



مركز
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبهان

للغلام



عليه
صلى الله عليه
وآله
السلام

www. **Ghaemiyeh** .com
www. **Ghaemiyeh** .org
www. **Ghaemiyeh** .net
www. **Ghaemiyeh** .ir



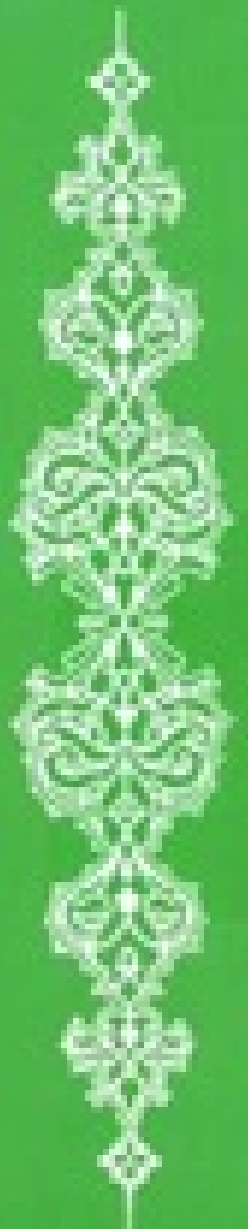
منهج الرشاد في معرفة المعتاد

محمد نعيم بن محمد تقي

المدعو بالصلوة نعيما العرفي الطالقاني

المجلد الثالث

تحقيق رضا استادي



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

منهج الرشاد في معرفه المعاد

كاتب:

محمد نعيم بن محمد تقي نعيما طالقاني

نشرت في الطباعة:

مجمع البحوث الاسلاميه

رقمي الناشر:

مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

الفهرس

5	الفهرس
9	منهج الرشاد في معرفه المعاد المجلد 3
9	اشارة
9	اشارة
13	الباب الرابع: و فيه مطالب
13	اشارة
15	المطلب الأول
15	اشارة
15	في حدوث النفس بحدوث البدن
27	الإشارة إلى أن مذهب الشيخ في الشفاء بقاء النفوس مطلقا
33	تأويل حديث خلق الأرواح قبل الأجساد بألفي عام
34	في تفسير قوله تعالى: يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ
36	المطلب الثاني
36	اشارة
46	إشارة إلى بطلان القول بقاء النفس بعد خراب البدن
49	في معاني التناسخ
56	في إبطال التناسخ بالمعني المتنازع فيه
64	برهان آخر علي بطلان التناسخ
66	دليل آخر
67	المطلب الثالث
67	اشارة
76	كلام مع كثير من الحكماء
78	في حال السعادة و الشقاوة العقليين

في بيان اللذة العقلية للنفس وأنها أعلى من الحسية وكذلك الألم

85

في بيان السعادة والشقاوة العقلية من جهة القوة

89

في أصناف الناقصين بحسب القوة النظرية

93

حال السعادة والشقاوة العقلية من جهة القوة العملية

98

في بيان خلود السعادة من جهة صلاح الجزء العملي

105

في بيان حال النفوس البله

108

في بيان حال النفوس بعد المفارقة عن البدن، أي في

120

من جملة الشواهد علي وجود العالم المثالي ما يشاهد في النوم

125

في وجه تسمية العالم المثالي والبرزخي بالعالم المتوسط

139

في أن القول بالأجساد المثالية في الشأ البرزخية مما لا مانع منه من

142

كلام مع الشيخ البهائي والعلامة المجلسي

146

في ثبوت السعادة والشقاوة في عالم البرزخ

148

في تجسم الأعمال

148

في الجبر والاختيار

156

الثواب والعقاب في البرزخ

163

الباب الخامس: في إثبات المعاد الجسماني الذي نطق به الشرع

166

اشارة

166

الأمر الأول

168

الأمر الثاني

170

بيان الأمر الأول من تلك الأمور الثلاثة

171

بيان الأمر الثاني من تلك الأمور الثلاثة

172

اشارة

172

شبهة الأكل والمأكول مع جوابها:

181

بيان الأمر الثالث من تلك الأمور الثلاثة

184

اشارة

184

191 شكّ مع جوابه
198 دقيقة
199 تذنيب في حشر غير الإنسان
208 الخاتمة
208 اشارة
210 المطلب الأول
224 المطلب الثاني
224 اشارة
224 نفخ الصور
228 الصراط
228 اشارة
231 الصراط الدينيّ
234 الصراط الأخرى
238 الأعراف و الستور
240 الكتاب و الحساب و الميزان و السؤال
240 اشارة
243 الكتاب
251 الميزان
254 السؤال
260 الحساب
263 العقبات
265 الحوض
266 الشفاعة
267 الجنة و النار
268 المطلب الثالث

268	أشارة
282	في بيان خلود أهل الجنة في النار وأهل النار في النار
284	في ذكر وجوه من التوهّم علي عدم إمكان الخلود
286	في رفع تلك الوجوه من التوهّم
298	الفهرس
303	تعريف مركز

سرشناسه : نعيما طالقاني ، محمدنعيم بن محمدتقي ، قرن ق 12

عنوان و نام پديدآور : منهج الرشاد في معرفه المعاد/ محمدنعيم بن محمدتقي المدعو بالملا نعيما العرفي الطالقاني ؛ تحقيق رضا استادي

مشخصات نشر : مشهد: مجمع البحوث الاسلاميه ، 1419ق . = - 1377.

مشخصات: 3ج

شابك : 964-444-108-7-9000ريال : (ج. 1).

يادداشت : عربي

يادداشت : فهرستنويسي براساس اطلاعات فييا.

يادداشت : کتابنامه

موضوع : معاد

موضوع : خداشناسي

شناسه افزوده : استادي ، رضا ، 1316 - ، مصحح

شناسه افزوده : بنياد پژوهشهاي اسلامي

رده بندي كنگره : 222PB / ان 7م 8 7731

رده بندي ديويي : 44/792

شماره كتابشناسي ملي : م 78-578

ص : 1

منهج الرشاد في معرفه المعاد

محمدنعيم بن محمدتقي المدعو بالملا نعيما العرفي الطالقاني

تحقيق رضا استادي

ص: 3

الباب الرابع: وفيه مطالب

إشارة

ص:5

في حدوث النفس

بحدوث البدن، وفي عدم جواز التناسخ ونحوه عليها،

وفي بيان حالها بعد خراب البدن، فهنا مطالب

في حدوث النفس بحدوث البدن

اعلم أنّهم اختلفوا في ذلك، فقال بعضهم بقدمها، وقد أسند هذا القول إلي أفلاطون و من قبله، وهو الموافق لما ذهب إليه الفلاسفة القائلون بقدم العالم.

وقال بعضهم بحدوثها. وقد أسند هذا القول إلي أرسطو و أتباعه، وهو الموافق لما ذهب إليه المليون القائلون بحدوث العالم، إلا أنّهم اختلفوا فرقتين؛ ففرقة قالت بحدوثها قبل حدوث البدن، وقد ذهب إليه جمع من الملتيين، وفرقة قالت بحدوثها بحدوثه، وقد ذهب إليه كثير من الملتيين، وهو الموافق لما ذهب إليه الشيخ الرئيس و أتباعه، فهنا مذاهب ثلاثة متناقضة، و حيث كانت متناقضة في إثبات المذهب الأخير يبطل المذهب الأوّل، مع أنّ المذهب الأوّل يبطل ما يبطل قدم العالم من دلائل حدوثه، وقد أفردنا في ذلك رسالة علي حدة (1). فلنتكلم فيما ذكره دليلاً علي المذهب الأخير، و نتبعه بشرحه إن احتجج إليه مع الإشارة إلي نقض المذهبين الآخرين.

ص:7

1- - نسختها موجودة في مكتبة آية الله المرعشي (ره) بقم.

فقول: قال الشيخ في الشفاء: «إنّ النفس الإنسانيّة لم تكن مفارقة (1) للأبدان ثمّ حصلت في البدن، لأنّ الأنفس الإنسانيّة متّفقة في النوع و المعني، وإذا فرض أنّ لها وجودا ما ليس حادثا مع حدوث الأبدان، بل هو وجود مفرد، لم يجر أن تكون النفس في ذلك (2) متكثّرة، وذلك لأنّ تكثّر (3) الأشياء إمّا أن يكون من جهة الماهيّة و الصورة، وإمّا أن يكون من جهة النسبة إليّ العنصر و المادّة المتكثّرة ممّا (4) يتكثّر به من الأمكنة التي تشتمل عليّ كلّ مادّة في جهة، و الأزمنة التي تختصّ بكلّ واحد منها في حدوثه، و العلل القاسمة إيّاها، و ليست مغايرة بالماهيّة و الصورة، لأنّ صورتها واحدة، فإنّما تتغير من جهة قابل الماهيّة، المنسوب إليه الماهيّة بالاختصاص، و هذا هو البدن.

و أمّا إذا أمكن أن تكون النفس موجودة و لا بدن، فليس يمكن أن يغير نفس نفسا بالعدد. و هذا مطلق في كلّ شيء فإنّ الأشياء التي ذواتها معان فقط و قد تكثّر نوعيّاتها بأشخاصها، فإنّما تكثّرها بالحوامل و القوابل و المنفعلات عنها أو ما بنسبة ما (5) إليها، و إليّ أزمعتها فقط، و إذا كانت مجرّدة أصلا لم تتفرّق ممّا قلنا (6) فمحال أن تكون، و لا بينها مغايرة و تكثّر، فقد بطل أن تكون (7) النفس قبل دخولها الأبدان متكثّرة الذات بالعدد.

و أقول: لا- يجوز أن تكون واحدة الدّات بالعدد، لأنّه إذا حصل بدنان، حصل في البدنين نفسان، فإنّما أن تكونا قسما النفس الواحدة (8)، فيكون الشيء الواحد الذي ليس له عظم و حجم منقسما بالقوّة، و هذا ظاهر البطلان بالأصول المتقرّرة (9) في الطبيعيات

ص: 8

1- في المصدر: لم يكن قائمة مفارقة.

2- في المصدر: في ذلك الوجود.

3- في المصدر: لأنّ كثرة.

4- في المصدر: بما.

5- في المصدر: أو بنسبة ما.

6- في المصدر: بما قلنا.

7- في المصدر: أن تكون بينها مغايرة و كثرة، فقد يكون أن يكون.

8- في المصدر: فإنّما أن تكونا قسما تلك النفس الواحدة.

9- في المصدر: بالأصول المقرّرة.

وغيرها، وإما أن تكون النفس الواحدة بالعدد في بدنين، وهذا لا يحتاج أيضا إلى كثير تكلف في إبطاله.

ونقول بعبارة أخرى: إن هذه الأنفس إنما تتشخص نفسا واحدة من جملة نوعها بأحوال تلحقها ليست لازمة لها بما هي نفس، وإلا لاشتركت فيها جميعا، والأعراض اللاحقة بها تلحق عن ابتداء لا محالة زمني، لأنها تتبع سببا عرض لبعضها دون بعض، فيكون تشخص الأنفس أيضا أمرا حادثا، فلا تكون قديمة لم تزل، ويكون حدوثها مع بدن.

فقد صحّ إذن أن الأنفس تحدث كما تحدث مادة بدنية صالحة لاستعمالها إياها، ويكون البدن الحادث مملكتها وألتها، ويكون في جوهر النفس الحادثة مع بدن ما ذلك البدن، استحقّ حدوثها من المبادئ الأول، هيئة نزاع طبيعي إلى الاشتغال به واستعماله، والاهتمام بأحواله و الانجذاب إليه، تخصصها وتصرفها عن كل الأجسام غيره، فلا بدّ أنها إذا وجدت متشخصة، فإنّ مبدأ تشخصها يلحق بها من الهيئات ما تتعين به شخصا. وتلك الهيئة تكون مقتضية لاختصاصها بذلك البدن، ومناسبة لصلوح أحدهما للآخر، وإن خفي علينا تلك الحالة وتلك المناسبة، وقد تكون مبادي الاستكمال متوقفة لها بوساطة، ويكون هو بدنها.

ولقائل أن يقول.

إنّ هذه الشبهة تلزمكم في النفوس إذا فارقت الأبدان، فإنّها إما أن تفسد ولا تقولون به، وإما أن تتحد وهو عين ما شتّعتم به، وإما أن تبقى متكررة وهي عندكم مفارقة للمواد، فكيف تكون متكررة؟

فنقول: أمّا بعد مفارقة الأنفس للأبدان، فإنّ الأنفس قد وجد كلّ واحد منها ذاتا منفردة باختلاف موادها التي كانت، وباختلاف أزمنة حدوثها، واختلاف هيئاتها التي لها بحسب أبدانها المختلفة لا محالة، فإنّا نعلم يقينا أنّ موجد المعني الكلّي شخصا مشارا إليه لا يمكن أن يوجد شخصا، أو يزيد له معني علي نوعيته، به يصير شخصا من المعاني التي تلحقه عند حدوثه وتلزمه، علمناها أو لم نعلم. ونحن نعلم أنّ النفس ليست واحدة

في الأبدان كلها، ولو كانت واحدة وكثيرة بالإضافة، لكانت عالمة فيها أو جاهلة، ولما خفي علي زيد ما في نفس عمرو؛ لأنّ الواحد المضاف إلي كثيرين يجوز أن يختلف بحسب الإضافة.

وأما الأمور الموجودة له في ذاته فلا يختلف فيها حتّى إذا كان أبا لأولاد كثيرين وهو شاب، لم يكن شابًا إلا بحسب الكلّ، إذا الشباب له في نفسه، فيدخل في كلّ إضافة، وكذلك العلم والجهل والظنّ وما أشبه ذلك إنّما يكون في ذات النفس في كلّ إضافة (1)، فإذا ليست النفس واحدة، فهي كثيرة بالعدد، ونوعها واحد، وهي حادثة كما بيّناه، فلا شك أنّها بأمر تشخّصت، وأنّ ذلك الأمر في النفس الإنسانيّة ليس هو الانطباع في المادّة، فقد علم به بطلان القول بذلك، بل ذلك الأمر هيئة من الهيئات، وقوّة من القوي، وعرض من الأعراض الروحانيّة، أو جملة منها تشخّصها باجتماعها وإن جهلناها، وبعد أن تشخّصت مفردة، فلا يجوز أن تكون هي والنفس الأخرى بالعدد ذاتا واحدة، فقد أكثرنا القول في امتناع هذا في عدّة مواضع، لكنّا نتيقّن أنّه يجوز أن تكون النفس إذا حدثت مع حدوث مزاج ما، أن يحدث لها هيئة بعده في الأفعال النطقية والانفعالات النطقية تكون علي جملة متميّزة عن الهيئة المناظرة لها في أخرى، تميّز المزاجين في البدنين، وأن تكون الهيئة المكتسبة التي تسمّى عقلا بالفعل أيضا علي حدّ ما تميّز به عن نفس أخرى، وأنّها يقع لها شعور بذاتها الجزئية، وذلك الشعور هيئة ما فيها أيضا خاصّة ليس لغيرها، ويجوز أن يحدث فيها من جهة القوي البدنية هيئة خاصّة أيضا، وتلك الهيئة تتعلّق بالهيئة الخلقية، أو تكون هي هي، أو تكون أيضا خصوصيات أخرى تخفي علينا تلزم النفوس مع حدوثها وبعده، كما يلزم من أمثالها أشخاص الأنواع الجسمانية، لتتمايز بها (2) ما بقيت وتكون الأنفس كذلك تميّز بمخصّصاتها فيها، كانت الأبدان أو لم تكن أبدان، عرفنا تلك الأحوال أو لم نعرف، أو عرفنا بعضها. انتهى كلامه (3).

ص: 10

1- في المصدر: في ذات النفس، ويدخل مع النفس في كلّ إضافة.

2- في المصدر: الأنواع الجسمانية فتمايز بها.

3- الشفاء، [1] الطبيعيات 353-352، ط طهران.

وأقول: وتحرير ما ذكره من الدليل علي هذا المطلب أنّ النفس الإنسانية لا يجوز أن تكون موجودة قبل الأبدان، لأنها لو كانت موجودة قبل الأبدان، فإمّا أن تكون متكثّرة بالعدد، أو واحدة بالعدد، وكلّ منهما باطل.

أمّا الأوّل، فلاّتها إذا كانت موجودة قبل الأبدان وجوداً مفرداً، وكانت متكثّرة بالعدد، فتكثّرها لا يكون إلاّ بأن تكون ممتازة بعضها عن بعض، فامتيازها إمّا أن يكون بصورها و ماهياتها، أو بفاعلها، أو بغايتها، أو من جهة النسبة إلي موادّها المنطبعة هي فيها المتكثّرة ممّا تتكثّر به من الأمكنة التي تشتمل علي كلّ مادّة في جهة، والأزمنة التي تختصّ بكلّ واحدة منها في حدوثه، والعلل القاسمة إيّاها، أو بما في حكم تلك الموادّ من القوابل و المنفعلات عنها كالأبدان، والعلل منحصرة في هذه، ولا يجوز أن يكون امتيازها بصورها و ماهياتها و ذواتها، لأنّ النفوس الإنسانية متّفقة في النوع و المعني، و ما له حدّ نوعيّ فصورتها و ذاتها واحدة لا اختلاف فيها و لا تكثّر من حيث الماهية و الذات، و كذلك لا يجوز أن يكون امتيازها بفاعلها أو بغايتها، لأنّ فاعلها واحد و هو المبدأ الفيّاض تعالي شأنه. و كذا غايتها، و هي التشبّه بالفاعل و الاتّصال به و القرب إليه. فبقي أن يكون امتيازها بموادّها المنطبعة هي فيه، أو بما هو في حكمها كالأبدان، و هذا أيضا باطل، لأنّ النفوس الإنسانية قد فرضت مفارقة عن الموادّ، أمّا عن المنطبعة فيها، فلاّ أنّ المفروض تجرّدها عن المادّة في ذاتها، كما ظهر من الدلائل الدالّة علي تجرّدها، و أمّا عمّا في حكمها، فلاّ أنّ المفروض وجودها قبل الأبدان وجوداً مفرداً، هذا خلف.

و من هذا يظهر أنّ المجرّدات عن المادّة إذا كانت متكثّرة بالعدد، فإمّا يكون تكثّرها بأن يكون كلّ منها نوعاً علي حدة منحصرة في فرد، لا أن تكون تلك الأفراد المتكثّرة أفراداً من نوع واحد، و لذلك قالوا به في العقول التي أثبتوها.

و هذا الذي ذكرنا هو محصّل مرامه، و إمّا لم يشر إلي إبطال كون امتياز تلك النفوس بفاعلها أو بغايتها إحالة علي الظهور، كما إنّه لم يذكر دليلاً علي كون النفوس الإنسانية متّفقة في النوع و المعني، إحالة عليه أيضا.

و ربما ينبّه علي ذلك، بأنّه كما أنّ الحكم بأنّ بعض الأشياء-كالإنسان و الفرس

و الحمار مثلا-مختلفة بالنوع و الذات، وإنما اشتراكها في معني جنسي كالحوانية، و أن بعضها-كزيد و عمرو و بكر مثلا متفقة في النوع و الذات، و اشتراكها في معني نوعي هو الإنسانيّة، و اختلافها بحسب العوارض الشخصية الخارجة عن الذات، و أن بعضها كالزومي و الزنجي و التركي مثلا-متفقة في النوع، و هو الإنسان أيضا، و اختلافها في معني عرضي كلي صنفّي خارج عن الذات ليس عليه دليل، إلا أن الحدس الصائب يحكم بذلك، حيث يجد الاختلاف في الأشياء الأولية شديدا جدا، فيحكم بأن اختلافها ذاتي، بخلاف الآخرين، فإن الاختلاف فيهما ليس بتلك المثابة، بل أقل من الأول بكثير، فيحكم بتفاقها في الذات، و اختلافها بحسب العوارض، أما بالعوارض الشخصية، كما في الثانية، أو الكلية كما في الثالثة.

كذلك الحدس الصائب يحكم بأن النفوس الإنسانيّة متفقة في النوع و المعني، و اختلافها إنما هو بحسب العوارض الشخصية، مثل الذكاء و البلادة و السخاوة و البخل و الشجاعة و الجبن و أمثال ذلك، بل الحكم بأن أفراد الإنسان متفقة في المعني و النوع و مختلفة بحسب العوارض الشخصية يستلزم الحكم بأن النفوس الإنسانيّة أيضا كذلك، فإن الأفراد الإنسانيّة ليست إلا عبارة عن مجموع النفوس و الأبدان. و هذا الذي ذكرنا ظاهر عند من له حدس صائب.

و حيث عرفت ما ذكرنا علمت أن ما ذكره بعض المحققين-كالمحقق الطوسي رحمه الله في التجريد (1)- من أن دخول النفس الإنسانيّة تحت حدّ واحد يقتضي وحدتها-أي وحدتها نوعا-يمكن حمله علي ما ذكرنا، يعني أن الحدس الصائب يحكم بذلك.

و الحاصل أننا نجد دخول النفوس الإنسانيّة تحت حدّ واحد نوعي مثل قولهم: النفس كمال أول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة من جهة ما تدرك الأمور الكلية و تفعل الأفعال الفكرية، و كذا نجد دخول أفراد الإنسان تحت حدّ واحد نوعي، مثل قولهم:

الإنسان حيوان ناطق، أي أن يكون الحدّ الأول مقولا في جواب السؤال بما هو عن كلّ

ص:12

1- في الفصل الرابع من المقصد الثاني في الجواهر المجردة، حيث قال: و دخولها تحت حدّ واحد يقتضي وحدتها. شرح التجريد للقوشجي 227/ ط تبريز.

فرد من أفراد النفوس الإنسانيّة، وعن أية طائفة تقرض، وعن مجموع تلك النفوس، وكذا أن يكون الحدّ الثاني مقولا في جواب السؤال بما هو عن كلّ فرد من أفراد الإنسان، وعن كلّ طائفة، وعن المجموع؛ وذلك أمانة أنّ ذنك الحدّين حدّان نوعيان، وأنّ الأفراد الداخلة تحتها متّفقة بحسب النوع، مختلفة بحسب العوارض. وعلي هذا فممنع كون الحدّ هنا حدّا نوعيّا واحتمال كونه حدّا جنسيّا- كما ذكره بعضهم- كأنّه مكابرة ينبغي أن لا يرتكبه ذو حدس صائب.

ثمّ إنّ من جملة المنبّهات علي هذا المطلب، بل من أعظمها، أنّه لو كانت النفوس الإنسانيّة مختلفة في النوع والحقيقة، لجاز أن يصدر عن بعضها من الأفعال ما لا يمكن أن يصدر عن بعض آخر مخالف له في الحقيقة، بحيث يعدّ عنده خارقا للعادة. وحينئذ يلزم إفحام الأنبياء عليه السلام فيما يدّعون من التبوّة، ويظهرونه من المعجزة، لأنّ للرعيّة أن يقولوا إنّ نفوس الأنبياء عليه السلام يمكن أن تكون مخالفة بالحقيقة لنفوسنا، ويجوز أن يصدر عن نفوسهم عليه السلام ما يعجز عنه نفوسنا.

و حينئذ فلا يظهر أنّ ما يصدر عنهم عليه السلام معجزات صادرات من عند الله تعالي دلائل علي صدقهم في نبوتهم، فيلزم إفحامهم عليه السلام، وإنّما يكون ما يظهرونه عليه السلام معجزة لو كانت نفوسهم عليه السلام متّفقة بحسب الحقيقة لنفوس الرعيّة، إذ حينئذ يظهر كون ما يجري علي أيديهم عليه السلام معجزات خوارق للعادة، حيث إنّ النفوس كلّها إذا كانت متّفقة بحسب الحقيقة والذات، و صدر عن بعضها ما يعجز عنه الآخر كان ذلك معجزة؛ وهذا أيضا ظاهر عند أولي الألباب.

وبالجملة، هذا المذهب الذي ذهب إليه الشيخ من كون أفراد النفوس الإنسانيّة متّفقة في المعني والنوع هو المذهب الذي دلّ عليه الدليل، واختاره المحقّقون، وهو المنسوب إلي جمع كثير من الحكماء كأرسطو وأتباعه، حيث إنّ المنقول عنهم أيضا أنّ النفوس البشريّة متّحدة بالنوع، وإنّما تختلف بالصّفات والملكات واختلاف الأمزجة والأدوات.

وقد ذهب بعضهم- كالإمام الرازي- إلي أنّها مختلفة بالماهيّة، بمعني أنّها جنس تحته أنواع مختلفة تحت كلّ نوع أفراد متّحدة بالماهيّة.

وقيل: يشبه أن يكون قوله عليه السّلام: «الناس معادن كمعادن الذهب والفضّة» (1)، وقوله عليه السّلام:

«الأرواح جنود مجنّدة، فما تعارف منها ائتلف، وما تناكر منها اختلف» I إشارة إلى هذا.

وأنت بعد التدبّر فيما ذكرنا يظهر لك بطلان هذا المذهب، وأنّ الخبرين وأمثالهما يمكن حملها علي اختلاف بالصّفات و الملكات و نحوها؛ فتدبّر.

وأما القول بكون كلّ فرد من أفراد النفوس الإنسانيّة مخالفا بالماهية لسائر النفوس حتّى لا يشترك اثنان منها في الحقيقة، فالظاهر أنّه لم يقل به أحد. والله أعلم بالصّواب.

وأما الثاني، فلاّنه لو كانت النفوس الإنسانيّة قبل التعلّق بالأبدان واحدة الذات بالعدد، فبعد حصول الأبدان.

أمّا أن تكون النفوس الواحدة بالعدد في بدنين مثلا فهذا ظاهر البطلان، لأنّه يلزم حينئذ أن يكون نفس زيد بعينها نفس عمرو، ونفس من اتّصف بالجبن و البخل بعينها نفس من اتّصف بالإسراف و التهور، ونفس من اتّصف بالعلم بعينها نفس من اتّصف بالجهل، فيلزم اجتماع الضدّين، وأن لا يخفي علي زيد ما في نفس عمرو مثلا.

وأما أن تحصل في كلّ من البدنين نفس واحدة بالعدد، أي أن تحصل في البدنين نفسان، و تتكثّر النفوس بحسب تكثّر الأبدان.

فهذا إمّا أن يكون ببطلان الواحدة الأولي و زوالها و حدوث النفوس المتكثّرة بحسب تكثّر الأبدان، فهذا باطل.

أمّا أوّلا فلاّنه يستلزم زوال النفوس الأولي التي هي المجرّدة عن المادّة بالفرض، وقد تقرّر عندهم أنّ المجرّد لا يجوز زواله كما عرفت ممّا ذكرنا سابقا في مبحث بقاء النفوس بعد خراب البدن. وأيضا يستلزم زوال القديم علي تقدير أن تكون النفوس الواحدة الأولي قديمة، كما هو مذهب بعض القائلين بوجود النفوس قبل البدن، وهو ممتنع.

وأما ثانيا، فلاّنه يستلزم حدوث النفس بحدوث البدن، وهو خلاف الفرض علي هذا التّقدير، بل هو المطلوب.

ص:14

1- - من لا يحضره الفقيه، 380/4، ط طهران، (من الألفاظ الموجزة لرسول الله صلّي الله عليه وآله و سلّم).

وأما أن يكون بتكثّر تلك النَّفس الواحدة و تجزّيها و انقسامها إلى تلك النفوس المتعدّدة، فهذا أيضا باطل، لأنّ ذلك إنّما هو من خواصّ ما له عظم و حجم و مقدار و مادّة يحلّ هو فيها، تقبل تلك المادة الانقسام إلى الأقسام، كما تقرّر في الأصول المتقرّرة في الطبيعيات وغيرها، فما ليس كذلك كالنّفس، حيث لا يكون له مقدار و عظم و حجم و مادّة تنطبع هي فيها يمتنع فيها ذلك، و لذلك قالوا: إنّ العقول حيث لا يكون لها مادّة منطبعة هي فيها لا يمكن تجزّيها و انقسامها، و كذلك النَّفوس المنطبعة الفلكيّة و الكواكيبيّة، لأنّها و إن كانت لها مادّة منطبعة هي فيها؛ إلاّ أن تلك الموادّ لمّا لم تكن قابلة للانقسام و التجزّي، امتنع التكتّثر فيها، بل كان نوعها منحصرا في فرد.

و هذا الذي ذكرنا هو محصّل تحرير كلامه في الدليل علي هذا المطلب، مع زوائد و مزايا.

و قوله: «و نقول بعبارة أخرى: إنّ هذه الأنفس إنّما تشخّص نفسا واحدة» الخ.

هذا بظاهره و إن كان دليلا آخر بعبارة أخرى علي إبطال كون النَّفس موجودة قبل البدن و واحدة، لكنّه في التحقيق دليل آخر بعبارة أخرى علي إبطال كونها موجودة قبل البدن مطلقا واحدة كانت أم متكثّرة، و حاصله أنّنا نعلم بالضرورة أنّ تشخّص النَّفوس البشريّة و حصولها نفسا واحدة متشخّصة من جملة نوعها، إنّما هو بأحوال تلحقها، و أنّ تلك الأحوال ليست لازمة لذات النَّفس بما هي نفس و معني واحد نوعي، و إلاّ لاشتريت فيها جميعا و كان لجميعها تشخّص واحد، فلم تكن متكثّرة اصلا؛ هذا خلف. بل إنّما هي تلحقها من جهة البدن من الهيئات و المناسبات التي لها بالنسبة إلى البدن، و تكون تلك الهيئة و المناسبة ممّا يتعيّن به النفس شخصا واحدا و مقتضية لاختصاصها بذلك البدن، و مناسبة لصلوح أحدهما للآخر، و إن خفي علينا تلك المناسبة و الحالة و الهيئة، سواء قلنا بأنّ المشخّص في الحقيقة و مبدأ التشخّص بالذات هو تلك الهيئة، أو قلنا بأنّه نحو من الوجود الخاصّ، و أنّ تلك الهيئة و الحالة أمارة و علامة لازمة له، علي اختلافهم في المشخّص الحقيقي. فيظهر من هذا أنّ تشخّص النفوس إنّما يحدث البدن، و ليس لها تشخّص قبل الأبدان، فإذا فرضنا وجود النَّفس قبل البدن، سواء فرضناها واحدة أم

متكثرة، لم تكن لها تشخيص أصلا فلم تكن موجودة أيضا، إذ كل موجود بالعدد يجب أن يكون متشخصا، هذا خلف. فيظهر من هذا أن تشخيصها إنما يحدث بحدوث الأبدان وكذلك وجودها وحدوثها بحدوثها وكذلك تكثرها بتكثرها، وأن الأبدان وإن لم تكن بالنسبة إلى النفوس مادة منطبعة هي فيها، لكنّها بالنسبة إليها في حكم المواد في ذلك.

ثم إن قوله: «و لقاتل أن يقول: إن هذه الشبهة» الخ، هذه شبهة علي هذا المقام، و حاصلها أن النفس إذا فارقت الأبدان، فإما أن تفسد وأنتم لا تقولون به. و أيضا يلزم فساد المجرد، و هو ممتنع عندكم. و إما أن تبقي متحدة و هو عين ما شئتم به، بل أشنع، لأنه يلزم- مع ما يلزم علي تقدير الاتحاد- من أن تكون نفس زيد بعينها نفس عمرو، و من اجتماع الضدين- أن هذا الاتحاد بعد تكثرها كما هو المفروض إما أن يكون بأن تفسد النفوس المتكثرة و تحدث نفس أخرى واحدة، فيلزم أيضا فساد النفس، و كذا حدوثها بدون حدوث البدن، و أنتم لا تقولون بذلك. و إما أن يكون بأن تركبت تلك المتكثرة و امتزجت بعضها مع بعض، فحصل منها نفس واحدة، ففيه- مع لزوم فساد تلك النفوس أيضا- أن التركب و الامتزاج لا يكون إلا لما له مادة مستعدة قابلة له، و هي منفيّة عنها عندكم. و إما أن تبقي متكثرة كما كانت مع الأبدان، و فيه أن النفس عندكم مفارقة للأبدان فكيف تكون متكثرة، يعني أن هذا البقاء متكثرة إما أن يكون تكثرها بتكثر تلك المواد المتكثرة التي هي منطبعة فيها فهذا باطل، لأن النفس ليست كذلك، لكونها مجردة عن المادة عندكم، و إما أن يكون بتكثر الأبدان التي هي في حكم المواد بالنسبة إليها فهذا أيضا باطل، لكون المفروض فساد الأبدان و فناؤها. و هذا هو تقرير الشبهة.

و أما ما ذكره في حلها، فحاصله اختيار أن النفس بعد مفارقة الأبدان تبقي متكثرة كما كانت، لكن هذا البقاء متكثرة إنما يكون بتلك الحالة و الهيئة و المناسبة التي قلنا إنها مشخصة للنفوس مقتضية لاختصاص كل نفس ببدن، و مناسبة لصلوح أحدهما للآخر و إن لم نعلم ماهية تلك الهيئة، فإن تلك الهيئة كما تلزم النفوس مع حدوثها، كذلك تلزمها بعد حدوثها، و لو بعد مفارقتها عن الأبدان فهي بعد فساد الأبدان، أيضا مشخصة للنفوس مميزة لبعضها عن بعض، و هي بذلك التشخص موجودة باقية متكثرة.

وأما تحرير كلامه في ذلك، فهو أنّ بعد مفارقة الأنفس للأبدان، فإنّ الأنفس مع حدوث الأبدان وقبل المفارقة قد وجد كلّ واحد منها ذاتا منفردة باختلاف موادّها التي كانت، أي باختلاف ما هو كالموادّ لها، وهي الأبدان التي كانت لها باختلاف أزمنة حدوثها، واختلاف هيئاتها التي لها بحسب أبدانها المختلفة لا محالة، فإنّنا نعلم يقيناً أنّ موجد المعنى الكلّي شخصا مشار إليه لا يمكنه أن يوجد شخصا أو يزيد له، أي إلاّ أن يزيد له معني علي نوعيته به يصير شخصا من المعاني التي تلحقه عند حدوثه و تلزمه، سواء علمنا حقيقة تلك المعاني المشخّصة أو لم نعلمها، وسواء حكمنا بأنّها هي المشخّصة في الحقيقة أم هي أمانة المشخّص و علامته. ونحن نعلم أيضا أنّ النفس ليست واحدة في الأبدان كلّها، أي ليست متشخّصة بتشخّص واحد بالعدد في الأبدان كلّها، إذ لو كانت واحدة بالعدد وبالذات في الأبدان كلّها و كثيرة بالاعتبار وبالإضافة إلي الأبدان، لكانت عالمة في الأبدان كلّها أو جاهلة فيها كلّها، و امتنع أن تكون في بعضها عالمة وفي بعضها جاهلة؛ ولما خفي علي زيد ما في نفس عمرو، لأنّ الواحد المضاف إلي كثيرين، وإن جاز أن يختلف بحسب الإضافة إليها فيما هو حاصل له بحسب الإضافة، لكنّ الأمور الموجودة لذلك الواحد في ذاته لا يجوز أن يختلف هو فيها. وهذا كما أنّ زيدا مثلا إذا كان أباً لأولاد كثيرين و هو شاب، لم يكن حصول الشّ باب له إلاّ بحسب الكلّ، إذ الشّ باب له في نفسه موجود له في ذاته فيدخل في كلّ إضافة، ولا يجوز أن يختلف هو فيها-أي في تلك الإضافات-و كذلك العلم والجهل والظنّ و ما أشبه ذلك، إنّما هي أمور موجودة لذات النفس في نفسها، فيجب أن تدخل في كلّ إضافة ولا تختلف هي فيها، ويلزم ما ذكرنا من أنّها لو كانت واحدة بالذات كثيرة بحسب الإضافة إلي الأبدان، لزم أن تكون عالمة فيها كلّها أو جاهلة فيها، ولما خفي علي نفس زيد ما في نفس عمرو، فإذا ثبت أنّ النفس ليست واحدة بالعدد، بل هي كثيرة بالعدد. وقد ثبت أيضا أنّ نوعها واحد و هي حادثة.

و حينئذ نقول: لا شكّ أنّها بأمر ما تشخّصت تشخّصا متكرّرا، لأنّ المعنى النوعي يحتاج في تشخّصه إلي مشخّص، ولا شكّ أيضا أنّ ذلك الأمر في النفس الإنسانيّة ليس هو الانطباع في المادّة، فقد علم بطلان القول بذلك، حيث ثبت تجرّدها عن المادّة. ولا شكّ

أيضاً أنّ ذلك الأمر ليس أمراً لازماً لذات النفس التي هي معني نوعي، إذ لو كان كذلك لاشتركت النفوس فيه، وكان كلّها شخصاً واحداً، ولم تكن متكثّرة. فبقي أن يكون ذلك الأمر هيئة من الهيئات وقوّة من القوي وعرضاً من الأعراض الروحانيّة غير الجسمانيّة أو جملة منها يكون تشخّصها باجتماعها وإن جهلناها، وبعد أن تشخّصت النفس مفردة، فلا يجوز أن تكون هي والنفس الأخرى بالعدد ذاتاً واحدة، فقد أكثرنا القول في امتناع هذا في عدّة، لأنّه حينئذ، إمّا أن يبقي تشخّص كلّ من التّفسين بحاله فيلزم أن يكون الاثنان مع اثنيّتهما واحداً بالعدد، وهذا محال بالضرورة، وإمّا أن لا يبقي تشخّص لهما، فحينئذ إمّا أن يطل النفسان وتحدث أخرى واحدة بالعدد، ففيه بطلان النفس مع كونها مجرّدة، وهو محال كما مرّ. وأيضاً ففيه حدوث نفس من كتم العدم لا صيرورة النفسين واحدة بالعدد؛ هذا خلف. وإمّا أن يمتزج النفسان وتركباً وتصيراً واحدة بالعدد، فهذا فرع وجود المادّة علي ما عرفت، وهو منتف هنا.

وبالجملة فبعد ما تشخّصت النفس مفردة يستحيل كونها والنفس الأخرى المتشخّصة واحدة بالعدد، بل يجب أن تكونا اثنتين. وأن يكون كلّ واحدة منهما متشخّصة بتشخّص منفرد، باقيتين علي ذينك التشخّصين الاثنيين. لكنّا نتيقّن أنّه يجوز [أن تكون] النفس إذا حدثت مع حدوث مزاج ما كما عرفت الدليل عليه، أن يحدث هيئة بعد حدوث المزاج، ويكون حدوث تلك الهيئة في الأفعال النطقية والانعقالات النطقية، التي تكون للنفس بذاتها، وتكون تلك الهيئة علي جملة من تلك الأفعال والانعقالات متميّزة عن الهيئة الأخرى المناظرة لها الحاصلة في نفس أخرى، مثل تميّز المزاجين في البدنين اللذين يتعلّق بهما النفسان، وأن يكون الهيئة المكتسبة التي تسمّي عقلاً بالفعل أيضاً. وبالجملة الهيئة الحاصلة للنفس من جهة تأثرها عمّا فوقها من المبادي كالعقل بالفعل أيضاً علي حدّ ما يتميّز به نفس عن نفس أخرى، فإنّها حين كونها في مرتبة العقل بالفعل يقع لها شعور بذاتها الجزئيّة الشخصيّة وذلك الشعور هيئة ما فيها أيضاً خاصّة ليس لغيرها و به تتميّز عن أخرى و نتيقّن أيضاً أنّه يجوز أن يحدث فيها من جهة القوي البدنيّة، أي من جهة تأثيرها فيما دونها من البدن وقواه، هيئة خاصّة أيضاً و تلك الهيئة تتعلّق

بالهيئة الخلقية، أو تكون هي هي، أي نفس الهيئة الخلقية، وكذلك يجوز أن يكون أيضا هناك خصوصيات أخرى سوي تلك الهيئات، تخفي تلك الخصوصيات علينا و تلزم النفوس مع حدودها، ويكون تميّزها بها كما تلزم أمثال تلك الخصوصيات أشخاص الأنواع الجسمانية لتتمايز بها ما بقيت.

و حينئذ يجوز أن يكون الأنفس التي هي أشخاص لنوع مجرد كذلك تتميز هي بمخصّصات و مميّزاتها التي فيها، سواء كانت الأبدان أم لم تكن، و سواء عرفنا حقيقة تلك الأحوال التي هي المخصّصات أو لم نعرف، أو عرفنا بعضها.

و الحاصل أنّه يجوز حين حدوث النفس مع مزاج ما، أن يحدث لها هيئة من جهة تأثرها عمّا فوقها من المبادي العالية أو من جهة تأثيرها فيما دونها من البدن و قواه أو خصوصيات أخرى تخفي علينا، تكون تلك الهيئات و الخصوصيات مخصّصات و مميّزات لها تلزمها حين الحدوث و بعده، فتبقي بها النفس موجودة متكثرة بعد خراب البدن أيضا كما هي في حال حدوثه، و لو لم يكن لها من المميّزات إلاّ شعور كلّ منها بهويّتها الجزئية لكفي مميّزا، فضلا عن الصّفات و الملكات و الهيئات و الأنوار الفائضة عليها من المبادي العالية. و حينئذ فلا تلزم أن تفسد النفوس بعد خراب الأبدان و لا- أن تتحد، مع أنّ الاتحاد ممتنع كما عرفت، و كذا الفساد، حيث عرفت أنّ الفساد ممتنع علي المجرد، و قد عرفت أيضا أنّ الدليل يدلّ علي تجرّد النفس مطلقا، فكلّ هذه النفوس بعد وجودها و حدوثها بحدوث أبدانها تبقي بعد خراب أبدانها أيضا ببقاء مبدئها و معيدها.

و الله تعالي أعلم بحقيقة الحال.

الإشارة إلي أنّ مذهب الشيخ في الشفاء بقاء النفوس مطلقا

حتّى نفوس غير المستكملة بعد خراب البدن

و هذا الذي ذكرناه هو تحرير كلامه و توضيح مرامه، و منه يظهر أنّ مذهبه في «الشفاء» بقاء النفوس مطلقا بعد خراب البدن، حتّى نفوس غير المستكملين من البله

و الصّبيان و المجانين و أمثالهم، و القرينة عليه أنّه جعل شعورها بذاتها أيضا مميّزا، و الحال أنّه عامّ يعمّ المستكملين و غيرهم. و أيضا جعل من المميّزات لها الهيئات التي تحصل لها من جهة قواها النظرية، و هي أيضا عامّة تعمّ الهيئة الحاصلة من جهة العقل الهولانيّ الذي يعمّمهم أيضا، و كذا الهيئات التي تحصل لها من جهة قواها العملية، و هي أيضا عامّة كما لا يخفي مع أنّ الأدلّة التي أقامها علي تجرّد النفس - كما نقلنا بعضها و ذكرنا توجيهها - تجري في نفوس غير المستكملين أيضا و تعمّ المستكملين و غيرهم. و هذا الذي يظهر من كلامه هنا هو الحقّ الحقيقي بالقبول، و يدلّ عليه العقل كما عرفت، بل النقل أيضا، كما نقلنا فيما سلف أخبارا عن الصادقين عليه السّلام دالّة علي ذلك فتذكّر.

ثمّ إنّ هاهنا كلاما آخر، و هو أنّه قد نقل عن بعض أعظم المتأخّرين أنّه قال في بيان كيفية زيارة القبور و إجابة الدعوات: «إنّ للنفس الإنسانيّة نوعين من التعلّق بالبدن:

أحدهما من حيث المادّة، و الثاني من حيث الصورة، و إنّ الموت و إنّ كان سببا لزوال تعلّق الثاني، لكنّه لا يكون سببا لزوال الأوّل، و من هنا يظهر سرّ زيارة القبور و إجابة الدعوات» (1) انتهى.

و قد ذكر صدر الأفاضل رحمه الله في الشواهد الربويّة كلاما بهذه العبارة: «الإشراق الثامن في الأمر الباقي من أجزاء الإنسان مع نفسه و الإشارة إلي عذاب القبر. اعلم أنّ الروح إذا فارق البدن العنصريّ، يبقى معه أمر ضعيف الوجود من هذا البدن قد عبّر عنه في الحديث بعجب الذّنّب. و قد اختلفوا في معناه، قيل: هو العقل الهولانيّ. و قيل: بل الهولويّ الأوّل.

و قيل: الأجزاء الأصليّة. و قال أبو حامد الغزاليّ: إنّما هو النفس و عليها تنشأ النشأة الآخرة. و قال أبو يزيد الوقائيّ: هو جوهر فرد يبقى من هذه النشأة لا يتغيّر ينشأ عليه النشأة الثانية. و عند الشيخ الغزاليّ هي أعيان الجواهر الثابتة. و لكلّ وجه، لكنّ البرهان منّا دلّ علي بقاء القوّة الخياليّة التي هي آخر هذه النشأة الأوّل و أوّل النشأة الثانية.

فالنفس إذا فارقت البدن و حملت المتخيّلة المدركة للصور الجسمانيّة فلها أن تدرك

ص: 20

الأمر الجسمانيّ و تتخيّل ذاتها بصورتها الجسمانيّة التي كانت تحسّ بها في وقت الحياة كما في المنام كانت تتصوّر بدنها الشخص و تحسّ به مع تعطلّ هذه الحواس و ركودها، فإنّ للنفس في ذاتها سمعا و بصرا و ذوقا و شمّا و لمسا تدرك بها المحسوسات غائبة عن هذا العالم إدراكا جزئيا و تتصرّف فيها، وهي أصل هذه الحواسّ الدنيويّة و مبادئها، إلا أنّ هذه في مواضع مختلفة لأثها هيولانيّة يحملها هذا البدن و هي في موضع واحد لأنّ النفس حاملها و حامل ما يتصوّرها فإذا مات الإنسان و فارقتة نفسه مع جميع ما يلزمها من قواها الخاصّة بها و معها القوّة المصوّرة، يتصوّر ذاته مفارقة عن الدنيا، و يتوهّم نفسه عين الإنسان المصوّر الذي مات علي صورته، و يجد بدنه مصوّرا، و يدرك الآلام الواصلة إليه علي سبيل العقوبات الحسيّة علي ما وردت به الشرائع، فهذا عذاب القبر. و إن كانت سعيدة تتصوّر ذاتها علي صور ملائمة و تصادف الأمور الموعودة، فهذا ثواب القبر. كما قال صلّي الله عليه و آله و سلّم: «القبر روضة من رياض الجنّة أو حفرة من حفر النيران» (1) انتهى موضع الحاجة من كلامه.

و أقول: إنّ الذي ذكره بعض الأعظم (2) هو الحقّ الحقيقي بالتحقيق، و عليه يمكن تنزيل الحديث الذي نقله صدر الأفاضل، و يوافق ما نقله هو في معني الحديث، من أنّ ذلك الأمر الضعيف الهيولي الاولي و الأجزاء الأصليّة. و عليه فيحصل وجه آخر لدفع الشبهة التي ذكرها الشيخ و أجاب عنها، لأنّه إذا كان حدوث النفس الإنسانيّة بحدوث البدن كما هو المفروض، و كان بعد خراب البدن يبقي تعلّقها به من حيث المادّة، فلا مانع من أن تبقي النفوس بعد خراب أبدانها متكثّرة بتكثّرها، متمايزة بتمايزها، كما هو في حال الحياة التي كان فيها تعلّقها بالبدن من حيث المادّة و الصورة جميعا.

و أمّا الوجه الاخر التي نقلها صدر الأفاضل عن القوم في معني الحديث، فلا يكاد

ص: 21

-
- 1- - الشواهد الربوبيّة، [1] مع تعليقات الأستاذ الحكيم الأشثيانيّ 275/ -276 [2] الإشراف السابع في الأمور الباقية من أجزاء الإنسان، و ليست فيها جملة «و الإشارة إلي عذاب القبر»، و فيها: «عند الشيخ المغربي» عوضا عن: «عند الشيخ الغزالي»، و بعد المنام كانت يتصوّر بدنها الشخصيّ يتوهّم نفسه عين الإنسان المقبور، يجد بدنه مقبورا...
 - 2- - المراد ببعض الأعظم هو السيّد الداماد.

يظهر لها وجه كما لا- يخفي علي المتأمل، مثل الوجه الذي ذكره هو نفسه في معناه، فإنه وإن أقام في بعض كلماته برهاناً بزعمه علي بقاء القوة الخيالية بعد خراب البدن، لكنّه لم يأت بشيء مبيّن كما يظهر علي من راجع كلماته.

و ما ذكره هنا من أنّ للنفس في ذاتها سمعا و بصرا إلي آخر ما ذكره، إن كان المراد به أنّ لها بعد خراب البدن سمعا و بصرا و نحو ذلك من القوي في ضمن البدن المثاليّ، كما دلّ عليه النقل و ذهب إليه كثير من الحكماء و المتكلمين، فله وجه؛ إلا أنّ كلامه يأتي عن الحمل عليه. و إن كان مراده به غير هذا كما هو ظاهر كلامه، فهو شيء تفرّد به و ليس يظهر وجهه، بل لا- يمكن فهمه ككثير من تحقيقاته في المسائل الحكمية، و عسي أن يكون غيرنا يفهمه. و الله الموفق.

و قد بقي في المقام شبهة أخرى، و هي أنّ ما استفاد من كلام الشيخ، أنّه بعد خراب البدن يكفي شعور النفس بذاتها الجزئية مميزة لها، ربّما يتراءى كونه جاريا في نفوس غير الإنسان من الحيوانات، فإنّ الظاهر أنّ لها أيضا شعورا بذواتها الجزئية و هويّاتها الخاصة، فينبغي أن تكون نفوسها أيضا بعد خراب أبدانها باقية متميزة بتميّز الأبدان متكرّرة بتكرّرها، و هو خلاف ما عليه الأكثر.

و أمّا الجواب عن هذه الشبهة، فهو أنّ مبني كلام الشيخ أنّ الشعور بالذات يكفي مميّزا إذا كانت تلك الذات مجردة عن المادّة كما في النفوس الإنسانيّة، حيث إنّ الأصل في سبب كونها باقية غير فانية هو تجرّدها عن المادّة كما عرفت بيانه، و أمّا الشعور بالذات و سائر الهيئات و الحالات و الخصوصيّات التي ذكرها، إنّما هو لأجل تمايزها بتمايز الأبدان بعد أن كانت ممتعة الزوال.

و أمّا نفوس غير الإنسان حيث لم يثبت تجرّدها عن المادّة فلا يكفي كون الشعور بالذات مميّزا لها، إذ ذاك الشعور إنّما يكفي مميّزا لها إذا كان هناك تجرّد عن المادّة به يمتنع الزوال عليها، و إذ ليس فليس. و كأنّ من قال بحشر الحيوانات الذي مبناه علي بقاء نفوسها بعد خراب أبدانها، ادّعي تجرّدها أيضا عن المادّة، لزعمه أنّ بعض الدلائل التي أقيمت علي تجرّد النفس الإنسانيّة، مثل قولهم: إنّها مغايرة للبدن و أعضائه و أجزائه فإنّ

البدن وأعضائه دائم الذوبان والسيلان وذات الإنسان منذ أول الصّب با إلى آخر العمر باقية فهي غيرها، بل هي مجردة عن المادّة، وأمثال ذلك من الدلائل التي أقاموها علي ذلك، جارية في نفوس الحيوانات أيضا، فأثبت بزعمه بذلك تجرّدها أيضا ثم جعل شعورها بذاتها مميّزة لها بعد خراب البدن. وقد عرفت فيما سبق أنّ التعويل في تجرّد النفس الإنسانيّة إنّما هو علي الدلائل التي تجري فيها، ولا تجري في غيرها من نفوس سائر الحيوانات، فتذكّر. وسيجيء ذكر الخلاف في حشر الحيوانات، وتحقيق الحقّ فيه، فانتظر.

وهذا الذي ذكرناه كلّ، إنّما هو الكلام في البرهان الذي أقامه الشيخ علي هذا المطلب، أعني حدوث النفس الإنسانيّة بحدوث البدن، إلا أنّ القوم ذكروا براهين آخر أيضا عليه، لا بأس بنقل نبذ منها وحريرها:

منها أنّه لا سترة في أنّ النفس الإنسانيّة التي هي مجردة عن المادّة لو كانت موجودة قبل البدن، ثمّ حدث لها التعلّق به كان تعلّقها به لحوق عارض غريب به، وقد تقرّر عندهم أنّ كلّ مجرد عن المادّة لا يلحقه عارض غريب، لما حقّق أنّ لحوق عارض غريب لشيء لا يكون إلاّ من جهة قوّته واستعداده له، وأنّ جهة القوّة والاستعداد راجعة إلي أمر هو في ذاته قوّة صرفة تتحصّل بالصور المقومة له، وما هو إلاّ الهيولي الجرمانيّة، فيلزم من فرض تجرّد النفس الإنسانيّة عن المادّة اقترانها بها، هذا خلف. فإذا تكون حادثة بحدوث البدن، وهو المطلوب.

لا يقال: لعلّ النفس الإنسانيّة كانت موجودة قبل هذا البدن الإنسانيّ، وكانت في ضمن أبدان جسمانيّة عنصريّة أو مطلقا حادثة بحدوثها، وكلّما فارقت بدنا من تلك الأبدان الجسمانيّة حدث بدن آخر فتعلّقت به، إلي أن انتهت النوبة إلي هذا البدن العنصريّ الإنسانيّ.

لأنّنا نقول: هذا باطل، لأنّه تناسخ، وسيأتي بطلانه.

لا يقال: لعلّها كانت موجودة قبل البدن الإنسانيّ العنصريّ في ضمن بدن مثاليّ نورانيّ، ثمّ حصلت في ضمن البدن العنصريّ، إمّا مع ذلك البدن المثاليّ النورانيّ، حيث إنّ

اجتماع هذين البدنين اللذين أحدهما مثاليّ نورانيّ والآخر جسمانيّ لا- امتناع فيه. وإمّا مفارقة عن البدن المثاليّ. وعلي هذين الوجهين، يمكن حمل قول بعض من قال بحدوث النفس قبل البدن، وكذا حمل ما روي عن الصادقين عليه السّلام: من أنّ الأرواح خلقت قبل الأبدان بألفي عام (1)، ولا- تناسخ فيه، فإنّ الدليل الذي يبطل التناسخ كما سيأتي ذكره، إنّما يجري في تحوّل النفوس في الأبدان الجسمانيّة العنصريّة أو غير العنصريّة و تنقلها منها، لا في تنقلها في الأبدان المثاليّة أيضا. مع أنّ القول بحصولها بعد خراب أبدانها في الأبدان المثاليّة ممّا دلّ عليه النقل و ذهب إليه كثير من الفلاسفة والمليّين.

لأنّ نقول: هذا الاحتمال باطل أيضا، فإنّه قد تقرّر عندهم أنّ النفس الإنسانيّة مجردة في ذاتها عن المادّة و مفتقرة في أفعالها إليها، وأنّ البدن خلق لها و تعلّقت هي به لأجل استكمالها به، و لا ستره في أنّها لو كانت موجودة قبل البدن العنصريّ متعلّقة ببدن مثاليّ، لم يكن لها استكمال في ضمن البدن المثاليّ، إذ لو كان استكمال لها به و في ضمنه ثمّ تعلّقت بالبدن العنصريّ؛ لزم حينئذ بعض مفسد القول بالتناسخ أيضا، و هو أنّه يلزم أن يكون قد حصلت لها فعليّة ما في ضمن البدن المثاليّ، ثمّ رجعت إليّ القوّة و الاستعداد؛ حيث إنّ النفس في أول حصولها في ضمن البدن العنصريّ إنّما هي بالقوّة المحضة و درجتها درجة النبات، ثمّ تترقّي شيئا فشيئا بحسب استكمالات المادّة حتّى تتجاوز درجة النبات و الحيوان، و صيرورة الشيء بالقوّة المحضة بعد ما كان بالفعل ضروريّ البطلان.

و أيضا لو كان للنفس استكمال في ضمن البدن المثاليّ قبل التعلّق بالبدن العنصريّ، لكان لها استكمال في ضمنه بعد خراب العنصريّ أيضا، و لم يقل به أحد. و إذا لم يكن له استكمال في ضمن البدن المثاليّ كان وجودها في ضمنه قبل حدوث البدن العنصريّ وجودا معطلا، و قد تقرّر عندهم أنّه لا تعطل في الوجود.

و بعبارة أخرى، أنّها لو كانت موجودة قبل البدن العنصريّ في ضمن البدن المثاليّ،

ص: 24

فإنّما أن تكون مستكملة به، لزم حينئذ بعض مفاسد القول بالتناسخ وهو صيرورة ما بالفعل ما بالقوّة. وإمّا أن لا تكون مستكملة به لزم تعطّلها في الوجود، والقول بأنّها وإن لم يكن لها استكمال في ضمن البدن المثاليّ، إلاّ أنّه يمكن أن يكون لها في ضمنه ابتهاج بالكمالات و تألّم بالجهالات، كما في ما بعد خراب البدن العنصريّ، باطل، فإنّ ذلك الابتهاج والتألّم إنّما يمكن إذا كان حصل لها كمال في ضمنه، وإذ ليس فليس، وهذا بخلاف صورة ما بعد خراب البدن؛ فتدبّر.

تأويل حديث خلق الأرواح قبل الأجساد بألفي عام

فبالجملة، القول بذلك مع كونه مخالفا للعقل ليس عليه دليل مطلقا لا عقليّ ولا نقليّ ظاهر فيه، فإنّ حديث «خلق الأرواح قبل الأجساد بألفي عام» يمكن حمله عليّ أنّه خلقت الأرواح التي هي جواهر نورانيّة وهي مدبّرات للأبدان الإنسانيّة بل للإنسان بنفسه وبدنه، ويدلّ عليّ وجودها الشرع وقال بها الحكماء أيضا، وتسمّي تلك الأرواح في لسان الشرع ب«الملائكة الموكّلين بالإنسان»، وفي لسان الحكماء المتألّهين ب«ربّ النوع»، قبل الأجساد وقبل الأبدان العنصريّة الإنسانيّة بألفي عام، سواء حمل ألفا عام عليّ الزّمان الكثير المتماضي، أو عليّ هذا العدد المعين؛ وسواء حمل هذا العدد بالنسبة إليّ كلّ روح مع كلّ بدن أو بالنسبة إليّ مجموع تلك الأرواح مع مجموع الأبدان. و حينئذ فلا دليل قطعيا أو ظاهرا في الحديث عليّ مطلوب هذا القائل، وهو خلق النفوس الإنسانيّة المتعلّقة بأبدانهم العنصريّة قبل أبدانهم بألفي عام، حتّيّ يمكن أن يقال: إنّها قبل الأبدان العنصريّة كانت في ضمن أبدان مثاليّة.

وأمّا القول بحصولها بعد خراب أبدانها العنصريّة في ضمن الأبدان المثاليّة فإنّما دعيّ إليه ما ورد من النقل الصحيح الصريح، فإنّه لو لم يكن هناك ذلك النقل لم نكن قائلين به، وكان سرّ ما ورد من النصّ في ذلك- والله أعلم- أنّ النفس الإنسانيّة لمّا كانت في أفعالها مفتقرة إليّ البدن، حاصلة في ضمنه، متعلّقة به، ومستكملة به، وكانت أكثرها بل جلّها قد

استكملت في الجملة في ضمن البدن العنصريّ ثمّ فارقتة. و كانت باقية بعد خراب البدن، اقتضت العناية المتعالية الإلهية حصولها بعد خراب البدن في ضمن بدن مثاليّ مشارك لبدنها العنصريّ من بعض الجهات كالشكل و الهيئة، و إن لم يكن مشابهاً له في الكلّ، حتّى تكون في ضمن بدن أيضاً بدنا هو و إن كان ممّا لم يحصل استكمالها في ضمنه إلاّ أنّها في ضمنه تفعل أفعالاً في الجملة كالأفعال الحيوانية، لا كلّ أفعالها حتّى الأفعال النباتية و تدرك إدراكات مخصوصة، مثل ما يختصّ بقواها المدركة الحيوانية، مثل السمع و البصر و الذوق و الشمّ و اللمس و التخيّل و التوهّم و نحو ذلك، مضافاً إليّ ما تدركه بذاتها من المعقولات التي لا تحتاج في إدراكها إليّ البدن، و حتّى تدرك في ضمن ذلك البدن المثاليّ جزاء ما كسبت من السعادة أو الشقاوة جزاء في الجملة.

و بالجملة، فتبتهج بالكمالات و تتألّم بالجهرات إليّ أن يشاء الله تعالى انقضاء المدّة التي هي في عالم البرزخ، و تقوم القيامة الكبرى و تتعلّق تلك النفس بعناية الله تعالى ببدنها الأوّل العنصريّ، فتستوفي في ضمنه جزاء ما كسبت جزاء أوفى.

في تفسير قوله تعالى: يا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ))

و كذلك الدلالة في قوله تعالى: يا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ* ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً* فَادْخُلِي فِي عِبَادِي * وَ ادْخُلِي جَنَّتِي)) (1) عليّ ذلك كما ادّعاه بعضهم، حيث قال: إنّّه يدلّ عليّ حدوث النفس و الروح قبل الجسد، فإنّ رجوعها إليّ ربّها معناه الرجوع إليّ حالتها التي كانت لها قبل وجود الجسد من انقطاع تعلّقها بما سوي ربّها تعالى شأنه؛ لأنّ مبني هذا الاستدلال عليّ أنّه يقال لها هذا القول عند الموت، و أنّ معني الرجوع إليّ ربّها ما ذكره ذلك البعض، و لا دليل ظاهراً عليّ شيء منهما.

بل أنّ جمعا من المفسّرين، كصاحب الكشّاف و الشيخ الطبرسيّ ذكروا في تفسير الآية أنّه: «إنّما يقال ذلك لها عند الموت أو عند البعث أو عند دخول الجنّة، عليّ معني:

ص: 26

ارجعي إلي موعد ربك راضية بما أوتيت مرضية عند الله، فادخلي في جملة عبادي الصالحين و ادخلي جنتي معهم. وقيل: النفس الروح، والمعني: فادخلي في أجساد عبادي. وقرأ ابن عباس: فادخلي في عبادي. وقرأ ابن مسعود: في جسد عبادي. وقيل أيضا: إن المعني ارجعي إلي صاحبك فادخلي في جسد عبادي» (1) انتهى.

و من تلك البراهين علي هذا المطلب أنّ النفس الإنسانيّة لو كانت موجودة قبل البدن، لكانت إمّا مجردة في ذاتها وفي فعلها عن المادّة، فكانت عقلا محضا علي رأيهم، لا احتياج لها إلي المادّة اصلا حتّي في فعلها، فيمتنع عليها طروء حالة تلجؤها إلي مفارقة عالم القدس و التعلّق بهذا البدن العنصريّ و الابتلاء بهذه الآفات البدنيّة؛ أو كانت مجردة عن المادّة في ذاتها محتاجة إليها في فعلها، فكانت نفسانيّة الجوهر؛ فيلزم أن تكون معطّلة قبل البدن إذ لا مادّة قبل ذلك، و التعطّل محال. وقد عرفت أنّه يستحيل التناسخ و التنقل في ضمن أبدان عنصريّة و سيأتي أيضا زيادة بيان لذلك. و كذلك قد عرفت أنّه يستحيل حصولها قبل البدن العنصريّ في ضمن بدن مثاليّ. و الله أعلم بالصواب، و إليه المرجع و المآب.

ص: 27

1- - تفسير الكشاف، 4/254، ط طهران. و [1] راجع مجمع البيان، 9/489.

في امتناع ما قيل من تناسخ النفوس و نحو ذلك من الأقوال

اعلم أنّ صدر الأفاضل بعد أن نقل عن الحكماء أنّهم اتفقوا علي أنّ النفوس التي صارت عقولها الهيولانية عقلا بالفعل، فلا شبهة في بقائها بعد البدن، وأنهم اختلفوا في النفوس التي لم تخرج من القوة إلي الفعل، فذهب بعضهم إلي أنّها تهلك بهلاك البدن، و بعضهم إلي أنّها تبقى بعد فنائه. قال:

«إنّ بناء هذا الاختلاف علي انحصار نشئات الإنسان في النشآت الحسّية و النشأة العقلية. و جمهور الحكماء لما لم يتفطنوا بنشأة أخرى غير النشأة العقلية، اضطرّوا إلي هذه الأقوال:

فتارة قالوا بعدم بعض النفوس و اضمحلّ لها، و تارة بتناسخ الأرواح السافلة و المتوسطة، أمّا السافلة فإلي الأكوان العنصرية من إنسان آخر أو حيوان آخر أو نبات أو جماد، و ذلك هو المسخ و النسخ و الفسخ و الرسخ.

و أمّا المتوسطة فإلي عالم الأفلاك.

و تارة بصيرورة بعض الأجرام العالية موضوعا لتخيّلات نفوس الصلحاء و الزهاد، من غير أن تصير متصرّفة فيه، و بعض الأجرام الدخانية للنفوس الشقيّة» (1) انتهى موضع الحاجة من كلامه.

ثمّ قال بعد ذلك: الإشراق التاسع في أنّ النفوس لا تتناسخ.

ص: 28

1- - الشواهد الربوبية 225/، و [1] فيه: إنّ بناء هذا الكلام و نظائره علي انحصار نشئات.

أحدها-انتقال نفس من بدن إلي بدن مباين له، منفصل عنه في هذه النشأة، بأن يموت حيوان و ينتقل نفسه إلي حيوان آخر أو غير الحيوان، سواء كان من الأخس إلي الأشرف أو بالعكس، وهذا مستحيل بالبرهان لما سنذكره.

و ثانيها-انتقال النفس من هذا البدن إلي بدن آخر، وهو مناسب لصفاتهما و أخلاقها المكتسبة في الدنيا، فتظهر في الآخرة بصورة ما غلبت عليها صفاتها، كما سينكشف لك عند إثبات المعاد الجسماني، وهذا أمر محقق عند أئمة الكشف و الشهود، ثابت منقول من أهل الشرائع و الملل، و لهذا قيل: «ما من مذهب و إلاّ و للتناسخ فيه قدم راسخ» و عليه يحمل ما ورد في القرآن من آيات كثيرة في هذا الباب. و ظنّي أنّ ما نقل عن أساطين الحكمة كأفلاطون و من سبقه من الحكماء الذين كانوا مقتبسين أنوار الحكمة من مشكاة نبوة الأنبياء سلام الله عليهم أجمعين، من إصرارهم علي مذهب التناسخ هو بهذا المعني، لما شاهدوا ببصائرهم بواطن النفوس و الصور التي يحشرون عليها علي حسب نياتهم و وجدوا ما عملوا حاضراً)) (1) و شاهدوا أيضا كيف تحصل في الدنيا للنفوس ملكات نفسانية لتكرّر أعمال جسمانية تناسبها، حتّي تصدر عنها الأعمال من جهة تلك الملكات بسهولة، صرّحوا القول بالتناسخ، و معناه حشر النفوس علي صور صفاتهم الغالبة و أعمالهم، كقوله تعالي: وَ نَحْشُرُهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَلِي وَ جُوهِهِمْ)) (2) أي علي صور الحيوانات المنتكسة الرءوس، و قوله: وَإِذَا الْوُحُوشُ حُشِرَتْ)) (3) و قوله: تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلْسِنَتُهُمْ وَ أَيْدِيهِمْ وَ أَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ)) (4) و قوله: وَ قَالُوا لِيَجْزُوهُمْ لِمَ شَهِدْتُمْ عَلَيْنَا)) (5) و قوله: الْيَوْمَ نَخْتِمُ عَلِي أَفْوَاهِهِمْ وَ تَكَلَّمْنَا أَيْدِيهِمْ وَ تَشْهَدُ أَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ)) (6) و في الحديث عنه صلّي الله عليه و آله و سلّم:

ص: 29

1- -الكهف(18):49. [1]

2- -الإسراء(17):97. [2]

3- -التكوير(81):5. [3]

4- -النور(24):24. [4]

5- -فضّلت(41):21. [5]

6- -يس(41):65. [6]

«يحشر النَّاس علي نياتهم» (1). «يحشر بعض الناس علي صورة تحسن عندها القردة و الخنازير» (2). «كما يعيشون يموتون و كما ينامون يبعثون» (3). فهذا هو مسخ البواطن من غير أن يظهر صورته في الظاهر فتري الصور أناسي، و في الباطن غير تلك الصور من ملك أو شيطان أو كلب أو خنزير أو أسد أو غير ذلك من حيوان مناسب لما يكون الباطن عليه.

و ثالثها- ما يمسخ الباطن و ينقلب الظاهر من صورته التي كانت إلي صورة ما ينقلب إليه الباطن لغلبة القوة النفسانية، حتّي صارت تغير المزاج و الهيئة علي شكل ما هو من صفته من حيوان آخر، و هذا أيضا جائز بل واقع في قوم غلبت شقوة نفوسهم، و ضعفت قوة عقولهم. و مسخ البواطن قد كثر في هذا الزمان كما ظهر المسخ في الصورة الظاهرة حسب ما قرأنا في بني إسرائيل، كما قال سبحانه: وَ جَعَلَ مِنْهُمْ الْقِرَدَةَ وَ الْخَنَازِيرَ (4) و قوله:

كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ (5).

و أما مسخ صورة الباطن دون الظاهر، فكقول النبي صلي الله عليه و آله و سلم في صفة قوم من أمته:

«إخوان العلانية أعداء السريرة، ألسنتهم أحلي من العسل و قلوبهم امرّ من الصبر، يلبسون للناس جلود الضأن من اللين و قلوبهم قلوب الذئب» (6). فهذا مسخ البواطن أن يكون قلبه قلب ذئب و صورته صورة إنسان و الله العاصم من هذه القواصم» (7) انتهى موضع الحاجة من كلامه.

و قال الشيخ في «الإشارات» بعد بيان أحوال النفوس الكاملة، و المستعدّة للكمال

ص: 30

1- -بحار الأنوار 290/70. [1]

2- -بحار الأنوار 89/7. [2]

3- -المجلى 506/ الطبعة الحجرية؛ و انظر بحار الأنوار 197/18. [3]

4- -المائدة(5):60. [4]

5- -البقرة(2):65؛ [5]الأعراف(7):166. [6]

6- -بحار الأنوار 173/74. [7]

7- -الشواهد الربوبية، ص 231 و [8]فيه: أن التناسخ عندنا... و ثانيها... إلي بدن أخروي مناسب... عليها صفاتها... عند إثباتنا... و ظنّي أن ما قال... أنوار الحكمة من الأنبياء سلام الله... علي صور صفاتهم الغالبة كقوله... فتري الصور أناس و في الباطن غير تلك... لما يكون الباطن عليه... حسبما قرأنا في بني إسرائيل...

تنبيه. و أمّا البله، فإنّهم إذا تزّهوا خلصوا من البدن إلى سعادة تليق بهم، ولعلّهم لا يستغنون فيها عن معاونة جسم يكون موضوعاً لتخيّلات لهم، ولا- يمتنع أن يكون ذلك جسماً سماويّاً أو ما يشبهه، ولعلّ ذلك يفضي بهم آخر الأمر إلى الاستعداد للاتصال المعدّ الذي للعارفين. أمّا التناسخ في أجسام من جنس ما كانت فيه فمستحيل، وإلاّ لاقتضي كلّ مزاج نفساً تفيض إليه وقارتها النفس المستنسخة فكان لحيوان واحد نفسان. ثمّ ليس يجب أن يتّصل كلّ فناء بكون، ولا أن يكون عدد الكائنات من الأجسام عدد ما يفارقها من النفوس، ولا أن يكون عدّة نفوس مفارقة تستحقّ بدنا واحداً فتتّصل به أو تدافع عنه متمانعة. ثمّ أبسط هذا واستغن بما تجده في مواضع آخر لنا» (1) انتهى كلامه.

وقال المحقّق الطوسي رحمه الله في شرح قوله: «و أمّا البله.. إلى قوله للعارفين» هكذا:

«لما فرغ عن بيان أحوال النفوس الكاملة والمستعدّة للكمال و الجاهلة في المعاد.

أراد أن يبيّن حال النفوس الخالية عن الكمال وعمّا يضاؤه، وهي نفوس البله في هذا الفصل. و اعلم أنّ من القدماء من زعم أنّها تفني، لأنّ النفس إنّما تبقي بالصور المرتسمة فيها، فالخالية عنها معطّلة، ولا معطّل في الوجود، ولكنّ الدلائل الدالّة على بقاء النفوس الناطقة تقتضي نقض هذا المذهب. ثمّ القائلون ببقائها قالوا: إنّها تبقي غير متأذية لخلوّها عن أسباب التأذي والخلاص فوق الشقاء، فإذا هي في سعة من رحمة الله تعالى.

و يوافق هذا المذهب ما ورد في الخبر، وهو قوله صلّي الله عليه وآله وسلّم: «أكثر أهل الجنّة البله» ثمّ إنّها لا يجوز أن تكون معطّلة عن الإدراك، وكانت ممّا لا يدرك إلاّ بآلات جسمانيّة، فذهب بعضهم إلى أنّها تتعلّق بأجسام آخر، ولا يخلو إمّا أن لا تصير مبادي صورة لها وهذا ما ذكره الشيخ و مال إليه، أو تصير فتكون نفوساً لها، وهذا هو القول بالتناسخ الذي سيّطله الشيخ.

أمّا مذهب الأوّل فقد أشار إليه الشيخ في كتاب «المبدأ و المعاد» وذكر أنّ بعض أهل

العلم ممّا لا يجازف فيما يقول- وأظنه يريد الفارابي- قال قولاً ممكناً، وهو أنّ هؤلاء إذا فارقوا البدن- وهم بدنيّون لا يعرفون غير البدنيّات و ليس لهم تعلق بما هو أعلي من الأبدان فيشغلهم التعلق بها عن الأشياء البدنيّة- أمكن أنّ تعلقهم لشوقهم إلي البدن ببعض الأبدان التي من شأنها أن تتعلّق بها الأنفس، لأنّها طالبة بالطبع، وهذه ماهيّات، وهذه الأبدان ليست بأبدان إنسانيّة أو حيوانيّة، لأنّها لا يتعلّق بها إلا ما يكون نفساً لها، فيجوز أن تكون أجراماً سماويّة لا أن تصير هذه الأنفس أنفساً لتلك الأجرام، أو مدبّرة لها، فإنّ هذا لا يمكن. بل قد تستعمل تلك الأ-جرام لإمكان التخيّل، ثمّ تتخيّل الصور التي كانت معتقدة عنده وفي وهمه، فإن كان اعتقاده في نفسه و أفعاله الخير شاهدت الخيرات الأخرويّة علي حسب ما تخيلتها، وإلا فشاهدت العقاب كذلك.

قال: ويجوز أن يكون هذا الجرم متولداً من الهواء والأدخنة. ولا يكون مقارناً لمزاج الجوهر المسمي روحا الذي لا يشكّ الطبيعيّون أنّ تعلق النفس به لا بالبدن. فهذا ما ذكره في الكتاب المذكور. و لو لا مخافة التطويل لأوردته بعبارة. و الشيخ جوّز بعد ذلك أن يفرضي التعلق المذكور إلي الاستعداد للاتصال المعدّ الذي للعارفين. و لي في أكثر هذه المواضع نظر» (1) انتهى.

وقال أيضاً في شرح قوله: «أمّا التناسخ» إلخ بهذه العبارة: «و هذا هو المذهب الثاني، و قد أورد علي إبطاله حجّتين:

إحداهما- أن يقال: لمّا ثبت أنّ تهيوّ الأبدان يوجب إفاضة وجود النفس من العلل المفارقة، ثبت أنّ كلّ مزاج بدنيّ يحدث فإنّما يحدث معه نفس لذلك البدن، فإذا فرضنا أنّ نفساً تناسخها أبدان كان للبدن المستسخ نفسان: إحداهما المستسخة و الثانية الحادثة معه، فكان حينئذ للحيوان الواحد نفسان، و هذا محال، لأنّ النفس هي التي تدبّر البدن و تتصرّف فيه، و كلّ حيوان يشعر بشيء واحد يدبّر بدنه و تصرّف فيه، فإن كان هناك نفس أخرى لا يشعر الحيوان بها و لا هي بذاتها و لا تتصرّف في البدن؛ فلا يكون لها علاقة مع

ص: 32

ذلك البدن، فلا تكون نفسا له، هذا خلف.

و الحجّة الثانية- أن يقال: النفس المستنسخة، إمّا أن تتّصل بالبدن الثاني حال فساد البدن الأوّل، أو تتّصل به قبله، أو بعده بزمان، فإن اتّصلت به في تلك الحالة، فإنّما أن يكون البدن الثاني قد حدث في تلك الحالة، أو يكون قد حدث قبله.

فإن كان قد حدث في تلك الحالة، فإنّما أن يكون عدد النفوس المفارقة و عدد الأبدان الحادثة في جميع الأوقات متساوية، أو يكون عدد النفوس أكثر، أو يكون أقلّ. و علي التقدير الأوّل يجب أن يتّصل كلّ فناء بدن بكون بدن آخر، و وجب أيضا أن تكون عدد الكائنات من الأبدان عدد الفاسدات منها، و هما محالان فضلا عن أن يكونا واجبين.

و علي التقدير الثاني يكون النفوس المجتمعة علي بدن واحد إمّا متشابهة في استحقاق الاتّصال به أو مختلفة. و الأوّل يقتضي إمّا اتصال الكلّ به فيكون لبدن واحد نفوس كثيرة، و قد مرّ بطلانه. و إمّا أن تتدافع و تتمانع، فيبقي الكلّ غير متّصل ببدن بعد فساد البدن الأوّل و قد فرضناها متّصلة، هذا خلف.

و الثاني يقتضي اتّصال البعض و بقاء البعض غير متّصلة و يعود الخلف. و علي التقدير الثالث لا يخلو إمّا أن تتّصل نفس واحدة بأبدان أكثر من واحد، حتّي يكون حيوان واحد هو بعينه غيره و هذا محال؛ أو يبقي بعض الأبدان المستعدّة للنفس بلا نفس، و هو أيضا محال، أو يتّصل بعض النفوس ببعض الأبدان دون بعض من غير أولويّة، و الثاني حدوث النفس لبعض الأبدان المستحقّة دون بعض من غير أولويّة (كذا).

و إن اتّصلت النفس المفارقة ببدن قد حدث قبل حالة المفارقة، فذلك البدن لا يخلو إمّا أن يكون ذا نفس أخرى أو لا يكون، و يلزم علي الأوّل اتّصال نفسين ببدن واحد، و علي الثاني وجود بدن مستعدّ للنفس معطل عنها.

و أمّا إن اتّصلت النفس المفارقة بعد المفارقة بزمان، فجاوز كونه معطلا في زمان يقتضي جواز ذلك في جميع الأزمنة، و لا يحتاج إلي القول بالتناسخ. و أيضا لا يخلو إمّا أن يكون اتّصالها ببدن موقفا علي حدوث مزاج مستعدّ، أو لم يكن. و يلزم علي الأوّل حدوث نفس أخرى مع حدوث ذلك المزاج، و يعود المحالات المذكورة، و علي الثاني

يتخصّص اتّصاله بزمان دون زمان مع تساوي الأزمنة بالنسبة إليه، وهو محال.

و هاهنا قد تمّت الحجّة الثانیة. و الشيخ أشار إلي هذه الأقسام بقوله: «ثمّ أبسط هذا» يعني البرهان الثاني، وإلي الأصول المقتضية لفساد المحالات اللازمة المذكورة بقوله:

«و استغن بما تجده في مواضع آخر لنا» (1) انتهى كلامه رحمه الله.

ثمّ إنّ الشيخ في «الشفاء» (في فصل في أنّ الأنفس الإنسانيّة لا تفسد و لا تتناسخ)، بعد ما بيّن عدم طروء الفساد عليها كما نقلنا كلامه في ذلك في الأبواب السالفة. قال في بيان عدم جواز التناسخ عليها بهذه العبارة: «فقد أوضحنا أنّ النفس إنّما حدثت و تكثرت مع تهيؤ من الأبدان، علي أنّ تهيؤ الأبدان يوجب أن يفيض وجود النفس عليها من العلل المفارقة، و ظهر من ذلك أنّ هذا لا يكون علي سبيل الاتّفاق و البخت، حتّي يكون وجود النفس الحادثة ليس لاستحقاق هذا المزاج نفسا حادثة مدبّرة، و لكن قد كان و حدث النفس و اتّفق أن وجد بدن فعلقت، فإنّ مثل هذا لا يكون علّة ذاتيّة البتة للتكثّر، بل أن تكون عرضيّة.

و قد عرفنا أنّ العلل الذاتية هي التي يجب أن تكون أوّلا ثمّ ربّما تليه العرضيّة، فإن كان كذلك و كلّ بدن يستحقّ مع حدوث مزاج مادّته حدوث نفس له، و ليس بدن يستحقّه و بدن لا يستحقّه، إذ أشخاص النوع لا تختلف في الأمور التي بها تتقوّم، و ليس يجوز أن يكون بدن إنسانيّ يستحقّ نفسا يكمل به، و بدن آخر و هو في حكم مزاجه بالنوع و لا يستحقّ ذلك، بل إن اتّفق كان، و إن لم يتفق لم يكن، فإنّ هذا حينئذ لا يكون من نوعه؛ فإذا فرضنا أنّ نفسا تناسخها أبدان فكلّ بدن فإنّه بذاته يستحقّ نفسا تحدث له و تتعلّق به، فيكون البدن الواحد فيه نفسان معاً، ثمّ العلاقة التي بين النفس و البدن ليس هو علي سبيل الانطباع فيه كما بيّناه مراراً، بل العلاقة التي بينهما علاقة الاشتغال من النفس بالبدن حتّي يشعر النفس بذلك البدن و ينفعل البدن عن تلك النفس، و كلّ حيوان فإنّه يستشعر نفسه نفسا واحدة حتّي المصرفّة و المدبّرة للبدن الذي له، فإن كان هناك نفس أخري لا يشعر

ص: 34

الحيوان بها ولا هو بنفسه ولا تشتغل بالبدن فليست له علاقة مع البدن، لأنّ العلاقة لم تكن إلاّ بهذا النحو، فلا يكون تناسخ بوجه من الوجوه، وبهذا المقدار لمن أراد الاختصار كفاية بعد أن فيه كلاما طويلا (1) انتهى كلامه.

أقول: وباللّه التوفيق، يستفاد ممّا نقلنا من كلام الشيخ في «الإشارات» علي ما ذكره المحقّق الطوسي رحمه الله في شرحه: «أنّ من قال بالتناسخ ونحوه إنّما قال به في النفوس الساذجة الخالية عن الكمال وعمّا يضادّه، وهذا بإطلاقه يشمل نفوس البله والصبيان والمجانين و أمثالهم من أصحاب النفوس الساذجة، وكأنّه حمل كلام الشيخ علي ذلك، لأنّ الشيخ وإنّ عنون الباب بالبله، إلاّ أنّه أراد بالبله أصحاب النفوس الساذجة مطلقا، بقرينة أنّه قال قبل هذا الكلام المنقول عنه: «واعلم أنّ رذيلة النقصان إنّما يتأدّي بها النفس الشيّقة إلي الكمال، و ذلك الشوق تابع لتنبّه يفيد الاكتساب، و البله بخسته من هذا العذاب و إنّما هو للجاحدين و المهملين و المعرضين عما ألمع به إليهم من الحقّ، فالبلاهة أدني إلي الخلاص من فطانة بتراء» حيث جعل البله مقابلا لهؤلاء، فيشمل النفوس الساذجة مطلقا.

فلذا قال المحقّق الطوسي في شرحه ثمة هكذا: «و أمّا أصحاب النفوس الساذجة فهم الذين وسمهم الشيخ بالبله، و الأبله في اللغة هو الذي غلب عليه سلامة الصدر و قلة الاهتمام، و يقال عيش أبله: أي قليل الغموم، و هؤلاء لا يتعدّبون لأنّهم غير عارفين بكمالاتهم غير مشتاقين إليها» (2) انتهى.

و بالجملة، فيستفاد من كلام المحقّق الطوسي في شرح كلام الشيخ أنّ القدماء من الحكماء اختلفوا في النفوس الساذجة بعد مفارقتها عن الأبدان، فبعضهم قال: بأنّها تفني، و بعضهم بأنّها تبقى، و إنّ القائلين ببقائها اختلفوا، فبعضهم قال بأنّها تبقى متعلّقة بأجسام آخر، بأن لا تصير مبادي صورة لها و لا تكون نفسا لها، و تلك الأجسام إمّا أجرام سماوية كما لبعض تلك النفوس، و إمّا أجرام متولّدة من الهواء و الأدخنة كما لبعض آخر منها،

ص: 35

1- -الشفاء، [1] الطبيعيات 356/، الفصل الرابع (أنّ النفس الإنسانيّة لا تقسد و لا تتناسخ)، وفيه: ... النفس لها من... وجد معه بدن فتعلّق بها بل عسي أن يكون عرضيه... إذ أشخاص الأنواع... الانطباع فيه كما... بينهما هي علاقة...
2- -شرح الإشارات 353/3-352.

و بعضهم قال بأنّها تبقي متعلّقة بأجسام آخر بأن تكون نفسا لها و تصير مبادي صورة لها، أي أنّها تتناسخ. و الحاصل أنّ هذه المذاهب كلّها إنّما هي في النفوس الساذجة الشاملة بإطلاقها لنفوس البله و الصبيان و المجانين و نحوهم.

و أمّا ما نقلنا من كلام صدر الأفاضل، فصدره و إن كان موافقا نوع موافقة لكلام المحقّق الطوسيّ حيث ذكر أنّ خلاف القدماء من الحكماء إنّما هو في النفوس التي لم تخرج من القوّة إلي الفعل إذا حملنا النفوس التي لم تخرج من القوّة إلي الفعل علي النفوس الساذجة، إلاّ أنّ عجزه كأنّه مخالف له حيث ذكر أنّ القول بالنسخ و نحوه من الفسخ و الرسخ و المسخ إنّما هو في الأرواح السافلة، و أنّ القول بالانتقال إلي عالم الأفلاك أو الأجرام الدخانيّة إنّما هو في الأرواح المتوسطة، و أنّ تلك الأرواح إن كانت من نفوس الصلحاء و الزهّاد تتعلّق بالأجرام السماويّة من غير أن تتصرّف فيها، و إن كانت من نفوس الأشقياء تتعلّق بالأجرام الدخانيّة من غير أن تتصرّف فيها أيضا فإنّ المخالفة بيّنة، لأنّه و إن أمكن حمل الأرواح السافلة علي النفوس الساذجة، إلاّ أنّ حمل الأرواح المتوسطة علي ذلك بعيد جدّا، و مع هذا فالفرق بين الصلحاء و الزهّاد من أصحاب النفوس المتوسطة و بين الأشقياء منهم غير بيّن من كلام المحقّق الطوسيّ، إلاّ أنّ ما ذكره صدر الأفاضل كأنّه موافق لما ذكره الفاضل الأحساويّ في «المجلّي» من بعض الوجوه كما يعلم من مراجعة كلامه (1).

فإن قلت: لعلّ ما ذكره المحقّق الطوسيّ رحمه الله مذهب لبعض الحكماء و ما ذكره صدر الأفاضل مذهب لبعض آخر، يشهد بذلك ما ذكره صدر الأفاضل نفسه بعد بيان بطلان التناسخ في بيان أحوال النفوس الناقصة و المتوسّطة و سعادتها و شقاوتها المظنونتين علي رأي الحكماء، قال: «أمّا الناقصة الساذجة عن العلوم كلّها حتّي الأوّليات، فقد مرّ اختلاف الحكماء فيها. و المنقول من إمام المشائين علي رواية اسكندر أنّها فاسدة، و علي رواية ثامسطيوس أنّها باقية، فإذا ماتت و لم ترسخ فيها رذيلة نفسانيّة تعذبها و لا فضيلة عقليّة

ص: 36

تلذّها. ولا أمكن تعطلّها من الفعل والانعغال وعناية اللّٰه واسعة و جانب الرحمة أرجح، فلا محالة لها سعادة وهميّة من جنس ما تصوّره، وفي هذه الحالة لا عرية عن اللّٰذة بالإطلاق، ولذلك قيل نفوس الأطفال بين الجنّة والنار، وأمّا النفوس العاميّة التي تصوّرت المعقولات الأوّليّة ولم تكتسب شوقا إلي الحقائق النظرية حتّي تتأذّي بفقدّها تأذّيًا نفسانيًا. سواء كانت تقيّة النفس عن معاصي الأفعال الشهويّة والغضبّيّة أو فاجرة عاصية، فالحكّماء عن آخرهم لم يكتفوا بالقول عن معاد هذه النفوس و من في درجاتها، إذ ليست لها درجة الارتقاء إلي عالم المفارقات، ولا يصحّ القول برجوعها إلي أبدان الحيوانات ولا بفنائها لما علم.

فطائفة اضطرّوا إلي القول بأنّ نفوس البله والصلحاء والزهاد تتعلّق في الهواء بجرم مرّكب من بخار و دخان يكون موضوعا لتخيّلاتهم ليحصل لهم سعادة وهميّة، وكذلك لبعض الأشقياء فيه شقاوة وهميّة، وطائفة زيّقوا هذا القول في الجرم الدخانيّ، وصوّبوه في الجرم السماويّ، والشيخ الرئيس نقل هذا الرأي من بعض العلماء و وصفه بأنّه ممّن لا يجازف في الكلام، و الظاهر أنّه أبو نصر الفارابيّ، واستحسنه قائلنا: يشبه أن يكون ما قاله حقًا. وكذا صاحب (التلويحات) صوّبه و استحسّنه في غير الأشقياء، قال: «و أمّا الأشقياء فليست لهم قوّة الارتقاء إلي عالم أسماء ذوات نفوس نوريّة و أجرام شريفة (1)، قال:

و القساوة تخرجهم إلي التخيّل الجرميّ، و ليس بممتنع أن يكون تحت فلك القمر و فوق كرة النار جرم كرويّ غير منخرق هو نوع بنفسه، و يكون برزخا بين العالمين الأثيريّ و العنصريّ موضوعا لتخيّلاتهم، فيتخيّلون من أعمالهم السيّئة مثلا من نيران و حيّات تلسع و عقارب تلدغ و زقوم يشرب، قال: بهذا يدفع ما بقي من شبهة أهل التناسخ (2)، انتهى كلامه.

قلت: و علي هذا أيضا تبقي المخالفة في الجملة بين ما ذكره المحقّق الطوسيّ و ما

ص: 37

1- شرح حكمة الإشراف 452/454.

2- الشواهد الربوبيّة و [1] فيه... فإذا كانت باقية و لم ترسّخ فيها رذيلة... لا عرية عن اللّٰذة بالإطلاق و لا نائلة لها بالإطلاق و لذلك قيل: ... لم يكشفوا بالقول عن معاد... قال... و القوّة يحوجهم إلي التخيّل...

ذكره صدر الأفاضل في نقل المذاهب كما لا يخفي علي المتأمل، وكيف ما كان، فتحقيق ذلك ممّا لا يهّمنا، بل الغرض المهمّ إبطال تلك المذاهب في النفوس مطلقاً؛ فنتكلم فيه، فنقول:

إشارة إلي بطلان القول ببناء النفس بعد خراب البدن

أمّا القول ببناء النفوس الإنسانيّة و انعدامها بعد خراب أبدانها، فقد ظهر بطلانه فيما سبق، حيث أقمنا الحجّة علي بقائها بعده، و أمّا القول بتعلّقها بعد خراب أبدانها بأجسام آخر من غير أن تكون هي أنفساً لها و مبادي صورة لها كما نقله الشيخ عن الفارابيّ و مال إليه، سواء كانت تلك الأجسام أجراماً سماويّة أو جرماً دخانيّاً، و سواء قيل به في نفوس السعداء و الأشقياء جميعاً، كما هو ظاهر الفارابيّ و الشيخ، و سواء قيل بالتعلّق بجرم سماويّ في السعداء، و بجرم دخانيّ في الأشقياء، أو قيل بالتعلّق بجرم دخانيّ فقط في السعداء و الأشقياء جميعاً، أو قيل بالتعلّق بجرم سماويّ فقط فيها جميعاً كما يستفاد هذه المذاهب ممّا نقلنا من كلمات صدر الأفاضل، أو قيل بالتعلّق بجرم سماويّ في السعداء و بجرم إبداعيّ غير منخرق تحت فلك القمر و فوق كرة النار يكون نوعه منحصرافاً في شخص في الأشقياء كما نقله عن صاحب التلويحات.

و بالجملة، القول بتعلّق تلك النفوس بتلك الأجسام و الأ-جرام من غير أن تكون هي متصرّفة فيها مدبّرة لها إلّا- أنّها تكون موضوعة لتخيّلها، فبيان بطلان تلك الأقوال علي الإجمال أنّه من الأصول المقرّرة عند الحكماء أنّ النفس الإنسانيّة وإن كانت في ذاتها غير مفتقرة إلي البدن، لكنّها في أفعالها محتاجة إليه مستكملة به، و أنّها لا يجوز أن تكون معطّلة عن الإدراك، و إنّ إدراكاتها الجزئيّة لا تكون إلّا بآلات جسمانيّة بدنيّة كما اعترف به الفارابيّ نفسه، حيث قال: و هم بدنيّون لا يعرفون غير البدنيّات.

و حينئذ نقول: إنّها إذا فارقت الأبدان فكيف يختلف حالها و تصير هي-علي كونها بدنيّة-غير بدنيّة و غير مفتقرة إلي بدن يكون إدراكاتها الجزئيّة في ضمنه و بالآلات

البدنيّة، والحال أنّ النفوس التي الكلام فيها ليست نفوسا كاملة مستكملة حتّى يمكن القول بأنّها حينئذ لا تحتاج إلى البدن، بل إنّها تشتغل بكمالاتها الذاتية إمّا مبتهجة بلذاتها العقليّة، أو متألمة بآلامها العقليّة. كيف و لو كانت مستكملة كذلك غير مفتقرة إلى البدن، فكما لا تحتاج إلى البدن كذلك لا تحتاج إلى التعلّق بجرم سماويّ أو غيره يكون ذلك الجرم موضوعا لتخيّلاتها و لا تكون هي متصرّفة فيه متعلّقة به تعلق النفس بالبدن.

و أيضا نقول كما قال صدر الأفاضل أيضا: إنّ كون كلّ جرم سماويّ أو عنصريّ دخانيّ أو جرم غير منخرق موضوعا لتصرّفات الأنفس و تخيّلاتها لا يستقيم إلّا بأن يكون لها به علاقة طبيعيّة أو لبدنها معه علاقة وضعيّة، فإنّ المسلوب عن العلاقتين كما فيما نحن فيه، كيف تستعمله النفس أو تنسب إليه، فأية نسبة حدثت بين النفس التي هي جوهر روحانيّ أوجبت اختصاصه بذلك الجرم و انجذابه من عالمه إليه دون غيره من الأ-جرام، بل إلى حيّزه دون سائر الأحياز من نوع ذلك الجرم. و أيضا كون جرم سماويّ موضوعا لتصوّرات تلك النفوس إنّما يتصوّر إذا كان بينهما علاقة طبيعيّة ذاتيّة، و من أين يتصوّر العلاقة الطبيعيّة لجوهر نفسانيّ مع جرم تامّ الصورة الكماليّة غير عنصريّ الذات؟ و لا الممكن التصرّف فيه بالتصوير و التمثيل إلّا لصورته الإبداعيّة الحاصلة له بالفيض الأوّل، و أنّه أيّة مادّة جسمانيّة تصير آلة لتخيّل قوّة نفسانيّة، فلا بدّ و أن تتحد بها ضربا من الاتّحاد و تستكمل بها نوعا من الاستكمال، فتخرجها عن حدّ قوّة إلى فعل بالانفعالات و الحركات المناسبة. و الحال أنّ الفلك علي رأيهم لا يتحرّك إلّا حركة واحدة متشابهة وضعيّة مطابقة لحركات النفسانيّة الحاصلة من جهة مدبّر نفسانيّ و معشوق عقليّ يتشبه به فيها.

و لا- يمكن أيضا أن يكون ذلك من قبيل المرايا التي لها نسب وضعيّة إلى ما يتصرّف فيها النفوس بالطبع كما تتخيّل صورة في المرآة التي لها نسبة وضعيّة إلى عينك التي هي بالحقيقة مرآة نفسك التي تتصرف فيها، إذ ليس الجرم الفلكيّ و ما يجري مجراه بالقياس إلى نفسك المدبّرة كإحدى هاتين المرأتين؛ كيف و السماويّات عندهم ليست مطيعة إلّا لمبادئها الأوّلي، و هي ملائكة السماء المحرّكة لها بأمر الله تعالى. و لا قابلة للتأثيرات

الغريبة لامتناع صورها عن ذلك و لعدم تطرق القواسر إليها.

و كذلك ليست لهذه النفوس المفارقة عن أبدانها أبدان أخرى كما هو المفروض ليتصوّر بين تلك الأبدان وبين الأجرام العالية علاقة وضعيّة، بسببها تصوير هي لها كالمرآة الخارجيّة لتشاهد ما فيها من الصور و الأشباح الخياليّة. ثمّ علي تقدير تجويز كونها مرائي، كيف يكون المثل التي هي تخيّلات الأفلاك عين تخيّلات هذه النفوس خصوصا الأشقياء منهم المعذبون بها كما اعترفوا بأنّ الصور المؤلمة هي التي قد حصلت من هيأتهم الرديّة و عقائدهم الباطلة، و الحال أنّ الحاصل في الأجرام الفلكيّة لصفاء قوابلها و شرف مبادئها، ليس إلاّ صوراً نقيّة مطابقة للواقع، فلا يستقيم ما قالوه، خصوصا كون جرم فلكيّ ممّا يتعدّب به الأشقياء. و كما لم يجز ذلك في الجرم الفلكيّ فكذلك لا يجوز في جرم إبداعيّ غير منخرق منحصر نوعه في شخصه، لأنّه مع كونه غير معلوم الوجود، إن كان علي ما تصوّروه، فلا بدّ و أن يكون له طبيعة خامسة ممتنعة الحركة المستقيمة كالأفلاك، فيكون حكمه حكمها، سواء سمّي باسم الفلك أم لا، و إن كان في حكم العناصر فيكون حكمه حكم الجرم الدخانيّ، و يكون المحال اللازم علي تقديره مشتركا، و هو أنّ ذلك الجرم الدخانيّ أو ذلك الجرم الإبداعيّ سواء قيل بكونه موضوعا لتصوّرات نفوس الأشقياء فقط، أو لتصوّرات نفوس الأشقياء و السعداء جميعا، إن كان واحدا بالعدد كما هو ظاهر كلامهم في الأوّل، و صريح كلامهم في الثاني. كيف يكون موضوعا لتخيّلات النفوس التي لا تتناهي إلي حدّ، و لتصوّراتها الإدراكية الغير المتناهية؛ إذ لا- أقلّ من أن يكون فيه بإزاء كلّ تعلق و تصوّر قوّة و استعداد غير ما بإزاء غيره، فيحصل في جرم واحد بالعدد استعدادات غير متناهية مجتمعة، و هذا معلوم الفساد. و إن كان متكثرا بالعدد، أعني أن يكون بإزاء كلّ نفس من تلك النفوس جرم دخانيّ أو إبداعيّ منفرد، فهذا مع كونه خلاف ما ذهبوا إليه معلوم البطلان أيضا بالضرورة.

و أيضا فما ذكره الشيخ، من أنّه يجوز أن يفضي بهؤلاء التعلّق المذكور آخر الأمر إلي الاستعداد أو للاتّصال المعدّد للعارفين، منظور فيه، لأنّ ذلك موقوف علي أن يكون للنفس بعد المفارقة عن البدن اكتساب للعلوم الحقّة و تحصيل للمعارف حتّي تلحق بالعارفين

و تستسعد بالسعادة المعدّة لهم، و أنّي للنفوس البله ذلك؟! كيف و هو نفسه قد اعترف فيما سننقله من كلامه في «الشفاء» بأنّ أوائل الملكة العلميّة التي بها يمكن اكتساب المجهول من المعلوم و الاستكمال بالفعل لا- شكّ أنّها تكتسب بالبدن لا غير، و قد فرض أنّها فارقت الأبدان. فتدبّر.

و بالجملة، فهذه المذاهب المنقولة ممّا ليس عليها دليل عقليّ و لا نقليّ أخبر به مخبر صادق من أهل العصمة سلام الله تعالى عليهم أجمعين، بل كلّها تخمين و جزاف ينبغي أن يتجنّبها من يتجنّب الاعتساف و يتتبع الإنصاف، و ليس المخلص في هذه الأحكام إلاّ بالتشبيث بأذيال المخبرين الصادقين المؤيدين من عند الله تعالى. و كأنّ فيما ذكره المحقّق الطوسي رحمه الله بعد نقل مذهب الفارابي في ذلك بقوله: «ولي في أكثر هذه المواضع نظر» إشارة إلي ما ذكرنا من الأنظار و نظائرها. و الله تعالى أعلم بحقيقة الحال.

في معاني التناسخ

و حيث عرفت ذلك و بقي إبطال القول بالتناسخ و نحوه، فلنتكلّم في ذلك.

فقول أوّلاً: إنّ التناسخ كما ذكره صدر الأفاضل و نقلنا كلامه يتصوّر علي معاني و وجوه:

و المعني الأوّل الذي ذكره و قال باستحالته، هو محلّ النزاع هنا، و نحن بصدد إبطاله كما سيأتي بيانه، و هو انتقال نفس في هذه النشأة الدنيويّة من بدن إلي آخر عنصريّ مباين للأوّل منفصل عنه، بأنّ تصوير تلك النفس نفساً لذلك البدن الثاني مدبّرة له متصرّفة فيه كما للبدن الأوّل، بأن يموت حيوان و ينتقل نفسه إلي بدن حيوان آخر من بدن إنسانيّ، و هو الذي يسمّونه نسخاً، أو بدن حيوان غير إنسانيّ من البهائم و السباع و نحوهما، و هو الذي يسمّونه مسخاً، أو بنات، و هو الذي يسمّونه فسخاً، أو إلي جماد، و هو الذي يسمّونه رسخاً.

و المعني الثاني الذي ذكره و جوّزه محصّله: أن يكون في هذه النشأة نفس في بدن

اكتسبت في ضمنه أخلاقاً رذيلة و هيآت رديّة و صفات ذميمة، ثمّ تظهر في النشأة الأخرويّة بصورة ما غلبت عليها صفاته و تنتقل فيها إلي البدن المناسب لأخلاقها و هيآتها لبدن البهائم و السباع و نحوهما.

و بالجملة، أن تكون بواطن النفوس في هذه النشأة ممسوخة من غير أن تظهر صورها في الظاهر، بل إنّما كان تظهر هي في الآخرة و تحشر النفوس علي صور صفاتها، فتري الصور في هذه النشأة أناسي و في الباطن غير ذلك، و هذا المعني لا مانع منه، و يشهد به التنزيل و الأخبار عن الصادقين عليه السّلام، و به يمكن أن يؤوّل كلام بعض أساطين الحكمة كما حمّله صدر الأفاضل عليه، و إن كان في شهادة بعض الشواهد التي ذكرها شاهدة علي ذلك نظر، كما يظهر علي المتأمل. كما أنّ في قوله: «فتري الصور أناسي و من الباطن غير تلك الصور من ملك أو شيطان... الخ» (1). نظر أيضاً، إذ استفاد منه أنّ هذا المعني يكون للنفوس التي اكتسبت الأخلاق الفاضلة أيضاً، و أنّه يمكن أن يكون لبعض تلك النفوس صورة إنسان في الظاهر و في هذه النشأة، و صورة ملك في الباطن تظهر في النشأة الأخرويّة، و أنّه أيضاً تناسخ بهذا المعني. و فيه ما لا يخفي.

و المعني الثالث الذي ذكره و جوّزه، و قال أنّه واقع هو كذلك، و محصّله: أن يكون في هذه النشأة نفس اكتسبت الرذائل و رسخت فيها و تمكّنت منها حتّي مسخ باطنها و انقلب بصورة حيوان غلبت عليه تلك الرذائل و الصفات، ثمّ غلبت قوتها النفسائيّة حتّي صارت قد غيرت مزاج بدنها و هيئته إلي شكل ما هو بصفتها من حيوان آخر فمسخ ظاهرها أيضاً، أي انقلب ظاهره من صورته التي كانت إلي صورة ما انقلب إليه باطنها من غير أن ينتقل من بدن إلي بدن آخر، و أن يكون كلّ ذلك بإذن الله تعالي بحسب ما يستحقّه تلك النفوس بسوء عملها.

و هذا المعني أيضاً لا مانع منه، بل هو واقع في قوم غلبت شقوة نفوسهم و ضعفت قوّة عقولهم كما أخبر به التنزيل في بني إسرائيل؛ قال تعالي: وَ جَعَلَ مِنْهُمْ الْقِرَدَةَ وَالْخَنَازِيرَ (2)،

ص: 42

1- الشواهد الربويّة 233./ [1]

2- المائدة (5): 60. [2]

وقال كُونُوا قِرْدَةً خَاسِئِينَ)) (1) وقد أخبر به أيضا الصادقون المعصومون عليه السّلام، روي مرفوعا عن عليّ عليه السّلام أنّ النبيّ صلّي الله عليه وآله وسلّم سئل عن المسوخ، فقال: هي ثلاثة عشر: الفيل، والدّب، والخنزير، والقرد، والجريّ، والضّب، والخفّاش، والعقرب، والدعموس، والعنكبوت، والأرنب، وسهيل، والزهرة. فلما سئل عن سبب مسخهم، قال:

أمّا الفيل فكان رجلا جبّارا لوطيّا لا يدع رطبا ولا يابسا.

و الدّب كان رجلا مؤثّنا يدعو الرجال إليه.

و كان الخنزير رجلا نصرانيّا.

و القرد من الذين اعتدوا في السبت.

و الجريّ كان رجلا ديوثا.

و الضّب كان سرّاقا.

و الخفّاش كان يسرق الثمار.

و العقرب كان رجلا لدّاعا لا يسلم من لسانه أحد.

و الدعموس كان نماما يفرّق بين الأحبة.

و الأرنب كانت امرأة لا تطهر من الحيض ولا من غيره.

و سهيل كان رجلا عشّارا.

و الزهرة امرأة نصرانيّة (2).

وقد روي عن دانيال عليه السّلام، أنّ بخت النصر مسخ في شبح صورة من السباع (3).

وكذلك روي عن داود وسليمان وغيرهما من أنبياء بني إسرائيل عليه السّلام أمثال ذلك (4).

إلا أنّ الحديث المرويّ عن عليّ عليه السّلام في المسوخ كأنّه مرموز يصعب دركه وفهم معناه عليّ أذهاننا القاصرة. أمّا في خصوص سهيل والزهرة، فلأنّ الظاهر كما يدلّ عليه سائر

ص: 43

1- البقرة(2):65، [1]الأعراف(7):166. [2]

2- المجلي:507.

3- نفس المصدر.

4- نفس المصدر.

الشواهد علي المسخ أنّ المسخ إنّما هو انتقال نفس من بدن أشرف إلي بدن أخسّ لا بالعكس كما في الصورتين، وخصوصا الانتقال من بدن عنصريّ قابل للكون و الفساد إلي بدن فلكيّ كوكبيّ نورانيّ غير قابل لهما علي رأي الحكماء.

غايته أن يكون الانتقال من بدن إلي بدن مساو له في الشرف و الخسّة مسخا أيضا، و ليس الأمر هنا كذلك، و أمّا في غير سهيل و الزهرة من الحيوانات فلاّته لا يخلو عن أحد احتمالين:

الأول: أن يحمل الحديث علي أنّ حدوث تلك الحيوانات بأنواعها و أشخاصها كان علي النهج المذكور، كأن كان حدوث نوع الفيل مثلا بأن كان أولا في الوجود رجل لوطيّ جبّار فمسخ إلي صورة الفيل، فحدث الفيل بنوعه و شخصه. ثمّ استمرّ وجود نوعه في ضمن أشخاصه بالتوالد، أو انعدم ذلك الفيل فخلق الله تعالي علي صورته بعد ذلك فيلا آخر و بقي بنوعه و أشخاصه، كما يمكن أن يحمل عليه بعض الأخبار المرويّة من أنّ المسوخ بعد مسخه كان يبقي أيّاما قلائل ثمّ انعدم، فخلق الله تعالي علي صورته و هيئته و شكله حيوانا آخر من نوعه.

فهذا الاحتمال علي التقديرين و إن كان ظاهر لفظ الحديث إلاّ أنّه خلاف الظاهر من معني المسخ، كما لا يخفي. و أيضا ينبغي علي هذا أن يحمل ما ذكر في معني التناسخ بهذا المعني الثالث من أنّه انقلاب الباطن إلي صورة حيوان غلبت عليه صفاته، ثمّ انقلاب الظاهر من صورته إلي صورة ما ينقلب إليه الباطن، أمّ من أن يكون هناك في الوجود حيوان كذلك انقلب المستسخ إلي صورته، أو لم يكن هناك في الوجود حيوان كذلك إلاّ أنّ تقتضي صفات تلك النفس انقلابها إلي صورة حيوان كذلك، فمسخت و انقلبت إلي صورة حيوان كذلك فحدث نوع ذلك الحيوان، و هذا التعميم خلاف ظاهر هذا المعني من التناسخ، بل الظاهر خصوص الشقّ الأوّل من هذين الشقين، أي أن يكون هناك في الوجود حيوان آخر ثمّ حصل الانقلاب الباطنيّ فالظاهريّ.

الاحتمال الثاني: أن يحمل علي أنّه و إن كان هناك في الوجود أنواع تلك الحيوانات و أشخاصها مستمرّة تلك الأنواع بوجود أشخاصها، إلاّ أنّه كان أيضا هناك مثلا رجل

لوطي جبار، فمسخ إلى صورة الفيل، فحدث ذلك الفيل أيضا، سواء كان انعدم بعد أيام قلائل فخلق علي صورته فيل آخر فبقي ذلك أيضا مشاركا في الوجود للأفراد الأخر من الفيل، كما يمكن أن يحمل عليه بعض الأخبار المأثورة في ذلك المذكورة آنفا، أو لم ينعدم في ذلك بل بقي هو أيضا مشاركا لها في الوجود، وكان هو مثل سائر أفراد الفيل، حيث تبقي إلى زمان انقضاء أجلها و تحدث منها بالتوالد أفراد أخرى. فهذا الاحتمال وإن كان ظاهر معني المسخ و التناسخ بهذا المعني الثالث، إلا أنه خلاف ظاهر لفظ الحديث، فتدبر.

و بالجمله، ففهم معني هذا الحديث الشريف ممّا يعسر علينا و إن كان دلالة علي ما هو مطلوبنا هنا من وقوع المسخ في الوجود في الجملة ظاهر، و الله أعلم بحقيقة الحال.

ثم إن قول صدر الأفاضل: «و أمّا مسخ صورة الباطن دون الظاهر، فكقول النبي صلي الله عليه و آله و سلم في صفة قوم من أمته «إخوان العلابية... الخ»، كأنه إشارة إلى أن هنا معني رابعا للتناسخ واقعا في الوجود.

و أقول: إنه كما يشهد عليه هذا الحديث الشريف النبوي الذي ذكره، كذلك يشهد عليه بعض الأخبار المروية عن الصادقين عليه السلام روي الراوندي رحمه الله في كتابه الموسوم ب«الخرائج و الجرائح» بإسناده عن أبي بصير، عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام، قال: قلت: ما فضلنا علي من خالفنا، فوالله إني لأري الرجل منهم أرخي بالا و أكثر مالا و أنعم عيشا و أحسن حالا و أطعم في الجنة؟ قال: فسكت عني حتى إذا كنا بالأبطح من مكة رأينا الناس يضحجون إلي الله، فقال: يا أبا محمد هل تسمع ما أسمع، قلت: أسمع ضجيج الناس إلي الله تعالى. فقال: ما أكثر الضجيج و العجيج و أقل الحجيج! أو الذي بعث بالنبوة محمدا و عجل بروحه إلي الجنة، ما يتقبل الله إلا منك و من أصحابك خاصة. قال: ثم مسح عليه السلام يده علي وجهي فنظرت فإذا أكثر الناس خنازير و حمير و قرود إلا رجل بعد رجل (1).

و روي عن أبي بصير أيضا، قال قلت لأبي جعفر عليه السلام: أنا مولاك و شيعتك ضعيف

ص: 45

ضرير اضمن لي الجنة فقال: أو لا أعطيتك علامة الأئمة؟ قلت: وما عليك أن تجمعها لي! قال: و تحب ذلك؟ قلت: وكيف لا أحب؟ فما زاد أن مسح علي بصري فأبصرت جميع ما في السقيفة التي كان فيها جالسا. ثم قال: يا أبا محمد مدّ بصرك فانظر ما تري بعينك؟ قال:

فو الله ما أبصرت إلا كلبا أو خنزيرا أو قردا، فقلت: ما هذا الخلق الممسوخ؟ قال: هذا الذي تري هذا السواد الأعظم، لو كشف الغطاء للناس ما نظر الشيعة إلي من خالفهم إلا في هذه الصور، ثم قال يا أبا محمد! إن أحببت تركتك علي حالك هكذا، وإن أحببت ضمنت لك الجنة و رددت إلي حالك الأول، قلت: لا حاجة لي إلي النظر إلي هذا الخلق المنكوس، ردني فما للجنة عوض، فمسح علي عيني فرجعت كما كنت (1).

إلي غير ذلك من الأحاديث الدالة علي هذا المعني من النسخ.

و أمّا الفرق بينه وبين المعني الثالث الذي ذكره صدر الأفاضل فظاهر، لأنّ المفروض في هذا المعني مسح الباطن وحده دون الظاهر، بخلاف المعني الثالث فإنّ المفروض فيه مسح الباطن و الظاهر جميعا.

و كذلك الفرق بينه وبين المعني الثاني الذي ذكره ظاهر، علي تقدير حمل هذا المعني علي أنّه انقلاب الباطن وحده دون الظاهر أصلا، لا في هذه النشأة و لا في النشأة الأخرى، و حينئذ يكون معني رابعا. و أمّا علي تقدير حمله علي أنّه انقلاب الباطن وحده دون الظاهر في هذه النشأة، و أمّا في النشأة الأخرى فينقلب الظاهر أيضا إلي صورة الباطن. فعلي هذا يكون هذا المعني عين المعني الثاني، و لا فرق بينهما أصلا فلا يكون معني رابعا، و الله تعالى يعلم.

و حيث أحطت خيرا بتفاصيل ما جري ذكره بالتقريب في البين، فحريّ بنا أن نرجع إلي ما كنّا بصدده من إبطال التناسخ بالمعني المتنازع فيه، الذي هو المعني الأول من تلك المعاني.

ص: 46

فنعول: إنهم أقاموا علي إبطاله وجوها من الحجج

منها: ما نقلناه عن الشيخ في «الإشارات» من الحجّتين اللتين ذكر الشيخ أولا هما في «الشفاء» علي ما نقلنا كلامه فيه. وبيان الأولي منها كما يدلّ عليه كلامه في الكتابين واضح، وأمّا بيان الثانية منهما فقد اختلف فيه الشارحون للإشارات وذكروا فيه وجوها من التقرير.

منها- ما ذكره المحقّق الطوسي علي ما نقلنا كلامه، ولعلنا نذكر فيما بعد تلك التقارير الأخر أيضا. وكيفما كان، فلا يخفي أنّ هاتين الحجّتين جميعا مبنيّتان علي مقدّمة بإتمامها تتمّ الحجّتان، وتلك المقدّمة هي التي أشار إليها الشيخ في «الإشارات» إشارة إجمالية بقوله: «وإلا لاقتضي كلّ مزاج نفسا تفيض إليه» (1).

وذكرها في «الشفاء» بوجه مفصّل وبيان أبسط، بقوله: «فقد أوضحنا أنّ الأنفس إنّما حدثت و تكثرت مع تهيؤ من الأبدان علي أنّ تهيؤ الأبدان يوجب أن يفيض وجود النفس لها من العلل المفارقة، و ظهر من ذلك أنّ هذا لا يكون علي سبيل الاتّفاق و البخت» إلي قوله: «فإذا فرضنا أنّ نفسا تناسخها أبدان» (2).

فلذا قدّم بيان تلك المقدّمة علي بيان المطلوب تمهيدا وإشعارا بأنّه لا تتمّ تلك الحجّة إلا بإتمام تلك المقدّمة.

و حاصل تلك المقدّمة: أنّ حدوث النفس عن العلة القديمة يتوقّف علي حصول استعداد في القابل لها، أعني البدن، وعند حصول الاستعداد في القابل يجب حدوث النفس و فيضانها علي ذلك القابل، لما تقرّر عندهم أنّ وجود المعلول لازم عند تمام العلة.

وبعبارة أخرى أنّ العلة الفاعلية لفيضان النفس علي البدن سواء فرضناها العلة القديمة - كما دلّ عليه كلام الشيخ - أو المبدأ الفيّاض تعالي شأنه كما هو الحقّ، تامّ الفاعلية لا

ص: 47

1- - شرح الإشارات 3/356. [1]

2- - الشفاء، [2] الطبعيات 356./

نقص في فاعليته، والعلّة القابلة له هو البدن باستعداده الخاصّ وقابليته الخاصّة، وعند تمام الاستعداد يتمّ قابليته، والمفروض حصول كلّ شرط يتوقّف عليه فيضان النفس علي البدن، وكذا ارتقاع كلّ مانع من ذلك. فإذا كانت الحال كذلك، أي كانت العلة الفاعليّة تامّة الفاعليّة، والعلة القابليّة تامّة الاستعداد، وحصلت جميع الشروط له وارتفعت جميع الموانع عنه، تحققت العلة التامة له. ومن المقرّر الثابت أنّه عند حصول العلة التامة يجب وجود المعلول ويمتنع تخلفه عنها.

فظهر بما ذكرنا إتمام تلك المقدّمة، وظهر أيضا وجه ما ذكره الشيخ من أنّه عند تهيؤ الأبدان يجب فيضان وجود النفس لها، وأنّ ذلك ليس علي سبيل الاتّفاق، وأنّ كلّ بدن يستحقّ مع حدوث مزاج مادّته حدوث نفس له، وأنّ ليس بدن يستحقّه و بدن لا يستحقّه، إذ أشخاص النوع لا- تختلف في الأ-مور التي بها يتقوّم، فإنّه لو كان بدن إنسانيّ مثلا يستحقّ نفسا يكمل هو بها، و بدن آخر و هو في حكم مزاجه بالنوع و لا يستحقّ ذلك، بل إن اتّفق كان، وإن لم يتّفق لم يكن ذلك البدن الآخر من نوعه، هذا خلف.

و لا يخفي عليك أنّه بعد ثبوت هذه المقدّمة، لا سترّة في تماميّة تينك المقدّمين. وقد أورد جمع من المتأخّرين، منهم الشارح القوشجيّ في «شرح التجريد» علي الحجّة الأولي، بل علي هذه المقدّمة؛ قال: «واعترض عليه بأنّه مع ابتناؤه علي كون المبدأ موجبا لا مختارا مبنيّ علي حدوث النفس، وقد مرّ أنّه لا يتمّ بيانه إلاّ بإبطال التناسخ الموقوف علي حدوث النفس، فيلزم الدور. وأيضا، انحصار شرط حدوث النفس في حدوث استعداد البدن ممنوع، لجواز أن يكون مشروطا أيضا بأن لا يصادف استعداد البدن لتعلّق النفس به نفسا موجودة قد بطل بدنها في حال كمال ذلك الاستعداد، فلا يحدث حينئذ نفس أخرى لانتفاء شرط الحدوث. انتهى. (1)

وأقول: إنّ هذا الاعتراض مرّكب من ثلاثة اعتراضات.

بيان أولها أنّ ما ذكره من أنّه عند حصول استعداد البدن يجب فيضان النفس عليه

ص: 48

إنّما يتمّ إذا كان المبدأ الفاعليّ لذلك فاعلا موجبا، لا يمكن تخلف فعله عنه، و أمّا إذا كان فاعلا بالاختيار-كما فيما نحن فيه-فلا يتمّ، إذ ربّما كان ذلك الفاعل بالاختيار مع كونه تامّ الفاعليّة لا يريد الفعل ولا يشاؤه ولا يختاره، فلا يفعله.

و جوابه: أنّ ما ذكرنا من أنّ مبني تلك المقدّمة، وهو أنّه عند حصول العلة التامة يجب حصول المعلول، لا فرق فيه بين كون العلة الفاعليّة فاعلا بالاختيار أو بالاجاب، إذ الدليل الذي ذكره علي امتناع تخلف المعلول عن علته التامة علي تقدير تماميّته-كما هو الحقّ-يجري في الفاعل الموجب والمختار جميعا.

و بالجملة: فذلك الدليل يدلّ علي أنّه عند حصول العلة التامة، يجب أن يريد الفاعل المختار ذلك الفعل و يختاره و يفعله البتّة، وأنّ العلة التامة يجب أن يكون علة موجبة له.

و بعبارة أخرى أنا حيث فرضنا تماميّة العليّة في ذلك، فقد فرضنا أنّ العلة الفاعليّة له إذا كان مختارا قد أراد ذلك الفعل و شاءه أيضا لعلمه بالأصلح في ذلك أو لعنايته الأزليّة، فمع فرض إرادته لذلك و مشيّته له كيف لا يريده و لا يشاؤه؟ حيث إنّ فرض عدم الإرادة حينئذ، إمّا أن يكون لحدوث مصلحة في تركه لم يكن ذلك الفاعل يعلم تلك المصلحة قبل ذلك و حين إرادته له فيلزم النقص، و المبدأ الفيّاض تعالي شأنه منزّه عنه و إمّا أن يكون لا لحدوث مصلحة في تركه، بل كانت المصلحة في فعله حينئذ كما كانت قبل، فيلزم ترجيح المرجوح، أي ترجيح ما لا مصلحة فيه في الواقع علي ما فيه مصلحة في الواقع، و هذا باطل بالضرورة. و إمّا أن يكون لأنّ إرادته جزائيّة لا تكون علي وفق المصلحة أصلا، فتارة يريد الفعل و تارة لا يريد تركه، فهذا أيضا محال بالضرورة.

و أمّا بيان ثاني تلك الاعتراضات، فهو أنّ دليل إبطال التناسخ مبنيّ علي حدوث النفس، و بيانه متوقّف علي بيانه. و كذا دليل حدوث النفس مبنيّ علي إبطال التناسخ و متوقّف عليه، فيلزم الدور.

أمّا ابتناء دليل إبطال التناسخ علي حدوث النفس كما هو مبني الحجّتين اللتين أقامهما الشيخ عليه، فظاهر، و كذلك ابتناء دليل حدوث النفس علي إبطال التناسخ، حيث إنّ الدليلين اللذين نقلنا أخيرا عن القوم علي ذلك لا يخفي ابتناؤهما عليه، بل هو مصرّح

به فيهما كما ذكر. وكذا الدليل الأوّل الذي نقل عن الشيخ في «الشفاء»، إذ هو أيضا لو لم يكن مبنيا عليه لم يتم، فإنه لو جاز التناسخ، جاز أن يكون وجود النفس وتكثّرها وتشخصها بالأبدان التي قبل هذه الأبدان الإنسانيّة التي كلامنا فيها، ثمّ تناسخت و تنقلت إلي هذه الأبدان، سواء كانت تلك الأبدان الأوّلة-قديمة أو حادثة-قبل هذه الأبدان، فلا تكون النفس حادثة بحدوث هذا البدن كما هو المطلوب.

و بالجمله، فهذا البيان في كلّ من المطلبين دوريّ، وهو مستحيل.

و الجواب عن هذا الاعتراض: إنّ دليل حدوث النفس بحدوث البدن وإن كان متوقفا علي إبطال التناسخ، إلاّ أن إبطال التناسخ ليس متوقفا عليه، بل إنّما هو متوقف علي حدوث تعلّق نفس بالبدن، وهذا المعني لا يستلزم أن يكون ذات تلك النفس موجودة و حادثة بحدوث البدن، حتّي يكون البيان دوريّا، بل يمكن أن يكون ذات تلك النفس موجودة قبل حدوث هذا التعلّق، ثمّ حدث تعلّقها بالبدن المفروض. مع أنّنا سنقيم الحجّة إن شاء الله تعالي علي ذلك، بحيث لا تكون متوقفة علي حدوث النفس و لا علي حدوث تعلّقها أصلا، فانتظر.

و أمّا ثالث تلك الاعتراضات، فيمكن تقريره علي وجهين:

الأوّل: وهو الظاهر من كلام المعترض، أنّ ما ذكرتموه من أنّه عند حصول استعداد البدن يجب فيضان النفس عليه، و بنيتموه علي أنّه عند حصول العلة التامة يجب حصول المعلول، إنّما يتمّ إذا كان هناك علة تامة مستجمعة لجميع شرائطها، و لا نسلم ذلك فيما نحن فيه، إذ يجوز أن يكون من جملة الشرائط أن لا يصادف استعداد البدن لتعلّق نفس به نفسا موجودة قد بطل بدنها في حال كمال ذلك الاستعداد، و حين يصادف نفسا موجودة مستنسخة فلا يحدث نفس آخري لانتفاء شرط حدوثها.

و الثاني: أن يقال: إنّ ما ذكرتموه و بنيتموه علي امتناع تخلف المعلول عن العلة التامة إنّما يتمّ إذا كانت هناك علة تامة مستجمعة لارتفاع جميع الموانع، و لا- نسلم ذلك فيما نحن فيه، إذ من الجائز أن تكون مصادفة لنفس موجودة مستنسخة مانعة عن حدوث نفس آخري، فلا تحدث لحصول مانع عنها.

وأما الجواب عن هذا الاعتراض علي التقديرين، فهو أن يقال: إن مبني هذا الاعتراض، إما علي أن ذلك البدن المستعدّ لحصول نفس له كان مستعدًا لفيضان النفس الحادثة الأخرى و النفس المستنسخة جميعاً، إلا أنه سبق فيضان النفس المستنسخة وصادفها فلم تحدث النفس الأخرى.

فیردّ عليه أولاً أنه كيف يمكن أن يكون البدن الواحد بالعدد و بالشخص الذي هو علة قابلية لحدوث النفس قابلاً لتعلق نفسين متعدّتين متكثرتين بالعدد مختلفتين، و من المقرّر عندهم وجوب الموافقة بين المعلول و علته، سواء كانت علة قابلية أو فاعلية، و وجوب مساواتها و مناسبة بينهما و خصوصية لكلّ منهما بالنسبة إلي الآخر، بها يختصّ أحدهما بالآخر، و أنه لو كان الواحد بما هو واحد مناسباً للكثير، لكان الواحد بما هو واحد كثيراً، و الكثير بما هو كثير واحداً و هذا، باطل بالضرورة. و منه يظهر وجه آخر لبطلان التناسخ، إذ علي تقدير جواز تعلق نفس واحدة بأكثر من بدن يلزم هذا المحال أيضاً.

فتدبر.

و أما ثانياً، فلأن سبق تعلق النفس المستنسخة، إما أن يكون بدون أولوية و رجحان أو مع أولوية، و علي الأول فإما أن تكون أولوية في تعلق النفس الأخرى، فيلزم ترجح المرجوح في الواقع، و هو باطل، و إما أن لا تكون أولوية فيه أيضاً، بل كان تعلق النفسين علي السواء، فيلزم الترجيح من غير مرجح، و هذا أيضاً باطل.

و علي الثالث، فيبقي السؤال عن تلك الأولوية و أنها ما ذا؟ و من المعلوم خلافها فيما نحن فيه.

و أما أن يكون مبني هذا الاعتراض علي أن ذلك البدن المستعدّ لفيضان نفس عليه كان مستعدًا لنفس واحدة بالعدد، إلا أنه سبق فيضان النفس المستنسخة فلم تحدث نفس أخرى.

فیردّ عليه أنه إذا كان مستعدًا لفيضان نفس واحدة، فكيف لم يتعلّق به تلك النفس الأخرى المفروض كونه مستعدًا لها و تعلّقت به النفس المستنسخة و سبقت، و الحال أن استعدادها لها غير معلوم، و كذلك أولوية تعلّقها به غير معلومة، بل الأولوية في خلافه،

حيث يلزم علي تقديره جواز تعلّق نفس واحدة بالعدد بأكثر من بدن واحد، وكون الواحد بما هو واحد مناسباً للكثير بما هو كثير، وقد عرفت بطلانه.

وأما أن يكون مبناه علي أنّ ذلك البدن لم يكن له استعداد بالقياس إلي نفس ما، إلاّ أنّه صادف نفساً مستنسخة بحسب الاتّفاق فلم تحدث النفس الأخرى، فهذا مع كونه خلاف ظاهر كلام المعترض أظهر بطلاناً ممّا سبق، كما لا يخفي.

والحاصل أنّ كلام هذا المعترض يحتمل احتمالات كلّها باطلة. فبقي أن يكون ما ذكروا من أنّه عند حصول كمال استعداد البدن لفيضان نفس عليه يجب فيضانها عليه، وأنّه إذا تعلّقت به النفس المستنسخة أيضاً يكون لبدن واحد نفسان حقاً، وحينئذ يتمّ الحجّتان كما ذكرناه. وحيث عرفت ذلك فلنرجع إلي تقرير الحجّتين.

فنبول: أمّا تقرير الحجّة الأولى، كما يدلّ عليه كلام الشيخ في «الشفاء» مفصّلاً و في «الإشارات» مجملاً، ويدلّ علي تفصيله كلام المحقّق الطوسي (ره) في شرحه له، فظاهر لا احتياج إلي بيانها.

و أمّا الحجّة الثانية في «الإشارات»، فحيث كان كلام الشيخ في ذلك لا يخلو عن اجمال ما اختلف شارحوه في تقريرها، وقد عرفت ممّا نقلنا من كلام المحقّق الطوسي كيفيّة تقريره لها، وقد قال صاحب «المحاكمات»، في قول المحقّق الطوسي: «والحجّة الثانيّة أن يقال: النفس المستنسخة... الخ» (1) هكذا قرّر الإمام هذه الحجّة (2) لو صحّ عليها التناسخ، فأما أن تتعلّق ببدن آخر كما فارقت، أو تبقي خالية عن التعلّق زماناً ثمّ تتعلّق ببدن آخر.

و الأوّل (3) يلزمه محالان: أحدهما أنّه مهما فسد يجب أن يحدث بدن آخر. والآخر أنّه إذا فارقت نفوس كثيرة يجب أن توجد أبدان علي عدد النفوس، والّا لتعلّق ببدن واحد أكثر من نفس واحدة، والقسم الثاني باطل، لأنّها حينئذ تكون معطّلة ولا معطل في

ص: 52

1- - شرح الإشارات 3/357. [1]

2- - في المصدر: بأنّ النفس لو صحّ...

3- - في المصدر: وعلي الأوّل يلزم...

و هذا التقرير فيه زيادة و نقصان، أمّا الزيادة فهي فرض خلوّ النفس عن التعلّق بالبدن، فلا أثر منها في الكتاب و لا حاجة إليه، لأنّ إثبات التناسخ مبنيّ علي امتناع التعطيل، و أمّا النقصان، فلأنّ قوله: «و لا أن يكون عدّة نفوس مفارقة تستحقّ بدنا واحدا فتتصل به أو تدافع عنه» (1) يقتضي أن يكون قسما من الأقسام المفروضة في الدليل، و ليس في هذا التقرير منه أثر، فلهذا زاد الشارح في الأقسام في تقرير الحجّة: «و إنّما ترك بيان استحالة قسم الثاني، و هو أن يكون اتصال النفس بالبدن الثاني قبل فساد الأوّل لظهوره ممّا يذكر في الأقسام الأخر. فمن البين أنّه يلزم منه تعلّق نفس واحدة ببدنين و هو محال» (2) انتهى.

و قال في قوله: «و يعود المحالات المذكورة» بهذه العبارة: «إشارة إلي ما لزم من اجتماع النفوس علي بدن واحد في الأقسام الثلاثة. لكن يرد عليه و جوه من الاعتراض:

أحدها علي قوله: «و علي التقدير الثاني يكون النفوس المجتمعة علي بدن واحد إمّا متشابهة، فإنّ اجتماع النفوس علي بدن واحد إن لم يستلزم اتّصالها به، لم يتمّ الخلف، لأنّه لم يفرضها حينئذ متّصلة، و إن استلزمه فالترديد إلي التشابه في الاستحقاق و الاختلاف، ثمّ إلي اتّصالها و تدافعها مستقبح غاية الاستقباح».

و ثانيها علي قوله: «أو يحدث للبعض الآخر نفوس أخرى، و يلزم منه محالان فإنّ عدم الأولويّة ممنوع، لجواز أن لا يستعدّ بعض الأبدان إلّا لبعض النفوس، و إلّا لم يجز أن يتعلّق نفس ببدن أصلا لعدم الأولويّة.

و ثالثها علي قوله: «و أمّا إن اتّصلت النفس المفارقة بعد المفارقة، فإنّه زيادة لا حاجة إليها كما في تقرير الإمام».

و التقرير المنطبق علي المتن كمال الانطباق أن يقال: لو تعلّقت النفوس بالأبدان علي سبيل التناسخ، فإنّما أن يجوز أن يستحقّ نفوس متعدّدة بدنا واحدا أو لا يجوز، بل يستحقّ

1- - شرح الإشارات 357/3، [1] كما مرّ و اما النقصان...

2- - شرح الإشارات 357/3-358.

كلّ نفس بدنا علي حدّة، فإن استحقّ كلّ نفس بدنا، يلزم أن يكون بإزاء فساد كلّ بدن كون بدن آخر، وأن يكون عدد الأبدان الكائنة بعدد النفوس المفارقة، وليس كذلك لأنّه ربّما يموت أوف أوف في يوم واحد لقتل أو وباء أو غير ذلك، ويعلم بالضرورة أنّه لم يحدث من الأبدان أوف أوف، وإن جاز أن يستحقّ نفوس بدنا واحدا، فإنّما أن تتصل به فيلزم أن يكون لبدن واحد نفوس و هو محال، أو تتدافع فلا يتعلّق به فلا تتناسخ وقد فرضناه، هذا خلف» انتهى كلامه (1).

و أقول: لا- يخفي علي المتأمّل المنصف أنّ التقرير المنطبق علي كلام الشيخ هو ما ذكره صاحب «المحاكمات» دون تقرير الإمام و المحقّق الطوسي، وأنّ إيراد عليهما ظاهر الورد. وأنّ المطلوب-و هو إبطال التناسخ- يتمّ علي كلّ من التقريرات الثلاثة، وأنّ ما أورده عليهما لا يقدح في تماميّة الحجّة علي ذلك، فلذا لم تعرّض للتكلّم في دفع ما أورده عليهما، وإن كان يمكن دفعه بعناية يطول الكلام بيانها.

نعم، ربّما أورد بعض المتأخّرين علي ما تضمّنه كلام الشيخ من أنّه علي القول بالتناسخ علي بعض التقديرات، يلزم أن يتصل كلّ فناء بكون، و أن يكون عدد الكائنات من الأبدان عدد ما يفارقها من النفوس، وإنّه ليس كذلك، وقد أخذه شارحوه كلّهم في تقريرهم للحجّة، بأنّه إنّما يلزم ذلك لو كان التعلّق ببدن آخر لازما البتة و علي الفور، وأمّا إذا كان جائزا-و لو بعد حين-فلا، لجواز أن لا ينتقل نفوس الهالكين الكثيرين أو ينتقل بعد حدوث الأبدان الكثيرة، و ما ذكر من التعطّل مع أنّه لا- حجّة علي بطلانه، فليس بلازم، لأنّ الابتهاج بالكمالات أو التألّم بالجهالات شغل.

و هذا الإيراد مندفع، يظهر اندفاعه ممّا أشير إليه سابقا. و بيانه أنّ القائلين بالتناسخ -كما ذكره المحقّق الطوسي و صاحب «المحاكمات» فيما نقلناه عنهما و كذا غيرهما.

-إنّما قالوا به لأجل امتناع التعطّل، فكيف يقولون بجوازه؟ مع أنّ القول بجواز التعطّل في الوجود بديهيّ البطلان، يحكم ببطلانه كلّ ذي فطرة سليمة، و ما ذكره من أنّ الابتهاج

ص: 54

بالكمالات أو التألم بالجهالات شغل، هو وإن كان كذلك، إلا أنه إنما يكون في النفوس الكاملة أو المتوسّطة، لا في النفوس الساذجة أو الناقصة التي كلامنا فيها، والقائلون بالتناسخ إنما قالوا به فيها.

وعلي تقدير تسليم كون ذلك الشغل فيها أيضا فنقول: إنّ النفس الإنسانيّة لما كانت بدنيّة يجب أن يكون شغلها بشيء في ضمن بدن ما، حيث إنّ شغلها وإدراكاتها الجزئية لا يكون إلاّ بآلات جسمانيّة، فكيف تكون مجردة عن البدن رأسا في أفعالها بعد مفارقتها عنه؟ وكيف تكون تارة محتاجة إليّ البدن في أفعالها، وتارة مجردة عنه؟ وهل هذا إلاّ تهافت؟

برهان آخر علي بطلان التناسخ

و حيث عرفت ذلك، فاعلم أنه من جملة البراهين الواضحة علي هذا المطلب-أي بطلان التناسخ- ما أشار إليه بعض الأفاضل، ونحن نذكر تفصيله:

وهو أن يقال: لا- شكّ في أنّ النفس المستسخة التي الكلام في جواز تناسخها قد حصلت لها في ضمن البدن الأوّل فعليّة ما في كمالاتها، فهي بعد تعلّقها بالبدن الثاني إمّا أن يبقى لها تلك الفعليّة في الجملة، أو أن تزول عنها رأسا و تصير هي بالقوّة المحضة.

و الأوّل خلاف الواقع و خلاف المشاهد المحسوس، حيث إنّنا نعلم يقينا أنّ النفس في أوّل كونها ليس لها تلك الفعليّة في كمالاتها أصلا، بل إنّها في أوّل حدوثها درجة الطبيعة ثمّ تترقّي شيئا فشيئا بحسب استكمالات المادّة، حتّى تتجاوز درجة النبات و الحيوان، و تحصل لها الدرجة الإنسانيّة.

و أيضا علي هذا يلزم أن تكون هي تتذكّر شيئا من أحوال البدن الأوّل و أحوال ذاتها في ضمنه، لأنّ محلّ العلم و التذكّر هو جوهر النفس الباقي بعينه كما كان، و هذا أيضا خلاف الواقع و المشاهد.

و القول بأنّ التذكّر إمّا يلزم أن لو لم يكن التعلّق بذلك البدن الأوّل شرطا،

والاستغراق في تدبير البدن الآخر مانعا، وطول العهد منسيا، لا يخفي أنه من قبيل الخرافات والأباطيل، يشهد بذلك أنه لو كان ما ذكره هذا القائل حقًا، لكانت النفس في النشأة البرزخية والنشأة الأخروية لا تتذكر شيئًا من ذلك، وقد ورد التنزيل وأخبار المخبرين الصادقين عليهم السلام بخلافه.

و الثاني: أي زوال تلك الفعلية عنها و صيرورتها بالقوة بالنسبة إليها محال أيضا، إذ يلزم أن تكون تلك النفس قد حصلت لها فعلية ما أولا ثم ترجع إلي القوة المحضة والاستعداد الصرف، أي أن تكون نفس تجاوزت درجة النبات والحيوان فرجعت قهقري إلي المرتبة المنوية و إلي مرتبة الجنين، حيث إنها في أول كونها و تعلقها بالبدن بالقياس إلي كمالاتها بالقوة المحضة، و انقلاب ما بالفعل - من حيث هو بالفعل - إلي ما بالقوة المحضة من حيث هو بالقوة محال بالضرورة. و أمّا التمني الذي حكي الله سبحانه عن الأشقياء بقوله: يا ليتني كنتُ تراباً)) (1) فهو تمني أمر مستحيل. مثل التمني الذي حكاه تعالى عنهم بقوله: نُرْدُ فَنَعْمَلْ غَيْرَ الَّذِي كُنَّا نَعْمَلُ)) . (2)

و بعبارة أخرى أنا نعلم يقينا أنه لا يبقى للنفس المستنسخة تلك الفعلية، بل تصير بالقوة، و صيرورة الفعلية قوة محال بالضرورة. و هذا البرهان علي ما قرّرناه لا يخفي علي المستبصر المسترشد أنه برهان واضح تام علي هذا المطلوب غير مبني علي حدوث النفس. و كذا هو كما أنه جار في إبطال التناسخ جار أيضا في إبطال المسخ و الرسخ و الفسخ جميعا. بل ربّما يدعي أنّ جريانه في ذلك أظهر منه فيه باعتبار حيث إنّ بقاء تلك الفعلية للنفس المستنسخة المنتقلة إلي الجماد مثلا، بل إلي النبات و الحيوان أيضا ظاهر البطلان غاية الظهور، لا يدعي خلافه من له أدني مسكة.

و القول بأنه ربّما كانت تلك الفعلية باقية لها في هذه الصور، و أنّ النفس المستنسخة إلي الجماد أو إلي النبات أو إلي الحيوان ربّما كانت تتذكر شيئًا من أحوالها السابقة، إلا أنّنا لا نعلم ذلك و لا نفهمه منها، قول في غاية السقوط، بل هو هذيان محض، و كيف تكون

ص: 56

1- -النبأ(78):40. [1]

2- -الأعراف(7):53. [2]

هذه متذكّرة شيئاً منها و لا تكون النفس المستنسخة المنتقلة إلى الإنسان الذي هو أكمل منها أو أشرف متذكّرة لشيء منها أصلاً؟

بل ربّما يقال: إنّ النفس الإنسانيّة المستنسخة المنتقلة إلى الجماد أو النبات أو الحيوان كما أنّها لا تبقى لها تلك الفعليّة، لا تكون لها قوّة و استعداد أيضا للإنسانيّة و لو بعيدا، إلاّ أنّه حينئذ لا يكون المحال اللازم علي تقدير جواز ذلك صيرورة الفعليّة قوّة، إذ لا قوّة أيضا علي هذا، بل يكون ذلك المحال انتفاء الفعليّة رأسا من دون انقلاب إلى القوّة أيضا، و انتفاء الفعليّة رأسا مع كون محلّ تلك الفعليّة- و هو جوهر تلك النفس المستنسخة- باقيا بعينه، و مع عدم طروء شيء ينافي تلك الفعليّة من طروء ضدّ و نحو ذلك، محال قطعاً.

و بعبارة أخرى: صيرورة النفس المستنسخة الباقية بعينها نفسا ساذجة محضّة بعد أن كانت لها فعليّة ما محال قطعاً.

لا- يقال: ما ذكرت من عدم طروء المنافي للفعليّة هنا ممنوع، إذ ربّما كان المنافي لها هو أحد من الأمور التي جعلها بعضهم منافيا للتذكّر، كما ذكرت آنفاً.

لأنّنا نقول: قد عرفت أنّ القول به من الخرافات.

دليل آخر

ثمّ إنّ من جملة الدلائل علي بطلان التناسخ بالمعني المتنازع فيه ما ادّعاه بعض علمائنا- كما سننقل كلامه في مبحث انتقال الأرواح بعد مفارقتها عن الأبدان إلى الأبدان المثاليّة- أنّه انعقد إجماع المسلمين قاطبة علي بطلانه، بل صار بطلانه ضروريّاً من الدين. و هذا الادّعاء لو ثبت لكان هذا الدليل من أعظم الدلائل علي بطلانه. و الله أعلم بالصواب.

ثمّ إنّ بما ذكرنا تمّ الدليل علي بطلان التناسخ و أخواته، فلنرجع إلي صوب المقصد الآخر فنقول:

في بيان أحوال النفس الإنسانيّة بعد خراب بدنّها

اعلم أنّ هذا المطلب مركّب من مطلبين:

أحدهما: بقاؤها بعد خراب بدنّها، وهذا قد مرّ مستقصي فيما سلف، حيث أقمنا الدليل العقليّ و النقليّ عليه، فتذكّر.

والثاني: كفيّة حالها بعده، وهذا أيضا وإن سبقت متّ إشارة ما إليه ثمة في ضمن نقل الأخبار الواردة في بقائها بعده، إلاّ أنّنا نزيدك هنا بيانا، و تقدّم لذلك مقدّمة تتضمّن لذكر ما قالته الحكماء في معني اللذة و الألم و السعادة و الشقاوة، وكذا لذكر ما قالوه في بيان كفيّة حال النفس الإنسانيّة بعد مفارقتها عن البدن.

فنقول: قال الشيخ في «الشفاء» في فصل «في المعاد»: «و بالحرّي أن نحقق هاهنا أحوال الأنفس الإنسانيّة إذا فارقت أبدانها، و أنّها إلى آية حال ستصير؟ فنقول: يجب أن يعلم أنّ المعاد منه ما هو مقبول من الشرع و لا سبيل إلى إثباته إلاّ من طريق الشريعة و تصديق خبر النبوة، و هو الآن (1) للبدن عند البعث، و خيرات البدن و شروره معلومة لا تحتاج إلى أن تعلم، و قد بسطت الشريعة الحقّة التي آتانا سيّدنا و نبينا و مولانا محمّد صلّي الله عليه و آله و سلّم حال السعادة و الشقاوة التي بحسب البدن.

و منه ما هو مدرك بالعقل و القياس البرهانيّ، و قد صدّفته النبوة، و هو السعادة و الشقاوة الثابتان بالقياس اللتان للأنفس، و إن كانت الأوهام متّا تقصر عن تصوّرهما

ص: 58

1- في المصدر: خبر النبيّ و هو الذي.

الآن لما سنوضح من العلل. والحكماء الإلهيون رغبتهم في إصابة هذه السعادة أعظم من رغبتهم في إصابة السعادة البدئية، بل كأنهم لا يلتفتون إلي تلك وإن أعطوها، ولا يستعظمونها في جنب هذه السعادة التي هي مقارنة الحق الأول. وعلي ما سنصفه عن قريب، فلنعرف حال هذه السعادة، والشقاوة المضادة لها، فإن البدئية مفروغ عنها في الشرع.

فقول: يجب أن يعلم أن لكل قوة نفسانية لذة و خيرا يخصها، وأذي و شرًا يخصها.

مثاله: أن لذة الشهوة و خيرها أن يتأذي إليها كيفية محسوسة ملائمة من [الحواس] الخمسة، و لذة الغضب الظفر، و لذة الوهم الرجاء، و لذة الحفظ تذكر الأمور الموافقة الماضية، و أذي كل واحد منها ما يصاده، و يشترك كلها نوعا من الشركة في أن الشعور بموافقتها و ملائمتها هو الخير و اللذة الخاصة بها، و موافق كل واحد منها بالذات و الحقيقة هو حصول الكمال الذي هو بالقياس إليه كمال بالفعل، فهذا أصل.

و أيضا فإن هذه اللذة (1) و إن اشتركت في هذه المعاني، فإن مراتبها بالحقيقة مختلفة، فالذي كماله أتم و أفضل، و الذي كماله أكثر، و الذي كماله أدوم، و الذي كماله أوصل إليه و حصل له، و الذي هو في نفسه أكمل فعلا و أفضل، و الذي هو في نفسه أشد إدراكا، فاللذة التي له أبلغ و أوفي لا محالة، و هذا أصل.

و أيضا: فإنه قد يكون الخروج إلي الفعل في كمال ما بحيث يعلم أنه كائن و لذيد و لا يتصور كفيته و لا يشعر بالتذاذه، ما لم يحصل و ما لم يشعر به لم يشق إليه لا ينزع نحوه (2) مثل العتین، فإنه متحقق أن للجماع لذة، و لكن لا يشتهي و لا يحن نحوه الاشتهاء و الحنين اللذين يكونان مخصوصين به، بل بشهوة أخرى، كما يشتهي من يجرب من حيث يحصل بها إدراك و إن كان موزيا في الجملة فإنه لا يتخيله، و كذلك حال الأكمه عند الصور الجميلة، و الأصم عند الألحان المنتظمة، و لهذا يجب أن لا يتوهم العاقل أن كل لذة فهو كما للحمار في بطنه و فرجه، و أن المبادي الأولي المقرّبة عند رب العالمين عادمة اللذة

ص: 59

1- في المصدر: و إن هذه القوي.

2- في المصدر: و لم ينزع نحوه.

و الغبطة، وأن رب العالمين ليس له في سلطانه و خاصيته البهاء الذي له، وقوته الغير المتناهية أمر في غاية الفضيلة و الشرف و الطيب كله أن نسّميه لذّة، ثمّ للحمار و البهائم حالة طيبة و لذيدة، كلاً، بل أي نسبة تكون لما للعالية إلي هذه الخسيسية؟ و لكننا نتخيّل هذا أو نشاهده و لم نعرف ذلك بالاستشعار، بل بالقياس، فحالنا عنده كحال الأصمّ الذي لم يسمع قطّ في عدم تخيّل اللذّة اللحنيّة و هو متيقّن بطبيعتها، و هذا أصل.

و أيضاً فإنّ الكمال و الأمر الملائم قد يتيسّر للقوة الدراكة، و هناك مانع أو شاغل للنفس فتكرهه و تؤثر ضده عليه، مثل كراهية بعض المرضى للطعم الحلو، و شهوتهم للطعم الرديّة الكريهة بالذات، و ربّما لم يكن كراهية و لكن كان عدم الاستلذاذ به كالخائف يجد الغلبة أو اللذّة فلا يشعر بها و لا يستلذّها، و هذا أصل.

و أيضاً: فإنّه قد تكون القوة الدراكة ممنوّة بضدّ ما هو كمال لها و لا تحسّ به و لا تنفر عنه، حتّى إذا زال العائق و رجعت إلي غريزتها تأدّت به، مثل الممرور فرّبما لم يحسّ لمرارة فمه، إلي أن يصلح مزاجه و يستتقي أعضاؤه، فحينئذ تنفر عن الحالة العارضة له، و كذلك قد يكون الحيوان غير مشته للغذاء البتّة، بل كارها له، و هو أوفق شيء له و يبقى عليه مدّة طويلة، فإذا زال العائق عاد إلي واجبته في طبعه، فاشتدّ جوعه و شهوته للغذاء، حتّى لا يصبر عنه و يهلك عند فقدانه، و قد يحصل سبب الألم العظيم، مثل إحراق النار و تبريد الزمهرير، إلّا أنّ الحسّ مؤثّف فلا يتأدّي البدن به حتّى تزول الآفة فيحسّ حينئذ بالألم العظيم.

فإذا تقرّر هذه الأصول فيجب أن ننصرف إلي الغرض الذي نوّمه.

فنقول: إنّ النفس الناطقة كمالها الخاصّ بها أن تصير عالماً عقلياً مرتسماً فيها صور الكلّ و النظام المعقول في الكلّ و الخير الفائض في الكلّ مبتدئاً من مبدأ الكلّ و سالكا إلي الجواهر الشريفة الروحانيّة المطلقة، ثمّ الروحانيّة المتعلقة نوعاً من التعلّق بالأبدان، ثمّ الأجسام المعلومة بهيئاتها و قواها (1)، ثمّ كذلك حتّى تستوفي في نفسها هيئة الوجود كلّ

ص: 60

فتنقلب عالما معقولا موازيا للعالم الموجود كلّهُ، مشاهدا لما هو الحسن المطلق والخير المطلق والجمال الحقّ، ومُتحداه ومنتقلة بمثاله و هيئته، ومنخرطة في سلوكه، وصائرة من جوهره، وإذا قيس هذا بالكمالات المعشوقة التي للقوي الأخرى توجد في المرتبة بحيث يصحّ (1) معها أن يقال إنه أفضل وأتمّ منها، بل لا نسبة إليها بوجه من الوجوه فضيلة وتماما وكثرة وسائر ما يتمّ بدوام (2) إلذاذ المدركات كما ذكرناه.

و أمّا الدوام، فكيف يقاس الدوام الأبديّ بدوام المتغيّر الفاسد. و أمّا شدّة الوصول، فكيف يكون حال ما وصوله بملاقاة السطوح بالقياس إلي ما هو سار في جوهر قابله حتّي يكون كأنه هو بلا انفصال، إذ العاقل والمعقول شيء واحد أو قريب من الواحد. و أمّا أنّ المدرك في نفسه أكمل، فأمر لا يخفي. و أمّا أنّه أشدّ إدراكا فأمر أيضا تعرفه بأدني تأمل وتذكر منك لما سلف بيانه، فإنّ النفس النطقية أكثر عدد مدركات و أشدّ تقصّيا للمدرك و أشدّ تجريدا له عن الزوائد الغير الداخلة في معناه إلاّ بالعرض، ولها الخوض في بطن المدرك و ظاهره، بل كيف يقاس هذا الإدراك بذلك الإدراك، وكيف يقاس هذه اللذة باللذة الحسية و الوهميّة و الغضبيّة؟ و لكننا في عالمنا و بدننا هذين وانغمارنا في الرذائل لا نحسّ بتلك اللذة إذا حصل عندنا شيء من أسبابها كما أوأنا إليه في بعض ما قدّمناه من الأصول، و لذلك لا نطلبها و لا نحزّ إليها. اللهمّ إلاّ أن نكون قد خلعنا ربة الشهوة و الغضب و أخواتهما من أعناقنا و طالعنا شيئا من تلك اللذة، فحينئذ ربّما تخيلنا منها خيالا طفيفا ضعيفا (3) و خصوصا عند انحلال المشكلات و استيضاح المطلوبات اليقينية (4) و نسبة التذاذ الحسّ بتنشّق روائح المذاقات اللذيذة إلي الالتذاذ بتطفّفها، بل أبعد من ذلك بعدا غير محدود.

و أنت تعلم إذا تأملت عويصا يهّمك و عرضت عليك شهوة و خيّرت بين الظفرين

ص: 61

- 1- في المصدر: بحيث يقبح معها...
- 2- في المصدر: و سائر ما يتم به إلذاذ...
- 3- في المصدر: خيالا طفيفا و خصوصا...
- 4- في المصدر: النفسية...

استخففت بالشهوة، إن كنت كريم النفس، والأنفس العامية أيضا فإنها تترك الشهوات المعترضة و تؤثر الغرامات و الآلام الفادحة بسبب افتضاح أو خجل أو تعبير أو سوء حالة (1)، وهذه كلها أحوال عقلية بعضها أضداد بعضها، يؤثر علي ما يؤثر في أضدادها علي المؤثرات الطبيعية، و يصبر لها علي المكروهات الطبيعية، فيعلم من ذلك أن الغايات العقلية أكرم علي الأنفس في محقرات الأشياء، فكيف في النبية (2) العالية، إلا أن الأنفس الخسيسة تحس بما يلحق المحقرات من الخير و الشر و لا يحس بما يلحق الأمور النبية، لما قيل من المعاذير. و أما إذا انفصلنا عن البدن و كانت النفس متا تنبتهت في البدن لكمالها الذي هو معشوقها و لم تحصه له، و هي بالطبع نازعة إليه إذ عقلت بالعقل أنه موجود، إلا أن اشتغالها بالبدن كما قلنا قد أنساها ذاتها و معشوقها، كما ينسي المرض الحاجة إلي بدل ما يتحلل، و كما تنسي الأمراض الاستلذاذ بالحلو و اشتهاه، و تميل بالشهوة من المريض إلي المكروهات في الحقيقة عرض لها حينئذ من الألم بفقدانه كفاء ما يعرض من اللذة التي أوجبنا وجودها و دللنا علي عظم منزلتها، فيكون ذلك هو الشقاوة و العقوبة التي لا يعد لها تفريق النار للاتصال و تبديل الزمهرير للمزاج، فيكون مثلنا مثل الخدر الذي أو مانا إليه فيما سلف، أو الذي عمل فيه نار أو زمهرير، فمنعت المادة الملابس و وجه الحس عن الشعور به، فلم يتأذ، ثم عرض أن زال العائق ف شعر بالبلاء العظيم.

و أما إذا كانت القوة العقلية بلغت من النفس حدا من الكمال يمكنها به إذا فارقت البدن أن تستكمل الاستكمال التام الذي لها أن تبلغه، كان مثلها (3) الخدر الذي أذيق المطعم الألد، و عرض لحالته أن لا يشتهي، و كان لا يشعر به، فزال عنه الخدر فطالع اللذة العظيمة دفعة، و يكون تلك اللذة لا من جنس اللذة الحسية و الحيوانية بوجه، بل لذة تشاكل الحال الطيبة التي للجواهر الحية المحضنة، و هي أجل من كل لذة و أشرف. فهذه هي السعادة، و تلك هي الشقاوة. و تلك الشقاوة ليست تكون لكل واحد من الناقصين، بل

ص: 62

1- في المصدر: استقباح أو خجل أو تعبير أو سوء حالة....

2- في المصدر:.. في الأمور البهية العالية...

3- في المصدر:.. مثل الخدر.

للذين اكتسبوا القوّة العقلية الشوق إلى كمالها، وذلك عند ما تبرهن لهم أنّ من شأن النفس إدراك ماهية الكلّ بكسب المجهول من المعلوم والاستكمال بالفعل، فإن ذلك ليس فيها بالطبع الأول، ولا أيضا في سائر القوي، بل شعور أكثر القوي بكمالاتها إنّما يحدث بعد أسباب، و أمّا النفوس و القوي الساذجة الصرفة، فكأنّها هيولي موضوعة لم تكتسب البتة هذا الشوق، لأنّ هذا الشوق إنّما يحدث حدوثا و ينطبع في جوهر النفس إذا تبرهن للقوة النفسانية أنّ هاهنا أمورا يكتسب العلم بها، بالحدود الوسطي علي ما علمت.

و أمّا قبل ذلك فلا يكون، لأنّ هذا الشوق يتبع رأيا، إذ كلّ شوق يتبع رأيا، و ليس هذا الرأي للنفس رأيا أوّليّا بل رأيا مكتسبا؛ فهؤلاء إذا اكتسبوا هذا الرأي لزم النفس ضرورة هذا الشوق، فإذا فارقت و لم يحصل معها ما يبلغ به بعد الانفصال التمام، وقعت في هذا النوع من الشقاء الأبديّ، لأنّ أوائل الملكة العلميّة، إنّما كانت تكتسب بالبدن لا غير و قد فارقت، و هؤلاء إمّا مقصّرون عن السعي في كسب الكمال الإنسيّ، و إمّا معاندون جاحدون متعصّبون لآراء فاسدة مضادّة للآراء الحقّة، و الجاحدون أسوأ حالا لما اكتسبوا من هيئات مضادّة للكمال. و أمّا أنّه كم ينبغي أن يحصل عند الإنسان من تصوّر المعقولات حتّى يجاوز به الحدّ الذي في مثله تقع هذه الشقاوة، و في تعديّه و جوازه ترجي هذه السعادة، فليس يمكنني أنصّ عليه نصّا إلاّ بالتقريب، و أظنّ أنّ ذلك أن تصوّر نفس الإنسان المبادي المفارقة تصوّرا حقيقيا، و تصدّق بها تصديقا يقيّنا بوجودها عنده بالبرهان، و تعرف العلل الغائية للأموال الواقعة في الحركات الكلّية دون الجزئية التي لا تتناهي و يتقرّر عندها هيئة الكلّ و نسب أجزائه بعضها إلي بعض، و النظام الآخذ من المبدأ الأوّل إلي أقصى الموجودات الواقعة في ترتيبه، و تصوّر العناية و كفيّتها، و تتحقّق الذات المتقدّمة للكلّ أيّ وجود يخصّها ذاتها، و آية وحدة يخصّها ذاتها كيف يعرف حتّى يلحقها تكثّر و تغيّر بوجه من الوجوه، و كيف ترتيب نسبة الموجودات إليها.

ثمّ إذا (1) ازداد الناظر استبصارا ازداد للسعادة استعدادا، و كأنّه ليس يتبرأ الإنسان عن

ص: 63

1- في المصدر: ... ثمّ كلّما ازداد.

هذا العالم وعلاقته إلا أن يكون أشدّ العلاقة مع ذلك العالم، فصار له شوق إلي ما هناك وعشق لما هناك، فصده عن الالتفات إلي ما خلفه جملة.

ونقول أيضا: إن هذه السعادة الحقيقية لا تتم إلا بإصلاح الجزء العملي من النفس، وتقدم لذلك مقدّمة، وكأنا قد ذكرناها فيما سلف.

فنقول: إن الخلق ملكة تصدر بها عن النفس أفعال ما بسهولة من غير تقدّم رويّة، وقد أمر في كتب الأخلاق بأن يستعمل التوسّط بين الخلقين الضدين، لا بأن يفعل أفعال التوسّط دون أن تحصل ملكة التوسّط، بل أن تحصل ملكة التوسّط، وملكة التوسّط كأنها موجودة للقوي الناطقة و للقوي الحيوانية معا، أما للقوة الحيوانية فبأن يحصل فيها هيئة الإذعان، وأما للقوة الناطقة فبأن يحصل فيها هيئة الاستعلاء و الانفعال، كما أنّ ملكة الإفراط و التفریط موجودة للقوة الناطقة و للقوة الحيوانية و لكن بعكس هذه النسبة، و معلوم أنّ الإفراط و التفریط مقتضيا القوي الحيوانية، و إذا قويت القوي الحيوانية و حصل له ملكة استعلائية، حدثت في النفس الناطقة هيئة إذعائية، و أثر انفعالي قد رسخ في النفس الناطقة من شأنها أن تجعلها قويّة العلاقة مع البدن شديدة الانصراف إليه.

و أما ملكة التوسّط فالمراد منها التنزيه عن الهيئات الانقيادية و ببقية النفس علي جبلتها مع إفادة هيئة الاستعلاء و التنزّه، و ذلك غير مضاف لجوهرها و لا مائل لها إلي جهة البدن بل عن جهته، فإنّ التوسّط يسلب عنه الطرفين (1) دائما. ثمّ جوهر النفس إنّما كان البدن هو الذي يغمره و يلهيه و يغفله عن الشوق الذي يخصّه عن طلب الكمال له. و عن الشعور بلذة الكمال إن حصل له، و الشعور بألم الكمال إن قصر عنه، لا بأنّ النفس منطبعة في البدن أو منغمسة فيه و لكن للعلاقة التي كانت بينها و هي الشوق الجليّ إلي تدبيره و الاشتغال بآثاره، فربّما يورده عليها من عوارضه و بما يتقرّر فيها من ملكات مبدؤها البدن، فإذا فارقت و فيها الملكة الحاصلة بسبب الاتّصال به كانت قريبة الشبه من حالها و هي فيه، فبما تنقص من ذلك تزول غفلتها عن حركة الشوق الذي لها إلي كمالها، و ربّما

ص: 64

يبقى منه معها تكون محجوبة النسبة عن الاتصال الصرف بمحلّ سعادتها ويحدث هناك من الحركات المتشوّقة ما يعظم أذاها. ثم إنّ تلك الهيئة البدنيّة مضادّة لجوهرها موزية لها، وإنّما كان يلهيها عنها أيضا البدن و تمام انغماسها فيه، فإذا فارقت النفس البدن أحسّت بتلك المضادّة العظيمة وتأذّت بها أذي عظيمًا، لكنّ هذا الأذي وهذا الألم ليس لأمر لازم بل لأمر عظيم (1) غريب، والأمر العارض الغريب لا يدوم ولا يبقى، ويزول و يبطل مع زوال (2) الأفعال التي كانت تثبت تلك الهيئة بتكرّرها، فيلزم إذن أن تكون العقوبة التي بحسب ذلك غير خالدة، بل تزول و تتمحي قليلا قليلا حتّى تزكو النفس و تبلغ السعادة التي تخصّها.

و أمّا النفوس البله التي لم تكتسب الشوق، فإنّها إذا فارقت البدن و كانت غير مكتسبة للهيئات الرديّة صارت إلى سعة من رحمة الله و نوع من الراحة. وإن كانت مكتسبة للهيئات البدنيّة الرديّة و ليس فيها هيئة غير ذلك و لا معني يضادّه و لا ما ينافيه، فتكون -لا محالة- ممنوّة بشوقها إلى مقتضاها فتتعدّب عذابا شديدا بفقد البدن و مقتضيات البدن، من غير أن يحصل المشتاق إليه، لأنّ آلة ذلك قد بطلت و خلق التعلّق بالبدن قد بقي.

و يشبه أيضا أن يكون ما قاله بعض العلماء حقًا، و هو: أنّ هذه الأنفس إن كانت زكيّة و فارقت البدن و قد رسخ فيها نحو من الاعتقاد في العاقبة التي تكون لأمثالهم علي سبيل ما يمكن أن يخاطب به العامّة، و تصوّر من ذلك في أنفسهم، فإنّهم إذا فارقوا الأبدان و لم يكن لهم معني جاذب إلى الجهة التي هي فوقهم، لا كمال فيسعدوا تلك السعادة، و لا شوق كمال ليشقوا تلك الشقاوة، بل جميع هيأتهم النفسانيّة متوجّهة نحو الأسفل، منجذبة إلى الأجسام؛ و لا منع في المواد السماويّة عن أن تكون موضوعة لفعل نفس فيها. قالوا: فإنّها تتخيّل جميع ما كانت اعتقدته من الأحوال الأخرويّة، و تكون الآلة التي يمكنها بها التخيّل شيء من الأجرام السماويّة، فتشاهد جميع ما قيل لها في الدنيا من أحوال القبر و البعث و الخيرات الأخرويّة، و تكون الأنفس الرديّة أيضا تشاهد العقاب بحسب ذلك

ص: 65

1- في المصدر: بل لأمر عارض قريب.

2- في المصدر: مع ترك الأفعال...

المصوّر لهم في الدنيا و تقاسيه، فإنّ الصور الخيالية ليست تضعف عن الحسيّة، بل تزداد عليها تأثيراً و صفاء كما يشاهد في المنام، فربّما كان المحلوم به أعظم شأنًا في بابه من المحسوس؛ علي أن الأخرى (1) أشدّ استقراراً من الموجودة في المنام بحسب قلة العوائق و تجرّد النفس و صفاء القابل. و ليست الصورة التي تري في المنام، بل و التي تحسّ في اليقظة كما علمت، إلاّ المرتسمة في النفس، إلاّ أنّ أحدهما يبتدئ من باطن و ينحدر إليه، و الثاني يبتدئ من خارج و يرتفع إليه. فإذا ارتسم في النفس (2) فعل فعلها هناك الإدراك المشاهد و إنّما يلذذ و يؤذي بالحقيقة هذا المرتسم في النفس لا- الموجود في الخارج، و كلّما ارتسم في النفس فعل فعله و إن لم يكن له سبب من خارج، فإنّ السبب الذاتي هو هذا المرتسم، و الخارج سبب بالعرض أو سبب السبب، فهذه هي السعادة و الشقاوة الخسيسستان اللتان بالقياس إلي الأنفس الخسيسية، و أمّا الأنفس المقدّسة، فإنّها تبعد عن مثل هذه الأحوال و تتّصل لكمالها بالذات و تنغمس في اللذة الحقيقيّة و تبرّأ عن النظر إلي ما خلفها و الي المملكة التي كانت لها كلّ التبرؤ، إذ لو كان قد بقي (3) فيها من ذلك أثر اعتقاديّ أو خلق تأدّت به و تخلّفت لأجله عن درجة العلّيين إلي أن ينفسخ و يزول (4).

انتهى كلامه.

و أقول: و مثله كلامه في «الإشارات» في كثير من تلك المطالب التي بينها، و لعننا نذكر فيما بعد بعض كلامه فيه. فلننكلم أوّلاً في شرح ما نقلنا عنه في هذا الفصل، ثمّ ننكلم في المقصد.

فنقول: إنّ ما ذكره أوّلاً بقوله: «يجب أن يعلم أنّ المعاد منه ما هو مقبول من الشرع الخ» غرضه ظاهراً أنّ المعاد علي قسمين:

قسم هو مقبول من الشرع و لا سبيل إلي إثباته إلاّ من طريق الشريعة و تصديق

ص: 66

1- في المصدر: الأخرى.

2- في المصدر: في النفس ثمّ هناك الإدراك.

3- في المصدر: و لو كان بقي...

4- الشفاء، [1] الإلهيات، فصل المعاد. [2]

النبي عليه السلام وهو المعاد للبدن، أي إعادة هذا البدن العنصري عند البعث وإعادة الروح إليه مرة أخرى، وحيث كان هذا القسم من المعاد لا استقلال للعقل في إثباته، وكانت خيرات البدن وشروره اللتان كان الغرض من إثبات هذا القسم من المعاد إثباتهما معلومة لا تحتاج إلي أن تعلم بالقياس البرهاني، وكان مع ذلك قد بسطت الشريعة الحقّة التي أتانا سيّدنا ونبينا ومولانا محمد صلّي الله عليه وآله وسلم حال السعادة والشقاوة اللّتين بحسب البدن و حال تلك الخيرات و الشرور البدنيّة، فلذا لم نتعرّض لإثبات هذا القسم من المعاد.

وقسم هو مدرك بالعقل والقياس البرهاني، وللعقل سبيل إلي إثباته، وقد صدقته النبوة، أي إخبار النبي عليه السلام أيضا، وهو المعاد الروحاني، والسعادة والشقاوة الثابتان بالقياس البرهاني اللتان هما حاصلتان للأنفس بحسب ذواتها وحقائقها. وإن كانت الأوهام ممّا تقصر عن تصوّرها وإدراكها الآن، أي حين كوننا متعلّقين بالبدن العنصريّ الدنيويّ، منغمسين فيه كما سنوضح في الأصول الآتية من العلل علي عدم تصوّر ذلك، والحكماء الإلهيون رغبتهم في إصابة هذه السعادة أعظم من رغبتهم في إصابة السعادة البدنيّة، بل كأنهم لا يلتفتون إلي تلك السعادة البدنيّة لخصتها بالنسبة إلي السعادة الروحانيّة العقليّة، ولا يتوجّهون إليها وإن أعطوها، ولا يستعظمونها في جنب هذه السعادة العقليّة التي هي مقارنة الحقّ الأوّل تعالي شأنه علي ما سنصفه عن قريب. وحيث كان الحال كذلك، فلا بدّ من إثبات هذا القسم من المعاد بالقياس البرهانيّ فلنعرف أوّلا حال هذه السعادة والشقاوة المضادّة لها، أي العقليّتين، ثمّ نتعرّض لإثباتهما للأنفس، فإنّ السعادة والشقاوة البدنيّتين مفروغ عنهما في الشرع الشريف، فلا علينا أن نتكلّم فيها، وهذا بيان مراده.

كلام مع كثير من الحكماء

وأقول: وفيه نظر قد أوّمانا إليه في صدر الرسالة، وهو أنّه إن كان المراد أنّ المعاد الجسمانيّ ممّا لا يستقلّ في إثباته العقل أصلا، فهو ليس كذلك، لأنّنا سنقيم فيما بعد

إن شاء الله تعالى الدليل علي إثبات أصله، ونبين أنّ للعقل استقلالاً في أنّه يجب أن يعود النفس الإنسانيّة بعينها إلي بدنّها الأوّل الباقي بعينه من حيث الأجزاء الأصليّة لأجل وقوع الثواب والعقاب البدنيّين الحسنيين.

وإن كان المراد أنّ المعاد الجسمانيّ وإن كان ممّا يستقلّ العقل في إثبات أصله، لكن لا استقلال له في إثبات ما ورد في الشرع من خصوصيات الثواب والعقاب الحسنيين الأخرين، وكذا في خصوصيات ما ورد فيه من الأمور الحسيّة الواقعة في الآخرة، وفي أنّه يجب أن يقع الثواب والعقاب البدنيّان علي تلك الأنحاء والأنهاج والكيفيات المخصوصة الواردة فيه، بل إنّ إثبات ذلك موكل علي الشرع كما هي مبينة فيه، أي أنّ بيان تفاصيل تلك إنّما هو في الشرع، وإن كان العلم بها من حيث الخصوصية والوجه الجزئيّ موقوفاً علي العيان والمشاهدة، فهذا الاحتمال وإن كان له وجه في الجملة، لكنّه خلاف ظاهر كلامهم، بل هو بعيد عنه بمراحل.

ثمّ إنّ الحكماء الإلهيين الذين أهملوا إثبات المعاد الجسمانيّ وقصروا النظر علي إثبات الروحانيّ منه فقط، لكون السعادة العقليّة أعظم من البدنيّة؛

إن كان المراد أنّه حيث كانت السعادة العقليّة أعظم من البدنيّة، وكانت البدنيّة مفروغا عنها في الشرع الشريف، فلذلك أهمل الحكماء الإلهيون إثبات الجسمانيّ، وحاصله التصديق بالجسمانيّ من المعاد والروحانيّ منه جميعاً، إلاّ أنّ الجسمانيّ منه لما كان مبيناً في الشرع، وكانت السعادة العقليّة أعظم، فلذا تعرّضوا لإثبات الروحانيّ، وأهملوا إثبات الجسمانيّ، وأحالوا إثباته علي الشرع كما فعله الشيخ، فله وجه في الجملة إلاّ أنّه خلاف ظواهر كلماتهم، لأنّ حوالة إثبات الجسمانيّ منه علي الشرع غير ظاهرة من كلماتهم المنقولة عنهم في ذلك، كما نقلنا جملة منها في صدر الرسالة، حتّي ممّا حكاها الشيخ هنا عنهم.

وإن كان المراد أنّهم تعرّضوا لإثبات الروحانيّ وأهملوا إثبات الجسمانيّ مطلقاً، ولو علي سبيل الحوالة علي الشرع، لكون السعادة العقليّة أعظم من البدنيّة كما هو ظاهر كلامهم، ومنه ما حكاها الشيخ عنهم، ففيه مخالفة للشرع، لا من أجل إنكارهم للجسمانيّ،

بل لأجل إهمالهم له، مع كونه ممّا نطق به الشرع و ضروريًا في الدين كما بيّناه في صدر الرسالة.

وقد عرفت أيضًا ثمة أن في مفهوم لفظ «المعاد» الذي قالوا به دلالة علي ثبوت الجسماني، فتذكر.

وأيضًا أنا سلّمنا أن السعادة العقلية أعظم من البدنية- كما يظهر ذلك ممّا سيذكره الشيخ- إلا أن تلك الأعظمية لا تكون منشأ لإهمال البدنية مطلقًا، كيف وأكثر ما نطق به الشرع فيه دلالة علي البدنية خاصة، و ما نطق به في العقلية هو أقلّ قليل منه كما يظهر علي من تتبّع الآيات والأخبار. والقول بأن الخطاب فيما يدلّ علي البدنية، إنّما هو للعامّة خاصّة دون الخاصّة من العقلاء خلاف الظاهر جدًّا. كما أن القول بأن السعادة البدنية حيث كانت خسيصة جدًّا وليست لذّة في الحقيقة، بل إنّما هي رفع آلام، فلذا ينبغي أن لا يلتفت إليها، بل ينبغي أن يلتفت إلي ما هو لذّة حقيقة وهي اللذّة العقلية لا يكاد يصحّ، لأنّ كون البدنية رفع آلام إنّما يسلم في اللذات الحسيّة الدنيويّة، ولا يسلم في اللذات الحسيّة الأخرويّة، وقياس الأخرويّة علي الدنيويّة غير معقول.

في حال السعادة و الشقاوة العقليّين

فهذه جملة من النظر الذي يرد علي كلام الشيخ هنا فيما قال هو به، وفيما حكاه عن الحكماء الإلهيين، فتبصّر.

ثمّ أنّه تعرّض لتعرّف حال السعادة و الشقاوة العقليّين، وقرّر أولًا لذلك أصولًا خمسة.

و الذي ذكره في الأصل الأول من تلك الأصول بقوله: «يجب أن يعلم أنّ لكلّ قوّة نفسانيّة لذّة و خيرًا... الخ» فيه تنبيه علي أنّ لكلّ قوّة نفسانيّة لذّة و خيرًا يخصّصها، و أذي و شرًا و ألما يخصّصها، و إنّما أورد في المثال اللذات و الآلام التي للقوّة الحيوانيّة تنبيهها علي ظهورها، حيث أنّه لا ينكر أحد وجودها، حتّي إنّ قصر بعض الأوهام العاميّة اللذات

و الآلام علي اللذات و الآلام الحسّية الحيوانية، كما يشعر به كلامه الآتي، ويدلّ عليه كلامه في «الإشارات» كما سننقله.

و كذلك فيه تنبيه علي أنّ لكلّ هذه القوي النفسانية، و كذا كلّ اللذات و الآلام تشترك نوعا من الشركة في أنّ شعور تلك القوّة بموافقة تلك الأمور و ملائمتها هو الخير و اللذة الخاصة بها، و أنّ موافق كلّ واحد منها بالذات و الحقيقة هو حصول الكمال الذي هو بالقياس إليه كمال بالفعل، و كذلك الحال في الألم، فإنّه بضدّ ذلك. و إنّما قال: «فإنّ الشعور بموافقتها هو الخير و اللذة الخاصة بها»، تنبيها علي أنّه إذا لم يكن هناك شعور بموافقتها و ملائمتها لم يكن هناك لذة و لا خير بالنسبة إلي تلك القوّة، و أنّه إذا كان لها شعور بها كانت هناك لذة، و يعبر عنها بالخير أيضا.

و إنّما قال: «و موافق كلّ واحد منها بالذات و الحقيقة هو حصول الكمال الذي هو بالقياس إليه كمال بالفعل»، تنبيها علي أنّ الشعور بموافقة الموافق الذي هو اللذيذ و الكمال للملذذ إنّما يكون لذة إذا كان لها شعور بحصول ذلك اللذيذ و الكمال و وصوله إليه، و علي أنّ ذلك الكمال أيضا يختلف، فقد يكون كمالا في الواقع أو مقيسا إلي غير ذلك الملذذ، فحينئذ لا يكون الشعور بحصوله له لذة و لا خيرا له، و قد يكون كمالا بالقياس إليه بأن يعتقد كونه كمالا له، سواء كان كمالا له في الواقع أو لم يكن، فحينئذ يكون الشعور بحصوله له لذة، و علي أنّ الكمال الذي يكون الشعور بحصوله له لذة ينبغي أن يكون كمالا بالفعل لا بالقوّة. و منه يتلخّص التنبيه علي ماهية اللذة، حيث تلخّص أنّ اللذة-و يعبر عنها بالخير أيضا- هو الشعور بموافقة الموافق الذي هو حصول الكمال الذي هو كمال بالقياس إليه، و هو كمال بالفعل. و كذلك يتلخّص منه التنبيه علي ماهية الألم، فإنّه بخلاف ذلك. و هذا الذي يظهر منه التنبيه علي ماهية اللذة و الألم قريب ممّا ذكره في «الإشارات» في التنبيه علي ماهيتهما.

قال: «تنبيه أنّ اللذة هي إدراك و نيل لوصول ما هو عند المدرك كمال و خير من حيث

هو كذلك، والألم هو إدراك ونبيل لوصول ما هو عند المدرك آفة وشرّ. (1)

وقد قال المحقق الطوسي في شرحه: «أما الإدراك فقد مرّ شرح اسمه، وأما النبيل فهو الإصابة والوجدان. وإنما لم يقتصر علي الإدراك، لأن إدراك الشيء قد يكون بحصول صورة تساويه، ونبيله لا يكون إلا بحصول ذاته، واللذة لا تتم بحصول ما يساوي اللذيد، بل إنما تتم بحصول ذاته. وإنما لم يقتصر علي النبيل لأنه لا يدلّ علي الإدراك إلا بالمجاز.

وإنما أوردهما معا لفقدان لفظ يدلّ علي المعني المقصود بالمطابقة، فقدّم الأعمّ الدالّ بالحقيقة وأردفه بالمخصّص الدالّ بالمجاز.

وإنما قال «لوصول ما هو عند المدرك» ولم يقل «لما هو عند المدرك» لأنّ اللذة ليست هي إدراك اللذيد، فقط بل هي إدراك حصول اللذيد عند الملتذّ ووصوله إليه.

وإنما قال: «ما هو عند المدرك كمال وخير» لأنّ الشيء قد يكون كمالا وخبيرا بالقياس إلي شيء وهو لا يعتقد كماليته وخبيريته فلا يلتذّ به، وقد لا يكون كذلك وهو يعتقده فيلتذّ به، فالمعتبر كماليته وخبيريته عند المدرك لا في نفس الأمر، والكمال والخير هنا- أعني المقيسين إلي الغير- هما حصول شيء لما من شأنه أن يكون ذلك الشيء له، أي حصول شيء يناسب شيئا و يصلح له، أو يليق به بالقياس إلي ذلك الشيء.

و الفرق بينهما أنّ ذلك الحصول يقتضي لا محالة براءة من القوة لذلك الشيء، فهو بذلك الاعتبار فقط كمال، وباعتبار كونه مؤثرا خيرا؛ و الشيخ إنّما ذكرهما لتعلّق معني اللذة بهما، وآخر ذكر الخير لأنه يفيد تخصيصا ما بذلك المعني. وإنّما قال: «من حيث هو كذلك» لأنّ الشيء قد يكون كمالا وخبيرا من جهة دون جهة، والالتذاذ به يختص بالجهة التي هو معها كمال وخير.

فهذه ماهية اللذة، ويقابلها ماهية الألم كما ذكره. و هما أقرب إلي التحصيل من قولهم:

«اللذة إدراك الملائم، والألم إدراك المنافي». ولذلك عدل الشيخ منه إلي ما ذكره في هذا الموضوع (2)، انتهى كلامه.

ص: 71

1- - شرح الإشارات 337/3. [1]

2- - شرح الإشارات 337/3-339. [2]

و أنت بعد ما أحطت بما ذكره المحقق الطوسي (ره) في شرحه، يظهر لك بيان تقارب ما ذكره الشيخ في الكتابين في المعني المحصل لماهيّة اللذة و الألم، وإن كان بين ما في الكتابين تغاير ما في بعض العبارات، و من جملة أنه أطلق في «الشفاء» لفظ الخير علي اللذة، و في «الإشارات» علي الكمال، و الأمر فيه سهل.

و أما ما ذكره في الأصل الثاني، فهو تنبيه علي أنّ مراتب اللذات، و كذا مراتب الآلام مختلفة متفاوتة باعتبار تفاوت الكمالات التي حصولها لذّة و فقدانها ألم، فبعضها أفضل و أتمّ، و بعضها أكثر، و بعضها أدوم، و بعضها أوصل، و بعضها أكمل، و بعضها أشدّ، إلي غير ذلك من وجوه التفاوت و الاختلاف التي كلّها بيّنة لا سترة فيها.

و ما ذكره في الأصل الثالث هو بالحقيقة تبريع علي ما ذكره في الأصل الأوّل، من التقييد بالشعور بالموافقة و التقييد بحصول الكمال، و تنبيه علي فائدة القيد في تعريف اللذة، و يعلم منه فائدتهما في تعريف الألم بالمقايسة و تنبيه علي أنّه قد يكون الخروج إلي الفعل في كمال بحيث يعلم أنّه كائن و لذيد، لكن لا يتصوّر كيفيّةه و لا يشعر بالتذاذه ما لم يحصل، و ما لم يشعر به لم يشق إليه و لم ينزع نحوه، كما في العنين بالنسبة إلي لذّة الجماع، و الأكمه عند الصور الجميلة، و الأصمّ عند الألحان المنتظمة، فإنّه و إن كان يتيقّن أنّ في هذه الأمور لذّة، إلّا أنّ هؤلاء لا يلتذون بها لأجل عدم شعورهم بها و عدم حصولها لهم.

و منه يعلم أنّ الوجه في أنّنا لا نلتذ بالصحة و السلامة مع كونهما كمالا حاصلنا، أنّ الشعور بحصول الكمال الذي هو المعتبر في حصول اللذة غير حاصل هناك، حيث استمرار المحسوسات يذهل النفس عن إحساسها. و بالجملة، فسواء انتفي الشعور و الحصول جميعا- كما في الصور الأوّلة- أو انتفي الشعور فقط كما في الصورة الأخيرة ينتفي اللذة، فلذا قيّد في مفهوم اللذة قيد الحصول و الشعور.

و منه يعلم وجه التقييد بضدّ ذلك في مفهوم الألم أيضا، فإنّ صاحب الحميّة مثلا إذا لم يقاس و صب (أي المرض) الأسقام و لم يعرضه آفاتهما، ربّما يتألم عن تناول المتناولات الرديّة و لم يحترز عنه لعدم شعوره بها مع العلم بكونها مؤلمة. و من ذلك يظهر

أنّه يجب أن لا يتوهّم العاقل أنّ كلّ لذة فهو كما للحمار في بطنه وفرجه، وأنّ المبادي الأولى و الملائكة المقرّبين عادمو اللذة.

وبالجملة، يجب أن لا يتوهّم العاقل أنّ اللذات مقصورة علي اللذات الحسّية الخسيسة، وأن ليس في الوجود لذة عقلية، وأنّ الملاءم الأعلى ليس لهم لذة، فإنّ من يتوهّم ذلك فحاله كحال العينين والأكمه والأصمّ، بل كحال الحمار، حيث أنّه إنّما يجد تلك اللذة الخسيسة في بطنه وفرجه فقط ولا يشعر بلذة أخرى أعلي منها عقلية، ولم يحصل له ذلك الكمال، مع أنّه لا نسبة للذة العقلية إلي هذه اللذة الخسيسة، فإنّ اللذات- كما ذكره في الأصل الثاني- متفاوتة، واللذة العقلية أعلي من الحسّية من كلّ وجه كما سيأتي بيانه.

و هذا المطلوب الذي بيّنه الشيخ هنا بعبارة وجيزة، قد بيّنه في «الإشارات» بكلام أبسط، قال: «وهم و تنبيه، إنّّه قد سبق إلي الأوهام العامية أنّ اللذات القويّة المستعلية هي الحسّية وأنّ ما عداها لذات ضعيفة، وكلّها خيالات غير حقيقية، وقد يمكن أن ينبّه من جملتهم من له تميّز ما، فيقال له: أليس ألدّ ما تصفونه من هذا القبيل هو المنكوحات و المطعومات و أمور تجري مجراها، وأنتم تعلمون أنّ المتمكّن من غلبة ما- و لوفي أمر خسيس كالشطرنج و النرد- قد يعرض له مطعوم و منكوح لطالب العفة و الرئاسة مع صحّة جسمه في الغلبة الوهمية، و قد يعرض مطعوم و منكوح لطالب العفة و الرئاسة مع صحّة جسمه في صحّة (حشمة ن د) حسّية فيقبض اليد منهما مراعاة للحشمة، فتكون مراعاة الحشمة أثر و ألدّ لا محالة هناك من المنكوح و المطعوم، وإذا عرض للكرايم من الناس الالتذاذ بانعام يصيبون موضعه أثروه علي الالتذاذ بمشتهي حيوانيّ متنافس فيه، و أثروا فيه غيرهم علي أنفسهم مسرعين إلي الإنعام به.

و كذلك فإنّ كبير النفس يستصغر الجوع و العطش عند المحافظة علي ماء الوجه، و يستحقّر هول الموت و مفاجآت العطب (1) عند مناجزة المبادرين، و ربّما اقتحم (2) الواحد

ص: 73

1- العطب: الهلاك.

2- اقتحم: دخل بلا روية.

منهم علي عدد دهم (1) ممتطيا ظهر الخطر لما يتوقعه من لذة الحمد و لو بعد الموت، كأن ذلك يصل إليه و هو ميت. فقد بان أن اللذات الباطنة مستعلية علي اللذات الجسميّة، و ليس ذلك في العاقل فقط، بل و في العجم من الحيوانات، فإنّ من كلاب الصيد ما يقبض علي الجوع ثمّ يمسكه علي صاحبه و ربّما حمله إليه، و المرضعة من الحيوانات تؤثر ما ولدته علي نفسها، و ربّما خاطرت محامية عليه أعظم من مخاطرتها في ذات حمايتها نفسها، فإذا كانت اللذات الباطنة أعظم من الظاهرة و إن لم تكن عقليّة، فما قولك في العقليّة. (2)

«تذنيب: فلا ينبغي لنا أن نسمع إلي قول من يقول: إنّا لو حصلنا علي جملة لا نأكل و لا نشرب و لا ننكح، فأية سعادة تكون لنا؟ و الذي يقول هذا، فيجب أن يبصّر و يقال له: يا مسكين، لعلّ الحال التي للملائكة و ما فوقها ألذّ و أبهج و أنعم من حال الأنعام، بل كيف يمكن أن يكون لأحدهما إلي الآخر نسبة يعتدّ بها». (3) انتهى كلامه.

و بالجملة، فيعلم ممّا ذكره في الكتابين أن اللذات العقليّة أعظم من اللذات الحسيّة، و هو المطلوب.

و ما ذكره في الأصل الرابع هو بالحقيقة تفريع علي ما ذكره في الأصل الأوّل أيضا، من التقييد بحصول الكمال الذي هو بالقياس إليه كمال بالفعل، و تنبيه علي فائدة هذا القيد في تعريف اللذة، بل تفريع عليه و علي ما ذكره فيه من التقييد بالشعور أيضا في تعريف اللذة.

و بالجملة فهو تنبيه علي أنّه قد يتيسّر للقوّة الدراكة الكمال و الأمر الملائم لها، إلا أنّها لا تستلذه لحصول مانع أو شاغل هناك للنفس، فتكرهه و تؤثر ضده عليه، مثل كراهية

ص: 74

1- -الدهم: العدد الكثير.

2- -شرح الإشارات 334/3-335، و [1] فيه: إنّه قد سبق إلي... من له تمييز فيقال... و النرد و نحوهما... في صحبة فيقبض اليد... مناخزة الأقران المبارزين... الواحد علي عدد... علي اللذات الحسيّة... ما تقتنص علي الجوع... و الواضحة من الحيوانات...

3- -شرح الإشارات 336/3-337. [2]

بعض المرضى للطعم الحلو وشهوتهم للطعم الرديّة الكريهة بالذات، وربما لم تكرهه و لا تستلذّه أيضا، كالحائف يجد الغلبة و اللذّة فلا يستلذّها.

و ما ذكره في الأصل الخامس هو بالحقيقة تفريع علي ما ذكره في الأصل الأول أيضا من التقييد بالشعور، و تنبيه علي فائدة ذلك القيد في تعريف الألم، بل تنبيه علي فائدة ذلك القيد و قيد حصول ضدّ الكمال الذي هو بالقياس إليه كمال جميعا في تعريف الألم، حيث ظهر فيه أنّ المعبر في الألم هو الشعور بحصول ضدّ ما هو الكمال بالقياس إليه، و هذا ظاهر في المثال الذي ذكره أولا و ثالثا، و يظهر منه في مثاله الثاني أنّ ذلك تنبيه علي فائدة ذلك القيد أو ذينك القيدين في تعريف اللذّة و الألم جميعا. و كيفما كان، فهو تنبيه علي أنّه قد يكون القوّة الدّراكة ممنوّة لصدّ ما هو كمال لها، لكن لا تحسّ به و لا تتنفّر عنه و لا تتألّم منه لحصول عائق عن ذلك، حتّي إذا زال العائق و رجعت إلي غريزتها تأدّت به و تألّمت، مثل الممرور فإنّه ربّما لم يحسّ بمرارة فمه إلي أن يصلح مزاجه و يستتقي أعضاءه، فحينئذ تنفر عن الحالة العارضة له. و كذلك قد يكون الحيوان غير مشته للغذاء البتة بل كارها له، و هو أوفق شيء له و يبقي عليه مدّة طويلة فلا يلتذّ بالغذاء، فإذا زال العائق عاد إلي واجبة في طبعه و اشتدّ جوعه و شهوته للغذاء، فيتألّم من فقدان الغذاء حتّي لا يصبر عنه و يهلك عند فقدانه، و قد يحصل سبب الألم العظيم، مثل إحراق النار و تبريد الزمهرير، إلا أنّ الحسّ مؤف فلا يتأدّي البدن به و لا يتألّم حتّي تزول الآفة فيحسّ حينئذ بالألم العظيم.

و الحاصل أنّه بتلك القيود التي اعتبرت في ماهيّة اللذّة و الألم، لا- يرد نقض لا- علي تعريف اللذّة و لا- علي تعريف الألم. و قد زاد في «الإشارات» في البيان، و زاد قيدا آخر به يندفع النقوض عن تعريف اللذّة و الألم.

قال: «تنبيه، إذا أردنا أن نستظهر في البيان مع غناء ما سلف عنه إذا لطف لفهمه، زدنا فقلنا: إنّ اللذّة هي إدراك كذا من حيث هو كذا و لا شاغل و لا مضادّ للمدرك، فإنّه إذا لم يكن سالما فارغا أمكن أن لا يشعر بالشرط، أمّا غير السالم فمثل عليل المعدة إذا زال مانعه عادت لذّته و شهوته و تأدّي بتأخر ما هو الآن يكرهه.

تنبيه: وكذلك قد يحضر السبب المؤلم ويكون القوة الدّراكة ساقطة، كما في قرب الموت من المرضي، أو معوّقة كما في الخدر فلا يتألم، فإذا انبعثت القوّة أو زال العائق عظم الألم» (1). انتهى.

و هذا الذي ذكرناه إنّما هو الكلام في بيان الأصول الخمسة التي أصلها.

في بيان اللدّة العقليّة للنفس و أنّها أعلي من الحسيّة و كذلك الألم

ثمّ أنّ الشيخ بعد ما قرّر تلك الأصول قال: «فإذا تقرّرت هذه الأصول، فيجب أن ننصرف إلي الغرض الذي نوّمه، فنقول: إنّ النفس الناطقة كما لها الخاصّ بها أن تصير عالما عقليًا إلي آخر ما ذكره» و مقصوده من ذلك أنّه حيث تقرّرت هذه الأصول و تقرّر أنّ مراتب اللدّة متفاوتة بعضها أعلي من بعض، و أنّ في الوجود لدّة عقليّة هي أعلي من اللدّة الحسيّة، فيجب أن نبين أنّ اللدّة العقليّة للنفس الناطقة الإنسانيّة ما ذا؟ و أنّها بأيّة جهة و أيّ سبب أعلي من الحسيّة؟ حتّي يعلم منه بالمقايسة وجود ألم عقليّ لها أيضا و أنّه أشدّ من الحسيّ.

بيان الأوّل أنّ معني اللدّة هو الشعور بحصول الكمال الذي هو بالقياس إلي المدرك كمال بالفعل، فشعور النفس الإنسانيّة أيضا بحصول الكمال الخاصّ لها يكون لدّة لها، و كمالها الخاصّ بها من حيث هي ذات مجردة أن تصير عالما عقليًا مرتسما فيها صور الكمال و النظام المعقول في الكلّ و الخير الفائض في الكلّ مبتدئا مبدئا من الكلّ و سالكا إلي الجواهر الشريفة الروحانيّة المطلقة، ثمّ الروحانيّة المتعلّقة نوعا من التعلّق بالأبدان، ثمّ الأجسام المعلمة بهيئاتها و قواها، ثمّ كذلك حتّي تستوفي في نفسها هيئة الوجود كلّ، فتتقلب عالما معقولا موازيا للعالم الموجود كلّ، فتصير مع كونه عالما صغيرا منطويا فيها العالم الأكبر، مشاهدا لما هو الحسن المطلق و الخير المطلق و الكمال الحقّ، و متّحدا به و منتقلة بمثاله و هيئته و منخرطة في سلكه و صائرة من جوهره.

ص: 76

وبعبارة أخرى كما ذكره في «الإشارات» أنّ الكمال الخاص بالجوهر العاقل من الإنسان أن يتمثل فيه جليلة الحقّ الأوّل قدر ما يمكنه أن ينال منه بهائه الذي يخصّه، ثمّ يمثل فيه الوجود كلّ علي ما هو عليه، مجرداً عن الشوب مبتدئاً فيه بعد الحقّ الأوّل بالجواهر العقلية العالية، ثمّ الروحانية السماوية والأجرام السماوية، ثمّ ما بعد ذلك تمثلاً لا يمايز الذات، وحيث كان كمالها الخاصّ بها ما ذكر، يكون شعورها به هو لذتها العقلية، والشعور بضده ألمها العقليّ.

وبيان الثاني أنّه لا ستره في أنّه إذا قيس هذا الكمال الخاصّ بها بالكمالات المعشوقة التي للقوي الأخرى الحسّية، كتكثيف العضو الذائق والشامّ واللامس مثلاً بالكيفية الملائمة المحسوسة الذي هو كمال القوة الشهوانية، وتكثيف النفس الحيوانية بكيفية غلبة أو كيفية شعور بأذي يحصل في المغضوب عليه الذي هو كمال القوة الغضبية، وتكثيفها بكيفية ما ترجوه أو ما تذكره الذي (1) الأوّل منهما كمال القوة الواهمة، والثاني كمال القوة الحافظة، إلي غير ذلك من الكمالات بالقياس إلي سائر القوي الحسّية الجسمانية، كان هذا الكمال الخاصّ بالنسبة إلي تلك الكمالات بحيث يصحّ أن يقال أنّه أفضل وأتمّ منها من جميع الوجوه، وأقوي كيفية وأكثر كمّية من جميع الجهات والاعتبارات، بل لا نسبة له إليها بوجه من الوجوه فضيلة وتاماً وكثرة، وسائر ما يتمّ بدوام إلذاذ المدركات كما ذكرناه في الأصل الثاني.

وأما الدوام فكيف يقاس الدوام الأبديّ الحاصل في الكمال العقليّ بدوام المتغيّر الفاسد الحاصل في الكمالات الأخرى. وأما شدة الوصول فكيف يكون حال ما وصوله بملاقاة السطوح كما في كمال القوي الحسّية- حيث أنّ الحسّ لا يدرك إلاّ كميّات تقوم بسطوح الأجسام التي تحضره- بالقياس إلي ما هو سار في جوهر قابله كما في الكمال العقليّ- حيث أنّ العقل يصل إلي كنه المعقول فيعقل حقيقته المكتنفة بعوارضها كما هي، وليري في جوهر معقوله حتّى يكون كأنّه هو بلا انفصال، إذ العاقل والمعقول شيء واحد

ص: 77

وأما أنّ المدرك في نفسه في الإدراك العقليّ أكمل فأمر لا يخفي. وأما أنّه أشدّ إدراكاً فأمر أيضاً تعرفه بأدني تأمل و تذكّر منك لما سلف بيانه، فإنّ النفس الناطقة أكثر عدداً للمدركات، حيث أنّ عدد تفاصيل المعقولات لا يكاد يتناهي، وذلك لأنّ أجناس الوجودات وأنواعها غير متناهية، وكذلك المناسبات الواقعة بينهما والمدركات بالحواس محصورة في أجناس قليلة، وإن تكثرت فإنّما تكثرت بالأشدّ والأضعف، كالحلاوتين المختلفتين، وكذلك هي أشدّ تقصياً للمدرك وأشدّ تجريداً له عن الزوائد الغير الداخلة في معناه إلاّ بالعرض، ولها الخوض في بطن المدرك وظاهره. فإذا كانت حال الكمالات العقلية هذه، وحال الكمالات الحسّية بخلافه، وكانت اللذة التابعة لهما بتبينك الحاليتين أيضاً، حيث أنّ نسبة اللذة إلي اللذة نسبة الكمال إلي الكمال، والإدراك إلي الإدراك، كانت اللذة العقلية أقوى كميّة وأكثر كميّة من جميع الجهات من الحسّية. بل كيف يقاس هذا الإدراك بذلك الإدراك، وكيف يقاس هذه اللذة العقلية باللذة الحسّية والوهميّة والغضبيّة مثلاً، وكيف يقاس الألم العقليّ بالألم الحسّي أيضاً؟ وبذلك تمّ بيان ما رامه هنا.

وقوله: «و لكنّا في عالمنا و بدننا هذين وانغمارنا في الرذائل لا نحسّ بتلك اللذة...»

إلي آخر ما قاله» تنبيه علي حلّ إشكال يرد علي هذا الموضوع.

بيان الإشكال أنّ كلّ قوّة تشتاق إلي كمالها الخاصّ بها وتألّم بحصول ضده لها، كالباصرة مثلاً فإنّها تشتاق إلي النور وتلتذّ بالشعور بحصوله لها، وتفتر عن الظلمة وتألّم منها، فإن كانت المعقولات كمالات للنفس الإنسانيّة، فما بالها لا تشتاق إلي حصولها ولا تتألّم لحصول الجهل بها المضاد لها؟

وبيان الحلّ أنّ سبب ذلك هو انتفاء شرط اللذة هنا وكذا شرط الألم، من الشروط المتقدّمة في الأصول المتقرّرة. أمّا شرط اللذة فمن جهة أنّه قد تقرّر فيها أنّه قد يتيسّر للقوّة الدراكة كمال وأمر ملائم، وهناك مانع أو شاغل للنفس، فلا تلتذّ به، بل ربّما تكرهه، وهذا فيما نحن فيه متحقّق، حيث أنّ اشتغال النفس بالمحسوسات حال كونها في ضمن البدن يمنعها إلي الالتفات إلي المعقولات، وانغمارها في الرذائل البدنيّة يشغلها عن

الاقبال إلى المعقولات و الشعور بها، ولأجل ذلك لا تلتد بتلك المعقولات وإن كانت حاصلة لها، فإنها ما لم تقبل إليها لم تجد ذوقا منها، فلم يحصل لها شوق إليها فلم تلتد بالشعور بحصولها لها.

و أما شرط الألم، فمن جهة أنه قد تقرّر في تلك الأصول أيضا أنه قد يحصل للقوة الدراكة سبب الأذي و الألم، لكنها لا تتأذي منه لحصول عائق منه، وهذا أيضا حاصل هنا، فإن أصداد الكمالات العقلية و هي الجهالات بها لما كانت مستمرة الوجود غير متجددة، و كانت النفس الإنسانية مشغلة بغيرها غير شاعرة بها، كما أنها غير شاعرة بتلك الكمالات أيضا، فلم تكن مدركة لتلك الأصداد، فلم تكن تتألم منها. و هذا بيان محصل مرامه.

و أما تحرير كلامه، فهو أن يقال: و لكننا في عالمنا و بدننا هذين و انغمارنا في الرذائل الحسية البدنية لا نحس بتلك اللذة العقلية إذا حصل عندنا شيء من أسباب تلك اللذة لأجل فقدان شرطها كما أو مانا إليه في بعض ما قدّمناه من الأصول الخمسة، و لذلك لا نطلب تلك اللذة و لا نحن إليها و لا نشتاق إليها. اللهم إلا أن نكون قد خلعنا ربة الشهوة و الغضب و أخواتهما عن أعناقنا، و نفضنا تلك الرذائل عن جواهر نفسنا، و شعرنا بتلك الكمالات و لذاتها نوعا من الشعور، و طالعنا شيئا من تلك اللذة، فحينئذ حيث كان الخلع غير تام و النفض غير كامل، لم ندرك تلك اللذة إدراكا كاملا. أيضا، بل ربما تخيلنا منها خيالا طفيفا ضعيفا، و خصوصا عند انحلال المشكلات العقلية و استيضاح المطلوبات اليقينية، و نسبة التذاذنا ذلك إلى الالتذاذ يدراك حقائق تلك المعقولات و الوصول إلى كنهها نسبة التذاذ الحسّ بتنشّق الروائح المذاقات اللذيذة الطيبة أنفسها، إلى الالتذاذ بتطّفّفها و تخيلها، بل أبعد من ذلك بعدا غير محدود غير متناه.

و يشهد بما ذكرنا أنك إذا تأملت أمرا عويصا عقليا يهّمك، و عرضت عليك شهوة بدنية جسمانية، و خيّرت بين الظفرين، أي الظفر بذلك الأمر العويص و الظفر بتلك الشهوة، استخففت بالشهوة و آثرت الظفر بالأمر العويص علي الظفر بها إن كنت كريم النفس عالي الهمة. فمن هذا يعلم أنّ لك في ضمن هذا البدن أيضا لذة عقلية و أنت تدركها و تؤثرها

علي اللذة الحسّية. بل الأنفس العامّة الغير الكريمة أيضا تكون لها تلك الحالة، فإنّها أيضا قد تترك الشهوات المعترضة لها التي هي لذات حسّية و تؤثر الغرامات و الآلام الفادحة بسبب افتضاح أو خجل أو تغير، التي كلّها آلام عقلية.

و بالجمله، فالأحوال العقلية تؤثر علي أضدادها الجسمانية و يصبر لها علي المكروهات الطبيعية، فيعلم من ذلك أنّ الغايات العقلية أكرم علي الأنفس في محقّرات الأشياء، فكيف في الأشياء النبيلة العالية، إلا أنّ الأنفس الخسيسة تحسّ بما يلحق المحقّرات من الخير و الشرّ، و لا تحسّ بما يلحق الأمور النبيلة، لما قيل من المعاذير. و هذا شرح كلامه هنا.

و قد أشار في «الإشارات» إلي أنّه قد يوجد حظّ وافر من اللذة الحقيقية العقلية للنفس و هي في ضمن البدن.

قال: و ليس هذا الالتذاذ مفقودا من كلّ وجه و النفس في البدن، بل المنغمسون في تأمل الجبروت، المعروفون عن الشواغل يصيبون و هم في الأبدان من هذا اللذة حظّا و افرا قد يتمكّن منهم فيشغلهم عن كلّ شيء».

ثمّ قال: «و النفوس السليمة التي هي علي الفطرة و لم يفطّظها مباشرة الأمور الأرضية الخاصة، إذا سمعت ذكرا روحانيا يشير إلي أحوال المفارقات غشيتها غاش شائق لا تعرف سببه، و أصابها وجد مبرّح مع لذة مفرجة (مفرّحة خ) يفضي بها ذلك إلي حيرة و دهش، و ذلك للمناسبة و قد جرّب هذا تجريبا شديدا». (1) انتهى كلامه.

في بيان السعادة و الشقاوة العقلين من جهة القوة

النظرية للنفس بعد مفارقتها عن البدن

وقوله: «و أمّا إذا انفصلنا عن البدن، و كانت النفس منّا تنبّهت في البدن لكمالها الذي هو معشوقها و لم تحصّله... إلي آخر ما ذكره».

ص: 80

بيان: لأنّ الأنفس الإنسانيّة وإن كانت حين كونها منغمرة في البدن، غير مدركة للذّات العقلية وآلامها العقلية حقّ الإدراك، إلاّ أنّها بعد انفصالها عن البدن و مفارقتها عنه، تكون مدركة حقّ الإدراك لتلك اللذّات، ملتذّة بها، متألمة بتلك الآلام.

و بيان ذلك في الألم أنّ النفس الإنسانيّة إذا انفصلت عن البدن، وكانت تنبّهت في البدن لكمالها الذي هو معشوقها و لم تحصّله و هي بالطبع نازعة إليه، مشتاقة إليه، إذ عقلت بالفعل أنّ ذلك الكمال موجود لها، إلاّ أنّ اشتغالها بالبدن- كما قلنا- قد أنساها ذاتها و معشوقها، كما ينسى المرض الحاجة إلي بدل ما يتحلّل، و كما تنسى الأمراض الاستلذاذ بالحلو و اشتهاه، و تميل بالشهوة من المريض إلي المكروهات في الحقيقة كما تقرّر في الأصول المتقدمة، عرض لها حينئذ من الألم بفقدان ذلك الكمال كفاء ما يعرض من اللذّة العقلية التي أوجبنا وجودها لها إن كانت لها، و دللنا علي عظم منزلتها، فيكون ذلك الألم هو الشقاوة العقلية و العقوبة التي لا يعد لها شقاوة حسية كتفريق النار للاتّصال و تبديل الزمهير للمزاج، بل آية نسبة للنار الروحانية التي هي «نارُ الله الموقّدة التي تطلّح علي الأفيّدة» إلي النار الجسمانية؟ فيكون مثلنا حينئذ في عدم إدراكنا لذلك الألم الروحانيّ حين كوننا في البدن، مثل الخدر الذي أو مانا إليه فيما سلف من الأصول، أو الذي قد عمل فيه نار أو زمهير، فمنعت المادّة الملابس و وجه الحسّ عن الشعور به، فلم يتأذّ، ثمّ عرض أن زال العائق فشرع بالبلاء العظيم.

و أمّا بيان ذلك في اللذّة، فلأنّ النفس الإنسانيّة إذا انفصلت عن البدن، و كانت القوّة العقلية بلغت من النفس حدّا من الكمال، يمكنها به إذا فارقت البدن أن تستكمل الاستكمال التامّ الذي لها أن تبلغه، أي أن تكون بحصول ذلك الكمال لها كاملة بحسب ذاتها كما لا مناسبا لها و من شأنها أن تبلغه، بلغته بعد مفارقة البدن و أدركته و التذّت به لذّة عظيمة أعظم من كلّ لذّة حسية. و مثلها في أنّها لا تدرك تلك اللذّة في البدن و تدركها بعد المفارقة عنه، مثل الخدر الذي أذيق المطعم الألدّ و عرض لحالته أن لا يشتهيّه، و كان لا يشعر به، فزال عنه الخدر، فطالع اللذّة العظيمة دفعة.

و لا سترة في أنّ تلك اللذّة العقلية الحاصلة للنفس بعد مفارقتها عن البدن، لذّة لا من

جنس اللذة الحسّية و الحيوانيّة بوجه، بل لذّة تشاكل الحال الطيّبة التي هي للجواهر الحيّة المحضّة و الملائكة المقربين، و هي أجلّ من كلّ لذّة و أشرف. فهذه هي السعادة الحقيقيّة العقلية، و تلك هي الشقاوة الحقيقيّة العقلية.

وقوله: «و تلك الشقاوة ليست تكون لكلّ واحد من الناقصين الخ» غرضه منه أنّ تلك الشقاوة ليست تكون لكلّ واحد من الناقصين، بل لبعضهم، و أنّها فيمن تكون له مختلفة المراتب أيضا.

و بيانه أنّ تلك الشقاوة التي ذكر أنّها تكون بفقدان النفس لكمالها الخاصّ بها الذي هو معشوق لها، ليست لكلّ واحد من الناقصين غير الكاملين، بل للناقصين الذين اكتسبوا في ضمن البدن، للقوّة العقلية الشوّق إلي كمالها، ثمّ حرّموا من ذلك الكمال، و ذلك الاكتساب للشوّق أو التشوّق هو عند ما تبرهن لهم و تحقّق عندهم أن من شأن النفس إدراك ماهيّة الكلّ، أي كلّ الموجودات بكسب المجهول من المعلوم و الاستكمال بالفعل، فإنّ ذلك الاكتساب للشوّق أو التشوّق ليس في النفس من حيث هي نفس بالطبع الأوّل، و إلاّ لكانت كلّ نفس مكتسبة لذلك متشوّقة إليه، و هو خلاف الواقع، حيث إنّ بعض النفوس الناقصة نفوس ساذجة صرفة، لم تكتسب تشوّقا أصلا. كما أنّ كسب المجهول من المعلوم و الاستكمال بالفعل ليس فيها بالطبع الأوّل أيضا، و هو ظاهر؛ و لا أيضا ذلك الاكتساب للشوّق أو التشوّق في سائر قوي النفس بالطبع الأوّل، حتّي يكون كونه فيها بالطبع سببا لتشوّق النفس إلي كمالها الخاصّ بها من دون اكتساب لذلك، لأنّ تشوّق تلك القوي إلي كمالاتها و شعورها بها إنّما يكون أيضا بعد حصول أسباب ذلك التشوّق و الشعور لا بالطبع، مع أنّ تشوّقها إلي كمالاتها كيف يكون سببا لتشوّق النفس إلي كمالها، و الحال أنّ كمالاتها مخالفة لكمال النفس و ليس بينهما رباط ليكون التشوّق إلي أحدهما سببا لحصول التشوّق بالأخر.

فظهر من هذا أنّ الاكتساب للشوّق أو التشوّق إنّما يكون للنفس التي كانت في ضمن البدن في مرتبة العقل بالملكة بالنسبة إلي كمالها المعشوق لها، و إن كانت بالنسبة إلي غير ذلك الكمال في المراتب الأخر. و أمّا النفوس و القوي الناقصة الساذجة الصرفة التي

في مرتبة العقل الهولانيّ بالنسبة إلى حصول الكمال الخاصّ المعشوق لها، كنفوس البله و المجانين و الأطفال التي لم تدرك أنّ لها كمالات و لذّات، فكأنّها هيولي محضّة موضوعة لم تكتسب البتّة هذا الشوق، لأنّ هذا الشوق إنّما يحدث حدوثًا و ينطبع في جوهر النفس، إذا تبرهن للقوّة أنّ هاهنا أمورًا يكتسب العلم بها بالحدود الوسطي علي ما علمت.

و بالجملة، إذا تحقّق عندها أنّ هاهنا أمورًا كذلك، و عرفت إتيّتها و كذا ماهيّاتها من وجه في الجملة، و إن لم تعرفها من الوجه الآخر الذي تكون معرفتها منه بالاكْتساب، و أمّا قبل ذلك التبرهن و كون النفس في مرتبة العقل الهولانيّ بالنسبة إلى ذلك الكمال الخاص و إن كانت بالنسبة إلى غير ذلك في المراتب التي بعد العقل الهولانيّ فلا يكون لها هذا التشوق، لأنّ هذا التشوق يتبع رأيًا، إذ كلّ شوق يتبع رأيًا، فما لم يحصل الرأي لم يحصل الشوق، و ليس هذا الرأي للنفس رأيًا أوّليًا، بل رأيًا مكتسبًا كما عرفت، فليس لهذه النفس الساذجة الصرفة شوق إلى كمالها الخاص، فليس لها ألم و تأذي بسبب فقدانها إيّاه، و لا شقاوة من هذه الجهة. و مثلها حينئذ مثل العنّين بالقياس إلى لذّة الجماع، و الأكمه عند الصور الجميلة، و الأصمّ عند الألحان المنتظمة، فإنّهم لا يتأذون بفقدان هذه اللذّات لعدم شوقهم إليها، بل النسبة أبعد بكثير، بل لا نسبة أصلاً.

و أمّا هؤلاء المكتسبون للرأي المستتبع للشوق إلى الكمال الخاصّ للنفس، فهم إذا اكتسبوا هذا الرأي، لزم النفس ضرورة هذا الشوق، فإذا فارقت عن البدن و لم يحصل معها ما تبلغ به بعد الانفصال عن البدن الكمال و التمام الذي من شأنها أن تبلغه لو استكملت، حرمت من الوصول إلى ذلك الكمال المعشوق لها، و لم تنل ما رجت منه، فخابت و خسرت و وقعت في هذا النوع من الشقاء الأبديّ الذي تختلف مراتبه بحسب اختلاف مراتب الشوق إلى ذلك الكمال و حرمانها منه، و كذا بحسب اختلاف مراتب الكمالات المعدّة لكلّ نفس، فكلّما كان الشوق أعظم و الكمال المعدّ أكمل و الحرمان أبلغ، كان الألم أشدّ و الحسرة أدوم و أعظم، و إنّما كان هذا الشقاء أبدياً لا يزول لأنّه لا يجبر و لا يزول سببه، فإنّ أوائل الملكة العلميّة التي بها يمكن اكتساب المجهول من المعلوم و الاستكمال بالفعل، لا شكّ أنّها تكتسب بالبدن لا غير، و إن فرضنا أنّ لها في ضمن البدن إدراكا

مخصوصا بها من دون مشاركة البدن و معاونته لها في ذلك، وقد فرض أنّها فارقت البدن، فلم يكن لها اكتساب تلك الملكة ثانيا حتّى يمكن لها الاستكمال مرّة أخرى، وزوال ما هو سبب لهذا الشقاء، ويتيسّر لها انقطاعه مع ظهور أنّ حصول العلم بتلك المعلومات التي فقدت النفس العلم بها، ليس ضروريًا حتّى يحصل لها العلم بها مرّة أخرى و يزول عنها الشقاء، فإنّه لو كان ضروريًا بعد الموت، لكان ضروريًا حين كونها في البدن أيضًا، فكان حاصلًا، و المفروض خلافه.

في أصناف الناقلين بحسب القوّة النظرية

ثم إنّ هؤلاء الناقلين الذين تكون لهم هذه الشقاوة الأبدية، بحسب الجليل من النظر صنفان:

صنف هم مقصّرون عن السعي في كسب الكمال الإنسيّ، أي في كسب الكمال الخاصّ بالنفس الإنسانيّة، وهذا بإطلاقه شامل للمعرضين و المهملين جميعًا.

أمّا المعرضون فهم الذين كان تقصيرهم ذلك بسبب أنّهم مع اكتسابهم للتشوّق إلي ذلك الكمال. و معرفتهم باكتسابهم النظريّ القاصر أنّ لهم كمالًا خاصًا بهم، لم يشتغلوا باكتسابه، فلم يكتسبوه و لا اكتسبوا ما يضاف ذلك الكمال أيضًا، إلّا أنّهم اشتغلوا بما يصرفهم عن اكتساب الكمال، ممّا ليس بمضادّ له كبعض الأمور الدنيويّة، فصاروا معرضين عنه مقصّرين فيه.

و أمّا المهملون فهم الذين كان تقصيرهم ذلك بسبب أنّهم مع اكتسابهم لذلك التشوق لم يشتغلوا لا بكسب الكمال و لا بكسب ما يضافه و تكاسلوا في اقتناء الكمال، فصاروا مقصّرين فيه، سواء تكاسلوا في اقتناء غير الكمال أيضًا مطلقًا، أم لم يتكاسلوا فيه بل اشتغلوا في الجملة بما ليس بمضادّ له و لا بصارف عنه من الأمور الدنيويّة.

و صنف هم المعاندون الجاحدون المتعصّبون لآراء فاسدة مضادّة للآراء الحقّة، و هذا أيضًا بإطلاقه يشمل ما إذا كانت تلك الآراء الفاسدة سفسطية أو مشاغبية أو جدلية، سواء

كانت ناشئة عن رأي ذلك الجاحد نفسه، أو كانت مبنية علي التقليد لغيره. و ما إذا كان الجحود لمحض العناد، أو طلبا للرئاسة و الشهرة و نحو ذلك، و ما إذا كان الجاحد مع اكتسابه للشوق إلي كماله منذ أول فطرته و اعترافه بإيَّته، بحيث يكون له اعتراف بهميَّته أيضا في الجملة باطنا، لكنَّه كان جاحدا لماهيَّة ذلك الكمال ظاهرا رأسا لا تفصيلا و لا إجمالا، كما قال تعالي في شأن بعض الجاحدين: وَ جَحَدُوا بِهَا وَ اسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ (1). أو لم يكن اعتراف بهميَّة أصلا، كما في صورة الجهل المركب.

و بالجملة، فالمستفاد من كلامه أنّ كلّ هؤلاء الناقصين من الأصناف المذكورة يتعدَّبون دائما بنقصانهم لاشتياقهم إلي الكمال الفائت عنهم، و أنّه إنّما حصل ذلك الشوق لهم باكتساب نظريّ قاصر عن الوصول إلي المشتاق إليه، و هو فطانتهم البتراء، و إنّما حصل القصور لهم من حيث قوتهم النظرية، و من حيث طروء حالة عليها جعلت قوتهم النظرية قاصرة، و تلك الحالة أولا هي في المعرضين هيئة وجودية صارفة عن اكتساب الكمال، و إن لم تكن مضادة له، و في الجاحدين هيئة وجودية مضادة له، و أمّا في المهملين فلا هذه و لا تلك، بل هي التكاثر، سواء اعتبرته أمرا وجوديا أو أمرا عدميا.

ثمّ أنّه تستتبع تلك الحالات حالات آخر هي في المعرضين و المهملين حالة الجهل البسيط بالمعلومات الحقّة، و هي حالة عدمية تقابل العلم تقابل العدم و الملكة، و في الجاحدين اعتقاد الشيء علي خلاف ما هو عليه اعتقادا جازما، سواء كان مستند إلي شبهة أو تقليد أو عناد أو نحو ذلك، و هذا هو حالة وجودية تقابل العلم تقابل التضادّ، أي الحالة التي تسمي جهلا مركبا، لأنّها جهل بما في الواقع مع الجهل بأنّه جاهل، سواء كان الجهل باطنا و ظاهرا جميعا كما في بعض الجاحدين، أو ظاهرا فقط كما في بعضهم، كما أشرنا إلي ذلك.

ثمّ إنّ أسوأ هؤلاء الأصناف الثلاثة حالا هم الجاحدون، لما اكتسبوا من هيآت مضادة للكمال، سواء كانت تلك الهيئات هيئات أولية أو ثانوية، ثمّ المعرضون، ثمّ

ص: 85

المهملون. وكل هؤلاء الأصناف أيضا مختلفون في التعذب بحسب اختلاف مراتب الجحود والإعراض والإهمال.

وحيث كان المفروض في الكل التعذب دائما، يجب أن تكون تلك الحالة الطارئة علي القوة النظرية التي هي سبب لقصورها ونقصانها و لتألمها وتعذبها حالة مستحكمة مستمرة راسخة، صارت هي صورة لجوهر النفس باقية ببقائها، إلا لم يكن التعذب دائما، بل يمكن أن يكون ذلك الشقاء الذي بسببها منقطعا منجبرا بزوال تلك الحالة شيئا فشيئا، ويشهد بما ذكرناه ما ذكره المحقق الطوسي (ره) في شرح كلام الشيخ في «الإشارات».

قال الشيخ: «ثم اعلم أن ما كان من رذيلة النفس من جنس نقصان الاستعداد للكمال الذي يرجي بعد المفارقة فهو غير مجبور، وما كان بسبب غواش غريبة فيزول ولا يدوم بها التعذب». (1)

وقال المحقق الطوسي في شرحه هكذا: «يريد بيان مراتب الأشقياء؛ وتقدم لذلك مقدّمة، وهي أن نقول: فوات كمالات النفس يكون لا محالة لعدم استعدادها، وعدم الاستعداد يكون إما لأمر عدمي، كنقصان غريزة العقل، أو وجودي، كوجود الأمور المضادة للكمالات فيها، وإما راسخة، أو غير راسخة، فهذه أقسام ثلاثة تشترك في كونها رذائل وهي أسباب النقصان، وكل واحد منها إما بحسب القوة النظرية، وإما بحسب القوة العملية فتصير ستة. فالذي يكون بسبب نقصان الغريزة بحسب القوتين معا فهو غير مجبور بعد الموت، ولا يكون بسببها تعذب، وهو الذي ذكره الشيخ. والذي يكون بحسب القوة النظرية ويكون راسخا فهو أيضا غير مجبور، لكن يدوم بها التعذيب (2)، لأنه الجهل المركب المضاد لليقين، الذي صار صورة للنفس غير مفارقة عنه. والشيخ لم يتعرض لذكر هذا القسم صريحا في هذا الفصل، لكنه أيضا بوجه تحت النقصان، الذي حكم الشيخ عليه بأنه غير مجبور، والثلاثة الباقية، أعني النظرية غير الراسخة، كاعتقادات العوام والمقلّدة، والعملية الراسخة وغير الراسخة، كالأخلاق والملكات الرديّة المستحكمة

ص: 86

1- شرح الإشارات 350/3. [1]

2- في المصدر: ... يدوم به التعذب.

وغير المستحكمة، وهي التي تكون بسبب غواش غريبة، وجميعها يزول بعد الموت، إمّا لعدم رسوخها، وإمّا لكونها هيئات مستفادة من الأفعال و الأمزجة، فتزول بزوالها لكنّها تختلف في شدّة الرداءة و ضعفها و في سرعة الزوال و بطئه، و يختلف التعذّب بها بعد الموت في الكمّ و الكيف بحسب الاختلافين». (1) انتهى كلامه (ره).

و الشاهد و إن كان في بعض ما ذكره، كالنظريّة غير الراسخة، إلّا أنّنا نقلنا كلامه بتمامه لاشتماله علي فوائد آخر و شواهد أخرى فيما نحن بصدد بيانه، فتبصر.

و حيث عرفت أنّ ما ذكره الشيخ هاهنا إنّما هو قصور من حيث القوّة النظريّة بسبب طروء حالة عليها مع كون الغريزة تامّة سليمة في كسب الكمال، و أنّ المستفاد منه الفرق بين الحالة الراسخة و غير الراسخة كما يظهر ذلك ممّا نقلنا من كلام المحقّق الطوسيّ أيضا، ظهر لك أنّه لو كان القصور من حيث القوّة النظريّة، لكن من جهة نقصان الغريزة من كسب الكمال بعد أن كانت الغريزة منذ أوّل الفطرة سليمة تامّة في الجملة، بحيث اكتسبت الشوق إلي الكمال المعشوق لها في الجملة، لكن لم تكتسبه لنقصانها، فذلك النقصان أيضا إن استتبع هيئة راسخة كانت صورة للنفس باقية ببقائها مضادة لها منافية لحقيقتها، يكون التعذّب بها أيضا دائما كما في صورة الجهل المركّب المضادّ لليقين الذي صار صورة للنفس غير مفارقة عنها، و إن لم يكن كذلك فيمكن انقطاع ذلك التعذّب و انجباره، بل ربّما لم يكن به تعذّب أيضا.

ثمّ إنّ قول الشيخ: «و أمّا أنّه كم ينبغي أن يحصل عند الإنسان من تصوّر المعقولات، حتّى يجاوز به الحدّ الذي في مثله تقع هذه الشقاوة، و في تعديّه و جوازه ترجي هذه السعادة، فليس يمكنني أنصّ عليه الخ».

لما بيّن سابقا كيفيّة السعادة و الشقاوة العقليّتين من جهة القوّة النظريّة، و أنّ السعادة العقليّة تحصل بالشعور بحصول الكمال الخاصّ للنفس الإنسانيّة، و الشقاوة تحصل بالشعور بضدّه، أراد أن يبيّن أنّ ذلك الكمال ما ذا؟ و أنّ أية مرتبة من الكمال العلميّ يكون

ص: 87

حصولها للنفس منشأ للسعادة العقلية، و حصول ضدها لها منشأ للشقاوة العقلية؟ فقال:

«و أمّا أنّه كم ينبغي أن يحصل عند الإنسان من تصوّر المعقولات» أي من التصوّر بالمعنى الأعمّ الشامل للتصديق بالمعقولات، التي إدراكها كمال خاصّ بالنفس الإنسانيّة، حتّى يجاوز الإنسان بسبب ذلك الكمال الحدّ الذي في مثل ذلك الحدّ تقع هذه الشقاوة، و في تعديّه و جوازه و الترقّي منه إلي حدّ آخر فوقه ترجي هذه السعادة، فليس يمكنني أنصّ عليه و أصرّح به، و أعينّه تعييناً لخفائه و لإشكاله، إلاّ نصّاً بالتقريب، و أظنّ أنّ ذلك أن تصوّر نفس الإنسان المبادئ المفارقة التي هي مباد فاعليّة، لوجودها و لوجود غيرها من الأشياء التي تلك المبادي مبادي لها، تصوّراً حقيقيّاً بالكنه إن أمكن، و إلاّ فبوجه يمتاز به عمّا عداه، و تصدّق أيضا بها تصديقا يقينياً بوجودها عنده بالبرهان، و أن تعرف العلل الغائيّة للأموال الواقعة في الحركات الكلّية، دون الحركات الجزئية التي لا تتناهي، و بذلك يعسر معرفتها، و أن يتقرّر عندها هيئة الكلّ و نسب أجزائه بعضها إلي بعض، و النظام الآخذ من المبدأ الأوّل إلي أقصى الموجودات الواقعة في ترتيبه، و أن تصوّر العناية الأزليّة التي نظام الكلّ علي طبقها، و تصوّر كيفية تلك العناية، و أن تتحقّق أنّ الذات المتقدّمة للكلّ، أي ذات المبدأ الأوّل تعالي شأنه، أي وجود يخصّ ذاته، و آية وحدة تخصّ ذاته؟ و كيف ينبغي أن تعرف تلك الذات المقدّسة عن التغيّر، حتّى يلحقها تكثّر و تغيّر بوجه من الوجوه في أسمائه و صفاته و أفعاله؟ و كيفية صدور الكثرة من تلك الذات المقدّسة الواحدة بالذات، و كيف ترتيب نسبة الموجودات إليها؟

و بالجملة، أن يتحقّق عند النفس الإنسانيّة وجود المبدأ الأوّل تعالي شأنه و صفاته و أفعاله، علي ما هو الواقع و يقتضيه البرهان.

و لا يخفي أنّ ما ذكره الشيخ في تحديد ذلك الكمال مع كونه تحديدا بالتقريب كما ذكره، فيه إشكال أيضا يعرف بالتأمّل الصادق.

و الأظهر أن يقال في تحديده مطابقا لما دلّ عليه العقل و نطق به الشرع، إنّه هو الإيمان باللّه تعالي و أسمائه و صفاته و أفعاله، و بملائكته و كتبه و رسله و اليوم الآخر و بجميع ما جاء الرّسل به من عند اللّه تعالي، أي الإيمان و التصديق بذلك، بحيث يعدّ

و كيفما كان، فبعد حصول أصل ذلك الكمال علي ما حدّه الشيخ أو حدّدناه، إذا ازداد الناظر استبصارا فيه ازداد للسعادة استعدادا، كما أنّه كلّما ازداد عمي (1) عن ذلك الكمال، ازداد بعدا من السعادة و قربا من الشقاوة، و كأنّه ليس يتبرأ الإنسان عن هذا العالم الأدني الحسّي و علائقه حتّي يحصل له تلك السعادة، إلّا أن يكون شديد العلاقة مع ذلك العالم الأعلى العقليّ، كما فيما بعد مفارقة النفس عن البدن، و كذا في ضمن البدن لبعض النفوس الكاملة، فصار له بسبب تلك الشدّة من العلاقة شوق إلي ما هناك، أي في العالم العقليّ، و عشق لما هناك، فصدّه ذلك عن الالتفات إلي ما خلفه، أي ممّا في العالم الحسّي جملة، فحصلت له السعادة حينئذ. رزقنا الله تعالي إياه و سائر المؤمنين، إنّه جواد كريم.

حال السعادة و الشقاوة العقليّتين من جهة القوّة العمليّة

و قوله «و نقول أيضا: إنّ هذه السعادة الحقيقيّة لا تتمّ إلّا بإصلاح الجزء العمليّ من النفس، و تقدّم لذلك مقدّمة كأنّا قد ذكرناها فيما سلف.

فنقول: إنّ الخلق ملكة تصدر بها عن النفس أفعال بسهولة ما الخ».

لما بيّن سابقا حال السعادة و الشقاوة العقليّتين بحسب القوّة النظرية للنفس، أي حال السعادة بحسب الهيئة العمليّة، و حال الشقاوة بحسب الجهالات، أراد أن يبيّن هنا حالها بحسب القوّة العمليّة لها، أي حال السعادة بحسب الملكات و الأخلاق الحسنة، و حال الشقاوة بحسب الملكات الرديّة، فذكر أولا: أنّ هذه السعادة الحقيقيّة لا تتمّ إلّا بإصلاح الجزء العمليّ من النفس، يعني أنّ السعادة العقليّة كما أنّها تكون بإصلاح الجزء العلميّ من النفس، و بكمال قوتها النظرية، أي حصول العلوم الواقعيّة الحقيقيّة لها، و أنّ الشقاوة العقليّة بخلافها كما ذكر، كذلك تكون السعادة العقليّة بإصلاح الجزء العمليّ منها و بكمال قوتها العمليّة، و حصول الأخلاق الحسنة لها أيضا، و الشقاوة العقلية بخلافها. و أنّه

بحصول هاتين السعادتين العقليتين جميعا تحصل السعادة الحقيقية التامة الكاملة، فإنها السعادة التي بحصول كلا قسمي كمال النفس جميعا، وأنه بحصول واحدة منهما فقط، وإن كان تحصل السعادة لكنّها تكون غير حقيقية وغير تامة، فإنها بحصول أحد قسمي كمالها دون الآخر، ولا شك أنّ ما هو بحصول الجميع أتمّ وأكمل ممّا هو بحصول البعض. فحينئذ فالسعادة الحقيقية إنّما هي للكاملين في العلم والعمل، والمستكملين في القوّة النظرية والعملية جميعا، دون الكاملين في أحدهما فقط، فإنهم ناقصون أيضا باعتبار.

و منه يعلم حال الشقاوة الحقيقية، أي أنّها تكون للناقصين في العلم والعمل جميعا، دون الناقصين في أحدهما خاصّة.

ثمّ قدّم مقدّمة تتضمّن معني إصلاح الجزء العمليّ وإفساده.

وبيانها: أنّ الخلق ملكة تصدر بها من النفس أفعال ما بالسهولة من غير تقدّم رويّة، وقد أمر في كتب الأخلاق بأن يستعمل التوسّط بين الخلقين الضدّين، كالتوسّط بين البخل والإسراف، الذي هو الكرم، لا بأن يفعل أفعال التوسّط دون أن تحصل ملكة التوسّط، بل مع حصول تلك الملكة للنفس، ولا يخفي أنّ ملكة التوسّط كأنّها موجودة للقوي الناطقة وللقوي الحيوانية جميعا، أمّا للقوّة الحيوانية، فبأن يحصل فيها هيئة الإذعان والانتقار والانفعال من القوّة الناطقة بعد أن قويت القوّة الناطقة وحصلت فيها ملكة التوسّط، وأثرت هي في القوّة الحيوانية وقهرته، فصارت القوّة الحيوانية منقهرة عندها مدعنة لها منفعة منها.

و أمّا للقوّة الناطقة، فبأن تقوي هي وتحصل فيها هيئة الاستعلاء علي القوّة الحيوانية و هيئة الانفعال والإذعان من المبادئ العالية. وهذا كما أنّ ملكة الإفراط والتفريط موجدة للقوّة الناطقة وللقوي الحيوانية جميعا، ولكن بعكس هذه النسبة، إذ من المعلوم أنّه كما أنّ ملكة التوسّط التي يتبعها الخيرات، وهي أمانة قوّة القوّة الناطقة، ومقتضي النفس الإنسانية التي في جبلتها الخيرات، وكذا هي أمانة استعلائها علي القوي الحيوانية التي في جبلتها الشرور، تحدث هي أولا في الناطقة ثمّ في الحيوانية بانقهارها منها، كذلك ملكة الإفراط والتفريط التي يتبعها الشرور، وهي أمانة قوّة القوي الحيوانية التي في

جبلتها الشرور، وكذا هي أمارة استعلائها علي القوة الناطقة و انقهارها منها تحدث أولا في القوي الحيوانية، ثم في الناطقة بإذعانها منها و انقهارها دونها.

وبالجملة، أنه من المعلوم أن الإفراط و التفریط مقتضيا القوي الحيوانية. وأنه إذا قويت القوي الحيوانية و حصلت لها ملكة استعلانية علي القوة الناطقة، ضعفت الناطقة و انقهرت دونها، فحدثت في النفس الناطقة هيئة إذعانية و أثر انفعالي قد رسخ في النفس الناطقة، من شأن تلك الهيئة أن تجعل النفس الناطقة قوية العلاقة مع البدن، شديدة الانصراف إليه؛ و ذلك مضادّ لجوهر النفس الناطقة مؤلم مؤذ لها، لأن حقيقتها تستدعي أن تكون لها هيئة استعلانية قهرية علي البدن و قواه الحيوانية كالقوي الشهوانية و الغضبية مثلا، فإذا انقهرت منها و انقادت و خدمت إياها في تحصيل مآربها الدنية الدنيوية، كان ذلك مضادّا لجوهرها مؤلما لها و موجبا لحسرتها و شقاوتها.

و أما ملكة التوسط، فالمراد منها هيئة راسخة شأنها تنزيه النفس الناطقة عن الهيئات الانقيادية الانقهارية من القوي الحيوانية، و كذا شأنها بتقية النفس الناطقة علي جبلتها الأصلية، مع إفادة هيئة الاستعلاء علي القوي الحيوانية، و ذلك غير مضادّ لجوهر النفس، و لا مائل إلي جهة البدن، بل عن جهته، فإنّ التوسط يسلب عنه الطرفين المتضادين دائما، بل هو مقتضي جوهرها و حقيقتها كما مرّ.

ثم إنه حيث قرّر هذه المقدّمة، شرع في بيان كيفية حصول السعادة باعتبار صلاح الجزء العملي من النفس و حصول الشقاوة باعتبار فسادها، فقال: «ثم جوهر النفس الذي ملكة التوسط من مقتضياتها و ملائمة لها و كمال لها من جهة القوة العملية، إنما كان البدن هو الذي يغمره و يلهيه و يغفله عن الشوق الذي يخصّه عن طلب الكمال، و عن الشعور بلذة الكمال- إن حصل له- و الشعور بألم الكمال إن قصر عنه، و ليس تلك الغفلة بسبب أن النفس منطبعة في البدن، أو منغمسة فيه حتّي ينافي ذلك تجرّدها في ذاتها عن المادّة و توابعها، و لكن للعلاقة التي كانت بينهما، و هي الشوق الجبلي الذي أودعه الله تعالي في حقيقتها، و الميل الذاتي إلي تدبير البدن و الاشتغال بآثاره و بما يورده من عوارضه و بما يتقرّر فيها من ملكات مبدؤها البدن، و سواء كانت ملكة التوسط أو ملكة الإفراط

والتفريط، حيث إنّ تلك الملكات كلّها إنّما تحصل بتكرّر أفعال مبدؤها البدن، فإذا فارقت النفس البدن و فيها الملكة الحاصلة بسبب الاتّصال بالبدن، أي ملكة الإفراط و التفريط، حيث إنّها هي الحاصلة بسبب اتّصال النفس بالبدن المائلة لها إلي جهة، فإنّ ملكة التوسّط و إن كان مبدؤها البدن أيضا، إلاّ أنّها ليست حاصلة لها بسبب الاتّصال به، و لا مائلة لها إلي جهة، بل عن جهته كما ذكر.

و بالجملة، إذا فارقت النفس البدن و فيها تلك الملكة المائلة لها إلي جهة البدن، أي ملكة الإفراط و التفريط، سواء كانت تلك الملكة الحاصلة ملكة إفراط و تفريط في كلّ الأفعال، أو في بعضها دون بعض، كانت النفس من جهة تلك الملكة الحاصلة في كلّ الأفعال أو بعضها-التي هي من آثار الاتّصال بالبدن فيها-قريبة الشبه أو قريبة النسبة من حال النفس و هي في البدن، حيث إنّ الآثار البدنيّة كلّها أو بعضها تكون باقية فيها حينئذ كما كانت قبل المفارقة، و حيث إنّ تلك الآثار كما كانت شاغلة لها عن الشوق إلي الكمال و عن الشعور بلذّة الكمال قبل المفارقة تكون شاغلة أيضا لها عنه حينئذ، إلاّ أنّ تلك الملكة حيث كانت في معرض الزوال حيث إنّ مبدؤها و هو البدن قد هلك و تلاشي و حصل للنفس المفارقة عنه و سببها، و هو استعلاء القوي الحيوانيّة علي النفس قد بطل، حيث إنّ بتلاشي البدن بطل استعلاؤها و قوتها، بل انعدمت أنفسها أيضا، لكنّ تلك الملكة حينئذ لم تزل بعد بالكلّيّة، حيث إنّها رسخت في النفس و انطبعت فيها كانطباع الرّين في المرآة الصافية في ذاتها المتدرّنة بالدرن (1) الغريب عن حقيقتها، و لا يكفي في زوالها بالكلّيّة بطلان مبدئها و انعدام سببها، بل ينبغي أن يكون هناك مع ذلك تصفية ما و تصقيل لقبالها و هو النفس، حتّى تتمحي تلك الملكة عنها بالكلّيّة.

و بالجملة، حيث كانت تلك الملكة باقية في الجملة، و كانت في معرض الزوال فهي تزول شيئا فشيئا بقدر استعداد قابلها للصفاء و حصول الصفاء له، فبأيّ قدر ينقص من تلك الملكة الملهية للنفس عن الشوق إلي كمالها عن النفس تزول غفلتها عن حركة

ص: 92

الشوق الذي لها إلي كمال المعشوق لها، علميًا كان- وهو العلم بحقائق الموجودات كما هي-أم عمليًا- وهو ملكة التوسّط-فتشعر بها.و بأيّ قدر يبقى من تلك الملكة مع النفس تكون محجوبة النسبة والشبه عن الاتّصال الصرّف بمحلّ سعادتها، لأنّ ذلك الاتّصال بمحلّ سعادتها-أي سعادتها العلميّة والعملية-موقوف علي أن لا يبقى فيها من الآثار البدنيّة الشاغلة لها عنه شيء، والمفروض أنّه قد بقي.أو المعني أنّه بسبب النقصان من تلك الملكة تزول غفلتها عن حركة الشوق الذي لها إلي كمالها، وبسبب بقائها في الجملة تكون محجوبة النسبة عن ذلك الاتّصال، والحاصل أنّه حينئذ يحصل للنفس شعور وشوق إلي كمالها المعشوق لها مع كونها محجوبة عنه، فيحدث هناك من الحركات المتشوّقة ما يعظم أذاها، حيث إنّ الحركة إلي معشوق ما مع حصول مانع عن نيله أذي و ألم، وإن كان يختلف حاله بحسب اختلاف مراتب تلك الحركات الشوقية و مراتب تلك الموانع.

ثمّ إنّ نفس تلك الهيئة البدنيّة المنطبعة في النفس، حيث إنّها هيئة غريبة عن جوهر النفس بمنزلة الرّين و الدرّين لها، مضادّة بنفسها لجوهر النفس أيضًا، موزية لها دائما، كان يلهيها عنها وعن مضادّتها وإيلاهما أيضا البدن و تمام انغماسها فيه، فإذا فارقت عنه و ارتفع الشاغل، أحسّت بتلك المضادّة العظيمة و تأدّت بها أذي عظيمًا، فيحصل لها حينئذ الأذي و الألم من وجهين: أحدهما، من جهة تلك الحركات المتشوّقة، و الآخر من جهة تلك الهيئة نفسها، فيتضاعف الأذي و الألم. لكنّ هذا الأذي و الألم، ليس لأمر لازم للنفس الناطقة كما في صورة نقصانها من جهة قوتها النظرية، بل لأمر عظيم غريب عن حقيقتها، و الأمر العارض الغريب لا يدوم و لا يبقى، بل يزول و يبطل مع زوال الأفعال التي كانت تثبت تلك الهيئة الغريبة البدنيّة بتكرّرها، أي الأفعال التي كان مبدؤها قوة القوي الحيوانية و استعلاءها علي النفس الناطقة، و كان تكرّر تلك الأفعال منشئًا لثبوت تلك الهيئة و انطباعها في النفس، و قد زالت تلك الأفعال بمفارقة النفس عن البدن، و كذا زال مبدؤها و منشؤها، و أفضي زوالها إلي زوال تلك الهيئة المسببة عنها، مع كون النفس بجوهرها و حقيقتها تقتضي زوال تلك الهيئة عنها لكونها غريبة عنها مضادّة لها.

و بالجملة، فالمبدأ الفاعلي لتلك الهيئة قد زال، و القابل لها أي النفس مستعدّة لزوالها

عنها استعدادا تامًا، فكلّما تأمّلت منها قرب استعدادها لزوالها عنها، فلها هذا تزول و تتمحي شيئًا فشيئًا بحسب مراتب استعدادها لزوالها عنها، فيلزم إذن أن يكون العقوبة التي بحسب حصول الهيئة الغريبة غير خالدة، بل قد تزول و تتمحي قليلا قليلا بحسب انحاء تلك الهيئة شيئًا فشيئًا. حتّى تزكو النفس عن تلك الهيئة و تصفو بمصفاة العقوبة و تنجلي بمصقل الألم و الأذى، و تبلغ حينئذ السعادة التي تخصّها من السعادة العلميّة إن كانت لها، و كذا السعادة العمليّة الحاصلة لها بالنسبة إلي هيئة و ملكة أخرى من ملكات التوسّط إن كانت أيضا لها. و هذا حال تلك الهيئة البدنيّة الغريبة إذا كانت ملكة راسخة.

و منه يعلم حالها، إذا لم تكن راسخة أيضا، فإنّها تزول بالطريق الأولي.

و بالجملة، فتلك الهيئات الرديّة البدنيّة، سواء كانت مستحكمة أو غير مستحكمة، و كلّها إنّما تكون بسبب غواش غريبة، فجميعها يمكن أن تزول بعد الموت، إمّا لعدم رسوخها، و إمّا لكونها هيئات مستفادة من الأفعال و الأمزجة، فتزول بزوالها. و إن كانت تختلف في شدة الرداءة و ضعفها، و في سرعة الزوال و بطئه، و في كونها بالنسبة إلي كلّ الأعمال و الأفعال أو بعضها، و يختلف التعدّب بها بعد الموت في الكمّ و كيف بحسب ذلك الاختلاف.

و بما ذكر يظهر سرّ ما ورد في الأخبار من أنّ المؤمن الفاسق لا يخلد في النار. و وجه ما اتّفق عليه أهل الحقّ من أنّ عذاب صاحب الكبيرة منقطع.

ثمّ إنّ هذا الذي ذكر إنّما هو بيان حال فساد الجزء العمليّ و الشقاوة بحسبه، إذا كان ذلك بحسب طروء حالة رديّة غريبة علي النفس، بعد أن كانت في قوتها القريبة تحصيل ملكة التوسّط، و لم تحصلّها، بل فرّطت و قصّرت في تحصيلها و حصلت ملكة الإفراط و التفريط.

و منه يعلم بيان حاله، إذا كان من جهة نقصان الغريزة أيضا بحسب الجزء العمليّ، أي إذا كان عدم تحصيل ملكة التوسّط، لا لأجل أنّها فرّطت فيها و قصّرت، بل لأجل أنّه كانت غريزتها بحسب الجزء العمليّ ناقصة عن تحصيلها، بعد أن كانت من شأنها إمكان تحصيلها في الجملة و لو بعيدا، و أنّها بسبب ذلك النقصان في الغريزة، كما لم تحصل ملكة

التوسط، لم تحصل ملكة الإفراط و التفریط أيضا، و لم تطرأ علي تلك النفس تلك الحالة الغريبة الرديّة، سواء كانت راسخة أو غير راسخة، فإنّ هذه النفس أيضا بسبب عدم تحصيلها ملكة التوسط في كلّ أفعالها أو بعضها، سواء حصلت لها هيئة راسخة أو غير راسخة غير هيئة الإفراط و التفریط، أو لم تحصل، لا تكون عقوبتها خالدة، بل إنّ بعض تلك النفوس ممّا لا تتعدّب بذلك أصلا، كما في النفوس الساذجة بالقياس إلي الهيئة العلميّة؛ و بعضها و إن كانت تتعدّب بذلك، إلا أنّ عذابها أدون من عذاب من حصّلت ملكة الإفراط و التفریط من وجه، حيث إنّها و إن كانت تتعدّب بفقدان ملكة التوسط إذا كان لها شوق إليها، لكنّها لا تتعدّب من جهة نفس تلك الهيئة الغريبة الموزية المؤلمة الحاصلة فيها، أي هيئة الإفراط و التفریط، حيث إنّها لم تكن فيها.

ثمّ إنّ الذي ذكرنا كلّ، إنّما هو بيان كفيّة الشقاوة بحسب فساد الجزء العمليّ من النفس، و منه يعلم بيان حال السعادة بحسب صلاحه، و أنّ السعادة بحسبه تكون خالدة دائمة.

أمّا بيان حصول أصل السعادة بحسبه، أي بحسب حصول ملكة التوسط لها، فظاهر بتقريب ما سبق، لأنّ ملكة التوسط، حيث كانت كمالا للنفس الإنسانيّة من جهة قوتها العمليّة، و كانت هيئة مناسبة موافقة لجوهرها غير مضادّة لحقيقتها، كان إدراكها و الشعور بها لذّة و سعادة، و إنّما كانت النفس لا تشعر بها و لا تستلذّها قبل المفارقة عن البدن، لأنّ البدن هو الذي كان يغمرها و يلهيها و يغفلها عن الشوق الذي يخصّها عن طلب كمالها، و حيث فارقت البدن زالت تلك الغفلة و حصل لها الشعور بها علي أكمل وجه، فحصلت لها بسببها السعادة العظيمة من جهة الشعور بها و استلذّاها، بل من جهة الشعور بكمالها العمليّ أيضا إن كان لها، لأنّه كما أنّ ملكة الإفراط و التفریط، التي هي هيئة مضادّة للنفس، كانت شاغلة لها عن إدراكها لكمالها العلميّ، و كانت هي بسبب ذلك محجوبة النسبة عن الاتّصال الصرف بمحلّ سعادتها، كذلك ملكة التوسط التي هي هيئة موافقة للنفس، و هي بخلاف هيئة الإفراط و التفریط لا تكون شاغلة و حاجبة لها عن ذلك، بل هي معينة و مشوّقة إلي إدراك كمالها العلميّ أيضا، فتكون لها السعادة من وجهين: أحدهما من جهة

الشعور بأصل تلك الملكة التوسطية التي هي كمال عملي لها، والآخرة من جهة إعانتها للشعور بكمالها العلمي، فيتضاعف لذتها و سعادتها، وإن كانت تختلف بحسب اختلاف مراتب تلك الملكة في الكيف والكم.

في بيان خلود السعادة من جهة صلاح الجزء العملي

وأما بيان خلود تلك السعادة ودوامها فلأن ملكة التوسط أيضا، وإن كانت هيئة عارضة للنفس منطبعة فيها بسبب تكرّر الأفعال البدئية التي تزول، ومقتضي ذلك أن تزول تلك الهيئة المسببة عنها أيضا بزوال مبدئها و سببها، إلا أن تلك الهيئة لما كانت هيئة مناسبة بجوهر النفس و من مقتضي حقيقتها، وكانت هيئة غير غريبة عنها؛ لم يكن فيها استعداد ما لزوالها عنها أصلا، بل كان فيها استعداد تام لاستثباتها فيها و بقائها، فتكون باقية خالدة بفيضان الوجود عليها من المبدأ الفيّاض.

وبالجملة فمبدؤها، وإن كان زائلا إلا أن القابل لها- وهو النفس الإنسانية- ليس فيه استعداد لزوالها عنه، بل استعداده إنما هو لاستثباتها فيه، و حيث كان مستعدا لبقائها فيه، تكون باقية بإفاضة الوجود عليها من المبدأ الفيّاض، بعد أن كان حدوثها من تكرّر الأفعال البدئية، و من إفاضة الوجود عليها من المبدأ الفيّاض أيضا، و حيث كانت تلك الملكة خالدة كانت السعادة بحسبها أيضا خالدة، و خلود هذه السعادة كما هو مقتضي الدليل العقلي، كذلك هو مطابق لما نطق به الشرع، فتبصّر.

ثم إنّه بقي هنا شكّ، وهو: أنه لقائل أن يقول: ما الفرق بين الهيئة الرديّة الحاصلة من جهة فساد الجزء العملي من النفس وقوتها العملية و بين تلك الهيئة الرديّة الحاصلة من جهة فساد الجزء العلمي وقوتها النظرية؟ حيث حكمتم بزوال الأولي عن النفس شيئا فشيئا و بانقطاع الشقاوة التي من أجلها، كما دلّ عليه كلام الشيخ هنا صريحا، و حكمتم بقاء الثابتة فيها و عدم زوالها عنها و عدم انقطاع الشقاوة التي من أجلها، كما أشعر به كلام الشيخ ثمة، و أشرتتم إلي وجهه هنالك مع كون الهيئتين سواء في كونهما هيئتين غريبتين

عن جوهر النفس، مصادّتين لحقيقتها، وفي كونهما هيئتين راسختين، وفي كون مبدئهما الأفعال البدنيّة التي تزول بعد مفارقة النفس عن البدن، فإنّ الهيئة الثانية أيضا إنّما تحصل إمّا بالإهمال أو بالإعراض أو بالجحود، وكلّ منها إنّما يحصل بغلبة القوي الحيوانيّة علي النفس الناطقة، وانتهاز الناطقة عند الحيوانيّة كما في الهيئة الأولى.

ويمكن الجواب عن هذا الشكّ، بأنه: لعلّ الفرق بينهما بما أشرنا إليه سابقا، من أنّ الهيئة الرديّة الحاصلة من جهة فساد الجزء النظريّ، التي هي سبب قريب للتألم والتعذب، إنّما هي هيئة الجهل البسيط أو الجهل المركّب بالقياس إلي حقائق الأشياء التي كان للنفس الناطقة شوق إلي العلم بها ولم تكتسبه، إمّا لإعراضه أو لإهماله أو لجحوده، وتلك الهيئة لا يمكن زوالها عن النفس بعد الموت، لأنّ زوالها إنّما يكون بحصول العلم النظريّ للنفس بالنسبة إلي حقائق تلك الأشياء التي حصل لها الجهل بها، وبتقلاب الجهل علما، وقد عرفت أنّه لا يمكن ذلك، لأنّ أوائل الملكة العلميّة التي بها يمكن اكتساب المجهول من المعلوم والاستكمال بالفعل لا شكّ أنّها تكتسب بالبدن لا غير، والمفروض أنّ النفس فارقت البدن، فلم يمكن لها اكتساب تلك الملكة ثانيا والاستكمال مرّة أخرى، مع أنّ المفروض أن ليس حصول هذا العلم ضروريّا حتّي يحصل للنفس ويزول عنها الشقاء، وإلاّ لكان ضروريّا حين كون النفس في البدن أيضا، والمفروض خلافه. وإذا لم يكن زوال تلك الهيئة الجهليّة التي هي سبب قريب لتألم النفس بها عن النفس، فلم يمكن زوال الشقاوة التي بحسبها عنها، فتكون خالدة. وأيضا إنّ تلك الهيئة الجهليّة، وإن كان مبدؤها الإهمال والإعراض والجحود، إلاّ أنّ تلك الأفعال ليست أفعالا بدنيّة يمكن زوالها ببطان البدن، بل هي أفعال نفسانيّة صدرت عن النفس بذاتها، وإن كان مبدؤها نوع غلبة للقوي البدنيّة الحيوانيّة علي القوّة العقلية الإنسانيّة، وما تصدر عن النفس بذاتها يكون أثره باقيا فيها، فلا يكون حينئذ مبدأ تلك الهيئة الجهليّة المؤلمة المؤذية أفعالا بدنيّة زائلة بزوال البدن، حتّي يمكن زوال تلك الهيئة عن النفس.

ويعلم ممّا ذكرنا أنّ تلك الهيئة لا يمكن زوالها لا من جهة القابل لها، ولا من جهة المبدأ القريب لها، فتكون باقية في النفس من جهتين. و أمّا المبدأ البعيد لها فهو وإن كان

يمكن زواله، إلا أنه يمكن أن يخلف و ينوب عنه مبدأ آخر، وهذا بخلاف الهيئة الرديّة الحاصلة من جهة فساد الجزء العملي كما عرفت بيان حالها.

فإن قلت: إن ما أشعر به كلام الشيخ ثمة، ودلّ عليه ما نقلنا من كلام المحقق الطوسي صريحا من الحكم بزوال اعتقادات العوامّ والمقلّدة عن النفس، وعدم خلود الشقاء بسببها للنفس، كيف يجتمع مع ما نطق به الشرع و أجمع عليه أهل الحقّ من خلود الكافرين و المشركين و نظرائهم في النار، و الحال أنّ أكثرهم عوامّ و مقلّدة، كانوا يقلّدون آباءهم و رؤساءهم في الكفر و الشرك و الجحود.

قلت: لعلّ من نطق الشرع الشريف بخلودهم في النار من العوامّ و المقلّدة منهم محمول علي من حصل له اعتقاد راسخ في الكفر و الشرك و الجحود، و إن كان مبدأ حصول ذلك الاعتقاد تقليدا أو أمرا آخر من الأمور الخسيصة و الأعراض الدنيويّة، بخلاف من دلّ كلام الشيخ و المحقق الطوسي (ره) علي عدم خلودهم، فإنّه محمول علي من لم يحصل ذلك الاعتقاد الراسخ.

فإن قلت: إنّ من هؤلاء من لم يحصل ذلك الاعتقاد الراسخ و اتّبع ظنّه، بل هوي نفسه أيضا، و قد نطق الشرع بخلودهم في النار، كما قال تعالي في شأن بعض المشركين: **إِنَّ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَ آبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَ مَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ وَ لَقَدْ جَاءَهُمْ مِنْ رَبِّهِمْ الْهُدَى**)). (1)

قلت: لعلّ المراد هؤلاء أيضا من حصل له ذلك الاعتقاد الراسخ أيضا كما دلّ عليه قوله تعالي **«إِنْ يَتَّبِعُونَ...»** و إن كان مبدأ ذلك الاعتقاد نوع ظنّ أو هوي نفسانيّ أو تقليد الآباء، و أنّهم بذلك الاتّباع المبنيّ علي حصول الاعتقاد الراسخ لهم في الشرك، خصوصا مع قيام الحجّة و وضوح الدليل علي خلافه، كما يدلّ عليه قوله تعالي: **وَ لَقَدْ جَاءَهُمْ مِنْ رَبِّهِمْ الْهُدَى**)). (2) مخلّدون في النار.

و بالجملة فما تضمّنه كلام الشيخ و المحقق الطوسي من الحكم بزوال اعتقادات

ص: 98

1- - النجم (53): 23. [1]

2- - نفس الآية.

العوامّ و المقلّدة، يمكن أن يحمل علي زوال اعتقاداتهم التي ليست راسخة، سواء كانت اعتقادات غير راسخة بل حالة، أو لم تكن اعتقادا أيضا، بل ظلّما أو هوي نفس، أو نحو ذلك، و سمّيت اعتقادا مجازا. و تلك الاعتقادات و الحالات مثل الحالات الطارئة علي نفوس المستضعفين منهم، الذين لا اعتقاد لهم في الكفر و الشرك و لا في الإيمان، و هم عوامّ و مقلّدة، فإنّ تلك الحالات لعدم كونها هيئة راسخة في نفوسهم، يمكن أن تزول عنها و ينقطع الشقاء بسببها خاصّة، و مع ذلك فليس لهم السعادة أيضا، بل إنهم لو كانوا ممّن اكتسبوا الشوق إلي كمالاتهم النفسانيّة و لم يكتسبوها، فهم معدّون بترك الإيمان و بفقدهم كمالاتهم تعذبا دائميّا كما دلّ عليه كلام الشيخ، و إن لم يكونوا ممّن اكتسبوا الشوق إلي كمالاتهم، كالنفوس الساذجة فلا- شقاء لهم من هذه الجهة أيضا، و إن لم تكن لهم سعادة أيضا بالشعور بكمالاتهم. و الله تعالي أعلم بحقائق الحال.

في بيان حال النفوس البله

ثمّ إن قول الشيخ: «و أمّا النفوس البله التي لم تكتسب الشوق، فإنّها إذا فارقت البدن..

إلي آخر ما ذكره في الفصل» بيان لكيفيّة حال النفوس الساذجة الصرفة، بعد مفارقتها عن الأبدان، كما سيأتي تحريره.

و تقييد النفوس البله، بقوله: «التي لم تكتسب الشوق» يدلّ علي أنّه أراد بالنفوس البله النفوس الساذجة مطلقا، أعمّ من البله و المجانين و الصبيان. كما أنّ قوله سابقا «و أمّا النفوس و القوي الساذجة الصرفة فكانّها هيولي موضوعة لم تكتسب البتّة هذا الشوق» يدلّ علي هذا التعميم أيضا.

و بالجملة، فكلامه هنا قرينة علي أنّه أراد في كلامه في «الإشارات» بالبله هذا المعني الأعم أيضا، كما أشرنا إليه فيما سلف من مبحث التناسخ.

ثمّ إنّ في كلامه مع الدلالة علي هذا التعميم، دلالة علي تخصيص النفوس «البله بالنفوس الخالية عن الكمالات العلميّة خاصّة، و عمّا يضادّها لا عن الكمالات العمليّة

وبيان ذلك، أنّه حيث قيّد النفوس البله بالتي لم تكتسب الشوق، وأراد بالشوق الشوق إلى الكمال الخاصّ بالنفوس الإنسانيّة، وقد فسّره فيما سبق بأنّه أن تصير النفس عالما عقليًا مرتسما فيه صور الكلّ، أي الكمال من جهة القوّة النظرية، يستفاد منه أنّ النفوس البله، هي التي تكون خالية عن الكمال العلميّ وعمّا يضادّه، وأنّها لو اكتسبت كمالًا عمليًا أو ما يضادّه، أي ما هو بحسب القوّة العمليّة، فلا ينافي ذلك كونها نفوسا ساذجة خالية عن الكمال العلميّ وعمّا يضادّه، ولأجل ذلك قسّم النفوس البله إلى قسمين: قسم هو كان غير مكتسب للهيئات الرديّة، وقسم كان مكتسبا للهيئات البدنيّة الرديّة، التي أراد بها هيئة الإفراط والتفريط، كما يدلّ عليه كلامه آنفا. وحينئذ فلا يرد عليه أنّ النفوس البله إذا كان معناها النفوس الخالية عن الكمال وعمّا يضادّه، فكيف تكون مكتسبة للهيئات الرديّة البدنيّة التي هي مضادّة للكمال العمليّ؟

إلاّ أنّه يرد عليه أنّ هاهنا قسما آخر ينبغي أن يذكره ويبيّن حاله، وهو لم يتعرّض له، وهو أن تكون قد اكتسبت الهيئة الفاضلة الملائمة الموافقة البدنيّة، أي هيئة التوسّط مع كون هؤلاء أحسن حالا من الذين لم يكتسبوا الهيئات الرديّة أصلا، وقد تعرّض لبيان حالهم. ويمكن دفع هذا الايراد عنه أيضا بأنّ هذا القسم لعلّه داخل تحت قوله: ((وكانت غير مكتسبة للهيئات الرديّة)) فإنّ عدم الاكتساب للهيئات الرديّة أعمّ من أن يكون هناك اكتساب للهيئات الفاضلة أم لا.

ثمّ إنّ هذا التخصيص كما أنّه هو مفاد كلام الشيخ، كذلك هو مفاد كلام ذلك البعض من العلماء الذي نقل كلامه هنا، حيث إنّّه أيضا في قوله: ((إنّ النفوس البله إذا فارقوا الأبدان، ولم يكن لهم معني جاذب إلى الجهة التي هي فوقهم، لا كمال فيسعدوا تلك السعادة، ولا شوق كمال فيشققوا تلك الشقاوة الخ)) أراد هذا المعني الذي يفهم من كلام الشيخ، وهو أنّ النفوس البله هم الذين ليس كمال من جهة القوّة النظرية ولا شوق إليه، فيفهم منه أيضا أنّ النفوس البله هي النفوس الخالية عن الكمال العلميّ و ما يضادّه.

وأما ما ذكره من تقسيم تلك النفوس إلي النفوس الزكية-وفسرها بما رسخ فيها نحو من الاعتقاد في العاقبة التي تكون لأمثالهم الخ-وإلي النفوس الرديّة-و أراد بها ما يقابل النفوس الزكية، أي التي لم يكن فيها ذلك النحو من الاعتقاد أو أعمّ منه، و من التي رسخت فيها هيئة رديّة بدنيّة كملكة الإفراط و التفریط-فليس بمناف لإرادته البله بالمعني المذكور، أي الخالية عن الكمال العلميّ و ما يضافه خاصّة، لأنّ ذلك النحو من الاعتقاد الذي ذكره ليس كمالا علميّا للنفس حتّي ينافي الخلوّ من الكمال العلميّ، لأنّ الكمال العلميّ كما تضمّنّه كلام الشيخ سابقا إنّما هو الاعتقاد الجازم بالمعقولات من حيث إنّها معقولات، بحيث تصير النفس عالما عقليّا مرتسما فيه صور الكلّ و النظام المعقول في الكلّ و الخير الفاضل في الكلّ، و لا كذلك ذلك النحو من الاعتقاد، فإنّه كما يدلّ عليه كلام ذلك البعض اعتقاد في العاقبة من جهة الأمور الجزئيّة التي من شأنها أن تكون محسوسة.

و أيضا هو و إن كان اعتقادا في الجملة، لكنّه ليس اعتقادا في مرتبة الاعتقاد بالمعقولات الصرفة، بل هو اعتقاد شبيه بالتخيّل أو التوهّم.

و كذلك الأنفس الرديّة التي ذكرها و ذكر بيان حالها، ليس المراد بها ما ارتسم فيه الجهل بالكمالات العلميّة بسيطا أو مركّبا حتّي ينافي كونها خالية عن ضدّ الكمال العلميّ، بل المراد بها إمّا ما ارتسم فيه ضدّ ذلك النحو من الاعتقاد-كما هو الظاهر من كلامه-أو هو مع كفيّة رديّة بدنيّة، و علي التقديرين، فالمرتسم فيها ليس ضدّا للكمال العلميّ.

و كذلك ليس بين كلامي الشيخ و ذلك البعض منافاة في تقسيم النفوس البله إلي الأقسام، و بيان حال تلك الأقسام، فإنّ الشيخ قد بيّن أحوال تلك النفوس البله بحسب خلوّها عن الهيئات الرديّة البدنيّة، و بحسب اشتمالها عليها، بل بحسب اشتمالها علي الهيئات الفاضلة أيضا، و لم يتعرّض لبيان حالها بحسب اشتمالها علي الاعتقادات الشبيهة بالتخيّل أو التوهّم في العاقبة من الأمور الجزئيّة المحسوسة، و إنّ ذلك البعض قد تعرّض للثاني دون الأوّل، و لا-ضير في كلّ ذلك، بل إنّ الشيخ ربّما لم يتعرّض للثاني إحالة علي ظهوره ممّا نقله من ذلك البعض، بل إنّ ربّما يدعي أنّ ما ذكره ذلك البعض من الأحوال راجع إلي الاشتمال علي الهيئات البدنيّة الفاضلة و علي الهيئات الرديّة البدنيّة

أيضاً، فإنّ رسوخ ذلك النحو من الاعتقاد الذي عرفت أنّه ليس بكمال علميّ للنفس، وكذا رسوخ خلافه، يرجع إلي رسوخ حالة بدنيّة رديّة أو فاضلة.

و منه يظهر وجه آخر لعدم تعرّض الشيخ صريحاً لذكر قسم ما اكتسبت النفس الحالة البدنيّة الفاضلة، فإنّه لعلّه لم يتعرّض له لظهوره ممّا نقله عن ذلك البعض.

و حيث تحقّقت ما ذكرنا، فلنرجع إلي تحرير ما ذكره الشيخ من أحوال النفوس البله.

فنبول: معناه: و أمّا النفوس البله التي لم تكتسب الشوق التي كمالها الخاصّ بها، أي الكمال الحقيقيّ العلميّ، فإنّها إذا فارقت البدن، وكانت غير مكتسبة للهيئات الرديّة البدنيّة، سواء اكتسبت مع ذلك هيئة فاضلة بدنيّة أم لا، صارت إلي سعة من رحمة الله و نوع من الراحة.

أمّا إذا لم تكتسب هيئة رديّة و لا فاضلة مطلقاً فلخلوّها عن أسباب التأذيّ و الخلاص عنها فوق الشقاء، فإذن هي في سعة من رحمة الله تعالي و نوع من الراحة. و أمّا إذا اكتسبت مع ذلك هيئة فاضلة، فظاهر.

و علي التقديرين و لا- سيّما التقدير الأخير، يمكن أن يحمل ما ورد في الحديث من «أنّ أكثر أهل الجنّة البله»⁽¹⁾ و إن كانت مكتسبة للهيئات البدنيّة الرديّة، و ليس فيها هيئة غير ذلك من هيئة فاضلة و لا معني يضادّها و لا أمر ينافيها، فتكون تلك النفوس لا محالة ممنوّة بشوقها إلي مقتضي تلك الهيئات الرديّة لعدم حصول شيء فيها غير ذلك، فتتعدّب عذاباً شديداً بفقد البدن و مقتضياته، من غير أن يحصل المشتاق إليه، لأنّ آلة ذلك قد بطلت و خلق التعلّق قد بقي يعني أنّها حيث كانت ممنوّة بشوقها إلي مقتضي تلك الهيئة الرديّة البدنيّة، و الحال أنّ ذلك المقتضي إنّما كان يحصل بالبدن و بالآلات البدنيّة، فتتعدّب عذاباً شديداً بسبب اشتياقها إلي ذلك المقتضي، مع كون الاشتياق حاصلها باقياً فيها، و كون المشتاق إليه، أي ذلك المقتضي غير حاصل لها، بل فائتاً عنها. أمّا كون الاشتياق باقياً، فلا أنّ خلق التعلّق بالبدن، و هو تلك الهيئة الرديّة البدنيّة باقٍ فيها. و أمّا كون ذلك

ص: 102

المقتضي فائتا عنها، فلأن آلة ذلك - وهي البدن - قد بطلت.

وبالجملة، فسبب تعذبها وتآلمها هو اشتياقها إلى شيء فائت عنها، وهذا هو مفاد كلامه.

وأما أنه هل ينقطع هذا العذاب عنها أم لا ينقطع، فليس في كلامه هذا تعرض لذلك، ومقتضي ما ذكره أنفاً من أن الهيئة الرديئة البدنية والأمر العارض الغريب لا - تدوم ولا - تبقى، بل تزول وتبطل مع زوال الأفعال التي كانت تثبت تلك الهيئة بتكررها، هو انقطاع هذا العذاب، حيث إن سببه أيضاً إنما هو الهيئات الرديئة والأمر العارض الغريب.

ثم إنه مال بعد ذلك إلى مذهب بعض العلماء في النفوس البله وبيان حالها بعد المفارقة، وكأنه يريد بذلك البعض الفارابي، كما مرّ بيانه فيما سلف.

وقال: «و يشبه أيضاً أن يكون ما قاله بعض العلماء حقاً، وهو أن تلك النفوس البله إذا فارقت البدن، وكانت زكية بأن رسخ فيها نحو من الاعتقاد في العاقبة وفي أمور الآخرة التي تكون لأمثالهم، علي مثل ما يمكن أن يخاطب به العامة، أي المخاطبة بالأمور الجزئية المحسوسة من الأمور الحقة في الآخرة، دون الأمور المعقولة التي ليس من شأنهم إدراكها ولا ينبغي مخاطبتهم بها واعتقدوا تلك الأمور الجزئية المحسوسة نحو من الاعتقاد، وإن كان شبيهاً بالتخيّل والتوهم وتصوّر ذلك في أنفسهم، فإنّ هؤلاء إذا فارقوا الأبدان والحال أن ليس لهم معني جاذب إلى الجهة التي هي فوقهم، لا كمال فيسعدوا تلك السعادة الحاصلة بإدراك، ولا شوق كمال فيشوقوا تلك الشقاوة الحاصلة بفقد ذلك الكمال، حيث إن المفروض أنه لم يكن لهم شوق إلى كمالهم الخاص بهم حتّى يكتسبوه أم لم يكتسبوه، بل كانت جميع هيئاتهم النفسانية متوجهة نحو الأسفل، منجذبة إلى الأجسام لكون نفوسهم خسيصة، غير مكتسبة للشوق إلى الكمال، والحال أن موضوع تخيلهم بتلك الأمور الجزئية الأخروية التي يدركون الثواب علي اعتقادهم بها وتخيّلهم لها، وهو البدن، وإن كان قد بطل، إلا أنه لا منع في المواد السماوية عن أن تكون موضوعة لفعل نفس فيها، كالتخيّل والتصوّر، وأن تكون تلك المواد تنوب عن أبدانهم في ذلك، لكن بحيث لا يكون تعلّق نفوسهم بتلك المواد تعلّق التدبير والتصرف، كتعلّقهم بأبدانهم، بل

مجرّد التعلّق لأجل حصول التخيّل، من غير أن تكون هي متصرّفة فيها، فهذه النفوس إذا فارقت الأبدان تتخيّل جميع ما كانت اعتقدته من الأحوال الأخروية، ويكون الآلة التي يمكنها بها التخيّل لذلك شيئاً من الأجرام السماوية، فتشاهد جميع ما قيل لها في الدنيا واعتقدته نحواً من الاعتقاد، من أحوال القبر والبعث والخيرات الأخروية، أي تشاهد جميع الأمور الجزئية الحسّية الأخروية والثواب عليها، وتصوّرها وتخيّلها بالقوّة المتخيّلة التي آلتها ذلك الجرم السماوي، وكذلك تكون الأنفس الرديّة التي لم يرسخ فيها ذلك النحو من الاعتقاد في العقاب تشاهد أيضاً العقاب بحسب ذلك المصوّر لهم في الدنيا وتقاسيه.

وبهذا تمّ بيان حال النفوس البله كما ذكره الشيخ نفسه، ونقله عن ذلك البعض الذي أراد به الفارابيّ وقد عرفت فيما سلف من مبحث إبطال التناسخ ما فيه من النظر، فتذكّر.

وأما قوله: «فإنّ الصور الخيالية ليست تضعف عن الحسّية الخ» بيان، لأنّ تلك الصور الخيالية كيف تكون سبباً للثواب والعقاب، ووجهه أنّ تلك الصور الخيالية التي قلنا إنّ مشاهدتها سبب للثواب والعقاب، ليست تضعف في الإلذاذ والإيلام عن الصور الحسّية، بل تزداد عليها في ذلك تأثيراً وصفاء، وقد تقدّم في الأصول المتقدّمة ما يدلّ علي أنّ زيادة التأثير والصفاء توجب زيادة الإدراك للملذّ أو المؤلم، فيزيد اللذّة أو الألم، وهذا كما يشاهد في المنام، فربّما كان المحلوم به من الصور الخيالية الدنيوية أعظم شأنًا في بابه، أي في الإلذاذ والإيلام من المحسوس، علي أنّ الصور الخيالية الأخروية كما فيما نحن فيه أشدّ استقراراً من الموجودة المحلوم بها في المنام بحسب قلة العوائق وتجرّد النفس وصفاء القابل، فتكون الصور الخيالية الأخروية في الإلذاذ والإيلام أقوى من الصور الحسّية بمرتين، بل بمراتب.

وقوله: «و ليست الصورة التي تري في المنام الخ» بيان، لأنّه لا يلزم أن تكون الصور الخيالية التي إدراكها سبب للذّة أو الألم منتزعة من ملذّ موجود في الخارج، أو مؤلم موجود في الخارج، بل إنّ نفس تلك الصورة الخيالية إذا حصل ارتسامها في النفس، سواء كانت منتزعة من أمر في الخارج أو بمحض اختراع القوة الخيالية تكون سبباً لذلك. وبيانه

أنه ليست الصورة التي تري في المنام من الصور الخيالية، بل ولا التي تحس في اليقظة منها- كما علمت في باب ذلك- إلا المرتسمة في النفس وفي قواها، إلا أن إحداهما، وهي التي تري في المنام تبتدئ من باطن و تنحدر إلي النفس. والثانية وهي التي تحس في اليقظة، تبتدئ من خارج و ترتفع إليها، وعلي التقديرين، فإذا ارتسمت تلك الصورة في النفس بتوسط ارتسامها في قواها فعلت فعلها هناك، أي الإدراك المشاهد. وإنما يلدّ و يؤدي بالحقيقة هذا المرتسم في النفس لا الموجود في الخارج، وكلما ارتسم في النفس فعل فعله و إن لم يكن له سبب من خارج، فإنّ السبب الذاتي لذلك هو هذا المرتسم، و الخارج سبب بالعرض أو سبب السبب، فربّما كان و ربّما لم يكن.

فهذه التي ذكرناها من الثواب و العقاب بحسب مشاهدة الصور الخيالية في النفوس البله هي السعادة و الشقاوة الحسيتان اللتان بالقياس إلي الأنفس الخسيسة المتوجّهة إلي الأسفل، و أمّا الأنفس المقدّسة عن تلك الخسة المتوجّهة نحو الجهة التي هي فوقها، فإنّها تبعد عن مثل هذه الأحوال، و تتصل بكمالها بالذات و تنغمس في اللذة الحقيقية العقلية و تبرّأ عن النظر إلي ما خالفها من الأمور الخسيسة الحسية، و إلي المملكة البدئية التي كانت لها كلّ التبرؤ، أي تبرّأ كاملاً، إذ لو كان قد بقي في تلك النفوس المقدّسة من النظر إلي ما خلفها أثر اعتقاديّ من جهة القوّة النظرية، أو خلقيّ من جهة القوّة العملية، تأذت بذلك الأثر، لكونه منافياً لحقيقتها المقدّسة عن ذلك، و تخلفت لأجله عن درجة العليين إلي أن ينفسخ شيئاً فشيئاً عنها و يزول، و ترقّت إلي درجة العليين.

و هذا شرح كلامه هنا فيما نقله عن ذلك البعض عن العلماء، سواء كان كلّهُ هو قول ذلك البعض أو بعضه، و هو ما ذكره أولاً.

و بالجملة، فليس فيه أيضاً تعرّض لأنّ السعادة و الشقاوة الحسيتين بالقياس إلي النفوس البله، هل تنقطعان أم لا؟ و قد ذكرنا آنفاً أنّ مقتضي ما ذكره سابقاً من زوال الهيئة الرديّة انقطاع شقاوتها. و قد ذكر في «الإشارات» كما نقلنا كلامه سابقاً ما يشعر بزوال سعادتها الحسديّة أيضاً و تدرّجها إلي درجة العارفين آخر الأمر.

قال: «و أمّا البله فإنّهم إذا تنزّهوا خلصوا من البدن إلي سعادة تليق بهم، و لعلّهم لا

يستغنون فيها عن معاونة جسم يكون موضوعا لتخيلات لهم، ولا يمتنع أن يكون ذلك جسما سماويًا أو ما يشبهه، ولعل ذلك يفضي بهم
آخر الأمر إلي الاستعداد للاتصال المعدّ الذي للعارفين». انتهى.

وقد ذكرنا هنالك ما فيه من النظر، فتذكّر.

ثم إنك بعد ما أحطت خبرا بتفاصيل ما نقلنا عن الشيخ من الكلام في هذا الفصل وشرحناه، وتبين لك مؤداه وتلخص مغزاه، فاعلم أن لنا
فيه مضافا إلي النظرين اللذين أوردنا أحدهما علي أول كلامه في هذا الفصل، والآخر علي آخر كلامه فيه، نظرا آخر، وهو أن يقال:

هب أن السعادة و الشقاوة العقليتين بحسب القوة النظرية والعملية حاصلتان للأنفس التي اكتسبت الشوق إلي كمالها الخاص بها كما
فصله الشيخ.

وهب أن ذلك أيضا ممّا نطق به الشرع و صدقته أخبار النبوة كما ادّعاه، مثل ما ورد في شأن السعداء من قوله تعالى: **فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّا أُخْفِيَ
لَهُمْ مِنْ قُرَّةِ أَعْيُنٍ**)). (1).

وقوله صلي الله عليه وآله وسلم هناك: «ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر علي قلب بشر». (2).

وقوله تعالى: **وَرِضْوَانٌ مِّنَ اللَّهِ أَكْبَرُ ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ**)). (3).

وقوله تعالى: **رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ**)). (4).

وقوله تعالى: **يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً**)). (5).

وقوله تعالى: **دَعْوَاهُمْ فِيهَا سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ وَتَحِيَّتُهُمْ فِيهَا سَلَامٌ وَآخِرُ دَعْوَاهُمْ أَنِ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ**)). (6).

ص: 106

1- -السجدة(32):17. [1]

2- -بحار الأنوار 191/8. [2]

3- -التوبة(9):72. [3]

4- -المائدة(5):119. [4]

5- -الفجر(89):27-28. [5]

6- -يونس(10):10. [6]

وقوله تعالى: مَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ اللَّهِ فَإِنَّ أَجَلَ اللَّهِ لَآتٍ ((1)).

وقوله تعالى: وَ لَكُمْ فِيهَا مَا تَشْتَهِي أَنْفُسُكُمْ وَ لَكُمْ فِيهَا مَا تَدْعُونَ* نُزُلًا مِنْ غَفُورٍ رَحِيمٍ ((2)).

وقوله تعالى: وَ هُمْ فِي مَا اشْتَهَتْ أَنْفُسُهُمْ خَالِدُونَ ((3)).

وقوله تعالى: وَ جُودٌ يَوْمَئِذٍ نَاصِرَةٌ* إِلَيَّ رُبُّهَا نَازِرَةٌ ((4)).

و أمثال ذلك الآيات و الاخبار

أو حملناها علي السعادة العقلية، أو علي أعم منها و من السعادة الحسية.

و مثل ما ورد في شأن الاشقياء من قوله تعالى: قَدْ خَسِرَ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِلِقَاءِ اللَّهِ حَتَّى إِذَا جَاءَتْهُمْ السَّاعَةُ بَعْتَةً قَالُوا يَا حَسْرَتَنَا عَلَيَّ مَا فَرَّطْنَا فِيهَا ((5)).

وقوله تعالى: وَ لَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنَّ وَ الْإِنْسِ، لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَ لَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَ لَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَأَلْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ ((6)).

وقوله تعالى: وَ لَكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِنَ اللَّهِ وَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ((7)).

وقوله تعالى: وَ مَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا وَ نَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَى ((8)).

وقوله تعالى: إِنَّ الْخِزْيَ الْيَوْمَ وَ السُّوءَ عَلَيَّ الْكَافِرِينَ ((9)).

وقوله تعالى: خَاشِعَةً أَبْصَارُهُمْ تَرْهُقُهُمْ ذِلَّةٌ ((10)).

ص: 107

1- العنكبوت(29):5. [1]

2- فصلت(41):31-32. [2]

3- الأنبياء(21):102. [3]

4- القيامة(75):22-23. [4]

5- الأنعام(6):31. [5]

6- الأعراف(7):179. [6]

7- النحل(16):106. [7]

8- طه(20):124. [8]

9- النحل(16):27. [9]

10- القلم(68):43. [10]

وقوله تعالى: **وَأُجُوهٌ يُؤَمِّدُ بِأَسِرَّةٍ* تَنْظُنُّ أَنْ يُفْعَلَ بِهَا فَاقِرَةٌ**) . (1)

وقوله تعالى: **نَارُ اللَّهِ الْمُوقَدَّةُ* الَّتِي تَطَّلِعُ عَلَيَّ الْأَفْنِدَةَ**) . (2)

إلي غير ذلك من الآيات والأخبار، لو حملناها علي الشقاوة العقلية أو علي أعَم منها و من الحسنية.

و هب أن السعادة و الشقاوة العقليتين حيث كانتا ممّا يستقلّ في إثباتها العقل بالقياس البرهاني، و كئنا مع ذلك ممّا لا نتصوّر هما حقّ التصوّر لكوننا منغمسين في البدن و رذائله، لم يفصلهما الشرع تفصيله للسعادة و الشقاوة الحسيتين، بل وقعت في الشرع إشارات و إيماءات إليهما يفهمها من يفهمها، إلاّ أنّ فيما ذكره الشيخ إهمالا لما هو المقصود الأهمّ هنا، و هو أنّه لم يتبيّن من كلامه أنّ النفس بعد مفارقتها عن البدن في إدراكها للسعادة و إصابتها للشقاوة العقلية، هل هي مجردة عن المادّة في فعلها كما هو مجردة عنها في ذاتها؟ أو هي متعلّقة بمادّة تتصرّف فيها تتصرّف التدبير، كتصرّفها في البدن؟ أو لا تتصرّف فيها ذلك التصرّف، بل إنّما هي متعلّقة بها نوع تعلق، لتكون تلك المادّة موضوعة لإدراكاتها؟ مع أنّه علي فرض التجرد كيف تكون مجردة عن المادّة في أفعالها و إدراكاتها؟ و الحال أنّها كانت بدنية لا إدراك لها أصلا إلاّ في ضمن البدن، و كيف تكون ذات واحدة تارة بدنية كما في النشأة الدنيوية و تارة غير بدنية أصلا، بل مجردة عن البدن و عمّا يشابهه مطلقا كما في ما بعد الموت إلي وقت البعث، و تارة بدنية أيضا كما في حال البعث، حيث إنّ الشيخ سلّم ذلك، و قبل المعاد الجسماني من الشرع؟ و لو قال بأنّ النفس إنّما كانت في النشأة الدنيوية بدنية لأجل استكمالها في ضمنه، فإذا حصل الاستكمال فلا احتياج لها إليه في أفعالها و إدراكاتها، فيمكن أن تكون مجردة عن ذلك مطلقا.

قلنا: ذلك علي تقدير تسليمه، إنّما يسلم في النفوس الفاضلة التي حصلت كمالاتها العلمية و العملية بالفعل، و أمّا في النفوس التي هي بخلاف ذلك و لم تحصل كمالاتها، بل حصلت ما ينافي كمالاتها، فلا.

ص: 108

1- -القيامة(75):24-25. [1]

2- -الهمزة(104):6-7. [2]

وأيضا يرد النقض بتلك النفوس حين البعث، فإنّها بدنيّة هنالك لا محالة كما نطق به الشرع و اعترف به الشيخ، فلو كان الاستكمال مغنيا لها عن البدن لكانت النفوس المحصّلة لكمالاتها غير بدنيّة هنالك أيضا، هذا خلف.

وإنّه علي فرض التعلق بالمادّة بعد المفارقة، فلا شكّ أنّ تلك المادّة ليست هي البدن الأوّل الذي كانت متعلّقة به، لكون المفروض مفارقتها عنه و اضمحلاله و بطلانه، فهي مادّة أخرى غير ذلك البدن الأوّل، فلا يخلو حينئذ إنّما أن تكون متعلّقة بتلك المادّة الأخرى تعلق التدبير و التصرف، فهذا تناسخ، فقد ظهر بطلانه؛ و إنّما أن تكون متعلّقة بها لا تعلق التدبير و التصرف، بل نوع تعلق لأن تكون موضوعة لإدراكاتها كما ذهبوا إليه في النفوس الساذجة، من التعلق بجرم سماويّ أو جرم دخانيّ، أو نحو ذلك، علي ما عرفت من المذاهب المنقولة في ذلك، فهذا أيضا باطل، قد أشرنا إلي بطلانه فيما سبق.

و بالجملة، ففيما ذكره إهمال لما هو الغرض المهمّ هنا.

فإن قلت: لا- إهمال، فإنّ الشيخ لعله لم يتعرّض لبيان ذلك صريحا، إشعارا بأنّ السعادة و الشقاوة العقليّتين لمّا كانتا حاصلتين للنفس بذاتها، و كان إدراكها غير مفتقر إلي آلة بدنيّة، فلا توقّف لبيان حال تلك السعادة و تلك الشقاوة علي بيان كون النفس كائنة حينئذ في ضمن بدن، مع أنّه حيث قبل المعاد الجسمانيّ من الشرع، فقد أشعر بذلك البيان كما نطق به الشرع.

قلت: هب أنّ السعادة و الشقاوة العقليّتين تحصلان للنفس بذاتها، و أنّ إدراكهما لا يحتاج إلي آلة بدنيّة، إلّا أنّا نقول: إنّ الإهمال الذي ادّعينا من جهة أنّه لم يبيّن أنّ النفس في تلك الحالة التي يدرك فيها السعادة و الشقاوة العقليّتين، هل هي في ضمن بدن أم لا؟ و أنّ ذلك البدن ما ذا؟ مع أنّ السعداء الذين تحصل لهم بعد المفارقة السعادة العقليّة تحصل لهم السعادة الحسيّة أيضا، علي ما دلّ الدليل النقلّي و العقليّ عليه، و أنّ السعادة الحسيّة الأخرويّة ليست من جنس السعادة الحسيّة الدنيويّة في الخسّة حتّي يهمل بيانها، بل أعظم منها بمراتب، بل إنّ أكثر ما دلّ عليه الشرع من السعادة هو السعادة الحسيّة كما يظهر علي من تتبّع. و كذلك الأشقياء، كما دلّ الدليل العقليّ و النقلّي علي حصول الشقاوة

العقلية لهم كذلك، دلاً علي حصول الشقاوة الحسيّة لهم أيضاً، كما هو مدلول أكثر الآيات و الأخبار، وليس تلك الشقاوة من جنس الشقاوة الدنيويّة، بل أشدّ منها بكثير، والحال أنّ إدراك النفس للسعادة و الشقاوة الحسيّتين يحتاج إلي آلة بدنيّة البتّة، و لذلك قال الشيخ في النفوس الساذجة بتعلّقها بجرم سماويّ ليكون ذلك موضوعاً لتخيّلاتهم و إدراكهم لتلك السعادة و الشقاوة الحسيّتين، فلم أهمل بيان ذلك و هو محتاج إلي البيان البتّة؟

ثمّ إنّ ما ذكرت: أنّ الشيخ حيث قبل المعاد الجسمانيّ من الشرع، فقد أشعر بذلك البيان كما نطق به الشرع، محلّ نظر، لأنّه إنّما قبل المعاد الجسمانيّ من الشرع، و ظاهر ذلك أنّه قبل تعلّق النفس ببدن حين البعث كما نطق به الشرع لا من حين المفارقة إلي حين البعث أيضاً، أي في عالم البرزخ، فإنّه لا إشعار لذلك القبول ببيان حال النفس في عالم البرزخ، كما نطق به الشرع. و علي تقدير التسليم فما نطق به الشرع في ذلك العالم إنّما هو التعلّق ببدن مثاليّ روحانيّ، كما سنبيّن ذلك فيما بعد إن شاء الله تعالي، لا التعلّق بغير ذلك من الأبدان و لا التجرد عن الأبدان مطلقاً.

و الشيخ لو كان قائلًا بذلك البدن المثاليّ، لكان قائلًا به في النفوس الساذجة التي هي علي رأيه لا بدّ لها من جسم تتعلّق به في إدراكاتها، و لم يقل بالبدن المثاليّ فيها، مع أنّ القول به فيها لا مانع منه، كما سيّضح ذلك من بعد، و أنّ ما قال به فيها واضح البطلان، كما عرفت.

و حينئذ فهو مع إهماله لبيان ما هو الغرض المهمّ هنا، يظهر منه أنّه غير قائل بما نطق به الشرع في بيان حال النفوس مطلقاً في عالم البرزخ من حيث التعلّق ببدن مثاليّ، و يلزم منه مخالفته للشرع مع ادّعائه أنّه مصدّق به، كما يلزم مخالفة الشرع علي الذين قالوا بالمعاد الروحانيّ و لم يقولوا بالجسمانيّ مطلقاً، من جهة بيان حال النفوس في عالم البرزخ و حين البعث جميعاً، و إن كانت مخالفته للشرع أقلّ من مخالفتهم له، و كأنّ منشأ ذلك قلة الاعتناء و المبالاة بالشرع الشريف، أو الغفلة عنه مع ظهوره. نعوذ بالله تعالي من ذلك. و إن احتمل أن يكون لذلك وجه آخر لم نعلم.

وقد يحكي عن بعض علمائنا ما مضمونه أنّه رأي رسول الله صلي الله عليه و آله و سلّم في المنام، فسأله

عن حال ابن سينا فقال صَلَّى اللهُ عليه وآله وسلم: إنَّ ابن سينا أراد أن يترقِّي إلى الرفيع الأعلى بدون قائد إرشادي و هدايتي، فضربته بيدي فأسقطته إلي الأسفل الأدنى، فتردِّي و هوي.

في بيان حال النفوس بعد المفارقة عن البدن، أي في

عالم البرزخ كما نطق به الشرع

و حيث انتهى الكلام إلي هذا المقام، و تمَّ ما رمنا ذكره علي سبيل المقدِّمة، فلنرجع إلي ما كتَّنا بصدده من بيان حال النفوس بعد المفارقة عن البدن، كما قال تعالى: وَمِنْ وَرَائِهِمْ بَرْزَخٌ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ). (1)

فنقول: روي حجة الإسلام و رئيس المحدثين أبو جعفر محمد بن علي بن بابويه القميّ قدَّس الله تعالى روحه في كتاب «من لا يحضره الفقيه» عن الصادق عليه و علي آبائه الطاهرين و أولاده المعصومين أكمل الصلوات و أفضل التسليمات و التحيات: «إنَّ الأرواح في صفة الأجساد في شجرة من الجذَّة تتساءل و تتعارف، فإذا قدمت الروح علي الأرواح، تقول: دعوها فقد أفلتت من هول عظيم، ثمَّ يسألونها ما فعل فلان؟ فإن قالت لهم تركته حيًّا ارتجوه، و إن قالت لهم: قد هلك، قالوا: هوي هوي». (2)

و روي شيخ الطائفة أبو جعفر محمَّد بن الحسن الطوسيّ نور الله تعالى ضريحه في كتاب «تهذيب الأحكام» بإسناده عن مروان بن مسلم عنه عليه السَّلام، قال: قلت له: إنَّ أخي ببغداد، و أخاف أن يموت بها، قال: ما تبالي حيثما مات، أمَّا إنَّه لا يبقى مؤمن في شرق الأرض و غربها، إلَّا حشر الله تعالى روحه إلي وادي السَّلام. قال: قلت: جعلت فداك، و أين وادي السَّلام؟ قال: ظهر الكوفة، أمَّا إنِّي كأتِّي بهم حلق حلق قعود يتحدَّثون. (3)

و عن يونس بن ظبيان، قال: كنت عند أبي عبد الله عليه السَّلام جالسا، فقال: ما يقول الناس

ص: 111

1- -المؤمنون(23):100. [1]

2- -من لا يحضره الفقيه 1/193، و فيه: ما فعل فلان؟ و ما فعل فلان؟

3- -تهذيب الأحكام 1/466(في أحكام الأموات) و فيه:... أن يموت فيها... لا يبقى أحد... و لا في غربها...

في أرواح المؤمنين؟ قلت: يقولون: تكون في حواصل طيور خضر في قناديل تحت العرش! فقال أبو عبد الله عليه السلام: سبحان الله، المؤمن أكرم علي الله من ذلك، أن يجعل روحه في حوصلة طائر أخضر. يا يونس، المؤمن إذا قبضه الله تعالى صير روحه في قلب كقالبه في الدنيا فيأكلون ويشربون، فإذا قدم عليهم القادم عرفوه بتلك الصورة التي كانت في الدنيا. (1)

و عن أبي بصير قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن أرواح المؤمنين، فقال: في الجنة علي صور أبدانهم، لو رأيتهم لقلت فلان. (2)

إلي غير ذلك من الأحاديث التي رواها علماؤنا، وقد نقلنا جملة منها في صدر الرسالة.

وقد قال بعض العلماء المتبحرين من المتأخرين (3) في شرحه علي التهذيب: إن هذه الأخبار تدل علي انتقال الأرواح إلي الأجساد المثالية، وبه يستقيم كثير من الآيات و الأخبار الواردة في أحوال الروح بعد مفارقة البدن، وقد وردت به أخبار كثيرة، ولا مانع عن القول به، و ليس هذا من التناسخ في شيء، مع أن التناسخ لم يتم دليل عقلي علي امتناعه، و لو تمت لا يجري أكثرها فيما نحن فيه، و العمدة في نفيه إجماع المسلمين و ضرورة الدين، و معلوم أن هذا غير داخل فيما انعقد الإجماع و الضرورة علي نفيه، كيف و قد قال به كثير من المسلمين، كشيخنا المفيد قدس الله روحه و غيره من علمائنا المتكلمين المحدثين، بل لا يبعد القول بتعلق الأرواح بالأجساد المثالية عند النوم أيضا، كما يشهد به ما يري في المنام، و قد وقع في الأخبار تشبيه حالة البرزخ و ما يجري فيها بحالة الرؤيا و ما يشهد فيها.

قال الشيخ البهائي قدس الله روحه: «قد يتوهم أن القول بتعلق الأرواح بعد مفارقة أبدانها العنصرية بأشباح آخر - كما دلت عليه الأحاديث - قول بالتناسخ، و هذا توهم

ص: 112

1- -تهذيب الأحكام 466/1.

2- -تهذيب الأحكام 466/1 وفيه... لو رأيت لقلت:...

3- -هو المحدث الجليل المولي محمد باقر المجلسي (ره) منه.

سخيف، لأنّ التناسخ الذي أطبق المسلمون علي بطلانه هو تعلق الأرواح بعد خراب أجسادها بأجسام آخر في هذا العالم، أمّا عنصريّة كما يزعم بعضهم و يقسمه إلى النسخ و المسخ و الفسخ و الرسخ، أو فلكيّة ابتداء، أو بعد ترددها في الأبدان العنصريّة، علي اختلاف آرائهم الواهية المفصّلة في محلّها. و أمّا القول بتعلّقها في عالم آخر بأبدان مثاليّة مدّة البرزخ إلي أن تقوم قيامتها الكبرى، فتعود إلي أبدانها الأوّليّة بإذن مبدعها، إمّا بجمع أجزائها المتشتتة، أو بإيجادها من كتم العدم، فليس من التناسخ في شيء، وإن سمّيته تناسخا فلا مشاحة في التسمية إذا اختلف المسّمّي. و ليس إنكارنا علي التناسخيّة حكمنا بتكفيرهم بمجرد قولهم بانتقال الروح من بدن إلي آخر، فإنّ المعاد الجسمانيّ كذلك عند كثير من أهل الإسلام، بل بقولهم بقدوم النفوس و ترددها في أجسام هذا العالم، و إنكارهم المعاد الجسمانيّ في النشأة الأخرويّة».

ثمّ قال قدّس سرّه: «ما ورد في بعض أحاديث أصحابنا رضي الله عنهم، من أنّ الأشباح التي تتعلّق بها النفوس ما دامت في عالم البرزخ ليست بأجسامهم، و أنّهم يجلسون حلّقا حلّقا علي صور أجسادهم العنصريّة يتحدّثون و يتنعمون بالأكل و الشرب، و أنّهم ربّما يكونون في الهواء بين الأرض و السماء، يتعارفون في الجوّ و يتلاقون، و أمثال ذلك، كما يدلّ علي نفي الجسميّة و إثبات بعض لوازمها، يعطي أنّ تلك الأشباح ليست في كثافة المادّيّات و لا في لطافة المجردات، بل هي ذوات جهتين و واسطة بين العالمين، و هذا يؤيّد ما قاله طائفة من أساطين الحكمة من أنّ في الوجود عالما مقداريّا غير العالم الحسيّ، هي واسطة بين عالم المجردات و عالم المادّيّات، ليس في تلك اللطافة و لا في هذه الكثافة، فيه ما للأجسام و الأعراض من الحركات و السكنات و الأصوات و الطعوم و الروائح و غيرها مثل قائمة بذواتها لا في مادّة، و هو عالم عظيم الفسحة، و سكّانه علي طبقات متفاوتة في اللطافة و الكثافة، و قبح الصورة و حسنّها، و لأبدانهم المثاليّة جميع الحواسّ الظاهرة و الباطنة، فيتنعمون و يتألّمون باللذات و الآلام النفسانيّة و الجسمانيّة.

و قد نسب العلامة في «شرح حكمة الإشراف»، القول بوجود هذا العالم إلي الأنبياء و الأولياء و المتألّمين من الحكماء، و هو وإن لم يتم علي وجوده شيء من البراهين العقلية،

لكنّه قد تأيّد بالظواهر النقلية، وعرفه المتألهون بمجاهداتهم الذوقية. انتهى». (1) انتهى كلامه.

أقول وباللّه التوفيق: اعلم أنّ القول بانتقال الأرواح بعد الموت إلي الأبدان المثالية، وكذا القول بوجود العالم المثالي المتوسّط بين العالم الحسي والعقلي هو قول كثير من العلماء الإسلاميين المحذّثين وكثير من المتكلّمين، ولا سيّما الصوفية منهم، وكثير من أساطين الحكمة، ولا سيّما الإشرائيين منهم، كما يظهر علي من تصفّح كتب العلماء، مضافا إلي ما ذكره شارح «حكمة الاشراق» أنّه قول الأنبياء والأولياء والمتألّهين من الحكماء. وكذلك بالقول بذلك يستقيم توجيه كثير من الآيات والأخبار الواردة في أحوال الروح بعد مفارقة البدن، كما ذكره ذلك البعض من المتبحّرين أيضا، ويظهر ذلك علي من تدبّر في تلك الآيات والأخبار الواردة فيها.

مثل ما رواه الشيخ الصدوق في «الفقيه» عن الصادق عليه السّلام: «إذا قبضت الروح فهي مظلة فوق الجسد روح المؤمن وغيره ينظر إلي كل شيء يصنع به، فإذا كفّ ووضع علي السرير وحمل علي أعناق الرجال عادت الروح إليه ودخلت فيه، فيمدّ له في بصره فينظر إلي موضعه من الجنة أو النار، فينادي بأعلي صوته إن كان من أهل الجنة: عجّلوني، وإن كان من أهل النار: ردّوني، وهو يعلم كلّ شيء يصنع به ويسمع الكلام». (2)

ومثل ما رواه فيه عن إسحاق بن عمّار: «أنّه سأل أبا الحسن الأوّل صلوات الله عليه عن المؤمن يزور أهله؟ فقال: نعم. قال: في كم؟ فقال: علي قدر فضائلهم، منهم من يزور كلّ يوم، ومنهم من يزور في كلّ يومين، ومنهم من يزور في كلّ ثلاثة أيّام. قال: ثم رأيت في مجري كلامه أنّه يقول: أدناهم جمعة، فقال له: في أيّ ساعة؟ قال: عند زوال الشمس أو قبيل ذلك، فيبعث الله معه ملكا يريه ما يسره، ويستر عنه ما يكرهه، فيري سرورا

ص: 114

1- الأربعين للشيخ البهائي 191/ و 192 وفيه... لوازمها علي ما هو منقول في الكافي وغيره عن أمير المؤمنين والأئمة من أولادهم عليه السّلام...

2- من لا يحضره الفقيه 193/1، وفيه:... الجنة أو من النار... عجّلوني... ردّوني... ردّوني...

و يرجع إلي قرّة عين». (1)

و مثل ما رواه حفص بن البختري عن أبي عبد الله عليه السلام: «إنّ الكافر يزور أهله، فيري ما يكرهه، و يستر عنه ما يحب». (2)

وقد ذكر شارح الفقيه: أنّه روي في الموثق عن أبي بصير، عن الصادق عليه السلام إنّ كلّ مؤمن و كافر مات يجيء عند الزوال لزيارة أهله، فإن رأوا عملا صالحا من أهلهم شكروا الله عزّ و جلّ، و إن رأوا عملا سيّئا تألموا و تحسّروا حسرة عظيمة. (3)

و روي أيضا عن أبي الحسن الأوّل عليه السلام، في خبر كالصحيح «أنّه سئل عنه هل يجيء الميت لزيارة أهله؟ فقال: نعم. قال: في كم؟ قال: في كلّ أسبوع و شهر و سنة بمقدار منزلتهم، قال: في أيّ صورة؟ قال: في صورة طائر لطيف يجلس علي جدار بيته، و ينظر إلي أحوال أهله، فإن كانت حالهم حسنة يسرّ، و إن كانت سيّئة يغتمّ و يحزن». (4)

و روي أيضا في حديث قويّ عن عبد الرحيم، عنه عليه السلام: «أنّه سأله عن أنّ المؤمن هل يزور أهله؟ قال عليه السلام: نعم يرخسه الله تعالى، و يرسل معه ملكين، و هو علي صورة طائر، و يجلس علي حائط بيته و ينظر إلي أهله و يسمع كلامهم». (5)

إلي غير ذلك من الأحاديث الواردة في حال الميت بعد مفارقة روحه عن جسده؛ بل إنّّه يستقيم بالقول بذلك توجيه القول بتجسيم الأعمال كما سيأتي بيانه، و كذا يستقيم توجيه ما ورد من ظهور الملكين منكر و نكير علي المؤمنين بصورة حسنة و علي غيرهم بصورة مهيبه، و كذا ظهور جبرئيل عليه السلام في صورة دحية الكلبيّ و أمثال ذلك، سواء قيل بكون الملائكة أجساما نورانيّة لطيفة، كما هو ظاهر الشرع، أو ذواتا مجردة كما ذهب إليه بعض الحكماء، و سيجيء زيادة بيان لذلك فيما بعد، إن شاء الله تعالى.

ص: 115

1- - من لا يحضره الفقيه 1/181.

2- - نفس المصدر.

3- - شرح الفقيه الفارسي 1/346 الطبعة الحجرية.

4- - شرح الفقيه 1/346.

5- - نفس المصدر.

وقد وردت بما يدلّ علي هذا القول أخبار كثيرة غير ما ذكرنا هنا أيضا، كما نقلنا في صدر الرسالة جملة من الأخبار في ذلك، وكلّها متقاربة المضامين تدلّ علي انتقال الأرواح إلي القالب المثالي، فتذكّر.

ثم إنّ عمدة المستند في ذلك عند المتمسّكين بالأخبار، هي تلك الأخبار الواردة في ذلك، كما أنّ عمدة المستند فيه عند الحكماء الإشراقيين و الصوفيّة من المتكلّمين هي ما عرفوه بمجاهداتهم الذوقية.

من جملة الشواهد علي وجود العالم المثالي ما يشاهد في النوم

وقد جعل بعض من القائلين بوجود هذا العالم المثاليّ و انتقال الروح إلي بدن مثالي بعد المفارقة عن البدن العنصريّ، من جملة الشواهد علي ذلك ما يشاهده النائم في نومه من الصور، كما ورد في الأخبار من تشبيه حالة البرزخ و ما يجري فيها بحالة الرؤيا و ما يشاهد فيها، و أنّ النوم أخو الموت.

و كان وجه هذه الشهادة، أنّ الصورة التي يراه الانسان في منامه من صورة ذاته، أو صورة غيره من الإنسان أو غيره إمّا أن تكون هي الصورة المحسوسة بحسّ البصر الظاهريّ المنتزعة من المحسوس العينيّ الموجود في الخارج، فهذا باطل، لأنّ البصر الظاهريّ معطلّ في حالة النوم باتّفاق العلماء من الحكماء و غيرهم، بل إنّ تعطلّه معلوم بالضرورة، فكيف يفعل فعلا؟ و أيضا فعلم بالضرورة أنّ تلك الصور ليست صورا محسوسة منتزعة من أعيان خارجيّة، و إلاّ لترتّب الآثار الخارجيّة المترتّبة عليها، و ليس كذلك.

و إمّا أن تكون هي صورا موجودة في الخيال أو في القوة المتخيّلة، فهذا و إن كان ممّا قال به جمع من الحكماء، و لا- سيّما الطبيعيين منهم، لكنّه ممّا لا يكاد يتمّ، لأنّه مبنيّ علي تعطلّ الحواس الظاهرة و عدم تعطلّ الحواس الباطنة في المنام، و هذا غير معلوم، بل إنّ ما ذكره في سبب تعطلّ الحواس الظاهرة في المنام يجري في تعطلّ الحواس الباطنة أيضا،

حيث إنّ سبب التعطّل سواء كان هو نوعاً من قطع العلاقة مع البدن الذي يحصل للنفس حالة النوم، حيث إنّها في تلك الحالة يصير علاقتها مع البدن قليلة ومنتقطة في الجملة، أو كان استيلاء رطوبة علي أعصاب الدماغ التي هي مبادئ الحواس كما قالوا، أو أمر آخر غير ذلك، فهذا السبب كما أنّه يجري في تعطل الحواس الظاهرة يجري في تعطل الباطنة منها أيضاً. ولا دليل علي اختصاصه بالظاهرة منها، بل الظاهر جريانه في الباطنة وكونه سبباً لتعطلها أيضاً. وأيضا إنّ الصور الخياليّة يجب أن تكون منتزعة من محسوس خارجي، تبقى تلك الصورة في خزانة الخيال، ونحن قد نري في المنام صورة لم نر ذا صورتها قطّ، وإنّ القوة المتخيّلة وإن كانت قد تخترع صوراً، لا تكون ذوات صورها موجودة، ولم تجيء تلك الصور إليها من جهة الحواس الظاهر والخيال، إلا أنّ أكثر ما تخترعه هي الصورة الكاذبة التي لا حقيقة لها، وإن كان يمكن نادراً أن تخترع بمحض تعملها صورة توافق ما في الخارج من بعض الوجوه، وأندر منه الموافقة من كلّ الوجوه، والحال إنّ كثيراً ما نري في المنام رؤيا صادقة، بل نري صورة لم نر ذا صورتها قطّ، ثمّ يتفق أن نري بعد ذلك ذا صورتها أيضاً موافقاً لما رأيناه في المنام من كلّ الوجوه، ومستبعد جداً أن تكون تلك الصورة من مخترعات المتخيّلة، اتّفقت موافقتها من كلّ الوجوه، وعلي هذا فمن قال بأنّها خيال منفصل، إن أراد أنّها صورة مشابهة للصورة الخياليّة منفصلة عن المادّة الجسمانيّة فله وجه، وإن أراد أنّها نفس الصورة الخياليّة المنفصلة عن المواد، فعليه البيان، بل فيه نظر لا يخفي.

وأما أن تكون الصورة المشاهدة في المنام صورة مرتسمة في جسم فلكي أو عنصري أو في النفوس المنطبعة الفلكيّة مثلاً يشاهدها النفس فيه بسبب ارتباطها به نوعاً من الارتباط مشاهدة عقليّة كأنّها مشاهدة حسّيّة، فذلك أيضاً ممّا لا يكاد يتمّ، لأنّه حينئذ كان ينبغي أن تشاهدها النفس في ذلك المحلّ المنطبع هي فيه مشاهدة الحال في محلّه، والحال في الصور المرئيّة في المنام بخلاف ذلك، حيث إنّنا نراها موجودة بوجود منفرد غير متعلّق بشيء آخر من جرم فلكي أو جسم عنصري أو نفس منطبعة فلكيّة.

و حيث بطلت تلك الاحتمالات فبقي أن تكون الصورة المرئيّة في المنام موجودة

في عالم آخر هو عالم المثال، كما تبين حاله.

وأما وجه كون الصورة المرئية فيه تارة موافقة لما في الخارج، كما في الرؤيا الصادقة، وتارة غير موافقة كما في الرؤيا الكاذبة، فكأنه لأجل أنّ النفس إذا كانت صافية من شوب كدورات الطبيعة، فبصرها الذي لها في بدنها المثاليّ صحيحة، فهي ترى بتلك العين الصحيحة الأشياء علي ما هي عليها، وإن لم تكن صافية عن ذلك، فعينها التي لها في ذلك البدن علية، وهي ترى بتلك العين العلية الأشياء علي خلاف ما هي عليه كما في العين الظاهرية للأحول مثلا.

وهذا الذي ذكرنا هو إشارة إجمالية إلي الرؤيا الصادقة والكاذبة، ولتفصيلها مقام آخر يطول بذكره الباب. وبما ذكرنا يتم الشهادة، وبه يظهر سرّ ما ورد من تشبيه حالة البرزخ بحالة الرؤيا وأنّ النوم أخو الموت، وإن كان بين الحالتين فرق ما، حيث إنّ مفارقة النفس عن البدن في الموت مفارقة تامّة وفي النوم مفارقة في الجملة، وبهذا الاعتبار أيضا يكون هذا الشاهد شاهدا علي المطلوب، فتبصر.

ثمّ إنّ ربّما عدّ بعض القائلين بهذا القول من الشواهد عليه ما يحكي من أنّ السفلة والأوباش إذا قتلوا إنسانا وأحرقوه في أتون الحّمّام، فكثيرا ما يشاهد في سطح الماء الذي في خزينة ذلك الحّمّام شبح مثل صورة إنسان، ويرى ذلك فيه ما دام ذلك الماء ساكنا غير متحرّك، وذلك قد جرّب كثيرا، ولذلك كان ديدن الحّمّاميّ وصاحب ذلك الحّمّام أن يحتاط في ذلك ويلاحظ لكي يعلم أنّه في تلك الليلة هل أحرق في أتون الحّمّام إنسان أم لا؟ وما ذلك الشبح إلّا قالبا مثاليّا لذلك الشخص المحترق تعلق نفسه به بعد مفارقتها عن قلبها العنصريّ. ونحن أيضا قد سمعنا ذلك في عصرنا وهو-علي تقدير الوقوع- لا يخفي أنّه ممّا يمكن أن يكون شاهدا علي المطلوب.

ثمّ إنّ ممّا يؤيد هذا المطلوب، ويكون شاهدا عليه ما نقل أنّه روي بعض الأعاظم من العلماء كالسيّد الداماد طاب ثراه في «الجزوات»: «أنّ مظهر العجائب و مظهر الغرائب سيّد الوصيّين عليّ بن أبي طالب عليه و علي أولاده المعصومين أجمعين سلام الله تعالي إلي يوم الدين كان ليلة من ليالي شهر الله الأعظم شهر رمضان ضيفا لعدّة من الصحابة، وأفطر

في بيوتهم المتعدّدة، وقال رسول الله صلّي الله عليه وآله وسلّم: «إنّ عليّاً أفطر في بيته». (1)

فإنّ توجيه هذا الحديث، إنّما يمكن علي القول بعالم المثال، وبوجود البدن المثاليّ، حيث إنّ حضور عليّ عليه السّلام ببدنه العنصريّ في بيوت عدّة من الصحابة مع كونه في بيته بذلك البدن ممتنع بالذات، فإنّ جسم واحد بالشخص لا يمكن أن يكون في زمان واحد وفي آن واحد إلاّ في مكان واحد لا أزيد، وادّعاء أنّ ذلك لعلة كان من معجزته وكرامته عليه السّلام لا يكاد يصحّ، فإنّ المعجزة و الكرامة إنّما تمكن في شيء يكون ممكنا ذاتيّاً، ويكون ممتنعاً عادياً، لا في الممتنع بالذات. كما أنّ ادّعاء أنّ ذلك لعلة كان لأجل أنّ الله تعالى خلق ملائكة بصورة عليّ عليه السّلام، وأنّ أولئك الملائكة أفطروا في بيوت الصحابة وظنّ الصحابة أنّهم عليّ عليه السّلام، والحال أنّ الله عليه السّلام نفسه أفطر في بيته غير مستقيم، لأنّ المفروض في الحديث إفطار عليّ عليه السّلام في بيوت الصحابة، لا إفطار الملائكة.

نعم، يصحّ توجيه ذلك علي القول بالبدن المثاليّ، فإنّه لا مانع من أن يكون لروحه الشريف المقدّس أبدان مثاليّة، ويكون قد ظهر في ضمن كلّ بدن مثاليّ في بيت واحد من الصحابة، وظهر ببدنه العنصريّ في بيته، وعلي هذا فيكون في الحديث الشريف شهادة عليّ المطلوب.

وفيه-مع الشهادة علي ثبوت أصل عالم المثال ووجود البدن المثاليّ-شهادة عليّ أمرين آخرين أيضاً:

الأوّل إمكان تعلّق الروح في عالم اليقظة أيضاً ببدن مثاليّ، وأنّه لا يلزم أن يكون ذلك بعد المفارقة التامة كما في حالة الموت، أو المفارقة في الجملة كما في حالة النوم.

والثاني: جواز تعلّق روح واحد، وخصوصاً إذا كان مقدّساً شريفاً بأكثر من بدن واحد مثاليّ.

ولا امتناع أيضاً في كلّ منهما.

بل يشهد عليّ الأوّل منهما أنّه روي عن الصادقين عليه السّلام أنّهم قالوا في تفسير قولهم:

ص: 119

«يا من أظهر الجميل وستر القبيح»: إنَّ للمؤمن مثالا- في العرش، وإنَّه إذا فعل فعلا- جميلا، فعله ذلك المثال أيضا في حضور الملائكة فيظهره الله تعالى عليهم، وإذا فعل فعلا قبيحا لم يتم بذلك القبيح ذلك المثال فيستره الله تعالى عنهم. (1)

فإنَّ الظاهر، أنَّ ذلك المثال هو القالب المثالي الذي تعلّق به روح المؤمن لا أمر آخر، ولا ملك من الملائكة كان بصورة ذلك المؤمن، وحيث كان ذلك قالبا مثاليا، كان فيه شهادة علي جواز تعلّق الروح في حالة اليقظة وفي حال التعلّق التام بالبدن العنصريّ بذلك البدن المثاليّ، ولا امتناع في ذلك، حيث إنَّ البدن المثاليّ ليس كالبدن العنصريّ حتّى لا يجوز تعلّق الروح الواحد في زمان واحد بأكثر من بدن واحد، بل هو كالظلّ و الشبح للبدن الأصليّ العنصريّ، وموجود بالعرض بوجود البدن الأصليّ، وتعلّق الروح به وبالبدن الأصليّ تعلّق واحد، إلاّ أنّه بالبدن الأصليّ بالذات، وبالمثاليّ بالعرض، فعلي هذا فلا امتناع في أن يتعلّق النفس الواحدة مع تعلّقها بالبدن الأصليّ بالبدن المثاليّ الواحد أو الأكثر من الواحد. وهذا بخلاف تعلّقها ببدنين عنصريّين أو أكثر، حيث إنَّ أحدهما منفصل الذات و مباين الحقيقة عن الآخر، فإنّّه لا يجوز تعلّق النفس الواحدة في زمان واحد بشيئين مباينين الذات تعلّق التدبير و التصرف.

و كذلك يشهد علي الثاني من الأمرين ما ذكره بعضهم من أن البدن المثاليّ كالشبح الذي يري في المرأة، بل إنَّ ما يري في المرأة فهو كوة مفتوحة إلي عالم المثال، و كما جاز انطباع صورة واحدة في مرايا متعدّدة متكرّرة في زمان واحد، فلم لا يجوز تعلّق روح واحد و خصوصا إذا كان مقدّسا شريفا بقوالب مثاليّة متعدّدة في زمان واحد؟

و بما ذكرنا يمكن توجيه ظواهر ما دلّ علي ظهور ملك الموت في زمان واحد في أمكنة متكرّرة لقبض الأرواح، وإن كان يمكن أن يكون له وجه آخر لم نعلمه. و الله و رسوله و أولو العلم أعلم به.

و كذا توجيه ما قيل أنّ إلياس عليه السّلام هو إدريس النبيّ عليه السّلام، و هو عليه السّلام مع كونه في السماء

ص: 120

1- -راجع بحار الأنوار 354/54 و [1] مفتاح الفلاح ذيل دعاء «يا من أظهر الجميل»، و شرح الأسماء للسبزواريّ 91/.

يظهر بصورة إلیاس فی الأرض، واللّه تعالیٰ یعلم.

وقد حکى بعض الصوفیة أنّ بعض مشایخهم و هو قضیب البان الموصليّ (1) كان یرى فی زمان واحد فی مجالس متعدّدة مشغلا فی کلّ مجلس بأمر غیر ما فی الآخر. و هذه الحکایة علی تقدیر صحّتها یمکن توجيهها بما ذکرنا.

ثمّ إنّک حیث عرفت بیان الشواهد علی هذا المطلوب، و توجيه الأخبار الواردة فی کیفیة حال الروح بعد المفارقة عن البدن، و کذا توجيه غیر ذلك من الأخبار علی القول بوجود عالم المثل.

فاعلم أنّ العمدة فی مستند هذا القول هو الأخبار الدالّة علیه، فلننتکلم فی دلالتها حتّى یتضح لك ثبوت هذا العالم، و کذا کیفیة حالاته و أوصافه.

فنقول: إنّ دلالة تلك الأخبار التي نقلناها دلائل علی ثبوت العالم المثاليّ و وجود البدن المثاليّ، وإن كانت ظاهرة غنیة عن البیان لذي التأمل الصادق، إلاّ أنّنا لا نبالي بالتنبیه علیه. فنقول: إنّ ما تضمّنه بعض تلك الأخبار من أنّ الأرواح فی صفة الأجساد، و أنّهم علی صور أبدانهم و نحو ذلك، لیس المراد به أنّ ذوات تلك الأرواح بأعیانها أجسام كثیفة أو لطیفة علی صفة الأجساد و هیئتها و شکلها، لأنّه مع عدم كونه مذهبا لأحد من الملیین و الفلاسفة، ینفی ما مرّ من الدلیل علی تجرّد الروح و علی كونها مغایرة للبدن بتمامه و أجزاءه، بل المراد كما هو صریح بعض الأخبار الآخر من تلك الأخبار أنّ تلك الأرواح ذوات آخر وراء الأجساد یصیرها اللّه فی قوالب و أجساد مثل قوالبها و أجسادها فی الدنیا، بحیث یمکن لها نوع تعلّق بتلك الأجساد، و هذا بظاهره و إن كان أعّم من أن یمکن ذلك التعلّق بتعلّق التدبیر و التصرف، أو التعلّق بوجه آخر من الحلول أو الدخول أو الانضمام أو نحو ذلك إلاّ أنّ تشبیه تلك القوالب بالقوالب الدنیویة یدلّ علی أنّ ذلك التعلّق لیس سوی تعلّق التدبیر و التصرف، فإنّ هذا كان لها مع القوالب الدنیویة لا غیر. مع أنّ القول بتجرّدها- كما هو الحقّ و عرفت الدلیل علیه- ینفی ما سوی تعلّق التدبیر

ص: 121

و حينئذ نقول: إنَّ ذلك القالب الذي يصيِّر الله تعالي الروح فيه بعد المفارقة ظاهر أنه ليس عين القالب العنصري الذي كان للروح حين التعلُّق به في النشأة الدنيويَّة، لأنَّه باطل بالاتِّفاق و لم يقل به أحد، حيث إنَّ المفروض بطلان ذلك القالب و مفارقة الروح عنه و إعادته بعينه، أي بأجزائه الأصليَّة، و إن كانت ممكنة كما دلَّ الدليل عليه، إلاَّ أنَّ تلك الإعادة إنَّما تكون عند قيام الساعة لا في النشأة البرزخيَّة المتوسِّطة بين النشأة الدنيويَّة و الآخرويَّة.

و أيضا التشبيه بالقالب الدنيويِّ كما تضمَّنته تلك الأخبار ينفي كونه عين ذلك القالب الدنيويِّ، بل يدلُّ علي أنَّه قالب آخر مثل قالبها في الدنيا.

و ظاهر أيضا أنَّه ليس ذلك القالب الآخر قابلا عنصريًّا جماديا أو نباتيا أو حيوانيا أو إنسانيا شبيها بقالبها في الدنيا، لأنَّ كلَّ ذلك متضمَّن للتناسخ الذي عرفت الدليل علي بطلانه كما مرَّ.

و منه يظهر أنَّه ليس قابلا جسمانيا فلكيا أيضا، لأنَّ مفسدة التناسخ لازمة علي تقديره أيضا كما يقتضيه التدبُّر في دليل بطلانه. مع أنَّ الجرم الفلكيِّ كما تقرَّر عندهم غير قابل لصيرورته قابلا لروح ما و لتشكِّله أشكالا مختلفة علي هيئات القوالب البدنيَّة العنصريَّة.

و ظاهر أيضا أنَّ ذلك القالب ليس شيئا من جرم فلكيِّ، أو جرم إبداعِي غير منخرق، أو جسم عنصريِّ يكون للروح الإنسانِي تعلُّق به وراء تعلُّق التدبير و التصرُّف، بل بأن يكون ذلك موضوعا لتصوِّرات الروح و تخيِّلاتها، فإنَّ ذلك مع كونه باطلا- كما مرَّ الدليل عليه- ينفيه ظاهر تلك الأخبار الدالَّة علي التشبيه بالقالب الدنيويِّ، و علي أنَّ التعلُّق به تعلُّق التدبير و التصرُّف لا غير.

و ظاهر أيضا أن ليس ذلك القالب شيئا مجردا عن المادَّة في ذاته مطلقا و أمرا عقليا، لأنَّ المفروض كونه قابلا للروح كقالبها في الدنيا و ذا هيئة و شكل مثله، و الشيء المجرد و الأمر العقلي لا يمكن أن يكون كذلك؛ فحيث ظهر أنَّ ذلك القالب ليس أمرا مجردا عقليا

و لا قالبا جسمانيًا عنصريًا أو فلكيًا، ظهر أنّه من عالم آخر غير العالم الحسّيّ و العقليّ متوسّط بين العالمين، يسمّيه القائلون به عالم المثال و عالم البرزخ، و سيّجيء شرح معنيّ توّسطه بينهما.

ثمّ نقول: إنّ ما تضمّنه تلك الأخبار، من أنّ الأرواح في صفة الأجساد، و أنّهم عليّ صور أبدانهم، و أنّ الروح يصيّر في قالب كقالبه في الدنيا، حيث يدلّ عليّ أنّ القالب المثاليّ البرزخيّ مثل القالب الدنيويّ في الصفة و الصورة، لا ينافيه ما تضمّنه بعض الأخبار التي قدّمتنا ذكرها آنفاً، من أنّ الميّت يجيء لزيارة أهله بصورة طائر لطيف، و يجلس عليّ جدار أهله و ينظر إليّ أحوالهم، فإنّه يمكن أن يكون المراد به- و الله أعلم- أنّ القالب الذي أعدّه الله تعاليّ للأرواح و صيّرّها فيه في الأصل، إنّما هو قالب كقالبه في الدنيا في الصورة و الصفة، إلاّ أنّ ذلك القالب لمّا كان قالبا مثاليًا متوسّطًا بين العالمين قابلاً للتشكّل بالأشكال المختلفة، و من جملة أشكال الطائر و صورته، فربّما يجيء بحسب مصلحة من المصالح و بحسب مرتبته و منزلته في صورة طائر لطيف.

و منه يظهر أن لا- منافاة بين ذلك الخبر، و خبر يونس بن ظبيان (1)، عن الصادق عليه السّلام المتضمّن لقوله عليه السّلام: «سبحان الله، المؤمن أكرم عليّ الله من ذلك أن يجعل روحه في حوصلة طائر أخضر»، لأنّ القائلين بجعله في حوصلة طائر أخضر، لعلمهم قالوا بذلك زعمًا منهم أنّ الأصل فيما أعدّه الله تعاليّ للأرواح هو حواصل الطيور الخضر، لا القوالب التي هي أمثال قوالبهم في الدنيا، فردّه عليه السّلام لذلك، و لأنّ فيه توهم التناسخ المحال، و هذا لا ينافي جواز تشكّلهم بعد تعلّقهم بقوالبهم المثاليّة التي هي مثل قوالبهم في الدنيا بصورة طائر أخضر مثلاً.

و كذلك لا ينافيه ما تضمّنه بعض الأخبار التي قدّمتنا ذكرها في صدر الرسالة: أنّ الأرواح في حجرات، فإنّه يمكن أن يكون المراد به- و الله أعلم- أنّهم مع تعلّقهم بتلك القوالب المثاليّة يكونون في حجرات، أي مثاليّة برزخيّة.

ص: 123

ثم إنَّ الأخبار الواردة في ذلك كما تدلُّ علي وجود الأبدان المثالية لأرواح المؤمنين، كالأخبار التي نقلناها هاهنا، كذلك تدلُّ علي وجودها لأرواح الكافرين المستضعفين و الأطفال، سواء كانوا أطفال المؤمنين أو أطفال الكفار، كما يظهر ذلك علي من تصفَّح الأخبار، وقد نقلنا جملة منها في صدر الرسالة، فتذكَّر.

و بالجمله، فمدلول الأخبار وجود البدن المثالي لكلِّ روح انسانيٍّ من الأرواح بعد مفارقتها عن البدن.

ثمَّ إنَّ ما دلَّ من تلك الأخبار علي أنَّ أرواح المؤمنين في شجرة من الجنة، أو في الجنة، لعلَّ المراد به-والله أعلم-الجنة المثالية و الشجرة المثالية، لا أصل الجنة الموعودة و شجرتها، كما سنوضح ذلك فيما بعد إن شاء الله تعالي.

كما أنَّ ما دلَّ منها علي أنَّ أرواح المؤمنين في بستان في المغرب في شاطئ الفرات يأكلون من ثماره، و أرواح الكفار في نار في المشرق أحرَّ من نار الدنيا، و هم فيها يأكلون من زقومها و يشربون من حميمها، لعلَّ المراد بتلك الثمار في ذلك البستان الثمار المثالية، و البستان المثالي، و بتلك النار المثالية و كذا الزقوم و الحميم.

و لا منافاة بين ما دلَّ علي أنَّ أرواح المؤمنين في الجنة أو في شجرة من الجنة، و ما دلَّ علي أنَّ أرواحهم في وادي السلام، أي ظهر الكوفة يعني النجف الأشرف، الذي هو وادي السلامة، و ورد في بعض الأخبار أنَّه بقعة من جنة عدن، و ما دلَّ علي أنَّهم في بستان في جانب المغرب علي شاطئ الفرات، لأنَّه يمكن أن يكون كلُّ تلك الأمكنة مساكن لهم، فيكونون تارة في هذا و تارة في ذاك، و تارة في ذلك، حيث لا مانع منه، و خصوصا في الأبدان المثالية.

مع أنَّه يمكن حمل بعض تلك الأماكن علي بعض بحيث يؤول إلي أمر واحد، فتدبَّر.

كما أنَّه لا منافاة بين ما دلَّ علي أنَّ أرواح الكفار في نار في المشرق، و بين ما دلَّ علي أنَّهم في وادي برهوت، و هو واد في اليمن، لما ذكرنا من الوجه أيضا، و الله سبحانه أعلم بحقيقة الحال.

ثمَّ إنَّك حيث عرفت ما ذكرنا، فاعلم أنَّ تلك الأخبار الواردة الدالة علي وجود أصل

تلك القوالب المثالية، مع دلالتها علي ذلك، تدلّ أيضا علي أحوالها وصفاتها و كفيّاتها، وأنّها ممّا ينتفي عنها بعض لوازم الجسميّة، ويثبت لها بعض لوازمها الأخر، وأنّ اللوازم المثبته ما ذا؟ والمنفيّة ما هي؟ ويستفاد منها معني كون العالم المثاليّ متوسّطا بين العالمين ليس في كثافة الماديّات ولا في لطافة المجرّدات.

و بيان ذلك أنّ ما تضمّنته تلك الأخبار من أنّ الأرواح في النشأة البرزخيّة علي صفة الأجساد، وأنّهم علي صور أبدانهم، وأنّهم في قوالب مثل قوالبهم الدنيويّة، يدلّ علي أنّ القالب المثاليّ ثابت له الشكل والهيئة والصورة والوضع وأمثال ذلك ممّا هو كان ثابتا للبدن العنصريّ مشابها له، وكلّها من لوازم الجسميّة، وهذا ظاهر.

بل إنّه ربّما يشعر ذلك من جهة إشعاره بأنّ لكلّ روح قابلا مثاليّا مناسباً له في الصفات كما في النشأة الدنيويّة، بأنّ تلك القوالب المثاليّة بعضها نورانيّة كما للسعداء، وبعضها ظلمانيّة كما للأشقياء، وهذا موافق لما ذكره القائلون بوجود هذا العالم من الحكماء أيضا حيث قالوا: بأنّ الأشباح الموجودة في هذا العالم ذوات أوضاع مقداريّة، منها ظلمانيّة يتعدّب بها الأشقياء، وهي صور زرق مكروهة يتألّم النفوس بمشاهدتها، ومنها مستتيرة يتنعم بها السعداء، وهي صور حسنة بهيّة بيض كأمثال اللؤلؤ المكنون، وما ذكروه يعمّ الأشباح الموجودة في ذلك العالم مطلقا، سواء كانت أشباحا هي قوالب الأرواح، أو أشباحا آخر هي صور الأعمال قرينة للأرواح. وقد دلّ عليه ما نقله الشيخ البهائيّ (ره) عنهم أيضا كما نقلناه سابقا، ولا امتناع في أن يكون لها مقدار و وضع و شكل مع عدم ثبوت جسميّة لها، ولذلك يتمثّلون في ذلك بالصور المرئيّة في المرأة، ويقولون أنّها كوّة مفتوحة إلي عالم المثال.

وكذلك ما تضمّنته تلك الأخبار من أنّ الأرواح في ضمن تلك القوالب المثاليّة البرزخيّة يجلسون حلقا حلقا علي صور أبدانهم العنصريّة الدنيويّة ويتحدّثون ويتنعمون بالأكل والشرب، وأنّهم ربّما يكونون في الهواء بين الأرض والسماء يتعارفون في الجوّ ويتلاقون، وأنّهم ربّما يجيئون لزيارة أهلهم ويذهبون وينظرون إلي أحوال أهلهم، فربّما يفرحون ويسرّون، وربّما يكرهون ويغتمّون، وأنّهم إن رأوا عملا صالحا منهم شكروا، وإن

رأوا عملا سينا اغتموا و تألموا، ونحو ذلك من الحالات الواردة في شأنهم في ذلك العالم، يدلّ علي أمور:

منها أنّ لتلك الأبدان المثاليّة حواسا ظاهرة و باطنة، وكذا للنفس فيه آلات مثاليّة، كما كانت لها في النشأة الدنيويّة آلات بدنيّة جسمانيّة، و بالجملة قوي مدركة حيوانيّة و آلات مثاليّة، تدرك تلك الأرواح في ضمن تلك القوالب بتوسّط تلك القوي و بتلك الآلات المثاليّة إدراكات جزئيّة ملائمة أو غير ملائمة، فتلتذّ لذّة بدنيّة، أو تتألّم ألما بدنيّا، كما كانت تدرك في النشأة الدنيويّة بتوسّط القوي و الآلات البدنيّة، مضافا إلي ما هو ثابت لتلك الأرواح بالقياس إلي ذواتها المجرّدة الباقية من القوة العقليّة التي بها تدرك المعقولات، فتلتذّ لذّة عقليّة أو تتألّم ألما عقليّا. وهذا نظير ما قاله الحكماء من أنّ للنفوس المنطبعة الفلكيّة إدراكات جزئيّة مضافا إلي الإدراكات الكلّيّة للنفوس المجرّدة المتعلّقة بها، مع كون أجسام الأفلاك و أجرامها لطيفة غير كثيفة، فاللطافة لا تمنع أن تكون لها قوي مدركة جزئيّة، و آلات لذلك لطيفة.

و منها: أنّ في ذلك العالم أصواتا و طعوما و روائح و نحوها من مدركات الحواس، و إن كانت هي مثلا قائمة بذواتها لا أعراضا، أو كانت أعراضا قائمة بمثل قائمة بذواتها لا كالأعراض الموجودة في العالم الحسّي القائمة بالأجسام، و كذلك فيه مأكولات و مشروبات هي غذاء الأرواح في ذلك العالم.

و منها: أنّ للأرواح في ضمن تلك القوالب حركات و سكنات في الأين، بل في الكيف أيضا، و إن كانت الأينيّة منها في ذلك العالم ليست مثل الأينيّة منها في العالم الحسّي.

و بذلك، و كذا بما تضمّنته تلك الأخبار من أنّ لهم فيه أكلا و شربا و شوقا إليهما، و تنعّما بهما، و كذا كراهة و سرورا، يظهر أنّ لتلك الأرواح في ضمن تلك القوالب قوي محرّكة حيوانيّة فاعلة للحركة، و كذا باعثة عليها من الشوقيّة الشهوانيّة، بل الغضبّيّة أيضا. حيث إنّ النفس التي لها القوة المحرّكة الشوقيّة لا تخلو عن قوّة غضبيّة أيضا.

و إنّ ما ورد من سرورهم و كراحتهم كما يدلّ علي ثبوت القوّة الشوقيّة لهم، كذلك يدلّ علي ثبوت القوّة الغضبّيّة لهم، حيث إنّ تلك الكراهة أعمّ من الكراهة النفسانيّة و من

الكرهه البدنية التي هي الغضب.

وبذلك يظهر أن لتلك الأرواح في ذلك العالم جميع القوي الحيوانية، مدركة كانت أم محرّكة، فاعلة للحركة أم باعثة عليها، مضافا إلي ما كان ثابتا لها بالقياس إلي ذواتها الباقية من القوي العقلية النظرية والعملية والعلوم والملكات.

وهذا بيان جملة من لوازم الجسمية التي يستفاد من تلك الأخبار ثبوتها لتلك القوالب المثالية و لذلك العالم. ويستفاد منه أيضا أن اللوازم الأخر الجسمانية منتفية عنها وعن ذلك العالم، وذلك علي وجوه:

الأول: أنه لو كانت كل اللوازم الجسمانية ثابتة لها لكانت هي قوالب جسمانية عنصرية أو فلكية، وهذا خلاف المفروض.

والثاني: أنه حيث تضمنت تلك الأخبار لثبوت ما بيّنا ثبوتها لها مع السكوت عن ثبوت اللوازم الأخر الجسمانية، فتدلّ بفحوايها علي انتفائها عنها، إذ لو كانت هي أيضا ثابتة لها، لكان ينبغي أن يكون في تلك الأخبار دلالة عليها أو إشعار بها، وإذ ليس فليس.

لا- يقال: إن ما تضمنته تلك الأخبار، من أن لتلك الأرواح في ضمن تلك القوالب أكلا و شربا ربما يشعر، بل يدلّ علي أن لها قوي نباتية أيضا، إذ الأكل و الشرب لا يكونان إلا بها.

لأننا نقول: إن القوي النباتية لا تكون إلا لجسم له تغذية و تنمية و توليد، و لا يظهر من تلك الأخبار أن هذه الأفعال الثلاثة ثابتة لتلك القوالب حتى يثبت لها القوي النباتية. بل الظاهر منها أن فيها دلالة علي خلاف ذلك، كما سنشير إليه.

و حينئذ نقول: إن ما دلّ علي الأكل و الشرب لا يدلّ علي أكثر من أن لها قوة شوقية و شهوانية من القوي الحيوانية، و قد ذكرنا أن القوة الحيوانية ثابتة لها، بل ربما يدعي أن فيه إشعارا، بأن لذة الأكل و الشرب التي في ذلك العالم لذة حقيقية، ليست مثل اللذة التي في العالم الدنيوي حيث إنها في النشأة الدنيوية إنما هي رفع ألم الجوع و العطش اللذين هما مع التحلل البدني، ليكون المأكل و المشروب بدلين عمّا يتحلل من البدن، و أمّا هي في ذلك العالم فليست كذلك، حيث إن التحلل البدني لا يكون فيه حتى يقارنه ألم جوع أو

عطش و يحتاج إلي بدل ما يتحلل، بل هي لذّة حقيقيّة. و أما أنّ التحلّل البدنيّ لا يكون فيه فسنشير إليه.

الثالث: أنّ تلك الأخبار حيث تدلّ بفحواؤها علي أنّ تلك القوالب المثاليّة لطيفة في الغاية، روحانيّة جدّا، باقية دائمة كائنة علي صفة الأجساد الدنيويّة دائما لا تتطرّق إليها شائبة تغيّر أو تبدّل أو زوال أو نحوها، وبالجملة الحالات التي هي من جهة المادّة الجسمانيّة، فتدلّ علي أنّ كلّ اللوازم الجسمانيّة التي هي من جهة المادّة منتفية عن تلك القوالب و عن ذلك العالم، فيظهر منه أنّه ينتفي عنها ما في العالم الحسّي من صفات البسائط العنصريّة و الاسطقسات كالحرارة و البرودة و الرطوبة و اليبوسة و الثقل و الخفة و أمثال ذلك. و كذا صفات المركّبات منها من المعدنيّات و غيرها. و كذا صفات النبات و أفعالها، من الجذب و الإمساك و الهضم و الدفع و التصوير و التشكيل و التخليق و الإنماء و التوليد و التحلّل و نحو ذلك.

و بذلك يظهر أنّ ليس لها قووي نباتيّة، و أنّ الأكل و الشرب الواردين في الأخبار ليسا ليكونا بدلين عمّا يتحلّل. و أنّ لذّتهما في ذلك العالم لذّة حقيقيّة ليست مثل ما في النشأة الحسّيّة. و كذا ينتفي عنها الصفات التي للأفلاك من جهة موادّها التي هي متغيّرة في حدّ ذاتها، مع أنّ بعض ما تضمّنته تلك الأخبار من الحالات التي لتلك الأرواح في ضمن تلك القوالب كالأكل و الشرب و الحركة الأينيّة و نحوها، ينتفي أيضا كونها أجراما فلكيّة، إذ ليس لها ذلك.

و ما فصلناه جملة من أحوال هذا العالم استفدناها من تلك الأخبار بحسب فهمنا القاصر.

و به يظهر وجه تسمية هذا العالم بعالم المثال من جهة كونه مماثلا للعالم المحسوس الجسمانيّ المادّيّ في كثير من الصفات و اللوازم، و إن كان مغايرا له في بعض آخر.

و كذا يظهر وجه كون هذا العالم عالما متوسطا بين العالم الحسّيّ و العقليّ من جهة أنّه ليس في كثافة المادّيّات و لا في لطافة المجرّدات، و أنّه ينتفي عنه بعض لوازم الجسميّة و يثبت لها بعض آخر منها. و هذا مطابق أيضا لما قال به الحكماء القائلون بهذا العالم كما

يظهر علي من تصفح كلامهم في ذلك، إلا أنهم زادوا علي ذلك، وقالوا: إن المحسوسات بالحواس من الأجسام والأعراض ثابتة في هذا العالم، قائمة بذاتها.

وإن كل ما في عالمنا هذا من الأفلاك والكواكب والعناصر والمركبات والأرض والبر والبحر والإنسان والحيوان والجماد والمعادن والنبات والحركات وسائر الأعراض إلي غير ذلك من الموجودات، موجود في العالم المثالي إلا أنها إليه ألطف وأحسن وأشرف وأفضل ممّا في عالمنا، لقربها من المبدأ الأول.

وإن العالم المثالي عالم عظيم الفسحة لا ضيق فيه، لأن الضيق إنما يكون في الأمكنة والأبعاد الهيولانية. والصور هناك قائمة بنفسها لا تحتاج إلي مادة، فلا تحتاج إلي مكان، لأن المكان إنما يحتاج إليه ذو المادة فلا يزاحم علي مادة ولا مكان ولا محل، بل إن ما في العالم العقلي من المجردات والمفارقات والعقول، لها أشباح ومظاهر مثالية أيضا موجودة في العالم المثالي، يظهر تلك المجردات في عالمنا هذا بحسب ما يقتضيه المصلحة والحال في ضمن تلك المظاهر والأشباح اللطيفة في الغاية القابلة للتشكّل بأشكال مختلفة علي أشكال وصور مختلفة، فقد تشاهد أحيانا وتغيب وتحضر بصورة أخري كالبرق الخاطف، فيتوهم الرائي أنها انقلبت وليس كذلك.

وإن العالم المثالي له طبقات كثيرة لا يحصيها إلا الباري تعالي، وكل طبقة منه فيها أشخاص غير متناهية، وهذه الطبقات منها نورانية ملدّة، هي طبقات الجنان بعضها أشرف وأفضل وأنور، وبعضها دون ذلك، ومنها طبقات مظلمة موحشة مؤلمة هي طبقات الجحيم متفاوتة أيضا في شدة الظلمة والوحشة، فالطبقة الفاضلة متاخمة لعالم العقل، فهي في أفقه، والطبقة السافلة متاخمة لعالم الحسّي، فهي في أفقه، وباقي الطبقات التي لا تحصي كثرتها محصورة بين هاتين الطبقتين، وكل طبقة منها يسكنها قوم من الملائكة والجنّ والشياطين لا يتناهي عددهم.

وإن هذا العالم المثالي لا تتناهي عجائبه، ولا يمكن إدراك غرائبه في العالم الدنيوي الظلماني، بل لا يحيط بحقائقه إلا الله تعالي ومقرّبو حضرته.

وإن هذا العالم عالم مقداري، غير العالم الحسّي وغير العالم العقلي والنفسي، فيه

مدن لا تحصي، من جملة ذلك ما سمّاه الشارع جابرصا و جابلقا، وهما مدينتان من مدائنه، لكلّ واحدة منها ألف باب لا يحصي ما فيها من الخلائق، وأعظم تلك المدائن هورقليا التي هي مدينة مثاليّة فلكيّة، فيها مثل الأفلاك و ما فيها، إلي غير ذلك من الأقوال التي قالوا بها و نسبوا القول بها إلي أساطين الحكمة، كأفلاطون و من قبله كسقراط و فيثاغورس و انباذقلس و غيرهم، بل إلي الأنبياء عليه السّلام أيضا، و ادّعوا أنّ أرباب الكشف منهم وصلوا إلي هذا العالم و أحواله، و شاهدوه بكثرة الرياضات و خلع نواصيت الأبدان.

و الله تعالى أعلم بحقيقة الحال.

في وجه تسمية العالم المثالي و البرزخي بالعالم المتوسط

بين العالمين، و كذا في وجه تسمية النشأة الدنيويّة

بالعالم الحسيّ و النشأة الأخرويّة بالعالم العقليّ

فإن قلت: قد ظهر ممّا قد قرّرت وجه كون العالم المثاليّ متوسطا بين العالم الحسيّ و العالم العقليّ، فما وجه ما يقال إنّ ما بعد الموت إلي قيام القيامة عالم البرزخ؟ قلت: معني البرزخ الحاجز بين الشيين و المتوسط بينهما، و هذا العالم لا يخفي أنّه بحسب الوجود في الخارج و الزمان متوسط بين النشأة الدنيويّة و الأخرويّة، حاجز بينهما، و كذا بحسب المرتبة متوسط بين العالم الحسيّ و العالم العقليّ، حيث إنّ موجودات هذا العالم من جنس موجودات العالم المثاليّ، و قد عرفت أنّه متوسط بينهما.

فإن قلت: ما معني ما يقال: إنّ النشأة الدنيويّة عالم حسيّ و النشأة الأخرويّة عالم عقليّ؟ كما هو المذكور في كلام كثير منهم، مع أنّ في كلّ من النشأتين محسوسا و معقولا تدرك النفس محسوساتها بالحواس و معقولاتها بذاتها و بالقوّة العقليّة، أمّا النشأة الدنيويّة فظاهر وجودهما فيها، و أمّا النشأة الأخرويّة فحيث نقول بالمعاد الجسمانيّ و بوجود الأجسام فيها، و كذا بوجود المعقولات فيها، و يادراك النفس للقسمين جميعا حيث نقول باللذات الحسيّة و العقليّة فيها.

قلت: يمكن أن يكون معني ذلك أن النشأة الدنيوية عالم مشاهد محسوس، والنشأة الأخروية عالم معقول، حيث إن وجود النشأة الدنيوية يدرك بالمشاهدة والعيان، وأن النشأة الأخروية يدرك بأخبار الأنبياء عليه السلام، وبالدلالات العقلية، وهذا كما أنهم قالوا: إن النشأة الدنيوية عالم الشهادة، والنشأة الأخروية عالم الغيب، إلا أن هذا الوجه إنما يستقيم بالقياس إلي من في هذه النشأة الدنيوية فقط.

وكذلك يمكن إطلاق العالم العقليّ وعالم المعقول بهذا المعني علي النشأة البرزخية أيضا، حيث إن وجودها أيضا ليس بمشاهد، بل هو معلوم لنا بأخبار الأنبياء عليه السلام وبالدلالات العقلية.

وكذلك يمكن أن يكون معني ذلك، أنه وإن كان في كلتا النشأتين محسوسا ومعقولا يدركهما النفس، إلا أن السلطنة والغلبة في النشأة الدنيوية إنما هي للحسّ، والعقل مغلوب له، حيث إن انغماس النفس في الغواشي البدئية، شغلها وأهاها عن إدراك المعقولات كما هو حقّه، إلا أن تكون النفس قد خلعت ربة الغواشي البدئية عن عنقها، وأما في النشأة الأخروية فالسلطان إنما هو العقل، حيث إنه ليس بمنغم في تلك الغواشي، وإنّ الحواسّ الظاهرة والباطنة والآلات البدئية العنصرية وإن كانت موجودة لها في الآخرة- حيث نقول بمعاد البدن العنصريّ الأولي- إلا أنها لا تلهيها ولا تشغلها عن أفعالها الذاتية العقلية أصلا، كما كانت تلهيها وتغفلها عن ذلك في النشأة الدنيوية.

والحاصل أن النشأة الأخروية عكس النشأة الدنيوية، وكما كانت السلطنة في الدنيوية للحسّ، ولذا سميت بالعالم الحسيّ، كذلك تكون السلطنة في الأخروية للعقل، وبذلك يسمي عالما عقليا.

ولا يخفي أن هذا الوجه يستقيم بالقياس إلي من في النشأتين جميعا.

وأنه به يمكن أن يستفاد وجه آخر، لكون ما بعد الموت إلي قيام الساعة عالما برزخيا متوسّطا بهذا المعني بين العالمين، أي الحسيّ و العقليّ، حيث إن ذلك العالم لما كان عالما مثاليا، وكان محسوساتها بصور مثالية تدركها النفس بالحواسّ والآلات البدئية المثالية، وكذلك كان هناك معقولات تدركها النفس بقوتها العقلية، ولم تكن هناك مزاحمة

بين الحسّ والعقل، بل كان يفعل كلّ منهما فعله كما هو حقّه. مع أنّه ليس هناك شيء من شأنه أن يشغل العقل عن فعله، حيث إنّ الشاغل إنّما هو الآلات البدنيّة العنصريّة، لا الآلات المثاليّة، فبذلك يسمّى عالما متوسّطا بين العالمين.

وبالجملّة، ففي النشأة الأخرويّة السلطان للعقل، حيث إنّّه مع وجود ما من شأنه أن يكون معارضا له و مزاحما إيّاه، وهو القوي البدنيّة العنصريّة، يظهر أفعاله علي الوجه الأتمّ، وفي النشأة الدنيويّة السلطان للحسّ، حيث إنّّه يلهي العقل عن فعله. وأمّا في النشأة البرزخيّة فلا سلطان لأحدهما علي الآخر، والحسّ يفعل فعله كما هو حقّه، وكذلك العقل يفعل فعله كما هو حقّه، من دون أن يكون هناك شيئا من شأنه أن يغلبه، وهو القوي الحسيّة البدنيّة العنصريّة، إذ ليست هي هناك، والقوي الحسيّة المثاليّة ليست من شأنها أن تغلبه و تعارضه، فهي بهذا الاعتبار عالم متوسّط بين العالمين.

وكذلك يمكن أن يكون وجه ذلك أنّ كثيرا من مستلذات الآخرة لمّا كانت توجد بلا مادّة و مدّة، بل بمحض التصوّر و الاشتهااء، و ياذن الله تعالي كما دلّ عليه كثير من الآيات و الأخبار، كانت مشابهة للأمر العقليّة و المجرّدات عن المادّة، حيث إنّها أيضا توجد بلا مادّة و مدّة، بخلاف الموجودات الدنيويّة، حيث إنّها توجد مع مادّة و مدّة، فلذلك سمّيت الآخرة بالعالم العقليّ، و الدنيا بالعالم الحسيّ، و يطابقه ما قالوه من أنّ الدنيا عالم الخلق، و الآخرة عالم الأمر.

أو أنّ مستلذات عالم الآخرة من المحسوسات، و إنّ كانت لها مادّة جسمانيّة أيضا، إلا أنّها لمّا كانت لطيفة في الغاية، صافية جدا، و كانت النفس لقوتها في إدراكها و شدّة تجريدتها، تصل إلي غورها و تسري في جواهرها، حتّي كأنّها هي بلا-فصل، كما في إدراك العقل للمعقولات، و ليس إدراكها لها هنالك بملاقاة السطوح كما في النشأة الدنيويّة، سمّيت الآخرة بالعالم العقليّ، حيث إنّ إدراك النفس لمحسوساتها أيضا شبيه بإدراك العقل للمعقولات، و سمّيت الدنيا بالعالم الحسيّ حيث إنّ إدراكها لمحسوساتها ليس علي جهة إدراكها لمعقولاتها و لا مشابها له.

أو أنّ موجودات عالم الآخرة من المستلذات و إنّ كانت جسمانيّة أيضا، لطيفة في

الغاية فوق اللطافة التي هي للأجسام الكائنة في الدنيا عنصريّاتها وفلكيّاتها، قريبة من اللطافة التي للعقليّات، كأنّها في أفق العالم العقليّ.

أو أنّ موجودات عالم الآخرة بأسرها لمّا كانت باقية غير دائرة، وإن كانت جسمانيّة أيضا كبقاء الأمور العقليّة والمجرّدات عن المادّة، ولم يكن للجسمانيّات منها مادّة قابلة للتغيّر والزوال والفساد، وكمادّة الجسمانيّات في الدنيا، حيث إنّها قابلة للفناء، كان عالم الآخرة عالما عقليّا، حيث إنّ العقليّات منها غير قابلة للفناء وكذا الجسمانيّات، بخلاف عالم الدنيا، حيث إنّ الجسمانيّات منها قابلة لذلك. والله تعالي أعلم بحقيقة الحال.

في أن القول بالأجساد المثاليّة في النشأة البرزخيّة ممّا لا مانع منه من

جهة النقل والعقل، بل إنّ ممّا يؤيّد العقل

ثمّ إنّك إذا تحقّقت ما بيّناه وفصّلناه، وتبيّنت أنّ الشرع الشريف القويم يدلّ علي انتقال الأرواح بعد الموت إلي الأجساد المثاليّة التي عرفت صفاتها وحالاتها، فاعلم أنّ القول به ممّا لا مانع عنه مطلقا، لا من جهة الشرع ولا من جهة العقل، بل إنّ العقل ربّما يؤيّد.

أمّا بيان التأييد، فحيث ظهر ممّا أسلفنا لك أنّ النفس الإنسانيّة لمّا كانت بدنيّة في أفعالها، محتاجة إلي الآلات البدنيّة في إدراكاتها الجزئيّة، التي لا ينفكّ عنها في حال من الأحوال، فتحتاج البتّة بعد المفارقة أيضا إلي بدن ما تتعلّق هي به وتصرّف فيه تصرّف التدبير، وتجعله آلة لأفعالها وإدراكاتها، وظاهر أنّ ذلك البدن ليس هو البدن الأوّل العنصريّ، لكون المفروض مفارقتها عنه ولم يعد بعد، ولا بدنا آخر جسمانيّا عنصريّا أو فلكيّا، لما ظهر من بطلانه، ولا أمرا عقليّا لبطلانه أيضا كما سبق، فلا بدّ أن يكون بدنا آخر من جنس عالم آخر متوسط بين التجسّم الماديّ والتجرّد العقليّ، أي البدن البرزخيّ المثاليّ، وفيه المطلوب.

و كما أنّ الأخبار الواردة في ذلك دالّة علي وجود البدن المثاليّ لكلّ روح من الأرواح علي ما عرفت بيانه، كذلك هذا الدليل أيضا يدلّ عليه، حيث إنّ احتياج النفس الإنسانيّة إلي بدن غير مختصّ بنفس دون نفس، بل يعمّ الكلّ، أي نفوس الكاملين و غير الكاملين و السعداء و الأشقياء و المتوسطّين و البله و الصبيان و المجانين، إذ نفوس الكلّ باقية بعد خراب أبدانهم، كما عرفت الدليل عليه فيما سلف.

و قد دلّ الدليل المذكور علي أنّ النفس الباقية بعد فناء بدنها العنصريّ تحتاج إلي بدن مثاليّ، و فيه المطلوب.

و أمّا بيان عدم المانع عنه، فلأنّ ذلك المانع، إمّا من جهة الشرع، و ظاهر انتفاؤه، و إمّا من جهة العقل، و ليس يتصوّر هنا مانع عنه من جهة إلاّ توهم لزوم التناسخ المستحيل، و هو منتف هنا. و بيان الانتفاء أنّك قد عرفت فيما قرّرنا دلائل إبطال التناسخ أنّ العمدة و الأصل في بطلانه أحد أمور ثلاثة:

أحدها: أنّ النفس المستسخة إذا قلنا بجواز تعلّقها ببدن آخر، يكون ذلك البدن لاستعداده لحدوث تعلّق نفس به مناسبة له مستعدّا لحدوث نفس له غير النفس المستسخة، فإذا جاز تعلّق تلك النفس الأخرى به، مع فرض جواز تعلّق النفس المستسخة أيضا به، لزم جواز أن يتعلّق به نفسان، و هذا محال كما مرّ بيانه.

و الثاني: أنّه إذا جاز التناسخ و تعلّق النفس المستسخة ببدن آخر غير الأوّل، لزم أن ينقلب فعليّتها التي حصلت لها في ضمن البدن الأوّل إلي القوّة التي كانت لها أوّلا في ضمن البدن الآخر، و انقلاب الفعلية إلي القوّة و الاستعداد المحض محال.

و الثالث: أنّه يلزم منه جواز تعلّق نفس واحدة بأكثر من بدن واحد تعلّق التدبير و التصرف.

و لا يخفي أنّ هذه المحالات لا تلزم علي تقدير القول بالانتقال إلي البدن المثاليّ أصلا، لأنّ البدن المثاليّ حيث إنّه ليس من جنس البدن الجسمانيّ، و ليس له مادّة جسمانيّة، فليس له قوّة و لا استعداد لشيء لأنّ ذلك من توابع المادّة الجسمانيّة، و إذا لم يكن له قوّة و استعداد كما للجسمانيّات، فلا يلزم أن يكون مستعدّا لحدوث نفس أخرى،

حتّى إذا تعلّقت به النفس المستنسخة لزم أن يجوز أن يتعلّق به نفسان.

ولا أن يكون إذا تعلّق به نفس لزم أن تكون تلك النفس في ضمنه بالقوّة، حتّى يلزم انقلاب الفعلية إلى القوّة، بل يمكن أن يكون النفس باقية في ضمنه أيضا علي فعليتها الأولية الحاصلة لها في ضمن البدن العنصريّ كائنة كما كانت.

وكذلك حيث كان البدن المثاليّ ظلّا وشبحا للبدن العنصريّ و موجودا بالعرض بوجوده، لا يلزم منه تعلّق النفس الواحدة تعلّق التدبير و التصرف ببدنين متغايرين بالذات منفصلين بالحقيقة موجودين كلّ منهما بوجود منفرد، فلا يلزم منه محال، لأنّ المحال إنّما هو تعلّقها ببدنين منفصلين موجودين كلّ منهما بوجود علي حدة بالذات.

فإن قلت: كيف يجتمع القول بعدم مادّة لذلك البدن المثاليّ مع القول بحدوثه؟ كما هو ظاهر بعض تلك الأخبار المذكورة، مع أنّ المقرّر عند الحكماء أنّ كلّ حادث فمسبق بمادّة.

قلت: إنّ القول بمسبوقية كلّ حادث بمادّة، وإن كان ممّا قالته الحكماء، إلّا أنّه ليس عليه دليل قطعيّ، بل إنّ الدليل علي حدوث العالم بجملته - كما هو إجماعيّ أهل الملل و الأديان، علي ما قرّناه في رسالة «حدوث العالم» - ينفي ذلك القول، فإنّ هذا القول يستلزم القول بقدوم العالم، ولا أقلّ من قدم المادّة زمانا، و مقتضي حدوث العالم بجملته حدوثا زمانيا أو دهريا كما قرّناه هناك حدوث المادّة أيضا كذلك، لأنّها من أجزاء العالم.

بل نقول:

إنّه يمكن حدوث الحادث بمحض العلم بالأصلح و العناية الأزليّة المقتضية لحدوثه، و المرجّحة لتخصّصه بزمان دون زمان، سواء كان ذلك الحادث مجردا عن المادّة أو مادّيا أو متوسّطا بينهما، و حدوث البدن المثاليّ علي تقدير القول به لعلّه من هذا القبيل، حيث يجوز أن يكون اقتضي العلم بالأصلح حدوثه و تعلّق النفس به، كيلا - تكون معطّلة من جهة إدراكاتها البدنية. و أمّا تخصّص كلّ نفس ببدن مثاليّ، فلعلّه كان وجهه مناسبة ما بين تلك النفس و ذلك البدن المثاليّ المناسب لها من حيث صفاتها و حالاتها الموافقة للبدن الأوّل العنصريّ في بعض الصفات و الهيئات و الحالات، وإن لم نكن نعلم تلك المناسبة علي

و هذا علي تقدير تسليم كون البدن المثالي مغايرا بالذات و بالوجود للبدن العنصري، و أمّا علي تقدير كونه ظلّاً و شبها للبدن العنصري كما هو التحقيق، و موجودا بوجوده بالعرض، سواء قلنا بحدوثه بحدوث البدن العنصري، مقارنة له كما دلّت عليه كثير من الشواهد المتقدّمة، و بوجوده بالعرض بوجود البدن العنصري، أو قلنا بحدوثه بعد خراب البدن، و كون وجوده بالعرض بوجود الأجزاء الأصليّة من البدن الأصليّ و ظلّاً و شبها لها، فلا يرد السؤال قطعاً، لأنّ اللازم علي هذا التقدير حدوث البدن المثاليّ بحدوث البدن العنصريّ المسبوق بالمادة أو بعده بتبعيته، و كذا وجوده بالعرض بوجود البدن الأصليّ أو الأجزاء الأصليّة منه بالذات، و لا محذور فيه.

و هذا كما يقولون: إنّ لوازم الماهيات غير مجعولة بجعل علي حدة، بل إنّ هناك جعلاً واحداً يتعلّق بالذات بالماهية و بالعرض بلازمها، و إنّهما موجودان بوجود واحد حاصل للماهية بالذات و للازمها بالعرض.

و بوجه آخر، أنّ ذلك الذي ذكرت، إنّما هو علي تقدير القول بحدوث المثاليّ بعد مفارقة النفس عن البدن العنصريّ، و ذلك ليس بثابت، بل إنّ بعض الشواهد التي ذكرناها شاهدة علي وجود البدن المثاليّ ربّما تشهد بأنّ البدن المثاليّ كان حاصلًا للنفس حين تعلّقها بالبدن العنصريّ أيضاً.

و يمكن حمل الأخبار الأخر عليه أيضاً كما أشرنا إليه.

و علي هذا، فلا يرد ما ذكرت أصلاً، بل إنّ علي تقديره يكون عدم ورود مفسدة التناسخ أظهر، لأنّ ذلك البدن المثاليّ حيث كان موجوداً للنفس قبل المفارقة أيضاً، كان بدناً أصلياً لها كالبدن العنصريّ، إلاّ أنّه كان أولاً معه مقارنة له بهيئته، و ثانياً منفرداً عنه مقارنة للأجزاء الأصليّة منه، و البدن الأصليّ للنفس لا يكون فيه استعداد لنفس أخرى غيرها، حتّي يلزم جواز اجتماع نفسين في بدن واحد، و كذلك لا تصير النفس المتعلّقة به بالقوة من جهة كمالاتها، حتّي يلزم انقلاب ما بالفعل إلي ما بالقوة، بل تكون بالفعل في كمالاتها كما كانت أولاً، و كذلك لا يلزم تعلّق نفس واحدة ببدنين منفصلين متغايرين

بالذات و الوجود، لما عرفت. و هذا هو المعتمد أيضا في دفع مفسد القول بالتناسخ، علي تقدير انتقال النفس يوم القيامة إلي البدن الجسماني العنصري الذي هو عين البدن الأول العنصري بحسب الأجزاء الأصلية و كثير من الصفات و الحالات و إن كان مغايرا له بحسب الأجزاء الفضلية و بعض الصفات علي ما سنحقيقه فيما بعد إن شاء الله تعالى.

و بالجملة، فينبغي أن يكون التعويل في دفع لزوم مفسد التناسخ، علي القول بانتقال الأرواح إلي الأجساد المثالية علي ما ذكرنا، لو قلنا بامتناع التناسخ عقلا، كما قررنا الدليل العقلي علي امتناعه سابقا، سواء قلنا بامتناعه سمعا أيضا أم لم نقل، و إن كان يمكن دفع لزوم مفسده عن هذا القول، علي تقدير القول بامتناع التناسخ سمعا أيضا، بما تضمّنه كلام ذلك البعض من المتبحرين، ككلام الشيخ البهائي الذي نقله هو عنه كما نقلنا كلاميهما.

كلام مع الشيخ البهائي و العلامة المجلسي

و حاصل الدفع أن العمدة في بطلان التناسخ هو إجماع المسلمين و ضرورة الدين، و هذا الإجماع و هذه الضرورة إنما تحققت في بطلان التناسخ بالمعني الذي قال به التناسخية، و هو انتقال الروح من بدن عنصري إلي بدن آخر جسماني عنصري أو فلكي، لا إلي بدن مثالي أيضا، فإنه لو انعقد الإجماع أو تحققت الضرورة في نفي هذا أيضا لما قال به كثير به من المسلمين كشيخنا المفيد (ره) و غيره من علمائنا المتكلمين المحدثين.

و لا يخفي أن هذا الوجه أيضا وجه جيد، لو ثبت ذلك الادعاء، إلا أن في كلاميهما نظرا من جهة أخرى، و هو أن ما تضمّناه من أن التناسخ لم يتم دليل عقلي علي امتناعه منظور فيه، كيف و قد عرفت فيما سبق قيام الدليل العقلي عليه، و علي تقديره فيبقى السؤال عن أن المحال العقلي الذي يلزم علي تقدير انتقال الروح إلي البدن الجسماني غير البدن الأول كما يراه التناسخية، هل يلزم علي تقدير انتقال الروح إلي البدن المثالي أم لا؟ و علي تقدير عدم اللزوم فوجهه ما ذا؟ بل ربما يقال إن المحذور ليس هو لزوم إطلاق

التناسخ، حتّى يجاب بأنّ الشرع جوّز هذا النحو من التناسخ و منع غيره، بل الإشكال إنّما هو لزوم المحذور اللازم للتناسخ، كما ذكره في بيان استحالته من استيجاب كون بدن واحد ذا نفسين، و كون نفس واحدة ذات بدنين منفصلين متغايرين بالذات، أو انقلاب الفعلية قوّة، و هذا لازم في الظاهر علي تقدير الانتقال إلي البدن المثاليّ أيضا كما في صورة الانتقال إلي البدن الجسمانيّ، فينبغي دفع لزوم هذا اللازم فيما نحن فيه.

و أيضا فما تضمّنه كلامه الشيخ البهائيّ (ره) من عود الأرواح عند قيام القيامة الكبرى إلي أبدانها الأولىّة ياذن مبدعها، إمّا بجمع أجزائها المتشكّلة، أو بإيجادها من كتم العدم يشعر بتجويزه إعادة المعدوم، و قد عرفت امتناعها عقلا.

و أيضا، فما تضمّنه كلامه من أنّه ليس إنكارنا علي التناسخيّة حكما بتكفيرهم بمجرد قولهم بانتقال الروح من بدن إلي بدن آخر، فإنّ المعاد الجسمانيّ كذلك عند كثير من أهل الإسلام، بل بقولهم بقدّم النفوس و تردّها في أجسام هذا العالم و إنكارهم المعاد الجسمانيّ في النشأة الأخرويّة محلّ تأمل، لأنّ بطلان التناسخ إذا انعقد إجماع المسلمين عليه، و كان ضروريّا في الدين، ينبغي الحكم بكفرهم بمجرد ذلك مطلقا. سواء قالوا بقدّم النفس أم قالوا به، و إن كان القول بقدّم النفس و إنكار المعاد الجسمانيّ منشئا للحكم بكفرهم أيضا لو كانوا قائلين بذلك و منكرين لذلك، و ليس يظهر أنّ ما انعقد الإجماع علي بطلانه- و بطلانه ضروريّ في الدين- هو القول بالتناسخ بالمعني المتنازع فيه، الذي كان مع القول بقدّم النفوس و مع الإنكار للمعاد الجسمانيّ، بل الظاهر إنّ القول بهذا التناسخ مطلقا.

كما أنّه ليس يظهر من الشرع أنّ المعاد الجسمانيّ هو عود الروح إلي بدن آخر غير الأوّل مطلقا، كما أسند هو القول به إلي كثير من أهل الإسلام، بل الظاهر من الشرع و كذا من كلمات أكثر أهل الإسلام كما هو التحقيق، و سيأتي إن شاء الله تعالي بيانه، هو عود الروح الباقي بذاته إلي البدن الأوّل بعينه من جهة أجزائه الأصليّة الباقية، و إن كان مغايرا للبدن الأوّل من جهة الأجزاء الفضليّة، و أنّ المعاد يوم القيامة هو ذلك الشخص بعينه نفسا و بدنا، و الله أعلم بالصواب.

في ثبوت السعادة و الشقاوة في عالم البرزخ

ثم إنه حيث انجرّ الكلام إلي هذا المقام، فلنرجع إلي ما كتنا بصده من المرام، فنقول:

إنّ الشرع كما نطق بوجود قالب مثالي لكلّ روح من الأرواح، وعرفت أنّه ممّا يؤيّد العقل أيضا، كذلك دلّ علي أنّ للأرواح في ذلك العالم المثالي-أي في عالم البرزخ-سعادة و شقاوة بدنيّتين، ولذّة و ألم حسّيين، وقد وردت بذلك أخبار لا تحصى، كما لا يخفي علي من تتبّعها، و يؤيّد العقل أيضا، حيث إنّ البدن المثالي إذا كان له قوي و حواسّ بدنيّة، كما دلّت تلك الأخبار عليه، و جب أن يكون من شأن الروح المتعلّقة به إدراك المحسوسات فتلتذّ به أو تتألم علي وفق حالها و مرتبتها، وإلا فيكون وجود تلك القوي و الحواسّ معطلا.

و بالجملة، فيجب أن يكون لها في ضمنه لذّة حسّية أو ألم حسّي، مضافا إلي السعادة و الشقاوة العقليّتين اللتين هما لها بالقياس إلي ذاتها، و قد دلّ الدليل العقليّ علي وجودهما لها بحسب حالها، و لم ينكره الشرع أيضا، كما عرفت بيان ذلك فيما تقدّم.

و كذلك قد دلّ علي أنّ اللذّة الحسّية و الألم الحسّي في عالم البرزخ أعظم شأنًا و أشدّ تأثيرا منهما في العالم الدنيويّ، كما وردت به أخبار كثيرة أيضا.

و قد ورد أيضا تشبيه حالة البرزخ و ما يجري فيها بحالة الرؤيا و ما يشاهد فيها، و هذا أيضا مطابق للعقل، حيث إنّنا نجد من أنفسنا أنّ المحلوم به أعظم شأنًا في بابه من المحسوس الدنيويّ، و كأنّ وجهه قلّة العوائق و تجرّد النفس و صفاء القابل و نحو ذلك ممّا له مدخل في كون اللذّة أعظم و الألم أشدّ.

في تجسّم الأعمال

و كذلك قد ورد الشرع بما يدلّ علي تجسيم الأعمال، و ذلك أيضا أكثر من أن يحصي:

قال تعالى: وَوَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِرًا (1).

سَيُطَوَّفُونَ مَا بَخِلُوا بِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ (2).

بَلِي مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ (3).

الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَ سَيَصْلُونَ سَعِيرًا (4).

وفي الحديث: «الذين يشربون في آنية الفضة إنما يخرج من بطونهم نار جهنم» (5).

وفيه أيضا: «الجنة قيعان غراسها سبحان الله وبحمده» (6).

وفيه أيضا: «إنما هي أعمالهم ردت إليهم» (7).

وفيه أيضا: «إذا دخل وقت كل فريضة نادي ملك من السماء: أيها الناس قوموا إلي نيرانكم التي أوقدتموها علي ظهوركم فأطفئوها

بصلاتكم» (8).

وفيه أيضا: «ما من عبد منع من زكاته شيئا، إلا كان ذلك الذي منعه ثعبانا من نار يكون طوقا في عنقه ينهش من لحمه حتى يفرغ الناس من

الحساب» (9).

وفيه أيضا: «إن العبد إذا كان في آخر يوم من الدنيا وأول يوم من الآخرة مثل له ماله وولده وعمله، فيلتمت إلي ماله فيقول: والله إني كنت

عليك لحريصا شحيحا، فما ذا عندك؟ فيقول: خذ مني كفنك، فيلتمت إلي ولده فيقول: والله إني كنت لكم محبا، وإني كنت عليكم

لمحاميا، فما ذا عندكم؟ فيقولون: نؤديك إلي حفرتك ونواريك فيها، فيلتمت إلي عمله فيقول: والله إنك كنت علي ثقيلًا وإني كنت فيك

زاهدا. فما ذا عندك؟ فيقول: أنا

ص: 140

1- الكهف (18): 49. [1]

2- آل عمران (3): 180. [2]

3- البقرة (2): 81. [3]

4- النساء (4): 10. [4]

5- عوالي اللئالي 2/211؛ [5] المستدرک 2/598. [6]

6- علم اليقين 2/884 طبع قم. [7]

7- نفس المصدر.

8- من لا يحضره الفقيه 1/208.

9- الكافي 3/502. [8]

قرينك في قبرك و يوم حشرک حتّي أعرض أنا و أنت علي ربّك». (1)

إلي غير ذلك من الآيات و الأخبار الواردة في ذلك، كما يعلم بالتتبع (2).

و لا يخفي أنّها كما هي دالّة علي تجسيم الأعمال في النشأة الأخرى، تدلّ علي تجسيمها في عالم البرزخ أيضا، حيث إنّ بعضا منها ظاهرة الاختصاص بعالم الآخرة، و بعضا منها مطلق في ذلك يشمل العالمين جميعا، و بعضها منها ظاهر في أنّ ذلك في كلا العالمين جميعا، كالحديث الأخير.

و حينئذ فحرّي بنا أن نتكلّم في معني تلك الآيات و الأخبار، و في أنّ معني ذلك التجسيم ما ذا؟

فبقول: إنّ ذلك يحتمل وجهين:

أحدهما و هو الذي يظهر من كلام بعض العلماء القول به، و إن كان خلاف ظاهر تلك الآيات و الأخبار الواردة، أنّه ليس المراد أنّ نفس ذلك العمل يتصوّر بتلك الصورة و يتجسّم ذلك الجسم، بل المراد أنّه يخلق الله تعالي علي وفق مصلحته الكاملة و مقتضي ذلك العمل صورة أخرى مناسبة لذلك العمل موافقة له، حيث إنّ لكلّ عمل خير أو شرّ، و كذا لكلّ صفة حاصلّة للنفس فاضلة أو رديّة، و كذا لكلّ معني من المعاني الحاصلة لها صورة تناسبه. و هذا كما أنّ صورة القردة و أمثالها مناسبة لمعني الفجور و أمثاله، و صورة الفأرة و أمثالها مناسبة لمعني الحرص و أمثاله، و صورة الكلب و أمثاله من السباع مناسبة لمعني التهورّ و أمثاله، و صورة الماء و اللبن و أمثالهما مناسبة لمعني العلم و أمثاله، إلي غير ذلك. و لذلك يشاهد في المنام من غلبت عليه تلك الصفات بتلك الصور كما هو المجربّ.

و حينئذ فلا- امتناع في أن يخلق الله تعالي جزءا لكلّ عمل خير أو شرّ صورة تناسبه و يجعلها قرينة لصاحب ذلك العمل مصاحبة له، كصورة الحيّات و العقارب و الزقّوم و الحميم و الجحيم و أمثالها من الصور المؤلمة المؤذية للأعمال الرديّة القبيحة و الصفات

ص: 141

1- - من لا يحضره الفقيه 137/1.

2- - نيك و بد هرچه كني بهر تو خواني سازند كار بد جمله ز تو آيد و شيطان بدنام جز تو بر خوان بد و نيك تو مهماني نيست بر تو جز نفس بداندیش تو شيطاني نيست

الذميمة، وصورة الحور والقصور والولدان والجنات ونعيمها وأمثالها من الصور البهيّة الملذّة الحسنة للأعمال الحسنة والصفات و الملكات الفاضلة الجيدة، فتكون النفس بالصور الأولي متألّمة ذات شقاوة، وبالصور الثائيّة ملتدّة ذات سعادة و بهجة و سرور.

وتكون أيضا تلك الصور في كلّ عالم مناسبة لذلك العالم، بأن تكون الصور البرزخيّة مناسبة لعالم البرزخ، ويكون جسميّتها كجسميّة ما في ذلك العالم جسميّة مثاليّة، وتكون الصور الأخرويّة مناسبة لعالم الآخرة، و جسميّتها كجسميّة ما في ذلك العالم جسميّة أخري غير ما في العالم الحسيّ و العالم البرزخيّ.

و بالجملة، فلا- امتناع في ذلك، سواء كان المراد أنّه يخلق الله تعالى في عالم البرزخ تلك الصورة المناسبة البرزخيّة فيجعلها مصاحبة لصاحب تلك العمل، ثمّ يخلق تعالى بعد ذلك في عالم الآخرة صورة أخري أخرويّة مناسبة أيضا، فيجعلها مصاحبة له إلي أن يشاء الله تعالى.

أو كان المراد أنّه يخلق تعالى بعد صدور ذلك العمل من عامله و بعد حصول تلك الصفة لمن اتّصف بها صورة برزخيّة، وكذا صورة أخرويّة مناسبين لذلك العمل و لتلك الصفة، و يجعلها مصاحبتين له في هذه النشأة الدنيويّة أيضا. إلاّ أنّه لما كان محجوب البصيرة في هذه النشأة عن إدراكهما و مشاهدتهما، لا يدركهما و لا يشاهدتهما، فلا يلتدّ بهما و لا يتألّم.

ثمّ إنّ حيث يكون في النشأة البرزخيّة حديد البصيرة في الجملة، و ينكشف عنه غطاء هذه النشأة، يدرك الصور البرزخيّة فقط بالحواس البرزخيّة، فتلدّ أو تتألّم. ثمّ إنّ بعد ذلك في عالم الآخرة حيث يكون بصيرته أحدّ و ينكشف عنه الغطاء بالمرّة، كما قال تعالى: «فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ» (1)، يدرك فيه الصور الأخرويّة فيلدّ و يتألّم بحسب حاله و مرتبته، إلي أن يشاء الله تعالى.

أو كان المراد أنّه خلق الله تعالى- قبل ذلك العمل و قبل تلك الصفة- تلك الصور

ص: 142

المناسبة، ثم إنه تعالى يظهر الصور البرزخية في عالم البرزخ، والصور الأخروية في عالم الآخرة علي صاحب ذلك العمل و تلك الصفة، بحيث يشاهدها ويدركها ويعلم أنها كانت جزاء عمله. والله تعالى أعلم بحقيقة الحال.

و الوجه الثاني: أن يراد أن نفس تلك الأعمال و عين تلك الصفات و الملكات تتجسم و تتصور صورة جسمانية مثالية برزخية في عالم البرزخ، و صورة أخروية في عالم الآخرة، و أن أعمال الخير يتولد منها الجنان و الحور و الولدان و القصور و الدور و أنواع المسرات الحسية و اللذات البدئية، و أن أعمال الشر يتولد منها النيران و الأغلال و الحميم و الزقوم و أنواع الآلام الحسية و الغموم البدئية، فتكون تلك الأجسام و الصور المتولدة مصاحبة للنفوس التي اكتسبتها، و قرينة للأرواح التي حصلت هي لها، موجبة لسعادتها أو شقاوتها، لا أن يكون هناك صورة أخرى مناسبة لتلك الصفات و الأعمال كما في الوجه الأول، بل إن تلك الأعمال و الصفات تتجسم و تتصور صورة برزخية و أخروية بعد صدورها عن فاعلها، و في النشأة الدنيوية أيضا، لكنها لا تظهر علي فاعلها و الموصوف بها في هذا العالم الحسي، لكونه محجوب البصيرة عن إدراكها لانغماسه في الحجب البدئية، و انغماره في الأحوال الطبيعية، و إنما تظهر المثالية من تلك الصور عليه في عالم البرزخ، و الأخروية منها في عالم الآخرة.

و هذا الوجه هو ظاهر تلك الآيات و الأخبار الدالة علي التجسم، فإن الأصل هو الحقيقة و عدم المصير إلي المجاز، و هو الذي ذهب إليه كثير من العلماء.

و توجيه هذا الوجه، كما يظهر من كثير من القائلين به من أهل التحقيق أن أحكام النشآت الثلاث الحسية و المثالية و العقلية مختلفة، فيجوز أن تظهر الأعمال و الصفات في النشأة الدنيوية بصورة العمل و الصفة، و في عالم البرزخ بصورة الأجسام المثالية، و في عالم الآخرة بصورة الأجسام الأخروية، كما جاز أن يكون الحقيقة الكلية تظهر في الصور المختلفة، و تتداول عليها أحكامها باعتبار ظهورها في تلك الصور المتلبسة بها، بحيث يكون تلك الصور مظاهر لتلك الحقيقة في مواطن تظهر لتلك الحقيقة، في كل مواطن من تلك المواطن أحكام خاصة و أفعال خاصة، و أحوال خاصة، بواسطة ظهورها

في تلك المواطن بواسطة تلك الصور علي حسب اختلافها في تنزلاتها من العالم العقلي إلي النفسي إلي غير ذلك من مواطنها المتعددة، باعتبار مراتب المعاينة الحاصلة عند النفس.

مثل أن الحقيقة الإنسانية مثلا تظهر في العالم الحسي علي النفس، وعلي البصر بالصور المعينة المكتنفة بالعوارض المادية بشرط حضور المادة، وملازمة وضع معين من محاذاة وقرب وعدم حجاب إلي غير ذلك، وهي بعينها تظهر في العالم النفسي في الخيال بصورة خيالية تشابهها من غير تلك الشرائط، وهي في الحالتين تقبل التكثير بحسب الأشخاص، كصورة زيد وعمرو و بكر.

ثم تظهر تلك الحقيقة في العالم العقلي في العقل بصورة عقلية بحيث لا تقبل ذلك التكثير، ويصير الأفراد المتكثرة في الصورة المبصرة و المتخيلة متحدة في الصورة العقلية، ثم إن الصورة العقلية متفاوتة في قبول التكثر، فإن صورة الأنواع من حيث خصوص نوعيتها متكثرة، وهي من حيث صورة جنسها واحدة، وهكذا إلي جنس الأجناس، فيتحد في صورته جميع الأنواع، لكن يمتاز عن جنس آخر يقابله. وإذا اعتبرت من المفهومات ما يشمل جميع الحقائق و الاعتبارات اتحد الكل في صورته، كالشيء و الممكن العام مثلا. و مثل أن المختلفين في الصورة في موطن قد يتحدان فيها في موطن آخر، وقد يتعاكسان. أعني أنه يظهر أحدهما في موطن بصورة خاصة و الآخر بصورة أخرى في موطن، و يظهر أن في موطن علي عكس ذلك كالفرح و البكاء الظاهرين في اليقظة بصورة و في الرؤيا علي العكس.

و مثل أنه يمكن أن يكون لصورة خاصة واحدة آثار مختلفة في مواطن مختلفة، كما أن صورة الجسم الرطب مثلا- كالماء- متي فعلت في جسم قابل للرطوبة قبلها فصار رطبا مثله، و متي فعلت في مادة أخرى كالقوة الحسية أو الخيالية، و انفعلت عن الرطوبة لم تقبل مثالها و لم تصر رطبا مثله، بل قبلت مثالها، فلها أثر في النشأة الأخرى غير أثرها في النشأة الأولى. و كذا إذا حصلت تلك الرطوبة في العقل كان ذلك ظهورا آخر وراء الأولين، و كانت الصورة صورة أخرى هي الصورة العقلية الكلية.

و مثل أنه يمكن أن يكون حقيقة واحدة باعتبار وجود واحد، أي وجودها في النفس من حيث وجودها فيها عرضاً، و باعتبار وجود آخر، أي وجودها في الخارج جوهرًا، كذلك يجوز أن يكون المعصية و الطاعة اللتان هما حقيقتان كليتان تظهران في العالم الحسي بالصور العمليّة التي هي أعراض قائمة بالجواهر، و في عالم البرزخ بملابسها البرزخيّة المعنويّة و صورها المثاليّة التي هي جواهر، و في عالم الآخرة بملابسها الأخرويّة التي هي كالصور المعنويّة أيضًا، بل كالملايس العقلية، و هي جواهر أيضًا فتصيران جتّة و نارًا مثاليّتين أو عقليّتين.

و بالجملة، فتجسيم الأعمال و الصفات كما هو ظاهر الآيات و الأخبار الدالّة عليه، ممّا لا مانع عنه عند العقل و لا امتناع فيه، و فيما ذكرنا غنية للطالب المستبصر المسترشد، في أن يؤمن بجميع ما نطق به الشّرع و وعده الشّارع أو أوعده، فإنّه لو تأمل في ذلك، و كذا في أنّ ما يشاهد من الصفات النفسانيّة كيف تصير منشأ للآثار و الأفعال الظاهرة، كفاه ذلك ذريعة إلى الاطمينان بكيفيّة استتباع بعض الأعمال و الصفات للآثار المخصوصة في النشأة البرزخيّة و في عالم الآخرة، ألا تري أنّ شدّة الغضب-مثلا-في شخص يوجب ثوران دمه و احمرار وجهه و تسخّن بدنه و احتراق مواده، و الحال أنّ الغضب صفة نفسانيّة موجودة في عالم باطنه، و هذه الآثار من صفات الأجسام الماديّة، و قد صارت نتائج منها في هذا العالم، فلا عجب من أن يلزمها في النشأة البرزخيّة آثار أخرى أحرّ من الأولى، و في النشأة الأخرويّة نار أحرّ من الأولى و الثانيّة جميعا و هي نار الله الموقدّة* الّتي تطلّع عليّ الأفئدة)) (1). و أحرقت صاحبها، كما يلزمها في العالم الدنيويّ عند ظهورها ضربان العروق و الأوداج و اضطراب الأعضاء، و ربّما يؤدي إلى الأمراض الشديدة، و ربّما يموت صاحبها غيظًا. (2)

و إذا عرفت ما ذكرنا، فاعلم أنّ الشّرع كما نطق بتجسيم الأعمال و الصفات و الملكات، كذلك قد نطق بوقوع ثواب و عقاب جسمانيّين و اردن علي بدن المحسن

ص: 145

1- -الهزمة(104):6-7. [1]

2- -راجع الشواهد الربوبية329-330. [2]

والمسيء من خارج، والآيات والأخبار الواردة في ذلك الدالة عليه بطواهرها أكثر من أن تحصى، وهي في الدلالة عليه بحيث لا تقبل التأويل في الظاهر، كما لا يخفي علي من نظر فيها. وكثير منها وإن كانت ظاهرة في وقوع ذلك في الآخرة، إلا أن بعضها لاطلاقه يدل علي وقوعه في النشأة البرزخية أيضا، بل إن بعضها ظاهرة في ذلك:

قال تعالى: **الَّذِينَ يُعْرِضُونَ عَلَيْهَا غُذُوءًا وَعَشِيًّا وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ** ((1)).

وقال صلي الله عليه وآله وسلم: «القبر روضة من رياض الجنة أو حفرة من حفر النيران».

وهذه كما تدل علي وقوع ثواب أو عقاب جسمانيين محسوسين في عالم البرزخ وفي القبر إلي قيام الساعة، كذلك فيها دلالة علي أن البرزخي منها من جنس عالم المثال، وأنها أضعف تأثيرا ممّا في عالم الآخرة، فلذا عبّر في الآية عنها بالعرض علي النار، يعني أنه ليس دخولا في النار، وفي الحديث بكون القبر روضة من رياض الجنة، أو حفرة من حفر النيران، يعني أنه ليس نفس الجنة ولا نفس النار، بل إنه ممّا يشابههما ومن أشباههما.

وكذا فيها دلالة علي أن الأخروي منها من جنس عالم الآخرة، ومن العالم العقلي كما مرّ تفسيره، وعلي أنها أشدّ تأثيرا ممّا في البرزخية، ولذا قال تعالى: **وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ** ((2)) وقال صلي الله عليه وآله وسلم: «القبر روضة من رياض الجنة أو حفرة من حفر النيران» دلالة علي أن الدخول في أصل الجنة وأصل النار يكون بعد زمان القبر؛ والله تعالى يعلم.

وبالجملة، فدلالة تلك الآيات والأخبار علي وقوع ثواب أو عقاب جسمانيين بعد الموت من خارج في عالم البرزخ وفي عالم الآخرة واضحة، وقد قال به أهل الشرع أيضا، وحيث إن الشرع قد نطق به يجب التصديق به، ولا امتناع في وقوع الثواب والعقاب الجسمانيين من جهتين:

إحدهما من داخل كما دلّ عليه ما دلّ علي تجسيم الأعمال، والأخري من خارج،

ص: 146

1- غافر(40): 46. [1]

2- نفس الآية.

كما دلّت عليه هذه الآيات والأخبار، ولا منافاة بينهما أيضا كما لا يخفي.

إلا أنّ هاهنا شبهة يختلف تقريرها علي مذهب الحكماء والمتكلمين، وكذا يختلف جوابها علي الوجهين، وكذا علي المذهبين، بل علي مذهبي الأشاعرة والمعتزلة من المتكلمين، فحريّ بنا أن نتكلّم في ذلك.

في الجبر والاختيار

فنقول: إنّ تقرير تلك الشبهة إمّا علي مذهب الحكماء، فبأن يقال: إنّ كانت الأفعال الإنسانيّة صادرة عنه علي سبيل الوجوب، لتمثّلها مع سائر الجزئيات في العالم العقليّ، ولوجوب حدوث ما يحدث منها في هذا العالم مطابقا لما تمثّل هناك كما هو رأي الحكماء، فلم يعاقب الإنسان علي شيء صدر عنه علي سبيل الوجوب؟

لا يقال: وجوب صدور الفعل عن العبد، مع القول بأنّه قادر مختار، علي ما يقوله الحكماء أيضا لا يجتمعان، لأنّه حينئذ يمتنع الترك، فيمتنع ملزوم الترك، وهو مشيئة الترك في تحديد القدرة، إنّ شاء ترك فلا قدرة أصلا.

لذا نقول: الملازمة التي ادّعت في تحديد القدرة إنّ شاء ترك، إنّما تثبت بين الممتنعين، مع أنّ الامتناع ليس بالذات، بل إنّ مشيئة الترك ممكنة بالنسبة إلي العبد، واستمرار عدم الممكن لا ينافي إمكانه.

فمحصل الشبهة أنّ الأفعال الصادرة من العبد إنّ وجب أن تكون مطابقة للعالم العقليّ - وهذا هو القدر كما يقوله الحكماء - فلم يعاقب العبد علي ذلك؟

وهذا أحد وجهي تقرير الشبهة علي مذهبهم.

وبوجه آخر: أنّ الله خير محض بالذات، والعقوبة شرّ محض، فكيف صدرت من الله تعاليّ؟

وإمّا علي مذهب المتكلمين، فبأن يقال - كما قالت المرجئة منهم -: إنّّه يجب أن لا يكون عقاب أصلا، لأنّه لا فائدة فيه، لأنّها إنّ كانت عائدة إلي الله تعاليّ فذلك محال، أو

إلي العبد فذلك أيضا باطل، لأن الضرر المحض لا فائدة فيه، وما لا فائدة فيه يكون قبيحا لكونه خاليا عن وجوه المصلحة.

وأمّا الجواب عن هذه الشبهة، فهو علي تقدير القول بتجسيم الأعمال واضح علي كلّ مذهب من المذاهب، لأنّه لا عقاب حينئذ من خارج، حتّي يسأل عن وجهه كما هو مدار الشبهة. بل العقاب الجسماني الوارد علي بدن المسيء إنّما يرد عليه من داخل ذاته، وهو لازم أعماله السيئة، بل إنّ نفس تلك الأعمال تصوّرت بصورة العقاب.

والحاصل أنّ العقاب الجسماني للنفس علي خطيئتها هو كالمرض للبدن، فهو لازم من لوازم ما ساق إليه الأحوال الماضية التي لم يكن بدّ من وقوعها، ولا من وقوع ما يتبعها. وكما أنّ الإنسان لمّا احتاج إلي تناول الغذاء و يبقى عند كلّ هضم لطحّة من فضلات الهضم يجتمع في بدنه منها مادّة كثيرة مستعدّة لتصوّرها بصور الأمراض، خصوصا إذا قصّر في الاحتياط، وفي تناول الغذاء المناسب له، وأدت شهوته البهيمية إلي تناول الغذاء الغير المناسب، حتّي إذا أثرت فيها الحرارة الغريبة، اشتعلت تلك المادّة و تصوّرت بصورة العذّة و المرض و حدثت الحمّي، وإذا انصبّت إلي عضو ورم ذلك العضو، إلي غير ذلك من الحالات الرديّة المؤذية.

وبالجملة، إذا ساق إلي قوّته البهيمية أو صابا و أسقاما مؤلّمة، كذلك حال العقاب الجسماني الوارد عليه من داخل، فإنّه إذا فعل أفعالا رديّة، ينتقش في نفسه بحسب كلّ فعل ملكة رديّة، و يجتمع علي مرّ الأيام ملكات متعدّدة متصوّرة بصورة المؤلّمات و المؤذيات الجسمانية، مصاحبة معها غير مفارقة عنها، إلّا أنّها ما دامت متعلّقة بالبدن كأنّها ذاهلة عنها، حتّي إذا فارقت البدن أدركتها و شاهدتها و شعرت بها و تأدّت منها و تألّمت لها ألما جسمانيّا.

لا- يقال: إذا كان العقاب الجسماني من لوازم الأعمال أو نفسها، يجب أن يكون دائما بدوام صورة ذلك العمل و الهيئة المنتقشة في النفس، الباقية ببقائها، فما وجه انقطاعه بالنسبة إلي بعضهم كما نطق به الشّرع؟

لأنّنا نقول: قد عرفت فيما سبق أنّ بعضا من تلك الهيئات المنتقشة في النفس يمكن

زوالها عنها لعروض أسباب زوالها، فلا امتناع في زوال تلك الهيئة عنها و انقطاع العقاب بحسبها. و علي تقدير بقاء ذات تلك الهيئة أيضا، فلا امتناع في بطلان تلك الصورة المؤلمة التي تصوّرت تلك الهيئة بصورتها، بحسب أسباب تعرض هناك من توبة أو شفاعة أو نحو ذلك، و إن لم يكن نعلمها. و علي تقدير بقاء تلك الصورة المؤلمة أيضا فلا امتناع في بطلان إيلاهما و إيذائها، فإنّ ما ذكرنا أنّ العقاب الجسماني لازم للأعمال، لم نعن به أنّه لازم لماهيّة تلك الأعمال و الهيئات، حتّي لا يمكن انفكاكه عنها، بل عينا به أنّه لازم للوجود الخارجي لها، و لا امتناع عقلا في أن يقي ماهيّتها و ذاتها و ينفكّ عنها لازم وجوده الخارجي بسبب من الأسباب العارضة. بل ربّما يدّعي أنّ الشرع دلّ عليه كما في قصّة إبراهيم علي نبينا و عليه السلام، و جعل النار عليه بردا و سلاما مع بقاء ذات تلك النار علي ما هي عليه من مادّتها و صورتها.

فظهر ممّا ذكرنا أنّ تلك الشبهة-علي تقدير تجسيم الأعمال- لا ورود لها أصلا، لا علي مذهب الحكماء و لا علي مذهب غيرهم.

نعم، تلك الشبهة إنّما ترد ظاهرا علي تقدير وقوع العقاب من خارج، و علي هذا التقدير أيضا، فإنّ أوّل بما يؤوّل إلي تجسيم الأعمال، سقطت تلك الشبهة أيضا.

و ذلك التأويل بأن يقال: يمكن أن يكون ذلك العقاب الخارجي أيضا لازما لتلك الأعمال مسببة عنها و صورة لها، لا بأن يكون قد تصوّر العمل نفسه بصورة ذلك العمل كما ذكرنا في الوجه الثاني من وجهي تجسيم الأعمال، بل بأن يكون أوجد الله تعالي لحكمته القديمة و عنايته الأزليّة و عمله بالوجه الأصحّ و بما يقتضيه نظام العالم بجملته، لكلّ عمل صورة مناسبة لها خارجة عن ذاتها مسببة عنها، كما ذكرنا في الوجه الأوّل من وجهي تجسيم الأعمال.

و حينئذ، فلو قلنا بوجود الجنة و النار الآن و خلقها قبل صدور الأعمال من العباد كما هو مذهب جمهور المسلمين، و هو ظاهر الشرع المتين و الحقّ المبين، ينبغي القول بخلق تلك الصور المناسبة لتلك الأعمال قبلها.

و ربّما يدّعي أنّه ممّا يؤيده بعض الآيات و الأخبار، كقوله: **وَإِنَّ جَهَنَّمَ لَمُحِيطَةٌ بِالْكَافِرِينَ** (1) حيث إنّ ظاهره الإحاطة في الزمان الحال.

وَرَبِّمَا يَدَّعِي أَنَّهُ مِمَّا يُؤَيِّدُهُ بَعْضُ آيَاتِ وَالْأَخْبَارِ، كَقَوْلِهِ: وَإِنَّ جَهَنَّمَ لَمُحِيطَةٌ بِالْكَافِرِينَ)) (1) حيث إن ظاهره الإحاطة في الزمان الحال.

وبالجمله، ينبغي القول بخلقها قبلها لحكمة ومصحة لا يعلمها إلا علام الغيوب، ومن جملتها ترغيب المكلفين بالأعمال الحسنة التي يناسبها تلك الصور المملدة وتزهيدهم عن الأعمال السيئة التي يناسبها تلك الصور المؤلمة، فإنه لا يخفي أنهم إذا علموا بأن تلك الصور خلقت قبل صدور الأعمال عنهم وأعدت لهم جزاء لأعمالهم الحسنة أو السيئة، يكون التكليف أتم والترغيب والتزهد أبلغ وأكمل، ولا كذلك إذا لم تخلق قبل و وعدوا أو أوعدوا علي خلقها وإعدادها لهم بعد صدور العمل عنهم.

و لو قيل بعدم خلق الجنة والنار الآن، وإنهما تخلقان يوم الجزاء- كما هو مذهب أكثر المعتزلة، وإن كان مخالفا لظاهر الشرع- فالأمر أظهر من وجه، فإنه يكون الجنة والنار اللتان هما صورتا الأعمال الحسنة والسيئة مخلوقتين بعد الأعمال، ولا امتناع فيه أيضا، ويكون في التكليف وفي الوعد والوعيد بخلقها بعد ذلك حكمة ومصحة لا تخفي.

و أما إذا لم يؤول ذلك بما ذكرنا أو نحوه بل أبقني علي ظاهره، أي وقوع العقاب الجسماني من خارج من غير أن يكون ذلك صورة العمل، فيمكن دفع تلك الشبهة أيضا بما ذكره، فنقول:

أما جوابها علي مذهب الحكماء وعلي التقدير الأول، فبأن يقال: إن مبني تلك الشبهة علي ذلك التقرير، أن معني القضاء أن الله تعالي عالم بجميع الموجودات من الأزل إلي الأبد، وأن معني القدر مطابقة الموجودات فيما لا يزال للصور الموجودة في العالم العقلي، وأن كل ما يوجد في عالم الحدوث يجب أن يكون علي وفق علمه تعالي، والآن لم جهله تعالي به، وهذا مسلم. إلا أنا نقول: إن ذلك الوجوب ليس وجوبا سابقا، بمعني أن يكون القلم الأزلي والمطابقة للعالم العقلي علّة وسببا موجبا لصدور الفعل عن العبد حتى يسأل عن أنه لم يعاقب الانسان علي شيء صدر عنه علي سبيل الوجوب، لأن العلم تابع للمعلوم فكيف يكون علّة لوجوده؟ ومعني التبعية أصالة موازنة في التطابق كما حقق في

ص:

موضعه، بل إن ذلك وجوب لا-حق، بمعنى أنه تعالي لما علم في الأزل أنه يصدر فيما لا يزال عن العبد بإرادته و اختياره الفعل- كما هو مذهب الحكماء أيضا- فلذا تعلّق العلم الأزليّ به، و حيث تعلّق العلم الأزليّ به، و جب أن يكون هو مطابقا له، و الأ لزم جهله تعالي.

و بالجمله، فهذا الوجوب وجوب لاحق باختيار العبد و إرادته، و الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار، بل يؤكّده.

فحينئذ إن سئل عن أنه لم يعاقب الانسان علي شيء صدر عنه علي سبيل الوجوب و الاضطرار؟ سقط السؤال البتة، لأنه ليس علي سبيل الوجوب و الاضطرار، و إن سئل عن أنه لم يعاقب علي شيء صدر عنه بالاختيار أو علي سبيل الوجوب بالاختيار؟ كان الجواب أنه لما ارتكب بإرادته و اختياره الأفعال المنهيّة عاقبة الله تعالي علي عصيانه.

و بتقرير آخر أنه لما كان فعل العبد صادرا عنه بإرادته و اختياره- كما هو مذهبهم- و كان قدرته و اختياره مسببين عن أسباب، و من أسباب إرادته فعل الخير التخويف و العقاب، و هما من الأسباب المقدّرة لنظام العالم، كما أن فعل الخير مقدّر قدره تعالي تكليفا و تخويفا و أوفي به فإن سئل عن أنه لما كان فعل العبد مقدّرا، فلم التخويف أو لم العقاب؟ كان الجواب عنه، بأنهما من أسباب فعل الخير الصادر عن العبد.

و بعبارة أخرى لما كانت النفس الإنسانيّة في علم الباري تعالي قابلة للكاملات، و كانت العناية الأزليّة و الحكمة المتعالية اقتضت إفاضته تلك الكاملات عليها، لكن بحسب استعدادات تحصل هي لها من أفاعيلها الإراديّة، و كانت فيها قوي تمنعها عن تلك الأفاعيل و تميلها إلي أفاعيل بالإرادة تضادّها قدر تعالي تكليفا و تخويفا يكون من أسباب إرادته الأفاعيل الجميلة، و لما كان الوفاء بذلك التخويف أيضا من أسباب ذلك مؤكّدا له، و الوفاء بالتخويف هو العقوبة، لا جرم صارت العقوبة سببا من أسباب إرادة العبد للأفاعيل الجميلة، و تلك العقوبة كما أنّها من أسباب إرادة الأفاعيل الجميلة، كذلك هي واقعة علي العبد بفعله بالاختيار للأفعال القبيحة لا محذور أصلا.

لا يقال: سلّمنا أنّ التخويف من أسباب إرادة الأفعال الجميلة، لكننا لا نسلّم أنّ الوفاء

به-و هو العقوبة-سبب لها، إذ لا مانع من أن يحصل التخويف و يكون سببا لإرادة الأفاعيل الجميلة، و لا يقع الوفاء به أي العقوبة، إذ ليس في ذلك خلف لوعده حتى يكون قبيحا، بل هو إسقاط وعيد و عفو، بل إحسان فيحسن.

لأنا نقول: إنَّ التخويف الذي لا وفاء به أصلا لا يكون سببا لإرادة فعل الخير، و إنما يكون سببا لها إذا كان مع الوفاء به و لوفي الجملة. و لا أقلّ من أن يكون الوفاء مؤكّدا للتخويف، و هو أيضا مطلوب الشارع الحكيم.

و بالجملة، فالوفاء به حسن، و هو من حقّه تعالى بالنسبة إلي من ارتكب الأفعال القبيحة بإرادته و اختياره، و إن كان يمكن إسقاطه بالنسبة إلي بعضهم بالتوبة أو الشفاعة أو نحو ذلك ممّا لا يعلمه غيره تعالى.

و حيث عرفت ما بيّناه، عرفت أنّ محصّل الجواب عن الشبهة علي ذلك التّقرير، أنّ قول الشّابه: فلم يعاقب الإنسان علي شيء صدر عنه علي سبيل الوجوب؟

إن كان محطّ السؤال أنّ ما صدر عن العبد علي سبيل الوجوب كيف يقع العقاب عليه؟ كان الجواب عنه أنّ صدوره عنه ليس بالوجوب، بل بالاختيار كما عرفت.

و إن كان محطّ السؤال أنّ الغرض من ذلك العقاب ما ذا؟ كان الجواب عنه أنّ فعل الله تعالى لا يعلّل بالأغراض عند الحكماء، إذ هو تعالى عندهم- كما هو الحقّ أيضا- فيأض مطلق و جواد علي الإطلاق و هو تامّ الفاعلية، غير مستكمل بشيء أصلا و لا يكون لفعله تعالى علّة غائيّة و لا- غرض يكون ذلك داعيا له إلي فاعليّته، و يكون هو تعالى بدونه غير فاعل له ناقصا في فعله، و إن كان يتبع فعله تعالى حكم و مصالح متقنة محكمة ليست هي باعثة له علي الفاعلية.

و إن كان محطّ السؤال أنّ الحكمة و المصلحة في العقاب ما ذا؟ كان الجواب عنه أنّ الحكمة في ذلك كونه من أسباب إرادة العبد للأفعال الجميلة كما عرفت.

و أمّا الجواب عن الشبهة، علي التقدير الثاني للحكماء و علي مذهبهم، فبأن يقال: لا نسلم أنّ العقوبة شرّ محض مطلقا، فإنّها علي تقدير تسليم كونها شرّا، فإنّما يسلم ذلك بالقياس إلي الشخص المعذب فقط، لا بالقياس إلي غيره أيضا، بل هو خير بالقياس إلي

الأكثرين، حيث إنّ فيها مصالح عامّة، و من جملتها تحذيرهم عن ارتكاب المعاصي و المنهيات، و حيث كانت فيها مصالح عامّة فلا يلتفت لفتّ الجزئيّ لأجل الكلّي كما في قطع العضو لصلاح البدن.

علي أنّ لا نسلّم كون العقوبة شرّاً محضاً بالنسبة إلي الشخص المعدّب أيضاً، بل يمكن أن تكون بالقياس إليه أيضاً خيراً، كما قال بعض العرفاء: «إنّ النّار قد تتخذ لبعض الأمراض، و هو الداء الذي لا ينفي إلاّ بالكّي من النار، فقد جعل الله تعالى النار وقاية في هذا الموطن من داء هو أشدّ من النار في حقّ المبتلي به، و أيّ داء أشدّ من الكبائر؟ فقد جعل الله لهم النار يوم القيامة دواء كالكّي بالنار، فدفّع بدخولهم النار يوم القيامة داء عظيماً أعظم من النار، و هو غضب الله تعالى، و لهذا يخرجون بعد ذلك من النار إلي الجنّة، كما جعل في الحدود الدنياويّة وقاية من عذاب الآخرة». (1) انتهى كلامه.

و أقول: و لعلّ معني قوله: «و لهذا يخرجون» أنّه يخرج بعض أصحاب الكبائر، كالمؤمن الفاسق، و إلاّ فالكافر مخلّد في النار كما هو المذهب الحقّ.

و أمّا الجواب عن الشبهة علي تقرير المتكلمين و علي مذهب المعتزلة و من يحذو حذوهم في القول بالحسن و القبح العقليين، و بأنّ فعل العبد صادر عنه بإرادته و اختياره، فبأنّ يقال: إنّ الله تعالى كلّف العباد و وعدهم علي الطاعة، و أوعدهم علي المعصية، لأنّ صلاح حالهم في التكليف، ثمّ إنّّه يجب عليه تعالى ذلك لأنّ التكليف و الوعد و الايعاد لطف من الله تعالى يقربهم إلي الطاعة و يبعدهم عن المعصية، و اللطف واجب. ثمّ إنّّه يجب عليه تعالى الإثابة علي الطاعات، إذ الإخلال به قبيح و ظلم، و أمّا العقاب فحسن أيضاً لارتكابهم المعاصي. فإذا قيل لم يعدّون؟ قيل: لأنّهم ارتكبوا المعاصي. و إذا قيل: لم ارتكبوا المعاصي؟ قيل: لإرادتهم ذلك، و كونهم مختارين فيه. و إذا قيل: أليس يجب صدور المعصية عنهم حتّي يطابق علم الله تعالى؟ قيل: إنّ الله تعالى كما علم وجود المعصية علم أنّ المعصية تصدر عنهم باختيارهم و إرادتهم، فعلم الله تعالى لا ينافي

ص: 153

1- و القائل هو الشيخ العارف محي الدين بن العربي، في الفتوحات المكيّة. [1]

اختيارهم، إذ العلم الأزلي ليس علة لوجود المعلوم، بل هو تابع له كما عرفت.

وأما الجواب عن الشبهة علي رأي الأشاعرة، فبأن يقال: إنهم لما ذهبوا إلي أنّ جميع الحوادث بل جميع الموجودات الممكنة من الله تعالي وهو سبب الكلّ. فإن قيل: فلم العقاب؟ قالوا: إن كان المراد الغرض من العقاب فلا غرض، وإن كان المراد السبب، فهو الله تعالي ولا يسأل عمّا يفعل.

وهذا الذي ذكرناه في تقرير هذه الشبهة و جوابها إنّما هو نبذ ممّا ذكره في هذا المقام، وتفصيل المقام يقتضي بسطا في الكلام ليس هنا محلّه، و حيث كان هذا الذي ذكرناه كلاما وقع في البين بالتقريب، فلنرجع إلي ما كنّا نحن بصددّه.

الثواب و العقاب في البرزخ

فنبول: إنك بعد ما أحطت خبرا بما فصلناه و بيناه، تلخص لك أنّ حال النفس الإنسانيّة بعد مفارقتها عن البدن العنصريّ أنّها تكون في ضمن بدن مثاليّ، و تكون لها في ضمنه سعادة و شقاوة حسّيتان كما دلّ عليه الشرع الشريف و فصل ذلك فيه، و يؤيده العقل أيضا، مضافا إلي السعادة و الشقاوة العقليّتين اللتين هما لها بالقياس إلي ذاتها كما دلّ عليه العقل و لم ينكره الشرع. و أنّ كلّ ما يرد عليها من اللذات و الآلام الحسيّتين بعد المفارقة عن البدن إلي قيام الساعة هو من جنس عالم المثال، حتّي أنّ ظهور الملكين الكريمين اللذين يسألانها في القبر تارة بصورة حسنة، و تارة بصورة مهيبة منكرة، يمكن أن يكون بظهورهما كذلك في ضمن القالب المثاليّ، سواء قيل بكون الملائكة ذواتا مجردة عقليّة كما هو رأي كثير من الحكماء، أو بكونهم أجساما نورانيّة ذوات نفوس مجردة شريفة كما هو ظاهر الشرع الشريف، فإنّه علي التقديرين، لا امتناع عقلا و لا شرعا في أن يكون لهم مظاهر جسمانيّة مثاليّة يظهرون فيها بصور مختلفة. و الله تعالي يعلم.

نعم، قد دلّ الشرع علي أنّ بعض الأحوال الواردة علي النفس من الأمور الحسيّة، كضغطة القبر بل السؤال و الجواب، تكون للنفس في ضمن البدن الأوّل العنصريّ، كما دلّت

عليه أخبار كثيرة، ويدلّ عليه بعض الآيات أيضا، كقوله تعالى حكاية: رَبَّنَا أَمَتَّنَا اثْنَتَيْنِ وَأَحْيَيْنَا اثْنَتَيْنِ ((1)) وقد قال كثير من المفسرين: إن إحدى الحياتين ليست إلا في القبر، وكذا إحدى الموتيتين.

وبالجملة، فلا امتناع فيه أيضا، إذ لا امتناع في أن يعيد الله تعالى بحكمته المتعالية تعلق النفس بالبدن الأوّل نوعا من التعلق يسمّى إحياء، ثم يقع عليها الضغطة والمساءلة في ضمن ذلك البدن الأوّل، ثم ينتفي ذلك التعلق المعاد، بحيث يسمّى إماتة، سواء كان البدن الأوّل باقيا بعينه، وكان في القبر أي في داخل الارض، وكانت الضغطة والمساءلة في القبر، أو كان البدن الأوّل في خارج الأرض، سواء كان في سطحها أو في الهواء كما في المصلوب، إذ لا امتناع في الإحياء بقدر المساءلة ولا في الضغطة، فإنّ ربّ الهواء هو ربّ الأرض، ولا امتناع في أن يوحي الله تعالى إليّ الهواء فيضغطه، كما ورد في الحديث.

وسواء لم يكن البدن الأوّل باقيا بهيئته وصورته بل تفرّقت أجزاؤه، كأن أكله السّباع والطيور و تشتّت أجزاؤه في بطونها و حواصلها، أو أن أحرق فصار رمادا، أو ذرّي في الرياح العاصفة شمالا و جنوبا و قبولا و دبورا، فإنّه لا امتناع في إعادة الروح إلى تلك الأجزاء المتفرّقة، أو إلى الأجزاء الأصليّة من البدن بعد جمعها و تأليفها و إن لم نشاهد ذلك، وفي إحيائه مرّة أخرى للمساءلة و الضغطة فيقع، المساءلة و كذا الضغطة فيما كان جمع الأجزاء هنالك، ثمّ ينتفي ذلك التعلق بحيث يسمّى إماتة، سواء تفرّقت الأجزاء بعد ذلك كما كانت أولا أو لم تفرّق، و إن لم نكن نشاهد شيئا من ذلك و لا نعلمه.

و القول بأنّ المصلوب مثلا لو أحيي لكننا نشاهد حياته و ليس كذلك، مجرد استبعاد، فإنّ عدم مشاهدة الحياة ليس دليلا عليّ عدمها كما في صاحب السّكّنة، حيث إنّنا لا نشاهد حياته مع أنّه حيّ.

كالقول بأنّ إحياء من تفرّقت أجزاؤه في بطون السّباع و حواصل الطيور، بل أحرق و ذرّي في الرياح خلاف ما يقتضيه ضرورة العقل، بأنّه أيضا مجرد استبعاد، حيث إنّّه

ص: 155

مبني علي اشتراط البنية الأولى بهيئتها الأولى التركيبية بعينها في الحياة، وهو ممنوع.

غاية ذلك أن يكون خلاف العادة، و خوارق العادات غير ممتعة في مقدورات الله تعالى.

وكذلك القول بأن ما ذكر يخالف بعض السمعيّات، كقوله تعالى: لا يذوقون فيها الموت إلاّ الموتة الأولى ((1))، وأنهم لو أحيوا في القبر أو بعد الموت الأوّل قبل القيامة لذاقوا الموت مرّتين. ضعيف، لأنّ الآية كما ذكره المفسّرون إنّما وردت في شأن أهل الجنّة، و ضمير «فيها» للجنّة. والمعني-و الله أعلم-أنّ أهل الجنّة لا يذوقون في الجنّة الموت، فلا ينقطع نعيمهم كما انقطع نعيم أهل الدنيا بالموت، فلا دلالة في الآية علي انتفاء موة أخرى بعد المساءلة و الضغطة و قبل دخول الجنّة، و أمّا قوله تعالى: إلاّ الموتة الأولى ((2))، فهو تأكيد لعدم موتهم في الجنّة علي سبيل التعليق بالمحال، كأنّه قيل: لو أمكن ذوقهم الموت في الجنّة لذاقوا الموتة الأولى، و هو غير ممكن. فذوقهم الموت في الجنّة غير ممكن، أو المراد أنّهم لا يذوقون الموت في الجنّة إلاّ الموتة الأولى التي ذاقوها في الدنيا نظير الاستثناء المنقطع. و الله أعلم بحقيقة الحال.

و حيث انتهى الكلام إلي هذا المقام، و ذكرنا نبذا من أحوال النفس الإنسانيّة في عالم البرزخ، أي أحوالها بعد المفارقة عن البدن إلي قيام الساعة، فلنتكلّم في أحوالها في العالم الأخرى عند قيام الساعة و بعده، فنقول:

ص:156

1- -الدخان(44):56. [1]

2- -نفس الآية.

الباب الخامس: في إثبات المعاد الجسماني الذي نطق به الشرع

إشارة

ص:157

و هو ركن من أركان الإسلام، و ضروري في الدين المحمديّ صلّي الله عليه وآله وسلّم، وكذا في سائر الملل و الأديان، بحيث يكون منكراً كافراً كما هو معلوم لكلّ من تدبّر بالإسلام، كما أشرنا في صدر الرسالة إليّ ذلك، و في إقامة الدليل العقليّ عليه، كما نطق به الشّرع.

و حيث كان ما نطق به الشّرع منحللاً إليّ أمرين:

أحدهما: إنّ للإنسان معاداً في دار الآخرة التي هي دار الجزاء.

الثاني: أنّ ذلك المعاد جسمانيّ، و معناه عود الروح مرّة أخرى إليّ البدن الأوّل للثواب و العقاب. فلنتكلّم في بيان الأمرين جميعاً.

الأمر الأوّل

أنّ للإنسان معاداً في دار الآخرة

فنتقول: أمّا الأمر الأوّل، فهو كما أنّه ممّا نطق به الشّرع و أخبر به الصادقون عليه السّلام و يجب التصديق به، و أنّه ممّا لا امتناع فيه عند العقل أيضاً، حيث إنّ أمر ممكن، أخبر به الصادقون، فيجب التصديق، كذلك يؤيّد العقل و يدلّ عليه، و لذلك صدّق به الحكماء الذين مدارهم في الأحكام عليّ الدليل العقليّ، إلاّ أنّ بعضاً منهم قصروا المعاد عليّ الروحانيّ كما مرّ.

و ذلك الدليل المؤيّد العقليّ كأنّ يقال: إنّنا نعلم بالضرورة أنّ الله تعالى وعد المكلف بالثواب عليّ الطاعة، و توعّد بالعقاب عليّ المعصية بعد الموت، و لا يتصوّر الثواب

و العقاب بعد الموت إلا بعد العود، فيجب العود إيفاء للوعد و الوعيد، و عملا بمقتضى العدل، وإن كان يجوز العفو عن مقتضى الوعيد بالنسبة إلى بعض المكلفين لأسباب حاصلة هناك. و بعبارة أخرى، أننا نعلم أن الله تعالى كلف العباد بالأوامر و التواهي، فيجب أن يوصل إليهم الثواب بالطاعة و العقاب علي المعصية، فيجب البعث بمقتضى الحكمة، و إلا لكان ظالما، تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا.

و القول بأن إيجاب هذه التكاليف وقع شكرا للنعم التي أنعم الله تعالى بها، فلا يستحق المكلف ثوبا كما قال به بعض المتكلمين في غاية السقوط، إذ إيجاب المشقة في شكر المنعم قبيح عقلا، مع أنه لا يستقيم في العقاب أصلا.

و لا يخفي أن هذا الدليل الذي ذكرنا، كما أنه يستقيم علي قاعدة المتكلمين القائلين بالحسن و القبح العقليين و إن العدل يجب علي الله تعالى، كذلك يستقيم علي مذهب الحكماء القائلين بالعناية الأزلية و بوجوب اشتغال أفعاله تعالى علي حكم و مصالح تتبعها، و بوجوب صدور الخير عنه تعالى، و أمثال ذلك مما قالوا به.

نعم، لا يستقيم ذلك علي مذهب الأشاعرة الذين خلعوا ريقه العقل عن أعناقهم، و لا ضمير فيه، مع أنهم أيضا ليسوا ممن أنكروا المعاد، بل صدقوا به و قبلوه من جهة الشرع خاصة.

أي كون المعاد جسمانيًا

وأما الأمر الثاني: أي كون المعاد جسمانيًا، فهو منحلّ إلي أمور:

أحدها: أنّه يجب أن يعود الروح في القيامة إلي بدن عنصريّ لها به تعلّق تدبير و تصرف.

والثاني: أنّه يمكن أن يكون ذلك البدن العنصريّ هو البدن الأوّل بعينه، وأنّه لا مانع منه شرعا ولا عقلا، وأنّه حينئذ يكون الشخص المعاد هو الشخص المبتدأ بعينه نفسا و بدنا.

والثالث: أنّه يجب أن يكون البعث علي هذه الكيفيّة، أي أن يكون تعلّق الروح بذلك البدن الأوّل بعينه، حتّي تكون هي في ضمنه موردة للثواب والعقاب الحسيّين، لا ببدن آخر غيره.

والمقصود أنّه كما أنّ هذا المطلب الأسني المنحلّ إلي هذه الأمور الثلاثة ممّا نطق به الشرع، ووجب التصديق به من جهة الشرع، كذلك هو ممّا يحكم به العقل و يقوم الدليل العقليّ عليه. و غرضنا من وضع الرسالة بيان هذا المطلب، فلذلك قدّمنا ما قدّمناه في مقدّمة الرسالة و أبوابها و فصولها تمهيدا لذلك، فإنّ ما ذكرناه في المقدّمة و تلك الفصول و الأبواب في التحقيق مقدّمات و أصول لهذا المطلب، و هو نتيجة لها و فرع عليها.

و الغرض الأصليّ من ذكرها و الإطناب فيها هو بيان هذا المطلب، و إن كان لها فوائد آخر أيضا، حيث إنّها في أنفسها أيضا فوائد علميّة لطيفة، و مطالب عظيمة شريفة.

و الحاصل أنّ المستبصر المسترشد، إذا تذكّر ما قدّمناه في المقدّمة و الأبواب، يكفيه

دليلاً واضحاً وبرهاناً لاثنا علي هذا المطلب الأقصى بأجزائها الثلاثة، ويتّضح ذلك عنده كلّ الاتّضاح. وإن شئت انكشف جليّة الحال، فاستمع لما نتلو عليك من المقال، فنقول:

بيان الأمر الأوّل من تلك الأمور الثلاثة

أمّا بيان الأمر الأوّل من هذه الأمور الثلاثة، فيتّضح بعد الإحاطة بما قدّمناه في الأبواب المتقدّمة، أنّ النّفس الإنسانيّة بدنيّة تحتاج في أفعالها وإدراكاتها إلى بدن تتصرّف هي فيه، ويكون هو آلة لأفعالها وإدراكاتها، وأنّه لا يجوز أن تتعلّق بجسم فلكيّ أو عنصريّ أو نوع آخر، يكون ذلك الجسم موضوعاً لإدراكاتها من غير أن تكون هي متصرّفة فيه مدبّرة له، فإنّه بعد الإحاطة بذلك مع الإحاطة بأنّ ذلك البدن المتعلّقة هي به تعلّق التدبير والتصرّف لا- يمكن أن يكون جوهرًا مجرداً عن المادّة، لا متناع كونه بدنًا لجوهر نفسانيّ، ولا أن يكون بدنًا مثاليًا، لأنّه إنّما يكون في عالم البرزخ خاصّة، كما قال به جميع العقلاء وحكم به عقولهم، وإن كان النصّ الوارد مؤيّدًا لحكم عقلهم، وعالم الآخرة غير عالم البرزخ باتّفاق الكلّ، ولا أن يكون جسمًا فلكيًا أو جوهرًا، إبداعيًا غير منخرق لإبائهما عن كونهما بدنًا لنفس إنسانيّة، حيث إنّ ذلك موقوف عليّ قبول طبيعتهما للتجزّي والانفصال والتغيّرات العارضة، وقبول التصرّفات والتدبيرات التي للنفس بالقياس إلى البدن العنصريّ، وظاهر أن ليس ذلك للطبيعة الفلكيّة، ولا لذلك الجرم الإبداعي الغير المنخرق مع بقاء صورتها، وإن كان تبدّل صورتها و بطلانها أمرًا ممكنًا، كما قال تعالى: **يَوْمَ نُطْوِي السَّمَاءَ كَطَيِّ السِّجِلِّ لِلْكُتُبِ** . (1)

و بالجمله، فبعد الإحاطة بما ذكرنا، يتّضح لك أنّه يجب أن يكون عود الروح في القيامة الكبرى إلى بدن عنصريّ كما نطق به الشّرع، هذا مع أنّ ما سنبينه في بيان الأمر الثالث من الأمور الثلاثة، من أنّه يجب أن يكون عود الروح في القيامة الكبرى إلى البدن الأوّل بعينه يثبت هذا المطلب مع شيء زائد والتعويل عليه، وإنّما ذكرنا ما ذكرنا هنا لزيادة

ص: 162

بيان الأمر الثاني من تلك الأمور الثلاثة

إشارة

و أما بيان الأمر الثاني، من هذه الأمور الثلاثة، فيستدعي تمهيد مقدمات:

منها: ما أسلفنا لك في مقدّمة الرسالة، أنّ الشخص الإنسانيّ الذي نطق الشرع الشريف بمعاده وبعثه، عبارة عن مجموع نفسه و بدنه، و تحقيقه أنّه عبارة عن مجموع نفسه و بدنه، بمعنى أنّه عبارة عن البدن المخصوص الذي تعلّق به نفس مخصوصة، هي كالصورة الكمالية له، أو عبارة عن النفس المخصوصة التي تعلّقت ببدن مخصوص هو آلة لكمالاتها و أفعالها و إدراكاتها، و أنّ هويته و هذيته إنّما هي بالتشخصّ الحاصل لذلك المجموع، أي للنفس و الأجزاء الأصليّة من بدنه علي ما مرّ تفسيرها في المقدّمة، سواء كان المشخصّ نحوًا من الوجود الخاصّ الذي تتبعه العوارض التي تسمّى عوارض مشخّصة أو تلك العوارض نفسها، علي اختلاف المذهبين، و أنّه لا مدخل للأجزاء الفضليّة من بدنه، و لا لهيئته التركيبيّة الخارجيّة، و لا لتأليفه المخصوص في هذيّة البدن الخاصّ، و لا في هذيّة الشخص الإنسانيّ، فلذا كان تبدّلها و تغييرها غير قادح في تشخصّ البدن و تشخصّ الشخص. و يشهد عليه أنّنا نعلم بالضرورة أنّ زيدا الشاب هو بعينه زيد الطفل، و زيدا الشيخ هو بعينه زيد الشاب و الطفل، مع أنّنا نعلم وقوع استحالات و تغييرات في بدنه.

و بالجملة أنّنا نعلم بالضرورة أنّ هويّة زيد و هذيته باقية من أوّل عمره إلي انتهائه، مع تبدّل خصوصيّات بدنه، و لذلك كان في الشريعة المقدّسة أنّ من جنّي جناية استحقّق بها قتلا أو عقوبة، و كان هو حين ما جنّي تلك الجناية تامّ الخلقة، ثمّ صار ناقصا في الخلقة أو كان مهزولا ثمّ سمن، أو بالعكس، و لم يرفع إلي الإمام عليه السّلام إلّا حين الحالة الثّانية، فهو يجري عليه حدّ الله تعالى، و ليس ذلك ظلما عليه أصلا.

لا يقال: لعلّ بقاء الشخص بعينه في الحالات كلّها من أوّل العمر إلي منتهاه مستند إلي بقاء نفسه الباقية بشخصها في الحالات كلّها خاصّة كما ادّعاه بعض الحكماء، من غير أن

يكون لبقاء الأجزاء الأصلية من بدنه و تشخصها مدخل في ذلك.

لأثنا نقول: هذا مبني علي أن يكون الشخص الإنساني عبارة عن نفسه فقط، ويكون البدن آلة لها لا دخل له في كون الشخص الإنساني شخصا و هذا باطل، لأثنا نعلم يقينا أن الشخص الإنساني عبارة عن مجموع النفس و البدن و المركب منهما، و بعبارة أخرى أثنا نعلم يقينا أنه عبارة عن النفس الخاصة المختصة ببدن مخصوص، أو عبارة عن بدن مخصوص مختص بنفس خاصة.

و بالجملة فليس الشخص الإنساني عبارة عن نفسه فقط كما يراه بعض الحكماء، و لا عبارة عن الهيكل المخصوص البدني فقط كما يراه جمع من العوام، أو لست سمعت القوم أنهم يقولون في تحديد الإنسان إنه حيوان ناطق، أو لست تحققت فيما نقلنا في الفصل (1) الأول الذي عقدناه في تحديد النفس عن الشيخ في «الشفاء»، أن النفس جزء من قوام الإنسان صورة له أو كالصورة، وأن الحيوان الذي هو جنس له، كيف يكون جنسا له باعتبار، و مادة باعتبار آخر، و نوعا باعتبار آخر، و أن الناطق الذي هو فصل له كيف يكون فصلا له باعتبار، و صورة و نفسا له باعتبار آخر، و نوعا باعتبار، و أنه كيف يكون البدن المخصوص كالمادة و النفس المخصوصة كالصورة، و أنه كيف يكون الشخص الإنساني كالمركب من المادة و الصورة، أي المركب من البدن و النفس.

و قد علمت في موضعه أنه كما أن تشخص المادة بالصورة باعتبار، كذلك تشخص الصورة بالمادة باعتبار آخر، و تشخص الشخص الذي هو عبارة عن المجموع المركب منهما بتشخص المجموع، إلي غير ذلك من الأمور التي يستبين من كلام القوم، و كذا من كلام الشيخ هنالك. و هي دالة علي أن الشخص الإنساني عبارة عن مجموع النفس و البدن الذي ذلك المجموع معروض لتشخص خاص، لا أحدهما فقط. و حيث كان كذلك كان لبقاء هذبة البدن أيضا مدخل في بقاء هذبة الشخص الإنساني، و ما هو إلا لبقاء هذبة الأجزاء الأصلية من بدنه، حيث إن هذبة الأجزاء الفضلية و التأليف و الهيئة التركيبية منه

ص: 164

1- في الباب الأول.

متبدلة، مع بقاء هذبة الشخص الإنساني بعينها، وفيه المطلوب.

لا يقال: سلّمنا أنّ الشخص الإنساني عبارة عن مجموع النفس و البدن.

إلاّ- أّما نقول: لم لا- يجوز أن يكون هو عبارة عن نفس خاصة و عن بدن ما؟ لا- بأن يكون هناك بدن مطلق علي سبيل العموم جزء من المجموع، حتّي يرد أنّ المطلق بإطلاقه كيف يكون جزء من المشخص، وكيف يكون له دخل في تشخص الجزء الآخر المشخص أعني النفس، بل بأن يكون هناك أبدان مشخصة خاصة كلّ واحد منها علي سبيل البدلية جزء للشخص الإنساني و له مدخل في تشخص النفس.

لأّتا نقول: هذا بعينه هو القول بالتناسخ لو كانت تلك الأبدان الخاصة أبدانا عنصريّة كما هو المفروض، و قد عرفت بطلانه، فظهر لك أنّ البدن الذي هو جزء للشخص الإنساني يجب أن يكون بدنا خاصا بخصوصه الذي خصوصيته إنّما هي بخصوصية الأجزاء الأصلية منه لا غير. و فيه المطلوب.

فإن قلت: إنّ خصوصية البدن كما هي بخصوصية الأجزاء الأصلية منه، كذلك هي بخصوصية التآليف الخاصّ و الهيئة الخاصة البدنية جميعا، فإنّه لو لم يكن كذلك، و كان المدخل فيه للأجزاء الأصلية فقط كيفما كانت، لزم أنّه لو كان هناك الأجزاء الأصلية البدنية من غير تآليف أصلا، و لا هيئة تركيبية مطلقا، كان ذلك البدن الخاصّ حاصلًا هناك، و البدية تشهد بخلافه.

قلت: إنّنا ندعي أنّ الأجزاء الأصلية من بدنه من حيث خصوصيتها الخاصة لها مدخل في خصوصية البدن، و كذا في خصوصية النفس و خصوصية الشخص الإنساني، و أمّا التآليف الخاصّ و الهيئة الخاصة، بل الأجزاء الفضلية أيضا ممّا لا مدخل له في شيء من ذلك أصلا، بدليل أنّنا نشاهد تغييره و تبدّله مع بقاء تشخص الشخص الإنساني بحاله، و قد عرفت أنّ الشخص الإنساني عبارة عن مجموع النفس و البدن، نعم لكليات ذلك- أعني لفرد ما من الهيئة التركيبية البدنية الإنسانية و لفرد ما من التآليف البدني الإنساني، بل لفرد ما من الأجزاء الفضلية أيضا- مدخل علي سبيل البدلية لنوعية البدن خاصة، أي لكون البدن بدنا إنسانيا مثلا، و لصدق اسم البدن عليه، و أنّه لو لا ذلك لانتفي البدن، لا

لأجل انتفاء ما هو مناط خصوصيته، بل لأجل انتفاء ما هو مناط نوعيته.

و الحاصل أنه لو كانت هناك الأجزاء الأصلية البدنية المخصصة، وكان معها فرد ما من التأليف البدني الإنساني و الهيئة التركيبية و الأجزاء الفضلية، أي فرد كان بشرط أن تكون الأفراد متماثلة و متشابهة، كانت هناك نوعية البدن الحاصلة بفرد ما من ذلك، و كذا خصوصية البدن الحاصلة بخصوصية تلك الأجزاء الأصلية البدنية، و كذا خصوصية النفس الإنسانية التي لتلك الأجزاء الأصلية مدخل فيها، و كذا خصوصية الشخص الإنساني الذي هو عبارة عن النفس الخاصة و البدن المخصوص باقية بحالها لم تتغير و لم تتبدل. و هذا ظاهر.

و أما إذا لم تكن هناك تلك الأجزاء الأصلية أصلا بل أجزاء أخر، سواء كان معها تأليف ما و هيئة تركيبية ما و أجزاء فضلية ما أو لم يكن معها شيء من ذلك أصلا، لم يكن هناك ذلك الشخص الإنساني و لا تلك النفس الخاصة و لا ذلك البدن المخصوص. و هذا أيضا ظاهر بالبيان المتقدم. و أما إذا كانت تلك الأجزاء الأصلية الخاصة و لم يكن معها فرد ما من التأليف البدني الإنساني، و الهيئة التركيبية البدنية الإنسانية و الأجزاء الفضلية أصلا و قطعاً، كان هناك ينتفي البدن المخصوص، لا لأجل انتفاء ما هو مناط خصوصيته، بل لأجل انتفاء ما هو مناط نوعيته، و بانتفائه كذلك ينتفي الشخص أيضا، لأنه عبارة عن مجموع النفس الخاصة و البدن المخصوص، بعد أن كانت له صورة بدنية إنسانية نوعية، و هنا ليس كذلك، إلا أنه لا ينتفي هنا خصوصية النفس، لأن خصوصيتها إنما هي منوطة بخصوصية الأجزاء الأصلية التي المفروض بقاؤها. و الدليل علي ذلك أننا نعلم يقينا بقاء النفس بتشخصها و خصوصيتها بعد خراب بدنها و بعد قطع تعلقها عنه و بعد بطلان التأليف رأسا و انعدام الهيئة التركيبية أصلا، و ما ذلك البقاء إلا لبقاء الأجزاء الأصلية التي بيّنا سابقا بقاءها و أنّ لها مدخلا في تشخص النفس.

و حيث عرفت ذلك، اتضح لك غاية الاتضح أنه إذا كان هذية زيد الذي هو عبارة عن مجموع البدن المخصوص و النفس الخاصة باقية من أول عمره إلي منتهاه، و كان ذلك مستندا إلي بقاء تشخص نفسه و بدنه جميعا، فليس للأجزاء الفضلية الخاصة من بدنه و لا

للتأليف الخاصّ ولا للهيئة التركيبية الخاصة مدخل من حيث الخصوصية في تشخيصه البدني، وإلا لزال تشخيصه البدني بوقوع استحداثات وتغيّرات كثيرة فيه، وزال بسببه تشخيص الشخص الإنساني أيضا لزوال المجموع بزوال الجزء. فبقي أن يكون المدخل في بقاء تشخيص بدنه للأجزاء الأصلية من بدنه من حيث الخصوصية وفي تشخيص الشخص الإنساني لذلك ولبقاء تشخيص نفسه جميعا، وهو المطلوب.

و كأنه يشير إليه قوله تعالى: **كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا** (1).

وقد روي الشيخ الطبرسي (ره) في كتاب «الاحتجاج» عن حفص بن غياث: «قال:

شهدت المسجد الحرام وابن أبي العوجاء يسأل أبا عبد الله عليه السلام عن قوله تعالى: **كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ** (2). ما ذلك (ذنب خ) الغير؟ قال: ويحك هي هي، وهي غيرها. قال: فمثّل لي ذلك شيئا من أمر الدنيا. قال: نعم، أ رأيت لو أنّ رجلا أخذ لبنة فكسرها، ثم ردّ في ملبنها، فهي هي وهي غيرها (3).

وفي هذا الحديث دلالة صريحة علي ما نحن بصدد بيانه، فافهم.

ثم إنّه من جملة المقدمات لهذا المطلب الذي نحن بصدد بيانه هنا، ما أسلفنا لك في مقدّمة الرسالة، أنّ النفس الإنسانيّة لتجرّدها عن المادّة في ذاتها باقية بعد خراب البدن غير فانية، حيث أقمنا هناك الدلائل العقلية والنقلية عليه، وأقمنا البرهان العقلي في الباب الثاني علي تجرّدها، وما أسلفنا لك في المقدّمة أيضا أنّ البدن الإنساني علي كلّ مذهب من المذاهب المقولة في الجسم وقالت به الحكماء والمتكلّمون، لا- ينعدم بالموت بالمرّة، حتّي لا يمكن إعادته لكونه إعادة للمعدوم، كما مرّ الدليل العقلي علي إبطالها، بل الموت عبارة عن قطع تعلق النفس عن البدن الأوّل بهيئته، وعن تفرّق أجزاء البدن. وقد أسلفنا لك هنالك أيضا أنّ الحقّ كما دلّ عليه الدليل السمعّي ولا يابأه العقل، بقاء الأجزاء الأصلية من بدنه بقاء النفس.

ص: 167

1- النساء(4):56. [1]

2- نفس الآية.

3- راجع الاحتجاج للطبرسي 104/2. [2]

ومنها ما أسلفنا لك في المقدمة أنّ المعاد الجسمانيّ الذي هو ضروريّ في الدين القويم معناه عود تعلق النفس ببدنها الأصليّ مرّة أخرى بعد جمع أجزاء البدن، ولا سيّما الأجزاء الأصليّة منه، وعود تأليف البدن كرّة بعد أولى بهيته الأولى كما يدلّ عليه الآيات والأخبار.

أمّا الآيات، فكقوله تعالى:

أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ نُجْمَعَ عِظَامَهُ* بَلِي قَادِرِينَ عَلَيَّ أَنْ نَسُوِّيَ بِنَانَةٍ)) . (1)

وقوله تعالى حكاية: مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ* قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ)) (2).

وقوله تعالى: وَ مِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَثَّ فِيهِمَا مِنْ دَابَّةٍ وَهُوَ عَلِيٌّ جَمْعُهُمْ إِذَا يَشَاءُ قَدِيرٌ)) (3).

وقوله تعالى: قُلِ اللَّهُ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يَجْمَعُكُمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَا رَيْبَ فِيهِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ)) (4).

وقوله تعالى: لَيَجْمَعَنَّكُمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَا رَيْبَ فِيهِ)) (5).

وأما الأخبار: فكما نقلنا سابقاً في الباب الثاني من الشيخ الطبرسيّ (ره) في كتاب «الاحتجاج»، في حديث الزنديق الذي سأل أبا عبد الله الصادق عليه السلام عن مسائل وأجابه عنها: قال الزنديق: وأنيّ له البعث والبدن قد بلي، والأعضاء قد تفرّقت، فعضو ببلدة يأكله سباعها وعضو بأخري تمرّقه هومها وعضو قد صار تراباً بني به من الطين حائط؟ قال عليه السلام: إنّ الذي أنشأه من غير شيء وصوره من غير مثال كان سبق إليه، قادر أن يعيده كما بدأه. قال: أوضح لي ذلك. قال: إنّ الرّوح مقيمة في مكانها، روح المحسن في ضياء وفسحة، وروح المسيء في ضيق وظلمة، والبدن يصير تراباً منه خلق وما يقذف به

ص: 168

1- -القيامة(75):3-4. [1]

2- -يس(36):78-79. [2]

3- -الشوري(42):29. [3]

4- -الجاثية(45):26. [4]

5- -النساء(4):87؛ [5]الأنعام(6):12. [6]

السَّبَاعِ والهُوَامِّ من أجوافها ممَّا أكلته و مرّفته كلّ ذلك في التراب محفوظة، عند من لا يعزب عنه مثقال ذرّة في ظلمات الأرض، ويعلم عدد الأشياء ووزنها، وإنّ تراب الروحانيين بمنزلة الذهب في التراب، فإذا كان حين البعث مطرت الأرض مطر الشور، فتربي الأرض ثمّ تمخض مخض السقاء فيصير تراب البشر كمصير الذهب من التراب إذا غسل بالماء، الزبد من اللبّن إذا مخض، فيجمع تراب كلّ قالب فينتقل بإذن الله تعالى القادر إلي حيث الروح، فتعود الصور بإذن المصوّر كهيئتها، وتلج الرّوح فيها، فإذا قد استوي لا ينكر من نفسه شيئاً (1)، الحديث.

وأقول: إنّ في هذا الحديث الشريف مع الدّلالة علي أنّ المعاد الجسمانيّ يكون بجمع أجزاء البدن علي مثل الهيئة الأولى وإعادة تأليفها مرّة أخرى كالأوّل، وإعادة تعلقّ الروح بها كرّة بعد أولي- كما ذكرنا الحديث دليلاً عليه- دلالة علي أنّ الروح بعد مفارقتها عن البدن لا تفني، بل تبقى في مكانها الذي قدّره الله تعالى لها، روح المحسن في ضياء وفسحة، وروح المسيء في ضيق وظلمة. وكان ذلك في عالم المثال علي ما دلّت عليه الأخبار الأخر كما نقلناها وذكرنا شرحها سابقاً. وكذا دلالة علي أنّ البدن لا ينعدم بالموت، حتّي لا يمكن إعادته، بل إنّما ينعدم تأليفه الذي لا دخل له في تشخّص البدن و تشخيص الشخص، ولا يلزم أيضاً إعادته بعينه حتّي يلزم إعادة المعدوم، بل المعاد تأليف آخر مثل الأوّل.

وبالجمله يدلّ علي أنّه ينعدم تأليفه و هيئته الأولى و الأجزاء الفضليّة منه، و تبقى أجزاءه الأصليّة التي هي مع تأليف ما و هيئة ما و أجزاء فضليّة ما مناط الحكم بأنّها هو ذلك البدن الأوّل.

وقد عرفت في الباب الثاني- حيث نقلنا هذا الحديث الشّريف مع سابقه- أنّ ظاهره، وإن كان تجسّم الروح حيث تضمّن أنّها جسم رقيق، و أنّ جميع ما ذكره عليه السّلام في هذا الحديث، إنّما هو بيان حال الرّوح التي هي جسم رقيق، إلاّ أنّه يمكن تأويله بالروح

ص: 169

الحيوانية التي هي أيضا جسم رقيق، وهي ما به الارتباط بين الروح الإنسانية التي بيّنا أنّها جوهر مجرد عن المادة وبين البدن، وهي أيضا من الأجزاء الأصلية البدنية كما ذكرنا سابقا، وكذا تأويله بأنّه بقاء ذلك الجسم الرقيق يبغي ذلك الجوهر المجرد أيضا الذي دلّ الدليل العقليّ و النقلّي علي بقائه، وأنّه بولوج ذلك الجسم الرقيق في البدن مرّة أخرى، يعود تعلق ذلك الجوهر المجرد به وبالبدن كما كان أولا، وبه يحصل المعاد الجسمانيّ.

وبالجملة، فمضمون هذا الحديث من هذه الجهة، ليس منافيا لما نحن بصدده، بل يؤيّده.

وقد عرفت أيضا هنالك، أنّ في هذا الحديث الشريف من جهة تضمّنه لقوله عليه السّلام: «كلّ ذلك في التراب محفوظ عند من لا يعزب عنه مثقال ذرّة الخ».

وقوله عليه السّلام: «فإذا كان حين البعث مطرت الأرض مطر الشور الخ» تفسير كثير من الآيات القرآنية، مثل قوله تعالى:

وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَا تَأْتِينَا السَّاعَةُ قُلْ بَلِي وَرَبِّي لَتَأْتِيَنَّكُمْ عَالِمِ الْغَيْبِ لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ وَلَا أَصْغَرُ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْبَرُ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ (1).

وقوله تعالى: وَاللَّهُ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيَّاحَ فَتُثِيرُ سَحَابًا فَسُقْنَاہُ إِلَىٰ بَلَدٍ مَّيِّتٍ فَأَحْيَيْنَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا كَذَلِكَ النُّشُورُ (2).

وقوله تعالى: وَهُوَ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيَّاحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ حَتَّىٰ إِذَا أَقَلَّتْ سَحَابًا ثِقَالًا سُقْنَاهُ لِبَلَدٍ مَّيِّتٍ فَأَنْزَلْنَا بِهِ الْمَاءَ فَأَخْرَجْنَا بِهِ مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ كَذَلِكَ نُخْرِجُ الْمَوْتَى لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ (3).

إلي غير ذلك من الآيات، فتذكّر.

وبعد تمهيد تلك المقدمات، نقول: إنك إذا علمت أنّ النفس الإنسانية بدنية محتاجة إلي بدن عنصريّ.

ص: 170

1- -سبأ(34):3. [1]

2- -فاطر(35):9. [2]

3- -الأعراف(7):57. [3]

وعلمت أنّ الشخص الإنسانيّ عبارة عن مجموع نفسه و بدنه، وأنّ تشخّصه و هديّته بتشخّص المجموع، أي تشخّص نفسه و الأجزاء الأصليّة من بدنه.

وعلمت أنّ موته عبارة عن قطع تعلّق نفسه عن بدنه.

وعلمت أنّه بعد قطع التعلّق، يكون نفسه التي هي الأصل في تشخّصه و في كونه هو هو-ولذا سمّيت بالنفس، فإنّ معنيّ النفس هو العين، كان ذلك الشخص هو بعينه ذلك الأمر المسمّي بالنفس فقط-باقية بعينها و بشخصها، و يكون الأجزاء الأصليّة من بدنه التي لها أيضا مدخل في تشخّص الشخص و هديّته باقية أيضا بعينها من غير تبدّل و تعيّر فيها.

وعلمت أنّ المعاد الجسمانيّ عبارة عن جمع الأجزاء المتفرقة من بدنه، و لا سيّما الأجزاء الأصليّة كهيتها الأولي البدنيّة، و إعادة التآليف مرّة أخرى، و إعادة تعلّق النفس بها كرّة بعد أولي كما كان أولا، و أن لا مانع من ذلك عقلا و لا شرعا.

لا يبقي لك شكّ في أنّه يمكن تحقّق المعاد الجسمانيّ بهذا النحو، أي عود تعلّق الروح الباقية بعينها بذلك البدن الأوّل العنصريّ الباقي بالأجزاء الأصليّة، حيث إنّ نسبة قدرة القادر المخترار إليّ كلّ أمر ممكن في ذاته عليّ السواء. و كما أنّ تفريق أجزاء البدن و قطع تعلّق النفس عنه أمر ممكن، كذلك جمع تلك الأجزاء المتفرقة الباقية و إعادة التآليف لها مرّة أخرى، و إعادة تعلّق تلك النفس الباقية إليّ ذلك البدن كرّة بعد أولي أمر ممكن في ذاته، و كما أنّه لا مانع من الأوّل لا مانع من الثاني، و ليس فيه إعادة معدوم حتّي تمنع، كما سبق بيانه غير مرّة، و لا فيه شبهة تناسخ لما مضى و سيحيء.

و بالجملة، فحيث لم يكن فيه مانع عقلا و لا شرعا و قد أخبر به الشرع، و جب التصديق به.

و كذلك لا يبقي لك شكّ في أنّ الشخص المعاد يوم القيامة هو بعينه الشخص المبتدأ في دار الدنيا، كما نطق به الشرع أيضا، إذ لا اختلاف بينهما أصلا فيما هو مناط التشخّص و منشأ الهديّة، و إن كان الاختلاف بينهما واقعا فيما ليس له مدخل في ذلك، كالأجزاء الفضليّة و التآليف المجدّد الواقع ثانيا و الهيئة التركيبيّة الثانويّة.

فإن قلت: أَلست قلت فيما تقدّم في فصل امتناع إعادة المعدوم في مسألة أنّ الزمان من المشخّصات: إنّنا لو فرضنا أن صنعنا من طين مخصوص كوزا مخصوصا علي مقدار وهيئة وشكل خاصّ، ثمّ كسرناه و صنعنا من تلك المادة كوزا آخر علي تلك الأوصاف، نعلم بالضرورة أنّ الكائن في الزمان الثاني غير الأوّل، ولازم ذلك أن يكون البدن المعاد الثاني كما فرضته غير البدن المبتدأ، ولازم ذلك أن يكون البدن الذي فرضته جزء للشخص الإنسانيّ منتفيا حين الإعادة، ولازم ذلك أن يكون ذلك الشخص منتفيا أيضا لانعدام الكلّ بانعدام الجزء.

قلت: إنّ ما ذكرنا ثمة مبنيّ علي تغاير الكوزين بحسب التآليف والهيئة والصورة الخاصّة، وهو مسلّم، وما ذكرنا هنا مبنيّ علي أنّ ما هو جزء للشخص الإنسانيّ هو البدن، مع فرد ما من التآليف والهيئة لا التآليف الخاصّ والهيئة الخاصّة، ولا شكّ أنّه بهذا الاعتبار لا يندم أصلا، إذ هو لا ينفكّ في الزمانين عن فرد ما من ذلك. وانعدام تشخّصه بحسب فرد خاص من ذلك لا يقدر فيما ذكرنا، إذ هو غير معتبر فيما هو جزء من الشخص.

شبهة الآكل و المأكول مع جوابها:

و حيث عرفت ما فصلنا، ظهر لك أنّه بما ذكرنا يحصل الجواب عن شبهة مشهورة للمنكرين للمعاد الجسمانيّ.

تقرير الشبهة: أنّ المعاد الجسمانيّ غير ممكن، لأنّه لو أكل مثلا إنسان إنسانا حتّي صارت أجزاء بدن المأكول جزء من بدن الآكل فهذا الجزء إمّا أن لا يعاد أصلا و هو المطلوب، أو يعاد في كلّ واحد منهما و هو محال، لاستحالة أن يكون جزء واحد بعينه في آن واحد في شخصين متباينين، أو يعاد في أحدهما وحده فلا يكون الآخر معادا بعينه، وهذا مع إفضائه إلي الترجيح بلا مرجح يثبت مقصودنا، وهو أنّه لا يمكن إعادة جميع الأبدان بأعيانها كما زعمتم.

و تقرير الجواب: أنّ المعاد هو الأجزاء الأصليّة، وهي الباقية من أول العمر إلي آخره

لا جميع الأجزاء علي الإطلاق، وهذا الجزء فضل في الإنسان الآكل، فلا يجب إعادته فيه، ثم إن كان من الأجزاء الأصلية للمأكل أعيد فيه وإلا فلا، وكان فيما نقلنا أنفا من حديث الزنديق إشارة إلي هذه الشبهة وإلي الجواب عنها، بأنتم تقرير، فتبصّر.

و حيث عرفت ما ذكرنا، عرفت تصحيح الوجه في المعاد الجسماني كما نطق به الشرع، وأن ذلك أمر ممكن في ذاته لا مانع فيه، وعرفت قيام الدليل العقلي علي أن المعاد يوم القيامة هو ذلك الشخص الأول المبتدأ بعينه نفسا وبدنا. وأنه ينبغي أن يحمل الآيات والأخبار الدالة علي المعاد الجسماني، وأن المعاد يوم القيامة هو الشخص الأول بعينه، علي ما ذكر. وأن ما يدلّ منها علي أن المعاد هو مثل الشخص الأول أو أن ما في القيامة هو خلق جديد،

كقوله تعالى: **أَوْ لَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَي أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ** ((1)).

وقوله تعالى: **نَحْنُ قَدَرْنَا بَيْنَكُمْ الْمَوْتَ وَ مَا نَحْنُ بِمَسْبُوقِينَ عَلَي أَنْ نُبَدِّلَ أَمْثَالَكُمْ وَ نُنشِئْكُمْ فِي مَا لَا تَعْلَمُونَ** ((2)).

وقوله تعالى: **وَ قَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا هَلْ نَدُلُّكُمْ عَلَي رَجُلٍ يَشْفِيكُمْ إِذَا مَرُّتُمْ كُلَّ مَرْجَلٍ إِنَّا لَنَكْمُ لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ** ((3)).

وقوله تعالى: **وَ قَالُوا إِذَا ضَلَلْنَا فِي الْأَرْضِ أَإِنَّا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ** ((4)).

ينبغي حمله علي أنه مثل الأول في بعض الصفات والأحوال التي لا دخل لها في تشخيص الشخص كالأجزاء الفضلية، والتأليف الثاني، إلا أنه عينه فيما هو مناط التشخيص كالنفس الباقية والأجزاء الأصلية الباقية. وكذا هو خلق جديد بحسب الأجزاء الفرعية الفضلية وبحسب التأليف الثاني الواقع في الزمان الثاني. وقد تكلمنا في ذلك في مقدّمة الرسالة أيضا، فتذكّر.

ص: 173

1- -يس(36):81. [1]

2- -الواقعة(56):60. [2]

3- -سبأ(34):7. [3]

4- -السجدة(32):10. [4]

و بالجمله، فما ذكرناه مع قيام الدليل العقلي عليه لا مانع منه شرعا و لا عقلا، و ما يتراءى من المانع العقلي هنا، و هو أنه يلزم أن يكون انتقال النفس بعد مفارقتها عن البدن الأول إلي البدن الثاني الذي ذكر أنه غير الأول باعتبار و مثله باعتبار آخر تناسخا، فهذا المانع أيضا منتف، إذ قد عرفت فيما أسلفنا لك في مبحث إبطال التناسخ، أن العمدة في المحال اللازم علي تقديره إنما هو استيجاب كون بدن واحد ذا نفسين، و كون نفس واحدة ذات بدنين منفصلين متغايرين، و لزوم انقلاب الفعلية قوّة محضة، و كل ذلك مبني علي أن يكون البدن الذي ينتقل إليه النفس المستنسخة غير البدن الأول ذاتا حتي يكون فيه استعداد لنفس أخرى أيضا، و يكون النفس في ضمنه بالقوّة من جهة كمالاتها بعد كونها بالفعل، أو يلزم منه كون نفس واحدة ذات بدنين منفصلين موجودين بوجودين، و هذا غير لازم علي تقدير كون البدن الثاني عين الأول ذاتا و إن كان غيره من جهة بعض الأحوال الغير المشخصة، إذ ما هو عين البدن الأول ذاتا لا نسلم أنه يكون فيه استعداد لحدوث نفس أخرى غير الأولى، و لا نسلم أيضا أنه تكون النفس الأولى المتعلقة بالقوّة من جهة كمالاتها، بل إنها تكون بالفعل فيه كما كانت أولا، و لا يكون أيضا مغايرا بالذات للبدن الأول. و كذا لا يلزم انتفاء المرجح لتعلقها به، لأنّ التعلق السابق به، أي بأجزائه الأصلية منه لم ينعدم، بل هو باق، كما أشرنا إليه سابقا و سنشير إليه، و حيث كان باقيا فلا- يكون هنا تعلق جديد حتي يحتاج إلي المرجح. و لو سلّم كونه تعلقا جديدا، فالتعلق السابق يكفي كونه مرجحا لذلك.

و بالجمله، فالمحال اللازم علي تقدير التناسخ لا يلزم علي تقدير المعاد الجسماني كما قرّرناه، و إن سمّاه أحد بالتناسخ فلا مشاحة للأسماء كما سمّاه الشرع بالبعث و الحشر و النشور و أمثال ذلك من الأسماء.

هذا الذي ذكرناه إنما هو بيان الأمر الثاني من تلك الأمور الثلاثة. و لا يخفي عليك أنه كما يتم في النفوس الكاملة، يتم في النفوس الناقصة أيضا كنفوس البله و الصبيان و المجانين، حيث إنّ المقدمات التي مبني بيان هذا الأمر عليها مشتركة، أمّا ما سوي مقدمة بقاء النفس و تجرّدها فظاهر اشتراكها، و أمّا هي فكذلك أيضا، لأنك قد عرفت فيما

سلف بيان بقاء نفوس هؤلاء الناقصين أيضا بعد خراب أبدانهم، وعرفت بيان تجرّدها أيضا، فتذكر.

بيان الأمر الثالث من تلك الأمور الثلاثة

إشارة

وأما بيان الأمر الثالث من تلك الأمور الثلاثة، أي وجوب كون المعاد الجسمانيّ عليّ النحو الذي ذكرنا، أي بأن يعود تعلق النفس إلي ذلك البدن الأول بعينه كما ذكرنا، حتّى تكون في ضمنه موردة للثواب والعقاب الحسنيين، مضافا إلي ما يكون لها في ذاتها من الثواب والعقاب العقلين، لا إلي بدن آخر غيره بالذات، فهو أيضا يستدعي تمهيدا مقدمات:

منها- ما قدّمناه في المقدمة والفصول والأبواب المتقدمة وذكرناها تمهيدا لبيان الأمر الأول والثاني.

ومنها- ما أشرنا إليه في المقدمة وحقّقناه في الباب الثاني أنّ النفس الإنسانيّة ذات واحدة بالعدد لها قوي متعددة و مراتب مختلفة، باعتبارها تسمّى تارة نفسا إنسانيّة و تارة حيوانيّة و تارة نباتيّة من غير تعدّد و اختلاف في ذاتها بل في حالاتها و مراتبها خاصّة.

ومنها- ما أسلفنا لك في الباب الثاني أيضا أنّ الأفعال الجزئيّة المتعدّدة المختلفة الصّادرة عن النفس الإنسانيّة التي هي ذات واحدة بالعدد إنّما تصدر عنها بتوسّط قواها البدنيّة المختلفة المتعدّدة، كالأفعال الكلّيّة، فإنّها أيضا تصدر عنها بتوسّط قواها العقليّة و معني ذلك أنّ الأفعال الجزئيّة تصدر أولا وبالذات عن تلك القوي و بتوسّطها تصدر عن النفس.

و الحاصل أنّ للقوي و المشاعر و الحواس أيضا حظّا و نصيبا في أفعالها و إدراك مدرّكاتها كما للنفس، إلا أنّ الأوّل أولا وبالذات، والثاني ثانيا و بالتوسّط.

و بالجملة، ليس صدور الأفعال الجزئيّة المتعدّدة عن تلك الذات الواحدة بدون مدخليّة شيء من القوي و الحواسّ فيه، و كذا ليس ذلك لصدورها عنها بالذات لكن

باختلاف الآلات، بأن تكون تلك القوي و الحواس فيه آلة لها في أفعالها من غير أن يكون لها حظّ فيه كما حقّقناه في ذلك الباب.

ومنها ما أسلفنا لك في الباب الرابع، في مبحث حدوث النفس بحدوث البدن، أنّ الأنفس الإنسانيّة التي هي متّقة في المعني و التّوع، إنّما يكون تكثّرها و تمايزها بالأبدان الخاصّة، و كذا يكون تشخّصها بالهيئات البدنيّة المخصوصة.

ومنها ما أسلفنا لك في ذلك الباب من إبطال التناسخ و نحوه.

و بعد تمهيد تلك المقدمات، نقول: إنّك بعد ما أحطت بتلك المقدمات حقّ الإحاطة و تدبّرت فيها حقّ التدبير، كأنّك يتّضح لك هذا المطلوب الذي نحن بصدد بيانه حقّ الاتّضاح، و لا أظنّك في مربة من هذا، بل يتلخّص لك فيه براهين عقليّة دالّة عليه، كلّ واحد منها كاف في إثبات هذا المرام، و لمجموعها تأثير عظيم في إنارة المقام و إزاحة الشّكوك و الأوهام.

و من جملة تلك البراهين أن يقال: إذا كان الشخص الإنسانيّ عبارة عن النفس الخاصّة المتعلّقة ببدن مخصوص بخصوصه- كما عرفت بيانه- و جب أن يكون تعلّق تلك النفس في القيامة بذلك البدن المخصوص بعينه، حتّى يكون ذلك الشخص المعاد هو بعينه ذلك الشخص المبتدأ في الدّنيا، و يكون مصدر الطاعة و المعصية، و مورد الثواب و العقاب واحداً، فإنّه لو لم يكن و جاز تعلّق تلك النفس في القيامة ببدن آخر غير البدن الأوّل ذاتاً، لم يكن ذلك الشخص هو بعينه ذلك الشخص المبتدأ بل غيره، و يكون ورود الثواب و العقاب عليه ظلماً منه تعالي، تعالي، الله عمّا يقول الظالمون علواً كبيراً.

و منها أن يقال: إذا كانت النفس الإنسانيّة بدنيّة و لم يكن البدن الذي لها حين المعاد بدناً مثاليّاً، و لا بدناً فلكيّاً، و لا بدناً من جرم إبداعيّ كما عرفت، بل يجب أن يكون بدناً عنصريّاً، فذلك البدن العنصريّ إن كان عين البدن الأوّل كما عرفت معناه فهو المطلوب، و إن كان غيره بالذات، فيلزم التناسخ المحال.

لسنا نقول: إنّهُ يلزم إطلاق التناسخ عليه، حتّى يجاب بأنّ الشرع جوّز هذا النوع من التناسخ، بل نقول: إنّهُ حينئذ يلزم المحال اللازم علي تقدير التناسخ، كما مرّ بيانه في

لا- يقال: لا- نسلم لزوم ذلك المحال حينئذ، فإن لزومه مبني علي أن يكون المادة البدنية التي هي مادة البدن الذي هو غير البدن الأول، مستعدة لفيضان نفس أخري غير الأولي، حتى يلزم إمكان اجتماع نفسين فيه، أو أن تكون النفس المستنسخة في ضمن ذلك البدن المغاير بالقوة من جهة كمالاتها بعد أن تكون بالفعل و يلزم المحال اللازم علي تقديره، وهذا غير مسلم في المواد الأخروية، فإنه إنما هو من لوازم المواد الدنيوية، و المواد الأخروية ليست مثلها، بل هي مخالفة في كثير من الصفات و الأحوال للمواد الدنيوية، حتى كأنها مباينة لها بالذات كما مرّت الإشارة إليه، ولعلّ هذا منها.

لأننا نقول: سلّمنا أن المواد الأخروية ليست من جنس المواد الدنيوية، بل هي مخالفة لها في كثير من الصفات و الأحوال، إلاّ أنا نقول: إن تلك المادة البدنية الأخروية الحاصل منها بدن آخر غير الأول، إن لم تكن مستعدة لفيضان نفس عليها أصلا و لا قابلة لها قطعا، فكيف يمكن تعلّق النفس الأولي بها؟ وإن كانت مستعدة لفيضان نفس عليها، و كانت فيها قوّة قبول لها، فنسرد الكلام حينئذ و نقول في إبطاله كما نقلنا في إبطال التناسخ في المواد البدنية الدنيوية، حذو النعل بالنعل و القذّة بالقذّة.

و منها أن يقول: إذا كانت النفس الإنسانية واحدة بالذات و العدد، و كانت لها قوي و مراتب متعدّدة، باعتبارها تسمّي تارة نفسا إنسانية، و تارة حيوانية، و تارة نباتية، كما عرفت. و لا سترة في أن القوة الإنسانية و إن كانت غير بدنية، إلاّ أنّ الحيوانية و النباتية بدنتان، أي حصولهما لها إنّما هو في ضمن بدن خاصّ بخصوصه لما عرفت أنّ ما هو جزء للشخص الإنسانيّ و له مدخل في شخص نفسه الخاصة و تميّزها و حصول المراتب و القوي لها إنّما هو البدن الخاصّ بخصوصه، فإذا كانت تلك النفس يوم القيامة متعلّقة ببدن آخر غير الأول، فإنّما أن لا تكون تلك القوي و المراتب البدنية حاصلة لتلك النفس أصلا فهذا محال، لأنّه يلزم أن لا تكون تلك النفس في حال البعث عين الأولي بل غيرها.

و إنّما أن تكون تلك القوي و المراتب حاصلة لها حين البعث، فهذا أيضا محال، لأنّ تلك القوي و المراتب إنّما هما قوي و مراتب خاصّة متخصّصة ببدن مخصوص و هيكل

معين مشخص، ليستا مراتب وقوي مطلقة حاصلة في ضمن بدن ما أو بدن مطلق. و علي هذا أيضا يلزم أن لا تكون تلك النفس في حال البعث عين الأولي، بل غيرها، لعدم حصول تلك المراتب والقوي الخاصة التي لها مدخل في تميز تلك النفس وتخصصها وتقومها وتخصصها وتخصصها لها حينئذ. و علي التقديرين فيلزم أن يكون وقوع الثواب والعقاب علي تلك النفس المتعلقة ببدن غير الأول ظلما. تعالي الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا.

و منها، أن يقال: إذا كانت النفس الإنسانية تفعل الأفعال المختلفة الجزئية بتوسط القوي والمشاعر والحواس المختلفة البدنية التي تميزها وتعينها بمواد خاصة بدنية وآلات مخصوصة هي أجزاء البدن المخصوص المعين ولها دخل في تشخص النفس الإنسانية أيضا، وكانت لتلك القوي أيضا حظ ونصيب في تلك الأفعال كما للنفس بتوسطها كما عرفت، ولا شك أن في الآخرة سعادة وشقاوة حسيتين كالعقليتين، ولا شك أيضا أن الحكمة المتعالية تقتضي أن تكون لتلك الحواس والقوي حظ في الثواب والعقاب الحسيتين اللذين هما بإزاء تلك الأفعال الجزئية التي لتلك القوي حظ فيها، كما أن الحكمة تقتضي أن يكون للنفس بتوسط تلك القوي حظ في إدراك الثواب والعقاب الحسيتين، فإذا أعيدت تلك النفس في القيامة في ضمن بدن آخر غير الأول، لم تكن تلك القوي والحواس الحاصلة للنفس في ضمن البدن الثاني المغاير عين الأولي لكونها متعينة ومخصصة بمواد بدنية وآلات بدنية هي أجزاء البدن الأول المخصوص بخصوصه، والمفروض عدمها، بل هي حواس وقوي أخرى، فحينئذ يلزم مضافا إلي لزوم أن لا تكون تلك النفس المعادة بعينها النفس المبتدأة- حيث عرفت أن تميزها وتخصصها وتعينها إنما هو بتلك القوي البدنية الأولي التي هي منتفية عنها في ضمن البدن الثاني- أن يكون ورود الثواب والعقاب عليها حينئذ منافيا للحكمة، بل ظلما كما ذكرنا. وأن يكون إدراك اللذات والآلام الحسية بتلك القوي والحواس الأخر منافيا للحكمة أيضا، إذ ما كان فاعلا لتلك الأفعال التي هي منشأ للثواب والعقاب، أي القوي والحواس الأولي لم يقع عليه الثواب والعقاب، وما لم يفعلها أي الحواس والقوي الأخرى وقع عليه الثواب والعقاب.

و كذا يلزم أن يكون إدراك النفس للثواب و العقاب الحسنيين بتوسط تلك القوي الأخرى منافيا للحكمة أيضا، إذ الوسطة في إدراك النفس لها غير الوسطة في فعل الأفعال التي هي منشأ للثواب و العقاب.

و التفصيل أن يقال: إذا أعيدت النفس في الآخرة في ضمن البدن الآخر المغاير للأول فهذا محال من وجوه:

لأنه مع لزوم أن لا تكون تلك النفس المعادة عين النفس الأولى المبتدأة كما عرفت، يلزم منه محالات أخرى أيضا، لأنه حينئذ إما أن لا تكون للنفس في البدن الثاني المغاير قوي و مشاعر حسية أصلا فهذا محال، لأنه مناف للحكمة، إذ التعلق بالبدن العنصري - كما هو المفروض - إنما هو لأجل أن تكون لها قوي حسية بدنية.

و إما أن تكون لها قوي حسية، فحينئذ، إما أن لا تكون للنفس إدراك للذات و الآلام الحسيتين أصلا، فهذا محال، لأنه خلاف ما نطق به الشرع و خلاف ما دل عليه العقل من أن القوي الحسية في الآخرة إنما تكون لأجل إدراك الذات و الآلام الحسيتين، كما أنها في الدنيا إنما تكون لأجل الأفعال الجزئية الحسية.

و إما أن تكون للنفس إدراك للذات و الآلام الحسيتين، و حينئذ فإما أن يكون المدرك لهما ذات النفس بذاتها من غير مدخلية شيء فيه أصلا، فهذا محال، لأنه قد تقرّر عندهم كما عرفت سابقا أن النفس لا تدرك الجزئيات بذاتها. و أيضا يلزم أن يكون وجود تلك القوي و الحواس معطلا محضاً، و قد تقرّر عندهم أنه لا معطل في الوجود.

و إما أن يكون إدراك النفس لتلك الذات و الآلام الحسيتين بمدخلية تلك القوي و الحواس، علي أن تكون تلك القوي مجرد آلة من غير أن يكون لها حظ في الإدراك، فهذا محال، إذ قد أثبتنا في الأبواب السابقة - كما أشرنا إليه آنفاً - أن تلك الحواس و القوي واسطة في ذلك، و لها حظ و نصيب فيه كما للنفس، إلا أن ما للنفس بتوسط تلك القوي و ما لتلك القوي بالذات لا بالواسطة.

و إما أن يكون إدراك النفس لهما بتوسط تلك القوي كما هو الحق، فحينئذ نقول: إن تلك القوي و الحواس الحاصلة للنفس في ضمن البدن الثاني المغاير لما كانت غير الأولى

الحاصلة لها في ضمن البدن الأول، لأنَّ تخصّص كلِّ قوة من تلك القوي وتمييزها وتعيينها إنّما هو بمادة بدنيّة مشخّصة متخصّصة وبآلة بدنيّة متعيّنة، والمفروض أنّ البدن الثاني غير البدن الأول ذاتا، فتكون القوي الثانية أيضا مغايرة للقوي الأولى ذاتا، كان إدراك القوي الثانية للذات والآلام الحسّيتين الذي هو بالنسبة إليها ثواب وعقاب، وعدم إدراك القوي الأولى لذلك منافيا للحكمة بل ظلما، لأنّ ما فعلت الأفعال التي هي منشأ للثواب والعقاب لم يرد عليها ثواب ولا عقاب، وما لم تفعل ورد عليها ذلك.

وأيضا يلزم أن يكون إدراك النفس بتوسّط القوي الثانية للثواب والعقاب الحسّيين منافيا للحكمة أيضا، كما عرفت.

فبقي أن يكون عود النفس في القيامة في ضمن البدن الأول بعينه، حتّى لا يلزم تلك المحالات، وهو المطلوب.

ولذلك قال بعض أهل التحقيق (1): «إنَّ الحكمة تقتضي بعث الإنسان لجميع قواه وجوارحه، وإنَّ لكلِّ قوّة من قوي النفس كمالا يخصّها ولذّة وألما يناسبها، وبحسب كلّ ما كسبته يلزم لها في الطبيعة الجزاء كما قرّرتة الحكماء من إثبات الغايات الطبيعيّة لجميع المبادئ و القوي عالية كانت أم سافلة ولِكُلِّ وَجْهَةٌ هُوَ مُؤَلِّيُّهَا)) وإنَّ من تحقّق هذا تحقّق لزوم عود الكلِّ ولم يشته عليه ذلك، وهذا مقتضي الحكمة والوفاء بالوعد والوعيد ولزوم الجزاء علي ما يراه الحكماء من لزوم المكافاة في الطبيعة والمجازاة، لامتناع ساكن في الخليفة، معطل في الطبيعة» انتهى كلامه.

ومنها، أن يقال: إذا كانت الأنفس الإنسانيّة التي هي متّقّة في المعني، إنّما يكون تكثيرها وتمايزها بالأبدان الخاصّة، وتشخّصها بالهيئات البدنيّة المخصوصة، فلو كانت في القيامة تعاد في ضمن بدن مغاير للأول ذاتا لم يكن تلك النفس تلك النفس الأولى المبتدأة الفاعلة للخيرات والشّرور، فلم يكن ورود الثواب والعقاب عليها من مقتضي الحكمة، بل منافيا لها وظلما. تعالي الله عمّا يقول الظالمون علوا كبيرا.

ص: 180

وَمِمَّا قَرَّرْنَا فِي ضَمْنِ تِلْكَ الْبَرَاهِينِ، ظَهَرَ لَكَ فِسَادٌ مَا قِيلَ مِنْ أَنَّ الْمَدْرَكَ لِلثَّوَابِ وَالْعِقَابِ حَقِيقَةٌ إِنَّمَا هُوَ النَّفْسُ الَّتِي هِيَ بَاقِيَةٌ بِحَالِهَا وَ
الْبَدَنُ آلَةٌ لَهَا مِنْ غَيْرِ أَنْ يَكُونَ لَهُ دَخْلٌ فِيهِ أَصْلًا، فَلَا مَانِعَ مِنْ أَنْ تَعُودَ فِي النِّشْأَةِ الْآخَرِيَّةِ فِي ضَمْنِ بَدَنِ آخَرَ غَيْرِ الْأَوَّلِ، فَتَبَصَّرَ.

ثُمَّ إِنَّهُ مِنْ جَمَلَةِ الشَّوَاهِدِ عَلِيِّ هَذَا الْمَطْلُوبِ الَّذِي نَحْنُ بِصَدَدِ بَيَانِهِ، أَنَّ النَّظَرَ فِي لَفْظِ «الْمَعَادِ» الَّذِي نَطَقَ بِهِ الشَّرْعُ وَصَدَّقَ بِهِ الْعُقَلَاءُ
يَقْتَضِي أَنْ يَكُونَ عَوْدُ النَّفْسِ فِي الْقِيَامَةِ فِي ضَمْنِ الْبَدَنِ الْأَوَّلِ بَعِينَهُ، لِأَنَّكَ قَدْ عَرَفْتَ فِيْمَا ذَكَرْنَا فِي الْمَقْدَمَةِ أَنَّ الْمَعْنَى الْحَقِيقِيَّ لِهَذِهِ اللَّفْظَةِ
هُوَ أَنْ يَكُونَ قَدْ وَجَدَ أَوَّلًا شَيْءَ فَرَضٍ هُوَ مُتَعَلِّقٌ بِالْإِعَادَةِ عَلِيِّ وَجُودِ مَخْصُوصٍ وَحَالٍ وَصِفَةٍ مَخْصُوصَتَيْنِ، ثُمَّ زَالَ عَنْهُ ذَلِكَ الْوُجُودُ وَتِلْكَ
الْصِفَةُ وَالْحَالَةُ، ثُمَّ وَجَدَ بَعْدَ ذَلِكَ عَلِيِّ ذَلِكَ الْوُجُودَ الْأَوَّلَ وَالْحَالَةَ وَالصِفَةَ الْمَخْصُوصَتَيْنِ الْأَوَّلَيْنِ.

وَقَدْ عَرَفْتَ فِيْمَا تَلَوْنَاهُ عَلَيْكَ أَنَّ النَّفْسَ بَاقِيَةً بِذَاتِهَا وَكَذَلِكَ الْأَجْزَاءَ الْأَصْلِيَّةَ الْبَدَنِيَّةَ، وَإِنَّمَا الرَّائِلُ هُوَ تَعَلُّقُ النَّفْسِ بِذَلِكَ الْبَدَنِ الْأَوَّلِ
بِهَيْئَتِهِ، فَيَنْبَغِي أَنْ يَكُونَ مُتَعَلِّقٌ بِالْإِعَادَةِ هُوَ التَّعَلُّقُ ثَانِيًا بِذَلِكَ الْبَدَنِ الْأَوَّلِ بَعِينَهُ كَمَا عَرَفْتَ مَعْنَاهُ، لَا التَّعَلُّقُ بِبَدَنِ مُطْلَقٍ أَوْ بَدَنِ مَا غَيْرِ الْأَوَّلِ
ذَاتًا، لِأَنَّهُ لَمْ يَزَلْ عَنْهَا حَتَّى يِعَادَ.

وَهَذَا أَيْضًا مِنَ الْمُؤَيَّدَاتِ لِلْمَطْلُوبِ، وَإِنْ لَمْ يَكُنْ دَلِيلًا عَقْلِيًّا عَلَيْهِ. وَبِمَا ذَكَرْنَاهُ مِنَ الْبَرَاهِينِ وَقَرَّرْنَاهُ مِنَ الدَّلَائِلِ تَمَّ بَيَانُ الْأَمْرِ الثَّلَاثِ أَيْضًا
مِنْ تِلْكَ الْأُمُورِ الثَّلَاثَةِ.

وَلَا يَخْفَى عَلَيْكَ أَنَّ هَذَا الْبَيَانَ أَيْضًا غَيْرَ خَاصٍّ بِبَعْضِ النَّفُوسِ الْإِنْسَانِيَّةِ دُونَ بَعْضٍ، بَلْ يَجْرِي فِي جَمِيعِ النَّفُوسِ الْإِنْسَانِيَّةِ كَامِلَةً كَانَتْ أَمْ
نَاقِصَةً أَمْ مُتَوَسِّطَةً، فَإِنَّ الْمَقْدَمَاتِ الَّتِي بِنَاءِ هَذَا الْبَيَانِ عَلَيْهَا مُشْتَرَكَةٌ فِي الْكُلِّ لَا اخْتِصَاصَ لَهَا بِبَعْضٍ دُونَ بَعْضٍ، كَمَا يَظْهَرُ بِالتَّأَمُّلِ فِيهَا.

وَلَا يَخْفَى أَيْضًا أَنَّهُ بِمَا ذَكَرْنَا، كَمَا يَتَمَّ بَيَانُ جُوبِ عَوْدِ النَّفُوسِ إِلَى الْبَدَنِ الْأَوَّلِ بَعِينَهُ، كَذَلِكَ يَتَمَّ بِهِ بَيَانُ جُوبِ وَقُوعِ الثَّوَابِ وَالْعِقَابِ
الْحَسَنَيْنِ لِلنَّفْسِ فِي ضَمْنِهِ، أَيْ لِذَلِكَ الشَّخْصِ بَعِينَهُ، مُضَافًا إِلَى وَقُوعِ الثَّوَابِ وَالْعِقَابِ الْعَقْلِيَّيْنِ اللَّذَيْنِ هُمَا لِتِلْكَ النَّفْسِ فِي ذَاتِهَا، لِأَنَّهُ إِذَا
وَجِبَ عَوْدُ النَّفْسِ إِلَى الْبَدَنِ الْأَوَّلِ وَالْحَالِ أَنَّهُ يَكُونُ لَهَا فِي ضَمْنِهِ آلَاتٌ

بدنيّة وقوي حسّية البتّة، وأنّ تلك الآلات و القوي لا تكون معطّلة البتّة، بل هي لأجل إدراك الثواب و العقاب الحسّيين، ووجب أن يكون لها في ضمنه ذلك البتّة.

و بالجملّة، فيثبت بما بيّناه ما هو المقصود، أي وجوب عود النفس إلي البدن الأوّل بعينه البتّة، وكذا وجوب وقوع الثواب و العقاب الحسّيين البتّة كالعقليّتين، وإن كان بيان تفاصيل الثواب و العقاب الحسّيين و وقوعهما علي كميّات مخصوصة موكولا إلي الشرع الشريف، إذ هو مبين فيه مفصّلا، و لا استقلال للعقل في ذلك.

شكّ مع جوابه

ثمّ إنّ بقي هنا شكّ ينبغي التعرّض له و لجوابه.

بيان الشكّ: أنّه لقائل أن يقول: إنّ ما ذكرته من البراهين علي هذا المطلوب لو كان صحيحا لأشكّل عليك الأمر في حال النفس الإنسانيّة في عالم البرزخ، إذ عندك أنّ النفس في ذلك العالم هي بعينها تلك النفس الأولي، و أنّها تكون فيه موردة للثواب و العقاب الحسّيين، كما أنّها تكون موردة للثواب و العقاب العقليّين، و الحال أنّها في ذلك العالم غير متعلّقة أصلا بالبدن الأوّل الذي قلت أنّه جزء للشخص و له مدخل في تشخيص الشخص و تشخيص النفس، و اذ ليست هي متعلّقة فيه به بل متعلّقة ببدن مثاليّ هو غير البدن العنصريّ الأوّل، فلا تكون لها فيه ذلك التشخيص، و لا- تلك القوي و المراتب البدنيّة، و لا- الحواس و المشاعر البدنيّة، و لا الهيئات البدنيّة التي ادّعت أن لها دخلا في تشخيص النفس و تميّزها.

فحينئذ يردّ عليك جميع ما أورده من الإشكالات علي تقدير القول بعود النفس في القيامة في ضمن بدن عنصريّ مغاير للبدن الأوّل سواء بسواء، و يجب عليك التفصّي من هذه الإشكالات، إمّا المصير إلي أنّ البدن العنصريّ الخاصّ الأوّل ليس له دخل في تشخيص النفس و تميّزها أصلا، و لا هو جزء للشخص الإنسانيّ، و أنّ المستحقّ لوصول الثواب و العقاب إليه هو النفس وحدها، و البدن لا مدخل له في ذلك، بل هو كالآلة كما قاله

بعضهم، وهذا خلاف ما قرّرتَه وبنيت عليه إثبات المعاد الجسماني، وأما المصير إلى أنّ محلّ الثواب والعقاب يجوز أن يكون غير محلّ الطّاعة والمعصية، وهذا أيضا- مع كونه خلاف ما ذكرته- باطل قطعاً لكونه ظلماً. وبالجملة، فما تقول في جواب هذا الشكّ؟ وما وجه التفصّي عنه؟

وأمّا بيان الجواب عن هذا الشكّ، فبأن يقال: إنّنا نختار أنّ النفس في عالم البرزخ هي بعينها تلك النفس في النشأة الدنيويّة. ونقول: إنّ ما ذكرت من أنّه ينقطع فيه تعلّقها عن البدن الأوّل أصلاً، إن أردت به انقطاع تعلّقها عنه من حيث مادّته وصورته البدنيّة جميعاً، فذلك غير مسلم، لأنّك قد عرفت فيما تلونا عليك في باب حدوث النفس بحدوث البدن، وكذا في باب مائيّة النفس، أنّ للنفس نوعين من التعلّق بالبدن: أحدهما من حيث الصورة البدنيّة، والآخر من حيث المادّة، وأنّه بالموت وإن كان يزول تعلّقها به من الجهة الأولى، لكنّه لا يزول تعلّقها به من الجهة الثانيّة، وأنّه بذلك يظهر سرّ زيارة القبور وإجابة الدعوات في المقابر.

وإن أردت به انقطاع تعلّقها عنه من حيث الصورة البدنيّة فقط وبقاء تعلّقها به من حيث المادّة، ولا سيّما من حيث الأجزاء الأصليّة فذلك مسلم، إلاّ أنّه لا يلزم منه زوال تشخّص النفس وتميّزها، لجواز أن يكون تشخّصها باقياً من جهة بقاء تلك الأجزاء الأصليّة وبقاء تعلّقها بها كما قرّرنا ذلك لك فيما تقدم، وأن يكون لها من حيث تعلّقها بتلك الأجزاء الأصليّة جميع المراتب والقوي والمشاعر والحواسّ التي قلنا إنّ لها مدخلاً في تمايز النفوس وخصوصيّاتها، من حيث إنّ تلك الأجزاء الأصليّة بعضها أجزاء للدماغ، وبعضها للأعضاء الرئيسيّة الأخرى، مثل القلب والكبد، وبعضها لجميع الأجزاء، فيجوز أن يكون لها من حيث التعلّق بكلّ جزء من تلك الأجزاء نوع مرتبة ونوع قوّة منوطة بذلك مرتبطة به، وأن يكون بذلك لم يزل تشخّص النفس، ولا بطل شيء من تلك المراتب ولا فوات عنها شيء من تلك القوي، بل كانت هذه باقية علي ما كانت أولاً من حيث تعلّقها بالبدن صورة ومادّة، إلاّ أنّ النفس لما كانت بدنيّة تحتاج في أفعالها الجزئيّة وإدراكاتها الحسيّة إلى بدن، وكان قد بطل بدنها الأوّل من حيث الصورة، وزال تعلّقها عنه

من هذه الجهة، اقتضت الحكمة المتعالية الإلهية تعلّقها حينئذ ببدن مثاليّ يماثل البدن الأوّل في جميع الصفات والحالات والقوي و المشاعر إلاّ ما شدّ منها، ويكون ذلك البدن المثاليّ ينوب مناب البدن الأوّل العنصريّ في كونه آلة و واسطة في صدور تلك الأفعال الجزئية و الإدراكات الحسّية عنها، و لا يكون في تعلّقها به لزوم محال كالتناسخ و نحوه، علي ما عرفت بيانه سابقا، سواء قلنا بحدوث البدن المثاليّ بعد خراب البدن العنصريّ الأوّل كما هو الاحتمال فيحدث تعلّقها به حينئذ، أو قلنا بكونه موجودا معه في النشأة الدنيويّة أيضا، و هو الأظهر كما دلّ عليه بعض الشواهد المتقدّمة، فيظهر تعلّقها به و يغلب و يكثر. و بالجملة أن تصوير متعلّقة به، و يكون لها في ضمنه تلك الأفعال و الآثار و الإدراكات، كما في ضمن البدن العنصريّ، فإنّك قد عرفت فيما تلوناه عليك سابقا أنّ للبدن المثاليّ جميع الحواس و المشاعر و القوي الحيوانيّة، و أنّ للنفس في ضمنه جميع تلك القوي مضافا إلي القوّة العقليّة التي هي لها بذاتها.

نعم، القوّة النباتية و إن لم تكن لها في ضمنه، إلاّ أنّ ذلك لعدم قبول المادّة المثاليّة لتلك القوّة، حيث إنّ التّسمية و التّغذية و التّوليد التي هي من لوازم القوّة النباتيّة، إنّما هي من خواصّ المادّة الجسمانيّة العنصريّة لا غير، فكان النقص من جهة القابل لا الفاعل.

و بالجملة، لا يلزم من تعلّقها ببدن مثاليّ مع التعلّق بتلك الأجزاء الأصليّة زوال تشخّص النّفس و لا بطلان قواها و مراتبها، فلا إشكال.

فإن قلت: كيف يكون الشيء الواحد في زمان واحد متعلّقا بأمرين مختلفين؟

قلت: لا محذور في ذلك فيما نحن فيه، فإنّك قد ظهر لك فيما مرّ أنّ تعلّق النفس الإنسانيّة التي هي ذات مجرّدة عن المادّة في ذاتها بأمر من الأمور و بمادّة من المواد، ليس علي سبيل الانطباع في المادّة، حتّي لا يمكن تعلّقها بأكثر من مادّة، بل علي سبيل التصرّف و التدبير، و تعلّقها كذلك يجوز بأكثر من واحد، و مع ذلك فالبدن المثاليّ ظلّ و شبح للبدن العنصريّ موجود بالعرض لوجوده، بل لوجود أجزائه الأصليّة، فهو ليس بمنفصل الذات و مباين القوام عن البدن العنصريّ، حتّي لا-يجوز تعلّقها به مع التعلّق بالبدن العنصريّ أو بأجزائه الأصليّة. و يرد عليه ما يرد علي تقدير تعلّقها ببدنين مختلفين،

فحينئذ يجوز تعلّقها بمادّة بدنيّة عنصريّة، و ببدن مثاليّ واحد أو أكثر في زمان واحد، كما دلّ عليه الشرع، و لا امتناع فيه عقلا أيضا.

فإن قلت: علي ما ذكرت، و إن لم يلزم بطلان تشخّص النفس و لا فوات شيء من قواها و مراتبها البدنيّة، إلّا أنّه يلزم منه انعدام ذلك الشخص الإنسانيّ الذي ذكرت أنّه عبارة عن مجموع النفس الخاصّة و البدن المخصوص، فإنّه لا ستره أنّه بانعدام التآليف البدنيّ و الهيئة البدنيّة و زوال صورة البدن رأسا ينعدم البدن و لا يبقى البدن بدنا من حيث هو بدن كما اعترفت سابقا، و إن كان يبقى أجزاءه الأصليّة أو مادّته. و قد اعترفت أيضا أنّ ما هو جزء للشخص الإنسانيّ هو البدن الخاصّ من حيث صورته و مادّته جميعا، فحيث كان ذلك منعدما كان الشخص الإنسانيّ الذي هو جزؤه منعدما أيضا لانعدام الكلّ بانعدام الجزء، و لا يجدي في بقائه بقاء الجزء الآخر أعني النفس، فإذا كان الشخص الإنسانيّ منعدما، فكيف يكون نفسه وحدها موردة للثواب و العقاب الحسيّين في عالم البرزخ؟ مع أنّ الحكمة- كما اعترفت به أيضا- تقتضي أن يكون مورد الثواب و العقاب هو ذلك الشخص الإنسانيّ بعينه بكلا جزئيه لا أحد جزئيه وحده، و هل هذا إلّا القول بكون مورد الثواب و العقاب هو النفس وحدها و كون البدن آلة لها، كما قال به بعضهم، و هل هذا إلّا نقض ببيان ما أصلّته لإثبات المعاد الجسمانيّ؟

قلت: سلّمنا أنّ ذلك الشخص الإنسانيّ العنصريّ اللحميّ العظميّ الرباطيّ ينعدم حينئذ بانعدام بدنه بهيئته، لكنّا لا نسلمّ انعدام الشخص الإنسانيّ رأسا حينئذ، لأنك قد عرفت ممّا قدّمناه لك، أن البدن المثاليّ ظلّ و شبح للبدن العنصريّ و موجود بالعرض لوجود العنصريّ، بل لوجود أجزاءه الأصليّة، أي أنّه بوجود البدن العنصريّ و أجزاءه الأصليّة بالذات، و المثاليّ يوجد بالعرض، كوجود لوازم الماهيّات تبعاً للماهيّات. و أنّ تعلق النفس بالبدن العنصريّ و بالمثاليّ تعلق واحد، إلّا أنّ تعلّقها بالعنصريّ بالذات و بالمثاليّ بالعرض. و أنّه كما يجوز أن يبقى تعلق النفس بالأجزاء الأصليّة من البدن العنصريّ تعلقا بالذات، يجوز أن يبقى تعلّقها بالبدن المثاليّ الذي لا يفسد، و هو ظلّها و شبحها و موجود بتبعيّتها تعلقا بالعرض.

فحينئذ نقول: إنَّ الشخص الإنسانيَّ وإن كان في الظاهر عبارة عن النفس الخاصَّة و البدن الخاصَّ العنصريَّ اللحميَّ العظميَّ الرباطيَّ، لكنَّه في الباطن وعند النَّظر الدَّقيق عبارة عن النفس الخاصَّة المتعلِّقة ببدن عنصريَّ يتبعه بدن مثاليَّ هو ظلُّ و شبح له و موجود بوجوده، فحينئذ إن اعتبرت النفس الإنسانيَّة مع البدن الخاصَّ العنصريَّ وحده، يلاحظ هناك شخص إنسانيَّ لحميَّ عظميَّ. و إن اعتبرتْها مع البدن المثاليَّ وحده يلاحظ هنا شخص آخر مثاليَّ إلاَّ أنَّ الشخصين لا تغيَّر بينهما بالحقيقة، و لا انفصال بينهما بالذات، إذ النَّفس المتعلِّقة بالبدنين واحدة بالشخص، و كذا تعلُّقها بهما تعلُّق واحد، و البدن المثاليَّ ظلُّ و شبح للعنصريَّ، و تعلُّق النفس به غير منفرد عن التعلُّق بالبدن العنصريَّ أو بأجزائه الأصليَّة، بل في ضمَّنه و بتبعيَّته، فأين الاختلاف بالحقيقة؟

بل إنَّما هو بمجرَّد الاعتبار، فإنَّ أحد البدنين ظلُّ و شبح، و الآخر ذو ظلُّ و ذو شبح.

فعلي هذا فالشَّخصان واحد بالحقيقة، و الشخص الإنسانيَّ في الظاهر إنسان لحميَّ عظميَّ رباطيَّ يتطرَّق إليه باعتبار بدنه فناء و زوال، و في الباطن إنسان مثاليَّ، لا يتطرَّق إليه ذلك.

و كأنَّ هذا معني قول بعض أساطين الحكمة: «إنَّ في باطن كلِّ إنسان و في أهابه حيوانا إنسانيَّا بجميع أعضائه و حواسِّه و قواه، و هو موجود الآن، و لا يموت بموت البدن العنصريَّ اللحميَّ». (1)

و بالجملة، فكلُّ من الشخصين عين الآخر باعتبار، و إن كان غيره باعتبار آخر، و كما أنَّه في حال بقاء الهيئة التركيبيَّة البدنيَّة، و تعلُّق النفس بالبدن العنصريَّ بهيئته بالذات و بالمثاليَّ بالعرض، يجوز أن يغلب تعلُّقها بالبدن المثاليَّ و ينفرد الشخص الإنسانيَّ المثاليَّ بأفعال و خواصَّ و إدراكات كما في المنام بالنسبة إلي الكُلِّ و في التيقُّظ أيضا بالنسبة إلي بعض النفوس الفاضلة الكاملة، حيث عرفت فيما حقَّقناه لك في مبحث تحقيق عالم المثال، أنَّ ما يراه الشخص الإنسانيَّ من الرؤيا في المنام إنَّما هو من جنس عالم المثال، و ليس من مخترعات الخيال و المتخيَّلة، و إنَّ مدرك ذلك إنَّما هو النَّفس

ص: 186

الإنسانية بتوسط آلاته وقواه المثالية لا بالذات من غير توسط آلة وقوة، حيث إن النفس لا تدرك الجزئيات المحسوسة المادية بذاتها من غير توسط القوي والآلات.

وبالجملة، أن المدرك لتلك الرؤيا التي هي أمور مثالية هو النفس بتوسط القوي والآلات المثالية، وفي ضمن البدن المثالي أي الشخص الإنساني المثالي. ومع ذلك يحكم العقل حكما صريحا غير مشوب بريية، أن المدرك لذلك هو بعينه الشخص الإنساني الذي هو عبارة عن النفس الإنسانية المتعلقة ببدن عنصري لا شخص آخر غيره، كما أنه في حال اليقظة أيضا إذا انفرد البدن المثالي والشخص المثالي بأفعال وخواص، يكون الحال كذلك ويعلم ذلك بالمقايسة. كذلك يجوز أن يكون في حال خراب الهيئة التركيبية البدنية، وبقاء الأجزاء الأصلية من البدن، وغلبة تعلق النفس بالبدن المثالي الذي هو موجود بالعرض بوجود الأجزاء الأصلية وبقائه -كما في عالم البرزخ- ينفرد الشخص الإنساني المثالي، أي النفس في ضمن البدن المثالي وبتوسط القوي والآلات المثالية بإدراك واردات عليه من المدركات الجزئية الحسية الملمدة أو المؤلمة كما نطق به الشرع، وأن يكون هذا الشخص بعينه هو الشخص الإنساني الذي صدر عنه الخيرات أو الشرور في النشأة الدنيوية بلا مغايرة بينهما ذاتا وحققة، بل إنه يحكم به العقل أيضا كما في الصورة الأولى. وكان الحكمة المتعالية الإلهية اقتضت أن يكون الشخص الإنساني الذي قلنا إنه عبارة عن النفس الإنسانية المتعلقة ببدن مخصوص عنصري، يتبعه بدن مثالي موجود بوجوده تعلقا واحدا، و صدر عنه في النشأة الدنيوية التي هي دار التكليف خيرات أو شرور مجزيا بأعماله وأفعاله إما مثابا أو معاقبا بعد قطع تعلق نفسه عن بدنه العنصري بهيئته و خراب بدنه ذلك، بأن يكون في النشأة البرزخية المتوسطة مجزيا في الأكثر في ضمن البدن المثالي بالثواب أو العقاب الحسنين المثاليين، مضافا إلي ما يكون لنفسه من السعادة و الشقاوة العقليتين، وكذا مضافا إلي ما يكون لذلك الشخص من الثواب أو العقاب الحسنين في ضمن البدن العنصري أيضا إذا لم يبطل تركيبه، أو يبطل أيضا وذلك كما في الضغطة والمساءلة، حيث إنه قد دلّ الشرع كما ذكرناه سابقا علي أنه في الحاليتين بعد تعلق النفس بإذن الله تعالي بذلك البدن العنصري بهيئته مرة أخرى تعلقا

ما بقدر زمان الضغطة و المساءلة بعد قطع تعلّقها عنه، سواء كان ذلك البدن العنصريّ قد بقي بهيئته و لم يزل بعد هيئة التركيبيّة، أو زالت و تفرّقت أجزاؤه ثم أعيدت بإذن الله تعالى بتلك الهيئة في ذلك.

و بالجمله، يجوز أن يكون قد اقتضت الحكمة المتعالية المقدّسة، جزاء الشخص الإنسانيّ المثاليّ في عالم البرزخ بأنواع المثوبات أو العقوبات المثاليّة البرزخيّة كما ورد به الشرع، ثمّ إنّ إذا حان بمشيئة الله تعالى وقت المعاد و يوم نفخ الصور، أي (1) أن يجزيه الله تعالى في ضمن بدنه العنصريّ، يشبهه أو يعاقبه بالثواب أو العقاب الحسيّين الماديّين الجسمانيّين الأخرويّين اللذين لا يكونان للشخص الإنسانيّ إلاّ في ضمن البدن العنصريّ الجسمانيّ الماديّ الأخرويّ، يكون هناك المعاد علي النهج الذي قرّناه و أقمنا الدليل العقليّ عليه، كما نطق به الشرع أيضا، و يكون لذلك الشخص ثواب و عقاب حسيّان مادّيّان مضافا إلي الثواب و العقاب العقليّين، سواء قلنا بأنّه مع عود البدن الأصليّ العنصريّ في النشأة الأخرويّة و عود تعلّق النفس به هيئته، يكون معه البدن المثاليّ أيضا، حيث إنّ ظلّ و شبح للبدن العنصريّ، و الظلّ لا ينفكّ عن ذي الظلّ، و لا دليل أيضا علي فنائه، أو قلنا بأنّ البدن المثاليّ لا يكون هناك، بل ينعدم لأسباب لا نعلمها.

و الحاصل، أنّه يجوز أن يكون قد اقتضت الحكمة الإلهيّة ما فصّلنا، و أن يكون الشخص الإنسانيّ في الحالات كلّها و في النشئات الثلاث بأجمعها- أي النشأة الدنيويّة و البرزخيّة و الأخرويّة- واحدا بالحقيقة و الذات نفسا و بدنا، و إن كان يعرض له في تلك النشئات أمور و حالات لا دخل لها في تشخّصه، و لا ينافي تبدّلها و تغييرها لتميّزه و تخصّصه الذاتيين، و إن كان لها مدخل في تغيّره الاعتباريّ، و كأنّه يشير إلي هذه الجملة قوله تعالى:

وَمِنْ وَّرَائِهِمْ بَرَزَخٌ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ* فَإِذَا نُفِخَ فِي الصُّورِ فَلَا أَنسَابَ بَيْنَهُمْ يَوْمَئِذٍ وَ لَا يَتَسَاءَلُونَ* فَمَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ* وَ مَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ الَّذِينَ

ص: 188

حَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ فِي جَهَنَّمَ خَالِدُونَ* تَلْفَحُ وُجُوهُهُمُ النَّارُ وَ هُمْ فِيهَا كَالِحُونَ)) (1).

وإذا عرفت ذلك و تحققتة حقّ التحقّق، علمت أنّه لا إشكال هنا، لا لزوم نقض ببيان ما أصّـلناه لإثبات المعاد الجسمانيّ، و لا لزوم محال آخر، و لا أظنّك في مريّة من ذلك إن كنت مستبصرا طالبا بطريق السّداد و منهج الرشاد، و هذا الذي ذكرناه في هذا المطلب بطوله، إنّما هو بيان إثبات أصل المعاد الجسمانيّ لوقوع الثواب أو العقاب الحسيّين، و إقامة الدليل العقليّ عليه كما نطق به الشّرع.

و أمّا بيان تفاصيل الثّواب و العقاب الحسّيّين الجسمانيّين أو المثاليّين في عالم الآخرة و في عالم البرزخ، و بيان وقوعهما عليّ كيفيّات مخصوصة، و كذا بيان تفاصيل الأمور الحسيّة الواقعة في النشأتين، فمكول إليّ الشّرع الشريف إذ ذاك مبين فيه مفصّلا.

و ليكن هذا آخر كلامنا في هذا المطلب الأسني الذي نحن بصدده في هذا الباب، بل هو غرضنا الأصليّ من وضع هذا الكتاب، و علمت أنّه اعترفت جماهير العلماء بالعجز عن إقامة الدليل العقليّ عليه، معلّين بأنّه لا استقلال للعقل فيه. و كذلك هذا البيان الذي ذكرناه و بيّناه بهذا التفصيل، و لا سيّما في بيان الأمر الثالث، إنّما هو بقدر فهمنا القاصر، و المظنون أنّه لم يسبقنا أحد فيه، و إن وافقنا كثير من العلماء في كثير ممّا ذكرناه في بيان الأمور الأوّلة، فإنّ أصبنا في ذلك فلنحمد الله عزّ و جلّ عليّ توفيقنا له، و إن أخطأنا فيه فلنسأل الله تعاليّ العفو عن خطيئتنا، إنّّه وليّ ذلك.

دقيقة

و هاهنا دقيقة سبقت منا إشارة ما إليها و هي أنّ ما اعترف به جمهور العلماء بالعجز عنه، و بعدم استقلال العقل فيه، إن كان مرادهم به العجز عن إقامة الدليل العقليّ عليّ أصل المعاد الجسمانيّ و أصل وقوع الثّواب أو العقاب الحسّيّين كما نطق به الشّرع، فقد عرفت أنّه ليس كذلك، و إن كان مرادهم به العجز عن إقامة الدليل العقليّ عليّ وقوع الثّواب

ص: 189

و العقاب الحسيين الجسمائين أو المثلين علي كفيّات مخصوصة نطق بها الشرع، فله وجه. و الله تعالى أعلم بحقيقة الحال، و إليه المعاد و المال.

تذنيب في حشر غير الإنسان

قد ورد في الشرع آيات و أخبار في حشر غير الإنسان؛ أمّا في شأن الجنّ و الشياطين فكقوله تعالى: يَوْمَ نَحْشُرُهُمْ جَمِيعًا (1)

يا مَعْشَرَ الْجِنِّ قَدْ اسْتَكْثَرْتُمْ مِنَ الْإِنْسِ (2)

وقوله تعالى: وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ (3) الآية.

وقوله تعالى: وَلَقَدْ عَلِمْتِ الْحِجَّتَ إِتْهُمْ لَمْحَضْرُونَ (4).

وقوله تعالى: فَوَرَبِّكَ لَنَحْشُرَنَّهُمْ وَ الشَّيَاطِينَ ثُمَّ لَنُحْضِرَنَّهُمْ حَوْلَ جَهَنَّمَ جِثِيًّا (5)

و أمّا في شأن بعض الحيوانات غير الإنسان

فكقوله تعالى: وَإِذَا الْوُحُوشُ حُشِرَتْ (6)

و أمّا في شأن كلّها

كقوله تعالى: وَ مَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَ لَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَالُكُمْ مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ إِلَى رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ (7)

وقوله تعالى: وَ مِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ مَا بَثَّ فِيهِمَا مِنْ دَابَّةٍ وَ هُوَ عَلِيٌّ جَمْعُهُمْ إِذَا يَشَاءُ قَدِيرٌ (8).

ص: 190

1- - الأنعام(6):22؛ [1] يونس(10):28. [2]

2- - الأنعام(6):128. [3]

3- - الأعراف(7):179. [4]

4- - الصافات(37):158. [5]

5- - مريم(19):68. [6]

6- - التكوير(81):5. [7]

7- - الأنعام(6):38. [8]

8- - الشوري(42):29. [9]

وَأَمَّا فِي شَأْنِ مَا جَعَلَهُ الْمُشْرِكُونَ شُرَكَاءَ لِلَّهِ تَعَالَى، أَحْسَبُ رُؤَاةَ الَّذِينَ ظَلَمُوا وَأَزْوَاجَهُمْ وَمَا كَانُوا يَعْبُدُونَ* مِنْ دُونِ اللَّهِ فَاهْدُوهُمْ إِلَى صِرَاطِ الْجَحِيمِ* وَقَفَّوهُمْ إِيَّاهُمْ مَسْئُولُونَ)) (1).

وقوله تعالى: وَيَوْمَ يَحْشُرُهُمْ جَمِيعاً ثُمَّ يَقُولُ لِلْمَلَائِكَةِ أَهَؤُلَاءِ إِيَّاكُمْ كَانُوا يَعْبُدُونَ* قَالُوا سُبْحَانَكَ أَنْتَ وَلِيِّنَا مِنْ دُونِهِمْ بَلْ كَانُوا يَعْبُدُونَ الْجِنَّ أَكْثَرَهُمْ بِهِمْ مُؤْمِنُونَ)) (2).

وقوله تعالى: إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ أَنْتُمْ لَهَا وَارِدُونَ* لَوْ كَانَ هَؤُلَاءِ آلِهَةً مَا وَرَدُّوهَا وَكُلٌّ فِيهَا خَالِدُونَ)) (3).

وَأَمَّا فِي شَأْنِ جَمِيعِ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ، حَتَّى الْمَلَائِكَةِ

فَكَقَوْلُهُ تَعَالَى: وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَصَدَعَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ ثُمَّ نُفِخَ فِيهِ أُخْرَى فَإِذَا هُمْ قِيَامٌ يَنْظُرُونَ* وَأَشْرَقَتِ الْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا وَوُضِعَ الْكِتَابُ وَجِيءَ بِالنَّبِيِّينَ وَالشُّهَدَاءِ وَقُضِيَ بَيْنَهُمْ بِالْحَقِّ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ* وَوُفِّيَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَا عَمِلَتْ وَهُوَ أَعْلَمُ بِمَا يَفْعَلُونَ)) (4).

وَأَمَّا فِي شَأْنِ الْخَلْقِ أَجْمَعِ

فَكَقَوْلُهُ تَعَالَى: اللَّهُ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ)) (5).

وقوله تعالى: وَهُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ وَلَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَى فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ)) (6).

وقوله تعالى: أَوَلَمْ يَرَوْا كَيْفَ يُبْدِئُ اللَّهُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ)) (7).

وقوله تعالى: قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ ثُمَّ اللَّهُ يُنشِئُ النَّشْأَةَ الْآخِرَةَ

ص: 191

1- -الصافات(37):22-24. [1]

2- -سبأ(34):40 و 41. [2]

3- -الأنبياء(21):98 و 99. [3]

4- -الزمر(39):68-70. [4]

5- -الروم(30):11. [5]

6- -الروم(30):27. [6]

7- -العنكبوت(29):19. [7]

إِنَّ اللَّهَ عَلِي كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ)) (1)

وقوله تعالى: كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ)) (2)

إلي غير ذلك من الآيات والأخبار، فلنتكلم في ذلك.

فنقول: أمّا ما ورد في حشر الشياطين والجنّ، لو حملناه علي ظاهره كما حمله عليه العلماء من أهل الإسلام، فيمكن بيان حشرهم كما بيّناه في حشر الإنسان سواء بسواء، إذ قلنا إنّ لهم أيضا نفوسا مجردة وأبدانا عنصرية، وإن كانت نارية كما هو ظاهر الشّرع، وإتّهم أيضا إذا طرأ عليهم الموت تبقي نفوسهم المجردة وكذا الأجزاء الأصلية من أبدانهم النارية، وإتّهم حين المعاد يعود تعلق نفوسهم مرّة أخرى بأبدانهم بعد جمع أجزائها وإعادة تأليفها كهيتها الأولى كمرّة بعد أولى، ويكون الحكمة في حشرهم إيصال جزاء أعمالهم إليهم كما في الإنسان.

وأمّا ما ورد في حشر الحيوانات غير الانسان، فهو كأنه مختلف فيه بين العلماء، حيث لا يظهر منهم إطباقهم عليه، بل قد صرح بعضهم - كصدر الأفاضل في شواهد الربوبية - «بأنه قد وقع الاختلاف في حشر نفوس الحيوانات في القيامة، وبأن الروايات مختلفة في ذلك» (3).

وكذلك ما رأينا من كلام المفسّرين في تفسير الآيات الواردة في ذلك يدلّ علي اختلافهم فيه، وإن كان الأكثرون منهم قد حملوها علي ظاهرها.

قال الشيخ الطبرسي رحمه الله في «الجوامع» في تفسير قوله تعالى: وَإِذَا الْوُحُوشُ حُشِرَتْ)) (4)، هكذا: «وإذا الوحوش جمعت حتي يقتص بعضها من بعض، ويوصل إليها ما استحقته من الأعواض علي الآلام التي نالتها في الدنيا. وعن ابن عباس حشرها موتها.

ص: 192

1- العنكبوت (29): 20. [1]

2- القصص (28): 88. [2]

3- الشواهد الربوبية 332/. [3]

4- التكوير (81): 5. [4]

وقال في تفسير قوله تعالى: «وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ» (1) الآية، في قوله تعالى: «ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ» (2): يعني الأمم كلها فيعوضها و ينتصف لبعضها من بعض، وفيه دلالة علي عظم قدرته و لطف تدبيره في الخلائق المختلفة الأجناس، و حفظه لما لها و عليها، و أنّ المكلفين لم يختصوا بذلك دون من سواهم.

وقال في تفسير قوله تعالى: «وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَثَّ فِيهِمَا مِنْ دَابَّةٍ وَهُوَ عَلِيٌّ جَمْعُهُمْ إِذَا يَشَاءُ قَدِيرٌ» (3)، في قوله تعالى: «(وَمَا بَثَّ فِيهِمَا مِنْ دَابَّةٍ)»: و ما بَثَّ، يجوز أن يكون مجرورا و مرفوعا عطفًا علي المضاف أو المضاف إليه، و قال: فيهما أي و الحال أنّ الدواب في الأرض لا- في السماء، لأنّ الشيء يجوز أن ينسب إلي جميع المذكور و إن كان ملتبسا ببعضه، كقوله: «يَخْرُجُ مِنْهُمَا اللُّؤْلُؤُ وَالْمَرْجَانُ» (4) و إنّما يخرج من الملح. و يجوز أن يكون للملائكة مشي مع الطيران، فيوصفون بالذئب كما يوصف له الإنسان، و لا يبعد أن يكون في السموات من يمشي فيها كما يمشي الأناسي في الأرض». هذا كلامه (5).

و هو لم يتعرض فيه لتفسير قوله تعالى «هُوَ عَلِيٌّ جَمْعُهُمْ إِذَا يَشَاءُ قَدِيرٌ»؛ و يفهم منه أنه حمل الجمع علي معناه الظاهر المتبادر، أي الحشر، إلاّ أنّه كما يفهم منه في تفسير قوله «فيهما» بالتفاسير الثلاثة قد أرجع ضمير الجمع في قوله «جمعهم»، إلي دواب الأرض و حدها علي التفسير الأول، و إلي دواب الأرض و السماء جميعا علي التفسيرين الأخيرين، و أنّه علي كلّ تقدير، فالجمع محمول علي معني الحشر.

و مثله كلام صاحب «الكشاف». قال في تفسير الآية الأولى هكذا: «حشرت، جمعت من كلّ ناحية»، قال قتادة: يحشر كلّ شيء حتّي الذباب للقصاص. و قيل إذا قضى بينها ردت ترابا فلا يبقى منها إلاّ ما فيه سرور لبني آدم و إعجاب بصورته كالطّاوس

ص: 193

1- - الأنعام(6): 38. [1]

2- - نفس الآية.

3- - الشوري(42): 29. [2]

4- - الرحمن(55): 22. [3]

5- - جوامع الجامع 531-125-430.

و نحوه. و عن ابن عباس: حشرها موتها. يقال إذا أجمعت السنة بالناس و أموالهم:

حشرتهم السنة. و في تفسير الآية الثانية هكذا، ثم إلي ربهم يحشرون يعني الأمم كلها من الدواب و الطير، فيعوضها و ينصف بعضها، كما روي أنه يأخذ للجماء من القرناء.

ثم قال: فإن قلت: فما الغرض من ذلك؟ قلت: الدلالة علي عظم قدرته و لطف علمه و سعة سلطانه و تدبيره تلك الخلائق المتفاوتة الأجناس، المتكاثرة الأصناف، و هو حافظ لما لها و عليها، مهيمن علي أحوالها، لا يشغله شأن عن شأن، و إن المكلفين ليسوا المخصوصين بذلك دون من عداهم من سائر الحيوان» (1) و في تفسير الآية الثالثة مثل ما نقلناه عن الشيخ الطبرسي رحمه الله فيه.

و قال البيضاوي فيما رأيناه من تفسيره، في تفسير قوله تعالى: **ثُمَّ إِلِي رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ** في الآية الثانية: «يعني الأمم كلها، فينصف بعضها عن بعض، كما روي أنه يأخذ للجماء من القرناء. و عن ابن عباس: حشرها موتها». (2)

و قال محيي السنة صاحب معالم التنزيل فيما رأيناه من تفسيره، في تفسير قوله تعالى: **ثُمَّ إِلِي رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ**: في هذه الآية أيضا هكذا: قال ابن عباس و الضحّاك، حشرها موتها. قال أبو هريرة: يحشر الله الخلق كلهم يوم القيامة، البهائم و الدواب و الطير و كل شيء، فيأخذ للجماء من القرناء، ثم يقول كوني ترابا، فحينئذ يتمي الكافر و يقول الكافر: يا ليتني كنت ترابا. ثم روي عن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم، قال: لتؤدّون الحقوق إلي أهلها يوم القيامة حتى للشاة الجلحاء- أي الجماء- من القرناء، انتهى».

و قد ذكر صدر الأفاضل في «شواهد الربوبية» كلاما يفهم منه تفسير قوله تعالى:

وَ إِذَا الْوُحُوشُ حُشِرَتْ بأن المعني حشر بعض النفوس الناقصة الإنسانية علي صور الوحوش التي غلبت صفات تلك الوحوش علي تلك النفوس، بأن يحشروا علي تلك الصور، أو حشر تلك النفوس في الآخرة بحيث تكون قرناءهم في الآخرة تلك الصور الوحوشية، حيث قال: إن حشر كل أحد إلي غاية سعيه و عمله و ما يحبّه، حتى أنه لو أحب

ص: 194

1- -تفسير الكشاف 222/4. [1]

2- -تفسير البيضاوي 187/1، ط بيروت. [2]

أحدكم حجرا لحشر معه، فإن تكرر الأفاعيل يوجب حدوث الملكات، فلكل ملكة تغلب علي الإنسان في الدنيا متصوّر في الآخرة بصورة تناسبها، قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَي شَاكِلَتِهِ. (1) ولا شك أن أفاعيل الأشقياء المدبرين إنما هي بحسب همهم القاصرة النازلة في مراتب البرازخ الحيوانية، وتصوّراتهم مقصورة علي أغراض بهيمية أو سبعية تغلب علي نفوسهم، فلا- جرم يحشرون علي صور تلك الحيوانات في القيامة، كقوله: وَإِذَا الْوُحُوشُ حُشِرَتْ (2). وفي الحديث: يحشر بعض الناس علي صورة تحسّن (تحسن) عندها القردة و الخنازير». انتهى (3)

و يوافقه في التفسير بالمعني الأول كلام المحقق الطوسي رحمه الله في رسالة منسوبة إليه.

و حيث عرفت ذلك، فنقول: لو حمل تلك الآيات الواردة في ذلك علي أنّ المراد بحشر تلك الحيوانات موتها- كما هو المنقول عن ابن عباس والضحاك- أو علي ما يفهم من كلام صدر الأفاضل.

و بالجملة، لو حملت علي غير معناها الظاهر، فهو كلام آخر، وإن حملت علي ظاهرها كما حملها عليه الأكثرون، فحينئذ إن كانت الحكمة في حشرها وبعثها أمرا لا نعلمه أصلا، أو حكمة و مصلحة عائدة إلي بني آدم كلّهم أو بعضهم، من نوع سرور و إعجاب أو اعتبار أو نحو ذلك، فهذا أيضا كلام آخر.

و إن كانت الحكمة في ذلك هي المجازاة كما ذكره المفسرون، فهذا لا يخلو عن إشكال بحسب فهمنا القاصر، إذ المجازاة- كما دلّ عليه العقل و النقل- إنما تكون لمن كان مكلفا بالتكاليف، و تلك الحيوانات ليس فيها ما هو مناط التكليف، و إلا لوقع عليهم تكليف في النشأة الدنيوية، و ليس كذلك. اللهم إلا- أن يلتزم أنّها و إن كان ليس فيها ما هو مناط التكليف بكلّ التكليف الشرعية و العقلية، لكنّ فيها ما هو مناط بعض التكليف، مثل التكليف بعدم إيصال الأذي إلي غيرها من الإنسان و الحيوانات، بأن تكون لها نفس

ص: 195

1- الإسراء(17): 84. [1]

2- التكوين(81): 5. [2]

3- الشواهد الربوبية/288. [3]

مجردة أيضا نوع تجرد مدركة لذلك، وإن كان تجردها أدون من تجرد النفس الإنسانية بمراتب كثيرة كما عرفت فيما سبق أن بعضا من الدلائل التي أقامها القوم علي التجرد مشترك بين الإنسان و سائر الحيوانات، وأنه يظهر من بعضهم القول باختلاف مراتب التجرد، وأن أدناها موجود لتلك النفوس الحيوانية، أو بأن لا تكون لها نفس مجردة أصلا، لكن كانت الروح الحيوانية التي تكون لكل حيوان مدركة لذلك. وعلي التقديرين فإذا عصت تلك الحيوانات و آذت غيرها في التثأة الدنيوية، اقتضت الحكمة الإلهية أن تقع عليها مجازاة في التثأة الأخروية، فيؤخذ مثلا للجما من القرناء.

و كيفما كان، فإن قلنا بأن لها نفسا مجردة باقية بعد خراب أبدانها، وكذا لأبدانها أجزاء أصلية باقية، فالكلام في معادها و حشرها كالكلام في معاد الإنسان و حشره سواء بسواء.

و كذلك لو لم نقل بكون النفس المجردة الباقية لها، و قلنا بكون الروح الحيوانية لها التي قلنا إنها جسم لطيف رقيق يبقي بعد خراب البدن مع البدن مع بقاء الأجزاء الأصلية من أبدانها، فالأمر ظاهر أيضا، إذ لا امتناع في أن يعود تعلق تلك الروح الحيوانية مرة أخرى بذلك البدن بعد جمع أجزائه علي مثل هيئته الأولى، و يعود ذلك الشخص الحيواني كما كان، و يكون عين الأول كما قلنا في الإنسان.

و علي التقديرين، فإن قلنا ببقاء تلك الحيوانات بعد عودها في دار الآخرة، كما هو ظاهر إطلاق كلام بعض المفسرين فلا كلام. وإن قلنا بفنائها كلها بعد ذلك كما هو ظاهر ما نقله محيي السنة عن أبي هريرة، فلا إشكال، إذ لا امتناع في أن ينقطع بمشيئة الله تعالي تعلق نفوسها المجردة نوع تجرد أو أرواحها الحيوانية عن أبدانها مرة أخرى و تتلاشي أبدانها و تصير ترابا فتفني بذلك تلك الأشخاص الحيوانية. وكذا لا امتناع في أن يكون الوجه في فنائها بعد ذلك انتفاء الحكمة في عودها.

و الحاصل أنه لما كانت الحكمة في عودها وقوع المجازاة عليها من جهة إيداء بعضها لبعض مثلا، و هي تكون في زمان ما، فإذا وقعت المجازاة، و الحال أنه ليس لتلك الحيوانات أفعال حسنة أو سيئة تبقي هي بعد ذلك لأجل وقوع المجازاة عليها من هذه الجهة، و وقوع الثواب أو العقاب بسبب ذلك، و قلنا إنه ليس هنا مصلحة أخرى لبقائها،

كانت الحكمة المتعالية مقتضية لفنائها لعدم حكمة في بقائها، وبذلك يمكن تأويل ما هو المنقول عن ابن عباس والضحاك من أن حشرها موتها، إذا حمل الحشر علي معناه الظاهر أيضا، أي أنّ حشرها يكون في زمان ما يكون المجازاة فيه ثمّ تنعدم هي وتموت بلا فصل، كان زمان حشرها هو زمان موتها. وإن قلنا بفناء بعضها وبقاء بعض آخر ممّا فيه سرور أو إعجاب لبني آدم، كما نقله صاحب الكشّاف عن بعضهم، فلا إشكال أيضا، إذ حينئذ يكون السبب في البقاء والفناء والوجه فيهما كما ذكرنا، حيث إنّ بقاء تعلّق نفوس بعضها أو أرواحها الحيوانية بأبدانها، وكذا انقطاع تعلّق بعضها عنها أمر ممكن، وكذلك اقتضاء الحكمة المتعالية لبقاء ما فيه بعد ذلك حكمة لبني آدم من سرور وإعجاب، ولفناء ما لا حكمة فيه بعد ذلك أمر ظاهر. والله أعلم بالصواب، وإليه المرجع والمآب.

وأمّا ما ورد في حشر شركاء الله تعالى، فهو إذا حملناه علي ظاهره كما حمله عليه العلماء والمفسّرون وأريد بالشركاء الجنّ والشياطين، فالكلام في حشرهم كما تقدّم. وإن أريد بذلك الأصنام التي كانوا يعبدونها، فمعني حشرها-والله أعلم-إعادة الصور التركيبية مرّة أخرى إليها، أي إلي موادّها الجسمانية، ولا سيّما أجزائها الأصلية إذا تفرّقت، أي جمع أجزائها المادية، ثمّ إعادة صورة تركيبية إليها مثل الأولي، فإنّه حينئذ يكون تلك الأجسام عين الأولي بحسب المادّة وإن كانت غيرها بحسب الصورة، ولا امتناع فيه، كما لا امتناع في إنطاقها، حتّي تجيب عمّا سئلت هي عنه، وهو من جملة المصالح في حشرها، حيث إنّ فيه إلزاما علي الذين يعبدونها.

وبالجملة، فإنّ ذلك أمر ممكن في ذاته، ونسبة القادر المطلق إلي كلّ ممكن كذلك علي السواء.

وأمّا ما ورد في شأن الملائكة، فهو أيضا إذا حملناه علي ظاهره، كما حمله عليه العلماء، وقلنا بطروء الموت عليهم، فوجه ذلك فيهم أيضا ظاهر، إذا قلنا بأنّ لهم نفوسا مجردة شريفة وأبدانا هي أجسام لطيفة نورانية، كما هو ظاهر الشّرع، حيث إنّهم كما أنّ حياتهم يكون بتعلّق تلك النفوس والأرواح المقدّسة بتلك الأبدان النورانية تعلّق التدبير والتصرف، كذلك يكون موتهم عبارة عن قطع تعلّقها عنها، سواء قلنا بفناء تلك الأبدان

حينئذ-أي بتفرّق أجزائها و تشتتها-أم قلنا ببقائها علي حالها كما كانت من غير تعيّر فيها مادّة و صورة، و كما أنّه لا امتناع في ذلك، كذلك لا امتناع في حشرهم أي إعادتهم مرّة أخرى بإعادة تعلق تلك النفوس الشريفة بتلك الأبدان النورانيّة كرّة بعد أولي، وأن يكون في حشرهم حكم و مصالح لا يعلمها إلاّ خالقهم و مدبّرهم تعالي شأنه.

و من جملتها-كما دلّ عليه الأخبار-حكمة و مصلحة عائدة إلي الإنسان، بل إلي عباد الله المكرمين أجمعين، كما كان في خلقهم أوّلا تلك الحكمة و المصلحة العائدة إليهم.

و لا بعد أيضا في أن يكون في إعادتهم حصول زيادة بهجة و سعادة عقليّتين لهم كما كانتا في النشأة الدنيويّة و كانوا مستغرقين فيهما.

و ممّا ذكرنا يظهر الوجه في حشر الخلق أجمعين. و الله تعالي أعلم بحقيقة الحال، و إليه المرجع و المآل.

و إذ قد فرغنا بعون الله تعالي و حسن تأييده عن ذكر ما رمنا ذكره في مقدّمة الرسالة و أبوابها الخمسة، فلنشرع في بيان ما نروم بيانه في خاتمتها، فنقول:

الخاتمة

إشارة

ففيها مطالب

ص:199

في الإشارة إلي دفع شبهات المنكرين للمعاد الجسماني

اعلم أنّ لهم شبهة دعوتهم إلي إنكاره.

منها-أنّه يلزم منه إعادة المعدوم، وهي ممتنعة.

وهذه الشبهة قد مرّت الإشارة إليها في المقدمة وإلي جوابها فيها، وكذا في هذا الباب الخامس، إذ قد عرفت أن ليس في المعاد الجسماني-علي ما قررناه-إعادة معدوم بعينه من جهة ما هو معدوم بعينه حتّي تكون ممتنعة، ولا يحتاج في الجواب عنها إلي تجويز إعادة المعدوم كما جوّزها المتكلّمون، حتّي يكون مخالفا لما اقتضاه العقل.

ومنها-أنّه يلزم منه مفسدة التناسخ.

وهذه الشبهة أيضا قد مرّت الإشارة إليها فيما تقدّم، وخصوصا في هذا الباب الخامس مع الجواب عنها، إذ قد عرفت أنّ ليس يلزم منه علي الوجه الذي قررناه مفسدة التناسخ المحال، فتذكّر.

ومنها-أنّ الإعادة لا لغرض عبث لا يليق بالحكيم، والغرض إن كان عائدا إليه كان نقصا له، فيجب تنزيهه عنه، وإن كان عائدا إلي العبد، فهو إن كان إيلا مه فهو غير لائق بالحكيم الجواد، وإن كان إيصال لذّة، فاللذات-سيما الحسّيات-إنّما هي دفع آلام، كما بيّنه الحكماء والأطباء في كتبهم، فيلزم أن يؤلمه أولا حتّي يوصل إليه لذّة حسّية، فهل يليق هذا بالحكيم؟ مثل من يقطع عضو أحد، ثمّ يضع عليه المراهم ليلتدّ به.

وهذا الشبهة أيضا قد مرّت الإشارة إليها في الباب الرابع مع الجواب عنها مفصّلا، فتذكّر.

ومنها- أنه إذا صار مثلاً- إنسان معين غذاء بتمامه لإنسان آخر، والمحشور لا يكون إلا واحد منهما. ثم إن كان الآكل كافراً والمأكل مؤمناً، يلزم إما تعذيب المطيع و تنعيم العاصي و هو ظلم، أو كون الآكل معذباً و المأكل منعماً مع كونهما جسماً واحداً، و هذا ممتنع.

و هذا الشبهة أيضاً قد مرّت الإشارة إليها في الباب الخامس مع الجواب عنها، إذ قد عرفت أنّ المعاد من البدن هو الأجزاء الأصليّة منه دون الأجزاء الفضليّة، و لا امتناع في أن تعود الأجزاء الأصليّة من بدن المأكل التي لا نسلم جواز كونها غذاء لبدن الآكل منفردة، كالأجزاء الأصليّة من بدن الآكل، فيعذب الكافر و ينعم المؤمن كما هو مقتضى الحكمة المتعالية المقدّسة.

و منها أنّ جرم الأرض مقدار ممسوح بالفراسخ و الأميال، و عدد النفوس غير متناه، فلا معني لحصول الأبدان الغير المتناهية جميعاً فيها.

و الجواب عن هذه الشبهة أنّها مجرّد استبعاد، و رفعه بأنّ مادّة الأرض و هيولاها يمكن لها قبول مقادير مختلفة، كما يمكن لها قبول مقادير و انقسامات غير متناهية، و لو متعاقبة، و كما أنّ زمان الآخرة ليس من جنس أزمنة الدنيا، كما قال تعالى: **وَإِنَّ يَوْمًا عِنْدَ رَبِّكَ كَأَلْفِ سَنَةٍ مِّمَّا تَعُدُّونَ** (1)، و قال: **فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ** (2) كذلك مكان الآخرة ليس من جنس أمكنة الدنيا، و ليست هذه الأرض محشورة علي هذه الصفة، و إنّما المحشورة منها صورة تسع الكلّ من الخلائق من الأولين و الآخرين. فإتال قوله تعالى:

يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَ السَّمَاوَاتُ وَ بَرَزُوا لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ (3)،

و قوله: **وَإِذَا الْأَرْضُ مُدَّتْ* وَ أَلْقَتْ مَا فِيهَا وَ تَخَلَّتْ** (4)،

ص: 202

1- -الحجّ(22):47. [1]

2- -المعارج(70):4. [2]

3- -إبراهيم(14):48. [3]

4- -الانشقاق(84):3. [4]

وقوله: وَ يَوْمَ نُسَيِّرُ الْجِبَالَ وَ تَرَى الْأَرْضَ بَارِزَةً وَ حَشَرْنَا هُمْ فَلَم نُعَادِرْ مِنْهُمْ أَحَدًا)) (1).

وقوله تعالى: وَ يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْجِبَالِ فَقُلْ يَنْسِفُهَا رَبِّي نَسْفًا فَيَذَرُهَا قَاعًا صَفْصَفًا* لا تَبْقَى فِيهَا غِوَجًا وَ لا أُمْتًا)) (2)،

وقوله: قُلْ إِنَّ الْأَوَّلِينَ وَ الْآخِرِينَ* لَمَجْمُوعُونَ إِلَيَّ مِيقَاتِ يَوْمٍ مَعْلُومٍ)) (3).

و بالجمله، فلا امتناع في أن تبدل هذه الأرض غيرها، فتمدّد مدد الأديم، و تبسط فلا تری فيها عوجاً و لا أمّتا كما يدلّ عليه كلام المفسّرين، و سيأتي بيانه، ثمّ تجمع فيها جميع الخلائق من أوّل الدنيا إلى آخرها، كما أنّها اليوم مبسوطة علي قدر يسع الخلائق كلّها.

و منها، أنّه يلزم تولّد البدن الإنسانيّ عند البعث من غير تولد، و هو ممتنع.

و الجواب عنها، أنّها مجرد استبعاد أيضاً، فإنّ التولّد من غير تولد ممكن، كما في آدم علي نبينا و عليه السلام.

و منها، أنّ المعلوم من الكتاب و السنّة أنّ الجنّة و النار موجودتان الآن بالفعل، و إن كان أهل الحجاب لغفلتهم عن أمور الآخرة يتعجّبون عن ذلك.

و أنّهما لو كانتا موجودتين، فأين مكانهما من العالم؟ و في أيّ جهة تكونان؟

أهما في فوق محدّد الجهات؟ فيلزم أن يكون في اللامكان مكان، و في اللاجهة جهة.

أو في داخل طبقات هذه الأجرام الفلكيّة، فيلزم التداخل المستحيل، أو الانخراق المستحيل.

أو في مكانها، فيلزم انعدام الأفلاك حتّى تكونا في مكانها، و هو خلاف ما نشاهده.

أو فيما بين سماء و سماء، و هو مستحيل، لكون السماوات عندهم متّصلة بعضها ببعض ليست بينها فرجة، لا خلاء و لا ملاء.

و مع استحالة هذين الاحتمالين، فهما ينافيان قوله تعالى:

ص: 203

1- -الكهف(18):47. [1]

2- -طه(20):105-107. [2]

3- -الواقعة(56):49-50. [3]

وَ جَنَّةٍ عَرْضُهَا كَعَرْضِ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ)) (1)، حيث إنَّ المفسِّرين قالوا في تفسيره: إنَّ المعنى: و جَنَّةٌ عَرْضُهَا كَعَرْضِ السَّمَاوَاتِ السَّبْعِ وَالْأَرْضِينَ السَّبْعِ، و ذكر العرض دون الطول، لأنَّ كلَّ ما له عرض و طول، فإنَّ عرضه في الأكثر أقلَّ من طوله، فإذا كان العرض مثلاً السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ، فطولها لا يعلمه إلاَّ اللهُ تعالى، فإذا كان مقدار الجَنَّةِ ذلك المقدار، فلا يمكن أن يكون مكانها داخل طبقات السَّمَاوَاتِ وَ لَا فِي مَا بَيْنَهَا.

و ما روي عن بعض المفسِّرين كالحسن، من أنَّ اللهُ تعالى يفني الجَنَّةَ ثمَّ يعيدها علي ما وصفه، فلذلك صحَّ و صنفها بأنَّ عرضها كعرض السماء و الأرض مبني علي طروء فناء علي الجَنَّةِ، و هو مخالف للإجماع، و كذا للنقل و العقل كما سبق بيانه في مقدِّمة الرسالة.

كما أنَّ القول بأنَّه يمكن أن يوجد اللهُ تعالى عند قيام الساعة الجَنَّةَ و يجعلها بذلك المقدار، و في مكان السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ بعد فنائهما، أي بعد طيِّ السَّمَاوَاتِ وَ تسيير الجبال و دكَّ الأرض و زلزالها (2)، مبني علي أن لا يكون الجَنَّةَ و النار موجودتين الآن و تكونان مخلوقتين في القيامة، و هذا أيضاً مخالف للمذهب الحقِّ الذي ذهب إليه جمهور المسلمين، إلاَّ جمعا من المعتزلة، و دلَّ عليه الكتاب و السنَّة.

و بالجملة، فإذا كانتا موجودتين الآن، و كان عرض الجَنَّةِ ما ذكر من المقدار، أي كعرض السَّمَاوَاتِ السَّبْعِ وَالْأَرْضِينَ السَّبْعِ، فلا يمكن أن يكون مكان الجَنَّةِ و حدها داخل طبقات السَّمَاوَاتِ، و لا فيما بين سماء و سماء، مع أنَّ النار أيضاً تستدعي مكاناً آخر، و المفروض حينئذٍ عدمه.

و بهذا يندفع ما يمكن أن يقال: إنَّ اتِّصال السَّمَاوَاتِ بعضها ببعض و إن قال به الحكماء، لكن لا دليل قطعياً عليه، فيمكن أن يكون بينها فرج و أفضية، و تكون الجَنَّةُ و النار فيها.

و بيان الاندفاع ظاهر.

و كذلك يظهر بهذا البيان أنَّه لا يمكن أن يكون مكان الجَنَّةِ و النار داخل طبقات

ص: 204

1- -الحديد(57):21. [1]

2- -إشارة إلي سورة الكهف(18):47؛ سورة الأنبياء(21):104؛ سورة التكوير(81):3؛ سورة الفجر(89):21 و سورة الزلزلة(99):1.

فإن قلت: إن هذه الشبهة ليس لها مدخل في إنكار المعاد الجسماني، فإنه لو لم تكن الجنة والنار موجودتين أيضا الآن، لم يكن ذلك منافيا لوقوع المعاد الجسماني علي ما قرّرناه، بل هذه شبهة علي حياها واردة علي وجود الجنة والنار الآن علي المقدار المخصوص، وهل هذا إلا كسائر الشبهات التي أوردتها عليه القائل بعدم وجودهما الآن ككثير من المعتزلة؟ مثل ما قالوه من أنّهما لو كانتا موجودتين الآن، لكان وجودهما قبل يوم الجزاء عبثا، وهو لا يليق بالحكيم تعالي شأنه.

و الجواب عنه: أنه يجوز أن يكون الفائدة فيه في النشأة الدنيوية ترغيب المكلفين بالطاعات، و تزهيدهم عن المعاصي أتم ترغيب و تزهيد كما بيّناه في آخر الباب الرابع.

و في عالم البرزخ سرور أهل الجنة بملاحظتها و اغتمام أهل النار بمشاهدتها. علي أنّ الفائدة لا يلزم أن تكون معلومة لنا، إذ يجوز أن يكون في خلقها قبل يوم الجزاء مصلحة و حكمة عظيمة، و إن لم نكن نعلمها، حيث إنّ الشرع نطق بوجودهما الآن، و نحن نعلم أنّ فاعلها الحكيم تعالي شأنه لا يفعل العبث.

و مثل ما قالوه إنّ الجنة و النار لو كانتا موجودتين الآن، و الحال أنّ الإجماع واقع علي بقائهما و عدم طرؤ الفناء عليهما، كان ذلك مخالفا لما دلّ علي طرؤ الفناء علي كلّ المخلوقات، مثل قوله تعالي: **كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ** (1). و حيث كان ذلك مخالفا له، فيجب أن لا تكونا موجودتين الآن حتّي لا يلزم طرؤ فناء عليهما.

و الجواب عنه، ما مرّ في مقدّمة الرسالة في تفسير هذه الآية الشريفة.

و حاصله أنه يمكن أن يكون معني هلاك كلّ شيء -علي تقدير إرادة العموم- ضعف وجود الماهيات الممكنة و ليسيتها بالنظر إلي ذاتها، و علي تقدير أن يكون المراد بهلاكها طرؤ العدم عليها بالفعل في الواقع، فيمكن أن يكون الآية مخصّصة بما عدا الجنة و النار، بل بما عدا المستثنيات التي دلّ الدليل علي بقائها، كما مرّ بيانه في ذلك الموضوع من

و الحاصل أن إيراد هذه الشبهة علي المعاد الجسماني لا وقع له، فبم أوردوها عليه؟

قلت: الحال كذلك، إلا أن من أوردوها عليه كأنه نظر إلي أن المعاد الجسماني بظاهره لو كان حقًا، لكان حقًا كما نطق به الشرع، وقد نطق أيضا بوجود الجنة والنار الآن، وأنهما تكونان جزاء للمكلفين في القيامة، وحيث كان وجودهما الآن ممّا يباه العقل كما ذكر، و كان يجب تأويله، كذلك يجب تأويل ما دلّ علي المعاد الجسماني بالحمل علي خلاف ظاهره. وبهذا يمكن أن يرجع ما ذكر من الشبهتين المذكورتين علي وجود الجنة والنار إلي الشبهة علي المعاد الجسماني أيضا، فتدبر.

و هذا الذي ذكرناه إنما هو تقرير الشبهة التي أوردتها المنكر للمعاد الجسماني عليه.

و أما الجواب عنها، فبأن يقال: لا امتناع في أن يكون مكان الجنة محدب الفلك الثامن الذي يسمي عند الحكماء بفلك البروج، وفي لسان الشرع بالكرسي، و مقعر الفلك التاسع الذي يسمي عند الحكماء بالفلك الأطلس و محدب الجهات، و في لسان الشرع بالعرش الأعظم، أي فيما بين الفلكين كما قيل: إن أرض الجنة الكرسي، و سقفها عرش الرحمن.

و يمكن حمل قوله تعالى: وَ لَقَدْ رَأَهُ نَزَلَةً أُخْرِي * عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهِي * عِنْدَهَا جَنَّةُ الْمَأْوِي ((1))، عليه أيضا، كما قال بعض المفسرين كالشيخ الطبرسي رحمه الله في تفسيره: «إن سدرة المنتهي هي شجرة نبق عن يمين العرش فوق السماء السابعة، ثمراها كقلال هجر، و ورقها كأذان الفيول، يسير الراكب في ظلها سبعين عاما، و المنتهي موضع الانتهاء لم يجاوزها أحد، و إليها ينتهي علم الملائكة و غيرهم، و لا يعلم أحد ما وراءها. و قيل: ينتهي إليها أرواح الشهداء. و قيل: هي شجرة طويي كأنها في منتهي الجنة، عندها جنة المأوي، و هي جنة الخلد يصير إليها المتقون. و قيل: يأوي إليها أرواح الشهداء» (2)، انتهى.

و وجه الحمل ظاهر، إذا حمل قوله: «عن يمين العرش» علي يمين مقعر العرش،

1- - النجم (53): 13-15. [1]

2- - راجع مجمع البيان 175/9.

وقوله: «فوق السماء السابعة» علي السماء الثامنة و تحت العرش كما هو الظاهر، وأنه إذا كانت جنة المأوي عند سدرة المنتهي التي مكانها ذلك، يكون مكان جنة المأوي أيضا ذلك.

وأما احتمال أن يكون المراد ب«فوق السماء السابعة» محدبها فبعيد غاية البعد، لأنه يلزم حينئذ إما أن لا يكون بين السابعة و العرش فلك ثامن، أي الكرسي، و هو خلاف ما قال به أهل الشرع و الحكماء، وإما أن يكون سدرة المنتهي في داخل ثخن الثامنة، متداخلة لها إن قيل بالثامنة، و هو خلاف الظاهر جدا، إن لم نقل بامتناع تداخل السدرة في الثامنة، و لو قلنا به لكان الأمر أظهر.

و بالجملة، فلا امتناع في أن يكون مكان الجنة بحيث يكون أرضها محدب الفلك الثامن، أي الكرسي، و سقفها مقعر الفلك التاسع، الذي هو العرش بلسان الشرع، و يؤيده كونه مناسبا لمعناه اللغوي أيضا. و أن يكون بينهما فضاء يسع الجنة بما فيها، و يكون عرض ذلك الفضاء كعرض السماء و الأرض، أي كعرض السماوات السبع و الأرضين السبع كما قاله المفسرون في تفسير قوله تعالى: وَ جَنَّةٍ عَرْضُهَا كَعَرْضِ السَّمَاءِ وَ الْأَرْضِ)). و كان وجه ذلك التفسير أن لفظ السماء في الآية، و إن وقع محلي بلام الجنس و مفاده العموم، إلا أن الشائع في لسان الشرع إطلاق السماء علي السماوات السبع التي هي تحت الفلك الثامن، كما ورد من إطلاق السموات السبع. و أما إطلاق السماء علي الفلك الثامن و التاسع، فهو و إن كان يمكن بحسب اللغة أو بحسب العرف، كما ورد في لسان الحكماء، إلا أنه في الشرع لم يطلق عليها اسم السماء بل اسم الكرسي و العرش، و إن كان ورد فيه للعرش و الكرسي معني آخر أيضا. و حيث كان كذلك فإذا أطلق السماء يكون المراد منه ما سوي الفلك الثامن و التاسع من الأفلاك السبعة.

و الحاصل، أنه لا امتناع في أن يكون مكان الجنة ذلك الفضاء الكائن بين الثامن و التاسع، و أن يكون عرض ذلك الفضاء، أي عرض الجنة الواقعة فيه كعرض السموات السبع و الأرضين السبع، و ما ادّعا الحكماء من لزوم اتصال الأفلاك بعضها ببعض بحيث لا يكون بينها فرجة و فضاء، و لا في ذلك الفضاء شيء آخر غير مسلم، إذ لا دليل قطعيًا

عليه، بل إنَّ الروايات الدالَّة علي وجود الحجب في السموات تدلُّ علي عدم اتّصال الأفلاك بعضها ببعض و كون الحجب بينها، إنّما المسلّم امتناع فرجة وفضاء بين السموات يكونان خلاء حيث إنّ الخلاء ممتنع، وكذا امتناع فضاء يكون فيه جسم يكون كونه فيه خلاف مقتضي طبعه مع بقائه علي طبعه كالعنصريّات التي أحيازها الطبيعيّة ما تحت فلك القمر.

و لا نسلم أنّ كون الجنّة بما فيها هناك خلاف مقتضي طباعها الذاتي، بل جاز أن يكون ذلك مقتضي طباعها، حيث إنّ الجنّة الجسمانيّة بما فيها و إن كانت مادّيّة من جنس الأجسام، إلّا أنّها من جنس الأجسام الأخرويّة، وقد عرفت غير مرّة أنّ الأجسام الأخرويّة مخالفة في كثير من الصفات و اللوازم للأجسام الدنيويّة، عنصريّاتها و فلكيّاتها، كأنّها مخالفة بالحقيقة لها، و إلّا أنّ لها نوع مشابهة للأجسام الفلكيّة في اللطافة و الصفاء و نحو ذلك، و إن كانت هي أشرف و أعلي منها في ذلك بكثير، فجاز أن تكون أحياز تكون الأجسام الأخرويّة أحيازاً للأجرام الفلكيّة، أي ذلك الفضاء الذي فرضناه من غير لزوم محال، كما جاز أن يكون في أحيازها حجاب أو فلك أو فلكيّ غير الأفلاك التسعة، و إن لم نكن نعلمه.

و ما يتوهم من أنّه علي تقدير كون الجنّة بما فيها-كالأشجار و الأنهار و القصور و نحو ذلك-في محدّب الفلك الثامن يلزم خرق ذلك المحدّب، و الحال أنّ الخرق ممتنع علي الأفلاك.

فهو مندفع، إذ يمكن كون الجنّة بما فيها فيه بحيث لا يستلزم خرقاً. و علي تقدير تسليمه أيضاً نقول: إنّ الدليل الذي ذكره الحكماء علي امتناع الخرق و الالتيام علي الأفلاك، فهو علي تقدير تماميّته إنّما يتمّ في محدّد الجهات الذي هو الفلك التاسع بزعمهم، لا في سائر الأفلاك، أي الأفلاك الثمانية الباقية، بل إنّما هو فيها مجرد استحسان، فجاز أن يطرأ الخرق علي الفلك الثامن من غير لزوم محال.

و من هذا البيان يظهر أنّه يجوز أن يكون مكان الجنّة بما فيها بين الحجب التي في السماوات أيضاً، أي بين الحجب التي هي فوق السماء السابعة و تحت العرش.

و حيث عرفت ذلك، فنقول: وكذلك يمكن أن يكون مكان النار في فضاء يكون بين سماء و سماء من جملة السموات السبع التي تحت السماء الثامنة، أو بين الحجب التي فيها، إذ لا امتناع في أن يكون بينها فضاء يكون ذلك مكان النار، وكذا لا امتناع في أن يكون كونها فيها مقتضي طباعها، حيث إنّ الدّار الجسمانيّة وإن كانت مادّيّة جسمانيّة، إلّا أنّها من جنس أجسام الآخرة التي هي كأنّها مخالفة بالحقيقة للأجسام الدنيويّة و للنّار التي في عالم العناصر، و كأنّها للطافتها و مشابقتها للأجرام الفلكيّة في بعض الصّفات و الأحوال قريبة منها، فجاز أن يكون مكانها في ذلك الفضاء من غير لزوم محال. بل جاز أن يكون مكانها تحت مقعر فلك القمر، أي بينه و بين محدّب كرة الأثير، إذ لا مانع من ذلك أيضا.

و لا ينافي ما جوّزناه من مكان الجذّة و النار ما ذكره الشيخ الطّبرسي رحمه الله، في «مجمع البيان» في تفسير قوله تعالى: **يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَاوَاتُ** (1). حيث قال:

«قيل فيه قولان:

أحدهما، أنّ المعني تبدّل صورة الأرض و هيئتها، عن ابن عباس، فقد روي عنه أنّه قال: تبدّل آكامها و آجامها و جبالها و أشجارها و الأرض علي حالتها، و تبقي أرضا بيضاء كالفضّة، لم يسفك عليها دم، و لم يعمل عليها خطيئة، و تبدّل السموات، فيذهب شمسها و قمرها و نجومها، و كان ينشد:

فما الناس بالناس الذين عهدتهم و لا الدار بالدّار التي كنت أعرف

و يعضده ما رواه أبو هريرة عن النبيّ صلّي الله عليه و آله و سلّم، أنّه قال: يبدّل الله الأرض غير الأرض و السموات، فيسطها و يمدّها مدّ الأديم العكاظيّ لا تري فيها عوجا و لا أمّتا، ثمّ يزجر الله الخلق زجرة، فإذا هم في هذه المبدّلة في مثل مواضعهم من الأوّل، ما كان في بطنها كان في بطنها، و ما كان علي ظهرها كان علي ظهرها.

و الآخر أنّ المعني يبدّل الأرض و ينشأ أرض غيرها و السموات كذلك تبدّل غيرها

ص: 209

و تفني هذه. هذه عن الجبائي و جماعة من المفسرين.

و في تفسير أهل البيت عليه السلام، بالإسناد عن زرارة و محمّد بن مسلم و حمران بن أعين، عن أبي جعفر و أبي عبد الله عليه السلام، قال: يبدّل الله الأرض خبزة نقيّة يأكل الناس منها حتّى يفرغ من الحساب، قال الله تعالى: «وَمَا جَعَلْنَاهُمْ جَسَدًا لَا يَأْكُلُونَ الطَّعَامَ» (1) و هو قول سعيد بن جبير و محمّد بن كعب.

و روي سهل بن سعد الساعدي عن النبي صلّي الله عليه و آله و سلّم، قال: يحشر الناس يوم القيامة علي أرض بيضاء غبراء كقرصة النقيّ ليس فيها معلم لأحد.

و روي عن ابن مسعود، أنّه قال: يبدّل الأرض كلّها ناراً يوم القيامة و الجنّة، و من ورائها يري كواعبها و أكوابها، و يلجم الناس العرق، و لم يبلغوا الحساب بعد.

و قال كعب: تصير السماوات جناناً، و تصير مكان البحر النار، و يبدّل الأرض غيرها.

و روي عن أبي أيوب الأنصاري، قال: أتى النبي صلّي الله عليه و آله و سلّم خبر من اليهود، فقال: أ رأيت إذ يقول الله في كتابه «يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَ السَّمَاوَاتُ» فأين الخلق عند ذلك؟ فقال: أضياف الله، فلن يعجزهم ما لديه.

و قيل: تبدّل الأرض لقوم بأرض الجنّة، و لقوم بأرض النار.

و قال الحسن: يحشرون علي الأرض الساهرة، و هي أرض غير هذه، و هي أرض الآخرة، و فيها تكون جهنّم.

و تقدير الكلام: و تبدّل السماوات غير السماوات، إلّا أنّه حذف لدلالة الظاهر عليه» (2) انتهى كلامه رحمه الله.

و وجه عدم المنافاة أنّ ما تضمّن من تلك التفاسير لصيرورة الأرض كلّها ناراً، أو لصيرورة مكان البحر النار، أو لتبدّل الأرض لقوم بأرض النار، أو لكون جهنّم في الأرض، يمكن أن يكون ذلك بتحريك النار و جعلها في الأرض، كما قال تعالى: «وَجِيءَ يَوْمَئِذٍ

ص: 210

1- -الأنبياء(21): 8. [1]

2- -مجمع البيان 324/6-325.

وقال المفسّرون في تفسيره: إنّه يجيء بها سبعون ألف ملك، يقودونها بسبعين ألف زمام، فتشرد شرده لو تركت لأحرقت أهل الجمع. وكذا يمكن أن يكون ذلك بمدّ النَّار وبسطها حتّى تحصل في الأرض أيضا، إذ لا امتناع فيه. وعلي التقديرين فلا امتناع في أن يكون الجذّة فوق النار، بحيث تكون هي للطفاتها ورفع الحجاب حينئذ يري ما فيها من الأكواب والكواعب، كما دلّ عليه بعض تلك التفاسير.

و أيضا ما يدلّ منها علي كون الجذّة في الأرض، يمكن أن يكون بتحريكها أو بسطها كما قلنا في النار، فلا منافاة أيضا. والله تعالى أعلم بحقيقة الحال.

وبما فصّ لناه يظهر الجواب عن تلك الشبهة، وهو مبنيّ عل تسليم استحالة تداخل الأجسام الأخرويّة في الأجسام الدنيويّة، وعلي تسليم استحالة وجود عالمين جسمانيّين، وإما علي تقدير تجويزها، فيمكن جوابان آخران أيضا عن تلك الشبهة.

بيان الأوّل: أنّ التّداخل المستحيل الذي يحكم العقل باستحالته إنّما هو تداخل جسمين كانا من أجسام الدنيا، ودخول أحدهما في حيّز الآخر من غير زيادة في الحجم، وأمّا إذا لم يكونا كذلك، فلا نسلم امتناع تداخلهما. وهذا كما أنّ الأجسام المثاليّة التي دلّ علي وجودها الدليل كما عرفت، وقال به الحكماء الإشراقيّون أيضا، حتّي قالوا: ب«أنّ كلّ ما هو من أجزاء هذا العالم المحسوس المشاهد، فله مثال في عالم المثال» لا شكّ أنّها أجسام ذوات مقادير وأوضاع وأشكال وأحياز ونحوها، وإن لم تكن ذوات مواد جسمانيّة فلكيّة أو عنصريّة، ولا شكّ أيضا أنّها موجودة في هذا العالم المحسوس لا في عالم آخر، علي القول بعدم إمكان وجود عالم آخر جسمانيّ كما قالوا به، ولا شكّ أيضا أنّ وجودها إنّما هو في داخل أجرام هذا العالم وأجسامها، وفي ثخنها لا في الخلل والفرج والأفضية بينها علي القول باتّصال أجرام هذا العالم وأجسامها وكراتها بعضها ببعض، كما قالوا به أيضا، فأين مكان المثال والأجسام المثاليّة؟ فلم يبق إلّا أن يكون وجودها

في داخل أثنان موجودات هذا العالم وأجسامه وأجرامه، متداخلة فيها من غير استحالة في ذلك.

وإذا جاز تداخل عالم المثال في العالم المحسوس المشاهد، جاز أيضا تداخل الأجرام والأجسام الأخرى التي هي أيضا من عالم آخر غير عالم الظاهر المشاهد المحسوس في العالم المحسوس من غير لزوم محال. فجاز أن يكون مكان الجنة والنار بما فيهما داخل أثنان وجودات هذا العالم المحسوس وأجسامه وأجرامه، أما الجنة ففيما فوق السماء السابعة، وأما النار ففيما تحتها، كما قلنا.

وكان ما ذكرنا هو مراد من قال من الحكماء الإسلاميين إنه ليس للجنة والنار مكان في ظواهر هذا العالم، لأنه محسوس وكل محسوس بهذه الحواس فهو من الدنيا، والجنة والنار من عالم الآخرة. نعم مكانهما في داخل حجب السموات والأرض ولها مظاهر في هذا العالم، وعليها يحمل الأخبار الواردة في تعيين بعض الأمكنة لهما، والروايات في ذلك مختلفة» (1)، انتهى.

ولا يخفي عليك أن ما قدمنا ذكره من التفاسير في الآية الكريمة الدالة على حصول الجنة والنار في مكان الأرض لا ينافي هذا الوجه من الجواب أيضا، إذ لا امتناع في أن يكون الجنة والنار في داخل أجرام هذا العالم وباطنها حتى في سطح الأرض والبحر أيضا، وتكونان يوم القيامة عند ارتفاع الحجاب تظهران على الخلق. والله تعالى يعلم.

وأما بيان الثاني فبان يقال: إن عمدة ما قالوا في بيان استحالة وجود عالمين أمران:

أحدهما أنه لو وجد عالم آخر، لكان كرة مثل هذا العالم، ولا يمكن وجود كرتين متماثلتين، إلا بتحقق فرجة بينهما، وتلك الفرجة يلزم أن تكون خلاء، إذ المفروض عدم شيء آخر يملأ تلك الفرجة والخلاء محال.

الثاني: أنه لو وجد عالم آخر لكان فيه أيضا العناصر الأربعة، فإن لم تطلب أمكنة عناصر هذا العالم لزم اختلاف متفقات الطبائع في مقتضياتها، وإن طلبت لزم أن تكون هي

ص: 212

1- -القاتل هو الحكيم المتأله صدر المتألهين في كتابه الشواهد الربوبية 300/، [1] حيث قال: فاعلم أنه ليس... والنقول والمرويات في ذلك كثيرة مختلفة...

في الأمكنة الأخرى بالقسر دائما، وكلاهما مندفعان.

أمّا الأول: فلأنّه بعد تسليم الكرويّة و لزوم كون فرجة هناك، يمكن أن تكون تلك الفرجة، لا خلاء و لا ملاء كما يقولون فيما فوق محدّد الجهات.

و أمّا الثاني: فلأنّه علي تقدير تسليم لزوم كون عناصر و أفلاك في ذلك العالم الآخر مثل العالم الأول، يمكن أن يكون فيه مركز و محيط أيضا، كما في العالم الأول، و يقتضي بعض موجوداته الميل إلي مركزه، و بعضها الميل إلي محيطه، مثل موجودات العالم الأول، من غير لزوم محذور.

علي أنّا لا نسلم لزوم كون عناصر و أفلاك هناك كما في هذا العالم، إذ يمكن أن يكون فيه أجسام آخر مخالفة في الصفات و اللوازم، بل في الحقيقة كموجودات العالم الأخرى، و إن كانت أجساما أيضا. فعلي هذا يمكن أن يكون الجنّة و النار موجودتين الآن بالفعل في ذلك العالم الآخر، و لا تكونان محسوستين لنا في هذا العالم.

و هذان الجوابان أيضا، و إن كانا ممّا يمكن التمسك بهما في دفع تلك الشبهة، إلا أنّ الثاني منهما كأنه يخالف ظاهر ما يدلّ علي أنّ الجنّة و النار في هذا العالم، فلا تعويل عليه.

و الله تعالي أعلم بحقيقة الحال.

ثمّ إنّ من تلك الشبه التي تمسك بها المنكرون للمعاد الجسمانيّ، أنّه لو كان حقّا، و كان كما نطق به الشرع، و الحال أنّ الشرع كما نطق بالمعاد الجسمانيّ، كذلك نطق بتأييد الثواب و العقاب الجسمانيّين بالنسبة إلي بعض، و الحال أنّ ذلك التأييد لا يمكن أن يكون إلاّ بحصول تحريكات غير متناهية للقوي الجسمانيّة، لزم منه عدم تناهي أفعال القوي الجسمانيّة، و هو باطل كما بيّنه الحكماء في موضعه.

و أيضا يلزم منه دوام الحياة مع دوام الاحتراق، و هذا أيضا باطل.

و الجواب عنها، أنّا لا نسلم أنّه يلزم من ذلك عدم تناهي أفعال القوي الجسمانيّة، بل إنّما يلزم منه عدم تناهي انفعالاتها، حيث إنّ إدراك اللذّة و الألم الحسيّين انفعال لا فعل.

و ما ذكره الحكماء من الدليل علي عدم التناهي فهو علي تقدير تماميّته، إنّما ينهض دليلا علي بطلان عدم تناهي أفعال الجسمانيّات المادّيّات، لا علي بطلان عدم تناهي

انفعالاتها أيضا، بل هو جائز عندهم، كما في انفعالات النفوس الفلكية المنطبعة و هيولي الأجسام العنصرية.

فإن قلت: إنَّ عدم تناهي الانفعالات يستلزم عدم تناهي الأفعال أيضا.

قلت: لا يلزم أن يكون تلك الأفعال الغير المتناهية مستندة إلي تلك القوي الجسمانية المادية، بل يمكن أن تكون مستندة إلي ذوات مجردة لا استحالة في عدم تناهي أفعالها عندهم.

و علي تقدير تسليم امتناع عدم تناهي انفعالات القوي الجسمانية أيضا، بناء علي جريان دليل بطلان عدم التناهي فيه أيضا، كبرهان التطبيق و التضاييف و نحوهما، نقول: إنَّ زمان الآخرة ليس كزمان الدنيا، كما أنَّ مكانها ليس كمكانها، فجاز في الآخرة عدم تناهي انفعالات القوي الجسمانية، بل أفعالها أيضا، لعدم التضاييف و التطبيق و المسامحة و أمثالها فيها، كالتداخل و المباينة و التراحم، ممَّا هي من لوازم موجودات النشأة الدنيوية.

و بالجملة، فقياس العالم الأخروي علي العالم الدنيوي، قياس الغائب علي الشاهد، و هو باطل عند العقلاء.

و أمَّا ما ذكره الشابه من دوام الحياة مع دوام الا-حتراق، فهو أيضا ليس بممتنع، لأنَّ امتناعه مبنيّ إمّا علي لزوم عدم تناهي القوي الجسمانية، فقد عرفت حاله.

و إمّا مبنيّ علي أنَّه مع الاحتراق ينعدم ذلك البدن، فكيف تبقي الحياة؟ و كيف يمكن عذاب ذلك الشخص بعينه؟ فهو غير مسلّم، لأنَّ لا نسلّم أنَّه مع الاحتراق ينعدم ذلك البدن بالمرّة، أو ذلك الشخص بالمرّة، بل إنَّ نفسه باقية كما كانت، و كذا الأجزاء الأصلية من بدنه، و كذا الحياة القائمة بهما، و إنّما الاحتراق في أجزاءه الفضلية، كما قال تعالي: **كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ** (1)، و لا استحالة فيه. و الله أعلم بالصواب، و إليه المعاد و المآب.

ص: 214

في بيان جملة من الأحوال والأمر التي نطق الشرع

بوقوعها يوم القيامة و يجب التصديق بها لكونها أمورا ممكنة

بالذات أخبر به المخبر الصادق

نفخ الصور

فمنها- النفخ في الصور، قال تعالى: وَنُفِّخَ فِي الصُّورِ فَجَمَعْنَاهُمْ جَمْعًا* وَعَرَضْنَا جَهَنَّمَ يَوْمَئِذٍ لِلْكَافِرِينَ عَرْضًا)) (1).

وقال: يَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ وَنَحْشُرُ الْمُجْرِمِينَ يَوْمَئِذٍ زُرْقًا)) (2).

وقال: وَيَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ فَنَزَعَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ وَكُلُّ أَتَوَّهٍ دَاخِرِينَ)) (3).

وقال: وَنُفِّخَ فِي الصُّورِ فَصَعِقَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ ثُمَّ نُفِّخَ فِيهِ أُخْرَى فَإِذَا هُمْ قِيَامٌ يَنْظُرُونَ)) (4).

وقال: وَنُفِّخَ فِي الصُّورِ ذَلِكَ يَوْمُ الْوَعِيدِ* وَجَاءَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَعَهَا سَائِقٌ وَشَهِيدٌ)) (5).

ص: 215

1- -الكهف(18):99. [1]

2- -طه(20):102. [2]

3- -النمل(27):87. [3]

4- -الزمر(39):68. [4]

5- -ق(50):20-21.

وقال: يَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ فَتَأْتُونَ أَفْوَاجًا)) (1).

إلي غير ذلك من الآيات والأخبار.

ويظهر من المفسرين أنهم اختلفوا في معناه.

قال في مجمع البيان: «و اختلف في الصُّور، فقيل: هو قرن ينفخ فيه، عن ابن عباس و ابن عمر. وقيل: هو جمع صورة، وإنَّ الله تعالى يصوِّر الخلق في القبور كما صوَّرهم في أرحام الأمهات، ثمَّ ينفخ فيهم الأرواح كما نفخ و هم في أرحام أمهاتهم، عن الحسن و أبي عبيدة. وقيل: إنَّه ينفخ إسرافيل في الصُّور ثلاث نفحات: فالنفخة الأولى الفرع، والثانية نفخة الصَّعق التي يصعق من في السموات و الأرض بها فيموتون، و الثالثة نفخة القيام لربِّ العالمين، فيحشر الناس بها من قبورهم (2)، انتهى.

وأقول: إنَّ ما نقله عن ابن عباس و ابن عمر مبناه علي كون الصور اسما مفردا بمعنى القرن كما جاء في اللغة بمعناه، و علي كون النفخ فيه بمعنى إحداث صوت عظيم فيه، و صيحة هائلة هما بفعل إسرافيل عليه السَّلام المأمور بذلك من عند الله تعالى، كما هو مدلول كثير من الأخبار.

كما أنَّ ما نقله عن الحسن و أبي عبيدة مبناه علي كون الصور جمع صورة، فإنَّ جمعها كما يجيء بصيغة الصُّور بضم الصاد و فتح الواو، كذلك يجيء بإسكان الواو، و علي كون النفخ فيه بمعنى إعادة الروح إلي الصورة البدئية مرة أخرى، أي حشرها و بعثها. إلا أنَّ المعني الأوَّل هو المشهور المعروف بين العلماء من معني نفخ الصور، و يؤيِّده دلالة ظاهر أخبار كثيرة بل صريحها عليه، كما يعلم بالتتبع. و كذلك يؤيِّده ظاهر آيات كثيرة واردة في ذلك، مثل قوله تعالى:

و نُفِّخَ فِي الصُّورِ فَإِذَا هُمْ مِنَ الْأَجْدَاثِ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يَنْسِلُونَ* قَالُوا يَا وَيْلَنَا مَن بَعَثَنَا مِن مَّرْقَدِنَا هَذَا مَا وَعَدَ الرَّحْمَنُ وَصَدَقَ الْمُرْسَلُونَ* إِنَّ كَانَتْ إِلَّا صَيْحَةً وَاحِدَةً فَإِذَا هُمْ جَمِيعٌ لَدَيْنَا

ص: 216

1- -النبأ(78):18. [1]

2- -مجمع البيان 496/6.

وقوله تعالى: وَاسْتَمِعْ يَوْمَ يُنَادِ الْمُنَادِ مِنْ مَكَانٍ قَرِيبٍ * يَوْمَ يَسْمَعُونَ الصَّيْحَةَ بِالْحَقِّ ذَلِكَ يَوْمَ الْخُرُوجِ)) (2).

وقوله تعالى: وَ مَا يُنظَرُ هُوَ إِلَّا صَيْحَةً وَاحِدَةً مَا لَهَا مِنْ فَوَاقٍ)) (3).

وكذلك قوله تعالى: فَإِذَا نُقِرَ فِي النَّاقُورِ * فَذَلِكَ يَوْمَئِذٍ يَوْمٌ عَسِيرٌ)) (4)، حيث قال جمع من المفسِّرون في تفسيره: إنَّ معني الآية، فإذا نفخ في الصور ولا سترة في أنَّ الناقور يناسب الصور بمعني القرن، لا الصَّور جمع الصَّورة.

وكذلك يؤيدُه أنَّ مضمون الآيات والأخبار، أنَّ النفخ في الصور يكون مرَّتين: مرَّة للإماتة، ومرَّة للإحياء إن لم نقل بكونه ثلاث مرَّات كما نقل عن بعضهم. ولا يخفي أنَّه بالمعني الأول يستقيم في كلتا المرَّتين كما سيأتي بيانه، وهو بالمعني الثاني لا يستقيم إلا في المرَّة الثانية التي للإحياء.

نعم لو كان مراد القائل بالمعني الثاني نفخ الأرواح في الصور بتوسُّط فعل إسرافيل عليه السَّلام وبندائه بإذن الله تعالى للأرواح بعودها إلي الصور، وللأبدان باجتماع أجزائها وعودها كما كانت، لكان لذلك وجه، لكن في خصوص النفخة الثانية التي هي للأحياء.

ثمَّ إنَّ ما نقله عن القائل الثالث، من وقوع النَّفْخ في الصور ثلاث مرَّات، كأنَّه خلاف ظاهر الآيات والأخبار، بل ظهرها وقوعه مرَّتين: مرَّة للإماتة و مرَّة للإحياء.

وكذلك الظاهر أنَّ قوله تعالى: وَيَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ فَفَزِعَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَ مَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ)) (5).

وقوله: وَ نُفِخَ فِي الصُّورِ فَصَعِقَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَ مَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ)) (6)،

ص: 217

1- --يس(36):51-53. [1]

2- --ق(50):41-42.

3- --ص(38):15.

4- --المدِّث(74):8-9. [2]

5- --النمل(27):87. [3]

6- --الزمر(39):68. [4]

معناها واحد، وأنَّ معني الفزع والصعق واحد، هو الإماتة لا أن يكون الفزع بمعنى آخر غير الصعق، حتَّى يمكن التمسك به في القول بوقوعه ثلاث مرات، إن كان متمسك القائل به ذلك.

و كيفما كان، فنفخ اسرافيل عليه السّلام و نداؤه للخلائق بتلك الآلة مرّة للإماتة، و مرّة للإحياء بإذن الله تعالى كما هو ظاهر النفخ في الصور لأجل ذلك، لا امتناع فيه عقلا، بل هو أمر ممكن في ذاته، و حيث أخبر الشرع به، و جب التصديق به.

و بالجملة، لا امتناع في أن ينادي إسرافيل عليه السّلام بإذن الله تعالى للخلائق مرّة بالموت، أي أن ينادي بتلك الآلة تارة، لأرواحهم، بقطع التعلّق عن الأبدان، حتَّى يموتوا بانقيادهم لذلك النداء و الأمر، أو من هول تلك الصيحة كما قال المفسّرون في قوله تعالى: **إِنْ كَانَتْ إِلَّا صَيْحَةً وَاحِدَةً فَإِذَا هُمْ خَامِدُونَ** (1) **إِنَّهُ** حين نزل العذاب علي أهل انطاكية قوم عيسي عليه السّلام أخذ جبرئيل عليه السّلام بعضادتي باب المدينة و صاح بهم صيحة واحدة فماتوا عن آخرهم.

و مرّة بالحياة، أي أن ينادي للأجزاء الأصليّة من أبدانهم بالاجتماع و عودها مرّة أخرى كهيئتها الأولى، و ينادي للأرواح بعودها إلي تلك الأبدان، حتَّى تحصل لهم الحياة، كما ورد في الأخبار أن إسرافيل ينفخ في الصور و ينادي: **أَيُّهَا الْعِظَامُ الْبَالِيَةُ وَالْأَوْصَالُ الْمَنْقُطَةُ وَاللَّحُومُ الْمَتَمَرِّقَةُ، إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَجْتَمِعْنَ لِفَصْلِ الْقَضَاءِ.**

و هذا الذي ذكرنا هو ظاهر معني النفخ في الصّور مرّتين: مرّة للإماتة، و مرّة للإحياء.

و الله تعالى و أولو العلم أعلم.

و لصدر الأفاضل رحمه الله هنا كلام لا بأس بنقله، قال: **«الإشراق الحادي عشر، في معني النفخ؛ قال سبحانه: وَنُفِّخَ فِي الصُّورِ»** (2) و لما سئل النبي صلّي الله عليه و آله و سلّم عن الصّور ما هو؟ فقال صلّي الله عليه و آله و سلّم: **قرن من نور لنفخة إسرافيل، فوصف بالسّعة و الضيق، و اختلف في أن أعلاه ضيق و أسفله واسع أو بالعكس، و لكلّ وجه. و الصّور بسكون الواو و قرئ بانفتاحها: جمع الصورة، و النفخة نفختان: نفخة تطفئ النار، و نفخة تشعلها. قال تعالى: وَنُفِّخَ فِي الصُّورِ**

ص: 218

1- -يس(36):29. [1]

2- -الكهف(18):99؛ [2]يس(36):51؛ [3]الزمر(39):68؛ [4]ق(50):20.

فَصَعَقَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَ مَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ ثُمَّ نُفِخَ فِيهِ أُخْرَى فَإِذَا هُمْ قِيَامٌ يَنْظُرُونَ)) (1).

فإذا تهيأت هذه الصور كانت فتيلة استعدادها كالحشيش المحترق، وهو الاستعداد لقبول الأرواح كاستعداد الحشيش بالنار التي كمنت فيه لقبول الاشتعال، والصور البرزخية كالسراج مشتعلة بالأرواح التي فيها، فينفخ إسرافيل نفخة واحدة فتمر علي تلك الصور فتطفؤها، وتمرّ النفخة التي تليها- وهي الأخرى- علي الصور المستعدة للاشتعال- وهي الشاة الأخرى- فتشتعل بأرواحها فإذا هم قيام ينظرون، فتقوم تلك الصور أحياء ناطقة بما ينطقها الله، فمن ناطق بالحمد لله، و من ناطق يقول: «مَنْ بَعَثَنَا مِنْ مَرْقَدِنَا»، و من ناطق ب«الحمد لله الذي أحيانا بعد ما أماتنا وإليه النشور» و كلّ ينطق بحسب عمله و حاله و ما كان عليه، و ينسي حاله في البرزخ، و يتخيّل أنّ ذلك منام كما يتخيّله المستيقظ، و قد كان عند موته و انتقاله إلي البرزخ كالمستيقظ هناك، و أنّ الحياة الدنيا كانت له كالمنام، و في الآخرة يعتقد في أمر الدنيا و البرزخ أنّه منام في منام (2)، انتهى كلامه.

و لا يخفي عليك أنّه يظهر من كلامه تفسير الصّور أولاً بالقرن، و من قوله: و الصور بسكون الواو قرئ بانفتاحها جمع الصورة، تفسيره بمعني جمع الصورة، و أنّه جمع بين المعنيين، و ذكر لكون النفخ في الصور سببا للإماتة و الإحياء و جها عقلياً مرموزاً هو أعلم به.

الصراط

إشارة

و من تلك الأحوال و الأمور: الصراط، و هو ممّا أخبر به الشرع، و وردت به أخبار

ص: 219

1- الزمر (39): 68. [1]

2- الشواهد الربوبية 296- /297 و [2] فيه: قرن من نور التقمه إسرافيل... و قرئ بانفتاحها أيضاً... و الصور البرزخية كالسرج... ما كان عليه و نسي حاله في البرزخ.

كثيرة صريحة، وفي الآيات القرآنية أيضا دلالة عليه.

قال الشيخ الصدوق ابن بابويه عليه الرحمة في «اعتقاداته»: «اعتقادنا في الصراط أنه حق، وأنه جسر جهنم، وأن عليه يمر جميع الخلق، قال الله عز وجل: وَإِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا كَانَ عَلَى رَبِّكَ حَتْمًا مَقْضِيًّا» (1) و الصراط في وجه اسم حجج الله، فمن عرفهم في الدنيا وأطاعهم أعطاه الله جوازا علي الصراط الذي هو جسر جهنم يوم القيامة. وقال النبي صلى الله عليه وآله وسلم، لعلي عليه السلام: يا علي، إذا كان يوم القيامة أقعد أنا وأنت و جبرئيل علي الصراط، فلا يجوز علي الصراط إلا من كانت معه براءة بولايتك» (2)، انتهى.

وقال الشارح القوشجى في شرح التجريد: وأما الصراط فقد ورد في الحديث الصحيح أنه جسر ممدود علي متن جهنم، يرده الأولون و الآخرون، أدق من الشعر وأحد من السيف، ويشبه أن يكون المرور عليه هو المراد من ورود كل أحد النار، علي ما قال تعالى: وَإِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا» (3) وأنكره القاضي عبد الجبار وكثير من المعتزلة زعما منهم أنه لا يمكن الخطور (4) عليه، ولو أمكن ففيه تعذيب ولا عذاب علي المؤمنين والصالحين يوم القيامة. قالوا: بل المراد طريق الجنة المشار إليه بقوله تعالى: سَيَهْدِيهِمْ وَيُصَلِّحُ بِالنَّهِمِ» (5) و طريق النار المشار إليه بقوله تعالى: فَأَهْدُوهُمْ إِلَى صِرَاطٍ الْجَحِيمِ» (6).

وقيل: المراد الأدلة الواضحة. وقيل: العبادات كالصلاة والزكاة وغيرهما. وقيل:

الأعمال الرديئة التي يسأل عنها ويؤاخذ بها، كأنه يمر عليها، ويطول المرور لكثرتها ويقصر لقلتها.

و الجواب، أن إمكان العبور ظاهر، كالمشي علي الماء و الطيران في الهواء، غاية أنه مخالفة العادة، ثم الله تعالى يسهل الطريق علي المارين، كما جاء في الحديث أن منهم من

ص: 220

1- - مريم (19): 71. [1]

2- - الاعتقادات 87، الطبعة الحجرية. [2]

3- - مريم (19): 71. [3]

4- - الخطور أي العبور.

5- - محمد (47): 5. [4]

6- - الصافات (37): 23. [5]

يمرّ كالبرق الخاطف، ومنهم من يمرّ كالريح الهابّة، ومنهم هو كالجراد، ومنهم من يجرّ رجلاه ويتعلّق يده، ومنهم من يخرّ علي وجهه» (1) انتهى.

وقال الغزاليّ في رسالته المسمّاة ب«المصنوع علي غير أهلها»: وأما الصراط فهو عبارة عمّا لا مناسبة بين دقّته ودقّة الشعر، وحدّته وحدّة السّيف، فهو في الدقّة كالخطّ الهندسيّ، والصّراط المستقيم عبارة عن الوسط الحقيقيّ بين الأخلاق المتضادّة، ولذا أمرنا الله بالدعاء له في سورة الفاتحة، حيث قال: «هُدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ» (2)، وقال في حقّ المصطفى عليه السّلام: «وَإِنَّكَ لَعَلِي خُلِقَ عَظِيمٍ» (3). مثال ذلك السّخاوة بين التّبذير والإسراف والبخل، والشّجاعة بين التّهور والجبن، والتّواضع بين التّكبر والدّناءة، والعفة بين الشّهوة والجمود، فلهذه الأخلاق طرف إفراط وتفریط، وهما مذمومان، والوسط ليس من الإفراط ولا من التّفريط، فهو في غاية البعد من كلّ طرف، فلذا قال النبيّ صلّي الله عليه وآله وسلّم: «خير الأمور أوسطها» ومثال ذلك الوسط الخطّ الهندسيّ بين الظلّ والشمس.

والتحقيق في ذلك أنّ كمال الآدميّ في المشابهة بالملائكة وهم منفكّون عن هذه الأوصاف المتضادّة وليس في إمكان الانفكاك عنها بالكليّة، فكلفه الله تعالي ما يشبه الانفكاك وهو الوسط، فإنّ الفاتر لا حارّ ولا بارد، والعوديّ لا أبيض ولا أسود، فالبخل والتّبذير من صفات الإنسان، والمقتصد السخيّ كأنّه لا يبخل ولا يبذّر، فالصّراط المستقيم هو الوسط الحقّ بين الطرفين الذي لا ميل له إلي أحد الجانبين، وهو أدقّ من الشعر، والذي يطلب غاية البعد من الطرفين، فيكون علي الوسط، ولو فرضنا حلقة حديدية محاطة بالنار وقعت فيها نملة، فهي تهرب بطبعها عن الحرارة، ولا تهرب إلّا إلي المركز، لأنّه الوسط الذي هو غاية البعد من المحيط المحرق، وتلك النقطة لا عرض لها، فإنّ الصراط المستقيم لا عرض له، وهو أدقّ من الشعر، ولذلك خرج من القوّة البشريّة الوقوف عليه، فلا جرم، يرد أمثالنا النار بقدر ميله عنه، كما قال تعالي: «وَإِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا كَانَ عَلَي رَبِّكَ حَتْمًا

ص: 221

1- -راجع شرح التجريد للقوشجيّ 424-425.

2- -الفاتحة(1): 6. [1]

3- -القلم(68): 4. [2]

مَقْضِيًّا)) (1). وقال: وَلَنْ نَسَّ تَطْيَعُوا أَنْ تَعَدَلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصَ ثُمَّ فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمَيْلِ)) (2)، فإن العدل بين المرأتين في المحبة و الوقوف علي درجة متوسطة لا- ميل فيه صراط الآخرة من غير ميل. وجاء في الحديث: «يمر المؤمن علي الصراط كالبرق الخاطف» (3) انتهى كلامه، ومثله كلام بعضهم.

الصراط الديني

وأقول: لا يخفي عليك بعد التدبر فيما ورد في الشرع من الآيات والأحاديث أن الصراط صراطان: دنيوي وأخروي.

أما الدنيوي، أي الصراط المستقيم الذي ورد به الشرع، فقد قال كثير من أهل الشرع إنه هو التوحيد، لأنه الصراط الذي كان عليه جميع الأنبياء والأولياء، وبعثوا كلهم لأجل دعوة الخلق إليه، وكذا لأجل منع العباد عن الميل إلي أحد طرفيه، أي إلي يمينه أو شماله، أي الشرك الجلي و الخفي، كما ورد في الخبر أن اليمين والشمال مضلتان (4). وقالوا: إنه يشهد بذلك آيات وأخبار، كما قال تعالى:

وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ * صِرَاطِ اللَّهِ الَّذِي لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ أَلَا إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ)) (5).

وقال: قُلْ إِنِّي هَدَانِي رَبِّي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ دِينًا قِيمًا مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ)) (6).

ص: 222

1- - مريم(19): 71. [1]

2- - النساء(4): 129. [2]

3- - بحار الأنوار 51/94. [3]

4- - عوالي اللئالي 110/4، و[4]فيه: مضلة.

5- - الشوري(42): 52-53. [5]

6- - الأنعام(6): 161. [6]

وقال: فَاسْتَمْسِكْ بِالَّذِي أُوحِيَ إِلَيْكَ إِنَّكَ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ)) (1).

وقال: وَإِنَّ اللَّهَ رَبِّي وَرَبُّكُمْ فَأَعْبُدُوهُ هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ)) (2).

وقال: إِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ* صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ)) (3).

حيث إن الظاهر أنّ صراط الذين أنعمت عليهم، صراط الأنبياء والأولياء عليه السلام و تابعيهم من أهل التوحيد، كما قال تعالى: أُولَئِكَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ مِنْ ذُرِّيَةِ آدَمَ وَمِمَّنْ حَمَلْنَا مَعَ نُوحٍ وَمِنْ ذُرِّيَةِ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْرَائِيلَ وَمِمَّنْ هَدَيْنَا وَاجْتَبَيْنَا)) (4).

وقال: وَمِنْ آبَائِهِمْ وَذُرِّيَّاتِهِمْ وَإِخْوَانِهِمْ وَاجْتَبَيْنَاهُمْ وَهَدَيْنَاهُمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ)) (5).

وقال: فَأُولَئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَالصِّدِّيقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ وَحَسُنَ أُولَئِكَ رَفِيقًا)) (6)، وحينئذ يكون طريق المغضوب عليهم طريق المنحرفين عن التوحيد الذي الانحراف عنه ضلال و موجب لغضب الله تعالى و الدخول في النار، كالمشركين و الكفار و كاليهود و النصارى، كما ورد في التفسير أيضا، و قد قال تعالى في شأن الكفار:

وَإِنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ عَنِ الصِّرَاطِ لَنَاكِبُونَ)) (7).

و في شأن الظالمين: وَلَا تَرْكَنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ)) (8).

ص: 223

1- - الزخرف(43):43. [1]

2- - مريم(19):36. [2]

3- - الفاتحة(1):6-7. [3]

4- - مريم(19):58. [4]

5- - الأنعام(6):87. [5]

6- - النساء(4):69. [6]

7- - المؤمنون(23):74. [7]

8- - هود(11):113. [8]

وفي شأن اليهود: مَنْ لَعَنَهُ اللَّهُ وَغَضِبَ عَلَيْهِ وَجَعَلَ مِنْهُمْ الْقِرَدَةَ وَالْخَنَازِيرَ)) (1).

وفي شأن النصاري: قَدْ ضَلُّوا مِنْ قَبْلُ وَأَضَلُّوا كَثِيرًا)) (2).

وقد ورد في الخبر أنّ النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ خَطَّ خَطًّا، وَخَطَّ حَوَالِيَهُ خَطوطًا، ثُمَّ أَشَارَ إِلَى الْخَطِّ الْأَوْسَطِ فَقَالَ: «وَإِنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ»، ثُمَّ أَشَارَ إِلَى الْخَطِّ حَوْلَهُ فَقَالَ:

وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ)) (3).

وقال بعضهم: إنّ الصراط المستقيم هو الإسلام، وهو المروي عن ابن عباس وجابر ومقاتل.

وروي الحارث بن الأعور عن علي عليه السلام، أنّه قال: الصراط المستقيم هو القرآن؛ وهو المنقول عن ابن مسعود أيضا.

وقال محمد بن الحنفية: إنّهُ هو الدين القويم (4).

قال أبو بريدة الأسلمي: هو طريق محمد وآل محمد عليهم السلام.

وعلي ذلك ينبغي أن يحمل ما نقلناه عن ابن بابويه أنفا، من أنّ الصراط في وجهه، اسم الحجج عليه السلام، يعني أنّ الصراط المستقيم هو طريقهم ومعرفتهم والانقياد لهم والاهتداء بهداهم.

وقال شهر بن حوشب: إنّ الذين أنعمت عليهم هم صحابة رسول الله وأهل بيته، ويستفاد منه أنّ الصراط المستقيم طريقهم.

وقال بعضهم: إنّهُ إشارة إلى قوله تعالى: فَأُولَئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَالصِّدِّيقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ وَحَسُنَ أُولَئِكَ رَفِيقًا)) (5). حيث ورد في الخبر هكذا: النبيين، محمد، والصدّيقين علي بن أبي طالب؛ والشهداء حمزة وجعفر؛ والصالحين الأئمة

ص: 224

1- - المائدة(5):60. [1]

2- - المائدة(5):77. [2]

3- - الأنعام(6):153. [3]

4- - انظر: الصراط المستقيم للبيضاوي 284/1. [4]

5- - النساء(4):69. [5]

الهداة، و حسن أولئك رفيقا، مهديّ هذه الأمة عليه السّلام.

وقال عبد الله بن عباس: هم قوم موسى وعيسي عليه السّلام، قبل أن حرّفوا التوراة والإنجيل، ويستفاد منه أن الصّراط المستقيم طريقهم.

وقال بعض العارفين: إن الصراط المستقيم عبارة عن الوسط الحقيقي بين الأخلاق الحميدة والذميمة، كالسّخاوة بين البخل والتبذير، والشّجاعة بين الجبن والتهوّر، إذ هذه الأخلاق الحميدة لها طرفا إفراط و تقريط، وهما مذمومان، حيث إنّ اليمين والشّمال مضلّتان، وبين الإفراط والتّقريط هو غاية البعد من الطّرف كالتّقطعة من الدّائرة، وعبر الشّرع عن ذلك بالصّراط المستقيم، وأمر الله تعالى نبيّه عليه السّلام بالاستقامة عليه، كما قال تعالى: فَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ (1)، وقال النبيّ صلّي الله عليه وآله وسلّم: «شيبتي سورة هود» (2)، وهو إشارة إلى هذه الآية في تلك السّورة، وإشارة إلى صعوبة تحصيل هذه الدّرجة التي هي الاستقامة علي هذا الصراط المستقيم.

وهذا الذي ذكرنا، إنّما هو ذكر جملة من الأقوال في معني الصّراط المستقيم، وهذه الأقوال، وإن كانت تري بظواهرها مختلفة، إلاّ أنّه لا اختلاف في الحقيقة، لكون مرجعها إلى أمر واحد، أي الدّين القويم الذي هو الإسلام.

الصّراط الأخرى

كما دلّ عليه الأخبار الصّريحة التي هي غير قابلة للتأويل، ودلّ عليه الآيات القرآنيّة أيضا، مثل قوله تعالى: وَإِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا (3)، بناء علي ما فسّره كثير من المفسّرين، من أنّ المراد بورود جميع المكلفين النّار، إشراف الكلّ عليها حين مرورهم علي الصّراط الممدود علي متن جهنّم، وإن كان لبعضهم دخول فيها أيضا.

ص: 225

1- -هود(11):112. [1]

2- -تفسير الصافي، طبع الإسلامية 815/1 [2] ذيل الآية 113 من سورة هود، و [3] فيه: فاستقم كما أمرت... عن ابن عباس: ما نزلت آية كان أشقّ علي رسول الله عليهما السّلام من هذه الآية، لهذا قال شيبتي هود و الواقعة و أخواتها.

3- -مريم(19):71. [4]

و بالجمله، قال به العلماء من أهل الإسلام، وقالوا إنه يجب الإيمان به لكونه ممّا نطق الشرع بوجوده، و كاد وجوده أن يكون ضروريًا في الدين القويم، فهو جسر ممدود علي متن جهنّم أدقّ من الشعر، و أحدّ من السّيف، أي جسم كذلك، و هو مع كونه ممّا نطق به الشرع لا امتناع فيه عقلا، و ما ذكره منكروه في امتناعه، كما نقله الشارح القوشجيّ من القاضي عبد الجبار و كثير من المعتزلة في ذلك، مندفع بما أجابه هو عنه كما مضى ذكره.

و الحاصل أنّ ما تمسّك به منكروه من عدم إمكان العبور عليه، و أنّ فيه تعذيبا للمأزّين و لا عذاب علي المؤمنين مندفع.

أمّا الأول: فلأنّ ذلك الجسر الممدود، حيث كان جسما من أجسام الآخرة التي هي مخالفة بالحقيقة لأجسام الدنيا، و كانت أبدان المكلفين المعادين و أقدامهم أيضا من جنس تلك الأجسام الأخرويّة، فلا امتناع في أن يمرّوا بتلك الأقدام الأخرويّة علي ذلك الجسر الممدود الأخرويّ، و قياس ذلك علي الأجسام الدنيويّة من جهة عدم إمكان المرور بالأقدام الدنيويّة علي الجسم الكذائيّ الدنيويّ قياس الغائب علي الشاهد، و لا وجه له.

علي أنّ ذلك في الدنيا أيضا ليس بممتنع بالذات، بل هو ممتنع عاديّ، و جاز في حكمة الله تعالي خرق العادة في كثير من الأمور لحكمة و مصلحة اقتضته، و كما جاز ذلك في الدنيا، كذلك جاز في الآخرة أيضا علي تقدير تسليم كون ذلك فيها ممتنعا عاديًا أيضا.

و أمّا الثاني، فلاّنه إذا كان مرور المؤمنين و الصّالحاء علي ذلك الجسر كالبرق الخاطف، أو كالريح الهابّة، كما ورد في الخبر، فمن أين يكون لهم فيه عذاب؟

نعم، العذاب إنّما يكون لغير المؤمنين الذين يكون مرورهم عليه بصعوبة و مشقّة، كما دلّ الخبر عليه أيضا، و لا ضير فيه، بل ربّما يمكن أن يكون من جملة الحكمة في وجود ذلك الجسر، و تكليف هؤلاء بالمرور عليه تعذيبهم، كالحكمة في وجود جهنّم و إدخالهم فيها.

و حيث عرفت ذلك، فنقول: إنّ من أوّل الصراط الأخرويّ بالصراط المستقيم

الدنيوي، كالغزاليّ وأشباهه، وكذا من قال بأن المراد الأدلة الواضحة أو العبادات، حيث إنّ ذلك أيضا يؤول بالتأويل بالصراط الدنيويّ؛

إن كان مرادهم بذلك أنّه لا يكون في الآخرة ذلك الجسر الممدود علي متن جهنّم أصلا ولا تكليف المكلفين بالمرور عليه قطعا، بل إنّ الأخبار الواردة فيه كناية عن أنّ من استقام في الدنيا علي الصّراط المستقيم يكون بعيدا في الآخرة عن النّار وقرىبا من الجنّة علي تفاوت مراتب استقامته، وأنّ من نكب في الدنيا عن الصّراط المستقيم وانحرف عنه يكون حاله بالعكس علي تفاوت مراتب انحرافه، فهذا خلاف ما نطق به الشّرع، بل هو إنكار ما هو ضروريّ أو كالضروريّ فيه.

وإن كان مرادهم بذلك أنّ الصراط الأخرويّ هو مظهر الصراط الدنيويّ، يعني أنّ حقيقة الصّراط الدنيويّ التي هي في الدنيا بصورة الدّين القويم، تظهر في الآخرة بصورة ذلك الجسر الممدود، فله وجه.

و توجيهه أن يقال: إنّك قد عرفت فيما تلونا عليك سابقا في باب تجسيم الأعمال، أنّه يجوز أن يظهر حقيقة كلّيّة تارة بصورة كصورة العرض القائم في موضوع، وتارة بصورة أخرى كصورة الجوهر المستغني عن الموضوع، وأنّه يجوز أن يكون حقيقة العقائد والأعمال والأفعال هي في النّشأة الدنيويّة بصورة المعاني والأعراض تظهر فيما بعد الموت بصورة الأعيان والجواهر والأجسام صورة بهيّة أو مؤلمة جزاء لذلك، أمّا في النشأة البرزخيّة فبصورة الأعيان المثاليّة، وأمّا في النشأة الأخرويّة فبصورة الأعيان والأجسام الأخرويّة، وأنّه لا امتناع في ذلك، حتّي أنّه يجوز أن يكون أصل الجنّة والنّار بما فيهما مظاهر للعقائد والأعمال الحسنة أو السيّئة.

و علي هذا فجاز أن يكون الصراط المستقيم الذي هو عبارة عن الإسلام والدّين القويم، وعبارة عن مجموع العقائد والأفعال والأعمال والأمر الخاصّة الحقّة تظهر في النشأة الأخرويّة بصورة ذلك الجسر الممدود علي متن جهنّم الذي هو أدقّ من الشّعر وأحدّ من السيف، و يكون وجه المناسبة بين الظاهر والمظهر، بأنّه حيث كان هو في النشأة الدنيويّة طريقا وسطا كالخطّ المستقيم الهندسيّ الذي لا عرض له، كما أشار إليه

النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ فيما روي عنه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ، وكان الانحراف عنه أدنى انحراف، والميل عنه إلي يمينه و شماله اللتين هما كالخطوط حول ذلك الخط المستقيم التي أشار إليها صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ في ذلك الحديث فقال: «و لا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله» وقوعا في الضلالة، كما يدل عليه التفريق عن السبيل في الآية، وما ورد أنّ اليمين و الشمال مضلّتان، ودخولا في الشرك و الكفر، كما قال تعالى: «وَإِنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ عَنِ الصِّرَاطِ لَنَاكِبُونَ» (1)، كان بهذا الاعتبار أدقّ من الشعر، و كأنه ممدود علي متن الضلالة و الشرك و الكفر. و حيث كان في النشأة الدنيوية بهذه الحالة و الصّفة، كان مظهره في النشأة الأخروية، أي ذلك الجسر بهذه الصّفة أيضا، أي ممدودا علي متن جهنّم التي هي مظهر الصّلالة و الشرك، و أدقّ من الشعر، بحيث يكون الانحراف عنه أدنى انحراف وقوعا في جهنّم.

و كذلك أنّه حيث كان في النشأة الدنيوية مع دقّته و مدّه علي متن الشرك و الصّلال أحدّ من السّيف، حيث إنّ الإكباب و السّقوط عليه موجب للهلاك، كالهلاك بالسّيف الذي يوقع عليه، كما قال تعالى: «أَفَمَنْ يَمْشِي مُكَبِّاً عَلَيَّ وَجْهَهُ أَهْدِي أَمْ مَنْ يَمْشِي سَوِيّاً عَلَيَّ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ» (2)، كان مظهره في الآخرة أيضا كذلك، حيث إنّ من لم يستقم عليه و خرّ علي وجهه يكون ذلك سببا لهلاكه، لسقوطه علي ما هو أحدّ من السّيف، كما ورد أنّ من وقف عليه شقّه بنصفين، و كذلك أنّه حيث كان سلوكه و الاستقامة عليه في الدّنيا سببا لدخول الجنّة، كان الدّخول في الجنّة في الآخرة بحيث لا يحصل إلاّ بالمرور علي ذلك المظهر، أي الجسر حتّي يدخل الجنّة، فهو كما كان في الدّنيا طريقا إلي الجنّة كان في الآخرة أيضا كذلك، لا يحصل الدّخول فيها إلاّ بالمرور عليه، و كان من جملة الحكم المتعالية في وجود ذلك الجسر، و في تكليف العباد بالمرور عليه أن يظهر أنّ أيّا منهم كان في الدّنيا مستقيما علي الصّراط المستقيم ليثاب باستقامته الدّخول في الجنّة علي تفاوت مراتب الاستقامة، و أنّ أيّا منهم كان في الدّنيا منحرفا عنها أو مكبّا علي وجهه، ليعاقب بالدّخول في التّار علي تفاوت مراتب الانحراف و الإكباب.

ص: 228

1- المؤمنون(23):74. [1]

2- الملك(67):22. [2]

وبما ذكرنا يظهر لك أنه لا امتناع في أن يكون الصراط الأخرى مظهرا للصراط المستقيم الدنيوي كما ذكرنا. وكذلك يظهر سر الحديث الذي رواه ابن بابويه، من أنه قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم لعلي عليه السلام: يا علي إذا كان يوم القيامة» (1) الحديث.

حيث إن معرفة علي عليه السلام وولايته واتباعه والافتداء بطريقته هو الصراط المستقيم، فيكون من استقام عليه ولم ينحرف عنه ولم يمل إلي ولاية غيره من أئمة الضلالة، يعطي له براءة وجواز يمر به علي ذلك الجسر الممدود، ومن كان بالعكس كان بالعكس، كما قال تعالى: «وَلَا تَزْكُوا إِلَيَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ» (2).

وقفنا الله تعالى و سائر المؤمنين للاستقامة علي صراط علي والاهتداء بهداه، فإنه يهدي من يشاء إلي صراط مستقيم.

الأعراف و السور

ومنها الأعراف و السور، قال تعالى: «وَبَيْنَهُمَا حِجَابٌ وَعَلَى الْأَعْرَافِ رِجَالٌ يَعْرِفُونَ كُلًّا بِسِيْمَاهُمْ وَنَادُوا أَصْحَابَ الْجَنَّةِ أَنْ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ لَمْ يَدْخُلُوهَا وَهُمْ يَطْمَعُونَ* وَإِذَا صُرِفَتْ أَبْصَارُهُمْ تِلْقَاءَ أَصْحَابِ النَّارِ قَالُوا رَبَّنَا لَا تَجْعَلْنَا مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ» (3)، وقال: «فَضْرِبَ بَيْنَهُمْ بِسُورٍ لَهُ بَابٌ بَاطِنُهُ فِيهِ الرَّحْمَةُ وَظَاهِرُهُ مِنْ قِبَلِهِ الْعَذَابُ» (4).

وقال الطبرسي رحمه الله في الجوامع، في تفسير الآية الأولى: «و بين الجنة و النار، أو بين أهليهما حجاب، أي ستر و نحوه، فضرب بينهم بسور. و علي الأعراف، أي و علي أعراف الحجاب، و هو السور المضروب بين الجنة و النار، و هي أعاليه جمع عرف مستعار من عرف الفرس و الديك، رجال. الصادق عليه السلام الأعراف: كثنان بين الجنة و النار يوقف عليها كل نبي و كل خليفة نبي مع المذنبين من أهل زمانه، كما يقف صاحب الجيش مع الضعفاء

ص: 229

1- مر الحديث بأسره نقلا عن الاعتقادات للشيخ الصدوق (ره)، فراجع.

2- هود(11): 113. [1]

3- الأعراف(7): 46-47. [2]

4- الحديد(57): 13. [3]

من جنده، وقد سيق المحسنون إلي الجنة، فيقول ذلك الخليفة للمذنبين الواقفين معه:

انظروا إلي إخوانكم المحسنين وقد سيقوا إلي الجنة، فيسلم عليهم المذنبون، وذلك قوله:

«سَلَامٌ عَلَيْكُمْ لَمْ يَدْخُلُوهَا وَهُمْ يَطْمَعُونَ» أن يدخلهم الله إياها بشفاعة النبي والإمام، وينظر هؤلاء المذنبون إلي أهل النار، فيقولون: «رَبَّنَا لَا تَجْعَلْنَا.. إلي آخره. وقيل إنهم قوم قد استوت حسناتهم وسيئاتهم، فجعلوا هنالك حتى يقضي الله فيهم ما شاء ويدخلهم الجنة، يعرفون كلاً من زمر السعداء والأشقياء بسيماهم: بعلامتهم التي أعلمهم الله بها.

وإذا صرفت أبصارهم تلقاء أصحاب النار، ورأوا ما هم فيه من العذاب، استعاذوا بالله وقالوا: «رَبَّنَا لَا تَجْعَلْنَا معهم» (1)، انتهى موضع الحاجة من كلامه.

وقال أيضا في تفسير الآية التالية لهذه الآية، أعني قوله تعالى «وَنَادَى أَصْحَابُ الْأَعْرَابِ» الآية: «أنه روي الأصمغ ابن نباتة عن أمير المؤمنين عليه السلام، أنه قال: نحن نوقف يوم القيامة بين الجنة والنار، فمن نصرنا عرفناه بسيماها فأدخلناه الجنة، ومن أبغضنا عرفناه بسيماها فأدخلناه النار» (2) انتهى.

وقال في تفسير الآية الثانية: فضرب بين المؤمنين والمنافقين بسور، أي حائط حائل بين شق الجنة وشق النار، لذلك السور باب لأهل الجنة يدخلون فيه، باطنه: باطن السور أو الباب وهو الشق الذي يلي الجنة فيه الرحمة أي الجنة، وظاهره ما ظهر لأهل النار من قبله من عنده، ومن جهة العذاب هو النار» (3). انتهى موضع الحاجة أيضا.

وقريب مما ذكره كلام الزمخشري (4) والبيضاوي في تفسير السور والأعراف والرجال الذين علي الأعراف، ولا تغاير إلا في بعض أمور لا يختلف به أصل المقصود، وهو وجود السور والأعراف والرجال علي الأعراف، والظاهر أنه لا خلاف بين العلماء من أهل الإسلام في وجود ذلك، كما هو منطوق الآية أيضا، فيجب الإيمان به لذلك. واختلافهم

ص: 230

1- -جوامع الجامع 438/1-439. [1]

2- -جوامع الجامع 440/1. [2]

3- -جوامع الجامع 481/1.

4- -تفسير البيضاوي 11/3. [3]

في تفسير الرجال مع كونه ممّا لا يقدر في أصل المقصود يمكن الجمع بأنّه يجوز أن يكون علي الأعراف كلتا الطائفتين جميعاً، أمّا الأنبياء والخلفاء فبأن يكونوا مع كون منازلهم في الجنة، وفي أعلي عليين منها-علي الأعراف مع المذنبين من أهل زمانهم في يوم الحساب، والوقوف أو بعد ذلك أيضاً في بعض الأحيان للحكمة التي تضمّنتها الآية. وأمّا الذين استوت حسناتهم و سيئاتهم، فبأن يكون منازلهم علي الأعراف أو فيها، ويمكنوا فيها إلي أن يشاء الله تعالى. وهذا الجمع هو الذي يدلّ عليه كلام ابن بابويه في «اعتقاداته».

قال: «اعتقادنا في الأعراف، أنّه سور بين الجنة والنار، عليه رجال يعرفون كلاً بسيماهم، والرجال هم النبيّ والأوصياء عليه السلام، لا يدخل الجنة إلاّ من عرفهم وعرفوه، ولا يدخل النار إلاّ من أنكرهم وأنكروه، وعند الأعراف المرجون لأمر الله، إمّا يعذبهم أو يتوب عليهم» (1) انتهى. والله تعالى أعلم بحقيقة الحال.

الكتاب و الحساب و الميزان و السؤال

إشارة

ومنها الكتاب و الحساب و الميزان: قال تعالى في الكتاب: وَكُلِّ إِنسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ فِي عُنُقِهِ وَنُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا يَلْقَاهُ مَنشُورًا* إقرأ كتابك كفي بنفسك اليوم عليك حسيباً) (2)،

وقال تعالى: يَوْمَ نَدْعُوا كُلَّ أُنسٍ بِإِمَامِهِمْ فَمَنْ أُوْتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ فَأُولَئِكَ يَقْرَءُونَ كِتَابَهُمْ وَلَا يُظْلَمُونَ فَتِيلًا* وَمَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَى فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَى وَأَضَلُّ سَبِيلًا) (3).

وقال: وَوَضَعَ الْكِتَابَ فَتَرَى الْمُجْرِمِينَ مُشْفِقِينَ مِمَّا فِيهِ وَيَقُولُونَ يَا وَيْلَتَنَا مَا لِهَذَا الْكِتَابِ لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا وَوَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِرًا وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا) (4).

ص: 231

1- الاعتقادات للصدوق 87. [1]

2- الإسراء (17): 13-14. [2]

3- الإسراء (17): 71 و 72. [3]

4- الكهف (18): 49. [4]

وقال: وَوَضِعَ الْكِتَابُ وَجِيءَ بِالنَّبِيِّينَ وَالشَّهَادَاتِ وَقَضِيَ بَيْنَهُمْ بِالْحَقِّ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ* وَوَفِّيَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَا عَمِلَتْ وَهُوَ أَعْلَمُ بِمَا يَفْعَلُونَ)) (1).

وقال: وَتَرَى كُلَّ أُمَّةٍ جَائِئَةً كُلُّ أُمَّةٍ تُدْعَى إِلَى كِتَابِهَا الْيَوْمَ تُجْرَوْنَ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ* هَذَا كِتَابُنَا يَنْطِقُ عَلَيْكُمْ بِالْحَقِّ إِنَّا كُنَّا نَسْخُحُ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ)) (2)،

وقال: وَكُلُّ صَغِيرٍ وَكَبِيرٍ مُسْتَطَرٌّ)) (3)،

وقال: يَوْمَ يَبْعَثُهُمُ اللَّهُ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُهُم بِمَا عَمِلُوا أَحْصَاهُ اللَّهُ وَنَسُوهُ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ)) (4).

وقال: يَوْمَئِذٍ تُعْرَضُونَ لَا تَخْفَى مِنْكُمْ خَافِيَةٌ* فَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ فَيَقُولُ هَؤُلَاءِ أَقْرَبُ كِتَابِيَةَ* إِنِّي ظَنَنْتُ أَنِّي مُلَاقٍ حِسَابِيَةَ* فَهُوَ فِي عِيشَةٍ رَاضِيَةٍ* فِي جَنَّةٍ عَالِيَةٍ قُطُوفُهَا دَانِيَةٌ* كُلُوا وَاشْرَبُوا هَنِيئًا بِمَا أَسْلَفْتُمْ فِي الْأَيَّامِ الْخَالِيَةِ* وَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِشِمَالِهِ فَيَقُولُ يَا لَيْتَنِي لَمْ أُوتَ كِتَابِيَةَ)) (الآية (5)).

وقال: فَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ* فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا* وَيَنْقَلِبُ إِلَى أَهْلِهِ مَسْرُورًا* وَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ وَرَاءَ ظَهْرِهِ* فَسَوْفَ يَدْعُوا ثُبُورًا* وَيَصْلِي سَعِيرًا)) (6).

وقال: وَإِنَّ عَلَيْكُمْ لَحَافِظِينَ* كِرَامًا كَاتِبِينَ* يَعْلَمُونَ مَا تَفْعَلُونَ* إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ* وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ)) (7).

وقال: كَلَّا إِنَّ كِتَابَ الْفُجَّارِ لَفِي سَجِينٍ* وَمَا أَدْرَاكَ مَا سَجِينٌ* كِتَابٌ مَرْقُومٌ* وَيَلُّ يَوْمَئِذٍ لِلْمُكَذِّبِينَ)) (8)،

ص: 232

1- الزمر(39):69 و 70. [1]

2- الجاثية(45):28 و 29. [2]

3- القمر(54):53. [3]

4- المجادلة(58):6. [4]

5- الحاقة(69):18-25. [5]

6- الانشقاق(84):7-12. [6]

7- الانفطار(82):10-14. [7]

8- المطففين(83):7-10. [8]

وقال: كَلَّا إِنَّ كِتَابَ الْأَبْرَارِ لَفي عِلِّيِّينَ * وَ مَا أَذْرَاكَ مَا عِلِّيُّونَ * كِتَابٌ مَرْقُومٌ * يَشْهَدُهُ الْمُقَرَّبُونَ ((1)).

وقال تعالى في الحساب: وَإِنْ تُبْذَرُوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفَوْهُ يُحَاسِبِكُمْ بِهِ اللَّهُ فَيَغْفِرُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ ((2)).

وقال: وَالَّذِينَ لَمْ يَسْتَجِيبُوا لَهُ لَوْ أَنَّ لَهُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا وَمِثْلَهُ مَعَهُ لَافْتَدَوْا بِهِ أُولَئِكَ لَهُمْ سُوءُ الْحِسَابِ ((3)).

وقال: الْيَوْمَ تُجْزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ لَا ظُلْمَ الْيَوْمَ إِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ ((4)).

وقال: إِنَّ حِسَابَهُمْ إِلَّا عَلَيَّ رَبِّي لَوْ تَشْعُرُونَ ((5)).

وقال: يَا بَنِيَّ إِنَّهَا إِنْ تَكُ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِنْ حَرْدَلٍ فَتَكُنْ فِي صَخْرَةٍ أَوْ فِي السَّمَاوَاتِ أَوْ فِي الْأَرْضِ يَأْتِ بِهَا اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ لَطِيفٌ خَبِيرٌ ((6)).

وقال: إِنِّي ظَنَنْتُ أَنِّي مُلاقٍ حِسَابِيهِ ((7)).

وقال: فَأَمَّا مَنْ أَوْتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا ((8)).

وقال: إِنَّ إِلَيْنَا إِيَابَهُمْ * ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا حِسَابَهُمْ ((9)).

وقال تعالى في الميزان: وَالْوِزْنَ يَوْمَئِذٍ الْحَقُّ فَمَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ * وَمَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ بِمَا كَانُوا بِآيَاتِنَا يَظْلِمُونَ ((10)).

وقال: وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئًا وَإِنْ كَانَ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِنْ

ص: 233

1- -المطففين(83):18-21. [1]

2- -البقرة(2):284. [2]

3- -الرعد(13):18. [3]

4- -غافر(40):17. [4]

5- -الشعراء(26):113. [5]

6- -لقمان(31):16. [6]

7- -الحاقة(69):20. [7]

8- -الانشقاق(84):8. [8]

9- -الغاشية(88):25-26. [9]

10- -الأعراف(7):8-9. [10]

حَرَدَلٍ أَتَيْنَا بِهَا وَكَفَى بِنَا حَاسِبِينَ)) (1)،

وقال: فَإِذَا نُفِخَ فِي الصُّورِ فَلَا أَنْسَابَ بَيْنَهُمْ يَوْمَئِذٍ وَلَا يَتَسَاءَلُونَ* فَمَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ* وَمَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ فِي جَهَنَّمَ خَالِدُونَ* تَلْفَحُ وُجُوهُهُمُ النَّارَ وَهُمْ فِيهَا كَالِحُونَ)) (2)،

وقال: وَوَضِعَ الْكِتَابُ وَجِيءَ بِالنَّبِيِّينَ وَالشُّهَدَاءِ وَقُضِيَ بَيْنَهُم بِالْحَقِّ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ وَوُفِّيَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَا عَمِلَتْ وَهُوَ أَعْلَمُ بِمَا يَفْعَلُونَ)) (3)

وقال: اللَّهُ الَّذِي أَنْزَلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ وَالْمِيزَانَ وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّ السَّاعَةَ قَرِيبٌ)) (4)

وقال: فَأَمَّا مَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ* فَهُوَ فِي عِيشَةٍ رَاضِيَةٍ* وَأَمَّا مَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ* فَأُمُّهُ هَاوِيَةٌ)) (5)

وقال: فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ* وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ)) (6)،

وقال: أُولَئِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ وَلِقَائِهِ فَحَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فَلَا نُقِيمُ لَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَزْنًا)) . (7)

الكتاب

فظاهر الشرح كما هو ظاهر تلك الآيات المذكورة، وكذا ظاهر الأخبار، وهو قول المفسرين وغيرهم من العلماء، إنه عبارة عن صحيفة أعمال الخير أو الشر التي كتبتها الملائكة الحفظة للأعمال الكرام الكاتبون بأمر الله تعالى وحفظوها، وإنه يخرج لكل

ص: 234

1- -الأنبياء(21):47. [1]

2- -المؤمنون(23):101-103. [2]

3- -الزمر(39):69-70. [3]

4- -الشوري(42):17. [4]

5- -القارعة(101):6-8. [5]

6- -الزلزلة(99):7-8. [6]

7- -الكهف(18):105. [7]

إنسان يوم القيامة كتابه و صحيفة عمله «كِتَابًا يَلْقَاهُ مَنْشُورًا»، و يكلف هو بقراءة ما فيه، و بما فعله من خير أو شرّ، فيقرأه و يعلم ما فعله و يعترف به، و يكون هو حسيبا علي نفسه، و إنّه يكون ذلك الكتاب للأبرار منهم و السّعداء في عليين.

و معناه كما ذكره المفسّرون: أنّ ما كتب من أعمالهم يكون في عليين، أي في ديوان الخير الذي دوّن فيه كلّ ما عمله المقربون و الأبرار و المتّقون من الجنّ و الإنس، حيث إنّ عليين اسم ذلك الدّيان و علمه، و فيه معني العلوّ، سمّي بذلك إمّا لأنّه سبب الارتفاع إلي أعالي الدّرجات في الجنّة، و إمّا لأنّه مرفوع في السّماء السّابعة تحت العرش حيث يسكن الكروبيّون، و يشهد به قوله تعالى: **يَسِّرْ هَٰذِهِ الْمَقْرَبُونَ**) (1).

و قيل: عليّون اسم الجنة. و قيل: سدرة المنتهي. و يحتمل أن يكون معني كونه في عليين كونه من جنس الأوراق و الألواح العالية و الصحف المكرّمة المرفوعة المطهّرة بأيدي سفرة كرام بررة.

و كذلك يؤتي ذلك الكتاب للسّعداء و الأبرار بيمينهم، حيث إنّ إعطاء الكتاب باليمين علامة الرضا و الخلاص، كما أنّ إعطاءه باليسار و وراء الظّهر علامة السّخط و الهلاك.

أو لأنّ كتابهم لما كان من كتب الخيرات و الحسنات التي يكتي عنها باليمين، فلذا يعطونه باليمين. أو لأنّهم حيث كانوا من أصحاب اليمين يؤتون كتابهم بها.

أو لأنّ كتابهم لما كان من كتب الخيرات و كان الملك الذي يكتب الخيرات و الحسنات عند التّرقية اليميني من الإنسان، كما أنّ الملك الذي يكتب السيئات عند التّرقية اليسري منه كما ورد به الأخبار، فلذلك يعطي كتابهم بيمينهم.

و كذلك يكون ذلك الكتاب للفتّار في سجّين، و معناه كما ذكره المفسّرون أيضا: أنّ السّجّين فيه معني السّجن أي الحبس و الضّيق، و معني كونه فيه كونه في جبّ من جهنّم أو في ديوان الشرّ الذي دوّن فيه أعمال الكفرة و الفسقة من الجنّ و الإنس، أو لأنّه مطروح،

ص: 235

كما روي أنه تحت الأرض السابعة في موضع وحش يشهده الشياطين كما يشهد ديوان الخير الملائكة.

ويحتمل أيضا أن يكون معناه أنه من جنس الأوراق السفلية و الصّحائف الدنيّة القابلة للاحتراق.

وكذلك يؤتي ذلك الكتاب لبعض هؤلاء الفسقة و الفجّار بشماله، ووجه المناسبة ظاهر، حيث إنهم في مقابلة السّعداء و الأبرار، و كلّ حكمة تقتضي إعطاء كتاب السّعداء بيمينهم، فمقابل تلك الحكمة يقتضي إعطاء كتاب هؤلاء المقابلين لهم بشمالهم، و لبعضهم وراء الظّهر، حيث إنهم أوتوا الكتاب، أي القرآن فنبذوه وراء ظهورهم، و اشتروا به ثمنا قليلا، فيعطون كتاب أعمالهم أيضا وراء ظهرهم.

وقد ذكر بعض المفسّرين: أنه يكون يمينه مغلولة إلى عنقه، و شماله خلف ظهره، فيؤتي كتابه بشماله من وراء ظهره. و علي هذا المعني فيؤتي كتابه بشماله أيضا مع زيادة خزي و هوان، و يكون الوجه في إعطاء كتابهم إيّاهم من وراء ظهرهم هو الوجه في إعطائه إيّاهم بشمالهم. و الله تعالى يعلم.

و بالجملة، فالظّاهر أنّ الكتاب عبارة عن تلك الصّحيفة التي كتبها الكرام الكاتبون من أعمال المكلفين، و كلّ صغير و كبير مستطر فيه و لا يغادر صغيرة و لا كبيرة إلّا أحصاها، و يكون للمؤمنين و السّعداء من جنس، و للفسقة و الفجّار من جنس آخر كما ذكر، و أنّ لكلّ مكلف كتابا كتب فيه أعماله، و هذا مع كونه ممّا قد نطق به السّرع لا مانع منه عقلا، فيجب الإيمان به. كما أنّ السّرع قد نطق بتطير الكتب أيضا يوم القيامة علي ما دلّ عليه أخبار صريحة في ذلك، و يدلّ عليه قوله تعالى: «و كَلَّ إِنْسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ فِي عُنُقِهِ» (1). علي ما ذكره كثير من العلماء، بناء علي أن يكون المراد بطائر الإنسان كتاب عمله الذي يطير، و بالزّامه في عنقه تعليقه عليه. و لا مانع منه أيضا عقلا فيجب الإيمان به.

و إن كان جمع من مفسّري الخاصّة و العامّة فسروا الطائر بالعمل و ما قدّر للعبد من الخير

ص: 236

و الشر، كأنه طير إليه من عش الغيب وكر القدر لَمَا كانوا يَتِيمُونَ و يشاءمون بسنوح الطائر و بوجه، استعير لما هو سبب الخير و الشر من قدر الله و عمل العبد. و قالوا: إن لزومه في عنق الإنسان أنه لازم له لزوم الطوق في عنقه، و أنه سبب لزيته أو شينه كالقلادة و الغل.

ثم إن هذا المعني الذي ذكرنا للكتاب، و إن كان هو الظاهر من الشرع و ذهب إليه العلماء، إلا أن بعضاً منهم قد أوله أيضاً علي وجه آخر.

قال البيضاوي في قوله تعالى: وَ نُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا يَلْقَاهُ مَنْشُورًا)) (1): «إن الكتاب صحيفة عمله أو نفسه المنتقشة بأثار أعماله، فإن الأفعال الاختيارية تحدث في النفس أحوالاً، و لذلك يعيد تكررها لها ملكات» (2)، انتهى.

و قال صدر الأفاضل في «الشواهد»: «الإشراق التاسع في نشر الكتب و الصحائف.

كل ما يدركه الإنسان بحواسه يرتفع منها أثر إلي الروح و يجتمع في صحيفة ذاته و خزانة مدركاته، و هو كتاب منطو اليوم عن مشاهدة الأبصار، فيكشف له بالموت ما يغيب عنه في حال الحياة ممّا كان مسطوراً في كتاب لا يجليها إلا لوقتها، و قد مرّ أن رسوخ الهيئات و تأكد الصفات، و هو المسمّى عند أهل الحكمة بالملكة، و عند أهل النبوة و الكشف بالملك و الشيطان يوجب خلود الثواب و العقاب...

فكل من فعل مثقال ذرة من خير أو شر يري أثره مكتوباً في صحيفة ذاته أو صحيفة أعلي منها، و هو نشر الصحائف و بسط الكتب، فإذا حان أن يقع بصره علي وجه ذاته عند كشف غطاء و رفع شواغل ما يورده هذه الحواس المعبر عنه بقوله تعالى: وَإِذَا الصُّحُفُ نُشِرت)) (3) فيلنت إلي صحيفة باطنه و صحيفة قلبه، فمن كان في غفلة عن ذاته و حساب سرّه يقول عند ذلك: ما لهذا الكتاب لا يُغادرُ صغيرةً و لا كبيرةً إلا أحصاها و وجدوا ما عملوا حاضراً و لا يظلم ربك أحداً)) (4)، و منشأ ذلك كما مرّ مراراً، أن الدار الآخرة هي دار الحياة

ص: 237

1- -الإسراء(17):13. [1]

2- -تفسير البيضاوي 198/3، و [2] في لفظه: هي صحيفة عمله... فإن الأعمال... لذلك يفيد تكريرها...

3- -التكوير(81):10. [3]

4- -الكهف(18):49. [4]

و الإدراك لقوله تعالى: وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ (1)، و موادّ أشخاصها هي التأمّلات الفكرية و التصوّرات الوهمية، فيتجسّم الأخلاق و النّيّات في الآخرة يوم تبلي السّرائر، كما يتروّح الأعمال و الأفعال في الأولي، و الفعل هاهنا مقدّم علي الملكة، و هناك بالعكس، قال سبحانه في قصّة ابن نوح عليه السّلام إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ (2) ففي الخبر: «خلق الكافر من ذمّ (ذنب) المؤمن».

و في كلام فيثاغورس: اعلم أنّك ستعارض لك في أقوالك و أفعالك و أفكارك، و سيظهر لك من كلّ حركة فكرية أو قولية أو فعلية صور روحانية أو جسمانية، فإن كانت الحركة غضبية أو شهوية، صارت مادّة لشیطان يؤذيك في حياتك و يحجبك عن ملاحظة النور بعد وفاتك، و إن كانت الحركة عقلية صارت ملكا تلتذّ بمنادمته في دنياك، و تهتدي بنوره في أخراك إلي جوار الله و كرامته.

فإذا انقطع الإنسان عن الدّنيا و تجرّد عن مشاعر البدن، و كشف عنه الغطاء يكون الغيب له شهادة، و السّر علانية، و الخبر عيانا، فيكون حديد البصر قارئاً لكتاب نفسه، بقوله تعالى: فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ (3) و قوله: وَ كَلَّمَ إِنْسَانًا لِّزَمَانًا طَائِرَةً فِي عُنُقِهِ وَ نُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا يَلْقَاهُ مَشُورًا* إقرأ كتابك كفي بنفسك اليوم عليك حسياً (4)، فمن كان من أهل السّعادة و أصحاب اليمين، و كان معلوماته أموراً مقدّسة، فقد أوتي كتابه بيمينه من جهة عليّين، إنّ كتاب الأبرار لفي عليّين و ما أدراك ما عليّون، كتاب مرقوم، يشهده المقرّبون.

و من كان من الأشقياء المردودين، و كان معلوماته مقصورة علي الجزئيات، فقد أوتي كتابه من جهة سجّين، إنّ كتاب الفجار لفي سجّين، لكونه من المجرمين المنكوسين،

ص: 238

1- العنكبوت (29): 64. [1]

2- هود (11): 46. [2]

3- ق (50): 22.

4- الإسراء (17): 13-14. [3]

لِقَوْلِهِ تَعَالَى: «وَلَوْ تَرَى إِذِ الْمُجْرِمُونَ نَاكِسُوا رُؤُسِهِمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ» (1)، في الحساب و الميزان (2)، انتهى كلامه.

قال المحقق الطوسي رحمه الله فيما ينسب إليه من رسالة «المبدأ و المعاد» بهذه العبارة:

«فصل هشتم در اشارت به صحائف اعمال و كرام الكاتبين و نزول ملائكة و شياطين بر نيكان و بدان».

قول و فعل ما دام که در دو کون اصوات و حرکات باشند از بقا و ثبات بی نصیب بود، و چون به کون کتابت و تصویر آیند، باقی و ثابت شوند و هرکه قولی بگوید، یا فعلی بکند اثری از او باقی ماند، و به این سبب تکرار اقتضای اکتساب ملکه کند، که با وجود آن ملکه معاودت به آن قول یا آن فعل آسان بود، و اگر نه چنین بودی هیچ کس علم و صناعت نتوانستی آموخت و تأدیب کودکان و تکمیل ناقصان را فائده نبود. آن اثرها که از اقوال و افعال باشد محل آن کتابتها و تصویرها را کتاب افعال و صحیفه اعمال خوانند، چه اقوال و اعمال چون مشخص شوند کتابت باشد، چنان که بیان کنیم، و کاتبان و مصوران مکتوبات و مصورات کرام الکاتبین باشند. قومی که بر یمین باشند حسنات اهل یمین نویسند، و قومی که بر شمال باشند سیئات اهل شمال نویسند: إِذْ يَتَلَقَّى الْمُتَلَقِّيَانِ عَنِ الْيَمِينِ وَعَنِ الشَّمَالِ قَعِيدًا (3). در خبر است که هرکه حسنه کند از آن حسنه فرشته در وجود آید، و او را مثاب دارد، و هرکه سیئه کند از آن سیئه شیطانی در وجود آید، که او را معدب دارد، و خود در قرآن می گوید: إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةُ أَلَّا تَخَافُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَبْشُرُوا بِالْجَنَّةِ الَّتِي كُنتُمْ تُوعَدُونَ * نَحْنُ أَوْلِيَاؤُكُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ (4).

ص: 239

1- السجدة (32): 12. [1]

2- راجع: الشواهد الربوبية 293-295. [2]

3- ق (50): 17.

4- فصلت (41): 30-31. [3]

و به مقابل آن: هَلْ أَنْبَأَكُمْ عَلِيٌّ مَنْ تَنْزَلُ الشَّيَاطِينُ * تَنْزَلُ عَلَيَّ كُلُّ أَفَّاكٍ أَثِيمٍ)) (1).

و همچنین وَ مَنْ يَعِشْ عَنْ ذِكْرِ الرَّحْمَنِ نُقِصْ لَهُ شَيْطَانًا فَهُوَ لَهُ قَرِينٌ)) (2).

همین است که به عبارت اهل بینش، ملک و شیطان هر دو یکی است.

و اگر نه بقا و ثبات آن ملکات بودی، خلود ثواب و عقاب را بر اعمال که در زمان اندک کرده باشند وجهی نبود، و لکن «إِنَّمَا يَخْلُدُ أَهْلَ الْجَنَّةِ فِي الْجَنَّةِ وَ أَهْلَ النَّارِ فِي النَّارِ بِالْبَيِّنَاتِ»، پس هر که مثقال ذره نیکی یا بدی کند، نیکی و بدی در کتابی مکتوب و مصور شود، و مؤبد و مخلصد بماند. و چون پیش چشم دارند، که وَإِذَا الصُّحُفُ نُشِرَتْ)) (3)، کسانی که از آن غافل بوده باشند، گویند: مَا لِهَذَا الْكِتَابِ لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَ لَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا وَ وَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِرًا)) (4).

و همچنین در اخبار بسیار آمده است، که از گفتن تسیحی یا فعل حسنه مثلا حوری بیافرینند که در بهشت جاودانی از آن تمتع یابند. و در دیگر جانب همچنین از سیئات گناهکاران اشخاصی بیافرینند که سبب محنت و عقوبت قومی باشند. چنان که در قصه پسر نوح علیه السلام آمده است: إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ)) (5)، و در بنی اسرائیل: وَ لَقَدْ نَجَّيْنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ مِنَ الْعَذَابِ الْمُهِينِ * مِنْ فِرْعَوْنَ إِنَّهُ كَانَ عَالِيًا مِنَ الْمُشْرَفِينَ)) (6). و در خبر است که: «خلق الكافر من ذنب المؤمن». و امثال آن بسیار است.

و این جمله به حکم آن باشد که وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ)) (7)، پس هر چه در نظر اهل دنیا در آید از وراء حجاب آن را غیر حیوان بیند؛ چون حجاب

ص: 240

1- - الشعراء(26): 221-222. [1]

2- - الزخرف(43): 36. [2]

3- - التکویر(81): 10. [3]

4- - الکهف(18): 49. [4]

5- - هود(11): 46. [5]

6- - الدخان(44): 30-31. [6]

7- - العنکبوت(29): 64. [7]

غطاء از پیش برگردد، که فَكشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ)) (1)، و این آنگاه بود که از این حیات که به حقیقت مرگ است بمیرد، و به حیات آن جهان که مرگ این جهان است زنده شود، که: أَوْ مَنْ كَانَ مَيِّتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَنْ مَتَلَّهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا)) (2). آن را چنان بیند که باشد، و این است اجابت دعاء «اللهم أرنا الأشياء كما هي» پس هرکسی را بعد از کشف غطاء و حدت بصر کتاب خود بیاید خواندن و حساب خود کردن، وَ كُلِّ إِنْسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ فِي عُنُقِهِ وَ نُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا يَلْقَاهُ مَنْشُورًا* اِقْرَأْ كِتَابَكَ كَفَىٰ بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا)) (3). اگر سابق الخیرات باشد، یا از اهل یمین به حکم «کما تعیشون تموتون و کما تموتون تبعثون» کتابش از پیش یا از جانب راستش بدو دهند فَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ)) (4). و اگر از جمله منکوسین باشد، وَ لَوْ تَرَىٰ إِذِ الْمُجْرِمُونَ نَاكِسُوا رُؤُوسِهِمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ)) (5). یا از اهل شمال، کتابش از وراء ظهرش یا از جانب چپش به او دهند، وَ أَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ وَرَاءَ ظَهْرِهِ)) (6). «وَ أَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِشِمَالِهِ» (7)، انتهى کلامه زید اکرامه.

و لا يخفي عليك أن ما ذكره البيضاوي، في معني الكتاب، وكذا ذهب إليه صدر الأفاضل و فصله، إن كان القول به علي سبيل الاحتمال، أي بأن جعل الأصل في معناه ما ذكرناه كما هو ظاهر الشرع، ومع هذا قيل بهذا الاحتمال أيضا فلا مانع منه، وإن حصر المعني فيه، فلا يخفي أنه خلاف ظاهر الشرع.

و لا يخفي عليك أيضا أن ما ذكره المحقق الطوسي رحمه الله في معناه، وإن كان متضمنا للتأويل، إلا أنه ليس فيه خروج عن ظاهر الشرع، بل هو تحقيق أنيق جامع لظاهر الشرع

ص: 241

1- -ق(50):22.

2- -الأنعام(6):122. [1]

3- -الإسراء(17):13-14. [2]

4- -الحاقة(69):19؛ [3]الانشقاق(84):7. [4]

5- -السجدة(32):12. [5]

6- -الانشقاق(84):10. [6]

7- -المبدأ و المعاد23-25، ط تهران.

و باطنه. و الله أعلم بالصواب.

و حيث انتهى الكلام إلى هذا المقام، فلنرجع إلى ما كنا بصدده، فنقول:

الميزان

فقد اختلف في معناه.

قال الزمخشري في قوله تعالى: «(وَالْوِزْنُ يُوَمِّدُ الْحَقَّ)» (1): يعني وزن الأعمال و التمييز بين راجحها و خفيفها، و رفعه بالابتداء، و خبره يومئذ، و الحق صفته. أو الوزن يوم يسأل الله الأمم و رسلهم الوزن الحق أي العدل. و قرئ بالقسط.

و اختلف في كيفية الوزن، فقليل: توزن صحائف الأعمال بميزان له لسان و كفتان ينظر إليه الخلائق، تأكيداً للحجة و إظهاراً للنصفة و قطعاً للمعذرة، كما يسألهم عن أعمالهم، فيعترفون بألسنتهم و تشهد عليهم أيديهم و أرجلهم و جلودهم، و تشهد بها عليهم الأنبياء و الملائكة و الأشهاد، كما ثبت في صحائفهم فيقرءونها في موقف الحساب.

و قيل هي عبارة عن القضاء السوي و الحكم العادل. فمن ثقلت موازينه، جمع ميزان أو موزون فمن رجحت أعماله الموزونة التي لها وزن و قدر و هي الحسنات، أو ما وزن به حسناتهم.

و عن الحسن: «(و حق لميزان توضع فيه الحسنات أن يثقل، و حق لميزان توضع فيه السيئات أن يخف)» (2)، انتهى.

و مثله كلام الطبرسي رحمه الله في «الجوامع» في تفسير هذه الآية.

و قال البيضاوي في تفسيرها: «(و الوزن أي القضاء أو وزن الأعمال، و هو مقابلتها بالجزاء، و الجمهور علي أن صحائف الأعمال توزن بميزان له لسان و كفتان ينظر إليه الخلائق إظهاراً للمعدلة، و قطعاً للمعذرة، كما يسألهم عن أعمالهم فيعترف بها ألسنتهم،

ص: 242

1- - تفسير الكشاف 67/2-68. [1]

2- - نفس المصدر.

و تشهد بها جوارحهم. و يؤيده ما روي أنّ الرجل يؤتي به إلي الميزان فينشر عليه تسع و تسعون سجلاً كلّ سجلاً مدّ البصر، فيخرج له بطاقة فيها كلمة الشهادة، فيوضع السجلات في كفة و البطاقة في كفة، فطاشت السجلات و ثقلت البطاقة (1).

وقيل: توزن الأشخاص، لما روي أنّه عليه السلام قال: إنّهُ ليأتي العظيم السمين يوم القيامة لا يزن عند الله جناح بعوضة.

«يَوْمَئِذٍ» خبر المبتدأ الذي هو الوزن، و الحقّ صفته أو خبر محذوف، و معناه العدل السويّ.

«فَمَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ» حسناته، أو ما يوزن به حسناته. و جمعه باعتبار اختلاف الموزونات و تعدّد الوزن، فهو جمع موزون أو ميزان» (2)، انتهى.

وقال الشّارح القوشجيّ في شرح التجريد: «و ذهب كثير من المفسّرين إلي أنّ الميزان له كفتان و لسان و شاهين عملاً بالحقيقة لا مكانها، و قد ورد في الحديث تفسيره بذلك، و أنكره بعض المعتزلة ذهاباً إلي أنّ الأعمال أعراض لا يمكن وزنها، فكيف إذا زالت و تلاشت، بل المراد به العدل الثّابت في كلّ شيء، و لذا ذكر بلفظ الجمع، و إلاّ فالميزان المشهور واحد.

وقيل: هو الإدراك فميزان الألوان البصر، و الأصوات السمع، و الطّعمون الذوق، و كذا سائر الخواصّ، و ميزان المعقولات العقل.

و أوجب بأنّه يوزن صحائف الأعمال. و قيل: بل يجعل الحسنات أجساماً نورانيّة، و السيئات أجساماً ظلماتيّة. و أمّا لفظة الجمع فلاستعظام.

وقيل: لكلّ مكلف ميزان، و إنّما الميزان الكبير واحد، إظهاراً لجلالة الأمر فيه، و عظم المقام (3)، انتهى.

وقال بعض المحقّقين موافقاً للغزاليّ في تحقيق ميزان أعمال العباد: «إن لكلّ معني

ص: 243

1- -البطاقة: الرقعة الصغيرة.

2- -تفسير البيضاويّ 3/3. [1]

3- -شرح التجريد للقوشجيّ 425/.

من المعاني حقيقة وروحا وله صورة وقلب، وقد يتعدّد الصور و القوالب لحقيقة واحدة، وإثما وضعت الألفاظ للحقائق و الأرواح، و لوجودها في القوالب يستعمل الألفاظ فيها علي الحقيقة، مثل القلم فإنه وضع لآلة نقش الصور في الألواح من دون أن يعتبر فيها كونها من قصب أو حديد أو غير ذلك، بل و لا أن يكون جسما، و لا كون النَّقش محسوسا أو معقولا، و لا كون اللوح من قرطاس أو خشب، بل مجرد كونه منقوشا فيه، و هذا حقيقة اللوح.

فكذلك الميزان موضوع لما يعرف به مقادير الأشياء، و هذا معني واحد هو حقيقته و روحه، و له قوالب مختلفة و صور شتى بعضها محسوس و بعضها معقول، مثل ما يوزن به الأجرام و الأثقال كذي الكفتين، و ما يوزن به المواقيت و الارتقاعات كالاصطرلاب، و ما يوزن به الدوائر و القسسي كالفرجار، و ما يوزن به الأعمدة كالشاقول، و ما يوزن به الخطوط كالمسطر، و ما يوزن به الشعر كالعروض، و ما يوزن به سائر العلوم كالمنطق، و ما يوزن به الكلّ كالعقل المستقيم.

و علي هذا التحقيق يحتمل أن يقال: إن الميزان في الشرع للخواص من الناس المنطق، و القوانين النظرية التي يعرف بها الحقّ و الباطل في الاعتقادات و الأصول، و للخواصّ و العوامّ جميعا في الأعمال و الأفعال الأنبياء و الأوصياء عليه السّلام، إذ صحّة الفعل و فساده يتحقّق بالموافقة لأفعالهم و أقوالهم و عدمها، انتهى.

و قال بعضهم: «إنّه قد ورد في الأحاديث أنّ الموازين القسط هم الأنبياء و الأوصياء، و أنّ أمير المؤمنين عليه السّلام هو الميزان، فميزان كلّ أمة هو نبيّها، تلك الأمة و وصيّ نبيّها»، انتهى.

و قال ابن بابويه في «اعتقاداته»: «اعتقادنا في الحساب و الميزان أنّهما حقّ، منه ما يتولّاه الله عزّ و جلّ و منه ما يتولّاه حججه، فحساب الأنبياء و الأئمة عليه السّلام يتولّاه الله عزّ و جلّ، و يتولّي كلّ نبيّ حساب أوصيائه، و يتولّي الأوصياء حساب الأمم، و الله تبارك و تعالي هو الشهيد علي الأنبياء و الرّسل، و هم الشهداء علي الأوصياء، و الأئمة شهداء علي الناس، و ذلك قول الله عزّ و جلّ:

لِيَكُونَ الرَّسُولُ شَهِيدًا عَلَيْكُمْ وَ تَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَيَّ النَّاسِ)) (1).

وقوله عزّ وجلّ: فَكَيْفَ إِذَا جِئْنَا مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ بِشَهِيدٍ وَ جِئْنَا بِكَ عَلَيَّ هَؤُلَاءِ شَهِيدًا)) (2).

وقال الله عزّ وجلّ: أَفَمَنْ كَانَ عَلَيَّ بَيِّنَةً مِنْ رَبِّهِ وَ يَتْلُوهُ شَاهِدًا مِنْهُ)) (3). والشاهد أمير المؤمنين عليه السلام.

وقوله تعالى: إِنَّ إِلَيْنَا إِيَابَهُمْ* ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا حِسَابَهُمْ)) (4).

وسئل الصادق عليه السلام عن قول الله عزّ وجلّ. وَ نَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئًا)) (5).

قال: الموازين الأنبياء والأوصياء.

ومن الخلق من يدخل الجنة بغير حساب.

السؤال

فهو واقع علي جميع الخلق، لقول الله عزّ وجلّ: فَلَنَسْأَلَنَّ الَّذِينَ أُرْسِلَ إِلَيْهِمْ وَلَنَسْأَلَنَّ الْمُرْسَلِينَ)) (6)، يعني عن الدين.

و أما الذنب فلا يسأل إلا من يحاسب. قال الله عزّ وجلّ فَيَوْمَئِذٍ لَا يُسْأَلُ عَنْ ذَنْبِهِ إِنْسٌ وَ لَا جَانٌّ)) (7)، يعني من شيعة النبي و الأئمة عليه السلام دون غيرهم، كما ورد في التفسير.

و كلّ محاسب معذب، ولو بطول الوقوف، و لا ينجو من النار و لا يدخل الجنة أحد إلا بعمله و إلا برحمة الله تعالى، و الله تعالى يخاطب عباده من الأولين و الآخرين بمحلّ حسابهم مخاطبة واحدة يسمع منها كلّ واحد قضية دون غيرها، و يظن أنّه مخاطب دون

ص: 245

1- -الحجّ(22):78. [1]

2- -النساء(4):41. [2]

3- -هود(11):17. [3]

4- -الغاشية(88):25-26. [4]

5- -الأنبياء(21):47. [5]

6- -الأعراف(7):6. [6]

7- -الرحمن(55):39. [7]

غيره، لا يشغله عزّ وجلّ مخاطبة عن مخاطبة، يفرغ من حساب الأوّلين والآخريين في مقدار ساعة من ساعات الدنيا، ويخرج الله عزّ وجلّ لكلّ إنسان كتابا يلقيه منشورا ينطق عليه بجميع أعماله. لا- يغادر صغيرة ولا- كبيرة إلا- أحصاها، فيجعله الله محاسب نفسه و الحاكم عليها، بأن يقال له: إقرأ كتابك كفي بنفسك اليوم عليك حسيبا)) ويختم الله تبارك وتعالى علي أفواههم و تشهد أيديهم و أرجلهم و جميع جوارحهم بما كانوا يكسبون، وقالوا لجلودهم لم شهدتم علينا؟ قالوا أنطقنا الله الذي أنطق كل شيء و هو خلقكم أول مرّة و إليه ترجعون، و ما كنتم تستترون أن يشهد عليكم سمعكم و لا أبصاركم و لا جلودكم، و لكن ظننتم أن الله لا يعلم كثيرا ممّا تعملون)) (1)، انتهى.

و أقول: و أنت تعلم بعد التأمل في كلام العلماء من أهل الإسلام، ممّا نقلنا أو لم نقل، أن لا خلاف بينهم، بل لا شك في أن في يوم القيامة معيارا صحيحا سديدا قويا يعرف به صحّة العمل و فساده، و صواب الاعتقاد و خطاؤه، قد عبّر عنه بلسان الشرع بالميزان كما نطقت به الآيات القرآنية، و دلّت عليه الأحاديث الصحيحة المعتمدة، إلا أنّهم اختلفوا في حقيقة ذلك الميزان و المعيار ما هي؟

فمن قال بأن المراد منه الميزان الحسيّ الجسمانيّ الذي له لسان و كفتان، فكأنّه قال به نظرا إلي دلالة بعض الأخبار عليه، كخبر السجالات الذي نقله البيضاويّ و غيره من الأخبار، و الي أنّ المتبادر من لفظة الميزان و المعني الحقيقيّ له هو هذا، فيجب الحمل عليه إذا لم يكن قرينة علي خلافه.

و لا- إشكال عليه أيضا من جهة أنّ الأعمال و الاعتقادات معاني و أعراض، فكيف يمكن وزنها بذلك الميزان الحسيّ حتّي يظهر ثقلها أو خفتها؟ لأنّها من حيث كونها معاني و أعراضا و إن كان لا يمكن وزنها بذلك الميزان الحسيّ الجسمانيّ، إلا أنّها كما دلّ عليه الأخبار الدالّة علي تجسيم الأعمال في القيامة تكون أجساما، إمّا أجساما نورانيّة، كما للمحسنين، و إمّا ظلمانيّة كما للمسيئين، و إذا كانت أجساما فيمكن وزنها بذلك الميزان.

ص: 246

فإن قلت: إن الأخبار الدالة على تجسيم الأعمال تدلّ على تجسيم أعمال المحسنين بصورة الحور و القصور و الولدان و نحو ذلك، و أعمال المسيئين بصورة الحيات و العقارب و النيران و نحو ذلك، فما معني وزنها؟

قلت: لا امتناع في وزنها حتى يظهر ثقلها أو خفتها. مع أنه يمكن أن تكون تلك الأعمال مع تجسّمها بتلك الصور المذكورة متجسّمة حين الوزن بصور جسمانية أخرى مؤلمة أو ملذّة، و يقع الوزن على تلك الأجسام الأخرى، و تكون الأجسام الأولى و الأخرى كلّها مظاهر لتلك الأعمال.

فإنّك قد عرفت فيما مضى أنه يمكن أن يكون لحقيقة واحدة مظاهر متعدّدة، على أنه يمكن أن يكون الموزون بذلك الميزان الحسّي صحائف الأعمال لا نفس الأعمال، أي أن يكون تلك الصّحائف الجسمانيّة من حيث كونها مشتملة على الأعمال المكتوبة فيها، و كون ثقلها و خفتها دليلا على ثقل الأعمال و خفتها موزونة.

و أمّا القول بأنّه توزن الأشخاص، فهو و إن كان يدفع هذا الإشكال أيضا، إلاّ أنّه خلاف الظاهر من الأخبار، بل مستبعد جدّا، فإنّ ثقل الأشخاص من حيث كونها أشخاصا و خفتها، كيف يكون دليلا على ثقل الأعمال و خفتها اللّذين هما مناط الرجحان و عدمه، و سبب الحكم على المكلفين بالإساءة أو الإحسان.

اللهمّ إلاّ أن يكون المراد بوزن الأشخاص وزن أعمالهم أو وزن صحائف أعمالهم، فيرجع إليّ السابق. و كذا الحديث الذي نقله البيضاويّ (1): «من أنه روي عنه عليه السّلام، أنه قال:

«ليأتي العظيم السمين يوم القيامة لا يزن عند الله جناح بعوضة»، غير صريح و لا ظاهر في وزن الأشخاص، فإنّه يمكن أن يكون معني الحديث -و الله أعلم- أنه ليأتي العظيم السمين يوم القيامة لا قدر له عند الله تعالى بقدر جناح بعوضة، لكونه ممّن لا عمل خير له، و يؤيّد ما ذكره الشيخ الطبرسيّ رحمه الله في «مجمع البيان» في تفسير قوله تعالى: «أُولَئِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ وَ لِقَائِهِ فَحَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فَلَا نُقِيمُ لَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَزَنًا» (2). بهذه العبارة:

ص: 247

1- -تفسير البيضاويّ 3/3. [1]

2- -الكهف(18): 105. [2]

«فلا نقيم لهم يوم القيامة وزنا» أي لا قيمة لهم عندنا ولا كرامة، ولا نعتدّ بهم، بل نستخفّ بهم ونعاقبهم. يقول العرب: ما لفلان عندنا وزن، أي قدر و منزلة، و وصف الجاهل بأن لا وزن له لخفّته بسرعة طيشه في قلة تنبّه.

وروي في الصّحيح أنّ النبي صلّى الله عليه وآله وسلّم قال: إنّ ليأتي الرجل العظيم السمين يوم القيامة لا يزن جناح بعوضة» (1)، انتهى.

ولا يخفي أنّ ذكره رحمه الله هذا الحديث في تفسير الآية كما فسّرهما يؤيد ما ذكرنا في معني الحديث، بل يدلّ عليه، وإن ذكر بعضهم في الآية تفسيراً آخر، وهو أنّه لا يقام للكافرين يوم القيامة ميزان، لكون أعمالهم حابطة، موافقا لما ورد في الأخبار: «إنّ أهل الشرك لا ينصب لهم الموازين، ولا تنشر لهم الدواوين، وإنّما يحشرون إلي جهنّم زمرا، وإنّما نصب الموازين ونشر الدواوين لأهل الإسلام» رواه الكليني رحمه الله في «روضة الكافي» عن عليّ بن الحسين عليهما السلام (2).

ثمّ إنّ حيث كان الميزان ميزانا حسّياً جسمائياً، كان ثقل الموازين - جمع ميزان أو موزون - وخفّتها ثقلاً وخفّة حسّيين أيضاً، وكان الثقل دليلاً علي الرجحان، والخفّة دليلاً علي خلافه، كما أنّه في النشأة الدنيويّة كذلك.

وقد قال بعض أهل التحقيق، كالمحقّق الطوسي رحمه الله في رسالة «المبدأ والمعاد»: «إنّ في ذلك إشارة إلي دقيقة هي أنّ أثر كلّ فعل يقتضي اطمينان الفاعل كالخيرات والأفعال الحسنة، فنسبته إلي الثقل أولي، وهذا كما أنّ المثقلات تحفظ السفن عن الاضطراب والحركات المختلفة، وأثر كلّ فعل يقتضي تحيّر نفس الفاعل وتتبع الأهواء المختلفة كالسّيئات والشّرور فنسبته إلي الخفّة أولي، حيث إنّ الجسم الخفيف يتحرّك بأدني تغيير يحدث في الهواء ويكون حركاته خالية عن الانتظام، وكذلك اطمينان النفس يستلزم الرضا، فلذا قال تعالي: فَأَمَّا مَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ* فَهُوَ فِي عِيشَةٍ رَاضِيَةٍ» (3). و اختلاف

ص: 248

1- - مجمع البيان 497/6 وفي لفظه: ... ويوصف الجاهل... بسرعة بطشه وقلة تنبّه...

2- - الكافي [1] (الأصول والروضة) 412/11-413، طبع الإسلامية. [2]

3- - القارعة (101): 6-7. [3]

حركات النفس واضطرابها يستلزم متابعة الهواء، وهي مؤدية إلى الهاوية، فلذا قال تعالى:

وَأَمَّا مَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ فَأُمُّهُ هَاوِيَةٌ (1).

وأیضا إن إبليس خلق من النار، و آدم خلق من الطين، كما قال تعالى: خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَ خَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ (2) و النار خفيفة، و الطين ثقيل، فلذا يقتضي أفعال إبليس الخفة، و أفعال آدم الثقل، كما قال تعالى: قُلْ كُلُّ يَعْمَلُ عَلَيَّ شَاكِلَتِهِ (3) انتهى بمضمونه. (4)

و أقول: و هذا التحقيق و إن كان متضمنا للتأويل، لكنّه تحقيق أئيق جامع بين ظاهر الشرع و باطنه.

و حيث عرفت ذلك. فاعلم أنّ القول بالميزان بهذا المعنى الحسبي الجسماني، كأنه لا ينافيه ما ورد في الأخبار الصحيحة أنّ الموازين هم الأنبياء و الأوصياء عليه السلام، و أنّ أمير المؤمنين عليه السلام هو الميزان، إذ القائل بهذا القول لورام القول بما تضمنته تلك الأخبار أيضا، و أراد الجمع بين الأخبار، أمكنه أن يقول: لعل المتولّي لوزن الأعمال بذلك الميزان الحسبي هم الأنبياء و الأوصياء عليه السلام، كما أنّهم هم المتولون لحساب الأمم، فلذلك أطلق عليهم عليه السلام، لفظ الميزان، و يكون الإطلاق علي نوع من المجاز.

و علي تقدير أن يكون المراد بتلك الأخبار أنّهم عليه السلام هم الميزان نفسه، و أنّ ذواتهم المقدسة و نفوسهم الشريفة هي المعيار لصحة العمل و فساده، كما هو الظاهر من تلك الأخبار، بناء علي أن يكون إطلاق الميزان عليهم عليه السلام بنوع تجوّز كما هو الاحتمال، أو علي سبيل الحقيقة بناء علي التحقيق الذي نقلناه من الغزاليّ و غيره، و بناء علي أن يكون معني كونهم الميزان كما هو الاحتمال، أنّهم يحكمون بعقولهم المقدسة المستقيمة في النشأة الأخروية علي بعض الأعمال و الاعتقادات بالحسن و الرّجحان، و كذا بالثقل الذي هو دليل الرّجحان، و علي بعضها بخلاف ذلك.

ص: 249

1- -القارعة(101):8-9. [1]

2- -الأعراف(7):12؛ [2]ص(38):76.

3- -الإسراء(17):84. [3]

4- -المبدأ و المعاد28/.

أو أنه يوم القيامة يعرض أفعال العباد وعقائدهم علي أفعالهم عليه السّلام وعقائدهم، و تقاس هي عليها، فما وافق أفعالهم وعقائدهم يحكم عليه بالرجحان و الثقل، و ما خالفه يحكم عليه بخلافه كما هو الأظهر، و بناء علي أن يكون معني الثقل و الخفة معني عقليًا.

فعلي هذا التقدير لا- منافاة أيضا، إذ القائل بالميزان الحسّي لورام الجمع أيضا، أمكنه أن يقول: لا امتناع في أن يكون يوم القيامة نوعان من الميزان و المعيار، يوزن بكلّ منهما الأعمال و يتميّز بهما صحّة الفعل و فساده: أحدهما الميزان الحسّي، و الآخر الأنبياء و الأوصياء الذين يرجع كونهم ميزانا إلي الميزان العقليّ، و لعلّ الحكمة في ذلك- و الله أعلم- ظهور حسن أفعال العباد و قبحها أتمّ ظهور، حيث إنّ تلك الأفعال توزن بميزان حسّي و عقليّ جميعا، فيظهر ثقل ما ظهر ثقله بالميزان الحسّي بالميزان العقليّ أيضا، و كذلك الخفة.

و بالجملة، يكون إلزام الحجّة عليهم أوكد و أتمّ.

و هذا كما أن من يقول بأنّ المراد بالموازن القسط هم الأنبياء و الأوصياء نظرا إلي دلالة تلك الأخبار عليه، لورام القول بالميزان الحسّي أيضا و الجمع بين الأخبار، أمكنه ذلك بأحد من الوجهين المذكورين. و الله أعلم بالصواب.

و حيث عرفت ذلك، ظهر لك أنّ من قال بأنّ الموازين عبارة عن القضاء السويّ و الحكم العادل، إن أراد به القضاء السويّ و الحكم العادل الذي يكون بالميزان الحسّي، فلا مانع منه.

و كذا لو أراد به الحكم العادل الذي يحكم به الأنبياء و الأوصياء عليه السّلام، أو يحكم به الله تعالي أو الملائكة المقرّبون بإذن الله تعالي، أو الحكم العدل الذي يكون هو بموافقة أفعال العباد لأفعال الحجج عليه السّلام و مخالفتها لها، فلا مانع منه أيضا. و كيفما كان فلا يكون في هذا القول مخالفة لشيء من الأخبار، بل علي تقديره أيضا يمكن الجمع كما يعلم بالتأمّل فيما ذكرنا.

و أمّا من قال بأنّ المراد بالوزن و وزن الأعمال، و هو مقابلتها بالجزاء، فهو بظاهره و إن كان يتراءي كونه معني آخر غير ما ذكر، إلاّ أنّه بعد التأمّل يرجع إلي السابق أيضا، لأنّ

وزن الأعمال و مقابلتها بالجزاء إنّما يكون بميزان البتّة، وهو إمّا الميزان الحسّي أو العقليّ.

وقد ذكر بعضهم أنّ المراد بالميزان تقابل الحسنات من أهل الطّاعة بسّيئاتهم، ليظهر الرجحان أو التساوي، وهذا مع رجوعه إلي السّابق باعتبار يتضمّن معني آخر، هو الموازنة التي قال بها بعض المتكلّمين، وأبطلها بعض العلماء منّا. ولنا في تحقيق القول بها وفي إبطال الإحباط والتكفير كلام مبسوط ذكرناه في «تنقيح المرام في شرح تهذيب الأحكام» (1)، من أراد الاطلاع عليه فليرجع إليه.

و كيفما كان، فالميزان بأيّ معني من تلك المعاني المتقدّمة، أمر ممكن في ذاته قد أنبأ عنه الشرع، فيجب الإيمان به.

الحساب

فمعناه جمع تفاريق المقادير والأعداد و تفريق مبلغها لكي يظهر كفيّة الحال، وهو في القيامة عبارة عن حصر آثار الحسنات و السيّئات و جمعها حتّي يجزي أهل الحسنات جزاء حسناتهم، و أهل السيّئات جزاء سيّئاتهم، و كما أنّ ذلك أمر ممكن في ذاته، كذلك يمكن في جنب قدرة الله تعالى البالغة أن يكشف في لحظة واحدة و ساعة واحدة للخلائق حاصل حسناتهم و سيّئاتهم، و لا يشغله حساب أحد عن حساب الآخر، و يفرغ في تلك اللحظة و السّاعة عن حساب الأولين و الآخرين و هو أسرع الحاسبين.

و أمّا بيان كفيّة وقوع الحساب و بيان المتولّي له، و بيان من يقع عليه الحساب، و ما يحاسب به، و يسأل عنه، فقد عرفته علي سبيل الإجمال ممّا نقلنا عن الشيخ ابن بابويه رحمه الله من المقال، فتذكّر.

إلاّ أنّ قوله أوّلا- بوقوع الحساب علي كلّ أحد، حتّي الأنبياء و الأوصياء عليه السّلام، و قوله أخيرا: إنّ من الخلق من يدخل الجنة بغير حساب، يتراءى أنّه كونهما متنافيين ظاهرا.

و لعلّ وجه رفع التنافي كما يظهر من كلامه، أنّ معني وقوع الحساب علي الكلّ أنّ

ص: 251

الكل يحاسبون ويسألون عن الدين، ومعني أنّ من الخلق من يدخل الجنة بغير حساب، أنّهم يدخلون الجنة بغير حساب و سؤال عن الذنب لا عن الدين أيضا، و حينئذ فلا منافاة:

علي أنّه ذكر بعض المفسرين، كالشيخ الطبرسي رحمه الله في الجوامع في تفسير قوله تعالى:

مَنْ عَمِلَ سَيِّئَةً فَلَا يُجْزَى إِلَّا مِثْلَهَا وَ مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنْثَى وَ هُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ يُرْزَقُونَ فِيهَا بِغَيْرِ حِسَابٍ))
(1) هكذا: وقوله: «بغير حساب» في مقابلة «إلا مثلها» معناه أنّ جزاء السيئة له حساب و تقدير لا يزيد علي المستحق، و أمّا جزاء العمل الصالح فبغير تقدير و حساب، بل هو زائد علي المستحق ما شئت من الزيادة و الكثرة» (2)، انتهى.

و لعلّ مراد ابن بابويه رحمه الله أيضا من قوله: «إنّ من الخلق من يدخل الجنة بغير حساب» هذا المعني، و حينئذ فلا إشكال و لا منافاة أصلا.

وقد تضمّن ما نقلناه عنه أنّ في القيامة، و لا سيّما حين وقوع الحساب، يكون إنطاق الجوارح أيضا كما دلّ عليه الآيات التي ذكرها و غيرها ممّا ورد في الشرع من ذلك، و لا يخفي أنّه أيضا أمر ممكن في ذاته قد نطق به الشرع، فيجب الإيمان به. و هذا أيضا من جملة الأمور و الأحوال الكائنة في القيامة التي نروم بيانها هذا.

وقد ذكر المحقق الطوسي رحمه الله في رسالة «المبدأ و المعاد» في بيان الحساب كلاما لا بأس بنقله.

قال: «فصل نهم در اشارت به حساب طبقات اهل حساب. در روز حساب مردمان سه طائفه اند: طائفه اي «يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ يُرْزَقُونَ فِيهَا بِغَيْرِ حِسَابٍ» و ايشان سه صنفند:

اول: سابقان و اهل اعراف، که از حساب منزّه اند. در خبر است که چون درويشان را به حسابگاه برند، و فرشتگان از ايشان حساب طلبند، گویند چه به ما داده ايد، تا حساب بازدهيم. خطاب حضرت عزت مي رسد که نيك مي گویند، شما را با حساب ايشان کار نيست. و خود خطاب با پيغمبر است در حق جماعتي ما عَلَيْكَ مِنْ حِسَابِهِمْ

ص: 252

1- - غافر(40): 40. [1]

2- - جوامع الجامع 419/.

مِنْ شَيْءٍ، وَ مَا مِنْ حِسَابِكَ عَلَيْهِمْ مِنْ شَيْءٍ)) (1).

و صنف دوم: جماعتي از اهل یمین، که بر سیئات اقدام نموده باشند.

و صنف سوم: جماعتي که دیوان ایشان از سیئات خالي باشد. (سوم: جماعتي که بیدل الله سیئاتهم حسنات خ).

اما اهل حساب نیز سه صنفند:

اول: جماعتي که دیوان اعمال ایشان از حسنات خالي باشد.

دوم: کسانی که حَبِطَ مَا صَنَعُوا فِيهَا وَ بَاطِلٌ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ)) (2) در شأن ایشان است.

وَ قَدِمْنَا إِلَى مَا عَمِلُوا مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْنَاهُ هَبَاءً مَنْثُورًا)) (3).

سوم: اهل حساب که خَلَطُوا عَمَلًا صَالِحًا وَ آخَرَ سَيِّئًا)) (4) و ایشان دو صنف باشند:

صنفي که حساب خود همیشه کنند، «و حاسبوا أنفسكم قبل أن تحاسبوا»، پسندیده اند، لا جرم به قیامت يُحَاسَبُ حِسَاباً يَسِيرًا)) (5).

و صنفي که از حساب و کتاب غافلند، لا جرم به مناقشه حساب مبتلا شوند. «و من نوقش في الحساب فقد عذب».

و حساب عبارت از حصر و جمع آثار حسنات و سیئاتی است که تقدیم یافته باشند، تا به حکم عدل جزای هر يك بستانند، و همیشه موقنان مشاهد موقف حساب باشند (لا يؤخر حساب المؤمن إلى يوم القيامة) (6)، انتهي کلامه رحمه الله.

ص: 253

1- - الأنعام(6): 52. [1]

2- - هود(11): 16. [2]

3- - الفرقان(25): 23. [3]

4- - التوبة(9): 102. [4]

5- - الانشقاق(84): 8. [5]

6- - المبدأ و المعاد 26-27.

ثم إن من جملة تلك الأحوال والأمر الكائنة يوم القيامة، بل فيما بعد الموت «العقبات»، وقد دلّ عليه الشّرع. روي الشيخ ابن بابويه، في «الفتاوى» عن الصادق عليه السلام أنّه قال: إنّ بين الدنيا والآخرة ألف عقبة، أهونها وأيسرها الموت. (1)

وذكر صدر الأفاضل في الشّواهد «أنّه روي عن النبي صلّي الله عليه وآله وسلّم، أنّه سئل عن قوله تعالى:

سَأُرْهِقُهُ صَعُودًا)) (2) فقال: إنّه جبل من نار يصعد فيه سبعين خريفًا ثم يهوي فيه كذلك أبدا.

وقال أيضا: يكلف أن يصعد عقبة في النار، كلّما وضع يده عليها ذابت، وإذا وضع رجله ذابت، فإذا رجعتها عاقت (عادت خ) ويهوي فيه إلى أسفل سافلين» (3)، انتهى.

وقد ذكر العلماء في الحديث الأوّل وجوها:

فقال بعضهم: إنّ تلك العقبات عبارة عن الآلام والغموم والحسرات الكثيرة الحاصلة للإنسان بفعل أعمال الشرّ أو ترك أعمال الخير، سواء خصّصنا الشرّ بالمحرّمات والخير بالواجبات، وسواء عمّمنا الشرّ بحيث يشمل المكروهات، والخير بحيث يشمل المستحبات أيضا، حيث إنّه يلحقه بعد كشف الغطاء عنه بترك كلّ واجب بل مستحبّ، وكذا بفعل كلّ حرام، بل مكروه أيضا، ألم وحسرة وندامة، فإنّ الألم الحاصل له لأجل كلّ واحد منها هو عقبة علي حياها.

وقال بعضهم: إنّها عبارة عن الآلام والحسرات التي تحصل للنفس الإنسانيّة بسبب قطع تعلّقها عن البدن وأجزائه وعن الأهل والمال والعشائر والإخوان والأحباء والأصدقاء ونحو ذلك من موجودات النّشأة الدنيويّة التي كان لها تعلّق بها، فإنّ الألم الحاصل لها بسبب قطع التّعلّق عن كلّ واحد واحد، هو عقبة واحدة من تلك العقبات.

ص: 254

1- من لا يحضره الفقيه 1/134.

2- المدّثر (74): 17. [1]

3- الشواهد الربويّة 301-302 و [2] فيه: ... كلّما وضع يده عليها ذابت، فإذا رجعتها عادت، وإذا وضع رجله ذابت، فإذا رفعها عادت، ويهوي...
يهوي...

و علي هذين المعنيين، فيكون المراد بالعقبات في الحديث العقوبات، سواء حمل قوله عليه السلام: «ألف عقبة» علي هذا العدد المعين أو علي كثرة، إلا أن في المعني الثاني شيئا، وهو أن قطع تعلق النفس عن تلك المذكورات هو الموت، فلا يبقى حينئذ عقبة أخرى غير الموت يكون هو أيسر العقبات و أهونها كما دل عليه الحديث.

وقال ابن بابويه رحمه الله في اعتقاداته بهذه العبارة: «باب في العقبات التي علي طريق المحشر: اعتقادنا في ذلك أن هذه العقبات اسم كل عقبة منها اسم فرض و أمر و نهي، فمتي انتهى الإنسان إلي عقبة اسمها اسم فرض و كان قد قصّر في ذلك الفرض، حبس عندها و طولب بحق الله فيها، فإن خرج فيه بعمل صالح قدمه، أو برحمة تداركه نجا منها إلي عقبة أخرى، فلا يزال يدفع من عقبة إلي عقبة و يحبس عند كل عقبة، فيسأل عما قصّر فيه من معني اسمها، فإن سلم في جميعها انتهى إلي دار البقاء فيحيا حياة لا موت فيها أبدا، و سعد سعادة لا شقاوة معها، و سكن جوار الله مع أنبيائه و حججه و الصديقين و الشهداء و الصالحين من عباده. و إن حبس علي عقبة فطولب بحق قصّر فيه فلم ينجح عمل صالح قدمه، و لا أدركته من الله رحمة، زلت به قدمه عن العقبة فهوي في جهنم، نعوذ بالله منها.

و هذه العقبات كلها علي الصراط؛ اسم عقبة منها الولاية، يوقف جميع الخلائق عندها فيسألون عن ولاية أمير المؤمنين عليه السلام و الأئمة عليه السلام، فمن أتى بها نجا، و من لم يأت بها هوي، و ذلك قول الله عزّ و جلّ: «وَقِفُّهُمْ إِنَّهُمْ مَسْئُولُونَ» (1)، و اسم عقبة منها المرصاد، و هو قول الله عزّ و جلّ: «إِنَّ رَبَّكَ لِبِالْمِرْصَادِ» (2)، و هو قول الله عزّ و جلّ «لا يجوزني ظلم ظالم». و اسم عقبة منها الرّحم، و اسم عقبة منها الأمانة، و اسم عقبة منها الصلاة، و باسم كل فرض أو أمر و نهي عقبة، يحبس عندها العبد فيسأل» (3)، انتهى كلامه رحمه الله.

و أقول: و علي ما ذكره رحمه الله، فالعقبات محمولة علي ظاهرها، سواء حملت علي الكثرة أو علي العدد المعين. و توجيهه علي القول بتجسيم الأعمال و الأوامر و التواهي ظاهرة،

ص: 255

1- -الصفات(37):24. [1]

2- -الفجر(89):14. [2]

3- -الاعتقادات للصدوق 87/ و 88. [3]

فإنّه إذا جاز أن يكون الصراط المستقيم الذي هو الدّين القويم، وعبارة عن مجموع ما أتى الشّارع به من الأوامر والنواهي والأعمال والأفعال والعقائد ممثلاً في الآخرة بصورة الجسر الممدود علي متن جهنّم، كما تحقّقت القول فيه سابقاً، كذلك يجوز أن يكون كلّ جزء من أجزاء الصراط المستقيم ممثلاً في القيامة بصورة عقبة من تلك العقبات، فيكلّف العبد بالمرور عليها والعبور منها، ويكون مرور من أتى بحق ذلك الجزء منه حقّ الإتيان بسهولة، و مرور من قصر فيه بصعوبة.

إلاّ أنّ فيما ذكره رحمه الله شيئاً أيضاً، وهو أنّه يدلّ علي أنّ كلّ تلك العقبات الواردة في الشّرع إنّما هي علي الصراط، وقد عرفت، أنّ الحديث الأوّل يدلّ علي أنّها تكون فيما بين الدّنيا والآخرة، حتّي في عالم البرزخ أيضاً، وكذلك ما نقله صدر الأفاضل من الحديث النبويّ يدلّ علي كونها في جهنّم أيضاً. والله تعالى يعلم.

الحوض

و من تلك الأمور الحوض، وهو أيضاً ممّا ورد الشّرع به و يجب التّصديق له.

قال ابن بابويه رحمه الله في اعتقاداته: «اعتقادنا في الحوض أنّه حقّ، وأنّ عرضه ما بين أبلة و صنعاء، وهو حوض النبيّ صلّي الله عليه وآله و سلّم، وأنّ فيه من الأباريق عدد نجوم السّماء، وأنّ الوليّ (السّاقية خ) عليه يوم القيامة أمير المؤمنين عليه السّلام، يسقي منه أولياءه، و يذود عنه أعداءه، من شرب منه شربة لم يظمأ بعدها أبداً. وقال النبيّ صلّي الله عليه وآله و سلّم: «ليختلجنّ قوم من أصحابي دوني وأنا علي الحوض، فيؤخذ بهم ذات السّمال، فأنادي: يا ربّ أصحابي أصحابي، فيقال لي إنّك لا تدري ما أحدثوا بعدك» (1)، انتهى.

ص: 256

ومنها الشفاعة، قال ابن بابويه رحمه الله: إنَّها لمن ارتضى الله دينه من أهل الكبائر والصِّغائر، فأما التائبون من الذنوب فغير محتاجين إلي الشفاعة، وقال النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ: من لم يؤمن بشفاعتي فلا أناله الله شفاعتي. وقال النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ: لا شفيع أنجح من التوبة.

والشفاعة للأنبياء والأوصياء والمؤمنين والملائكة، وفي المؤمنين من يشفع في مثل ربيعة ومضر، وأقل المؤمنين شفاعة من يشفع لثلاثين إنساناً. والشفاعة لا تكون لأهل الشرك، ولا لأهل الكفر والجحود، بل يكون للمذنبين من أهل التوحيد (1)، انتهى.

وبالجملة، ثبوت أصل الشفاعة مع كونه ممّا دلّ عليه الشرع الشريف، لقوله تعالى:

عَسَى أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَاماً مَّحْمُوداً (2)، حيث فسّر بالشفاعة. ولقوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ: «ادّخرت شفاعتي لأهل الكبائر من أمّتي» (3) إجماعي بين المسلمين لا -خلاف فيه لأحد، فيجب الإيمان به. وأما السمعيات الدالّة علي نفي الشفاعة، كقوله تعالى: وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنْصَارٍ (4) وقوله تعالى: فَمَا تَنْفَعُهُمْ شَفَاعَةُ الشَّافِعِينَ (5) وغير ذلك، فهي متأولة بالكفار.

وهل الشفاعة لزيادة المنافع أو لإسقاط المضار؟

فيه خلاف بين المتكلمين، والحقّ عند المحقّقين ثبوتها فيهما جميعاً، إذ يقال: شفع فلان لفلان، إذا طلب له زيادة منافع أو إسقاط مضار.

وعلي التقديرين، فيبطل الشفاعة ممّا في حقه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ، أمّا علي التقدير الثاني فظاهر، إذ لا مضارّ له صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ حتّى يمكن إسقاطها، وأمّا علي الثاني، فلأنّ طلب زيادة المنافع في حقه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ وإن كان يتصوّر، إلاّ أنّ الشفيع ينبغي أن يكون أعلي مرتبة من المشفوع، وهنا ليس كذلك.

ص: 257

1- الاعتقادات 85/ و 86. [1]

2- الإسراء (17): 79. [2]

3- من لا يحضره الفقيه 3/ 574، وفي لفظه: إنّما شفاعتي.

4- البقرة (2): 270. [3]

5- المدثر (74): 48. [4]

و منها الجنة و النار بما فيهما كما فصل في الشرع الشريف و بين في الدين القويم، و يجب الإيمان بهما جميعاً، إذ جميع ذلك أمر ممكن في ذاته، و قد نطق به الشرع المتين المبين.

في بيان أصناف الناس وبيان أحوالهم في الجملة في القيامة

وفي كيفية خلود أهل الجنة في الجنة وأهل النار في النار

قال الله تعالى: وَكُنْتُمْ أَزْوَاجًا ثَلَاثَةً* فَأَصْحَابُ الْمَيْمَنَةِ مَا أَصْحَابُ الْمَيْمَنَةِ* وَأَصْحَابُ الْمَشْأَمَةِ مَا أَصْحَابُ الْمَشْأَمَةِ* وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ* أُولَئِكَ الْمُقَرَّبُونَ)) (1) الآيات.

وقال: فَأَمَّا إِنْ كَانَ مِنَ الْمُقَرَّبِينَ* فَرَوْحٌ وَرَيْحَانٌ وَجَنَّةُ نَعِيمٍ* وَأَمَّا إِنْ كَانَ مِنْ أَصْحَابِ الْيَمِينِ* فَسَاءَ لَكُمْ مِنْ أَصْحَابِ الْيَمِينِ* وَأَمَّا إِنْ كَانَ مِنَ الْمُكَذِّبِينَ الضَّالِّينَ* فَنَزَلَ مِنْ حَمِيمٍ* وَتَصَلِيَةٌ جَحِيمٍ)) (2).

وقال تعالى: ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ إِذِنَ اللَّهُ ذَلِكَ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيرُ)) (3) الآيات.

وذكر صاحب الكشاف في تفسير الآية الأولى: أن معنى قوله تعالى: وَكُنْتُمْ أَزْوَاجًا ثَلَاثَةً)) : وكنتم أصنافاً ثلاثة، يقال للأصناف التي بعضها مع بعض أو يذكر بعضها مع بعض أزواج. وأن أصحاب الميمنة الذين يؤتون صحائفهم بأيمانهم، وأصحاب المشأمة الذين يؤتونها بشمائلهم، أو أصحاب المنزلة السنية وأصحاب المنزلة الدنية، من قولك: فلان مني باليمين و فلان مني بالشمال، إذا وصفتها بالرفعة عندك و الصّعة. و ذلك لتيمّنهم بالميامن و تشؤمهم بالشّمائل، و لتقولهم بالسّانح و تطيرهم من البارح. و لذلك اشتقوا لليمين الاسم

ص: 259

1- الواقعة (56): 7-11. [1]

2- الواقعة (56): 88-94. [2]

3- فاطر (35): 32. [3]

من اليمن، وسمّوا الشمال شوميّ.

وقيل: أصحاب الميمنة وأصحاب المشأمة أصحاب اليمن والشوم، لأنّ السعداء ميامين علي أنفسهم بطاعتهم، والأشقياء مشائيم عليها بمعصيتهم.

وقيل: يؤخذ بأهل الجنّة ذات اليمين، وأهل النار ذات الشمال.

وإنّ السابقين المخلصون الذين سبقوا إلي ما دعاهم الله إليه، وشقّوا الغبار في طلب مرضاة الله تعالى.

وقيل: الناس ثلاثة: فرجل ابتكر الخير في حداثة سنّه، ثمّ دوام عليه حتّى خرج من الدنيا، فهذا السابق المقرب. ورجل ابتكر عمره بالذنب و طول الغفلة، ثمّ تراجع بتوبة، فهذا صاحب اليمين. ورجل ابتكر الشرّ في حداثة سنّه، ثمّ لم يزل عليه حتّى خرج من الدنيا، فهذا صاحب الشمال (1)، انتهى.

وذكر في تفسير الآية الثانية: أنّ المراد من المقرّبين: السابقون من الأزواج الثلاثة المذكورة في أول السّورة (2).

ويشعر كلامه هذا أنّ المراد من أصحاب اليمين أصحاب الميمنة، وبالمكذّبين الضالّين، أصحاب المشأمة.

وذكر في تفسير الآية الثالثة ما يدلّ علي أنّ المراد ب«الذين» اصطفينا من عبادنا» أمة محمّد صلّي الله عليه وآله وسلّم من الصحابة و التابعين و تابعيهم و من بعدهم إلي يوم القيمة، وأنّ الضمير في «فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ» راجع إلي «الَّذِينَ»، أي فمنهم ظالم لنفسه بجرم، وهو المرجح لأمر الله، ومقتصد، وهو الذي خلط عملا صالحا و آخر سيّئا، و سابق من السابقين (3)، انتهى.

و كلام الشيخ الطبرسيّ رحمه الله في الجوامع في تفسير الأولي و الثانية موافق لما ذكره صاحب الكشّاف، إلّا أنّه لم يذكر معني السابقين، و لم يذكر أيضا ما ذكره صاحب الكشّاف بقوله: «وقيل النَّاسُ ثلاثة» الخ.

ص: 260

1- راجع تفسير الكشّاف 52/4. [1]

2- نفس المصدر.

3- راجع تفسير الكشّاف 308/3. [2]

و أمّا كلامه في تفسير الآية الثالثة فهكذا: «وعن ابن عباس و الحسن أنّ الصّميّر، أي الصّميّر في قوله تعالى: «فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ» للعباد، و اختاره المرتضى قدّس سرّه، قال: علّل تعليقه سبحانه و رائة الكتاب بالمصطفين من عباده، بأنّ فيهم من هو ظالم لنفسه، و من هو مقتصد، و من هو سابق بالخيرات.

و قيل: إنّ الصّميّر للذين اصطفاهم و روي عن الصّادق عليه السّلام، أنّه قال: الظّالم لنفسه ممّا من لا يعرف حقّ الإمام، و المقتصد ممّا العارف بحقّ الإمام، و السابق بالخيرات هو الإمام، و كلّهم مغفور لهم (1)، انتهى.

و قد روي الشيخ الكليني في كتاب «الإيمان و الكفر» من كتاب «الكافي» في باب «الكبائر» عن الأصبغ بن نباتة عن أمير المؤمنين عليه السّلام حديثاً تضمّن أنّ الناس علي ثلاث طبقات: أصحاب الميمنة و أصحاب المشأمة و السابقون، و أنّ السابقين فهم الأنبياء مرسلين و غير مرسلين، و أنّ أصحاب الميمنة هم المؤمنون حقّاً، و أنّ أصحاب المشأمة هم اليهود و النصارى.

و روي أيضاً في ذلك الكتاب في باب «أصناف الناس» عن حمزة بن الطيّار، أنّه قال:

قال لي أبو عبد الله عليه السّلام: الناس علي سته أصناف. قال، قلت: أتأذن لي أن أكتبها؟ قال نعم، قلت: ما أكتب؟ قال: اكتب: أهل الوعيد من أهل الجتّة و أهل التار. و اكتب: و آخرون اعترفوا بذنوبهم خلطوا عملاً صالحاً و آخر سيئاً. قال، قلت: من هؤلاء؟ قال: و حشّي (2) منهم.

قال و اكتب: و آخرون مرجون لأمر الله إمّا يعدّ بهم و إمّا يتوب عليهم، قال: اكتب: إلّا المستضعفين من الرجال و النساء و الولدان لا يستطيعون حيلة و لا يهتدون سبيلاً، لا يستطيعون حيلة إلي الكفر و لا يهتدون سبيلاً إلي الإيمان، فاولئك عسي الله أن يعفو عنهم.

قال: و اكتب: أصحاب الأعراف. قال، قلت: و ما أصحاب الأعراف؟ قال: قوم استوت

ص: 261

1- - أنظر الكافي 281/2-284؛ [1] الجوامع ذيل الآية.

2- - قاتل حمزة بن عبد المطلب.

حسناتهم و سيئاتهم، فإن أدخلهم الله النار فبذنوبهم، وإن أدخلهم الجنة فبرحمته. (1)

وعن حمزة بن الطيار أيضا، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: الناس علي ست فرق و يؤولون كلهم إلي ثلاث فرق: الإيمان، و الكفر و الضلال، و هم أهل الوعيد الذين وعدهم الله الجنة و النار: المؤمنون، و الكافرون، و المستضعفون، و المرجون لأمر الله إما يعذبهم، و إما يتوب عليهم. و المعترفون بذنوبهم خلطوا عملا صالحا و آخر سيئا، و أهل الأعراف. (2)

و قد روي أيضا في ذلك الكتاب في باب «الضلال» عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام، حديثا يتضمن أنه قال: فقلت: فقد قال الله عزّ و جلّ: هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ فَمِنْكُمْ كَافِرٌ وَ مِنْكُمْ مُؤْمِنٌ ((3) لا- و الله لا- يكون أحد من الناس ليس بمؤمن و لا كافر. قال: فقال أبو جعفر عليه السلام:

قول الله أصدق من قولك يا زرارة، أ رأيت قول الله عزّ و جلّ: خَلَطُوا عَمَلًا صَالِحًا وَ آخَرَ سَيِّئًا عَسَى اللَّهُ أَنْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ)) (4) فلما قال عسي؟ فقلت: ما هم إلا- مؤمنين أو كافرين. قال، فقال: فما تقول في قوله عزّ و جلّ «إِلَّا- الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَ النِّسَاءِ وَ الْوِلْدَانَ لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَ لَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا إِلَى الْإِيمَانِ»؟ فقلت: ما هم إلا مؤمنين أو كافرين.

ثم أقبل عليّ، فقال: ما تقول في أصحاب الأعراف؟ فقلت: ما هم إلا مؤمنين أو كافرين، إن دخلوا الجنة فهم مؤمنون، و إن دخلوا النار فهم كافرون. فقال: و الله ما هم بمؤمنين و لا- كافرين، لو كانوا مؤمنين لدخلوا الجنة كما دخلها المؤمنون، و لو كانوا كافرين لدخلوا النار كما دخلها الكافرون، لكنهم قوم استوت حسناتهم و سيئاتهم فقصرت بهم الأعمال، و إنهم لكما قال الله عزّ و جلّ. فقلت: أم من أهل الجنة هم أم من أهل النار؟ فقال: اتركهم حيث تركهم الله. قلت: أ فترجنهم؟ قال: نعم كما أرجأهم الله، إن شاء أدخلهم الجنة برحمته، و إن شاء ساقهم إلي النار بذنوبهم و لم يظلمهم. فقلت: هل يدخل الجنة كافر؟ قال: لا.

قلت: فهل يدخل النار إلا كافر؟ قال: فقال: لا، إلا أن يشاء الله. يا زرارة إنني أقول ما شاء

ص: 262

1- -الكافي 381/2 و [1] فيه: فإن أدخلهم النار.

2- -الكافي 381/2-382. [2]

3- -التغابن(64):2. [3]

4- -التوبة(9):102. [4]

اللّه، وأنت لا تقول ما شاء اللّه، أما إنك إن كبرت رجعت و تحللت عندك عقدك (1).

وروي أيضا في باب «المستضعف» عن زرارة، قال سألت أبا جعفر عليه السّلام عن المستضعف، فقال: هو الذي لا يهتدي حيلة إلى الكفر فيكفر، ولا يهتدي سبيلا إلى الإيمان، لا يستطيع أن يؤمن ولا يستطيع أن يكفر، فهم الصبيان و من كان من الرجال و النساء علي مثل عقول الصبيان مرفوع عنهم القلم.

وعنه، قال: سألت أبا جعفر عليه السّلام عن المستضعف، فقال: هو الذي لا يستطيع حيلة يدفع بها عنه الكفر، ولا يهتدي بها إلى سبيل الإيمان، لا يستطيع أن يؤمن ولا يكفر، قال:

و الصبيان و من كان من الرجال و النساء علي مثل عقول الصبيان. (2)

وعن عمر بن أبان، قال: سألت أبا عبد الله عليه السّلام عن المستضعفين، فقال: هم أهل الولاية. فقلت: أي ولاية؟ فقال: أما إنها ليست بالولاية في الدين، ولكنها الولاية في المناكحة و الموارثة و المخالطة، وهم ليسوا بالمؤمنين و لا بالكفار، و منهم المرجون لأمر اللّه. (3)

وعن أبي بصير، قال: قال أبو عبد الله عليه السّلام: من عرف اختلاف الناس فليس بمستضعف.

وعن علي بن سويد، عن أبي الحسن موسى عليه السّلام، قال: سألته عن الضعفاء، فكتب إليّ:

الضعيف من لم ترفع إليه حجة، و لم يعرف الاختلاف، فإذا عرف الاختلاف فليس بضعيف. (4)

وروي فيه أيضا في باب «المرجون لأمر اللّه» عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السّلام، في قول

ص: 263

1- - انظر: الكافي 403-402/2. [1]

2- - الكافي 404/2، [2] أمّا حديث أبي جعفر عليه السّلام، هكذا: عن زرارة عن أبي جعفر عليه السّلام، قال: المستضعفون الذين لا يستطيعون حيلة ولا يهتدون سبيلا قال: لا يستطيعون حيلة إلى الإيمان، ولا يكفرون الصبيان و أشباه عقول الصبيان من الرجال و النساء.

3- - الكافي 405/2 و 406. [3]

4- - نفس المصدر. [4]

اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ: وَآخَرُونَ مُرْجُونَ لِأَمْرِ اللَّهِ)) (1) قال: قوم كانوا مشركين، فقتلوا مثل حمزة و جعفر و أشباههما من المؤمنين، ثم إنهم دخلوا في الإسلام فوحّدوا الله و تركوا الشرك، و لم يعرفوا الإيمان بقلوبهم فيكونوا من المؤمنين فتجب لهم الجنة، و لم يكونوا علي جحودهم فيكفروا فتجب لهم النار، فهم علي تلك الحال إمّا يعذبهم و إمّا يتوب عليهم (2).

و روي أيضا فيه في باب «أصحاب الأعراف» عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام مثل الحديث السابق في بيان حال أصحاب الأعراف.

و روي عن رجل قال: قال أبو جعفر عليه السلام: «الذين خلطوا عملا صالحا و آخر سيئا» فأولئك قوم مؤمنون يحدثون في إيمانهم من الذنوب التي يعييبها المؤمنون و يكرهونها، فأولئك عسي الله أن يتوب عليهم (3)، انتهى.

و قال الشيخ الصدوق ابن بابويه رحمه الله في «الفضيلة» في باب «حال من يموت من أطفال المؤمنين»: «روي أبو زكريّا عن أبي بصير، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام إذا مات طفل من أطفال المؤمنين نادي مناد في ملكوت السماوات و الأرض: ألا إن فلان بن فلان قد مات، فإن كان قد مات والداه أو أحدهما أو بعض أهل بيته من المؤمنين، دفع إليه يغذوه، و إلا دفع إلي فاطمة عليها السلام تغذوه حتّي يقدم أبواه أو أحدهما أو بعض أهل بيته فتدفعه إليه. (4)

و في رواية حسن بن محبوب، عن عليّ بن رئاب عن الحلبيّ، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: إن الله تبارك و تعالي يدفع إلي إبراهيم و سارة أطفال المؤمنين يغذونهم بشجر في الجنة لها أخلاف كأخلاف البقر (5)، في قصر من درّ، فإذا كان يوم القيامة ألبسوا و طيّبوا و أهدوا إلي آبائهم، فهم ملوك في الجنة مع آبائهم، و هو قول الله تعالي: وَ الَّذِينَ آمَنُوا وَ اتَّبَعَتْهُمْ ذُرِّيَّتُهُمْ بِإِيمَانٍ أَلْحَقْنَا بِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ)) (6).

ص: 264

1- التوبة (9): 106. [1]

2- الكافي 407/2. [2]

3- الكافي 408/2. [3]

4- من لا يحضره الفقيه 490/3.

5- الأخلاف جمع خلف: الثدي.

6- الطور (52): 22؛ [4] من لا يحضره الفقيه 490/3، و في لفظه: كفل إبراهيم...

وفي رواية أبي بكر الحضرمي، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام في قول الله عزّ وجلّ:

وَالَّذِينَ آمَنُوا وَاتَّبَعَتْهُمْ ذُرِّيَّتُهُمْ بِإِيمَانٍ أَلْحَقْنَا بِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ)) قال، قصرت الأبناء عن أعمال الآباء، فألحق الأبناء بالآباء لتقرّ بذلك أعينهم». (1)

وسأل جميل بن درّاج أبا عبد الله عليه السلام عن أطفال الأنبياء عليه السلام، فقال: ليسوا كأطفال الناس.

وسأله عن إبراهيم بن رسول الله صلّي الله عليه وآله وسلم لو بقي كان صديقاً نبياً؟ قال: لو بقي كان علي منهاج أبيه عليه السلام (2).

وقال فيه في باب «حال من يموت من أطفال المشركين والكفار»: روي وهب بن وهب، عن جعفر بن محمد، عن أبيه عليهما السلام، قال، قال عليّ عليه السلام: أولاد المشركين مع آبائهم في النار، وأولاد المسلمين مع آبائهم في الجنة (3).

وروي جعفر بن بشير عن عبد الله بن سنان، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن أولاد المشركين يموتون قبل أن يبلغوا الحنث، قال: كفّار، والله أعلم بما كانوا عاملين، يدخلون مداخل آبائهم.

وقال عليّ عليه السلام: يؤجج لهم نار، فيقال لهم: ادخلوها، فإن دخلوها كانت عليهم برداً وسلاماً، وإن أبوا قال الله عزّ وجلّ لهم: هو ذا أنا قد أمرتكم فعصيتُموني، فيأمر الله عزّ وجلّ بهم إلى النار. (4)

وفي رواية حريز عن زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إذا كان يوم القيمة احتجّ الله عزّ وجلّ علي سبعة: علي الطفل، والذي مات بين النبيين، والشيوخ الكبير الذي أدرك النبي صلّي الله عليه وآله وسلم وهو لا يعقل، والأبلة، والمجنون الذي لا يعقل، والأصمّ، والأبكم، كلّ واحد منهم يحتجّ علي الله عزّ وجلّ. قال: فيبعث الله عزّ وجلّ إليهم رسولا فيؤجج لهم نارا،

ص: 265

1- من لا يحضره الفقيه 490/3، وفي لفظه: واتبعتهم ذريتهم... ذريتهم فألحق الله.

2- من لا يحضره الفقيه 490/3.

3- من لا يحضره الفقيه 491/3.

4- من لا يحضره الفقيه 492/3؛ (غلام لم يدرك الحنث: لم يجر عليه القلم).

فيقول: إنَّ ربَّكم يأمركم أن تثبوا فيها، فمن وثب فيها كانت عليه بردا وسلاما، و من عصي سيق إلى النار (1)، انتهى.

وأقول: وأنت بعد تدبُّرك فيما نقلنا من الآيات والأخبار يظهر لك بيان أصناف الناس وبيان أحوالهم في القيامة.

أمَّا بيان الأحوال فظاهر، حيث إنَّ تلك الآيات والأخبار المنقولة علي حالة كلِّ صنف من تلك الأصناف المذكورة، وإنَّ مآلهم و مرجعهم يوم القيمة إلى ما ذا؟ وإن كانت حالاتهم ولا سيَّما حالات أهل الوعد والوعيد، من أهل الجنة والنار و درجاتهم و دركاتهم مختلفة و متفاوتة بحسب تفاوت مراتبهم، كما دلَّ عليه آيات وأخبار غير ما نقلنا.

و أمَّا بيان الأصناف، فلأنَّ ما نقلنا من حديثي حمزة بن الطيار يدلُّ علي أنَّ جميع الناس علي ستة أصناف: صنفان منها أهل الوعد والوعيد من أهل الجنة والنار، والأصناف الأربعة الباقية هم الباقية من الناس كما فصله عليه السلام في ذينك الحديثين. والحديث الثاني منهما يدلُّ علي أنَّ تلك الأصناف الستة بأجمعهم تؤول باعتبار إلي ثلاثة أصناف: أهل الإيمان وأهل الكفر، اللذين هما من أصحاب الجنة والنار، وأهل الضلال الذين ينقسمون إلي تلك الأصناف الأربعة الباقية. وكانَّ مبناه-والله أعلم-علي أنَّ بين الإيمان والكفر منزلة و مرتبة كما هو رأي بعض المتكلمين. و دلَّ عليه حديثا زرارة و حديث عمر بن أبان.

و تلك المرتبة المتوسّطة تسمي بالضلال، حيث إنَّ أهل هذه المرتبة لا يستطيعون حيلة إلي الكفر ولا يهتدون سبيلا إلي الإيمان، فليسوا بالمؤمنين ولا بالكافرين، بل هم من أهل الضلال، إذ لم يهتدوا سبيلا إلي الإيمان، و عدم الاهتداء إليه ضلال. و هذا كأنه مبني علي أنَّ معني الإيمان هو التصديق بالقلب، و الإقرار باللسان جميعا كما عرفه به بعض المحقّقين، و قال: إنّه لا يكفي التصديق بالقلب وحده لقوله تعالي: وَ جَحَدُوا بِهَا وَ اسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ)) (2) حيث سمّاهم الله تعالي جاحدين أي كافرين، مع إثبات التصديق القلبي لهم. و كذا لا يكفي الإقرار باللسان وحده، لقوله تعالي قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ

ص: 266

1- من لا يحضره الفقيه 492/3.

2- النمل (27): 14. [1]

تُؤْمِنُوا وَ لَكِنْ قُولُوا أَسَدًا لِمَنَا)) (1) و لقوله تعالى: وَ مِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَ بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَ مَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ)) (2) حيث إنّه تعالى في هاتين الآيتين أثبت لهم الإقرار باللسان، ونفي عنهم الإيمان، فإنّه علي هذا التقدير-أي أن يكون معني الإيمان هو مجموع التصديق بالقلب و الإقرار باللسان- يظهر كون أهل تلك المنزلة غير مؤمنين، وكذا هو مبني علي أن يكون معني الكفر المقابل للإيمان أمرا وجوديًا مضافًا للإيمان هو التكذيب.

فإنّه علي هذا التقدير يظهر كون أهل تلك المنزلة غير كفّار أيضا. لا أن يكون معناه أمرا عدميًا هو عدم الإيمان عمّا من شأنه ذلك كما عرفه به بعض المتكلمين، فإنّه علي هذا التقدير يصدق علي كثير من الأصناف الأربعة الذين هم أهل تلك المنزلة اسم الكافر، و الحال أنّه نفي عنهم في تلك الأحاديث المذكورة اسم الكافر.

و بالجملة، فهذه الأصناف الثلاثة التي تؤول إليها تلك الأصناف الستة كما ذكر في ذلك الحديث، ليست هي تلك الأصناف الثلاثة المذكورة في تلك الآيات الثلاثة المتقدمة، بل المذكور في تلك الآيات إنّما هو بيان صنفين من تلك الأصناف الستة أو الثلاثة، و ذاك الصنفان إنّما هما أهل الوعد و الوعيد من أهل الجنة و النار. و قد قسمّا إلي الأزواج الثلاثة و الأصناف الثلاثة أيضا، أي أنّه قسم صنف المؤمنين إلي صنفين، أمّا في الآية الأولى فقد قسمّا إلي السابقين و أصحاب الميمنة و أصحاب المشأمة.

و أمّا في الآية الثانية فإلي المقربين و أصحاب اليمين و المكذّبين الضالّين، و أمّا في الآية الثالثة فإلي السابق بالخيرات و الظالم لنفسه، و المقتصد، بناء علي أن يكون الضمير في قوله تعالى: «فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ» راجعا إلي قوله: «عِبَادِنَا»، أو إلي قوله: «الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا»، و أريد بهم مطلق أمّة محمّد صلّي الله عليه و آله و سلّم.

و أمّا الحديث المروي عن الصادق عليه السلام في تفسير الآية، فهو إن كان مبناه علي إرجاع الضمير إلي أحد المذكورين، لكن مع بيان معني تلك الأصناف الثلاثة من جملة ذرية محمّد صلّي الله عليه و آله و سلّم و أهل بيته، فهذا يرجع إلي السابق أيضا، حيث إنّ فيه أيضا تقسيما لمطلق

ص: 267

1- - الحجرات(49):14. [1]

2- - البقرة(2):8. [2]

المؤمنين والكافرين إلى تلك الأصناف الثلاثة مع بيان معني تلك الأصناف في آل محمّد بحيث يشمل المعصومين منهم وغير المعصومين.

وإن كان مبناه علي إرجاع الضمير إلي «الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا» وإرادة خصوص آل محمد صلّي الله عليه وآله وسلّم منهم، فهو يكون تقسيما لخصوصهم إلي تلك الأصناف الثلاثة وبيان معناها فيهم، لا تقسيما لمطلق المؤمنين والكافرين.

وبالجمله، فالمستفاد من تلك الآيات الثلاث، أي الآيتين الأوليين مطلقا والآية الثالثة علي التقديرين الأولين، أنّ المراد بالسابقين الذين وصفوا بالمقربين في الآية الأولى هم المقربون في الآية الثانية، والسابق بالخيرات في الآية الثالثة.

وكذا المراد بأصحاب الميمنة في الآية الأولى علي كلّ معني من المعاني التي ذكرها المفسّرون لهم أصحاب اليمين في الآية الثانية، والمقتصد بالخيرات في الآية الثالثة.

وكذا المراد بأصحاب المشأمة في الآية الأولى -بأيّ معني أريد بهم- المكذبون الضالّون في الآية الثانية، والظالم لنفسه في الآية الثالثة.

وكذلك المستفاد من حديث أصبغ بن نباتة عن أمير المؤمنين عليه السّلام، من أنّ السابقين هم الأنبياء مرسلين وغير مرسلين، وأنّ أصحاب الميمنة هم المؤمنون حقّا، وأنّ أصحاب المشأمة هم اليهود والنصاري، أنّه تفسير لما ذكر في الآيات الثلاث، حيث يظهر منه أنّ السابقين المقربين الذين هم السابقون في الخيرات هم الذين يكونون متبوعين في الخيرات والسّبق إليها، وأنّهم هم الأنبياء مرسلين أو غير مرسلين، بل الأوصياء أيضا في كلّ أمة فإنّهم أيضا متبوعون بالقياس إلي سائر الأمة، وأنّ أصحاب الميمنة وأصحاب اليمين والمقتصدين هم المؤمنون حقّا الذين كانوا تابعين للأنبياء والأوصياء عليه السّلام فيما جاءوا به مطيعين لهم، وأنّ أصحاب المشأمة والمكذّبين لمتبوعيههم والضالّين عن الصراط السويّ غير المطيعين لهم فيما أمروا به ونهوا عنه، هم اليهود والنصاري، حيث إنّهم كانوا كذلك، وكانّ ذكر خصوص اليهود والنصاري علي سبيل المثال، والمراد مطلق المكذّبين الضالّين، سواء كانوا هم اليهود والنصاري أم غيرهم، وسواء كانوا من أمة محمّد صلّي الله عليه وآله وسلّم، أم من أمة موسى وعيسي علي نبينا وعليهما السلام، أو من الأمم السابقة.

و حيث عرفت ذلك، ظهر لك بيان تقسيم أهل الوعد و الوعيد من أهل الجنة و النار إلي تلك الأزواج الثلاثة و الأصناف الثلاثة، و بيان المراد من تلك الأصناف.

و ظهر لك أنّ ما ذكره صاحب الكشّاف بقوله: «و قيل الناس ثلاثة، فرجل ابتكر الخير» السخ، يمكن حملة علي ما ذكر، حيث إنّه يمكن أن يحمل الرجل الذي ابتكر الخير في حادثة سنّه ثمّ داوم عليه حتّى خرج من الدنيا علي من كان معصوماً من الذنوب، و لا خفاء في أنّه هو التّبيّ أو وصيّ السّابق إلي الخيرات و إلي ما دعاه الله تعالي المقربّ عنده تعالي، و كذا يمكن أن يحمل الرجل الذي ابتكر عمره بالذنّب و طول الغفلة، ثمّ تراجع بتوبة علي الذي آمن بنبيّه و بوصيّ نبيّه، إلّا أنّه عمل عملاً غير صالح لغفلته و لما دعاه إليه هواه، ثمّ أدركته التوبة و خرج بذلك عن الضّلال ككثير من أمم الأنبياء عليه السّلام. و أن يحمل الرجل الذي ابتكر الشّرّ في حادثة سنّه ثمّ لم يزل عليه حتّى خرج من الدنيا علي الذي كان مكذباً لنبيّه و وصيّ نبيّه، ضالاً عن طريق الهدى حتّى خرج من الدنيا.

و كذلك يمكن أن يحمل علي ما ذكر ما يظهر من كلام بعضهم في وجه تقسيم أهل الجنة و النار إلي تلك الأزواج الثلاثة، حيث قال: إنّ الإنسان إمّا كامل في علمه و عمله جميعاً فهو السّابق المقربّ، و إمّا كامل في أحدهما ناقص في الآخر فهو من أصحاب اليمين، و إمّا ناقص في كليهما جميعاً فهو من أصحاب الشمال. إلّا أنّه ينبغي حمل كمال العلم أو العمل لأصحاب اليمين علي ما كان أدون من كمال العلم أو العمل للمقرّبين. و هذا الذي ذكرناه إنّما هو بيان تقسيم أهل الجنة و النار إلي الأقسام الثلاثة.

و أمّا بيان تقسيم غيرهم إلي الأقسام الأربعة الباقية، فيظهر ممّا ذكرنا من الأحاديث الدالّة عليه مع تعريف كلّ صنف منها، فلا نظيل الكلام بشرحه.

ثمّ إنّ لبعض الفضلاء المعاصرين (1) كلام في ذكر أصناف الأمم و تفصيل عواقب أحوالهم، لا بأس بنقله.

قال: اعلم أنّ النّاس أوّلاً قسمان:

ص: 269

1- هو الميرزا حسن القمّي رحمه الله منه. هو ابن الفياض اللاهيجي و صاحب شمع اليقين و المدفون بقم المقدّسة.

أحدهما من له صحّة ما من العقل والتمييز، حيث يميّز تمييزاً ما بين الحسن والقبیح، ويعلم الخير من الشرّ، ويفرّق بين المدح والذمّ، و يدرك الثواب والعقاب، فهؤلاء أصحاب التكليف العقليّة والشرعيّة وما يترتّب عليها من المدائح والمذامّ والمثوبات والعقوبات، وإن اختلفت درجاتهم في العواقب حسب اختلافهم في المراتب.

وثانيهما من لا يفرّق بين الخير والشرّ، ولا يعرف البرّ من الهرّ، كالأطفال والمجانين والبله، فهم مثل سائر أنواع الحيوان إن فعلوا خيراً فباتّفاق أو تأديب، وإن انتهوا من شرّ فببخت أو ترهيب، ليس لهم همّة إلاّ ما استدعته قواهم الحيوانيّة، ولا وجهة إلاّ ما اقتضته طبائعهم الجسمانيّة من المآكل والمشارب والملاهي والملاعب، فقد سقط التكليف عن هؤلاء القوم، ولا ينبغي لهم مدح ولا لوم وهم يسمّون بالمستضعفين.

فأمّا المكلفون، فينقسمون أولاً أزواجاً ثلاثة: السابقون، وأصحاب اليمين، وأصحاب الشمال، لأنّهم إن آمنوا بالله وحده لا شريك له وبأنبيائه وخلفائه عليه السّلام، ومع هذا هم من أهل العقول الشريفة والأفهام المنيفة، وقد حصّوا طرفاً من العلوم الحقّة وتحصّوا لمواظفة من المعارف اليقينيّة، كلّ علي قدر ما في إمكانه ويليق بشأنه، ومع هذا قد تجملوا بمكارم الأخلاق الجميلة، وتحلّوا بحليّ الأفعال التّبيّلة، وتزيّنوا بزّي التّقوي من المعاصي والخصال الرّذيلة، بحيث قد خلصوا من آثار الطبيعة بالكلية، فأولئك المقربون السابقون إلى أعلي درجات الجتّة، المكرّمون من الله تعالي بالروح والرّضوان.

وإن آمنوا وأحسنوا وتجمّلوا بالأعمال الصّالحة الفاضلة، وتخلّقوا بمحاسن الأخلاق العادلة المتوسّطة بين الأطراف، اللاتنفة بجمال الأشرف، إلاّ أنّهم لم يبلغوا في العقل والعمل درجات الأولين، فأولئك أصحاب اليمين.

وإن كفروا وأنكروا وجحدوا وأحدوا وأشربوا في قلوبهم حبّ الدنيا واتخذوا إلههم متابعة الهوي، وركبوا في مهوي الجهالة، وتاهوا في بيداء الضلالة، وأخذوا في مصارع الدّناء والسّفال، فأولئك أصحاب الشّمال.

فهؤلاء أصول الأزواج. ثمّ يمتزج هذه بعضها مع بعض، فيحصل أزواج أخرى. وذلك أنّ الذين آمنوا وأصلحو قد يكون منهم عدول في العلم والعمل عن حدود الأوساط، إمّا

بتفريط أو إفراط، فإن كان ذلك علي وجه مكابرة لأمر الله تعالى و جحود للحق فهؤلاء يلحقون بالكافرين، لا تمتناع اجتماع الإذعان بالشئ و الجحود له. وإن لم يكن علي وجه المكابرة و الجحود، بل إنما هو من غلبة نفسه الأمارة بالسوء و سلطان الشيطان الرجيم، فإن غلبت حسناتهم سيئاتهم، بأن تكون أكثر منها و أفضل فتستولي عليها و تضمحلّ هي فيها محتها و أبطلتها، لأنّ الحسنات يذهبن السيئات، أو بأنّ تركوا السيئات بعد ذلك و ذكروا الله فاستغفروا لذنوبهم و لم يصروا علي ما فعلوا، فأولئك يبذلّ الله سيئاتهم حسنات، لأنّ التوبة و الإنابة تنفّر منها و فرار و تباعد، و قد تقدّم-فيما تقدّم-أنّ البعد من أحد المتقابلين، لا يكون إلاّ بالقرب من الآخر، فمن هجر من الشيطان و العصيان و النيران، فقد تقرب إلي الرحمن و الرضوان و الجنان، فهذان الفريقان يلحقان بالمؤمنين المخلصين.

أو بأنّ اعترفوا بذنوبهم و استحيوا من الله تعالى لتقصيرهم، و إن لم يكونوا تابوا بعد، فهؤلاء أيضا قريب من السابقين، عسي الله أن يتوب عليهم إن الله غفور رحيم، لأنّ الاعتراف بالذنب و الحياء لا يكون إلاّ عن ندامة و أسف، فلا يبعد أن يقوم مقام التوبة.

و إن غلبت سيئاتهم حسناتهم بأحد الوجوه الثلاثة، فهؤلاء مرجون لأمر الله إمّا يعدّ بهم، إن كان إيمانهم في غاية الضعف، بحيث تتأثر نفوسهم من كلّ سيئة و تهوي إليها و تلصق بها، كالثوب الخشن الذي يسرع إليه الدرن، و ينفذ فيه الوسخ فيتقدّر سريعا.

أو كان إيمانهم قويا إلاّ أنّهم أصروا علي السيئات فرسخت بهم و اشتدّ لصوقها بهم، كمرآة صقيلة وقعت في طين مدّة طويلة، فصدأت جدّا، فهذان-لا محالة-محتاجان إلي تطهير شديد و مبالغة في التّغسيل و التصقيل بقدر الرسوخ، و شدّة اللصوق، و إمّا يتوب عليهم إن لم يكن الضعف و لا الرسوخ بتلك المرتبة، فيطهر بأدني عناية في الغسل و المسح.

و بالجملة، فهؤلاء ينجون آخرا لا محالة، و إن تعدّوا مدّة فيلحقون بالذين غلبت حسناتهم، لأنّ أصل الإيمان حسنة تغلب كلّ سيئة، لأنّ الاعتقاد يتعلّق بجوهر الرّوح و القلب، و الأخلاق و الأفعال أشياء تلحق من خارج.

و يلحق بالمرجئيين قوم من أهل العقول و حدّوا الله و خلعوا عبادة من يعبد من دونه،

لكنهم في النبوة أو في شيء من سائر الأصول علي شك، لا- ينكرونه فيكونوا كافرين، و لا- يدعونوا له فيكونوا مؤمنين. إما بسبب شبهة عرضتهم، كأكثر عوامّ المخالفين وضعفانهم. وإما لأنّ الدعوة لم تبلغهم كقوم في أقاصي البلاد، أو بلغتهم لكنهم ليسوا من أولي الألباب المستقلة في الهدى، ولا يستطيعون الخروج إلي من يميّز لهم الحقّ من الردي، كأكثر نساءهم وقصرائهم.

فهؤلاء إن كانوا بحيث لو أزيل عنهم الشبهة وصلوا إلي الحقّ آمنوا به، فهم ممّن يدركهم النجاة ويكونون مع المؤمنين، وإن كانوا حينئذ جحدوا الحقّ وأنكروه، فممّن تخلّد في السجن، وهؤلاء من حيث إبهام مآلهم يلحقون بالمؤمنين، و من حيث ضعف أحوالهم بالمستضعفين.

و يقرب من حال هؤلاء حال كثير من أهل الكفر والصدّال أيضاً، الذين وإن كانوا بالفعل منكرين، إلا أنّ ذلك ليس بعناد لهم و جحود في قلوبهم، بل إنّما هو لاقتدائهم بقومهم و آبائهم و التباس الحقّ عليهم، و ضعف عقولهم من الاجتهاد في بلوغه، فأمرهم أيضاً موقوف حتّي يميّز الله الخبيث من الطيّب.

وإن تساوت حسناتهم و سيئاتهم فهم أصحاب الأعراف، و هو السور الذي بين الجنة و النار، باطنه فيه الرحمة و ظاهره من قبله العذاب، فأولا يترجّح لهم أحد الطرفين فلا محالة يترجّحون في الحدّ المشترك بينهما حتّي إن حصل لأحدهما رجحان من عفو و شفاعة أو سخط أو براءة يلحقون بأهله.

و أمّا غير المكلفين المستضعفين من الرجال و النساء و الولدان فهؤلاء أيضا إن كانوا بحيث لو قوّوا و بلغوا التكليف آمنوا و أطاعوا، فلهم في عالم البرزخ المتوسّط بين هذه النشأة الدنيا الخسيصة و النشأة العليا العقلية ترقّيات في العقل و الفهم كترقي الصبيان في ذلك بحسب ترقّيه في أبدانهم و نموّ أجسامهم يوما فيوما، و إن لم يبلغوا بعد حدّ عقول الرجال و اكتساب العلوم، حتّي إذا كانت القيامة، و امتاز الأخيار من الأشرار، التحقوا في الجنة بعشيرتهم و آبائهم من الأبرار، و إن لم يكونوا يؤمنون بعد ذلك أيضا، فيلحقون لا محالة بأشباههم و إن لم يشاركوهم في عذابهم.

وورد في الأخبار عن أهل البيت الأخيار صلوات الله عليهم اختلاف في أحوال هؤلاء، ليس هنا مقام ذكرها، ولعلها تؤول إلى هذا» انتهى كلامه رحمه الله.

وأقول: لا يخفي عليك أنّ هذا الفاضل، وإن بذل مجهوده في تفصيل أصناف الأمم وحصرها وبيان حال كلّ قسم و صنف، إلا أنّ في بعض ما ذكره تأملاً- ونظراً، كما يظهر ذلك علي من تأمل ونظر في الأخبار الواردة في هذا المطلب. والله أعلم بحقيقة الحال، وإليه المرجع والمآل.

في بيان خلود أهل الجنة في النار وأهل النار في النار

ثمّ إنّه لا يخفي عليك أنّه قد ورد في الشرع آيات كثيرة وأخبار عديدة دالة على خلود أهل الجنة في الجنة، وأنّ الجنة ولذاتها وخيراتها دائمة بأهلها، وكذا على خلود أهل النار في النار، وأنّ الجحيم وآلامها وشرورها دائمة بأهلها. ولا خلاف أيضاً بين المسلمين في الأوّل، وإن وقع الخلاف بينهم في الثاني.

قال المحقّق الطوسي رحمه الله في التجريد: «و الكافر مخلّد، وعذاب صاحب الكبيرة منقطع لاستحقاق الثواب بإيمانه و لقبه عند العقلاء، والسمعيّات متأولة، ودوام العقاب مختصّ بالكافر». (1)

وقال الشارح القوشجيّ في شرحه: «اتفق المسلمون على أنّ عذاب الكفّار المعاندين دائم لا ينقطع، والكافر المبالغ في الاجتهاد الذي لم يصل إلى المطلوب، ذهب الجاحظ والعنبريّ أنّه معذور، لقوله تعالى: وَمَا جَعَلْ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ (2) ولأنّ تعذيبه مع بذله الجهد والطاقة من غير تقصير قبيح عقلاً.

و ذهب الباقر إلى أنّه غير معذور، و ادّعى الإجماع عليه قبل ظهور المخالفين. قالوا:

كفّار عهد النبيّ صلّي الله عليه وآله وسلّم الذين قتلوا و حكم بخلودهم في النار، لم يكونوا عن آخرين

ص: 273

1- - شرح التجريد للقوشجيّ 420-421 وفي لفظه: ... وعقاب صاحب...

2- - الحجّ (22): 78. [1]

معاندين، بل منهم من اعتقد الكفر مع بذل المجهود، ومنهم من بقي علي الشك بعد إفراغ الوسع، وختم الله علي قلوبهم ولم يشرح صدورهم للإسلام، فلم يهتدوا إلي حقيقته.

ولم ينقل عن أحد قبل المخالفين هذا الفرق الذي ذكره الجاحظ و العنبري. وقوله تعالى: وَمَا جَعَلْ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ)) خطاب إلي أهل الدين لا إلي الخارجين من الدين.

وكذلك أطفال المشركين [عند الأكثرين] لدخولهم في العمومات. ولما روي من النبي صلي الله عليه وآله وسلم قال: هم في النار، حين سألته خديجة رضي الله عنها عن حالهم.

وقالت المعتزلة وبعض الأشاعرة: لا يعذبون، بل هم خدم أهل الجنة. روي في الحديث: وإن تعذيب من لا جرم له ظلم.

وأما عذاب صاحب الكبيرة هل هو منقطع أم لا؟ فذهب أهل السنة والإمامية من الشيعة وطائفة من المعتزلة إلي أنه ينقطع، واختاره المصنّف. واحتجّ عليه: «بأنّ صاحب الكبيرة يستحقّ الثواب بإيمانه، لقوله تعالى: فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ» (1) ولا شك أنّ الإيمان أعظم أعمال الخير. فإن استحقّ العقاب بالمعصية، فإمّا أن يقدّم الثواب علي العقاب، وهو باطل بالاتّفاق، أو بالعكس وهو المطلوب. وبأنّه لو لم ينقطع عذابه يلزم أنّه إذا عبد الله مكلف مدّة عمره ثم عمل كبيرة في آخر عمره لا ينقطع عذابه وهو قبيح عقلاً.

و السمعيات التي تمسك بها المعتزلة في عدم انقطاع عذاب صاحب الكبيرة مثل قوله تعالى: وَمَنْ يَعَصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدًا فِيهَا» (2)، وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا» (3) وَمَنْ يَعَصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا» (4) متأولة، إمّا بتخصيص العمومات بالكفار، أو بحمل الخلود علي المكث الطويل.

وأما قولهم إنّ الثواب و العقاب ينبغي أن يكونا دائمين لما تقدّم، فإن أريد بدوام

ص: 274

1- -الزلزلة(99):7. [1]

2- -الجنّ(72):23. [2]

3- -النساء(4):93. [3]

4- -النساء(4):14. [4]

العقاب دوام عقاب الكفار، فمسلم، وإلا فممنوع» (1) انتهى كلامه.

في ذكر وجوه من التوهم علي عدم إمكان الخلود

ولسنا نحن في هذا المقام بصدد تحقيق هذا الخلاف، بل بصدد تحقيق أنّ الخلود في شأن من حكم بخلوده في الجنة أو في النار، هل هو ممكن أم لا؟ وعلي تقدير الإمكان فالسبب الموجب له ما هو؟ والحكمة والمصلحة فيه ما هي؟ إذ قد يتوهم أنّ الخلود أمر غير ممكن بالذات، لأنه يستدعي زمنا غير متناه، ووجود الزمان الغير المتناهي غير ممكن، حيث إنّ البرهان الذي يبطل وجود غير المتناهي مطلقا- كبرهان التطبيق- يبطل وجود الزمان الغير المتناهي أيضا.

وبيان ذلك أنه قد تقرّر في محلّه أنّ الحكماء وإن قالوا بأنّ برهان التطبيق إنّما يجري في امتناع لا تناهي الأمور الموجودة معا المترتبة في الوجود لا مكان التطبيق فيها، ولا- يجري في غير ذلك، فلذا قالوا بجواز لا- تناهي الأمور التي توجد معا لكن لا ترتيب بينها كالنفوس الناطقة، وكذا بجواز لا- تناهي الأمور المتعاقبة المترتبة في الوجود الغير المجتمعة في الوجود كالحركات الفلكية والأزمنة المنتزعة منها، بناء علي عدم إمكان جريان برهان التطبيق في هذين القسمين بزعمهم، ولذا قالوا بلا تناهي النفوس الناطقة، وكذا بقدم العالم زمنا. إلا أنّ المتكلمين مجمعون علي استحالة لا تناهي الأمور المجتمعة في الوجود المترتبة فيه، وكذا علي استحالة لا تناهي القسمين أيضا، بناء علي إمكان التطبيق فيهما أيضا ولو علي سبيل الإجمال والوجه العقلي الكلي. فلذا قالوا بامتناع القدم الزماني.

فعلي مذهبهم- وهو الحقّ كما تقرّر في- موضعه فكما يبطل وجود الزمان الغير المتناهي في جانب الأزل، كذلك يبطل وجوده في جانب الأبد، فمن أين يمكن الخلود الموقوف علي وجود الزمان الغير المتناهي في طرف الأبد؟

ص: 275

وكذلك قد يتوهم أنّ الخلود في النار لا سبب له، ودوام العقاب و العذاب واستزادتهما إلي ما لا نهاية له لا حكمة فيه ولا مصلحة، فإنّ العذاب و العقاب لا يكون إلا قسريًا، و القسر لا يدوم علي طبيعة، فإنّ لكلّ موجود غاية لا بدّ أن يصل إليها وقتنا ما، مع أنّ الرحمة الإلهية وسعت كلّ شيء، كما قال جلّ و علا: عَذَابِي أُصِيبُ بِهِ مَنْ أَشَاءُ وَ رَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ فَسَأَكْتُبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ وَ يُوْتُونَ الزَّكَاةَ وَ الَّذِينَ هُمْ بِآيَاتِنَا يُؤْمِنُونَ)) (1) و مع أنّ الباري جلّ ثناؤه كما أنّه لا ينفعه الطاعة و لا يضرّه المعصية، كذلك لا يضرّه الثواب و لا ينفعه العقاب، و مع أنّ العقاب الدائم لا منفعة فيه لأحد و لا خير، بل هو شرّ محض، و هو لا يمكن أن يصدر عن الخير المحض و الجواد المطلق و الفيض علي الإطلاق. و هذا التوهم عند كثير ممّن يدعون الكشف قد صار قويًا بحيث كان منشئًا لعدولهم عن ظاهر الشّرع المبين، النّاطق بخلود أهل النّار في النّار و دوام عذابهم و عقابهم. فقال بعضهم: إنّ الكفّار و إن كانوا خالدين في النّار، إلا أنّ عذابهم و عقابهم منقطع، كما ينقل عن بعض المكاشفين (2) منهم أنّه قال: «يدخل أهل الدارين فيهما: السعداء بفضل الله و أهل النار بعدل الله و ينزلون فيهما بالأعمال، و يخلدون فيهما بالنّيات، فيأخذ الألم جزاء العقوبة موازيا لمُدّة العمر في الشّرك في الدنيا، فإذا فرغ الأمد جعل لهم نعيم في الدار التي يخلدون فيها، بحيث إنّهم لو دخلوا الجنّة تألّموا لعدم موافقة الطّبع الذي جبلوا عليه، فهم يلتذّون بما هم فيه من نار و زمهرير و ما فيها من لذع الحيات و العقارب كما يلتذّ أهل الجنّة بالظلال و النّور و لثم الحسان من الحور، لأنّ طباعهم يقتضي ذلك. ألا تري الجعل علي طبيعته يتضرّر بريح الورد و يلتذّ بالمنتن، و المحرور من الإنسان يتألّم بريح المسك، فاللذات تابعة للملائم و الآلام لفوته.

و ينقل عن بعضهم أنّه جعل ذلك العذاب مأخوذا من العذب، أي العذاب من الطّعام و الشّراب الذي معناه لغة كلّ مستساغ.

و قال بعضهم بخروج أهل النّار عن النّار و انقطاع عذابهم جميعًا، كما ينقل عن

ص: 276

1- الأعراف(7): 156. [1]

2- هو ابن العربيّ في الفتوحات، و [2] فصوص الحكم.

صاحب الفتوحات المكيّة (1) أنه نقل عن بعض أهل الكشف، أنه قال: إنهم يخرجون إلي الجنة حتّى لا يبقى في النار أحد من الناس البتّة، و تبقى أبوابها تصطفق، وينبت في قعرها الجرجير، ويخلق الله لها أهلاً يملئونها.

وقال بعضهم ما يحتمل القولين: أي القول الأول أو الثاني. كما ينقل عن القيصريّ أنّه قال في شرحه للفصوص: «و اعلم أنّ من اكتحلت عينه بنور الحقّ يعلم أنّ العالم بأسره عباد الله، وليس لهم وجود و صفة و فعل إلاّ بالله و حوله و قوّته، و كلّهم محتاجون إلي رحمته و هو الرحمن الرحيم، و من شأن من هو موصوف بهذه الصّفات أن لا يعدّب أحدا عذاباً أبداً، و ليس ذلك المقدار من العذاب أيضاً، إلاّ لأجل إيصالهم إلي كمالهم المقدّر لهم، كما يذاب الذهب و الفضة بالنار لأجل الخلاص ممّا يكدره و ينفض غباره، فهو يتضمّن لعين اللطف كما قيل:

و تعذيبكم عذب و سخطكم رضي و قطعكم وصل و جوركم عدل (2)

، انتهى.

ثمّ إنك حيث عرفت ما ذكرنا، ظهر لك أنّ هاهنا توهّمين ينبغي رفعهما حتّى يتّضح المقصود.

في رفع تلك الوجوه من التوهّم

فنقول: أمّا بيان رفع التوهّم الأوّل منهما، فهو أنّك قد سمعت غير مرّة فيما تلونا عليك سابقاً، أنّه كما أنّ مكان الآخرة ليس من جنس مكان الدنيا، كذلك زمانها ليس من جنس زمان الدنيا، كما قال الله تعالى: **وَإِنَّ يَوْمًا عِنْدَ رَبِّكَ كَأَلْفِ سَنَةٍ مِّمَّا تَعُدُّونَ** (3)، و قال: **فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ** (4)، فلا امتناع في أن يكون غير متناه، إذ ليس يعلم أنّه يمكن فيه التّطبيق و التّضاييف و المسامطة و التّزاحم و نحو ذلك، حتّى يمكن إجراء براهين

ص: 277

1- - و هو الشيخ محي الدين بن العربيّ في الفتوحات المكيّة 178/2-179، ط بولاق. [1]

2- - شرح القيصريّ علي فصوص الحكم 246، ط طهران.

3- - الحجّ (22): 47. [2]

4- - السجدة (32): 5. [3]

إبطال عدم التناهي فيه كما في زمان الدنيا، سواء قلنا بجريانها في الأمور المترتبة المتعاقبة غير المجتمعة أيضا- كما هو عند المتكلمين- أو لم نقل به فيها كما هو عند الحكماء. و حيث أخبر المخبر الصادق بالخلود، وهو ممكن عند العقل كما ذكرنا وجب التصديق به.

و أما بيان رفع التوهم الثاني، فهو وإن سبقت منّا إشارة إليه في الفصول والأبواب المتقدمة، إلا أنّنا لا نبالي بإعادة الكلام فيه لزيادة التوضيح. فنقول:

اعلم أولا- أنّ سبب خلود أهل الجنة في الجنة و دوام ثوابهم فيها، إنّما هو دوام ما هو سبب لذلك، أي دوام ما اكتسبوا في الدنيا من الاعتقادات الحقّة و المعارف الإلهيّة و العلوم الربانيّة و الإيمان بالله و ملائكته و رسله و كتبه و باليوم الآخر. و بالجملة: كلّ ما هو كمال للنفس الناطقة بحسب قوتها النظرية و كان راسخا فيها، و كذا دوام ما اكتسبوا في الدنيا من الملكات العادلة و الأخلاق الفاضلة و الهيئات الجميلة، و بالجملة: كلّ ما هو كمال لها بحسب قوتها العمليّة و كان ملكة راسخة فيها.

و بيان ذلك أنّ تلك العلوم و الاعتقادات لمّا كانت كمالات للنفس بذاتها و من مقتضي ذاتها و جوهرها، و كانت راسخة فيها، لم تنفك عنها، و كانت باقية ببقاء النفس التي المفروض بقاؤها أبدا. و كذلك تلك الملكات و إن كانت بدنيّة و حاصلة للنفس من جهة تكرّر الأفعال البدنيّة، إلا أنّها أيضا هيئة مناسبة لجوهر النفس ملائمة لها غير غريبة عن ذاتها. فإذا كانت ملائمة لها و كانت مع ذلك راسخة فيها، و لم يكن هناك مضادّ لها و لا سبب يزيلها عن جوهر النفس كما هو المفروض، كانت هي أيضا دائمة بدوام النفس لازمة لها باقية معها.

و اذا كانت تلك الاعتقادات و الملكات الخالدة موجبة لحصول الثواب كما دلّ عليه الآيات و الأخبار، فحينئذ نقول: لو كان الثواب عبارة عن تلك العلوم و الاعتقادات الحقّة و عن تلك الهيئات و الملكات الفاضلة التي تصوّرت بصورة الثواب و تجسّمت بها، كما هو علي القول بتجسيم الأعمال و الاعتقادات، و هو ظاهر كثير من الآيات و الأخبار كما تقدّم

ذكرها، فلا شك أنه يكون دائما بدوام تلك العلوم و الملكات لأنها لازمة لها (1) و صورة لها غير منفكة عنها، و يكون وجه الحكمة في دوامه أيضا ظاهرا لا سترة به.

و لو كان الثواب عبارة عن أمر مبتدئ من خارج وارد علي المحسن روحه و بدنه كما هو ظاهر كثير من الآيات و الأخبار الأخر، فكذلك أيضا، لأنه حيث كان الثواب في مقابلة تلك الاعتقادات و الملكات التي هي دائمة بدوام النفس باقية ببقائها، و جب في الحكمة المتعالية الإلهية أن يكون هو أيضا دائما كدوام ما هو بإزائه؛ لأن السبب إذا كان دائما و جب أن يكون مسببه أيضا دائما مثله، و لأنه لو لم يكن كذلك لزم الظلم، تعالي الله عن ذلك. و أيضا أن ذلك إيفاء بوعده، و خلف الوعد عليه تعالي قبيح عقلا و شرعا.

و يدل علي ما ذكرنا آيات كثيرة، كقوله تعالي:

إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنْ لَهُمُ الْجَنَّةَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ وَعَدًا عَلَيْهِ حَقًّا فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ وَالْقُرْآنِ وَمَنْ أَوْفَى بِعَهْدِهِ مِنَ اللَّهِ فَاسْتَبْشِرُوا بِبَيْعِكُمُ الَّذِي بَايَعْتُمْ بِهِ وَذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ)) (2).

و كقوله تعالي: وَمَنْ يَخْرُجْ مِنْ بَيْتِهِ مُهَاجِرًا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ يُدْرِكُهُ الْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا)) (3).

و كقوله تعالي: إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ يَهْدِيهِمْ رَبُّهُمْ بِإِيمَانِهِمْ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهِمُ الْأَنْهَارُ فِي جَنَّاتِ النَّعِيمِ * دَعَاؤُهُمْ فِيهَا سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ وَتَحِيَّتُهُمْ فِيهَا سَلَامٌ وَآخِرُ دَعْوَاهُمْ أَنْ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ)) (4).

و كقوله تعالي: لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَى وَزِيَادَةٌ وَلَا يَرْهَقُ وُجُوهَهُمْ قَتَرٌ وَلَا ذِلَّةٌ أُولَئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ)) (5).

ص: 279

1- لأنه لازم، خ ل.

2- التوبة(9): 111. [1]

3- النساء(4): 100. [2]

4- يونس(10): 9-10. [3]

5- يونس(10): 26. [4]

إلي غير ذلك من الآيات والأخبار.

والحاصل، أنه لما كان إيمان المؤمنين الراسخ في قلوبهم دائميًا وكذا ملكاتهم الفاضلة دائميّة، وجب أن يكون الثواب الذي هو بإزاء ذلك دائميًا مثله، وأنهم حيث كان في نياتهم الراسخة في قلوبهم، أنهم لو أبقوا دائميًا لبقوا علي الإيمان والعمل الصالح دائميًا، كان مقتضى الحكمة المتعالية إيصال الثواب إليهم دائميًا.

وحيث علمت ذلك، فاعلم أن السبب في خلود أهل النار في النار و دوام عذابهم فيها إنما هو دوام سبب ذلك أيضًا، حيث إن ما اكتسبه في الدنيا بسوء اختيارهم من جهة قوتهم النظرية من الآراء الفاسدة والعقائد الباطلة الراسخة في نفوسهم، المستحكمة في قلوبهم، كالشرك والكفر بالله وباليوم الآخر و برسله و ملائكته و كتبه، سواء كانت تلك الاعتقادات الراسخة بمحض العناد والجحود مع يقينهم بخلافها كما هو في حق بعضهم، أو مستندة إلي تقليد آبائهم و أسلافهم و علمائهم كما في حق بعض آخرين منهم، أو مستندة إلي ظنّ أو شبهة كما في بعض منهم. وكذا من جهة قوتهم العملية من الملكات الرذيلة والهيئات الرديّة والأخلاق القبيحة الذميمة، مع تفاوت مراتبها فيهم أيضًا، كما أنها سبب لدخولهم في النار و حصول العقاب لهم علي ما دلّت عليه الآيات والأخبار، كذلك هي لخلودها و دوامها سبب لخلودهم في النار و دوام عذابهم و عقابهم، كما دلّت عليه الآيات والأخبار أيضًا، لأنّ دوام السبب يستلزم دوام المسبّب.

أمّا دوام تلك العقائد والآراء الباطلة، فبيانه أنّها لما كانت حاصلة للنفس بذاتها و من داخل جوهرها، كأنّها صورة لها و كانت راسخة فيها، فهي لا تكون زائلة عنها بل تكون باقية ببقائها.

و أمّا دوام تلك الملكات والهيئات الرذيلة، فبيانه أنّها و إن كانت حاصلة للنفس من خارج، أي من جهة تكرّر الأفعال البدئية، و من شأنها أن تكون زائلة بزوال مبدئها القريب و هو البدن و أفاعيله، وكذا بمرور الدهور إذا لم يكن يصل إليها مدد من جهة، إلا أنّها لما كانت ملائمة لتلك العقائد التي رسخت في نفوسهم و تدرّنت هي بها مرتبطة بها كمال الارتباط، فلا تكون نفوسهم الخسيسة هذه مستعدّة لزوالها عنها، بل مستعدة

لاستبانتها فيها وقيامها بها وبقائها معها ما دامت تلك النفوس باقية، فلذا تكون دائمة خالدة كدوام عقائدهم وآرائهم الباطلة.

نعم، لو كانت النفس مستعدّة لزوالها عنها كنفوس الفسّاق من المؤمنين الذين رسخت في نفوسهم الآراء الحقّة والعقائد الدنيّة، ومع ذلك اكتسبوا الأخلاق الذميمة وفعّلوا الأفعال القبيحة، حيث إنّها غريبة عن جواهر نفوسهم لعدم مناسبة تلك الملكات بتلك العقائد وعدم ارتباط بينهما، لربّما أمكن زوالها عنها. بمزّ الدهور، وكذا بالتّصفية بمصقل العذاب والعقاب، فلذا ورد في الشرع الشّريف ما يدلّ علي عدم خلود الفسّاق من المؤمنين الموحّدين في النار والعذاب، وعلي خروجهم منها ودخولهم في الجنّة، وحكم به معظم المسلمين؛ لأنّه إذا زالت تلك الهيئة التي هي سبب للعذاب، ومع ذلك كانت عقائدهم الحقّة التي هي راسخة في نفوسهم - وهي سبب للدخول في الجنّة - باقية، فلا يبقى شكّ في أنّهم يكونون بعد الدخول في النّار خارجين عنها إلى الجنّة، لكن علي تفاوت مراتبهم وأحوالهم في ذلك، بخلاف ما إذا لم تزل تلك الهيئة عن النفس، كما في نفوس الكفّار الذين ليس في نفوسهم استعداد لزوالها عنها، وليس هناك سبب يزيلها عنها، فإنّهم خالدون في النار وفي عذابها من جهتين: إحداهما من جهة العقائد الباطلة المستحكمة في نفوسهم، والأخري من جهة تلك الملكات والهيئات الراسخة في قلوبهم، وإن كان يختلف أحوالهم في العذاب باختلاف مراتبهم في تلك العقائد والملكات والهيئات والأفعال.

و بالجملّة، فحيث كان في تيّاتهم الراسخة في قلوبهم أنّهم لو بقوا إلى غير النّهاية لبقوا علي الشرك والكفر والعمل غير الصالح إلى غير النّهاية، كانوا خالدين في النار، وكان عذابهم فيها إلى غير النّهاية.

وهذا الذي ذكرنا إنّما هو بيان السبب في الخلود.

و أمّا بيان الحكمة فيه، فهو أنّنا لو قلنا بأنّ العذاب هو صورة تلك العقائد والهيئات التي تصوّرت بتلك الصور كما هو علي القول بتجسيم الأعمال والعقائد، فالحكمة في أصل العذاب وكذا في خلوده ظاهرة، حيث إنّ العذاب هو لازم لها غير منفكّ عنها، بل هو نفس

ما اكتسبوه من العقائد و الهيئات و رسخت في نفوسهم باقية ببقائها.

و أمّا لو قلنا بورود العذاب عليهم من خارج، كما هو علي القول الآخر، فكذلك أيضا، لأنّ السبب إذا كان دائما و لم يكن مسببه كذلك لخرج السبب عن السببية، و هو خلاف مقتضي الحكمة المتعالية.

و أيضا، لا يخفي أنّ الله تعالي بعنايته الأزليّة و حكمته الكاملة التامة و بقضائه الأزليّ قدّر تكليفا فأمر العباد بالطاعة و نهاهم عن المعصية، لكونها لطفًا واجبًا، و كذا وعد بالثواب علي الطاعة و أوعد بالعقاب علي المعصية، لكونهما أيضا لطفًا واجبًا لأنّ فيهما ترغيبًا للعباد في الطاعة و تزهيدا لهم عن المعصية.

و كما أنّ الوفاء بالوعد لطف واجب و الإخلال به قبيح، كذلك الوفاء بالوعد حسن، إذ هو حقّه تعالي بالنسبة إلي العاصين، و فيه إظهار عدله تعالي، و خلاف مقتضي العدل خلاف مقتضي الحكمة المتعالية.

نعم، إنّ حيث كان حقّه تعالي علي العاصين، جاز إسقاطه و العفو عنه، لكن بالنسبة إلي من كان مستحقا للعفو و التفضّل، كالمؤمنين الذين يستحقّون بإيمانهم إسقاط العقاب عنهم و التفضّل عليهم، و يستوجبون لذلك بالتوبة أو الشفاعة أو نحو ذلك، لكون العفو حسنا حينئذ.

و أمّا بالنسبة إلي من لا يستحق ذلك و لم يستوجهه، فالعفو منه و إسقاطه ليس بحسن بل هو خلاف مقتضي العدل، إذ لو عفا الله تعالي عن الكافرين الذين هم غير مستوجبين للعفو و التفضّل، و أسقط العقاب عنهم، إمّا بعدم إدخالهم في النار أصلا، أو بإدخالهم فيها مدّة، ثم إخراجهم منها بعد ذلك و إدخالهم في الجنة، لجاز أن يتمنّوا في الآخرة و يقولوا: يا ليتنا كنّا في الدنيا نزيد في المعصية و في العتوّ و الفساد و الطغيان و العناد، إذ كان فيه مع قضاء و طرنا في اللذات و الشهوات التي في المعاصي حصول ثواب في الآخرة، و لجاز أن يتمنّي المؤمنون أيضا و يقولوا: يا ليتنا كنّا كافرين في الدنيا، إذ كان جزاؤهم هذا الجزاء الذي للكافرين، فلم كنّا نتعب أنفسنا بترك الشهوات و اللذات التي في المعاصي؟!!

و أيضا يمكن أن يكون الحكمة في خلود الكفّار في النار و في عدم انقطاع عذابهم

فيها أنّ في ذلك إكمال رحمته الله تعالى علي المؤمنين وإتمام خلودهم في الراحة، إذ النعمة إنّما يعرف قدرها وينال كنهها، إذا كان هناك ما يقابلها من العذاب والنقمة، وكلّ راحة إنّما تكون راحة كاملة إذا كانت هناك زحمة يعرف مقدارها بالمقايضة إليها، ولذا يكون من أبواب الجنة باب مفتوح إلي النار ليلاحظ أهل الجنة ما يكون فيه أهل النار، فيشكروا علي ما يكونون عليه من الراحة والثواب، كما قال تعالى: وَإِذَا صُرِفَتْ أَبْصَارُهُمْ تِلْقَاءَ أَصْحَابِ النَّارِ قَالُوا رَبَّنَا لَا تَجْعَلْنَا مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ)) (1).

وأيضا يمكن أن يكون الحكمة في ذلك، إخلاد سرور المؤمنين وإدامة فرحهم، حيث إنّ المؤمنين الذين هم أشدّاء علي الكفّار رحماء بينهم، كما أنّهم يسرّون ويفرحون براحة أنفسهم ونعمة غيرهم من المؤمنين، كذلك يفرحون بعذاب الكافرين الذين هم أعداؤهم وأعداء الله تعالى، إذ الإيمان حقّ الإيمان يقتضي ذلك، ولذا كان التولّي بأحباء الله والتبرّي عن أعدائه كلاهما واجبين.

وبالجملة، إنّ في ذلك سرورهم مع توبيخ منهم علي الكفّار، كما قال تعالى حكاية:

وَ نَادِي أَصْحَابَ الْجَنَّةِ أَصْحَابَ النَّارِ أَنْ قَدْ وَجَدْنَا مَا وَعَدَنَا رَبُّنَا حَقًّا فَهَلْ وَجَدْتُمْ مَا وَعَدَ رَبُّكُمْ حَقًّا قَالُوا نَعَمْ فَأَذَّنَ مُؤَذِّنٌ بَيْنَهُمْ أَنْ لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ)) (2)، وقال تعالى: وَ نَادِي أَصْحَابَ النَّارِ أَصْحَابَ الْجَنَّةِ أَنْ أَفِيضُوا عَلَيْنَا مِنَ الْمَاءِ أَوْ مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ حَرَّمَهُمَا عَلَى الْكَافِرِينَ)) (3) ولا يخفي أنّ إكمال رحمة المؤمنين وإخلاد سرورهم من جملة الحكمة المتعالية، وأية حكمة أعظم منها وأعلي؟

وحيث عرفت ذلك، فاعلم: أنّ جميع ما ذكر في هذا التوهّم الثاني، وجعل منشأ للذهاب إلي انقطاع عذاب الكفّار في النار، مندفعة.

أمّا ما ذكر من أنّ القسر لا يدوم الخ، فبيان اندفاعه أنّه إذا كان العقاب هو لازم الأعمال والعقائد فلا قسر أصلا، حتّي يمكن أن يقال إنّه يدوم أو لا يدوم؛ وإذا كان العقاب

ص: 283

1- الأعراف(7):47. [1]

2- الأعراف(7):44. [2]

3- الأعراف(7):50. [3]

أمرا واردا من خارج، فهو وإن كان قسرا، إلا أننا لا نسلّم تلك الكلّية، بل القسر يمكن أن يدوم إذا كان سببه دائما كما في ما نحن فيه.

نعم، إذا كان سببه منقطعاً يكون هو أيضا منقطعاً، وليس الحال هنا كذلك.

وأما ما ذكر من أنّ الرحمة الإلهية وسعت كلّ شيء فهو كذلك، حيث إنّ كلّ موجود من الموجودات، ناطقها وصامتها ومكلفها وغير مكلفها تعمّها نعمة الإيجاد، وما يتبعها من إعطاء كلّ شيء خلقه وما يحتاج هو إليه و يليق بحاله وشأنه، وهذا لا ينافي أن يكون عذابه المخصوص كعذاب الآخرة مخصوصا بجمع الكفار، وأن يكون رحمته المخصوصة كرحمة الآخرة مخصوصة بجمع المؤمنين، كما قال تعالى: عَذَابِي أُصِيبُ بِهِ مَنْ أَشَاءُ وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ فَسَأَكْتُبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَالَّذِينَ هُمْ بِآيَاتِنَا يُؤْمِنُونَ)) (1).

وأما ما ذكر، من أنّ الباري جلّ شأنه كما أنّه لا ينفعه الطاعة ولا يضرّه المعصية، كذلك لا يضرّه الثواب ولا ينفعه العقاب، فهو أيضا كذلك، إلا أنّ العقاب والعذاب، و خلودهما هو مقتضى الحكمة المتعالية، كما عرفت.

وأما ما ذكر من: «أنّ العقاب الدائم لا منفعة فيه لأحد ولا خير، بل هو شرّ محض، ويمتنع صدوره عن الخير بالذات». فهو ممنوع.

لأنّنا لا نسلّم كونه شرّاً بل هو خير، حتّى بالنسبة إلى المعدّين أيضا.

كما قيل (2): إنّ جعل الله تعالى النار وقاية لما هو أعظم منها وأشدّ في حق المبتلي به وهو غضب الله تعالى، وأنّه كما أنّ النار في التّشاة الدنيوية تتخذ وقاية لبعض الأمراض الذي لا ينفي إلا بالكّي، كذلك قد تتخذ في التّشاة الأخروية وقاية لغضب الله تعالى الذي يترتب علي الكفر والشرك وأمثالهما.

وبالجملة، فيمكن أن يكون العذاب الأخرويّ صلاحاً لحال العاصين وخيراً لهم أيضا.

ص: 284

1- -الأعراف(7):156. [1]

2- -القائل هو ابن العربيّ في الفتوحات المكيّة.

و علي تقدير تسليم كونه شرًّا، فإنّما هو شرٌّ بالقياس إلي الشّخص المعذب خاصّة لا مطلقا، إذ قد عرفت أنّ فيه مصلحة لحال المؤمنين و إكمال نعمتهم و إتمام سرورهم، فهو خير. وقد تقرّر في الأصول الحكميّة أنّ وقوع الشرّ القليل لأجل الخير الكثير سائغ في الحكمة المتعالية.

فإن قلت: ليس الأمر هنا كذلك، بل بالعكس، حيث إنّ المؤمنين قليلون، و الكافرين و المشركين و العاصين أكثرون، بل لا نسبة لهم إليهم أصلا.

قلت: علي تقدير التّسليم، أنّ المؤمن الواحد يوازي عند الله تعالي مائة ألف كافر بل أكثر، فالمؤمنون و إن كانوا أقلّون عددا، إلاّ أنّهم أكثرون قدرا، الأعظمون منزلة بكثير، بحيث لا نسبة لهم إليهم في ذلك أصلا.

و علي هذا، فيكون وقوع الشرّ بالنسبة إلي ألف ألف كافر، لأجل وقوع خير بالنسبة إلي مؤمن واحد مثلا شرًّا قليلا لأجل خير كثير، فكيف إذا كان المؤمن أكثر من واحد.

و أمّا ما نقل من قول القائل الأوّل ممّن يدّعي الكشف حيث قال: «إنّ الكفّار و إن كانوا خالدين في النّار، إلاّ أنّ عذابهم ينقطع بعد مدّة و ينقلب ثوبا و راحة».

فلا يخفي أنّه خلاف ظاهر الآيات و الأخبار الناطقة بأنّ النّار دار الخزي و الهوان و الانتقام، القائمة في ذلك في كلّ أزمنة الكون فيها، لا اختصاص له بوقت دون وقت، كما لا اختصاص بقوم من العاصين من الكافرين و أمثالهم دون قوم منهم، و الدّالة علي أنّ الكافرين لا يخفّف عنهم العذاب وقتا ما.

كقوله تعالي: خالدين فيها لا يخفّف عنهم العذاب و لا هم ينظرون)) (1)،

لا يموت فيها و لا يحيي)) (2)،

لا يقضي عليهم فيموتوا و لا يخفّف عنهم من عذابها)) (3)،

ص: 285

1- البقرة(2): 162. [1]

2- طه(20): 74. [2]

3- فاطر(35): 36. [3]

وَ يَأْتِيهِ الْمَوْتُ مِنْ كُلِّ مَكَانٍ وَ مَا هُوَ بِمَيِّتٍ وَ مِنْ وَرَائِهِ عَذَابٌ غَلِيظٌ)) (1)،

كُلَّمَا خَبَتْ زِدْنَاهُمْ سَعِيرًا)) (2)،

كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ)) (3)،

وَ نَادُوا يَا مَالِكُ لِيَقْضِ عَلَيْنَا رَبُّكَ قَالَ إِنَّكُمْ مَا كَثُورٌ)) (4)،

لَا يَذُوقُونَ فِيهَا بَرْدًا وَ لَا شَرَابًا* إِلَّا حَمِيمًا وَ غَسَاقًا)) (5)،

رَبَّنَا إِنَّكَ مَنْ تُدْخِلُ النَّارَ فَقَدْ أَخْرَجْتَهُ)) (6)،

إِنَّ الْخِزْيَ الْيَوْمَ وَ السُّوءَ عَلَى الْكَافِرِينَ)) (7)،

وَ تَرَهَقْتُهُمْ ذِلَّةٌ مَا لَهُمْ مِنَ اللَّهِ مِنْ عَاصِمٍ كَأَنَّمَا أُغْشِيَتْ وُجُوهُهُمْ قِطْعًا مِنَ اللَّيْلِ مُظْلِمًا أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ)) (8)،

إلي غير ذلك من الآيات و الأخبار.

نعم، إنَّ الشَّيْخَ ابْنَ بَابُوِيَه مِنْ عِلْمَانِنَا فِي «اعْتِقَادَاتِهِ» بَعْدَ أَنْ قَالَ: «إِنَّ النَّارَ دَارَ الْهَوَانِ وَ دَارَ الْإِنْتِقَامِ مِنْ أَهْلِ الْكُفْرِ وَ الْعِصْيَانِ، وَ لَا يَخْلَدُ فِيهَا إِلَّا أَهْلَ الشَّرِّ وَ الْكُفْرِ، فَأَمَّا الْمَذْنُبُونَ مِنْ أَهْلِ التَّوْحِيدِ فَإِنَّهُمْ يَخْرُجُونَ مِنْهَا بِالرَّحْمَةِ الَّتِي تَدْرِكُهُمْ وَ الشَّفَاعَةَ الَّتِي تَنَالُهُمْ» قَالَ: «وَ رُوِيَ أَنَّهُ لَا يَصِيبُ أَحَدًا مِنْ أَهْلِ التَّوْحِيدِ أَلَمٌ فِي النَّارِ إِذَا دَخَلُوهَا، وَ إِنَّمَا يَصِيبُهُمُ الْآلَامُ عِنْدَ الْخُرُوجِ مِنْهَا، فَتَكُونُ تِلْكَ الْآلَامُ جِزَاءً بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيهِمْ، وَ مَا لِلَّهِ بِظُلَامٍ لِلْعَبِيدِ» (9).

ص: 286

1- - إبراهيم(14):17. [1]

2- - الإسراء(17):97. [2]

3- - النساء(4):56. [3]

4- - الزخرف(43):77. [4]

5- - النبأ(78):24-25. [5]

6- - آل عمران(3):192. [6]

7- - النحل(16):27. [7]

8- - يونس(10):27. [8]

9- - الاعتقادات للصدوق/90. [9]

و هذا الذي رواه فيهم، علي تقدير صحّة الرواية يمكن أن يكون -والله أعلم- مخصوصا بهم، فليس يجوز قياس حال غيرهم بحالهم.

وأما ما نقل من قول القائل الثاني فمخالفته لظاهر الشرع المبين أظهر وأكثر، كما لا يخفي.

وبالجملة، فهذان القولان ونظائرهما عدول عن ظاهر الشرع والحقّ المبين، صادر عن جفاف و تخمين، لا ينبغي للمستبصر أن يلتفت إليه، بل حرّي به الاستقامة علي الصراط السوي. وَاللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ)) (1)، رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ)) . (2)

و هذا آخر ما أردنا إيراده في هذه الرسالة، والحمد لله علي التوفيق للإتمام، والصلاة علي محمد وآله الأماجد الكرام. وقد اتفق جفاف القلم من تأليفها و ترتيب ما أودع فيها و ترصيفها بيمين مؤلّفها: العبد المذنب الجاني: محمد نعيم بن محمد تقي المدعو بعرفي الطالقاني - أصلح الله شأنهما، و صانهما عمّا شأنهما و عفا عنهما و عن جميع المؤمنين - ضحوة يوم السبت الثالث و العشرين من شهر ربيع المولود من سنة مائة و إحدى و خمسين بعد ألف من هجرة خير البريّة، علي هاجرهما و آله ألف صلاة و سلام و تحية.

ص: 287

1- -البقرة(2):213. [1]

2- -آل عمران(3):8. [2]

الباب الرابع وفيه مطالب المطلب الأول: في حدوث النفس بحدوث البدن، وفي عدم جواز التناسخ ونحوه عليها، وفي بيان حالها بعد خراب البدن 7

في حدوث النفس بحدوث البدن 7

الإشارة إلى أن مذهب الشيخ في الشفاء بقاء النفوس مطلقا حتى نفوس غير المستكملة بعد خراب البدن 19

تأويل حديث خلق الأرواح قبل الأجساد بألفي عام 25

في تفسير قوله تعالى: يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ 26

المطلب الثاني: في امتناع ما قيل من تناسخ النفوس ونحو ذلك من الأقوال 28

إشارة إلى بطلان القول بفناء النفس بعد خراب البدن 38

في معاني التناسخ 41

في إبطال التناسخ بالمعني المتنازع فيه 47

برهان آخر علي بطلان التناسخ 55

دليل آخر 57

المطلب الثالث: في بيان أحوال النفس الإنسانيّة بعد خراب بدنها 58

كلام مع كثير من الحكماء 67

ص: 289

في حال السعادة و الشقاوة العقلين 69

في بيان اللذة العقلية للنفس و أنها أعلي من الحسية و كذلك الألم 76

في بيان السعادة و الشقاوة العقلين من جهة القوة النظرية للنفس بعد مفارقتها عن البدن 80

في أصناف الناقلين بحسب القوة النظرية 84

حال السعادة و الشقاوة العقلين من جهة القوة العملية 89

في بيان خلود السعادة من جهة صلاح الجزء العملي 96

في بيان حال النفوس البله 99

في بيان حال النفوس بعد المفارقة عن البدن، أي في عالم البرزخ كما نطق به الشرع 111

من جملة الشواهد علي وجود العالم المثالي ما يشاهد في النوم 116

في وجه تسمية العالم المثالي و البرزخي بالعالم المتوسط بين العالمين، و كذا في وجه تسمية النشأة الدنيوية بالعالم الحسي و النشأة

الأخروية بالعالم العقلي 130

في أن القول بالأجساد المثالية في النشأة البرزخية مما لا مانع منه من جهة النقل و العقل، بل إنه مما يؤيده العقل 133

كلام مع الشيخ البهائي و العلامة المجلسي 137

في ثبوت السعادة و الشقاوة في عالم البرزخ 139

في تجسم الأعمال 139

[في الجبر و الاختيار] 147

[الثواب و العقاب في البرزخ] 154

الباب الخامس، في إثبات المعاد الجسماني الذي نطق به الشرع بيان الأمر الأول: أن للإنسان معادا في دار الآخرة 159

بيان الأمر الثاني: أي كون المعاد جسمائياً 161

بيان الأمر الأوّل من تلك الأمور الثلاثة 162

بيان الأمر الثاني من تلك الأمور الثلاثة 163

شبهة الأكل و المأكل مع جوابها: 172

بيان الأمر الثالث من تلك الأمور الثلاثة 175

شكّ مع جوابه 182

دقيقة 189

تذنيب في حشر غير الإنسان 190

الخاتمة وفيها مطالب 199

المطلب الأوّل: في الإشارة إلي دفع شبهات المنكرين للمعاد الجسمانيّ 201

المطلب الثاني: في بيان جملة من الأحوال و الأمور التي نطق الشرع بوقوعها يوم القيامة و يجب التصديق بها لكونها أموراً ممكنة بالذات
أخبر به المخبر الصادق 215

نفخ الصور 215

الصراط 219

الصراط الدنيويّ 222

الصراط الأخرويّ 225

الأعراف و السور 229

الكتاب و الحساب و الميزان و السؤال 231

الكتاب 234

الميزان 242

السؤال 245

الحساب 251

العقبات 254

الحوض 256

الشفاعة 257

الجنّة والنّار 258

المطلب الثالث: في بيان أصناف الناس وبيان أحوالهم في الجملة في القيامة وفي كيفية خلود أهل الجنّة في النار وأهل النّار في النّار
259

في بيان خلود أهل الجنّة في الجنّة وأهل النّار في النّار 273

في ذكر وجوه من التوهّم علي عدم إمكان الخلود 275

في رفع تلك الوجوه من التوهّم 277

ص: 292

تعريف مركز

بسم الله الرحمن الرحيم
هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ
الزمر: 9

عنوان المكتب المركزي
أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آباه اى، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلى، الرقم 129، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : www.ghbook.ir

البريد الالكتروني : Info@ghbook.ir

هاتف المكتب المركزي 03134490125

هاتف المكتب في طهران 021 - 88318722

قسم البيع 09132000109 شؤون المستخدمين 09132000109.

مركز
الغمامة
اصبحان
للبحوث والتحريات الكمبيوترية



للحصول على المكتبات الخاصة الاخرى
ارجعوا الى عنوان المركز من فضلكم
www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

و للايحاء من فضلكم

٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٥٩

