو والتوليد في سن الشيخوخة أمر مطرد في جميع الأشخاص كلها.

(١) في بعض النسخ: نشأت.

(٢) في بعض النسخ: نشأت.

(٣) في بعض النسخ: نشأت.

الشرح

هذا رد آخر على ما أفاده شيخ الإشراق في الكلام المنقول عنه من المطارات، حيث إنّ الشيخ أشار إلى دليل قد يعتمد لإثبات كثرة القوى وتعديدها، وهو يعتمد على مسلك الانفكاك، حيث إنّ وجود أثر لقوّة فقدان أثر قوّة أخرى يؤشر على تعديد هذه القوى، وعدم رجوعها إلى ذات واحدة، ثمّ ناقش هذا الدليل الذي قد يعتمد لإثبات ذلك، بأنّ هذه الحالة – حالة وجود أثر قوّة، وعدم أثر أخرى – قد يكون مرجعها إلى الاستعداد المزاجي، وليس ترجع إلى المبدأ الفاعلي حتّى يقال بتعديده.

الإشكال على الشيخ الإشraqي هو أنّه لم يميّز بين الأحوال التي تعود إلى النوع والأحوال التي تعود إلى الشخص، حيث إنّ الأولى دائمة أو أكثرية، بينما الأخرى اتفاقية، فالأصابع الخمس ليد الإنسان مثلاً هي من أحوال النوع ولوارزمه، وذلك لأنّها أكثرية، بينما الأصابع الست اتفاقية أقلية. ثمّ إنّ أحوال النوع مبدؤها الجهات الفاعلية، بينما أحوال الشخص مرجعها إلى الجهات القابلة، حيث إنّ المادة التي يتشكّل منها الإصبع السادس ترجع إلى ما للشخص من استعداد مزاجي ليس إلّا، وهذا بخلاف الأصابع الخمسة.

وبالتالي فإنّ ما ذكره شيخ الإشراق من أحوال أسندتها إلى الاستعداد المزاجي ليس بالكلام الحكمي؛ وذلك لأنّها دائمة، فتوقف النمو عند سن معين رغم وجود الغاذية ليس اتفاقياً أقلّياً، بل هو دائمي، وما هو دائمي لا يمكن إسناده إلى الاستعداد المزاجي بل إلى الجهات الفاعلية، وبناءً على هذا فيمكن الاعتماد على ذلك المسلك لبيان تعديد القوى ليس إلّا.

إشارات النص

المناقشة ثانية

البحث التحقيقي للمصنف رحمه الله منعه من قبول جواب شيخ الإشراق الذي أورده في المطاراتات في معرض ردّه لدليل طرحة المكثرون اعتماداً على مسلك الانفكاك، حيث منع من الاعتماد عليه؛ زعمأً منه أنّ فقد أثر قوّة، قد لا يكون بسبب عدمها، وإنّما قد يكون بسبب بطلان الاستعداد.

إذن فقد أسنـد الشـيخ السـهرورـدي فـقد التـولـيد والنـمـو مـثـلاً لـبـطـلـانـ الـاستـعـدادـ والمـادـةـ فيـ وـقـتـ مـعـيـنـ، وـهـوـ ماـ يـسـمـىـ بـ«ـسـنـ الـوقـفـ»ـ بـالـنـسـبـةـ لـلـنـمـوـ الـذـيـ هـوـ عـبـارـةـ عـنـ زـيـادـةـ أـقـطـارـ الـمـحـلـ عـلـىـ التـنـاسـبـ الـطـبـيعـيـ، وـذـلـكـ لـبـلوـغـ تـامـ النـشـوـ، كـمـاـ فيـ سـنـ الشـيـابـ.

بعـبـارـةـ خـتـصـرـةـ: النـمـوـ وـالـتـولـيدـ مـاـ ذـكـرـهـ شـيـخـ الإـشـراقـ لـاـ يـمـكـنـ إـسـنـادـ أـمـرـهـماـ وـجـوـداـ وـعـدـمـاـ لـلـاسـتـعـدادـ كـذـلـكـ، وـذـلـكـ لـأـنـهـماـ مـنـ أـحـوـالـ النـوـعـ وـلـوـازـمـهـ، وـأـحـوـالـ النـوـعـ وـلـوـازـمـهـ أـمـورـ إـنـ لـمـ تـكـنـ دـائـمـيـةـ فـهـيـ أـكـثـرـيـةـ، وـالـأـكـثـرـيـ وـالـدـائـمـيـ لـاـ يـصـحـ اـسـتـنـادـ إـلـىـ الـاسـتـعـدادـ، وـذـلـكـ لـأـنـهـ لـيـسـ بـدـائـمـيـ.

وـهـذـاـ مـاـ يـمـكـنـ فـهـرـسـتـهـ بـلـغـةـ الـقـيـاسـ التـالـيـةـ:

دائمي	بطـلـانـ النـمـوـ فـيـ سـنـ الـوقـفـ
بـمـسـتـنـدـ إـلـىـ الـاسـتـعـدادـ وـالـمـادـةـ	لـاـ شـيـءـ مـنـ الدـائـمـيـ
بـمـسـتـنـدـ إـلـىـ الـاسـتـعـدادـ وـالـمـادـةـ	لـاـ شـيـءـ مـنـ بـطـلـانـ النـمـوـ فـيـ سـنـ الـوقـفـ
وـهـوـ مـاـ يـمـكـنـ صـيـاغـتـهـ ثـانـيـةـ بـالـآـيـيـ أـيـضاـ	بـمـسـتـنـدـ إـلـىـ الـاسـتـعـدادـ وـالـمـادـةـ
دائمي	بطـلـانـ النـمـوـ فـيـ سـنـ الـوقـفـ
لـاـ شـيـءـ مـاـ يـحـصـلـ بـمـجـرـدـ الـمـادـةـ وـعـوـارـضـهـاـ	لـاـ شـيـءـ مـاـ يـحـصـلـ بـمـجـرـدـ الـمـادـةـ وـعـوـارـضـهـاـ
لـاـ شـيـءـ مـاـ يـحـصـلـ بـمـجـرـدـ الـمـادـةـ وـعـوـارـضـهـاـ	لـاـ شـيـءـ مـاـ يـحـصـلـ بـمـجـرـدـ الـمـادـةـ وـعـوـارـضـهـاـ
إـنـّـاـ كـانـ فـقـدانـ النـمـوـ مـثـلاًـ مـنـ جـمـلةـ أـمـورـ عـدـّـةـ يـمـكـنـ درـجـهـاـ فـيـ هـيـةـ قـيـاسـ	إـنـّـاـ كـانـ فـقـدانـ النـمـوـ مـثـلاًـ مـنـ جـمـلةـ أـمـورـ عـدـّـةـ يـمـكـنـ درـجـهـاـ فـيـ هـيـةـ قـيـاسـ

من الأقىسة، وذلك كالموت الطبيعي فهو دائمي لا يمكن استناده إلى الاستعداد والمادة أيضاً، بل هو مستند إلى أسباب فاعلية تقتضي أحوالاً مطردة إما بالذات، كالاستكلالات التي توصل إلى الغايات الذاتية، كالموت الطبيعي الذي يعد انتقالاً لازماً لغاية ذاتية للنفس يتلخص في استكمالها وبلغتها الدرجة في الشدة، والاستغناء عن البدن، وهذا ما يمكن عرضه من خلال القياس التالي:

الأحوال المطردة منشأها أسباب فاعلية

الموت الطبيعي حال مطردة

٠. الموت الطبيعي منشأه أسباب فاعلية

ومن المعلوم أنّ المادة والاستعداد ليسا من الأمور الفاعلية.

وإما أن تقتضي الأسباب الفاعلية أحوالاً مطردة بالعرض، حيث يطرد انصراف النفس عن فعل بسبب توجّهها إلى فعل آخر، هذا طبعاً بالنسبة إلى النفوس التي لم تبلغ مرحلة من القوة والشدة بحيث لا يشغلها شأنٌ عن شأن.

اختلاف أحوال الإنسان

ما يُراد قوله هنا هو الإشارة إلى ثمرة ترتّب على البحث التحقيقي الذي تضمّنه هذا النصّ، وهو أنّ هذه الأحوال التي جيء على ذكرها في مناقشة السهروري لحجّة الطامعين بالكثرة إنّما هي أحوال تستند إلى الأسباب الفاعلية، ولا دخالة للمزاج والاستعداد والمادة فيها، بل أحوال المزاج المتعدّدة إنّما هي وليدة اختلاف أطوار السبب الفاعلي له وتقلّبه في النشآت، فللنفس في كلّ وقتٍ تجوهٌ يقتضي فعلاً يناسبه.

فإن قلت: كيف يبطل أثر ويبقى منشأه؟

قلت: لا يمكن ذلك، بل ينعدم المنشأ، لكن من حيث كونه منشاً ولا ينعدم مطلقاً.

فالنمو تارةً يفقد قبل سن الوقف، وأخرى يفقد بعده، أما فقدان النمو في الحالة الأولى يصح نادراً مع بقاء صفة المبدئية للقوة النامية، وليس الأمر كذلك بالنسبة للنمو في الحالة الثانية.

النمو

لابأس بالإشارة إلى المراد من النمو، وذلك لكثره تردد في هذا البحث.
النمو فعل تقوم به القوة النامية التي هي إحدى القوى النباتية الثلاث:
الغاذية والنامية والمولدة.

هذه القوة تقوم بالأفعال التالية:

النمو: وهو زيادة أقطار المحل - أي العضو - على التناوب الطبيعي، ليبلغ
تمام النشو، كما في سن الشباب.

الهزال: وهو النقصان الذي يكون على التناوب الطبيعي، قبل سن الوقف.

السمن: هو زيادة أقطار المحل على التناوب الطبيعي، بعد سن الوقف.

الذبول: هو نقصان أقطار المحل على التناوب الطبيعي، بعد سن الوقف،
كما في سن الشيخوخة.

هذه الأمور الأربع تصدر عن قوة واحدة ذاتاً، لكن من حيث هي نامية لا
يصدر عنها إلا النمو أو الهزال، ويصدر عنها السمن والذبول لا من حيث هي
نامية.

إذن في سن الشيخوخة لا يوجد نمو ولا توجد قوة من حيث هي مُنمِّية، لا
أنه لا توجد مطلقاً.

النص الخامس

صدور الأفعال من القوى؟

ومنها: أنّ قوله: (القوى أضيفَ إِلَيْهَا أَفْعَالٌ لَا يَصُحُّ صدورُهَا إِلَّا من واهِبِ الصورِ.. إلخ)، بناءً على ما ذهبَ إِلَيْهِ من إنكارِ الصورِ الجوهرِية، وقد علمتَ وَهَنَ قاعديه، وبطلانَ إنكارِه للصورِ والقوى، حيث ذهبَ إلى أنَّ الغادي والمني والمولَدُ في الأجسام النباتية والحيوانية ليست نفوسَها وقواها، ولا في الإنسانِ نفسه بل جوهرٌ مفارقٌ. فإننا قد يبينا في مواضعَ أنَّ مباشرَ التحريرِ كاتِ والإحالاتِ هي الطبائعُ المتعلقةُ بالأجسام وقواها، وكُونُ المفارقِ العقليِّ مبدأً للكلِّ وإن كان صحيحاً، لكنَّه ليس مبدئيَّة على سبيل المباشرة والمزاولة. والفرقُ بين المعدَّ والمقتضي مما لا يخفى على مَنْ أمعنَ في الأبحاثِ الحكيمية. فالقوَّةُ الناريَّةُ في التسخين، والمائيَّةُ في التبريد، وغيرُهما في بايه، ليست معدَّاتٍ لما يصدرُ عنهما دائمًا، بل مقتضياتٌ وموجباتٌ، وأسبابٌ فاعليةٌ بلا شبهةٍ، سيما في ما ينشأُ في موادَّها المنفعلةِ عنها دائمًا، وكذلك القوى النباتيةُ والحيوانيةُ على ما مرَّ مستقصى في مباحثِ الصورِ، فالمرجعُ في توحيدِ النفس إلى ما ذكرناه.

الشرح

هذا رد آخر على كلام الشيخ الإشرافي الذي ذكر دليلاً يمكن الاعتماد عليه في إثبات تعدد القوى، ثمّ أشكل عليه بأنّ هذه الأفعال والآثار التي استعملت لإثبات تعدد القوى إنّما هي لواهب الصور الواحد، وإذا كان الأمر كذلك فلا يبقى للقوى إلّا أن تلعب دوراً إعدادياً، والدور الإعدادي لا يتطلب أن يكون القائم به قوّة جوهرية فعالة.

بعبارة أخرى: إنّ الآثار والأفعال التي استعملت لإثبات تعدد القوى، من تغذية ونموّ وتوليد، ليست آثاراً للقوى، بل هي آثار لواهب الصور، وبالتالي وجود أثر وعدم آخر لا يستدلّ به على وجود القوى فضلاً عن تعددتها؛ وذلك لأنّ هذه الآثار ليست لها بل لواهب الصور، فهو الفاعل لهذه الآثار وهو مبدأ هذه الأفعال، وبالتالي فإنّ الإصرار على وجود القوى لا مبرّر له، حيث ستكون ذات دور إعداديّ، ومثل هذا الدور لا يوجب أن يكون صاحبه قوّة جوهرية فعالة.

هذا ما أفاده شيخ الإشراف في نهاية كلامه المنقول من كتابه «المطارحات».

أمّا الرد التحقيقي للمصنف رحمه الله فقد كان في أمرين:

الأمر الأول

إنّ الشيخ الإشرافي قد قال ما قاله اعتماداً منه على مبناه في إنكار الصور، وأنّ الآثار المتعددة التي تترتب على الأجسام النباتية والحيوانية ليست ناشئة من الصور النوعية، بل هي ناشئة من جوهر مفارق، فهو الذي تصدر عنه هذه الآثار مباشرةً ومن دون واسطة، فالمفارق العقلي هو المبدأ للكلّ، وبالتالي لا مجال للغير فيقال بوجود صور وقوى.

لكنّ هذا الإنكار منكر، وقد تمّ إبطال ما ارتكز عليه شيخ الإشراف في

إنكاره للصور، وذلك في أبحاث سابقة من هذا الكتاب، ولا ضير في عرض الأمر بما يناسب هذا المقام من البحث، وذلك من خلال الأمور الثلاثة التالية:

١. عرض دليل المشاهد لإثبات الصور النوعية.
٢. عرض إشكال الشيخ الإشراقي على ذلك الدليل.
٣. عرض مناقشة المصنف رحمة الله لإشكال الشيخ المذكور.

١. الصور النوعية

التعامل مع الصور النوعية من خلال المقامين التاليين:

١. هل البسيطة، إثبات أصل وجود مثل هذه الصور.
٢. هل المركبة، إثبات أنها جواهر وليس أعراضًا.

أما وجود الصور النوعية فتوجد لدى المشائين مناهج ثلاثة في إثباتها: «الأول من جهة كونها مبادئ للأثار المختلفة... تقريره: أن الأجسام تختلف بالأثار، فتلك الآثار ليست واجبة لذاتها، فلا بد أن يكون لها مبادئ، فمباديها إما أن تكون هي الجسمية، أو الهيولي، أو أموراً أخرى، والأولان باطلان، كما ذكر...، فإما أن تكون مفارقة عن الأجسام وهو أيضاً محال؛ لأن المفارق نسبته إلى جميع الأجسام على السوية، فلا يختلف آثاره في الأجسام، وإما أن تكون غير مفارقة عنها، فهي إما أن تكون خارجة عن حقائق تلك الأجسام، أو داخلة، والأول باطل؛ لإعادة الكلام في تخصيصها، فهي أمور داخلية، فتكون صوراً لا أعراضًا، وهو المطلوب»^(١).

أما إثبات جوهرية هذه الصور فقد تمت الإشارة إليه في أواخر الكلام السابق المنقول عن الهدایة الأثيریة، حيث كان الحد الأوسط لإثبات جوهرية الصور النوعية هو دخولها في الأجسام، وهذا ما أوضحه العلامة الطباطبائي رحمة الله بقوله: «إنا نجد في الأجسام اختلافاً من حيث صدق مفاهيم عليها،

(١) شرح الهدایة الأثيریة، مصدر سابق: ص ٧٩

هي بَيِّنَة الشَّبُوتُ لَهَا، مِتْنَعَةُ الْأَنْفَكَاكِ عَنْهَا، فَإِنَّا لَا نَقْدِرُ أَنْ نَتَصَوَّرُ جَسْمًا دونَ أَنْ نَتَصَوَّرُهُ - مثلاً - عَنْصِرًا، أَوْ مَرْكَبًا مَعْدِنِيًّا، أَوْ شَجَرًا، أَوْ حَيْوانًا، وَهَكَذَا...، وَتَلَبِّسُ الْجَسْمَ بِهَذِهِ الْمَفَاهِيمِ عَلَى هَذَا النَّحْوِ أَمَارَةً كُونَهَا مِنْ مَقْوِمَاتِهِ، وَلَمَّا كَانَ كُلُّ مِنْهَا أَخْصَّ مِنَ الْجَسْمِ فَهِيَ مَقْوِمةً لِجَوْهِرِ ذَاتِهِ، فَيَحْصُلُ بِانْضَامِ كُلِّ مِنْهَا إِلَيْهِ نَوْعٌ مِنْهُ، وَلَا يَقُومُ الْجَوْهِرُ إِلَّا جَوْهِرٌ، فَهِيَ صُورَ جَوْهِرِيَّةٍ مَنْوَعَةٌ»^(١).

إِذْنَ هَنَاكَ أَجْسَامٌ تَصَدِّقُ عَلَيْهَا مَفَاهِيمٌ يَمْتَنِعُ اِنْفَكَاكُهَا عَنْهَا، وَكُلُّ مَفْهُومٍ هَكَذَا شَائِنَهُ فَهُوَ مَقْوِمٌ، فَالْجَسْمُ (أ) مثلاً يَصَدِّقُ عَلَيْهِ أَنَّهُ فَرْسٌ، وَهَذَا الْمَفْهُومُ بَيْنَ الشَّبُوتِ لَهُ، بَلْ وَيَمْتَنِعُ اِنْفَكَاكُهُ عَنْهُ، فَيَكُونُ الْفَرْسُ مَقْوِمًا لِهَذَا الْجَسْمِ، وَبِمَا أَنَّ الْجَسْمَ جَوْهِرٌ، فَمَقْوِمُهُ جَوْهِرٌ وَلَا شَكٌّ، إِذْنَ فَالْفَرْسُ جَوْهِرٌ.

هَذَا مَنْهَجٌ مِنْ مَنَاهِجِ إِثْبَاتِ الصُّورِ النَّوْعِيَّةِ عِنْدَ الْمُشَائِنِ، حِيثُ ثَبَتَ أَنَّ وَرَاءَ هَذَا التَّنْوِعَ فِي الْآثَارِ الْمُتَرَبَّةِ عَلَى الْأَجْسَامِ الْمُخْلَفَةِ مِبَادِئُ غَيْرِ الصُّورَةِ الْجَسْمِيَّةِ، وَكَذَلِكَ غَيْرُ الْهَيْوَلِيِّ، وَذَلِكَ لِأَنَّ الصُّورَةَ الْجَسْمِيَّةَ وَاحِدَةٌ فِي كُلِّ الْأَجْسَامِ، وَهَذَا يَقْتَضِي أَنَّ تَكُونَ الْآثَارُ عَلَى وَتِيرَةٍ وَاحِدَةٍ وَهُوَ خَلْفُ مَا نَجَدْهُ، وَلِأَنَّ الْهَيْوَلِيِّ كَذَلِكَ وَاحِدَةٌ، وَهِيَ ذَاتُ شَأنٍ قَبُولِيٍّ، وَلَيْسَ فَاعِلِيًّا، فَهِيَ قَابِلٌ، وَالْقَابِلُ فَاقِدٌ، وَالْفَاقِدُ كَيْفَ يَكُونُ مُنْشَأًا لِلْآثَارِ، فَهُوَ مَعْطِيٌّ، وَهَذَا خَلْفٌ.

٢. إنكار السهروري للصور النوعية

تَقْدِمُ أَنَّ الصُّورَ النَّوْعِيَّةَ الَّتِي تَمَّ إِثْبَاتُهَا لَابْدَأَنْ تَكُونُ جَوَاهِرُ، إِلَّا فَلَا مَعْنَى لِوُجُودِهَا؛ لَا مَعْنَى لِصُورَةِ نَوْعِيَّةٍ لَا تَكُونُ جَوَاهِرًا، وَالدَّلِيلُ الَّذِي تَمَّ بِهِ إِثْبَاتُ جَوْهِرِيَّتِهَا هُوَ القَوْلُ بِأَنَّ مَقْوِمَ الْجَوْهِرِ جَوْهِرٌ، وَالصُّورَ النَّوْعِيَّةُ مَقْوِمٌ لِلْجَسْمِ الَّذِي تَبَثَّتْ لَهُ، فَهِيَ جَوَاهِرٌ. وَهَذَا مَا يُمْكِنُ عَرْضُهُ مِنْ خَلَالِ الْقِيَاسِ التَّالِيِّ:

الصُّورَ النَّوْعِيَّةُ مَقْوِمٌ لِلْجَسْمِ الَّذِي هُوَ جَوْهِرٌ

(١) نَهَايَةُ الْحِكْمَةِ، مَصْدَرُ سَابِقٍ: ص ١٣٤ .

مِقْوَمُ الْجَوَهْرِ جَوَهْرٌ
 .ِ الْصُّورِ النَّوْعِيَّةِ جَوَاهِرٌ

وهذه الجوادر هي مبادئ الآثار المختلفة التي نراها تترتب على الأجسام، وتتنوع الأجسام بها، وبالتالي إذا لم تكن جواهر فلا يمكن إناطة دور المنشئة بها، ولا بد من البحث عن مبدأ للآثار المذكورة.

شِيْخُ الْإِشْرَاقِ السَّهْرُورِيُّ أَرَادَ إِبْطَالَ جَوَهْرِيَّةِ تِلْكَ الصُّورِ مَقْدِمَةً لِإِبْطَالِ
 كُونِهَا مَبَادِئَ لِلآثَارِ.

لم يقبل الشيخ الإشراقي بأن يكون مقوم الجوهر جواهرًا؛ «فَإِنَّ الْخَشْبَ إِذَا
 اتَّخَذَ مِنْهُ الْكَرْسِيُّ، مَا حَصَلَ فِيهِ إِلَّا هَيَّاتٍ وَأَعْرَاضٍ، وَلَا يُقَالُ لَهُ إِنَّهُ خَشْبٌ عِنْدَ
 السُّؤَالِ عَنْ أَنَّهُ مَا هُوَ؟ بَلْ يُقَالُ: إِنَّهُ كَرْسِيٌّ، وَالدَّمُ مَثَلًا مُحْفَوظَةٌ فِيهِ صُورُ
 الْعَنَاصِرِ، عَلَى مَا قَرَرَ، وَلَيْسَ فِيهِ إِلَّا الْهَيَّاتُ الَّتِي باعْتِبَارِهَا صَارَ دَمًا، وَإِذَا سُئِلَ
 عَنْ أَشْخَاصِهِ أَنَّهَا مَا هِيَ؟ لَا يُجَابُ بِأَنَّهَا عَنَاصِرٌ أَوْ نَحْوَ ذَلِكَ، بَلْ إِنَّهَا دَمٌ»^(١)،
 وَبِالْتَّالِي «لَا نَسْلِمُ أَنَّ الْجَوَهْرَ لَا يَقُومُ مَعَهُ إِلَّا جَوَهْرٌ؛ فَكَثِيرًا مَا يُوجَدُ الشَّيْءُ وَيُقَالُ
 عَلَيْهِ الْجَوَهْرُ فِي جَوابِ (مَا هُوَ؟)، ثُمَّ يَنْضُمُ إِلَيْهِ شَيْءٌ مِنَ الْأَعْرَاضِ، وَيَتَغَيَّرُ بِهِ
 جَوابُ السُّؤَالِ عَنْهُ بـ (مَا هُوَ؟) كَالْحَدِيدُ الَّذِي هُوَ جَوَهْرٌ، فَإِذَا صُنِعَ مِنْهُ السِيفُ
 بِضَمِّ هَيَّاتٍ عَرْضِيَّةٍ إِلَيْهِ، وَسُئِلَ عَنْهُ بـ (مَا هُوَ؟) كَانَ الجَوابُ عَنْهُ غَيْرَ الْجَوابِ
 عَنْهُ وَهُوَ حَدِيدٌ، وَكَالْطِينِ وَالْحَجَرِ وَهُمَا جَوَهْرَانِ، فَإِذَا بَنَى مِنْهُمَا بَنَاءً وَقَعَ فِي
 جَوابِ السُّؤَالِ عَنْهُ بـ (مَا هُوَ؟) الْبَيْتُ، وَلَمْ يَنْضُمْ إِلَيْهِ إِلَّا هَيَّاتٍ عَرْضِيَّةٍ»^(٢).
 وَبِالْتَّالِي فَالَّذِي قَوَّمَ السِيفَ شَيْءٌ لَيْسَ بِجَوَهْرٍ، وَكَذَلِكَ الْبَيْتُ، مَعَ أَنَّ كَلَّا
 مِنْهُمَا جَوَهْرٌ؛ السِيفُ جَوَهْرٌ، وَالْبَيْتُ كَذَلِكُ.

هَكُذا أَنْكَرَ شِيْخُ الْإِشْرَاقِ الصُّورِ النَّوْعِيَّةِ الْجَوَهْرِيَّةِ، وَبِالْتَّالِي فَلَا بدَّ مِنْ

(١) شِرْحُ حِكْمَةِ الْإِشْرَاقِ، لِلْقَطْبِ، مُصْدَرُ سَابِقٍ: ص ٢٢٦.

(٢) نِهايَةُ الْحِكْمَةِ، مُصْدَرُ سَابِقٍ: ص ١٣٤.

البحث عن مبادئ هذه الآثار المختلفة، وقد ارتأى أن يكون المبدأ لها هو واهب الصور، كما هو مذكور في الكلام المنقول عنه في المطارات.

٣. إنكار الإنكار

يمكن عرض هذا الإنكار - أي رد وإنكار إنكار شيخ الإشراق للصور النوعية من خلال ما قرره العلامة الطباطبائي رحمة الله لكتاب المصنف رحمة الله؛ قال: «... فيه خلط بين الأنواع الحقيقة التي هي مركبات حقيقة، تحصل من تركبها هوية واحدة وراء الأجزاء، لها آثار وراء آثار الأجزاء، كالعناصر والمواليد، وبين المركبات الاعتبارية التي لا يحصل من تركب أجزائها أمر وراء الأجزاء، ولا أثر وراء آثارها، كالسيف والبيت من الأمور الصناعية، وغيرها».

وبالجملة: المركبات الاعتبارية لا يحصل منها أمر وراء نفس الأجزاء، والمركب من جوهر وعرض، لا جوهر ولا عرض، فلا ماهية له حتى يقع في جواب (ما هو؟)، كل ذلك لتبين المقولات بتمام ذواتها، فلا يتكون من أكثر من واحدة منها ماهية^(١)، وبالتالي فإنّ يد السيف والبيت، مركبان اعتباريان، لا هما جوهر ولا عرض، وبالتالي لا يجري بينها (مقوّم الجوهر جوهر)، وذلك لأنّها ليسا بجوهر كما سمعت. وبعبارة أخرى: مجرّى قاعدة (الجوهر لا يقوّمه إلا جوهر) إنّما هو المركبات الحقيقة فهي الجواهر، بينما المركبات الاعتبارية الانضمامية فليست بجواهر حتى يبحث في أنّ مقوّمه جوهر أم غير جوهر؟

الأمر الثاني

القول بوجود قوىًّا وصور نوعية تكون مبادئ لآثار المختلفة لا يلزم منه عدم وجود دور للجوهر المفارق، فهو ذو مبدئية أيضاً.
وإن قلت: كيف يكون لأثر واحد مبدأً؟

(١) نهاية الحكمة، مصدر سابق: ص ١٣٥.

قلت: لا مشكلة في هذا إذا كان بين كُلّ من الجوهر المفارق والقوى طولية، حيث إنّ مبدئيّة القوى مبدئيّة مزاولة و مباشرة، أمّا مبدئيّة الجوهر المفارق فليست كذلك، بل هي على نحو التسبيب، وبالتالي فإنّ كلام القوم في وادٍ ونقض شيخ الأشراق في وادٍ آخر، حيث إنّ المشائين يسندون الأفعال المذكورة للقوى لا على أساس أنها المسيبة لها، وإنما على أساس أنّ القوى هي المباشرة، وبالتالي فنحن أمام قضيّتين هما التاليتان:

- لا شيء من الأفعال المذكورة يستند إلى القوى المذكورة، وإنما لواهب الصور.
 - الأفعال المذكورة تستند إلى القوى المذكورة دون واهب الصور.
- وهما قضيّتان صادقتان، لأنّ مورد كُلّ منها مختلف، فال الأولى تؤشر إلى الفاعل التسبيبي الذي يكون مبدأً فاعلاً وموجداً للأفعال والآثار التي لا تصدر إلا عن فاعل مدرك حكيم، وهو واهب الصور، وربّ النوع ومدبره، ولا يمكن للقوى المذكورة أن تنبع بهذه الوظيفة، وذلك لأنّها غير شاعرة، وغير مدركة، فهي فواعل طبيعية، لا علم لها بفعلها.

وهذا ما يمكن تلخيصه من خلال القياس التالي وهو من الشكل الثاني:

لَا شَيْءٌ مِّنَ الْقُوَى مَذَكُورَةٌ	بِمَدْرَكٍ
مَبْدَأُ الْأَفْعَالِ مَذَكُورَةٌ	مَدْرَكٌ
• لَا شَيْءٌ مِّنَ الْقُوَى مَذَكُورَةٌ	بِمَبْدَأِ الْأَفْعَالِ مَذَكُورَةٌ
أَمّا الْقَضِيَّةُ الثَّانِيَةُ فَتَدُورُ حَوْلَ الْفَاعِلِ الْمُبَاشِرِ لِلْأَفْعَالِ مَذَكُورَةٌ، وَهُوَ الْمَعْدُ	الَّذِي يَبْحَثُ إِلَيْهِ الْأَرْضِيَّةُ لِوُجُودِ الْمُعَدِّلِهِ.

إشارات النص

نقاوة النص

لقد علمت أنّ شيخ الإشراق تصدّى لتفنيد حجّة المكريين الذين اخْتَذلُوا من مسلك الانفكاك مسلكاً لإثبات مدعاهما، وقد انطلقا من نقطة تفيد بأنّ هناك

قوى متعددة تختص كل منها بأثر أو آثار لا تكون لغيرها من القوى، وبالتالي فإنْ فُقد آثار قوّة وبقاء آثار قوّة أخرى يفيد أنَّ لكل منها وجوداً مستقلاً خاصاً بها، ومع هذا لا يمكن القول بأنَّ هناك نفساً واحدة تصدر عنها الآثار جميعاً.

الشيخ الإشراقي رأى أنَّ إسناد صدور الآثار إلى قوى ممّا لا يمكن قبوله، وأنَّ هذه الآثار إنما هي لواهب الصور، وبالتالي فلا يمكن للمكثرين المضي في استدلالهم بعد أن تمَّ نسف نقطة انطلاقهم، إذ لم يعد ممكناً الاستدلال بفقد آثر على فقد القوّة التي تمَّ إنسداد صدوره إليها، وبالتالي لا يمكن الوصول بناءً على هذا إلى القول بأنفكاً هذه القوّة التي فُقدَّ أثرها عن القوّة التي ما زال أثرها باقياً. أمّا ردّ المصنّف رحمة الله الذي اشتغل عليه هذا النصّ، فهو أنه لا مبرر لمنع إسناد الأفعال والآثار التي نراها تترتب على الأنواع الجسمانية المستقلة إلى غير واهب الصور، كالقوى المختلفة، كالغاذية، والنامية، والمولدة...، إلّا إذا كان يعتقد أنَّ ذلك الإسناد بمعنى إسناد الأثر إلى ما يقتضيه، فإنَّ الحق معه حينئذ، حيث إنَّ القوى ليس لها دور المقتضي، وإنما يتلخّص دورها في الإعداد ليس إلّا، وكانتْ شيخ الإشراق يردُّ بما يمكن عرضه من خلال القياس التالي:

لا شيء من القوى	بمقتضى	
كلَّ ما يصحّ إسناد الآثار إليه	مقتضى	
ما يصحّ إسناد الآثار إليه	لا شيء من القوى	.

والجواب والرد على الشيخ إنما يكون بمنع صغرى القياس المذكور، فهي كلية موجبة كاذبة، وذلك لصدق السالبة الجزئية التي تفيد بأنَّ بعض ما يصحّ إسناد الآثار إليه ليس بمقتضى، وذلك البعض هو القوى المذكورة.

إذن نحن أمام القضيّتين التاليتين:

- كلَّ ما يصحّ إسناد الآثار إليه مقتضى
- بعض ما يصحّ إسناد الآثار إليه ليس هو بمقتضى.

ومن المعلوم أنّ النسبة ما بين الموجبة الكلّية والسائلة الجزئيّة هي نسبة التناقض، إن صدقت إحداهما كذبت الأخرى، وإن كذبت صدقت الأخرى.
إذن ليس كُلّ ما يصحّ إسناد الآثار إليه بمقتضى، بل قد تسند الآثار إلى فاعل لا يكون مقتضياً، بل يكون مباشراً معدّاً.

إنصاف السهروردي

قال الحكيم السبزواري رحمه الله في معرض توجيهه كلام الشيخ الإشراق:
«لِإِنَّ الْمَعْدَّ مَا يُوجَدُ ثُمَّ يَعْدُمُ حَتَّى يَصِيرُ الْمُعْدُّ لَهُ مَوْجُودًا، فَإِنَّ الشَّيْءَ إِمَّا أَنْ يَكُونَ وَجُودُهُ مَوْقُوفًا عَلَيْهِ لَوْجُودُ الشَّيْءِ، أَوْ عَدَمُهُ مَوْقُوفًا عَلَيْهِ لَهُ، أَوْ كَلَاهَا، وَالْأَوَّلُ هُوَ الْمَقْتَضِيُّ، وَالثَّانِي هُوَ الْمَانِعُ، وَالثَّالِثُ هُوَ الْمَعْدُّ».

أقول: توجيهه كلام الشيخ أنه زعم هؤلاء القوم المكثرين وظنّهم، فمعنى كلامه أنه إذا كانت الهيئات كلّها من الواهب، والقوى معدّات على زعمكم، بناءً على بطلان الأفعال التوليدية التي هي مذهب المعتزلة... ومذهب الحكماء أن العلل معدّات فيجوز.. إلخ.

ومراد القوم بكون القوّة معدّة معناها اللغوي، أي المهيّء، والواسطة في إيصال أثر المؤثّر الحقيقي.

والمصنّف قدّس سرّه أيضاً أطلق المعّد بهذا المعنى على المبادي المقارنة والمفارقة في الإلهيات، وفي كتابه المبدأ والمعاد، حيث ذكر أنّ الفاعل الحقيقي المعطي للوجود لا يكون إلّا ما هو عريٌّ وبريءٌ مما بالقوّة مطلقاً، وهو ليس إلّا واجب الوجود بالذات تعالى، وما عداه معدّات ووسائل الجود.
والشيخ الإلهي أجلّ شأنًاً من أن يخفى عليه التفرقة بين المقتضي والمعّد»^(١).

(١) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع، مصدر سابق: ج ٩، ص ٦٩.

الفهرس

٢٣	مقدمة المقرر
الباب الثامن	
في إبطال تناسخ النفوس والأرواح	
ودفع ما تشبّث به أصحاب التناسخ	
٣٥	الشرح
٣٦	فهرسة البحث
٣٨	ملاحظة وتنبيه
الفصل الأول	
في إبطال التناسخ بوجه عرشي	
٤٣	تمهيد
٤٤	النص الأول: عقدة التناسخ
٤٥	الشرح
٤٥	إشارات النص
٤٥	الtnاسخ والمعاد
٤٨	الtnاسخ والنقل
٤٩	النص الثاني: في إبطاله بوجه عرشي
٥٠	الشرح
٥٢	التعلق الذاتي بين النفس والبدن
٥٤	التركيب بين النفس والبدن اتحادي
٥٥	الحركة الجوهرية للنفس والبدن

٦١	إشارات النص
٦١	قوله: «... فإذا صارت بالفعل في نوع من الأنواع...»
٦٢	التناسخ والرجعة
٦٦	النص الثالث: إبطال التناسخ على الوجه المقرر عند القوم
٦٩	الشرح
٧٤	إشارات النص
٧٤	الفرق بين الصورة والطبيعة
٧٥	لفظ النفس
٧٦	التعليمات الحكيمية
٧٧	النص الرابع: التناسخ والمعاد الجسmani
٧٨	الشرح
٧٩	إشارات النص
٧٩	التناسخ والمعاد الجسmani
٨٠	ما هو التناسخ
٨٣	النص الخامس: التناسخ الملكوي
٨٧	الشرح
٨٨	تجسيم الأعمال
٩١	إشارات النص
٩١	التناسخ في جميع الأديان
	الفصل الثاني
	في إبطال التناسخ بأقسامه والإشارة إلى مذاهب أصحابه، ونقد آرائهم
٩٥	تمهيد
٩٦	النص الأول: تناسخ الأقل تحصيلاً

٩٨	الشرح
١٠١	إشارات النص
١٠١	الأسف رأياً
١٠٢	انتقال الأعراض محال
١٠٦	النص الثاني: باب الأبواب
١٠٨	الشرح
١٠٨	النقل التزولي
١١١	النقل الصعودي
١١٢	إشارات النص
١١٢	الفلسفه المشرقيون
١١٢	يوداسف والأدوار والأكور
١١٣	النص الثالث: الحجّة العامة الأولى
١١٥	الشرح
١١٨	إشارات النص
١١٨	حدوث النفس
١٢٠	نور الشمس استقامة وانعكاساً
١٢١	برهان غير متين
١٢٢	النص الرابع: منع كُلّية
١٢٥	الشرح
١٢٨	الكون والفساد
١٢٩	إشارات النص
١٢٩	المزاج الأعدل
١٢٩	معنى اعتدال المزاج

١٣٠	نفوس الأفلاك الشريفة
١٣٢	النصّ الخامس: الحجّة العامة الثانية
١٣٣	الشرح
١٣٤	إشارات النصّ
١٣٤	الحجّة الثانية ثانية
١٣٤	النفس معطلة
١٣٦	النصّ السادس: الحجّة الخاصة الأولى
١٣٨	الشرح
١٣٩	إشارات النصّ
١٣٩	الحجّة الخاصة ثانية
١٤١	دائرة التناصح النزولي
١٤٢	النصّ السابع: وجهان لبطلان اللازم
١٤٤	الشرح
١٤٤	الوجه الأول
١٤٦	الوجه الثاني
١٥٠	إشارات النصّ
١٥٠	الوجه الأول ثانية
١٥١	سند المدع
١٥٢	النصّ الثامن: الكائنات ليس أكثر
١٥٣	الشرح
١٥٥	إشارات النصّ
١٥٥	عدد الكائنات ينطبق على عدد الفاسدات
١٥٥	وجه للمشائين

١٥٧	النص التاسع: الوباء العام والطوفان الكلّي
١٥٨	الشرح
١٥٨	إشارات النص
١٥٨	دفع التناصخية
١٦٠	الجند من الأتراء
١٦١	النص العاشر: العمدة في النزولي
١٦٢	الشرح
١٦٥	إشارات النص
١٦٥	العمدة ثانية
١٦٦	العمدةثالثة
١٦٧	النص الحادي عشر: إشكال على مفad العمدة
١٦٨	الشرح
١٧٠	إشارات النص
١٧٠	القسر
١٧١	القسر لا دائمي ولا أكثرى
١٧٢	ملاحظة في القسر
١٧٢	ملاحظة وتوفيق
١٧٤	النص الثاني عشر: وجه الشقاوة الأخرىوية
١٧٦	الشرح
١٧٨	إشارات النص
١٧٨	الإشكال ثانية
١٨٠	النص الثالث عشر: الشقاوة في عالم القدس !!
١٨١	الشرح

١٨٢	الأبدان الأخرىوّية
١٨٣	إشارات النص
١٨٣	لا شقاوة بتاتاً
١٨٤	الغirيّة بين البدنين
١٨٧	النص الرابع عشر: الإنسان نوع واحد أم أكثر
١٨٩	الشرح
١٩١	إشارات النص
١٩١	حكمة مشرقيّة
١٩٢	عين ساطعة
١٩٤	النص الخامس عشر: الإنسان جنس تحته أنواع
١٩٦	الشرح
١٩٨	إشارات النص
١٩٨	دليل المذهب الملهم
٢٠٠	مزيد كلام آت
٢٠١	النص السادس عشر: حكمة عرشيّة
٢٠٣	الشرح
٢٠٤	خصائص النشأت
٢٠٧	إشارات النص
٢٠٧	خلاصة النص
٢٠٨	ملاحظة
٢٠٩	النشأت ثانية
٢١١	النص السابع عشر: حجّة بطلان الصعودي
٢١٢	الشرح

٢١٣	تأكيد وترقٌ
٢١٤	إشارات النص
٢١٤	الحجّة ثانية
٢١٤	لو كان النقل حقًّا
٢١٥	النص الثامن عشر: قابلية الحيوان للترقي
٢١٧	الشرح
٢١٧	تجريد النفوس الحيوانية
٢١٩	مبادي الترقي في الحيوان
٢٢٠	إشارات النص
٢٢٠	تجريد النفس الحيوانية
٢٢٢	خلاصة الكلام
٢٢٤	النص التاسع عشر: لا ارتقاء للحيوان إلى الدرجة الإنسانية
٢٢٦	الشرح
٢٢٦	المستوى الأول
٢١٩	المستوى الثاني
٢٢٩	علاج تنافٍ
٢٢٩	إشارات النص
٢٢٩	خلاصة الجواب
٢٣٠	الملك الهايدي
 الفصل الثالث	
في دفع الشكوك الباقية لأصحاب النقل وحلّها	
٢٣٥	تمهيد
٢٣٨	النص الأول: شكّ أول

٢٤٠	الشرح
٢٤٠	مفad الشك الأول
٢٤١	فك الشك الأول
٢٤٢	إشارات النص
٢٤٢	الشك ثانية
٢٤٣	الفك ثانية
٢٤٥	الشك ثالث
٢٤٥	الشرح
٢٤٥	مفاد الشك الثاني
٢٤٦	فك الشك الثاني
٢٤٦	إشارات النص
٢٤٦	الشك ثالثة
٢٤٨	الشواغل والصوارف
٢٤٩	الشك ثالث
٢٥٢	الشرح
٢٥٣	فك الشك الثالث
٢٥٤	إشارات النص
٢٥٤	البحث استظهاري
٢٥٥	مستمسكات بعض الإسلاميين
٢٥٦	الإماتتان والإحياءان
٢٥٨	الشك الرابع: الفرق بين التناصح والخشر
٢٥٩	الشرح
٢٦١	إشارات النص

٢٦١	مفاد النقض ثانية
٢٦١	مفاد الحال ثانية
٢٦٢	الحضر والنسخ
٢٦٣	النص الخامس: البدن الأخرى عين البدن الدنياوي
٢٦٥	الشرح
٢٦٥	عينية البدن الأخرى للدنيوي
٢٦٦	دعم وتأييد
٢٦٧	إشارات النص
٢٦٧	تجدد الأحوال
٢٧٠	الاستكمال البرزخي
٢٧٥	النص السادس: شك رابع
٢٧٨	الشرح
٢٧٨	مفاد الشك الرابع
٢٧٩	الشك ثانية
٢٧٩	فلك الشك
٢٨٢	إشارات النص
٢٨٢	الصور الإدراكية
٢٨٣	الغفلة وانكشاف الغطاء
٢٨٥	النص السابع: شك خامس
٢٨٧	الشرح
٢٨٧	مفاد الشك الخامس
٢٨٩	موضوع التخييل الدماغ أو جسم فلكي
٢٩٠	إشارات النص

٢٩٠	مرتكزات الشك الخامس
٢٩٢	القوّة المتخيلة
٢٩٤	النص الثامن: الجرم الدخاني موضوعاً
٢٩٥	الشرح
٢٩٦	إشارات النص
٢٩٦	وجه المنع ثانية
٢٩٨	النص التاسع: فكشك الخامس
٣٠٠	الشرح
٣٠٣	إشارات النص
٣٠٣	رجوع القوى إلى أمر واحد
٣٠٤	دور المتخيلة مفصلاً
٣٠٦	المعرفة بذرة المشاهدة
٣٠٨	النص العاشر: دفع قول
٣٠٩	الشرح
٣١٠	إشارات النص
٣١٠	القول ثانية
٣١١	تناهي النفوس الشقيقة
٣١٢	النص الحادي عشر: تعجب ودهشة
٣١٤	الشرح
٣١٦	إشارات النص
٣١٦	دليل الكلام الحسن
٣١٧	الجرائم السماوي مظهر
٣١٨	التلوينات

٣١٩	النصّ الثاني عشر: استحسان شيخ الإشراق
٣٢٢	الشرح
٣٢٢	أدلة التعلق بالجسم الفلكي
٣٢٥	إشارات النصّ
٣٢٥	كبير وصغرى
٣٢٦	الجسم الإبداعي
٣٢٧	النصّ الثالث عشر: الحقُّ المحقّ
٣٢٩	الشرح
٣٣١	إشارات النصّ
٣٣١	البسيط الفاعل القابل
٣٣٣	مثيل المرأة
٣٣٥	النصّ الرابع عشر: تأييد وتذكرة
٣٣٨	الشرح
٣٣٩	إشارات النصّ
٣٣٩	ابن عربي
٣٤١	التنزّلات والمعارج دورية

الفصل الرابع

في تتمة الاستبصار لهذا الباب من جهة كيفية نسبة النفس إلى البدن

٣٤٥	تمهيد
٣٤٦	النصّ الأول: النفس حاملة للبدن
٣٤٧	الشرح
٣٤٨	إشارات النصّ
٣٤٨	تابعية البدن للنفس

٣٤٩	إثارة
٣٥٠	النصّ الثاني: الغرض من حاملية النفس للبدن
٣٥٣	الشرح
٣٥٤	إشارات النصّ
٣٥٤	الموت مرحلة من مراحل الكدح
٣٥٥	فهرسة أبحاث الموت
٣٥٦	النصّ الثالث: تذكرة فيها تبصرة
٣٥٨	الشرح
٣٥٩	إشارات النصّ
٣٥٩	الإنسان الكامل
٣٦١	مبدأ الغفلة
٣٦٢	النصّ الرابع: تمثيل
٣٦٤	الشرح
٣٦٥	إشارات النصّ
٣٦٥	مفاد التمثيل ثانية
٣٦٧	النصّ الخامس: الفرق بين الأجلين الطبيعي والآخرامي
٣٧٠	الشرح
٣٧١	عروض الموت ضرورة
٣٧١	حال ركّاب السفينة
٣٧٢	إشارات النصّ
٣٧٢	حتمية الموت
٣٧٣	خيرية الموت
٣٧٤	أقسام الموت

٣٧٧	كراهية الموت
الفصل الخامس	
في أنّ لكلّ شخص إنسانيّ ذاتاً واحدة	
٣٨٣	تمهيد
٣٨٥	النصّ الأول: الوجدان حاكم بالوحدة
٣٨٦	الشرح
٣٨٧	إشارات النصّ
٣٨٧	النفس واحدة
٣٨٨	معرفة حقيقة التوحيد
٣٨٩	النصّ الثاني: المذاهب المنقولة في وحدة النفس وكثرتها
٣٩٠	الشرح
٣٩١	إشارات النصّ
٣٩١	رأي المصطفى
٣٩٢	عرض الآراء
٣٩٣	النصّ الثالث: احتجاج رديء
٣٩٥	الشرح
٣٩٧	إشارات النصّ
٣٩٧	دليل كثرة النفوس
٣٩٨	الاحتجاج الثانية
٤٠٠	النصّ الرابع: حجة الموحدين
٤٠١	الشرح
٤٠٢	إشارات النصّ
٤٠٢	الأمر المشترك الواحد

٤٠٣	الحجّة في الشفاء
٤٠٤	النصّ الخامس: حجّة غير مجدهية
٤٠٧	الشرح
٤٠٨	النفس علة للقوى
٤٠٩	النفس مدبرة للقوى حقيقة
٤٠٩	الفعل للقوى حقيقة
٤١١	ووجه عدم السداد
٤١٢	إشارات النصّ
٤١٢	خلاصة النصّ
٤١٣	نقاوة الجواب
٤١٣	ملتقى العصبتين والعصب المفروش الصماخي
٤١٥	النصّ السادس: الحقّ في وحدة النفس
٤١٨	الشرح
٤٢٠	إشارات النصّ
٤٢٠	الأسماء والقوى
٤٢٢	المراد بالتحاد النفس مع القوى
٤٢٣	الحسّ المشترك
٤٢٥	النصّ السابع: وجه الاحتياج إلى القوى
٤٢٦	الشرح
٤٢٧	إشارات النصّ
٤٢٧	نفي القوى
٤٣٠	النصّ الثامن: استغناء الجامع للقوى عن الآلات
٤٣١	الشرح

٤٣٢	إشارات النص
٤٣٢	خلاصة الإشكال
٤٣٣	لَا كمال منتظر
الفصل السادس	
في ضعف ما قاله صاحب المطاراتات في المقام	
٤٣٨	النص الأول: حجّة المكثرين
٤٣٩	الشرح
٤٤٠	إشارات النص
٤٤٠	الوحدة مقتضى البداهة
٤٤١	البديهي مجهول
٤٤١	حال القوّة العقلية بالفعل
٤٤٤	جواب مختصر
٤٤٥	النص الثاني: جواب المطاراتات
٤٤٦	الشرح
٤٤٦	المناقشة الأولى
٤٤٧	المناقشة الثانية
٤٤٧	حجّة أخرى للتکثير
٤٤٩	إشارات النص
٤٤٩	تجريد الخيال
٤٥٠	مسلك الانفكاك غير مجد
٤٥٠	انقراض النوع المادي وبقاء ربّ نوعه
٤٥٢	النص الثالث: استغناء المجرّد في وجوده عن المادي
٤٥٣	الشرح

٤٥٤	إشارات النص
٤٥٤	التدبر تكميلي، واستكمالي
٤٥٥	النص الرابع: منشأ بطلان النمو
٤٥٧	الشرح
٤٥٨	إشارات النص
٤٥٨	المناقشة ثانية
٤٥٩	اختلاف أحوال الإنسان
٤٦٠	النمو
٤٦١	النص الخامس: صدور الأفعال من القوى؟
٤٦٢	الشرح
٤٣٦	الأمر الأول
٤٦٣	الصور النوعية
٤٦٤	إنكار السهروردي للصور النوعية
٤٦٦	إنكار الإنكار
٤٤٠	الأمر الثاني
٤٦٧	إشارات النص
٤٦٧	نقاوة النص
٤٦٩	إنصاف السهروردي
٤٧١	الفهرس