تكملة نهاية الحكمة

في النفس وملحقاتها

علي أميني نجاد

بتقديم الأستاذ

سيد يد الله يزدان بناه

Complementary of Nehayat Al Hikmah

Ali Amini Nejad

انّ العلّامة الطباطبائي ﷺ على بعض الملاحظات ترك في كتابيه بداية الحكمة و نهاية الحكمة قسماً من الأبحاث من أهمها أبحاث النفس و المعاد و هذا أوجب ضعفاً و فتوراً في طلّاب الحكمة الإلهية و ذياع الأفكار العامية بدلها.

الكتاب الذي بين يدي القاري قصد هذه الأبحاث على ضوء أنظار الحكماء الكبار كابن سينا و السهروردي و السبزواري و العلامة الطباطبائي ولاسيما آراء مؤسس الحكمة المتعالية صدرالدين الشيرازي ﷺ.

ISBN: 978-964-94721-8-9

تكملة نهاية الحكمة

في النفس و ملحقاتها

علي أميني‌نجاد

انتشارات آل احمد

گروه آموزشی پژوهشی نفحات

١٤٤١ هـ. ق - ١٣٩٨ هـ. ش

تكملة نهاية الحكمة
في النفس و ملحقاتها

علي أميني نجاد

الناشر: آل أحمد بالتعاون مع نسيم حيات
الطبعة: الأولى / محرم الحرام ١٤٤١هـ.ق - شهريور ١٣٩٨هـ.ش
المطبعة: باران الصحاف: مظفري
الكمية: ١٠٠٠ السعر: ٣٠٠٠٠ تومان

المراجعة و التقويم: حسين الجلال - محمدرضا ملائي
التنضيد: مهدي صداقت الغلاف: رضا دركاهي فر
ترتيب الصفحات: فاطمة قلي نجاد المشرف: هادي أميني نجاد
الإخراج الفني و تصميم الغلاف: محمدجواد رستمي
تايبوغراف: مصطفى معمي وند
الإعداد: مهدي صداقت الانتاج: محمدجواد رستمي

سرشناسه: امینی نژاد، علی، ۱۳۵۰-
عنوان و نام پدیدآور: تکملة نهایة الحکمة في النفس و ملحقاتها / علی امینی نژاد
مشخصات نشر: تهران: انتشارات آل احمد ، ۱۳۹۸.
مشخصات ظاهری: ۱۶۰ ص. وضعیت ویراست: ویراست ۱.
موضوع: فلسفه اسلامی
شابک: ۹۷۸ - ۹۶۴ - ۹۴۷۲۱ - ۸ - ۸
وضعیت فهرست نویسی: فیپا رده بندی کنگره: BBR1392
شماره کتابشناسی ملی: ۵۷۷۵۴۷۹ رده بندی دیویی: ۱۸۹/۱

المكتب المركزي: قم - مجمع الناشرين - الطابق الأرضي - الرقم٣
المعرض ١: منشورات آل أحمد ٠٩٠١٥-٦٩٠-٩٨٩١٢+
المعرض ٢: منشورات نسيم حيات ٠٢-٣٧٧٤٩٧٥+٩٨٢٥
مركز التوزيع: مجموعة نفحات ٠٩٨٩٠١٤٦١٧٩٨٤+
AleAhmad.Publication@gmail.com
AleAhmad.Publication Nafahat.eri

سخن ناشر

از دیرباز فرهنگ اسلامی در پرتو هدایت‌های قرآن کریم و اهل بیت علیهم‌السلام مهد حکمت و دانش‌های ریشه‌دار بوده و فرهنگ مکتوب جامعه اسلامی نیز بازتاب‌دهنده بخشی از آن‌ها بوده است.

در عصر کنونی با وقوع انقلاب اسلامی و پرچم‌داری برپایی مجدّد تمدن بزرگ اسلامی و تقابل همه‌جانبه با تمدن غرب، پرداختن به حکمت و دانش‌های حکمی ضرورتی روزافزون یافته است. انقلاب شکوهمند اسلامی همان‌گونه که در آغاز بر پایه‌های حکمت و فقه اسلامی و بر دوش حکیم و فقیهی ژرف‌اندیش استوار بوده است، در ادامه و تداوم راه نیز، خود را از تکیه بر بنیان‌های حکمی بی‌نیاز نمی‌داند.

از این رو انتشارات آل احمد علیه‌السلام بر خود لازم می‌بیند با تمام توان در عرصه نشر آثار حکمی ورود نموده و قدمی هرچند کوتاه در این مسیر بلند بردارد و در این راستا بر آن شد تا برخی از آثار و نگاشته‌های حوزه علوم عقلی را در فهرست و اولویت نشر خود قرار دهد و اثر پیش‌رو اولین گام مبارک در این مسیر است.

انتشارات آل احمد ﷺ بر خود لازم می‌داند از استاد گرانقدر حجةالاسلام والمسلمین علی امینی‌نژاد که این کتاب محصول بیان و بنان ایشان است و نیز از حکیم فرزانه، حضرت استاد حجةالاسلام والمسلمین سیّد یداللّه یزدان‌پناه که زحمت نگارش مقدّمه بر این اثر را متقبّل شدند، تشکر و قدردانی نماید. همچنین از گروه آموزشی پژوهشی نفحات که در آماده‌سازی این اثر برای نشر زحمات فراوانی متحمّل شدند، خصوصاً مسئول پژوهش، حجةالاسلام والمسلمین مهدی صداقت، کمال تشکر را داشته و امیدوار است مسیر این همکاری در آینده امتداد یابد تا شاهد نشر آثاری درخور در عرصه حکمت اسلامی باشیم ان‌شاءاللّه تعالی.

علی رستمی
مدیر انتشارات آل احمد ﷺ

مقدّمه استاد سیّد یدالله یزدان‌پناه

بسم الله الرحمن الرحیم

فیلسوف در پی تأمّلاتش در باب موجودات طبیعی مادی و انواع آن، افزون بر طبیعت لَخت و انواع مربوط به آن، به موجوداتی برمی‌خورد که فراتر از طبیعت لَخت بوده و در عین حال وابسته به طبیعت مادی‌اند. به بیان دیگر، نحوه وجودشان، نحوه وجود طبیعت لَخت که قوانین خاصی بر او حاکم است، نبوده و از سویی به طور کلّی رها و مجرّد از ماده هم نیستند بلکه از دلِ ماده روئیده و در حدّ طبیعت لَخت توقف نکرده‌اند. به وضوح می‌توان یافت آثاری از آن‌ها سرمی‌زند که طبیعت لَخت از چنین آثاری برخوردار نیست. این دسته از انواع مادی را می‌توان «موجودات زنده» نام نهاد.

این دسته جدید، فیلسوف را وامی‌دارد که در پی صورت و کمالی بگردد که چنین دسته فراتر از طبیعتِ لخت را پدید آورده است. کاوش‌های فلسفی در این زمینه، فیلسوف را به سمت حقیقتی به نام «نفس» راهنمایی می‌نماید. نفس، صورت و کمالی است که طبیعت مادی را به انواع موجودات زنده مادی همچون نباتات، حیوانات و انسان ارتقاء می‌دهد و طبیعتاً انواع موجودات زنده

مادی، ترکیبی از نفس و طبیعت مادی خواهند بود. از این طبیعت مادی در برابر نفس، به «بدن» یاد می‌کنند.

چنین تأمّلات فلسفی، خود منجر به پرسش‌های دیگر برای فیلسوف می‌شود که عبارتند از:

۱. اساساً آیا نفس مادی است یا مجرّد؟ اگر مجرّد است، امری که هیچ ارتباطی با ماده ندارد چگونه توانسته با ماده ارتباط برقرار کند؟ و اگر مادی است چگونه فراتر از بخش طبیعی یعنی بدن است؟

۲. رابطه نفس و بدن چگونه است؟

۳. فرق بدن با طبیعت لَخت چیست؟ نفس به عنوان کمال و صورت چه ویژگی‌هایی به بدن داده است که از طبیعت لَخت ممتاز می‌گردد؟

٤. نفس چه توانایی‌هایی دارد که آن‌ها را گاه در بدن نمود داده است؟ آیا این توانایی‌های مختلف می‌تواند زمینه‌ساز بحث قوا شود؟

۵. انواع و اقسام نفس کدامند و هریک چه ویژگی‌هایی دارند و قوای مخصوص هر یک چیست؟

٦. کیفیّت پدیدآمدن نفس در دلِ بدن چگونه است؟

۷. مرگ موجودات زنده را چگونه باید تحلیل کرد؟ نفس و بدن هنگام مرگ چه خواهند شد؟ در صورت بقاء نفس، مراحل پس از مرگ چه خواهد بود؟

۸. کمالات مربوط به نوع انسان و نفس انسانی چه اموری است؟ ارتباط نبوّت و امامت با این کمالات چگونه است؟

مسائلی از این دست علم‌النفس فلسفی را چنان فربه نموده است که امروزه ما با علمی به غایت گسترده و عمیق روبه‌روییم.

فیلسوفان مسلمان، علم‌النفس فلسفی را به دلیل ظرفیت‌های والای آن، دالان ورود به شناخت عمیق انسان و سعادت مخصوص او و نیز مسائل معاد

و نبوّت و امامت دانسته‌اند و از این طریق به عمق و ظرافتِ مباحث شریعت در این زمینه‌ها راه یافته‌اند. از سوئی چنین علم‌النفسی را پایه و اساس ورود به حکمت عملی و شعب آن یافته‌اند؛ حکمت عملی، به حقیقت، دانشی پرظرفیت برای کنشِ درست انسانی در سطح فردی و اجتماعی است و از این رو از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. امروزه علوم انسانی نیز می‌بایست پایه‌ها و اساس خود را در علم اکتشافی و حقیقی مربوط به انسان جستجو کنند تا اساسی به غایت درست و عمیق پیدا نمایند. چنین علمی به درستی علم‌النفس فلسفی خواهد بود.

همه این امور یاد شده، از اهمیت کاوش و پژوهش فلسفی در باب نفس خبر می‌دهد و نیازمند برنامه‌ریزی آموزشی و پژوهشی درخور و شایسته است. از این رو می‌بایست در دوره‌های آموزشی به شکل مناسب جای داده شود. امروزه به حسب نیازهای فراوانی که پدید آمده است، فقدان چنین امری در کتاب‌های گران‌قدر بدایه و نهایه که برای خود دلایلی داشت، می‌تواند مایه نقص و کاستی و گاه رکود و گم‌گشتگی گردد. این امر می‌بایست به نحو درستی چاره شود. یکی از چاره‌ها کاری است که استاد ارجمند علی امینی‌نژاد حفظه‌الله در این تکمله نهایة‌الحکمة انجام داده‌اند که در آن نه اطناب مملّ و نه ایجاز مخلّ مشاهده نمی‌شود و به وزان سطح نهایة‌الحکمة، تلاش کرده‌اند بیان فیلسوفان به ویژه صدرالمتألهین را در باب نفس به نگارش درآورند و مصادر این بیانات را هم به چشم آورده‌اند؛ امیدوارم برای طالبان فلسفه مؤثّر واقع شود.

در ادامه یادآوری چند نکته خالی از لطف نخواهد بود که در ذیل خواهد آمد:

۱- علم‌النفس فلسفی، نیازمند به مقدّمات فلسفی و طبیعی پیش از خود است. مباحث هستی‌شناسی عام همچون اصالت وجود و تشکیک وجود در فلسفه صدرا پایه دسته‌بندی موجودات به «انحاء وجود» است و بررسی نفس

به عنوان نحوه وجود خاص، بعد از چنین پایه‌هایی معنادار می‌شود؛ اثبات اصل ماده و عالم مادی و جسم، پایه دیگر برای آن است؛ مساله صورت و ماده و انواع مادی و همین‌طور حرکت جوهری از دیگر پایه‌های آن به شمار می‌آید. به هر روی برای حل مباحث نفس نیازمند به این دسته مباحث فلسفی پیش از آن هستیم و طالب علم می‌بایست پیشتر این مباحث را حل و هضم کرده باشد.

همان‌گونه که بیان شد علم‌النفس به بدن و عالم ماده گره می‌خورد، باید مباحث طبیعی مربوط به آن را هم به درستی در علم‌النفس به کار برد؛ در طبیعیات قدیم مباحثی همچون عناصر چهارگانه و مزاج و مولّدات ثلاث و روح بخاری و مواضع قوا در مغز و تشریح چشم و گوش و حس لامسه و مانند آن و مطالب مربوط به طبّ سنتی مطرح بود و در لابه‌لای کتب و آثار مربوط به علم‌النفس فلسفی این امور به چشم می‌خورد؛ طالب فلسفه می‌بایست از این امور مطلع باشد تا فهم درستی از مسائل پیدا نماید.

از سوئی امروزه با مباحث جدیدی که در علوم تجربی مربوط به نفس آمده است؛ همچون مباحث فیزیک، شیمی، زیست‌شناسی و آناتومی(علم تشریح) و علم پزشکی، نیازمند به هضم این مباحث در علم‌النفس فلسفی و تحلیل فلسفی آن‌ها هستیم؛ هر چند این امر جهاد علمی گسترده‌ای را در باب فلسفه علم تجربی و نیز تحلیل و نقد فلسفی از آموزه‌های علوم فیزیک و شیمی و زیست‌شناسی و پزشکی می‌طلبد و آن‌گاه می‌بایست پایه در علم‌النفس فلسفی قرار گیرند؛ و از سوئی باید نسبت این امور با مقدّماتِ طبیعی موجود در کتب فلسفی مشخص شود و سخن حق در کتب و آثار آینده جاری گردد.

۲- فلسفه ذهن در غرب، به وزان علم‌النفس فلسفی است و در آن با مشکلات و مسائلی دست و پنجه نرم می‌کنند. برخی از این مسائل هرچند با سنت و فهم فلسفی ما فاصله داشته باشد، می‌تواند پرسشی برای فیلسوفان سنت

ما به شمار آید و می‌بایست این امور را در فلسفه خود هضم نمود و ناظر به آن‌ها سخن گفت و طالب علم را برای حضور در صحنه جهانی فلسفی هم آماده نمود.

۳- امتدادهای مباحث فلسفی نفس در علوم انسانی و حکمت عملی را هم باید بیش از پیش مورد همّت و محل کاوش‌های خود قرار داد، که امروزه بسیار بدان نیازمندیم. لازمه چنین توجّهی آن است که آثار فلسفی معطوف به آن‌ها، مبادی مربوطه را دریابند و امتداد دهند. گمان نشود آن‌چه به امتداد مربوط می‌شود، در حد همان مبادی فلسفی‌ای است که در علم‌النفس به آن‌ها پرداخته‌ایم، بلکه باید اقدام به برطرف‌کردن خلل و فرج میانه نمود و در کنار آن‌ها می‌بایست پرسش‌های عمیق‌تر و نوینی را در سطح علم‌النفس پدید آورد و بدان پاسخ داد. این امر، نیازمند تلاش‌ها و کاوش‌های مضاعف و طاقت‌فرساست.

٤- آثار جدیدِ فلسفی، معطوف به سخنان نهایی فیلسوفان به ویژه ملاصدرا در بحث نفس و امتدادهای آن با نظم و نسق جدید، در عینِ ناظربودن به فلسفه ذهن و علوم طبیعی روز، از نیازهای مبرمی است که بعد از یکی دو دوره فراگرفتن علم‌النفس مرسوم، باید به عنوان ماده آموزشی نهایی قرار گیرد تا حرکت فزاینده بعدی را ان‌شاءالله رقم زند.

در پایان توفیق بیش از پیش استاد امینی‌نژاد حفظه‌الله را که از اساتید فاضل و گران‌قدر حوزه علمیّه قم می‌باشند، از خداوند متعال خواستارم.

سیّد یدالله یزدان‌پناه

۵ ذوالحجة ۱٤٤۰هـ‌ق

برابر با ۱٦ مرداد ۱۳۹۸ هـ‌ش

مقدمة المؤلّف

بسم اللّه الرحمن الرحيم الحمد للّه ربّ العالمين و صلّى اللّه على محمّد و آله الطاهرين.

و بعدُ، فإنّ أحسن ما كُتب في عصرنا بل في الأعصار الأخيرة في فنّ الفلسفة الإلهية ما كتبه العلّامة الكبير السيد محمدحسين الطباطبائيﷺ المسمّاة الحلقة الأولى منه بـ«بداية الحكمة» و الحلقة الثانية منه بـ«نهاية الحكمة» و حقّاً أقول: لن يكتب بعدهما كتاب يستحقّ أن يوضع موضعهما أو موضع أحدهما في المكتبات و المجتمعات العلمية الحكمية؛ إلّا أنّهﷺ على بعض الملاحظات ترك قسماً من الأبحاث من أهمّها أبحاث النفس و المعاد. و هذا أوجب ضعفاً و فتوراً مشهوداً في طلّاب الحكمة الإلهية و ذياع الأفكار العامّية بدلها، فإنّهم يكتفون في الحكمة بالكتابين و لايصلون غالباً إلى دراسة عالية في الحكمة المتعالية. على أنّ لمعرفة النفس دوراً كبيراً في العلوم المسمّاة اليوم بـ«العلوم الإنسانية»، بل هي كواسطة بين الحكمة النظرية و الحكمة العملية و هي مبدأ نظري قريب إلى تلك الحكمة فهي كالنتيجة للفلسفة الأولى و أساسٌ لبناء الحكمة العملية.

و كان يخطر في بالي أن أكتب شيئاً في تلك الأبحاث تتميماً للبداية و النهاية حتى انتهى الأمر إلى أن أقيم دورة دراسية فيها أسّست على أنظار العلّامة الطباطبائي﵀ المتناثرة في كتبه و على ما جاء به أعيان الحكماء كابن‌سينا و السهروردي و السبزواري في كتبهم سيّما ما أتى به مؤسّس الحكمة المتعالية صدرالدين الشيرازي﵀ في كتبه القيّمة كالأسفار و الشواهد و سمّيت ما كتبته في تلك الدورة بـ«تكملة نهاية الحكمة»، فإنّها تناسب بحسب البرنامج الدراسي أن تدرّس بعد إتمام نهاية الحكمة و كأنّها «المرحلة الثالثة عشر» من ذلك الكتاب.

ثمّ أرجو من أصحاب الفضل من الأساتذة و الطلاب أن ينظروه بعين الإنصاف و يساعدوني بالإشارة إلى ما يجدونه على غير صواب، و أرجو من اللّه المنّان الوهّاب أن يخلص نيّتي في إظهار الكتاب و أن يعطيني في الدنيا و الآخرة بغير حساب فإنّه يعطي الكثير بالقليل و يعفو عن الكثير. اللّهمّ اجعله ذخيرةً ليوم فقري و فاقتي و آخر دعوانا أن الحمد للّه ربّ العالمين.

الفقير إلى ربّه الجواد
علي أميني نجاد

تكملة نهاية الحكمة

في النفس و ملحقاتها

و فيه فصول

الفصل الأوّل
في المزاج و المواليد الثلاثة

قد تقدّم أنّ الجسم مركّب من المادّة و الصورة الجسمية تركّباً اتحادياً.[1]

و هو بحسب ما نجد بدواً إمّا بالغٌ بطبعه في اليبوسة و الجمود و هو الارض، أو بالغٌ في البرودة و هو الماء، أو بالغٌ في الرطوبة و الميعان و هو الهواء، أو بالغ في الحرارة و هو النار،[2] و هي العناصر و الأركان و الأُسطقسات الأربعة الّتي غير ما عدّت عناصر اليوم، فإنّها نظرة خاصّة إلى الأجسام كما أنّ تقسيم الأجسام إلى المايع و الجامد و الغاز نظرة خاصّة أخرى لا تصادم تقسيمها إلى اكثر من مأة عنصر، فالأولى عدّ هذه الأربعة أنواعاً من الجسم لا عناصر حذراً من الاشتراك اللفظي و الغلط. فهناك مادّة و صورة جسمية جنسية و صور نوعية بسيطة.

و في كلّ من العناصر كيفية فعلية و كيفية انفعالية من أوائل الكيفيات الملموسة الأربعة: الحرارة و البرودة الفعليتين و الرطوبة و اليبوسة الانفعاليتين، فإنّ الأرض يابسة باردة و الماء بارد رطبٌ و الهواء رطبٌ حارّ و النار حارّة يابسة.

---

١. نهاية الحكمة، مرحله ٥، فصل ٧.

٢. شرح الإشارات و التنبيهات، الفصل ١٨، النمط ٢، تبعاً للفارابي في عيون المسائل.

و جاز أن ينقلب كلّ منها إلى ما يجاوره بحسب حيّزه الطبيعي، فإنّ الأرض تنقلب إلى الماء و بالعكس و الماء ينقلب إلى الهواء و بالعكس و الهواء ينقلب إلى النار و بالعكس، فالأرض لا تنقلب إلى الهواء إلّا بعد أن تنقلب إلى الماء و لا تنقلب إلى النار إلاّ بعد الانقلابين و هكذا؛[١] هذا إذا امتزج واحد منها مع غيره و صارت كيفيته الغالبة مغلوبة.[٢]

أمّا إذا امتزج مع غيره سواء كان ذلك الغير واحداً أو أكثر و سواء كان عنصراً أو مركّباً و تفاعلا و انكسر سَورة الكيفية الغالبة في كلّ منهما و حصل الاعتدال بين الكيفيات تحقّق كيفية معتدلة في البين و هو المزاج؛ هذا عند المشهور و عند صدرالمتألّهين يمكن تحقّق المزاج بدون الامتزاج و بعنصرٍ واحدٍ.[٣]

و المزاج بحسب مرتبة اعتداله و نوع تركيبه يهيّئ المحلّ لأن يقبل صورة جوهرية نوعية مركّبة، لها أثرٌ أو آثار أخرى غير ما كانت للأجزاء و هي بحسب الاستقراء ثلاثة:

الأولى: الصورة المعدنية من أضعفها كالجَصّ إلى أقواها كالمرجان القريب إلى أُفق النبات و هي صورة يترتّب عليها بعض آثار الحياة كحفظ الجسم و تركيبه عن المفسد المبطل، فهذا أثر من آثار الحياة و البقاء.[٤]

الثانية: الصورة النباتية من أضعفها إلى أشرفها كالنخل[٥] و هي صورة يترتّب عليها مع المحافظة على أصل التركيب، التغذية و التنمية و التوليد للمثل، فتكون حافظةً غاذيةً ناميةً مولّدةً.[٦]

---

١. شرح المنظومة، ج ٤، ص ٤٢٤.
٢. الأسفار، ج ٥، ص ٣٤٤.
٣. الأسفار، ج ٥، ص ٣٢٥ و ص ٣٣٤ و ص ٣٣٥ و في رسالة المزاج من مجموعه رسائل فلسفي صدرالمتألهين، ص ٣٧١.
٤. الأسفار، ج ٥، ص ٣٤٠.
٥. الأسفار، ج ٥، ص ٣٤٤-٣٤٥.
٦. الأسفار، ج ٥، ص ٣٤١.

الثالثة: الصورة الحيوانية من أضعفها كالدودة إلى أقواها و أشرفها كالأنعام و القِرَدة،[١] و هي صورة يترتّب عليها مع ما سبق في الصورتين المعدنية و النباتية، الحسّ و الحركة الإرادية على مراتبهما إلى غاية أُفق الحيوان الّذي إن تجاوزها و قَبِل زيادةً يسيرةً خرج بها عن أُفقه و صار في أُفق الإنسان الّذي يقبل العقل و التمييز و النطق و هو أيضاً على مراتب،[٢] فإنّ الناس معادن كمعادن الذهب و الفضّة.[٣]

فتبيّن ممّا تقدّم أمور:

الأوّل: أنّ كلّ ما سبق و ما سيأتي من طبيعيات الفلسفة أطروحات مبتنية على تجارب حسّية صحيحة من منظر كلّي مع رعاية القوانين العقلية و هي لا تعارض الأطروحات الجديدة إلّا في بعض المجالات كعدّهم قطعة من الحجر شيئاً واحداً متّصلاً كما تُحَسّ؛ و علماء الفيزياء اليوم يعدّونها مجموعة من الذرّات بينها فواصل كالسحاب و نظرهم مبنيّ على تجارب حسّية مخالفة للتجربة الحسّية الظاهرة؛ فههنا تجربتان متعارضان، غير أنّ الفلاسفة يقولون: إنّ الامتداد إن لم يكن في ما يُحسّ فلابدّ أن يكون في ذرّاته لأنّ الامتداد لا يمكن أن يتحقّق من اللاامتداد و أيضاً يستفاد من مبانيهم أنّ الخلاء الوجودي مُحالٌ، فالأقطار الّتي كانت بين الذرّات مملوّةٌ من الموادّ الجسمية و إن كانت متفاوتة لما رُئي من قبل.

الثاني: أنّ الجواهر المادّية بحسب حركاتها الجوهرية تتحرّك إلى الصور النوعية المركّبة من أضعف الجواهر المعدنية إلى أعلى الحيوانات حتّى تصل إلى أُفق الإنسان، و هي الصعود و العروج بعد النزول و الهبوط، و هي حركة شوقية كمالية إلى مبدئها، و بها و بما بعدها يتحقّق غاية الخلقة و يترتّب آثار

---

١. الأسفار، ج ٥، ص ٣٤٦.
٢. الأسفار، ج ٥، ص ٣٤٧.
٣. الكافي، ج ٨، ص ١٧٧؛ من لا يحضره الفقيه، ج ٤، ص ٣٨٠.

الحكمة و العناية؛ إلّا أنّا لا نقول إنّ كلّ ما وصل إلى الصورة المعدنية يصل إلى الصورة النباتية و هي بعينها تصل إلى الصورة الحيوانية ثمّ الإنسانية، لا، بل نقول إنّ كلّ ما وصل إلى الصورة الإنسانية لابدّ أن يمرّ بالمراتب العنصرية و المعدنية و النباتية و الحيوانية كلّها بحركات جوهرية متّصلة و كلّ ما وصل إلى الصورة الحيوانية لابدّ أن يمرّ المراتب العنصرية و المعدنية و النباتية، و هكذا في النبات و المعدن.[١]

الثالث: أنّ الموادّ تقبل الصور متّصلاً متكاملاً[٢] من واهب الصور و هو العقل المفارق.[٣] و هي إذا استعدّت لصورة كمالية بضعف الصورة الموجودة و فتورها حدثت صورة أخرى بعد زوال الأولى.[٤] فجميع ما كانت يصدر من الصورة السابقة الزائلة من الأفاعيل و الانفعالات و اللوازم و الآثار، تصدر من هذه الصورة اللاحقة الكمالية مع أمور زائدة تختصّ باللاحقة، لأنّ نسبتها إليها نسبة التمام إلى النقص.[٥]

الرابع: أنّ كلّاً من الصور السابقة معدّة لوجود الصورة اللاحقة، ثمّ بعد وجود اللاحقة تنبعث عنها و تتقوّم بها في الوجود؛ فما كانت من الأسباب و الشرائط و المعدّات أوّلاً، صارت أمثالها من القوى و التوابع و الفروعات أخيراً، و تكون الصورة الأخيرة مبدأً للجميع و رئيسها و هي القوى و الخوادم.[٦] فالصورة السابقة زائلة بمعنىً و باقية بمعنىً آخر،[٧] زائلة بشخصها و باقية بنوعها

---

١. الأسفار، ج ٨، ص ٥.
٢. الأسفار، ج ٩، ص ٦٩.
٣. الأسفار، ج ٨، ص ٧٤١ و ٦٩٣ و ٨٩٣.
٤. رسالة اتّحاد العاقل و المعقول، ص ٨٢.(مجموعه رسائل فلسفى صدرالمتألهين، ص ٨٨)
٥. الأسفار، ج ٥، ص ٨٢٣ ؛ ج ٨، ص ٨٤١.
٦. الأسفار، ج ٢، ص ٥٣-٦٣.
٧. المسائل الكاشانية، ص ٩١. (مجموعه رسائل فلسفى صدرالمتألهين، ص١٤١)

أو جنسها مع الصورة اللاحقة،[١] و بتعبير آخر: زائلة بنحو «بشرط لا» و باقية بنحو «لا بشرط».[٢]

الخامس: أنّ الصورة اللاحقة الكمالية تشتمل على الصور السابقة و كمالاتها على نحوين:

الأوّل: بنحو الكثرة في الوحدة و هو مقام استهلاك الصور فيها و هو صورتها البسيطة.

الثاني: بنحو الوحدة في الكثرة و هو مقام تفصيل القوى و تشعّبها.

فإنّ الشيء يعرّف في الاعتبار الأوّل بصورتها الأخيرة فقط و ذكرُ الأجناس و الفصول - الّتي كانت مندمجة فيها - بمنزلة زيادة الحدّ على المحدود و كتعريف الشيء باللوازم، فإنّ الصورة البسيطة لا جزء لها، و في الاعتبار الثاني يجب ذكر جميع أجناس الشيء و فصوله بمنزلة أجزاء الحد.[٣] و هذا الأمر أصل نافع في كثير من المواضع، من جملتها تحقيق مسأله التوحيد.[٤]

---

١. الأسفار، ج ٨، ص ٢٥ و ١٧ و ٤٤١ و ٨٤١.

٢. الأسفار، ج ٨، ص ٩٤-١٥؛ و الأسفار، ج ٢، ص ٥٧١ وص ٦٧١ حاشية المحقّق السبزواري.

٣. الأسفار، ج ٩، ص ١٨٧.

٤. رسالة المزاج، ص٢٣. (مجموعه رسائل فلسفى صدرالمتألهين، ص ٣٩١)

الفصل الثاني
في وجود النفس و حقيقتها و أقسامها

الصور – و هي مبادئ الآثار و الافعال – قسمان: قسم يفعل فعله على وتيرةٍ واحدةٍ كالصور العنصرية و المعدنية، و هي الصورة غير النفسية؛ و قسم يفعل لا على وتيرة واحدة عادمةً للإرادة، فهو إمّا يفعل على وتيرة واحدة مع الإرادة و هي النفس السماوية و إمّا يفعل لا على وتيرة واحدة و هي النفس الأرضية، و هي ثلاثة أقسام: النباتية و الحيوانية و الإنسانية، تدلّ على وجود كلّ قسم آثارُه الّتي تنتهي إلى مبدإٍ في الشيء جوهري[1] غير مشترك بين الأجسام كلّها. فإنّ التغذية و التنمية و التوليد للمثل تدلّ على وجود مبدإٍ جوهري غير المادّةِ[2] و الجسميةِ المشتركة، و هي النفس النباتية و هكذا في النفس الحيوانية و الإنسانية.[3]

و يمكن أن تحدّد النفس في الكلّ بأنّها: كمال أوّل لجسم طبيعي آلي؛ فهاهنا قيود:

---

١. لأنّ كلّ ما بالعرض ينتهي إلى ما بالذات.

٢. لاشتراكها و لأنّها قابلة لا فاعلة.

٣. الأسفار، ج ٨، ص ٦.

الأوّل: أنّها «كمال»، لأنّ الكمال ما به يخرج الشيء عن القوة إلى الفعل و النفس ما به تخرج المادّة عن القوة إلى الفعل؛ فهي كمال لها.[١]

الثاني: أنّها «كمال أوّل» الّذي يصير النوع به نوعاً يتبعه الكمالات الثانية الّتي لا يحتاج النوع في أن يكون نوعاً بالفعل إلى حصولها. فالحيوان بالفعل حيوانٌ و إن لم يتحرّك بالارادة بالفعل، كما أنّ الطبيب طبيب و إن لم يعالج أحداً. فالنفس كمال أوّل لنوعه الجوهري.

الثالث: أنّها «كمال أوّل لجسم طبيعي»، فهي كمال منوّع للجسم الطبيعي لا غيره من العقول و الأعراض و الأجسام الصناعية كالسفينة و المدينة، فإنّ الرّبان و الملك ليسا نفساً لهما و إن كانا كمالاً لهما.[٢]

الرابع: أنّها «كمال أوّل لجسم طبيعي آلي»، تخرج به الصور الّتي فعلها في المادّة من غير توسّط قوّة أخرى؛ فذاتها متحدّةالوجود بالمادّة منغمرة فيها كالصور الأسطقسّية و المعدنية، فكأنّها هي مادّية محضة منقسمة بانقسامها؛ و أمّا ما يكون من الصور فعلها في المادّة باستخدام قوّة أُخرى تكون تلك الصورة كأنّها مرتفعةالذات عن سنخ المادّة، لها حظّ من التجرّد و لو قليلاً، فكلّ قوة لجسم طبيعي من شأنها أن تفعل فعلاً باستخدام قوّة أُخرى تحتها فهي نفس.[٣]

فتبيّن بما تقدّم: أنّ النفس صورة[٤] جوهرية[٥] تتّحد[٦] بالمادّة الثانية و تصير نوعاً جوهرياً مركّباً، فليست علاقتها مع البدن كعلاقة الرُبّان و الملك مع

---

١. شرح المنظومة، ج ٥، ص ١٧.
٢. الأسفار، ج ٨، ص ١٥-١٦؛ شرح المنظومة، ج ٥، ص ١٧-١٨.
٣. الأسفار، ج ٨، ص ١٦-١٧.
٤. الأسفار، ج ٨، ص ٣٨٣-٣٨٤.
٥. خلافاً للشيخ الإشراقي (الأسفار، ج ٨، ص ٢٦) و الدليل على جوهرية النفس مضافاً إلى ما سبق يطلب من: الأسفار، ج ٨، ص ٤٨.
٦. أي إنّ التركيب بين النفس و البدن تركيب اتّحادي؛ (الأسفار، ج ٨، ص ٢٥٠).

السفينة و المدينة[١] أو كعلاقة النجّار مع المنحت و المنشار؛[٢] بل الإضافة إلى البدن ذاتية لها، كما أنّ الإضافة إلى الموضوع ذاتية للأعراض و الإضافة إلى المحلّ ذاتية للصور و إن لم تكن ذاتيةً لحدودها،[٣و٤] فإنّ النفوس صور حالّة في

---

١. الأسفار، ج ٨، ص ٧.

٢. الأسفار، ج ٨، ص ٣٨٤.

٣. الأسفار، ج ٨، ص ٣٧٦؛ الأسفار، ج ٢، ص ٢٣١.

٤. قال صدرالمتألهين في تبيين الأمر: «فالسواد مثلاً له ماهية مستقلة في معناها و حدّها، فهي من مقولة الكيف ولكن وجودها في ذاتها هو وجودها في الموضوع، أعني عرضيتها، فالعروض للموضوع ذاتي لهوية السواد لا لماهيته و هكذا القياس في المادّة و الصورة و الطبيعة و النفس من حيث أنّه لكلّ منها ماهية أخرى جوهرية غير الإضافة؛ كما أنّ للأعراض ماهية أخرى غير العروض و لكن هوياتها الشخصية هويات إضافية و بهذا يعلم أنّ الوجود أمر زائد على الماهية» (الأسفار، ج٨، ص١٣).

وبعد هذا ينبغي أن يعلم أن المحقّقين من العرفاء أعني محيي الدين ابن عربي و أتباعه خالفوا حكماء زمانهم و قالوا مثل ما قال صدرالمتألهين قبل مئات سنة في: أنّ الإضافة التدبيرية للبدن ذاتية للنفس؛ فهذا ابن عربي يقول في فتوحاته: «لمّا أراد الله إنشاء الارواح المدبّرة - يعني النفوس - فهي لا تكون إلّا مدبّرة، فإن لم يكن لها أعيان و صور - أي أبدان - يظهر تدبيرها فيها فبطلت حقيقتها إذ هي لذاتها مدبّرة. هكذا هو الأمر عند أهل الكشف» (الفتوحات المكية، ج ٤، ص ٦٢). مضافاً إلى ذلك قال ببقاء هذه الإضافة الذاتية إلى الأبد خلافاً لصدرالمتألهين، فإنّه يقول: بأنّ النفس بعد طيّ المراحل تصير عقلاً محضاً. قال ابن عربي: «هنا ينقسم أهل الله إلى قسمين: قسم يقول بالتجريد بعد مفارقة هذا البدن... و هذا الصنف و إن كان من أهل الله فليس من أهل الكشف بل الفكر عليه غالب و النظر العقلي عليه حاكم. و القسم الآخر من أهل الله و هُم أهل الحقّ ... لهم الكشف الصحيح، فإنّ اللطيفة الإلهية - أي النفس الإنسانية - لم تظهر إلّا عن تدبير و تفصيل و هيكل مدبّر، هو أصلُ وجودها مدبّرةً، فلا تنفكّ عن هذه الحقيقة» (الفتوحات المكية، ج ٢، ص ٥٠٤) و هو أيضاً يقول كلاًّ من المطلبين بعبارة ليس فيها أيّ خفاءٍ في ذخائر الاعلاق في شرح ترجمان الأشواق، فإنّه قال: «الأرواح الإنسانية المقيّدة بهذا الهيكل لم تَخلُص عنه تَخلُّصَ الأرواح المُـجرّدة - يعني العقول - الّتي لا تقييد لها بعالم الأجسام، لأنّها مدبّرة بأصل الفطرة و الجبلّة و لا تخلّصت أيضاً لأن تكون من عالم الجسم فتكون ظلمةً مطلقةً كثيفةً ثقيلةً تتحرّك بغيرها لا بنفسها، فأشبهت الطيرَ بهذا. و ذلك أنّها متولّدةٌ مثاليةٌ بين الظلمة و النور فهي ممتزجة فكأنّهما برزخ بين العالمين الظلماني و النوراني». (ذخائر الاعلاق في شرح ترجمان الأشواق، ص ٦٤) و قال أيضاً: «النفس لا تُعقَل مجرّدةً عن علاقتها بهيكلٍ تدبّره منوّرةً كان أو مظلمةً. فلا تعقل إلّا كونها مدبّرة ماهيّتُها. ما تُعقل و لا تُشهد مجرّدة عن هذه العلاقة ... و كلّ من قال بتجريد النفس عن تدبير هيكلٍ مّا فما عنده خبر بماهية النفس». (الفتوحات المكية، ج ٤، ص ٤٢٣)

الموادّ البدنية محصِّلة لها[١] على وجه الشركة مع الأمر المفارق[٢] عينها[٣] مفتقرة إليها افتقارَ الصورة إلى المادّة،[٤] مادّيةً كانت تلك النفوس أو مجرّدةً؛[٥] فهي متعلّقة الذات وجوداً بجرم طبيعي، ينتظم حقيقتها من جهتين؛ إحداهما بالفعل و الأخرى بالقوّة، كما كان الأمر في سائر الصور.[٦]

هذا أصل نافع جدّاً في مباحث النفس، سيّما النفس الإنسانية، أكّد عليه صدرالمتألّهين خلافاً للجمهور،[٧] فهم يقولون: «إنّ النفس حقيقة عقلية تامّة، عَرَضَتها الإضافة إلى البدن و هي إضافة التدبير و التصرف.[٨] فهي مع البدن لا في البدن،[٩] تستوكره النفس[١٠] و البدن في يد النفس كالمنشار في يد النجّار»؛[١١] و هو ردّ عليهم بوجوه:[١٢]

منها: أنّ النفس لو كانت عقلاً مفارق الذات من المادّة ثمّ سنح لها أمر ألجأها إلى مفارقة عالم القدس و مزاولة البدن، لزم زوال ما كان ذاتياً له و سنوح ما لم يكن له في ذاته، و كلاهما مستحيل.[١٣]

---

١. الأسفار، ج ٥، ص ٢٥٦.
٢. الأسفار، ج ٨، ص ٣٨٢.
٣. الأسفار، ج ٥، ص ٢٨٦.
٤. الأسفار، ج ٨، ص ٣٨٣.
٥. الأسفار، ج ٨، ص ٣٨٣.
٦. الأسفار، ج ٢، ص ١٩٨.
٧. الأسفار، ج ٨، ص ٧؛ و استثنى في موضع آخر من الجمهور، الشيخ و أتباعه.(راجع: الأسفار، ج ٥، ص ٢٨٦).
٨. الأسفار، ج ٨، ص ١٠.
٩. الأسفار، ج ٨، ص ٣٨٢؛ الأسفار، ج ٣، ص ٥٥.
١٠. شرح الإشارات و التنبيهات، النمط ٢، الفصل ٢٧، ج ٢، ص ٢٨٦.
١١. الأسفار، ج ٨، ص ٣٨٤.
١٢. الأسفار، ج ٥، ص ٢٨٦؛ ج ٨، ص ١٣٤؛ ج ٩، ص ١١٦.
١٣. الأسفار، ج ٨، ص ١٢.

و منها: أنّ النفس - كما اعتقدوا - تمام البدن، و يحصل منها و من المادّة البدنية نوع كامل جسماني، و لا يمكن أن يحصل من معية موجودٍ تامٍّ مجرّدٍ و موجودٍ تامٍّ مادّيٍ - اللذَين ليست بينهما العلاقة اللزومية العلّية - موجودٌ واحد طبيعي، كما لا يحصل من اجتماع الربّان و السفينة موجود واحد و ما لم يتحقّق وحدة حقيقية لم يتحقّق موجود حقيقي.[١]

و منها: أنّه لو كانت كما زعمه الجمهور من الحكماء، لكانت نفوس الأنبياء عليهم السلام مع نفوس غيرهم من الناس حتّى المجانين و الأطفال بل الأجنّة في بطون الأُمهات في درجة واحدة من تجوهر الذات الإنسانية و حقيقتها و إنّما التفاوت بحسب لواحق غريبة تلحق الوجود الّذي لها، و كان فضيلة أفراد الإنسان بعضها على بعض، بشيء خارج عن ذواتها، و هذا قبيح فاسد عندنا.[٢]

فعلم ممّا سبق أمور:

الأوّل: أنّ النفس الإنسانية ليست بذاتها جوهراً عقلياً كما قاله المشّاء و ليست نفسيتها بحسب إضافتها الخارجية إلى البدن، بل هي نوع آخر من الجوهر، حقيقته الوجودية مضافة إلى البدن، و به يصير الجواهر خمسة أنواع.[٣و٤]

فهذا النحو من الوجود التعلّقي ذاتي لها، يحدث بحدوث البدن و يبطل

---

١. الأسفار، ج ٨، ص ١٢ و ص ٣٨٢.

٢. الأسفار، ج ٨، ص ٢٤٥؛ رسالة اتّحاد العاقل و المعقول، ص ٢٦. (مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین، ص٨٦)

٣. الأسفار، ج ٨، ص ٣٧٧.

٤. قلت: هذا إنْ قلنا بسراية الخصوصية الوجودية الإضافية إلى الحقيقة الماهوية للنفس و صدرالمتألهين غير قائل بها في النفس و أمثالها، فإنّه أصرّ على أنّ الإضافة ذاتية لهوية الأعراض و الصور و المواد و النفوس لا لماهيتها، و تقسيم الجواهر إلى خمسة الأنواع بحسب الماهية اللّهمّ إلّا أن تقول إنّ هذا التقسيم بحسب وجودها.

ببطلانه، بمعنى أنّ النفس تبطل بما هي نفس ذات طبيعة بدنية و تنقلب بجوهرها إلى نحو آخر من الوجود و هو الوجود العقلي.[١]

فالنفس مادامت لم تخرج من قوّة الوجود الجسماني إلى فعلية العقل المفارق فهي صورة مادّية على تفاوت درجاتها قرباً و بعداً من نشأتها العقلية بحسب تفاوت وجوداتها شدّةً و ضعفاً و كمالاً و نقصاً.[٢]

الثاني: أنّ النفس الإنسانية تتوجّه بحركتها الجوهرية من الصورة المنوية إلى العقل المستفاد.[٣] فالإنسان مادام في النشأة المادّية علاقته الذاتية بالمادّة تُهيّؤه لقبول الكمالات اللاحقة الّتي ليست له بعدُ حتّى يصير عقلاً مجرّداً تامّاً يخرج من دار الفناء و النفسية و يدخل في دار البقاء و الفعلية العقلية؛ فما نفس إنسانية الّا و لها حركة مع البدن، تخرج من القوّة إلى الفعل في مدّة حياتها الجسمانية.[٤] و هو في حركته الجوهرية يعدَم و يوجَد متّصلاً، فإنّ الحال الّذي هو فيه يُهيّؤه[٥] لأن يقبل صورة أفضل من الصورة السابقة و يستمرّ الأمر إلى حين المفارقة من البدن المادّي. فهو في كلّ آنٍ يفاض عليه من العقل المفارق الواهب للصور[٦] على طريق الحركة صورٌ، كلّ لاحق أفضل من سابقه، فهو اللُبس بعد اللُبس. و بعد المفارقة يفقد ما يُهيّؤه لقبول صورة جديدة، فاليوم يوم عمل لا حساب و الغد يوم حساب لا عمل.[٧]

---

١. الأسفار، ج ٨، ص ٣٧٥.

٢. الأسفار، ج ٨، ص ١٣-١٤.

٣. الأسفار، ج ٩، ص ١٢ و ص ٩٦-٩٨.

٤. الأسفار، ج ٩، ص٢.

٥. الشواهد الربوبية، ص ١٩٧؛ قال: «فإنّ التحريكات البدنية ممّا يهيىء النفس للعبور من هذا العالم إلى عالم آخر».

٦. الأسفار، ج ٨، ص٣٩٨.

٧. الكافي، ج ٨، ص ٥٨ :«فَكُونُوا مِنْ أَبْنَاءِ الآخِرَةِ وَ لَا تَكُونُوا مِنْ أَبْنَاءِ الدُّنْيَا فَإِنَّ الْيَوْمَ عَمَلٌ وَ لَا حِسَابَ وَ إِنَّ غَداً حِسَابٌ وَ لَا عَمَلَ»، عن أميرالمؤمنين، وصيّ رسول ربّ العالمين صلّى الله عليه وآله.

فللإنسان الواحد من مبدإ تكوّنه كونٌ طبيعي و هو بحسبه إنسان بشري، ثمّ يتدرّج في هذا الوجود و يتصفّى و يتلطّف شيئاً فشيئاً في تجوهره إلى أن يحصل له كون آخَر، هو بحسبه إنسان نفساني مثالي أخروي يصلح للبعث و القيام، ثمّ قد ينتقل قليلاً[١] من هذا الكون أيضاً بالتدريج فيحصل له كون عقلي و هو بحسبه إنسان عقلي.[٢]

فالحادث هاهنا ليس في الحقيقة إلّا اتّصالَ النفس بالعقل المفارق الفعّال و انقلابَها إليه، لا نفس وجود ذلك المفارق، و ذلك الاتّصال أو الوجود الرابطي أو ما شئت فسمّه حدوثه مسبوق بالاستعداد، و حامل هذا الاستعداد هو النفس مادامت متعلّقةً بالبدن، و حامل فعلية ذلك الاتّصال هو النفس عند اتّحادها بالعقل.[٣] فانظر إلى الإنسان، من أين يحدث و إلى أين يصير و هو قد خلقه أحسن الخالقين فهو أحسن المخلوقين.

الثالث: أنّ الإنسان قبل رحلته من دار الفناء إلى دار البقاء و بعد أن حاز رتبة التجرّد، مادّي مجرّدٌ[٤] منقسم غيرمنقسم[٥] متغيّر ثابت،[٦] ناقص في التجرّد بين المجرّد المحض الّذي هو العقل المفارق و المادّي المحض الّذي ليس له حظّ من التجرّد. فعلم أنّ الإنسان هاهنا مجموع النفس و البدن، و هما مع اختلافهما في المنزلة موجودان بوجود واحد، فكأنّهما شيء واحد ذوطرفين، أحدهما دائرٌ فانٍ و هو كالفرع و الآخر ثابتٌ باقٍ كالأصل.[٧]

---

١. الأسفار، ج ٤، ص ٢٥٨.

٢. الأسفار، ج ٩، ص ١٩٤.

٣. الأسفار، ج ٨، ص ٣٩٥؛ و قال في ص ٣٩٦: «عالم التجرّد المحض ليس فيه حدوث و سنوح حالة فلا يتغيّر ذلك العالم بدخول النفس إليه كما لا يتغيّر بصدورها منه ... فورود النفس إلى ذلك العالم بنحو صدورها منه بلا استحالة و تجدّد».

٤. الأسفار، ج ٨، ص ٣٧٦-٣٧٧ و ص ٣٩٣؛ ج ٥، ص ١١٥.

٥. الأسفار، ج ٥، ص ١٩٠.

٦. الأسفار، ج ٧، ص ٢٦٠.

٧. الأسفار، ج ٩، ص ٩٨.

الرابع: أنّ النفس يحصل منها و من البدن نوع طبيعي، و بينهما تركيب اتّحادي، و كلّ ما يتركّب منه و من غيره شيء فبينهما تعلّق و ارتباط يوجب تأثّر كلّ منهما عن صاحبه و انفعاله عنه،[١] كما أنّ النفس تتألّم بتألّم البدن و تتلذّذ بتلذّذه و البدن يستريح و يتألّم برَوح النفس و تألّمها.[٢] و أيضاً يسري حكم كلّ منهما إلى الآخر بحسب الاتّحاد المذكور؛ فيتّصف الأبدان بصفات النفوس كما يتّصف النفوس بصفات الأبدان. و لذلك تشير إلى نفسك بأنّي كاتب جالس[٣] متحرّك ساكن، حتّى أنّ النفس تتجزّى و تقارن الزمان[٤] و المكان بعرض البدن و انقسامه.[٥]

---

١. الأسفار، ج ٦، ص ١٠٩.
٢. الأسفار، ج ٨، ص ٥٢ و ص ١٣٦.
٣. الأسفار، ج ٨، ص ٢٥٠.
٤. الأسفار، ج ٨، ص ٣٩٥، حاشية العلامة الطباطبائي ﷺ.
٥. الأسفار، ج ٩، ص ١٠٥.

الفصل الثالث
في قوى النفس النباتية و الحيوانية و الإنسانية

قد علمت أنّ النفس كمال أوّل لجسم طبيعي آلي. فالنفس يصدر أكثر آثارها[1] بتوسّط قواها و آلاتها؛ لأنّ كلّ حقيقة جمعية تأليفية - كالحقيقة الإنسانية المشتملة على جزء أعلى كالنفس و جزء أدنى كمادّة البدن - فلا بدّ أن يكون الارتباط بينهما بمتوسّط مناسب للطرفين، و كذا بين كلّ من الطرفين و الواسطة. فإذن في الإنسان مثلاً قوى مختلفة[2] من أعلاها الإدراكي العقلي إلى أسفلها النباتي، اقتضتها قواعد التشكيك و الإمكان الأشرف.[3]

---

١. يصدر من النفس بعض آثاره مباشرةً كعلم النفس بالنفس أو علمه بآلاته و قواه.

٢. القوى النفسانية - على مبنى صدرالمتألهين - ذات مراتب تشكيكية، و على هذا فواقعية النفس طيفٌ وجودي من أرفع مراحله إلى حضيض مراتبه، من نقطة الوحدة و البساطة المحضة إلى أدنى مراتب كثرة بدنه، طبقَ القواعد الفلسفية الحاكمة على كيفية صدور الكثرة من الوحدة و التشكيك الطولي و الكثرة العرضية كقاعدتَي الواحد و استحالة الطفرة؛ فقُوى النفس مواطنها و مراتبها الطولية و العرضية لكلّ موطن أثر و فعل و انفعال خاصّ. و على هذا المبنى قوى النفس الناطقة متعدّدة و كثيرة جدّاً، كما أخير صدرالمتألهين من آلاف قوّة و فعل. (الأسفار، ج ٦، ص ٣٦٧) و مع هذا فستوافيك كلّيات قوى النفس في هذا الفصل، فانتظر.

٣. الأسفار، ج ٩، ص ١٠٤.

و أيضاً وجدنا تصدر أفعال مختلفة الدرجات من النفس بعدَ أن وجدنا أنّ النفس واحدة، فوجب في صدور هذه الآثار المختلفة مبادئ و قوى متعدّدة؛ إمّا على ما قاله الشيخ و أتباعه من: أنّ القوى غير النفس و مسخّرة لها[١] و إمّا على ما قال صدرالمتألّهين من: أنّ النفس في عين وحدتها لها درجات متفاوتة هي القوى، على ما سيأتي تفصيل القول فيه.[٢]

و كيف كان يثبت تعدّد القوى بطرق:

الأوّل: انفكاك فعل عن فعل آخر كزوال النموّ مع بقاء التغذية، فهو دليل على تغاير مبدأهما، فهما قوّتان متغايرتان.

الثاني: تنافي الأفعال و الآثار كالجذب و الدفع أو القبول و الحفظ، فالقوة الجاذبة غير الدافعة و كذا القابلة و الحافظة.[٣]

الثالث: تعدّد مواضع الأفعال كالإبصار بالبصر و الاستماع بالسمع، فالقوّة الباصرة غير القوّة السامعة.[٤]

الرابع: اختلاف الغايات الطبيعية، فإنّه يدلّ على اختلاف القوى و المبادئ، كما أنّ غاية القوّة الغاذية تُخالف غاية القوّة المنمية، فهما قوّتان متغايرتان.[٥]

فهذه الطرق أيضاً تدلّ على وجوب وساطة القوى في صدور الأفعال و الآثار، فإنّ الأفعال المتنافية و أشباهها لا يمكن أن تصدر من النفس الواحدة إلّا بالقوى المتغايرة لها أو بدرجاتها المتفاوتة؛ فليس لقائل أن يقول لِمَ لا يجوز أن تكون النفس هي الّتي تفعل هذه الأفاعيل كلّها من غير حاجة إلى القوى.[٦]

---

١. الأسفار، ج ٨، ص ١٣٣.
٢. الأسفار، ج ٨، ص ٧١.
٣. الأسفار، ج ٨، ص ٦٢؛ شرح حكمة الإشراق، ج ٢، ص ٣٨٦، تعليقة صدرالمتألهين.
٤. شرح حكمة الإشراق، ج ٢، ص ٣٨٦، تعليقة صدرالمتألهين.
٥. الأسفار، ج ٨، ص ٩٥.
٦. الأسفار، ج ٨، ص ٦٣؛ المباحث المشرقية، ج ٢، ص ٢٤٠.

ثمّ اعلم أنّ قوى النفس إمّا نباتية أو حيوانية أو إنسانية.[١] فالقوى النباتية - الّتي سمّيت بها لاختصاص النبات بها لا لاختصاصها بالنبات - ثلاث:

إحداها: غاذية؛ و هي قوّة تحيل الغذاء[٢] إلى ما يشابهه جوهر المغتذي لتورده بدل ما يتحلّل أوّلاً و فضلَه للنموّ و التوليد للمثل ثانياً، فهي خادمة للقوّتين الأُخريين.

ثانيها: نامية؛ و هي قوّة تزيد في أقطار الجسم المغتذي على التناسب الطبيعي ليبلغ تمام النشوء فإنّ السمن بعد سنّ الوقوف ليس نموّاً، كما أنّ الهزل في سنّ النموّ ليس ذُبولاً.

ثالثها: مولّدة؛ و هي قوّة تأخذ من الجسم الّذي هي فيه جزءً و تجعله مبدأً لشخص آخر من نوعه؛ فهي تحفظ النوع كما أنّ الأُولَيين تحفظان الشخص.

و الغاذية تجذب الغذاء و تُمسكه و تهضمه و تدفع ثفله، فلها أربع خوادم،[٣] هي قوى طبيعية للنفس: القوّة الجاذبة لكلّ عضو تجذب غذائه الخاصّ به أو الخاصّ و المشترك كالمعدة مثلاً. و القوّة الماسكة كذلك، لولاها لم يلبث الغذاء لرقّته و لُزُوجته حتّى يتمّ الانهضام. و القوّة الدافعة كذلك، لولاها لثقل البدن و فسد. و الهاضمة كذلك، لها هضوم أربعة:

---

١. قال العلامة الطباطبائي﵀ في حاشيته على الأسفار(ج ٨، ص ٥٣) : «ما ذكره﵀ و حلّه من قوى النفس المشتعبة و محالها تبعاً لمن تقدّمه من الحكماء يخالف ما يذكره أصحاب التشريح و علماء الحياة اليوم غير أنّ ما ذكره﵀ مبني على التقسيم و التعداد بحسب أنواع الأعمال النفسية و هو أوفق بما سيورده من الأبحاث النفسية» و قال أيضاً في حلّ مشكلات الحواسّ الظاهرية الحيوانية : «و لعلماء الطبيعة و الرياضيات اليوم أبحاث عميقة في السمع و كذا في البصر و ساتر الحواسّ الظاهرة متكأة على تجربات وسيعة تنتج نتائج قيّمة يرتفع معها نوع الإشكالات المذكورة فيها ينبغي أن تراجعها في تحقيق هذه الأبحاث». (الأسفار، ج ٨، ص ١٧٠)

٢. كلّ ما يرد في البدن و يصير في النهاية جزءً له كان غذاءً له فالماء و الهواء أيضاً غذاؤه و فضلات البدن ليست بغذاء من أوّل الأمر و علامته عدم هضمها في مراحل الهضم. نعم، الخبز و أمثاله ليس غذاءً بالفعل بل كان غذاء بالقوّة و يصير بعد الجذب و الهضم في أدنى مرحلة قبل أن يصير جزء البدن، غذاءً بالفعل.

٣. شرح الهداية الأثيرية، ص ١٨٢.

أوّلها الهضم المعدي لتحصيل الكِيلوس و هو الجوهر الشبيه بماء الكشك الثخين؛ و ثانيها الهضم الكبدي لتحصيل الأخلاط و الكيموسات الأربعة: الدم و البلغم و الصفراء و السوداء؛ و ثالثها في أنواع العروق؛ و رابع الهضوم في الأعضاء بعد ترشّح الدم من فُوَّهات العروق الشعرية.[١]

ثمّ اعلم أنّ الحكماء و علماء التشريح في القديم اعتقدوا: أنّه قد كوّن من صفوة الأخلاط جسم لطيف سيّال رطب حارّ بخاري موجب للحرارة الغريزية[٢] و هو المسمّى بـ«الروح البخاري»، كما كوّنت من كثيفها الأعضاء. و هذا الروح الجسمي منبته القلب و هو واسطة بين لطافة النفس المجرّدة و كثافة الأعضاء المادّية و مطيّتها فيه[٣] و حامل كلّ القوى النباتية و الحيوانية و الساري في جميع البدن. و هو الّذي يسمّى بـ«روح الحياة» أو «الروح الحيواني» إذا كان في أصله الّذي هو القلب. و انبعث منه شعبة إلى الدماغ و صار مصدر الحسّ و الحركة و يسمّى بـ«الروح النفساني الحيواني» و شعبة منه إلى الكبد و صار مصدر الأفعال النباتية و يسمّى بـ«الروح الطبيعي».[٤]

و كيف كان قد سبق عدّ القوى النباتية و أمّا القوى النفسانية الحيوانية فهي منقسمة إلى قسمين؛ محرّكة و مدركة:

و المحرّكة إمّا باعثة على الحركة أو فاعلة لها. و الباعثة هي الشوقية المُذعنة لمدركات الخيال أو الوهم أو العقل العملي بتوسّطهما، فيحمل الإدراكُ لها على أن ينبعث إلى طلب أو هَرَب بحسب السوانح؛ فلها شعبتان: شهوانية باعثة على جلب الضروري أو النافع طلباً للّذة و غضبية حاملة على دفع و

---

١. شرح المنظومة، ج ٥، ص ٨١-٩٦.
٢. الأسفار، ج ٤، ص ٧١.
٣. الأسفار، ج ٤، ص ١٥١-١٥٢.
٤. شرح المنظومة، ج ٥، ص ٩٩-١٠٦؛ دروس معرفت نفس، ج ٣، الدرس ١٢٩، ص ٤٤١-٤٤٢؛ شرح الهداية الأثيرية، ص ٢٠٢-٢٠٣.

هَرَب من الضارّ طلباً للانتقام.[١] و تخدمها القوّة المحرّكة الفاعلة للحركة المنبثّة في الأعصاب و العضلات، من شأنها أن تشنّج العضلات بجذب الأوتار و الرباطات و إرخائها و تمديدها.[٢]

و قد سبق في المرحلة السادسة أنّ مبادئ الفعل الإرادي فينا هي العلم الخيالي أو الوهمي أو العقلي و بعده الشوق و يتبعه الإرادة ثمّ القوّة العاملة المحرّكة للعضلات فتحرّك العضلات و هو الفعل.[٣] و إمعان النظر في حال سائر الحيوان يعطي أنّها كالإنسان في أفعالها الإرادية.[٤]

و المدركة إمّا ظاهرة، و هي خمسة أدناها اللمس، و هي أُولى مرتبة الحيوانية الّتي لا يخلو منها حيوانٌ و قبلها النبات، ثمّ الذوق، ثمّ الشمّ، ثمّ السمع، و الأشرف من الجميع البصر، و إمّا باطنة و هي أيضاً خمسة بين مدرِك و حافظ و متصرّف:

المدرِك منها إمّا مدرك للصور و إمّا مدرك للمعاني. و الحافظ منها أيضاً كذلك.

فمدرك الصور يسمّى بـ«الحس المشترك» و «بَنطاسيا»[٥] - أي لوح النفس - لولاها لا يمكن لنا الحكم بالمحسوسات المختلفة دفعةً، مثل أنّ هذا السكّر أبيض حلو، و لا أمكنت مشاهدة النقطة الجوّالة بسرعة دائرةً. و حافظ الصور يسمّى بـ«الخيال» و «المصوّرة»، يجتمع عندها مُثُل المحسوسات و يبقى فيها و إن غابت موادّها عن الحواسّ، فهي خزانة بَنطاسيا. و أمّا مدرك

---

١. الشواهد الربوبية، المشهد الثالث، الشاهد الأوّل، الإشراق الخامس، ص ٢٨٣.

٢. المصدر نفسه؛ الأسفار، ج ٨، ص ٥٥.

٣. المريد و الفاعل نفس الإنسان و إنّما العلم في الفاعل العلمي متمّم لفاعليته و ظرف لإرادته، لا العلّة التامّة للفعل.

٤. نهاية الحكمة، المرحلة السادسة، الفصل ١٥.

٥. شرح المنظومة، ج ٥، ص ٦٥ و ص ٥٧.

المعاني و الأحكام الجزئية فهو الوهم؛[١] و الّتي تحفظها تسمّى «حافظة» و «ذاكرة» و «مسترجعة».[٢]

و أمّا المتصرّف فله تركيب الصور بعضِها ببعض أو تركيب المعاني كذلك أو تركيب أحد القبيلين بالآخر. سمّيت «متخيلةً» عند استعمال الوهم إيّاها[٣] في الحسّيات، و «متفكّرةً» عند استعمال العقل إيّاها في العقليات.[٤]

و النفس الإنسانية لها سوى ما مرّ من القوى النباتية و الحيوانية، قوّتان: علّامة و عمّالة. فبالأُولى تقبل عمّا فوقها[٥] من التصوّرات و التصديقات و تعتقد الحقّ و الباطل فيما يعقل و يدرك و تسمّى بـ«العقل النظري»، و بالثانية تفعل فيما دونها و تستنبط الصناعات الإنسانية و تعتقد الجميل و القبيح و المباح فيما يفعل و يترك و تسمّى بـ«العقل العملي»، و هي خادمة للأُولى مستمدّة بها في كثير من الأمور. و يكون الرأي الكلّي عند النظري و الرأي الجزئي عند العملي المُعدّ نحو المعمول؛ كما أنّ الصدق و الكذب للأوّل و الخير و الشرّ للثاني. و لهما شدّة و ضعف في الفعليات و رأي و ظنّ في العقليات. و العملي

---

١. قال العلامة الطباطبائي ﷺ في تعليقته على الأسفار (ج٨، ص ٢١٧): «... لكن يمكن المناقشة في كون الوهم قوّة مستقلّة بوجه آخر و هو أنّ المحسوسات إنّما تقع محسوسة بالحسّ المشترك بعد وجودها في الحواسّ الظاهرة كالبصر و السمع و اللمس مثلاً بأعيانها و علم النفس بها علماً حضورياً من جملة اتّحادها بالقوى البدنية نحواً من الاتّحاد و كذلك العلم الإحساسي الحصولي بهذه الأمور المسماة بالمعاني كالمحبة و العداوة و نحوهما مسبوق بعلم النفس بها حضوراً فلِمَ لا يجوز أن يكون المدرك لهذه الكيفيات النفسانية هو الحسّ المشترك كما أنّ المدرك لتلك الكيفيات الخارجية على اختلافها هو هو و مجرّد تسميتها معاني قبال الصور من جهة جواز قيام الصور كالحرارة و السواد بالخارج من النفس و البدن لا يوجب إثبات قوّة أخرى مستقلّة لإدراكها، فتأمّل فيه؛ و لا يخفى أنّ الحسّ المشترك لو كفى في إدراك المعاني كفى الخيال أيضاً في حفظ المعاني و كانت الحافظة مستغنى عنها».

٢. الأسفار، ج ٨، ص ٢١٨.

٣. شرح المنظومة، ج ٥، ص ٧٢.

٤. الشواهد الربوبية، ص ٢٨٥-٢٨٨.

٥. نهاية الحكمة، المرحلة ١١، الفصل ٧.

يحتاج في أفعاله كلّها إلى البدن و النظري يحتاج إليه و إلى العقل العملي، إلّا أنّ النفس عند بلوغها إلى كمالها العقلي و استغنائها عن الحركات و الأفكار تصير قوّتاها واحدة فيصير علمها عملاً و عملها علماً، كما أنّ العلم و القدرة في المفارقات بالنسبة إلى ما تحتها واحد.[١]

و قد مرّ أنّ للإنسان بحسب عقله النظري أربعَ مراتب من العقل الهيولاني و العقل بالملكة و العقل بالفعل و العقل المستفاد، كذلك له بحسب عقله العملي أربع مراتب:

الأولى: تهذيب الظاهر باستعمال النواميس الإلهيه و الشرايع النبوية و هي التجلية.

و الثانية: تهذيب الباطن و تطهير القلب عن الملكات و الأخلاق الردية الظلمانية و هي التخلية.

و الثالثة: تنويرها بالصور العلمية و الصفات المرضية و هي التحلية.

و الرابعة: فناء النفس عن ذاتها و قصر النظر عن ملاحظة الربّ الأوّل و كبريائه و هي نهاية السير إلى اللّه على صراط النفس، و بعد هذه المراتب منازل و مراحل كثيرة ليست أقلّ ممّا سلكها الإنسان فيما قبل من المنازل و المقامات في الأسفار الثلاثة الباقية.[٢] فالإنسان الكامل الإلهي له قوّة قدسية[٣] بحسب عقله النظري متى شاء أن علم علم،[٤] و هو فانٍ في اللّه تعالى باقٍ به على مراتب بحسب عقله العملي.

---

١. الأسفار، ج ٩، ص ٨٢-٨٣؛ الشواهد الربوبية، ص ٢٩٢-٢٩٣.

٢. الشواهد الربوبية، ص ٢٩٨؛ شرح المنظومة، ج ٥، ص ١٧٧-١٧٩؛ شرح الهداية الأثيرية، ص ٢٠٧.

٣. النفس من كتاب الشفاء، ص ٣٤٠.

٤. النفس من كتاب الشفاء، ص ٣٣٧.

إلى هنا قد تمّ عدّ القوى مطلقاً و بقي أمور:

الأوّل: أنّ النفس تدرك المعقولات بقوّتها العلّامة فهل يكون لها قوّة أخرى بها تحفظها - كما أنّ الخيال يحفظ الصور و الحافظة تحفظ المعاني الجزئية - أم لا؟

قالوا: إنّ للنفس في إدراكاتها الجزئية الحسّية و المعنوية حالات: حالة فيها تدركها بالفعل، و حالة فيها تذهل عنها و لها أن تُعيدها بلا تجشّم كسبٍ جديدٍ، و حالة فيها تنساها و لا يمكن لها استرجاعها بل تحتاج إلى كسب جديد. الحالة الأُولى تدلّ على وجود قوّة للنفس تدركها بها بالفعل، و الثانية تدلّ على وجود قوّة أُخرى لها، تحفظها بعد الغيبة حتّى تسترجعها، و الثالثة تدلّ على زوال الصورة عن النفس بالكلّية. فالذهول ذهاب الصور و المعاني الجزئية عن القوّة المدركة و النسيان ذهابها عنها و عن حافظتها.[1]

و لكنّا وجدنا الحالات بعينها في المعقولات، فهل يكون لأنفسنا فيها قوّتان مدركة لها و حافظة إيّاها؟

قال الحكماء: إنّ الأمر في القوى المادّية جائز لجريان التجزئة و التكثّر فيها،[2] و أمّا النفس في المرحلة العقلية فهي مجرّدة بسيطة لا يمكن تجزئتها بالمدرك و الحافظ، فإذا حصلت الصورة المعقولة في النفس تدركها و إن غابت عنها لا توجد فيها بل في جوهر عقلي، فيه صور الأشياء المعقولة كلّها؛ و كما أنّه واهبها أوّلاً باتّصالها به و فنائها فيه[3] كان خازنَها أخيراً بالقياس إلى النفس المنمحي عنها المعقول. فإذن النفس متى كانت على ملكة الاتّصال كان المنمحي عنها مذهولاً عنه لا نَسياً منسياً و كانت قويةً على الاسترجاع من دون تعمّل اكتسابٍ جديدٍ و إذا لم تكن على هذه الملكة بل تحتاج في إدراكها

---

١. الأسفار، ج ٧، ص ٢٧٤-٢٧٥؛ شرح الإشارات و التنبيهات، النمط ٣، الفصل ١٣.

٢. الأسفار، ج ٧، ص ٢٧٥.

٣. نهاية الحكمة، المرحلة ١١، الفصل ٧.

مرّةً أُخرى إلى تجشّم اقتناصٍ مستأنفٍ فكان المنمحي عنها منسياً لا يمكن إعادته بدونه.[١]

هذا على مباني القوم و الحقّ أنّ وحدة النفس و بساطتها نوع آخر من الوحدة و البساطة و هي الوحدة التشكيكية و البساطة السريانية، فالنفس واحدة كثيرة، بسيطة مركبة؛ و سيجيء أنّ جميع القوى مع كثرتها و تعدّدها و تغايرها موجودة بوجود النفس؛ فإنّ النفس في وحدتها كلّ القوى، فكما لا تضرُّ هذه الكثرة وحدةَ النفس و بساطتها، كذلك لا يضرّ وجود القوّة الخازنة للمعقولات مع القوّة المدركة لها بساطتَها، فيمكن لنا القول بأنّ النفس تدرك المعقولات بقوّة و تخزنها بقوّة أُخرى لا تحتاج في استرجاعها إلى اتّصال مستأنف بواهب الصور كما تحتاج إليه في حالة النسيان. فللنفس الإنسانية قوّة خازنة للمعقولات مضافةً على قوّتَيه العلّامة و العمّالة. و الّذي يوجب الانعطاف إلى قبولها القضايا الكلّية الكاذبة، و هي كما تدلّ على وجود عقل متّصل بنا و تحت تصرّفنا[٢] – كما أنّ تصرّفات المتخيّلة و دعاباتها الجزافية تدلّ على وجود عالم مثالي متّصل بنا و تحت تصرّفنا – كذلك تدلّ على وجود قوّة حافظة إيّاها تسترجعها النفس بها بعد أن غابت و شانت استرجاعها، خلافاً لصدر الحكماء فإنّ له رأياً آخر في الكواذب العقلية،[٣] كما أنّ له رأياً آخر في المرحلة العقلية للنفس، قد مرّ في الأمر الثاني من الفصل الثاني.

و كيف كان، إنّ بساطة النفس و عدم جريان التجزئة و التكثّر فيها لا تستلزم إدخال المدرِكة العقلية فيها و إخراج الخازنة العقلية عنها و إن استلزمه أمر آخَر كعدم الحدوث و الزوال في المرحلة العقلية، فإنّه كما يقتضي أن يكون الخازن العقلي خارج النفس، يقتضي أن يكون المدرك العقلي أيضاً خارجها.

---

١. الأسفار، ج ٧، ص ٢٧٥-٢٧٦؛ شرح الإشارات و التنبيهات، النمط ٣، الفصل ١٣.

٢. الأسفار، ج ١، ص ٣٠٢، تعليقة العلامة الطباطبائي ﷺ.

٣. الأسفار، ج ٧، ص ٢٧٩-٢٨٠.

نعم، يمكن الجمع بين الرأيين و هو أنّ العقل المنفصل المفارق - و هو مدرك المعقولات و خازنها - هو نفسه يكون العقل المتّصل الإنساني بعد ارتباط الإنسان به و اتّحاده معه، فإنّ العقل المفارق له وجودان؛ وجود لنفسه و وجود لغيره، فهو بوجوده النفسي يعدّ العقل المنفصل و بوجوده الغيري يعدّ العقل المتّصل، كما أنّه بوجوده الأوّل لا يكون محلّ الكواذب و بوجوده الثاني محلّها.

الثاني: أنّه يجب علينا أن ننظر إلى حكمة اللّه البالغة في خلق القوى النباتية و الحيوانية و الإنسانية الّتي تُدهش العقول و توجب الخضوع علينا لبارئها و ترشدنا إلى ما وجب علينا من درك غايات القوى و كيفية التعامل بينها و إجراء العدالة فيها حتّى توصلنا إلى السعادة الحقيقية، و قد فصّل صدرالمتألّهين قسطاً من هذه الحكم في الموقف الثامن من مواقف إلهيات الأسفار، قد تركناه اختصاراً و عنوان الفصل: «في آيات حكمته و عنايته في خلق الإنسان».[1]

الثالث: أنّ القوى النباتية الموجودة في النبات غيرها في الحيوان و الإنسان من وجهٍ و عينها من وجه آخر، كما أنّ القوى الحيوانية الموجودة في الحيوان غير هذه القوى الموجودة في الإنسان من وجه و عينها من وجه آخر،[2] قد سبق ما أشار إليه في الفصل الأوّل.

---

١. الأسفار، ج ٧، ص ١٢٧-١٣٤.

٢. الأسفار، ج ٨، ص ٤٩-٥١.

الفصل الرابع
في أنّ النفس في وحدتها كلّ القوى

قيل: إنّ الإنسان مثلاً مركّب من صورة طبيعية و نفوس ثلاث أخرى نباتية و حيوانية و إنسانية، لما فيه آثار كلّ منها، فهو مجموعها.[1] و قال المشّاؤون: إنّ الإنسان هو النفس العاقلة و سائر المقامات قواها و آلاتها و هي تفعل أفعالها بها،[2] و لكنّهم لمّا لم يحكموا أساس علم‌النفس لذهولهم عن مسأله الوجود و كماله و نقصه[3] لم يصلوا إلى حقيقة الأمر.

و الحقّ أنّ وحدة النفس ليست كوحدة النقطة و أشباهها حتّى لا يتّحد بأشياء كثيرة،[4] بل الإنسان له وجودان؛ وجود تفصيلي و وجود إجمالي. فوجوده التفصيلي إنّما يتحقّق بمادّة جوهرية و صورة اتّصالية مقدارية و صورة هي مبدأ النموّ و التغذية و أُخرى مبدأ الحسّ و الحركة الاختيارية و أُخرى ناطقة، كلّها

---

١. التحصيل، ص ٨٢٢.
٢. الأسفار، ج ٨، ص ١٣٣.
٣. الأسفار، ج ٨، ص ١٣٦ و ص ٥٣.
٤. الأسفار، ج ٥، ص ٣٠٤.

مترتّبة في الوجود متفاضلة في الشرف و الكمال. و أمّا وجوده الإجمالي فإنّما يتحقّق بنفسه الناطقة الّتي توجد فيها جميع هذه المعاني على وجه أبسط و أعلى،[١] فجميع ما في الوجود التفصيلي على التكثّر و التفرقة موجود في هذا المقام من غير شوب تفرقة و قسمةٍ وضعية جسمية أو خيالية جزئية، لكنّها مع ذلك كثيرة بالمعنى و الحقيقة غير مفقود منها شيء.

فالإنسان في المقام العقلي الجمعي جميع أعضائه و قواه موجودة فيه بوجودٍ واحدِ الذات كثيرة المعنى و الحقيقة، فله وجه عقلي و بصر عقلي و سمع عقلي و جوارح عقلية كلّها في موضع واحد لا اختلاف فيه.[٢] فله كثرة في وحدة كما أنّ له وحدة في كثرة. فالنفس الإنسانية وجود واحد متكثّر لها أطوار متفاوتة مع كونها ذاتاً واحدة لها وجود واحد، بحسب بعضها متّصلة بالبدن بل هي البدن و بحسب بعضها متّصلة بالعقل بل هي العقل.[٣] فالإنسان موجود واحد ذوقوى متعدّدة مندمجة مندكّة أو مفصّلة بعضها عقلية و بعضها نفسانية و بعضها طبيعية. و لكلٍّ من الأصناف الثلاثة مراتب متفاضلة في صنفها و الكلّ ذات واحدة،[٤] فهي في وحدتها كلّ القوى، و هي كمالاتها اندماجاً و مراتبها تفصيلاً.

فللإنسان في مرتبته العقلية مراتبُ و حدودٌ غير متناهية فرضية موجودة بوجود واحد إجمالي،[٥] و في مرحلته التفصيلية مراتب و حدود غير متناهية بالقوّة متناهية بالفعل موجودة بوجود واحد تفصيلي متناهٍ.[٦]

---

١. الأسفار، ج ٩، ص ١٨٨.
٢. الأسفار، ج ٩، ص ٦٣ ؛ الأسفار، ج ٨، ص ١٢٢.
٣. الأسفار، ج ٥، ص ٣٠٧.
٤. الأسفار، ج ٥، ص ٣٤٣.
٥. الأسفار، ج ٧، ص ٢٥٦.
٦. الأسفار، ج ٦، ص ٣٧٨؛ الأسفار، ج ٨، ص ٢٢٠.

و قد دلّ على ما ذكر براهين كثيرة،[١] يكفيك أن تنظر إلى نفسك تجدُها إنّية صرفة لا يدخل فيها جسد و لا عضو[٢] و لا أيضاً يدخل فيها أمر ذهني و لا ماهية عقلية لأنّ جميعها يغيب عن ذاتك و ذاتك لا تغيب عنك أبداً، ثمّ تجد ذاتك غير محدودة في حدّ معين و مرتبة مخصوصة، بل تراها مع وحدتها تعقل الأشياء المعقولة بذاتها و تتخيّل الصور المتخيّلة بذاتها و تدرك الصور المحسوسة بذاتها،[٣] كما تراها باعثةً محرّكة بحركات شهوية أو غضبية و تدرك ترتّب بعضها على البعض و تنسب جميعها حقيقةً إلى نفسك.

نعم، قد خفي بعض الأمور عنك، لا لأنّه منفصل عنك و مغاير لك بل لشدّةِ ضعفه - إن كان من البدن المادّي المتشابك بالأعدام حتّى يكون العلم الحضوري في هذه المرحلة كلا علم[٤] - أو اندماجِه أو ظهورِه؛ إذا أمعنت في الأمر أو قويت نفسك وجدته أنّه فيك، ففي هذا التامّل تجد نفسك شيئاً واحداً ذا شؤون و مراتب؛ على أنّ الوحدة الطبيعية بين أجزاء النفس من النباتية و الحيوانية و الإنسانية و الانسجام بينها و بين آثارها تدلّ على وحدة النفس في عين كثرة الأجزاء المترتّبة، فهي مراتب الشيء الواحد و شؤونه.

و قد تبيّن بما تقدّم:

أنّ القوى فروعات و معاليل للقوّة العقلية و هي تمام هذه القوى و فاعلها. و التامّ و الفاعل يقوى على كلّ ما يقوى عليه الناقص دون العكس، لأنّ معلول معلولِ الشيء معلولٌ لذلك الشيء و أمّا معلول علّة الشيء فلا يكون

---

١. الأسفار، ج ٨، ص ٧٢ و ٢٢١.
٢. الميزان، ج ١، ص٣٦٤-٣٦٥.
٣. الأسفار، ج ٧، ص ٢٥٥.
٤. الأسفار، ج ٨، ص ٧٢-٧٦.

معلولاً له.[١] فالقوى القائمة بالبدن - و هو الإنسان الطبيعي - ظلالٌ و مُثُل للنفس المدبّرة و قواها و هي الإنسان النفسي الأُخروي؛ و ذلک الإنسان البرزخي بقواه و أعضائه النفسانية ظلالٌ و مُثُل للإنسان العقلي و جهاته و اعتباراته العقلية، فهذا البدن الطبيعي و أعضاؤه ظلال ظلالٍ و مُثُل مُثُلٍ لما في العقل الإنساني، لو لم يكن فيه من الجهات ما يليق بذاته لم يكن منشأ لصدور هذه الأمور الكثيرة عن الأمر البسيط؛ و ذلک لأنّ كلّ جوهر عالٍ في الشرف، مبدأٌ لجميع الكمالات الموجودة فيما دونه من الجوهر النازل على وجه الجمعية.[٢]

و أنّ النفس الإنسانية في كلّ مرتبة من مراتبها عين تلک المرتبة؛ فهي عند التعقّل قوّةٌ عقلية، و عند التخيّل قوّة متخيّلة، و درجتها عند مقام الطبع و البدن درجة الطبايع، و عند مقام الحاسّ و المحسوس درجة الحواسّ، فيصير عند اللمس مثلاً عين العضو اللامس و عند الشمّ و الذوق عين الشامّ و الذائق.[٣]

هذا إن قلنا إنّ النفس بوحدتها السريانية عين القوى، و أمّا إذا قلنا إنّها بوحدتها الاطلاقية غير السريانية عينها، فمعناه أنّ النفس في العقل نفس و في الخيال نفس و في الحسّ نفس؛ كما أنّ الحقّ تبارک و تعالى ﴿هُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَٰهٌ وَفِي الْأَرْضِ إِلَٰهٌ﴾.[٤] ففي الأوّل كانت القوى مراتب النفس و تنزّلاتها و النفس عينها عينية الحقيقة و الرقيقة، و في الثاني شئونها و مظاهرها و النفس عينها عينية الظاهر و المظهر، بحيث أنّ النفس بجميع هويّتها حاضرة في القوى و معها و عينها، و هي مع ذلک غيرها و منزّه عنها؛ فإنّ النفس البسيطة كلّ القوى و ليست بشيء منها، كما أنّ بسيط الحقيقة كلّ الأشياء و ليس بشيء منها. و هذا تشبيه في عين التنزيه.

---

١. الأسفار، ج ٨، ص ٣٠١-٣٠٢؛ ج ٧، ص ١١٨.

٢. الأسفار، ج ٩، ص ٧٠ - ٧١؛ ج ٦، ص ١٠٩؛ نهاية الحكمة، المرحلة السادسة، الفصل العشرون.

٣. الأسفار، ج ٨، ص ١٣٥؛ رسالة اتحاد العاقل و المعقول، ص ١٥(مجموعه رسائل فلسفى صدرالمتألهين، ص ٧٥).

٤. زخرف، ٨٤.

و عُلم من هذا: أنّ فعل كلّ قوّة فعلها و هو بعينها فعل النفس،[١] كمسألة التوحيد في الأفعال، فإنّ جميعها تصدر من فواعلها المناسبة لها فهي بعينها فعل اللّه تعالى، فقد قال ﷺ: «من عرف نفسه عرف ربّه».[٢]

و أنّ من أدرك أنّ النفس حقيقةٌ واحدة ذات مراتب، أدرك كيفية ارتباطها بالبدن، و أنّ الإنسان مجموع النفس و البدن، و هما مع اختلافهما في المنزلة موجودان بوجود واحد، فكأنّهما شيء واحد ذو طرفين؛ أحدهما مادّي متبدّل فانٍ و الآخر مجرّد ثابت باقٍ،[٣] كما أنّها بحسب الزمان و بحسب حركتها الجوهرية ذات طرفين، طرفها الأوّل مادّي محض و طرفها الآخر مجرّد عقلي محض و المتوسّط بينهما مادّي مجرّد، كما مرّ آنفاً؛ و أدرك أنّ النفس حاملة للبدن - إن صحّ التعبير - لا البدن حامل لها كما ظنّه أكثر الخلق، فإنّ النفس تحصّل البدن و هي الذاهبة به إلى الجهات المختلفة و هي معه و مع قواه و أعضاؤه، تدبّره حيث ما أرادت و تذهب به حيث ما شانت؛[٤] فالناس يزعمون أنّهم إذا دخلوا في الدار أو السوق أو المكتبة و الجامعة أو خرجوا منها مثلاً دخلت أو خرجت نفوسهم و أرواحهم فيها و منها تبعاً لأبدانهم و ليس الأمر كذلك؛ فإنّ الّذي يوجب أنّ أبداننا تدخل أو تخرج أو تفعل أيّ فعل كان، أمر مجرّد و هو العلم بأنّا أناسيّ و نعيش في العالم الكذائي و مبدأنا هذا و معادنا ذلك و يجب علينا كذا و كذا. فهذه الأمور العلمية المجرّدة العقلية أو الوهمية و أمثالها تُدخل أبداننا في مكان أو فعل و تخرجها عنهما، فالنفوس حاملة الأبدان لا الأبدان حاملتها.

---

١. رسالة خلق الأعمال، ص ١٠ (مجموعه رسائل فلسفى صدرالمتألهين، ص٢٧٨).
٢. الأسفار، ج ٨، ص٢٥٥ و ص ٢٣٣-٢٣٤.
٣. الأسفار، ج ٩، ص ٩٨؛ أيضاً راجع: الأسفار، ج ٥، ص ٢٥٦-٣٠٥.
٤. الأسفار، ج ٩، ص ٤٨.

الفصل الخامس
في أنّ النفس الإنسانية جسمانية الحدوث روحانية البقاء

اعلم أنّ في قدم النفوس أو حدوثها أقوالاً،[1] أهمّها ثلاثة: الأوّل ما نسب إلى أفلاطون، و هو أنّ النفوس قديمة قد سنح لها التعلّق التدبيري بالأبدان.[2] و الثاني ما اشتهر من أرسطو و تابعيه من المشائين[3] و مال إليه الشيخ الإشراقي[4] و هو أنّها حادثة مع حدوث البدن. و الثالث ما ذهب إليه صدرالمتألّهين و أكّد عليه و هو أنّها حادثة بحدوث البدن، فهي جسمانية الحدوث و إن كانت روحانية البقاء، و هو الحقّ.[5]

---

١. الأسفار، ج ٨، ص ٣٣٠، تعليقة المحقّق السبزواري؛ دروس اتحاد عاقل به معقول، درس ٤، ص ٤٩-٥١.

٢. قد مرّ في نهاية الحكمة في الفصل الرابع عشر من المرحلة الحادية عشر.

٣. الأسفار، ج ٨، ص ٣٣٢.

٤. مجموعه مصنّفات شيخ اشراق، ج ٢(حكمة الإشراق)، ص ٢٠١.

٥. و عليه بناء أهل العرفان أيضاً(عيون مسائل النفس، ص٢٢٧)؛ قال المتألّه السبزواري في تعليقته على شرح المنظومة(ج ٥، ص ١١٥):

«... القول الّذي قلنا به و هو قول صدرالمتألّهين من الحكماء و كثير من العرفاء و هو إنّها جسمانية الحدوث روحانية البقاء؛ و ما يقول العارف الشيخ فريد الدين عطار:

تن ز جان نبود جدا، عضوی ازوست جان ز کل نبود جدا جزوی از اوست ←

و أمّا ما نسب إلى أفلاطون من قدمها، ففيه:

أنّ النفوس متعدّدة ليست بواحدة و إلّا لاشترك الناس في أحوالهم من العلم و الجهل و الظنّ و الخوف و ما أشبه ذلك.[1] و إن قلنا إنّ وحدتها شاملة كوحدة أرباب الأنواع فهي غير معارضة للتعدّد و التكثّر بل موكّدة لها فهي متكثّرة. هذا، مع أنّها قبل تعلّقها بالأبدان لا يمكن أن تكون متكثّرة، فإنّ التكثّر في الماهية الواحدة من قِبَل العوارض المفارقة المترتّبة على المادّة، و حيث لا يكون بدنٌ لا يكون مادّة، فالنفوس قبل تعلّقها بالأبدان لا تكون متكثّرةً و لا واحدةً و هو التناقض؛ فهي - إن كانت موجودةً - حادثةٌ.[2]

إن قلت: إنّ النفس واحدة قبل التعلّق و متكثّرة بعد تعلّقها بالبدن و إضافتها إلى المادّة.

قلت: هذا في الواحد النوعي و أمّا الواحد الشخصي الّذي هو المفروض فهو متشخّص لايصير بإضافة الأعراض متكثّراً؛ على أنّه خلاف ما اعتقد به القائلون بالقدم، فإنّهم بحسب ظواهر كلماتهم يعتقدون بقدم النفوس الجزئية المتكثّرة.

و أيضاً لو كانت النفوس قديمةً لكانت موجودةً قبل البدن مجرّدةً عن المادّة، لا يلحقها عارض غريب لأنّه مقتضى انفعال المحلّ القابل، و الانفعال لا يكون الّا بقوّةٍ و مادّةٍ تحملها و هو مجرّد؛ فإذن هذه النفوس القديمة إمّا لا تضاف إلى بدن أبداً و هو خلاف ما نفرض و نجد، و إمّا تضاف إلى الأبدان و الإضافة إلى البدن حالة تعرضها و تقتضي انفعالها و هي مجرّدة.[3]

← ناظر إلى هذا»؛ و قال الآشتياني في تعليقته على الشواهد الربوبية(ص ٣٠٩): «و لا يخفى أنّ أهل العرفان قائلون بحدوث النفس على أنّها جسمانية الحدوث و لكن لم يبيّنوا هذه المسأله كما بيّنها و حرّرها المصنّف العلامة» يعني صدرالمتألهين.

١. النفس من كتاب الشفاء، الفصل الثالث من المقاله الخامسه، ص ٣٠٦-٣١١؛ الأسفار، ج ٨، ص ٣٣٤.

٢. الأسفار، ج ٨، ص ٣٣٤ و ص ٣٣١ و ص ٣٧٣؛ المباحث المشرقية، ج ٢، ص ٣٩٠-٣٩١.

٣. المبدأ و المعاد(لصدرالمتألهين)، ص ٤١٨-٤١٩.

هذا كلّه على مبنى أنّ النفس مجرّدة ذاتاً و الإضافة إلى البدن عارضة لها؛ و أمّا على مبنى الحكمة المتعالية في النفس فاستحالة قدم النفوس أظهر، فإنّ الإضافة النفسية ليست كالإضافات العارضة بل النفس نحو وجودها الخاصّ ممّا لزمته الإضافة إلى البدن.[١] فالنفوس بما هي نفوس لا تكون قبل الأبدان، حادثةً كانت أو قديمةً.[٢]

نعم، إنّ الإنسان ذو مقامات و نشآت سابقة و لاحقة،[٣] فكما أنّ له - بحسب ما مرّ في الفصل الثاني - في الرجوع الصعودي ثلاث نشآت، من الطبيعي و المثالي و العقلي، لها نشآت و مقامات ثلاثة في النزول؛ إلّا أنّ سلسلة الرجوع تكون بحركة و زمان و سلسلة الابتداء كانت على نحو الإبداع بلا زمان و حركة.[٤] فللإنسان أكوان سابقة على حدوثه الشخصي المادّي. و مراد أفلاطون الإلهي من قدم النفوس أنّ لها كوناً عقلياً قبل حدوث البدن[٥] متّحدةً مع الجوهر العقلي الفعّالي، موجودةً فيه وجودَ المعاليل في العلّة؛ فالكلّ في قضاء اللّه السابق، على وجه مقدّس عقلي متوحّد، فتنزّلت و تكثّرت في هذا العالم المادّي؛[٦] فإنّ النفوس لها كينونة أخرى عقلية قبل وقوعها في هذه الكينونة التعلّقية النفسانية. و هي هنالک مصونة عن التغيّر و التبدّل و التجزئة و التكثّر و عند وقوعها في الكينونة المادّية تتغيّر و تتجدّد و تتكثّر؛[٧] و على ما قلنا يحمل الآيات و الأخبار

---

١. الأسفار، ج ٨، ص ٣٧٣.
٢. الأسفار، ج ٨، ص ٣٧٣.
٣. الأسفار، ج ٨، ص ٣٤٣.
٤. الأسفار، ج ٩، ص ١٩٥.
٥. الأسفار، ج ٩، ص ١٩٥؛ الأسفار، ج ٨، ص ٣٥٥ و ص ٣٦٦ و ص ٣٧١-٣٧٢.
٦. الأسفار، ج ٨، ص ٣٦٩.
٧. شرح حكمة الإشراق، ج ٢، ص ٣٥٤-٣٥٥، تعليقة صدرالمتألهين؛ الأسفار، ج ٨، ص ٣٣٢؛ قال في الأسفار (ج ٩، ص ٢٣٩): «و أمّا الّتي قبل هذه النشأة فبعضها مثالية و بعضها عقلية و بعضها قضائية إلهية»، و مراده من القضائية، الحضرة العلمية الإلهية.

الدالّة على تقدّم النفوس على الأبدان.[١]

و أمّا ما اشتُهِر من المشّائين من حدوثها المقارن بحدوث البدن فدلّ عليه: - بعد بطلان قدمها و إثبات حدوثها - أنّ حدوثها في وقت دون وقت، من علّة منزّهة عن التغيّر ترجّحٌ بلا مرجّح، فإنّ مرجّحه خارج عن فاعله العقلي حادثٌ، فهو لا يكون إلّا البدن المادّي، فالبدن و علّته مرجّح حدوث النفس من فاعلها، فالنفس حادثة مع حدوث البدن،[٢] فهو كالمرآة الّتي صُنعت في مقابل الشمس و الصورةُ الشمسية المرآتية حدثت من الشمس مقارنةً لِحدوث المرآة إلّا أنّ المرآة محلّ للصورة و البدن ليس محلاً لها، فإنّها مجرّدة مستقلّة ذاتاً تتعلّق بالبدن فعلاً للاستكمال.[٣]

و لكنّه بقي هنا أسئلة و أمور:

منها: أنّه ما معنى استكمال النفس بالبدن فعلاً، مع أنّها جوهر عقلي مجرّد تامّ حين الحدوث؟ فهذا الاستكمال لا يلائم فعليتها التامّة الذاتية.

و منها: أنّه ما الفرق بين الجوهر النفسي و الجوهر العقلي؟ و كيف يجوز لنا عدّهما قسمين مختلفين من الجوهر الجنسي؟[٤]

و منها: أنّه كيف يجوز لنا أن نقول: إنّ النفوس بحسب ذواتها غير متفاوتة، حتّى أنّ نفوس البُله و الصبيان و نفوس الأنبياء عليهم السلام متّحدة بالحقيقة و الماهية و إنّما الاختلاف و التفاضل بينهم بضمائم خارجة؟ فإذا كان كذلك كان فضيلة أفراد الإنسان بعضها على بعض بشيء خارج عن الإنسانية، فإذاً الفضيلة

---

١. الأسفار، ج ٨، ص ٣٧٤؛ ج ٩، ص ١٩٥؛ شرح حكمة الإشراق، ج ٢، ص ٣٥٤-٣٥٥، تعليقة صدرالمتألهين.

٢. المباحث المشرقية، ج ٢، ص ٤٠٠؛ الأسفار، ج ٨، ص ٣٨١.

٣. الأسفار، ج ٨، ص ٣٢٧.

٤. الأسفار، ج ٨، ص ٣٧٧.

بالذات لذلك الشيء لا للإنسان؛ فإذا قيل: النبيّ ﷺ أشرف أفراد الإنسان، كان معناه أنّ شيئاً خارجاً من حقيقته كالعلم و القدرة هو أشرف منه، فلا فضيلة له في ذاته على سائر الأفراد.[1]

و منها: أنّه كيف يجوز لنا أن نسلّم: أنّ النفس عند كونها صورة الطفل بل الجنين إلى حدّ كونها عقلاً بالفعل مستحضرةً للمعقولات مجاورةً للملأ الأعلى عند المقرّبين، جوهرٌ واحد بلا تفاوت في ذاتها و التفاوت في إضافاتها و أعراضها اللاحقة؟[2]

و منها: أنّه كيف يمكن أن نقول: إنّ النفس بحسب جوهرها و ذاتها شيءٌ واحد من أوّل تعلّقها بالبدن إلى آخر بقائها و قد علمت أنّها في أوّل الكون عقل هيولاني و عند استكمالها تصير عقلاً فعّالاً؟![3]

و منها: أنّه كيف يرتبط جوهران متباينان؛ أحدهما عقل مجرّد و ثانيهما جوهر مادّي و كيف يتحقّق نوع واحد طبيعي منهما؟![4]

و منها: أنّه كيف يمكن أن يكون شيء واحد تحت علّتين مختلفتين، إحداهما علّة البدن و ثانيتهما علّة النفس؟!

و منها: و هو من أهمّها أنّه كيف يتعلّق نفس خاصّة ببدنٍ خاصّ من بين الأبدان اللامتناهية؟؛ فهو ترجّح من غير مرجّح.[5]

هذه و غيرها أسئلة و أمور لم يكن جواب عنها عند المشّائين؛ و قد حيّر الناس بعضُها إلى زماننا، هذه كلّها دعت صدر حكماء الإسلام إلى قولٍ لم يصرّح به أحدٌ قبله و هو أصرّ عليه و بيّن مبانيه و فرّع نتائجه، و أهمُّ مبانيه

---

١. الأسفار، ج ٨، ص ٢٤٥.
٢. الأسفار، ج ٨، ص ٢٤٥.
٣. الأسفار، ج ٨، ص ٣٢٨-٣٢٩؛ ج ٩، ص ٨٥.
٤. الأسفار، ج ٨، ص ٢٤٧ و ٣٨٢؛ ج ٥، ص ٢٩١ و ٣٠٥.
٥. التعليقات(لابن سينا)، الطبعة الحديثة، ص ٧٤، وطبعة مصر، ص ٦٥؛ عيون مسائل النفس، ص ٢٣٠-٢٣١.

الحركة الجوهرية المبتنية على أصالة الوجود و تشكيكه،[١] فالحكمة المتعالية بحسب ما أُسّست عليها تقدر على حلّ المسألة و رفع غوامضها.

فالحقّ: أنّ النفس أوّلَ ما أُفيضت على مادّة البدن كهيئة شيءٍ من الموجودات الجسمانية متّصلة بالصور السابقة الجسمانية؛ إذ من المحال عندنا أن يحصل من اجتماع صورة عقلية و مادّة طبيعية جسمانية، نوعٌ واحدٌ جسماني - كالإنسان - بلا توسّط استكمالات و استحالات لتلك المادّة فإنّ ذلك من أمحل المحالات.

فالنفس في مبادي الفطرة كانت صورة شيءٍ واحد من موجودات هذا العالم الجسماني إلّا أنّ في قوّتها السلوك إلى عالم الملكوت على التدريج و الحركة و قواعدها. فالنفس الإنسانية جسمانية الحدوث روحانية البقاء؛ فهي أوّلاً صورة طبيعية لمادّة حسّية و في قوّتها قبول الصورة العقلية الّتي تحصّلها عقلاً بالفعل و تتّحد بها اتّحاداً عقلياً و لا منافاة بين تلك الفعلية الحسّية و بين هذا القبول الاستكمالي العقلي، سيّما و قد تحوّلت في استكمالاتها و نالت في انتقالاتها جميع الحدود الطبيعية من الأكثف فالأكثف إلى الألطف فالألطف، حتّى وصلت إلى أوّل درجة الحياة من القوّة اللمسية ثمّ سلكت جميع الحدود الحيوانية الجسمية و منها إلى الخيالية و الوهمية إلى آخر درجة الحيوان الوهمي الّتي قد توجد في غير الإنسان و منه إلى أوّل درجات الحيوان العقلي فالصورة النفسانية الحسّية كمادّة للصورة الخيالية و هي كمادّة للصورة العقلية.[٢] فكما أنّه إذا ضعف في القوس النزولي صار مثالياً و بعده صار مادّياً على أصالة الوجود و تشكيكه النزولي، كذلك إنّه إذا قوي صار مثالياً و بعده عقلياً على أصالة الوجود و تشكيكه الاشتدادي.

---

١. الأسفار، ج ٨، ص ٣٣٢ و ص ٣٤٥-٣٤٦ (تعليقة السبزواري) و ص ١٤٧-١٤٨.

٢. رسالة اتحاد العاقل و المعقول، ص ٢٧-٢٩. (مجموعه رسائل فلسفى صدرالمتألهين، ص ٨٧-٨٩)

فعلم أنّ الإضافة إلى المادّة داخلة في وجودها أوّلاً لا طارئة عليه،[١] و في الانتهاء بعد الحركات الجوهرية و الاستكمالات الذاتية تصير مجرّدةً.

و إن استغربتَ كون الطبيعة أو الجسم أو غيرهما من مراتب النفس فاعلم أنّ لكلٍّ منها اعتبارين: اعتبار أنّه لابشرط و اعتبار أنّه بشرط لا؛ و بعبارة أُخرى: اعتبار أنّه في الحركة و الاستهلاك و اعتبار الوقوف و الفعلية. و المعدود من مراتب النفس إنّما هو كلّ واحد منها بالاعتبار الأوّل.[٢]

فهي حين حدوثها نهاية الصور المادّيات و بداية صور الإدراكيات، و وجودها حينئذٍ آخِر القشور الجسمانية و أوّل اللبوب الروحانية.[٣] فالنفوس حادثة بحدوث البدن أي إنّ حدوث البدن بعينه حدوث النفس، لا أنّ النفس غير البدن ابتداءً، إذ قد ظهر أنّها متجدّدة مستحيلة من أدنى الحالات الجوهرية إلى أعلاها.[٤]

---

١. الأسفار، ج ٨، ص ٣٧٧ و ص ٣٧٥؛ ج ٩، ص ٨٥.

٢. شرح المنظومة، ج ٥، ص ١١٦-١١٧.

٣. الأسفار، ج ٨، ص ٣٣٠.

٤. المصدر نفسه؛ و ينبغي أن نفصّل بناء أهل العرفان في هذا البحث بعض التفصيل حتّى يتبيّن تأثّر الحكمة المتعالية بهم؛ فإنّ محيي الدين إبن عربي و أتباعه قائلون بأنّ النفوس كانت موجودة قبل الابدان في حضرة الإجمال غير مفصّلة لأعيانها كوجود الحروف بالقوّة في المداد، ثم ظهرت مفصّلة في هذا العالم المادّي؛(راجع: الفتوحات المكيه، ج ٣، ص ١٢) فالنفوس الجزئية الإنسانية المفصّلة متولّدة من الطبيعة و هي أمّها(المصدر، ج٢، ص ١٨٩) و هي نتيجة الأجسام العنصرية(المصدر، ج١، ص٦٦٣) فخلقت من أرض الأبدان(المصدر، ج٣، ص٢٥٠). قال المحقّق مؤيّدالدين الجندي في شرحه على فصوص الحكم: «إنّ الروح الإنساني بعينه حادث بحدوث البدن و لم يكن هذا التعيّن موجوداً قبل النشئة الطبيعية، فإنّ وجود الروح قبل وجود البدن وجودٌ روحاني في صورةٍ روحانيةٍ نورانيةٍ فلكيةٍ و عرشيةٍ و نوريةٍ و مثاليةٍ... و متعلّق الحدوث إنّما هو التعيّن» (شرح فصوص الحكم، ص ٥٢٢)، فهو يقول أيضاً في الشرح: «إنّ الهيولى... بعد قبول صورة العناصر تستعدّ لقبول صورة المعادن و بعده لصورة النبات، ثمّ الحيوان و هكذا تقبل في الحيوانية صورةً بعد صورة و تسويةً بعد تسوية ... فإنّه متحوّل من صورةٍ إلى صورة، كما قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ مِن سُلَالَةٍ مِّن طِينٍ﴾ و هو أوّل إنسان وُجد ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاهُ﴾ أي الإنسان ﴿نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَّكِينٍ ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾، فكلّ صورة من هذه الصور المذكورة هيولى مستعدّةً لقبول صورةٍ بعدها، إلى أن تنتهي في الصورة الإنسانية الكمالية ←

فتبيّن ممّا تقدّم أمور:

الأوّل: أنّ النفس ذات مراتب عروجاً و نزولاً و إن شئت قل عرضاً و طولاً. و مرادنا بالمراتب العرضية و الطولية أنّها في أوّل الخلقة جسمانية فبعد طيّ المراتب الجسمية تصير نفسانيةً ثمّ تصير عقلانيةً، و هي مراتب النفس بحسب الحركة الرجوعية الصعودية الزمانية. و للنفس في كلّ مرتبة من هذه المراتب مراتب طوليةٌ نزولية، فإنّها في أوّل مرتبة منها ذاتُ مراتب من صورة جسمية و مادّة هيولانية، ثمّ لها في مرتبة أخرى من المراتب الرجوعية مراتب أكثر طولية نزولية كالصورة النباتية و الجمادية و الهيولى، و بعدها تصير النفس ذات مراتب الحيوانية و النباتية و الجمادية و الهيولى و هكذا. فعلم من هذا البيان أنّ النزول قسمان: نزول قبل حدوثها الجسماني و هو المسمّى بـ«الهبوط»[1] و نزول في كلّ مرتبة من مراتب الصعود، و المراد هاهنا الثاني.

الثاني: أنّ مراتب النفس الطولية النزولية و العرضية العروجية الاستكمالية غير متناهية لا نعلمها تفصيلاً و هي منفصلة بالقوّة متّصلة بالفعل، فهي صورة واحدة ممتدّة عروجاً و نزولاً؛ فهي عبارة عن جميع هذه المراتب العرضية و الطولية، و هي أطوارها و شؤونها التفصيلية الاتّصالية. فإنّ نَشْآت الوجود متلاحقة متفاضلة و مع تفاوتها متّصلة بعضها ببعض بحيث تكون نهاية كلّ مرتبة بداية مرتبة أُخرى. و آخِر درجات هذه النَشْآت التعلّقية

← ﴿ثُمَّ اللَّهُ يُنشِئُ النَّشْأَةَ الْآخِرَةَ﴾ و كلّ هذه الصور، صور مراتب التسوية و الإعداد لقبول تجلٍّ بعدها (المصدر، ص ١٥٢). فتبيّن أنّ ما جاء به صدر المتألهين من حدوث النفس العنصري و حركته الجوهرية من المادّة الخسيسة إلى أعلى الجواهر، كان موجوداً قبله في كلمات العرفاء إشارةً أو قريبةً من التصريح و هو أيضاً يعترف بأنّ الراسخين في العلم هكذا يعتقدون في النفس و مسائلها. (الأسفار، ج ٨، ص ٣٤٦) و مع هذا فإنّه إن لم يجيء بما جاء به لم يبيّن ما قال به العرفاء في المسألة هذا التبيين و لم يفهم كلامهم هذا الفهم، فإنّه ﷺ بيّن مبانيه و فسّر أركانه و فرّع نتائجه فهو الشارح الأعظم لأقوالهم و المحقّق الأكبر لمقاصدهم.

١. الأسفار، ج ٨، ص ٣٥٥.

أوّل درجات النشأة التجرّدية.[١] و قاعدة استحالة الطفرة و التجافي في كلتا السلسلتين جارية.[٢]

الثالث: أنّ مسألة ربط النفس بالبدن الّتي صَعُبت على كلّ من مشى على ثنويتهما الانفصالية سهلٌ فَهمُها على مباني الحكمة المتعالية و على ضوء ما سبق من البيان في الفصلين الأخيرين. فإنّ كلّاً من النفس و البدن ليس بمنفصل عن الآخر انفصالاً لا يوجد بينهما متوسّط فيه جميع معاني كلّ واحد من الطرفين على وجه يليق به، و كذا الكلام في كلّ من الطرفين و ذلك الوسط في تحقّق وسط آخر حاجز بينهما و هكذا؛ إذ الوجود النازل من كلّ درجة عالية إلى درجة سافلة لابدّ و أن يمّر على درجات متوسّطة بينهما متفاوتة بالشدة و الضعف على نعت الاتّصال من غير خُلَل و فُرَج.[٣]

الرابع: أنّ عالم التجرّد المحض ليس فيه حدوث و تغيّر و سنوح حالة، فلا يتغيّر ذلك العالم بدخول النفس إليه كما لا يتغيّر بصدورها منه. فورود النفس إلى ذلك العالم بنحو صدورها منه بلا استحالة و تجدّد،[٤] خلافاً لما ذهب إليه الشيخ الإشراقي، فإنّه قال: «الكامل من المدبّرات بعد المفارقة عن البدن يلحق بالعقول و القواهر فيزداد عدد المقدّسين من الأنوار العقلية إلى غير النهاية.»[٥]

---

١. الأسفار، ج ٨، ص ٣٩٦؛ إنّ صدرالمتألهين قال: «فاعلم أنّ الإنسان ... قد يكون مترقّياً من أدنى المراتب إلى أعلاها مع انحفاظ هويته الشخصية المستمرّة على نعت الاتّصال ... له أكوان متعدّدة بعضها طبيعي و بعضها نفساني و بعضها عقلي و لكلّ من هذه الأكوان الثلاثة أيضاً مراتب غير متناهية بحسب الوهم و الفرض، لا بحسب الانفصال الخارجي ينتقل من بعضها إلى بعض، أي من الأدون إلى الأرفع و من الأخسّ إلى الأشرف فما لم يستوف جميع المراتب الّتي يكون للنشأة الأولى من هذه النشئات الثلاث أعني الطبيعية و النفسية و العقلية لم ينحط إلى النشأة الثانية و هكذا من الثانية إلى الثالثة...» (الأسفار، ج ٩، ص ٩٦-٩٧)؛ فراجع أيضاً المجلد السابع من الأسفار (ص ٢٥٧) فإنّه نفيس جدّاً في المقام.

٢. عيون مسائل النفس، ص ٥٦١-٥٦٢.

٣. شرح حكمة الإشراق، ج٢، ص ٣٩١-٣٩٢ (تعليقة صدرالمتألهين).

٤. الأسفار، ج ٨، ص ٣٩٦.

٥. مجموعه مصنّفات شيخ اشراق، ج٢ (حكمة الإشراق)، ص ٢٣٦.

فإنّ الحادث عند صدرالمتألّهين - كما مرّ[١] - اتّصال النفس بالعقل الفعّال على مراتبه لا المرتبة العقلية المستقلّة للنفس الإنسانية.

الخامس: أنّه ليس لأحد أن يستغرب و يقول: كيف تَبَدَّل الجسمُ غيرَ الجسم و خرج من المادّي أمر مجرّد عقلي و انقلاب الحقيقة محال؛ فإنّه يقال: إنّ المستفاد من جميع ما مرّ في الفصول السابقة خصوصاً في الأمور الّتي جاءت في أخريات الفصل الأوّل و الثاني، أنّ انقلاب النفس الإنسانية من المادّة الجسمانية المناسبة إلى المراتب التجرّدية الّتي تنتهي إلى تجرّد عقلي محض أو ما فوقه[٢] انقلاب و تحوّل على سبيل التدريج و الحركة، فإنّ المادّة الجسمية لا تنقلب إلى الحقيقة التجرّدية بمعناه العرفي البدوي، بل التبدّلات النفسية كانت بحسب قواعد الحركة الفلسفية الّتي قامت عليها البراهين العقلية، بل جميع الحركات كانت عليها لا على ما رأت العامّة و إن كانت من علماء الطبيعة. فإنّ النفس صورة جوهرية متجدّدة مستمرّة متّصلة نازلة من علّتها الفيّاضة المفارقة، فكلّ مرتبة من مراتبها العروجية صادرة من هذا المقام الرفيع، و المرتبة السابقة عليها ليست علّة لها لا فاعلية و لا غائية و لا مادّية و لا صورية،[٣] بل كانت معدّةً فقط، بحيث ما لم تنعدم لم تتحقّق المرتبة العليا من علّتها المفارقة،[٤] لا تتبدّل المادّة السابقة الموجودة إلى المرتبة اللاحقة - مادّيةً كانت أو مجرّدة - بمعناه العرفي كتبدّل الشمعة من كذا إلى كذا أو تبدّل الماء هواءً و إن كانا بحسب الحقيقة العقلية كالممثّل.

---

١. في الأمر الثاني من الفصل الثاني.

٢. و هو الوجود الربّاني؛ قال: «... فكانت [النفس] طبعاً ثمّ نفساً ثمّ عقلاً ثمّ مطموساً نورها في نور الأحدية فهو العارف الربّاني». (الأسفار، ج ٩، ص ١٨٠).

٣. هذا على مبنى قواعد الحركة، لا على ما قيل في المقام من أنّ البدن ليست علّة للنفس إلّا بالعرض كما جاء في المبدأ و المعاد لصدر الحكماء (ص ٤١٩ و ص ٤٢٢).

٤. الأسفار، ج ٩، ص ١٠٧.

فالمشاهَد بحسب مداركنا العادية انقلاب المادّة الجسمية إلى الحقيقة التجرّدية، و هو في الحقيقة جريان الفيض الاستمراري التجدّدي الاتّصالي من العلّة المفارقة الفيّاضة بعد الإعدادات المناسبة المادّية، فتبدّل الجسم غير الجسم و تبدّل الأرض غير الأرض.[١]

السادس: أنّ استكمالات النطفة الإنسانية و تحوّلاتها في أطوار الخلقة حيث كانت جماداً ثمّ نباتاً ثمّ حيواناً ثمّ إنساناً - كما مرّ مراراً - يكون على وجه الاستكمال الطبيعي الذاتي الاتّصالي، لا الّذي زعمه الجمهور من أنّ هاهنا كوناً بعد فسادٍ و فساداً بعد كونٍ من صورة إلى صورة أخرى متباينة الوجود منفصلة الحقيقة، فإنّ ذلک غير صحيح لوجوه؛[٢] منها بطلان تفويض فاعل طبيعي تدبيرَه في مادّة إلى فاعل طبيعي آخر على قياس توارد الفواعل المختارين على موضع واحد في صنائعهم،[٣] فإنّ مادّة كلّ فعل طبيعي متقوّم بفاعله؛[٤] على أنّ في كلٍّ من تحقّق الصورة اللاحقة الخاصّة بعد فساد الصورة السابقة و انعدامه منفصلاً و تخصّصِها بها، ترجّح من غير مرجّح.[٥]

السابع: النفس الآدمية مادام الجنين في الرحم درجتها درجة النفوس النباتية على مراتبها، و هي إنّما تحصل بعد تَخَطّي الطبيعة درجات القوى الجمادية.[٦] فالجنين نبات بالفعل حيوان بالقوّة، إذ لا حسّ له و لا حركة إرادية. و كونُه حيواناً بالقوّة فصلُه المميّز له عن سائر النباتات الجاعل له نوعاً مبايناً

---

١. أستشهد بالآية في المقام، أعني أنّ النفس جسمانية الحدوث روحانية البقاء؛ راجع: عيون مسائل النفس، ص ٢٥١.

٢. الأسفار، ج ٤، ص ٢٧٣-٢٧٦.

٣. الأسفار، ج ٩، ص ١٢.

٤. الأسفار، ج ٤، ص ٢٧٤.

٥. درآمدی بر نظام حکمت صدرائی، ج٣، ص٢٩٧؛ مجموعه آثار شهید مطهری، ج١١، ص٥٤٤.

٦. الأسفار، ج٨، ص١٣٦.

للأنواع النباتية[١] و إذا خرج الطفل من جوف أمّه صارت نفسه في درجة النفوس الحيوانية و القوّة الخيالية[٢] إلى أوان البلوغ الصوري،[٣] ثمّ تصير ناطقةً مدركةً للكلّيات بالفكر و الروية مستعملةً للعقل العملي.[٤] فإن كان فيها استعداد الارتقاء إلى حدّ النفس القدسية و العقل بالفعل فبلغت إليه عند حدود الأربعين غالباً و هو أوان البلوغ العقلي و الأشُدّ المعنوي باستحكام الملكات و الأخلاق الباطنة،[٥] إن ساعدها التوفيق.

فالجنين مادام في الرحم نامٍ بالفعل حيوان بالقوّة، و إذا خرج من بطن أمّه قبل الأشُدّ الصوري فهو حيوان بالفعل إنسان بالقوّة و إذا بلغ البلوغ الصوري يصير إنساناً نفسانياً بالفعل و إنساناً ملكياً أو شيطانياً أو غيرهما بالقوّة،[٦] و بعد الموت يصير إيّاه بالفعل.[٧] و أمّا مرتبة القوّة القدسية فربما لم يبلغ من ألوف كثيرة من أفراد الإنسان واحدٌ إليها.[٨]

---

١. المصدر نفسه؛ و قد قال الله تبارك و تعالى: ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ (نحل، ٧٨). فالآية تدلّ على أنّ الجنين قبل خروجه من بطن أمّه لا يعلم أيّ شيء حتّى المحسوسات فإنّ الله تعالى قد جعل له في الرحم آلات الإدراك من السمع و البصر للمحسوسات و الأفئدة لغيرها لعلّ الإنسان يستفيد منها في طريق سعادته و يشكر لله تعالى بعد توالده في مراحل الاستكمال فكلّ من الأخبار الّتي دلّت على وجود العقل و مثله في الأجنّة في بعض مراحل النموّ فهي دالّة على تحقّق آلات الإدراك كالعقل الهيولاني و لعلّ ذكر السمع و الأبصار و عدم ذكر اللمس و ما يقربه من الشّم و الذوق يدلّان على وجودها في مراحل من نموّ الجنين قبل ولادته و على هذا تتحقّق درجات من الحيوانية قبل الولادة و تتحقّق الحيوانية بكمالها بعد الولادة.

٢. شرح المشاعر، ص ٣٢٦.

٣. قال المتألّه السبزواري في التبراس: «هو بانقضاء خمس عشرة سنة» (عيون مسائل النفس، ص ٥٧٩).

٤. الأسفار، ج٨، ص١٣٦؛ أسرار الآيات، ص٢٣٢ و ص٢٥١.

٥. الأسفار، ج٨، ص١٣٦.

٦. الأسفار، ج٨، ص١٣٧.

٧. مفاتيح الغيب، ص ٥٥٥.

٨. الشواهد الربوبية، الإشراق السابع من الشاهد الثاني من المشهد الثالث، ص ٣١٥-٣١٦.

تنبيه

ما مرّ في الأمر الخامس من أنّ المرتبة السابقة في المراتب الرجوعية ليست علّة للمرتبة اللاحقة بل كانت معدّةً فقط غير منافٍ لما قال صدرالمتألّهين من أنّ البدن مادّة للنفس و علّة مادّية للنوع،[1] فإنّ الأوّل بحسب المراتب الرجوعية و الثاني بحسب المراتب النزولية الطولية، فإنّه يتّحد البدن فيها مع النفس اتّحاد المادّة و الصورة و يحقّقان معاً النوع الإنساني مثلاً، بخلافه في المراتب الرجوعية الصعودية، فإنّ المرتبة السابقة تفني حتّى يتحقّق الشيء؛ فكلّما وجد في كلماته أنّ المرتبة السابقة مادّة اللاحقة فمراده الإعداد فقط.

تنبيه آخر

ما أراده المشّاؤون من أنّ البدن إعداد للنفس غير ما أراده صدرالمتألّهين من أنّ المرتبة السابقة علّة إعدادية للمرتبة اللاحقة و بين الإعدادين فرق واضح.

---

١. الأسفار، ج٩، ص ٣-٤.

الفصل السادس
في تجرّد النفس و أقسامه

إنّ الأجسام كلّها من البسائط العنصرية و المركّبات المعدنية و النباتية و الحيوانية مادّية صرفة ليس فيها شيء من التجرّد، و قواعد عالم المادّة من التغيّر و الحركة و التجدّد و الزوال حاكمة عليها كلّها، فتزول بزوال صورتها البسيطة و المركّبة، و هكذا يكون الناس كلّهم إلّا من وصل منهم إلى التجرّد العقلي فهو لا تزول صورته العقلية بزوال صورته الحسّية الجسمية. هذا ما عند المشّائين و كلّ من يحذو حذوهم.

و لا أدري كيف وسع لهم هذا مع قولهم: إنّ النفوس الإنسانية عقول حدثت مع حدوث البدن، و عليه لا يبقى فرق بين النفوس الساذجة و غيرها و لا تصحّ هذه القسمة إلّا أن نقول: إنّ النفوس الساذجة ليست نفوساً إنسانية و هي لاتحدث إلّا عند حصول الصورة العقلية و إطلاق النفس الإنسانية على أكثر الخلق مجازي غيرُ حقيقي، فهم حيوان لا أناسي؛ على أنّ ما قالوه هنا أوقَعَهم في تجشّم عظيم في مسألة بقاء النفوس الساذجة بعد زوال صورتهم

الجسمية[١] و وقعوا في قول شبيه بالتناسخ[٢] - على ما سيجيء - و أبعَدَهُم من أن يقربوا إلى كشف سرّ معاد الأجساد و حشر الأبدان؛ حتّى إذا وصل الأمر إلى صدرالمتألّهين، فإنّه قال: - تتميماً لما قال به شيخ الإشراقيين[٣] - إنّ التجرّد ليس منحصراً بالعقلي منه، بل هو على قسمين كلّيين: تجرّد برزخي مثالي و تجرّد عقلي إلهي. و الأناسي أكثرهم على تجرّد مثالي، و قليل منهم من الواصلين إلى حدّ التجرّد العقلي التامّ.[٤] فالنفوس الإنسانية و إن كانت جسمانيةً في أوّل الفطرة إلّا أنّها تصير كلّها روحانيةً مثاليةً أو عقليةً بالحركة الجوهرية.[٥]

و أمّا التجرّد المثالي البرزخي فإذا لم تكن المادّة و بعض آثارها لشيء حصل جوهر جسماني مثالي معه بعض آثارها الأُخر كأقسام الكمّ و الكيف، لتنزّله عن الوجود العقلي أو لترفّعه من الوجود المادّي، فإنّ كلّ مرتبة من مراتب الوجود له خواصّ ذاتية مناسبة لتلك المرتبة؛ فقد تحصّل أنّ هذه الأعراض مادّية إذا كانت في موضوع مادّي و مجرّدة مثالية إذا كانت في موضوع مجرّد مثالي.

ثمّ هذا الشيء المثالي إمّا مفارق عن المادّة رأساً كالأشباح المثالية في المراتب التنزّلية أو بعد زوال البدن و إمّا متّحد معها اتّحاد الصورة النفسية التشكيكية بالمرتبة المادّية.

و أمّا التجرّد العقلي فإذا تجرّد الشيء عن المادّة و جميع آثارها فهو جوهر مجرّد عقلي. فهو أيضاً إمّا مفارق عن المادّة رأساً كالعقول في المراتب النزولية و الإنسان بعد صيرورته عقلاً محضاً، و إمّا متّحد معها في النفس الإنسانية، كاتّحاد صورة مثالية معها في النفس الإنسانية. و في الأخير إمّا أن نقول بحدوث

---

١. الأسفار، ج٩، ص ١١٥.
٢. شرح الإشارات و التنبيهات، النمط ٨، الفصل ١٧.
٣. مجموعه مصنفات شيخ اشراق، ج٢، ص ٢٣٤.
٤. الأسفار، ج ٨، ص ٢٦٨.
٥. الأسفار، ج ٨، ص ٣٠٣.

اتّصالها بالعقل الفعّال أو بالعقول المتكافئة أو بحدوث المرتبة المجرّدة العقلية المتّصلة لها.

و البراهين الّتي أُقيمت على وجود تَينک المرتبتَين في النفس الإنسانية كثيرة؛ قسم منها تدلّ على تجرّدها البرزخي فقط،[1] أمتنها و أوضحها استحالة انطباع الكبير في الصغير، فإنّه كما مرّ[2] لا محيص لأحد - عند ملاحظة وجداننا الصورة الكبيرة بما هي كبيرة و استحالة انطباعها في أجزاء البدن من الدماغ و غيره - من القول بأنّ لنفوسنا حقيقةً جوهريةً غير مادّية تُدرک الأشياء الكبيرة و الواسعة على ما هي عليها.[3]

إن قلت: إنّ إدراک الكبير غير الإدراک الكبير كما أنّ إدراک المتغيّر غير تغيّر الإدراک و الّذي يوجب انطباع الكبير في الصغير، الثاني لا الأوّل.

قلت: نعم، إنّ إدراک المتغيّر لا يستلزم تغيّر الإدراک، فإنّه متغيّر بالحمل الأوّلي لا الشايع و أمّا إدراک الشيء الكبير كالجبل الخاصّ كبير بالحمل الشايع لا الأوّلي، كما قال صدرالمتألّهين: «إنّ المعقول من الكرة يحمل عليه الكرة بالحمل الأوّلي لا بالحمل المتعارف ... فالكرة العقلية الكلّية ليس كرةً و لا ذات مقدار بخلاف صورة جزئية خيالية منها، فإنّها كرة ذات مقدار شخصي»[4] انتهى كلامه.

فتشاهد أنّه ﷺ فرّق بين الكرة العقلية الكلّية و الكرة الجزئية الصورية الخيالية و الثاني مقداري لا الأوّل، فإذا كانت الكرة كبيرة و تنطبع صورتها الشخصية الجزئية بكبرها في مادّة جسمانية صغيرة يستلزم هذا انطباع الكبير المقداري في الصغير المقداري و هذا محال بلا شکّ و ترديد.

---

١. الأسفار، ج ٨، ص ٤٢-٤٤ و ص ٢٩٥-٢٩٦.
٢. نهاية الحكمة، الفصل الأوّل من المرحلة الحادية عشر.
٣. الأسفار، ج ٨، ص ٢٧٧ و ص ٢٣٥.
٤. الأسفار، ج ٨، ص ٢٣٣.

و هذه قسم من البراهين و قسم كثير منها تدلّ على كلا التجرّدين المثالي و العقلي أو العقلي فقط؛

منها: كما مضى[١] أنّ الصورة العلمية - كيفما فرضت - فعلية ثابتة لا قوّة فيها لشيء البتة. فلو فرض أيّ تغيّر فيها كانت الصورة الجديدة مغايرةً للصورة المعلومة سابقاً و لو كانت الصورة العلمية مادّيةً لم تأبَ التغيّر، فهي مجرّدة و مدركها أيضاً مجرّد؛ على أنّها إن تغيّرت و حصلت صورة جديدة مشابهة للصورة السابقة أو المباينة لها فما هو الحاكم بالتغيّر و المشابهة أو المباينة؟! و كيف يتيسّر له هذا إن لم يثبت عنده الصورة العلمية؟! على أنّ الحكم بالثبات أيضاً يدلّ على وجود أمر ثابت غير متغيّر عالم بالثبات حاكم عليه؛ فالأمر المتغيّر لايجوز له الحكم بالثبات كما لايجوز له الحكم بالتغيّر.

فعلم من هذا أنّ إدراك التغيّر و الحركة و الزمان دليلٌ على ثبات الصورة العلمية و تجرّدها و تجرّد مدركها[٢] عن المادّة. فالمتصوّر من الحركة علم بالحركة لا حركة في العلم و علم بالتغيّر لا تغيّر في العلم[٣] بل هذا العلم بعينه دليل على ثباته، فإنّ الشيء المتغيّر لم يبق الجزء السابق له و لم يأت الجزء اللاحق منه، و كلّ ما هذا حاله لا يدرِك أنّ شيئاً تغيّر أو ستغيّر، فالمدرك لجزئين من الحركة و الزمان غير متغيّر فهو مجرّد.

فههنا ثلاثة براهين بالحقيقة؛ برهانٌ من طريق ثبات الصورة العلمية مطلقاً، و برهانٌ من طريق الحكم بالثبات و التغيّر، و برهانٌ من طريق الصورة العلمية للحركة و أمثالها فقط. و كلّها متوقّفة على أنّ قسمة الوجود إلى الثابت و المتغيّر بعينها قسمته إلى المجرّد و المادّي، و إثباته في محلّه.

---

١. الفصل الأوّل من المرحلة الحادية عشر.

٢. الشواهد الربوبية، الإشراق الأوّل من الشاهد الثاني من المشهد الثالث، ص ٢٩٩.

٣. نهاية الحكمة، الفصل التاسع عشر من المرحلة الثانية عشر، ص ٣١٤.

و منها: أنّ النفس تدرك الصورة العقلية المشتركة بين كثيرين، و كلّ مشترك بين كثيرين مجرّد عن المادّة و لواحقها حتّى يصدق عليها، فإنّها إن لم تجرّد عن الوضع المعيّن و المقدار المعيّن و الأين المعيّن و غيرها من العوارض المعيّنة لم تصدق على أفرادها غير المتناهية، فهي مجرّدة عن جميعها، فالنفس الّتي تقوم هي بها مجرّدة و إلّا لكان لها مقدار معيّن و وضع معيّن و أين معيّن بتبعيتها فلا تكون مشتركة بين كثيرين و هذا خلف؛ فهي جوهرة مجرّدة.[1] فكلّ ما يصدق على كثيرين فهو مجرّد و إن لم يكن كلّ مجرّد يصدق عليها.

إن قلت: إنّ الصورة العقلية حكاية عن كثيرين و نفسها شخصية.

قلت: نفس البرهان تهدف إلى الحيثية الحكائية لاغيرها، فهذه الحيثية لا إمكان لها في الماديّات. فبعد إثبات ارتفاع هذه الحيثية عن المادّية و اتّحادها مع الحيثية الشخصية يثبت تجرّد هذه الحيثية و تجرّد النفس الّتي هي تقوم بها أيضاً.

على أنّ مِن خاصّية الصورة العلمية - كلّيةً كانت أو جزئيةً - الانطباق و الحكاية، و هما غير متصوّرين في الجسم و الجسماني فإنّهما الملاك الأصلي للكلّية و الاشتراك. فالوجود الذهني للأشياء مطلقاً دليل واضح على تجرّد النفس المثالي و العقلي كليهما.

و منها: أنّ كلّاً منّا يعلم نفسه و كلّ مادّي لا يكون له علم بنفسه و لا بغيره فكلّ منّا لايكون مادّياً فهو مجرّد.[2]

بيان هذا: أنّ كلّ مادّي متغيّر متقدّر، و التغيّر و التقدّر مانعان لحصول العلم، فإنّهما يوجبان تفرّق وجود الشيء و انحجاب كلّ جزء منه عن جزء آخَر بحيث لا يكون أيّ جزء منه حاضراً عند غيره، و انقسام الشيء بحسب التغيّر و

---

١. شرح المنظومة، ج ٥، ص ١٢٨؛ الأسفار، ج ٨، ص ٢٦٦، تعليقة العلامة الطباطبائي ﷺ و ص ٢٨١-٢٨٢؛ الشواهد الربوبية، ص ٢٩٩.

٢. شرح المنظومة، ج ٥، ص ١٢٧؛ الشواهد الربوبية، ص ٣٠١؛ ثمّ اعلم أنّ تقرير الحجّة فيهما مغاير للتقرير الّذي جاء في المتن.

التقدّر لا يقف عندئذٍ فالوجود المتغيّر المتقدّر كلّه غيبة و حجاب؛[١] و نحن نعلم أنفسنا بالعلم الحضوري الوجداني و نعلم أجزائنا السابقة بالعلم الحصولي المفهومي، و الأوّل دليل على عدم تقدّر النفس و الثاني على عدم تغيّرها، فنفوسنا غير متقدّرة و لا متغيّرة، فوجوداتنا وجودات جمعية حضورية علمية.

و منها: أنّا ندرک أموراً ممّا استحال أن يكون لها صورة في المواد كاللانهاية و الطبائع الكلّية المرسلة و البسائط المحضة و القضايا الحقيقية و كلّها مجرّدة غير مادّية تدلّ على تجرّد مدركها.[٢]

و منها: أنّ الإنسان لا يغيب عن ذاته حتّى في حالتي نومه و يقظته و سكره و صحوه، و يغيب عنه البدن و جميع الأعضاء كلّها حتّى القلب و الدماغ و كذا الأمور الحالّة فيها. فإذا كان عالماً بذاته و غافلاً عن جميع أعضائه وقتاً مّا - و المعلوم مغاير لما ليس بمعلوم - فذاته غير تلک الأمور.[٣] و أكّدت هذه الدعوى بأنّک لو فرضتَ ذاتک و قد خُلقَت أوّلَ خلقتها على صحّة من عقلک و بدنک و ما استعملتَ حواسّک في شيء من الأشياء منک و من غيرک و كنتَ متفرّج الأطراف غير متلامس الأعضاء، في هواءٍ طَلق غير متموّج، وجدتَها قد غفلتَ عن كلّ شيءٍ الّا عن إنّيتک و هويّتک و وجدتَها لا من دليل و وسط و آلة؛ فذاتک غير ما لم يدرک بعدُ من جسم أو عرض.[٤]

إن قلت: إنّ ما ذكر سابقاً من أنّ النفس في وحدتها كلّ القوى حتّى الأعضاء البدنية، ينافي مباينتها على ما ذكر في الحجّة.

---

١. الشواهد الربوبية، ص ٣٢٨.

٢. الأسفار، ج ٨، ص ٢٦٨؛ الشواهد الربوبية، ص ٢٩٩-٣٠٠.

٣. المسائل الكاشانية، ص ٤-٥؛ قال صدرالمتألهين في المبدأ و المعاد تقريراً لهذه الحجّة: «إنّ نفس الإنسان وذاته مشعور بها في جميع الأوقات حتّى وقت النوم». وراجع أيضاً: تفسير الميزان، ج ١، ص ٣٦٤-٣٦٥.

٤. المسائل الكاشانية، ص ٥ (مجموعه رسائل فلسفى صدرالمتألهين، ص ١٢٧)؛ الشواهد الربوبية، ص ٣٠١-٣٠٢.

قلت: الحجّة تدلّ على مباينتهما سواءٌ لم يكن لها بدنٌ اصلاً أو كان لها بدن مغايرٌ مرتبط بها كارتباط صاحب البيت و البيت أو هو مرتبة منها، و من قال: إنّ النفس في وحدتها كلّ القوى، قال في تقرير الحجّة: إنّ النفس معلومة تفصيلاً، و غيرها غير معلوم تفصيلاً، و غير المعلوم تفصيلاً غير المعلوم تفصيلاً، فالنفس المعلومة بالتفصيل غير ما لم يعلم تفصيلاً و إن علم إجمالاً في علم النفس بذاتها مفصّلاً.

ثمّ أعلم أنّ براهين تجرّد النفس - خيالياً أو عقلياً - كثيرة مذكورة مع النقوض و الإبرامات في الكتب المفصّلة كالأسفار و المبدأ و المعاد و قد ذكرنا طرفاً منها، و من أراد زيادةً فليطلب من هناك.

و الأولى لسالك طريق الحقّ أن يهاجر أغراض الطبيعة و يلطّف سرّه عن مكدّرات الأجسام ليشاهد ذاتَه المجرّدة عن الأحياز و الأمكنة[١] و يخلع بدنه كما يخلع قميصه[٢] أو يسمع الأدلة النقلية، فإنّ جميع ما يدل على الحياة الأخروية يدلّ على مغايرة النفوس للأبدان الطبيعية،[٣] و يخضع لها و لِما اتّفق عليه الأفاضل من أهل الكشف و اليقين، فإنّهم شاهدوا عجائب أحوال النفس و مفارقتها عن الأبدان و الأحياز؛[٤] و لا تستحقرنّ يا حبيبي خطابات المتألهين فإنّها في إفادة اليقين ليست بأقلّ من حجج أصحاب البراهين، فلا يستبعد أن يكفي لطالب الحقّ بالشوق خطاباتٌ إقناعية لأن يهَب له المبدأ الفيّاض علماً يقينياً.[٥] على أنّ اتّفاق أهل الكشف في شهود أمر مع أنّهم من ملل مختلفة و في أزمنة متفاوتة يوجب القطع بما قالوا متواتراً.

---

١. الشواهد الربوبية، ص ٣٠٤.
٢. كما قال الشيخ الإشراقي في مقدّمة حكمة الإشراق.
٣. الأسفار، ج ٨، ص ٣٠٥.
٤. المبدأ و المعاد، ص ٤١٢.
٥. الشواهد الربوبية، ص ٣٠٩.

فبقي هنا أمرٌ يجلب الالتفات إليه و هو أنّه إن كان التغيّر و التقدّر يوجبان تفرّق وجود الشيء و احتجابه العلمي فما هو متقدّر بنفسه يوجبه أيضاً و ان لم يتغيّر، فالشيء المنفصل عن المادّة و بعض آثارها و لم ينفصل عن المقدار - أعني الشيء المثالي البرزخي - فهو أيضاً موجود متفرّق الأجزاء، لا يكون مجرّداً تجرّداً يوجب العلم و إن كان غير مادّي.[1]

فرجع الأمر إلى ما ذهب إليه المشّاؤون من بعض الوجوه، إلّا أنّ الوهم يسهّل الأمر، فإنّه عند التحقيق عقل نازل جزئي، فهو شيءٌ غير متغيّر و لا متقدّر، وجوده وجودٌ جمعي حضوري فهو الشيء الّذي يصحّح الإدراكات الحيوانية و الإنسانية، تُعلم به المحسوسات و المتخيّلات و المثاليات، يحضر عند نفسه و يحضر عنده غيره.

فعلم من هذا:

أوّلاً: أنّ الأمر المجرّد عن المادّة لا يكون مساوقاً للعلم بل هو قسمان؛ قسم يوجبه و يساوق العلم و قسم لا يوجبه و لا يساوقه.

و ثانياً: أنّ المعلوم و إن كان متفرّق‌الأجزاء و ليس له علمٌ بنفسه معلومٌ للمجرّد المساوق للعلم، فإنّه موجود جمعي غير متفرّق‌الأجزاء يحضر عند نفسه و يحضر عنده غيره و إن كان متفرّق الأجزاء. فالعقل كما يدرك ما ليس له تغيّر و لا تقدّر يدرك ما له تقدّر فقط و ما له تقدّر و تغيّر كليهما، أي هو يدرك كلّاً من العقلي و المثالي و المادّي. فهو إن أدرك الكلّي العقلي سمّي عقلاً و إن أدرك المثالي أو المادّي سمّي وهماً.

و ثالثاً: أنّ النفس و إن كانت جسمانية الحدوث تصير روحانيةً وهميةً أوّلَ تجرّدها. ففي رتبةٍ من التجرّد تحققّت المرتبة الوهمية المدركة للصورة

---

١. تفوّه المتألّه السبزواري بهذا بأنّ المقادير المثالية كالمقادير المادّية توجب الغيبة، في تعليقته على كلام في الأسفار، ج ٩، ص ٢٩٧.

المحسوسة و المتخيّلة، و هي مرتبة ضعيفة أوّلَ فطرتها، تقوى بالحركة الجوهرية حتّى تصير عقلاً محضاً. فهي عقلٌ جزئي متّصلٌ يحدث بحدوث البدن و يشتدّ و يستكمل لُبساً بعد لُبسٍ و يحفظ وحدة النفس و يعلم جميع أجزائها و مراتبها علماً حضورياً و أجزائها السابقة على أنّها سابقة علماً حصولياً على قاعدة الحركة الجوهرية و قد مرّ شرحها، أو هي اتّصال و ارتباط ضعيف غايةَ الضعف بالعقل المفارق يحدث هذا الاتّصال بحدوث البدن و يشتدّ حتّى يتحقّق الاتّحاد الكامل به و يصير عقلاً مفارقاً محضاً، على ما قال صدرالمتألّهين في مراتب العقل.

و رابعاً: أنّ العقل هو الّذي يدرك المحسوسات أوّلاً ثمّ يدرك المتخيّلات الواقعية ثمّ الصناعية ثانياً و يدرك المعاني الجزئية ثالثاً و جميع هذه الإدراكات تُهيّئهُ للفكر و إدراك المفاهيم الكلّية رابعاً و هي مشاهدة العقول المفارقة عن بعدٍ ثمّ يدركها في الأقلّين بالحضور و الاتّحاد خامساً. فالعقل هو الدرّاك الحاسّ المتخيّل المتوهّم المفكّر المتعقّل. فالنفس الآدمية مادام كون الجنين في الرحم درجتها درجة النفوس النباتية، فالجنين نبات بالفعل و حيوان بالقوّة إذ لا حسّ له و لا حركة إرادية له، و بهذه القوّة تمتاز عن ساير النباتات،[1] و إذا خرج الطفل من بطن أمّه صارت نفسه بمنزلة نفوس سائر الحيوانات إلى أوان البلوغ الصوري، ثمّ يصير ناطقةً مدركةً للكلّيات بالفكر و الروية[2] مستعملةً للعقل العملي.[3] فإن كان فيها استعداد الارتقاء إلى حدّ النفس القدسية و العقل بالفعل فتبلغ إليه عند حدود الأربعين غالباً[4] و هو أوان البلوغ المعنوي و تصير نفساً قدسيةً إن ساعدها التوفيق الإلهي.[5]

---

١. الشواهد الربوبية، ص ٣١٦.

٢. الشواهد الربوبية، ص ٣١٦.

٣. الأسفار، ج ٨، ص١٣٦.

٤. الشواهد الربوبية، ص٣١٦؛ الأسفار، ج ٨، ص ١٣٦.

٥. رسالة الشواهد الربوبية، ص ١٠-١١. (مجموعه رسائل فلسفى صدرالمتألهين، ص ٢٩٠-٢٩١).

و خامساً: أنّ الوحوش تشارك الناس في القوّة الوهمية و هي عقل ساقط يدرك المحسوسات و المتخيّلات و المعاني الجزئية و ليس لهنّ إدراك المعقولات حصولاً أو حضوراً. فللوحوش عقلٌ مجرّدٌ تبقى به بعد فناء الأبدان و تُحشر بحسبه، و الناس كثير منهم يحشرون بالعقل النازل المتخيّل المتوهّم و يحشر أكثرهم بالعقل المفكّر و أقلّهم بالعقل المستفاد التامّ.

تنبيه

كلّ منقسم محجوبٌ لنفسه و ليس كلّ محجوب لنفسه منقسمٌ، فإنّ النقطة - إن وُجدت - محجوبة لنفسها و إن كانت بسيطة؛ فليس علّة الاحتجاب الانقسام فقط. و احتجاب النقطة لنفسها لعرضيتها و لأنّها طرف المنقسم المحجوب لنفسه و منغمر فيه تقبل التغيّر و الإشارة الحسّية.

تنبيه آخر

قد يظنّ أنّ البراهين المذكورة في الفصل و غيرها لا تدلّ على تجرّد النفس البرزخي و العقلي، فإنّ الآلات الصناعية اليوم و هي الوسائل الكامبيوترية و الرقمية تحفظ من الصور الكثيرة من الكبيرة و الصغيرة فوق ما لا يحصى و تخزن عندها فوق ألف ألف صفحة من الكتب العلمية بل تُجري حسابات دقيقة كثيرة في أقلّ زمان بلا خطإٍ و ملال بل تفعل أفعالاً مناسبةً لما تحسّ و تخبر من خارجها بحيث أطلقوا عليها إسم «الذكاء الاصطناعي».

و هذا ظنّ فاسد و وهم ممّن لا يميّز بين الآلة المكانيكية و الحياة النفسية فإنّها لاتحضر عند أنفسها و لا علم لها بما فعلته فهي كالمصنوعات المتعارفة من أنّها أشياء كثيرة جمادية وُضعت جنب أشياء كثيرة جمادية أخرى و ترتبط معها برُبُطٍ و تؤثّر فيها و تتأثّر بها بحيث تخرج من جميع أفعالها أثر أو آثار هي جمع آثارها لا غيرها ثمّ يستفيد منها الإنسان.

فالآلات الكامبيوترية و الرقمية بعد أن تفتّش فيها لا تجد فيها إلّا أدوات جمادية و نظامات خاصّة بين الالكترونات و ما شابهاها و لا تجد فيها أبداً صورة من الصور أو فهماً و إدراكاً معنوياً بل كلّها نظامات صناعية تنتظم بحيث بعد تبدّلات شتّى فهم منها الإنسان صورة كذا و كذا أو معنى كذا و كذا. فهي كلّها كالأعصاب و ما شابهها في الدماغ معدّات تسهّل على الإنسان إدراك الصور و المعاني و حفظهما و إعمال الحسابات الرقمية و غيرها؛ فكما أنّ السيّارات مثلاً امتداد الأرجل للإنسان الّتي بها يتمكّن الإنسان من طيّ المسافات الطويلة بأقلّ زمان، فكذلك تلك الآلات الكامبيوترية فإنّها امتداد الدماغ و الأعصاب و يتمكّن بها الإنسان من أعمال فكرية ما لا يتمكّن بغيرها.

و هذا كلّه يدلّ على أنّ الحقّ أن لا تسمّى تلك الآلات بالأسماء الّتي تدلّ بالوضع على الإدراك الإنساني و الحياة النفسية الإنسانية، فإنّ استعمال تلك الأسماء عليها يلقي في أذهان المستمعين معاني غير صحيحة الّتي ربما تؤدّي بهم إلى موهومات و ضلالات لأنّها تشير إلى قضايا فلسفية كإنكار ماوراء الطبيعة في الإنسان و اختزال حقيقة الإنسان بالصناعات غير الحيوية و عدم بقاء شيء منه بعد بطلان تركيب جسده؛ نعم، من حقّها أن تسمّى بـ«الدماغ الاصطناعي» أو «الأعصاب الاصطناعية» قبال الذكاء الاصطناعي و ما شابهه.

الفصل السابع
في تحوّلاتها الجوهرية الاستكمالية و حياتها الأخروية بعد مفارقتها من البدن

قد مرّ في الفصل السادس من المرحلة السادسة أنّ المادّة غير داخلة في حدّ الجسم[1] دخول الأجناس في حدود أنواعها، فماهية الجسم و هي الجوهر القابل للأبعاد الثلاثة لا خبر فيها عن المادّة الّتي هي الجوهر الّذي فيه قوّة الأشياء، لكنّ الجسم مثلاً مأخوذٌ في حدّ الجسم النامي و الجسم النامي مأخوذ في حدّ الحيوان و هو مأخوذ في حدّ الإنسان. و لا منافاة بين القول بخروجها عن ماهية الجسم و القول باتّحادها مع الصورة الجسمية على ما هو لازم اجتماع ما بالقوّة مع ما بالفعل، لأنّ الاتّحاد المدّعى إنّما هو في الوجود لا في الماهية. و لازم ذلك أن لو تجرّد بعض الأنواع المادّية كالإنسان عن المادّة لم يلزم انقلاب بتغيّر الحدّ و أنّ المادّة من لوازم وجوده لا جزء ماهيته.

و قد مرّ أيضاً في آخر الفصل السابع منها، أنّ الصورة النوعية - سواء كانت بسيطةً أو مركّبةً - مقوّمةٌ لمادّتها الثانية الّتي هي الجسم المؤلّف من المادّة

---

١. الأسفار، ج ٥، ص ١٣٦؛ الإلهيات من الشفاء، ص ٨٣.

و الصورة الجسمية، علّةٌ فاعلية له متقدّمة عليه و بالحقيقة كانت علّة فاعلية للصور الموجودة في المادّة الثانية فقط، كما أنّ الصورة الجسمية شريكة العلّة للمادّة الأُولى.

و يتفرّع عليه:

أوّلاً: أنّ الوجود أوّلاً للصورة النوعية و بوجودها توجد الصورة الجسمية ثمّ الهيولى بوجودها الفعلي.

و ثانياً: أنّ الصور النوعية لا تحفظ الجسمية إلى بدل كحفظ الصورة الجسمية للمادّة الأُولى بل توجد بوجودها الجسمية ثمّ إذا تبدّلت إلى صورة أُخرى تخالفها نوعاً بطل ببطلانها الجسم ثمّ حدثت جسمية أُخرى بحدوث الصورة التالية.

فتبيّن: أنّ الصورة الجسمية ليست علّة فاعلية للمادّة الأولى بل هي شريكة العلّة لها و كانت علّتها العقل المفارق الّذي يوجدها و يحفظها بصورةٍ مّا، و الصورة النوعية العنصرية علّة فاعلية للصورة الجسمية و هي متجدّدة مستكملة، و كلّ صورة جوهرية لاحقة في حركتها الجوهرية الاستكمالية علّة فاعلية للصور الّتي كانت عين الصور السابقة نوعاً أو جنساً و غيرها شخصاً[1] و المادّة ثابتةً مبهمةً و متجدّدةً بتجدّد الصورة الجسمية متشخّصةً و شخصية الشيء محفوظة بوحدته الاتّصالية الجوهرية الصورية و المادّية.[2]

فإذا تذكّرت هذا فاعلم: أنّ الإنسان كان في أوّل فطرته جسماً من الأجسام في قوّته أن يصير جوهراً عقلياً تامّاً. فأخذ في حركته الجوهرية الصورية من الصور الطبيعية الجمادية و النباتية حتّى يصل إلى الصور النفسية و العقلية

---

١. و قد مرّ التفصيل في آخر الفصل الأوّل من التكملة.

٢. الأسفار، ج ٩، ص ٣٢.

على مراتبها متّصلاً. فالإنسان من مبدأ تكوّنه إنسان بشري طبيعي و هو الإنسان الأوّل، فيتدرّج في هذا الوجود و يتصفّى و يتلطّف حتّى يحصل له كون أخروي نفساني و هو بحسبه إنسان نفساني مثالي و هو الإنسان الثاني و له أعضاء نفسانية كالسمع و البصر؛ ثمّ إذا انتقل من الوجود النفساني إلى الوجود العقلي و صار عقلاً بالفعل - و ذلک في قليل من أفراد الناس - فهو بحسب ذلک الوجود إنسان عقلي و له أعضاء عقلية و هو الإنسان الثالث، الّذي هو و الّذي قبله متداخلان في الإنسان الأوّل.[1]

فالإنسان جوهر مستكمل هذا النحو من الاستكمال، و هو يحتاج إلى المرتبة الجسمانية و يشتاق إليها مالم تستكمل هويته الجوهرية الأخروية، فالنفس الإنسانية جامعة لأسطقسات بدنه و مؤلّفها و مركّبها على وجهٍ يصلح لأن يكون بدناً لها، و هي أيضاً تُغذّيه و تُنمّيه و تُكمّله شخصاً بالتغذية و نوعاً بالتوليد و تحفظ صحّته عليه و تدفع مرضه عنه و تردّه على مزاجه الصحيح الّذي به صلاحه إذا فسد و تُديمه على النظام الّذي ينبغي، فلا تستولي عليه المغيّرات الخارجية مادامت النفس موجودةً فيه[2] و تستفيد منه في أغراضها.

فالأبدان و الأجساد كالدكاكين، و الأعضاء و قواها كالآلات و الأدوات، و إنّما يجتهد الصانع في دكّانه لأجل غرضه، فإذا تمّ غرضه و بلغ أُمنيته ترک دكّانه و رمى من يده أدواته و استراح من العمل. و هكذا النفوس إذا أحكمت ما يراد منها بكسوتها مع الجسد و خرجت كلٌّ في ما خُلق له، من القوّة إلى الفعل، اشتغلت بذاتها و كان هذا الجسد وَبالاً عليها و مانعاً من الخروج إلى منازلها و معادنها؛[3] فالبدن بمنزلة البيضة الّتي يخرج منها الطير، فإذا حان وقت الطيران

---

١. الأسفار، ج ٩، ص ٩٧-٩٨.
٢. الأسفار، ج ٨، ص٥١.
٣. الأسفار، ج ٨، ص ١٠٨.

يطير بجناحيه العلمي و العملي إلى السماء و يحمل معه كلّ ريشة من رياشه، فهذا مثال النفس[١] و البدن و مفارقتها منه.

فما ظنّه الجمهور من أنّ منشأ انقطاع النفس عن البدن بالموت الطبيعي هو انتهاء قوّة البدن و اختلال البنية و فساد المزاج كلام من منظر الأطبّاء و الطبيعيين،[٢] و ليس عندنا كلاماً حكمياً[٣] على قواعد معرفة النفس، بل الحقّ أنّ النفس تنفصل عن البدن بسبب استقلالها في الوجود على التدريج، و تنقطع شيئاً فشيئاً من هذه النشأة الطبيعية إلى نشأة ثانية لما مرّ من إثبات الحركة الذاتية في الوجود في الجواهر المتعلّقة بالموادّ الهيولانية، فالنفس تتحوّل في ذاتها من طور إلى طور و تشتدّ في تجوهرها من ضعف إلى قوّة. و كلّما قويت النفس و قلّت إفاضة القوّة منها على البدن لانصرافها عنه إلى جانب آخر، ضعُفَ البدن و قواه و نقص و ذَبُل ذبولاً طبيعياً حتّى إذا بلغت غايتها في الجوهر و مبلغها من الاستقلال ينقطع تعلّقها عن البدن بالكلّيه و تدبيرها إيّاه و إفاضتها عليه، فعرض موت البدن و هذا هو الأجل الطبيعي دون الأجل الاختراميِ الّذي يكون بسبب القواطع الاتّفاقية.

فمنشأ ذبول البدن بعد سنّ الوقوف إلى أن يهرم ثمّ يعرض الموت هو تحوّلات النفس بحسب مراتبها و قربها إلى النشأة الثانية الّتي هي نشأة توحّدها و انفرادها عن هذا البدن الطبيعي و انفصالها عن هذه الدار و استقلالها في الوجود. و هذه الحالات البدنية المشاهَدة من الإنسان من الطفولية و الشباب و الشيب و الهَرَم و الموت كلّها تابعة لما يحذانها من حالات النفس؛ فكلّما حصلت للنفس قوّة و تحصّلَ حصل للبدن وَهن و عَجز إلى أن تقوم النفس بذاتها و يهلك البدن، فارتحالها يوجب خراب البيت، لا أنّ خراب البيت يوجب ارتحالها؛ فما قيل في الفارسية نظماً:

---

١. الشواهد الربوبية، ص ٣٥٥.

٢. الأسفار، ج ٩، ص ٥٠.

٣. الأسفار، ج ٩، ص ٦٨.

جان قصد رحيل كرد گفتم كه مرو گفتا چه كنم خانه فرو می‌آید[1]

إنّما يصدق في موت الاختراعي لا الطبيعي.[2] نعم، ربما يعرض الموت بسبب تحوّلات النفس و القواطع الخارجية كليهما على النسب المختلفة الواقعة بينهما.

فتبيّن بما تقدّم أمورٌ:

الأوّل: أنّ القوى القائمة بالبدن و أعضائه - و هو الإنسان الطبيعي - ظلالٌ و مُثلٌ للنفس المدبّره و قواها و هي الإنسان النفسي الأخروي. و ذلک الإنسان البرزخي بقواه و أعضائه النفسانية ظلال و مثل للإنسان العقلي و جهاته و اعتباراته العقلية، فهذا البدن الطبيعي و أعضائه و هَيآته ظلالٌ ظلال و مُثلٌ مثل لما في الإنسان العقلي. أمّا الأوّل فلا يحتاج إلى دليل، و أمّا الثاني فالدليل عليه أنّ الإنسان إذا ركدت قواه الظاهرة و حواسّه البدنية بالنوم أو الأعمال أو غيرهما،[3] كثيراً مّا يجد من نفسه أنّه يسمع و يرى و يشمّ و يلمس و يبطش و يمشي، فله في ذاته هذه المشاعر و القوى و الآلات من غير نقصان لشيءٍ منها لكنّها ليست من عالم الحسّ و الشهادة المادّية و إلّا لشاهدها كلّ سليم الحسّ، فعلم أنّ موطنها عالَم آخر هو عالَم الغيب و الباطن،[4] و أمّا الثالث فالدليل عليه أنّ كلّ كثرة متلائمة يجب أن تنتهي إلى أمر واحد بسيط الّذي هو منشأها

---

١. ترجمته:
أنّ الروح قصدت الرحيل، فقلت لها لاترحلي! أجابت: كيف لا أرحل و البيت شارف على السقوط.

٢. الأسفار، ج ٩، ص ٥٠-٥٢.

٣. قال المحقّق السبزواري في حاشيته على الأسفار توضيحاً لـ"غيرهما": «كالصفاء الفطري للنفس كما في الأنبياء و الأولياء و كالمرض كما في المبرسم و كالاختلاس الملكوتي بانضجار من هذا العالم و بمشاهدة أمر عجيب و نحوه و كالموت الاختياري كما في السلّاک و كالموت الاضطراري الّذي يحصل لكلّ أحد». (الأسفار، ج ٩، ص ٧٠)

٤. الأسفار، ج ٩، ص ٧٠-٧١.

و لو لم يكن فيه من الاعتبارات و الجهات ما يليق بذاته لم يكن منشأ لصدور هذه الأمور الكثيرة، و هذا الأمر البسيط في العناصر و المركّبات المعدنية و النباتية مثالها العقلي الّذي هو بمنزلة النفس لها، و هو في الحيوان و الإنسان لعلوّ مرتبة ربّهما أمرٌ يتوسّط بين ربّهما العقليين و الكثرة الموجودة، و هي نفس وهمية أو عقلية فكانت فيها اعتبارات و جهات و أعضاء تصير مبادئ الأمور الكثيرة النفسية و البدنية. فإنّ كلّ جوهر عالٍ في الشرف مبدأ لجميع الكمالات الموجودة في ما دونه من الجواهر النازلة، فهي موجودة فيه على وجه الجمعية.[1]

الثاني: أنّ كلّ مرتبة من المراتب الثلاثة في الإنسان تجري فيه أحكام تلك المرتبة، فالإنسان مثلاً متحيّز متجزّ متحرّك محكومٌ قواعد الزمان و المكان و المادّة، بحسب مرتبته الطبيعية العنصرية، و كانت فاعلية النفس لها بحفظها اعتدال مزاج البدن على النهج الطبيعي بتغذية المواد الصالحة و هضمها و دفع الفاسدة منها و غير ذلك ممّا أثبته علماء الطبّ و الطبيعة.

الثالث: أنّ كلّ قوّة و آلة و فعل هو لازم جنسية الإنسان أو نوعيته أو شخصيته يصدر من النفس بمشيته الذاتية الضرورية كالأفعال الطبيعية غير الاختيارية، و الّذي منها ليس لازماً لها بل تجد جهاتٍ مختلفةً و طرقاً متكثّرةً في تحصيل غرضها فيها، صارت مترددةً عندها على مراتبها و يحصل الاختيار المتعارف لها فيها كالأفعال الاختيارية. فالكلّ اختياري للنفس سواء كان ضرورياً أو إمكانياً.

الرابع: إنّ حصول المراتب النفسية و العقلية إن حصلت في إنسان و لم تنقطع حركته الجوهرية بحسب القواطع، ضروري وجودي في كلّ إنسان صالح أو طالح فـ﴿إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾. و حصولهما في كلّ إنسان، كان بحسب ما سبق في النشأة السابقة على النظام الأحسن و القضاء الأتمّ و القدر الأكمل و يختلف بحسب المزاج الجسمي و مرتبة اعتداله. فالناس مختلفون

---

١. الأسفار، ج ٩، ص ٧١؛ مجموعه مصنّفات شيخ اشراق، ج ٢، ص ١٦٥-١٦٧.

فيهما؛ فشخصٌ غاية بلوغه الأخروي مرتبة من مراتب النشأة المثالية و شخص آخر غاية سيره الأخروي كانت بداية المرتبة العقلية و هكذا سائر الناس حتّى ينتهي إلى الكمّل من أوليائه؛ فإنّ حصول شخصيتهم الأخروية و غاية بلوغها بحسبهم، و من هنا تختلف الآجال.

هذا مقتضي القواعد الطبيعية في النفس الإنسانية و هي العناية العامّة و المشية الجارية العادية، و ما تقتضي العنايات الخاصّة الإلهية حسب اقتضاءات النظام الأحسن كطول عمر مولانا الأعظم خاتم الأولياء المحمّديين عليه الصلاة والسلام فأمر خارج عن العادة و إن كانت الطبيعة تساعده.

إن قلت: نحن نرى كثيراً من النفوس تكره الموت و تعتني بالبدن أزيد فكيف تكون هي المقتضية بذاتها المفارقة عن الأبدان؟

قلت: - كما قال المتألّه السبزواري في جوابه - إنّ التوجه إلى الجانب الآخر و قلّة المبالاة بهذا الجانب إنّما هما بحسب الفطرة العقلية و بحسب الطلب الذاتي للغنى عن البدن و قواه، مستكفيةً بذاتها و باطن ذاتها، فلا ينافي كراهةُ الوهم و الخيال موتَ البدن و أنّهما أجنبيان عنها بوجه. و بالجملة طلب الموت طلب الغنى و الكمال و هذا مطبوع في العقل و مفطور عليه النفس جدّاً.[1]

فعلم من هذا: أنّ الاشتياق إلى الموت و قلّة المبالاة بالبدن لا يقرّبان الأجل كما أنّ كراهة الموت و الاعتناء بالبدن لا يؤخّرانه، فإنّ الأجل المسمّى الّذي هو الأجل الطبيعي لا يتقدّم و لا يتأخّر، إلّا إذا أتى بأمور تضرّ بالطبيعة و تقطعها سواء كانت موجبةً للشقاوة كالفساد و قطع الرحم و قتل النفس أو موجبةً للسعادة الأبدية كالجهاد و القتل في سبيل اللّه تعالى، فإنّه إفناء العبد نفسه في اللّه تعالى الّذي يوصله إلى الحياة الخاصّة الإلهية و الأرزاق المخصوصة الربوبية في مقام العندية، فهم ﴿أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ، فَرِحِينَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ﴾.[2]

---

١. الأسفار، ج ٩، ص ٥٢.

٢. آل عمران، ١٦٩-١٧٠.

فالاشتياق إلى الموت و عدم المبالاة بالبدن، لايقرّبان الأجل بنفسهما، إلّا أنّهما ربما يعينان القواطع الخارجية الموجبة للموت الاختراميّ، كما أنّ كراهة الموت و الاعتناء بالبدن، ربما يدفعان هذه القواطع أو يرفعانها.

الخامس: أنّه إذا كان للنفس توجّهٌ جبلّي إلى الانتقال إلى عالم الآخرة و حركة ذاتية جوهرية إليه فما سبب كراهة النفوس و توحّشها عن الموت و طرح البدن؟!

قال صدرالمتألّهين ﷺ: «لها سببان فاعلي و غائي؛ أمّا السبب الفاعلي فهو أنّ أوّل نَشْآت النفس هي هذه النشأة الطبيعية البدنية و لها الغلبة على النفوس مادامت متّصلةً بالبدن، متصرّفةً فيه فيجري عليها أحكام الطبيعة البدنية و يؤثّر فيها كلّ ما يؤثّر في الجوهر الحسّي و الحيوان الطبيعي من الملائمات و المنافيات البدنية و لهذا تتألّم و تتضرّر بتفريق الاتّصال و الاحتراق بالنار و أشباه ذلك، لا من حيث كونها جواهر نطقيةً و ذواتاً عقليةً بل من حيث كونها جواهر حسّيةً و قوى تعلّقيةً. و أمّا السبب الغائي و الحكمة في كراهة الموت فهو محافظة النفس البدن الّذي هو بمنزلة المركب في طريق الآخرة و صيانته عن الآفات العارضة ليمكن لها الاستكمالات العلمية و العملية إلى أن يبلغ كمالها الممكن».[1]

و أيضاً إنّ الخوف من الموت ليس يعرض إلّا لمن لا يدري ما الموت على الحقيقة أو لا يعلم إلى أين تصير نفسه أو لأنّه يظنّ أنّه إذا انحلّ و بطل تركيبه فقد انحلّت ذاته و بطلت نفسه بطلانَ عدم و دثور أو لأنّه يعتقد عقوبة تحلّ به بعد الموت (و هو في الحقيقة يخاف العقاب لا الموت) أو لأنّه متحيّر لا يدري على أيّ شيء يقدم بعد الموت أو لأنّه يأسف على ما يخلفه من المال و القنيان، و هذه كلّها باطلة لا حقيقة لها.[2] فالخوف من الموت خوف وهمي

---

١. الأسفار، ج ٩، ص ٥٢.

٢. رسائل ابن سينا، ص ٣٣٩-٣٤٠.

خيالي لا حقيقة له، كمن خاف بوهمه من المعالجات الطبّية و عقله مشتاق إليها؛ و من كان أعرف بحقيقة الموت كان أشدّ حبّاً له كقوله عليه السلام: «وَ اللّه لَابْنُ أَبِي طَالِبٍ آنَسُ بِالْمَوْتِ مِنَ الطِّفْلِ بِثَدْيِ أُمِّه».[1]

السادس: أنّ النفس الإنسانية في مبدأ تكوّنها كالجنين في بطن الدنيا و مشيمة البدن فيتربّى شيئاً فشيئاً في هذه الدنيا و البدن الدنيوي كما يتربّى الجنين في بطن أمّه و الموت - سواء كان طبيعياً أو إرادياً - عبارة عن الخروج عن بطن الدنيا إلى سعة الآخرة؛ فاتّضح و انكشف أنّ الموت أمر طبيعي للنفس و كلّ أمر طبيعي لشيءٍ يكون خيراً و تماماً له و كلّ ما هو خيرٌ و تمام لشيءٍ فهو حقّ له، فثبت أنّ الموت حقّ للنفس.

فأمّا الفساد و الهلاك الّذي يطرء على البدن فإنّما هو أمر واقع بالعرض لا بالذات، كسائر الشرور الواقعة في هذا العالم بالعرض تبعاً للخيرات و الغايات الطبيعية، فالعدالة الإلهية تقتضي رعاية ما هو الأشرف و الأفضل؛[2] فالانتقال إلى نشأة عالية يلزمه الموت عن نشأة سافلة.[3]

السابع: قد ظهر ممّا سبق أنّ البدن الطبيعي ظلٌّ للنفس، فإذا ارتحلت عن الدنيا بالحركة الجوهرية الاستكمالية يلزمه الاندماج في المراتب العليا - و هو ليس إلّا عدم إصدار البدن منها - و بطلان ما هو من سنخ عالم الحسّ و المادّة فالبدن المادّي الباقي بعد الارتحال ما هو؟ هل هو عين البدن السابق المتّحد مع النفس أم غيره؟

فالحقّ هو الثاني، فإنّه من سخيف القول أنّ النفس إذا انفصلت عن الطبيعة بقيت الطبيعة هويةً منفصلةً عن هوية النفس، فإذا ارتحلت النفس عن مقام

---

١. نهج البلاغة، خطبة ٥.

٢. الأسفار، ج ٩، ص ٢٣٨-٢٣٩.

٣. الأسفار، ج ٩، ص ٢٧٥.

الطبيعة بطلت الطبيعة و دَثَرت لأنّ قيامها بالنفس فلا تبقى بعد ارتحالها،[١] فالجسمية المنفصلة عنها عند الموت و الفساد غير الّتي تكون متّحدةً معها بالشخص[٢] و إن كانت مشابهةً لها غاية المشابهة.

توضيحه: أنّ المادّة كما مرّ آنفاً غير داخلة في حقيقة الأجسام المادّية بل متّحدة معها وجوداً في النشأة النازلة عن النشأة المثالية، فإذا تحوّل الجسم بالحركة الجوهرية تلازمه المادّة إلى أفق عالم المثال و بعد ارتفاعه عن هذا الحدّ تبقى المادّة الأولى بالصورة الجسمية الأخرى المشابهة للصورة السابقة قدراً و شكلاً و لوناً و المغايرة لها شخصاً؛ فإنّ عالم المادّة لا يزيد عليه شيء و لا ينقص منه شيء فلا تبطل المادّة الأُولى ببطلان الصورة الجسمية الّتي كانت ظلّاً للنفس بل تبقى شخصيتها المتجدّدة بصورة أخرى و الصورة السابقة معدّة لها و كلّ هذه التحوّلات تتيسّر على ضوء الحركة الجوهرية الكلّية لعالم المادّة.

فعلم أنّ لأجساد الحيوانات المفارقة عنها نفوسها، قدراً من العناصر الكثيفة و شكلاً و لوناً لا يحتاج إلى حافظ نفسي، كما لا يحتاج البناء في انحفاظه و تماسك أجزائه إلى حافظ غير الخواصّ الانجذابية بين الأجزاء و الّذي كانت النفس حافظةً إيّاه ليس هذا الباقي من جسد الحيوان بل قدر آخر و مزاج آخر ما لم يتغيّر و لم ينفسخ لم يعرض الموت و النفس ليست من الأسباب القريبة الموجبة لهذا اللون و الشكل الباقيين بل هي كفاعل بعيد يؤدّي ضربٌ من تحريكاته إلى هذا الشكل و اللون، كالبناء و الباني ثمّ الحافظ لذلك سبب آخر، فينحفظ في مدّة، في مثلها يمكن أن يتحرّك العناصر تمام حركات الافتراق و التلاشي.[٣]

---

١. الأسفار، ج ٥، ص ١٩٨.
٢. الأسفار، ج ٥، ص ٢٩١.
٣. الأسفار، ج ٨، ص ٣٢.

فالبدن الباقي إنّما هو كثِفلٍ و دُردِيٌّ يقعُ مدفوعاً عن فعل الطبيعة كالأوساخ و ما يجري مجراها أو كالأشعار و الأوبار و القرون و الأظلاف ممّا تحصلّه الطبيعة.[1] فهذا النحو من العمل يقع مكرّراً في مسير حركته الجوهرية فهو يأخذ موادّ من الطبيعة و يدفع موادّ و يحفظ بالجذب و الهضم و الدفع البدن و يستفيد منه في أغراضه و في مرحلة خاصّة يدفع كلّ البدن و يصير البدن كلّه مدفوعاً للنفس لبلوغها الأخروي و تكوّن أعضائها و قواها الأخروية و عدم احتياجها إليه في تحصيل أغراضها.[2]

---

١. الأسفار، ج ٩، ص ٩٩.

٢. هذا ما يتيسّر لنا في توضيح ما قاله صدرالمتألّهين في الموضع و لكن يبقى مشكلة و هي كيفية بقاء الوحدة الشخصية بين الصورة السابقة الّتي كانت ظلّاً للنفس و الصورة اللاحقة الّتي كانت مستقلّة عن النفس و معلولة للعقل المفارق مع أنّ تفويض الفعل الطبيعي إلى فاعل آخر محال؛ (الأسفار، ج ٩، ص ١١٢؛ ج ٤، ص ٢٧٤) قال في موضع من الأسفار: «إنّ من زعم أنّ الشجر إذا قطع و الحيوان إذا مات زالت الجسمية عنهما بالكلّية بزوال النموّ و الحياة و هما مبدأ فصل التامي و الحسّاس و حدث الجنس في كلّ منهما بحدوث جسمية أخرى بالكلّية و بنية أخرى بالتمام و التزم أنّ جسمية الشجر المقطوع بالعدد غير ما كان قبل القطع و كذا جسمية القالب الحيواني الباقي بعد الموت، غير ما كان قبل مفارقة الروح «بلحظة»، فقد كابر مقتضى عقله و حسّه جميعاً؛ و ليس ارتكاب هذا منه بأقلّ من ارتكاب الطفرة في الحركة و التفكّك في الرحى و غيرهما من مجازفات المتأخّرين بل الحقّ في هذا المقام أن يتمسّك بما ذكرناه بعد اختيار اتّحاد الجنس و الفصل جعلاً و وجوداً لكونهما من الأجزاء المحمولة للحقيقة الموجودة، من الفرق بين استمرار ذات الجنس أو استمراره من حيث هو جزء لمركّب محمول عليه. ألا ترى أنّ مع انهدام البيت بقي اللبنات بأنفسها قد زال عنها وصف الجزئية للبيت لأنّ الجزئية و الجنسية من الصفات الإضافية يكفي لانعدامها انعدام ما أضيفت هي إليه» (الأسفار، ج ٥، ص ١٢٠).

و فيه: مع صحّة ما قاله في ردّ الزاعم و هو الفصل بلحظة، أنّه لا يوافق مبانيه في أنّ البدن فعلٌ و ظلٌّ للنفس فإنّ مقتضى ظلّيته للنفس بطلانه و زواله بعد مفارقتها و استشعر نفسه بالمشكلة و قال في سفر النفس: «إذا فارقت النفس فسد موضوعها القريب (أي الروح البخاري) و زالت القوى المتشعّبة منها فيه و صيّر الموضوع البعيد (أي الجسد) بحالة أخرى إمّا أن يبطل و يضمحلّ نوعه و جوهره الّذي به كان مادّة للنفس أو يخلف النفس فيها صورة يستبقى المادّة على طبيعتها و كيفية هذا الاستخلاف لا يخلو عن صعوبة، فإنّ تلك الصورة لو كانت من فعل النفس فتزول بزوالها و إن لم تكن من فعلها و كانت المادّة متحصّلة بصورة أخرى غير النفس فلم تكن النفس جوهراً محصّلاً لما فرض مادّة لها و لعلّنا بيّنا وجه تخلّف تلك الصورة من النفس كما في العظم و الشعر و الظفر و القرن و غير ذلك من آثار النفوس الحيوانية و النباتية» (الأسفار، ج ٨، ص ٤٨-٤٩).

← و أنّك ترى أنّه لم يجزم في حلّ المشكلة و وجد صعوبات في المسألة. نعم، إن كنّا نقول بالكون و الفساد كما قال به المشّاؤون يمكن حلّ المشكلة و لكن كما قال نفسه: إنّ الكون و الفساد كلاهما ممّا يقع تدريجاً و إلّا فيلزم خلوّ الهيولى عن الصورة (الأسفار، ج٣، ص١٧٧-١٧٨) فإنّ الماء إذا صار هواءً عند ورود الحرارة الشديدة عليه المضعّفة للمائية قليلاً قليلاً بالتدريج حتّى يقرب طبيعته طبيعة الهواء فيصير هواءً فليس ذلك بأنّ الماء مع كونه ماء صار هواء أو نفد الماء في آنٍ و حدث الهواء في آنٍ آخر مجاور له فيلزم تتالي الآنين و هو محال أو غير مجاور له فيلزم تعرّي الماء (المادة ظ) عن الصور بينهما و هو أيضاً محال بل الحقّ أنّ الجوهر المائي تنقّصت جوهريته المائية على التدريج حتى صار هواءً و ذلك لأنّ الموضوع لهذه الحركة الجوهرية هو الهيولى و لكن لا بنفسها لعدم قوامها إلّا بصورة مّا، بل هي مع صورة مّا لا على التعيين موضوعة لهذه الحركة فإنّما يقع حركتها في خصوصيات الصور الجوهرية ... فلو لم يكن حدّ مشترك بين الماء و الهواء حتى يكون أسخن الأفراد المائية و أبرد الأفراد الهوائية يلزم المحذور المذكور آنفاً من خلوّ الهيولى من كافّة الصور في آنٍ فهو مستحيل اتّفاقاً و برهاناً و هذا ممّا لا مخلص لهم عنه إلّا بتجويز الحركة في الصور الجوهرية أي الاشتداد و التضعّف. (الأسفار، ج ٤، ص٢٧٣-٢٧٤).

فنرجع إلى ما قلناه في المتن و هو أنّ النفس تُخلف صورةً في المادّة حين مفارقتها عن البدن و هذه الصورة مشابهة للصورة السابقة الّتي كانت جسداً لها غاية المشابهة و معنى هذا الإخلاف و الاستخلاف تحريك الفاعل الأوّل فاعلاً آخر و إعداده بأن يوجد مثل ما وجد عنه متّصلاً به كتحريكنا بدن شخص آخر حتّى يضحك ثمّ تستمرّ الحركة الجلدية بسبب آخر هو الشخص الضاحك، فنحن نعدّ بحركة يدنا شيئاً آخر يتحرّك بالقسر أوّلاً و بالطبع ثانياً. ففعلنا كان إعداداً للفعل الآخر من شخص آخر و كيف كان الأمر مشكل، لعلّ التعمّق فيه يوصلنا إلى أطروحة جديدة في بعض المجالات، فتأمّل.

نعم، أنّه قدّس سرّه ذكر في بعض مواضع من الأسفار رأياً آخر و هو أنّ النفس نسبتها إلى الصورة الجسمية العنصرية الطبيعية كنسبة الصورة الجسمية إلى الهيولى الأولى، فكما أنّها كانت شريكة العلّة كانت النفس شريكة علّة البدن(الأسفار، ج ٨، ص ٣٨٢) و الأمر المفارق علّة فاعلية له (الأسفار، ج٨، ص٣٨٣) و هو بعد مفارقة النفس عنه و إن لم يبق بدناً لها إلّا أنّ العناصر و الأجزاء المتداعية إلى الافتراق باقية و هي بحالها كما كانت قبل الموت (الأسفار، ج ٩، ص٢٣٩)؛ فبارتحال النفس الإنسية ترتحل جميع القوى من النباتية و الحيوانية فإنّها كانت شعباً و فروعاً لها و تبقى المادّة و الصورة الجسمية و العنصرية على حالها فإنّها لم تكن معلولة للنفس فتبطل ببطلانها.

فاعلم أنّ هذا حديث آخر تنحلّ المشكلة به و لكنّه لا يوافق كثيراً من مبانيه في النفس و يخالف سائر أقواله فيها و إن وافق أقواله الأخرى كقوله فيما سبق (الأسفار، ج ٥، ص ١٢٠-١٢١) و كقوله في تعليقته على الشفاء(ج١، ص٢٦٦) حيث قال: «الشجرة إذا قطعت يزول جنسها و هو الجسم بالمعنى الّذي يكون به جنساً يزوال فصله و هو النامي و لكن لايزول جسمها بالمعنى الّذي هو به مادّة يزوال صورته النباتية الّتي هي مطابق فصله النامي».

الثامن: إنّ شبهة الآكل و المأكول[١] - و هي أنّ الإنسان إذا أُكل بدنه و صار بدناً لآخر بلا واسطة أو معها، فالبدن المُعاد في المَعاد لأيّهما يكون؟ للآكل أم للمأكول؟ - مدفوعة بما تقدّم، فإنّ البدن الباقي ليس بدناً لأحدٍ و إن كان مشابهاً للبدن الّذي كان ظلّاً لنفسٍ، فلا يؤكل بدن و لا يأكل بدناً و للمتكلّمين تمحّلات ظنّية في دفع الشبهة لا يحتاج إليها. و للعينية البدنية بين الأخروية و الدنيوية معنىً آخر سيأتي.

---

١. الأسفار، ج ٩، ص ١٩٩-٢٠٠.

الفصل الثامن
في أنّ النفوس لاتتناسخ

إنّ النقل و التناسخ بقول مطلق يتصوّر على أربعة أنحاء :

أحدها: انتقال نفس من بدن إلى بدن مباينٍ له منفصلٍ عنه في هذه النشأة بأن تموت و تفارق بدناً و تنتقل إلى بدن آخر مادّي سواء كان الثاني إنسانياً و هو النَسخ أو حيوانياً و هو المَسخ أو نباتياً و هو الفَسخ أو جمادياً و هو الرَسخ أو جرماً فلكياً كما ذهب إليه بعض العلماء و حكى الشيخ الرئيس عنه وصوّب ما قاله في نفوس البله و المتوسّطين.[1]

و التناسخ بالنحو الأوّل بجميع أقسامه مستحيل من وجوه :

منها: أنّ النفس مادامت في بدنها تزيد بجوهرها و فعليتها فتصير شيئاً فشيئاً أقوى وجوداً و أشدّ تحصّلاً سواء كانت من السعداء في النشأة الأُخروية أو من الأشقياء، و قوّة الوجود كما مرّ توجب الاستقلال في التجوهر و الاستغناء عن

---

١. الأسفار، ج ٩، ص ٤؛ ابن سينا، المبدأ و المعاد، المقالة الثالثة، الفصل ١٥ ، ص ١١٤؛ شرح الإشارات والتنبيهات، النمط ٨ ، الفصل ١٧.

المحلّ حتّى يصير المتّصل منفصلاً و المقارن مفارقاً،[1] فلا معنى في رجوعها و عودها إلى جسم و بدن آخر مطلقاً، فإنّ الانفصال عن البدن بسبب القوّة الوجودية لا يناسب الاتّصال ببدن آخر مساوٍ للبدن الأوّل أو أخسّ منه.

و منها: أنّ التناسخ لو كان جائزاً فما قاله الجمهور في حدوث العقل المجرّد عند تسوية البدن و تعلّقه به جائز، فكلّ ما سبق في نفي هذا القول كان نفياً للتناسخ أيضاً.

و منها: أنّ في التناسخ انتقال الفاعل الواحد من فعل طبيعي إلى فعل طبيعي تكويني مباين للأوّل من غير جهة اتّحاد بينهما و هو محال كما استحال انتقال الفعل الطبيعي عن أحد فاعلين طبيعيين إلى الآخر و تفويضه إليه على قياس توارد الفواعل المختارين على موضع واحد في صنائعهم.[2]

و منها: أنّ النفس إذا فارقت البدن كان آن مفارقتها البدنَ الأوّلَ غير آن اتّصالها بالبدن الثاني و بين كلّ آنين زمانٌ، فيلزم كونها بين البدنين معطّلةً عن التدبير، و التعطيلُ محالٌ. هذا تامّ على طريقة الحكمة المتعالية من أنّ نفسية النفس نحو وجودها الخاصّ ليست كإضافة عارضة لها.[3]

و منها: أنّ الصورة و المادّة شيء واحد، له جهتا فعل و قوّة و هما معاً يتحرّكان و يتدرّجان في الاستكمال، بإزاء كلّ استعداد فعلية خاصّة، فمن المحال أن يتعلّق نفسٌ جاوزت درجتَها النباتية و الحيوانية بمادّة المنيّ أو الجنين أو ما بعده، و التمنّي الّذي حكى اللّه تعالى عن الأشقياء بقوله: ﴿يَا لَيْتَنِي كُنْتُ تُرَابًا﴾[4] تمنّي أمر مستحيل الوقوع، و كذا قولهم ﴿يَا لَيْتَنَا نُرَدُّ وَلَا نُكَذِّبَ بِآيَاتِ

---

١. الأسفار، ج ٩، ص ١٦ و ص ٢١ و ص ٥٣.
٢. الأسفار، ج ٩، ص ١٢.
٣. الأسفار، ج ٩، ص ١٢.
٤. النبأ، ٣٩.

رَبَّنَا وَنَكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾[١]: ﴿أَوَلَمْ نُعَمِّرْكُمْ مَا يَتَذَكَّرُ فِيهِ مَنْ تَذَكَّرَ﴾.[٢] فقال الله تعالى في جوابهم: ﴿حَتَّى إِذَا جَاءَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ رَبِّ ارْجِعُونِ لَعَلِّي أَعْمَلُ صَالِحًا فِيمَا تَرَكْتُ كَلَّا إِنَّهَا كَلِمَةٌ هُوَ قَائِلُهَا وَمِنْ وَرَائِهِمْ بَرْزَخٌ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ﴾[٣]، فقد حرّم الله تعالى الرجوع إلى الدنيا عليهم.[٤]

فليعلم أنّ هذه الوجوه كلّها تُبطل أقوال التناسخية سواء كانوا قائلين به دائماً و أنّ النفوس دائمة التردّد في الأبدان المادّية أو غير قائلين به بل يعتقدون أنّ غير الكاملين من السعداء و الناقصين في الغاية و الأشقياء على طبقاتهم لم يلحقوا بالملإ الأعلى بعد موتهم كما لحق به الكاملون فتنتقل نفوسهم إلى بدن آخر حتّى تخلص آخِر الأمر من العالم الظلماني المادّي فتلحق بالعوالم النورية الأخروية. و هذا هو رأي بوذاسف التناسخي و مال إليه إخوان الصفا[٥] و السهروردي الحكيم حيث اعتقد أنّ الحجج على حقّية النقل و بطلانه ضعيفة.[٦]

و ليعلم أيضاً أنّ القائلين بالنقل الدائم ينكرون المعاد من رأسه و يعتقدون أنّ المعاد ليس إلّا العود المكرّر في النشأة المادّية كما أنّ في قولهم إنكار العناية الإلهية المقتضية لإيصال كلّ موجودٍ إلى غايته و كماله. فالأدلة المثبتة لهما تُبطل هذا القول خاصّة، فإنّ القول الثاني يعتقد بالمعاد، إمّا بلا نقل كما في الكاملين أو بالنقل كما في غيرهم.

و ثانيها: انتقال النفس من هذا البدن إلى بدن أخروي مناسب لصفاتها و أخلاقها المكتسبة في الدنيا فيظهر في الآخرة بصورةٍ ما غلبت عليها صفاته،

---

١. الأنعام، ٢٧.
٢. الأعراف، ٥٣.
٣. المؤمنون، ٩٩-١٠٠.
٤. الشواهد الربوبية، ص ٣٢٠.
٥. الأسفار، ج ٩، ص ٨.
٦. مجموعه مصنفات شيخ اشراق، ج ٢، ص ٢٣٠.

كما سينكشف لك عند إثبات المعاد الجسماني. و هذا أمر محقّق عند أئمة الكشف و الشهود، ثابت منقول من أرباب الشرائع و الملل، و لهذا قيل: «ما من مذهب إلّا و للتناسخ فيه قدم راسخ»، و عليه يحمل ما ورد في الآيات القرآنية و الروايات الإسلامية. و ظنّي أنّ ما نقل عن أساطين الحكمة كأفلاطون و من سبقه من الحكماء الّذين كانوا مقتبسين أنوار الحكمة من الأنبياء عليهم السلام من إصرارهم على مذهب التناسخ هو بهذا المعنى، فانّهم لمّا شاهدوا ببصائرهم بواطن النفوس و الصور الّتي يحشرون عليها حسب نيّاتهم و أعمالهم و شاهدوا أيضاً كيف يحصل في الدنيا للنفوس ملكات نفسانية لتكرّر أعمال جسمانية تناسبها، حتّى يصدر عنها الأعمال من جهة تلك الملكات بسهولة، صرّحوا القول بالتناسخ. و معناه حشر النفوس على صور صفاتهم الغالبة كقوله تعالى ﴿وَنَحْشُرُهُمْ يَوْمَ الْقِيامَةِ عَلى وُجُوهِهِمْ﴾[1] أي على صور الحيوانات المتنكّسة الرؤوس و قوله ﴿وَإِذَا الْوُحُوشُ حُشِرَتْ﴾[2] و في الحديث عنه صلى الله عليه و آله: «يحشر الناس على وجوهٍ مختلفة»، «يحشر الناس على نيّاتهم»، «يحشر بعضُ الناس على صورة يحسن عندها القردة و الخنازير». فهذا هو مسخ البواطن من غير أن يظهر صورته في الظاهر فترى الصور أناسيّ و في الباطن غيرَ تلك الصور من ملكٍ أو شيطان أو كلب أو خنزير أو أسد أو غير ذلك من حيوان مناسب لما يكون الباطن عليه[3] و هو التناسخ الملكوتي الحقّ، كما أنّ التناسخ الباطل هو التناسخ الملكي.[4]

و ثالثها: ما يمسخ الباطن و ينقلب الظاهر من صورته الّتي كانت إلى صورة ما ينقلب إليه الباطن لغلبة القوّة النفسانية حتّى صارت تغيّر المزاج و الهيئة على شكل ما هو على صفة من حيوان آخر. و هذا أيضاً جائز بل واقع و مسخ البواطن

---

١. الإسراء، ٩٩.

٢. التكوير، ٥.

٣. الشواهد الربوبية، ص ٣١٨-٣١٩.

٤. شرح المنظومة، ج ٥، ص٢٠٢.

قد كثر في هذا الزمان، كما ظهر المسخ في الصورة الظاهرة حسب ما قرأناه في بني إسرائيل كما قال سبحانه ﴿وَجَعَلَ مِنْهُمُ الْقِرَدَةَ وَالْخَنَازِيرَ﴾[1]، ﴿كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ﴾[2].

و أمّا مسخ صورة الباطن دون الظاهر فكقول النبيّ صلى الله عليه وآله في صفة قوم من أمّته: «إخوان العلانية أعداء السريرة ألسنتهم أحلى من العسل و قلوبهم قلوب الذئاب» و قول وصيّه أمير المؤمنين عليه السلام بعد وصفه العالِم المنحرف غير العامل: «فَالصُّورَةُ صُورَةُ إِنْسَانٍ وَ الْقَلْبُ قَلْبُ حَيَوَانٍ»؛ فهذا مسخ البواطن أن يكون قلبه قلب ذئب أو حيوان آخر و صورته صورة إنسان.[3]

و رابعها: أنّ النفس تنتقل من درجة الطبيعة إلى درجة النبات و منها إلى درجة الحيوان و منها إلى الدرجة الإنسانية في جسم واحد و بدن فارد، و هذا لو سمّي تناسخاً فأمر واقع بلاشبهة و محقّق بلا استحالة.[4]

تتمّة في الرجعة

بقي هنا أمر و هو الرجوع إلى الحياة الدنيوية بعد الممات الّذي سمّي عند الإمامية بـ«الرجعة» و «الكَرّة»؛ فإنّهم يعتقدون برجوع بعض الموتى بعد ظهور المهدي عجل الله فرجه الشريف.[5]

فهو في أصله معتقد جميع المسلمين الّذين أقرّوا بحقّية القرآن و إن أنكروه بلسانهم وقالوا إنّ الرجعة تختصّ بها الإمامية، لأنّ الرجوع إلى الحياة الدنيوية وإن لم يسّم باسم الرجعة و الكرّة، قد ورد في القرآن في قصص مختلفة كرجوع أصحاب

---

١. المائدة، ٦٠.

٢. البقرة، ٦٥.

٣. الشواهد الربوبية، ص٣١٩-٣٢٠.

٤. الشواهد الربوبية، ص ٣٢١.

٥. الشيخ الصدوق، الاعتقادات في دين الامامية، ص٦٠؛ الشيخ الحرّ العاملي، الإيقاظ من الهجعة بالبرهان على الرجعة، ص٦٤؛ تفسير الصافي، ج ١، ص ٤٤٠؛ و قال صدر المتألهين في تفسيره(ج ٥، ص٧٦):«و قد صحّ عندنا بالروايات المتظافرة عن أئمتنا و ساداتنا من أهل بيت النبوة و العلم حقّية مذهب الرجعة و وقوعها عند ظهور قائم آل محمد صلى الله عليه وآله و العقل أيضاً لا يمنعه».

الكهف[١] و عزير عليه السلام[٢] و بعث المختارين من قوم موسى لميقات ربّه بعد موتهم[٣] و إحياء موسى عليه السلام الشابّ الّذي قتل، ببعض البقرة[٤] و إحياء عيسى عليه السلام الأموات.[٥]

فما هي حقيقتها و ما الفرق بينها و بين التناسخ؟!

و قد قيل: إنّها ممتنعة، فإنّ الموت بحسب العناية الإلهية لا يطرء على حيّ حتّى يستكمل كمال الحياة و يخرج من القوّة إلى الفعل في كلّ ما له من الكمال فرجوعه إلى الدنيا بعد موته رجوعه إلى القوّة و هو بالفعل و هذا محال.

فيقال: إنّه إنّما يلزم المحال المذكور إذا كان ذلك بعد الموت الطبيعي الّذي افترضوه و هو أن تفارق النفسُ البدنَ بعد خروجها من القوّة إلى الفعل خروجاً تامّاً ثمّ مفارقتها البدنَ بطباعها و أمّا الموت الاختراميّ الّذي يكون بقسر قاسر كقتل أو مرضٍ فلا يستلزم الرجوع إلى الدنيا بعده المحذورَ المذكور،[٦] فإنّ من الجائز أن تعود في أرضية مناسبة حتّى يتّم كماله ثمّ تفارق الدنيا مفارقة تامّة.[٧]

---

١. كهف، ٢٢-١٦.

٢. البقرة، ٢٥٩.

٣. البقرة، ٥٦.

٤. البقرة، ٧٣.

٥. المائدة، ١١٠.

٦. الميزان، ج٢، ص ١٠٦-١٠٧؛ و أيضاً ج١، ص٢٠٦-٢٠٧.

٧. هذا ما قاله العلامة قدس سره في الموضوع و هو صحيح إن لم يمنعه مانع آخر فإنّه يقتضي أنّ الرجوع إلى الدنيا للاستكمال فقط و هو لا يناسب رجوع الكمّل ممّن له الإيمان المحض كما أنّه على هذا القول يختصّ بمن مات اختراماً و مدلول النقل أعمّ منه و فيه أيضاً مشكلة أخرى و هي كيفية الرجوع إلى البدن العنصري و ما هو البدن العنصري؟ هل هو بدنه الأوّل المتفرّق أجزائه أو هو بدن آخر و في الأخير هل لا يكون له بحسب حركته الجوهرية نفس مستقلّة و كيف تتعلّق النفس المفارقة به حتّى لا يكون نقلاً باطلاً؟ فما هو الفرق الجوهري بين ما قال العلامة في الميزان و القول بالنقل غير الدائم ألّا أنّه على مكث؟ و فيه أيضاً مشكلة التعطيل، إلّا أن نقول: إنّ الأرضية لم تناسب الرجوع، و التعطيل إن اقتضاه القاسر لم يكن محالاً. ←

و اعلم أنّ يوم الرجعة من مراتب يوم القيامة، فإنّ يوم ظهور المهديّ عجل الله تعالى فرجه الشريف و يوم الرجعة و يوم القيامة متّحدة بحسب الحقيقة و كلّها مشتركة في ظهور الحقائق و إن كانت مختلفةً بحسب ضعف الظهور و شدّته، فأوّل الأيام الثلاثة يوم ظهور الحجّة عليه السلام الّذي يتجلّى فيه أمور متناسبة للدنيا من جهة و للآخرة من جهة أخرى و بعده يوم الرجعة و بعده يوم القيامة الكبرى،[1] فإنّ عالم المادّة برمّته حقيقة واحدة سيّالة متوجّهة من مرحلة القوّة المحضة إلى فعلية لا قوّة معها.[2]

و يمكن أن يقال: إنّها من قبيل ما جرى في أصحاب الكهف ﴿وَتَحْسَبُهُمْ أَيْقَاظًا وَهُمْ رُقُودٌ﴾[3]، فكانّه للموت درجاتٌ أوّله النوم و آخره موتٌ لا كرّة بعده و هو قوله تعالى ﴿كَلَّا إِنَّهَا كَلِمَةٌ هُوَ قَائِلُهَا﴾[4]، فبينهما مراتب من الموت يمكن فيها الرجوع إلى الدنيا، بعضها أقرب للرجوع و بعضها أبعد و أصعب له، كالأشجار فإنّها لا تموت في الشتاء بل تنام كأنّها تموت ثمّ ترجع في أرضية مناسبة و تستيقظ بعد هذا النوم الطويل العميق و ما مات منها و صار خشباً محضاً لم يرجع أبداً؛ فالرجعة حقيقتها اليقظة بعد النوم، يمكن فيها الرجوع و الاستكمال أو التكميل و كلّ ما ورد في المختارين من قوم موسى و عزير عليهما السلام و أمثالهما ورد على مثال أصحاب الكهف، فللمفارقة مراتب كلّها ناقصة إلّا الأخير منها، فإنّها لا رجوع بعدها. نعم، إنّ هذا المعنى يمكن أن يقتضي صحّة البدن و سلامته كسلامة أبدان أصحاب الكهف.[5]

← نعم، أيّد قوله عليه السلام ببعض ما ورد في الأحاديث كـ«مَنْ قُتِلَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ رُدَّ حَتَّى يَمُوتَ وَ مَنْ مَاتَ رُدَّ حَتَّى يُقْتَلَ» و «إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ ابْتَلَى قَوْماً بِمَا كَانَ مِنْ ذُنُوبِهِمْ فَأَمَاتَهُمْ قَبْلَ آجَالِهِمُ الَّتِي سَمَّيْتُ لَهُمْ ثُمَّ رَدَّهُمْ إِلَى الدُّنْيَا لِيَسْتَوْفُوا أَرْزَاقَهُمْ ثُمَّ أَمَاتَهُمْ بَعْدَ ذَلِكَ». (بحارالأنوار، ج ٥٣، ص٧٢)

١. الميزان، ج ٢، ص ١٠٩؛ ج ١٢، ص ١٧٥.

٢. نهاية الحكمة، الفصل ٨ من المرحلة ٩، ص ٢١٠.

٣. الكهف، ١٧.

٤. المؤمنون، ١٠٠.

٥. ما قاله العلّامة النوري في تحقيق حقيقة الرجعة قريبٌ من هذا، فإنّه يعتقد أنّ الرجعة ممكنة مادامت الدنيا باقية و النفوس في البرزخ موجودةً، فإنّها فيه متعلّقة بضرب من التعلّق بالدنيا باقية تعلّقها ←

و للعرفاء كلام في حقّ البُدَلاء الّذين يستطيعون إنشاء الأبدان المادّية حين كونهم في البدن العنصري الخاصّ بهم، فهم بعد المفارقة منه أولى بهذا الإنشاء،[1] فكما أنّهم عند كونهم في الشهادة لا يمنعون من الدخول في عالم الغيب كذلك عند كونهم في الغيب لايمنعون من الظهور في الشهادة إذا طلبوا من الحقّ بلسان استعدادهم ذلك، لتكميل الناقصين؛ و من أمعن النظر فيما قرّر يظهر له الفرق بينه و بين التناسخ.[2]

و الأقرب إلى التحقيق أن يقال: إنّه ليس من المستبعد أن يكون الرجوع المذكور على أنحاء، بعضها مخصوص بالكمّل من أوليائه و بعضها للمستكملين، فإنّ الرجعة تارةً تكون للاستكمال و تارةً تكون للتكميل.[3]

← بأبدانها الدنيوية و هذا سرّ إمكان رجوع الأنفس المقبورة إلى الدنيا مادامت الأنفس برزخية و انما بعد قيام الساعة و تحقّق القيامة الكبرى الأفاقية فالرجعة ممتنعة، لفناء دار الدنيا طرّاً و عدم بقائها رأساً حتّى يرجع النفوس إليها. (تفسير القرآن الكريم [صدرا]، ج ٥، ص ٤٢٣)

١. المحقّق القيصري، شرح فصوص الحكم، ص٣٣.

٢. المصدر نفسه، ص١٢٦؛ و ليعلم إنّ هذا أحسن ما قيل في حقيقة الرجعة في حقّ الكمّل من المراجعين و هو أجنبي عن التناسخ فإنّها لا ترجع إلى بدن بعد مفارقتها عن البدن الأوّل رجوعَ النفس الناقص المستكمل إلى بدن للاستكمال و رفع النقص بل هو إيجاد بدنٍ على سبيل إنشاء الأبدان من المفارقات النامّة و هو للتكميل الناشئ من الوجدان و الكمال و الأكملية و ليس من البعيد؛ إلّا أنّ هذا الإنشاء يتحقّق بحركة جوهرية سريعة في الجسم المادّي خرقاً للعادة حتّى ينتهي إلى تحقّق نفس مناسبة له كلّها تحت تدبير الكامل، كما أنّ انصرافه عن هذا البدن يوجب موته و رجوعه إلى العناصر سريعاً غير متعارف أو بطيئاً متعارفاً. قال صدرالمتألّهين: «لا استحالة في إنزال الأرواح العالية بإذن الله تعالى و قدرته في هذا العالم لخلاص الأسارى و المحبوسين بقيود التعلّقات من هذا السجن». (تفسير القرآن الكريم، ج ٥، ص ٧٥)

و قد نقل العلّامة الأملي عن أستاذه العلامة التوني: «إنّ القيصري ناظر في كلامه هذا إلى الرجعة الّتي هي من اعتقادات الإمامية أنار الله برهانهم» و كان يقول التوني: «إنّ الرجعة إنّها هي بهذا المعنى الصحيح» (عيون مسائل النفس، ص٦٨١)، فكأنّ ما قاله العلامة الرفيعي ﷺ في المقام قريب من هذا، فانّه قال: «إنّ الرجوع المذكور كتمثّل بعض الملائكة فإنّهم مع عدم احتياجهم إلى الاستكمال من ناحية البدن المحسوس تمثّلوا في موارد بأمره تعالى في أبدان مخصوصة كتمثّل جبرئيل ﷺ بصورة بشر في قصة مريم سلام الله عليها» (رساله اثبات رجعت، ص٣٣، بنقل السيد الخرازي في بداية المعارف الإلهية، ج٢، ص١٩٠-١٩١).

٣. فإنّ الأوّل من الأوجه الثلاثة للمستكملين و الأخير منها للكمّل و الأوسط منها لكليهما. نعم، لم أعثر على وجه تكويني وجودي لرجوع الكمّل في الكفر و من محض الكفر محضاً إلّا أن نقول: إنّ رجوعهم بتبع رجوع الكاملين و المستكملين، فإنّ الإكمال و الاستكمال ربما لا يتحقّقان إلّا بوجودهم.

الفصل التاسع
في المعاد و ضرورته الوجودية للكلّ

إنّ من الأوهام العامية اعتقاد جماعة من الملاحدة و الدهرية و طائفة من الطبيعيين و الأطبّاء - ممّن لا اعتداد بهم في الفلسفة و لا اعتماد عليهم في العقليات و لا نصيب لهم من الشريعة - فإنّهم ذهبوا إلى نفي المعاد و استحالة حشر النفوس و الأجساد زعماً منهم أنّ الإنسان إذا مات فات و ليس له معاد كسائر الحيوان و النبات و هولاء أرذَل الناس رأياً و أدونهم منزلةً.

و المنقول عن جالينوس هو التوقّف في أمر المعاد لتردّده في أمر النفس هل هي صورة المزاج فتفنى أم صورة مجرّدة فتبقى.

ثمّ من المتشبّثين منهم بأذيال الحكماء من ضمّ إلى إنكاره له أنّ المعدوم لايعاد فيمتنع حشر الموتى و المتكلّمون منعوا هذا تارةً بتجويز إعادة المعدوم و أخرى بمنع فناء الإنسان بالحقيقة، لأنّ الحقيقة الإنسانية بأجزائه الأصلية و هي باقية إمّا متجزّئة أو غير متجزّئة. ثمّ حملوا الآيات و النصوص الواردة في إثبات الحشر على أنّ المراد جمع المتفرّقات من أجزاء الإنسان الّتي هي حقيقته. فهولاء التزموا أحدَ أمرين مستبعدَين عن العقل و النقل و السكوت خيرٌ من الكلام ممّن لا يعلم.

و اتّفق المحقّقون من الفلاسفة و المحقّون من أهل الشريعة بثبوت المعاد و وقع الاختلاف في كيفيته؛ فذهب جمهور المتكلّمين و عامّة الفقهاء إلى أنّه جسماني فقط، بناء على أنّ الروح جرم لطيف سارٍ في البدن و جمهور الفلاسفة على أنّه روحاني فقط.

و ذهب كثير من الحكماء المتألهين و مشايخ العرفاء في هذه الملّة إلى القول بالمعادين جميعاً و أمّا بيانه بالدليل العقلي و التبيين الفلسفي الوجودي فقال صدرالحكماء: «لم أره في كلام أحد إلى الآن» و سيأتي بيانه عن قريب.[1]

فاعلم أنّ النفوس الّتي صارت عقولها الهيولانية عقلاً بالفعل باتّصالها بالعقل المفارق و فنائها فيه أو بحدوث العقل المستقلّ لها و ازدياد عدد العقول، فلا شبهة في بقائها بعد بوار البدن، لأنّ قوامها ليس به حتّى تفسد بفساده و أنّها تبقى ببقائه العقلي النوري لأنّ كلّ ما لم يحدث لا يزول، كما أنّ كلّ ما يحدث بالاستعداد الحاصل في المادّة ثمّ ارتفع عن المادّة بالحركة الجوهرية و صار عقلاً محضاً لم يوجد له بعد هذا إمكان لعدمه؛ كما سيأتي.

و أمّا الّتي لم تخرج بعد من القوّة إلى الفعل و لم يتحقّق لها التجرّد العقلي فالحكماء اختلفوا فيها لأنّهم بنوا على انحصار نشآت الإنسان و الوجود في الحسّية و العقلية؛ فتارةً قالوا إنّها تهلك بهلاك البدن كالإسكندر الإفروديسي و تارةً بتناسخ الأرواح إمّا إلى الأكوان العنصرية أو إلى عالم الأفلاك و نحن قد أقمنا البرهان على أنّ العوالم ثلاثة: عالم المادّة و عالم المثال البرزخي و عالم العقل، و ما من أحد إلّا و له حظّ من التجرّد، إمّا مثالي برزخي و إمّا عقلي مفارقي، و له البقاء بحسبه بعد فناء البدن.[2]

---

١. الشواهد الربوبية، الإشراق الرابع من المشهد الرابع، ص٣٤٨-٣٤٩.

٢. الشواهد الربوبية، الإشراق السابع من المشهد الثالث، ص٣١١-٣١٣؛ الأسفار، ج ٥، ص ٢١٦ و ص ٢٢٥.

على أنّ بقائها بعد زوال البدن تابع لقانونٍ عقلي آخر و هو وجود الغايات الطبيعية لكلّ شيءٍ و غاية الغايات هو الله تعالى لامتناع وجود ساكنٍ في الخليقة معطّلٍ في الطبيعة، فالكلّ متوجّهٌ نحو الغاية المطلوبة إلّا أنّ حشر كلّ أحد إلى ما يناسبه و يقصده، فللإنسان بحسبه و للشياطين بحسبهم و للحيوانات بحسبها و للنباتات بحسبها كما قال سبحانه في حشر أفراد الإنسان: ﴿يَوْمَ نَحْشُرُ الْمُتَّقِينَ إِلَى الرَّحْمَنِ وَفْداً وَنَسُوقُ الْمُجْرِمِينَ إِلَى جَهَنَّمَ وِرْداً﴾[١] و في الشياطين: ﴿فَوَرَبِّكَ لَنَحْشُرَنَّهُمْ وَالشَّيَاطِينَ﴾[٢] و في الحيوان قوله: ﴿وَإِذَا الْوُحُوشُ حُشِرَتْ﴾[٣] و قوله: ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَالُكُمْ مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ إِلَى رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ﴾[٤] و في النبات قوله: ﴿وَالنَّجْمُ وَالشَّجَرُ يَسْجُدَانِ﴾[٥] و ﴿وَتَرَى الْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأَنْبَتَتْ مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ﴾ إلى قوله: ﴿وَأَنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ مَنْ فِي الْقُبُورِ﴾[٦] و في حقّ الجميع: ﴿وَيَوْمَ نُسَيِّرُ الْجِبَالَ وَتَرَى الْأَرْضَ بَارِزَةً وَحَشَرْنَاهُمْ فَلَمْ نُغَادِرْ مِنْهُمْ أَحَداً وَعُرِضُوا عَلَى رَبِّكَ صَفًّا﴾[٧] و قوله: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَرِثُ الْأَرْضَ وَمَنْ عَلَيْهَا وَإِلَيْنَا يُرْجَعُونَ﴾[٨] و قوله: ﴿يَوْمَ نَطْوِي السَّمَاءَ كَطَيِّ السِّجِلِّ لِلْكُتُبِ كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ وَعْداً عَلَيْنَا إِنَّا كُنَّا فَاعِلِينَ﴾[٩] و قوله: ﴿أَلَا إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ﴾[١٠] و أمثاله.[١١]

---

١. مريم، ٨٥-٨٦.
٢. مريم، ٦٨.
٣. التكوير، ٥.
٤. الأنعام، ٣٨.
٥. الرحمن، ٦.
٦. الحج، ٥-٧.
٧. الكهف، ٤٧-٤٨.
٨. مريم، ٤٠.
٩. الأنبياء، ١٠٤.
١٠. الشورى، ٥٣.
١١. الشواهد الربوبية، الإشراق الثامن من المشهد الرابع، ص ٣٥٥-٣٥٦؛ الأسفار، ج ٩، ص ١٩٨-١٩٩.

فلم يمكن تحقّق فعل في الواقع لم يكن له نتيجة و جزاء و ليس للجزاء جزاء إن كان للتحوّل فيه مجال[١] حتّى ينتهي إلى الثبات إلّا لعائق قاسر، و القسر لكونه خلاف الطبع لا يكون دائمياً بل منقطع، فتزول القواسر ولو بعد زمان طويل فتعود الأشياء كلّها إلى غاياتها الأصلية.[٢]

فإنّ الوجود كلّه خير و مؤثّر و لذيذ، و مقابله و هو العدم، شرٌّ و كريهٌ و مهروب عنه، و لا يتفاوت الوجود إلّا بالأكمل و الأنقص، و غاية كماله هو الواجب الحقّ لكونه غير متناهي الشدّة في الكمال فلا يخلو شيءٌ من الموجودات الإمكانية من نقص فيه، هو موجب عشقه إلى الكمال المطلق أو عشقه و شوقه إليه، فالكلّ بحسبه عاشق للوجود طالب لكمال الوجود نافر عن العدم و النقص؛[٣] على أنّا وجدنا في نفوسنا محبّة البقاء و كمالها غاية الكمال و كراهتنا للفناء و الزوال و النقصان و هي ليست إلّا لحكمة و غاية هي كونها على أتمّ الحالات و أكمل الوجودات، فكون النفوس مجبولة على طلب البقاء و محبّة الدوام دليل على أنّ لها وجوداً أُخروياً باقياً أبدَ الدهر؛ و ذلك لأنّ بقائها في هذه النشأة الطبيعية أمر مستحيل فلو لم يكن لها نشأة أخرى باقية تنتقل إليها لكان ما ارتكز في النفس و أودع في جبلّتها باطلاً ضائعاً و لا باطل في الطبيعة.[٤]

وهم و تحقيق

إنّ المحقّق الطوسي قد بعث رسالة إلى العالم النحرير شمس‌الدين الخسروشاهي[٥] و سأله بعض المسائل المعضلة طالباً للكشف عن وجوه

---

١. أسرار الآيات، ص ١٧٠.
٢. الأسفار، ج ٩، ص ٢٤٤.
٣. الأسفار، ج ٧، ص ١٤٨-١٤٩.
٤. الأسفار، ج ٩، ص ٢٤١.
٥. عبدالحميد إبن عيسى، الطبقة الواقعة قبل الخواجة، تلميذ فخرالدين الرازي.

إعضالها، فلم يأت ذلك المعاصر بجواب و كانت مسألة بقاء النفس بعد البدن إحدى تلك المسائل غير المجابة، و قد قرّرها بأنّ الحكماء حكموا بحدوث النفس الإنسانية و امتنعوا عن تجويز فنائها فإن جعلوا حامل إمكان وجودها البدن فهلّا جعلوه حامل إمكان عدمها أيضاً؟ و إن جعلوها لأجل تجرّدها عمّا يحلّ فيه عادمَ حاملٍ لإمكان العدم كيلا يجوز عدمها بعد الوجود فهلّا جعلوها لأجل ذلك بعنيه عادم حامل لإمكان الوجود فيمتنع وجودها في الأصل؟

و جوابه على الحكمة المتعالية: أنّ للنفس الإنسانية ترقّيات و تحوّلات جوهريةً من نشأة مادّية إلى نَشَآتٍ أُخراوية كما أشير إليه بقوله تعالى ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ﴾[1] فإذا ترقّت و تحوّلت و بعثت من عالم الخلق إلى عالم الأمر، يصير وجوداً مفارقاً عقلياً لا يحتاج حينئذ إلى البدن و أحواله و استعداده، فزوال استعداد البدن إيّاها لا يضرّها ذاتاً و بقاءً بل تعلّقاً و تصرّفاً، إذ ليس وجودها الحدوثي هو وجودها البقائي لأنّ ذلك مادّي و هذا مفارق عن المادّة، فليس حالها عند حدوثها كحالها عند استكمالها و مصيرها إلى المبدأ الفعّال، فهي بالحقيقة جسمانية الحدوث و روحانية البقاء؛ و مثالها كمثال الطفل و حاجته إلى الرحم أوّلاً و استغنائه عنه أخيراً لتبدّل الوجود عليه و كمثال الصيد و الحاجة في اصطياده إلى الشبكه أوّلاً و الاستغناء في بقائه عند الصيّاد أخيراً. ففساد الرحم و الشبكه لاينافي بقاء المولود و الصيد و لايضرّه، فإنّ العلّة المعدّة علّة بالعرض حسب التحقيق و ليست علّيتها كعلّية العلل الموجبة حتّى يقتضي زوالها زوال المعلول.[2]

---

١. الأعراف، ١١.

٢. الأسفار، ج ٨، ص ٣٩٠-٣٩٣.

الفصل العاشر
في معاد الإنسان الروحاني و الجسماني

اعلم أنّ علم المعاد من أغمض العلوم و أشرفها مرتبةً و أدقّها سبيلاً و أخفاها دليلاً. قَلّ من اهتدى إليه حتّى أنّ رئيس الحكماء اعترف بالعجز عن إثبات ضرب من المعاد بالدليل العقلي و هو الّذي لمعظم الخلائق،[1] فإنّ مفتاح علم المعاد هو معرفة النفس و مراتبها،[2] فمن عرف حقيقة النفس و كيفية تعلّقها بالبدن أوّلاً ثمّ ارتفاعها و اشتداد وجودها شيئاً فشيئاً ثمّ انبعائها عنه ثانياً ثمّ رجوعها إلى العقل بالفعل ثالثاً ثمّ مصيرها في الأخير إلى اللّه تعالى رابعاً، فكانت طبعاً ثمّ نفساً ثمّ عقلاً ثمّ مطموساً نورها في نور الأحدية فهو العارف بالمعادين، و من جهل نفسه و لم يعلم حقيقة ذاتها فهو جاهل بحقيقتهما جميعاً.[3]

ثمّ اعلم أنّ تفصيل أقوال المعتقدين بالمعاد هو أنّه ذهب بعضهم - و هم جمهور الإسلاميين و عوام أهل الإسلام و سائر الملل و أصحاب الحديث

---

١. الأسفار، ج ٩، ص١٧٩-١٨٠.

٢. الأسفار، ج ٩، ص ٢٧٨.

٣. الأسفار، ج ٩، ص ١٨٠.

و الفقهاء - إلى أنّه جسماني فقط[١] و أنّ جميع أمور الآخرة من أنواع العذاب كالحيّات و العقارب أمور محسوسة من شأنها أن يحسّ بهذه الباصرة و أمثالها، لكن لا رخصة من اللّه في إحساس الإنسان مادام في الدنيا لحكمة و مصلحة.[٢]

و ذهب الآخرون منهم - و هم جمهور أتباع المشّائين - إلى أنّه روحاني أي عقلي فقط، لأنّ البدن فانٍ و النفس جوهر مجرّد باقٍ فتعود إلى عالم المفارقات،[٣] و أنّ الأمور الموعود بها أو المتوعّد عليها في عالم الآخرة كناية عمّا يلزمها من فنون السرور و الآلام؛ فإنّ الحيّة بنفسها لا تؤلم بل الّذي يلقاك منها هو السمّ، ثمّ السمّ أيضاً ليس هو الألم بل عذابك في الأثر الّذي يحصل فيك من السمّ، فلو حصل مثل ذلك الأثر من غير السمّ لكان العذاب قد يؤثّر، و كان لا يمكن تعريف ذلك النوع من العذاب إلّا بأن يضاف إلى السبب الّذي هو يفضي إليه في العادة، فإنّه لو خلق في الإنسان لذّة الوقاع مثلاً من غير مباشرة صورة الوقاع لم يمكن تعريفها إلّا بالإضافة إليه، فثمرة السبب حاصلة و إن لم يحصل صورة السبب. هكذا يكون جميع ما جاء في الشرايع في حقّ الآخرة.[٤]

و ذهب كثير من أكابر الحكماء و مشايخ العرفاء و جماعة من المتكلّمين كالغزالي و الكعبي و الحليمي و الراغب الإصفهاني و كثير من أصحابنا الإمامية كالشيخ المفيد و أبي جعفر الطوسي و السيد المرتضى و العلامة الحلّي و المحقّق الطوسي قدّس سرّهم إلى القول بالمعادين جميعاً، ذهاباً إلى أنّ النفس المجرّدة تعود إلى البدن.[٥]

---

١. الأسفار، ج ٩، ص ١٦٥.
٢. الأسفار، ج ٩، ص ١٧٢.
٣. الأسفار، ج ٩، ص ١٦٥.
٤. الأسفار، ج ٩، ص ١٧٣-١٧٤.
٥. الأسفار، ج ٩، ص ١٦٥.

فإنّ جميعهم يعتقدون أنّ مع هذه الأجساد جواهر أخرى هي أشرف و أنور، ليست هي بأجسام بل هي أرواح تنقطع عن هذه الأبدان عند الموت فلا يتصوّر عند أكثرهم أمر البعث الّا بردّ تلك الأرواح إلى تلك الأجساد بعينها أو أجسادٍ أُخَر مثلها تقوم مقامها[١] لا في هذا العالم بل في الآخرة حتّى يكون فرقاً بينهم و بين التناسخية،[٢] بل كثير من الإسلاميين مال كلامهم إلى أنّ البدن المُعاد غير البدن الأوّل بحسب الخلقة و الشكل و ربما يستدلّ عليه ببعض الأخبار المذكورة فيها صفات أهل الجنة و النار ككون أهل الجنّة جُرداً مُرداً و كون ضرس الكافر مثل جبل أُحد و بقوله تعالى ﴿كُلَّما نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْناهُمْ جُلُوداً غَيْرَها لِيَذُوقُوا الْعَذابَ﴾[٣] و بقوله تعالى ﴿أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّماواتِ وَالْأَرْضَ بِقادِرٍ عَلى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ﴾.[٤]

و الحقّ أنّ المُعاد في المَعاد هو هذا الشخص بعينه نفساً و بدناً، فالنفس هذه النفس بعينها و البدن هذا البدن بعينه، بحيث لو رأيتَه لقلتَ رأيتُه بعينه فلان الّذي كان في الدنيا و إن وقعت التحوّلات و التقلّبات. و من أنكر ذلك فهو منكر للشريعة ناقص في الحكمة و لزمه إنكار كثير من النصوص القرآنية.[٥]

و تفصيل قول الحقّ: أنّ الصور الأخروية ليست صوراً مادّية كالّتي كانت حولنا حتّى يكون الرجوع إليها رجوعاً إلى الدنيا، فإنّ هذا الرجوع محال على قواعد الحركة الجوهرية الوجودية الكمالية، فإنّها كلمة يقولها و يتمنّاها المجرمون من الموتى بلسانهم، و لا تتحقّق.

فسبيل الجواهر المتحرّكة إلى غاياتها الطبيعية إمّا إلى الإبطال أو إلى الرجوع التناسخي أو إلى الرجوع الرجعتي أو إلى الرجوع إلى اللّه الأخروي،

---

١. الأسفار، ج ٩، ص ١٨١.
٢. الأسفار، ج ٩، ص ١٦٥.
٣. النساء، ٥٦.
٤. يس، ٨١.
٥. الأسفار، ج ٩، ص ١٦٦.

و ظهر ممّا سبق أنّ الأولين محالان و الرجعة غير الرجوع إلى اللّه تعالى، فلا سبيل بعد المفارقة التامّة إلّا إلى الآخرة.

و هو ينكشف بالتأمّل في أمور:

الأوّل منها: أنّ الوجود في كلّ شيء هو الأصل في الموجودية و تشخّص كلّ شيء به و هو ممّا يقبل الاشتداد و التضعّف، يعني أنّه يقبل الحركة الاشتدادية و أنّ الجوهر في جوهريته أي وجوده الجوهري يقبل الاستحالة الذاتية و قد ثبت أنّ أجزاء الحركة الواحدة المتّصلة و حدودها ليست موجودة بالفعل على نعت الامتياز بل الكلّ موجود بوجود واحد.[١]

الثاني منها: أنّه كلّما بلغ درجةً أعلى من الكون تكون هي أصل حقيقته، و ما دونها من المعدّات لها أوّلاً و من اللوازم و الآثار لها ثانياً، فإنّ الوجود كلّما كان أقوى كان أكثر حيطة بالمراتب و أوفر جمعية للدرجات، أ و لا ترى كيف يفعل الحيوان أفاعيل الجماد و النبات مع الإحساس و الإرادة و يفعل الإنسان أفاعيلها كلّها مع النطق، فالإنسان بلغ درجةً من الكمال بحيث صار جميع الأجناس و الفصول الّتي كانت معدّة له، من لوازمه و آثاره.[٢]

الثالث منها: أنّك قد علمت أنّ العوالم الكلّية منحصرة في ثلاثة و إن كانت دار الوجود واحدة لارتباط بعضها ببعض، أدناها عالم الصور الطبيعية الكائنة الفاسدة و أوسطها عالم الصور المثالية و أعلاها عالم الصور العقلية. فللجوهر الواحد الإنساني المتحرّك في ذاته جميع هذه الأكوان الثلاثة. فله كما مرّ من مبدأ طفوليته كون طبيعي و هو بحسبه إنسان بشري، ثمّ يتدرّج في هذا الوجود و يتصفّى و يتلطّف شيئاً فشيئاً في تجوهره إلى أن يحصل له كون آخر مثالي نفساني و هو بحسبه إنسان نفساني أخروي يصلح للبعث و القيام و

١. الأسفار، ج ٩، ص ١٨٥-١٨٦.

٢. الشواهد الربوبية، الاشراق الأوّل من الشاهد الأوّل من المشهد الرابع، ص ٣٤٣.

له أعضاء نفسانية مثالية و هو الإنسان الثاني، ثمّ قد ينتقل من هذا الكون أيضاً على التدريج فيحصل له كون عقلي و هو بحسبه إنسان عقلي و له أعضاء عقلية و هو الإنسان الثالث.

و هذه النَشآت الثلاث ترتيبها في الرجوع الصعودي على عكس ترتيبها الابتدائي النزولي، لكن على نحو آخر، فإنّ سلسلة الابتداء كانت على نحو الإبداع بلا زمان و حركة، و سلسلة الرجوع تكون بحركة و زمان، فالإنسان بحسب الفطرة الأصلية يتوجّه نحو الآخرة على التدريج.[١]

الرابع منها: أنّ الإنسان الواحد كزيدٍ واحد شخصي و إن تبدّلت حقيقته الجوهرية بهويته و لوازمها و أعراضها كما في طول عمره، و كذا القياس لو تبدّلت صورته الطبيعية بصورة مثالية أو عقلية، فإنّ الهوية الإنسانية في جميع هذه التحوّلات واحدة، هي هي بعينها؛ لأنّها واقعة على سبيل الاتّصال الوحداني التدريجي و لا عبرة بخصوصيات جوهرية و حدود وجودية واقعة في طريق هذه الحركة الجوهرية.[٢] و تُؤكّد هذه الوحدةُ السيلانية بالوحدة الثابتة العقلية الّتي كانت لربّ النوع الإنساني، فإنّ النفس بما هي نفس حكمها حكم الطبيعة في التجدّد[٣] حتّى تنقطع عن دار البوار و تصل إلى دار القرار.

و هذا أصل في معرفة النفس تنحلّ به الشبهة الّتي تقول: كيف وقع التغيير و التحوّل في المجرّد و هو فعل محض، فإنّ المجرّد ليس قسماً واحداً و هو العقل الّذي ليس فيه جهة هيولانية بل له قسم آخر متفاوت في جوهريته التجرّدية و هي النفس الّتي كانت مجرّدةً ماديّةً و هذه حقيقة جوهريتها. فإذا سئل عن زيد مثلاً بدنه و نفسه، هل هو عند الشباب ما هو عند الطفولة و عند الشيخوخة؟، كان الجواب بطرفي النفي و الإثبات صحيحاً، فإنّ كلّ جزء من أجزاء الجوهر

١. الأسفار، ج ٩، ص١٩٤-١٩٦.

٢. الأسفار، ج ٩، ص ١٩٠.

٣. الشواهد الربوبية، الإشراق الثالث من الشاهد الثاني من المشهد الثاني، ص ٢٦١.

المتحرّك زائل و الشيء عينه باقٍ غير زائل فزيدٌ زيدٌ بعينه و إن تبدّلت هويته الجوهرية و أعراضها و لوازمها.[١]

الخامس منها: أنّه ما من نفس إنسانية إلّا و لها وجود استقلالي بعد موتها الطبيعي عن هذا البدن، بحسب ما لها من الجوهر التجرّدي البرزخي الّذي يتحصّل بالإدراك الصوري أوّلاً و يتأكّد و يتنوّع بالفعل و العمل ثانياً،[٢] فإنّ للنفس الإنسانية بحسب ما لها من الأفعال و الأعمال المؤدّية إلى أنواع الأخلاق و الملكات نوع تحصّلٍ في الوجود و الفعلية سواءٌ كانت فاضلةً ملكيةً أو شيطانيةً أو سبعيةً أو بهيميةً، و هي أصولها الّتي تتفرّع منها فروع كثيرة.

فإن خرجت النفس الإنسانية في مدّة كونها العنصري عن القوّة الهيولانية و صارت بالفعل بحسب ما لها من الملكات، تصوّرت بصورة شيءٍ من هذه الأجناس الّتي تحتها أنواع كثيرة تصوّراً مثالياً غير مادّي، لأنّها عند انقطاعها عن الدنيا و وصولها إلى الدرجة العليا منها و هي عالم الصور المعلّقة تصير بالضرورة صورةً بلا مادّة سواء كانت سعيدةً متنعّمةً بلوازم أخلاقها الشريفة و نتائج أعمالها الحسنة أو شقيّةً معذّبةً بلوازم أخلاقها الرديّة و نتائج أعمالها السيّئة. فعلم أنّ هذه التحصّلات و التصوّرات المثاليةَ هوياتُها الجوهرية الّتي تلزمها أبدان مناسبة.[٣]

---

١. الأسفار، ج ٩، ص١٩١.

٢. هذا أصل شريف يجب أن يبحث عنه حتى تتبيّن حقيقة المعاد الجسماني، فإنّ للعمل روحاً و جسداً، فروحه العلوم و النيّات و العزمات الّتي تنتهي إلى جسده الّذي هو ظاهر العمل فإنّ الإنسان إذا صدر منه العمل الاختياري حصل في نفسه روح العمل و جسده و اتّحدا معها و إذا تكرّر العمل تشكّل النفس بشكل يناسب العمل روحه و جسده و كلّ عملٍ له روحٌ و جسد بحسبه في نفس الأمر، ينقسم بتقسيم كلّي إلى العمل المَلَكي و الشيطاني و السبعي و البهيمي استقراءً؛ و يتفرّع منها فروع و أقسام كثيرة جدّاً و الإنسان مختار في عمله، أي مختار في تشكّل حقيقته و تصوّرها بأيّ صورة كانت، ملكية كانت أو شيطانية أو سبعية أو بهيمية و هذا حقيقة تجسّم الأعمال و المعاد الجسماني.

٣. الأسفار، ج ٩، ص ١٨؛ الميزان، ج ١، ص ٢٠٧-٢٠٨.

السادس منها: أنّ هذه الأبدان الأخروية المناسبة لأخلاق النفوس ليست موادّ لتلك النفوس بل هي أشباح ظلّية و قوالبُ مثالية وجودها للنفوس كوجود الأظلال من ذويها، إذ هي حاصلة من تلك النفوس بمجرّد جهات فاعلية و حيثيات إيجابية، لا بحسب جهات قابلية و حركات مادّية، و كلّ ما يحصل من النفس بحسبها فذلك الشيء لا يكون مادّة لها و لا بدناً كهذا البدن الّذي يتعلّق به النفس تعلّقَ التدبير و التحريك حتّى يكون هذا التعلّق نقلاً بل يكون من اللازم لها.[1]

السابع منها: أنّه قد علمت أنّ تلك الصور أبدانُها الأخروية و هي غير أفعالها و لوازمها الأخروية الصادرة منها المناسبة لها القائمة بها، فإنّ الصور المقدارية و الأشكال و الهَيئات الجرمية كما تحصل من الفاعل بمشاركة المادّة القابلة بحسب استعداداتها، كذلك قد تحصل من الجهات الفاعلية و حيثياتها الإدراكية من غير مشاركة المادّة، و من هذا القبيل وجود الأجسام الأوّلية من المبادي العقلية على سبيل الاختراع بمجرد التصوّرات، إذ ليس قبلها موادّ سابقة عليها، و من هذا القبيل الصور الخيالية الصادرة من النفس من السماوات و الأراضي و الجبال و الجنّات و الأشجار و الأنهار الّتي لم يخلق مثلها في البلاد، فإنّها ليست أنفسها بالجرم الدماغي و لا في عالم المثال الكلّي و لا حالّة في القوّة الخيالية بل صادرة منها موجودة في مملكة النفس خارجة عن هذا العالم المادّي و إلّا لرآها كلّ سليم الحسّ و ليس كذلك بل في عالم آخر غائب عن هذه العالم؛ و لم تجد أنفسها في جزء من البدن و إن فُتّش عنها في أقصى أجزائه، و هو أيضاً دليل واضح على تجرّد النفس في مرحلتي المثالية و العقلية، فلا فرق بينها و بين ما تراه النفس بقوّة الحسّ إلّا بعدم ثباتها لاشتغال النفس بغيرها و تفرّق همّتها و توزّع خاطرها بما تنفعل من المؤثّرات الخارجية حتّى لو فرض أن يرتفع عنها الاشتغال بها و تكون مصروفة الهمّة إلى فعل التخيّل و التصوّر تكون الصور و الأجسام الّتي تتصوّرها

---

١. الأسفار، ج ٩، ص ١٨-١٩.

و تفعلها بقوّة الخيال في غاية القوام و يكون تأثيرها أقوى من تأثير المحسوسات المادّية؛ كما يحكى عن أهل الكرامات و خوارق العادات. و إذا كان حال النفس في تصوير الأشياء على هذا الوجه و هي بعدُ في الدنيا ذات تعلّقٍ ببدنها فما ظنّك إذا انقطعت علاقتها عن الدنيا بالكلّية و قويت قوّتها و تأكّدت فعليتها، فكلّ نفس إنسانية فارقت الدنيا و كانت من أهل السلامة عن الأمراض النفسانية و ذمائم الأخلاق غير مرتهن بما يزعجها و يؤذيها و يمنعها عن الرجوع إلى ذاتها، تكون لها عالم خاصّ بها، فيه من كلّ ما تريده و تشتهيه و هذا أدنى مرتبة من مراتب السعداء، فإنّ كلّ أحد منهم له جنّة عرضها كعرض السماوات، و منازل الأبرار و المقرّبين فوق هذا إلى ما لا يحصى.[1] و جرى عكس ذلك للأشقياء، فإنّ كلّ نفس بما تحكّم فيها من الملكات تصدر عنها الصور المناسبة لها و هو ما يسمّى بـ«تجسّم الأعمال» و هو غير تجسّد الروح المذكور في الأمرين السابقين.

فقد تحصّل ممّا مرّ: أنّ الصور الّتي أخبرت بها الشريعة موجودات عينية و ثابتات حقيقية، هي في باب الموجودية أتمّ و أدوم من الصور المادّية، لا يمكن أن تُرى بهذه الحواسّ الدائرة كما ذهب إليه الظاهريون من المسلمين، و ليست أموراً خياليةً أو منامية كما يراه البعض، و لا أموراً عقليةً أو حالاتٍ معنويةً كما يراه بعض آخر من الفلاسفة، بل إنّما هي صور عينية جوهرية موجودة في عالم الآخرة محسوسة بحواسّ أخروية كلّها قائمة بالنفس غير خارجة عن مملكتها تشبه الصور الخيالية و المنامية من وجه و تباينها من وجه آخر؛ تشبهها من حيث التجرّد و أنّ كلّاً منهما لا يكون في الأمكنة و الجهات و لا يزاحم لشيء من هذا العالم في مكانه و زمانه، فإنّ النائم ربما يرى أفلاكاً عظيمةً و صحاري و بحاراً واسعةً مثل الّذي يراه في يقظة هذا العالم و هي مع كونها مغايرةً لما في الخارج بالعدد لكن لا تَزاحمَ و لا تَضايقَ بينها، فكذلك ما يراه الإنسان بعد

---

١. الأسفار، ج ٩، ص ١٩٣-١٩٤.

الموت و في القبر لا تزاحم و لا تضايق بينه و بين هذه الأجسام، فالميّت يرى في قبره ما لا يسع فيه لو كان من أجرام هذا العالم.

و أمّا وجه المباينة فهو أنّ نشأة الآخرة و الصور الواقعة فيها قويّة الجوهر شديدة الوجود و هي أقوى من موجودات هذا العالم فكيف من الصور المنامية و الخيالية و نسبة نشأة الآخرة إلى الدنيا كنسبة الانتباه إلى نشأة النوم كما في قوله ﷺ: «الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا»،[1] فإنّ النفس الإنسانية من سنخ الملكوت و نشأة القدرة و القوّة على اختراع الصور من غير مادّة، لكنّ الصور الّتي تخترعها حين تعلّقها بهذا البدن العنصري المركّب من الأضداد و ما تحتاج إليه من أنواع التدابير الشاغلة لا تكون إلّا ضعيفة الوجود متغيّرة الكون، لأنّ مظهرها الآنَ جرم بخاري في الدماغ و هو دائم التحلّل من جهة ما يرد عليه من المغيّرات الداخلية و الخارجية، حتّى لو فرض عدم الشواغل و جمع الهمّة و عزل سائر القوى البدنية عن فعلها لم يبق فرق حينئذٍ بين الصور المخيّلة و الموجودة في العين و لكان الخيال حسّاً و المتخيّل محسوساً؛ ألا ترى أنّه كلّما استراحت النفس من الاشتغالات و تعطّلت الحواسّ الظاهرة إمّا بالنوم أو الإغماء أو بانصراف توجّه النفس إلى عالم القدس أصحبت النفس مخترعةً للصور مشاهدةً إيّاها بحواسّها الّتي في ذاتها بلا مشاركة البدن، فلو لم يكن في ذاتها الحواسّ الخمسة فكيف يكون الإنسان حالة النوم و ما شابهه يبصر و يسمع و يشمّ و يذوق و يلمس مع أنّ حواسّه الظاهرة معطّلة عن إدراكها؟! بل النفس يصير حال رجوعها من هذا العالم إلى ذاتها، إدراكها للأشياء عين قدرتها و إرداتها و خلّاقيتها و صار فعلها إدراكها و إدراكها فعلها، فإذا كان رجوعها إلى ذاتها و هي بعدُ متصرّفة

١. إنّ الإنسان متدرّج في تخيّله من تخيّل ضعيف ملتفتاً فيه إلى غيره و تخيّل قويّ معرضاً فيه عمّا سواه و تخيّل في حالة النوم المسمّى بالرؤيا من أضعفها إلى أقواها و أعمقها و تخيّل في حالة الاحتضار و ما شابهه؛ و الإنسان يجد الصور المتخيّلة متفاوتة في الوضوح و العينية في هذه الفروض حتّى لايدرك غيرها في أكثرها و يدركها حقائق عينية و يجد نفسه تحيى فيها و هي صور تصدر منها.

في البدن بعض التصرّف مُنشئة لاختراع الصور على هذا المنوال، فما ظنّك إذا انقطعت العلائق و العوائق كلّها و رجعت إلى ذاتها و ذات مبدعها كلّ الرجوع؟ أوَلا تتأمّل في أنّ النفوس كلّما كانت أقلّ مزاحمةً من القوى بسبب الجنون أو المرض أو بسبب آخر قدسي أو باستعمال أمور مدهشة للحواسّ محيّرة لها كما للكهنة و السحرة كانت ملاقاتها للصور الغائبة و مشاهدتها إيّاها أقوى و أكثر. و ربما يوجد نفوس مستعلية لا ينظرون إلى الدنيا الّا بعين الاحتقار و الاعتبار و لا يشغلهم شأن عن شأنٍ و لا يلهيهم تجارة و لا بيع عن ذكر اللّه و تذكّر عالم الآخرة؛ فهم يضبطون الجانبين و يحفظون النشأتين كالمبادي الفعّالة ذاتاً و فعلاً فيقدرون على إيجاد أمور صورية إدراكية يكون إيجادها عين شهودها و ربما يشغل بعضَ المكاشفين شهودُ صور ذلك الموطن عن شهود صور هذا الموطن في اليقظة و سلامة الآلات على عكس حال المحجوبين و إن كان ذلك أيضاً نوع حجاب، لكنّه نادر عزيز جدّاً، حُجبت عيونهم بالآخرة عن الدنيا.

فجميع ما ذكرناه من الأحوال إنّما يكون لظهور سلطان الآخرة على بعض النفوس بوجه من الوجوه، فهذا أنموذج من معرفة أحوال الآخرة و أحكامها للنفوس. فكلّ نفس من النفوس إذا انقطع تعلّقها عن البدن بالموت تصير حواسّها الباطنية لإدراك أمور الآخرة أشدّ و أقوى، فتشاهد الصور العينية الموجودة في تلك الدار، و لا يختصّ ذلك بنفس دون نفس،[1] كما لا يختصّ قوّة الإحساس بهذه الحواسّ في الدنيا بنفس دون نفس، فإذا انقطع تعلّقها عن هذا البدن اضطراراً أو اختياراً يجب لها انكشاف الأمور المناسبة لأعمالها و أفعالها و نيّاتها و اعتقاداتها.[2]

---

١. أقول: الاختصاص و الاشتراك في إدراك أمور الآخرة كالاختصاص و الاشتراك في الأمور المادّية الدنيوية، أعني أنّ جميع ما يصدر عن نفس في الآخرة و تشاهدها يشاهدها الكلّ و إن لم يتأثّر الكلّ بها تأثّر صاحب البيت؛ فالكلّ يفهم الكلّ إن كان في عالم العقل، فإنّه يوم الجمع و يفهم البعض بقدر سعة وجوده إن كان في عالم المثال. و أظنّ أنّ صدر المتألّهين خصّ الصور الموجودة في عالم الآخرة بما تُنشئها النفس و هي الّتي تدركها فقط؛ و فيه تأمّل بل الإدراك منها لا يختصّ بها و تدرك كلّ ما تُنشئها النفوس الأخرى و كلّ موجود في العالم العلوي أو بعضَها، فإدراك النفس في الآخرة تعمّ إنشاءاتها و غيرها.

٢. الأسفار، ج ٩، ص ١٧٥-١٧٩.

الفصل الحادي عشر
في تتمّة مباحث المعاد

قد ذهب بعض الحكماء كالإسكندر الإفروديسي - و هو من أعاظم تلامذة أرسطو[1] - إلى أنّ النفوس الّتي لم تبلغ مرتبة العقل بالفعل، هالكة غير باقية؛ مع أنّ الشرائع الإلهية ناصّة على بقاء النفوس الإنسانية كلّها.[2]

و استصعب الشيخ هذا الإشكال و تحيّر في دفعه في بعض رسائله،[3] و قال في بعض آخر إنّها باقية من جهة إدراكها لبعض الأوّليات و العمومات. و ليت شعري أيّ لذّة و سعادة في إدراك «الشيء و الممكن العام» أو بإدراك «الكلّ أعظم من جزئه» و ما يجري مجراه؟![4] و مبنى كلا القولين على عدم الوقوف على نشأة أخرى متوسّطة بين نشأة العقليات و المادّيات و هي نشأة الصور التجرّدية غير المادّية الّتي كانت معاد أكثر النفوس بمراتبها،[5] و هي

---

١. الأسفار، ج ٩، ص ١٤٨.
٢. الأسفار، ج ٣، ص ٤٨٧؛ الميزان، ج ١٥، ص ٤٠٠.
٣. الأسفار، ج ٣، ص ٤٨٦.
٤. الأسفار، ج ٩، ص ١١٥.
٥. الأسفار، ج ٩، ص ١٧٩-١٨٠.

مع تجرّدها عن هذا البدن غير متجرّدة عن التعلّق بالأبدان المعلّقة، فتبقى بحياتها في دار الجزاء، فتثاب إن كانت من السعداء أو تعاقب إن كانت من الأشقياء[١] بصور مثالية مناسبة لأعمالهم و نيّاتهم و أخلاقهم و عقائدهم؛ فإنّ النفوس صنفان:

صنف لم يكن من الكاملين فإنّهم بعد مفارقتهم للأبدان المظلمة الكثيفة يصعدون إلى عالم الأبدان المعلّقة اللطيفة و الأشباح المجرّدة متنعّمةً كانت أو معذّبةً.[٢] و صنف آخر و هم الكاملون يصعدون إلى الصور المفارقة العقلية و المُثُل الأفلاطونية النورية بعد انفصالهم عن علوق الأبدان و انقطاعهم عن الأمثال و الأشباح و تجرّدهم عن الكونين جميعاً[٣] متنعّمةً كانت أو معذّبةً، لأنّ من وصل إلى عالم الصور المعلّقة يجد اللذّات أو النقمات متفرّقةً منفصلةً و إن كانت أصفى ممّا وقعت في عالم التصادمات أعني عالم المادّة، فإنّ اللذائذ كالأكل و الشرب و النكاح و السمع و البصر مثلاً موجودة في عالم المثال و لكن لكلّ واحدة منها محلّ لا يتعدّاه، كما في مرحلة المادّة، فلا نجد لذّة النكاح مثلاً من السمع و الأكل و لا كمال الأكل من الشرب[٤]، و من وصل إلى عالم التجرّد التامّ و تحقّق بأبدان و صور و أعضاء عقلية جمعية يجد اللذّات أو النقمات مجتمعة؛ فإنّ النشأة الّتي فوق نشأة المثال، الساقطة فيها الحدود، يوجد فيها جميع هذه الكمالات بنحو الوحدة و الجمع و الكلّية و الإرسال.[٥]

---

١. رسالة الشواهد الربوبية، ص ٤٦-٤٧. (مجموعه رسائل فلسفى صدرالمتألهين، ص٣٢٦-٣٢٧)
٢. الأسفار، ج ٩، ص ٤٤.
٣. الأسفار، ج ٩، ص٤٨-٤٩.
٤. العلامة الطباطبائي، الإنسان و العقيدة، رسالة الولاية، الفصل الثاني، ص٢١٤.
٥. المصدر نفسه.

فظهر ممّا تقدّم:

أنّ خروج النفس من القوّة إلى الفعل لا ينافي الشقاوة الأخروية،[١] و أنّ السعادة لا تلازم تأكّد الوجود، كما أنّ الشقاوة لا تلازم الضعف الوجودي،[٢] فإنّ الطرق إلى الدار الآخرة متفاوتة، بعضها طرق السعادة و الوصول إلى دار الكرامة و القرب من عند اللّه و بعضها طرق الشقاوة و الوصول إلى دار الانتقام و البعد من رضوانه[٣] و إن قرّب الإنسان فيها من اللّه من وجه آخر، فإلى اللّه تصير الأمور و من جملتها الإنسان، فإنّه كادح إلى ربّه كدحاً فملاقيه، ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمَالُهُمْ كَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ مَاءً حَتَّىٰ إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئًا وَوَجَدَ اللَّهَ عِندَهُ فَوَفَّاهُ حِسَابَهُ﴾.[٤]

و أنّ الصور الأخروية بعينها هي الصور البرزخية و لا تغاير بينهما بالذات بل بالشدّة و الضعف و التمام و النقص[٥] و التوحّد و التكثّر، و أنّ أجساد عالم الدنيا قابلة لنفوسها على سبيل الاستعداد و نفوس عالم الآخرة فاعلة لأبدانها على سبيل الإيجاب و اللزوم، ففي هذا العالم ترتقي الأبدان في استعداداتها لموادّها إلى حدود النفوس و في الآخرة تتنزّل النفوس إلى منازل الأبدان،[٦] و أنّ النفوس إذا كملت ترجع إلى العالم العقلي و الوطن الأصلي و ما لم تكمل تلبث في بعض طبقات البرازخ و المقابر المثالية أزماناً طويلة أو قصيرة و أحقاباً كثيرة أو قليلة بحسب كثافة الحجاب و رقّته؛[٧] نعم، إنّ زمان الآخرة غير زمان الدنيا لأنّ هيولى الصور الدنيوية - و هي الهيولى الأُولى - غير هيولى الصور

---

١. الأسفار، ج ٩، ص ٢٧.
٢. الأسفار، ج ٩، ص ٢٤٨.
٣. أسرار الآيات، ص ٢٥٣.
٤. النور، ٣٩.
٥. الأسفار، ج ٩، ص ٢١٩، حاشية المحقّق السبزواري.
٦. رسالة الشواهد الربوبية، ص١٦. (مجموعه رسائل فلسفى صدرالمتألهين، ص ٢٩٦)
٧. الأسفار، ج ٧، ص١٢٢؛ ج ٩، ص ١٩٦-١٩٧.

الأخروية و هي القوّة الخيالية الّتي هي صورة الصور الدنيوية و الكمال الأخير لها و مادّة الصور الأخروية، فهي برزخ جامع بين الدنيا و الآخرة بحيث تكون سقف الدنيا و فرش الآخرة، فتكون أوّل مادّة تقبل النشأة الآخرة، فيتمثّل لها و تقوم بها أمثلة المحسوسات و صورها المفارقة عن موادّها، فإنّ هيولى الصور الدنيوية مبدأ القوى و الاستعدادات، و الصور تحلّ فيها و لا تحلّ فيها إلّا بعد حركة استعدادية و جهات قابلية و أسباب خارجية بخلاف المادّة الأخروية، فإنّ الصور الفائضة عليها إنّما يفيض عليها من المبدأ الفيّاض من جهة المقوّمات و الأسباب الداخلية و جهاتها الفاعلية على وجه اللزوم عند تأكّدها،[1] فالصور صادرة عنها لاحالّة فيها. فالفعل في هذا العالم أشرف من القوّة و القوّة في الآخرة أشرف من الفعل؛ و القوّة هاهنا لأجل الفعل و الفعل هناك لأجل القوّة، لأنّ هذا العالم دار الانعكاس.[2]

فعلم من كلّ ما سبق: أنّ النفس هي الموضوعة لجميع أمور الآخرة؛ من القبر و البعث و الحساب و الكتاب و الميزان و الصراط و الجنّة و النار

---

١. الأسفار، ج ٩، ص ٢٢٢-٢٢٣.

٢. رسالة الشواهد الربوبية، ص ١٦.(مجموعه رسائل فلسفى صدرالمتألهين ص ٢٩٦)؛ نعم، هنا قول آخر في تصوير التجدّد و التحوّل و الزمان و هو قول المحقّق السبزواري في حاشيته على الأسفار(ج ٩، ص ٢٩٧-٢٩٨) فالطالب يرجع إليه. و لنا قول آخر في المسألة مبني على قواعد التشكيك و هو تدرّج الوجود المشكّك في المادّية و توابعها أي أنّ الوجود لا يقع في المادّية و توابعها من التغيّر و التحوّل و الزمان دفعةً بل ينزل شيئاً فشيئاً و يقع في المادّية و توابعها تدريجاً تنزّلياً من أضعف مراتب المادّية الّتي هي أنزل مراتب الثبات إلى أعلى مراتب المادّية و التغيّر، و هو وجه آخر في حلّ مسألة ارتباط الثابت بالمتغيّر، فحينئذ وقوع التغيّر و التحوّل في النزول لا يكون منحصراً في عالمنا المشهود هذا بل شرع قبل هذا من لوح المحو و الإثبات و اشتدّ غاية الاشتداد في عالمنا هذا، ثمّ ضعف في الصعود حتّى ينتهي إلى الثبات المطلق فالتغيّر باقٍ بعد المفارقة عن هذا العالم المشهود و إن ضعف و طال بالنسبة إلى التغيّر الدنيوي حتّى وصل إلى حدّ توقّف فيه التغيّر الاستكمالي و أخذ في التحوّلات الفعلية التكميلية الّتي قال بها صدرالمتألّهين و ما قاله كان في الحقيقة الترتيب و الترتّب و هو غير ما يستفاد من حقيقة التحوّل و التدريج و هذا أمر ساق السبزواري إلى طرح ذلك القول.

و ما يجري مجراها،[١] و تفصيل حقيقة كلٍّ منها بالوجه الحِكمي يطلب من المفصّلات كالشواهد الربوبية و العرشية و الأسفار.

تكميل من الحكمة الإيمانية[٢] المحمّدية[٣]

قد مضى أنّ علم المعاد من أغمض العلوم و ألطفها و لم يصل من الحكماء أحد إلّا إلى بعض أطرافه لا إلى لبّه و حقائقه، و قد وصل صدرالمتألّهين ﷺ من بينهم إلى قسط عظيم من حقائق المعاد مبنياً على قواعد الحكمة و البرهان، و هو قد أقرّ أنّه لم يصل إليها إلّا بالرجوع إلى القرآن، فإنّه شفاء لما في الصدور و الأذهان.[٤]

نعم، عملية استنباط المعارف الحقيقية الوجودية من النصوص الدينية تبتني على أصول خاصّة ليس هنا موضع ذكرها و بسطها و من لم يلتفت إلى هذه الأصول و القواعد و أراد استخراج الحقائق التكوينية من أصول مُهّدت لاستنباط أحكام تشريعية فقد بعُد من الحقّ بمراحل و وقع في العقائد بالسواحل، فمن هذه الأصول إرجاع فروع النصوص إلى أصولها و اتّخاذ الآيات الرئيسية منها و تفسير سائر الآيات و النصوص ذيلها بحيث لم تترك الملاحظة إليها في جميع المجالات حتّى كانت كالملاكات العامّة في قبول تفسير النصوص أو ردّه.[٥]

فنقول في مسألة المعاد: أنّ القرآن قد أكّد مراراً و كراراً على أنّ الخلقة على أسلوب دوري من البدؤ و العود و النزول و الرجوع و العروج، فإنّ اللّه تبارک و تعالى قال: ﴿يَوْمَ نَطْوِي السَّمَاءَ كَطَيِّ السِّجِلِّ لِلْكُتُبِ كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ

---

١. الأسفار، ج ٩، ص ٣١٨.
٢. أسرار الآيات، ص ١٥٥.
٣. المسائل الكاشانية، ص ٣٨. (مجموعه رسائل فلسفى صدرالمتألهين، ص ١٦٠)
٤. المسائل الكاشانية، ص ٢١-٢٢. (مجموعه رسائل فلسفى صدرالمتألهين، ص ١٤٣-١٤٤)
٥. نظير الحكومة في المباحث الأصولية.

وَغداً علينا إنّا كنّا فاعلينَ﴾[١] و قال تعالى: ﴿كما بَدَأَكُم تَعودُون﴾[٢]، ﴿قُلِ اللهُ يَبدَؤا الخَلقَ ثُمَّ يُعيدُهُ﴾[٣]، ﴿اللهُ يَبدَؤا الخَلقَ ثُمَّ يُعيدُهُ ثُمَّ إليهِ تُرجَعُونَ﴾[٤] و ﴿يَعلَمُ ما يَلِجُ فِي الأَرضِ وَما يَخرُجُ مِنها وَما يَنزِلُ مِنَ السَّماءِ وَما يَعرُجُ فيها﴾[٥]، ﴿يُدَبِّرُ الأَمرَ مِنَ السَّماءِ إلى الأَرضِ ثُمَّ يَعرُجُ إليهِ﴾[٦]، ﴿وَهُوَ الَّذي يَبدَؤا الخَلقَ ثُمَّ يُعيدُهُ وَهُوَ أَهوَنُ عليهِ﴾[٧]، لأنّ الرجوع إلى الفطرة الأصلية أنسب من الخروج عنها.[٨]

فهذه الآيات تدلّ على سلسلتي النزول و الصعود معاً، و هناك آيات قرآنية تدلّ على واحدة منهما كقوله تعالى: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيءٍ إلّا عِندَنا خَزائِنُهُ وَما نُنَزِّلُهُ إلّا بِقَدَرٍ مَعلُومٍ﴾[٩] و قوله تعالى ﴿إِنّا لِلّهِ وَإِنّا إِلَيهِ راجِعُونَ﴾[١٠] و هذا كقوله تعالى ﴿وَلِلّهِ ما فِي السَّماواتِ وَما فِي الأَرضِ وَإلى اللهِ تُرجَعُ الأُمُورُ﴾[١١] و قوله تعالى ﴿لَهُ مُلكُ السَّماواتِ وَالأَرضِ وَإلى اللهِ تُرجَعُ الأُمُورُ﴾[١٢]، فإنّ الآيات تدلّ على أنّه هو المالك لجميع الأشياء بالوراثة فيرجع الكلّ إليه: ﴿إِنّا نَحنُ نَرِثُ الأَرضَ وَمَن عَلَيها وَإِلَينا يُرجَعُونَ﴾[١٣].

---

١. الأنبياء، ١٠٤.
٢. الأعراف، ٢٩.
٣. يونس، ٣٤.
٤. الروم، ١١.
٥. الحديد، ٤.
٦. السجدة، ٥.
٧. الروم، ٢٧.
٨. أسرار الآيات، ص ١٧١؛ و قد ذكر صدرالمتألهين وجوهاً أخرى في الأهونية في الأسفار (راجع: ج٩، ص١٦٢-١٦٣).
٩. الحجر، ٢١.
١٠. البقرة، ١٥٦.
١١. آل عمران، ١٠٩.
١٢. الحديد، ٥.
١٣. مريم، ٤٠.

﴿كَلاَّ سَنَكْتُبُ مَا يَقُولُ وَنَمُدُّ لَهُ مِنَ الْعَذَابِ مَدًّا وَنَرِثُهُ مَا يَقُولُ وَيَأْتِينَا فَرْدًا﴾[١]، ﴿وَلِلَّهِ مِيرَاثُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾[٢]. و الكتاب العزيز يعبّر عن النزول بالليل و عن الرجوع باليوم،[٣] ففي ليلة القدر ﴿تَنَزَّلُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِم مِّن كُلِّ أَمْرٍ﴾[٤] كما قال ﴿وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ﴾[٥] و في اليوم كثير من الآيات كيوم التغابن و يوم الحسرة و يوم القيامة و يوم تبلى السرائر و غيرها.

على أنّ هذه الدائرة الوجودية ليست زمانيةً بل بين الغيب و الشهادة و الباطن و الظاهر و مراحلهما اللذّين يكنّى عنهما في الحكمة بمراحل التجرّد و المادّية، فإنّ الآخرة باطن الدنيا و غيبها كالبدوّ، ليست بعدها زماناً و مكاناً ﴿وَلِلَّهِ غَيْبُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ الْأَمْرُ كُلُّهُ﴾[٦]، ﴿يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِّنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ﴾[٧]. و هذا أصل آخر شريف جدّاً في المعارف الإلهية قد غفل عنه كثير من الناس و المنتسبين إلى العلم و الشريعة فانقبضوا عن إثبات عالم التجرّد و استماعه و توهّموا أنّ الآخرة كالدنيا، نعيمها و عذابها كنعيم الدنيا و عذابها.[٨]

فالمستفاد من النصوص القرآنية - الّتي هي الأمّ و الروايات شرحها و بسطها و ترجع إليها - أنّ حقيقة المعاد عود جميع الأشياء و من جملتها الإنسان إلى عوالم الآخرة الّتي هي بواطن هذا العالم و غيوبه حتّى ينتهي آخِرَ

---

١. مريم، ٨٠ و ٧٩.
٢. آل عمران، ١٨٠.
٣. أسرار الآيات، ص ٢٨٣.
٤. القدر، ٤.
٥. الحجر، ٢١.
٦. هود، ١٢٣.
٧. الروم، ٧.
٨. الأسفار، ج ٩، ص ١٥٨.

الأمر إلى غيب الغيوب و باطن البواطن و هو الله تعالى ﴿وَأَنَّ إِلَى رَبِّكَ الْمُنتَهَى﴾[١]، ﴿يَا أَيُّهَا الْإِنسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَى رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ﴾[٢] و يجب أن تُفسّر تحت ضوء هذا المعنى سائر الآيات و الأخبار المعادية كالّتي تدلّ على تسوية البنان و الخروج من القبر و الحساب و الكتاب و الأكل و الشرب و النعمات و النقمات و غيرها.

ثمّ قال الله تعالى في شأن الإنسان خاصّةً في سورة السجدة ﴿وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنسَانِ مِن طِينٍ﴾[٣] صعوداً و هذا صريح في أنّه جسمانية الحدوث كما قال تعالى ﴿وَاللَّهُ أَنبَتَكُم مِّنَ الْأَرْضِ نَبَاتًا﴾[٤] فقال تعالى ﴿ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِن سُلَالَةٍ مِّن مَّاءٍ مَّهِينٍ ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِن رُّوحِهِ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ﴾[٥]. هذه إشارة إلى الحركة الجوهرية في حقيقة الإنسان من الجسمانية إلى التجرّد الّتي استُدلّ بها على البعث فقال تعالى ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن تُرَابٍ ثُمَّ مِن نُّطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ...الآية﴾[٦]. ففيه استدلال على وقوع النشأة الآخرة بتطوّرات الإنسان في أطواره الوجودية على نحو التوّجه إلى الكمال شيئاً فشيئاً، فلا بّد لهذه الحركة الرجوعية في القوس العروجي من غاية أخيرة تقف لديها و تقوم عندها و تلك الغاية لا يمكن أن تكون من الأكوان الخلقية الطبيعية و إلّا لاحتاجت إلى غاية أخرى فيتسلسل أو يدور، و هما محالان. فهي أمر أخروي و كون تامّ خارج عن سلسلة ذوي الغايات من الأكوان الناقصة و هو قوله ﴿وَهُوَ الَّذِي ذَرَأَكُمْ فِي الْأَرْضِ وَإِلَيْهِ تُحْشَرُونَ﴾[٧] و قوله ﴿أَفَحَسِبْتُمْ

١. النجم، ٤٢.
٢. الانشقاق، ٦.
٣. السجدة، ٧. أي بدأ طيناً أرضياً و إن كان بدؤه من الخزائن الّتي عنده تعالى كسائر الأشياء.
٤. نوح، ١٧.
٥. السجدة، ٨-٩.
٦. الحج، ٥.
٧. المؤمنون، ٧٩.

﴿أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾[١]. فالآيات تدلّ على أنّ الإنسان جزء من الأرض غير مفارقها و لا مباين معها، انفصل منها ثمّ شرع في التطوّر بأطواره حتّى بلغ مرحلة أنشيء فيها خلقاً آخر؛ فهو المتحوّل خلقاً آخر و المتكامل بهذا الكمال الجديد الحديث، ثمّ يأخذ ملك الموت هذا الإنسان من البدن نوع أخذ يستوفيه ثمّ يرجع إلى اللّه سبحانه، فهذا صراط وجود الإنسان.[٢] فهذه الحجّة القرآنية كما تجري في إثبات النشأة الآخرة للإنسان كذلك تجري في إثباتها لجملة العالَم و هو الإنسان الكبير.

فعلم أنّ لكلّ نقص كمالاً و لكلّ قوّة فعلاً و هكذا إلى أن يزول النقائص و يصل كلّ مخلوق إلى أقصى كماله الّذي ليس له زوال و لا انقطاع و يستقرّ عنده[٣] ﴿يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَاوَاتُ﴾[٤] و﴿إِلَى رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ الْمُسْتَقَرُّ﴾[٥]. و علم أنّ عوالم الآخرة هي معارجه تعالى ﴿مِنَ اللَّهِ ذِي الْمَعَارِجِ تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ﴾[٦]. فمصير جميع الأمور إلى اللّه ﴿أَلَا إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ﴾[٧]. فوقوع الزّلازل و تكوير الشمس و انكدار النجوم و تسيير الجبال و تسجير البحار و ماشابهها كانت في هذه المعارج و هي انطواء كلّ مرتبة في مرتبة فوقها ﴿يَوْمَ نَطْوِي السَّمَاءَ كَطَيِّ السِّجِلِّ لِلْكُتُبِ﴾[٨] حتّى تنتهي إلى اللّه تعالى ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾[٩].

---

١. المؤمنون، ١١٥.
٢. الميزان، ج ١، ص ١١٢.
٣. أسرار الآيات، ص ١٦٦-١٦٨.
٤. ابراهيم، ٤٨.
٥. القيامة، ١٢.
٦. المعارج، ٣-٤.
٧. الشورى، ٥٣.
٨. الأنبياء، ١٠٤.
٩. القصص، ٨٨.

ثمّ قال تعالى بعد الآيات الّتي سبقت من سورة السجدة ﴿وَقَالُوا أَإِذَا ضَلَلْنَا فِي الْأَرْضِ أَإِنَّا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾[١]، فضمير «قالوا» يرجع إلى الّذين لم يستفيدوا من سمعهم و أبصارهم و أفئدتهم كما هو حقّه و لم يفهموا حقيقة الرجوع إلى اللّه و ظنّوا أنّ المعاد رجوع هذه الأجزاء الضالّة في الأرض و تكوّن خلقةٍ جديدةٍ منها و استبعدوه و هذا الظنّ - كما تعلم - ظنّ الأكثرين في حقيقة المعاد فردّ بأنّ حقيقة المعاد ليس هذا، بل معاد الخلق لقاء ربهم ﴿بَلْ هُمْ بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ كَافِرُونَ﴾ و هذا يتوفّي ملك الموت و أخذه إيّاهم أخذاً تامّاً كاملاً لحقيقتهم الّتي هي الروح الّتي نفخت فيهم و إرجاعهم إلى اللّه تعالى، أي إنّ الأجزاء الّتي تضلّ في الأرض ليست حقيقتهم و أنّ المعاد ليس جمع هذه الأجزاء و عودها مرةً أخرى،[٢] فإسناد التوفّي إلى ملك الموت إشارة إلى أنّ التوفّي كان في لحظة الموت و أنّ الموت ليس إلّا هذا التوفّي، و لهذا تطلق عليه الوفاة؛ فعلم أنّ الموت أوّل العود و الرجوع إلى اللّه، و هذه هي القيامة الصغرى.

و نظير هذه الآية ما قال اللّه تعالى في سورة ق: ﴿أَإِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا ذَلِكَ رَجْعٌ بَعِيدٌ﴾[٣]، يعني أنّ المنكرين توهّموا أنّ المعاد معاد الأجساد العنصرية المتلاشية فاستبعدوه، و قال تعالى إشارةً إلى خطئهم: ﴿قَدْ عَلِمْنَا مَا تَنْقُصُ الْأَرْضُ مِنْهُمْ وَعِنْدَنَا كِتَابٌ حَفِيظٌ﴾[٤] فهو تعالى يعبّر عن سقوط البدن و تلاشيه و رجوعه إلى الأرض بوقوع النقص في الإنسان أي ينقص من الإنسان شيء و هو بدنه و هو دليل على أنّه ليس تمام حقيقة الإنسان بل بعضها الّذي يسقط عند الموت و كلمتا «عِنْدَنَا» و «كِتَابٌ حَفِيظٌ» تدلّان على أنّ حقيقة الإنسان تبقى بعد ضلال البدن المادّي عند اللّه تعالى في كتاب محفوظ، و هذه حقيقة الرجع لا ما توهّموه،

---

١. السجده، ١٠.

٢. الميزان، ج ١٣، ص ٢١٠.

٣. ق، ٣.

٤. ق، ٤.

فرجعت الأرواح إلى ربّ الأرواح و معدنها و عادت الأجساد إلى التراب،[١] قال تعالى: ﴿مِنها خَلَقْناكُمْ وَفيها نُعيدُكُمْ وَمِنها نُخْرِجُكُمْ تارَةً أُخرى﴾[٢]، ﴿وَاللهُ أَنْبَتَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ نَباتاً ثُمَّ يُعيدُكُمْ فيها وَيُخْرِجُكُمْ إِخْراجاً﴾[٣].

نعم، إنّ رجوع الروح إلى العوالم الأخروية ليست منفكّةً عن الأبدان المناسبة، فإنّ الهيئة الخاصّة الاجتماعية في البدن هي اللازمة للحقيقة الإنسانية، ليست من القوابل المادّية؛ فهي بعد زوال البدن باقية ملازمة للأرواح، و به يتحقّق المعاد الجسماني و هو عود الأجساد إلى الله تعالى، فتسوية البنان و شهادة الأعضاء و تبدّل الجلود و ما يجري مجراها تتحقّق بهذه الأجساد المناسبة لمرتبة خاصّة من الآخرة، و هي عالم الأشباح البرزخية ﴿وَمِنْ وَرائِهِمْ بَرْزَخٌ إِلى يَوْمِ يُبْعَثُونَ﴾[٤]، «اَلْقَبْرُ رَوْضَةٌ مِنْ رِياضِ الْجَنَّةِ أَوْ حُفْرَةٌ مِنْ حُفَرِ النِّيرانِ»،[٥] و به صحّت الأنساب في الآخرة ﴿يَوَدُّ الْمُجْرِمُ لَوْ يَفْتَدي مِنْ عَذابِ يَوْمِئِذٍ بِبَنيهِ وَصاحِبَتِهِ وَأَخيهِ وَفَصيلَتِهِ الَّتي تُؤْويهِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ جَميعاً ثُمَّ يُنْجيهِ﴾[٦] و إن لم يكن الأنساب في مرحلة من الآخرة و هي بعد النفخة الأولى ﴿فَإِذا نُفِخَ فِي الصُّورِ فَلا

---

١. أسرار الآيات، ص ١٧٦؛ و لكنّي استفدت من الآيات القرآنية أنّ الأرض الّتي خلق منها الإنسان حقيقتها المثالية الملكوتية، فإنّ منها خلق آدم ثمّ سكن في الجنة قبل الهبوط ثمّ هبط إلى الأرض الدنيوية الّتي هي ظاهر الأرض الأخروية و خلقة الأناسي كلّهم هكذا و إن كانت من طريق التوالد؛ فالانبات من الأرض و الخلق منها خروج الإنسان من الأرض الملكوتية ثمّ الدنيوية إلى جانب الشهادة المطلقة، و موته عوده و إعادته إلى الأرض الدنيوية و بعدها الملكوتية الأخروية بحسب النشائين للإنسان الملكي و الملكوتي و الإخراج منها تارةً أخرى ليس من الجانب الّذي خلق منه أوّلاً بل من جانب آخر أي الأرض الملكوتية إلى عالم فوقها و هو عالم العقل و التجرّد التامّ حتّى يكون هذا رجوع إلى الله و ورود في الآخرة لا الدنيا.

٢. طه، ٥٥.

٣. نوح، ١٧ و ١٨.

٤. المؤمنون، ١٠٠.

٥. أمالي الشيخ الطوسي، ص ٢٧.

٦. المعارج، ١١-١٤.

أَنْسَابَ بَيْنَهُمْ يَوْمَئِذٍ وَلَا يَتَسَاءَلُونَ﴾[١]. و قد روى الشيخ أبو جعفر الطوسي ﷺ أنّه سأل أبو بصير أباعبدالله عليه السلام عن أرواح المؤمنين، فقال: «فِي الْجَنَّةِ عَلَى صُوَرِ أَبْدَانِهِمْ لَوْ رَأَيْتَهُ لَقُلْتَ فُلَانٌ» و روى أيضاً الكليني ﷺ عن الصادق عليه السلام: «أنّ الأرواح في صفة الأجساد في شجر في الجنّة تتعارف و تتسائل فإذا قدمت الروح على تلك الأرواح تقول: دعوها فإنّه قد أقبلت من هول عظيم ثمّ يسئلونها ما فعل فلان و ما فعل فلان فإن قالت لهم تركته حيّاً ارتجوه و إن قالت لهم قد هلك قالوا قد هوى بهَوِيّ».[٢] و في الكافي عنه عليه السلام: «أنّ أرواح المؤمنين في حُجُرَاتٍ فِي الْجَنَّةِ يَأْكُلُونَ مِنْ طَعَامِهَا وَ يَشْرَبُونَ مِنْ شَرَابِهَا وَ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَقِمِ السَّاعَةَ لَنَا وَ أَنْجِزْ لَنَا مَا وَعَدْتَنَا وَ أَلْحِقْ آخِرَنَا بِأَوَّلِنَا». و روي في أرواح الكفّار ضدّ ذلك. و روي أنّه قال عليه السلام: «يَا يُونُسُ الْمُؤْمِنُ إِذَا قَبَضَهُ اللّه تعالى صَيَّرَ رُوحَهُ فِي قَالَبٍ كَقَالَبِهِ فِي الدُّنْيَا فَيَأْكُلُونَ وَ يَشْرَبُونَ فَإِذَا قَدِمَ عليهِمُ الْقَادِمُ عَرَفُوهُ بِتِلْكَ الصُّورَةِ الَّتِي كَانَتْ فِي الدُّنْيَا». و كأنّ بقاء الهيئة الصورية الاجتماعية الإنسانية مختصّ بالمؤمنين كما أستفيد من الأخبار الماضية، و الهيئة الصورية الاجتماعية في غيرهم تتبدّل إلى الصور المناسبة لخُلقهم الغالب عليهم من القردة و الخنازير و غيرها.

و الأخبار المنقولة عن أئمتنا أهل بيت رسول الله عليهم السلام أكثر من أن تحصى و لا تظُنَّنَّ أنّ اتّصاف الأرواح بتلك الصفات من الشكل و الهيأة و التحدّث و الأكل و الشرب و غيرها ممّا تنافي تجرّدها عن هذا العالم الطبيعي لأنّ الروح تتشكّل و تتصوّر و تتجسّم في غير هذا العالم، فإنّ لله عوالم كثيرة غير هذا العالم بعضها ألطف من بعض، كلّها مفارق عن هذا العالم،[٣] و مشهودٌ بالحواسّ الأخروية لا الدنيوية. و قد ورد عن النبيّ صلى الله عليه وآله في عذاب الكافر في

---

١. المومنون، ١٠١.

٢. الكافي، ج ٣، ص ٢٤٤؛ الأسفار، ج ٨، ص ٣١٧.

٣. الأسفار، ج ٨، ص٣١٦-٣١٧.

قبره: «تُسَلّط عليه تسعة و تسعون تنّيناً، هل تدرون ما التنّين؟ تسعة و تسعون حيّة لكلّ حيّة تسعة رئوس ينهَشونه و يلحسونه و ينفخون في جسمه إلى يوم يبعثون». فانظر بعين التدبّر و الاعتبار في هذا الحديث و لا تكن كالمتفلسف الجاهل الّذي ينكر هذا و أمثالَه و يجحدها و يقول: «إنّي نظرت في قبر فلان فلم أر شيئاً من تلك الحيّات أصلاً»! و ليعلم هذا الجاهل في معرفة اللّه و اليوم الآخر أنّ هذا التنّين له صورة غائبة عن هذه الحواسّ لخدر الطبيعة و غشاوة الحسّ الظاهري و أنّ تلك الحيّات و الموذيات ليست لها صور خارجة عن ذات الميّت أعني صميم قلبه و عين باطنه و نفسه المصوّرة في القيامة بصور أخلاقه و أعماله.[1]

تتمّة

و للجاحدين للمعاد الجسماني شبهات:

منها: أنّه يلزم إعادة المعدوم بعينه و هذا الإشكال وارد على من زعم أنّ المعاد اجتماع الأجزاء المتلاشية و عود الهيئة الاجتماعية الباطلة بعينها و لكن الجواب عنها - بحسب ما سبق - أنّ المعاد ليس إعادة معدوم من جهة ما هو معدوم بعينه بل هو تجدّد أحوالٍ لأمرٍ باقٍ.

و منها: أنّه يلزم التناسخ؛ و الجواب عنها: أنّ البدن الأخروي غير البدن الدنيوي، موجود في الآخرة بتبعية النفس لا أنّها مادّة مستعدّة يفيض عليها صورتها، و قد مرّ الفرق بين الوجهين و لا تناسخ إلّا في الوجه الأخير و عود الروح إليه.

و منها: أنّه إذا صار إنسان معيّن غذاءً بتمامه لإنسانٍ آخر فالمحشور لا يكون إلّا أحدهما، ثمّ إنّ الآكل إذا كان كافراً و المأكول مؤمناً يلزم إمّا تعذيب

---

١. أسرار الآيات، ص ٣٠٣-٣٠٤.

المطيع أو تنعيم العاصي أو كون الآكل الكافر معذّباً و المأكول المؤمن متنعّماً مع كونهما جسماً واحداً، و الجواب عنها بتذكّر ما أسلفناه في غاية الوضوح و للمتكلّمين كلمات عجيبة في هذا المقام.

و منها: أنّ للأرض مقداراً محدوداً و عدد النفوس غير محدود فلا يفي بحصول الأبدان غير المتناهية معاً، و الجواب عنها: أنّ هذه الأرض غير محشورة على هذه الصفة و إنّما المحشور منها صورة أخرى منها تَسَعُ الخلائق كلّها، فَاتلُ قوله تعالى: ﴿يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَاوَاتُ وَبَرَزُوا لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ﴾[1].

و منها: أنّ المعلوم من الكتاب و السنة أنّ الجنّة و النار موجودتان بالفعل و أهل الحجاب لغفلتهم عن الأصول المذكورة و لنسيانهم أمر الآخرة و أحوال النفس متعجّبون من ذلك بأنّهما إذا كانتا موجودتين فأين مكانهما من العالم؟! و في أيّ جهة تكونان؟! مع أنّه تعالى قال في حقّ واحدة منهما ﴿جَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ﴾[2] و الّذين لم يدخلوا البيوت من أبوابها كأكثر المتكلّمين يجيبون عنها بأجوبة لا طائل تحتها و ليت هم اعترفوا بالعجز و أحالوا فيه إلى أهلها.

---

١. إبراهيم، ٤٨.

٢. آل عمران، ١٣٣.

الفصل الثاني عشر

في النبوّة و الولاية و هداية الخلق إلى مصالحهم الدنيوية و الأخروية

اعلم أنّ هاهنا أصولاً يعلم بها وجوب إرسال النبيّ إلى الخلق و هدايتهم إلى سعادتهم القصوى و تولّي أمرهم إليها:

فالأوّل منها: أنّ الإنسان راجع إلى ما بُدِءَ منه.

و الثاني: أنّه حين وقوفه في النشأة المادّية مختار في أعماله القلبية و القالبية.

و الثالث: أنّ أعماله في حد أنفسها إمّا خيرات أو شرور و حسنات أو سيّئات.

و الرابع: أنّ هذه الأعمال منتهية إلى آثارها المناسبة لها من الملائمات و النعمات و المنافرات و النقمات، هي جزاؤها.

و الخامس: أنّ الإنسان بنفسه لا يعلم خير الأعمال و شرّها إلّا في أصولها و كلّياتها و لا يعلم نتائجها في العوالم الأخرى و لايعلم أيضاً ما حُصِّل من تضارب الأعمال و آثارها بعضها في بعضها في جميع شؤون حياته.

و السادس: أنّ اللّه تعالى يجب عنه هدايتهم في البين، و كيف لا؟! و أنّه لم يهمِل إنبات الشعر على الحاجب للزينة لا للضرورة، و هذا أمر ضروري لا يجد الإنسان من نفسه مفرّاً منه.

و السابع: أنّ هذه الهداية تجب أن تكون مناسبة لساحة اختيارهم و هي ساحة عالم الاعتبار فيجب أن تصدر من إنسانٍ مثلهم و بكلام و عمل مثل كلامهم و عملهم، قال تعالى: ﴿وَلَوْ جَعَلْنَاهُ مَلَكًا لَّجَعَلْنَاهُ رَجُلًا وَلَلَبَسْنَا عَلَيْهِم مَّا يَلْبِسُونَ﴾[1].

فبعد ما حقّقتَ هذه الأصول تعلم أنّ هذه الهداية هي الشريعة الإلهية الّتي تصدر من اللّه تعالى ضرورةً لهداية الإنسان سواء كان واحداً أو مجتمعاً و أنّ الإنسان الّذي بيده أمر الهداية - و هو النبيّ - يجب أن يتخصّص بآيات من اللّه تعالى دالّة على أنّ شريعته من عند ربّهم العالم القادر الرحيم المنتقم ليخضع له النوع، و هي المعجزة، فهو خليفة اللّه في أرضه.[2]

فإنّ الإنسان خلق ثلاثة أقسام: منهم المستغرقون في معرفة اللّه و ملكوته المهتزّون بذكره المتواجدون في عظمته و كبريائه الحائرون في أشعّة جماله، و هم الإلهيون من أولياء اللّه المفتّحة لهم أبواب الملكوت. و منهم المُكِبّون على الشهوات المحتبسون في سجن الدنيا قد سُدَّ عليهم باب الملكوت و فتح لهم أبواب الجحيم. و منهم الجالس في الحدّ المشترك بين عالم المعقول و عالم المحسوس، فهو تارةً مع الحقّ بالحبّ له و تارةً مع الخلق بالرحمة عليهم و الشفقة لهم، فإذا عاد إلى الخلق كان كواحدٍ منهم. فهذا سبيل المرسلين و الصدّيقين، إذ لا شبهة في أنّ الجامع للطرفين أعلى في المرتبة من المحجوب عن أحدهما بالآخر لضيق صدره و عدم انطلاق لسانه. فالنبيّ لابدّ أن يكون آخذاً من اللّه متعلّماً من لدنه معطياً لعباده معلّماً و هادياً لهم، فيسأل و يجاب و يسأل و يجيب، ناظماً للطرفين، واسطاً بين العالمين، سمعاً من جانب و لساناً إلى جانب؛ و هكذا حال سُفراء اللّه إلى عباده. فلقلب النبيّ بابان مفتوحان: أحدهما و هو الباب الداخلي إلى مطالعة اللوح المحفوظ و الذكر الحكيم فيعلمه علماً

---

١. الأنعام، ٩.

٢. الشواهد الربوبية، ص ٤٢٣.

يقيناً لَدُنّياً من عجائب ما كان أو سيكون و أحوال العالم فيما مضى و فيما سيقع و أحوال القيامة و الحشر و الحساب و مآل الخلق إلى الجنة و النّار، و الثاني إلى مطالعة ما في الحواسّ ليطّلع على سوانح مهمّات الخلق و يهديهم إلى الخير و يردعهم عن الشرّ. فيكون هذا الإنسان قد استكملت ذاته في كلتا القوّتين النظرية و العملية، آخذاً بحظّ وافر من نصيب الوجود و الكمال من الواهب سبحانه بحيث يسع الجانبين و يوفّي حقّ الطرفين فيكون بما أفاضه اللّه على قلبه و عقله المفارق وليّاً من أولياء اللّه و حكيماً إلهياً، و بما يفيض منه إلى قوّته المتخيّلة و المتصرّفة رسولاً منذراً بما سيكون و مخبراً بما كان و بما هو الآنَ موجود.[١]

إشارة

قد ظهر لك ممّا سبق أنّ الدنيا منزل من منازل السائرين إلى اللّه تعالى و أنّ النفس الإنسانية مسافرة إليه تعالى و لها منازل و مراحل من الهيولوية و الجسمية و الجمادية و النباتية و الشهوية و الغضبية و الإحساس و التخيّل و التوهّم ثمّ الإنسانية من أوّل درجتها إلى آخر شرفها قرباً من الخير الأعلى. و لا بدّ للسالك إليه أن يمُرّ على الجميع حتّى يصل إلى المطلوب الحقيقي. و الأنبياء رؤساء القوافل و أمراء المسافرين، و الأبدان مراكب المسافرين و لابدّ من تربية المركب و تأديبه و تهذيبه ليتمّ السفر، فأمر المعاش في الدنيا من ضرورات أمر المعاد الّذي لا يتمّ حتّى يبقى البدن سالماً و نسله دائماً و نوعه مستحفظاً؛[٢] فإنّ الإنسان غير مكتفٍ بذاته في الوجود و البقاء، فهو يفارق سائر الحيوانات بأنّه لا يحسن معيشته لو انفرد وحده شخصاً واحداً يتولّى تدبير أمره من غير شريك يعاونه على ضروريات حاجاته و أنّه لابدّ من أن يكون الإنسان مكفيّاً بآخر من نوعه يكون

---

١. الشواهد الربوبية، ص ٤١٩-٤٢٠.

٢. الشواهد الربوبية، ص ٤٢٤.

ذلك الآخر أيضاً مكفيّاً به و بنظيره، و لهذا اضطرّوا إلى عقد الاجتماعات و المدن.[١] و هذا إذا نظرنا إلى سعة حوائجه الّتي صارت ضروريةً بعد مضي مراحل ابتدائية من الاجتماع أمر بديهي لا يمكن أن يتخلّص نوع الإنسان منها، فسعادته منوطة برفعها و تدبير الأمر فيها، فيجب على النبيّ و من كان نائباً عنه أن يقنّن لهم قوانين في أجواء شؤونه الفردية و الاجتماعية و هي بحيث إن جرت فيهم تسوقهم إلى سعادتهم القصوى في الدنيا و الآخرة.

و لمّا كان الإنسان غالباً عليه حبّ التفرّد في الاستمتاع و كان سبب ميله إلى الاجتماع استخدام غيره في حوائجه[٢] و إن انجرّ الأمر إلى هلاك غيره بحيث لو ترك الأمر في الأفراد سدى من غير سياسة عادلة و حكومة آمرة زاجرة في إجراء تلك القوانين لتشاوشوا و تقاتلوا و شغلهم ذلك عن السلوك و العبودية و أنساهم ذكرَ اللّه،[٣] يجب على الرئيس الأوّل و هو النبيّ أو من يرضاه أن يأخذ بيده أمر الحكومة و تدبير أمور الناس و يسوقهم و يجري بهم تلك القوانين الّتي تسوقهم إلى نجاتهم من المهالك الدنيوية و الأخروية و يدفع من يقصد تشويش أسباب المعيشة و الديانة اللّتين بهما الوصول إلى اللّه تعالى من أعداء اللّه القاطعين لطريق نجاة الخلق عن مهالك الدنيا و الآخرة، فعلى حارس السالكين إلى جوار اللّه أن يحفظ حدود اللّه حتّى لا يتجاوز أحد منها.

و هذا آخر ما قصدت إيراده في تكملة نهاية الحكمة و فرغت منه - و أنا العبد علي بن بابا غفر اللّه تعالى لهما في العقبى الشهير بـ«أميني نجاد» - في الربيع الثاني من شهور سنة ثمان و ثلاثين و أربع مئة بعد الألف من الهجرة النبوية و الحمد للّه على التمام و الصلوة على محمّد و آله و السلام.

---

١. الإلهيات من الشفاء، الفصل الثاني من المقالة العاشرة، ص ٤٨٧.
٢. الميزان، ج٢، ص ١١٨، ٣٠٥.
٣. الشواهد الربوبية، ص ٤٢٥.

الفهارس

- فهرس المصادر و المراجع
- فهرس الآيات
- فهرس الروايات
- فهرس الأسماء
- فهرس الكتب
- فهرس الموضوعات

فهرس المصادر و المراجع

القرآن الكريم.

نهج البلاغة.

١. ابن‌سينا حسين بن عبد الله، الإلهيات من كتاب الشفاء، بتحقيق الأستاذ حسن زاده الآملي، مكتب الإعلام الإسلامي، قم، ١٤١٨ هـ‌ق.

٢. ـــــــــــــــ التعليقات، مكتب الإعلام الإسلامي، الطبعة الرابعة، قم،١٤٢١ هـ‌ق.

٣. ـــــــــــــــ رسائل ابن‌سينا، انتشارات بيدار، قم، ١٤٠٠ هـ‌ق.

٤. ـــــــــــــــ المبدأ و المعاد، باهتمام عبد الله نوراني، الطبعة الأولى، مؤسسة مطالعات إسلامي، طهران، ١٣٦٣ هـ‌ش.

٥. ـــــــــــــــ النفس من كتاب الشفاء، بتحقيق الأستاذ حسن‌زاده الآملي، مكتب الإعلام الإسلامي، قم، ١٣٧٥ هـ‌ش.

٦. ابن‌عربي محيي‌الدين، الفتوحات المكية، دار احياء التراث العربي، بيروت.

٧. بهمنيار بن مرزبان، التحصيل، بتصحيح الأستاذ الشهيد المطهري، انتشارات دانشگاه تهران، طهران، ١٣٧٥ هـ‌ش.

٨. الجندي مؤيدالدين، شرح فصوص الحكم، بتصحيح السيد جلال الدين الآشتياني، الطبعة الثانية، مؤسسة بوستان كتاب، قم، ١٣٨١ هـ ش.

٩. حسن‌زاده الآملي حسن، دروس اتحاد عاقل به معقول، الطبعة الأولى، انتشارات قيام، قم، ١٣٧٥ هـ ش.

١٠. ـــــــــــ دروس معرفت‌النفس، مركز انتشارات علمى فرهنگى، طهران، ١٣٦١ هـ ش.

١١. ـــــــــــ عيون مسائل‌النفس، انتشارات امير كبير، طهران ١٣٧١ هـ ش.

١٢. الخرازي محسن، بداية المعارف الإلهية، مركز مديريت حوزه علميه، قم، الطبعة الأولى، ١٤١١ هـ ق.

١٣. الرازي فخرالدين محمد، المباحث المشرقية، الطبعة الثانية، انتشارات بيدار، قم، ١٤١١ هـ ق.

١٤. السبزواري ملاهادي، شرح المنظومة، بتحقيق الأستاذ حسن زاده الآملي، نشر ناب، ١٣٦٩ هـ ش.

١٥. السهروردي شهاب الدين يحيى، مجموعه مصنفات شيخ اشراق، پژوهشگاه علوم انسانى و مطالعات فرهنگى، طهران، ١٣٧٣ هـ ش.

١٦. الشيرازي صدرالدين محمد، أسرار الآيات، بنياد حكمت صدرا، طهران، ١٣٨٩ هـ ش.

١٧. ـــــــــــ تفسير القرآن الكريم، انتشارات بيدار، الطبعة الثانية، قم، ١٣٦١ هـ ش.

١٨. ـــــــــــ الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، انتشارات دار احياء التراث العربي، بيروت، ١٩٨١ م.

١٩. ـــــــــــ شرح الهداية الأثيرية، الطبعة الحجرية.

٢٠. ـــــــــــ الشواهد الربوبية، بتصحيح الأستاذ سيد جلال الدين الآشتياني، بوستان كتاب، قم، ١٣٨٢ هـ ش.

٢١. ـــــــــــــــــ مجموعه رسائل فلسفى صدرالمتألهين، بتحقيق حامد ناجي الإصفهاني، انتشارات حكمت، الطبعة الثانية، طهران، ١٣٧٨ هـ ش.

٢٢. ـــــــــــــــــ المبدأ و المعاد، مكتب الإعلام الإسلامي، قم، الطبعة الثالثة، ١٤٢٢ هـ ق.

٢٣. ـــــــــــــــــ مفاتيح الغيب، بتصحيح و تقديم محمد الخواجوي، مؤسسه مطالعات و تحقيقات فرهنگى، طهران، ١٣٦٣هـ ش.

٢٤. الشيرازي قطب الدين، شرح حكمة الإشراق، بتحقيق السيد محمد الموسوي، انتشارات حكمت، طهران، ١٣٩١ هـ ش.

٢٥. الصدوق ابوجعفر محمد، الاعتقادات في دين الإمامية، دار المفيد، الطبعة الثانية، بيروت، ١٤١٤ هـ ق.

٢٦. ـــــــــــــــــ من لا يحضره الفقيه، بتصحيح علىاكبر غفاري، جامعة المدرسين في الحوزة العلمية في قم المقدسة.

٢٧. الطباطبائي محمد حسين، الإنسان و العقيدة، الطبعة الأولى، نشر باقيات، ١٤٢٦ هـ ق.

٢٨. ـــــــــــــــــ تفسير الميزان، جامعة المدرسين في الحوزة العلمية في قم المقدسة ١٤١٤ هـ ق.

٢٩. ـــــــــــــــــ نهاية الحكمة، جامعة المدرسين في الحوزة العلمية في قم المقدسة.

٣٠. الطوسي ابو جعفر محمد، الأمالي، الطبعة الأولى، دارالثقافة، قم، ١٤١٤ هـ ق.

٣١. الطوسي خواجه نصير الدين، شرح الإشارات و التنبيهات، بتحقيق سليمان دنيا، موسسة النعمان، بيروت، ١٤١٣ هـ ق.

٣٢. العاملي الحر، الإيقاظ من الهجعة بالبرهان على الرجعة، الطبعة الأولى، نشر دليل ما، قم، ١٤٢٢ هـ ق.

٣٣. عبوديت عبد الرسول، درآمدى بر نظام حكمت صدرايى، مؤسسه آموزشى و پژوهشى امام خمينى (ره)، قم، الطبعة الأولى، ١٣٩١ هـ ش.

٣٤. الفيض الكاشاني محسن، التفسير الصافي، مكتبة الصدر، طهران، ١٤١٦ هـ ق.

٣٥. القيصري داود، شرح فصوص الحكم، الطبعة الحجرية.

٣٦. الكليني ابوجعفر محمد بن يعقوب، الكافي، بتصحيح على اكبر الغفاري، دار الأضواء، بيروت، ١٤٠٥ هـ ق.

٣٧. اللاهيجي محمدجعفر، شرح رسالة المشاعر، بتصحيح سيد جلال الدين الآشتياني، نشر اميركبير، طهران، ١٣٧٦هـ ش.

٣٨. مطهري مرتضى، مجموعه آثار شهيد مطهرى، ج ١١، نشر صدرا.

فهرس الآيات

(٢) البقرة

(١٥٦) إِنَّا لِلَّهِ وَ إِنَّا إِلَيْهِ راجِعُون ٧٨، ١١٦

(٣) آل عمران

(١٠٩) وَ لِلَّهِ ما فِي السَّماواتِ وَ ما فِي الْأَرْضِ وَ إِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُور ١١٦

(١٣٣) جَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّماواتُ وَ الْأَرْض ١٢٤

(١٦٩) أَحْياءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ ٧٩

(١٧٠) فَرِحِينَ بِما آتاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِه ٧٩

(١٨٠) وَ لِلَّهِ ميراثُ السَّماواتِ وَ الْأَرْض ١١٧

(٤) النساء

(٥٦) كُلَّما نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْناهُمْ جُلُوداً غَيْرَها لِيَذُوقُوا الْعَذاب ١٠٣

(٥) المائدة

(٦٠) وَ جَعَلَ مِنْهُمُ الْقِرَدَةَ وَ الْخَنازِير ٩١

(٦) الأنعام

(٩) وَ لَوْ جَعَلْناهُ مَلَكاً لَجَعَلْناهُ رَجُلاً وَ لَلَبَسْنا عَلَيْهِمْ ما يَلْبِسُون ١٢٦

(٢٧) يا لَيْتَنا نُرَدُّ وَ لا نُكَذِّبَ بِآياتِ رَبِّنا وَ نَكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنين ٨٨

(٣٨) وَ ما مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَ لا طائِرٍ يَطِيرُ بِجَناحَيْهِ إِلاَّ أُمَمٌ أَمْثالُكُمْ... ٩٧

(٧) الأعراف

(١١) وَ لَقَدْ خَلَقْناكُمْ ثُمَّ صَوَّرْناكُمْ ثُمَّ قُلْنا لِلْمَلائِكَةِ اسْجُدُوا لآدَمَ ٩٩

(٢٩) كَما بَدَأَكُمْ تَعُودُون ١١٦

(٥٣) أَوْ نُرَدُّ فَنَعْمَلَ غَيْرَ الَّذي كُنَّا نَعْمَل ٨٩

(١٦٦) كُونُوا قِرَدَةً خاسِئِينَ ٩١

(١٠) يونس

(٣٤) قُلِ اللَّهُ يَبْدَؤُا الْخَلْقَ ثُمَّ يُعيدُهُ ١١٦

(١١) هود

(١٢٣) وَ لِلَّهِ غَيْبُ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ وَ إِلَيْهِ يُرْجَعُ الْأَمْرُ كُلُّهُ ١١٧

(١٤) إبراهيم

(٤٨) يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَ السَّماواتُ وَ بَرَزُوا لِلَّهِ الْواحِدِ الْقَهَّار ٥٧، ١١٩، ١٢٤

(١٥) الحجر

(٢١) وَ إِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلاَّ عِنْدَنا خَزائِنُهُ وَ ما نُنَزِّلُهُ إِلاَّ بِقَدَرٍ مَعْلُوم ١١٦، ١١٧

(١٦) النحل

(٧٨) وَ اللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهاتِكُمْ لا تَعْلَمُونَ شَيْئاً وَ جَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَ الْأَبْصارَ وَ الْأَفْئِدَة ٥٨

(١٧) الإسراء

(٩٧) نَحْشُرُهُمْ يَوْمَ الْقِيامَةِ عَلى وُجُوهِهِم ٩٠

(٩٩) أَوَ لَيْسَ الَّذي خَلَقَ السَّماواتِ وَ الْأَرْضَ بِقادِرٍ عَلى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُم ١٠٣

(١٨) الكهف

(١٨) تَحْسَبُهُمْ أَيْقاظاً وَ هُمْ رُقُودٌ ٩٣

(٤٧) وَ يَوْمَ نُسَيِّرُ الْجِبالَ وَ تَرَى الْأَرْضَ بارِزَةً وَ حَشَرْناهُمْ فَلَمْ نُغادِرْ مِنْهُمْ أَحَداً ٩٧

(٤٨) وَ عُرِضُوا عَلى رَبِّكَ صَفًّا ٩٧

(١٩) مريم

(٤٠) إِنَّا نَحْنُ نَرِثُ الْأَرْضَ وَ مَنْ عَلَيْها وَ إِلَيْنا يُرْجَعُون ٩٧، ١١٦

(٦٨) فَوَ رَبِّكَ لَنَحْشُرَنَّهُمْ وَ الشَّياطين ٩٧

(٧٩) كَلاَّ سَنَكْتُبُ ما يَقُولُ وَ نَمُدُّ لَهُ مِنَ الْعَذابِ مَدًّا ١١٧

(٨٠) وَ نَرِثُهُ ما يَقُولُ وَ يَأْتينا فَرْداً ١١٧

(٨٥) يَوْمَ نَحْشُرُ الْمُتَّقينَ إِلَى الرَّحْمنِ وَفْدا ٩٧

(٨٦) وَ نَسُوقُ الْمُجْرِمينَ إِلى جَهَنَّمَ وِرْداً ٩٧

(٢٠) طه

(٥٥) مِنْها خَلَقْناكُمْ وَ فيها نُعيدُكُمْ وَ مِنْها نُخْرِجُكُمْ تارَةً أُخْرى ١٢١

(٢١) الأنبياء

(١٠٤) يَوْمَ نَطْوِي السَّماءَ كَطَيِّ السِّجِلِّ لِلْكُتُبِ كَما بَدَأْنا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعيدُهُ وَعْداً عَلَيْنا إِنَّا كُنَّا فاعِلينَ ٩٧، ١١٥، ١١٩

(٢٢) الحج

(٥) يا أَيُّهَا النَّاسُ إِنْ كُنْتُمْ في رَيْبٍ مِنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْناكُمْ مِنْ تُرابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ... ٩٧، ١١٨

(٧) أَنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ مَنْ في الْقُبُور ٩٧

(٢٣) المؤمنون

(١٢) لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسانَ مِنْ سُلالَةٍ مِنْ طِينٍ ٥٣

(١٣) ثُمَّ جَعَلْناهُ نُطْفَةً فِي قَرارٍ مَكِينٍ ٥٣

(١٤) ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً ... فَكَسَوْنَا الْعِظامَ لَحْماً ثُمَّ أَنْشَأْناهُ خَلْقاً آخَرَ... ٥٣

(٧٩) وَ هُوَ الَّذِي ذَرَأَكُمْ فِي الْأَرْضِ وَ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ ١١٨

(٩٩) رَبِّ ارْجِعُونِ ٨٩

(١٠٠) لَعَلِّي أَعْمَلُ صالِحاً فِيما تَرَكْتُ كَلاَّ إِنَّها كَلِمَةٌ هُوَ قائِلُها وَ مِنْ وَرائِهِمْ بَرْزَخٌ إِلى يَوْمِ يُبْعَثُونَ ٨٩، ٩٣، ١٢١

(١٠١) فَإِذا نُفِخَ فِي الصُّورِ فَلا أَنْسابَ بَيْنَهُمْ يَوْمَئِذٍ وَ لا يَتَساءَلُونَ ١٢١-١٢٢

(١١٥) أَ فَحَسِبْتُمْ أَنَّما خَلَقْناكُمْ عَبَثاً وَ أَنَّكُمْ إِلَيْنا لا تُرْجَعُونَ ١١٩

(٢٤) النور

(٣٩) وَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمالُهُمْ كَسَرابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ ماءً حَتَّى إِذا جاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئاً... ١١٣

(٢٨) القصص

(٨٨) كُلُّ شَيْءٍ هالِكٌ إِلاَّ وَجْهَهُ ١١٩

(٢٩) العنكبوت

(٢٠) ثُمَّ اللَّهُ يُنْشِئُ النَّشْأَةَ الْآخِرَةَ ٥٤

(٣٠) الروم

(٧) يَعْلَمُونَ ظاهِراً مِنَ الْحَياةِ الدُّنْيا وَ هُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غافِلُونَ ١١٧

(١١) اللَّهُ يَبْدَؤُا الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ١١٦

(٢٧) وَ هُوَ الَّذِي يَبْدَؤُا الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَ هُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ ١١٦

(٣٢) السجدة

(٥) يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّماءِ إِلَى الْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ ١١٦

(٧) وَ بَدَأَ خَلْقَ الْإِنسانِ مِنْ طِينٍ ١١٨

(٨) ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِنْ سُلالَةٍ مِنْ ماءٍ مَهِينٍ ١١٨

(٩) ثُمَّ سَوَّاهُ وَ نَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ وَ جَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَ الْأَبْصارَ وَ الْأَفْئِدَةَ قَلِيلاً ما تَشْكُرُونَ ١١٨

(١٠) وَ قالُوا أَ إِذا ضَلَلْنا فِي الْأَرْضِ أَ إِنَّا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ بَلْ هُمْ بِلِقاءِ رَبِّهِمْ كافِرُونَ ١٢٠

(٣٤) سبأ

(٢) يَعْلَمُ ما يَلِجُ فِي الْأَرْضِ وَ ما يَخْرُجُ مِنْها وَ ما يَنْزِلُ مِنَ السَّماءِ وَ ما يَعْرُجُ فِيها ١١٦

(٤٢) الشورى

(٥٣) أَلا إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ ٩٧، ١١٩

(٤٣) الزخرف

(٨٤) هُوَ الَّذِي فِي السَّماءِ إِلهٌ وَ فِي الْأَرْضِ إِلهٌ ٤٤

(٥٠) ق

(٣) أَ إِذا مِتْنا وَ كُنَّا تُراباً ذلِكَ رَجْعٌ بَعِيدٌ ١٢٠

(٤) قَدْ عَلِمْنا ما تَنْقُصُ الْأَرْضُ مِنْهُمْ وَ عِنْدَنا كِتابٌ حَفِيظٌ ١٢٠

(٥٣) النجم

(٤٢) وَ أَنَّ إِلى رَبِّكَ الْمُنْتَهى ١١٨

(٥٥) الرحمن

(٦) وَ النَّجْمُ وَ الشَّجَرُ يَسْجُدانِ ٩٧

(٥٧) الحديد

(٥) لَهُ مُلْكُ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ وَ إِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ ١١٦

(٧٠) المعارج

(٣) مِنَ اللَّهِ ذِي الْمَعارِجِ ١١٩

(٤) تَعْرُجُ الْمَلائِكَةُ وَ الرُّوحُ إِلَيْهِ في يَوْمٍ كانَ مِقْدارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ ١١٩

(١١) يَوَدُّ الْمُجْرِمُ لَوْ يَفْتَدي مِنْ عَذابِ يَوْمِئِذٍ بِبَنِيهِ ١٢١

(١٢) وَ صاحِبَتِهِ وَ أَخِيهِ ١٢١

(١٣) وَ فَصِيلَتِهِ الَّتِي تُؤْوِيهِ ١٢١

(١٤) وَ مَنْ في الْأَرْضِ جَمِيعاً ثُمَّ يُنْجِيهِ ١٢١

(٧١) نوح

(١٧) وَ اللَّهُ أَنْبَتَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ نَباتاً ١١٨

(١٨) ثُمَّ يُعِيدُكُمْ فيها وَ يُخْرِجُكُمْ إِخْراجاً ١٢١

(٧٥) القيامة

(١٢) إِلى رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ الْمُسْتَقَرُّ ١١٩

(٧٨) النبأ

(٤٠) يَقُولُ الْكافِرُ يا لَيْتَني كُنْتُ تُراباً ٨٨

(٨١) التكوير

(٥) وَ إِذَا الْوُحُوشُ حُشِرَتْ ٩٠، ٩٧

(٩٧) القدر

(٤) تَنَزَّلُ الْمَلائِكَةُ وَ الرُّوحُ فيها بِإِذْنِ رَبِّهِمْ مِنْ كُلِّ أَمْرٍ ١١٧

فهرس الروايات

اخوانُ العَلانيَة أعداءُ السَّيرة ألسنتُهم أحلى مِن العَسَل قُلوبُهُم قُلوبُ الذِّئاب ٩١

إنَّ أرْوَاحَ الْمُؤمِنِينَ لَفِي شَجَرَةٍ مِنَ الْجَنَّةِ يَأْكُلُونَ مِنْ طَعَامِهَا وَ يَشْرَبُونَ مِنْ شَرَابِهَا وَ يَقُولُونَ رَبَّنَا... ١٢٢

إنَ الْأَرْوَاحَ فِي صِفَةِ الْأَجْسَادِ فِي شَجَرَةٍ فِي الْجَنَّةِ تَعَارَفُ وَ تَسَاءَل... ١٢٢

إنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ ابْتَلَى قَوْماً بِمَا كَانَ مِنْ ذُنُوبِهِمْ فَأَمَاتَهُمْ قَبْلَ آجَالِهِمُ الَّتِي سُمِّيَتْ لَهُمْ... ٩٣

تَسَلَّطَ عليه تسعةٌ و تسعُونَ تِنِّيناً، هَل تَدرُونَ ما التِّنِّين؟ تسعةٌ و تسعُونَ حيّة لِكُل حَيَّةٍ تسعةُ رُئوس... ١٢٣

فَالصُّورَةُ صُورَةُ إنْسَانٍ وَ الْقَلْبُ قَلْبُ حَيَوَان ٩١

فَكُونُوا مِنْ أَبْنَاءِ الآخِرَةِ وَ لَا تَكُونُوا مِنْ أَبْنَاءِ الدُّنْيَا فَإِنَّ الْيَوْمَ عَمَلٌ وَ لَا حِسَابَ وَ إِنَّ غَداً حِسَابٌ وَ لَا عَمَل ٢٨

فِي الْجَنَّةِ عَلَى صُوَرِ أَبْدَانِهِمْ لَوْ رَأَيْتَهُ لَقُلْتَ فُلَانٌ ١٢٢

الْقَبْرُ رَوْضَةٌ مِنْ رِيَاضِ الْجَنَّةِ، أَوْ حُفْرَةٌ مِنْ حُفَرِ النِّيرَان ١٢١

مَن عَرَفَ نفسَه عَرَفَ رَبَّه ٤٥

مَنْ قُتِلَ مِنَ الْمُؤمِنِينَ رُدَّ حَتَّى يَمُوتَ، وَ مَنْ مَاتَ رُدَّ حَتَّى يُقْتَل ٩٣

النَّاسُ مَعَادِنُ كَمَعَادِنِ الذَّهَبِ وَ الْفِضَّة	١٩
النَّاسُ بِيَامٌ فَإِذَا مَاتُوا انْتَبَهُوا	١٠٩
وَ اللَّهِ لَابْنُ أَبِي طَالِبٍ آنَسُ بِالْمَوْتِ مِنَ الطِّفْلِ بِثَدْيِ أُمِّه	٨١
يَا يُونُسُ المؤمن إِذَا قَبَضَهُ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ صَيَّرَ روحه فِي قَالَبٍ كَقَالَبِهِ فِي الدُّنْيَا...	١٢٢
يُحْشَرُ النَّاسُ عَلَى نِيَّاتِهِم	٩٠
يُحْشَرُ النَّاسُ عَلَى وُجوهٍ مختلفةٍ	٩٠
يُحْشَرُ بَعضُ النَّاسِ يُوم القيامة على صورة يَحسُنُ عندها القِرَدَةُ وَ الخَنَازِير	٩٠

فهرس الأسماء

الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله ٩٠، ٩١، ١٢٢
الإمام أمير المؤمنين علي عليه السلام ٢٨، ٨١، ٩١
الإمام الصادق عليه السلام ١٢٢
الإمام المهدي صاحب العصر عجل الله فرجه الشريف ٧٩، ٩١، ٩٣
عزير عليه السلام ٩٢، ٩٣
عيسى عليه السلام ٩٢
مريم سلام الله عليها ٩٤
موسى عليه السلام ٩٢، ٩٣
ابن سينا، حسين بن عبدالله ٢٦، ٣٢، ٨٧، ١٠١، ١١١
ابن عربي، محيي الدين ٢٥، ٥٣
ابو بصير ١٢٢
أرسطو ٤٧، ١١١
الإسكندر الافروديسي ٩٥، ١١١
أصحاب الكهف ٩٢، ٩٣
أفلاطون ٤٧، ٤٨، ٩٠
الآشتياني، سيد جلال الدين ٤٨
التوني ٩٤
الجالينوس ٩٥
الجندي، مؤيد الدين ٥٣
حسن زاده الآملي، حسن ٩٤
الحلي، العلامة حسن بن يوسف ١٠٢
الحليمي ١٠٢
الخرازي، السيد محسن ٩٤
الخسروشاهي، شمس الدين ٩٨
الرازي، فخر الدين محمد ٩٨
الراغب الاصفهاني ١٠٢

الرفيعي القزويني ٩٤
السبزواري، الحاج ملاهادي
٢١، ٤٧، ٥٢، ٥٨، ٦٨، ٧٩، ١١٣، ١١٤
الشيخ الإشراقي (شهاب الدين السهروردي)
٢٤، ٤٧، ٥٥، ٦٢، ٦٧، ٧٧
السيد المرتضي ١٠٢
الشيخ الرئيس راجع إبن سينا
الشيخ الصدوق ٩١
الشيخ الطوسي، ابوجعفر ١٠٢، ١٢١، ١٢٢
الشيخ المفيد ١٠٢
الشيخ راجع إبن سينا
الشيرازي، صدرالدين محمد ٢٥، ٢٧، ٣١، ٣٢، ٤٠، ٤٧، ٤٨، ٤٩، ٥٠، ٥٤، ٥٥، ٥٦، ٥٩، ٦٢، ٦٣، ٦٦، ٦٩، ٨٠، ٨٣، ٩٤، ٩٦، ١١٤، ١١٥، ١١٦
صدرالمتألهين راجع الشيرازي، صدرالدين محمد
الطباطبائي، العلامة السيد محمدحسين ٣٠، ٣٣، ٣٦، ٣٩، ٦٥، ٩٢، ١١٢
الطوسي، الخواجة نصيرالدين محمد ٩٨
العاملي، الشيخ الحرّ ٩١
العطار النيسابوري، فريدالدين ٤٧
الغزالي، محمد ١٠٢
الفارابي، ابونصر ١٧
القيصري، داودبن محمود ٩٤
الكعبي ١٠٢
الكليني، محمدبن يعقوب ١٢٢
النوري، ملا علي ٩٣

فهرس الكتب

أسرار الآيات
٥٨، ٩٨، ١١٣، ١١٥، ١١٦، ١١٧، ١١٩، ١٢١، ١٢٣

الأسفار
١٨، ١٩، ٢٠، ٢١، ٢٣، ٢٤، ٢٥، ٢٦، ٢٧، ٢٨، ٢٩، ٣٠، ٣١، ٣٢، ٣٣، ٣٤، ٣٥، ٣٦، ٣٧، ٣٨، ٣٩، ٤٠، ٤١، ٤٢، ٤٣، ٤٤، ٤٥، ٤٧، ٤٨، ٤٩، ٥٠، ٥١، ٥٢، ٥٣، ٥٤، ٥٥، ٥٦، ٥٧، ٥٨، ٥٩، ٦٢، ٦٣، ٦٦، ٦٧، ٦٨، ٦٩، ٧٣، ٧٤، ٧٥، ٧٦، ٧٧، ٧٨، ٧٩، ٨٠، ٨١، ٨٢، ٨٣، ٨٤، ٨٥، ٨٧، ٨٨، ٨٩، ٩٦، ٩٧، ٩٨، ٩٩، ١٠١، ١٠٢، ١٠٣، ١٠٤، ١٠٥، ١٠٦، ١٠٧، ١٠٨، ١١٠، ١١١، ١١٢، ١١٣، ١١٤، ١١٥، ١١٦، ١١٧، ١٢٢

الإعتقادات في دين الامامية ٩١

الإلهيات من الشفاء ٧٣، ١٢٨

الأمالي (الشيخ الطوسي) ١٢١

الإنسان و العقيدة ص ١١٢

الإيقاظ من الهجعة بالبرهان علي الرجعة ٩١

بحار الانوار ٩٣

بداية المعارف الالهية ٩٤

التحصيل ٤١

التعليقات (لإبن سينا) ٥١

تعليقة صدر المتألهين علي الهيات الشفاء ٨٤

تفسير الصافي ٩١

تفسير القرآن الكريم (لصدر المتألهين) ٩١، ٩٤

حكمة الاشراق ٤٧، ٥٥، ٦٧

درآمدی بر نظام حکمت صدرایی ٥٧
دروس اتحاد عاقل به معقول ٤٧
دروس معرفت نفس ٣٤
ذخائر الاعلاق في شرح ترجمان الأشواق ٢٥
رسالة اتحاد العاقل و المعقول ٢٠، ٢٧، ٤٤، ٥٢
رسالة اثبات رجعت ٩٤
رسالة الشواهد الربوبية ٦٩، ١١٢، ١١٣، ١١٤
رسالة المزاج ١٨، ٢١
رسالة الولاية ١١٢
رسالة خلق الاعمال ٤٥
رسائل ابن‌سينا ٨٠
شرح الاشارات و التنبيهات ١٧، ٢٦، ٣٨، ٣٩، ٦٢، ٨٧
شرح المشاعر ٥٨
شرح المنظومة ١٨، ٢٤، ٣٤، ٣٥، ٣٦، ٣٧، ٤٧، ٥٣، ٦٥، ٩٠
شرح الهداية الاثيرية ٣٣، ٣٤، ٣٧
شرح حكمة الاشراق ٣٢، ٤٩، ٥٠، ٥٥
شرح فصوص الحكم (الجندي) ٥٣
شرح فصوص الحكم (القيصري) ٩٤
الشواهد الربوبية ٢٨، ٣٥، ٣٦، ٣٧، ٤٨، ٥٨، ٦٤، ٦٥، ٦٦، ٦٧، ٦٩، ٧٦، ٨٩، ٩٠، ٩١، ٩٦، ٩٧، ١٠٤، ١٠٥، ١١٥، ١٢٦، ١٢٧، ١٢٨
العرشية ١١٥
عيون المسائل ١٧
عيون مسائل النفس ٤٧، ٥١، ٥٥، ٥٧، ٥٨، ٩٤
الفتوحات المكية ٢٥، ٥٣
الكافي ١٩، ٢٨، ١٢٢
المباحث المشرقية ٣٢، ٤٨، ٥٠
المبدأ و المعاد (لابن‌سينا) ٨٧
المبدأ و المعاد (لصدرالمتألهين) ٤٨، ٦٦، ٦٧
مجموعه آثار شهيد مطهرى ٥٧
مجموعه رسائل فلسفى صدرالمتألهين ١٨، ٢٠، ٢٧، ٤٤، ٤٥، ٥٢، ٦٦، ٦٩، ١١٢، ١١٣، ١١٤، ١١٥
مجموعه مصنفات شيخ اشراق ٤٧، ٥٥، ٦٢، ٧٨، ٨٩
المسائل الكاشانية ٢٠، ٦٦، ١١٥
مفاتيح الغيب ٥٨
من لا يحضره الفقيه ١٩

الميزان في تفسير القرآن ٤٣، ٦٦، ٩٢، ٩٣،
١٠٦، ١١١، ١١٩، ١٢٠، ١٢٨
نبراس الضياء ٥٨
النفس من كتاب الشفاء ٣٧، ٤٨
نهاية الحكمة
١٧، ٣٥، ٣٦، ٣٨، ٤٤، ٤٧، ٦٣، ٦٤، ٩٣
نهج البلاغه ٨١

فهرس الموضوعات

سخن ناشر ٥

مقدّمه استاد سيّد يدالله يزدان‌پناه ٧

مقدمة المؤلّف ١٣

تكملة النهاية الحمكة فى النفس و ملحقاتها ١٥

الفصل الأوّل: في المزاج و المواليد الثلاثة ١٧

الفصل الثاني: في وجود النفس و حقيقتها و أقسامها ٢٣

الفصل الثالث: في قوى النفس النباتية و الحيوانية و الإنسانية ٣١

الفصل الرابع: في أنّ النفس في وحدتها كلّ القوى ٤١

الفصل الخامس: في أنّ النفس الإنسانية جسمانية الحدوث روحانية البقاء ٤٧

الفصل السادس: في تجرّد النفس و أقسامه ٦١

الفصل السابع: في تحوّلاتها الجوهرية الاستكمالية و حياتها الأخروية بعد مفارقتها من البدن ٧٣

الفصل الثامن: في أنّ النفوس لاتتناسخ ٨٧

الفصل التاسع: في المعاد و ضرورته الوجودية للكلّ ٩٥

الفصل العاشر: في معاد الإنسان الروحاني و الجسماني ١٠١
الفصل الحادي عشر: في تتمّة مباحث المعاد ١١١
الفصل الثاني عشر: في النبوّة و الولاية و هداية الخلق إلى مصالحهم الدنيوية و الأخروية ١٢٥
الفهارس ١٢٩
فهرس المصادر و المراجع ١٣١
فهرس الآيات ١٣٥
فهرس الروايات ١٤١
فهرس الأسماء ١٤٣
فهرس الكتب ١٤٥
فهرس الموضوعات ١٤٩
چكيده ١٥١
Abstract 158

تکملة نهایة الحکمة

فی النفس و ملحقاتها

علی امینی‌نژاد

انتشارات آل احمد

گروه آموزشی پژوهشی نفحات

۱۳۹۸

چکیده

"علم‌النفس" بخش پراهمیت و اثرگذاری از اندیشه‌های فلسفی فیلسوفان در طول تاریخ بوده است به گونه‌ای که شاید هیچ اندیشه فلسفی‌ای از تبیین حقیقت و جایگاه انسان در کلّ نظام هستی غفلت نکرده است.

"علم‌النفس فلسفی" از سویی سرریز اندیشه‌های مختلف طبیعیّات، وجودشناسی و الهیات در مطالعه فلسفی انسان است و از سویی مقدّمه بسیار مهمی برای حکمت عملی و علوم انسانی همانند اخلاق، تربیت، علوم اجتماعی و سیاسی است. این جایگاه ممتاز موجب شد تا فیلسوفان بخش وسیعی از تحقیقات حکمی خود را در این حوزه مصروف دارند.

در جهان اسلام پرحجم‌ترین تحقیقات در این زمینه از سوی ابن‌سینا صورت پذیرفته است. پژوهش‌های نفس‌شناسی وی عمدتاً در دو کتاب "شفاء" و "اشارات" محور همه تحقیقات پس از او قرار گرفته است. اگر تلاش‌های شیخ‌الرئیس در زمینه نفس‌شناسی را موج اوّل مطالعات فلسفی اسلامی در این زمینه برشماریم، قطعاً موج دوم این دست تحقیقات از سوی صدرالمتألهین شیرازی انجام شده است. دست‌یابی ملاصدرا به مبانی هستی‌شناسی جدیدی همچون "اصالت وجود"، "تشکیک در وجود" و به ویژه "حرکت جوهری"، بی‌اندازه ظرفیّت فلسفی وی در تحلیل و تبیین حقیقت انسان و جایگاه او در

کلّ نظام هستی را افزایش داده است تا جایی که بخش بزرگی از کتاب "اسفار اربعه" به طرح مباحث نفس اختصاص یافته است. علاوه بر آن‌که وی مسائل نفس را از طبیعیّات فلسفه (آن‌چنان که در "شفاء" بوده است) و از واسطه میان طبیعیات و الهیات (آن‌چنان که در "اشارات" مطرح شده) خارج کرد و در متن مباحث الهیات فلسفی و ذیل فعل الهی قرار داد به گونه‌ای که همه مباحث معاد را از نتایج نفس‌شناسی انسان به شمار آورد و بدین ترتیب جهش مهمی در معادپژوهی فلسفی پدید آورد.

با این همه علّامه طباطبائی﵀ به دلائلی در دو کتاب درسی "بدایة الحکمة" و "نهایة الحکمة" جز در موارد پراکنده، مسائل فلسفی نفس و معاد را مطرح نکرده است.

کتاب حاضر کوشیده است با محور قراردادن دیدگاه‌های صدرالمتألهین﵀ و پیروان او، این مسائل را در دوازده فصل تنظیم و عرضه کند تا تکمله‌ای باشد بر کتاب نهایة الحکمة علّامه طباطبائی﵀.

انتشارات آل احمد﵈
دفتر و فروشگاه مرکزی: قم - مجتمع ناشران - طبقه همکف - پلاک ۳
تلفن: ۲-۳۷۷۴۹۷۵۰ ۹۸۲۵+ همراه: ۴۰۶۹۰۱۵ ۹۸۹۱۲+ مرکز پخش: ۴۶۱۷۹۸۴ ۹۸۹۰۱+
@AleAhmad.Publication AleAhmad.Publication@gmail.com

surely the second wave of this kind of research has been carried out by Mulla Sadra Shirazi. His new philosophical foundations - such as the ontological primacy of existence (asalat al-wujud), the modulation and gradation of Being (tashkik al-wujud), and especially the substantial motion (al-haraka al-jawhariyya) - have greatly increased his philosophical capacity to analyze and explain human nature and its position in the whole system of Being, to the extent that a large part of his book, *al-Asfar*, is devoted to discussions about the soul. In addition, he excluded the issues of the soul from naturalities (Tabi'iyyat) - as it was in *al-Shifa* - and from the intermediary between naturalities and Theology - as it was in *al-Isharat* - and put it in the context of philosophical theology and under the divine act, In such a way that he considered all eschatology to be the result of human psychology and thereby created an important leap in philosophical eschatology. However, Allameh Tabataba'i has not, for some reason, addressed the philosophical issues of the soul and the resurrection in the two textbooks, *Bedayat al-Hikmah* (the beginning of philosophy) and *Nehayat al-Hikmah* (the end of philosophy), except in the scattered cases.

The present book has attempted to frame and present these issues in twelve chapters, focusing on the views of Mulla Sadra and his followers to be a complementary to *Nehayat al-Hikmah* god willing.

Ale Ahmad Publication
Office & Central Shop: No.3 - Ground Floor - Publishers Complex - Qom
Phone: +9825 37749750-2 Mobile: +98912 4069015
Distribution Center: +98901 4617984
AleAhmad.Publication@gmail.com @AleAhmad.Publication

Abstract

throughout history, psychology (elm al-nafs) has been an important and influential part of philosophical thought, so that perhaps no philosophical thought has neglected to explain the nature and position of man in the whole system of Being. Philosophical psychology is, on the one hand, the result of naturalities (Tabi'iyyat), ontology and theology, and on the other hand, it is an important introduction to practical wisdom and the humanities such as ethics, education, social sciences and politics. This privileged position has led philosophers to devote a great deal of their research to the field. The most extensive research in this field has been carried out by Ibn Sina in the Islamic world. His research, mainly in the two books of *al-shifa* (Healing) and *al-Isharat wa-l-tanbihat* (Remarks and Admonitions), has been the focus of all subsequent research.

If ibn Sina's efforts in the field of philosophical psychology are considered the first wave of Islamic philosophical studies in this field,

Complementary of Nehayat Al-Hikmah

Ali Amini Nejad

2019