



مركز
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبحان

للغافل



عليه
صلى
عليه
وآله
وسلم

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



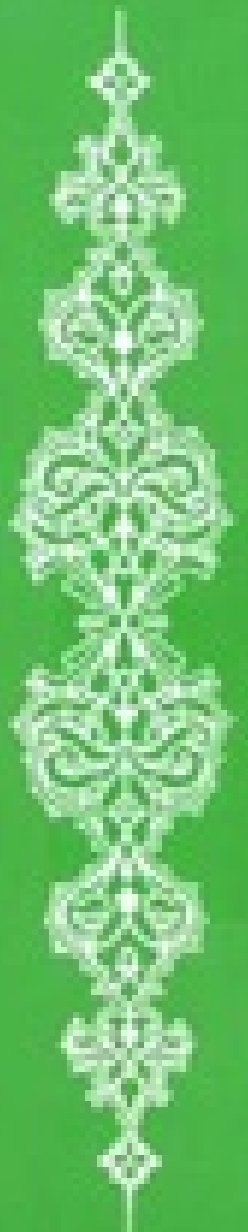
منهج الرشاد في معرفة المعتاد

محمد نعيم بن محمد تقي

المدعو بالصلوة نعيما العرفي الطالقاني

المجلد ٣ - ١

تحقيق رضا استادي



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

منهج الرشاد فى معرفه المعاد

كاتب:

محمد نعيم بن محمد تقى نعيما طالقانى

نشرت فى الطباعة:

مجمع البحوث الاسلاميه

رقمى الناشر:

مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

الفهرس

٥	الفهرس
١٦	منهج الرشاد فى معرفه المعاد
١٦	اشاره
١٦	المجلد ١
١٦	اشاره
٢٠	فهرست الموضوعات
٢٦	مقدمه الناشر
٢٨	مقدمه الأستاذ الشيد جلال الدين الأشتيانى
٢٨	اشاره
٣٢	أثران من الآثار العلميه للملا محمد نعيم (الملا نعيما)
٤٥	البحث فى معنى المعاد
٤٦	تنبيه
٤٨	وهم و دفع
٥٥	مقدمه المصحح
٦٩	خطبه الكتاب
٧٥	المقدمه
٧٥	اشاره
٨٢	فى الإشاره إلى أن الإنسان
٨٤	فى الإشاره إلى معنى المعاد
٩١	فى الإشاره إلى كون الاعتقاد بالمعاد ضروريا
٩٣	فى كيفيه دلالة الآيات القرآنيه على المعاد
٩٦	فى كيفيه دلالة الآيات الوارده فى إنكار المنكرين للمعاد
١٠٠	فى الإشاره إلى معنى معاد الروحانى و الجسمانى
١٠٢	فى الإشاره إلى مبنى إنكار المنكرين للمعاد

- ١٠٥ في الإشارة إلى مبنى القول بالمعاد
- ١٠٥ في الإشارة إلى مبنى معاد البدن
- ١١٥ في الإشارة إلى مبنى معاد النفس
- ١١٨ إيراد إشكال على القول بالمعاد الروحاني فقط
- ١٢١ كلام مع صدر الأفاضل
- ١٢٨ المقام الأول في جواز عدم العالم و امتناعه
- ١٢٨ اشاره
- ١٣٣ تفصيل و تحقيق
- ١٣٦ في أبدية الصادر الأول من أجزاء العالم
- ١٤٦ في أبدية فرد ما من أجزاء العالم
- ١٤٩ في أبدية النشأه الاخرويه
- ١٥٤ الكلام في النشأه الدنيويه
- ١٥٦ في بيان الدليل السمعي على بقاء النفس الإنسانيه بعد خراب البدن
- ١٦١ في بيان الدليل العقلي على بقاء النفس الإنسانيه بعد خراب البدن
- ١٦١ اشاره
- ١٦١ من جمله الدلائل عليه
- ١٦٢ في الحجج التي اعتمد أفلاطون فيه عليها
- ١٦٣ في ذكر برهان أقامه الشيخ في الشفاء على هذا المطلب
- ١٦٣ اشاره
- ١٦٥ دليل آخر منه
- ١٦٨ فيما ذكره في الإشارات في ذلك
- ١٦٩ فيما ذكره المحقق الطوسي رحمه الله في شرحه له
- ١٧٤ في ذكر ما ذكره صاحب المحاكمات
- ١٧٦ في ذكر ما ذكره صدر الأفاضل في هذا المطلب
- ١٧٦ اشاره
- ١٧٩ شك و تحقيق

- ١٨١ فى توجيه حجج أفلاطون
- ١٨١ اشاره
- ١٨٤ إيراد سؤال على كلام الشيخ فى الشفاء مع جوابه
- ١٨٤ نقل كلام عن المحقق الطوسى للتمهيد لبيان الجواب
- ١٩١ فى امور ينبغى التنبيه عليها هنا:
- ١٩١ الأمر الأول
- ١٩١ اشاره
- ١٩٤ دفع إيراد عن المحقق الطوسى رحمه الله
- ١٩٤ الأمر الثانى
- ١٩٤ اشاره
- ١٩٨ دفع إيراد آخر على المحقق الطوسى رحمه الله
- ٢٠٠ فى بيان الجواب عن السؤال الذى أوردناه على كلام الشيخ فى الشفاء
- ٢٠٥ فى ترميم بعض ما ذكره الشيخ فى الكتابين من الدليل على بقاء النفس
- ٢٠٧ كلام مع صاحب المحاكمات
- ٢١٣ كلام مع المحقق الطوسى رحمه الله
- ٢١٨ فى توجيه كلامه فى الإشارات
- ٢٢٤ فى ذكر شبهه مشهوره مورده على أدلّه بقاء النفس بعد فساد البدن
- ٢٢٤ اشاره
- ٢٣١ فى تحرير الجواب عن الشبهه
- ٢٣٣ شروع فى تحرير الجواب
- ٢٣٩ زياده إيضاح للمقام
- ٢٤٧ فى تحرير جواب المحقق عن اعتراض الإمام
- ٢٥٣ فى التكلّم فيما قاله صدر الأفاضل من الجواب عن الاعتراض
- ٢٥٩ فى بقاء النفوس
- ٢٤١ فى بيان حال الماديات من الموجودات
- ٢٤٨ فى بيان معنى ما دلّ من السمعيّات

- ٢٦٨ اشارة
- ٢٧٧ ختام
- ٢٧٩ المقام الثانى فى جواز إعاده المعدوم و عدمه
- ٢٧٩ اشارة
- ٢٨٨ فى تحرير ما ذكره الشيخ فى الشفاء أولًا فى هذا المطب
- ٢٩٢ فى الإشاره إلى الجواب عن شبهه المعدوم المطلق
- ٢٩٧ حاصل الدليل الذى ذكره الشيخ فى الشفاء أولًا
- ٢٩٩ فى الإشاره إلى دفع ما أورده الشارح القوشجى على المحقق الطوسى
- ٣٠٢ فى الإشاره إلى قول المحقق الطوسى
- ٣٠٣ فى الإشاره إلى دفع إيراد عن الشيخ و عن المحقق الطوسى
- ٣٠٥ كلام مع المحقق الدوانى
- ٣١٠ فى الإشاره إلى دفع توهم هنا
- ٣١١ فى تحرير ما ذكره الشيخ بعد دليله الثانى
- ٣١٤ فى تحرير ما ذكره الشيخ فى الشفاء أخيرا
- ٣١٩ نقل كلام من المحقق الدوانى فى هذا المقام و الإشاره إلى ما فيه
- ٣٢٢ فى الإشاره إلى توجيه الدليل الأول
- ٣٤٣ فى ذكر حجج المجوزين لإعاده المعدوم و ذكر ما فيها و نقدها و تزييفها
- ٣٥٣ فى تحرير كلام المحقق الطوسى
- ٣٥٦ فى الإشاره إلى دفع مناقشه المحسنى الشيرازى عن المحقق الدوانى
- ٣٥٨ كلام مع الشارح القوشجى و المحسنى
- ٣٥٨ فى الإشاره إلى توجيه كلام القائل الأول
- ٣٦٢ فى تحرير ما ذكره صاحب المواقف
- ٣٦٥ فى تحرير ما ذكره الشارح القوشجى فى مقام الجواب
- ٣٦٨ فى تحرير الجواب
- ٣٧٢ فى الكلام فيما ذكره الشارح القوشجى نفسه فى الجواب
- ٣٧٦ فى الإشاره إلى اندفاع ما أورده المحقق الدوانى عن الشارح القوشجى

٣٧٩	كلام مع المحشّي الشيرازي
٣٨٣	كلام مع المحقّق الدواني
٣٩٠	مناقشه مع المحقّق
٣٩١	في الإشاره إلى دفع مناقشه المحشّي الشيرازي عن المحقّق الدواني
٣٩١	مناقشه اخرى مع المحقّق
٣٩٤	كلام معه أيضا
٣٩٤	في الكلام فيما أورده الشارح القوشجي على المحقّق الطوسي
٣٩٨	في بيان ما يرد على الشارح من الأنظار
٤٠٤	بيان ضعف احتجاج القائلين بجواز إعاده المعدوم
٤٠٧	في تضعيف الوجه الإقناعي الذي ذكره الشارح القوشجي
٤١١	النتيجه
٤١٣	المجلد ٢
٤١٣	اشاره
٤١٣	اشاره
٤١٧	الباب الأول: في إثبات النفس وإتيتها و تحديدها من حيث هي نفس
٤١٧	اشاره
٤٢٠	نقل كلام و تحقيق مرام
٤٣١	«في شرح كلام الشيخ»
٤٧٦	إيراد شبهه هنا و دفعها
٤٧٨	مناقشه مع الشيخ
٥٠٣	نكته
٥٠٤	كلام مع المحقّق الطوسي و غيره
٥١٨	ذكر أوهام مع رفعها
٥٣٨	الباب الثاني: في بيان حقيقه النفس و ماهيتها
٥٣٨	اشاره
٥٤٦	في تأويل بعض تلك المذاهب المنقوله

- ٥٤٧ تأويل بعض الاحاديث الواردة في الروح
- ٥٦٦ في بيان جوهرية النفس
- ٥٧٩ في بيان اختصاص الإنسان بالقوة العقلية
- ٥٧٩ اشاره
- ٥٧٩ خاصية للإنسان
- ٥٨٠ خاصية أخرى للإنسان
- ٥٨١ خاصية ثالثة للإنسان
- ٥٨٢ في بيان القوى النظرية والعملية للنفس الإنسانية
- ٥٨٥ تمهيد في أنّ النفس الناطقة الإنسانية جوهر مجرد عن المادّة
- ٥٨٥ نقل كلام و تنقيح مرام
- ٥٩٤ فصل في العلم و أنّه عرض
- ٦٠٦ في نصره القول بوجود الأشياء بأعيانها في الذهن
- ٦١١ في وجه الاختلاف في أنّ العلم من أيّ مقوله
- ٦١٦ في الإشاره إلى توجيه القول باتّحاد العاقل مع المعقول
- ٦٢٠ كلام مع المحقّق الطوسيّ
- ٦٢٢ في تحرير ما ذكره في الشفاء في العلم
- ٦٢٩ في الفرق بين اعتبارات الماهية
- ٦٣٣ في الإشاره إلى دفع إشكال آخر هنا
- ٦٣٩ إيراد آخر و جواب عنه أيضا
- ٦٤٨ في الاشارة إلى دفع شكوك و أوهام ربّما يمكن أن
- ٦٤٨ اشاره
- ٦٥٦ سؤال و جواب
- ٦٦٠ في الإشاره إلى براهين اخر على هذا المطلوب قد ذكرها القوم
- ٦٦١ فيما ذكره بعض مفسّري كلام أرسطو(هو أبو عليّ أحمد بن محمّد مسكويه)
- ٦٦١ اشاره
- ٦٦٥ شواهد سمعيّه على هذا المطلوب

- ٦٦٥ فيما استدَلَّ به بعض العلماء على نفى تجزّد
- ٦٧٧ فى الاشاره إلى أنه باتّضح الدليل على تجزّد النفس
- ٦٧٨ فى أنّ النفس الإنسانيه واحده بالذات مختلفه بالاعتبار
- ٦٧٨ اشاره
- ٦٨٠ الوجه الأول
- ٦٨٢ الوجه الثّانى
- ٦٨٦ فى إبطال ما تمسّكوا به فى تعدّد النفس فى الإنسان
- ٦٨٦ اشاره
- ٦٩١ شكّ مع حلّه
- ٦٩٣ فى كفيّته صدور الأفعال المختلفه عن الإنسان
- ٧٠٧ فى الإشاره إلى أنّ تلك القوى المتخالفه كيف يخدم بعضها بعضا
- ٧٠٨ فى الإشاره إلى أنّ أيا من الأفاعيل تقتضى قوّه على حده
- ٧١٤ فى الكلام فى آلات النفس و الأعضاء التى
- ٧٢٦ فى الإشاره إلى المناسبه بين النفس و البدن
- ٧٢٨ الباب الثّالث: فى تعديد قوى النفس الإنسانيه على ما هو المشهور بين الجمهور
- ٧٢٨ اشاره
- ٧٣٣ فى الإشاره إلى الحكمه فى القوى النباتيه
- ٧٣٦ و أمّا الكلام فى القوى الحيوانيه
- ٧٣٨ فى الحكمه فى القوى المحرّكه الحيوانيه
- ٧٣٨ فى القوى المدركه الحيوانيه
- ٧٣٨ اشاره
- ٧٣٩ فى اللّامسه
- ٧٤٢ فى الدّائّقه
- ٧٤٣ فى الشّامه
- ٧٤٤ فى السّامعه
- ٧٤٤ فى الباصره

٧٤٦	في الحوائس الباطنه
٧٤٧	في الاشاره إلى أنّ إثبات تلك القوى الخمس بالدليل
٧٤١	في الكلام في الحسن المشترك
٧٤٥	في الدليل على وجود الحسن المشترك
٧٤٥	اشاره
٧٤٦	بيان إيراد مع دفعه
٧٤٩	إيراد آخر مع دفعه
٧٤٩	دقيقه
٧٧٠	في إثبات الحسن المشترك للحيوانات العجم أيضا
٧٧٩	فيه رفع المخالفه بين كلامي الشيخ في الشفاء و الإشارات
٧٨٢	دقيقه
٧٩١	في القوى الإنسانيه
٨٠٤	الفهرس
٨٠٩	المجلد ٣
٨٠٩	اشاره
٨٠٩	اشاره
٨١٣	الباب الرابع: و فيه مطالب
٨١٣	اشاره
٨١٥	المطلب الأول
٨١٥	اشاره
٨١٥	في حدوث النفس بحدوث البدن
٨٢٧	الإشاره إلى أنّ مذهب الشيخ في الشفاء بقاء النفوس مطلقا
٨٣٣	تأويل حديث خلق الأرواح قبل الأجساد بألفى عام
٨٣٤	في تفسير قوله تعالى: يا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ))
٨٣٦	المطلب الثاني
٨٣٦	اشاره

- ٨٤٦ ----- إشاره إلى بطلان القول بفناء النفس بعد خراب البدن
- ٨٤٩ ----- فى معانى التناسخ
- ٨٥٦ ----- فى إبطال التناسخ بالمعنى المتنازع فيه
- ٨٦٤ ----- برهان آخر على بطلان التناسخ
- ٨٦٦ ----- دليل آخر
- ٨٦٧ ----- المطلوب الثالث
- ٨٦٧ ----- اشاره
- ٨٧٦ ----- كلام مع كثير من الحكماء
- ٨٧٨ ----- فى حال السعاده و الشقاوه العقليين
- ٨٨٥ ----- فى بيان اللذه العقلية للنفس و أنها أعلى من الحسنيه و كذلك الألم
- ٨٨٩ ----- فى بيان السعاده و الشقاوه العقليين من جهه القوه
- ٨٩٣ ----- فى أصناف الناقصين بحسب القوه النظرية
- ٨٩٨ ----- حال السعاده و الشقاوه العقليتين من جهه القوه العمليه
- ٩٠٥ ----- فى بيان خلود السعاده من جهه صلاح الجزء العملي
- ٩٠٨ ----- فى بيان حال النفوس البله
- ٩٢١ ----- فى بيان حال النفوس بعد المفارقه عن البدن، أى فى
- ٩٢٦ ----- من جمله الشواهد على وجود العالم المثالى ما يشاهد فى النوم
- ٩٤٠ ----- فى وجه تسميه العالم المثالى و البرزخى بالعالم المتوسط
- ٩٤٣ ----- فى أن القول بالأجساد المثاليه فى النشأه البرزخيه ممّا لا مانع منه من
- ٩٤٧ ----- كلام مع الشيخ البهائى و العلامه المجلسى
- ٩٤٩ ----- فى ثبوت السعاده و الشقاوه فى عالم البرزخ
- ٩٤٩ ----- فى تجسّم الأعمال
- ٩٥٧ ----- فى الجبر و الاختيار
- ٩٦٤ ----- الثواب و العقاب فى البرزخ
- ٩٦٧ ----- الباب الخامس: فى إثبات المعاد الجسمانيّ الذى نطق به الشرع
- ٩٦٧ ----- اشاره

- الأمر الأول ٩٦٩
- الأمر الثاني ٩٧١
- بيان الأمر الأول من تلك الأمور الثلاثة ٩٧٢
- بيان الأمر الثاني من تلك الأمور الثلاثة ٩٧٣
- اشاره ٩٧٣
- شبهه الأكل و المأكول مع جوابها: ٩٨٢
- بيان الأمر الثالث من تلك الأمور الثلاثة ٩٨٥
- اشاره ٩٨٥
- شكّ مع جوابه ٩٩٢
- دقيقه ٩٩٩
- تذنيب في حشر غير الإنسان ١٠٠٠
- الخاتمه ١٠٠٩
- اشاره ١٠٠٩
- المطلب الأول ١٠١١
- المطلب الثاني ١٠٢٥
- اشاره ١٠٢٥
- نفخ الصور ١٠٢٥
- الصراط ١٠٢٩
- اشاره ١٠٢٩
- الصراط الدينويّ ١٠٣٢
- الصراط الأخرويّ ١٠٣٥
- الأعراف و الشور ١٠٣٩
- الكتاب و الحساب و الميزان و السؤال ١٠٤١
- اشاره ١٠٤١
- الكتاب ١٠٤٤
- الميزان ١٠٥٢

١٠٥٥	السؤال
١٠٦١	الحساب
١٠٦٤	العقبات
١٠٦٦	الحوض
١٠٦٧	الشفاعة
١٠٦٨	الجنة و النار
١٠٦٩	المطلب الثالث
١٠٦٩	اشاره
١٠٨٣	في بيان خلود أهل الجنة في النار و أهل النار في الجنة
١٠٨٥	في ذكر وجوه من التوهم على عدم إمكان الخلود
١٠٨٧	في رفع تلك الوجوه من التوهم
١٠٩٩	الفهرس
١١٠٤	تعريف مركز

سرشناسه: نعيما طالقاني، محمدنعيم بن محمدتقي، قرن ق ۱۲

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، ۱۴۱۹ق. = ۱۳۷۷.

مشخصات: ۳ج

شابك: ۹۶۴-۴۴۴-۱۰۸-۷۹۰۰۰ريال(ج.۱)

يادداشت: عربي

يادداشت: فهرستنويسي براساس اطلاعات فييا.

يادداشت: كتابنامه

موضوع: معاد

موضوع: خداشناسي

شناسه افزوده: استادي، رضا، ۱۳۱۶ - ، مصحح

شناسه افزوده: بنياد پژوهشهاي اسلامي

رده بندي كنگره: BP۲۲۲/ن ۷ م ۱۳۷۷۸

رده بندي ديويي: ۲۹۷/۴۴

شماره كتابشناسي ملي: م ۷۸-۵۷۸

ص: ۱

المجلد ۱

اشاره

منهج الرشاد فى معرفه المعاد

محمد نعيم بن محمد تقى المدعو بالملا نعيما العرفى الطالقانى

تحقيق رضا استادى

ص: ٣

مقدمه الاستاذ السيد جلال الدين الآشتياني ١١

مقدمه المصحح ٣٧

مقدمه المؤلف ٥٥

في الاشارة إلى أن الانسان عباره عن مجموع النفس و البدن ٦١

في الاشارة إلى معنى المعاد ٦٣

في الاشارة إلى كون الاعتقاد بالمعاد ضروريًا في هذا الدين القويم و كذا في الأديان السابقة ٦٧

في كيفيه دلالة الآيات القرآنيه على المعاد ٦٩

في كيفيه دلالة الآيات الواردة في إنكار المنكرين للمعاد ٧١

في الاشارة إلى معنى المعاد الروحاني و الجسماني ٧٤

في الاشارة إلى مبني إنكار المنكرين للمعاد ٧٦

في الإشارة إلى مبني القول بالمعاد ٧٩

في الإشارة إلى معاد البدن ٧٩

في الاشارة إلى مبني معاد النفس ٨٩

إيراد إشكال على القول بالمعاد الروحاني فقط ٩٢

كلام مع صدر الأفاضل ٩٥

المقام الأول في جواز عدم العالم و امتناعه ١٠٢

تفصيل و تحقيق ١٠٦

فى أبديّه الصادر من أجزاء العالم ١٠٩

فى أبديّه فرد ما من أجزاء العالم ١١٩

فى أبديّه النشأه الاخرويّه ١٢٢

[الكلام فى النشأه الدنيويّه] ١٢٦

فى بيان الدليل السمعى على بقاء النفس الإنسانيّه بعد خراب البدن ١٢٨

فى بيان الدليل العقلى على بقاء النفس الإنسانيّه بعد خراب البدن ١٣٣

من جملة الدلائل عليه ١٣٣

فى الحجج التى اعتمد أفلاطون فيه عليها ١٣٤

فى ذكر برهان أقامه الشيخ فى الشفاء على هذا المطلب ١٣٥

دليل آخر منه ١٣٧

فيما ذكره فى الإشارات فى ذلك ١٤٠

فيما ذكره المحقق الطوسى رحمه الله فى شرحه له ١٤١

فى ذكر ما ذكره صاحب المحاكمات ١٤٦

فى ذكر ما ذكره صدر الأفاضل فى هذا المطلب ١٤٨

شك و تحقيق ١٥١

فى توجيه حجج أفلاطون ١٥٣

إيراد سؤال على كلام الشيخ فى الشفاء مع جوابه ١٥٦

نقل كلام عن المحقق الطوسى لبيان الجواب ١٥٨

فى امور ينبغى التنبيه عليها هنا [الأمر الأوّل] ١٦٣

دفع إيراد عن المحقق الطوسى رحمه الله ١٦٦

دفع إيراد آخر على المحقق الطوسي رحمه الله ١٧٠

في بيان الجواب عن السؤال الذي أوردناه على كلام الشيخ في الشفاء ١٧٢

في ترميم بعض ما ذكره الشيخ في الكتابين من الدليل على بقاء النفس ١٧٧

كلام مع صاحب المحاكمات ١٧٩

كلام مع المحقق الطوسي رحمه الله ١٨٥

في توجيه كلامه في الإشارات ١٩٠

في ذكر شبهه مشهوره مورده على أدله بقاء النفس بعد فساد البدن ١٩٨

في تحرير الجواب عن شبهه ٢٠٣

شروع فى تحرير الجواب ٢٠٥

زياده إيضاح للمقام ٢١١

فى تحرير جواب المحقق عن اعتراض الإمام ٢١٩

فى التكلم فيما قاله صدر الأفاضل من الجواب عن الاعتراض ٢٢٥

فى بقاء النفوس ٢٣١

فى بيان حال الماديات من الموجودات ٢٣٣

فى بيان معنى ما دلّ من السمعيّات على هلاك كلّ ما سواه أو على الفناء بالمرّه ٢٣٨

ختام ٢٤٧

المقام الثانى فى جواز إعادته المعدوم و عدمه ٢٤٩

فى تحرير ما ذكره الشيخ فى الشفاء أوّلا فى هذا المطلب ٢٥٨

فى الإشاره إلى الجواب عن شبهه المعدوم المطلق ٢٦٢

حاصل الدليل الذى ذكره الشيخ فى الشفاء أوّلا و ذكره فى التعليقات أيضا على بطلان إعادته المعدوم ٢٦٧

فى الإشاره إلى دفع ما أورده الشارح القوشجى على المحقق الطوسى ٢٦٩

فى الإشاره إلى قول المحقق الطوسى ٢٧٢

فى الإشاره إلى دفع إيراد عن الشيخ و عن المحقق الطوسى ٢٧٣

كلام مع المحقق الدوانى ٢٧٥

فى الإشاره إلى دفع توهم هنا ٢٨٠

فى تحرير ما ذكره الشيخ بعد دليله الثانى ٢٨١

فى تحرير ما ذكره الشيخ فى الشفاء أخيرا ٢٨٤

نقل كلام من المحقق الدوانى فى هذا المقام و الإشاره إلى ما فيه ٢٨٩

فى الإشاره إلى توجيه الدليل الأول الذى ذكره المحقق الطوسى على هذا المطلب ٢٩٢

فى ذكر حجج المجوزين لإعاده المعدوم و ذكر ما فيها و نقدها و تزييفها ٣١٣

فى تحرير كلام المحقق الطوسى ٣٢٣

فى الإشاره إلى دفع مناقشه المحشى الشيرازى عن المحقق الدوانى ٣٢٤

كلام مع الشارح القوشجى و المحشيين ٣٢٨

فى الإشاره إلى توجيه كلام القائل الأول بحيث يندفع عنه ايراد الشارح القوشجى ٣٢٨

فى تحرير ما ذكره صاحب المواقف ٣٣٢

ص:٧

فى تحرير ما ذكره الشارح القوشجى فى مقام الجواب عمّا أوردته صاحب المواقف ٣٣٥

فى تحرير الجواب ٣٣٨

فى الكلام فيما ذكره الشارح القوشجى نفسه فى الجواب عمّا ذكره صاحب المواقف ٣٤٢

فى الإشاره إلى اندفاع ما أوردته المحقق الدوانى عن الشارح القوشجى ٣٤٦

كلام مع المحشى الشيرازى ٣٤٩

كلام مع المحقق الدوانى ٣٥٣

مناقشه مع المحقق ٣٦٠

فى الإشاره إلى دفع مناقشه المحشى الشيرازى عن المحقق الدوانى ٣٦١

مناقشه أخرى مع المحقق ٣٦١

كلام معه أيضا ٣٦٤

فى الكلام فيما أوردته الشارح القوشجى على المحقق الطوسى ٣٦٤

فى بيان ما يرد على الشارح من الأنظار ٣٦٨

[بيان ضعف احتجاج القائلين بجواز إعاده المعدوم على الجواز بالآيات و الروايات] ٣٧٤

فى تضعيف الوجه الإقناعى الذى ذكره الشارح القوشجى على جواز الإعاده و كذا فى تضعيف الوجه الذى ذكره المحقق

الدوانى على امتناع الإعاده ٣٧٧

ص: ٨

قضيه الإيمان بالعودة إلى الله عزّ وجلّ -عبر سفر الموت- إحدى الركائز الأساسيه التي يقوم عليها المعتقد التوحيديّ في الأديان الإلهيه. وتشكّل هذه القضيه ثاني قوسين تكتمل بتلاقيهما دائره الحياه الإنسانيه في الوجود، بعد أن كان أولهما الإيمان بصدور الإنسان من الغيب الإلهي، ليجتاز في رحله الحياه الدنيا-مراحل الكدح و النمو و التكامل، ثمّ ليعود إلى لقاء الله من جديد.. كما تعود القطره مرّه اخرى إلى المحيط. وهذا الصدور من القدره الإلهيه ثمّ العوده إليها بعد الموت هو ما عرف في الثقافه الإسلاميه باسم «المبدأ و المعاد»؛ استلهاما من تعابير القرآن الكريم: «كَمَا يَدَأُكُمْ تَعُودُونَ- الأعراف ٢٩» و «كَمَا يَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ - الأنبياء ١٠٤» و «إِنَّهُ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ - يونس ٤».

ولا-ريب أنّ حياه الإنسان القادمه في أسفار الآ-خره مرتبطه ارتباطا صميميا بأعمال الإنسان و بمساعيه في الحياه الدنيا، و بما يحمل من معتقدات و أفكار، و بما يعتمل في داخله من دوافع و نيات. هنالك تنجسد الأعمال و الدوافع الداخليه في عالم الانكشاف و الظهور «و وَجِدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِرًا، وَ لَا يَظْلِمُ رُبُّكَ أَحَدًا -الكهف ٤٩»، «ثُمَّ تُوفِّي كُلُّ نَفْسٍ مَا كَسَبَتْ -البقره ٢٨١»، «فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ، وَ مَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ -الزلال ٧-٨».

و قد حفلت النصوص الإسلاميه-قرآنيه و حديثيه-بذكر حقيقه المعاد و ما يرتبط به، بما لا تجد نظيرا له في أيّ من الأديان الا-خري. و شهدت الحياه العلميه و الدينيه للمسلمين، على تعاقب القرون، مباحث شتى حول عقيدته المعاد.. خلال كتب خاصيه ألّفت في الموضوع، و خلال فصول تضمّنتها المؤلفات الاعتقاديّه و الأخلاقيه و الوعظيه، ليتجلّى للمسلم هذا الأصل الدينيّ الأساس، و ليتأهب للسفر الأخرى، حيث يصل إلى الغايه التي هي لقاء الله.

إنَّ العامل الرئيس في خراب حياه الإنسان على الأرض، و في ضلاله عن طريق التكامل-الذى حمل رسالته الأنبياء و بَلَّغ به الأوصياء عليهم السلام-إنَّما ينبعث من نسيان العوده إلى الله و الغفله عنها،ناهيك عن التورط في إنكار هذه العوده و التكذيب بها، كما يتوهم أصحاب الطريقه المادّيّه في التفكير.

و قد كانت معالجه الكتاب و المفكرين المسلمين لقضيّه المعاد على أنماط متفاوتة؛ فمنها ما اعتمد النصّ أساسا في البحث،و منها ما نهج نهجا استدلاليا عقليا خالصا،و منها ما جمع بين الاستدلال العقليّ و الاستناد إلى النصوص القرآنيّه و الحديثيه باعتبار الحقائق التي تجليها هذه النصوص محورا للاستدلال،و موضوعا للبحث العقليّ و الفلسفيّ.

و كتاب «منهج الرشاد في معرفه المعاد» هو ممّا ألفه الآخوند الملاء-نعيم الطالقانيّ-من كبار علماء الإماميه في القرن الحادي عشر-وفق هذا النهج الأخير القائم على البرهان العقليّ المنور بالنصّ،و حدّد المؤلف رحمه الله هدفه من الكتاب،فقال:«أن نقيم الدليل على أنّ المعاد ينبغي أن يكون واقعا على هذا الوجه الذي دلّ عليه الشرع،لا على وجه آخر»(١:٣٨٢).و قد عنى فيه ببحث مختلف القضايا المتّصله بعقيده المعاد، مناقشا-في ضمن ذلك-طائفه من أفكار الفلاسفه و المتكلمين المسلمين و غير المسلمين،و كاشفا عن و هن ما ألقى في هذا السبيل من شكوك و شبهات.

و كان هذا الأثر موضع عنايه الأستاذ السيّد جلال الدين الآشتيانيّ،فإنّه كتب له مقدّمه ضافيه تحدّث فيها عن المؤلف و عن بيئته العلميه،و زين الكتاب بتعليقات(هي المميّزه بعلامه النجمه)،ثم أشار على مجمع البحوث الإسلاميه في الآستانه الرضويّه المقدّسه بتحقيق الكتاب.و عملا من المجمع على نشر المعارف و العقائد الأصيله تلقى هذا الاقتراح بالترحيب،و طلب من آيه الله رضا أستاذي تولّى هذا العمل،فتحمّل أعباءه، و كتب مقدّمه عن مصادر حياه المؤلف و ما يتّصل بمؤلّفاته..فهو و للأستاذ الآشتيانيّ وافر الشكر و الامتنان،و نسأل الله تعالى لهما المزيد من الخير و التوفيق.

و إذ يقدّم مجمع البحوث الإسلاميه الجزء الأوّل من هذا الكتاب،يسأل الله سبحانه التوفيق لإصدار الجزءين الآخرين،و الله المستعان في البدء و في الختام.

مجمع البحوث الإسلاميه ١٤١٨ هـ-١٣٧٦ ش

نقلها الى العربية: على هاشم الأسدي

بسم الله الرحمن الرحيم الآخوند الملا نعيما الطالقاني أحد علماء الإمامية المشهورين، و يعرف بالملا محمد نعيم أيضا.

كان يواصل دراسته بأصفهان في أواخر العهد الصفوي و نقتنى كتابين من كتبه:

أحدهما أصل الأصول و قد طبعته في سلسله منتخبات فلسفي، و الآخر هو كتابه المفصل منهج الرّشاد في معرفه المعاد الذي ألفه بعد عودته إلى أصفهان إذ كان قد نزع منها إثر فتنة الأفغان، فعاد إليها بعد أن أجلاهم عنها القائد الشهير نادر شاه أفشار. و لم يتحدث المؤلف عن سيرته في الكتابين المذكورين، بيد أنه عزّف نفسه بإيجاز في الكراس الملحق بأول كتاب أصل الأصول. و يستبين منه أن المترجم له كان ذا قريحه شعريّه، لأنّه كتب في آخر الصفحات الثلاث الملحقه بكتاب أصل الأصول-الذي يشكّل أحد أجزاء كتابنا منتخبات فلسفي-و المطبوعه على حده:

«لكاتبه و مالكه و مؤلفه و واقفه ملا نعيما المعروف بالعرفي (1) الطالقاني».

نزلت بصاحب الترجمة مصائب محيره بعد غزو الأوباش أصفهان، فقد قضى الغزاه على جلّ أقربائه، فاضطرّ إلى الخروج من أصفهان ليلا بمساعدة بعض الأصدقاء و الناصحين، و وصل إلى قم بعد أن تجشّم عناء كبيرا في سفره.

عرفه بعض العلماء الذين كانوا قد ذهبوا إلى أصفهان سابقا لطلب العلم و غادروها

ص: ١١

١- -العرفي: اسم خاصّ اختاره الشاعر لنفسه و يذكره في آخر بيت من كلّ قصيده، على عادة شعراء الفارسيّه.

لأسباب معيَّنه فطلبوا منه أن يدرّس و يفيدوا من وجوده، فألّف رساله أصل الأصول في قمّ (دار الإيمان).

*** توفّر المستشرق المعروف المرحوم البروفسور كربن على دراسته شيخ الإشراف و أفكاره و آثاره مدّه مديده، عند ما كان مشغولاً في مطالعته آثار محقّقي الشرق و أفكارهم عدد سنين إبان إقامته في تركيا. و كان يعمل في القسم المتعلّق بالمعهد الفرنسيّ التّركيّ مبعوثاً من قبل حكومته ثمّ انتقل إلى إيران و واصل فيها عمله. و قد تعرّف علىّ سنه ١٩٥٩ و ١٩٦٠ م، و كان يرغب كثيراً أن أقوم بإعداد مختارات فلسفيّه منذ عصر الميرداماد حتّى عصرنا هذا. و كان يرى أنّ الموضوعات التي اختارها من كتب الفلاسفه في القرنين الأخيرين ينبغي أن تنقل دون إبداء وجهه نظر فيها، و هو يتولّى تدوين القسم الفرنسيّ. و كنت أدرك جيّداً أنّ نقل المباحث العلميّه العويصه بدون إبداء رأي فيها عمل ناقص. فلا بدّ من بيان التّفاوت بين المشارب و المذاهب.

كنت أنجز العمل الّلهي اقترحه علىّ المستشرق المذكور مع انشغالي بإعداد الكتب العرفانيّه و الفلسفيّه للطبع. و تهيّأ قرابه سنّته أجزاء كمختارات من آثار أكابر العلماء، مشفوعه ببيان ما أشكل و شرح ما أعضل. و استطعنا أن نتعرّف على كثير من العلماء عن هذا الطّريق، و قد كان بعض منهم -مثل الملامّ نعيما الطالقانيّ- غير معروفين عند الكثيرين.

طبع من المختارات الفلسفيّه أربعة أجزاء، و انتقل زميلي الباحث المغفور له البروفسور كربن إلى رحمه الله تعالى.

و قد بلغ البروفسور كربن من الذكاء الحادّ، و القابليّه العمليّه و الدّوق العلميّ الوافر مبلغاً أصبح فيه عالماً ملتمّاً بالأسس الفلسفيّه، متمكّناً من المسائل العويصه أكثر من كونه مستشرقاً بالمعنى المتداول.

كان الملامّ نعيما المشهور باللامّ محمّد نعيم أيضاً من العلماء الأجلّاء أولى المنزله الرّفيعه لكنّه لم يتمتّع بشهره كافيّه عند الجميع. مثله بذلك مثل كثير من العلماء الّذين كانوا

رجالاً- كباراً إلا- أنهم مغمورون. و أنها لمأساه حقاً أن لا تولى الحوزات العلميه الشيعيه اهتماما كافيا بالعرفان النظرى و العملى و الحكمه الإلهيه، و لا- تعتنى بالعلوم القرآنيه و تفسير القرآن الكريم، و لا- توسع نطاقها العلمى؛ إذ أصبحت حوزات أحاديث العلم اقتصرت على الفقه و الأصول، و ركزت على العلوم الثقليه، و تركت تفسير القرآن و العلوم التى تنبثق منه و تحفظ أصاله الإسلام. و نلاحظ فى الجامعات أيضا أن العلوم الأصليه، و العلوم القرآنيه، و علم التوحيد و العرفان الذى تألق من بطن القرآن، و العلم الإلهى، و الحكمه المتعالیه التى تعدّ كلاما شيعيا فى مقابل كلام علماء العامه، كل ذلك آخذ بالزوال. و كان بعض الجهله المغرورين يخالون أن معرفه الصّرف و النحو و المعانى و البيان، و التوغل فى اللغه العربيه و آدابها يكفیان لفهم القرآن، و بعضهم كان يرى أن ترجمه القرآن الكريم إلى اللغه الفارسيه مفتاح المعارف القرآنيه.

و لا بدّ أن نعرف أيضا أنّ علم الكلام وحده لا يكفى لفهم القرآن، بل قد يكون مضرا و مضلا.

إنّ علم الكلام على المذهب الأشعرى مشحون بالأخطاء و الهفوات، و على أصول المعتزله حامل لأخطاء فادحه، و كلاهما وقع فى فخّ التنزيه الصّيرف الذى يلزم نفى التوحيد الألوهى و التشبيه الصّرف الملازم لاستناد آثار الماديات الخاصه إلى الحى المنزه عن عوارض الجسمانيات. و المذهب الحق هو الجمع بين التنزيه و التشبيه.

فى ضوء ما ذكرنا كان الكلام الأشعرى و المعتزلى دعامة للمعارف القرآنيه و زاعما فهم ظواهر القرآن و الأحاديث المأثوره عن خاتم الأنبياء صلى الله عليه و آله، و حلّ المسائل العويصه، بيد أنّ الأصول و القواعد العلميه لهاتين الفرقتين قد خرجت من نطاق العلم تماما خلال فتره قليله نوعا ما. و نلاحظ فى كتب التفسير أثرا للفرقتين المذكورتين لكنّه مضلّ.

إنّ ما ينبغى أن ندعن له هو أنّ علم التفسير يستتبع عددا من العلوم، و أنّ التفسير يجب أن يكون مناسبا لبيئه خاصه. و إذا همّ امرؤ أن يفسّر القرآن و هو فى الأربعين أو الخمسين من عمره و كان أذكى الناس، فلا يفلح فى عمله. إذ مع وجود الظروف المساعده على التفسير، لا بدّ أن يتعلّم الإنسان التفسير فى شبابه عند أستاذ مفسّر، و يعمل ليل نهار،

و يتوفّر على دراسته آثار الماضين. و يحتاج طالب علم التفسير إلى بيئه تفسيريّه مناسبه، و كما أنّ الفقيه البارز يجب أن ينشأ في بيئه فقهيه، فكذلك المفسّر المحقّق يجب أن يكون وليد بيئه تفسيريّه، و بعد تهيئه الظروف لا بدّ من خمسين سنه في الأقلّ حتّى تعدّ البيئه التفسيريّه المناسبه.

إنّ الإلمام بالأسس العرفانيّه، و التّمكّن من الحكمه المتعاليه، و الاطّلاع على علم الكلام، و العثور على طريق الأئسن بالقرآن، و تطهير النّفس من الرّذائل، و تحصيل الإقبال للأئسن بالقرآن، كلّ ذلك و سيله للعبور من ظواهر القرآن و الحديث، و العروج إلى البطون القرآنيه و إدراك كلام الحقّ. قال الإمام جعفر الصّادق عليه و على آباءه السّلام: «لقد تجلّى الله لخلقه في كلامه، و لكنّهم لا يبصرون.» (١) و ما قاله خاتم الأنبياء صلّى الله عليه و آله: «إنّ للقرآن ظهرا و بطنا و لبطنه بطن إلى سبعة أبطن.» (٢) أراد به أنّ كلّ بطن يختصّ بأشخاص معيّنين، و أنّ بطنه الثّالث هو مشاهدته الحقيقه كأنّك تراه. و أشار مولى الموالى أمير المؤمنين عليه السلام إلى أعلى درجاته فقال: «ما كنت أعبد ربّا لم أراه.» (٣) و شهود البطن السّابع للمحمّد يّين خاصّه. و في عصرنا هذا ينبغي ألاّ نتطلع إلى بطون القرآن الكريم و نخرج من ظاهره إلى باطنه و ننظر من عالم التفسير إلى عالم التّأويل. و القصد هو أنّ إدراك السّور القرآنيه و فهم الظواهر بنحو لا يجرد من فهم كلام الحقّ تماما يجب أن يعدّ بالغ الأهميه.

*** الملاً نعيما هو نجل الشّيخ محمّد تقى الملائكه، و الشّيخ محمّد تقى ابن الشّيخ محمّد جعفر، و الشّيخ محمّد جعفر ابن الشّيخ محمّد كاظم الطّالقانيّ. و سلالة هؤلاء العلماء هي أكبر ممّا ذكر.

الملاً محمّد الملائكه المشهور بالملاً محمّد فرشته أخو الآخوند الملاً نعيما. و كانت أسرته الملاً نعيما من أعظم رجال العلم و الأدب، و كما قيل في المشهور «كان رجال أسرته من علماء الدّين.» و بين أحفاده المشهورين بلقب (نعيماي) هذا اليوم كثير من

ص: ١٤

١- بحار الانوار ١٠٧: ٩٢. [١]

٢- تفسير الصّافي ١: ٣٨. [٢]

٣- اصول الكافي ١: ٩٨. [٣]

العلماء، ومعظمهم من أولى الذوق. و من أسرته الأخ نعيماني الذي يسكن في طهران حاليًا و له خطّ جميل، كما أنه ملّم بعدد من الخطوط. و قد زرته في بيته مع عدد من الأصدقاء. علما أنّ خطّ الملاّ نعيما في غايه الجمال.

أثران من الآثار العلميّه للملاّ محمّد نعيم (الملاّ نعيما)

لم يكن الملاّ نعيما شخصيّة مغموره قطّ، فقد كان من مشاهير العلماء و ضريحه بين نور و طالقان مطاف أولى الإقبال.

إنّ أحد آثاره العلميّه التي امتزج فيها الذوق العلميّ بالذوق العرفانيّ رساله جامعه بعنوان أصل الأصول ألفها الملاّ نعيما في قمّ (دار الإيمان) و هي أثر نفيس، و قد طبعته في الجزء الثالث من المختارات الفلسفيّه.

مرّ بنا فيما سبق أنّ العالم المذكور فقد كثيرا من أقاربه في غاره الأفغان على مدينه اصفهان الكبرى (و سقوط اصفهان و موت مائه ألف من أهاليها جوعا و قتلا) فقام بعض الأخيار بإخراجه منها بمشقّه فتوجّه تلقاء قمّ مضطّرا و في قمّ طلب منه بعض العلماء أن يدرّس، فاستجاب لهم. و ما كتبه أصل الأصول إلّا مجموعه دروس كتبها في مهجره.

هذا الكتاب في المعاد الجسمانيّ و الرّوحانيّ و عنوانه منهج الرّشاد في معرفه المعاد.

ألفه الملاّ نعيما بعد مواجهه جيش الملك (نادر شاه افشار) صلفاء الأفغان و طغامهم. و أخيرا استطاع الجيش المذكور أن ينزل هزيمه ما حقه بجيش (أشرف قلجه اي) حتّى أثر الفرار على البقاء، و ترك اصفهان لمحبه البرق. و تكيّد في الطّريق أيضا خسائر كثيره تحدّثت عنها كتب التاريخ. و كان بين الأفغان عالم دينيّ يعرف بالملاّ زعفر، و هو مرشدهم، اشتهر أنّه أفسى الناس. و عند ما وصل إلى ضواحي كرمان ألقى نفسه في النّهر و غرق.

و كلّ من دخل اصفهان بعد فرار الأفغان، و كان قد رآها قبل حكمه محمود و أشرف فأنّه وجدها يبابا و تنهّد تأوّها عليها. و قام الحاكم غير الكفوء و بعض المتظاهرين بالعلم من الوصوليين، في آخر لحظه كان ممكنا فيها أن يعيد القائد الإيرانيّ اللائق النّظم إلى البلاد- بإجبار الملك الجاهل على إعفاء رجل كفوء و قتله.

أخذت إيران بالضعف بعد الشاه طهماسب. و قام أحد أحفاد السيد الشريف-و كان سنيا متعصبا-ياغواء الشاه اسماعيل الثاني و جعله سنيا، لكن الشاه أنكر تسننه خوفا من رؤساء قبيله (استاجلو)و ألقى الشريف فى السجن، و أثبت نذالته من خلال قتل أقاربه.

و عمد إلى أولى الذوق و الفضل المحترمين من أولاد الشاه اسماعيل الأول مؤسس الامبراطوريه الصفويه فقتلهم شر قتله، و أنزل بذلك ضربه فادحه بالبلاد و الشعب خلال عمره القصير.

كانت جميع مدن إيران و قصباتها بما فيها تبريز خاضعه للسيطره العثمانيه قبل حكمه عباس الأول الذى كان لقب (الشاه عباس الكبير)حقه المطلق. و ذاق الناس فيها مراره التسلط الأجنبي عشرين سنه. و صارت مدينه تبريز خربه، و انجلى عنها كثير من أهلها. و تزوج العثمانيون عددا كبيرا من النساء التبريزيات بالعنف و الإكراه. و كانت قلعه تبريز مكانا مأمونا لولاه الدوله العثمانيه سنين طويله. و عند ما كان الجيش الملكى على عشره فراسخ من تبريز، وضع التبريزيون قبعاتهم التى كانت مألوفه عندهم فى الماضى على رءوسهم و طفقوا يقتلون الأولاد المفروضين عليهم. و حينما دخل الجيش الإيرانى تبريز، بدأ الجيش العثمانى يتقهقر بعد مقاومه قليله، و هذا ما تحدت عنه كتب التاريخ.

و ضعف مركز الحكومه الصفويه بسبب تشتت الآراء حتى كاد يزول، و كانت الدوله العثمانيه تترصد الفرصه لتزيد اعتداءاتها. و وقعت هرات فى خراسان بأيدى الأوزبك سنه ٩٩٧ هـ بعد تسعه أشهر من الدفاع المستميت. و أخفق أهالى آذربايجان فى طرد عثمان لو من منطقتهم. و أصبحت الطرق غير آمنه و ارتفعت أسعار البضائع التى يحتاجها الناس بنحو لافت للنظر حتى أصبحت أغلى من الأمصار المجاوره.

و منيت الدوله بضعف أطمع فيها الأعداء حتى إنهم كانوا يتأهبون لمهاجمتها.

و كانت الظروف تتطلب يومئذ حاكما مقتدرا نابها كيسا ذا دهاء، و من حسن حظ بلادنا و الحكومه الصفويه أن ذلك الحاكم المطلوب كان موجودا، و هو عباس الأول الذى أنقذ البلاد و لم يأل جهدا فى إرساء دعائم التشيع و نشر مبادئه.

و لم يدخر الملك المذكور وسعا فى تشييد المساجد و إنشاء الجسور القويه و كل ما جعل اصفهان نجمه متألقه، و كل ما أدى إلى راحه التجار و الكسبه و رخائهم فى مجال

حمل البضائع التجاريه.و ما كان له دور فى ازدهار التجاره من بناء الجسور و الربط فى مناطق ايران جميعها بخاصه الوعره منها.و لو قسنا الإمكانيات التى كانت موجوده فى أيام حكومته بالإمكانيات المتوفّره فى عصر اختراع الآلات و الوسائل المحيّره،لسلّمنا أنه لم يشقّ له غبار.

كتب روجر سيورى مؤلّف كتاب ايران عصر صفوى[إيران العصر الصفوى](ص ٨٢ من التّرجمه الفارسيه التى أنجزها أحمد صبا):

«على الرّغم من الانتصارات العسكريه و السياسيه للملك عبّاس الأوّل،بيد أنّها كانت تمثّل جانبا واحدا من حكمه المتلوّن.و كانت حكومته معلما على ذروه ازدهار الفنّ العدى ظهر فى العصر الصفوى.و تطوّر نسج السّجاد فى عهده فبلغ مستوى الفنون الدقيقه الجميله بفضل دعمه و تشجيعه بعد أن كان صناعه ريفيه.و لم تشهد المنسوجات التى كانت تعدّ فى معامل الحياكه و النّسيج الكبرى مثيلا لها فى سطوع لونها و فى تصميمها.

و نافست الأواني الفخاريه المصنوعه فى العصر الصفوى منتوجات الصين فى الأسواق الأوربيه.

و لا عهد للعالم الإسلامى بمثل هذا التّمودج الجامع لبناء المدن فى العصر الصفوى منذ أن بنى المنصور العبّاسى بغداد فى القرن الثّانى.و دلّت تركيبه المدينه وسعتها على منزلتها كعاصمه للإمبراطوريه الفارسيه.

تبلغ مساحه ساحه(نقش جهان)العظيمه التى أنشأها الشّاه عبّاس فى مركز المدينه سبعة أضعاف ساحه(سان ماركو).^(١)

كان بعض الأمراء الصفويين يتمتّعون بذوق مفعم و لعلّ معظمهم كانوا من أولاد الشّاه اسماعيل الأوّل أو من أحفاده.

ص:١٧

١- -ساحه فى مدينه البندقية.كان عصر اثنين أو ثلاثة من سلاطين الصفويّيه عصر نضج المواهب.و كان الشّاه اسماعيل نفسه قائدا حربيا و هو ابن اثنتى عشره أو ثلاث عشره.هزم مرّه واحده فحبس فى جالديران.كتب جاهل مغرور أنّه نهض من أجل بثّ التّشيع.و من المستبعد أن يحمل شعورا بحبّ الوطن.و كان الشّاه اسماعيل نفسه هو العدى جدّ فى إحياء الشّاهنامه بخطّ جميل جدّا.و اشتملت على منمنمات بريشه رسامين كبار يترأسهم رسّام عصره بهزاد رحمه الله. أصيبت ايران بعد الفتح الإسلامى لها بحاله تشبه حاله ملوك الطّوائف خلال تسعمائه سنه و كانت تتقاذفها الأيدى.و تعدّ اقامه امبراطوريه عظيمه بسرعه خاطفه أمرا يسيرا لرجل مريض منى بداء فقدان الضّمير.

و كان الأمير الحرّ أبو الفتح إبراهيم ميرزا بن بهرام بن الشّاه اسماعيل الصّفويّ (المتوفّى سنة ٩٣٠ المقتول سنة ٩٨٤ هـ) يتمتّع بقابليّته قليلة المثل و يحظى بعنايه الشّاه طهماسب، و قد زوّجه الشّاه بنته (گوهر سلطان خانم). و كان أديبا جليلا، و في العلوم الرّياضيّه أستاذا بارعا. و كان من تلاميذ المير صدر الدّين دشتكي في الحكمة و الفلسفه.

و درس على علماء قزوین علوما متعدّده و أصبح من الأساتذه الذين توجّهت إليهم أنظار العلماء. و لما كان كفوءا، فقد ولّاه الشّاه طهماسب على خراسان، و ضمّ إليها سبزوار لرغبه أهلها في ذلك. و ما كان يتّصف به من علم و فضيله و درايه و كفاءه دفع اسماعيل الثّاني - بعد تقلّده الأمر - أن يستدعيه إلى قزوین و يقتله. و أوصى هذا الأمير زوجته أن يدفن في جوار الإمام الثّامن على بن موسى الرّضا عليه السّلام.

ألّف أبو الفتح ميرزا عددا من الرّسائل في علم الموسيقى و كان يتمتّع بكفاءه و درايه.

إنّ من خصائص الحكومه الاستبداديّه أن يتولّى الأمر فيها مجنون جاهل كإسماعيل الثّاني، فيقبل عالما كفوءا كأبي الفتح إبراهيم ميرزا و يقتله. و جاء في گلستان هنر، (١) و خلاصه التّواريخ، (٢) و خلاصه الأشعار أنّ السّليطان إبراهيم حفيد الشّاه اسماعيل الصّفويّ كان من عباقره الدّهر و نوادره، و قد جمع وحده ما كان عند أولى الذّوق و المعرفه من العلوم و الفنون. و كان يكتب بخطّ نستعليق في غايه الجوده. كما كان رسّاما ظريفا.

و تتلمذ على مولانا قاسم قانوني في تصنيف القول و العمل. و برع في النّجاره، و صناعه الآلات الموسيقيّه، و صناعه الاختام. و كان أستاذا في التّجليد، و التّذهيب، و رشّ الألوان و التّصوير، و الرّمايه، و الصّياغه، و تربّى عليه عدد من الشّعراء و العلماء، و كان ذا قريحه شعريّه، و اتّخذ لنفسه لقب (جاهي). قتله الشّاه اسماعيل الثّاني سنة ٩٨٤ هـ. و تحتفظ مكتبه ملك الأهلّيه بنسخه من ديوانه.

*** و من الأمراء الصّفويّين الآخريّن: الشّريف جمال الدّين إبراهيم بن نور الدّين عبيد الله الصّفويّ. كان من كبار أولى المعرفه، و من فحول الفلاسفه و المتكلّمين في القرن العاشر الهجريّ. و كان من التّلامذه المهمّين للملّا جلال الدّواني في العلوم العقليّه. من آثاره:

ص: ١٨

١- - ص ١١٩، ١٠٦.

٢- - ص ٦٣٣.

كتاب فى المنطق والحكمه الإلهيه، ومقدمه العلوم بخط المؤلف، وهذا الكتاب موجود فى مكتبه الملام محمّد صالح البرغانى بكر بلاء.

أخو الشّريف جمال الدّين هو الشّريف عفيف الدّين، وكان من تلامذه الملام جلال الدّوانى أيضا. عاصر السيّد السيّد من سادات (دشتكى شيرازى) دافع عن أستاذه الدّوانى فى مقابل صدر الدّين.

*** من الصّورى أن نذكر عددا من الموضوعات فى هذا المجال:

١- كانت هناك مشاجرات علميه بين الملام جلال و مير صدر دشتكى سنين طويله، بيد أنّها لم تفض إلى إبداع دراسات و بحوث جديده.

كما كان هناك خلاف علمى متواصل بين نجل مير صدر الدّين، و غياث الدّين كآبيه حول أفكار الملام جلال الدّوانى و أنصار الفلسفه. و كان يدور حول الموضوعات الكلاميه غالبا. إنّ التعبير عن المتكلمين بالفلاسفه عمل غير سديد. و كان الأساتذه و المدرسون فى عصر عضد الدّين الايجى و السيّد الشّريف و تلامذته من المتكلمين المحقّقين. و على هذا النهج كانت آثار التفتازانى شارح المقاصد، و الشّيخ النّسفى فى خراسان. إنّ الرّجوع إلى آثار هؤلاء الأعظم كالنتقيب فى بيدر للتّبين إذ قد يعثر فيه على قمع أحيانا.

و صفوه القول: إنّ أكثر موضوعاتهم -أطراف النزاع- لا تقوم على قاعده قويه، بل هى بالمطالب الواهيه أشبه؛ لذا لم تدرّ هذه المنازعات نفعا على أحد.

كلّ من تلقى المعرفه من أساتذه مدرسه شيراز، فإنّه تلاعب بالألفاظ.

لم يولد فيلسوف عظيم بعد الخواجه نصير الدّين الطّوسى، و قطب الدّين الشّيرازى.

و لعلنا نظفر بحكيمين أو ثلاثه من ذوى المستوى المتوسّط. و كان الأشاعره فرسان الميدان يومئذ. أمّا العرفاء، و المتصوّفه، و أولو المعرفه، فقد كانوا موجودين فى كلّ مكان.

و قد قدّم هؤلاء خدمات جليّ من أجل بثّ الإسلام دون أن يستخدموا العنف، و القتل، و النهب، و الإرهاب، و قوه السيّف.

و اعتمدت الحكومه الصّيه فويّه على أنصار آباءهم و أجدادهم. و قد ضحّى هؤلاء فى نهضه اسماعيل الأوّل الذى كان ابن اثنتى عشره سنه حين ظهور الصّفيّين، و ابن أربع

عشره أو خمس عشره سنه عند التّهضه.

و لحق الأنصار التركمان المّذين ينتمون إلى قبائل متعدّده بمرشدهم و هم طافحون بالشّوق، كما لحق به الرّاقصون و الطّبالون فى مواكب ضمّت الخمسمائه، و الألف، و الألفين، و معظمهم كانوا رجال حرب. و استطاع هؤلاء أن يوحّدوا ايران خلال فتره يسيره فأنقذوها من حاله ملوك الطوائف التّي دامت تسعمائه سنه، و عادت ايران إلى نصابها فى مده قليله نوعاما.

قال أحد الشّعراء: «بر آر سر كه طيب آمد و دوا آورد». و تعريبه:

«ارفع رأسك فقد جاء الطبيب و أتى بالدّواء».

كانت بين الطّالقان (طالقانات) الشّامله منطقه فسيحه من القرى و القصبات، و بين مدينه قزوین علاقَات عميقه ممتده. و اشتهر بعض العلماء فى قزوین أيام الشّاه طهماسب الصّفوى، و كان بين المدرّسين أو أصحاب المناصب الحكوميه من كان من أهل الطّالقان.

كان سماحه الأستاذ سيّد الأساطين و قرّه عيون الموحّدين المغفور له السيّد أبو الحسن القزوينى الرّفيعى تغمّده الله برحمته الواسعه القزوينى الأمّ من أهالى الطّالقان، و جدّه الميرزا رفيعا القزوينى من أعظم تلاميذ الشّيخ الأنصارى، و فى الحكمة المتعاليه من تلاميذ الآخوند الملّا اسماعيل بن محمّد سميع الأصفهانى المشهورين. و لدته هى بنت الفقيه و الأصولى المشهور آقا سيّد علىّ القزوينى صاحب التّعليقات التّفيسه على كتاب قوانين الأصول للميرزا القمّى. و توجه والده الميرزا رفيعا، و أخوه الميرزا شفيعا من الطّالقان إلى قزوین (1) من أجل الدّراسه.

ص: ٢٠

١- ذهبت فى أحد أيام إقامتى المؤقتة فى قزوین مع صديقى العزيز المغفور له الشّيخ محمّد حسين الأويسى لزياره الأموات فى مقبره المدينه العامه، و من ثمّ زياره قبر السيّد حسين (أحد أبناء الائمة). و تعرّفنا فى هذين المكانين المقدّسين على رجال عظام استردنا من أرواحهم همّه. تغمّد الله جميع الأموات برحمته الواسعه. و كان قبر أستاذ العلوم الكثيره الملّا الكاتبى القزوينى سقى الله تربته- و هو أحد أعوان الخواجه الطّوسى رضى الله عنه فى مرصد مراغه- فى خربه تقع فى شارع رشت قريبا من مسجد سلطانى. و هذا الرّجل أَلّف كتباً نفيسه فى علوم عديده. و كان ابن ماجه مؤلّف «السّنين» المتوفى سنه ٢٧٢ هـ قزوينا. درس فى قزوین، و سافر إلى بغداد، و مصر، و الحجاز. أفاد من علماء الحديث و أتمّ كتابه. توفى صديقى العزيز سماحه آيه الله الأستاذ الجامع للعلوم العقليّه و النّقليّه الشّيخ محمّد حسين الاويسى يوم ١١ مايس سنه ١٩٩١ م. أتمّ هذا الأستاذ المحقّق المرحله الاولى من الفقه و الأصول و الحكمة المتعاليه: شرح المنظومه و شيئا من الأسفار، ثمّ سافر إلى قمّ لمواصله دراسته فحضر درس أستاذ الأساتذه آيه الله العظمى البروجردىّ أعلا الله مقامه فى الفقه، و درس الأستاذ العلّامه الطّباطبائىّ قدّس سرّه فى الأسفار.-

كان الطلاب الطالقانيون يتوجهون إلى الحوزه العلميه في قزوین حين كانت عاصمه لإيران و قبل انتقال مركز الحكومه الصفويه إليها، و بعد انتقال المركز إلى مدينه اصفهان المباركه التي كانت تعدّ حقًا جنّه ثانيه مدّه مديده. و كانوا يواصلون دراستهم فيها ما كان ذلك يسيرا. و كان بعضهم يذهب إلى اصفهان للإفاده من أساتذتها المعروفين. و كان بين أهل الطالقان عدد كبير من العلماء، و أولى القريحه، و الخطاطين المشهورين. و عرف الناس فيها بالجدّ و المثابره و العزم الوطيد و القناعه و الرأفه.

و كان صديقي العزيز الأستاذ القدير الفريد في عصرنا غلام حسين أميرخاني أستاذ خطّ النسّعليق، و الأستاذ البارع المغفور له درويش عبد المجيد الطالقاني سقى الله تربته مخترع الخطّ الجميل الجذاب من أهل الطالقان، و يترجم ذلك ذوقهم و قريحتهم.

و كان السيّد شرف الدين محمود الطالقاني نجل السيّد علاء الدين بن السيّد جلال الدين الطالقاني من مدرّسي الفلسفه الكبار في قزوین. و كان قد تعلّم الحكمه و العرفان من ابن أبي جمهور الأحسائي. و كانت طهران يومئذ قليله السكّان و نسبه العالدين يعرفون القراءه و الكتابه فيها ١٠٪، أمّا نسبتهم في مدينتنا (آشتيان) فهي ٧٠٪، و أمّا نسبتهم في الطالقان فهي ٦٠٪.

و كان عدد من العرفاء و أولى القريحه الأديبه في فراهان الشامله مدنا متعدده الواقعه بين أراك (سلطان آباد) و همدان. (١) و بزّ أبناء آشتيان، و تفرش، و جرجان أيضا معاصريهم زمنا، ثمّ أفل نجمهم بعد قرنين.

ص: ٢١

١- كان المغفور له الميرزا بزرگ قائم مقام العديم المثل في درايته و ذكائه و طيب نفسه و خبرته، و الفريد في سلامه روحه من أعظم تلك المدينه. و كان نجله أبو القاسم أيضا من كبار عصره و عرف بذكائه و درايته التامه، و لا نظير له في الإنشاء. و لم يبلغ ما بلغ أبوه في إداره شؤون الدوله، و كان له في القسوه باع. و كان إعماء خسرو ميرزا و أخيه عملا في غايه القبح، و ما فعله إلا لكي لا يحلّ خسرو ميرزا محلّ محمّد شاه عاشق ميرزا آقاسي المذی جعل أمور الدوله إلى رجل غير كفوء و هو الآخوند الإيرواني عدد سنين، و أصيب هو بنقرس شديد، و كان يعتقد أنّ الحاج لا يرى مصلحه أن يشفيه، و إذا رأى مصلحه في ذلك فهو يشفيه.

كان الشيخ محمد تقى فرشته (١) ابن الشيخ محمد جعفر ابن الشيخ محمد كاظم الطالقاني المتوفى سنة ١١٨٦ هـ. وهو تلميذ أبيه والميرزا حسن اللاهيجي مؤلف زواهر الحكم المشتمل على دوره من أصول عقائد الشيعة، وقد طبع مع (منتخبات فلسفي) الذي أعدده.

توفى الشيخ محمد جعفر سنة ١١٦١ هـ. وكان من تلاميذ والده في الفلسفة والكلام، وقرأ علم الحديث على الملا محمد باقر.

كان الشيخ محمد كاظم القزويني الطالقاني المتوفى سنة ١٠٩٤ هـ. من تلاميذ الشيخ البهائي في الفقه، و من تلاميذ ميرداماد و فندرسكي.

درس الآخوند الملا نعيما الطالقاني بن الشيخ محمد تقى عند أبيه و غيره من الأساتذة بقزوين. ثم غادرها إلى أصفهان دار العلم لإكمال دراسته و الحصول على الاجتهاد.

و درس الفقه و الأصول عند أفضل المجتهدين في عصره و هو محمد بهاء الدين المعروف بالفاضل الهندي نجل تاج الدين حسن الأصفهاني. و تعلم الحكمة المتعاليه عند شيخنا الأقدم الملا محمد صادق الأردستاني، ثم أصبح في عداد المدرسين العلماء تدريجا.

و لما كان الفاضل الهندي مدرسا لكتاب الشفاء، ثم لخصه بعد ثمانى عشره سنه تقريبا، فرما درس الملا نعيما إلهيات الكتاب المذكور عند ذلك الأستاذ الفذ.

يعد كتاب كشف اللثام فى الفقه من الكتب النادرة المثال فى عصر الفقه الاستدلالي.

و قد أثنى عليه فحول الفقهاء. و كان صاحب كتاب جواهر الكلام-عظم الله قدره- يوليه اهتماما خاصا عند تصنيف كتابه المذكور، كما كان يرجع إليه. و عند ما بلغ مبحث الزكاه توقّف عن العمل، و لمّا سئل عن سبب ذلك، قال: كشف اللثام من مصادر كتاب جواهر الكلام لذا أوصيت أن يؤتى ببقية أجزائه من أصفهان.

توفى الفاضل الهندي يوم سقوط أصفهان و دفن فى مقبره «تخت بولاد». و زرت قبره فى سفرتى السابقيه إلى أصفهان و استمددت منه ما يزيد همّتى. و كان الفقيه أصفهانيا، عرف بالفاضل الهندي بسبب مرافقته لأبيه فى سفرته القصيره إلى الهند.

و همّ الفاضل الهندي فى أيام شبابه بإعداد تفسير جامع للقرآن الكريم. و نقل بعض

ص: ٢٢

الأعلام أنه بلغ قرابه ٣٥ أو ٣٦ جزءا.

مرّ بنا أنّ عددا من المفسّرين أفلحوا في إعداد تفاسيرهم إذ نشئوا في بيئه تفسيريه و كان لهم باع في التفسير، و في حقل العباده و الطاعه عبروا من مقام الظاهر إلى الباطن في الأقل، و ألسنتهم تنطق بهذه العبارة الملكوتيه للآيات: «كأنّي أنظر إلى عرش الرحمن بارزا» (١) من هذا المنطلق، المفسّر غافل بالنسبه إلى أهل التأويل.

و نقل الخاصّه و العامّه عن خاتم الأنبياء صلّى الله عليه و آله و سلّم أنّه قال:

«إنّ القرآن انزل على سبعة أحرف، لكلّ آيه منها ظهر و بطن، و لكلّ حرف حدّ و مطلع.» (٢)

و ذكر الشيخ الكبير صدر الدّين القونويّ و جمع كثير من محقّقي العامّه ما نصّه:

قال عليّ عليه السّلام: «لو شئت لأوقرت سبعين بعيرا في تفسير فاتحه الكتاب.» (٣)

المراد من التفسير هنا الحقيقه الجامعه بين التفسير و التأويل. و التأويل رجوع الشيء إلى أصله، و اتّصال المرتبه التّأزله من القرآن الكريم بالمرتبه العالیه منه. لذا فإنّ حظّ من كان في مرتبه البطون القرآنيّ شهود الكلام الغيبيّ، و الآيات القرآنيه عنده من محكمات الكتاب الحقّ.

القرآن نازل من المقام الرّبوبيّ، و يستظهره الحفظ أو يكتبونه على الورق، و هو رفيع الدّرجات، و إن كان نزوله من مقام الغيب مختلف. و إنّ حظّ خاتم الأنبياء منه هو الحقيقه الوارده على مقامه: «فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى» (٤) و لا حاجز بينه و بين الحقّ تعالى، فلا جرم أنّه كما قال: «نزلت نزله يسيره». و نزل القرآن الكريم على قلبه المبارك صلّى الله عليه و آله مع الاتّصاف بمقام الجمع الثّاني لكافه الحقائق القرآنيه، و لكلّ مرتبه أحكام.

*** قلنا: كانت بين الطالقان و قزوين علاقته عريقه ممتدّه. و بعد أن أصبحت أصفهان مركزا للإمبراطوريّه الشّيعيه بهمّه الشّاه عيّاس الأوّل، كان كثير من طلاب العلم يذهبون إليها لمواصله دراساتهم العليا بعد إكمال المرحله التمهيديه في مناطقهم، و لم تضارع النّجف

ص: ٢٣

١- يستشفّ هذا المضمون من حديث حارثه. انظر: الكافي ٥٤: ٢. [١]

٢- تفسير الصافي ٥٢: ١. [٢]

٣- بحار الانوار ٩٣: ٩٢. [٣]

٤- النجم: ٩. [٤]

الأشرف يومئذ اصفهان بسبب حراره جَوْها، وافتقارها إلى الماء العذب الصّافى، و عدم جامعيتها فى العلوم المتداوله. و عند ما سيطر الأوباش على أصفهان، اختفى كثير من طلاب العلم، و توجه بعضهم إلى العتبات المقدسه. و على الرّغم من أنّ اصفهان لم تستعد مجددا الغابر، لكن نبع فيها رجال كبار كانت لهم صفه الأستاذيه. و كان طلاب العلم يرونها مكانا مناسباً لكسب أنواع العلوم. و كان طلاب الطّالقان يدرسون فى حوزتها، كما كان فيها مدرّسون مشهورون من أهل الطّالقان.

كان مير سيد حسن الطّالقانى أستاذ الحزین اللاهيجى فقيها أصوليا حكيما عارفا شاعرا مشهورا و من أحفاد الشّیخ الأجلّ العارف المشهور الشّیخ زاهد الجیلانى. و كان المذكور يدرس العلوم الثّقليه فى العتبات المقدسه، و درس العرفان النّظرى عند العارف المحققى و بلغ فيه درجه رفيعه. كما بلغ الشّیخ محمد على المعروف بالحزین اللاهيجى مكانه ساميه عنده. و كان هذا الشّیخ يرى أنّ مير سيد حسن الطّالقانى لا مثيل له فى العرفان النّظرى.

و قام الشّاه سلطان حسين باخراج جميع أحفاد الشّیخ زاهد الجیلانىّ الذين كانوا يحظون باحترام الصّفويين من اصفهان بارشاد مربيه الملائباشى، و بحجّه واهيه تتلخص فى أنّ العرفان شجره الرّقوم، أخرجهم بنحو مهين و خرب المكان العدى كان يقيم فيه الملائ محسن الفيض العزاء. و ممّن نفى عن مدينته العالم الكبير فى زمانه الملائ محمّد صادق الأردستانىّ العدى عانى من البرد الشّدید و الثلج الكثير فى الطّريق بين نجف آباد و اصفهان، و فقد ابنه الصّغير بسبب ذلك.

و نفى أيضا المغفور له الحزین اللاهيجى. و كان هذا الرّجل أفضل أحفاد الشّیخ زاهد فى عصره. و ترك اصفهان خائفا مترقبا و لسان حاله يقول: «رَبِّ نَجِّنِي مِنَ الْقَوْمِ الظّالِمِينَ».

و كان يتنقل من مكان إلى آخر حائرا، و كان الوضع فى اصفهان سيئا بسبب أخبارها المرعبه و كانت شمس الصّيفويين آخذة بالأفول تدريجا، و يعود قرب هذا الأفول إلى عصر الشّاه سليمان. و فقد هذا الملك قدرته على اتّخاذ القرار منذ أواسط حكومته بسبب عجزه الشّدید. مع هذا، ما دام وزيره الأعظم المغفور له الشّیخ على خان زنگنه المعبر عنه باعتماد الدّوله على أريكه السّلطه و كان حيا، فإنّه كان ينجز الأعمال بنحو من الأنحاء. و

كان يقلل حوالات الشاه المدمره لإيران إلى أدنى حد، وبيدى خوفه و ذعره من خلّو خزينه الدوله.

و يعدّ الشيخ على خان زنگنه (أمير كبير) الحكومه الصفويّه فى عصره. و كان المغفور له الميرزا محمّد خان زنگنه رجلا كفوءا ذا درايه، خدم بلاده فى الحكومه القاجاريّه بتبريز أمرا عسكريّا. و كان كيسا عارفا بالآداب. و كان الميرزا تقى خان أمير كبير-قدّس سرّه- يعمل تحت إشرافه برهه من الزّمن، و تعلّم منه طريق السلوك و علم الأدب إلى حدّ ما.

و كان الميرزا محمّد خان من أحفاد الشيخ على خان.

كان الميرزا بزرگ قائمقام أحد السّياسيين الكبار فى العصر القاجارىّ. و كان من دهاه عصره و عظماء زمانه. بعد موته، عرف الأجنبيّون الذين كانوا يتعاملون مع الحكومه الإيرانيّه و عبّاس ميرزا نائب السّيلطنه أنّهم صنعوا من عبّاس ميرزا غولا كبيرا فى نظرهم بسبب فهم الميرزا بزرگ و نبوغه و علمه، فبانت لهم نقاط ضعفه.

و كان نجل الميرزا بزرگ شخصيّة عظيمه، و أديبا و شاعرا كبيرا، بيد أنّه كان قاسيا، مصابا بغرور متأصل فى نفسه، و لم يكن كأبيه فى أداء الأعمال و إنجازها، لكنّه إذا قيس بمن جاء بعده فإنّه يبزّهم. و كان نائب السّيلطنه عبّاس ميرزا متفوّقا أيضا على أقاربه تفوّقا بيّنا. إنّ أحد الأعمال القبيحه الّتى قام بها القائمقام إعماء خسرو ميرزا و أخيه ظانّا أنّه يقدم خدمه لمحمّد شاه.

*** اتّخذ عدد من طلاب العلم و المعرفه القادمين من الطّالقان قزوين سكنا لهم بعد ما قدموا إليها من أجل الدّراسه، فتلقّبوا بها على كرور الأيام و السنين.

كان سماحه الأستاذ سيّد أجاد الحكماء و الفقهاء المغفور له السيّد أبو الحسن القزوينيّ أعلى الله مقامه يقول: جاء جدنا الأعلى من الطّالقان إلى قزوين للدّراسه و توطّنها. و نحن ذكرنا أنّ والده الميرزا أبى الحسن القزوينيّ هى بنت العالم الجليل السيّد على القزوينيّ صاحب التّعليقات و الحواشى على قوانين الأصول للميرزا القمّيّ. و كتب السيّد على شرحا مفصّلا على معالم الأصول، و هو فى كمال الإتيقان، و قد تعرّض فيه إلى حواشى الشّيخ الأجلّ محمّد تقى على المعالم، و عنوانه: هدايه المسترشدين. و كان السيّد

علّي من أعظم تلاميذ الشيخ الأنصاري، والسيد حسين كوه كمرى.

و كان المغفور له الميرزا رفيعا القزويني من أجله تلاميذ الشيخ الأنصاري، و في العلوم العقلية من تلاميذ الملا اسماعيل بن محمد سميع الأصفهاني. و كان معاصرا للأستاذ الشهير الحكيم المتأله السبزواري رضوان الله عليه. و ذهب والده و أخوه الملا شفيعا من الطالقان إلى قزوين لطلب العلم، و توطنها. كما أنّ جدّ السّاده (شهيدى قزويني) و (الملا صالح) و أخاه الآخر، كانوا من أهل برغان قريبا من كرج أو بين قزوين و كرج، و درسوا في قزوين، و تقدّم أولاده في العلم.

*** الطالقان منطقته من المناطق التابعة ل طهران، و تقع في الشّمال الغربيّ منها. و هي منطقته جبليّة، و قسم مهمّ منها في وادي شاهرود و أغلب قراها محاذيه للزوافد المتفرّعة من نهر المدينة المذكوره. و يبلغ عدد قراها ثمانى و سبعين قرية. و عدد سكّانها، على ما جاء في الجزء الخامس من معجم معين (قسم الأعلام) الّذى أعدّه الأستاذ الجليل فضيله الدكتور معين رحمه الله، أربعة و عشرون ألفا و ثلاثمائة نسمة.

و لعلّ عددهم قد زاد في هذه البرهه الّتى أكتب فيها مقدّمتى (١٤١٧ هـ). و ربما تبعت الطالقان غيرها من المدن الصّغيرة و القرى في هجره أهاليها إلى المدن الكبيره.

القرى و القصبات بمنزله الرّئه للبلاد. و ما دام النّفط، و الغاز، و المعادن موجوده و تباع، فالمصيبة أقلّ، و لكن إذا نفدت هذه الثّروات فإنّ البلدان النّفطيّة تتحوّل إلى بلدان مستجديه، فلا بدّ لها من التّفكير بمصيرها.

الطالقان التّابعه لقزوين هي غير الطالقان التّابعه لخراسان، الّتى كان منها العالم المحدث أبو محمد بن محمود بن خدّاش (المتوفّى ٢٤٤ هـ) الّذى كان يسكن بغداد.

و استمع الحديث من جماعه، و هو نفسه كان ناقلا للحديث، و مات في التّسعين من عمره.

و كان أبو عبد الله السيّدى من أهل الطالقان التّابعه لقزوين، و من أئمّه علم الحديث، و أكابر الصّوفيّه في عصره. توفّى سنه ٣٢٠ هـ.

و كان منها أيضا العالم المحدث أبو الحسن عبّاد بن عباس بن عبّاد (المتوفّى سنه ٣٣٤ هـ).

أو ٣٣٦هـ) وقد سمع الحديث من جماعه و هو والد العالم المعروف الصّاحب بن عبّاد.

و اخترع الأستاذ الكبير و فنّان الأعصار و الدّهور الميرزا عبد المجيد الطّالقانيّ المعروف بدرويش عبد المجيد خطّ النّستعليق، و كان ذا ذوق رفيع و قدره خلاقه، و لم يبلغ أحد من أولى الفنّ ما بلغه هذا الشّخص. و ربّي تلاميذ فنّانين كان لهم صيتهم الذّائع.

و حظى باحترام الجميع، و دعاه حكام السّيّلاله الزّنديه إلى شيراز ليلحق بهم، فأصابته الحمّى في اصفهان و لم يستطع أن يستجيب لطلبهم. و كتب في آخر رساله بعثها إليهم يخبرهم أنّ الحمّى الشّديده قد أنهكت بنته، و أنّ الأطباء أبدوا عجزهم عن معالجهته.

*** بعد أن انتقلت العاصمه إلى اصفهان في العصر الصّيفويّ، و جدّها (سلطاني بزرك) أفضل مكان يجدر أن يكون عاصمه لأسباب متنوّعه، فظفر بأحسن موضع لحكومته بهّمته العاليه. و تتمتع المدينه بمناخ يندر مثله، و بيئه تبعث على النّشاط، و كانت فيها مدارس متعدده. و الأهمّ من ذلك كلّه أنّ لها سوابق خاصه من حيث عراقتها، و لذا كانت محطّاً لأنظار الشّعراء، و قاعده لإقبالهم على تلك الجنّه الثانيه التي كان نهر (زنده رود) أو (زاينده رود) رصيد حياتها:

كأنّ حنين الزنرود خلالها حنين أسود للمجاعة ترأر

تري ماءها مثل اللّجين و أرضها كجنّه عدن روضها يتعطرّ

و عند ما انتقلت العاصمه إلى طهران، ظلّت اصفهان محافظه على مركزها العلميّ مدّه مديده، و كانت لقزوين حوزة علميه مهمه نوعاً ما، بيد أنّ الطّلاب كانوا يقصدون اصفهان لنيل الدّرجات العاليه من العلم. و لكن تبدّلت طهران إلى حوزة علميه مهمه، و رغب فيها أساتذه كبار، و تقاطر عليها طّلاب العلم من الطالقان، و قزوين و زنجان، و أمصار أخرى منها آذربايجان، و مدن القفقاز الشّيعيه المهمه - مع أنّ حوزتها كانت حديثه - لدراسه الحكمه و العرفان و الفقه و العلوم الرّياضيّه، و زادتها دار الفنون [جامعه طهران] أهمّيّه.

و كانت حوزة طهران أقرب حوزة إلى طّلاب الطالقان. و كان طّلاب العلوم النّقليه و العقليه في الماضي يذهبون إلى قزوين التي كانت مركزاً مهمّاً ردحا من الزّمن. أمّا في الفتره التي كان فيها السّيّد الدّاماد المعروف بالمير محمّد باقر - أكبر فيلسوف إسلاميّ بعد

عصر الخواجه نصير الدين الطوسي، و كان معلما بارزا في علوم الفقه و الأصول و الرجال و الحكمة الإلهية-فإن وجوده في أصفهان اقتاد إليها طلاب العلم. و توجه إليها طلاب من الهند و القطيف و الأحساء، و غيرها من المناطق الشيعية لحضور درس العالم المذكور. و كان الملا صدرا(صدر الدين الشيرازي) و ميرفندرسكي، و جماعه من الأكابر من طلابه.

علما أن ميرفندرسكي كان معاصرا للملا صدرا، و لم يدرس صدر المتألهين الحكمة و الفلسفه إلا عند المير محمد باقر الداماد. و كان ميرفندرسكي فيلسوفا مشاء تابعا لابن سينا. و أفاد من درس العلامة چلبى بيك في قزوین، و من حوزة درس الملا ميرزا جان الشيرازي المشهور بفاضل باغنوی في فارس. (١).

البحث في معنى المعاد

إن أحد المباحث المعضله في القرآن الكريم و الأحاديث و الروايات المأثوره عن أهل بيت الوحي و الرساله عليهم السلام هو بحث المعاد. و ينبغي ألا يرجع الذين لا حظ لهم من العلم الإلهي (٢) إلى القرآن الكريم في هذه المسأله.

يعتقد جمهور المتكلمين بالمعاد الجسماني. و ينبغي الاهتمام التام بهذا البحث الخطير و هو أن الحنابله لا يقولون ببقاء الروح، و يرون أن النفس الإنسانيه الناطقه ماديه صرفه، و يذهبون إلى أن القيامة هي هذا العالم المادى المتصرم المتقضى، و ينكرون بصراحه

ص: ٢٨

١- -نسبه إلى (باغ نو) القريبه من شيراز. و هو العالم المعروف بالملا ميرزا جان. كان من أساتذه العلوم العقليه في شيراز. درس عنده العلامة چلبى بيك في شيراز. ذكر أصحاب السير و التراجم أن ميرفندرسكي درس في البدايه عند العلامة چلبى بيك تبريزي، ثم نال درجه عاليه عند (إشراق) و هو الميرداماد نفسه.

٢- -طلب سيد العارفين بسر الأنبياء و إمام العالم أمير المؤمنين عليه السلام من أصحابه أن يحاجوا الخوارج بالأحاديث الصيحيه لا- بالقرآن الكريم، لأن القرآن «حمال ذو وجوه». ابتعد البعض عن المباحث العميقه للمعاد المذكور في القرآن. و من المباحث المحيره و العويصه مبحث هبوط الإنسان. قال تعالى: «وَقُلْنَا اهْبُطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ». (البقره ٣٦) [١] الخطاب هنا للجميع، و في بعض الحالات لآدم و حواء. وردت في كتاب العقل و الجهل من كتاب أصول الكافي روايات مأثوره عن حمله الوحي لا- يتيسر إدراكها لشده غموضها. جاء في كتاب العقل: أول ما خلق الله العقل فقال له: أقبل فأقبل، و قال له: أدبر فأدبر... الصيعود و النزول في العقل (الصيادر الأول) و في الإنسان، لأن طبيعه الانسان بعد الهبوط لها صعود أيضا بالوجود التبعي «إنا إليه راجعون». (البقره ١٥٦). [٢]

عوده الأرواح إلى الأجسام و ما مائل ذلك من مباحث، و لا يهتمون بالآيات القرآنية و الأحاديث النبوية. و لم يفهموا أنّ الهويّة الإنسانيّة و الحقيقه البشريّة لا تنعدم، و أنّ الإنسان يلتحق بملكوت الوجود بعد الموت.

إنّ أجهل الناس و أضلّهم عن صراط الحقّ هم الذين لا يعتقدون بجهه التّجرّد و البقاء في الإنسان، و لا بتحقيق وجود البرزخ بعد الموت، و لا بعالم المثال و عالم العقل.

هذا الضّرب من الأقوال ينسب إلى كافّه علماء العامّه و بعض الخاصّه من المحدثين الذين لا يمتلكون اطلاعاً كافياً حول الكلام التّحقيقى و العلم الإلهي.

تنبیه

تنقسم المسائل المرتبطه بالمعاد إلى قسمين:

في قسم من هذه المسائل، يستطيع العقل المنور بنور الإيمان- في المباحث المتعلّقه بمعرفه النفس و كيفيه ظهور الإنسان في هذه النّشأه من الوجود، و في الإلهيات المتكفّله بكثير من الحقائق- أن يبلغ نقطه معيّنه عن طريق الحضور في مجلس الأساتذه الكبار، و عبر تجريد الذّهن، و الدّراسات الدّقيقه في مرحله الدّراسه.

إنّ فتره الشّباب و ربيع الحياه فتره تكون فيها القوى الدّماغية للإنسان، و بالنتيجه نفسه، على استعداد تامّ لاستيعاب المسائل العلميه، و تستطيع أن تدرك كثيرا من المباحث العالیه، و أخيرا فإنّ طريق الفهم مفتوح، و المحجّه واضحه.

القسم الآخر من المسائل و المباحث المرتبطه بمعرفه النفس في مستوى يعجز العقل البشريّ عن إدراكها و إن كانت له قوه إدراك قليله المثل، و هو أعجميّ في هذا المجال.

و أخيرا فإنّه في هذه المسائل العويصه، يتعثّر في الأوليات المرتبطه بالآخره. بعامة، إنّ إدراك مباحث ما وراء الطّبيعه صعب المنال، بيد أنّه سهل المنال في المباحث المتعلّقه بالآخره.

لم يتجاوز ما كتبه الرّئيس ابن سينا (1) عظم الله قدره في المعاد عدّه صفحات، فكيف بالآخرين؟ أمّا في الشّئون العامه و سائر المباحث فقد وفى الكلام حقّه. و لا يدرك ما بعد

ص: ٢٩

الدنيا من عوامل و نشئات إلا- من زكى نفسه فيها، و من بلغ المقامات الرفيعه بعكوفه على العباده وفقا لتعاليم أهل البيت عليهم السلام، و من فتحت لهم أبواب الغيب تدريجا.

ما لم يصل السالك إلى العلم الحاصل من الأعمال فإن انغماره أو رجوعه إلى الكثره محتمل. و فى مجال الآيه الكريمه المباركه «إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَ الْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ» وردت إشارات لطيفه من أصحاب الولاية الكليه إلى العلم الحاصل من العمل، و هى موجوده أيضا فى الآيات القرآنيه مثل قوله تعالى: «وَ اتَّقُوا اللَّهَ وَ يُعَلِّمَكُمُ اللَّهُ». و نقلت فى هذا الموضوع أحاديث كثيره عن رسول الله صلى الله عليه و آله و أمير المؤمنين عليه السلام و سائر الائمه ورثه علومهما و مقاماتهما و أحوالهما لا يتيسر إدراك مضامينها عن طريق العقل النظرى.

قال بعض العارفين:

«إن شجره طوبى أصل لجميع شجرات الجنات كآدم ظهر من البين؛ فإن الله لما غرسها بيده و نفخ فيها من روحه، زينها بثمره الحلى و الحلل الذين فيها زينه للابسها؛ فنحن أرضها كما جعل ما على الأرض زينه لها...»

نقل العامه و الخاصه ما نصه:

«إن طوبى شجره أصلها فى دار على بن أبى طالب عليه السلام، و ليس مؤمن إلا و فى داره غصن منها؛ و ذلك قول الله تعالى: «طوبى لهم و حسن ما أب.» (١)

كان مولى الموالى أمير المؤمنين عليه و على أولاده السلام ذا ولايه كليه، و حقيقه هذه الولاية ساريه فى جميع الأشياء بظهورات مختلفه باعتبار الاستعدادات. و لظهورها فى مجال متعدد خاصيه المجلى: «ولا- يزيد الظالمين إلا خساراً.» (٢) و فى الحديث الصحيح:

«ويل لمن كان شفاعؤه خصماءه.» و لا بد من الإذعان «أن لرسول الله شفاعه مقبوله» و هذا حديث تلقته جميع الفرق صاحبه الرأى بالقبول، و أوله بعضهم.

حقيقه طوبى و أس أساسها على بن أبى طالب عليه السلام. لذا عبّر عنه بعض العارفين بقولهم: «أقرب الناس إلى رسول الله عليهما السلام و سرّ الأنبياء و إمام العالم.» و المراد من المأثور «طوبى شجره فى الجنه» الجنه نفسها. من هنا نقل فى الحديث المتفق عليه بين

ص: ٣٠

١- الرعد: ٢٩. [١]

٢- الإسراء: ٨٢. [٢]

الفريقين أنّ رسول الله صَلَّى الله عليه و آله قال: عليّ مع الحقّ و الحقّ مع عليّ، يدور معه حيثما دار. و لهذا الحديث معان متعدّده، و معناه الحقيقيّ و حقيقته يدلّان على أنّ حظّ أمير المؤمنين عليه السّلام من المقامات مقام «أو أدنى»، و تلك الحقيقه (عليّ عليه السّلام) صاحبه جنّه الأسماء و الذات. و جنّه الأفعال و حدها قاصره عن قبول الإحاطه العلويّه و صاحب جنّه الصّفات و الذات في نهايه القرب من ربّ الأرباب: «يدور مع الحقّ حيثما دار و يدور الحقّ معه حيثما دار».

إنّ قرب أولى السّلوكة من طلاب التّوحيد-الذين ذاقوا طعم العلم الحاصل من العمل- إلى الحقّ هو إمّا من قبيل قرب النّوافل، و صاحب هذا المقام يعلم أنّ النّافله غير ملزمه، بيد أنّ نيل مقام القرب التّام لا يحصل بلا عبور من قرب النّوافل. و من خواصّ قرب النّوافل هي أنّ الحقّ تعالى قال: العبد يتقرّب إليّ بالنّوافل حتّى كنت سمعه و بصره... و إمّا كبعض أرباب السّلوكة أصحاب قرب الفضائل. و في هذا القرب تكون إرادته العبد مندكّه في إرادته الحقّ. و قد فرض الحقّ تعالى عليهم الأعمال و العبادات التي يلتزم العبد بأدائها، على خلاف القرب الحاصل من النّوافل التي يسوق الحقّ الملتزمين بها إلى مقام القرب، بيد أنّ الأثر المترتب على الفرائض لا يترتب عليها.

وهم و دفع

القائلون بالتّناسخ ينكرون المعاد، و يعتقدون أنّ النّفس في انتقال دائم من جسم إلى آخر، من هنا فهم ينكرون الحشر و النّشر أي: المعاد.

نقل عن الأئمّه عليهم السّلام أنّهم قالوا: من قال بالتّناسخ فهو كافر.

من مفسدات التّناسخ إنكار المعاد. و من الأمور المسلّم بها أنّ عوده الرّوح إلى البدن في القيامه معاد، و أنّ عودتها و تعلّقها بالبدن في الدّنيا تناسخ. و هذا البحث لا يرتبط بإحياء الأموات، بل هو أمر آخر.

إنّ مسأله الرّجعه ليست من سنخ إحياء الأموات في النّشأه الدّنيويّه، و ظهور أصحاب الولاية الكليّه من المحمّديين في عالم الدّنيا من غوامض المسائل و المباحث في هذا الباب. و لا يتيسّر إدراك معنى الرّجعه و كيفيته تحقّقها لكلّ أحد.

إن من الآيات العظيمة المحيِّره المريبه للعارف و العامي هي الموت في نشأه عالم المادّه بأمر الحقّ، والإحياء فيه أيضا. وهذا الضرب من الموت و الحياه هو غير الموت في هذا العالم و الحياه في عالم الآخره: «وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَصَبَقَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَ مَنَ فِي الْأَرْضِ إِلَّا- مَنَ شَاءَ اللَّهُ ثُمَّ نُفِخَ فِيهِ أُخْرَى فَإِذَا هُمْ قِيَامٌ يَنْظُرُونَ.» (١) و لو مات أحد في هذه الدنّيا وحيى بأمر الله تعالى، فإنّ موتا آخر سيدركه أيضا.

الضرب الآخر من الموت المقارن للحياه يرتبط بمن تقوم قيامتهم في هذا العالم و لا تأثير لنفخه إسرافيل في مقام السّفر إلى الآخره مطلقا. الموت الذي سيدرك سكّان الملك و الملكوت في آخر المطاف يعنى أنّهم سيجاورون الحقّ لمحله البرق بسبب العبادات و تعلق مشيئته الحقّ بهم- إذ بلغوا مقام البقاء بعد الفناء و الفناء عن الفناءين و الصّبحو الآخر- إذا كتفت نفوسهم بذاتها و استغنت عن معلّم بشرى، فمعلّمها شديد القوى، و حظيت «بجذبته من جذبات الحقّ يوازي عمل الثّقيلين». و الذين لا يتحقّقون بقرب الفرائض، فإنّ سيرهم محبّي.

جاء في آيه كريمه مباركه أنّ الذين لم تقم قيامتهم في هذه الدنّيا فإنّ أثر صعقه الفناء و حكم الفناء باق إلى أن يتبهم الحقّ بقدرته الباهره تبعاً لاستعداداتهم كى يجزوا بأعمالهم. و إنّ الذين تجرى عليهم أحكام الصّعق ينقسمون إلى أقسام: بعضهم لا يقع عليه العذاب بسبب أعمالهم الصّالحه، و إن كانت الأ-كثريه الساحقه غير مشموله بحكم قرب النّوافل و الفرائض، بيد أنّ أولى التّبعاده يفوزون. و على الرّغم من أنّ منشأ تلك الأعمال المتجسّده في صور المعاصى يشملهم في بدايه ظهور غضب الحقّ، و لكنّ النّاجين أكثر من الهالكين في النّار، و الموحّدون لا يخلدون في نار غضب الحقّ، إلا أنّ المكث و التّفنن في العذاب النّاتج من حالات و ملكات معينه في حدّ أنّ اللّمه تعالى نفسه عالم بحقيقته و مدّته و بالعذاب النّاتج من غضبه-وقودها النّاس، أى: العاصون، و الحجاره، أى: القلوب الّتى هي أقسى من الحجر.

و ينقطع العذاب عن البعض لأسباب مجهوله غامضه على الجميع، ثمّ يعود بعد مدّه لمسوّغات اقتضت، و ينقطع مرّه أخرى بعد مضى فتره. و يمنى العصاه بعد قطع العذاب

ص: ٣٢

بعذاب أشدّ، وهو الخوف من رجوع عذاب إبلا ما لا يمكن وصفه.

«وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَ لُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ». علاقه الحقّ تعالى بنظام الوجود لا يخصّ «جهه دون جهه».

لَمَّا كَانَ الْحَقُّ تَعَالَى لَا يَتَنَاهَى، وَ كَانَ وَجُودًا صَرَفًا وَ بَسِيطَ الْحَقِيقَةِ، فَهُوَ مُرْتَبَطٌ بِالْخَلْقِ مِنْ جِهَاتٍ مُخْتَلِفَةٍ. وَ جَاءَ التَّعْبِيرُ عَنْ مَعْنَى الْحَقِّ لِلْمَوْجُودَاتِ بِالْمَعْنَى الْقَيُومِيَّةِ، وَ كَمَا قَالَ أَعْلَمُ الْخَلَائِقِ وَ أَقْرَبُ الْمَوْجُودَاتِ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ وَ سَرِّ الْأَنْبِيَاءِ وَ الْأَوْلِيَاءِ: فَهُوَ تَعَالَى دَانَ فِي عُلُوِّهِ وَ عَالَ فِي دُنُوِّهِ، وَ قِيلَ - وَ نَعَمْ مَا قِيلَ -: نَسَبَهُ خَلْقَ الْأَوَّلِ إِلَيْهِ كَنَسَبِهِ خَلْقَ الْآخِرِ.

لِذَا تَصَرَّفَ الْحَقُّ فِي الْأَشْيَاءِ هُوَ مِنْ جِهَاتٍ عَدِيدَةٍ «وَ لِكُلِّ وَجْهٍ هُوَ مُوَلِّئُهَا».

وَ الْمَوْجُودَاتُ مُتَفَاوِتَةٌ مِنْ حَيْثُ الطَّلَبِ، وَ لَكِنْ قَدْ يَتَصَوَّرُ أَنَّ جَمِيعَ الْأَشْيَاءِ وَ الْمُمَكِّنَاتِ تَطْلُبُ الْحَقَّ مِنْ وَجْهِ وَاحِدٍ.

تَنْقُلُ أُمُورَ عَجِيبَةٍ وَ غَرِيبَةٍ وَ مُحْيِرَةٍ حَوْلَ الْأَنْبِيَاءِ وَ الْأَوْلِيَاءِ صَلَوَاتِ اللَّهِ عَلَيْهِمْ. وَ التَّفَنُّنُ فِي شَرَائِعِهِمْ أَظْهَرَ وَ أَبْرَزَ عِنْدَ الْعَارِفِينَ أَوْلَى الْوُجُودِ وَ الْإِقْبَالِ.

كَلَّمَا تَجَلَّى مِنَ الْأَسْمَاءِ الْكَلِيمَةِ وَ فُرُوعِهَا الْخَاصَّةِ عَلَى الْمَظْهَرِ الْإِنْسَانِيِّ أَكْثَرَ، كَانَتْ عَجَائِبُ الْخَلْقِ فِيهِ أَظْهَرَ. قَالَ تَعَالَى: «أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ وَ هِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّى يُحْيِي هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِائَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ قَالَ كَمْ لَبِثْتَ قَالَ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالَ بَلْ لَبِثْتُ مِائَةَ عَامٍ فَانظُرْ إِلَى طَعَامِكَ وَ شَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ وَ انظُرْ إِلَى حِمَارِكَ وَ لَنَجْعَلَكَ آيَةً لِلنَّاسِ وَ انظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوها لَحْمًا فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ». (١)

لَا يَسْتَسَاغُ كَثِيرًا أَنْ نَتَطَرَّقَ إِلَى التَّأْوِيلِ الصَّيْرِفِ الْقَائِلِ: «أَنَّ أَبْرَهَةَ النَّفْسِ الْحَبَشِيَّةَ لَمَّا قَصَدَ تَخْرِيْبَ كَعْبَةَ الْقَلْبِ الَّذِي هُوَ بَيْتُ اللَّهِ حَقِيقَةً وَ الْاسْتِيْلَاءَ عَلَيْهَا...».

عِنْدَ مَا مَرَّ عَزِيرٌ عَلَى قَرْيَةٍ خَاوِيَةٍ، أَمَلَى عَلَيْهِ ذَوْقَهُ وَ شَوْقَهُ إِلَى سَرِّ الْقَدْرِ وَ طَلَبَهُ شَهُودَ الْإِحْيَاءِ، فَقَالَ مُسْتَبْعِدًا: «أَنَّى يُحْيِي هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا؟»

اسْتَبْعَادُ الْأَنْبِيَاءِ قَدْرَهُ اللَّهُ الْمَطْلُوقَهُ لَيْسَ لَهُ صُورَةٌ حَقِيقَتِيَّةٌ: فَالْحَقُّ تَعَالَى أَمَاتَهُ مِائَةَ عَامٍ

ص: ٣٣

ثم بعثه، و وقع ما وقع من ناحيه القدره الإلهيه المطلقه إظهارا عيبيًا و استجابته لطلب عزيز مشاهده إحياء الأموات عيناً.

إنّ ما ذكر حول عزيز يماثل -من جهه- طلب إبراهيم عليه السّلام إذ خاطب الحقّ قائلاً: «رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى.»

إنّ القصد من هذين المثالين إحياء الموتى لا الرّجوع إلى الحقّ في الآخرة.

صرّح بعض الباحثين أنّ سؤال إبراهيم عليه السّلام المبدأ الفياض و طلب عزيز عليه السّلام ليسا على سبيل الاستبعاد، و إن توهم أهل الظاهر ذلك «فالمتحقّ بمقام النبوه و الولاية لا يستبعد من الله القادر الموجد المحيي المميت أن يعيد الأموات و يوجد لها مرّه أخرى، بل المؤمن بالأنبياء و الكامل في إيمانه لا يستبعد ذلك، فإنّه يقدر في إيمانه.»

لا وجه لتوجيه الإمامته و الإحياء عند عزيز و إبراهيم صلوات الله عليهما على التّمثّل البرزخيّ و الإنشاء في عالم المثال الكلاميّ. و قام بعض أرباب التّأويل بإدخال آيات الإعجاز الصّريحه في باب التّأويل بنحو يدفع الإنسان الجاهل بالمبادئ العامه للتفسير و التّأويل إلى الإنكار تماماً. و قصّه أصحاب الفيل مشهوره و قد وقعت في زمن قريب جدّاً من زمن النّبىّ صلّى الله عليه و آله.

من اللافت للنظر أنّ إحياء الأموات و إمامته الأحياء لا ينحصران في طريق واحد، و لو كانت السّينه الإلهيه جاريه -بنحو عام- على أنّ الموجودات التي يشملها الحشر و النّشر مختلفه: فحشر الإنسان استقلاليّ، و الحيوانات تحشر تبعاً للإنسان.

كان القدماء يظنّون أنّ الأرض في وسط عالم الأجسام، و عروض الفناء محال عليها.

لا شك أنّ للأرض و سائر الكرات عمراً خاصيّاً و سيحين الوقت الذي تخلو فيه الأرض من أهلها، و تفنى. و الآيات المباركه التّنازله في أمر القيامة كقوله تعالى: «إِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ»، و قوله سبحانه: «وَ إِذَا النُّجُومُ انْكَدَرَتْ»، و قوله جلّ شأنه: «إِذَا السَّمَاءُ انْفَطَرَتْ»، صريحه في المعاد مع فناء النّشأه الدنيويّه.

قال بعض المحقّقين: «الدنيا باقيه ما دام فيها هذا الكامل». المراد من الكامل خاتم الأولياء الذي هو من أشرط السّاعه، و به يرتبط قيام القيامة. و المراد من خاتم الأولياء

المهديّ الموعود، و محمد من أسمائه، إذ قال خاتم الأنبياء صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ:

اسمه اسمي و كنيته كنيتي و له المقام المحمود.

القصد من المقام المحمود مقام قرب قوسين أو أدنى. و من بلغ هذا المقام فهو أقرب الناس إلى الله و سرّ الأنبياء و الأولياء.

چو او با خواجه دارد نسبت تام از او با ظاهر آمد رحمت عام

(١) النسبه التامه هي النسبه المعنويه و الظاهرية.

و المهديّ عليه السلام منسوب إلى رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ كما نقل العامه و الخاصه. (٢)

ظهور كلّ او باشد به خاتم بدو يابد تمامي هر دو عالم

(٣) المراد من الخاتم خاتم الأولياء. و الدليل على صحه هذا الكلام عجز البيت المتقدم:

به يبلغ العالمان (الدنيا و الآخرة) كمالهما.

قال رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ: يرضى عنه ساكن السماء و ساكن الأرض. لا يدع السماء من قطرها شيئاً إلا صبته مدراراً.

و تظهر الأرض بركاتها به حتى «يتمنى الأحياء إحياء الأموات».

شود او مقتداي هر دو عالم خليفه گردد از اولاد آدم (٤)

حول ظهور خاتم الولاية المحمديه المطلقه، انظر: شرح گلشن راز، ص ٣٠٩ فما بعدها.

فقد جاء فيه كثير من الإشكالات و الموضوعات السيّامقه في أطوار ولايه الإمام المهديّ عليه السلام و أصل الولاية، بدأ بها الكتاب و انتهى بمطالب تخصّ أنصار الولاية.

ص: ٣٥

١- لما كانت له مع الله نسبه تامه، فقد ظهرت منه الرّحمه العامه.

٢- المراد هو الباحثون منهم، لا المتفقّهون من بعض المذاهب، إذ منهم من يقول: لم يولد بعد، و منهم من يقول: هو تابع لعيسى عليه السلام. و بعض الجهله المغرورين ينكرونه و يزعمون أنه من صنع اليهود. و من الثابت أنّ القائلين بهذا قليلون. و يستبين لنا في أدنى مراجعه أنّ العرفاء الباحثين الكبار ذهبوا إلى أنّ المهديّ عليه السلام هو آخر وليّ ذي مقام رفيع، و هو صاحب الولاية المطلقه و وارث الأنبياء و الأولياء جميعهم، و إنّ ظهوره عليه السلام من الخفاء هو بأمر الحقّ. و المتصرّف في الباطن و الظاهر من أشرط الساعه و مقدّمه لظهور الدوله الحقه على الإطلاق. و قد ناقشت ما يخصّ الإمام المهديّ الموعود بالتفصيل في مقدّمتي

على فصوص الحكم، و في التعليقات على الفصّ الشّيئي.

٣- -تجلّى ظهوره تعالى في خاتم أوليائه، و به يبلغ العالمان (الدّنيا و الآخرة) كمالهما.

٤- -سيصبح (الإمام عليه السّلام) مقتدى العالمين و خليفه النّاس.

*** يطيب لى أن أعتبر عن سرورى لطبع كتاب منهج الرّشاد فى معرفه المعاد(الكتاب النفيس العدى ألفه الآخوند الملا نعيما الطالقانى أحد تلاميذ الحوزه المباركه للمغفور له الفقيه الباحث النادر المثل فى مراحل الفقه السّيد محمّد الأصفهانى المشهور بالفاضل الهندى، و من تلاميذ الملا محمّد صادق الاردستانى فى الإلهيات) بجهود صديقى العزيز فضيله حجّه الإسلام و المسلمين على أكبر إلهى الخراسانى رئيس مجمع البحوث الإسلاميه فى مشهد المقدسه، و معاونه صديقى الفاضل الكريم محمّد رضا مرواريد.

إنّ طبع كتاب منهج الرّشاد بأجزائه الثلاثه يستلزم مصاريف باهظه، مع أنّه كتاب مفيد، و قليل المثل فى مستواه. و لا يتولّى طبع هذا النوع من الكتب إلّا من كان من طلاب العلم و المعرفه، و أدرك أهمّيه الكتاب-بخاصّه مثل هذا الكتاب العدى يدور حول المعاد بقسميه: الجسمانى، و الرّوحانى- و عرف نفاسته و علم أنّ المؤلف قد أدّى ما عليه بعد المعاناه و الاضطلاع بتصنيف كتاب عميق و دقيق، و أثر ثمين فى أهمّ مباحث الكتاب و السنّه.

إنّ الأشخاص العدين يبادرون إلى طبع كتاب متقن و دقيق هم ممّن يعيرون اهتماما بمحتوى الكتاب و يعلمون أنّ الباحثين يرغبون فى هذا النوع من الكتب.

از محقق تا مقلّد فرقهاست آن يكي كوهست و آن ديگر صدا

(1) يحسن بى فى ختام هذه المقدّمه أن أشكر جميع الإخوه الذين ساهموا فى طبع هذا الكتاب و نشره بنحو من الأنحاء، و أرجو لكافّه الباحثين الأفاضل فى مجمع البحوث الإسلاميه مزيدا من الخير و التوفيق.

السّيد جلال الدين الآشتيانى مشهد المقدسه جمادى الآخره ١٤١٧ هـ

ص: ٣٦

١- شتان بين المحقق و المقلّد، فذلك جبل و هذا صدها.

نقلها الى العربية: على هاشم الأسدي بسم الله الرحمن الرحيم و به نستعين أرى من المناسب أن أكتب تمهيدا لهذا الكتاب بغيه التعرف على مؤلفه أكثر فأكثر، مع أن الحكيم المتأله سماحه الأستاذ السيد جلال الدين الآشتياني دامت إفاداته قد صدره بمقاله مفصله كمقدمه له. و يشمل تمهيدى عددا من الموضوعات الآتية:

الموضوع الأول: أنا مع الأستاذ الآشتياني دامت إفاداته فى حديثه عن المرحوم الملا نعيما و أسرته إذ قال: «كان رجال أسرته من علماء الدين». و ينبغى مراجعه المصادر الآتية للاطلاع على ترجمه هذه الأسره:

*مقدمته الأستاذ الآشتياني دامت إفاداته.

*مقدمه أيضا على أصل الأصول للملا نعيما فى تسع عشره صفحه، طبعه سنه ١٩٧٩ م.

*مقدمه على أصل الأصول المطبوع فى الجزء الثالث من «مختارات من آثار الحكماء الإلهيين فى ايران» فى أربع صفحات.

*مقدمه الإخوه محمد رضا عطائي قوچاني، و محمد رضا هادى نيكي، و محمد حسن نصيرى (نصير الإسلام) على منهج الرّشاد فى عشرين صفحه.

*أعلام الشيعه للعلامة الطهراني، أعلام القرن الحادى عشر و الثانى عشر، ذيل عنوان الطالقاني، و البرغانى، و أحيانا القزوينى.

*أعيان الشيعه للسيد محسن الأمين، ج ٤٧، ص ١٠١، طبعه قديمه و ج ١٠، ص ٨١ طبعه جديده.

*أمل الآمل للشيخ الحرّ العاملى، ج ٢، ذيل عنوان الطالقاني.

*رياض العلماء للأفندي الأصفهاني، ج ٥، ذيل عنوان الطالقاني.

*الذريعة للعلامة الطهراني، ج ٢٦، ١٧، ١٦، ١٥، ١١، ٦ (كتب الملا نعيما).

*مينو در يا باب الجنه قزوين للسيد محمد علي گلريز، الطبعة الثانية (فصل الأسر).

*دائرة المعارف تشيع، الجزء الأول، ذيل «آل طالقاني»، «آل حكيمي»، «آل برغاني».

*فهرس مخطوطات مكتبه مجلس الشورى الإسلامى، ج ٥، ج ١٩. (أصل الأصول و منهج الرّشاد).

*فهرس مخطوطات مكتبه آيه الله المرعشي (قم)، ج ٦، ج ١٧. (حدوث العالم و العروه الوثقى).

*فهرس مخطوطات مكتبه مدرسه مروى، طهران (منهج الرّشاد، حدوث العالم، تنقيح المرام).

*مجلة الحوزه، العدد ٥٨، مقاله «مدرسه فلسفى قزوين».

*مجلة آيينه پژوهش (مرآه التحقيق) العدد ١٥، مقاله بعنوان «ملا نعيما و منهج الرّشاد».

*مجلة پیام حوزة (رساله الحوزه) العدد ١٤، مقاله بعنوان «ملا نعيماى طالقاني و خاندان او».

*مقدمه كتاب موسوعه البرغاني فى فقه الشّيعه، للأخ عبد الحسين الصّالحيّ.

*المآثر و الآثار، اعتماد السلطنة.

*تلاميذ العلامة المجلسي، للسيد الحسيني الأشكوريّ، ذيل الطالقاني.

*زندگى نامه علامه مجلسي (سيره العلامة المجلسي) المرحوم مهدوى، ذيل «شاگردان علامه مجلسي» (تلاميذ العلامة المجلسي).

الموضوع الثّانى: الجّد الثّانى للملا نعيما هو المرحوم الملا محمّد كاظم الطالقانيّ.

ذكره الشّيح الحرّ العامليّ رحمه الله فى أمل الآمل ٢:٢٩٥ بقوله:

«مولانا محمّد كاظم الطالقانيّ أصلا القزوينيّ مسكنا من الأفاضل المعاصرين. كان مدرّسا فى مدرسه التّوّاب فى قزوين. مات فى المحرّم سنة ١٠٩٤».

و نقل هذا الكلام نفسه فى رياض العلماء ٥:١٥٣، و أعلام الشّيعه فى القرن الحادى عشر: ٤٦٣.

و جاء فى مقدمه كتاب موسوعه البرغانيّ نقلا عن العلامة الطهرانيّ أنّ الشّيح الحرّ العامليّ لا يطلق كلمه (مولانا) إلاّ على أشخاص مثل الملا محمّد تقى المجلسيّ، و الملا

محمد صالح المازندراني، و هما أكبر منه سناً و أعظم شأناً و شهره. يضاف إلى ذلك أنه لم يصفه بعبارة «من الفضلاء» بل قال: «من الأفاضل».

الجدّ الأوّل للملّا نعيما هو المرحوم الملّا محمد جعفر الطالقانيّ الملقّب ب«فرشته».

وصفه العلامة المجلسيّ رضوان الله تعالى عليه في إجازته له فقال: «المولى الأوّل، الفاضل الكامل، الصّالح الفالح، المتّقى الذكيّ الألمعيّ مولانا محمّد جعفر الطالقانيّ خلف المولى المبرور المغفور مولانا محمّد كاظم الطالقانيّ». تاريخ هذه الإجازة ١٠٩٥ هـ، و تاريخ وفاته ١١٣٣ هـ. له مقبره في طالقان يزورها الوافدون. (١)

قال فضيله عبد الحسين الصّالحيّ: كتاب اشتراط الحسّ في الشّهاده من آثاره الفدّه في كيفيه شهاده الصّمّ البكم و هو يدلّ على تعمّقه في المسائل العقلائيّه. و قد جمع فيه بين الفقه و المسائل الفلسفيّه. و من آثاره الأخرى «حواشي بر كتب فلسفي و رسائل حكمي». (٢)

كانت في قزوین مدرسه باسم مدرسه الملّا محمد جعفر الطالقانيّ عرفت فيما بعد بمدرسه حسن خان.

والد المترجم له هو الملّا محمّد تقي الطالقانيّ رحمه الله أحد تلاميذ الميرزا حسن بن الملّا عبد الرزاق اللاهيجيّ. (٣) جاء في مقدّمه موسوعه البرغانيّ: «هو من أكابر علماء الإماميّه و مراجع التقليد. و من مؤلفاته غايه المرام في شرح شرائع الإسلام». ورد في أعلام الشيعه في القرن الثاني عشر: ١١٧ أنه توفّي سنة ١١٦١.

أخو الملّا نعيما هو الملّا محمد المشهور بالملائكه المتوفّي سنة ١٢٠٠ هـ. و هو والد الملّا محمد تقي البرغانيّ المعروف بالشهيد الثالث، و الملّا عليّ البرغانيّ، و الملّا محمد صالح البرغانيّ مؤلّف الكتاب العظيم غنيمه المعاد في شرح الإرشاد المطبوع قسم منه في أجزاء تحت عنوان موسوعه البرغانيّ.

و من مؤلفاته تحفه الأبرار في تفسير القرآن. و هو أوّل من عرف من هذه الأسره

ص: ٣٩

١- أعلام الشيعه في القرن الحادي عشر: ٤٦٣؛ و القرن الثاني عشر: ١٣٧؛ موسوعه البرغانيّ: ١٤؛ تلاميذ المجلسيّ: ٨٩؛ [١] زندگي

نامه علامه مجلسي ٢: ٢٤.

٢- مجلّه حوزة، العدد ٥٨، ص ١٨٤.

٣- نفسه.

بالبرغانى، و مدفنه فى برغان أيضا. (١)

الأخ الآخـر للملاّـ نعيما هو الملاّـ محمّد جعفر الطالقانى والد الملاّ آغا القزوينى المشهور بالحكمى. و هو والد الشّيخ أحمد الحكمى. و كان الشّيخ أحمد المتوفى سنة ١٣٤٠ تقريبا من زعماء علماء قزوين و قاده الحركة الدّستوريّه (المشروطه)، ينتسب إليه الملاّ آغا المتوفى سنة ١٢٨٥ و قسم من أسره الحكمى فى قزوين. (٢)

قال فيه اعتماد السّلطنه:

الآخوند الملاّ آغا الحكمى القزوينى من فحول فلاسفه الإسلام، و كان «صدر الدّين» عصره. و كان طلاب العلوم العقلائيّه يقدون على عتبته من أقصى نقاط ايران و يقبلونها. و تربى على يديه المرحوم آغا رضا قلى القزوينى الذى طار صيته فى البلاد. (٣)

نجل الملاّ نعيما هو الملاّ محمّد تقى الطالقانى رحمه الله سمى جدّه. جاء فى موسوعه البرغانى:

«هو حكيم، فيلسوف، زعيم و رئيس، من أكابر علماء عصره، و له رساله فى صلاه المسافر و رساله فى الرّضاع و غيرها».

الملاّ يوسف حفيد الملاّ نعيما، المتوفى زهاء سنة ١٢٦١، ابن الملاّ محمّد تقى، من حكماء القرن الثالث عشر، و كان مدرّسا للحكمه فى المدرسه الصّالحية بقزوين، و هو أوّل من عرف من هذه الأسره بالحكمى، و أصبح لقبه عنوانا لأسرته. من آثاره حواش على أسفار الملاّ صدرا. (٤)

قال فيه اعتماد السّلطنه: كان أوّل أستاذ لكتب الحكمه المتعاليه فى دار السّلطنه (قزوين)، و ربّى فيها أفاضل طلبه العلوم العقلائيّه، و كان فدّا فى زهده و عبادته. (٥)

حفيد الملاّ نعيما، نجل الملاّ يوسف هو الشّيخ أحمد الحكمى، و كان من علماء قزوين أيضا. (٦)

ذكر الأستاذ الأشتيانى أنّ بين أحفاد الملاّ نعيما المعروفين بلقب (نعيماى) كثيرا من

ص: ٤٠

١- -أعلام الشّيعة فى القرن الثّانى عشر: ٧٠٥؛ موسوعه البرغانى: ١٤.

٢- -دائره المعارف تشيع ١: ١٦٣.

٣- -المآثر و الآثار: ١٨٢.

٤- -دائره المعارف تشيع ١: ١٦٣.

٥- -المآثر و الآثار: ١٦٣.

٦- -دائره المعارف تشيع ١: ١٦٣.

العلماء، ومعظمهم من الأدباء و الشعراء.

هذه نبذة موجزة عن حياة آباء المرحوم الملا نعيما و إخوته و أولاده و أحفاده، و جميعهم كانوا من العلماء و الحكماء، و يعرفون بألقاب الطالقاني، و البرغاني، و الحكمي، و النعماني.

الموضوع الثالث: أما سيره الملا نعيما نفسه فنأسف أننا لا نمتلك معلومات و وثائقه دقيقة حول تاريخ ولادته و وفاته، و أساتذته و تلاميذه، و مدفنه.

و يمكن أن نخبر أنه ولد قبل سنة ١٠٠٠هـ. اعتمادا على نسخه من (حاشيه دواني على شرح المطالع) و (حاشيه مير سيد شريف) عليه بخط الملا نعيما، و كانت في مكتبه مجد الدين نصيري بطهران، (١) و تاريخ كتابها ١١١٥.

فرغ الملا نعيما من تأليف كتاب العروه الوثقى سنة ١١٥٨ هـ. (٢) إذن، كان على قيد الحياه حتى هذا التاريخ. أما تاريخ وفاته، فلعله كان في سنة ١١٨٠ هـ تقريبا كما جاء في مقدمه موسوعه البرغاني، و مقاله الأخ صالحى فى مجله الحوزه. و هذا التاريخ يتناسب مع تاريخ وفاه أبيه سنة ١١٦١ هـ مع أن البعض ذكر أن أباه مات سنة ١١٨٦ هـ، و ذكر آخرون أنه مات سنة ١١٨٩ هـ، (٣) فيكون قد عمّر قرابه مائه و عشرين سنة فى الأقل.

أما أساتذته الملا نعيما، فقد ذكر سماحه الأستاذ الآشيتاني و سماحه الأخ صالحى أنه حضر درس أبيه بقروين، ثم أفاد فى اصفهان من الملا محمد صادق الأردستاني المتوفى سنة ١١٣٤ هـ، و الفاضل الهندى المتوفى سنة ١١٣٧ هـ عدد سنين.

هاجر إلى قم بعد هجوم الأفغان على اصفهان، و فيها ألف كتابه أصل الأصول سنة ١١٣٥ هـ، ثم رحل إلى قزوین و الطالقان، و كتب فيها رساله حدوث العالم.

ذكره صاحب كتاب أعيان الشيعه (اعتمادا على نسخه كان قد رآها و سند كرها لاحقا) بقوله: محمد نعيم بن محمد تقى المشهور بالعرفى الطالقاني. و قال الملا نعيما نفسه فى بدايه كتاب أصل الأصول:

ص: ٤١

١- الذريعة ١٣٣: ٦. [١]

٢- فهرست مخطوطات مكتبه آيه الله المرعشى، ٣٣٠: ١٧.

٣- مجله حوزه، العدد ٥٨، ص ١٨٨؛ دائره المعارف تشيع: ١٩٤.

لكاتبه و مالكه و مؤلفه و واقفه الملاّ نعيما المعروف بالعرفيّ الطالقانيّ. (١)

و لعلّ المستنبط من هاتين العبارتين أنّه كان ذا قريحه شعريّه، و(العرفيّ) لقب اختاره لنفسه، بيد أنّا لم نجد له شعرا حتّى الآن.

و نقرأ للأستاذ الآشتيانيّ حول مدفنه: لم يكن الملاّ نعيما شخصيّه مغموره قطّ، فقد كان من مشاهير العلماء، و ضريحه بين نور و طالقان مطاف أولى الإقبال.

الموضوع الزّابع: إنّ ما أطلعنا عليه و تتبعناه من مؤلّفات المرحوم الملاّ نعيما في الفهارس و غيرها-مضافا إلى منهج الرّشاد- هو كما يأتي:

١-رساله أصل الأصول. تاريخ التّأليف ١١٣٥ هـ. ثلاث نسخ منها في الجزء الخامس من فهرس مخطوطات مجلس الشّورى الإسلاميّ، و نسخه في فهرس مخطوطات مدرسه مروى بطهران. و جاء في الجزء السّادس و العشرين من الذّريعه نسختان منها. و رأى العلّامه الطّهرانيّ عند المرحوم الشّيخ أسد الله دهاقانيّ (المعروف باسماعيليان مؤلّف فهارس شرح نهج البلاغه لابن أبي الحديد، طبعه قم) نسخه أخرى منها كانت قد كتبت من النّسخه الأصليّه سنة ١١٣٦ هـ.

صدرت رساله أصل الأصول قبل سنين بتصحيح الأستاذ الآشتيانيّ و مقدّمته و تعليقاته، و ذلك في صورتين. و جاء في فهرس مخطوطات مجلس الشّورى الإسلاميّ، ج ١٩، ص ٣٦٠ و أعلام الشّيعه في القرن الثّاني عشر، ص ٧٩٠ رساله ناقصه بعنوان (رساله في الوجود) للملاّ نعيما. و إذا طابقنا بدايتها مع بدايه رساله أصل الأصول تبين لنا أنّ هذه الرّساله النّاقصه نسخه أخرى من أصل الأصول. من هنا عرفت ثمانى نسخ من هذه الرّساله لحدّ الآن.

٢-فصل الخطاب في تحقيق الصّواب. رساله في القضاء و القدر. تحتفظ مكتبه مجلس الشّورى الإسلاميّ بنسخه منها. انظر: الذّريعه ١٦:٢٣٠.

٣-حدوث العالم. تمّ تأليف هذه الرساله في قزوین و الطّالقان سنة ١١٣٦ هـ. و هي تحتوى على مقدّمه و ثلاثه فصول و خاتمه. (٢) نسخه من هذه الرّساله في مكتبه آيه الله

ص: ٤٢

١- مقدّمه الأستاذ الآشتيانيّ دامت إفاداته.

٢- أعلام الشّيعه في القرن الثّاني عشر: ٧٩٠.

المرعشيّ في ٣٠٠ صفحة، (١) ونسخه أخرى منها في مكتبه مدرسه مروى بطهران. (٢)

٤- تنقيح المرام في شرح تهذيب الأحكام. يشمل جزء منه باب الحيض إلى التيمم في ٣٠٠ صفحة من القطع الرّحليّ بخطّ المؤلف. وهذا الجزء موجود في مكتبه مدرسه مروى بطهران. تاريخ التّأليف: ١١٤٧ هـ. (٣)

٥- العروه الوثقى في إمامه أئمّه الهدى. تحتفظ مكتبه آيه الله المرعشيّ بنسخه من هذا الكتاب. (٤) يتألّف هذا الكتاب من مقدّمه وخمسه أبواب في ٥٠٠ صفحة. تاريخ التّأليف:

١١٥٨ هـ.

٦- رساله في جريان التّشكيك في العرضيات و الذّاتيات. ذكرت هذه الرّسالة في آخر مقدّمه رساله أصل الأصول. (٥)

٧- الحواشي على شرح الإشارات. ذكر هذا الكتاب أيضا في أواخر مقدّمه رساله أصل الأصول. (٦)

٨- الحاشيه على الحاشيه للدّواني على حاشيه المير السيّد الشّريف على شرح المطالع.

رأى صاحب أعيان الشّيعة نسخه من هذا الكتاب في كرمانشاه، تاريخ التّأليف:

١١٢٣ هـ. (٧)

٩- رساله في العلم. كانت هذه الرّساله ملحقه بنسخه من أصل الأصول في مكتبه مدرسه آيه الله البروجردى في النّجف الأشرف. واحتمل صاحب الذّريعه أنّها من تأليف المملّأ نعيما أيضا. (٨)

١٠- كان المملّأ نعيما قد وعد في رساله أصل الأصول أن يؤلّف رساله حول مسأله صدور الكثير عن الواحد. (٩)

الموضوع الخامس: يعدّ كتاب منهج الرّشاد في معرفه المعاد من أهمّ الكتب المؤلّفه في المعاد وإثبات الجسمانيّ منه. قال الأستاذ السيّد جلال الدّين الآشتيانيّ دامت إفاداته فيه:

ص: ٤٣

١- فهرس مكتبه آيه الله المرعشيّ ٢٧: ٦.

٢- فهرس مخطوطات مكتبه مروى: ٣٣٠.

٣- فهرس مروى: ٩٤.

٤- فهرس مكتبه آيه الله المرعشيّ ٣٣٠: ١٧.

٥- منتخباتى از آثار حكماى ايران ٣٨٩: ٣. [مختارات من آثار حكماء ايران].

٦- نفسه ٣٨٥: ٣.

٧- أعيان الشيعة ١٠:٨١، طبعه جديده. [١]

٨- الذريعة ١٥:٣١٦. [٢]

٩- نفسه ٩:١٧؛ [٣] فهرس مخطوطات مجلس الشورى الإسلامى ٥:٤٦؛ أصل الأصول: ٩٠، طبعه ١٣٥٧.

«هذا الكتاب فريد في بابه. و كنت أبحث عن كتاب في المعاد عدد سنين على أن يكون مؤلفه مفسِّراً، فقيهاً، حكيماً، عارفاً حتى عثرت على نسخه منه في مكتبه مجلس الشورى الإسلامى. و كلفت ثلاثة من طلاب مرحله الماجستير أن يجعلوها رسالتهم لنيل الماجستير، و الحقّ أنّهم لم يدخروا وسعاً في سبيل ذلك. (1) [تصحيح الكتاب و طبعه].

و سيمثل هذا العمل خدمه كبيره. و ثوابه الأخرى يفوق ثواب كتاب في الفقه و الأصول أضعافاً مضاعفه. [و أثبت المؤلف فيه المعاد الجسمانيّ كما سئل عن كفيته في الآيه الكريمة المباركه: ربّ أرني كيف تحيي الموتى، و عالج ما يرتبط به من مشكلات، و دحض ما أثير عليه من شبهات من خلال الإحاطه بكلمات أعلام الفنّ، بخاصّه صدر المتألّهين، و الإمام بالزوايات و التفسير و شيء أعلى من التفسير الظاهريّ، مع حفظ القواعد العقليّه و أفكار المحقّقين. «

توجد من هذا الكتاب نسختان: الأصل بخطّ المؤلف في مكتبه مجلس الشورى الإسلامى، و الثانيه استنسخت على النسخه الأصليّه و هي في مكتبه مدرسه مروى بطهران.

الأصليّه ذات ٢٤٤ ورقه. و يشمل الكتاب مقدّمه و خمسّه أبواب و خاتمه، و سيطلع في ثلاثه أجزاء إن شاء الله تعالى.

يشمل الجزء الأوّل مقدّمه الكتاب، و الورقه (١-٨٤). و هو الآن بين أيديكم.

و يمكنكم أن تتعرّفوا على محتواه من خلال نظره مجمله على دليل موضوعاته. و من الضروريّ أن نذكر بأنّ موضوعات الجزء الثاني و الثالث من الكتاب تفصيل لموضوعات الجزء الأوّل منه و تبين لها.

الأبواب الخمسه و خاتمه الكتاب، التي تشغل الجزء الثاني و الثالث هي كالآتي:

«الباب الأوّل في إثبات النّفس و إنّيها و تحديدها من حيث هي نفس، و أنّها ليست بجسم و لا عرض و أنّها غير البدن و أجزاءه و اعضائه و آلاته و قواه و أعراضه.»

هذا الباب الشامل الورقه (٨٥-١١٠) من النسخه الأصل يضمّ لفظ كتاب الشفاء

ص: ٤٤

١- في الوقت الذي كان سماحه الأستاذ راضياً عن عمل هؤلاء الثلاثة الأفاضل (عطائي، هادي نيكي، نصيري)، اختارني لتصحيح الكتاب و إعداده للطبع بنحو أدقّ.

لابن سينا و شرحه و تفصيله. و جاء فى آخره:

«إِنَّكَ بَعْدَ مَا أَحَطْتَ خَبْرًا بِتَفَاصِيلِ مَا نَقَلْنَا عَنِ الشَّيْخِ فِي الشِّفَاءِ فِي هَذَا الْفَصْلِ، وَ مَا ذَكَرْنَاهُ فِي تَحْرِيرِهِ، يَظْهَرُ لَكَ مَا عَقَدْنَا الْبَابَ لِأَجْلِهِ، وَ هُوَ إِثْبَاتُ النَّفْسِ وَ إِتْيَانُهَا وَ تَحْدِيدُهَا مِنْ حَيْثُ هِيَ نَفْسٌ، وَ أَنَّهَا لَيْسَتْ بِجَسْمٍ وَ لَا مَزَاجٍ وَ لَا عَرَضٍ، وَ أَنَّهَا غَيْرُ الْبَدَنِ وَ أَعْضَائِهِ وَ أَجْزَائِهِ وَ حَوَاشِيهِ وَ قَوَاهِ وَ أَعْرَاضِهِ.»

«الْبَابُ الثَّانِي فِي بَيَانِ حَقِيقَتِهَا وَ مَا هِيَ تَحْتَهَا مِنْ حَيْثُ إِنَّهَا جَوْهَرٌ مَجْرَدٌ عَنِ الْمَادَّةِ فِي ذَاتِهَا، وَ فِي أَنَّهَا وَاحِدَةٌ بِالذَّاتِ الْمُخْتَلِفَةِ بِالْإِعْتِبَارِ، وَ مِنْ حَيْثُ الْأَفْعَالُ وَ لَهَا قُوَى مُتَعَدَّةٌ تَخْتَلِفُ أَفْعَالُهَا لِاخْتِلَافِ قَوَاهَا.»

يشمل هذا الباب الورقة (١١١-١٥٣) من النسخة الأصل، و هو يدور حول تجرّد النفس.

شرحت فى بدايه هذا الباب أربعة أحاديث حول الرّوح فى خمس أوراق نقلا عن كتاب الكافى للكلىنى و الاحتجاج للطبرسى.

و دار الكلام فى أواخر الباب أيضا حول حديث من كتاب الكافى و دعاء من الصّحيحه السّجّاديه، و ظنّ البعض أنّه يدلّ على عدم تجرّد النفس، و يقع هذا الكلام فى أربع صفحات.

الْبَابُ الثَّلَاثُ فِي تَعْدِيدِ قُوَى النَّفْسِ الْإِنْسَانِيَّةِ عَلَى مَا هُوَ الْمَشْهُورُ بَيْنَ الْجُمْهُورِ، وَ الْإِشَارَةُ إِلَى نَبْذِ الْحِكْمَةِ فِيهِ فِيمَا لَعَلَّهُ يَحْتَاجُ إِلَى بَيَانِ الْحِكْمَةِ فِيهِ.

يشغل هذا الباب (الورقة ١٥٤ إلى الورقة ١٦٩) من النسخة الأصل.

الْبَابُ الرَّابِعُ (الورقة ١٧٠ إلى الورقة ٢١٣) و فيه مطالب:

المطلب الأوّل فى حدوث النفس بحدوث البدن.

المطلب الثّانى فى إبطال التّناسخ و نحوه.

المطلب الثّالث فى بيان أحوال النفس الإنسانيّة بعد خراب بدنها.

نلحظ فى هذا المطلب بحثا مفصّلا حول اللّذه و الألم، و السّعادة و الشّقاء، و البدن المثالىّ و رأى ابن سينا فى هذه الموضوعات، و كذلك حول البرزخ و تجسّم الأعمال و غيرهما استهداء بالآيات القرآنيّة الكريمة و الأحاديث المأثوره عن

المعصومين عليهم السلام.

الباب الخامس فى إثبات المعاد الجسمانيّ. الورقه (٢١٤-٢٢٤) ويشمل الموضوعات الآتية:

إنّ للإنسان معادا فى دار الآخرة التى هى دار الجزاء.

يجب أن يعود الرّوح فى القيامة إلى بدن عنصرى لها به تعلق تدبير و تصرف.

يمكن أن يكون ذلك البدن هو البدن الأوّل بعينه.

يجب أن يكون البعث على هذه الكيفيّة، أى: تعلق الرّوح بالبدن الأوّل.

هذه المطالب كما نطق بها الشّرع كذلك هى ممّا يحكم به العقل و يقوم الدليل العقليّ عليها.

الخاتمه: تشمل الورقه (٢٢٥ إلى ٢٤٤) من النسخه الأصل، و تضمّ ثلاثه مطالب هى:

المطلب الأوّل فى دفع شبهه المنكرين للمعاد الجسمانيّ (سبع شبهات).

المطلب الثّانى فى بيان جملة من الأحوال و الأمور التى نطق الشّرع بوقوعها يوم القيامة و هى:

التّفخ فى الصّور، و الصّيراط، و الأعراف و السّور، و الكتاب و الحساب و الميزان، و العقبات، و الحوض، و الشّفاعه، و الجنّه و النّار بما فيهما.

المطلب الثّالث فى بيان أصناف النّاس و أحوالهم فى الجملة فى القيامة و فى كيفيّة خلود أهل الجنّه فى الجنّه و أهل النّار فى النّار.

و فيه بحث إمكان الخلود، و السّبب الموجب له، و المصلحه فيه.

يستند معظم البحوث فى المطلب الثّانى و الثّالث من الخاتمه إلى الآيات و الرّوايات لأنّ مصدر هذه المسائل ليس عقليّا فحسب.

فى الختام أتقدّم بالشّكر الجزيل للحكيم الرّبانيّ سماحه السيّد جلال الدّين الآشتيانيّ و طلابه الثّلاثة الأفاضل (عطائيّ، و نصيرى، و هادى نيكي) اللّذين امتثلوا أمره فاستنسخوا من النسخه الأصل، ثمّ طبعوا نسختهم بالآله الطّابعه و أعدوها للطّبع. كما أتقدّم بالشّكر الوافر لسماحه حجه الاسلام و المسلمين إلهى الخراسانيّ مدير مجمع البحوث الإسلاميه فى مدينه مشهد المقدّسه و مساعده الأخ الفاضل محمّد رضا مرواريد

على تهيئتهما مقدّمتا نشر الكتاب. كما أشكر الأخ الكريم محمّد رضا نجفّي على جهوده المحموده فى المقابله النهائيه للنسخ. و أرجو من القراء الأفاضل أن يغضّوا الطرف عمّا يغضّ الطرف عنه، و يتبهونا على الإشكالات التى لا- يمكن التغاضى عنها لعننا ننداركها فى الجزء الثانى و الثالث إن شاء الله، و الله ولىّ التوفيق.

قم-رضا أستاذى ٢٢ ذى القعدة ١٤١٧ هـ

ص:٤٧

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ وَ بِهِ نَسْتَعِينُ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى، وَ قَدَّرَ فَهَدَى، وَ أَمَاتَ وَ أَحْيَى، وَ عَلَيْهِ النَّشْأَةُ الْآخِرَى، وَ إِلَيْهِ الْمُنْتَهَى، لِيَجْزِيَ الَّذِينَ أَسَاءُوا بِمَا عَمِلُوا، وَ يَجْزِيَ الَّذِينَ أَحْسَنُوا بِالْحَسَنَى، عَدْلًا مِنْهُ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى، وَ الصَّلَاةُ عَلَى خَيْرِ الْوَرَى، أَشْرَفُ مِنْ بَعَثَ بِالْبَعَثِ وَ الْجِزَاءُ، وَ أَكْرَمُ مَنْ أَتَى بِالنُّشُورِ وَ الرَّجْعَى، مُحَمَّدٌ الْمَصْطَفَى وَ آلُهُ الَّذِينَ بِهِدَاهُمْ يَهْتَدَى، وَ بِطَرِيقَتِهِمْ يَقْتَدَى، صَلَاةٌ كَثِيرَةٌ دَائِمَةٌ بِدَوَامِ الْأَرْضِ وَ السَّمَاءِ.

أَمَّا بَعْدُ، فَيَقُولُ الْعَبْدُ الضَّعِيفُ النَّحِيفُ الْمَذْنُوبُ الْجَانِي، مُحَمَّدٌ نَعِيمٌ بِنِ مُحَمَّدٍ تَقَى الْمَدْعُوَّ بِعَرْفِي الطَّالِقَانِي، عَفَى عَنْهُ وَ عَنْ وَالِدَيْهِ، وَ خَتَمَ اللَّهُ لَهُمُ بِالْحَسَنَى، وَ جَعَلَ آخِرَتَهُمْ خَيْرًا مِنَ الْأُولَى:

ذَاكَرْنِي بَعْضُ إِخْوَانِ الصِّفَا وَ خَلَّانِ الْوَفَاءِ، أَنَّ التَّصَدِيقَ بِالْمَعَادِ مَطْلَقًا لَا يَخْفَى أَنَّهُ ضَرُورِيٌّ فِي هَذِهِ الْمَلَّةِ الْبَيْضَاءِ وَ الْمَلَلِ السَّابِقَةِ الَّتِي أَتَى بِهَا الْأَنْبِيَاءُ عَلَيْهِمُ التَّحِيَّةُ وَ الثَّنَاءُ، وَ أَصْلٌ مِنْ أَصُولِ الدِّينِ الْقَوِيمِ وَ الْمَذْهَبِ الْمُسْتَقِيمِ، لَمْ يَنْكُرْ أَحَدٌ مِنْ أَصْحَابِ الْعُقُولِ وَ أَرْبَابِ الْأَلْبَابِ وَ النَّهْيِ، إِلَّا شَرِذْمَةً قَلِيلَةً مِنْ مَلَاحِدِ الْحُكَمَاءِ، وَ أَنَّ الْجِسْمَانِيَّ مِنْهُ هُوَ جِزَاءٌ مِنَ الْإِيمَانِ، وَ ضَرُورِيٌّ فِي الْأَدْيَانِ، وَ دَلٌّ عَلَيْهِ الْكِتَابُ الْكَرِيمُ وَ السُّنَّةُ السَّمْحَاءُ، إِذْ عَلَيْهِ أَدَلُّهُ وَاضِحٌ لَا يَعْتَرِبُهَا شُوبٌ شَبْهَةٌ وَ لَا رِيْبَةٌ وَ لَا خَفَاءٌ، وَ قَدْ أَطْبَقَ عَلَيْهِ الْمَلِّيُّونَ مِنَ الْحُكَمَاءِ وَ الْمُتَشَرِّعُونَ مِنَ الْعُلَمَاءِ، وَ قَدْ أَقَامُوا الدَّلِيلَ الْعَقْلِيَّ عَلَى الرُّوحَانِيَّ مِنْهُ، إِلَّا أَنَّهُمْ عَنْ آخِرِهِمْ اعْتَقَدُوا الْجِسْمَانِيَّ مِنْهُ عَلَى الْوَجْهِ الَّذِي أَتَى بِهِ الْأَنْبِيَاءُ، مِثْلَ اعْتِقَادِهِمْ لِلْأَحْكَامِ الْفِرْعَوِيَّةِ، مُعْتَرِفِينَ بِأَنَّهُ لَا يُمْكِنُ إِقَامَةُ الدَّلِيلِ الْعَقْلِيَّ عَلَيْهِ، قَائِلِينَ بِأَنَّهُ لَيْسَ لِلْعَقْلِ اسْتِقْلَالٌ وَ لَا مَدْخَلٌ فِي إِثْبَاتِهِ بِوَجْهِ مَا، وَ كِفَاكَكُ شَاهِدًا عَلَى هَذَا قَوْلُ شَيْخِ الرَّئِيسِ ابْنِ سِينَا

«يجب أن يعلم أنّ المعاد منه ما هو مقبول من الشرع، ولا طريق إلى إثباته إلا من طريق الشريعة و تصديق خبر النبوة، وهو الذى للبدن عند البعث، وخيرات البدن و شروره معلومه، لا تحتاج إلى أن تعلم، وقد بسطت الشريعة الحقه التى أتانا بها سيدنا و مولانا محمد صلى الله عليه و آله حال السعاده و الشقاوه التى بحسب البدن، و منه ما هو مدرك بالعقل و القياس البرهانى، و قد صدقته النبوة، و هو السعاده و الشقاوه الثابتان بالقياس اللتان للأنفس، و إن كانت الأوهام مّا تقصر عن تصوّرهما الآن، لما نوضح من العلل. و الحكماء الإلهيون رغبتهم فى إصابه هذه السعاده أعظم من رغبتهم فى إصابه السعاده البدنيه، بل كأنهم لا يلتفتون إلى تلك، و إن اعطوها، و لا يستعظمونها فى جنبه هذه السعاده التى هى مقاربه الحقّ الأوّل، و هى على ما سنصفه عن قريب. - انتهى كلامه. » (١)

و يقرب منه كلمات المتقدمين و المتأخرين من الحكماء و المشرّعين من العلماء، كما يعلم بالاستقصاء.

و أمّا بعض المتأخرين منهم كصدر الأفاضل مولانا صدر الدين الشيرازى فهو و إن تصدى فى بعض مصنفاته الذى سمّاه الشواهد الربويه لإقامه الدليل العقليّ عليه، و بذل مجهوده فيه، لكنّه لم يأت بشيء مبين، يفي بتمام المدعى كما لا يخفى على من راجع كلامه و تأمل فيه و استقصى. (٢)

و سألتى (٣) أنّه لا يخفى أنّهم عدّوه من أصول الدين لا من فروع الدين، فحيثنذ نقول:

لو كان الفرق بين اصول الدين و فروعه كما ذكره كثير من العلماء أنّ الأوّل ما يستقلّ فى إثباته العقل، و إن نطق به الشرع أيضا، مثل توحيد الله تعالى و إثبات صفاته العليا و عدله، و أصل النبوة و الإمامه، و المعاد الروحانيّ و غيرها، و إن كان إثبات نبوه نبيّ خاصّ، و إمامه إمام مخصوص موقوفا على النصّ أو العصمه، أو إظهار المعجزه و نحوها، و أنّ الثانى ممّا لا يستقلّ بإثباته العقل، كالصلاه و الصيام و الزكاه و الحجّ و الجهاد و أمثالها، فعلى هذا ينبغى أن يكون يمكن إقامه الدليل العقليّ على إثبات أصل الجسمانيّ منه أيضا، و إن كان

ص: ٥٠

١- كتاب الشفاء، الالهيات، فصل فى المعاد: ٥٤٥، طبع مكتبه [١] بيدار؛ ص ٤٢٣، طبع القايره.

٢- الشواهد الربويه: ٢٦٦، طبع مشهد.

٣- عطف على: ذاكرنى.

إثبات خصوصياته موقوفا على الشرع، و هم قد اعترفوا بالعجز عن إقامه الدليل على إثباته مطلقا، وإلا فالفرق ما ذا؟ و حينئذ فيلزم عليهم ارتكاب أحد الأمرين: إما القول بإدراجه في فروع الدين، و هو خلاف ما قرره العلماء، أو القول بأنه يكفي في إدراج مطلق المعاد في اصول الدين استقلال العقل في أحد فرديه - أي الروحاني منه - و إن لم يستقلّ العقل في إثبات فرده الأخرى، - أي الجسماني منه - و فيه ما ترى، فإنّ الظاهر أنّ إدراجه في اصول الدين، إدراج لكلا فرديه فيها دون أحدهما.

و بالجمله فسواء عدّ من اصول الدين، كما هو الأخرى و الأولى، أو لم يعدّ منها، فهل يمكن إقامه الدليل عليه بحيث لا يعتريه شبهه و لا مرء أم لا؟

فرأيت التصدّي للجواب عن هذا السؤال، و الاستكشاف عن جليّه الحال، و النظر في أنّه هل يمكن إقامه الدليل عليه أحرى، مع كوني ناقص الذهن، قاصر الفهم، قليل القسط من الفطانه و الذكاء، و يبعد عن مثلي إدراك ما اعترف بالعجز عنه فحول الفضلاء، و قد اشتهر بينهم أنّ الجهاله أدنى إلى الخلاص من فطانه بتراء، لكنّي قد امتثلت بقول القائل:

«كم ترك الأول للآخر»، فراجعت نفسي، و فكّرت فيه، و بذلت جهدي، و استعنت بربيّ جلّ و علا، و استمسكت بذيل هدايه أئمه الهدى، الذين هم العروه الوثقى، في مراقبات تترى، فأنست نارا من شاطئ الهدى، فخلعت نعل علائقي و أتيت بقدم الشوق، و ادى الجدّ و الطلب، لعلّي آتى منها بقبس، أو أجد على النار هدى. و قلت: ربّ اشرح لي صدري و يسّر لي أمرى و احلل عقده من لساني و اجعل لي وزيرا من عقلي يفقهوا قولي إنك كنت بنا بصيرا، فنوديت من شاطئ الواد الأيمن أن: يا طالب الحقّ أقبل و لا تخف، إنك قد اوتيت سؤلِكَ بركة الاعتصام بحبل ساده الوري، و كنت من الآمنين لا تخاف دركا و لا تخشى، إنّي أنا ربّك الذي أعطى كلّ شيء خلقه ثمّ هدى، فاعبدني و استمع لما يوحى، إنّ السّاعه آتية أكاد اخفيها لتجزى كلّ نفس بما تسعى، منها خلقناكم و فيها نعيدكم و منها نخرجكم تاره اخرى، فاقبست بتوفيق ربّي جلّ و علا قبسه من تلك النار، بها أضاء لي وجه المقصود، فلاح لي كالبيضاء نورا و ضياء، فجاء بحمد الله دليلا واضحا لائحا كما يروق النواظر و يضيئ ألباب أرباب الفهم و الذكاء، إلاّ أنّه يعوّقني من تحريره و تهذيبه عوائق شتى، و موانع لا تحصي، أعظمها أنّي قد وقعت في زمن، قد سنحت فيه بعض

أمارات قيام الساعه و الطامه الكبرى، إذ قد ظهرت فيه الداهيه الدهياء، و فشت فيه المحن التي هي عامه البلوى، نعم عامه البرايا، يشيب فيها الصغير، و يهرم فيها الكبير، و يكدح فيها كل مؤمن حتى يلقي ربه و يفنى، قد جرد الدهر على أهاليه سيف العدوان، و أباد من كان، و تطرق الفساد إلى أوضاع العالم، و انسد طرق معاش بني آدم، قد اغبر عيشهم الأخضر، و اسود يومهم الأبيض، و ابيض فودهم الأسود، يتمنون الموت الأحمر، و أشرف شمس العلم على الغروب، و خمل أهل الكمال في زوايا الغروب، يتقى أهل الديانه من إظهار دينهم، و يدين بالتقيه كل الوري، عجل الله تعالى ظهور دوله صاحبنا و مولانا، حتى ينكشف به تلك البليه العظمى.

و مع هذا فكيف في مثل هذا الزمان لمثلي من القاصرين الخاملين، مع توزع البال و تشتت الحال صرف الوقت في إظهار الحق في هذه المطلب الأسنى، و تحرير الدليل على هذا المقصد الأقصى، و العمده الوثقى، فقعدت عنه برهه و في العين قذى و في الحلق شجى، لكن لَمَّا كَرَّرَ ذلك البعض من الأصدقاء السؤال و ألح و أعاد الابتهاال، و رأيت أن الإقدام على جواب سؤاله و الصبر عليه أحجى، إذ ربما تصير الفتنة أشد و أقوى، لا- أتمكن من إظهاره أصلا، و الحال أن الأيام تمضى و لا تعود، و العمر يذهب و لا يثوب، و تكون الحسره أدوم، و الندامه أبقي، و قد قال تعالى:

«وَأَمَّا نِنْعَمِهِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ». (١)

«لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ». (٢)

«وَسَيَجْزِيهَا اللَّهُ الَّذِي يُؤْتِي مَالَهُ يَتَزَكَّى». (٣)

«فَذَكِّرْ إِنْ نَفَعَتِ الذُّكْرَى، سَيَذَكِّرُ مَنْ يَخْشَى». (٤)

شرعت مع قلبه البضاعه و فوات الفرصه و كثره المشاغل و توزع البال و تشتت الحال في تحريره و تهذيبه و تنقيحه بما تيسر و أمكن، امثالاً لقول القائل: «ما لا يدرك كله لا يترك كله» (٥)، و ابتغاء لوجه ربى الأعلى، و خطابى فيه لمن استمسك في العلم بأوثق الأسباب، و جانب الاعتساف و نظر فيه بعين الإنصاف، فإن رأى فيه خطأ أو عثره و زللا،

ص: ٥٢

١- الضحى: ١١. [١]

٢- آل عمران: ٩٢. [٢]

٣- الليل: ١٧-١٨. [٣]

٤- الأعلى: ٩-١٠. [٤]

٥- من الأمثال المشهوره.

عذرني و استغفر الله لي، فإنه مقبل العثرات و غافر الخطيئات، و إن وجدته مقبولا لدى الطباع الذكيه، أنصفني و أعانني بصالح الدعاء في محو السيئات و تضعيف الحسنات، و السلام على من أتبع الهدى، و سمّيته بمنهج الرّشاد في معرفه المعاد، و ربّته على مقدّمه و خاتمه و خمسه أبواب. ربّنا لا تزغ قلوبنا بعد إذ هديتنا وهب لنا من لدنك رحمه إنك أنت الوهاب.

ص: ٥٣

أمّا المقدمه ففي ذكر نبد مّا يتوقّف عليه بيان المراد، كشرح معنى المعاد، و تقسيمه إلى الروحاني و الجسماني، و نقل اختلاف الناس في ذلك، و سبب اختلافهم فيه، و تحرير ما دلّ الشرع على ثبوته و ينبغي إثباته بالدليل العقلي، و في بعض مطالب اخر يناسب تحقيقها قبل الخوض في المقصود.

فنقول: ذكر الفاضل الكامل العارف محمّد بن عليّ بن أبي جمهور الأحساوي في كتابه المسمّى بالمجلى مرآه المنجى كلاما بهذه العبارة:

«المحقّقون من الأوّلين و الآخريين على القول بإثبات المعاد، و إنّما يختلفون في معناه، و قد نقل عن جماعه من الحكماء الطبيعيين إنكاره، و كذا جالينوس أنكره لاعتقاده أنّ النفس هي المزاج، و أنّه يفنى، و الفاني لا يعاد، خصوصا أنّه عرض، و الأعراض بعد العدم لا يتصوّر عودها، فإذا بطل المزاج بفناء البدن، لا يعود.

نعم، القائلون بالمعاد اختلفوا في معناه، فقال بعضهم: إنّهُ الجسماني فقط، و هو مذهب جماعه من المتكلّمين بناء على أنّ النفس جسم، و آخرون قالوا: إنّهُ روحاني فقط و هو مذهب جماعه من الحكماء الإلهيين، و طائفه قالوا: إنّهُ جسماني و روحاني و هذا على وجهين: أحدهما أن يكون الروح مجرّدا عن المادّه، فيعاد الجسم، و يتعلّق به الروح، أو يتعلّق بجسم آخر غير الأوّل، و هو مذهب قليل من أهل الإسلام، ذهب إليه الغزالي، و الفارابي، و كلّ من قال بتجرّد النفس من أهل التصوّف، و الثاني أن يكون الروح جسمانيا أو روحانيا، و يعاد الجسم الأوّل، و يردّ فيه الروح و هو مذهب كثير من أهل الإسلام و النصارى.

فعلم من هذا الاختلاف أن تحقّق الإعاده مبنّى على تحقّق النفس، و أنّها أىّ شىء هي، فإنّ هذه الاختلافات إنّما نشأت من الاختلافات فيها كما عرفت، فإنّ الطبيعيين لما اعتقدوا أنّ النفس جسم، و أحالوا إعاده المعدوم، أحالوا المعاد مطلقاً. و جالينوس لما قال إنّها المزاج نفاه بالكلّيّه. و المتكلّمون لما قالوا إنّها جوهر جسماني، قالوا إنّها إنّما يكون بإعاده النفس على حالتها بناء على أنّها إمّا الهيكل المحسوس المشاهد، أو أنّها أجزاء أصليّه، كما في مذاهبهم. و أمّا الغزالي و أتباعه فلما قالوا بتجرّد النفس قالوا إنّها تبقى بعد فراق البدن، فعودها ردها إلى البدن مرّه اخرى. إمّا الأوّل بعينه، أو إلى آخر يمثله. و باقى المسلمين، لما كان مذهبهم في النفس على أنحاء متعدّده، فالمدى قال منهم إنّها جوهر جسماني، أو إنّها جوهر روحاني، قائل بأنّه لا بدّ من إعاده الجسم الأوّل و يردّ فيه الروح جمعاً بين الشريعة و الحكمة، و يدّعون أنّ هذا منطوق الآيات القرآنيه. و الإلهيون لما اعتقدوا بتجرّد النفس و بقاءها بعد فناء البدن، ذهبوا إلى المعاد الروحاني، و مرادهم به قطع علاقه النفس مع البدن.

فبالجملة وقع الاتفاق على وقوع المعاد، و أنّه حقّ و إن اختلفوا في كيفيّة وقوعه و الدليل المطلق على ثبوت المعاد الجسماني إنّهُ ممكن في نفسه، و الصّادق أخبر عنه، فوجب القول به، أمّا الأوّل، فلأنّ الإمكان إنّما هو بالنظر إلى القابل و الفاعل، و هما حاصلان، أمّا بالنظر إلى الفاعل فلما مرّ من الأصليين السابقين:

أحدهما كونه قادراً على كلّ مقدور، و الثاني كونه عالماً بأعيان أجزاء الأشخاص لتعلّق علمه بالجزئيات.

و أمّا الثاني، فلاتفق قول الأنبياء عليهم السّلام غير موسى عليه السّلام، فإنّه لم يذكر، و ما نزل في التوراه فيه شىء، و قد وجد في كتب من جاء بعده كحزقييل و شعيا. و أمّا الإنجيل، فالذى ذكر فيه أنّ الأخياريين يصيرون كالملائكه، فيكون لهم الحياه الأبدية و السعاده السرمديه، و يمكن حمله على الروحانيّه، أو الجسمانيّه أو عليهما، و دلالتة على الأوّل أظهر، لتحقّق الروحانيّه للملائكه دون الجسمانيّه.

و أمّا القرآن المجيد فقد جاءت ذكره فيه في كثير من المواضع، مثل قوله تعالى:

«مَنْ يُحْيِ الْعِظَامَ وَ هِيَ رَمِيمٌ» . (١)

«أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَلَّنْ نَجْمَعُ عِظَامَهُ، بَلَى قَادِرِينَ عَلَى أَنْ نُسَوِّيَ بَنَانَهُ» . (٢)

«أَ إِذَا كُنَّا عِظَامًا نَخِرَةً» . (٣)

«وَقَالُوا لَجُلُودِهِمْ لَمْ شَهِدْتُمْ عَلَيْنَا» . (٤)

«كَلِمًا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا» . (٥)

«يَوْمَ تَشَقُّقُ الْأَرْضُ عَنْهُمْ سِرَاعًا» . (٦)

«إِذَا بُعْثِرَ مَا فِي الْقُبُورِ» . (٧)

إلى غير ذلك ممّا جاء في هذا المعنى و هو الكثير. و القول بأنّ المراد بها المجازات الدالّة على الحقائق و هو الروحاني، ضعيف، لأنّها صريحة في الجسماني فحملها على المجازات، تكذيب للأنبياء عليهم السّلام.

فإذا عرفت ذلك، فقد ظهر لك ممّا أوردناه من مذاهب القوم، توقّف المعاد على مقدّمتين:

إحدهما: معرفه النفس و أنّها ما هي، حتّى يتحقّق كيفيه الإعاده. و الثانيه: أنّ المعدوم هل يعاد أم لا؟

فأمّا المقدّمه الاولى فقد وقع فيها التشاجر العظيم و الاختلاف الكثير، و خبط أهل الكلام فيها، و تعدّدت آراؤهم تعدّدا كثيرا حتّى قيل إنّها بلغت إلى قريب من أربعين مذهبا، و ليس على واحد منها دليل قطعي، و أشهر مذاهبهم القول بأنّها أجزاء أصليّه في البدن من أوّل العمر إلى آخره، و جمهور الفلاسفه و جماعه متصوّفه الإسلام و جماعه من أهل الكلام قالوا بتجرّدها و أنّها جوهر غير جسماني متعلّق بهذا البدن تعلق التدبير، لا تعلق الحلول، و لهم على ذلك دلائل هي بالصواب أنسب، و بالحق أشبه-انتهى كلامه رحمه الله. (٨)

ثمّ قال بعد إثبات تجرّد النفس و تحقّق حقيقتها بهذه العبارة:

«فبالجملة المعاد الجسماني و غيره يتحقّق على مذاهبهم و يصحّ إثباته، إلاّ أنّه يختلف

ص: ٥٧

١- -يس: ٧٨. [١]

٢- -القيامة: ٣-٤. [٢]

٣- -النازعات: ١١. [٣]

٤- -فصلت: ٢١. [٤]

٥- النساء:٥٦. [٥]

٦- ق:٤٤.

٧- العاديات:٩. [٦]

٨- المجلى:٤٩١-٤٩٢، الطبع الحجرى.

كفّياتة باختلاف مذاهبهم فى النفس.

و القائلون بالتجرّد، هم فى الإعادة فريقان: فريق قصره عليها و جعلوا عودها إلى العالم العلوى بعد قطع العلاقة البدنيّه و فراغها عن الاشتغال بتدبير البدن عباره عن المعاد، و هو مذهب جماعه كثيره من أهل الحكمة سيأتى الكلام معهم. و فريق قالوا: لا بدّ عند القيامه الكبرى من عود الأبدان الجسمانيّه كما كانت، فتردّ العلاقة النفسانيّه على حالها على حسب ما كانت عليه فى الحاله الاولى قبل قطع العلاقة، جميعا بين الحكمة و الظواهر النقليه، و هو مذهب جماعه الإسلاميين من الحكماء و أهل التصوّف و الكلام. -انتهى كلامه رحمه الله. (1)

و قال صدر الأفاضل مولانا صدر الدين الشيرازى رحمه الله فى الشواهد الربوبيّه:

«الإشراق الرابع فى الإشارة إلى مذاهب الناس فى المعاد. إنّ من الأوهام العاميه اعتقاد جماعه من الملاحده و الدهريه، و طائفه من الطبيعيين و الأطباء ممّن لا اعتداد بهم فى الفلسفه، و لا اعتماد عليهم فى العقليّات، و لا نصيب لهم فى الشريعه، ذهبوا إلى نفى المعاد و استحاله حشر النفوس و الأجساد، زعما منهم أنّ الإنسان إذا مات فات و ليس له معاد كسائر الحيوان و النبات، و هؤلاء أرذل الناس رأيا و أدونهم منزله.

و المنقول من جالينوس هو التوقّف فى أمر المعاد لتردّه فى أمر النفس هل هو صوره المزاج فتفنى أم صوره مجردة فتبقى؟

ثمّ من المتشكّكين منهم بأذيال العلماء، من ضمّ إلى إنكاره له أنّ المعدوم لا يعاد، فيمتنع حشر الموتى.

و المتكلمون منعوا هذا، تاره بتجويز إعاده المعدوم، و اخرى بمنع فناء الإنسان بالحقيقه، لأنّ حقيقه إنسانيّته بأجزائه الأصليّه، و هى باقيه إمّا متجزّيه أو غير متجزّيه، ثمّ حملوا الآيات و النصوص الوارده فى إثبات الحشر على أنّ المراد جمع المتفرّقات من أجزاء الإنسان التى هى حقيقته. فهؤلاء التزموا أحد أمرين مستبعدين من العقل و النقل، و السكوت خير من الكلام ممّن لا يعلم.

و اتّفق المحقّقون من الفلاسفه و المحقّقون من أهل الشريعه على ثبوت المعاد، و وقع

ص: ٥٨

الاختلاف في كَيْفِيَّتِهِ، فذهب جمهور المتكلمين و عاَمَهُ الفقهاء إلى أَنَّهُ جسماني فقط، بناء على أَنَّ الروح جرم لطيف سار في البدن، و جمهور الفلاسفة على أَنَّهُ روحاني فقط، و ذهب كثير من الحكماء المتألهين و مشايخ العرفاء في هذه الملة إلى القول بالمعادين جميعا. أمَّا بيانه بالدليل العقلي فلم أر في كلام أحد إلى الآن، و قد مرّ البرهان العرشي على أَنَّ المعاد بعينه هو هذا الشخص الإنساني روحا و جسدا بحيث لو يراه أحد عند المحشر يقول: هذا فلان الذي كان في الدنيا، فمن أنكر هذا فقد أنكر ركنا عظيما من الإيمان، فيكون كافرا عقلا و شرعا، و لزمه إنكار كثير من النصوص. -انتهى كلامه». (١)

و قال أيضا:

«الإشراق التاسع في سبب اختلاف الناس في كَيْفِيَّةِ المعاد: اعلم أَنَّ اختلاف أصحاب الملل و الديانات في هذا الأمر و كَيْفِيَّتِهِ، إنما هو لأجل غموض هذه المسألة العويصة و دَقَّتْهَا، و كثير من الحكماء كالشيخ الرئيس و من في طبقتة، أحكموا علم المبادئ، و تبالدت أذهانهم في كَيْفِيَّةِ المعاد، حتَّى رضيت انفسهم بالتقليد في هذه المسألة المهمّة، لغموضها حتَّى أَنَّ الكتب السماويّة المحكمه متشابهة آياتها في بيان هذا المعنى، مختلفه بحسب الجليل من النظر، متوافقه بحسب النظر الدقيق.

ففي التوراه: إِنَّ أهل الجَنَّةِ يمكثون في النعيم عشرة آلاف سنه، ثم يصيرون ملائكه، و إِنَّ أهل النار يمكثون في الجحيم كذا أو أزيد، ثم يصيرون شياطين. (٢)

و في الإنجيل: إِنَّ الناس يحشرون ملائكه، لا يطعمون و لا يشربون و لا ينامون و لا يتوالدون. (٣)

و في بعض آيات القرآن: إِنَّ النَّاسَ يحشرون على صفة التجرد و الفردانيّة كقوله تعالى:

«كُلُّهُمْ آتِيهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَرْدًا». (٤)

و كقوله تعالى: «كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ». (٥)

و في بعضها على صفة التجسّم كقوله تعالى: «يَوْمَ يُسْحَبُونَ فِي النَّارِ عَلَى وُجُوهِهِمْ». (٦)

ص: ٥٩

١- الشواهد الربوبيّة: ٢٧٩-٢٨٠. [١]

٢- الشواهد الربوبيّة: ٢٧٩ [٢] نقلا عن التوراه.

٣- الشواهد الربوبيّة: ٢٧٩ [٣] نقلا عن الإنجيل.

٤- مريم: ٩٥. [٤]

٥- الأعراف: ٢٩. [٥]

٦- القمر: ٤٨. [٦]

و كذلك سؤال إبراهيم الخليل عن الله تعالى: «رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى». (١)

و استشكال عزيز: «أَتَى يُحْيِي هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا». (٢)

و حكاية أصحاب الكهف تبيننا لهذا الأمر كما قال تعالى: «وَ كَذَلِكَ أَعْتَرْنَا عَلَيْهِمْ لِيُغْلَبُوا أَنَّ وَعَدَ اللَّهُ حَقًّا». (٣)

فبعض هذه النصوص يدل على أن المعاد للأبدان، وبعضها يدل على أنه للأرواح، و التحقيق أن الأبدان الأخرى مسلوبة عنها كثير من لوازم هذه الأبدان، فإنَّ بدن الآخرة كظِّل لازم للروح، أو كعكس يرى في مرآة، كما أنَّ الروح في هذا البدن كضوء واقع على جدار، أو كصوره منقوشه في قرطاس. و قد كان شبه هذه الأخبار المنقولة عن الكتب السماوية واردة في الأحاديث النبوية - على الصادع بها و آله الصلاة و التحية - كما هو المشهور عن أهل الحديث و الرواية. - انتهى. (٤)

ثم نقل كلام بعض أساطين الحكمه في ذلك.

ص: ٦٠

١ - البقره: ٢٦٠. [١]

٢ - البقره: ٢٥٩. [٢]

٣ - الكهف: ٢١. [٣]

٤ - الشواهد الربوبية: ٢٧٩-٢٨٠. [٤]

عبارة عن مجموع النفس و البدن

و أقول و بالله التوفيق: لا يخفى عليك أن الإنسان لمّا كان مزاجه على أقرب تعديل، و خلقه فى أحسن تقويم، و اجتمع فيه ما يصدر عن شركائه فى أجناسه القريبه و البعيدة كالحيوان و النبات و المعدن، من حفظ التركيب مدّه معيّنه معتدًا بها، و الخواصّ الطبيعّيه و الأفعال النباتيه و الخصائص الحيوانيه، و امتاز من بينها أجمع، بحمله من شرائف الأفعال و نفائس الآثار و كرائم الأعمال و لطائف الإدراكات التى تخصّه كالعقل و الفهم و الفطنة و الفكر و التدبير و التقدير و غير ذلك من الامور المحكمه. و لذا اختصّ من بين شركائه بالتكليف و ما يلزمه و يتبعه، فله بالضرورة مبدأ لذلك هو أشرف المبادئ و أفضلها، به يتقوم قوام إنسانيته و به يتحقّق كونه حيوانا ناطقا و يصدق ذلك عليه، و لذلك يسمّى نفسا كأنّه تمام حقيقه الإنسانيه، فإنّ اسم النفس يطلق غالبا على تمام حقيقه الشىء و ذاته، كما هو المنقول عن أهل اللغه و الشائع فى إطلاقات أهل العرف و قد يسمّى روحا أيضا.

و بالجمله من المعلوم أنّه كما أنّ للإنسان بدنا و هيكلًا محسوسا مخصوصا مشاهدا بالحسّ و العيان، مركّبًا تركيبًا تامًا معدنيًا و نباتيًا و حيوانيًا، يدلّ عليه البرهان. كما سنشير إليه فيما بعد إن شاء الله تعالى، كذلك فيه، أو معه هذا الأمر المختصّ الذى هو ما به التمايز بينه و بين شركائه و هذا أيضا معلوم بالوجدان، و يدلّ عليه العقل و النقل أيضا.

و التميّز بين الأشياء و إن كان عند التحقيق بالوجودات الخاصّه، لكن تلك الموجودات إمّا عارضه لماهيات كما هو رأى فريق من الحكماء، أو معروضه لها كما هو رأى آخرين منهم، فلتلك الماهيات أيضا مدخل فى التشخيصّ و التميّز كما لتلك الوجودات، فذلك الأمر

الخاصّ بالإنسان الذى هو معروض ذلك الوجود الخاصّ أو عارضه، هو أيضا منشأ التمايز بينه و بين غيره لا يمكن إنكار وجوده فيه أو معه.

و الإنسان عباره عن مجموع ذلك البدن المخصوص و هذا الأمر المميّز الخاصّ، و إليهما اشير فى مواضع عديده من الكتاب الكريم، كقوله تعالى:

«وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ، ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ، ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ، فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ». (١)

و قوله تعالى: «الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ وَ يَدَأُ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ، ثُمَّ جَعَلَ نَسِيلَهُ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ مَاءٍ مَهِينٍ، ثُمَّ سَوَّاهُ وَ نَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ، وَ جَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَ الْأَبْصَارَ وَ الْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ». (٢)

و قوله تعالى: «لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ». (٣)

و الحاصل: أنّ ذلك الأمر الخاصّ، جلىّ الإتيه عند ذوى الفطره السليمه، و إن كان خفىّ الماهيته، و لذا اختلف فيه على أقوال شتى كما نقله الشيخ الرئيس فى الشفاء عن القدماء، فذهب بعضهم إلى أنه جوهر مجرد، و بعضهم إلى أنه مادى، جسم أو جسمانى، و سيأتى فيما بعد نقل ذلك تحقيق الحقّ فيه إن شاء الله تعالى.

ص: ٦٢

١ - المؤمنون: ١٢-١٤. [١]

٢ - السجده: ٧-٩. [٢]

٣ - التين: ٤. [٣]

و لا- يخفى عليك أيضا، أن لفظ «المعاد» قد جاء مصدرا ميميا بمعنى العود، و إن كان جاء اسم زمان و مكان أيضا، و أن العود و الإعادة و أشباههما من الألفاظ قد وردت فى الكتاب الكرىم و الشرع القوىم، مثل قوله تعالى:

«كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ» . (١)

«اللَّهُ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ» . (٢)

«إِنَّهُ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ» . (٣)

فَسَيَقُولُونَ مَنْ يُعِيدُنَا قُلِ الَّذِى فَطَرَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ» . (٤)

«مِنْهَا خَلَقْنَاكُمْ وَ فِيهَا نُعِيدُكُمْ وَ مِنْهَا نُخْرِجُكُمْ تَارَةً أُخْرَى» . (٥)

«أَوْ لَمْ يَرَوْا كَيْفَ يُبْدِئُ اللَّهُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ إِنَّ ذَلِكُمْ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ» . (٦)

«وَ اللَّهُ أُنْبِتُكُمْ مِنَ الْأَرْضِ نَبَاتًا، ثُمَّ يُعِيدُكُمْ فِيهَا وَ يُخْرِجُكُمْ إِخْرَاجًا» . (٧)

«وَ هُوَ الَّذِى يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَ هُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ» . (٨)

«كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ وَ عَدَا عَلَيْنَا إِنَّا كُنَّا فَاعِلِينَ» . (٩)

إلى غير ذلك من الآيات الكرىمه.

و إن معانى هذه الألفاظ و إن كانت ممّا يفهمها كلّ فاهم من ذوى فطره سلمه

ص: ٦٣

١- الأعراف: ٢٩. [١]

٢- يونس: ٣٤. [٢]

٣- يونس: ٤. [٣]

٤- الإسراء: ٥١. [٤]

٥- طه: ٥٥. [٥]

٦- العنكبوت: ١٩. [٦]

٧- نوح: ١٧-١٨. [٧]

٨- الروم: ٢٧. [٨]

و لا يحتاج إلى شرحها، لكننا نقول للتنبيه على ذلك:

إن المتبادر من مفهومات هذه الألفاظ و معانيها عند الإطلاق، هو أن يكون قد وجد أولاً ما فرض أنه متعلق بالإعاده على وجود مخصوص و حال و صفه مخصوصتين، ثم زال عنه ذلك الوجود و تلك الحاله [و الصفه] ثانياً في وقت من الأوقات، سواء كان بزوال نفسه أو زوال أمر متعلق به، ثم وجد في وقت آخر بعده على ذلك الوجود و على تلك الحاله و الصفه، فإنه حينئذ يصدق على ذلك الأثر الحاصل ثالثاً أنه العود، و على تأثير الفاعل ذلك فيه أنه الإعاده، و بهذا المعنى اطلقت تلك الألفاظ في تلك الآيات الكريمة، إذ هو معناها المتبادر، و لا سيما أنها اطلقت في تلك الآيات في مقابله البدء و الإبداء، و هو قرينه عليه، إذ البدء و الإبداء معناهما الإيجاد أولاً، سواء كان إبداعاً من غير تقدم مده و مادّه، أو إحداثاً و تكويناً مع تقدمهما، فحيث كان معناهما ذلك و كان متعلق الإبداء و الإعاده واحداً، كان معنى العود و الإعاده في مقابلهما إيجاد ذلك الموجود أولاً في وقت آخر، بعد أن تخلل زمان زوال و فناء بينهما، فتدبر.

فيكون معنى تلك الآيات -و الله أعلم- أن الله تعالى أوجد الخلق كالإنسان مثلاً على وجود خاص و حال مخصوصه، ثم يميتهم و يزيل عنهم ذلك ثانياً، ثم يوجدهم ثالثاً على ذلك الوجود و تلك الحاله.

و قد يطلق العود و الإعاده على وجود شيء أو إيجاده في وقت متأخر بعد أن كان ينبغي وجوده أو إيجاده في وقت متقدم عليه و لم يقع ذلك، إمّا بانتفائه رأساً، أو بانتفاء جزء من أجزائه، أو شرط من شروطه، كما يطلق على فعل الصلاه غير المؤداه في وقتها كما أمر بها الشارع، في وقت ثان، أنه إعادتها، و لا شك أن هذا المعنى سواء كان حقيقياً أو مجازياً غير مراد في الآيات الكريمة.

كما أن إرادته إنشاء خلق آخر في النشأه الاخرويه، مغاير للخلق الأول بحسب الذات و إن كان مماثلاً له في بعض الصيغيات أو كلها، خلاف الظاهر من لفظ الإعاده، و كذا من تلك الآيات، فتدبر تعرف.

و حيث عرفت المعنى المراد من العود و الإعاده و المعاد التي وردت في الكتاب الكريم، ظهر لك أنه ينبغي أن يحمل عليه ما ورد فيه بألفاظ اخر، مثل الرجوع و الرجوع

و البعث و النسل و الإحياء و الإحضار و الحشر و النشر و الخروج و الإخراج و الردّ و البروز و العرض و الإتيان و المصير و الجمع و القيام و أمثال ذلك.

قال تعالى: «وَكُنْتُمْ أََمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ» . (١)

«وَالْمَوْتَى يَبْعَثُهُمُ اللَّهُ ثُمَّ إِلَيْهِ يُرْجَعُونَ» . (٢)

«ذَلِكَ رَجْعٌ بَعِيدٌ» . (٣)

«مَنْ بَعَثْنَا مِنْ مَرْقَدِنَا» . (٤)

«كَذَلِكَ نُخْرِجُ الْمَوْتَى» . (٥)

«وَسَتُرَدُّونَ إِلَى عَالِمِ الْغَيْبِ وَ الشَّهَادَةِ» . (٦)

«وَيَوْمَ نَحْشُرُهُمْ جَمِيعًا» . (٧)

«وَحَشَرْنَاهُمْ فَلَمْ نُغَادِرْ مِنْهُمْ أَحَدًا، وَ عَرَضُوا عَلَي رَبِّكَ صَفًّا» . (٨)

«ثُمَّ إِلَيْنَا مَرْجِعُكُمْ» . (٩)

«وَرُدُّوْا إِلَى اللَّهِ مَوْلَاهُمْ الْحَقُّ» . (١٠)

«ذَلِكَ يَوْمٌ مَجْمُوعٌ لَهُ النَّاسُ» . (١١)

«اللَّهُ يَجْمَعُ بَيْنَنَا وَ إِلَيْهِ الْمَصِيرُ» . (١٢)

«وَ هُوَ عَلَى جَمْعِهِمْ إِذَا يَشَاءُ قَدِيرٌ» . (١٣)

«وَ بَرَزُوا لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ» . (١٤)

«وَ نَحْشُرُهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ» . (١٥)

«وَ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ» . (١٦)

«كَذَلِكَ الشُّورُ» . (١٧)

- ١- البقره: ٢٨. [١]
- ٢- الأنعام: ٣٦. [٢]
- ٣- ق: ٣.
- ٤- يس: ٥٢. [٣]
- ٥- الأعراف: ٥٧. [٤]
- ٦- التوبه: ١٠٥. [٥]
- ٧- الأنعام: ٢٢. [٦]
- ٨- الكهف: ٤٧-٤٨. [٧]
- ٩- يونس: ٢٣. [٨]
- ١٠- يونس: ٣٠. [٩]
- ١١- هود: ١٠٣. [١٠]
- ١٢- الشورى: ١٥. [١١]
- ١٣- الشورى: ٢٩. [١٢]
- ١٤- ابراهيم: ٤٨. [١٣]
- ١٥- الإسراء: ٩٧. [١٤]
- ١٦- المؤمنون: ٧٩. [١٥]
- ١٧- فاطر: ٩. [١٦]

فَإِذَا هُمْ مِنَ الْأَجْدَاثِ إِلَى رَبِّهِمْ يَنْسِلُونَ» . (١)

يَوْمَ يَسْمَعُونَ الصَّيْحَةَ بِالْحَقِّ ذَلِكَ يَوْمَ الْخُرُوجِ» . (٢)

يَخْرُجُونَ مِنَ الْأَجْدَاثِ» . (٣)

إِنَّا نَحْنُ نُحْيِي وَنُمِيتُ وَإِنَّا الْمَصِيرُ» . (٤)

يَوْمَ يَبْعَثُهُمُ اللَّهُ جَمِيعًا» . (٥)

يَوْمَ يَقُومُ النَّاسُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ» . (٦)

وَ كُلُّهُمْ آتِيهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَرْدًا» . (٧)

مِنْهَا خَلَقْنَاكُمْ وَ فِيهَا نُعِيدُكُمْ وَ مِنْهَا نُخْرِجُكُمْ تَارَةً أُخْرَى» . (٨)

مِنْ وَرَائِهِمْ بَرْزَخٌ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ» . (٩)

ثُمَّ هُوَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مِنَ الْمُحْضَرِينَ» . (١٠)

فَإِذَا هُمْ جَمِيعٌ لَدَيْنَا مُخْضَرُونَ» . (١١)

وَ هُوَ خَلَقَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ» . (١٢)

يَوْمَئِذٍ تُعْرَضُونَ لَا تَخْفَى مِنْكُمْ خَافِيَةٌ» . (١٣)

إلى غير ذلك من الآيات.

و إن كان لكل واحد من تلك الألفاظ معنى يخصه يعرفه من له دربه في معانى الألفاظ.

ص: ٦٦

١- يس: ٥١. [١]

٢- ق: ٤٢.

٣- القمر: ٧ و [٢] المعارج: ٤٣. [٣]

٤- ق: ٤٣.

٥- المجادلة: ٦ و ١٨. [٤]

٦- المطففين: ٦. [٥]

٧- -مریم:٩٥. [٦]

٨- -طه:٥٥. [٧]

٩- -المؤمنون:١٠٠. [٨]

١٠- -القصص:٦١. [٩]

١١- -يس:٥٣. [١٠]

١٢- -فصلت:٢١. [١١]

١٣- -الحاقه:١٨. [١٢]

فى الإشاره إلى كون الاعتقاد بالمعاد ضروريا

فى هذا الدين القويم و كذا فى الأديان السابقه

و لا يخفى أيضا عليك، أن الاعتقاد بالمعاد ركن من أركان الإسلام، و ضرورى فى هذا الدين القويم، و كذا فى الأديان السابقه و الملل الماضيه، كما ادّعاها العلماء من أهل الإسلام، و قد نطق الشرع القويم و الكتاب الكريم بكونه ضروريا فى هذا الدين، بل كونه جزءا من أديان اولى العزم من الرسل و غيرهم.

أما كونه ضروريا فى الدين المحمّدى صلى الله عليه و آله، فالقرآن مملوّ منه كالأيات المذكوره و غيرها ممّا لا تحصى. و أمّا فى الأديان السابقه، فلقله تعالى فى سوره نوح حكاية عنه (على نبينا و عليه السلام)، أنه قال لقومه:

«وَاللّٰهُ أَتَّبَعْتُمْ مِّنَ الْأَرْضِ نَبَاتًا، ثُمَّ يُعِيدُكُمْ فِيهَا وَ يُخْرِجُكُمْ إِخْرَاجًا». (١)

و فى سوره العنكبوت حكاية عن إبراهيم (على نبينا و عليه السلام)، أنه قال لقومه:

«وَ اعْبُدُوهُ وَ اشْكُرُوا لَهُ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ». (٢)

و فى سوره الشعراء حكاية عنه أيضا:

«وَالَّذِي يُمَيِّنُنِيْ ثُمَّ يُحْيِيْنِيْ، وَ الَّذِيْ أَطْمَعُ أَنْ يَغْفِرَ لِيْ خَطِيئَتِيْ يَوْمَ الدِّينِ». (٣)

و فى سوره طه خطابا لموسى (على نبينا و عليه السلام):

«إِنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ أَكَادُ أُخْفِيْهَا لِتُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍ بِمَا تَسْعَىٰ». (٤)

و فى سوره القصص حكاية عن قوم قارون، إنهم قالوا له:

ص: ٦٧

١- نوح: ١٧-١٨. [١]

٢- العنكبوت: ١٧. [٢]

٣- الشعراء: ٨١-٨٢. [٣]

٤- طه: ١٥. [٤]

«وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا». (١)

و في سورة المؤمن حكاية عن مؤمن آل فرعون، إنه قال لقوم فرعون:

«يَا قَوْمِ إِنَّمَا هَذِهِ الدُّنْيَا مَتَاعٌ وَإِنَّ الْآخِرَةَ هِيَ دَارُ الْقَرَارِ». (٢)

و في سورة مريم حكاية عن عيسى (على نبينا و عليه السلام):

«وَالسَّلَامُ عَلَيَّ يَوْمَ وُلِدْتُ وَيَوْمَ أَمُوتُ وَيَوْمَ أُبْعَثُ حَيًّا». (٣)

و في سورة يس حكاية عن رسول عيسى إلى قومه:

«وَمَا لِيَ لَا أَعْبُدُ الَّذِي فَطَرَنِي وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ»، «قِيلَ ادْخُلِ الْجَنَّةَ قَالَ يَا لَيْتَ قَوْمِي يَعْلَمُونَ، بِمَا غَفَرَ لِي رَبِّي وَجَعَلَنِي مِنَ الْمُكْرَمِينَ». (٤)

و في سورة الأنفال: «إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنْ لَهُمُ الْجَنَّةَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ وَعِدًّا عَلَيْهِ حَقًّا فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ وَالْقُرْآنِ - الآيه-». (٥)

و مما ذكرنا يظهر أن ما ذكره العارف الأحساوي بقوله: و أما الثاني فلا تفاق قول الأنبياء عليهم السلام غير موسى عليه السلام فإنه لم يذكر، و ما نزل في التوراه فيه شيء، فيه شيء مع أن ما ذكره معارض بما نقله صدر الأفاضل عن التوراه بقوله: ففي التوراه: إن أهل الجنة يمكنون في النعيم عشر آلاف سنه ثم يصيرون ملائكه. (٦)

ص: ٦٨

١ - القصص: ٧٧. [١]

٢ - المؤمن: ٣٩. [٢]

٣ - مريم: ٣٣. [٣]

٤ - يس: ٢٢ و ٢٦-٢٧. [٤]

٥ - التوبه: ١١١. [٥]

٦ - الشواهد الربوبية: ٢٧٩. [٦]

و لا يخفى أيضا عليك أن الآيات القرآنيه الوارده في هذا المطلب،

بعضها ظاهره في وقوع الموت و الفناء و الإماتة و الإبداء و الإعاده و الإحياء و نحو ذلك، و طروؤه على الإنسان الذي عرفت أنه
عبارة عن مجموع البدن المحسوس و ذلك الأمر المخصوص أعنى النفس و الروح، و هي كثيره كقوله تعالى:

«و يَقُولُ الْإِنْسَانُ أَ إِذَا مَا مِتُّ لَسَوْفَ أُخْرَجُ حَيًّا، أَوْ لَا يَذْكُرُ الْإِنْسَانُ أَنَا خَلَقْنَاهُ مِنْ قَبْلُ وَ لَمْ يَكُ شَيْئًا» . (١)

و كالأيات المتقدمه و غيرها حيث إنها تضمنت الخطاب بذلك للمكلفين و حكاية أحوالهم، و لا يخفى أن المكلف هو الإنسان
بنفسه و بدنه، و إن احتمل كونه بنفسه وحدها أيضا.

و بعضها ظاهره في وقوع ذلك على بدنه، كقوله تعالى:

«مَنْ يُحْيِ الْعِظَامَ وَ هِيَ رَمِيمٌ، قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ» .

«الْيَوْمَ نَخْتِمُ عَلَى أَفْوَاهِهِمْ وَ تَكَلُّمِنَا أَيْدِيهِمْ وَ تَشْهَدُ أَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ» . (٢)

«حَتَّى إِذَا مَا جَاؤَهَا شَهِدَ عَلَيْهِمْ سَمْعُهُمْ وَ أَبْصَارُهُمْ وَ جُلُودُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ، وَ قَالُوا لِيَجْلُدِهِمْ لِمَ شَهِدْتُمْ عَلَيْنَا قَالُوا أَنْطَقَنَا اللَّهُ
الَّذِي أَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَ هُوَ خَلَقَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ» . (٣)

إلى غير ذلك من الآيات.

ص: ٦٩

١- -مریم: ٦٦-٦٧. [١]

٢- -یس: ٧٨، ٦٥-٧٩. [٢]

٣- -فصلت: ٢٠-٢١. [٣]

و بعضها ظاهره فى وقوع ذلك على نفسه، و هى أيضا كقوله تعالى:

«فَلَوْ لَا إِذَا بَلَغَتِ الْحُلُقُومَ، وَأَنْتُمْ حِينِيذٍ تَنْظُرُونَ -إلى قوله-: تَرْجِعُونَهَا إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ». (١)

«يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ، ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً، فَادْخُلِي فِي عِبَادِي، وَادْخُلِي جَنَّتِي». (٢)

«عَلِمْتَ نَفْسٌ مَا قَدَّمَتْ وَأَخَّرَتْ». (٣)

«وَوُفِّيَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَا عَمِلَتْ». (٤)

«كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ». (٥)

«لِيَجْزِيَ اللَّهُ كُلَّ نَفْسٍ مَا كَسَبَتْ». (٦)

«لِيُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍ بِمَا تَسْعَىٰ». (٧)

«وَتَرْهَقَ أَنْفُسُهُمْ وَهُمْ كَافِرُونَ». (٨)

«اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَىٰ عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأُخْرَىٰ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى».

(٩)

إلى غير ذلك من الآيات التى ظاهرها النفس بمعنى ذلك الأمر المخصوص، و إن احتمل فى بعضها إرادته النفس بمعنى الشخص الإنسانى-أى مجموع البدن و النفس-.

فيظهر ممّا ذكرنا أنّ الآيات دالّة على طروء كلّ من الإيمانه و الإحياء على كلّ من النفس و الجسد، و سيأتى بيان كيفيه وقوع الأمرين و تواردهما عليهما فيما بعد إن شاء الله.

ص: ٧٠

١- -الواقعه: ٨٣-٨٧. [١]

٢- -الفجر: ٢٧-٣٠. [٢]

٣- -الانفطار: ٥. [٣]

٤- -الزمر: ٧٠. [٤]

٥- -آل عمران: ١٨٥. [٥]

٦- -إبراهيم: ٥١. [٦]

٧- -طه: ١٥. [٧]

٨- التوبه:٥٥. [٨]

٩- الزمر:٤٢. [٩]

في كيفيه دلاله الآيات الوارده في إنكار المنكرين للمعاد

و لا- يخفى عليك أيضا أن الآيات القرآنيه التي تضمنت لحكايه أحوال المنكرين للمعاد و بعضها ظاهره في إنكارهم معاد المكلفين و معاد الإنسان، أى معاد النفس و البدن جميعا كقوله تعالى:

«وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَا يَبْعَثُ اللَّهُ مَنْ يَمُوتُ بَلَىٰ وَعْدًا عَلَيْهِ حَقًّا وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ» . (١)

«وَيَقُولُ الْإِنْسَانُ أَإِذَا مَا مِتُّ لَسَوْفَ أُخْرَجُ حَيًّا، أَوْ لَا يَذْكُرُ الْإِنْسَانُ أَنَا خَلَقْنَاهُ مِنْ قَبْلُ وَ لَمْ يَكُ شَيْئًا» . (٢)

«وَلَيْسَ قُلْتِ إِنَّكُمْ مَبْعُوثُونَ مِنْ بَعْدِ الْمَوْتِ لَيَقُولَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُبِينٌ» . (٣)

«فَسَيَقُولُونَ مَنْ يُعِيدُنَا قُلِ الَّذِي فَطَرَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ» . (٤)

«وَمَا يَشْعُرُونَ أَيَّانَ يُبْعَثُونَ، بَلِ إِذْ أَرَكَ عَلَيْهِمْ فِي الْآخِرَةِ بَلٌ هُمْ فِي شَكٍّ مِنْهَا بَلٌ هُمْ مِنْهَا عَمُونَ» . (٥)

«وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَا تَأْتِينَا السَّاعَةُ قُلِ بَلَىٰ وَ رَبِّي لَتَأْتِيَنَّكُمْ عَالِمِ الْغَيْبِ -الآيه» . (٦)

«أَلَا إِنَّهُمْ فِي مَرِيهِ مِنْ لِقَاءِ رَبِّهِمْ أَلَا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطٌ» . (٧)

«وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَ نَحْيَا وَ مَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ وَ مَا لَهُمْ بِذَلِكَ

ص: ٧١

١- النحل: ٣٨. [١]

٢- مريم: ٦٦. [٢]

٣- هود: ٧. [٣]

٤- الإسراء: ٥١. [٤]

٥- النمل: ٦٥-٦٦. [٥]

٦- سبأ: ٣. [٦]

٧- فصلت: ٥٤. [٧]

مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ». (١)

«إِنْ هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَ نَحْيَا وَ مَا نَحْنُ بِمَبْعُوثِينَ». (٢)

«يَسْأَلُونَ أَيَّانَ يَوْمَ الدِّينِ، يَوْمَ هُمْ عَلَى النَّارِ يُفْتَنُونَ». (٣)

«قَدْ يَسْأَلُونَ مِنَ الآخِرَةِ كَمَا يَسْأَلُ الْكُفَّارُ مِنْ أَصْحَابِ الْقُبُورِ». (٤)

«وَ أَنَّهُمْ ظَنُّوا كَمَا ظَنَنْتُمْ أَنْ لَنْ يَبْعَثَ اللَّهُ أَحَدًا». (٥)

إلى غير ذلك من الآيات.

و بعضها ظاهره فى إنكارهم معاد البدن خاصه، كقوله تعالى:

«وَ ضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَ نَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَ هِيَ رَمِيمٌ». (٦)

«أَيُّ حِسْبِ الْإِنْسَانِ أَلَّنْ نَجْمَعُ عِظَامَهُ، بَلَى قَادِرِينَ عَلَى أَنْ نُسَوِّيَ بَنَانَهُ». (٧)

و بعضها ظاهره فى إنكارهم معاد الإنسان، لكن لأجل إنكارهم معاد البدن، كقوله تعالى:

«وَ إِنْ تَعَجَّبَ فَعَجِّبْ قَوْلُهُمْ أَ إِذَا كُنَّا تُرَابًا أَوْ إِنْ أَنَا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ». (٨)

«وَ قَالُوا أَ إِذَا ضَلَلْنَا فِي الْأَرْضِ أَ إِنَّا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ». (٩)

«وَ قَالُوا أَ إِذَا كُنَّا عِظَامًا وَ رُفَاتًا أَ إِنَّا لَمَبْعُوثُونَ خَلْقًا جَدِيدًا». (١٠)

«أَيُّ عِدْكُمْ أَنْكُمْ إِذَا مِتُّمْ وَ كُنْتُمْ تُرَابًا وَ عِظَامًا أَنْكُمْ مُخْرَجُونَ، هَيْهَاتَ هَيْهَاتَ لِمَا تُوعَدُونَ». (١١)

«وَ قَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَ إِذَا كُنَّا تُرَابًا وَ آبَاؤُنَا أَ إِنَّا لَمُخْرَجُونَ». (١٢)

«وَ قَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا هَلْ نَدُلُّكُمْ عَلَى رَجُلٍ يُبَيِّنُكُمْ إِذَا مَزَقْتُمْ كُلَّ مُمَزَقٍ إِنْكُمْ لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ». (١٣)

«أَ إِذَا مِتْنَا وَ كُنَّا تُرَابًا ذَلِكَ رَجْعٌ بَعِيدٌ». (١٤)

ص: ٧٢

١- - الجاثية: ٢٤. [١]

٢- - المؤمنون: ٣٧. [٢]

٣- الذاريات: ١٢-١٣. [٣]

٤- الممتحنه: ١٣. [٤]

٥- الجن: ٧. [٥]

٦- يس: ٧٨. [٦]

٧- القيامة: ٣-٤. [٧]

٨- الرعد: ٥. [٨]

٩- السجده: ١٠. [٩]

١٠- الإسراء: ٤٩. [١٠]

١١- المؤمنون: ٣٥-٣٦. [١١]

١٢- النمل: ٦٧. [١٢]

١٣- سبأ: ٧. [١٣]

١٤- ق: ٣.

«وَكُنَّا تُرَابًا وَ عِظَامًا أَ إِنَّا لَمَبْعُوثُونَ» . (١)

إلى غير ذلك من الآيات.

و أمّا ما يدلّ صريحا على إنكارهم معاد خصوص النفس فلم نظفر به فى الكتاب الكريم، و لعلّ وجهه -و الله أعلم- مع الإشارة إلى أنّ إنكارهم معاد الإنسان كما دلّت عليه آيات كثيرة يدلّ على إنكارهم معاد النفس أيضا، فإنّ الإنسان كما عرفت عبارته عن مجموع البدن و النفس، و لا- إنكار لأحد فى وجود النفس مع البدن أو فيه، فإنكار معاد الإنسان متضمّن لإنكار معاد البدن و النفس جميعا، و إنّ إنكار معاد البدن وحده كاف فى الإنكار للمعاد الضرورى فى الدين القويم.

الإشارة (٢) إلى أنّهم اعتقدوا أنّ النفس جسم فى البدن أو معه، كما هو مذهب بعض الحكماء، من أنّها جرم لطيف سار فى البدن أو جسمانيّ عرض فيه كالمزاج على ما هو المنقول من مذهب بعض المنكرين له من الحكماء الطبيعيين، و قد عرفت بيان ذلك ممّا نقلنا من كلام الفاضل الأحساوى و صدر الأفاضل. و بالجمله فالنفس أيضا تنعدم بانعدام البدن، فلا يمكن إعادته شىء منهما، فلذا قالوا تاره بامتناع إعادته البدن بعد خرابه و سيورته عظاما و رفاتا، و تاره بامتناع إعادته الإنسان لأجل امتناع إعادته البدن بعد خرابه فى زعمهم، و تاره بامتناع إعادته الإنسان مطلقا كما نطقت بذلك الآيات المتقدّمة، فإنّ منشأ هذه العقائد واحد. فتتبه لهذه الدقيقه.

ص: ٧٣

١- -الواقعه: ٤٧. [١]

٢- -خبر لعلّ.

و حيث عرفت ذلك فاعلم: أنّ الشرع كما نطق بثبوت المعادين جميعا و حكم بكفر منكريهما جميعا، كذلك يدلّ على كفر منكر واحد منهما فقط أيضا، لأنّ في ذلك أيضا إنكارا لما نطق به الشرع.

و اعلم أيضا أنّا حيث نطلق لفظ المعاد الروحاني، نريد به عود الروح إلى البدن الأوّل مرّه اخرى بعد مفارقتها عنه، سواء قيل بأنّ الروح جوهر مجرّد أو مادّي، جسم أو عرض، (1) و حيث نطلق المعاد الجسماني نريد به عود البدن الأوّل مرّه اخرى بعد ما كان بطل و فنى. و كذلك نقول يجب أن يصدّق بهذين المعادين جميعا، و أنّ من أنكرهما أو أنكر واحدا منهما فهو منكر للمعاد الضروريّ في الدين.

فعلى هذا فمن قال بأنّ المعاد جسماني فقط، و صدّق بالمعادين جميعا، و أراد أنّ المعاد الذي تسمّونه روحانيا حقّ، إلا أنّه جسماني أيضا كمعاد البدن، بناء على أنّ الروح جسم في اعتقاده، فهو ليس بمنكر للمعاد، إلا أنه اصطلاح فسمّى المعاد الروحاني بالجسماني أيضا. و كذلك من قال بأنّه روحاني، و أراد به عود الروح إلى البدن الأوّل (2) بعد عوده أيضا فهو ليس بمنكر له أيضا. نعم إن أراد به عود الروح فقط، سواء قال إنّ الروح جوهر مجرّد أو مادّي، من غير أن يقول بعود البدن فهو منكر له كما أنّ من قال بعود البدن فقط من غير أن يقول بعود الروح منكر له.

ص: ٧٤

١- قوله: «سواء قيل بأن الروح» و فيه ما لا يخفى، لأنّ الروح إذا كان ماديا ينعدم من رأس. و أيضا: الروح إذا كان عرضا لا يطلق عليه الروح، لأنّ جهه الباقي من الإنسان مجرّد عن الماده و الماده القابله للكون و الفساد لن يلج الملكوت و هي فاقده للوجود الأخرى (ج ٥).

٢- عود الروح إلى البدن الأوّل تناسخ صريح و ليس له في الآخرة من نصيب.

و بالجمله فكلامنا فى المعاد الروحانى و الجسمانى بهذين المعنيين اللذين ذكرناهما، و قد عرفت أنّ الشرع ناطق بهما جميعا. و حيث تحققت ما بيناه، و تبينت أنّ الآيات القرآنيّه، كما أنّها ناطقه بإعاده الإنسان و بإعاده خصوص البدن و خصوص النفس، كذلك هى ناطقه بأن المنكرين للمعاد، منكرون لذلك أجمع، فحرى بنا أن نكشف أولا جليّه الحال عن أنّ مبنى زعم المنكرين له على ما ذا؟ ثم نتبعه بشرح مبنى القول بالمعاد.

فبقول: لا- يخفى على من تأمّل فى الآيات الواردة فى حكاية حالهم، كالأيات المتقدمه و غيرها، أنّهم إنّما أنكروه لشبهه واهيه داحضه، خيلها إليهم الشيطان و أملى لهم.

هى أنّهم لما رأوا أنّ الأبدان تبنى و تهلك و تصير عظاما و ترابا و رفاتا و ممزقا كلّ ممزق، كما هو معلوم بالمشاهده و العيان.

و رأوا أيضا أنّ النفس إمّا جسم أو جسمانى فى البدن كما هو مذهبهم، و تصير هى أيضا مثل البدن فى الاضمحلال و الفناء.

و رأوا أنّ الجسم جوهر متّصل فى حدّ ذاته، و الاتّصال لازم لماهيته و حقيقته، و أنّه إذا طرأ عليه الانفصال، و لا سيّما مثل هذا الانفصال و التمزق، و تبدّلت صورته الجسميه، بل النوعيه و الشخصيه أيضا، إلى صورته اخرى كالترابيه و الرفاتيه فلا ستره فى أنّه ينعدم ذلك الاتّصال. و تلك الصورة، فينعدم لازم ذلك الجوهر المتّصل، و انعدام اللازم مستلزم لانعدام ملزومه،- أى ذلك الجوهر المتّصل- إمّا بالمرّه، كما هو الظاهر عندهم، أو بصورته المقومه له مطلقا إن لم يسلم انعدامه بالمرّه، لأجل بقاء مادّته- أى الهيولى أو الأجزاء الأصليّه- إن كانت تبقى.

و كذلك رأوا أنّ النفس تنعدم مثل البدن بانعدامه، إمّا إذا كانت جسما- أى جرما لطيفا ساريا فى البدن- فبتقريب السابق، لأنّها تابعه للبدن فى الوجود و العدم، و أمّا إذا كانت جسمانيه و عرضا حالّا فيه، فبالطريق الأولى، لأنّه حينئذ يكون البدن بصورته الخاصّه موضوعا لها، و بانعدام الموضوع ينعدم العرض بالمرّه.

و رأوا أيضا أنّ المعدوم يمتنع أن يعاد، إمّا المعدوم بالمرّه فبالبرهان الذى سيجىء بيانه،

و أما المعدوم بصورته الخاصه فبذلك البرهان أيضا، ولأنه لو فرضنا إمكان إعادته و اعيد، لم يكن المعاد ذلك الشخص بعينه بجميع مشخصاته، بل يكون خلقا جديدا-أى مخلوقا جديدا-و إن كان مماثلا للأول فى بعض الصفات، كما حكى الله تعالى عنهم فى الآيات المتقدمه لو أرادوا به هذا المعنى أو ما يتناوله، و الخلق الجديد بمعنى الإعادة، و سيجىء أيضا بيان هذا.

فمن هذه الشبهه ذهبت أو هامهم إلى امتناع البعث و إنكار المعاد، و إن كانوا قائلين بوجود الفاعل القادر المختار أيضا، لأن متعلق قدره ينبغى أن يكون شيئا ممكنا مقدورا بالذات، و الممتنع بالذات لا يصدق عليه اسم الشىء، فلا يكون متعلق قدره، و هذا لا يستلزم نقصا فى قدره القادر المختار، و لا فى فاعليه الفاعل، بل النقص إنما هو فى جانب القابل، و هذا ممّا لا ضير فيه.

و قوله تعالى حكاية عنهم: «مَنْ يُحْيِ الْعِظَامَ وَ هِيَ رَمِيمٌ». (١) يمكن أن يراد به هذا المعنى، و إن كان يمكن أن يراد به نفى الفاعل المختار القادر على ذلك، و إسناد الموت و الحياه فى النشأه الدنيويّه إلى الدهر أو إلى البخت و الاتفاق من غير أن يكون نشأه اخرويّه أو معاد فيها، كما هو مذهب الدهريّه و الملاحده منهم، و يدلّ عليه قوله تعالى حكاية عنهم:

«إِنْ هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَ نَحْيَا وَ مَا نَحْنُ بِمَبْعُوثِينَ». (٢)

و كذلك قوله تعالى: «أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَلَّنْ نَجْمَعَ عِظَامَهُ، بلى قادرين على أن نسوي بنائه». (٣) محتمل للوجهين المذكورين، و على الأول فيكون المراد بقوله: «بلى قادرين» إثبات أن جمع العظام ممّا هو متعلق قدره، و ليس فيه إعادته المعدوم بالمّرّه، و لا هو بممتنع بالذات على ما سيأتى بيانه، و على الثانى فيكون المراد به مضافا إلى ما ذكر إثبات أصل قدره، و إثبات الفاعل المختار القادر عليه، فتدبر.

و بالجمله فهذه الشبهه بالوجهين المحكيه عن المنكرين للمعاد فى الآيات المتقدمه أعظم شبههم فى ذلك، و لهم شبه اخرى عليه، سيأتى بيانها مع إبطالها فى مواضعها.

ص: ٧٧

١- -يس: ٧٨. [١]

٢- -المؤمنون: ٣٧. [٢]

٣- -القيامة: ٣-٤. [٣]

و شبهتهم هذه و غيرها باطله،مخالفه للعقل و النقل، كما سيجىء بيان ذلك،كلها نشأت عنهم من غير علم،فلذا نفى الله تعالى عنهم فى ذلك العلم،و أسند إليهم فيه الظنّ و الزعم و الشك و عدم العلم و عدم الشعور و الحسبان و نحو ذلك،مما يدلّ على عدم علمهم فيه، و تعجّب من قولهم هذا.

و أمّا ما اسند إليهم فى قوله تعالى:

«وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَا يَبْعَثُ اللَّهُ مَنْ يَمُوتُ» . (١)

فلعله لكمال عنادهم و عتوّهم،أو أنّهم حسبوه يقينا فاقسموا بالله عليه،كما أنّ تسميه ذلك حجّه فى قوله تعالى:

«مَا كَانَ حُجَّتَهُمْ إِلَّا أَنْ قَالُوا اتُّوا بِآبَائِنَا إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ» . (٢)

لأجل أنّهم حسبوه حجّه،و إن لم يكن حجّه فى الواقع،أو لأجل التهكم بهم.و كيفما كان فحجّتهم داحضه عند ربّهم و عليهم غضب،و قولهم هذا كفر بالله و رسوله و اليوم الآخر.

ص: ٧٨

١- النحل: ٣٨. [١]

٢- الجاثية: ٢٥. [٢]

فى الإشارة إلى مبنى القول بالمعاد

و إذا عرفت ذلك فاعلم: أنّ القائلين بالمعاد حيث كان السبب العمده فى قولهم به تصديق الشرع القويم، يجب عليهم تصديقهم به كما أتى به الشارع العليم الحكيم، و حيث ورد الشرع بمعاد البدن و النفس جميعا، كما ورد بموتهما جميعا على ما دلّت عليه الآيات المتقدّمه فيجب عليهم تصديق ذلك جميعا و إن كانت مذاهبهم مختلفه فى كفيّته، فلنفضّل ذلك فى كلّ من معاد البدن و النفس و كذا فى موتهما.

أمّا موت البدن فلا شبهه لأحد فيه على ما يشاهد بالحسّ و العيان و سيظهر أيضا بيان كفيّته.

فى الإشارة إلى مبنى معاد البدن

و أمّا معاده، فالذين قالوا بنفى الجزء الصورى فى الأجسام و حصر أجزائه فى الجواهر الفرده أى أنّ مبادئ الأجسام جواهر فرده، و أجزاءه لا- تتجزّى، و الجسم عباره عن تلك الأجزاء المتلاصقه المؤتلفه، من غير أن يكون للاتّصال مدخل فى حقيقتة و تقوّمه، كما هو مذهب المتكلّمين منهم، فمعاد البدن عندهم عباره عن اجتماع تلك الأجزاء المتفرّقه بالموت بتأليف مجدّد و إلصاق ثان، كما أنّ موته عباره عن ذلك التفرّق و انعدام التّأليف الأوّل، فلا يلزم عليهم انعدام البدن و لا أجزائه بالموت، و لا أن يكون إعادته إعادته المعدوم. نعم يلزم عليهم القول بانعدام ذلك التّأليف الخاصّ الأوّل، ثمّ حصول مثل ذلك التّأليف فى الحشر.

فعلى هذا فالبدن المعاد عين البدن المبتدأ باعتبار أجزائه، و مثله باعتبار التّأليف، فهو

عين الأول باعتبار، وغيره-أى مثله-باعتبار آخر.

و لعل هؤلاء الجماعة قالوا بهذا المذهب مع بطلانه، لأجل تصحيح المعاد الجسماني، و هربا عن لزوم الإشكال الوارد في زعمهم على تقدير كون الاتصال جزءا صوريا للأجسام، وهذا الذي ذكرنا ظاهر على المتدبر.

و قد قال الشارح القوشجي في شرح التجريد في قول مصنفه: «و المعدوم لا يعاد بعينه»:

«اختلفوا في جواز إعادته المعدوم بعينه-أى بجميع عوارضه المشخصه-فذهب أكثر المتكلمين إلى جوازها، و ذهب الحكماء و بعض الكراميه و أبو الحسين البصرى و محمود الخوارزمى من المعتزله إلى امتناعها، و اختاره المصنف. و هؤلاء و إن كانوا مسلمين معترفين بالمعاد الجسماني ينكرون إعادته المعدوم، لأنهم لا يقولون بانعدام الأجساد، بل بتفرق أجزائها و خروجها عن الانتفاع، و يأولون بذلك الظواهر الواردة في هذا المعنى، و يؤيده قصه إبراهيم عليه السلام. -انتهى.» (١)

و قال المحقق الدواني في الحاشيه على قوله: «لا يقولون بانعدام الأجساد»:

«و هذا بناء على نفى الجزء الصورى للأجسام و حصر أجزائه فى الجواهر الفرده، كما هو مذهب المتكلمين ظاهر، و كذا على مذهب المصنف حيث قال بأن حقيقه الجسم هو الصوره الاتصاليه و أنها تبقى بعينها حال الانفصال. و لو أثبت الجزء الصورى فى الأجسام، قيل يكفى فى المعاد الجسماني كون الأجزاء الماديه هى بعينها، و لا يقدر فيه تبدل الجزء الصورى بعد أن كان أقرب الصور إلى الصور الزائله.

فإن قيل: فيكون تناسخا، قيل: الممتنع عندنا هو انتقال النفس إلى بدن مغاير له بحسب الماده، لا إلى بدن متألف من عين مادّه هذا البدن و صورته هى أقرب الصور إلى الصوره الزائله، فإن سمى ذلك تناسخا فلا بدّ من البرهان على امتناعه، فإنّ النزاع إنّما هو فى المعنى لا فى الألفاظ. -انتهى.» (٢)

و قال المحشى الشيرازى فى الحاشيه على قوله: «هذا بناء على نفى الجزء الصورى

ص: ٨٠

١- شرح التجريد للقوشجى: ٧١، الطبع الحجرى، تبريز، ١٣٠٧ ق.

٢- راجع هامش ص ٧١ من شرح القوشجى.

«أقول: فىه نظر ظاهر، اذ لا يقول عاقل إنه إذا احرق زىء و صار رماءا، و القى فى أرض الملىح فصار ملحا، فحىئنذ بىقى شىء زىء بعىنه، ضروره أن ما به زىء زىء لم بىق حىئنذ، بل عسى أن ىءعى عءم بقاء النوع. فعلى هذا ىلزم على من قال باءناع إعاءه المعءوم، و كان قائلا بالمعاد الجسمانى أن يقول مءل ما يقول مءبءوا الجزء الصورى من أن الأجزاء الماءىه باقىه بعىنها، و ىبءءل ما ىكون الشىء به شىءا إلى ما ىماءله، و به يؤؤل الآىاء و الأحاءىء الوارءه فى المعاء، كما هو طرىقءهم فى تأوىل الظواهر، إذا ءل القاطع على ءلافه.

فإن قىل: فىلزم إعصال ءءواب و العقاب إلى من ىماءل من ىسءءءهما.

قلت: المسءءق ءلءواب و العقاب هو النفس المءرءه، و هى باقىه بعء ءراب البءن عءء المءءقىن، و منهم المصنّف، و المءرك للءه و الألم و إن كان جسمانىا إنما هو النفس، و البءن آله لها فى الأفعال ءى ىسءءق بها النفس ءءواب و العقاب. و كءا لبعء اللءاء و الآلام، و لا مءءور فى أن كان اسءءءاق النفس لهما عءء ءعلقها بآله و إعصال أءءهما عءء ءعلقها بآله اءرى. -ءءهى.»

(1)

و أقول: لا- ىءفى علىك أن ما ءكره المءءق ءءوانى لا- ءبار عىله، و سنءكر فىما بعء إن شاء الله ءعالى ءءقىق معنى ءءناسء المءال، و أن عوء النفس إلى بءن مءألف من ماءه البءن الأول و من صوره هى أقرب الصور إلى الصوره الزائله، لىس من ءءناسء المءال، فاءتظر.

و أمآ ما ءكره المءءسى الشىرازى، فلا ىءفى أنه مءرء اسءءءاء، نظىر اسءءءاء المنكرىن للمعاد، و مع ءلك فهذا الاسءءءاء إنما هو على ءقءىر القول بالجزء الصورى ءاصه.

و ىنءفع أىضا بما ءكره المءءق ءءوانى بقوله: قىل ىكفى فى المعاء الجسمانى- إلى آءر ما قال- و سنءقق ءلك فىما بعء إن شاء الله العزىز.

و أمآ ءكره بقوله: «ضروره أن ما به زىء زىء لم بىق حىئنذ بل عسى أن ىءعى عءم بقاء النوع» فىه: أن زىءا لو كان عباره عن بءنه فقط، لربما كان لما اءعاه وءه، و لىس كءلك،

بل هو عبارته عن مجموع البدن الخاصّ و النفس المخصوصه، كما أشرنا إليه فيما تقدّم، و سنزيده بيانا فيما بعد.

و لم يظهر ممّا ذكره عدم بقاء نفسه أيضا، كيف و هو نفسه قد اعترف بأنّ المستحقّ للثواب و العقاب النفس، و هي باقية بعد خراب البدن، بل قد ادّعى جمع من الحكماء أن هويّه زيد و هديّته إنما هي بنفسه، فإنّ أعضاءه و بدنه أبدا في التحوّل و الذوبان و التبدّل و السيّلان بحرارة الغريزيه المستوليّه عليها من نار الطبيعه، و زيد هو نفسا و بدنا من أوّل العمر إلى منتهاه، لانحفاظ هويّه بدنه بنفسه الّتي هي صورته التماميه، فهديّته البدن من حيث هو بدن لهذه النفس بهذه النفس، و إن تبدّل تركيبه.

على أنّ الحقّ كما سيأتى تحقيقه فيما بعد إن شاء الله تعالى أنّ هويّه زيد بنفسه، و كذا بهويه الأجزاء الأصليه الباقية من بدنه.

و أمّا ما ارتكبه أخيرا من «كون المخاطب بالتكاليف و المستحقّ للثواب و العقاب هو النفس وحدها، و كون البدن آله لها في ذلك و أن لا- محذور في أن كان استحقاق النفس لها عند تعلّقها بآله، و إيصال أحدهما عند تعلّقها بآله اخرى، و إن كانت مغايره للاولى».

ففيه، أنّ هذا مخالف لما دلّ عليه الشرع و نطقت به الآيات المتقدّمه، فإنّك قد عرفت أنّها تدلّ على معاد النفس و البدن، الذى كان فى النشأه الدنيويّه جميعا. أى على معاد الإنسان الذى هو عبارته عن مجموعهما، و كذلك الظاهر من التكاليف الوارده أنّ المخاطب بها هو الإنسان لا نفسه فقط، و إن كان للنفس مدخل عظيم فى ذلك. و الحال قد بيّنا لك أنّ التصديق بالمعاد يجب أن يكون على النهج الذى دلّ عليه الشرع، فتنبّصر.

و إذا عرفت ما ذكرنا و علمت كيفيّة معاد البدن على تقدير القول بالجواهر الفرده، و نفى الجزء الصورى للجسم، فاعلم أنّ القائلين بالمعاد لو كان مذهبهم فى الجسم ما ذهب إليه ذيمقراطيس من القدماء، من أنّ مبادئ الأجسام أصغار صلبه متجزّيه و هما غير متجزّيه فى الخارج، و أنّ اتّصال الجسم عبارته عن اجتماع تلك الأجسام الصلبه، و انفصاله عن افتراقها، من غير أن يكون هناك جزء صورى للجسم، فحالهم أيضا فى القول بموت البدن و معاده كحال لفرقه الاولى سواء.

و هذا المذهب أيضا و إن كان باطلا كالأوّل، لكنّه على تقدير القول به أيضا لا يلزم

إِعاده المعدوم بالمرّه بعينه، فإنّه على هذا المذهب أيضا لا يلزم انعدام البدن و لا أجزائه، إنّما المعدوم هو التّأليف الخاصّ، و الموت عباره عن تفرّق تلك الأجسام التي هي أجزاء للجسم، و العود عباره عن اجتماعها بتأليف ثانٍ مجدّد، مثل الأوّل. و على هذا أيضا فالبدن المعاد عين المبتدأ باعتبار و غيره باعتبار آخر أى في التّأليف.

و أمّا الذين قالوا بأنّ حقيقه الجسم هو الصورة الاتّصاليّه، و أنّها تبقى بعينها حال الانفصال كما هو مذهب الإشراقيين و من تبعهم فيه، كالمحقّق الطوسي رحمه الله و غيره، و حاصل مذهبهم أنّ الجسم جوهر متّصل في حدّ ذاته، ليس بذى مفاصل و أجزاء بالفعل، كما هو عند الحسّ يقبل الانقسام الوهمي و الانفكاكي إلى ما لا يتناهى، و أنّ ذلك الجوهر المتّصل قائم بذاته غير حالّ في شيء آخر، و هو الجسم المطلق، فهو عندهم جوهر بسيط لا تركيب فيه بحسب الخارج أصلا، قابل لطريان الاتّصال و الانفصال عليه مع بقائه في الحالين في ذاته، فهو من حيث جوهره و ذاته يسمّى جسما، و من حيث قبوله للصور النوعيّة التي لأنواع الجسم يسمّى هيولى، فكذلك لا يلزم عليهم إعادته المعدوم بالمرّه كما دلّ عليه كلام المحقّق الدواني الذي نقلناه، و هذا أيضا ظاهر يظهر بالتأمّل في مذهبهم، لأنّ ملخصه كما ذكره بعض الفضلاء أنّهم يقولون إنّ الاتّصال و إن كان لازما لجوهر الجسم، لكنّه لازم له في جميع الجهات في حاقّ ذاته و صرف وجوده، و هو وحده تمام حقيقه الجسم، و لا يلزم من طريان الانفصال عليه انعدامه رأسا، و ذلك لأنّ الاتّصال اللازم من انتفاء الجزء و مثله إنّما هو بمعنى توسّع الذات و الانبساط في الجهات، و هو مشتمل بمحض مفهومه على حدود مشتركة بين أجزائه كالنصف و الثلث و غير ذلك، و الانفصال في كلّ حدّ إنّما يقابل الاتّصال في ذلك الحدّ بعينه دون سائر الحدود، فإذا انفصل في حدّ النصف مثلا فإنّما يبطل اتّصاله فيه فقط، و هو باعتبار سائر الحدود باق متّصلا كما كان.

نعم لو كان الاتّصال معنى وحدائيا غير ذى حدود، أو كان الانفصال يعرضه في جميع حدوده الممكنه فيه لأدّى إلى انعدامه بالكليّه، و إذ ليس فليس.

و المحصّل أنّ الاتّصال الذي هو تمام حقيقه الجسم، هو الاتّصال في الجملة، فما دام يبقى ذلك الاتّصال في الجملة لم ينعدم الجسم بالكليّه.

فعلى هذا المذهب أيضا يكون البدن المعاد عين البدن الأوّل المبتدأ باعتبار،—أى

باعتبار حقيقه الأتصال فى الجملة و بعض مراتب الأتصال الباقى-و غيرهه،أى مثله باعتبار آخر،-أى باعتبار بعض مراتب الأتصال الفانى الذى أعيد مثله حين الإعاده- فتدبر،و الله تعالى أعلم.

و أميا الذين قالوا بوجود الجزء الصورى فى الجسم، كالمشائين و أتباعهم،و حاصل مذهبهم:أنّ الجواهر جواهر متّصل الذات فى الذات، لكّنه من حيث هو جسم مطلقا مركّب من جوهرين:أحدهما هذا الجواهر المتّصل بالذات،و الثانى جواهر آخر محلّ للأوّل،و هو حالّ فيه،و ليس فى حدّ ذاته متّصلا و لا منفصلا و لا واحدا و لا كثيرا،بل هو فى هذه كلّها تابع للأوّل،و يسمّون الأوّل الصوره الجسميه،و الثانى الهيولى،و له من حيث هو نوع ماء أو هواء أو نار أو غيرها جزء يسمّونه الصوره النوعيه.

فعلى مذهب هؤلاء و إن كان يلزم أن يكون بطريان الانفصال ينعدم الأتصال،و ينعدم الجسم أيضا لانعدام جزئه الصورى الذى هو الأتصال الخاصّ المنعدم بطريان الانفصال عليه فى أيه مرتبه منه،لكّنه لا يلزم أيضا انعدام الجسم بالكليه لبقاء جزئه الآخر المحلّ للجزء الصورى،-أى الهيولى-و إن طرأ عليه صوره اخرى غير الأولى،فإنهم لأجل ذلك أثبتوا الهيولى،حيث إنّ مذهبهم أنّ الانفصال مقابل الأتصال.و الأتصال لازم لماهيه الجسم،و إلّا لزم الجزء أو مثله،فإذا طرأ عليه الانفصال بطل الأتصال،فانعدم ملزومه الذى هو هذا الجواهر المتّصل،فلو كان هو تمام حقيقه الجسم لزم انعدامه بالكليه و أن يكون تفريق الجسم إلى جسمين إعداما له بالمزّه و إحداث جسمين آخرين من كتم العدم،و هو باطل بالضروره،فيجب أن يكون للجسم جزء آخر يكون الأتصال و الانفصال مفارقين عنه غير لازمين له فى ذاته،حتّى يكون باقيا فى الحالين،و هو المسمّى بالهيولى.

فعلى هذا المذهب أيضا يكون البدن المعاد عين البدن الأوّل المبتدأ باعتبار أحد جزأيه-أى الهيولى-و غيره أى مثله باعتبار جزئه الآخر-أى الصوره الجسميه و النوعيه بل الشخصيه-فإنّ لهم أن يقولوا إنّه حين الإعاده تفاض على تلك الهيولى البدنيه أقرب الصور الجسميه و النوعيه بل الشخصيه إلى الصوره الاولى.

و كأنّ المحقّق الدوانى فيما نقلنا عنه آنفا حيث قال:بناء على هذا المذهب،قيل:

يكفى فى المعاد الجسمانى كون الأجزاء الماديه هى بعينها-إلى آخره-أراد ببقاء الأجزاء

المادّيه بقاء هيولى البدن، كما هو مذهب هؤلاء فى مطلق الجسم، وإن كان طرأ على هيولاه صورته اخرى غير صورته البدن الأوّل حين الفناء، وأقرب الصور إلى صورته البدنيّه الاولى حين الإعادة، و يحتمل أن يكون أراد به مع ما ذكر بقاء الأجزاء الأصليّه من البدن التى يظهر من بعض أحاديث الأئمّه الأطهار (عليهم سلام الله الملك الجبار) أنّ منها تكوّن البدن، وهى مبدأ نشئه، وهى ممّا تبقى بعد خرابه، كما روى الشيخ الصدوق ابن بابويه رحمه الله فى الفقيه عن عمّار الساباطى.

أنّه قال: سئل أبو عبد الله (صلوات الله عليه) عن الميت هل يبلى جسده؟ قال: نعم حتّى لا يبقى لحم ولا عظم، إلاّ طينته التى خلق منها فإنّها لا تبلى فى القبر، تبقى مستديره حتّى يخلق منها كما خلق أوّل مرّه. (١)

و المراد من هذه الطينه الباقيه-و الله و أولو العلم أعلم- إمّا نفس النطفه المنويّه التى منها بدن الإنسان كما يشهد به ما رواه هو رحمه الله فيه أيضا.

أنّه سئل الصادق (صلوات الله عليه) لأىّ علّه يغسل الميت؟ قال: تخرج منه النطفه التى خلق منها تخرج من عينيه أو من فيه... (٢)

و إمّا تلك النطفه المنويّه المخلوطه بالتراب التى هى مبدأ نشأ بدن الإنسان أوّلا، وكذا هى مبدأ تكوّنه ثانيا فى الحشر، كما هو الأظهر، وقد ورد فى الأحاديث المرويّه عن أهل العصمه (سلام الله عليهم أجمعين) (٣)، أنّ كلّ طينه خلق منها الإنسان يدفن فيها، وأنّ النطفه إذا استقرّت فى الرحم بعث الله تعالى ملكا ليأخذ من تراب المكان الذى يدفن ذلك الإنسان فيه، فيأخذه و يخلطه بتلك النطفه، فيخلق الإنسان من تلك النطفه المخلوطه بذلك التراب، و إذا اقترب أجله يذهب إلى أن يجيء إلى ذلك المكان، فيموت و يدفن فيه.

و هذه النطفه مستديره فى القبر، و تبقى إلى أن يخلق الإنسان فى الحشر مرّه اخرى منها كما خلق أوّل مرّه، و يشهد به قوله تعالى: «مِنْهَا خَلَقْنَاكُمْ وَ فِيهَا نُعِيدُكُمْ وَ مِنْهَا نُخْرِجُكُمْ تَارَةً أُخْرَى.» (٤) فتبصّر.

ص: ٨٥

١- من لا يحضره الفقيه ١: ١٩١، طبع مكتبه الصدوق بطهران.

٢- من لا يحضره الفقيه ١: ١٣٨.

٣- راجع الكافي ٣: ٢٠٢، باب التربه التى يدفن فيها الميت، و [١] راجع أيضا شروح الكافي.

٤- طه: ٥٥. [٢]

و المراد باستداره تلك الطينه-و الله أعلم-إما الاستداره الحسيه أى تكون مستديره فى الحجم و الشكل و الهيئه و لو كانت جزءا صغيرا،سواء كانت جزءا واحدا أو أجزاء متعدده متفرقه،لكن بحيث تكون صلبه فى الغايه لا تزول عنها تلك الصوره الجسميه و النوعيه،و لا تبنى و لا تستحيل و لا تصير ترابا و لا رفاتا و لا جزء بدن حيوان أصلا.و إما الاستداره المعنويه أى الدائر وجودها مع وجود البدن و خرابه،و مع كل حاله تطراً على البدن،حتى أن لو فرضنا صيروره بدن الإنسان ترابا،و فرضنا أن صنع منه إناء تبقى تلك الطينه،إما خارجه عن ذلك التراب المصنوع إناء،و إما داخله فيه غير طارئه عليها الصوره الإنائيه،سواء كانت متجزيه أو غير متجزيه،و إن كان يخفى ذلك على الحس.

و الحاصل أنه بعد خراب البدن تبقى فى القبر النطفه المنويه المخلوطه بالتراب المعبر عنها بالطينه،التي هى أصل أجزاء بدن الإنسان،و مبدأ تكوّنه و نشئه بمادّتها بل بصورتها أيضا،كما أخبر به الصادقون،بل ربما يدلّ بعض الأخبار على أنه يبقى أيضا روحه الحيوانى الذى يقولون إنه جسم لطيف رقيق،و كذا التراب الذى خلق منه الإنسان،كما سيأتى بيانه فيما بعد فى فصل تعديد المذاهب فى النفس.

فعلى هذا فلا يلزم أن يكون بدن الإنسان معدوما بالمرّه،بل المعدوم منه على تقدير التسليم إنّما هو الأجزاء الفضليه غير الأصلية بصورتها لا بمادّتها و كذا الاتّصال الواقع بينها،و أما ما هو الأصل فى تكوّنه،سواء كان جزءا واحدا أو أجزاء متعدده متفرقه فهو باق بمادّته بل بصورته أيضا. (1)

و على هذا فالبدن المعاد عين البدن المبتدأ فى الأجزاء الأصليه،و كذا بحسب الروح الحيوانى مطلقا أى مادّه و صوره،و كذا عينه باعتبار الأجزاء الفضليه،بحسب المادّه، و مثله بحسب الصوره.

و حيث عرفت ما ذكرنا حصل لك الجواب عن شبهه المنكرين للمعاد الجسمانى الذاهبين إلى انعدام بدن الإنسان بالكلية،و ظهر لك اندفاع تلك الشبهه على كلّ مذهب من المذاهب المقوله فى الجسم،سواء كان مذهب الحكماء المشائين منهم،أو الإشراقيين،أو مذهب المتكلمين.و تلخص لك توجيه المعاد الجسمانى أى معاد البدن

ص: ٨٤

١- ما ذكره المؤلّف عبارته عن تسليمه بالإرادته الجزائيه كما عليها أرباب الكلام.

على تقدير تلك الأقوال المشهورة في الجسم، وإن كان القولان الأولان المتقدمان باطلين، والصحيح من هذه الأقوال و المذاهب أحد المذهبين الأخيرين، أى مذهب الإشراقيين و المشائين، و كان مذهب الإشراقيين أقرب إلى الصواب، و تحقيق الحق في ذلك لا يناسب الباب.

ثم إنه قد بقى هنا مذهب آخر، هو أيضا مبنئ على إثبات الجزء الصورى و الجزء المادى للجسم ينبغي توجيه معاد البدن على تقديره أيضا، و هو القول بأن الجسم موجود بتجدد الأمثال، ففى كل آن يفنى و يحدث مثله، لكن يشته على الحس فيظن أنه موجود بوجود واحد مستمر.

و هذا المذهب و إن كان باطلا لابتناؤه على جواز الحركة فى الجوهر و التبدل فى ذات الشئ الموجود، و هو باطل كما حقق فى محلّه، لكنّه على تقديره أيضا لا يلزم انعدام البدن بالمره، لأنه عليه و إن كان تنعدم صوره الجسم و تتجدد أنا فأنا، لكنّه لا ينعدم جزؤه الآخر، أى هيولاه، بل هى باقيه، و انعدام صورته ليس بقادح أصلا على هذا المذهب، إذ الجسم حين الوجود الأول المبتدأ أيضا كذلك ينعدم صورته أنا فأنا، و تبقى مادته، فلا ضير فى أن يكون حين الإعاده كذلك.

و على هذا المذهب أيضا يكون البدن المعاد عين البدن المبتدأ بحسب الماده أى الهيولى و غيره أى مثله باعتبار الصور المتجدده كما هو حين الوجود المبتدأ المستمر كذلك.

ثم إن هذه العيئه باعتبار، و الغيريه- أى المماثله- باعتبار آخر اللتين ذكرنا أنهما لازمتان على تقدير القول بكلّ مذهب من المذاهب المقوله فى الجسم، كما أنهما لا يابى عنهما العقل، بل يدلّ عليهما كما عرفت، كذلك هما ممّا لا يخالف النقل، حيث إن ما ورد من الأخبار و الآيات- كآيات المتقدمه الداله على أنّ البدن الخاص الموجود فى النشأه الدنيويه يعاد بعينه فى النشأه الاخرويّه- لعلّه إشاره إلى العيئه باعتبار آى التى قد فضيلناها على كلّ مذهب من تلك المذاهب، و أنّ ما يدلّ منها على المماثله كقوله تعالى:

«أَوْ لَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ» . (١)

ص: ٨٧

وقوله تعالى: «نَحْنُ قَدَرْنَا بَيْنَكُمْ الْمَوْتَ وَ مَا نَحْنُ بِمَسْبُوقِينَ، عَلَى أَنْ نُبَدِّلَ أَمْثَالَكُمْ وَ نُنشِئَكُمْ فِي مَا لَا تَعْلَمُونَ». (١)

لعله إشاره إلى المماثلة باعتبار كما فصلناها أيضا.

و لعل ما ورد من أنّ ما في النشأه الاخرويّه خلق جديد، هو إشاره إلى تلك المماثلة أيضا، و سنذكر فيما بعد إن شاء الله العزيز تحقيق القول في أنّ المماثلة باعتبار مع العيئيه باعتبار آخر هو الأصل و العمده فيما نحن بصدد بيانه، من إثبات المعاد على النهج الذي دلّ عليه الشرع و اقتضاه العقل، و هو أنّ المعاد يوم القيامه هو ذلك الشخص المكلف الموجود في الدنيا نفسا و بدنا، حيث إنّ النفس عين النفس الاولي ذاتا و صفتا، و كذا الروح الحيواني، و كذا مادّه البدن و الأجزاء الأصليه منه، و إن كانت الأجزاء الفضليّه منه و بعض صفاته و حالاته مغايره و لا ضير فيه.

و ممّا ذكرنا يظهر أنّ ما أسنده الفاضل الأحساوي (٢) إلى طائفه من القائلين بالمعاد، من أنّ الروح يتعلّق بجسم آخر غير الأوّل محلّ إشكال، إن أرادوا به المغايره بحسب الذات.

و كذا ما أسنده إلى بعضهم من أنّه يعاد إلى بدن آخر يماثل الأوّل محلّ اشكال، إن كان المراد المماثلة في الصفات و المغايره بحسب الذات. كما أنّ ما أسنده إلى بعضهم من أنّه يعود إلى البدن الأوّل بعينه، مشكل أيضا إن كان المراد العيئيه من كلّ الوجوه، فتدبر.

و قد تمّ بما ذكرنا الكلام في معاد البدن و مبنى القول به، على كلّ مذهب من تلك المذاهب المعروفه التي قيلت في الجسم، و بقي الكلام في معاد النفس و مبنى القول به على كلّ مذهب قيل فيها فنقول:

ص: ٨٨

١- -الواقعه: ٦٠. [١]

٢- -المجلى: ٤٩٢-٥٠٠.

أما الذين قالوا بالمعاد، و مع ذلك قالوا بأنّ النفس جسم عنصرى بسيط نار أو هواء أو أرض أو ماء، كما أسند الشيخ فى الشفاء القول بذلك إلى بعض القدماء من الحكماء، أو حراره غريزيه أو بروده غريزيه كما أسند فيه القول بهما إلى بعضهم إن عنوا بهما الجسم الحارّ أو الجسم البارد، لا- المعنى الذى هو عرض، أو جسم عنصرى مركّب من العناصر الأربعة، و من الغلبه و المحبّه، كما أسند القول به إلى انباذقلس (١) منهم، أو دم لطيف كما أسند القول به إلى بعضهم (٢)، أو جسم بخارى هو بخار الدم، أو جوهر روحانى سار فى البدن كما أسند صدر الأفاضل (٣) القول به إلى جمهور المتكلمين و عامه الفقهاء، و أسنده الفاضل الأحساوى (٤) إلى بعض المسلمين، (٥) فالذى يلزم على هؤلاء الطوائف مع اختلاف مذاهبهم فى النفس، و يرد عليهم فى القول بمعاد النفس لو قالوا بفنائها و اضمحلها، ما يلزم على القائلين بمعاد البدن على تقدير كلّ مذهب من المذاهب المقوله فى الجسم سواء، فإنّ المفروض أنّ النفس جسم أيضا كالبدن، فكلّ ما يلزم هناك يلزم هنا.

و الحاصل أنّه يلزم عليهم أن يقولوا بإعادة النفس التى هى جسم إلى البدن الذى هو جسم أيضا و كلّ من النفس و البدن عين المبتدأ باعتبار و مثله باعتبار آخر، و المعاد على كلّ تقدير جسمانى مطلقا و لو اصطلاح أحد فسّمى معاد النفس روحانيا حينئذ فلا

ص: ٨٩

- ١- فى الشفاء [١] المطبوع بالقاهره: انباذقلس .
- ٢- راجع الشفاء، الطبيعيات، الفنّ السادس: ١٤، طبع القاهره.
- ٣- راجع الأسفار.
- ٤- راجع المجلى.
- ٥- الحاصل أنّ القائل بعدم تجرّد النفس و فنائها بعد الموت، ينكر المعاد الذى هو مذهب أهل البيت و لكن لا يمكن تكفيره و إن كان متوغلا فى الجهل التام.

مشآحه، و كذلك الشخص المعاد نفسا و بدنا هو عين المبتدأ باعتبار و مثله باعتبار كما عرفت بيان ذلك كله فيما تقدم.

فإن قلت: قولك لو قالوا بفساء النفس و اضمحللها، يشعر بأن لهم أن لا يسلموا ذلك، مع أن الشرع قد دل على موت النفس بموت البدن، كما ذكرت من الآيات الداله عليه، فكيف ذلك؟

قلت: هو كذلك، فإن موت البدن و تلاشى أجزائه، لما كان أمرا محسوسا، لا يمكن إنكاره. و أما اضمحلال جوهر النفس و ذاتها بموت البدن فلا دليل عليه، و ما ورد فى الشرع من موت النفس، فهو غير منحصر فى اضمحلال ذاتها، بل هو كما يمكن أن يكون كذلك، يمكن أن يكون بقطع علاقتها الخاصه التى كانت لها بالنسبه إلى البدن، كما هو على مذهب المحققين القائلين بأنها جوهر مجرد روحانى باق بعد خراب البدن، ينقطع علاقتها عنه حين الموت، ثم يعاد علاقتها به مره اخرى حين البعث، كما سيأتى بيان ذلك فيما بعد إن شاء الله تعالى.

و أمّا الذين قالوا بأن النفس هى الأجزاء الأصلية من البدن الباقية من أول العمر إلى منتهاه، و كذا بعد خراب البدن كما عدّه الفاضل الأحساوى أشهر مذاهب المتكلمين فى النفس، فالذى يلزم عليهم فى معاد البدن ما يلزم فى إعادة الجسم، و أمّا فى إعادة النفس فلا يلزم عليهم ذلك أصلا، فإنّ المفروض على هذا المذهب عدم فنائها مطلقا، بل إنّ تلك الأجزاء الأصلية باقية بما دتها و صورتها، و معنى المعاد عندهم أن يتكون من تلك الأجزاء الأصلية الباقية، البدن بأجزائه الفضليه مره اخرى، كما خلق منها أول مره.

و أمّا الذين قالوا بأن النفس هى الهيكل المحسوس المشاهد، كما أسند القول به الفاضل الأحساوى إلى المتكلمين أيضا، فهؤلاء الطائفه حيث إنّه لا يظهر منهم القول بوجود نفس سوى البدن، فإنّ الهيكل المحسوس هو نفس البدن، يلزم عليهم فى القول بمعادها، ما يلزم على تقدير القول بمعاد البدن سواء.

و أمّا الذين قالوا بأن النفس عرض جسمانى كالمزاج الواقع بين أجزاء البدن، على ما أسندوا القول به إلى جالينوس، أو التأليف و النسبه بين العناصر كما أسند الشيخ فى الشفاء القول به إلى بعض القدماء، أو الحراره الغريزيه أو البروده الطبيعیه كما أسند القول بهما إلى

بعضهم أيضا، لو عنوا بهما معنى هو عرض، فاللازم عليهم فى القول بمعاد النفس إن قالوا به إعادته المعدوم بالمره بعينه، لأنّ العرض كما هو المحقق عند أهل المعقول ينعدم بالكليه بانعدام موضوعه، فلو قالوا بإعادته، فإمّا أن يقولوا بتجويز إعادته المعدوم بالمره، و هو باطل كما سيجىء بيانه. و إمّا أن يقولوا بامتناعها، و يصححوا أمر معادها بأنّ بقاء أجزاء البدن بمادّتها، أو بقاء أجزاءه الأصليه بمادّتها و صورتها لو قالوا بها و بأنّها غير النفس بل هى أجزاء البدن، كاف فى كون المعاد فى النشأه الاخرويه عين المبتدأ، و إن كانت النفس المعاده غير النفس الاولى المبتدأه بالذات، و مماثله لها من وجه، حيث إنّه يجوز أن يفاض على ذلك البدن المعاد مثل ذلك المزاج الأوّل مثلا، و هذا أيضا باطل، لكونه خلاف ما يدلّ عليه العقل؛ فإنّ الشخص المعاد ينبغى أن يكون هو الشخص المبتدأ نفسا و بدنا جميعا، لكونه عباره عنها أجمع، لا بدنا وحده، و كذا هو خلاف ما يدلّ عليه الشرع كالأيات، لأنّها تدلّ على إعادته النفس الاولى أيضا كما تدلّ على إعادته البدن الأوّل المبتدأ، فتبصّر.

إلاّ- أنّا لم نظفر فيما نقل من القول بالمعاد، القول بكون النفس عرضا من أحد، و إنّما ذلك القول لبعض من قدماء الحكماء الطبيعيين المنكرين للمعاد، كما عرفت ممّا نقلناه سابقا.

و بالجمله فالمعاد على كلّ تقدير من التقديرات المذكوره، جسمانى فقط.

و أمّا الذين قالوا بأنّ النفس جوهر مجرّد باق بعد خراب البدن- كما هو الحقّ و سيأتى تحقيق القول [فيه]- فهؤلاء لو قالوا بمعاد البدن أيضا كما نطق به الشرع الشريف، فالذى يلزم عليهم أن يقولوا إنّ موت النفس عباره عن قطع تعلّقها عن البدن، و إنّ معادها عباره عن عودها و تعلّقها مرّه اخرى بذلك البدن الأوّل المعاد الذى عرفت أنّه عين الأوّل باعتبار، و مثله باعتبار آخر، و يكون المعاد على هذا التقدير روحانيا و جسمانيا جميعا.

أمّا الروحانى فباعتبار عود النفس إلى البدن مرّه اخرى و هو جسم. و سيجىء بيان أنّ الشخص المعاد على هذا التقدير هو بعينه الشخص المبتدأ و أنّ لا إشكال فيه أصلا، فانظر.

و لو قالوا بمعاد النفس فقط و لم يقولوا بمعاد البدن كما نسب ذلك إلى الحكماء الإلهيين فالذى يلزم عليهم أن يقولوا بالمعاد الروحانى خاصّه دون الجسمانى، و يرد عليهم إشكالان.

الأول لزوم إنكار المعاد الجسماني، حيث لم يقولوا به، وهو خلاف ما نطق به الشرع، بل هو أيضا كفر، وإنكار المعاد مطلقا.

و الثاني أنه لا معنى حينئذ لإطلاق لفظ المعاد على عود النفس خاصه، لأن معنى المعاد على ما بيناه سابقا هو أن يكون ما فرض متعلق الإعاده على وجود مخصوص و حال و صفه مخصوصتين، ثم يزول عنه ذلك الوجود و تلك الحاله و الصفه ثانيا ثم يعود إليه ثالثا، وهذا المعنى لا يتحقق هاهنا، لأن المفروض أن النفس كانت موجوده حين تعلقها بالبدن على حال و صفه مخصوصتين، ثم زال تعلقها عنه، لكنها كانت بعد خراب البدن و زوال تعلقها عنه على ذلك النحو من الوجود و الحال و الصفه الذي كان حين التعلق بالبدن و أنها في الحشر أيضا تكون على ذلك النهج الذي كان قبل، فتدرك اللذات و الآلام على حسب ما تقتضيه ذاتها، وهذا ليس من معنى المعاد في شيء، لأنه لم يفت عنها شيء كان حاصلها لها أولا و يعود ذلك الشيء في الحشر. نعم أنهم لو قالوا بمعاد البدن أيضا سواء كان عين البدن الأول أو غيره مطلقا، لربما أمكن تصحيح إطلاق اللفظ، بأن يقال: إنها كانت أولا متعلقه ببدن، ثم زال عنها ذلك التعلق بعد خراب البدن، ثم اعيد حين البعث، له تعلق آخر بذلك البدن أو ببدن آخر، و الحال أنهم لم يقولوا بذلك أصلا. هذا مع أن في صورته فرض تعلقها ببدن آخر يكون إطلاق اللفظ بنوع من التجوز، بخلاف صورته فرض تعلقها بذلك البدن الأول، لأنه حينئذ يكون إطلاق اللفظ على الحقيقة، وهذا من أحد الشواهد على أن المراد بالمعاد في الشرع هو عود النفس إلى البدن الأول بعينه، و سيجيء إقامه الدليل عليه.

و بالجمله فالنظر فى معنى لفظ المعاد الذى ورد به الشرع و اعتقدوا به ينفى هذا المذهب، مع قطع النظر عن أنّ فيه إنكار المعاد الجسمانى الذى عرفت أنّه ضرورى فى الأديان.

فإن قلت: لعلّ وجه تفسير المعاد على مذهبهم كما نقله الفاضل الأحساوى عن جماعه كثيره من أهل الحكمه، هو أنّهم جعلوا عودها إلى العالم العلوى بعد قطع العلاقه البدنيه و فراغها عن الاشتغال بتدبير البدن، عباره عن المعاد.

قلت: على هذا و إن سلّمنا أنّه يصحّ إطلاق لفظ المعاد، لكنّه مبنى على قدم النفس أو حدوثها و وجودها قبل البدن، و سنحقق القول بأنّها حادثه بحدوث البدن، فانتظر.

على أنّا لا نسلم صحّحه إطلاق اللفظ حينئذ، لأنّ الظاهر من معنى هذا اللفظ الوارد فى الشرع، أنّه عود أمر بعد ما زال بالموت، و ما فرض معادا على هذا التقدير هو لم يزل بالموت، بل بالاشتغال بتدبير البدن، و هو حياه ليس بموت. اللهم إلا أن يدّعوا أنّه موت و هو كما ترى.

فإن قلت: لعلّ تفسير المعاد على هذا المذهب كما ذكره بعضهم أنّ المراد به عود الإنسان بنفسه بعد موته إلى الحياه لإيصال جزاء ما كسبت يده.

قلت: العود إلى الحياه أيضا إنّما يصحّ إطلاقه إذا كانت الحياه زائله عنها ثمّ عادت، و المقدّر خلافه، لأنّها كانت حيّه باقيه حين ما تعلّق بالبدن و بعده إلى الحشر كما هو المفروض.

فإن قلت: لعلّ هؤلاء القائلين بالمعاد الروحانى خاصّه، كما يشعر به كلام الشيخ فى الشفاء على ما نقلناه سابقا، إنّما قالوا به خاصّه و لم يتعرّضوا لإثبات الجسمانى منه، لأجل داع إليه لا ينافى القول بالجسمانى منه أيضا، و هو أنّ المعاد و إن كان على قسمين:

روحانى، و جسمانى كما نطق به الشرع، لكن لما كان الجسمانى منه مقبولا من الشرع و لا سبيل إلى اثباته إلا من طريق الشريعه و تصديق خبر النبوه، و قد بسطت الشريعه الحقّه حال السعاده و الشقاوه اللتين بحسب البدن و كان الجسمانى مفروغا عنه فى الشرع القويم، فلذا لم يتعرّضوا لإثباته. و أمّا الروحانى فلما كان مدركا بالعقل و بالقياس البرهانى و قد صدّقته الشريعه المقدّسه أيضا و كانت السعاده و الشقاوه اللتان بحسب الأنفس ممّا

يمكن إثباتهما بالعقل وحده، وأعظم من السعادة والشقاوه بحسب البدن كما سيأتى بيانه، و كان الحكماء الإلهيون رغبتهم فى إصابه هذه السعادة أعظم من رغبتهم فى إصابه السعادة البدنيه، بل كأنهم لا يلتفتون إلى تلك، وإن اعطوها، ولا يستعظمونها فى جنب هذه السعادة التى هى مقارنه الحق الأول، فلذا قصّروا النظر على المعاد الروحانى و تركوا إثبات الجسمانى، وهذا لا يدلّ على إنكارهم له.

قلت: ما ذكرته لا يصحّ أن يكون منشأ لترك إثبات الجسمانى منه، فإنهم لو صدّقوا بالشرع لكان ينبغى لهم أن يقولوا به و لو كان على سبيل الإجمال و إن كان على طريق الحواله على الشرع، كما قال به الشيخ و هم لم يفعلوا هذا، كما يدلّ عليه ظواهر كلماتهم المنقوله عنهم. و هذا أيضا مخالف للشرع من جهه أنّهم لم يقولوا بما نطق به الشرع، مع كونه ضروريا فى الدين، و مع أنّ أكثر السعادة و الشقاوه الواردتين فى الشرع جسمائيه، كالفوز بالجنّات و الحور و القصور و نظائرها و مقابلاتها و أنّ الروحانيه منها نادره.

على أنّا فيما بعد إن شاء الله تعالى سنقيم الدليل العقلى على إثبات أصل الجسمانى منه، و أنّه ممّا يستقلّ به العقل على ما هو المقصود الأصلي من وضع الرساله، و هذا الذى ذكرناه و فضّلناه يشبه أن يكون وجه اختلافات الناس فى المعاد، حيث إنّ بعضهم أنكروه و بعضهم أثبتوه مع اختلافهم فيه فى كونه جسمائيا فقط، أو روحائيا فقط، أو روحائيا و جسمائيا جميعا، على ما فضّلناه على كلّ مذهب من المذاهب المذكوره.

و بالجملة فوجه اختلافهم فى ذلك اختلاف مذاهبهم فى حقيقه النفس و البدن كما يشعر به كلام الفاضل الأحساوى أيضا.

و أمّا ما يشعر به كلام صدر الأفاضل، من أن ظاهر بعض النصوص أيضا صار منشأ لذلك الاختلاف، حيث إنّ بعضها كقوله تعالى:

«وَكُلُّهُمْ آتِيهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَرْدًا» . (١)

أو قوله تعالى: «كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ» (٢)،

يدلّ على أنّ المعاد للأرواح، و أنّ الحشر على صفة التجرد. و بعضها كقوله تعالى:

«يَوْمَ يُسْحَبُونَ فِي النَّارِ عَلَى وُجُوهِهِمْ» . (٣)

و كذلك سؤال إبراهيم عليه السلام و استشكال عزيز و حكاية أصحاب الكهف (٤) يدلّ على أنّه للأبدان، و أنّ الحشر على صفة التجسّم، ففيه ما لا يخفى.

أمّا أولا فلا تذكّر قد عرفت ممّا فصلناه أنّ الآيات القرآنية تدلّ على أنّ المعاد للأبدان و الأرواح جميعا، فتذكر.

و أمّا ثانيا فلا تذكّر ما ادّعى أنّه يدلّ على صفة التجرد، دلّلته على ذلك غير واضحة، لأنّ معنى الإتيان فردا كما فسّره المفسّرون، الإتيان منفردا من غير مال و ولد، لا على صفة التجرد، و كذلك قوله تعالى: «كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ» (٥)، كما فسّره أيضا التشبيه في أصل البدء و الإعادة. أو أنّ المراد أنّ المعاد عين المبتدأ إلى غير ذلك من المعاني التي لا مناسبة لها بالتجرد و بكون المعاد للروح خاصّه.

و أمّا ثالثا فلا تذكّر قوله: «يَوْمَ يُسْحَبُونَ» -الآية- و إن كان يدلّ على إعادة الأجسام، لكن

ص: ٩٥

١- -مریم: ٩٥. [١]

٢- -الأعراف: ٢٩. [٢]

٣- -القمر: ٤٨. [٣]

٤- -راجع سورتي البقره و الكهف.

٥- -الأعراف: ٢٩. [٤]

لَمَّا كَانَ الْمَقْصُودُ فِيهِ ذِكْرُ حَالِ الْمُكَلَّفِينَ دَلَّ عَلَى إِعَادَةِ الْأَرْوَاحِ أَيْضًا، وَسَيَأْتِي بَيَانُ أَنَّ الْحِكَايَاتِ الثَّلَاثَةَ أَيْضًا تَدُلُّ عَلَى أَنَّ الْمَعَادَ لِلْأَرْوَاحِ وَالْأَجْسَامِ جَمِيعًا، فَانْتَظِرْ.

وَحَيْثُ تَحَقَّقَتْ مَا فَصَّلْنَاهُ بِطَوْلِهِ، فَاعْلَمْ أَنَّ مَا نَقَلْنَاهُ سَابِقًا عَنِ الشَّارِحِ الْقَوْشَجِيِّ حَيْثُ أُسْنِدَ إِلَى أَكْثَرِ الْمُتَكَلِّمِينَ الْقَوْلَ بِجَوَازِ إِعَادَةِ الْمَعْدُومِ بَعِينِهِ، وَإِلَى بَعْضِهِمْ وَجَمِيعِ الْحُكَمَاءِ الْقَوْلَ بِامْتِنَاعِهَا، ثُمَّ أُسْنِدَ إِلَى الْقَائِلِينَ بِامْتِنَاعِهَا أَنَّهُمْ لَا يَقُولُونَ بِانْعِدَامِ الْأَجْسَادِ، بَلْ بِتَفَرُّقِ أَجْزَائِهَا وَخُرُوجِهَا عَنِ الْإِنْتِفَاعِ، وَيَأُولُونَ بِذَلِكَ الظَّوَاهِرَ الْوَارِدَةَ فِي هَذَا الْمَعْنَى. وَيُؤَيِّدُهُ قِصَّةُ إِبْرَاهِيمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ يُمْكِنُ أَنْ يَكُونَ الْوَجْهَ فِيهَا أَسْنَدُهُ إِلَيْهِمْ مِنْ عَدَمِ الْقَوْلِ بِانْعِدَامِ الْأَجْسَادِ - أَيْ بِالْكَلْبِيِّ - مَبْتَدَأًا عَلَى مَا فَصَّلْنَاهُ عَلَى كُلِّ مَذْهَبٍ مِنَ الْمَذَاهِبِ الْمَقُولَةِ فِي الْجِسْمِ كَمَا عَرَفْتَ وَجْهَهُ. وَأَمَّا الْقَوْلُ بِتَفَرُّقِ أَجْزَائِهَا وَخُرُوجِهَا عَنِ الْإِنْتِفَاعِ، فَوَجْهَهُ عَلَى مَذْهَبِ الْمُتَكَلِّمِينَ حَيْثُ قَالُوا بِأَنَّ مَبَادِيءَ الْجِسْمِ أَجْزَاءٌ لَا تَتَجَزَّى ظَاهِرًا. وَكَذَلِكَ عَلَى مَذْهَبِ الْحُكَمَاءِ، أَمَّا عَلَى مَذْهَبِ الْإِشْرَاقِيِّينَ مِنْهُمْ، فَيُمْكِنُ أَنْ يَرَادَ بِهِ تَفَرُّقُ قِطْعَاتِ الْبَدَنِ الَّتِي تَبْقَى فِيهَا الْإِتِّصَالَاتُ، سِوَاءَ كَانَتْ تِلْكَ الْقِطْعَاتُ أَجْزَاءً أَسْلِيَّةً مِنَ الْبَدَنِ، أَوْ أَسْلِيَّةً وَفِرْعِيَّةً مِنْهُ، وَأَمَّا عَلَى مَذْهَبِ الْمُشَائِئِينَ مِنْهُمْ فَيُمْكِنُ أَنْ يَرَادَ بِهِ تَفَرُّقُ الْأَجْزَاءِ الْمَادِّيَّةِ، مَعَ أَنَّهُ يُمْكِنُ أَنْ يَرَادَ بِهِ عَلَى هَذَا الْمَذْهَبِ، بَلْ عَلَى الْمَذَاهِبِ الْآخَرَ أَيْضًا تَفَرُّقُ الْأَجْزَاءِ الْأَصْلِيَّةِ الَّتِي هِيَ بَاقِيَةٌ بِمَادَّتِهَا وَصُورَتِهَا كَمَا عَرَفْتَ.

وَعَلَى كُلِّ تَقْدِيرٍ فإِعَادَةُ الْبَدَنِ عِبَارَةٌ عَنِ جَمْعِ تِلْكَ الْأَجْزَاءِ الْمُتَفَرِّقَةِ مَرَّةً أُخْرَى كَمَا كَانَتْ أَوْلًا. وَلَا يَخْفَى أَنَّهُ مِمَّا لَا يَأْبَاهُ الْعَقْلُ عِنْدَ مَنْ يَقُولُ بِالْقَادِرِ الْمُخْتَارِ، وَلَا يَأْبَاهُ الشَّرْعُ أَيْضًا، بَلْ يَدُلُّ عَلَيْهِ، لِقَوْلِهِ تَعَالَى: «أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَلَّنْ نَجْمَعُ عِظَامَهُ، بَلَى قَادِرِينَ عَلَى أَنْ نُسَوِّيَ بَنَانَهُ». (١)

وَأَمَّا مَا أُسْنِدَ إِلَى أَكْثَرِ الْمُتَكَلِّمِينَ، مِنْ تَجْوِيزِ إِعَادَةِ الْمَعْدُومِ، فَلَعَلَّ الْقَائِلِينَ بِهِ ذَهَبُوا إِلَى أَنَّ الشَّخْصَ الْمَعَادَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ يَجِبُ أَنْ يَكُونَ هُوَ بَعِينُهُ الشَّخْصَ الْمَبْتَدَأَ فِي الدُّنْيَا، مَعَ جَمِيعِ عَوَارِضِهِ وَمَشْخَصَاتِهِ، وَذَهَبُوا أَيْضًا إِلَى أَنَّهُ يَنْعَدَمُ بِالْمَرَّةِ أَوْ فِي الْجَمْلَةِ، فَلِذَا جَوَّزُوا إِعَادَةَ الْمَعْدُومِ بِالْكَلْبِيِّ، أَوْ بِالْجَمْلَةِ بَعِينِهِ، وَلَا يَخْفَى عَلَيْكَ أَنَّ ذَلِكَ كَلٌّ بَاطِلٌ، أَمَّا إِعَادَةُ الْمَعْدُومِ فَسَيَأْتِي إِبْطَالُهَا، وَأَمَّا الْقَوْلُ بِانْعِدَامِ الْجَسَدِ بِالْمَرَّةِ، فَقَدْ تَبَيَّنَ بِطَلَانِهِ عَلَى كُلِّ

ص: ٩٦

مذهب قيل في الجسم، كما تبين بطلان القول بانعدام النفس بالمرّه، خصوصا على القول بأنّها جوهر مجرد باق كما هو الحقّ.

و أمّا لزوم كون الشخص المعاد هو بعينه الشخص المبتدأ بجميع عوارضه، فلاّنه مع كونه ممتنعا، لما عرفت أنّه ينعدم عنه بعض خصوصيّاته و حالاته البدئيّه البتّه، و الحال أنّ إعادته المعدوم بعينه ممتنعه على ما سيأتى دليله، لا دليل عليه، بل الدليل يدلّ على خلافه، و على أنّ بقاء نفسه بعينها التي هي الأصل في تشخّص الشخص مع بقاء الأجزاء الأصليّه من بدنه، كاف فيما هو منطوق الشرع من المعاد، حيث إنّ بقاء هذين الأمرين، هو مناط كون الشخص المعاد، هو الشخص المبتدأ بعينه، و أنّه لا يقدر في ذلك المغايره في بعض الصفات و من بعض الجهات، مع المماثله فيهما على ما سيّجىء تحقيق ذلك إن شاء الله تعالى.

و أمّا ما أسنده إلى القائلين بتفرّق الأجزاء و خروجها عن الانتفاع أنّهم يأولون بذلك الظواهر الواردة في هذا المعنى. و يؤيّدونه قصّه إبراهيم عليه السّلام، فالظاهر أنّ مرادهم من التأويل المذكور أن موت البدن فيما إذا كان متفرّق الأجزاء، عبارته عن تفرّق الأجزاء، و إعادته عبارته عن جمعها مرّه اخرى كما كانت أوّلا في الابتداء، على ما ذكرنا، و أنّ موت الشخص المكلف عبارته عن ذلك التفرّق الحاصل في بدنه، مع قطع تعلّق نفسه عن بدنه، و أنّ إعادته عبارته عن ذلك الجمع، مع إعادته تعلّقها به مرّه اخرى، و هذا التأويل كما يمكن في المكلف بما ذكرنا، كذلك يمكن في غير المكلف أيضا لو قلنا بإعادته كما سيأتى تحقيق القول فيه. فلا اختصاص له بالمكلف كما يدلّ عليه كلام آخر من الشارح المذكور و عسى أن نقله فيما بعد.

و بالجمله فهذا التأويل و لا- سيّما في المكلف، ممّا لا- مانع فيه من جهه العقل و النقل بل ربما يدعى أنه حيث كان ظاهرا من الكتاب الكريم، كقوله تعالى: «أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَلَّنْ نَجْمَعُ عِظَامَهُ» -آيّه- (١) فليس بتأويل، بل هو المصير إلى ظاهر الشرع، إذ التأويل إنّما يطلق في الأكثر على ما هو خلاف الظاهر، و لو من وجه، و هذا ليس كذلك، و كذلك التأييد الذي ادّعاه ظاهر. و يؤيّدونه أيضا قصّه الذي مرّ على قريه و هي خاويه على عروشها

ص: ٩٧

فإن قلت: سلمنا أنّ في القصّيتين تأييدا لما ذكر من أنّ موت البدن عبارته عن تفرّق أجزائه، وإعادته عبارته عن جمعها مرّه اخرى، حيث إنّ أربعه من الطير أى الطاوس، و الديك، والغراب، والحمامه التي أخذها ابراهيم عليه السّلام و جرّأهنّ و فرّق أجزاءهنّ الأصليه و الفضليه على كلّ جبل، ثمّ دعاهنّ بإذن الله تعالى، فاجتمعت أجزاءهنّ كما كانت أوّلا و عدن أحياء. فأتيته سعيًا. و حيث إنّ حمار عزير (على نبينا و عليه السّلام) قد تفرّقت أجزاءه و نخرت عظامه، ثمّ اجتمعت تلك الأجزاء و افيضت عليه الصورة اللحميه بإذن الله فعاد حيًا، كما قال تعالى:

«وَ انظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوها لَحْمًا» (٢).

إلاّ- أنّه ليس في القصّيتين تأييد لتمام ما هو المقصود هنا، و هو أنّ المعاد أى معاد الشخص إنّما يكون بجمع أجزائه البدنيه المتفرّقه و إعادته نفس ذلك الروح المتعلّق به أوّلا إليه ثانيا، فإنّ نفوس الحيوانات كما هو المشهور بينهم، ليست مجردة باقيه حتّى تعاد تلك النفس مرّه اخرى إلى البدن.

و إن قيل بإيجاد نفس اخرى مثل الاولى للبدن مرّه اخرى،

قلنا فليس فيه تأييد للمقصود.

و كذلك لو قيل بأنّ في قصّه عزير عليه السّلام تأييدا للمقصود من حيث إنّ الآيه تدلّ على إماتته أيضا و إحيائه مرّه اخرى، و الحال أنّ النفس الإنسانيه و لا سيّما نفس النبيّ صلّى الله عليه و آله مجردة باقيه.

قلنا: هذا و إن كان فيه تأييد للمقصود من هذه الجبهه، لكن ليس فيه تأييد له من الجبهه الاخرى، أى تفرّق اجزاء بدنه ثمّ جمعها ثانيا، حيث إنّ الظاهر في الآيه الكريمه و كذا المنقول من القصّه إن كان بدنه عليه السّلام باقيا بمادّته و صورته، لم يتفرّق أجزاءه أصلا و اعيد إليه روحه الشريفه مرّه اخرى بعد مائه عام كما في قصّه أصحاب كهف حيث إنّ الله تعالى أماتهم ثلاثمائه سنين و ازدادوا تسعا و لبثوا في كهفهم تلك المدّه بحيث لم يتغيّر أبدانهم،

ص: ٩٨

١- البقره: ٢٥٩. [١]

٢- البقره: ٢٥٩. [٢]

و لم يتفرّق أجزاءهم و تحسبهم أيقاظا و هم رقود، (1) فأحياهم الله تعالى بعد المدّة بإعادة أرواحهم الشريفه إلى أبدانهم الباقية.

قلت: لا- شك أنّ في قصّه إبراهيم، و في قصّه عزيز عليهما السّلام تأييدا لما ذكر من أنّ موت البدن يمكن أن يكون بتفرّق أجزائه، و أنّ إعادته بجمعها مرّه اخرى. و أمّا التأييد لتمام المقصود فيمكن أن يكون لأجل أنّ نفوس تلك الطيور و نفس ذلك الحمار لعلّها كانت باقيه بعد تفرّق أجزاء أبدانهنّ، إذ لا دليل على فناء ذوات نفوس الحيوانات بالمرّه أو بوجه بقاء أبدانهنّ و بتفرّق أجزائهنّ، سواء قيل بأنّها أجسام عنصرية أو روحانيه، أو قيل بتجرّدها في الجمله، و إن كان أدون من تجرّد النفس الناطقه الإنسانيه كما سيأتى تحقيق القول في ذلك فيما بعد إن شاء الله تعالى.

و على تقدير تسليم أنّ نفوسهنّ تنعدم بانعدام أجسادهنّ كما احتملناه سابقا من جانب المنكرين للمعاد، حيث إنّ ظاهرهم أنّ النفوس مطلقا تنعدم بانعدام الأجساد، سواء قيل بكونها أجساما أو أعراضا حاله في الأجسام. نقول: لعلّ تأييد القصّتين لما ذكرنا إنّما هو من جهة إمامته البدن و إحيائه خاصّه، حيث إنّ المنكرين للمعاد كما نطقت بعقائدهم الفاسده الأخبار و الآيات، إنّما استبعدوا المعاد و ظنّوا خلافه لاستبعادهم معاد البدن بعد أن صار عظاما و رفاتا و ترابا. و أمّا معاد الروح و النفس فلا يظهر ممّا حكى عنهم في الآيات و الأخبار استبعادهم له بتلك المرتبه من الاستبعاد، بل ادّعى جمهور الحكماء أنّ العقل مستقلّ في إثباته، فلذا رفع الله في تينك القصّتين استبعادهم له و أشار إلى أنّه كما أنّ الإمامه و الإحياء في شأن تلك الطيور و ذلك الحمار، كان بتفريق أجزاء الأبدان ثمّ جمعها مرّه اخرى، كذلك يكون في شأن غيرهنّ كما في أبدان الإنسان، و إن صارت عظاما و رفاتا و ترابا، بل احترقت فصارت رمادا و ذريت في الرياح العاصفه شمالا و جنوبا و قبولا و دبوراً، فإنّ ذلك الجمع و التفريق ممكن فيها أيضا، حيث إنّ تلك الأجزاء المتفرّقه من الجسد سواء كانت بحيث تبقى فيها صورها مطلقا كما في شأن تلك الطيور حيث كانت الصوره العظميه و اللحميه و الريشيه باقيه فيها، أو تبقى في الجمله كما في شأن

ص: ٩٩

١- -و هم رقود: و اعلم تعلق النفس بالبدن باقيه في حال الرقود و لا معنى للإعاده و الإعادة إنّما هي بعد الموت و زوال التعلّق كما لا يخفى. و البرهان يدلّ على تجرّد النفوس الحيوانيّه تجرّدا برزخيا.

ذلك الحمار حيث كانت الصورة العظميه باقيه فيها، أو لا- تبقى فيها تلك الصور، بل كانت رميما و رفاتا و ترابا و مزقت كل ممزق، كما فى أكثر الموتى الذين أخبر الله عن بعثهم، فنسبه قدره القادر المختار العليم الحكيم على السواء إلى جمع الجميع و إفاضه الصور الأصليه و الفرعيه عليها بحيث تصير عين الأول باعتبار الأصل، و ان كانت مثلها من جهه بعض الاعتبارات غير المنافيه للعيته ذاتا، و كذا إعاده النفس الاولى الباقيه إليها كما فى شأن الإنسان الذى كلامنا فيه، و يدلّ العقل و النقل على أنّ روحه جوهر مجرد باق، و بحيث يكون الشخص المعاد عين المبتدأ بعينه، فإنّ الكلّ ممكن بالذات غير مستحيل عقلا و لا شرعا، و هو مقدور للقادر المختار الذى لا- يعجز عن شىء، و لا- يعزب عنه شىء كما إذا كان البدن غير متفرق الأجزاء باقيا بمادته و صورته، كما فى قصه عزير عليه السلام و قصه أصحاب كهف. فلذلك حكى سبحانه عن عزير عليه السلام: أنّه لما أماته الله تعالى مائه عام ثم بعثه و أحياه فأمره بالنظر إلى طعامه و شرابه لم يتسنّه، و كانا باقين على حالهما و صورتها الأصليه بمادّتهما، بحيث لم يتغيّرا أصلا بمضى السنين، و كذا أمره بالنظر إلى حماره و بقاء عظامه و إفاضه الله تعالى الصورة اللحميه عليها و جعله حيا مثل الأول.

و تبين له ذلك «قال أعلم أنّ الله على كلّ شىء قدير» (١) و أنّه كما يقدر على إعاده الروح إلى الجسد الباقى، كذلك يقدر على جمع الأجزاء المتفرّقه و جعلها حيّه. و كذلك قال فى شأن أصحاب الكهف حيث بعثهم بعد ثلاثمائة سنين و ازدادوا تسعا بإعاده أرواحهم إلى أجسادهم الباقيه. «و كذلك أعتزنا عليهم ليعلّموا أنّ وعيد الله حقّ و أنّ الساعه لا ريب فيها» (٢) و أنّه كما يقدر على إعاده الأرواح إلى الأجساد الباقيه غير المتغيّره، كذلك يقدر على جمع الأجزاء المتفرّقه من البدن و إعاده الروح إليها مرّه اخرى، و أنّ المعاد جسمانى و روحانى لا- أحدهما وحده. و لعلّ اختلاف مراتب المعاد الذى أخبر عنه جلّ و علا فى الكتاب الكريم كهذه القصص، و قصه الذين خرجوا من ديارهم حذر الموت فقال لهم الله موتوا ثم أحياهم، (٣) و الآيات التى دلّت على وقوع المعاد و إن صارت الأجساد عظاما و ترابا و رفاتا و مزقت كل ممزق إشارة إلى إمكان الجميع، و كون الكلّ مقدورا لله تعالى،

ص: ١٠٠

١- البقره: ٢٥٩. [١]

٢- الكهف: ٢١. [٢]

٣- إشارة إلى آيه ٢٤٣ من سوره البقره. [٣]

و أنه فى الؑمىع روحانى و ؑسمانى معا؁ و الله تعالى يعلم.

و حىث عرفت ما بىناه عرفت أن ما نقله صدر الأفاضل من المتكلمىن؁ أنهم حملوا الآيات و النصوص الوارده فى إىبات الحشر على أن المراد ؑمع المتفرقات من أجزاء الإنسان التى هى حقىقه و منعوا فناء الإنسان بالحقىقه؁ لأن حقىقه الإنسانىه بأجزائه الأصلىه؁ و هى باقىه؁ إما متجزىه أو غير متجزىه؁ ثم أورد علىهم بأنه مستبعد من العقل و النقل؁ لىس ذلك الاستبعاد واردا علىهم؁ لو أرادوا بترك الأجزاء الأصلىه من بدنه؁ كما عرفت أن الأحادىث المروىه عن الصادقین علىهم السلام تدلّ علىه؁ و أرادوا بؑمع المتفرقات ؑمع تلك الأجزاء و إعاده النفس الباقىه إلیها مره اخرى؁ فإنه لا یبعد من العقل و النقل بوجه أصلا.

نعم لو أرادوا بترك الأجزاء الأصلىه الباقىه أنها عباره عن النفس الباقىه؁ كما نقل عن كثر منهم؁ سواء قالوا بانعدام البدن بالكلىه أو لم یقولوا به؁ لورد علىهم ذلك الاستبعاد عقلا و نقلا؁ إذ العقل كما یأتى بىانه یدلّ على أن النفس الإنسانىه ؑوهر مجرد لا أجزاء أصلىه؁ و كذلك النقل و إن دلّ على بقاء الأجزاء الأصلىه من الموتى كما عرفت؁ لكن دلالتة على أنها هى النفس الإنسانىه الناطقه غیر ظاهره بل مستبعده. فإن الظاهر من النقل أيضا كما سیظهر ووجهه أن النفس الإنسانىه الناطقه ؑوهر مجرد باق غیر الأجزاء الأصلىه؁ كما أن ما نقله عنهم من أنهم تاره ؑوزوا إعاده المعدوم؁ یرد علىهم ذلك الاستبعاد كما بىنا ووجهه سابقا و سیأتى زیاده بىان له؁ فانظر.

و حىث انتهى الكلام إلى هذا المقام فحرى بنا أن نتكلم فى أن شىئا من النفس و الجسد؁ بل شىئا من أجزاء العالم؁ هل یجوز أن یعدم بالكلىه أم لا؟ و على تقدير ؑواز الانعدام؁ فهل یجوز أن یعاد المعدوم بعینه أم لا؟ إذ هو أيضا ممّا بىتنى علیه الخلاف فى المعاد؁ و تحقیق القول فىه ممّا یتوقف علیه إىبات ما نحن بصدده؁ من إىبات المعاد على النهؑ الذى دلّ علیه الشرع فلنبین ذلك فى مقامین:

المقام الأوّل فى الأمر الأوّل؁ أى ؑواز الانعدام و عدمه؁ و الثانى فى الثانى؁ أى ؑواز إعاده المعدوم و عدمها.

أمّا المقام الأوّل.

فنقول: قال الفاضل الأحساوى: المقدمه الثانيه، فالكلام فيها على نوعين: الأوّل في جواز عدم العالم أو امتناعه، و مذهب الإسلاميين جوازه، و منعه طائفه من الفلاسفه، لا باعتبار ذاته، لأنّه عندهم ليس بواجب الوجود لذاته، نعم منعه من حيث وجوب وجوده بغيره بناء على تلازم المعلول مع علته التامه، و أنّ عدم المعلول إنّما يكون لعدم علته، و علة واجب الوجود، و هو لا يصحّ عدمه.

و طائفه منعه بناء على وجوب وجوده لذاته، و هذا مذهب مخالف لمقتضى العقول، و مناف لجميع الشرائع، فإنّ العقل الصريح حاكم بإمكانه، و أنّه ليس بتقديم لذاته، و لذلك جميع الملل و الشرائع مخبره بذلك فلا يلتفت إلى ما قالوه.

و نسبوا إلى الكراميه القول بأبديّه العالم بعد القول بحدوثه، فإن أرادوا بأبديّته، أبديّته بفاعل مختار يوجب له البقاء، و يفيض عليه الوجود لا إلى نهايه، فذلك لا يحيله العقل، و لا ينافى أحكام الشريعة، فإنّه قد ورد فيها أنّ أهل القيامة أبديون كما صرّحت به الآيات القرآنيه.

و إن أرادوا أبديّته بذاته فذلك محال عقلا و سمعا، لأنّ الأبديّه الذاتيه لا يتحقّق مع الحدوث الذاتيه، لما بين التأييد الذاتيه و الإمكان الذاتيه المستلزم للحدوث الذاتيه من المنافاه الذاتيه. نعم يصحّ أبديّته استنادا إلى علته الممدّه له باعتبار ارتباطها به على ما مرّ.

و الذى عليه عامّه أهل الإسلام جواز عدمه بالنظر إلى ذاته، لكن يختلفون في أنّ هذا

و مبنى خلافهم على أنّ المعدوم هل يعاد أم لا، و هى المسأله الثانيه فى أنّ المعدوم هل يصحّ عوده أم لا؟ فمن قال منهم بجواز إعادته، قال إنّ العالم يعدم قبل القيامه ثمّ يعاد مرّه ثانيه كما كان أولاً، و من منع من إعادته، منع عدمه و قال إنّ الإعاده معناها جمع الأجزاء بعد تفرّقها و تلاشيها و تأليفها على مثل الحاله الاولى، فالمعدوم هو التأليف و هو لا يعاد بعينه، و إنّما يعاد تأليف آخر مثله، فهو فى الحقيقه تأليف مبتدأ، لكن لما كان مماثلاً للأوّل قيل بإعادته الأجسام باعتبار حصوله على الهيئه الاولى.

هذا رأى القائلين بأنّ المعدوم ليس شيئاً. و أمّا الذين قالوا إنّ المعدوم شىء فى العدم، قالوا إذا عدم الوجود بقيت الشئيه (١) المخصوصه، فعند العود يفيض عليها الوجود مرّه ثانيه كما أفاضها عليه أولاً.

أقول: و إلى هذا أشار بعض أهل الحكمه، بقوله: «إنّ الموجود المطلق لا- يعدم أصلاً، و إنّ المعدوم المطلق لا- يوجد أصلاً، و الإعدام و الإيجاد بالنسبه إلى الممكنات عباره عن تفریق أجزاء صورته إلى صورته اخرى، و تبديل أوضاعه إلى أوضاع اخرى. و من هذا قيل: إنّ الممكنات غير متناهيه، و إنّ مظاهرها لا نهايه لها. - انتهى كلامه رحمه الله.» (٢)

و قال المحقّق الطوسى رحمه الله فى التجريد: «و الإمكان يعطى جواز العدم. و السميع دلّ عليه. و تتأوّل فى المكلف بالتفرّق كما فى قصّه إبراهيم عليه السلام.» (٣)

و قال القوشجى فى شرحه: «اختلفوا فى أنّ العالم هل يصحّ أن يعدم و يفنى أم لا؟ فذهبت الفلاسفه إلى امتناعه ذهاباً إلى أنّه قديم و ما ثبت قدمه امتنع عدمه. و الكراميه و الجاحظ إلى أنّ العالم محدث و مع ذلك ممتنع الفناء. و ذهب الأشاعره و أبو على إلى أنّ جواز فناء العالم يعلم بالعقل. و ذهب أبو هاشم إلى أنّه إنّما يعرف بالسمع. و المصنّف اختار أنّ جواز عدمه يعلم بالعقل، و وقوع عدمه بالسمع.

أمّا الأوّل، فلأنّه ممكن، و الممكن يجوز له العدم كما يجوز له الوجود، اذ لو امتنع عليه العدم لزم الانقلاب من الإمكان [الذاتى] إلى الوجوب [الذاتى]، و إلى هذا المعنى أشار

١- - النسبه (خ ل).

٢- - المجلى: ٤٩٦-٤٩٧.

٣- - شرح التجريد للقوشجى: ٤٩٣ و فيه متن التجريد أيضاً.

بقوله: و الإمكان يعطى جواز العدم.

أقول: فيه نظر، لأنَّ الممكن يجوز أن يمتنع فناؤه أعنى العدم (١) الطارئ بعد وجوده، و لا- يلزم من ذلك انقلابه من الإمكان الذاتى إلى الوجوب الذاتى، و إنما كان يلزم، لو امتنع عليه العدم مطلقا طارئا كان أو مبتدأ، و قد مرَّ بيان ذلك مستقصى فى مبحث أنَّ المعدوم لا يعاد.

و أمّا الثانى، فلأنَّ الدلالة السمعيّة تدلّ على وقوع العدم، مثل قوله تعالى: «كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ، وَ يَبْقَى وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَ الْإِكْرَامِ». (٢)

و مثل قوله تعالى: «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ». (٣)

و قوله تعالى: «هُوَ الْأَوَّلُ وَ الْآخِرُ». (٤) و الآخريّه (٥) فى حقّه إنّما يتحقّق أن لو بقى بعد فناء ما سواه.

و قوله تعالى: «يَوْمَ نَطْوِي السَّمَاءَ كَطَيِّ السِّجِلِّ لِلْكُتُبِ». (٦)

إلى غير ذلك من النصوص القطعيّة.

و إلى هذا أشار بقوله: و السمع دلّ عليه أى على العدم.

فقوله: و نتأول فى المكلف بالتفرّق كما فى قصّه إبراهيم عليه السّلام إشارة إلى جواب دخل مقدرّ تقديره: أنّ القول بوقوع العدم ينافى القول بالمعاد، لأنّ إعادته المعدوم ممتنعه، فإذا وقع العدم امتنع الإعادته، فلم يتحقّق المعاد.

و تقرير الجواب: أن يقال: لا- إشكال فى غير المكلفين، فإنّه يجوز أن يعدم بالكلّيّه و لا- يعاد، و أمّا بالنسبة إلى المكلفين، فإنّه يتأول [العدم] بتفرّق الأجزاء و يتأول المعاد بجمع الأجزاء و تأليفها بعد التفرّق. و الذى يصحّح هذا التأويل قصّه إبراهيم عليه السّلام فإنّه لمّا طلب إراءه إحياء الموتى حيث قال: «رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى». قال الله تعالى فى جوابه: «فَخُذْ أَرْبَعَةً مِنَ الطَّيْرِ فَصِرْهُنَّ إِلَىكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَى كُلِّ جَبَلٍ مِنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا». (٧) فإنّه يظهر منه أنّه أراد بإحياء الموتى تأليف الأجزاء المتفرّقة

ص: ١٠٤

١- عدمه (ظ).

٢- الرحمن: ٢٦-٢٧. [١]

٣- القصص: ٨٨. [٢]

٤- الحديد: ٣. [٣]

٥- فى المصدر: الآخر.

٦- الأنبياء: ١٠٤. [٤]

و أقول: إنَّ تحقيق المقام يستدعى تمهيد مقدّمه هي: أنّه قد تقرّر في موضعه أنّ الإمكان نسبة بين الماهيّة من حيث هي و بين الوجود و العدم، و أنّ عروضه إنّما هو عند عدم اعتبار الوجود و العدم بالنظر إلى الماهيّة و علّتها، و أنّه عند اعتبارهما أى الوجود و العدم بالنظر إلى الماهيّة و علّتها يثبت ما بالغير أى الوجوب و الامتناع بالغير.

و الحاصل أنّ الإمكان إنّما يعرض للماهيّة من حيث هي لا مأخوذه مع وجودها و لا مأخوذه مع عدمها، و كذا غير مأخوذه مع وجود علّتها و عدمها، فإنّ الإمكان نسبة بين الماهيّة من حيث هي و بين الوجود و العدم، أمّا إذا اخذت الماهيّة مع الوجود، فإنّ نسبتها حينئذ تكون إلى الوجود بالوجوب لا بالإمكان، و يسمّى ذلك وجوبا لاحقا، و إذا اخذت مع العدم يكون نسبتها إلى الوجود بالامتناع، لا بالإمكان، و يسمّى ذلك امتناعا لاحقا، و كلاها يسميان ضروره بشرط المحمول، و إذا اخذت الماهيّة مع وجود علّتها كانت واجبه ما دامت العلّة موجوده، و يسمّى ذلك وجوبا سابقا، و إذا اخذت مع عدم علّتها كانت ممتنع، ما دامت العلّة معدومه، و يسمّى ذلك امتناعا سابقا، فكلّ موجود محفوف بوجوبين سابق و لاحق، و كلاهما وجوب بالغير و كلّ معدوم محفوف بامتناعين سابق و لاحق و كلاهما امتناع بالغير، و لا منافاه بين الإمكان الذاتى و الوجوب و الامتناع بالغير.

إذا تمهّد هذا فنقول: إنّ العالم لَمّا كان بجميع أجزائه ممكنا، و الممكن ما كان وجوده و عدمه بالنظر إلى ذاته متساويين من غير أن يكون ذاته بذاته مقتضيا لأحدهما لا على سبيل التساوى من غير مرجح أصلا و هو ظاهر، و لا على سبيل الأولويّة الذاتيّة، على ما تقرّر في موضعه بطلانها، و إنّما المقتضى لأحدهما له هو السبب الخارج عند العلّة له، المرجح لأحدهما، بذاته مع قطع النظر عن كلّ ما سواه- حيث كان كلّ من الموجود و العدم بالنظر إليه من حيث هو متساويين-، كما لا يأبى عن فيضان الوجود عليه بعلّته الموجد له- سواء كان وجوده وجودا مستمرا أبديا أو غير أبدي- كذلك لا يأبى عن طريان العدم عليه بزوال علّته أو جزء علّته أو شرط وجوده أو نحو ذلك، فإنّه بعد وجوده بعلّته لو امتنع عدمه لذاته و اقتضى ذاته بذاته أبديته، لصار واجب الوجود بالذات مع

ص: ١٠٥

فرضه ممكنا بالذات و هو خلاف الفرض. و أيضا يلزم انقلاب ذاته من الإمكان الذاتى إلى الوجود، أى وجوب الوجود أو إلى الامتناع، أى امتناع العدم، و كلاهما باطلان.

و بالجمله الأبدية الذاتيه تنافى الإمكان الذاتى، و ما اشتهر بينهم من أنّ ما ثبت قدمه امتنع عدمه، راجع إلى الامتناع الغيرى، لا الذاتى، كما سنبينه.

و كذلك ما ادّعه الشارح القوشجى: من أنّ الممكن يجوز أن يمتنع فناؤه- إلى آخره.

و مقصوده أنّ عدمه المطلق لعلّه كان ممكنا، و أمّا عدمه بعد وجوده فلعلّه كان ممتنعا، و امتناع هذا العدم الخاصّ، لا يستلزم امتناع العدم العامّ، أى عدم المطلق.

و لا- يلزم الانقلاب من الإمكان إلى الامتناع أيضا لكون ذلك المعنى العامّ باقيا بعد، ثابتا له بحسب الذات، فذلك أيضا راجع إلى الامتناع الغيرى لا- الذاتى، لأنّه يرجع إلى أنّ خصوصية ذلك العدم الخاصّ ممتنعه، و المانع من إمكانه هو نفس ذلك الخاصّ الذى هو غير ذات الممكن، لا العدم العامّ و لا ذات الممكن. و عسى أن نأتى على تحقيق هذا المقام فى موضع يليق به إن شاء الله تعالى.

و ممّا ذكرنا يظهر وجه صحّحه ما أسنده الفاضل الأحساوى إلى عامّة المسلمين من القول بجواز عدم العالم بالنظر إلى ذاته، سواء كان مرادهم بالعدم السابق على وجوده، أو عدمه الطارئ عليه.

و كذا يظهر وجه فساد ما أسنده إلى طائفة من الفلاسفة من القول بمنع جواز عدم العالم بناء على وجوب وجوده لذاته، و إن كان هذا المذهب من الفساد بمرتبته لا يحتاج إلى بيان فساده، لكونه مخالفا لمقتضى العقول و منافيا لجميع الشرائع كما ذكره رحمه الله.

و كذا يظهر أنّ ما أسنده إلى طائفة من الفلاسفة من القول بمنع جواز عدم العالم لا باعتبار ذاته، لأنّه عندهم ليس بواجب الوجود لذاته، نعم منعه من حيث وجوب وجوده بغيره، له وجه صحّحه فى الجمله، إلا أنّ فى هذا المقام تفصيلا و تحقيقا.

تفصيل و تحقيق

لأنّ الكلام فيه إمّا فى جميع أجزاء العالم، و فى كلّ جزء جزء منه، بحيث لا يشدّ جزء، أو فى بعض أجزائه على الإجمال، أو فى بعض أجزائه على الخصوص، و على التقدير

الثلاثة، إِمَّا المقصود بيان إمكان هذا الوجوب بالغير و إن لم يكن متحققًا بالفعل، أو بيان وقوعه بالفعل، و على التقدير الأخير، إِمَّا المقصود أنّ هذا الواقع هل يمكن أن يرتفع، أو يمتنع زواله، و الحاصل أنّ العالم بجميع أجزائه أى كلّ جزء من أجزائه بحيث لا يشذّ عنها جزء لَمَّا كان ممكنًا متساويًا وجوده و عدمه بالنظر إلى ذاته، و يترجّح وجوده أو عدمه بعلة الخارجة عن ذاته، و كان يمكن أن يفرض تحقّق علة التامّة المستجمعة لجميع شرائط وجوده مع ارتفاع جميع موانعه، بحيث تكون مستلزّمة لوجوده، و لا يتخلّف هو عنها، فكما يمكن أن يتحقّق أصل ذلك الوجوب بالغير بالنسبة إلى كلّ واحد من أجزاء العالم، و كذا بالنسبة إلى المجموع من حيث هو مجموع، كذلك يمكن أن يتحقّق أبدية ذلك الوجوب الغيرى بالنسبة إليهما إذا فرضت العلة التامّة المستلزّمة لذلك المعلول، -أى المجموع أو كلّ جزء- أبدية دائمة، إذ لا مانع من ذلك لا من جهة ذات الممكن، و لا من جهة فرض تحقّق العلة التامّة له كذلك.

فعلى هذا فكلّ جزء من أجزاء العالم سواء فى إمكان حصول الوجوب الغيرى له و أبدية، و كذا المجموع إذ ليس هو سوى جميع الأجزاء، و الهيئته التركيبية اعتبارية هنا، ليس أمرا موجودا خارجيا آخر، و على تقدير تسليم كونها كذلك فهى أيضا من أجزاء العالم كما هو المفروض، و هذا الذى ذكرنا إنّما هو بحسب الجليل من النظر و الفحص الأولى.

و أمّا ما يقتضيه الدقيق من النظر و الفحص الثانوى، فهو أنّه لو كان شىء من أجزاء العالم بحيث قام دليل عقلى أو سمعى على أبدية، سواء دلّ مع ذلك على امتناع زواله مطلقا، أو لم يدلّ عليه، بل على وقوع أبدية بالفعل من غير الدلالة على امتناع الفناء و استحالته، لكان ينبغى أن يحكم عليه مع إمكان الأبدية بوقوع الأبدية بالفعل، مع استحاله الفناء و الزوال، أو بدونها، كما أنّه لو كان شىء من أجزاء العالم بحيث قام دليل عقلى أو سمعى قطعى على عدم إمكان أبدية، و على وجوب زواله و فنائها، ينبغى أن يحكم عليه به، و هذا مثل أنّا لو قلنا بأنّ الحركة و الزمان من أجزاء العالم، و حقيقتهما التقضى و الانصرام، بحيث كلّما تجدد جزء انقضى جزء و انعدم، لكان ينبغى لنا أن نحكم بعدم إمكان أبدية تلك الأجزاء المعينة و القطعات المتصرّمة المخصوصه، و إن كنّا نحكم بأبدية نوعهما لو قلنا بها.

و مثل أننا لو جَوَّزنا وجود قديم زمانى أو دهرى من جملة أجزاء العالم، سواء كان جوهرًا مجردًا أو جسمًا، كما ذهب إليه الفلاسفة، لكان ينبغي لنا أن نحكم بوقوع أبديته وقوعا يمتنع زواله، حيث إنَّ زواله يستلزم محالًا، و هو انعدام الواجب لذاته، كما اشتهر بينهم من أنَّ ما ثبت قدمه امتنع عدمه.

و بيانه: أنَّ الممكن القديم، لو جاز وجوده لكان علته ذات الواجب لذاته بذاته، من غير أمر آخر له دخل فى العلية، إذ لو كان هناك أمر آخر له مدخل فى العلية سواء كان شرطًا أو جزءًا فإمَّا أنَّ يكون ذلك الأمر الآخر حادثًا و هو محال، إذ الحادث لا يكون له دخل فى علية وجود القديم، أو يكون قديمًا، فننقل الكلام إلى ذلك الأمر القديم و علته، فينتهى إلى أن يكون علته التامة ذات الواجب تعالى بذاته. و حيث إنَّ زوال المعلول إنَّما يكون بزوال علته التامة أو جزء علته أو شرطها، فلو فرض زوال ذلك الموجود القديم كان مستلزمًا لزوال الواجب لذاته، الذى هو علته التامة بذاته، و هو محال. تعالى الله عمَّا يقول الظالمون علواً كبيراً.

ص: ١٠٨

و مثل أنا إذا قلنا بوجود صادر أول، كما قال به الفلاسفة، وكذا الإسلاميون، سواء قيل بكونه مجردا أو ماديا، وسواء قيل بكونه قديما أو حادثا، لكان ينبغي لنا أن نحكم عليه بما حكمنا على القديم. أما إذا قيل بقدمه، فظاهر كما مرّ وجهه. و أما إذا قيل بحدوثه الزماني كما هو رأى المتكلمين، أو بحدوثه الدهري كما هو رأى بعض أعظم العلماء (١) و ذهبنا نحن إليه و حَقَّقناه في رسالتنا الموضوعه لبيان حدوث العالم (٢)، و قلنا مع ذلك بتجرّده عن المادّه في ذاته، فللدليل الذي سيأتي ذكره فيما بعد على امتناع طريان الفساد على المجرّدات. و أيضا سواء قلنا بتجرّده أم لم نقل به، نقول إنّ الصادر الأول حيث فرض كونه صادرا أولا يكون مستندا إلى ذات الواجب تعالى بلا واسطه شيء آخر، فعلته ذاته تعالى بذاته، فلو جاز انعدامه - والحال أنّ انعدام المعلول إنّما يكون بانعدام علته التامه - كان مستلزما لزواله تعالى، و هو محال.

فإن قلت: إذا فرض الصادر الأول حادثا زمائيا أو دهريا، لكان ينبغي أن يقال كما حَقَّقته أنت في تلك الرسالة أيضا، بأنّ علّه تخصيص وجود ذلك الصادر الأول بذلك الجزء من الزمان الموهوم أو الدهر، - والحال أنّ كلّ أجزاءهما في الأزل متساويه في إمكان وجوده فيه، و الفاعل الموجد له تامّ الفاعليّه و القدره و الاختيار، و الوجود خير محض، لا مانع منه - لعلّها اقتضاء العناية الأزليه و العلم بالأصلح وجود ذلك الصادر الأول في ذلك الجزء الذي وجد فيه. فعلى هذا فجاز أن يكون العلم بالأصلح اقتضى وجوده فيما

ص: ١٠٩

١ - كالتسيد الداماد رحمه الله.

٢ - توجد نسخه من هذه الرسالة في مكتبه مدرسه المروى بطهران.

وجد فيه، وكذا بقاء وجوده في قطعه من الزمان أو الدهر، وأنه حيث انقضت تلك القطعه و تصرّمت، اقتضى انعدامه، لكون وجوده بعد ذلك منافيا للأصلح. وهذا ممّا ليس فيه توهم انعدام الواجب لذاته، فإنّ العلم بالأصلح جاز أن يكون مقتضياته مختلفه باختلاف الأزمنة و منافيا لبعضها لبعض، و بعبارة اخرى أنّ العلة التامة لوجود الممكن لمّا كانت مركّبه من الوجود و العدم،- أي من وجود علته الفاعله له، و وجود جميع شرائط وجوده، و من عدم الموانع منه- فجاز أن يكون ذلك المانع من وجوده الذي فرض ارتفاعه أوّلا قد حدث بعد انقضاء قدر من زمان وجوده بحدوث علته، و يكون مانعا من وجوده، فحينئذ يمكن أن يكون انعدام الصادر الأوّل بانعدام علته التامة- أي بحدوث المانع الذي وجوده مستلزم لارتفاع عدمه- و هذا الإيراد على هذا التقرير يمكن أن يورد في القديم أيضا، و لا يلزم منه في الصورتين انعدام الواجب تعالى بوجه، فما الجواب؟

قلت: من المستبين عند العقل السليم، أنّ العلم بالأصلح لا- يمكن أن يكون جزافيا، بل ينبغي أن يكون متعلّقا بما هو أصلح في الواقع و في نفس الأمر. فعلى هذا نقول: إذا اقتضى العلم بالأصلح وجود الصادر الأوّل في وقته الذي وجد فيه، ينبغي أن يكون وجوده فيه أصلح في الواقع من عدمه، و كذا من وجود ما سواه مطلقا فيه، و كذا من وجوده في غير ذلك الوقت مطلقا، و حيث فرض كونه صادرا أوّلا- يلزمه أن يكون ذلك لخصوصيته فيه، و ما هي إلا- لكون وجوده أشرف و أكمل من وجود غيره من الممكنات التي يمكن أن توجد بعده مطلقا، فإنّ علّه الشرف و الكمال هي الدنو من الحقّ المتعال، و أنّ كلّ ما كان متقدّما في الوجود فهو أوفر اختصاصا به تعالى، و لا- سيّما إذا قلنا بترتيب وجود الممكنات، و قلنا بتقدّم صادر الأوّل على غيره بالعلية أو بالطبع أو نحو ذلك، و بكونه واسطه في إفاضه الفيض كما حقّق في موضعه.

و بالجمله ينبغي أن يكون وجوده اكمل من وجود غيره مطلقا، و يكون وجود غيره أنقص منه مطلقا، حتّى وجود ضده الذي هو مانع عن وجوده، و رفعه من جملة رفع الموانع عنه، و لسنا نعني بذلك أكملية وجود هذا في ذلك الوقت الذي فرض وجوده فيه من وجود ما سواه مطلقا فيه، بل نعني به أنّ وجوده في كلّ جزء فرض من أجزاء الأزل و الأبد، أكمل من وجود ما سواه من الممكنات فيه مطلقا، فإنّ كونه صادرا أوّلا يقتضى

كونه كذلك.

ثم إنّه لو اقتضى العلم بالأصلح انعدام ذلك الصادر الأوّل فى وقت بعد وقت وجوده وبقائه،-و الحال أنّ تعلق الجعل بالعدم بما هو عدم مما لا معنى له-لم يكن ذلك إلا لاقتضائه حينئذ وجود ما وجوده أصلح فى الواقع و أشرف و أكمل من وجود الصادر الأوّل مطلقا بعد ما كان وجود ذلك الموجود الحادث أنقص منه مطلقا،و ما يكون وجوده منافيا لوجوده،مستتبعا لرفعه بالعرض حتّى يرتفع بوجوده وجوده،فلم يكن وجود الصادر الأوّل أصلح و أشرف و أكمل من وجود غيره مطلقا؛هذا خلف.

لا يقال:إنّ ما ادّعت من أنّ الصادر الأوّل أشرف و أكمل من كلّ ما سواه من الممكنات، ينافى ما ورد من النصوص الدالّة على أنّ نبينا محمّدا صلّى الله عليه و آله أشرف الممكنات و أكملها،مع أنّه ليس بالصادر الأوّل،بل هو خاتم الأنبياء عليهم السّلام.و إن أوّلت ذلك بأنّ المراد أنّ روحه الشريفه و نفسه المقدّسه أشرف من الكلّ و أكمل،و هى الصادره عن البارئ تعالى على ما دلّ عليه قوله صلّى الله عليه و آله:«أول ما خلق الله نورى»،(١)و إن كان بدنه الشريف صادرا عنه تعالى أخيرا،و ادّعت أنّه يدلّ عليه أيضا حديث:«خلق الأرواح قبل الأجساد بألفى عام». (٢)

و كذا حديث:«كنت نبيا و آدم بين الماء و الطين»،(٣)فهذا ينافى ما سيجىء بيانه من أنّ النفس الإنسانيّه حادثه بحدوث البدن.

لأننا نقول:لا منافاه،لأنّه يمكن التأويل بأنّ روح القدس الذى ورد فى الأحاديث أنّه أئده صلّى الله عليه و آله... (٤)لأنّه أشرف من الكلّ و أشرفيته أيضا يرجع إلى أشرفيته صلّى الله عليه و آله لكونه مؤيّدا خادما له،و هذا أيضا فى مرتبه البدوى و أمّا فى مرتبه العودى،فهو صلّى الله عليه و آله أشرف من روح القدس أيضا لاكتسابه معارف و كمالات،ليست هى لروح القدس،سواء سمى روح القدس بالروح أو بالعقل أو بالنور المحمّدى صلّى الله عليه و آله... (٥).

و أيضا لو لم يكن ذلك الأمر الحادث الآخر ضدّا للصادر الأوّل،لم يكن وجوده منافيا لوجوده،فينبغى أن يكون ضدّا له،حتّى يكون وجوده مستلزما لانعدامه،و هذا لا يتصوّر هنا،لكون المفروض أنّ الصادر الأوّل موجود أصيل عيني،لا موجود بالعرض،

ص: ١١١

١- البحار ١٥:٢٤، الطبع الحديث. [١]

٢- البحار ١٣١:٥٨-١٥٠. [٢]

٣- البحار ١٦:٤٠٢، الطبع الحديث. [٣]

٤- هنا كلمات لا تقرأ.

٥- هنا قد أمحى من النسخه سطران أو أقلّ.

و لا- اعتبارى، سواء قيل بكونه جوهرًا مجردًا أو ماديًا، وبالجملة المفروض كونه جوهرًا عينيًا. و من المقرّر عندهم أن لا- ضدّ للجواهر مطلقًا إذ من المستبين أنّ الشئيين المتنافيين اللذين يكون وجود أحدهما سببًا لارتفاع الآخر، ما لم يكن بينهما تضادّ يكون منشأً لذلك- سواء كان ذلك هو غايه الخلاف بينهما كما فى الضدّين الحقيقيّين، أم لا كما فى الضدّين المشهوريّين- لم يكن وجود أحدهما منشأً لرفع الآخر، وهذا لا- يتصوّر إلاّ- فيما إذا كان هناك موضوع أو محلّ يمكن توارده ذينك الأمرين الضدّين و تعاقبهما على ذلك الموضوع أو المحلّ، و لا يمكن اجتماعهما فيه، و يكون وجود أحدهما فيه مزاحمًا لوجود الآخر فيه و منافيا له، فإنّ ما لا- موضوع له أو محلّ، لا- يتصوّر فيه ذلك، كما أنّ ما له موضوع أو محلّ و كان موضوعاهما و محلاهما متغايرين لا يتصوّر فيه ذلك، و لذلك قالوا بأنّه لا تضادّ بين الجواهر، و لا بينهما و بين غيرها، بل أنّه إنّما يتحقّق بين الأعراس التي يمكن أن يكون لهما موضوع واحد، كما هو المتفق عليه بينهم، و جوّز بعضهم تحقّقه أيضًا بين الصور الحالّه فى محلّ واحد.

و حيث تحقّقت أن لا ضدّ للجواهر، ظهر لك أنّه على تقدير تسليم إمكان تعلق الجعل و الإيجاد بالعدم- أى فناء الجواهر و كونه أمرًا ثبوتيًا أيضًا مع أنّه غير معقول- لا- يمكن أن يكون الفناء ضدًا للصادر الأوّل أو القديم، بل للجواهر مطلقًا، لأنّ الفناء على ذلك التقدير لا- يخلو عن أن يكون قائمًا بالذات أو قائمًا بالغير، و على الأوّل يكون الفناء جوهرًا لا- موضوع له و لا محلّ، و المفروض أنّ الجوهر الآخر الذى فرض كون الفناء فناء له هو أيضًا كذلك فلا تضادّ بينهما. و على التقدير الثانى و إن كان الفناء ذا موضوع أو محلّ، لكنّ الجوهر الآخر ليس كذلك، فلا تضادّ أيضًا، إذا المتضادان ينبغى أن يكون كلّ منهما ذا موضوع أو محلّ يمكن أن يتواردا عليه و لا يجتمعا فيه، مع أنّه يلزم على تقدير إثبات الفناء محذور آخر، و هو أنّه على تقدير عدم الفناء ثمّ وجوده ثانيا إمّا أن يكون عدم لذاته، فيلزم انقلاب ماهيته من الامتناع الذاتى إلى الإمكان أو الوجوب الذاتيين، و هذا محال.

و أمّا أن يكون لغيره أى بوجود ضدّه، فيلزم التسلسل و هذا أيضًا محال.

و حيث أحطت خبرًا بما حقّقناه ظهر لك الجواب عن السؤال على التقرير الأوّل و هو ظاهر، و منه يظهر الجواب عن السؤال على التقرير الثانى أيضًا، فإنّ ذلك المانع المفروض

كونه مانعا من وجود الصادر الأوّل لا يكون إلّا ضدّا له و منافيا لوجوده، وقد عرفت أنّه لا يتصوّر هنا. وكذا يظهر منه الجواب عن السؤال إذا اورد في القديم، إذ القديم مع قدمه يكون صادرا أوّلا أيضا، والمفروض كونه أيضا موجودا أصيلا عيتيا جوهرًا مجردا أو ماديا لا ضدّ له، فتدبّر.

فإن قلت: إنّ ما ذكرت من أنّ المانع منحصر في الضدّ غير مسلّم، فإنّ المتقابلين اللذين كلّ منهما مستلزم لرفع الآخر قد يكونان ضدّين وقد يكونان سلبا و ايجابا وقد يكونان عدما و ملكه، فجاز أن يكون فيما نحن فيه أحد من المتقابلين الأخيرين، وفيه المطلوب أيضا.

قلت: إنّ الصادر الأوّل و القديم لما فرض كونهما موجودين عييين فهما لا يكونان عدما البتّه، فبقي أن يكون ما فرض كونه مانعا عن وجودهما عدما، وقد مرّت الإشارة إلى أنّ العدم بما هو عدم لا يمكن أن يكون متعلّقا للجعل و الإيجاد أوّلا و بالذات حتّى عدم الملكة الذي يقال إنّّه وجودي باعتبار، فإنّ العمى مثلا إنّما يكون أوّلا و بالذات بحدوث صورته و هيئته و شكل في العين يتبع ذلك عدم البصر، و حينئذ فلا يمكن أن يقتضى العلم بالأصلح إيجاد ما هو عدم لهما بالذات مطلقا سواء ذلك العدم عدم الملكة أو سلبا بحتا صرفا، بل ينبغي أن يكون بإيجاد أمر وجودي يكون هو مستتبع لعدمه و مستلزما له، و ما هو إلّا ضدّهما، و قد عرفت أن لا- ضدّ للجواهر. و على تقدير تسليم إمكان تعلّق الجعل أوّلا و بالذات بالعدم، فهذا العدم إن فرض كونه عدم ملكه، فينبغي أن يفرض الصادر الأوّل أو القديم ملكه، و من المقرّر عندهم أنّ عدم الملكة و إن كان عدما باعتبار، لكنّه وجودي باعتبار، و معناه عدم شيء من شأن نوعه أو جنسه تلك الملكة، فينبغي أن يكون هناك موضوع أو محلّ قام به استعداد تلك الملكة و وجودها بحيث يمكن أن يتوارد عليه استعداد عدمها، و كذا نفس ذلك العدم، فينبغي أن يكون هناك موضوع أو محلّ يتواردان عليه، و لا- يمكن اجتماعهما فيه، و الحال أنّ الصادر الأوّل أو القديم حيث فرضا جوهرًا مجردا أو جسما ليس لهما موضوع و لا محلّ، فتبصّر.

و إن فرض كون ذلك العدم سلبا محضا و نفيا صرفا فهو من حيث هو سلب و نفى و إن لم يقتض موضوعا، و لا وجوده، حيث إنّ السلب يصدق بانتفاء الموضوع أيضا، لكنّه هنا

حيث كان سلباً لشيء و هو وجوده الصادر الأوّل أو القديم، و اقتضى مسلوباً و مسلوباً عنه اقتضى أن يكون متعلّقاً به، فنقول إنّه حينئذٍ إمّا أن يكون قائماً بالذات أو قائماً بالغير، و ذلك الغير إمّا أن يكون ذلك الشيء المسلوب و المسلوب عنه أو أن يكون غيرهما.

و على التقدير الأوّل يلزم أن يكون السلب أمراً عيّنياً و موجوداً فى الخارج أصيلاً إذ القائم بالذات لا يكون إلّا كذلك و هو محال، إذ السلب على تقدير تسليم إمكان كونه مجعولاً- بالذات و فرض وجوده لا- يمكن أن يكون موجوداً خارجيّاً عيّنياً أصيلاً، لمنافاه هذا الفرض لفرض كونه سلباً.

و أيضاً فهو على هذا التقدير لا يكون سلباً لما فرض سلبه، إذ سلب شيء ينبغى أن يكون متعلّقاً به و قائماً به، نحواً من التعلّق و القيام، و المفروض خلافه.

و لو فرض مع قيامه بالذات قيامه أيضاً فى وجوده بذلك الشيء، حتّى يكون مع قيامه بالذات قائماً بالغير أيضاً لزم اجتماع المتنافيين، لأنّ القيام بالغير فى الوجود و القيام بالذات فيه متنافيان تنافياً بالذات.

و على التقدير الثانى- أى أن يكون السلب قائماً بالغير و ذلك الغير هو ذلك المسلوب أو المسلوب عنه- يلزم أن يكون ذلك الغير من جهه كونه موضوعاً أو محلاً للسلب موجوداً حتّى يصحّ قيامه به، إذ وجود القائم بالشيء تابع لوجود ذلك الشيء، و من جهه كونه سلباً له أو عنه معدوماً، و هذا أيضاً اجتماع المتنافيين، إذ يلزم أن يكون شيء واحد موجوداً و معدوماً معاً و هو محال. اختلاف الجهه هنا، لا يمكن أن يكون منشأً لاجتماع الوجود و العدم، إذ هما متباينان بالذات لا يجتمعان فى شيء أصلاً.

و على التقدير الثالث- أعنى أن يكون السلب قائماً بغير ما فرض تعلّق السلب به- فمع أنّه يلزم اجتماع الوجود و العدم فى ذلك الغير الذى فرض كون السلب قائماً به بتقريب ما ذكر و هو محال، يلزم أنّه حيث لا تعلّق له و لا قيام بما فرض سلبه و رفعه بوجه بل بأمر آخر كما هو المفروض، لا يكون منشأً لرفع ما فرض رفعه إذ لا تعلّق له به أصلاً؛ هذا خلف.

و بما ذكرنا ظهر أنّ الفناء سواء فرض أمراً ثبوتياً، أو عدم ملكه، أو سلباً محضاً، لا يمكن أن يكون ضدّاً للجواهر، و كذا لا يمكن أن ينتفى به جوهر ما من الجواهر، فضلاً عن ما نحن بصددّه، أى الصادر الأوّل أو القديم، فيظهر منه بطلان ما ذهب إليه جماعه من المتكلمين،

من أن الله تعالى يخلق الفناء، فيفنى به الأجسام لكونه ضدًا و منافيًا لها، سواء قيل بأنه يخلق لكل جوهر فناء على حده كما ذهب إليه أبو علي منهم، أو أن فناء واحدا يكفي لإفناء الكل كما ذهب إليه أبو هاشم منهم، و سواء كانوا اعتبروا الفناء ضدًا اصطلاحيًا للجواهر، كما هو ظاهر المنقول عنهم، أو أمرا منافيًا للجواهر مطلقا بحيث يشمل عدم الملكة أو السلب أيضا، فتبصر.

فإن قلت: إنا لا ندعى بقولنا: «إنه يمكن أن يكون العلم بالأصلح، اقتضى انعدام شيء بعد وجوده، كالصادر الأول أو القديم» أنه يمكن أن يوجد عدم ذلك و فناؤه بعده كما هو مبني ما ذكرت، و أقمت الدليل على عدم إمكانه، بل ندعى أنه يمكن أن يقتضى العناية الأزلية و العلم بالأصلح قطع الفيض و الوجود عن ذلك الشيء.

و الحاصل أن الممكن لما كان في وجوده و بقائه محتاجا إلى المؤثر كما هو المحقق في موضعه، سواء كان البقاء عباره عن أمر آخر سوى أصل الوجود الأول، أى عن استمراره، أو عباره عن الوجود الأول بحيث يبقى زمانين أو أكثر، و كان وجوده و بقاؤه جميعا مفاضين بإفاضه الجاعل له الموجد إياه، فجاز أن يقتضى العلم بالأصلح إبقاءه في حين، ثم يقتضى قطع الإفاضه و الجعل عنه و ينعدم، و هذا و إن كان فيه انعدام ذلك الشيء، لكن ليس بجعل عدمه و فناؤه، بل بعدم جعل وجوده و عدم إفاضه بقاءه، و في هذا ليس شيء من المفاسد التي ذكرت في الجواب عنه.

قلت: قد ذكرنا أن العلم بالأصلح لا يكون جزافيا، بل ينبغي أن يكون متعلقا بما هو أصلح في الواقع و في نفس الأمر، و أن يكون قطع الإفاضه أصلح في نفس الأمر حين فرض القطع، كما كانت إفاضه الوجود و البقاء أصلح في الواقع حين فرضهما. فهذا القطع و هذا الذى فرض كونه أصلح في ثانى الحال كلاهما حادثان لم يكونا قبل. و من المقرر أن الحادث إنما يكون بسبب حادث بسببه حدث قطع الإفاضه و حصول الأصلح الثانى، و ما هو إلا أحد أسباب زوال المعلول، و من المقرر أن زوال المعلول إما بزوال علته التامة أو بزوال جزئها أو شرطها. و بعباره اخرى إما بزوال علته الفاعلية، أو بزوال صورته، أو مادته إن كان له صورته و مادته، أو بزوال شرط وجوده إن كان له شرط، أو بزوال غايته إن كانت له غايه و كان صادرا عن الفاعل المختار، كما يقولون إن ذات البارئ تعالى و إن كان

فاعلا- تامّ الفاعليّ فياضا على الإطلاق لا- يفعل ما يفعله لعوض و لا لغرض دعاه إلى الفاعليّ، لكنّه لما كان فاعلا مختارا عليما حكيمًا، يترتب على فعله مصالح و منافع، لها ارتباط بنظام الكلّ، هي غايات لفعله و إن لم تكن علّه غائيّه له و غرضًا، أو بزوال الجميع، و من المستبين عدم إمكان تحقّق شيء من هذه الامور فيما نحن فيه، أى الصادر الأوّل أو القديم، لأنّ الفاعل هو الله تعالى و هو واجب الوجود لذاته، و المفروض أن ليس لهما شرط وجود سوى ذات الواجب لذاته العليم الحكيم كما يقولونه في الحوادث اليوميّه من الدورات الفلكيه و الأوضاع الكوكبيه و نحو ذلك و كذلك الصادر الأوّل أو القديم لو فرض كونهما مجزدين عن المادّه، ليس لهما مادّه و هو ظاهر و لا- صورته إذ صورته المجزّد ذاته بذاته، فبقي أن يكون زوالهما لزوال غايتيهما، سواء فرضا مجزدين أو ماديين أو لزوال صورتيهما أو مادّتهما لو فرضا جسمين ماديين، و هذان أيضا ممتنعان، أمّا زوال الغايه فلا أنّ غايه وجودها كما حقّق في موضعه هي التشبّه بمبدأ الكلّ جلّ شأنه أو معرفته تعالى، أو كون الوجود خيرا محضًا أو نحو ذلك. و شيء من هذه لا- يمكن أن ينعدم، أمّا كون الوجود خيرا محضًا فظاهر، لأنّ خيريته بالذات، و لا- يمكن أن يختلف (كذا) ذاته و لا أن ينقلب إلى غيره مع كون الفاعل له خيرا بالذات فياضا على الإطلاق، و كذا التشبّه بالمبدأ و معرفته لا يمكن أن ينفكّا عن ذات ما هو ذو شعور و معرفه قابل لتحصيل التشبّه و المعرفه بالغًا ما بلغ كالصادر الأوّل الذي قد عرفت أنّه ينبغي أن يكون أشرف الموجودات و أكملها، أو القديم الذي هو على تقدير فرض وجوده ينبغي أن يكون كذلك.

و بالجملة ينبغي أن يكون حصول المعرفه و التشبّه فيهما أتمّ و أكمل منهما في كلّ ما سواهما من الممكنات، و الحال أنّ مراتب التشبّه و المعرفه غير متناهيّه، فإنّ كلّ مرتبه منهما إذا حصلت يمكن أن يحصل بعدها مرتبه اخرى أعلى منها، حيث لا يقفان إلى حدّ و مرتبه، و المفروض أن لا- مانع من ذلك لا- من جهه المتشبهه و لا من جهه العارف و لا من جهه المعروف، بل أنّه كلما ازداد التشبّه و المعرفه يكون الداعي إلى تحصيلهما أقوى، حيث إنّ يكون العارف و المتشبهه أكمل، و بهجته و سعاده أتمّ و أوفر، فما دام ذات العارف و المتشبهه موجودا لا- يمكن أن ينفكّا عنه التشبّه و المعرفه، فكيف يمكن زوالهما حتّى ينعدم بزوالهما، و ينقطع إفاضه الوجود عنهما، مع أنّ إفاضه التشبّه

والمعرفه خير بالذات كإفاضه الوجود، و مع أنّ الفاعل جلّ شأنه و تعالى خير بالذات فياض على الإطلاق. نعم زوال المعلول بزوال غايته إنّما يتصوّر فيما أمكن زوال تلك الغايه، كما في الحوادث الزمانيه أو الدهريه غير الصادر الأوّل و لا سيّما المادّيه منها، مثل أنّا لو قلنا- كما هو رأى بعض الحكماء الإلهيين- بأنّ غايه وجود بدن الإنسان الذي كلامنا في المعاد فيه، و غايه تعلق النفس به، هي أن تستكمل به النفس، فيما يحصل به سعادتها أو شقاوتها، ثمّ تنال سعادتها أو شقاوتها، و أنّها إذا استكملت به و لم تحتج إلى البدن في استكمالها تزول تلك الغايه و تنتفى، و بزوالها يعرض للبدن الفناء و الموت، إمّا بأن ينقطع عنه فيض الفاعل الفيّاض أو بأن ينقطع عنه علاقه النفس التي هي منشأ حياته بل حياته.

و بالجمله فموته و انعدامه لزوال غايه وجوده، أي لترتب الغايه المقصوده منه عليه و حصولها بالفعل، و أنّه لو بقى بعد ذلك لا يكون لوجوده تلك الغايه المقصوده المترتبه عليه. و هذا في الموت الطبيعي، و أمّا في غير الطبيعي منه كالقتل، فالقاسر يجعل البدن بحيث لا يمكن أن يصير آله لاستكمال النفس به، فينقطع عنه تلك الغايه قسراً، و ينقطع عنه فيض الفاعل الفيّاض، و كذا علاقه النفس به لانقطاع غايته. و أمّا زوال الصوره، أو المادّه على تقدير تجويز كون الصادر الأوّل أو القديم مركّباً منهما، فامتناعه يعلم من البيان الذي ذكرنا سابقاً، حيث إنّ زوالهما فيما نحن فيه لا يمكن إلاّ بحدوث ضدّهما الذي هو أصلح في الواقع منهما. و كما أنّه لا ضدّ كذلك و لا مطلقاً لذات الصادر الأوّل أو القديم إذا فرضا جوهرين مجردين، كذلك لا ضدّ مطلقاً لمادّتهما مطلقاً، و إن فرضناهما لهما حيث إنّ المادّه لا محلّ لها و لا موضوع، و كذلك لا ضدّ لصورتهما و إن جوّزنا إمكان الضدّ للصوره لكونها ذات محلّ، إذ الضدّ لصورتهما ينبغى أن يكون أصلح في الواقع من صورتهما، و الحال أنّهما ينبغى أن يكونا بمادّتهما و صورتهما إن كانتا لهما أكمل الموجودات الممكنه حتّى من الضدّ الذي يمكن فرضه لصورتهما؛ هذا خلف.

نعم زوال الشىء لحدوث ضدّه يمكن فرضه في الأجسام العنصريه الكائنه الفاسده كما في بدن الإنسان أيضاً لو قلنا- كما هو رأى الطبيعيين منهم- أنّ سبب الموت هو استيلاء الحراره على رطوبات البدن فتفنيها، لكونها ضدّها لها ثمّ تفنى هي بفنائها، و لهذا قالوا إنّ ما هو سبب الحياه هو سبب الموت أو قلنا بأنّ سببه أنّ البدن بورود واردات غريبه

عليه ينحرف مزاجه عن الاعتدال الذي كان حاصلًا له، فيتفرق اتّصاله لتداعى أجزائه إلى التفرّق بالذات لو لا الجامع المانع عنه فينعدم اتّصاله بطروء ضده أى التفرّق و يعرض له الموت، و هذان أيضا فى الموت الطبيعى ظاهر، و كذلك فى غير الطبيعى منه، لأنهما يمكن أن يحصلا بفعل القاسر أيضا و الله أعلم.

ص: ١١٨

و حيث تحققت ما فصّلناه، تبين أن المصادر الأولى من أجزاء العالم أو القديم إن جوّزنا وجوده و إن كانا من حيث ذاتهما و من جهة كونهما ممكنين بالذات يجوز طريان الفناء و العدم عليهما، لكنهما باقيا نأبديان، يمتنع عليهما الفناء من حيث وجود و وجودهما بغيرهما. فيظهر منه أن العالم بجملته أيضا و إن كان يمكن طريان الفناء عليه من جهة ذاته، لكنّه يمتنع ذلك عليه بالنظر إلى وجود و وجوده بغيره، لأنّه لو جاز عليه ذلك، أى على مجموع أجزائه من حيث المجموع، بالنظر إلى غيره، لجاز طريان الفناء و العدم على المصادر الأولى و القديم أيضا، لأنّهما من جملة أجزاء العالم أيضا، فيظهر منه أن فردا ما من أجزاء العالم أبدى الوجود يمتنع عليه العدم امتناعا غيريا و هو المطلوب. و أيضا نقول لا يخفى أن العالم بجملته معلول للواجب تعالى شأنه، سواء قلنا بأنّ كلّ معلول له بلا واسطه و إن كان لبعضه شرط، أو بأنّ بعضه معلول له بواسطة أو شرط، و بعضه بلا واسطه و لا شرط، فحينئذ لو جاز طريان الفناء على مجموع العالم بجملته لجاز طريانه على ذلك البعض من المعلول الذى بلا واسطه و لا شرط من جملة اجزائه، و قد عرفت أنّه ممتنع بالنظر إلى العلم بالأصلح، و كون ذلك المصادر الأولى بلا واسطه أصلح من غيره مطلقا، و أنّه لا يمكن له ضدّ. و على تقدير تسليم أنّه يجوز أن يقتضى العلم بالأصلح طريانه عليه لجهه لا نعرفها و تسليم أنّه يمكن له ضدّ، فهذا الضدّ الحادث أيضا من أجزاء العام البتّه، فيلزم أن يكون هو أبدى الوجود مثل المصادر الأولى و فيه المطلوب أيضا. و لو سلّمنا طريان الفناء على ذلك الضدّ أيضا فلا يمكن أن يكون ذلك إلاّ لحدوث ضدّه و هكذا فيلزم التسلسل المحال، و مع ذلك ففيه المطلوب. إذ على هذا التقدير يكون تلك الأضداد المتسلسله

غير المتناهيه أبدية الوجود بنوعها، فتدبر.

لا- يقال: يمكن أن يكون العلم بالأصلح اقتضى فناء الصادر الأول، بل فناء العالم بجملته فى وقت من الأوقات كوقت قيام الساعة بقطع فيض الوجود عنها، وأن يكون الحكمه فى ذلك إظهاره جلّ شأنه عظمته و جبروته و تفزده بالعزّ و البقاء و قهر خلقه بالموت و الفناء كما دلّ عليه الآيات و الأخبار، كقوله تعالى:

«لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ». (١)

لأننا نقول: إن هذا الإظهار أيضا يقتضى أن يكون هناك من يظهر عليه ذلك، وهو أيضا من أجزاء العالم كما أنّ قوله: «لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ» يقتضى أن يكون هناك مملوك و يوم، و هما أيضا من أجزاء العالم فهذا أيضا يدلّ على أنه لا ينعدم العالم بجملته، بل يبقى منه شيء فى ذلك الوقت أيضا كما دلّ عليه قوله تعالى:

«وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَصَعِقَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ» (٢)

حيث استثنى من شاء الله من ذلك و قد ذكر المفسّرون أنّ المراد بمن شاء الله فى الآية الملائكة الأربعة أو الشهداء، و حينئذ نقول إن كان الصادر الأول داخلا فى من شاء الله ففيه المطلوب، و كذا إن لم يكن داخلا فيهم لأنّ دلالة الآية على بقاء بعض من الخلق و أبدية ظاهره و هو المطلوب أيضا، و إن لم يكن ذلك البعض هو الصادر الأول.

و بالجمله فهذا الإظهار لا- يتوقّف على طروء الفناء على الخلق أجمعين، و يمكن أن يكون بطروئه على غير المستثنى و لعلّ الصادر الأول من المستثنى، كيف و قد عرفت أنه أشرف الممكنات، كما لا يتوقّف على طروء الفناء و العدم بالمره على غير المستثنى أيضا، بل يمكن أن يكون ذلك بالنسبه إلى ذوى الأنفس بطروء الموت أى بتلاشى أجزاء أبدانهم، و قطع علاقه نفوسهم عن أبدانهم، و بالنسبه إلى الأجسام غير ذوات الأنفس بتبدل الصور و تغيّر الهيئات و الصفات و الحالات و نحو ذلك، كما قال الله تعالى:

«يَوْمَ نَطْوِي السَّمَاءَ». (٣)

«يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ». (٤)

ص: ١٢٠

١- غافر: ١٦. [١]

٢- الزمر: ٦٨. [٢]

٣- الأنبياء: ١٠٤. [٣]

٤- إبراهيم: ٤٨. [٤]

«وَيَوْمَ نُسَيِّرُ الْجِبَالَ» . (١)

إلى غير ذلك من الآيات و سيأتي فيما بعد إن شاء الله تعالى تأويل ما دلّ على فناء الكلّ، كقوله تعالى:

«كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» . (٢)

و نحوه، فانتظر، و الله تعالى يعلم.

ص: ١٢١

١ - الكهف: ٤٧. [١]

٢ - القصص: ٨٨. [٢]

و هذا الءى ذكرنا كلّه إنّما هو الكلام فى العالم بعلمه أجزاءه و فى بعض أجزاءه فى الجملة. و أمّا الكلام فى بعض أجزاءه على الخصوص، ففیه تفصیل أيضا، لأنّ ذلك البعض، إمّا من النشأ الأخرویه أو من النشأ الءنیویّه، أمّا النشأ الأخرویه فبقاؤها و خلودها بما ففها إمّا بأعیانها و أشخاصها كأكثرها، و إمّا بأنواعها كبعضها، مثل مأکولها و مشروبها و نحوهما ممّا دلّ علیه الءلیل السمعی القطعی، و بعضه الءلیل العقیّ، و بالجملة لا- یظهر خلاف فیه بین المسلمین، بل اءعى کثیر من العلماء وقوع الإجماع علیه.

أمّا الأول، فلءلاله آیات کثیره و أخبار متظافره ناصّه علیه غیر قابله للتأویل، أمّا الآیات، فكقوله تعالى:

«أولئک أصحاب الجنّه هم ففها خالدون». (١)

«الءین یرثون الفردوس هم ففها خالدون». (٢)

«أکلها دائم و ظلّها». (٣)

«سلام علیکم طیبتم فأءخلوها خالدین». (٤)

«خالءین ففها رضى الله عنهم و رضوا عنه». (٥)

«أولئک أصحاب النار هم ففها خالدون». (٦)

«خالءین ففها لا یخفف عنهم العذاب». (٧)

ص: ١٢٢

١- البقره: ٨٢. [١]

٢- المؤمنون: ١١. [٢]

٣- الرعد: ٣٥. [٣]

٤- الزمر: ٧٣. [٤]

٥- المءادله: ٢٢. [٥]

٦- البقره: ٢٧٥، ٢٥٧، ٢١٧، ٣٩، ٨١. [٦]

٧- البقره: ١٦٢. [٧]

«وَكُلِّ فِيهَا خَالِدُونَ» . (١)

«قِيلَ ادْخُلُوا أَبْوَابَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا» . (٢)

«فَالْيَوْمَ لَا يُخْرَجُونَ مِنْهَا وَلَا هُمْ يُسْتَعْتَبُونَ» . (٣)

«كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ» . (٤)

«كُلَّمَا حَبَتِ زِدْنَاهُمْ سَعِيرًا» . (٥)

إلى غير ذلك من الآيات.

و أمّا الأخبار الواردة في ذلك فكثيره أيضا، كما يعلم بالتتبع، و منها ما روى بطريق الرمز، إنّ الموت يقام بين الجنّة و النار في صورته كبش أملح و يذبح بشفره يحيى عليه السلام بأمر جبرئيل عليه السلام. (٦)

و في معناه ما روى إنّ الله تعالى يظهر الموت يوم القيامة في صورته كبش أملح و يأتي يحيى عليه السلام و بيده الشفرة فيضجعه و يذبحه و ينادى مناد يا أهل الجنّة خلود بلا موت و يا أهل النار خلود بلا موت. (٧)

و لعلّ تأويله كما يستفاد من كلام بعض العرفاء، أنّ الموت أى هلاك الخلق بواحد من طرفى التضادّ يقام بين الجنّة و النار لكى يظهر بتنزله عن مرتبته إلى مرتبه ما بين طرفى التضادّ و لينكشف حاله على أهل الجنّة و النار فيصوّر على صورته كبش أملح معدّ للذبح و القتل و يمثّل بتلك الصورة فيذبح بشفره يحيى عليه السلام الذى ذبح هو أيضا بالشفره، و هو صورته الحياه و يقتل بأمر جبرئيل الذى هو مبدأ الحياه و الأرواح و محيى الأشباح بإذن الله تعالى، ليظهر حقيقه البقاء و الأبدية بموت الموت و حياه الحياه.

و الحاصل -و الله أعلم- أنّ النشأ الاخرويّه بما فيها أبدية و يفعل ذلك ليظهر على الخلق أنّهم خالدون فيها، و أنّ النشأ الاخرويّه بما فيها بأجمعها أبدية باقيه أبدا لا انقطاع لها و لا فناء و لذلك سميت دار القرار.

و أمّا الثانى أى معاضده الدليل العقلى لذلك فمن وجهين:

ص: ١٢٣

١- الأنبياء: ٩٩. [١]

٢- الزمر: ٧٢. [٢]

٣- الجاثية: ٣٥. [٣]

٤- النساء: ٥٦. [٤]

٥- الإسراء: ٩٧. [٥]

٦- راجع تفسير القمى: ٤١١، الطبع الحجرى. [٦]

الأول من جهة الغايه، وبيانه أن الغايه المقصوده من النشأ الاخرويّه بما فيها، كما دلّ عليه العقل و النقل أى ثواب أهل النعيم و عقاب أهل الجحيم، سوى ما دلّ دليل خارج على انقطاعه، كعقاب صاحب الكبيره من المؤمنين أبديّه دائمه بحكم العقل، لأنّ دوام الثواب على الطاعه، و كذا دوام العقاب على المعصيه، يبعث المكلف على فعل الطاعه و يزرجه عن المعصيه، فيكون لطفًا و اللطف واجب على الله تعالى كما تقرّر فى موضعه، و لأنّ المدح و الذمّ دائمان، إذ لا وقت إلاّ و يحسن فيه مدح المطيع و ذمّ العاصي، و هما معلولا الطاعه و المعصيه، فيجب دوام الثواب و العقاب، لأنّ دوام أحد المعلولين يستلزم دوام المعلول الآخر، إلى غير ذلك من الوجوه التى ذكرها العلماء فى كتبهم. و حيث كانت الغايه المقصوده من النشأ الاخرويّه بما فيها المترتبه عليها دائمه أبديّه يحكم العقل بوجود ذات الغايه أيضا إمّا بشخصها أو نوعها، إذ لا انفكاك بين الغايه و ذات الغايه، مع أنّ الفاعل تامّ الفاعليّه، فيأض على الإطلاق و لم يعلم أيضا أنّ هناك شرطا لوجودها، يطرأ عليه الفناء حتى يكون بانعدامه ينعدم المشروط، بل المعلوم هنا خلافه. و الله تعالى أعلم.

الوجه الثانى: من جهة ذوات الموجودات الاخرويّه و صورها و موادّها. و بيانه أنّه لا يخفى أنّ النشأ الاخرويّه بما فيها مخالفه بالحقيقه للنشأ الدنيويّه بما فيها، مخالفه تامّه بسببها صارت عالما آخر غيرها، و أنّ النشأ الدنيويّه بما فيها ما سوى ما دلّ الدليل على بقائه، كالصادر الأول أو القديم لو جوّزنا وجوده فانيه كلّها، هالكه جميعها، يطرأ عليها الفناء و الزوال و لو من وجه كما سيأتى بيانه، فينبغى أن يكون النشأ الاخرويّه التى هى مخالفه لها بالحقيقه و الذات، غير قابله للفناء و الهلاك باقيه أبدا فيتحدّس من ذلك كما شهدت به الأخبار المرويّه أيضا، أنّ الموجودات الاخرويّه بسائطها و مركّباتها بصورها و موادّها- إن كانت لها- ليست من جنس الموجودات الدنيويّه التى يتطرّق إليها الكون و الفساد، و الاستحاله و الانقلاب و التغيّرات، و يطرأ عليه الزوال و الفناء أى أنّ موادّها أصفى و ألطف جوهرًا من موادّ هذه النشأ، و أبعد من الكثافه التى هى منشأ التغيّر و قبول الصور المتوارده المتخالفه، كما فى موادّ الأجسام العنصريّه، بل هى صافيه جدّا بحيث لا يشوبها كدره و لا كثافه مطلقا، بل لا نسبه لها إلى موادّ هذه النشأ، و كذلك صورها أتمّ وجودا و أوفر قسطا من الفيض الأعلى و أحفظ من صور هذه النشأ بل لا نسبه لها إليها،

فلذلك لا- يتطرق إليها الفساد مع أنّ الحقّ المفيض لها فياض على الإطلاق لا ينقطع فيضه عمّا هو مستعدّ له. ألا ترى أنّ موادّ أجسام هذه النشأه كلّما كانت أقرب إلى الكثافه كانت أقرب إلى قبول التغيّر و الفساد، و أشدّ استعدادا لقبول الصور المتبدّله المتبدّده الكائنه الفاسده، كما في العنصريّات. و كلّما كانت أقرب إلى الصفاء و اللطافه كانت أبعد من الفساد و أكثر استعدادا للصور الكامله التامه [الآيه] (١) عن التغيّر و الزوال، كما في الفلكيّات و موجودات عالم البرزخ و المثال، و كذلك صورها كلّما كانت أتمّ و أوفر حظّا من الوجود و أكمل آثارا، كانت أحفظ و أبعد من الفساد و من طروء (٢) الضدّ عليها، كما في هذه أيضا، و كلّما كانت أقلّ قسطا من الوجود و أنقص آثارا كانت أقرب إليه، كما في الحوادث الكائنه الفاسده أيضا، و هذا هو القول في الجسمانيّات من موجودات النشأه الاخرويه، على أنّ كثيرا منها ممّا ليست لها مادّه بل هي روحانيّات مجرّده عن الموادّ كالسعادات الروحانيه العقليه، و كذا الشقاوه الروحانيه، فإنّها إدراكات روحانيه، مدركاتهما مجرّدتا عن الموادّ، كذا المدرك لها. و المجرّدتا لا- يطرأ عليها الفساد، حيث إنّ الفساد تابع لوجود مادّه تقبله كما هو المقرّر عندهم و المفروض هنا عدم المادّه و أنّ صورها ذواتها و لا ضدّها لها. ألا ترى أنّ المعاني الكليه حيث كانت مجرّده عنها، كانت دائمه أبدا غير هالكه مطلقا، و كذا الأعيان المجرّده كالعقول لو قلنا بها كذلك أيضا، إذ لا مادّه لها و صورها ذواتها و لا ضدّها لها و سيأتي تمام تحقيق ذلك فيما بعد إن شاء الله تعالى.

و كذلك كثير منها مخلوقه بلا- مادّه و حادثه من غير مدّه، بل بمحض تصوّر و مجرّد التخيل، كما شهدت به الآيات و الأخبار، قال تعالى:

«لَهُمْ فِيهَا فَاكِهَةٌ وَ لَهُمْ مَا يَدْعُونَ» . (٣)

«لَهُمْ مَا يَشَاءُونَ عِنْدَ رَبِّهِمْ ذَلِكَ جَزَاءُ الْمُحْسِنِينَ» . (٤)

و هذا- و الله أعلم- إمّا مبنيّ على ما ذكره بعض الحكماء من أنّ الله تعالى خلق النفس الإنسانيه مجرّده عن المادّه و جعل لها اقتدارا على إبداع الصور الغائبه عن الحواسّ بلا مشاركه الموادّ، و أنّ ليس ذلك بممنوع كما في إنشاء الإبداعات عندهم، فعلى هذا

ص: ١٢٥

١- هنا كلمه لا تقرأ.

٢- يس: ٥٧.

٣- الظاهر من طرؤ.

٤- الزمر: ٣٤. [١]

لا- يكون لهذا القسم من الموجودات مادّة أصلاً حتّى تكون قابله للتغيّر و الفساد. و إمّا مبنّى على أنّ الله تعالى لكرامته على المؤمنين يخلق ما يشتهونه فيحضره لديهم، فعلى هذا و إن سلّمنا كون مادّة له، لكنّنا نقول إنّ تلك المادّة لكونها من جنس الموجودات الاخرويّه لعلّها لطيفه في الغايه روحانيّه جدّاً، بعيده عن الكثافه التي هي منشأ لسنوح التغيّر و الزوال، و أنّ الموجود الذي تلك المادّة مادّته يمكن أن يكون باقياً بشخصه أيضاً كما في الحور و القصور و نظائرها. و على تقدير تسليم كونها قابله لطروء الزوال في الجملة فذلك الموجود باق بنوعه كما في الاكل و نحوه.

و بالجملة فموجودات النشأ الاخرى مباينه بالحقيقه لموجودات النشأ الدنيا، و كذا زمانها و مكانها بل لا نسبه لها إليها فلذا لا يمتنع فيهما وجود غير المتناهي مطلقاً، لعدم التزاحم و التضاييف و المباينه و المساّمه و التداخل و أمثالها فيها. و سيأتى زياده توضيح لهذا إن شاء الله تعالى.

و هذا هو الكلام في جملة النشأ الاخرويّه بما فيها.

الكلام في النشأ الدينويّه

و أمّا الكلام في النشأ الدينويّه بأعضائها و أجزاءها المخصوصه. فحرى بنا أن نتكلّم أولاً فيما نحن بصدد بيان حاله من البدن و النفس و فنائها أو بقائها، ثمّ نتكلّم في باقى أجزاء هذه النشأ على الخصوص.

فنقول: أمّا البدن، فلا ستره في أنّ المشاهده و العيان و العقل و النقل، دلّت على موته و هلاكه، و قد أشرنا فيما سبق إلى سبب طروء الموت على البدن على رأى الطبيعيين، و الإلهيين من الحكماء، و إلى كيفيّة وقوعه عليه على كلّ مذهب من المذاهب التي قيلت في الجسم، و إلى أنّه على جميع المذاهب، لا يستلزم انعدامه بالكليه و هلاكه بالمّرّه، و مع ذلك فلا بأس بإعادة البيان.

فنقول: إنّّه قد عرفت أنّه على مذهب القائلين بالجواهر الفرده، أو بالأجسام الصغار الصلبه، إنّما ينعدم بالموت التآليف الخاص الحاصل بين تلك الأجزاء أو بين تلك الأجسام فقط، و لا يستلزم ذلك انعدام أصل تلك الأجزاء و الأجسام المتفرّقه، إذ لا ضدّها لها

و لا مادّه خصوصاً على القول بقدمها، كما ينسب ذلك إلى ديمقراطيس و شيعة القائلين بالأجسام الصلبه، و كذلك على مذهب المشائين القائلين بتركّب الجسم من الهيولى و الصورة، و إن كان ينعدم بالموت الاتّصال الذى هو أحد جزئى الجسم لكنّه يبقى الجزء الآخر أعنى الهيولى إذ لا مادّه لها و لا ضدّ و خصوصاً على القول بقدمها كما هو مذهبهم.

و كذلك على مذهب الإشراقين القائلين بأنّ حقيقه الجسم هو الاتّصال، و ذلك الأمر المتّصل من دون إثبات مادّه سواء و إن كان ينعدم بالموت الاتّصال الذى هو حقيقه الجسم لكنّه لا- ينعدم بالمرّه، فإنّ انعدامه كذلك إنّما يمكن أن يكون إذا طرأ الانفصال على كل حدّ من حدود الاتّصال الذى فى الجسم و هو ممتنع إذ طروؤه كذلك يستلزم خروج جميع الانقسامات الممكنه فى الجسم إلى الفعل و هو محال. على أنّه يمكن القول ببقاء الأجزاء الأصليّه التى كانت للبدن كما نطق به الشرع على كلّ مذهب من تلك المذاهب، و لا شكّ أنّ بقاءها ممّا هو منشأ للحكم بعدم انعدام البدن بالمرّه و هذا ظاهر.

و أمّا النفس، فلا يخفى أنّ الشرع ناطق بأنّها ذاتقه الموت، فينبغى أن يشار إلى أنّه كيف هو. فنقول: إنّ على مذهب من يقول إنّها من الأعراض الحاله فى البدن، ينبغى القول بانعدامها بالكليّه فإنّ العرض ينعدم بالمرّه بانعدام موضوعه و لو فى الجملة. و على مذهب من يقول بأنّها جسم، ينبغى القول بانعدامها مثل انعدام الجسم أى البدن، كما مرّ.

و أمّا على مذهب من يقول إنّها جوهر مجرد باق كما هو الحقّ- و سيأتى تحقيقه إن شاء الله تعالى- فينبغى القول بأنّ موتها عباره عن قطع تعلّقها عن البدن من غير أن يستلزم انعدام ذاتها و حقيقتها، و حيث عرفت ذلك فاعلم: أنّ بقاءها بعد خراب البدن، ممّا دلّ عليه الشرع، و يؤيّده العقل بل الإجماع أيضاً. قال الشارح القوشجى فى شرح التجريد فى قول مصنّفه: «و لا تفنى بفنائها»: أنّفق القائلون بمغايره النفس للبدن على أنّها لا- تفنى بفنائها، و دليل المتكلّمين على ذلك النصوص من الكتاب و السنّه و إجماع الامّه، و هى من الكثره و الظهور بحيث لا- تفتقر إلى الذكر، و أمّا الفلاسفه فقالوا: يمتنع فناء النفس- إلى آخر ما نقله عنهم من الدليل العقلى عليه-. (١)

ص: ١٢٧

في بيان الدليل السمعي على بقاء النفس الإنسانيه بعد خراب البدن

فلنشر إلى نبد من الدليل الشرعي و العقلي على ذلك:

فنقول: أما دلاله الكتاب عليه فلقوله تعالى:

«وَلَا تَحْسِبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْواتًا بَلْ أحياءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ، فَرِحِينَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَ يَسْتَبْشِرُونَ بِالَّذِينَ لَمْ يَلْحَقُوا بِهِمْ مِنْ خَلْفِهِمْ أَلَّا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَ لا هُمْ يَحْزَنُونَ». (١)

إذ لا ستره في أن تلك الحياه و المرزوقيه و الفرح و الاستبشار، إنما هي بحسب نفوسهم الباقية، لا بحسب أبدانهم الدائره الهالكه، و حيث لم يقيد ذلك بوقت دون وقت فيعلم منه أنه حاصل لهم في جميع الأوقات بعد القتل في سبيل الله، فيلزم منه بقاء نفوسهم بعد خراب أبدانهم أبدا و هو المطلوب.

و قوله تعالى في حال مؤمن آل يس: «قِيلَ ادْخُلِ الْجَنَّةَ قَالَ يَا لَيْتَ قَوْمِي يَعْلَمُونَ، بِمَا غَفَرَ لِي رَبِّي وَ جَعَلَنِي مِنَ الْمُكْرَمِينَ». (٢)

على ما قال المفسرون، إن قومه قتلوه فأدخله الله الجنة و هو حي فيها يرزق.

و أمّا دلاله السنه، فلما رواه الشيخ الصدوق ابن بابويه (عليه الرحمه) في الفقيه عن الصادق عليه السلام، أنه قال: إذا قبضت الروح فهي مظلّه فوق الجسد روح المؤمن و غيره ينظر إلى كل شيء يصنع به فإذا كفن و وضع على السرير و حمل على أعناق الرجال عادت الروح إليه، و دخلت فيه فيمد له في بصره فينظر إلى موضعه من الجنة، أو من النار فينادى بأعلى صوته إن كان من أهل الجنة: عجلوني، عجلوني، و إن كان من أهل النار: ردوني،

ص: ١٢٨

١- آل عمران: ١٦٩. [١]

٢- يس: ٢٦-٢٧. [٢]

ردوني، و هو يعلم كل شيء يصنع به، و يسمع الكلام. (١)

و لما رواه عنه عليه السلام إنّه قال: إنّ الأرواح في صفة الأجساد، و في شجره من الجنّه تتساءل و تتعارف فإذا قدمت الروح على الأرواح تقول دعوها فقد افلتت من هول عظيم، ثم يسألونها ما فعل فلان و ما فعل فلان؟ فإن قالت لهم: تركته حيا ارتجوه، و إن قالت لهم:

قد هلك، قالوا هوى هوى. (٢)

و عن محمد بن مسلم قال: قلت لأبي عبد الله (صلوات الله عليه): الموتى نزورهم؟ فقال: نعم. قلت: فيعلمون بنا إذا آتيناهم؟ فقال: إي والله، إنهم ليعلمون بكم، و يفرحون بكم، و يستأنسون إليكم. قال: قلت: فأى شيء نقول إذا آتيناهم؟ فقال: قل: اللهم جاف الأرض عن جنوبهم - الحديث -. (٣)

و عن إسحاق بن عمير أنه سأل أبا الحسن الأول (صلوات الله عليه) عن المؤمن يزور أهله؟ فقال: نعم. قال: في كم؟ فقال: على قدر فضائلهم، منهم من يزور كل يوم، و منهم من يزور في كل يومين، و منهم من يزور في كل ثلاثة أيام - الحديث -. (٤)

و لما رواه الشيخ الطوسي (عليه الرحمه) في التهذيب، عن مروان بن مسلم عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام قال: قلت له: إن أخي ببغداد و أخاف أن يموت فيها. قال: ما تبالي حيث ما مات، إنّه لا يبقى مؤمن في شرق الأرض و غربها إلا حشر الله روحه إلى وادي السلام، قال: قلت: جعلت فداك و أين وادي السلام؟ قال: ظهر الكوفة، أما إنني كأتى بهم حلق قعود يتحدثون. (٥)

و عن يونس بن ظبيان قال: كنت عند أبي عبد الله عليه السلام جالسا. فقال: ما يقول الناس في أرواح المؤمنين؟ قلت: يقولون تكون في حواصل طيور خضر في قناديل تحت العرش.

فقال أبو عبد الله عليه السلام: سبحان الله، المؤمن أكرم على الله من ذلك أن يجعل روحه في حوصله طائر أخضر، يا يونس إذا قبضه الله تعالى صير روحه في قالب (٦) كقالبه في الدنيا،

ص: ١٢٩

١- من لا يحضره الفقيه: ١: ١٩٣.

٢- من لا يحضره الفقيه: ١: ١٩٣، و في بعض النسخ: «أقبلت» مكان «أفلتت».

٣- من لا يحضره الفقيه: ١: ١٨١.

٤- من لا يحضره الفقيه: ١: ١٨١.

٥- تهذيب الأحكام: ١: ٤٦٦، طبع نجف.

٦- «في قالب» و المراد من القالب في المقام، البدن المثالي الذي تحت تصرف الروح المجرد العقلاني و من بلغ روحه في عالم الجبروت يقع شعاع الروح على قلبه المثالي.

فياًكلون و يشربون فإذا قدم عليهم القادم عرفوه بتلك الصورة التي كانت في الدنيا. (۱)

و عن أبي بصير قال: سألت أبا عبد الله عن أرواح المؤمنين، فقال: في الجنة على صور أبدانهم، لو رأيتهم لقلت فلان. (۲)

و قد قال شارح الفقيه في شرحه له: «و در حدیث حسن کالصحیح از حضرت صادق علیه السلام منقول است که پرسیدند از آن حضرت از ارواح مؤمنان، پس حضرت فرمودند که در حجره های بهشتند و از طعام و شراب بهشت می خورند، و می گویند که پروردگارا روز قیامت را بزودی واقع ساز، و وعده ای که به ما فرموده ای آور، و آخر ما را ملحق ساز به اول ما».

و قال أيضاً: «و در حدیث کالصحیح منقول است از حبه عربی که در خدمت حضرت امیر المؤمنین علیه السلام به ظهر کوفه رفتم که صحرای نجف است و مسمی به وادی السلام است. حضرت در آنجا ایستادند، و گویا با جمعی صحبت می داشتند. من آن قدر ایستادم که تنگ آمدم، نشستم. مدتی دیگر برخاستم، دیگر آن مقدار ایستادم که مانده شدم. دیگر مدتی نشستم تا به تنگ آمدم، برخاستم و ردای خود را بر خود گرفتم و عرض کردم که یا امیر المؤمنین! بسیار تعب کشیدید از ایستادن، ساعتی بنشینید و استراحت فرمایید. بعد از آن، ردای خود را انداختم که شاید بر آن نشیند. پس حضرت فرمودند که با مؤمنان صحبت می داشتیم و ایشان را انس می دادم. گفتم: یا امیر المؤمنین! چنین است که صحبت با مؤمنان می داشتید؟ حضرت فرمودند: که اگر حجاب برخاسته شود از نظر تو، ایشان را خواهی دید که حلقه حلقه زده اند با یکدیگر صحبت می دارند».

گفتم: اجسامند یا ارواح؟ حضرت فرمود که ارواحند، و هر مؤمنی که در هر جا بمیرد خطاب به روح او می رسد که برو به وادی السلام و آن بقعه ای است از جنت عدن».

و قال أيضاً: «و در حدیث صحیح از ضریس کناسی منقول است که سؤال کردم از حضرت امام محمد باقر (صلوات الله علیه) که مردم می گویند که آب فرات از بهشت بیرون می آید چگونه چنین باشد و حال این که از جانب مغرب می آید و آبها از چشمه ها و رودخانه ها داخل او می شود؟ پس حضرت فرمودند که حق سبحانه و تعالی بستانی

ص: ۱۳۰

۱- تهذیب الأحکام ۴۶۶: ۱.

۲- تهذیب الأحکام ۴۶۶: ۱.

آفریده است در مغرب، و این آب از آنجا می آید و ارواح مؤمنان به آنجا می روند هر شام و از میوه های آن می خورند و تنعم می کنند، و با یکدیگر ملاقات می کنند و یکدیگر را آشنایی می دهند تا صبح. و چون صبح می شود در میان آسمان و زمین طیارند و سیارند و با یکدیگر ملاقات می کنند و یکدیگر را می شناسند. و حق تعالی در مشرق آتشی آفریده است که مسکن ارواح کفار است. و خوردن ایشان از زقوم است که خوراک اهل جهنم است و آشامیدن ایشان از آب جوشان آنجاست در شبها و چون صبح طالع می شود می روند به برهوت که وادی است در یمن که از آتشیهای دنیا گرمتر است و در آنجا با هم ملاقات می نمایند و آشنایی می دهند و چون شب می شود باز به آتش می روند و حال ایشان چنین است تا روز قیامت. پس گفتم که حال آن جماعتی که اقرار رسول خدا دارند و امام زمان خود را نمی شناسند و عداوت با اهل بیت ندارند از مستضعفین، حال ایشان چون است؟ حضرت فرمودند که ایشان در قبرهای خود خواهند بود و عقاب نخواهند داشت و اما مستضعفانی که کارهای خوب کرده اند نسیمی از بهشت دنیا به ایشان می رسد تا روز قیامت و بعد از آن کار ایشان با خداست، اگر می خواهد به استحقاق ایشان را به جهنم می فرستد و اگر می خواهد به تفضل، ایشان را به بهشت می برد.

و همچنین است حال جمعی که عقل صحیحی نداشته باشند و حال اولاد آنها که امام زمان خود را نشناخته باشند و به حد بلوغ نرسیده باشند، اما آنها که امام زمان خود را نشناخته باشند و مستضعف نباشند، از قبرهای ایشان راهی به جهنم است که از زبانه آتش آن و دود و جوشش حمیم آن به ایشان رسد تا قیامت و بعد از آن ایشان را به جهنم برند و در آتش سوزند، و ایشان را گویند که چرا متابعت امام زمان خود نکردید که حق سبحانه و تعالی از جهت شما مقرر کرده بود؟ و اطفال مؤمنین، پس ایشان ملحق به پدران خود خواهند شد به حسب ظاهر آیات و احادیث متواتره و خواهد آمد در کتاب نکاح. -
انتهی موضع الحاجه من کلامه.» (۱)

و بالجمله أنّ الأخبار الدالّة علی بقاء النفس الإنسانیّه، بعد خراب البدن متظافره

ص: ۱۳۱

متواتره، ناصه عليه، غير قابله للتأويل، والاستقصاء يوجب الإطناب، وفيما نقلناه كفايه للطلاب و غنيه لاولى الألباب و دلالة على بقاء نفوس المؤمنين و الكفار و الفساق و المستضعفين و الأطفال جميعا. و يدخل في المستضعفين البله و المجانين، و سنذكر فيما بعد إن شاء الله تعالى شرح هذه الأخبار التي نقلناها و غيرها، و كذا بيان ما لعله يحتاج إلى البيان في هذا المقام، فانتظر.

ص: ١٣٢

اشاره

و أما الدليل العقلى على بقاء النفس الإنسانيه بعد خراب البدن فقد ذكره الحكماء فى كتبهم من وجوه عديده كلها مبنيه على كون النفس الإنسانيه جوهرًا مغايرًا للبدن، و أجزاءه بسيطًا مجردًا عن المادّه فى ذاته، كما هو المقرّر عندهم، و هو الحقّ كما سيأتى تحقيقه فيما بعد إن شاء الله العزيز.

و بعضها مع ابتناؤه على ذلك، مبنيّ أيضًا على مقدّمه مقرّره عند الحكماء أيضًا و إن كانت غير تامّه عند التحقيق، هى أنّ كلّ حادث مسبق بمادّه إلّا أنا لا نبالى بذكر نبد من تلك الدلائل و توضيحها و تلخيصها، و دفع ما عسى أن يورد عليها و إن كان موجبا للإسهاب و الإطناب.

من جملة الدلائل عليه

فنقول: ربّما يمكن الاحتجاج على هذا المطلب، بأنّ فساد كلّ فاسد إمّا بورود ضده عليه، و هذا غير متصوّر هنا، لأنّك قد عرفت فيما سبق أن لا ضدّ للجوهر المجرد عن المادّه، و إمّا بزوال أحد من أسبابه الأربعة الفاعل و الغايه و المادّه و الصوره، و هذا أيضًا غير متصوّر هنا، إذ فاعل النفس هو الأوّل تعالى شأنه و غايتها هو التشبّه به تعالى أو معرفته و ذلك لا يتصوّر فيه الزوال و الفناء كما عرفته أيضًا، و ليس لها مادّه و لا صوره كما هو المفروض. أمّا نفى المادّه فظاهر، و أمّا نفى الصوره فلأنّ صوره المجرد ذاته بذاته، و ليس أيضًا فيها شرط لوجودها تنتفى هى بانتفائه. و حيث كان كذلك فهى باقيه أبدا لا يطرأ عليها الفساد و الفناء أصلا و هو المطلوب.

وقد نقل بعضهم عن أفلاطون، أنه اعتمد فى بقاء النفس الإنسانيه على ثلاث حجج:

أحدها: أن النفس تعطى كل ما توجد فيه حياه.

و الثانيه: أن كل فاسد فإتما يفسد من قبل رداءه فيه.

و الثالثه: أن النفس متحرّكه من ذاتها.

و شارحوا كلامه، قد تبيّنوا الحجج الاولى، بأن النفس تعطى الحياه أبدا كل ما توجد فيه، و كل ما كان كذلك فالحياه جوهرية له أى ذاتيه له، فلا يمكن أن يقبل ضدّ الحياه أى الموت، فالنفس لا تقبل الموت.

و الحجج الثانيه بأن الرداء مقترنه بالفساد و الفساد مقترن بالعدم، و العدم مقترن بالهيولى، فالرداء مقترنه بالهيولى، و حيث لا هيولى فلا عدم فلا فساد، و حيث لا فساد فلا رداءه، فالهيولى معدن الرداءه و ينبوع الشرّ و أصله الذى منه يتفرع، و مقابل هذه الرداءه الجوده، فإنها مقترنه بالبقاء، و البقاء مقترن بالوجود و الوجود هو أول صوره أبدعها البارئ عزّ و جلّ. و حيث كانت النفس غير هيولانيه فلا فساد يطرأ عليها.

و الحجج الثالثه: بأن النفس متحرّكه من ذاتها دائما حركه جولان و رويّه هى حياتها، تاره نحو العقل فتستتير به و تستفيد منه، و تاره نحو الهيولى فتتيرها و تفيدها حركه خارجه عن الحركات السّت الجسمانيّه، غير داخله تحت الزمان، بل فوق الزمان و فوق الحركات الطبيعیه و فوق الطبيعیه. و كل ما كانت حركته من ذاته حركه كذلك فهو باق، لأنّ حركته مع كونه خارجه عن الزمان و التكوّن و أشبه بالدهر و السرمد غير زائله و ما كان غير زائل، فهو ثابت.

هذا ما ذكروه فى شرح تلك الحجج الثلاث، و سنذكر زياده شرح لها إن شاء الله تعالى.

ثم إنَّ الشيخ في الشفاء بعد ما برهن على أنَّ النفس الإنسانيَّة غير مادِّيَّة، وبيَّن حدودها و كيفيَّة انتفاعها بالحواسِّ، برهن على أنَّها لا تفسد و لا تموت (١) بموت البدن، بأنَّ كلَّ شيء يفسد بفساد شيء آخر، فهو متعلِّق به نوعاً من التعلُّق، إذ بفساد المباين من كلِّ وجه للشيء لا يفسد الشيء، وهذا التعلُّق لا يخلو عن أن يكون تعلُّق المكافئ في الوجود، أو تعلُّق المتأخَّر في الوجود، أو تعلُّق المتقدم في الوجود، والأقسام ثلاثة، لا رابع لها.

و على الأوَّل أي أن يكون تعلُّق النفس بالبدن تعلُّق المكافئ في الوجود أعني أن لا يكون بينها علِّيَّة و لا معلوليَّة، بل كانا معلوليَّ علهُ ثالثه متكافئين في الوجود و متضايفين، فحينئذ إن كان ذلك التكافؤ و التضايغ ذاتياً لهما لا عارضاً كما في المتضائفين الحقيقيين، كان كلُّ واحد منهما مضاف الذات إلى صاحبه، و حقيقتهما نفس تلك الإضافة، فلا يكون النفس و لا البدن جوهرين، لكنَّهما جوهران؛ هذا خلف. و إن كان ذلك أمراً عرضياً لا ذاتياً كما في المتضائفين المشهورين، كان فساد أحدهما موجبا لبطلان العارض الآخر من الإضافة، لا لبطلان ذات الآخر من حيث هذا التعلُّق، فلا يلزم من فساد البدن بطلان ذات النفس بل بطلان عارضها من الإضافة.

و على الثاني أي أن يكون تعلُّق النفس بالبدن، تعلُّق المتأخَّر عنه في الوجود أي أن يكون البدن علهُ النفس في الوجود و الحال أن العلل أربع، و لا يحتمل كونه علهُ غائبه لها، فإمَّا أن يكون البدن علهُ فاعليته للنفس، معطيه للوجود لها، و هذا محال. إذ يستحيل أن تفيد الأعراض و الصور القائمة بالموادِّ وجود ذات قائمه مجرّده عن المادّه في ذاتها، و إمَّا

أن يكون البدن علّه قابليه لها على سبيل التركيب كالعناصر للأبدان أو بسبيل البساطه كالحاس للصنم، وهذا أيضا محال لأننا قد بينا و برهنا أنّ النفس ليست منطبقه في البدن بوجه من الوجوه، فلا يكون البدن إذن متصوّرا بصوره النفس لا بحسب البساطه و لا بحسب التركيب، بأن يكون أجزاء من أجزاء البدن، تتركب و تتمزج تركبا و مزاجا، فينطبق فيها النفس. و إما أن يكون البدن علّه صوريه أو كماله للنفس. و هذا أيضا محال، بل الاولى أن يكون الأمر بالعكس إن كان هناك تفرض العلمه الصوريه أو الكماله، فإذن ليس تعلق النفس بالبدن، تعلق معلول بعله ذاتيه. و إن كان المزاج و البدن علّه بالعرض للنفس فإنه إذا حدث مادّه بدن تصلح أن تكون آله للنفس و مملكه له، أحدثت العلل المفارقه النفس الجزئيه، فإن إحداثها بلا سبب يخصّص إحداث واحد دون واحد محال، و مع ذلك فإنه يمنع عن وقوع الكثره فيها بالعدد لما قد بيناه، و لأنه لا بد لكل كائن بعد ما لم يكن من أن يتقدمه مادّه يكون فيها تهيوّ قبوله و تهيوّ نسبه إليه كما تبين في العلوم الاخرى و لأنه لو كان يجوز أيضا أن يكون نفس جزئيه تحدث، و لم يحدث لها آله بها تستكمل و تعقل، لكانت معطله في الطبيعه و إذا كان ذلك ممتنعا، فلا قدره عليه، و لكن إذا حدث التهيوّ للنسبه و الاستعداد للآله، يلزم حينئذ أن يحدث من العلل المفارقه شيء، هو النفس. و ليس ذلك للنفس فقط، بل كلّ ما يحدث بعد ما لم يكن من الصوره، فإنما يرجح وجوده عن لا وجوده استعداد المادّه له و صيرورتها خاصه به، و حيث ظهر أنّ حدوث النفس إنّما هو بحدوث البدن، من غير أن يكون البدن علّه ذاتيه لها فنقول: ليس إذا وجب حدوث شيء عند حدوث شيء، و يجب أن يبطل مع بطلانه، بل إنّما يكون ذلك إذا كان ذات الشيء قائما بذلك الشيء، و فيه، و قد يحدث امور عن امور و تبطل تلك الامور و تبقى تلك الامور إذا كانت ذاتها غير قائمه فيها، و خصوصا إذا كان مفيد الوجود لها شيء آخر غير الذي إنّما يتهيوّ إفاده وجوده مع وجوده، و مفيد وجود النفس هو غير جسم و لا - هو قوه جسم، بل هو لا - محاله ذات قائمه مبراه عن الموادّ و عن المقادير. و إذا كان وجود النفس من ذلك الشيء البريء عن المادّه القائمه بذاتها و كان يحصل من البدن وقت استحقاتها للوجود فقط، فليس للنفس تعلق بالبدن في الوجود و لا البدن علّه لها إلا بالعرض، و لا التعلق بينهما على نحو يوجب أن يكون البدن متقدّما بالعليه عليها حتى تفسد النفس بفساد علته أي البدن.

و على الثالث: أى أن يكون تعلق النفس بالبدن تعلق المتقدم فى الوجود، أعنى أن يكون النفس علّه للبدن، فإما أن يكون التقدم مع ذلك زمانياً فيستحيل أن يتعلق وجود البدن بها وقد تقدمته فى الزمان، وإما أن يكون التقدم بالذات لا بالزمان، وهذا النحو من التقدم هو أن يكون الذات المتقدمه فى الوجود كما توجد، يلزم أن يستفاد عنها ذات المتأخر فى الوجود، وحينئذ إذا فرض عدم المتأخر لا يوجد أيضا هذا المتقدم فى الوجود، لكن لا لأجل أن عدم المتأخر أوجب عدم المتقدم، فإن عدم المعلول لا دخل له فى عدم العلّه، بل لأجل أن عدم المتأخر أماره أنه قد عرض للمتقدم عدم فى نفسه، فعرض العدم للمتأخر بسبب عروضه على المتقدم حيث إن عدم المعلول إنما يكون بسبب عدم علته لكن فى نفسها لا باعتبار عدم معلولها، فعدم العلّه بسبب فساد فى نفسها و عدم المعلول بتبعيه عدم علتها، وإذا كان كذلك فيجب أن يكون السبب المعدم يعرض أولا فى جوهر النفس فيفسد معه البدن، و أن لا يكون البدن البتّه يفسد بسبب يخصّه، لكن فساد البدن يكون بسبب يخصّه من تغيّر المزاج و التركيب، فمحال أن يكون النفس تتعلق بالبدن تعلق المتقدم بالذات، ثم يفسد البدن البتّه بسبب فى نفسه، فليس إذن بينهما هذا التعلق. وإذا كان الأمر على هذا فقد بطل أنحاء التعلق كلها وبقى أن لا تعلق للنفس فى الوجود بالبدن، بل تعلقها فى الوجود بالمبادئ الاخر التى لا تستحيل و لا تبطل.

دليل آخر منه

و أيضا نقول: لا يجوز أن يكون سبب من الأسباب يعدم النفس، و ذلك لأنّ كلّ شىء موجود من شأنه أن يفسد بسبب ما يجب أن يكون فيه قوّه أن يفسد، و قبل الفساد فيه فعل أن يبقى، و تهيوّه للفساد ليس لفعل أن يبقى، فان معنى القوّه لمعنى الفعل، و إضافة هذه القوّه مغايره لإضافه هذا الفعل لأن اضافه ذلك إلى الفساد و إضافه هذا إلى البقاء، فإذن لأمرين مختلفين ما يوجد فى الشىء هذان المعنيان. فنقول: إنّ الأشياء المركّبه و الأشياء البسيطة التى هى قائمه فى المركّبه، يجوز أن يجتمع فيها فعل أن تبقى و قوّه أن تفسد، و فى الأشياء البسيطة المفارقة الذات لا يجوز أن يجتمع فى شىء أحدىّ الذات هذان المعنيان،

و ذلك لأنَّ كلَّ شيءٍ يبقى و له قوّه أن يفسد، فله أيضا قوّه أن يبقى لأنَّ بقاءه ليس بواجب ضرورى، و إذا لم يكن واجبا كان ممكنا، و الإمكان الذى يتناول الطرفين هو طبيعه القوّه فأذن يكون له فى جوهره قوّه أن يبقى، و قد بان أن يبقى منه لا محاله، ليس هو قوّه أن يبقى منه و هذا بين، فيكون فعل أن يبقى منه أمرا يعرض للشىء الذى له قوّه أن يبقى، فتلك القوّه لا تكون لذات ما بالفعل بل للشىء الذى يعرض لذاته أن يبقى بالفعل لا أنَّه حقيقه ذاته فيلزم من هذا أن يكون ذاته مركّبه من شىء إذا كان كان به ذاته موجودا بالفعل و هو الصوره فى كلِّ شىء و عن شىء حصل له هذا الفعل و فى طباعه قوّه و مادّته، فحينئذ نقول: لو كانت النفس بسيطه مطلقه لم تنقسم إلى مادّه و صوره، فلا يكون فيها هذان المعنيان، فلا يكون فيها قوّه الفساد فلا- تقبل الفساد، و إن كانت مركّبه فلترك المركّب و لننظر فى الجوهر الذى هو مادّته، و لنصرف القول إلى مادّته و لتكلم فيها، و نقول: إنَّ المادّه إمّا أن تنقسم هكذا دائما و ثبت الكلام دائما و هذا محال. و إمّا أن لا يبطل ذلك الشىء الذى هو فى ذلك الجوهر البسيط، الذى هو فى السنخ و الأصل و كلامنا فى ذلك الشىء الذى هو السنخ و الأصل و هو الذى نسميه النفس، و ليس كلامنا فى شىء مجتمع منه و من شىء آخر فتبين أن كلَّ شىء هو بسيط غير مركّب، أو هو أصل مركّب و سنخه فهو غير مجتمع فيه فعل أن يبقى و قوّه أن يعدم بالقياس إلى ذاته، فإن كانت فيه قوّه أن يعدم، فمحال أن يكون فيه فعل أن يبقى، و إذا كان فيه فعل أن يبقى و أن يوجد فليس فيه قوّه أن يعدم، فبين إذن أن جوهر النفس ليس فيها قوّه أن تفسد، و أمّا الكائنات التى تفسد فإنَّ الفاسد منها هو المركّب المجتمع، و قوّه أن تفسد أو تبقى ليس فى المعنى الذى به المركّب واحد، بل فى المادّه التى هى بالقوّه قابله لكلا الضدّين فليس إذن فى هذا الفاسد المركّب لا قوّه أن يبقى و لا قوّه أن يفسد فلم تجتمعا فيه، و أمّا المادّه إمّا أن تكون باقيه لا بقوّه تستعدّ بها للبقاء كما يظنّ و إمّا أن تكون بقوّه بها تبقى و ليس لها قوّه أن تفسد شىء آخر يحدث فيها.

و أمّا البسائط التى فى المادّه فإنَّ قوّه فسادها فى جوهر المادّه لا فى جوهرها، و البرهان الذى يوجب أن كلَّ كائن فاسد من جهه تناهى قوّه البقاء و البطلان، إمّا يوجب فيما هو كائن من مادّه و صوره و يكون فى مادته قوّه أن يبقى فيه تلك الصور و قوّه أن

تفسد هي منه معا كما علمت، فقد بان إذن أنّ النفس الإنسانيه لا تفسد البتّه.

انتهى ما رمنا نقله من كلامه في الشفاء، و مثله كلامه في الإشارات.

ص: ١٣٩

حيث أبطل فساد النفس بفساد البدن و كذا فسادها في نفسها بناء على مغايرتها للبدن و أجزائه و على تجرّدها عن المادّه و بساطتها، قال: «و لَمّا كانت النفس الناطقه التي هي موضوع ما للصور العقليه غير منطبعه في جسم تقوم به، بل إنّما هي ذات آله بالجسم، فاستحاله الجسم عن أن يكون آله لها، و حافظا للعلاقه معها بالموت لا يضرّ جوهرها، بل يكون باقيا بما هو مستفيد الوجود من الجواهر الباقيه». ثمّ بين أنّ النفس الناطقه تعقل بذاتها من غير آله. ثمّ قال: «تكمّله لهذه الإشارات، فاعلم من هذا أنّ الجوهر العاقل مناله أن يعقل بذاته و لأنّه أصل فلن يكون مركّبا من قوّه قابله للفساد مقارنة لقوه الثبات، فإن أخذت لا على أنّها أصل، بل كالمركّب من شيء كالهولي و شيء كالصوره، عمدنا بالكلام نحو الأصل من جزأيه و الأعراض وجوداتها في موضوعاتها فقوّه فسادها و حدودها هي في موضوعاتها فلم يجتمع فيها تركيب، و إذا كان كذلك لم يكن أمثال هذه في أنفسها قابله للفساد بعد وجوبها بعلمها و ثباتها بها. -انتهى.» (١)

ص: ١٤٠

وقال المحقق الطوسي رحمه الله في شرح كلامه الأوّل بهذه العبارة: لمّا كانت النفس الناطقه واقعه في آخر مراتب العود، اشتغل بالبحث عن حالها بعد تجرّدها عن البدن، فاستدلّ بتجرّدها في ذاتها وكمالاتها الذاتيه عن المادّه و ما يتبعها، و بأنّها غير متعلّقه الوجود بشيء غير مباديها الدائمه الوجود على ما تبين في النمط الثالث و غيره، على بقائها بعد الموت كذلك.

و أشار بلفظ «لَمّا» إلى ما ثبت في النمط الثالث من عدم انطباع النفس في الجسم، و بقوله «التي هي موضوع ما للصور العقليه» (١) إلى كمالاتها الذاتيه الباقية معها ببقائها التي استدلّ على امتناع انطباعها في الجسم، و بقوله «بل إنّما هي ذات آله بالجسم» إلى كيفيّة ارتباطها بالجسم على وجه لا يلزم منه احتياجها في وجودها و كمالاتها المذكوره إليه، ثمّ جعل قوله «فاستحاله الجسم عن كونه آله لها لا تضرّ جوهرها» تاليا لما وضعه بعد لفظه لَمّا، و أتمّ مقصوده بقوله «بل يكون باقيا هو مستفيد الوجود من الجواهر الباقية» و ذلك لوجوب بقاء المعلول مع علّته التامه.

فهذا برهان لَمّي هو عمدته براهين هذا الباب على ما ذكره الشيخ أبو البركات البغدادي.

و اعلم أنّ إسناده حفظ العلاقة مع الجسم هاهنا إلى الجسم ليس بمناقض لإسناده حفظ المزاج الذي هو سبب العلاقة في النمط الثالث إلى النفس، لأنّ النفس كما كانت حافظه لهما بالذات فالجسم حافظ أيضا و لكن بالعرض، و ذلك لأنّ فساد المزاج المقتضى لقطع العلاقة، إنّما يتطرّق من جهه الجسم و عوارضه، و لذلك أسند استحاله البدن عن كونه

ص: ١٤١

آله للنفس إلى الجسم، و عدم تطرّق الفساد إلى الشىء ممّا من شأنه أن يتطرّق منه الفساد حفظ ما لذلك الشىء لكنّه بالعرض. -
انتهى. (١)

و قال أيضا فى شرح كلامه الثانى فى قوله: «فاعلم من هذا» - إلى آخره - بهذه العبارة:

«لَمّا فرغ من إقامه الحجّه على كون النفس عاقله بذاتها، عاد إلى إكمال الكلام فى بقائها على كمالها الذاتيه بعد مفارقه
البدن، و لذلك و سم الفصل بالتكملة للفصول المتقدّمه و جعل قوله: «فاعلم من هذا أنّ الجوهر العاقل ممّا له أن يعقل بذاته» نتيجته
للحجج المذكوره.

و فى قوله: «و لأنّه أصل فلن يكون مركبا - إلى آخره -» بهذه العبارة:

هذا ابتداء احتجاجه على بقاء النفس، و يريد بالأصل كلّ بسيط غير حالّ فى شىء من شأنه أن يوجد فيه أعراض و صور، و أن
تزل عن تلك الأعراض و الصور، و هو باق فى الحالتين، فهو أصل بالقياس إليها.

و اذا تقرّر هذا، فنقول: كلّ موجود يبقى زمانا و يكون من شأنه أن يفسد كان قبل الفساد باقيا بالفعل، و فاسدا بالقوّه و فعل البقاء
غير قوّه الفساد و إلّا لكان كلّ باق ممكن الفساد، و كلّ ممكن الفساد باقيا فإذن هما لأمرين مختلفين و الأصل لا يكون مشتملا
على مختلفين إذ هو بسيط، فالنفس إن كان أصلا فلن يكون مركّبا من قوّه قابله للفساد مقارنة لقوّه (٢) الثبات و إن لم يكن أصلا
أى لم يكن بسيطا غير حالّ، كان إمّا مركّبا و إمّا حالّا و الثانى باطل لما مرّ، و المركّب يكون مركّبا من بسائط غير حالّه إمّا بعضها
كالمادّه من الجسم، و إمّا كلّها، و على التقديرين فالبسيط الغير الحالّ أعنى الأصل موجود فى المركّب و هو غير مركّب من قوّه
الفساد و وجود الثبات.

و فى قوله: «و الأعراض وجوداتها فى موضوعاتها هى» بهذه العبارة:

هذا جواب عن سؤال. و هو أن يقال كثير من الأعراض و الصور، تكون باقيه ممكنه الفساد مع بساطتها، فهلّا كانت النفس كذلك.

فأجاب بأنّ قوّه فساد أمثالها إنّما تكون فى موضوعاتها الحامله لوجوداتها، و ذلك لا ينافى بساطتها فى ذواتها، أمّا ما لا يكون له
حامل وجود، فاجتماع الأمرين فيه ينافى

ص: ١٤٢

١- شرح الإشارات ٢٦٥:٣-٢٦٦.

٢- لوجود (خ ل).

و في قوله: «و إذا كان كذلك لم يكن أمثال هذه قابله للفساد- إلى آخره-» بهذه العبارة:

أى إذا ثبت أنّ النفس، إمّا أصل و إمّا ذات أصل، لم تكن هي و ما يجرى مجراها ممّا لا تركيب فيه و لا هو بحالّ في غيره ممّا يقبل الفساد، فإنّ البقاء و قوّه الفساد لا يجتمعان في البسيط و الأوّل حاصل، فالثاني ليس بحاصل، فإنّ النفس لا يمكن أن تفسد.

و إنّما قال: بعد و جوبها بعللها و ثباتها بها، لأنّ أصل الوجود و بقاءه يكونان في ممكنات الوجود مستفادين من عللها.

و اعترض الفاضل الشارح فقال: لو كان للنفس هيولى و صوره مخالفتان لهيولى الأجسام و صورها، و كان الباقي منها هيولاها وحدها، لما كان الباقي من النفس هو النفس بل جزءا منها. و حيثئذ يجوز أن لا يكون كمالاتها الذاتية باقيه لأنّها تابعه لصورتها.

و الجواب: أنّ هيولى النفس تكون إمّا ذات وضع أو غير ذات وضع، و الأوّل محال، لأنّ ذات الوضع لا تكون جزءا لما لا وضع له.

و الثاني لا يخلو، إمّا أن يكون مع كونها غير ذات وضع، ذات قوام بانفرادها أولم تكن، فإن كانت عاقله بذاتها على ما مرّ، لكانت هي النفس و قد فرضناها جزءا منها، هذا خلف.

و إن لم تكن ذات قوام بانفرادها، فإنّما أن يكون للبدن تأثير في إقامتها أولم يكن. فإن كان، كانت النفس غير مستغنيه في وجودها عن البدن، فلم تكن ذات فعل بانفرادها على ما مرّ، و قد فرغنا عن إبطال هذا القسم.

و إن لم يكن للبدن تأثير في إقامتها، كانت باقيه بما يقيمها، و إن لم يكن البدن موجودا، و هو المطلوب.

ثمّ إنّ الصورة المقيمه إياها و الكمالات التابعه لتلك الصورة، لا يجوز أن تفسد و تتغير بعد انقطاع علاقتها عن البدن، لأنّ التغير لا يوجد إلّا مستندا إلى جسم متحرّك، كما تقرّر في الاصول الحكميّه.

ثم قال: و النفس تحت مقوله الجوهر، فهى مركّبه من جنس و فصل، و الجنس و الفصل إذا اخذا بشرط التجرد كانا مادّه و صوره، فالنفس عندهم مركّبه من مادّه و صوره، و ذلك يؤكّد ما ذكرنا.

و الجواب: إنّ هذه مغالطه باشتراك الاسم، فإنّ المادة و الصورة تقعان على ما ذكره و على جزأى الجسم بالتشابه، و إلاّ فجميع أنواع الأعراض أيضا مركّبه من مادّه و صورته.

ثم قال: الفساد و الحدوث متساويان فى احتياجهما إلى إمكان يسبقهما، و إلى محلّ لذلك الإمكان أو فى استغنائهما عن ذلك، فإن استغنى إمكان الحدوث عن المحلّ مع وقوع الحدوث، فليستغن إمكان الفساد أيضا عنه مع وقوع الفساد، و إن افتقر الإمكان إلى محلّ هو البدن، فليكن البدن أيضا محلّا لإمكان الفساد، و بالجمله يجوز أن يكون البدن شرطا لوجود النفس، و يلزم انعدام المشروط عند فقدان الشرط.

و الجواب: أنّ كون الشئ محلاّ لإمكان وجود ما هو مباين القوام له أو لإمكان فساده غير معقول. فإنّ معنى كون الجسم محلاّ لإمكان وجود السواد هو تهيؤّه لوجود السواد فيه، حتى يكون حال وجود السواد مقترنا به، و كذلك فى إمكان الفساد، و لذلك امتنع كون الشئ محلاّ لإمكان فساد ذاته، فالبدن ليس بمحلّ لإمكان حدوث النفس من حيث هو مباين لها، و لا لإمكان فسادها أيضا بل أنّما كان مع هيئته مخصوصه موجوده قبل حدوث النفس محلاّ لإمكان و تهيؤّه لحدوث صورته إنسانيّه تقارنه و تقوّمه نوعا محصّلا.

و لم يكن وجود تلك الصورة ممكنا إلاّ مع ما هو مبدؤها القريب بالذات، أعنى النفس فحدث بحسب استعدادها و تهيؤّه ذلك مبدأ الصور المقارنه المقوّمه إيّاه على وجه كان ذلك المبدأ مرتبطا به هذا النوع من الارتباط و زال بذلك الحدوث ذلك الإمكان و التهيؤ عن البدن، إذ زال عنه ما كان البدن معه محلاّ لإمكان حدوث النفس أعنى الهيئه المخصوصه فبقى البدن محلاّ لإمكان فساد الصورة المقارنه به و زوال ذلك الارتباط عنه فقط، و امتنع أن يكون محلاّ لفساد ذلك المبدأ من حيث هو ذات مباين عنه، فإذن البدن مع هيئته مخصوصه شرط فى حدوث النفس من حيث هى صورته أو مبدأ صورته لا من حيث هى موجوده مجرّده و ليس بشرط فى وجودها.

و الشئ إذا حدث فلا يفسد بفساد ما هو شرط فى حدوثه، كالبيت فأنه يبقى بعد موت البناء الذى كان شرطا فى حدوثه.

فان قيل: لم أوجب استيجاب البدن لحدوث صورته ما حدث مبدأ لتلك الصورة، و لم يوجب استيجابه لفساد تلك الصورة فساد مبدأ ذلك، و ما الفرق بين الأمرين؟

قلنا: لأنّ ما يقتضى حدوث معلول ما، فإنّما يقتضى وجود جميع علل ذلك المعلول بشرائطها، و ما يقتضى فساد معلول لا يقتضى فساد العلل، بل يكفي فساد شرط ما و لو كان عدميا. (١)- انتهى كلامه رحمه الله. (٢)

ص: ١٤٥

١- و اعلم أنّ النفس الناطقه إذا كانت مجرّده عن المادة كما عليه أتباع المشاء ليست لها حاله منتظره، لأنّ الفرض إنّ النفس مجرّده عن المادة بحسب جوهر ذاتها و المجرّد بهذا المعنى مستكفيه بذاتها و علّتها، و لهذا قال صدر أكابر الحكماء إنّ النفس فى ابتداء ظهورها فيها استعداد التجرّد. و ما قيل إنّ النفس بحسب جوهر الذات غير حادثه و إضافتها إلى البدن حادثه. و فيه ما لا يخفى؛ فالمصير إلى ما حقّقه صدر المحققين رضى الله عنه.

٢- شرح الإشارات ٢٨٥:٣-٢٩٢.

و هذا الاعتراض الذي أورده الفاضل الشارح أخيراً على كلام الشيخ، قد ذكره صاحب المحاكمات في ذيل أول كلام الشيخ بهذه العبارة:

«يريد أن يستدل على بقاء النفس بعد الموت، و تقريره أنه قد ثبت أن النفس الناطقه التي هي محل الصور العقليّه غير حاله في الجسم و لا تعلق لها بالبدن في ذاتها و جوهرها، بل تعلقها به ليكون هو آله لها في اكتساب الكمالات، فإذا فسد البدن فقد فسد ما لا حاجة للنفس إليه في وجودها، مع أن العله المؤثره في وجود النفس باقيه، فيجب بقاؤها بعد فساد البدن.

و فيه نظر، لأنّ الجوهر العقلي الموجد للنفس إن كان عله تامه لها، لزم قدمها لقدمه، و إن كان عله فاعليّه و توقّف وجودها على حدوث البدن، فلم لم يتوقّف بقاؤها على بقائه، فالنفس و إن كانت مجردة إلا أنّها متعلقه بالبدن، فجاز أن يكون تعلقها شرطاً لبقائها، فإذا انتفى انعدمت.

و الحاصل أنّ البدن ما كان موجوداً و كذا النفس ما كانت موجوده، ثم وجد البدن و النفس، ثم ينعدم البدن.

فلا يخلو إمّا أن يكون للبدن دخل في وجود النفس، أو لا، فإن لم يكن له دخل في وجود النفس أصلاً، فلم لم يوجد النفس قبل وجود البدن، و إن كان له دخل في وجودها، فلم لا يجوز أن يكون له دخل في بقائها حتّى إذا انعدم انعدمت.

و اعلم: أنّ ما ذكرناه في تقرير الاستدلال هنا هو ما ذكره الإمام. و زاد الشارح في الاستدلال تجرّد النفس عن المادّه في كمالاتها الذاتيه أي الكمالات العارضه لذاتها

كأصوالمعقوله،و ذلك مع كونه غير منطبق على المتن مستدرك فى الاستدلال فإنّ المطلوب ليس إلاّ بقاؤها بعد الموت،و تجرّدها فى ذاتها كاف فى ذلك.

و كذلك قوله:أشار بقوله«التي هى موضوع ما للصور العقليه-إلى كمالاتها الذاتيه الباقيه معها»فإنّ الحكم المذكور ليس إلاّ عدم انطباعها فى الجسم،فذكر ذلك الوصف ليس إلاّ إيماء إلى سبب الحكم.

و كذا قوله:«على وجه لا يلزم احتياجها فى وجودها و كمالاتها الذاتيه المذكوره إلى الجسم»،فإنّ عدم الاحتياج فى الكمالات غير مفهوم من كونها ذات آله فى الجسم (١)و هو ظاهر.-انتهى كلامه. (٢)

و أنت تعلم أنه يستفاد من كلام الإمام و كلام صاحب المحاكمات:أنّ هذا الاعتراض يمكن أن يورد على كلّ من الدليلين اللذين ذكرهما الشيخ فى الكتابين على عدم فناء النفس،سواء كان المقصود عدم فنائها بفناء البدن كما ذكره أولاً،أو عدم فنائها مطلقا كما ذكره أخيرا.

ص:١٤٧

١- -بالجسم(خ ل).

٢- -المحاكمات؛راجع هامش شرح الإشارات ٢٦٤:٣.

أشاره

و حيث عرفت ذلك فاعلم: أنه قد ذكر صدر الأفاضل في بعض رسائله: (١) أنّ المحقق الطوسي (نور الله تعالى عقله الشريف)، كتب إلى بعض معاصريه من الأفاضل و هو العلامة النحرير شمس الدين الخسرو شاهی شاهی، رساله و سأله فيها عن ثلاث مسائل، طلب منه الكشف عن وجوه إعضالها، فلم يأت ذلك البعض العلامة بجواب.

و من جمله تلك المسائل الثلاث، هذه المسألة بهذه العبارة: ما بال القائلين بأنّ ما لا حامل لإمكان وجوده و عدمه، فإنّه لا يمكن أن يوجد بعد العدم أو يعدم بعد الوجود، حكموا بوجود النفس الإنسانيّة و امتنعوا عن تجويز فنائها، فإن جعلوا حامل إمكان وجودها البدن فهلاًّ- جعلوه حامل إمكان عدمها أيضاً، و إن جعلوها لأجل تجرّدها عمّا تحلّ فيه عادم حامل لإمكان العدم كيلا يجوز عدمها بعد الوجود، فهلاًّ- جعلوها لأجل ذلك بعينه عادم حامل لإمكان الوجود، فيمتنع وجودها بعد العدم في الأصل، و كيف ساغ لهم أن جعلوا جسماً مادّياً حاملاً- لإمكان جوهر مفارق مباين الذات إيّاه، فإن جعلوها من حيث كونها مبدأ لصوره نوعيه لذلك الجسم ذات حامل لإمكان الوجود، فهلاًّ جعلوها من تلك الحثيه ذات حامل لإمكان العدم، و بالجمله ما الفرق بين الأمرين مع تساوى النسبتين؟- انتهى.

ثم أجاب صدر الأفاضل نفسه عن هذا السؤال بهذه العبارة: أمّا الجواب عن المسألة الثالثه فنقول:

إنّ البدن الإنساني استدعى باستعداده الخاصّ من واهب الصور على القوابل، صوره

ص: ١٤٨

١- طبعت هذه الرساله في هامش المبدأ و المعاد: ٣٧٢-٣٩١؛ فراجع.

مدبره متصرفه فيه تصرفا يحفظ بها شخصه و نوعه، فوجب صدورها عن الواجب الفيض، لكن وجود صورته تكون مصدرا للتدابير البشرية و الأفاعيل الإنسيه الحافظ لهذا النوع لا يمكن إلا بقوه روحانيه ذات إدراك و عقل و تمييز، فلا محاله يفيض من المبدأ الفيض صورته متصرفه ذات حقيقه مفارقه أو ذات مبدأ مفارق، و كما أنّ الشيء الواحد يجوز أن يكون جوهرًا من جهة، عرضًا من جهة أخرى، كما هيّه الجوهر الموجوده في الذهن، لما تحقق أنّ صورتها العقليه جوهر بحسب الماهيه، عرض بحسب الوجود العلمى بل كيف، و كذا يجوز أن يكون شيء واحد مجعولا من جهة، غير مجعول من جهة أخرى كالوجود و الماهيه، فكذلك يجوز أن يكون شيء واحد كالنفس الإنسانيه مجردا من حيث كونه ذاتا عقليه، و ماديا من حيث كونه متصرفا في البدن. فإذن كانت النفس مجردة من حيث الذات، ماديه من حيث الفعل، مسبوقه باستعداد البدن، حادثه بحدوثه، زائله بزواله. و أمّا من حيث حقيقتها و مبدأ حقيقتها فغير مسبوقه باستعداد البدن إلا بالعرض، و لا فاسده بفساده، و لا يلحقها شيء من مثالب الماديات إلا بالعرض، فتدبر.

هذا ما سنعلم لنا في سالف الزمان على طريقه أهل النظر، و أمّا الذي نراه الآن في تحقيق الحال و دفع الأعضاء، فهو أنّ للنفس الإنسانيه مقامات و نشئات ذاتيه بعضها من عالم الأمر و التدبير: «قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي» ، (١) و بعضها من عالم الخلق و التصوير: «وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا» ، (٢) فالحدوث و التجدد، أنّما يطرء ان لبعض شأنها، فنقول لما كانت للنفس ترقّيات و تحولات من نشأه اولى إلى ثانيه و إلى ما بعدها، فإذا ترقّت و تحوّلت من عالم الخلق إلى عالم الأمر، يصير وجوده وجودا عقليا إلهيا لا يحتاج حينئذ إلى البدن و أحواله و استعداده، فزوال استعداد البدن إياها لا يضرّها دواما و بقاء إذ ليس حال النفس في أول حدوثها كحالها عند الاستكمال و مصيرها إلى العقل الفعّال، فهي بالحقيقه جسمانيه الحدوث روحانيه البقاء، و مثالها كمثل الطفل و حاجته إلى الرحم أولا و الاستغناء عنه أخيرا، و كمثل الصيد و الحاجه في اصطياده إلى الشبكه أولا و الاستغناء في بقاءه عنها أخيرا، ففساد الرحم و الشبكه لا ينافي بقاء المولود و الصيد و لا يضرّه.

ص: ١٤٩

١ - الإسراء: ٨٥. [١]

٢ - الأعراف: ١١. [٢]

ثم اعلم أنّ العله المعدّه عند التحقيق عله بالعرض، وليست عليتها كعليه العلل الموجبه حتى يقتضى زوالها زوال المعلول. و ما ذكره من قولهم كلّ ما لا حامل لإمكان وجوده و عدمه، فإنّه لا يمكن أن يوجد بعد العدم، و لا أن يعدم بعد الوجود، لا يستلزم القول بأنّ ما لا حامل لإمكان وجوده و عدمه، فإنّه لا يمكن أن يوجد بعد الوجود، إذ ربما يكون وجوده السابق كافيا في رجحان وجوده اللاحق على عدمه، فلا يحتاج في وجوده البقائي إلى حامل و قابل لإمكانه.

و من نظر و أمعن في مراتب الأكوان الخلقية الإنسانيه قبل حدوث النفس، وجد أنّ ماده النطفه أى حامل إمكان الصوره الجماديه النطفيه، بعد أن تصوّرت بصورتها و استكملت بها، زال عنها ذلك الإمكان و لم يزل عنها تلك الصوره، بل صارت أقوى و أكمل ممّا كانت أولا، حيث صارت صوره نباتيه بحسب إمكانها الاستعدادى النباتى.

و صوره النبات، لا- تقصر عن فعل الجماد أيضا، و كذا الحال في صيرورتها صوره حيوانيه، لما حقّق في موضعه أن هذه الاستكاملات المترادفه و الانقلابات ليس إلّا- ضربا من الاشتداد الجوهري، لا- بأن تفسد صورته و تحدث صورته اخرى مباينه للاولى، كيف و الحكماء أثبتوا للطبائع حركه حبيّه إلى غايات ذاتيه البتّه، و لكلّ ناقص شوقا غريزيا إلى كماله.

و كلّ ناقص إذا وصل إلى كماله اتحد به و صار وجوده وجودا آخر، و هذه الحركه الحبيّه في هذا النوع الإنسانى إلى جانب القدس معاين مشهود لصاحب البصيره، فإذا بلغت النفس الإنسانيه فى استكالاتها و توجّهاتها إلى مقام العقل و اتحدت بالعقل الفعّال بعد أن كانت عقلا منفعلا، اطلقت عن الماده و الحدثان و تجرّدت عن القوّه و الإمكان، و صارت باقيه بقاء الله سبحانه من غير تغيير و فقدان.

و بالجملة تحقيق هذا المبحث و تنقيحه، إنّما يتيسّر لمن علم كيفيّة اتحاد النفس بالعقل الفعّال و مصيرها إلى العقل الفعّال، و كل ميسّر لما خلق له. -انتهى كلامه رحمه الله. (١)

و قال أيضا فى الشواهد الربوبيه: الإشراف السادس فى حدوث النفس الإنسانيه، اعلم أنّ نفس الإنسان جسمانيه الحدوث، روحانيه البقاء، إذا استكملت خرجت من القوّه إلى

ص: ١٥٠

و البرهان عليه أنّ كلّ مجرّد عن المادّه لا يلحقه عارض غريب، لما مرّ من أنّ جهه القوّه و الاستعداد راجعه إلى أمر هو في ذاته قوّه صرفه تتحصّل بالصور المقوّمه له، و ما هو إلّا- الهیولی الجرمانیه فیلزم من فرض تجرّد النفس عن المادّه اقترانها بها؛ هذا خلف، و ستعلم بطلان التناسخ، فإذاً يكون حادثه.

و هذا البرهان غير مبني على أنّ النفوس الإنسانيه متّحده بالنوع، فيكون أولى ممّا قيل:

إنّها لو كانت موجوده قبل الأبدان، لم تكن متكثّره و لا واحده.

أمّا الأوّل: فلأنّ الامتياز فيما له حدّ نوعي إمّا بالموادّ أو لعوارضها أو بالفاعل أو بالغايه، و العلل منحصره في هذه، و النفوس صورتها ذاتها لا تحادها في النوع، و فاعلها أمر واحد، و غايتها الاتّصال به و التشبّه له، فيكون تكثّرها إمّا بالماده أو بما في حكمها كالأبدان و قد فرضت مفارقه؛ هذا خلف.

و أمّا الثاني: فلأنّ قبول الكثره بعد الوحده من خواصّ المقادير و عوارضها، و النفس ليست كذلك.

شك و تحقيق

و لك أن تقول: هذا ممّا يلزمك في النفوس، بعد مفارقتها عن الأبدان، فما الفارق؟

فنقول: المميّز فيها عند القوم هي الهيئات المكتسبه في الأبدان، و عندنا بأنحاء الوجودات، لأنّ تشخّص كلّ وجود بنفس ذاته المتقوم بجاعله، و قد علمت أنّ النفوس و الصور التي هي مبادئ الفصول للأجسام ليست إلّا- أنحاء من وجود الموادّ و ما هي كالموادّ، و لها امور سابقه، هي مخصّصات المادّه و معدّات وجود عقيبتها (١)، و لها امور لا حقه هي عوارضها اللازمه لذواتها المتعيّنه بأنفسها. فقد علم أنّ المادّه المشتركه أو الماهيّة النوعيه، تفتقر في تخصّصها و تميّزها بوجود دون وجود إلى لواحق و مميّزات سابقه، فكذا في تخصّصها بتلك السابقه إلى سابقه اخرى. و أمّا إذا وجد فرد من ماهيته فانعدام المعدّ المخصّص، لا يقدر في بقائه إذا لم يكن له ضدّ.

فالجواهر النطقية بعد وجودها و تجرّدها عن الموادّ هي كسائر المفارقات الصوريّة، لا ضدّها، إذ لا قابل لها، فتبقى ببقاء مبدئها و معيدها (١)، و لو لم يكن فيها من المميّزات إلّا- شعور كلّ منها بهويّتها، لكفى فضلا عن الصفات و الملكات و الأنوار الفائضه عليها من المبادئ.- انتهى ما قصدنا نقله من كلامه رحمه الله. (٢)

و أقول: و بالله التوفيق، إنّ الدليل الأوّل الذي ذكرناه على هذا المطلب دليل واضح، إلّا أنّ إتمامه يتوقّف على دفع ما أورده الإمام فيها من الشبهه و ذكرها صاحب المحاكمات أيضا، فإنّ الظاهر أنّ تلك الشبهه ترد عليه أيضا ظاهرا و تندفع بما سيأتي بيانه إن شاء الله تعالى.

ص: ١٥٢

١- في المصدر: و معادها. و الظاهر: مبدعها و معيدها.

٢- الشواهد الربوبية: ٢٢١-٢٢٣. [١]

و أما الحجج الثلاث التى ذكرنا أنّ أفلاطون اعتمد عليها فى هذا المطلب، فهى حجج واضحة بعد التأمل عند من كان له قلب أو القى السمع و هو شهيد، سواء بنى الاحتجاج بها على مذهب أفلاطون و شيعته من قدم النفس، (1) أو على مذهب من قال بحدوثها قبل البدن كما هو رأى بعض المثلّين.

حيث إنّ المنقول عن أفلاطون و شيعته قدم النفس، إمّا بناء على الدليل الذى دلّ عندهم على قدم العالم، و كان ذلك جاريا بزعمهم فى النفس أيضا كما هو الاحتمال.

و إمّا بناء على الدليل الذى قام عندهم على قدم خصوص النفس كما نقله صاحب المحاكمات عنهم حيث قال:

واعلم أنّ أفلاطون و أتباعه، إنّما ذهبوا إلى قدم النفس لأجل أنّهم ما فرّقوا بين إمكان الحدوث و إمكان العدم فى استدعاء المادة. و علموا أنّ النفس غير مادّيه فقطعوا بأنّها قديمه، لأنّها لو كانت محدثه، كانت لها مادّه فامتنع حدوثها كما لم يمكن عدمها لذلك، و لأنّ النفس لما كانت عاقله لذاتها، لا يجوز أن يكون إمكان وجودها فى مادّه و إلّا لتوقّف وجود النفس على المادّه، فلا تعقل بذاتها، و إذا لم يمكن إمكان وجودها فى مادّه لم يمكن أن يكون فسادها فى مادّه، و إلّا لكان وجودها يتوقّف على عدم الاستعدادات العدميّة. -انتهى.

و كذا إذا بنى الاحتجاج بها على مذهب من قال بحدوثها بحدوث البدن كما هو رأى الأكثرين منهم، و سيجىء تحقيقه، إلّا أنّه على هذا التقدير، يرد على تلك الحجج تلك

ص: ١٥٣

١- قوله: «من قدم النفس...» و اعلم أنّ القول بقدم النفس و حدوث إضافته إلى البدن مما اختاره أرباب العرفان و لذا قالوا إنّ ما هو أبديّ أزليّ أيضا. و يرد على هذا المشرب إشكالات لا يمكن دفعها.

الشبهه أيضا، و تندفع بما سيأتي بيانه.

أما بيان تلك الحجج الثلاث على القول بقدم النفس فظاهر، حيث إنهم قالوا بأن ما ثبت قدمه امتنع عدمه كما بينا الوجه فيه فيما سبق، و على هذا و إن كان لا- احتياج في إثبات بقاء النفس إلى تلك الحجج، إلا أن أفلاطون كأنه اعتمد فيه عليها، إشاره إلى برهان آخر أو تأكيداً للبرهان المبني على قدمها، و لعله رام أن النفس الناطقه شيء لا يمكن أن يطرأ عليه الفساد، لا من جهه علته المفيضة التامه و لا من جهه ذاته بذاته.

أمّا من الجبهه الاولى فلأنها قديمه، و القديم لا يمكن أن يطرأ عليه الفساد، لأن طروءه عليه يستلزم طروءه على الواجب بالذات تعالى شأنه كما مرّ تقريره، و هو محال.

أما من الجبهه الثانيه فلوجه:

أحدها- و هو الحجّه الثانيه المنقوله عنه:- أن النفس لا- رداءه فيها، أى لا- قوه فساد فيها، إذ تلك القوه تابعه للماده كما تقرّر في موضعه، و إذ ليس فيها قوه فساد، بل هي فعليه محضه، و صورته مطلقه، فلا يمكن أن يطرأ عليها الفساد بوجه، إذ الشيء لا يمكن أن يكون محلاً لفساد نفسه.

و على هذا فيؤول هذا البرهان إلى البرهان الأخير، الذي ذكره الشيخ في الشفاء، و لخصه في الإشارات على عدم إمكان فساد ذات النفس مطلقاً، و سيأتي زياده توضيح له.

أو أنه لا- رداءه في النفس أى لا- يتطرق إليها العدم و الفناء، إذ لا ضدّ لها فإنّ الضدّ إنّما يتصوّر فيما كان له موضوع أو مادّه و المفروض أن ليس لها في ذاتها ذلك و ما لا ضدّ له لا يمكن أن يطرأ عليه الفساد مع كون علته التامه باقيه بذاتها.

و ثانيها- و هو الحجّه الاولى له:- أن النفس تعطى حياه ما هي متعلقه به كالبدن، و مفيد الحياه لا يمكن أن يكون فاقدا لها، بل ينبغي أن يكون واجدا لها من ذاته، فينبغي أن تكون الحياه ذاتيه للنفس حتّى كأنّها حياه.

و لذلك أطلق بعض الحكماء أن النفس حياه للبدن، و الذاتى للشيء لا يمكن أن يزول عنه، فلا يمكن أن يطرأ على النفس التي هي منشأ الحياه بل الحياه نفسها، ما هو ضدّها أعنى الموت.

نعم لو كان شيء ما من الأشياء بحيث يكون الحياه عارضه له كالجسم، أمكن أن تزول

عنه الحياه بطروء ضدها، و حينئذ فما ورد في الشرع، و كذا في كلام الحكماء من موت النفس، إشاره الى قطع تعلقها عن البدن. و زوال الحياه عن البدن بزوال ما هو منشأ الحياه عنه، و على هذا فإطلاق الموت على موت البدن بمعنى و على موت النفس بمعنى آخر.

و هذا كالوجود عند أفلاطون و شيعته، حيث ذهبوا إلى أنه متأصل في الوجود، و الماهية عارضه له، و ربط الوجود بالماهية إنما هو عباره عن عروض الماهية له، لا أن الوجود أمر انتزاعي عارض للماهية كما هو رأى آخرين.

فإنه على مذهب أفلاطون و أتباعه لا معنى لانعدام الوجود في نفسه، لأنه غير معقول، بل المعدوم هو الماهية بزوال الوجود فيها و اتصاله بأصله، و كذا يطلق العدم على عدم الماهية بمعنى، و على عدم الوجود بمعنى آخر.

و ثالثها- و هو الحجّه الثالثه له:- أن النفس دائما متحرّكه من ذاتها حركه رويّه و جولان، إمّا إلى المبادئ العاليه فتستكمل و تستفيد و تستنير، و إمّا إلى البدن فتفيد و تكمل و تنير.

فشأنها في ذاتها إمّا إفاده الكمال أو استفادته حتّى كأنها حركه نحو الكمال، و لذلك أطلق عليها أفلاطون في بعض كلماته أنّها حركه، و على هذا فيكون تلك الحركه الكماليه ذاتيه له، و إذا كان كذلك فذاتها لا تقبل النقص، فلا تقبل الفساد، إذ هو فوق النقص.

و إذا عرفت ما ذكرنا، عرفت أنّ الحجّه الاولى و الثالثه و كذا الثانيه على التقرير الأ-خير ترجع كلّها إلى معنى واحد، و هو أنّ النفس الناطقه لا- ضدّها فلا تقبل الفساد، لكن التقرير مختلف، فإنّ الحجّه الاولى مبنيّه على أنّها حياه، و الثانيه على أنّها ليس لها رداءه، و الثالثه على أنّها كمال.

و أيضا الاولى مبنيّه على النظر في النفس من جهه كونها متعلقه بالبدن و منشأ حياه له، و الثالثه على النظر فيها في نفسها من غير نسبتها إلى البدن بخصوصه.

و هذا الذي ذكرنا، هو تقرير تلك الحجج الثلاث على رأى أفلاطون و شيعته القائلين بقدم النفس، و إن كان القول به غير صحيح في نفسه، حيث إنّ الشبهه التي دعت الفلاسفه إلى القول بقدم العالم، شبهه داحضه، قد قرّرنا بطلانها بما لا مزيد عليه في رساله التي ألفناها في بيان حدوث العالم.

و كذلك ما أسنده صاحب المحاكمات، إلى القائل بقدم النفس من عدم الفرق بين إمكان الحدوث و إمكان العدم في استدعاء المادّه إلى آخر ما نقله، سيجيء إبطاله في بيان

دفع شبهه الإمام، مع أنه يرد على هؤلاء القائلين، وكذا على القائلين بحدوث النفس قبل البدن مفاسد، سنشير إليها في مبحث إثبات حدوث النفس بحدوث البدن إن شاء الله تعالى.

و مما ذكرنا يظهر تقرير تلك الحجج الثلاث على مذهب من قال بحدوث النفس قبل البدن، وعدم ورود شيء عليها، وإن كان هذا المذهب أيضا غير صحيح كما سيأتي بيانه.

وكذا يظهر تقريرها على مذهب من قال بحدوث النفس بحدوث البدن، لكنه مما يرد عليه اعتراض الإمام ظاهرا حتى تأتي على بيان اندفاعه إن شاء الله تعالى.

ثم إن ما ذكره الشيخ في الشفاء أولا من الدليل على عدم فساد النفس بحدوث البدن، حيث بنى الكلام على ثلاثه احتمالات و أبطل كلها، ظاهر متّضح، إلا أنه يرد على ما ذكره في الاحتمال الثالث من أن فساد البدن، لو كان بفساد النفس، لكان يجب أن تفسد النفس أولا ثم يتبعه فساد البدن، وهذا باطل، لأن فساد البدن إنما يكون بسبب يخصه من تغير المزاج و التركيب.

إيراد سؤال على كلام الشيخ في الشفاء مع جوابه

سؤال ينبغي التعرّض له و لجوابه. بيان السؤال: أنه لو كانت النفس علّه ذاتيه للبدن كما هو المفروض في ذلك الاحتمال، فلم لا يجوز أن يكون فساد البدن بسبب فساد النفس؟ حيث إن زوال المعلول يكون بزوال علته، لا بدّ لنفي ذلك من دليل.

فإن قيل: الدليل عليه كما يشعر به كلام الشيخ، أننا نعلم قطعا أن فساد البدن إنما يكون بسبب يخصه كتغير المزاج و التركيب، لا بسبب آخر أيضا كفساد النفس. والحاصل أن زوال المعلول و إن أمكن أن يكون بزوال علته لكنه لا ينحصر فيه بل يمكن أن يكون بوجه آخر أيضا و الحال فيما نحن فيه كذلك، لأننا نعلم قطعا أن فساد البدن إنما يكون بتغير المزاج و التركيب، لا بسبب فساد النفس.

قلنا: هذا الحصر غير مسلم، و على تقدير تسليمه فتغير المزاج و التركيب لعلّه كان سببا قريبا لفساد البدن، و كان السبب لهذا التغير هو فساد النفس، و كان هو سببا بعيدا لفساد البدن، فإنّ الحافظ للمزاج و التركيب هو النفس، و التغير فيهما هو زوال ذلك الحفظ، و هو إنما يكون بزوال علته الحافظه أي النفس.

يدلّ على ما ذكرنا كلام الشيخ في الكتابين، حيث قال في الشفاء في فصل جوهرية النفس بهذه العبارة:

«فالنفس التي لكل حيوان، هي جامع اسطقسات بدنه و مؤلفها و مرّبها على نحو يصلح معه أن يكون بدنا لها و هي حافظه لهذا البدن على النظام الذي ينبغي، فلا يستولى عليه المغيّرات الخارجة ما دامت النفس موجوده فيها.» (١)

و قال في النمط الثالث من الإشارات في بيان أنّ نفس الإنسان غير الجسميه و المزاج بهذه العبارة:

«و لأنّ المزاج واقع فيه بين أضداد متنازعه إلى الانفكاك، إنّما يجبرها على الالتيام و الامتزاج قوّه غير ما يتبع التيامها من المزاج، و كيف و علّه الالتيام و حافظه قبل الالتيام فكيف لا يكون قبل ما بعده أى المزاج. و هذا الالتيام كما يلحق الجامع الحافظ و هن أو عدم يتداعى إلى الانفكاك، فأصل القوى المدركه و المحرّكه و الحافظه للمزاج شىء آخر لك أن تسميه النفس و هذا هو الجوهر الذى يتصرّف فى أجزاء بدنك ثمّ فى بدنك - انتهى.» (٢) و ما نقلناه عنه فى الكتابين نصّ فيما ذكرنا.

فإن قيل: لا يمكن أن يكون تغيّر المزاج و التركيب مسببا عن فساد النفس، لأنّه لا ستره فى أنّ تغيّرهما لكونه استحاله و حرّكه فى الكيف زمانى تدريجى، و حينئذ نقول: لو كان ذلك التغيّر مسببا عن فساد النفس، لكان يجب أن يكون فساد النفس أيضا تدريجيا، لوجوب المناسبه بين العلّه و معلولها، و التدريج يستدعى حرّكه فى زمان واقع على مادّه تقبل الحرّكه التدريجيه كما حقّق فى موضعه و المفروض كون النفس مجرّده غير ذات مادّه فى ذاتها، و إن فرض تلك المادّه، هي مادّه البدن كما فى الحركات النفسانيه، حيث إن النفس و إن كانت مجرّده عنها فى ذاتها، لكنّها محتاجه إليها فى فعلها، كان هذا الفرض منافيا لما هو المفروض منها حيث إنّ المفروض فى ذلك الاحتمال الثالث، هو فساد البدن بفساد النفس لا العكس، حتّى يمكن أن يكون فساد النفس تدريجيا تابعا لفساد البدن أى لفساد مزاجه و تركيبه الذى هو تدريجى.

قلنا: سلّمنا ذلك لكنّا نقول: فما وجه الجمع بين كلامى الشيخ أى الكلام الذى ذكره فى

ص: ١٥٧

١- -الشفاء، [١] الطبيعيات، الفصل الثالث فى أنّ النفس داخله فى مقوله الجوهر: ٢٥، طبع القايره.

٢- -شرح الإشارات ٣٠١: ٢-٣٠٢. [٢]

الاحتمال الثالث و ما نقلناه عنه في الكتابين؟

و أيضا فما معنى قوله فيما نقلناه عنه في الكتابين، إنَّ حافظ المزاج و التركيب هو النفس؟

و ما ذكره في الاحتمال الثاني من تلك الاحتمالات الثلاثة أنَّ المزاج و البدن علَّه بالعرض للنفس كما حَقَّقَه، و هذا بيان السؤال.

نقل كلام عن المحقق الطوسي للتمهيد لبيان الجواب

و أما بيان الجواب فيستدعى تمهيد مقدّمه: هي أنه قال المحقق الطوسي رحمه الله في ذيل ما نقلنا عن الشيخ في الإشارات آنفا: و قد يرد على هذا الموضوع سؤال مشهور، و هو أن يقال: إنَّكم قلتُم: إنَّ المركّبات إنَّما تستعدّ لقبول صورها من مبدئها بحسب أمزجتها المختلفه، و يجب من ذلك تقدّم الأمزجه على تلك الصور، و الآن تقولون: إنَّ النفس التي هي صوره الحيوان جامعها لاسطقساته، و الجامع للاسطقسات يجب أن يكون متقدّما على المزاج و هذا تناقض. (١)

و أجاب الفاضل الشارح عن ذلك أنَّ الجامع لأجزاء النطفه نفس الوالدين، ثمَّ إنَّه يبقى ذلك المزاج في تدبير نفس الامّ إلى أن يستعدّ لقبول نفس، ثمَّ إنَّها تصير بعد حدودها حافظه له و جامعها لسائر الأجزاء بطريق إيراد الغذاء. (٢)

و قال (٣) في رسالته المشتمله على أجوبه مسائل المسعودي:

و اعلم أنَّ الجامع لتلك العناصر غير الحافظ لذلك الاجتماع، و لمّا كتب بهمنيار إلى الشيخ و طالبه بالحجّه على أنَّ الجامع للعناصر في بدن الإنسان هو الحافظ لها فقال الشيخ:

كيف ابرهن على ما ليس، فإنَّ الجامع لأجزاء بدن الجنين هو نفس الوالدين و الحافظ لذلك الاجتماع أوّلا القوّه المصوّره لذلك البدن، ثمَّ نفسه الناطقه. ثمَّ قال: و تلك القوّه ليست قوّه واحده باقيه في جميع الأحوال، بل هي قوى متعاقبه بحسب الاستعدادات المختلفه لمادّه الجنين.

و بالجمله فإذن تلك المادّه تبقى في تصرّف المصوّره، إلى أن يحصل تمام الاستعداد

ص: ١٥٨

١- شرح الإشارات ٢:٣٠٣. [١]

٢- شرح الإشارات ٢:٣٠٣. [٢]

٣- أي قال الشيخ الاعظم رض.

لقبول النفس الناطقه، فحينئذ يوجد النفس. - فهذا ما قال هذا الفاضل فيه.

أقول: وقال الشيخ في الفصل الثالث من مقاله من علم النفس في الشفاء: فالنفس التي لكل حيوان هي جامع اسطقسات بدنه و مؤلفها و مركبها على نحو يحصل معه أن يكون بدنا لها، و هي حافظه لهذا البدن على النظام الذي ينبغي. (١)

فقول الشيخ في الشفاء و الإشارات، يخالف ما ذهب إليه الفاضل الشارح هاهنا و ما نقله عن الشيخ في رسالته.

و أيضا إن كانت نفس الامّ مدبره للمزاج فكيف فوّضت التدبير بعد مدّه إلى الناطقه، و إنّما يجري أمثال هذا بين فاعلين غير طبيعيين يفعلان بإرادات متجدّده، و إن كانت القوّه المصوّره مدبره، و المصوّره من القوى الخادمه للنفس التي تكون بمنزله آلات لها، فكيف حدثت المصوّره قبل حدوث النفس التي هي مخدومتها، و كيف فعلت بذاتها، فإنّ الآله ليس من شأنها أن تفعل من غير مستعمل إيّاها، و ما يقتضيه القواعد الحكميّة التي أفادها الشيخ و غيره، هو أنّ النفس الأبوين تجمع بالقوّه الجاذبه أجزاء غذائيّه، ثمّ تجعلها أخلاطا، و تفرز منها بالقوّه المولده ماده المنى، و تجعلها مستعدّه لقبول قوّه من شأنها إعداد الماده لصيرورتها إنسانا، فتصير بتلك القوّه منّيّا، و تلك القوه تكون صوره حافظه لمزاج المنى، كالصور المعدنيّه، ثمّ إنّ المنى يتزايد كمالا في الرحم بحسب استعدادات يكتسبها هناك إلى أن يصير مستعدّا لقبول نفس أكمل يصدر عنها مع حفظ الماده الأفعال النباتيه، فتجذب الغذاء و تضيفها إلى تلك الماده فتتميمها و يتكامل الماده بتربيتها إيّاها فتصير تلك الصوره مصدرا مع ما كان يصدر عنها لهذه الأفعال، و هكذا إلى أن تصير مستعدّه لقبول نفس أكمل يصدر عنها مع جميع ما تقدّم الأفعال الحيوانيه أيضا فيصدر عنها تلك الأفعال أيضا، فيتّم البدن و يتكامل إلى أن يصير مستعدّا لقبول نفس ناطقه يصدر عنها مع جميع ما تقدّم النطق، و تبقى مدبره في البدن إلى أن يحلّ الأجل.

و قد شبّهوا تلك القوى في أحوالها من مبدأ حدوثها إلى استكمالها نفسا مجردة بحراره تحدث في فحم من نار مشتعله تجاوره ثمّ تشتدّ، فإنّ الفحم بتلك الحراره يستعدّ لأن يتجمّر، و بالتجمّر يستعدّ لأن يشتعل نارا شبيهه بالنار المجاوره، فمبدأ الحراره الحادثه في الفحم، كتلك الصوره الحافظه، و اشتدادها كمبدأ الأفعال النباتيه، و تجمّرها كمبدأ

ص: ١٥٩

١- - الشفاء، [١] الطبيعيات، الفصل الثالث في أنّ النفس داخله في مقوله الجوهر: ٢٥، طبع القايره.

الأفعال الحيوانيه، و اشتعالها نارا كالناطقه، و ظاهر أنّ كل ما يتأخر يصدر عنه مثل ما يصدر عن المقدم و زياده، فجميع هذه القوى كشيء واحد متوجه من حد ما من النقصان إلى حد ما من الكمال، و اسم النفس واقع منها على الثلاث الأخيره، فهى على اختلاف مراتبها نفس لبدن المولود.

و تبين من ذلك أنّ الجامع للأجزاء الغذائيه الواقعه فى الجنين، هو نفس الأبوين و هو غير حافظها. و الجامع للأجزاء المضافه إليها إلى أن يتمّ البدن و إلى آخر العمر، و الحافظ للمزاج هو نفس المولود، و قول الشيخ: «إنهما واحد» بهذا الاعتبار، و قوله «إنّ الجامع غير الحافظ» بالاعتبار الأول.

و بالجمله فالغرض هاهنا على التقديرين أعنى أن يكون الجامع و الحافظ شيئين أو شيئاً واحداً حاصل لأنّ المزاج محتاج إلى شيء آخر هو النفس، سواء كانت نفس ذلك البدن أو نفساً اخرى. -انتهى كلامه رحمه الله.

و قال صدر الأفاضل فى الشواهد الربوبية: اعلم أنّ الحكماء جعلوا المولود و المصوره و غيرهما قوى للنفس الإنسانيه، و النفس حادثه بعد حدوث المزاج و تمام صور الاعضاء، و استشكل هذا بعض الناس بأنّ القول باستناد صور الاعضاء إلى المصوره قول بحدوث الآله قبل ذى الآله و فعلها بنفسها من غير مستعمل إياها و هو ممتنع. (1)

فأجيب عنه تاره بعدم تسليم حدوث النفس -لجواز قدمها، كما ذهب إليه بعض الفلاسفه- و تاره بحدوثها قبل البدن، كما هو رأى بعض الملتين، و تاره بعدم جعل المصوره من قوى النفس المولود الحيوانى، بل من قوى النفس النباتيه المغايره لها بالذات كما هو رأى البعض، و تاره بتصييرها من قوى نفس الأم.

و شيء من هذه الوجوه لا يسمن و لا يغنى، و هكذا اضطرب كلامهم فى أنّ الجامع لأجزاء البدن هل هو الحافظ لها أم لا؟ و فى أنّه نفس المولود أم لا؟ فذهب الإمام الرازى إلى أنّ الجامع نفس الأبوين ثمّ يبقى ذلك المزاج فى تدبير نفس الأم إلى أن يستعدّ لقبول نفس، ثمّ إنّها تصير بعد حدوثها حافظه له و جامعه لسائر الأجزاء بطريق إيراد الغذاء.

و نقل عن الشيخ الرئيس لما طالبه بهمنيار بالحجّه على أنّ الجامع للعناصر فى بدن الإنسان هو الحافظ لها؟ أنّه قال: «كيف ابرهن على ما ليس».

ص: ١٦٠

و بناء هذه الأقوال كلها على عدم العثور و الاطلاع على كَيْفِيَّةِ الحركات الجوهرية، و كَيْفِيَّةِ تجدد الصورة على المادة و تلازمهما. و قد مرّت الإشارة إلى أنّ المادة باستعدادها علّه مصحّحه لتشخص الصورة، و الصورة بجوهرها العقليّ علّه موجب لمادّه غير الاولى، بل لبقائها. و هكذا تسلسلت الموادّ بالصور و الصور بالموادّ، فالجامع في كلّ حين غير الحافظ، لأنّ الأوّل معدّ و محرّك بحسب تحرّكه، و الثاني موجب ممسك حسب ثباته و بقاءه، و هكذا في كلّ صورة طبيعيه أو نفسانيه، إذ لها جهتان جهه حدوث و تجدد بواسطه تعلّقه بالمادّه التي شأنها الانصرام، و جهه بقاء و دوام لأجل تعلّقه بالواجب القيوم، فالمقوم من الصورة للمادّه غير المتجدّد فيها بوجه، و عينه بوجه، كما تبّهناك عليه مرارا.

ثمّ إنّ العلامة الطوسي بعد أن زيّف قول الشارح القديم للإشارات بأنّ تصرّف نفس المولود في المادة التي تصرّفت فيها نفس الوالدين، و تفويض التدبير من قوّه أو نفس بعد مدّه إلى اخرى مستحيل. لأنّ تفويض أحد الفاعلين مادّه صنعه إلى فاعل آخر ينوب عنه في تتميم فعله، إنّما جاز في الأفعال غير الطبيعيه بين فاعلين يعلان بإرادته دون الطبيعيه.

أجاب عن أصل الإشكال بأنّ ما يقتضيه القوانين الحكمية أنّ نفس الأبوين تفرز من موادّ الغذاء بقوّتها المولّده مادّه مستعدّه لقبول قوّه من شأنها إعداد المادة و تصييرها انسانا بالقوّه، و هي صورته حافظه لمزاج المنى كالصوره المعدنيّه، ثمّ المنى يتزايد كمالا- في الرحم بحسب استعدادات يكتسبها إلى أن يصير مستعدّا لقبول نفس أكمل يصدر عنها مع حفظ المادة الأفعال النباتيه، و هكذا إلى أن يصير مستعدّا لقبول نفس أكمل يصدر عنها مع جميع ما تقدّم الأفعال الحيوانيّه، فيتمّ البدن و يتكامل إلى أن يستعدّ لقبول نفس ناطقه يصدر عنها مع ما تقدّم النطق و تبقى مدبره إلى أن يحلّ الأجل. (1)

و قال: فيبين أنّ الجامع للأجزاء الغذائية الواقعه في الجنين هو نفس الأبوين، و هو غير حافظها، و الجامع للأجزاء المنضافه إلى أن يتمّ البدن و إلى آخر العمر و الحافظ للمزاج هو نفس المولود.

فقول الشيخ: «إنّهما واحد» بهذا الاعتبار، و قوله: «أنّ الجامع غير الحافظ» بالاعتبار الأوّل.

ص: ١٤١

هذا تلخيص ما ذكره وفيه امور صحيحه، إلا أنه لم يتبين منه ما تحيروا فيه من أن هذه الأفاعيل المترتبة، من الحفظ و التغذية و التصوير و الإنماء و الإحساس و النطق، أهي كلها صادرة من كلمه فاعله، لها قوى متعدده متجدده الحدوث، أو هي كلمات فعاله متعدده متفاضله في الكمال، فإن كان الأول فيلزم حدوث الناطقه مع حدوث النطفه فتكون معطله عن فعلها الخاص مدّه، و هذا يخالف قواعدهم، و إن كان الثاني يلزم عليه، ما يلزم به الشارح القديم، من تفويض أحد الفاعلين الطبيعيين تدير موضوعه إلى الآخر، و إن كان هناك فساد صورته سابقه و تكون صورته لا حقه، فكيف انجزت تكامل الاستعداد إلى الفساد، و الفطره حاكمه بأن التوجه إلى الكمال ينافي الفساد و الاضمحلال، فقوه واحده لمدّه واحده لا تفعل فعلين متناقضين فيها.

و أمّا ما ذكره الأطباء من أن الحرارة الغريزيه توجب الحياه و الموت جميعا فوجه ذلك أن فعل تلك الحرارة ليس بالذات إلا تقليل الرطوبات. و هذا التقليل نافع في حفظ الحياه ما دامت الرطوبات زائده في بدن الحي، صار ما دامت ناقصه، ففعلها شيء واحد دائما و كل واحد من النفع و الضرر، فعلها بالعرض، و أما فعل المصوره في مادتها فليس إلا التكميل و الحفظ. و كل من له قدم راسخ في الحكمه يعرف أن الأفاعيل الطبيعيه نحو شيء مناف لها مضادّه، بل الأشياء كلها طالبه للخير الأقصى، كما يشهد به الكشف الأتم، فالتحقيق في هذا المقام يتوقف على ما لوحنا إليه سابقا من حال اشتداد الطبيعيه و سلوكها الجوهرى الاتصالي، حسب ما يقتضيه البراهين المشرقيه. -انتهى كلامه رحمه الله.

و أقول لا يخفى عليك أن التحقيق الذي ذكره المحقق الطوسي رحمه الله، تحقيق أنيق، ينبغي أن يكون عليه المعول في جواب ذلك السؤال المشهور الذي أورده، إلا أن هاهنا امورا ينبغي التنبيه عليها.

الأمر الأول

إشارة

منها أنه قال: فى قول الشيخ «ولأن المزاج واقع فىه بين أضداد متنازعه إلى آخره» بهذه العبارة:

و هذا استدلال بوجود المزاج نفسه و بقائه على وجود النفس، و هو أن المزاج كما مرّ إنّما يحدث بين اسطقسات متضاده متنازعه إلى الانفكاك لاختلاف ميولها و إلى امكنتها، فهو محتاج أولاً إلى شىء يجمعها بالقسر حتى تمتزج و تلتئم بعد الاجتماع، ثم تتفاعل، فيحدث بعد ذلك المزاج، و إلى شىء يحفظ الاسطقسات بالقسر مجتمعه لىبقى المزاج موجوداً، و إلا تفرقت بحسب طبائعها فانعدم المزاج، فالمزاج المستمرّ الوجود محتاج إلى جامع و حافظ، أحدهما سبب وجوده و الثانى سبب بقائه، و هما متقدّمان على الائتيم المتقدّم على المزاج، و هذا هو المراد من قوله: «و كيف و علّه الائتيم و حافظه قبل الائتيم فكيف لا يكون قبل ما بعده» أى و كيف و علّه الائتيم و حافظه تكون ما قبل الائتيم المستمرّ الوجود، فكيف لا يكونان قبل المزاج الباقى الذى هو بعد الائتيم، و هذا الائتيم يتداعى إلى الانفكاك عند لحوق الجامع أو الحافظ و هن بالأمراض المنهكه أو عدم بالموت لارتفاع المعلول عند ارتفاع العلّه. و هذا استدلال مؤكّد للذى قبله باعتبار المشاهده، فإذن هناك شىء هو الجامع و الحافظ للمزاج و هو الشىء الذى صار المركّب به إنساناً. -انتهى. (1)

فىستفاد ممّا ذكره أنّ ذلك الجامع كما أنّه جامع بالقسر لذوات تلك الاسطقسات، كذلك هو جامع كذلك للمزاج الذى هو يحدث بعد اجتماعها و تفاعلها، و كذلك ذلك

ص: ١٤٣

الحافظ كما أنه حافظ لتلك الاسطقسات مجتمعه أى لاجتماعها كذلك هو حافظ للمزاج.

فيظهر من ذلك توجيه اختلاف إطلاقات كلام الشيخ فى الشفاء والإشارات حيث إنه فى الإشارات.

قال:أولاً- إن تلك القوّه إنّما تجبر الأضداد المتنازعه على الالتيام و الامتراج فأشار به إلى أنّها جامعه لتلك الاسطقسات على الالتيام.

ثمّ قال:«و كيف و علّه الالتيام و حافظه قبل الالتيام»فأشار به إلى أنّها علّه الالتيام أى علّه جمع الأجزاء على الالتيام،و كذا هى حافظه للالتيام،أى حافظه لتلك الأضداد مجتمعه.

ثمّ قال:«فكيف لا يكون قبل ما بعده»،إشاره إلى أنّها جامعه و حافظه للمزاج أيضا حيث إنه يحدث بعد الالتيام و المفروض أنّها علّه للالتيام و حافظه له.

ثمّ قال:«و هذا الالتيام كما يلحق الجامع الحافظ و هن أو عدم-إلى آخره-»،إشاره إلى أنّها جامعه و حافظه للالتيام،أى جامعه للأجزاء على الالتيام و حافظه لذلك أى حافظه للالتيام.

ثمّ قال:فأصل القوى المدركه و المحرّكه و الحافظه للمزاج شىء آخر تصريحاً بأنّ تلك القوّه حافظه للمزاج أيضا.

و حيث إنّ الشيخ فى الشفاء فى الكلام الذى نقلنا عنه قال:«فالنفس التى لكلّ حيوان هى جامعه اسطقسات بدنه مؤلّفها و مركّبها على نحو يصلح معه أن تكون بدنا لها»،إشاره إلى أنّها جامعه للاسطقسات و جابره لها على الالتيام و الاجتماع،بل أشاره إلى أنّها جامعه للمزاج أيضا فإنّ جمع الاسطقسات و تأليفها و تركيبها على نحو يصلح معه أن تكون بدنا لها،لا يتصوّر إلاّ بجمع المزاج أيضا أى بجمع الأجزاء التى وقع بينها المزاج،فإنّ ذلك النحو الصالح هو المزاج اللائق.

ثمّ قال:«و هى حافظه لهذا البدن على النظام الذى ينبغى»،إشاره إلى أنّها حافظه للالتيام و للأجزاء مجتمعه،و كذا هى حافظه للمزاج،فإنّ حفظ البدن على النظام الذى ينبغى يشمل هذين جميعاً،فتدبر.

و إذا عرفت ذلك فاعلم أنّه يستفاد من كلام المحقّق الطوسى هذا حيث قال:«إنّ

المزاج محتاج أولاً إلى شيء يجمع الاسطقسات بالقسر حتى تجتمع و تلتئم بعد الاجتماع ثم تتفاعل فيحدث بعد ذلك المزاج، و إلى شيء يحفظ الاسطقسات بالقسر مجتمعه ليقى المزاج موجوداً» أنّ فعل النفس أولاً إنّما هو جمع الاسطقسات و الالتيام بينها، و أنّه يتبع ذلك حدوث المزاج. و كذا فعلها بالذات حفظ الالتيام بين الاسطقسات و حفظها على الاجتماع، و يتبعه حفظ المزاج و بقاءه، فجمع الاسطقسات و حفظها مجتمعه فعل النفس فعلاً - أوّلياً و حدوث المزاج و حفظه فعلها أيضاً فعلاً ثانوياً. و بذلك يصحّ إطلاق أنّها جامعه للمزاج، إذ هي جامعه لما يقع فيه المزاج و كذلك يستفاد ممّا تقدّم، و من قوله: «فالمزاج المستمرّ محتاج إلى جامع و حافظ أحدهما سبب وجوده و الثاني سبب بقاءه، و هما متقدّمان على الالتيام المتقدّم على المزاج» أنّ ذلك الشيء الجامع من حيث جمع الأجزاء و قسرها على الالتيام، و حفظها على الاجتماع مدّه يحصل فيها الامتزاج و الالتيام و التفاعل بينها سبب لحدوث أصل المزاج و وجوده، و من حيث حفظها على الالتيام بعد ذلك سبب لبقاء المزاج و حفظه، و أنّ ليس ذلك السبب هو المزاج لتقدّمه على الالتيام المتقدّم على المزاج، و المتقدّم على الشيء متقدّم على ذلك الشيء و علّه له، فلا يكون نفسه، فيستفاد منه أنّ ذلك الجامع من جهه أصل الجمع، و الجمع مدّه يحصل فيها المزاج سبب لوجوده و أنّ الحافظ من جهه حفظ الالتيام بعد ذلك، سبب لبقائه لا أنّ الأوّل علّه معدّه للثاني علّه معدّه لا تجتمع مع معلولها في الوجود و يجب تغايرهما كما زعمه صدر الأفاضل، و حيث كان الأوّل سبباً للوجود و الثاني سبباً للبقاء، فجاز اجتماعهما في الوجود بل اتّحادهما كما في مراتب كون ذلك السبب نفساً نباتيّه أو حيوانيّه أو ناطقه و إنّ جاز اختلافهما و تغايرهما كما في مرتبه كونه صورته منويّه كالصوره المعدنيّه في حفظ المزاج، فإنّ حافظ المزاج و سبب بقاءه حينئذ هو تلك الصوره و جامعه و سبب وجوده هو نفس الأبوين كما حقّقه رحمه الله. و حيث يستفاد منه أنّ حدوث المزاج و بقاءه أمران متغايران فيمكن أن يدفع بذلك ما يمكن أن يورد على المحقّق الطوسي رحمه الله.

من أنّ ما أورده هو نفسه على الإمام من الإلزام بتفويض أحد الفاعلين الطبيعيين تدبيره إلى آخر، وارد عليه أيضا في تفويض نفس الأبوين حفظ المزاج إلى الصورة المنويّة التي هي من قوى النفس المولود.

و بيان الدفع أنّ فعل نفس الأبوين إنّما هو أصل الجمع و حفظ الأجزاء إلى أن يحصل المزاج، و فعل الصورة المنويّة إبقاء المزاج و حفظه بعد ذلك، و الفعلان متغايران، فلم يفوض نفس الأبوين فعلها الخاصّ بها إلى الصورة المنويّة، بل انقطع فعلها و حدث فعل آخر من فاعل آخر حدث. و هذا بخلاف ما قاله الإمام حيث إنّ قال: إنّ تدبير المزاج من حيث الوجود و البقاء جميعا كان في عهده نفس الامّ، ثمّ فوضته إلى الناطقه، ففوضت فعلها الخاصّ بها إليها، فتبصّر.

الأمر الثاني

إشاره

و من تلك الامور التي ينبغي التنبيه عليها، أنّ أول كلام المحقق الطوسي رحمه الله في تحقيقه، و إن كان يوهّم أنّ النفس النباتيه و الحيوانيه و الناطقه نفوس متغايره و ذوات مختلفه بالماهيه متفاضله في الكمال، كما هو رأى بعضهم، لكنّ التمثيل الذي ذكره لتلك القوى و النفوس في أحوالها من مبدأ حدوثها إلى استكمالها، و كذا قوله أخيرا: «فجميع هذه القوى كشيء واحد متوجّه من حدّ ما من النقص إلى حدّ ما من الكمال، و اسم النفس واقع منها على الثلاث الأخيره، فهي على اختلاف مراتبها نفس لبدن المولود» يدلّ على أنّ هذه النفوس، بل الصورة الحافظه لمزاج المنى أيضا التي هي كالصوره المعدنيه كلّها بحسب الذات، و الحقيقه شيء واحد يتزايد كمالاته بحسب استعدادات يكتسبها في مراتبه. و هو في تلك المراتب باق بحسب الذات من غير فساد أمر من ذاته و لا تكوّن أمر في ذاته و له قوى متعدّده مختلفه بسببها يصير أفعال تلك الذات الواحده متغايره مختلفه، كما هو رأى جمهور الحكماء، و هو الحقّ - كما سيأتي تحقيقه - و كأنّه لأجل ملاحظه وحدتها بالذات و تعدّدها بحسب الأفعال و الآثار قال: إنّها كشيء واحد و لم يقل إنّها شيء واحد.

و يؤيده أن القول بوحدتها بالذات و تغايرها بحسب القوى و الأفعال، هو الموافق لكلام الشيخ في الكتابين، حيث إنه في الإشارات (١) في هذا المقام الذى ذكر المحقق الطوسى فيه هذا التحقيق قال: «فأصل القوى المدركه و المحرّكه و الحافظه للمزاج شىء آخر، لك أن تسميه النفس، و هذا هو الجوهر الذى يتصرّف فى أجزاء بدنك ثم فى بدنك». ثم قال: «فهذا الجوهر فيك واحد، بل هو أنت على التحقيق، و له فروع من قوى منبثه فى أعضائك».

و كذلك قد حَقَّق فى الشفاء فى فصل عدّ المذاهب فى النفس و أفعالها و أنّها واحده أم كثيره، القول فى وحدتها بحسب الذات و اختلافها بحسب القوى و الآلات و الأفعال بما لا مزيد عليه. (٢) و سنذكر تلخيصه فيما بعد إن شاء الله تعالى فى موضع يليق به.

و بالجملة فهذا القول هو الحقّ الحقيق بالتصديق و لا ينافيه ما ورد فى أخبار الصادقين عليهم السّلام من أن الله تعالى جعل فى الأنبياء و الأوصياء عليهم السّلام خمسه أرواح، روح القدس، و روح الإيمان، و روح الحياه، و روح القوّه، و روح الشهوه، و فى المؤمنين الأربعة الأخيره، و فى الكافرين الثلاثه الأخيره، (٣) لأنّه يمكن أن يكون ذلك إشاره إلى تعدّد مراتب كمالات الأرواح، و تعدّد قواها، لا تعددها بحسب الذات.

و كذا لا ينافيه ما ورد: من أن ولوج روح الحياه، و كذا روح العقل، إنّما يكون إذا مضى على الجنين فى الرحم مدّه بعد فيضان الروح النباتى عليه، (٤) إذ ذلك أيضا يمكن أن يكون محمولا على أن النفس بعد تلك المدّه تزيد كمالاتها، و تكون بحيث يصدر عنها مع ما تقدّم من الأفعال النباتيه الفعل الحيوانى، و بعد ذلك بحيث يصدر عنها مع جميع ما تقدّم الفعل الإنسانى.

و على هذا أيضا يمكن أن يحمل قوله تعالى: «و بَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ، ثُمَّ سَوَّاهُ وَ نَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ، وَ جَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَ الْأَبْصَارَ وَ الْأَفْئِدَةَ». (٥)

و قوله تعالى: «و لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ، ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ

ص: ١٦٧

١- شرح الإشارات ٣٠٢:٢-٣٠٦. [١]

٢- الشفاء، الطبيعيات، الفصل السابع فى عدّ المذاهب...: ٢٢١، طبع القايره.

٣- راجع الوافى ٣:٦٢٧، باب ما خصّوا عليهم السّلام به من الأرواح. [٢]

٤- راجع تفسير نور الثقلين ٣:٥٣٢، ذيل آيه ١٢ من سوره «المؤمنون».

٥- السجده: ٧ و ٩. [٣]

مَكِينٍ، ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ» ، (١) لو كان قوله تعالى «ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ» إشارة إلى إفاضه النفس الإنسانيّة عليه، فتدبر.

و إذا عرفت ذلك تبيّن لك أنّ ما أورده صدر الأفاضل بقوله: «إلا أنّه لم يتبيّن منه ما تحيروا فيه من أنّ هذه الأفاعيل المترتبه، من الحفظ و التغذية و التصوير و الإنماء و الإحساس و النطق، أ هي كلّها صادرة من كلمة فاعله لها قوى متعدّده متجدّده الحدوث؟ أو هي كلمات فعّاله متعدّده متفاضله في الكمال؟» غير وارد، حيث إنّ كلام المحقّق الطوسي؛ دلّ على الأوّل كما هو ظاهر كلامه، و لكونه الحقّ، و لكونه موافقا لكلام الشيخ و هو بصدد شرح كلامه.

و أمّا ما أورده بقوله: «فإن كان الأوّل فيلزم حدوث الناطقه مع حدوث النطفه، فتكون معطله عن فعلها الخاصّ مدّه و هذا يخالف قواعدهم»، فغير وارد أيضا.

أمّا أولا- فلائنه يمكن أن يكون مراد المحقّق الطوسي كما يشعر به بعض كلماته وحده ما يقع عليه اسم النفس، أي النباتيه و الحيوانيه و الناطقه بالذات، لا الصورة الحافظه لمزاج المنى أيضا. فعلى هذا فلا يرد حدوث الناطقه مع حدوث النطفه حتّى يلزم التعطيل المذكور.

و أمّا ثانيا فلائنه على تقدير أن يكون مراده وحده تلك الصورة الحافظه أيضا مع تلك النفوس بالذات، كما هو الأظهر، يمكن أن يقال إنّ ذلك التعطيل إنّما يلزم لو لم يكن هناك مانع من توجه الناطقه إلى فعلها الخاصّ بها، و هذا ممنوع، إذ ربما كان توجهها إلى تكميل مادّه بدنها بحيث تصلح أن تكون آله لاستكمالها، أو انغمارها في الرطوبه على ما قيل، أو نحو ذلك مانعا عن فعلها الخاصّ بها، و هذا ليس فيه التعطيل المحال، كما أنّها في مرتبه النباتيه و الحيوانيه أيضا كذلك، بل إنّها في بعض مراتب كونها ناطقه كمرتبه العقل الهولاني أيضا كذلك، و لا تعطيل، إذ المانع من فعلها الخاصّ هناك موجود من نحو ما ذكرنا، و لم يقل أحد بأنّ الناطقه في مراتب قواها النظرية مثلا، كالهولانيه و بالملكه و بالمستفاد و بالفعل نفوس متعدّده بالذات أو أنّها في مرتبه الهولانيه، نفس مغايره بالذات

ص: ١٤٨

للنفس التي فيما بعد تلك المرتبه، بل الاتفاق واقع على أنها في تلك المراتب أجمع، ذات واحده تختلف كمالاتها.

ثم إنّه لو كان هذا الإيراد الذي أورده صدر الأفاضل على تقدير وحده النفس بالذات واردا لكان يرد على نفسه أيضا، إذ هو أيضا ذهب إليها حيث قال في تلك الرسالة بهذه العبارة:

«الإشراق الثامن في أنّ لكلّ إنسان نفسا واحده.

من الناس من زعم أنّ فينا نفسا إنسانيه، و أخرى حيوانيه، و أخرى نباتيه، و الجمهور على أنّ النفس فينا واحده، هي الناطقه فقط و لها مشاعر و قوى، فإنّ لك أن تقول أحسست فغضبت و أدركت فحرّكت، فمبدأ الكلّ أنت، و أنت نفس شاعره فكلّ القوى من لوازم هذه.» (١)

ثم ذكر وجوها أخرى على هذه الوحده كما يظهر على من راجع كلامه.

و أمّا قوله: «و إن كان الثانى يلزم عليه ما يلزم به الشارح المتقدم من تفويض أحد الفاعلين الطبيعيين تدبير موضوعه إلى آخر»، فهو وارد على هذا التقدير أى على تقدير تعدّد النفوس بالذات، حيث إنّه يلزم حينئذ تفويض الصوره المنويّه التي هي فاعل طبيعي تدبيرها إلى النفس النباتيه، التي هي فاعل طبيعي، و كذا تفويض النفس النباتيه تدبيرها إلى النفس الحيوانيه، و تفويض الفاعل الطبيعي تدبيره إلى آخر، سواء كان فاعلا- طبيعيا أيضا كما في الأوّل، أو فاعلا- غير طبيعي كما في الثانى، ممتنع، على اصولهم، لأنّ الطبيعه لا- تكون طالبه لأمر و تاركة له، و كأنّه رحمه الله أشعر في كلامه ذلك، بأنّ هذا التفويض إنّما يلزم على تقدير تعدّد النفوس بالذات لا على تقدير وحدتها بالذات، و تعدّدها باعتبار القوى و الكمالات، إذ هي على هذا التقدير فاعل واحد، هو النفس الناطقه المجزّده التي هي فاعل إرادى، و ليس هناك تفويض، بل زياده كمالها بزياده استعداداتها، و بأنّ المحقّق الطوسى حيث أورد هذا الإلزام على الإمام الرازى ينبغى أن يكون نظره إلى تعدّدها بالذات، فإنّه لو كان نظره إلى وحدتها بالذات لم يرد إلزامه على الإمام حيث إنّ تفويض نفس الامم التي هي واحده بالذات- و هي نفسها الناطقه التي هي فاعله بالإراد- تدبيرها

ص: ١٦٩

إلى النفس الناطقه للمولود التي هي أيضا واحده بالذات و فاعله بالإرادة، ليس من تفويض أحد الفاعلين الطبيعيين تديره إلى الآخر، فهذا الإلزام قرينه على أن نظر المحقق الطوسي إلى تعدد النفوس بالذات.

و ما ذكره من قوله: «فجميع هذه القوى كشيء واحد» قرينه على أن نظره إلى وحدتها بالذات، و بذلك يحصل الإبهام و الإجمال في كلامه: «و لم يتبين منه أن هذه الأفاعيل أ هي صادرة من كلمه واحده فاعله؟ أو من كلمات متعدده فعاله؟»

و بالجمله لو كان نظره إلى وحدتها بالذات، لم يرد إلزامه على الإمام الرازي و لم يعلم بعد أن مذهب الإمام هو التعدد بالذات، حتى يكون الإلزام عليه إلزاميا، و إن كان نظره إلى تعددها بالذات ورد عليه أيضا ما ألزمه على الإمام.

و هذا غاية توجيه كلام صدر الأفاضل في إيراده على المحقق الطوسي.

دفع إيراد آخر على المحقق الطوسي رحمه الله

و يمكن الجواب عن ذلك بأن الظاهر كما ذكرنا أن نظر المحقق الطوسي رحمه الله إلى الوحده بالذات، و أنه على تقدير هذه الوحده أيضا يرد إلزامه على الإمام، فإن ذات نفس الامم و كذا ذات نفس المولود و إن كانتا فاعلين بالإرادة في بعض أفاعيلهما- أى الأفاعيل الحيوانيه و الإنسانيه- لكن فعلاهما هذان، أى جمع أجزاء النطفه و حفظها أولا الذى أسنده الإمام إلى نفس الامم، و حفظها ثانيا الذى أسنده إلى نفس المولود الحادته فعلا-ن طبيعيا غير إراديين كما لا يخفى. و الفاعل من حيث فعله الطبيعي سواء كان ذاته بذاته طبيعيا أيضا، أو إراديا، لا يمكن أن يفوض تديره الطبيعي إلى فاعل آخر طبيعي أو غير طبيعي و خصوصا إذا كان فعله أيضا غير طبيعي كما هنا، حيث إن الدليل الذى ادعوه على هذا الامتناع جار هنا أيضا. و الحاصل أن الفعل الطبيعي من حيث هو فعل طبيعي لا يمكن أن يفوض تديره من فاعل إلى آخر. و لا مانع من أن يكون فاعل واحد من جهه ذاته بذاته أو من بعض الاعتبارات فاعلا- بالإرادة، و من جهه بعض الاعتبارات الاخر فاعلا- طبيعيا، فإنه لا- مانع من أن يكون النفس المجرده الإنسانيه من جهه تعلقها بمجموع البدن كالصوره المعدنيه، و فاعله بالطبع، و من جهه تعلقها ببعض أجزاء بدنها كالكبد نوعا من التعلق

كالنفس النباتيه، و فاعله بالطبع أيضا، و من جهه تعلقها ببعض آخر منها كالقلب نوعا من التعلق كالنفس الحيوانيه، و فاعله بالإرادته، و من جهه ذاتها بذاتها نفسا مجردة فاعله بالإرادته أيضا، كما أنّها من جهه تعلقها ببعض أجزاء بدنّها كالدماع نوعا من التعلق مدرّكه للجزيئات، و من جهه ذاتها بذاتها مدرّكه للكليات، فإنّ أمر النفس عجب عجاب و الله أعلم بالصواب.

و من هذا تبين أنّ نظر المحقّق الطوسى رحمه الله إلى الوحده بالذات و أنّ إلزامه على الإمام الرازى وارد.

و أمّا قول صدر الأفاضل: «و إن كان هناك فساد صورته سابقه و تكون صورته لا حقه، فكيف انجزّ تكامل الاستعداد إلى الفساد. و الفطره حاكمه بأنّ التوجّه إلى الكمال ينافى الفساد و الاضمحلال».

فهو إن كان ناظرا إلى تقدير وحده تلك النفوس بالذات و اختلافها فى الآثار كما هو المستفاد من كلام المحقّق الطوسى و الشيخ و غيرهما، فلا يخفى أنّه غير وارد، فإنّ هؤلاء لا يقولون بذلك، بل إنّهم يقولون بتكامل استعداد تلك النفس الواحده و تزايد كمالاتها بحسب مراتبها من غير فساد نفس و تكون نفس اخرى. و عليه ينبغى أن يحمل قول المحقّق الطوسى: «و ظاهر أنّ كلّ ما يتأخّر يصدر عنه مثل ما يصدر عن المتقدم و زياده».

و كذلك لو كان ذلك ناظرا إلى تقدير تعدّدها بالذات، فإنّهم و إن قالوا بتكون نفس لا حقه لكنّهم لم يقولوا بفساد النفس السابقه، بل إنّ ظاهر كلامهم أنّهم قالوا باجتماع تلك النفس اللاحقه مع السابقه فى الوجود و ترتّب الآثار حيث قالوا بأنّ فينا نفوسا متعدّده، كما نقل صدر الأفاضل نفسه عنهم فى كلامه المنقول عنه آنفا.

و أمّا قوله: «فقوّه واحده لمادّه واحده لا تفعل فعلين متناقضين».

فهو إن كان من تتمّه السابق، و كان مراده أنّ القوّه الواحده لا تفعل فعلين متناقضين، أى التوجّه إلى الكمال و الفساد، فجوابه قد ظهر ممّا ذكرنا، و إن كان إيرادا آخر على تقدير وحده النفس بالذات، و كان مراده أنّ النفس الواحده لا تفعل الفعل النباتى و الحيوانى و النطقى، فهو أيضا غير وارد، إذ هذه الأفعال غير متناقضه، بل يجتمع بعضها مع بعض فى الوجود، و تعدّدها لا ينافى وحده فاعلها بالذات، إذ فاعلها مع وحدتها بالذات مختلفه

متعدّده من جهه الاعتبارات و بحسب الآثار و الكمال.

فظهر من ذلك أنّ الإيرادات التي ذكرها صدر الأفاضل في هذا المقام لا وجه لها، كما أنّ ما اختاره في جواب ذلك السؤال المشهور، و قال إنّهُ هو التحقيق، ممّا لا وجه له، إذ هو مبنّى على تجويز الحركة في الجوهر، و قد تبين بطلانها في موضعه، حيث إنّ المتحرّك في كلّ مقوله يجب أن يبقى ذاته بشخصه حين الحركة، و إذا فرضت الحركة في الجوهر كانت الحركة في الصور الجوهرية بحيث لا- تبقى واحده منها في أزيد من آن، فيكون المتحرّك نفس الهيولى و الهيولى لا- وجود شخصيا لها إلا بالصورة. و بما ذكرنا ظهر لك تزييف ما ذكره صدر الأفاضل هنا.

و قد ظهر أيضا بما ذكره المحقّق الطوسى تزييف ما ذكره الإمام الرازى، فظهر أنّ ما حقّقه المحقّق الطوسى رحمه الله ممّا ينبغي أن يكون المعوّل عليه في جواب ذلك السؤال المشهور.

في بيان الجواب عن السؤال الذى أوردناه على كلام الشيخ فى الشفاء

و حيث عرفت ما أوردنا من الكلام فى البين للتمهيد عن جواب السؤال الذى أوردناه على كلام الشيخ فى الشفاء فلنرجع إلى بيان الجواب عنه، فنقول: إنّك إذا أحطت بما تلوناه عليك، تبينت معنى ما ذكر الشيخ من كون النفس حافظه للمزاج و التركيب و علّه لهما، فإنّ معناه كما تلخّص لك ممّا تقدم أنّ المزاج البدنى لمّا كان واقعا بين أضداد متنازعه إلى الانفكاك، و هى اسطقات البدن التى تطلب كلّ منها احياها الطبيعیه لو خلّيت و طباعها، فلا بدّ من أن يكون هناك قاسر يقسرها على الاجتماع و الالتيام و ليس ذلك القاسر هو المزاج، لأنّ المزاج إنّما يحدث بعد الاجتماع، فلا يمكن أن يكون قبله، فلا يكون علّه له، بل العلّه القاسره لتلك الأضداد على الاجتماع إنّما هى أمر آخر، إن شئت سمّيته قوّه، و إن شئت سمّيته صورته، و إن شئت سمّيته نفسا، و هذا القاسر كما أنّه علّه لجمع تلك الأجزاء و التيامها، كذلك هو علّه لما يحدث بعد الالتيام، و يتبعه أى المزاج، فهو علّه أوّلا للالتيام، و ثانيا لحدوث المزاج من المبدأ الفياض و لبقائه و انحفاظه، فهو كما أنّه جامع للأجزاء كذلك هو علّه حافظه للمزاج.

و بالجمله، فهذا القاسر الجامع الحافظ، هو نفس المولود التي هي واحده بالذات، مختلفه باعتبار القوى والآثار والأفعال و الكمالات. و يصدر عنها في كل حاله من حالاتها الجمع و الحفظ معا، ما سوى مرتبه كون تلك القوه بحيث لا تسمى نفسا، بل صوره منويّه، فإنّ فعلها في تلك المرتبه، إنّما هو حفظ مزاج المنى كالصوره المعدنيه لا الجمع، حيث إنّ الجامع للأجزاء الغذائيه التي يتبع جمعها المزاج المنوي، إنّما هو نفس الأبوين لا نفس المولود. و ليس في ذلك تفويض أحد الفاعلين الطبيعيين من حيث فعلهما الطبيعي تديره إلى الآخر، كما أشرنا إليه، أي من جهه أنّ الجمع و الحفظ و إن كان كلاهما فعلين طبيعيين، و المفروض أنّ نفس الأبوين فوّضت الحفظ إلى نفس المولود. إلاّ أنّه ليس فيه تفويض نفس الأبوين فعلها الخاصّ بها إلى نفس المولود، حيث إنّ فعل نفس الأبوين إنّما هو الجمع، و هي لم تفوّضه إلى نفس المولود بل الصادر من نفس المولود في تلك المرتبه إنّما هو الحفظ خاصّه دون الجمع، فتبصّر.

ثمّ إنّّه عند حدوث المزاج المنويّ تستعدّ تلك الأجزاء التي هي مادّه إنسان لحدوث نفس من المبدأ الفياض متعلقه بها، لا قائمه بها، و بعبارة اخرى إنّّه عند ذلك يستعدّ البدن لكون القوه المتعلقه به يتزايد كمالها بحيث تسمى نفسا و هذه القوه و هذه النفس و هي التي قلنا إنّها واحده بالذات، مختلفه باعتبار القوى و الكمالات يصدر عنها الجمع و الحفظ معا، و بذلك يظهر معنى قول الشيخ: «إنّ المزاج و البدن علّه بالعرض للنفس»، و عسى أن تأتي على زياده إيضاح لهذا فيما بعد إن شاء الله تعالى.

و أمّا وجه الجمع بين ما ذكره في الشفاء في ذلك الاحتمال الثالث، من أنّ فساد البدن إنّما يكون بسبب يخضّه من تغيير المزاج و التركيب.

و ما نقلناه عنه في الكتابين، من أنّ النفس جامعها لاسطقسات البدن و حافظه للبدن على النظام الذي ينبغي فلا يستولى عليه المغيّرات الخارجيه ما دامت النفس موجوده فيه، و أنّ الالتيام الواقع في أجزاء البدن إذا لحق جامعها و حافظه - أي علته التي هي النفس - و هن او عدم يتداعى إلى الانفكاك.

فبيانه أنّ هذا الجمع و الحفظ سواء كان متعلقهما الأجزاء البدنيه أو المزاج البدني حيث كانا فعلين حاصلين في مادّه يستدعيان فاعلا و قابلا و فاعلهما النفس، كما دلّ عليه كلام

الشيخ، و قابلهما البدن بأجزائه و كلفيته، و بعبارة اخرى علفتهما بالذات هي النفس و علفتهما بالعرض هي البدن، كما يدل عليه كلام المحقق الطوسي في ذيل قول الشيخ في الإشارات: «و استحاله الجسم عن أن يكون آله لها و حافظا للعلاقة معها بالموت لما تضرّ جوهرها» حيث قال: «و اعلم أنّ إسناده حفظ العلاقة مع الجسم هنا إلى الجسم ليس بمناقض لإسناده حفظ المزاج الذي هو سبب العلاقة في النمط الثالث إلى النفس، لأنّ النفس كما كانت حافظه لها بالذات فالجسم حافظ أيضا و لكن بالعرض، و ذلك لأنّ فساد المزاج المقتضى لقطع العلاقة إنّما يتطرّق من جهة الجسم و عوارضه، و لذلك أسند استحاله البدن عن كونه آله للنفس إلى الجسم، و عدم تطرّق الفساد إلى الشيء ممّا من شأنه أن يتطرّق فيه الفساد حفظ ما لذلك الشيء، لكنّه حفظ بالعرض. انتهى.»

ثمّ إنّّه حيث كان هذا الجمع و هذا الحفظ أمرين حادثين بعد ما لم يكونا، و كان وجود معلول ما يقتضى وجود جميع علله بشرائطها، و كان زواله لا- يقتضى زوال جميع ذلك، بل يكفي زوال أمر ما من أجزاء عللها و شروطها أو طروء ضده عليه، كان وجود هذا الجمع و الحفظ لوجود فاعلهما و قابلهما معا مع جميع الشرائط التي هي شروط فيها بخلاف زوالهما، فإنّه يكفي فيه زوال قابلها و علفتها بالعرض كالبدن من غير أن يقتضى ذلك زوال ذات علفتهما الفاعله و علفتهما بالذات كالنفس.

لست أعنى بقولي هذا زوال البدن بالذات و فساده عن أصله، حتّى ينافي ما ذكره الشيخ في ذلك الاحتمال الثالث أنّ فساد البدن إنّما يكون بسبب يخصّه من تغيير المزاج و التركيب، أي بسبب زوال الجمع و الحفظ حيث إنّ فساد البدن إنّما يكون بفساد المزاج لا بالعكس.

بل أعنى به زوال البدن، من حيث كونه قابلا- للجمع و الحفظ و صالحا لوقوع الالتيام و المزاج بين أجزائه، بأن يتطرّق أولا إلى البدن و هن و ضعف بسبب استيلاء المغيّرات الخارجيّة و الداخليّة، فيخرج بذلك عن صلاحية لوقوع المزاج الخاص بين أجزائه، ثمّ يتطرّق بذلك و هن و فساد إلى ذلك المزاج الحاصل بينها، فيفسد ذلك المزاج و يتداعى أجزاء البدن إلى الانفكاك، على مقتضى طباعها، فيلحق ذلك فساد البدن و يتبعه زوال علاقته النفس عنه، و نحن نعلم بالضرورة أنّ زوال الجمع و الحفظ أي تغيير المزاج و التركيب

إنّما يكون بهذا السبب، وأنّ ذلك يتبعه فساد البدن، كما نعلم بالضرورة أنّ فساد البدن إنّما يكون بتغيّر مزاجه و تركيبه.

و يؤيد ما ذكرناه قول الشيخ فى الشفاء فى فصل جوهرية النفس: «و إذا فارقت النفس و جب ضروره أن يكون فراقها لغالب صير الموضوع بحاله اخرى و أحدث فيه صوره جماديه، كالمقابل له للصوره المزاجيه الموافقه للنفس، و لتلك الصوره و الماده التى للنفس لا تبقى بعد النفس على نوعها البتّه، بل إما أن يبطل نوعها و جوهرها الذى به كان موضوعا للنفس، أو يخلف النفس عنها صوره تستبقى الماده بالفعل على طبيعتها فلا يكون ذلك الجسم الطبيعى كما كان، بل يكون صوره و أعراض اخرى و يكون قد تبدل أيضا بعض أجزائها و فارق مع تغيّر الكلّ فى الجوهر فلا يكون هناك ماده محفوظه الذات بعد مفارقه النفس هى كانت موضوعه للنفس و الآن هى موضوعه لغيره.» (١)

و كذا قوله فى الإشارات: «و استحاله الجسم عن أن يكون آله لها و حافظا لعلاقه معها بالموت، لا تضرّ جوهرها» (٢) حيث أسند تلك الاستحاله إلى الجسم أولا.

و كذا قول المحقق الطوسى: «و ذلك لأنّ فساد المزاج المقتضى لقطع العلاقه، إنّما يتطرّق من جهه الجسم و عوارضه» (٣). و المحصّل أنّ زوال المزاج و التركيب إنّما يكون بطرود عوارض على البدن الحاصل على المزاج الخاصّ و التركيب الخاصّ لا غير، فيخرج البدن عن القابليّه لذلك المزاج الخاصّ، فيفسد المزاج بزوال علته القابله له من حيث إنّها قابله له، أى فيفسد المزاج و يتبعه زوال البدن و فساده من حيث المزاج و التركيب، و كذا من جهه الصوره الشخصيه و النوعيه بل الجسميه أيضا بطرود الضدّ عليها، و لا- يستلزم ذلك زوال ذات العلمه الفاعليه للمزاج و التركيب أو علتهما بالذات، أعنى النفس الجامعه و الحافظه للمزاج، حيث إنّ انعدام المعلول لا- يستلزم انعدام جميع علله، مع أنّك قد عرفت فيما تقدّم أنّ تغيّر المزاج و التركيب لكونه تدريجيا مستلزما لحركه فى زمان على ماده تقبل التدريج، لا يمكن أن يكون مستتبعا لانعدام ذات النفس لكونها مجردة عن الماده فى ذاتها. نعم هو يمكن أن يكون مستتبعا لزوال النفس من حيث كونها

ص: ١٧٥

١- -الشفاء، [١] الطبيعيات، الفصل الثالث فى أنّ النفس داخله فى مقوله الجوهر: ٢٢، طبع القايره.

٢- -شرح الإشارات ٢٦٥: ٣. [٢]

٣- -شرح الإشارات ٢٦٦: ٣.

جامعه و حافظه بالذات أى لزوال صفه جمعها و حفظها، و كذا لقطع علاقتها عن البدن، حيث إنه إذا لم تكن هناك ماده قابله للجمع و الحفظ لا يتصور الجمع و الحفظ، و إن كان ذات الجامع و الحافظ بذاته موجودا، لا نقص فى ذاته و لا فى عليته بذاته و إذا زال ذلك المزاج الخاصّ الموافق للنفس الذى هو منشأ علاقتها بالبدن زالت علاقتها عنه من غير أن يكون ذلك مستلزما لانعدام ذات النفس - و سيجىء زياده بيان له إن شاء الله تعالى.

و على هذا فيمكن أن يحمل كلام الشيخ فى الشفاء: «و هى حافظه لهذا البدن على النظام الذى ينبغى فلا يستولى عليه المعغيرات الخارجيه ما دامت النفس موجوده فيها» (١) على أنها حافظه له على ذلك النظام، ما دام يمكن الحفظ و يمكن أن يكون ذلك المزاج قابلا- له صالحا له و لم يطرأ عليه الضدّ و لم يستول عليه المعغيرات، و ما دامت النفس موجوده مع البدن متعلقه به جامعه حافظه، و أمّا إذا لم يكن كذلك، خرج البدن عن الصلاحيه لقبول حفظ المزاج، و فسد المزاج، و فسد البدن أيضا، و زال الحفظ و انقطعت علاقتها عنه.

و كذا كلامه فى الإشارات: «و هذا الالتيام كما يلحق الجامع الحافظ و هن أو عدم يتداعى إلى الانفكاك» (٢)، على أنه إذا لحق الجامع الحافظ و هن من حيث الجمع و الحفظ بسبب الأمراض المنهكه البدنيه أو عدم من هذه الحيشيه أيضا بسبب الموت البدني، تداعى الالتيام إلى الانفكاك فزال جمعه و حفظه فزال تعلقها عن البدن ففارقته من غير أن يكون مستلزما لانعدام الجامع الحافظ بذاته، و على هذا فيحصل الجمع بين كلامى الشيخ اللذين نحن بصدد الجمع بينهما من غير إشكال.

و هذا الذى ذكرنا إنما هو على مساق ظاهر ما نقلنا عن الشيخ آنفا فى فراق النفس عن البدن و مذاق الحكماء الطبيعيين فى الموت، و أمّا على مذاق بعض الحكماء الإلهيين فيه فيمكن أن يقال: إن البدن بذلك المزاج الخاصّ و التركيب الخاصّ اللذين هما منشأ تعلق النفس به لما كان آله لاستكمالها حيث كانت تحتاج إليه فى استكمالها، كانت جامعه حافظه للبدن على مزاجه، و كانت العلاقه شديده باقيه، و حيث خرج كمالها المقدر لها به

ص: ١٧٦

١- -الشفاء، [١] الطبيعيات، الفصل الثالث فى أنّ النفس داخله فى مقوله الجوهر: ٢٥، طبع القاهره.

٢- -شرح الإشارات ٣٠١: ٢. [٢]

من القوّه إلى الفعل مرتبه فمرتبه و كان الاحتياج أقل فأقل، و لا سيّما إذا استولت المغيّرات على البدن ضعف الجمع و الحفظ مرتبه فمرتبه، إلى أن انتهى الأمر إلى مرتبه يزول فيها الاحتياج بالمرّه، و ينعدم العلاقه و يزول الحفظ، فيتداعى الالتيام المحفوظ، و كذا الاجزاء الملتئمه إلى الانفكاك فينعدم المزاج و يفسد البدن بفساده، و على هذا أيضا فيحصل الجمع بين كلاميه أيضا و كأنّه ألصق بكلامه الذي نقلنا عنه في حفظ النفس للمزاج و الله تعالى أعلم.

في ترميم بعض ما ذكره الشيخ في الكتابين من الدليل على بقاء النفس

ثمّ اعلم أنّ ما ذكره الشيخ في الشفاء في الدليل على أنّه لا يجوز أن يكون سبب من الأسباب لعدم النفس، حيث ذكر أن كلّ شيء موجود من شأنه أن يفسد بسبب يجب أن يكون فيه قوّه أن يفسد، و قبل الفساد فيه فعل أن يبقى، و قوّه الفساد و فعلية البقاء متغايرتان، فإذا كان هما لأمرين مختلفين. ثمّ ذكر أنّ كلّ شيء يبقى و له قوّه الفساد، فله أيضا قوّه أن يبقى، لأنّ بقاءه ليس بواجب ضروري، و إذا لم يكن واجبا كان ممكنا، و الإمكان الذي يتناول الطرفين، هو طبيعه القوّه، فإذا كان يكون في جوهره قوّه أن يبقى، و أنّ فعلية البقاء و قوّه البقاء أيضا متغايرتان، و هما لأمرين مختلفين. فيلزم أن يكون ذاته مركّبه من أمرين بأحدهما فعلية بقائها و هو الصوره، و بالآخر قوّه بقائها واضح كما ذكره، و إنّما لم يكتف بالمقدّمه الاولى في بيان الدليل و لم يقل إنّ قوّه الفساد و فعلية البقاء متغايرتان فإذا كان هما لأمرين مختلفين، فيلزم التركيب، و بعبارة اخرى أنّ موضوع قوّه الفساد غير موضوع فعلية البقاء و أنّه لا يمكن عروضهما لشيء واحد لأنّ محلّ قوّه الفساد، هو بعينه موصوف بالفساد و لا شيء من محلّ البقاء بالفعل هو بعينه موصوف بالفساد. لأنّ الباقي لو قبل الفساد و القابل يجتمع مع المقبول للزم اجتماع الباقي مع الفساد و هو محال.

و الحاصل أنّ الباقي لا يبقى مع الفساد و الموصوف بالفساد يبقى مع الفساد، فلا يكون الباقي موصوف بالفساد، فلا يثبت له قوّه الفساد، لأنّه إذا قرّر الدليل هكذا، ورد عليه النظر كما أورده صاحب المحاكمات بأنّا لا نسلّم أنّ الباقي لو قبل الفساد، لا يجتمع معه، فإنّ معنى قبول الشيء العدم أو الفساد ليس أنّ ذلك الشيء يتحقّق و يحلّ فيه الفساد، بل معناه

أنّه ينعدم في الخارج، و إذا حصل في العقل و تصوّر العقل العدم الخارجي، كان العدم الخارجي قائما به في العقل، و أمّا في الخارج فليس هناك شيء و قبول عدم. و إن كان يمكن دفع هذا النظر بأنّ الشيء لا يمكن أن يقبل فساد نفسه لأنّ القابل للشيء يجب أن يكون قابلا لما هو متعلّق القوام به، و فساد نفسه مياين له، فلا يمكن أن يقبله. نعم يمكن أن يكون شيء قابلا لفساد غيره عنه. و سيأتي تحقيق ذلك كلّ إن شاء الله تعالى.

و إذا تمسّك في الدليل بتينك المقدمتين جميعا، أي أنّ قوّه الفساد و فعلية البقاء لأمرين مختلفين و أنّ قوّه الفساد و فعلية البقاء تستلزمان قوّه البقاء أيضا، و أنّ قوّه البقاء و فعليته لأمرين مختلفين، فيلزم التركيب، و أن لا يكون موضوعاهما أمرا واحدا كما تمسّك الشيخ بهما،

تمّ البيان من غير ورود هذا الإيراد عليه، حتّى يحتاج إلى الجواب عنه بما ذكرنا، و بالجمله فكلامه في الشفاء في ذلك لا غبار عليه.

و أمّا كلامه في الإشارات في ذلك حيث قال: «و لأنّه أصل فلن يكون مركبا من قوّه قابله للفساد، و مقارنه لقوّه الثبات» (١)، فكأنّه مجمل في ذلك، حيث لم يتعرّض لذكر فعلية الثبات و مغايره قوّه الثبات لها، و قد عرفت أنّ إتمام الدليل يتوقّف عليه، إلاّ أنّه يمكن حمله على ما في الشفاء بأن يقال: معناه: فلن يكون مركبا من ذلك، لأنّ قوّه الفساد مع فعلية الثبات تستلزمان قوّه الثبات، و أنّ قوّه الثبات و فعليته متغايرتان، و تستلزمان محلين متغايرين مختلفين و التركيب.

و أمّا المحقّق الطوسي رحمه الله في شرحه للإشارات فكأنّه نظر إلى ظاهر كلام الشيخ فقزّر دليله، و تمسّك فيه بالمقدمه الاولى فقط، أي أنّ قوّه الفساد غير فعلية البقاء، حيث قال:

«كلّ موجود يبقى زمانا و يكون من شأنه أن يفسد، كان قبل الفساد باقيا بالفعل و فاسدا بالقوّه، و فعل البقاء غير قوّه الفساد، و إلاّ لكان كلّ باق ممكن الفساد، و كلّ ممكن الفساد باقيا، فيأذن هما لأمرين مختلفين، و الأصل لا يمكن أن يكون مشتملا على مختلفين - إلى آخره -» (٢).

ص: ١٧٨

١- شرح الإشارات ٢٨٥:٣. [١]

٢- شرح الإشارات ٢٨٥:٣-٢٨٦.

و قال أيضا أخيرا: «و هو أى الأصل غير مركب من قوّه الفساد و وجود الثبات». (١)

و لم يتعرّض للمقدّمه الثانيه التى لها مدخل فى إتمام الدليل، أى أنّ ذلك مستلزم لقوّه الثبات، و هى متغايره مع فعلية الثبات و تستلزمان محلين مختلفين.

و يرد عليه أولاّ أنّه شرح غير مطابق لكلام الشيخ، فإنّ الشيخ لم يذكر فعلية الثبات، بل ذكر قوّه الثبات، حيث قال: «فلن يكون مركبا من قوّه قابله للفساد مقارنة لقوّه الثبات» (٢)

و أيضا فإنّ المحقّق الطوسى و إن تعرّض لذكر قوّه الثبات فى قوله: «فالفلس إن كان أصلا فلن يكون مركبا من قوّه قابله للفساد مقارنة لقوّه الثبات،- حيث إنّ الموجود فى بعض النسخ لقوّه الثبات و إن كان الموجود فى البعض الآخر لوجود الثبات كما فى أوّل كلامه و آخره- إلاّ- أنّه أيضا لا- يكون إشاره إلى المقدّمه الثانيه، حيث إنّ المقدّمه الثانيه هى المتغايره بين قوّه الثبات و فعلية، لا بين قوّه الفساد و قوّه الثبات، و إن كان مطابقا لظاهر كلام الشيخ.

و أمّا ثانيا فلاّنه على هذا التقرير الذى ذكره لشرح كلام الشيخ يرد عليه النظر المذكور آنفا، و يحتاج إلى الجواب عنه بما ذكرنا أو نحوه، و قد أورده صاحب المحاكمات عليه.

قال فى قول المحقّق الطوسى: «فإذن هما لأمرين مختلفين» بهذه العبارة: «و هاهنا شيان: الأوّل، أنّ قوّه الفساد متغايره للبقاء بالفعل، لأنّها لو كانت عين البقاء بالفعل، لكان كلّ باق فاسدا بالقوّه و بالعكس و ليس كذلك. الثانى، أنّ قوّه الفساد و فعلية البقاء لأمرين مختلفين أى موضوع قوّه الفساد غير موضوع البقاء حتّى لا يمكن عروضهما لشيء واحد». (٣) و لم يذكر عليه دليلا.

كلام مع صاحب المحاكمات

و ربما يستدلّ عليه بأنّ محل قوّه الفساد هو بعينه موصوف بالفساد.- إلى آخر ما نقلنا فى قولنا: و بعبارة اخرى- ثمّ قال: و فيه نظر، لأنّا لا نسلّم أنّ الباقي لو قبل الفساد- إلى آخر ما نقلنا من النظر.

ص: ١٧٩

١- شرح الإشارات ٣: ٢٨٧. [١]

٢- شرح الإشارات ٣: ٢٨٥. [٢]

٣- المحاكمات؛ راجع هامش شرح الإشارات ٣: ٢٨٦.

و بالجمله فما ذكره هذان العلمان في ذيل كلام الشيخ في الإشارات كأنه مبني على غفله عن كلامه في الشفاء، وأن توجيه كلامه في الإشارات ينبغي أن يكون مطابقاً لما ذكره في الشفاء، لا بما ذكره المحقق الطوسي و أورد عليه صاحب المحاكمات النظر كما نقلناه و هما (رحمهما الله) أعلم.

ثم إنَّ المحقق الطوسي رحمه الله كما نقلنا كلامه، قرّر دليل الشيخ في الإشارات على هذا المطلب هكذا: هذا ابتداء احتجاجة على بقاء النفس و يريد بالأصل كلّ بسيط غير حالّ في شيء من شأنه أن يوجد فيه الأعراض و الصور، و أن يزول عنه تلك الأعراض و الصور و هو باق في الحاليتين فهو أصل بالقياس إليها.

ثمّ يبيّن مغايره فعل البقاء لقوّه الفساد كما نقلنا عنه.

ثمّ ادّعى أنّهما لأمرين مختلفين.

ثمّ قال فالنفس إن كان أصلاً فلن يكون مركّباً من قوّه قابله للفساد مقارنة لقوّه الثبات. (١) و إن لم يكن أصلاً- أي لم يكن بسيطاً غير حالّ- كان إمّا مركّباً و إمّا حالاً و الثاني باطل لما مرّ و المركّب يكون مركّباً من بسائط غير حالّه، إمّا بعضها كالمادّه من الجسم و إمّا كلّها، و على التقديرين فالبسيط الغير الحالّ موجود في المركّب، و هو غير مركّب من قوّه الفساد و وجود الثبات.

ثمّ قال في قول الشيخ: «و إذا كان كذلك لم يكن أمثال هذه في أنفسها قابله للفساد بعد وجوبها بعلمها و ثباتها بها» هكذا: أي إذا ثبت أنّ نفس إمّا أصل و إمّا ذات أصل، لم تكن هي و ما يجري مجراها ممّا لا- تركيب فيه، و لا هو بحالّ في غيره ممّا يقبل الفساد، فإنّ البقاء و قوّه الفساد لا يجتمعان في البسيط و الأوّل حاصل، فالثاني ليس بحاصل، فإذا النفس لا يمكن أن تفسد و إنّما قال بعد وجوبها بعلمها و ثباتها بها لأنّ أصل الوجود و بقاءه يكونان في إمكانات الوجود مستفادين من علمها- انتهى. (٢)

ثمّ أورد صاحب المحاكمات على هذا الدليل بناء على هذا التقرير، و قال في قول المحقق الطوسي: «و النفس إن كان أصلاً- إلى آخره-: لا يخلو إمّا أن يكون النفس بسيطاً غير حالّ فلا يمكن قبوله الفساد لاستدعاء قبول الفساد التركيب، و إمّا أن تكون حالاً

ص: ١٨٠

١- لوجود الثبات (خ ل).

٢- شرح الإشارات ٢٨٥: ٣- ٢٨٩.

أو مركباً، لا سبيل إلى الأول لما ثبت أن النفس غير منطبعة في شيء.

لا يقال: الثابت بالدلائل السابقة أنها ليست قوّه حاله في الجسم، وهذا لا يستلزم أنها لا تكون حاله في شيء أصلاً، لم لا يجوز أن تكون حاله في مفارق؟

لأننا نقول: قيام النفس بالذات من الضروريات لا يمكن منعه، ولو كان مركباً فإما من بسائط كلّها غير حاله، أو يكون شيء فيها حالاً. كالصوره و الآخر محلاً. كالهولي. و أيما ما كان يوجد بسيط غير حال، و البسيط الغير الحال ليس بقابل للفساد، فلا تكون النفس قابله للفساد. و الاعتراض أننا لا نسلّم أنه إذا وجد بسيط يلزم أن لا تكون النفس قابله للفساد، و إنما يلزم كذلك لو كان البسيط الغير الحال هو النفس و ليس كذلك، بل المفروض أنه جزء النفس. و غايه ما في الباب أن جزء النفس لا يقبل الفساد، و لا يلزم منه أن لا تقبل الفساد لجواز انعدام الجزء الآخر.

لا يقال: نحن نقول من الابتداء النفس لا بدّ أن تكون بسيطاً غير حال، و إلا لكان حالاً أو مركباً و هما باطلان، أمّا الأول فظاهر، و أمّا الثاني فلاّنه يلزم وجود بسيط غير حال من أجزائه، فيكون قائماً بذاته مجرداً عن جسم و جسمانيّ، عاقلاً لذاته و لغيره، متعلّقاً بالبدن، فهو النفس و قد كان جزء النفس؛ هذا خلف.

لأننا نقول: لا- نسلّم أنه يلزم من كونه بسيطاً غير حال، أن يكون قائماً بذاته، لم لا يجوز أن يكون كالهولي لا يقوم إلا بما يحلّ فيه، و حينئذ لا يلزم أن يكون نفساً. -انتهى كلامه رحمه الله. (1)

و قد سبقه الإمام الرازي بناء على ما فهمه من كلام الشيخ في الإيراد على هذا الدليل، و اعترض عليه اعتراضات، كما نقله المحقق الطوسي رحمه الله.

الأول: أنه لو كان للنفس هيولى و صوره مخالفتان لهيولى الأجسام و صورها، و كان الباقي منها هيولاً و وحدها، لما كان الباقي من النفس هو النفس، بل جزءاً منها، و حينئذ يجوز أن لا يكون كمالاتها الذاتية باقيه لأنّها تابعه لصورتها.

الثاني: أن النفس تحت مقوله الجوهر، فهي مركبة من جنس و فصل، و الجنس و الفصل إذا اخذا بشرط التجرد، كانا مادّه و صوره، فالنفس عندهم مركبة من مادّه و صوره. و ذلك

ص: ١٨١

وقال صاحب المحاكمات في تقرير اعتراضه الأوّل هكذا: إنّ عدم قبول النفس الفساد على تقدير أنّها أصل ظاهر، و أمّا على تقدير أنّها ذات أصل أى مركّب من بسائط، لا يكون كلّها حالاً حتّى يتحقّق منها بسيط غير حال غير ظاهر، بل اللازم عدم قبول جزء النفس الفساد، ومدار اعتراض الإمام على هذا الاحتمال، أعنى أن يكون النفس مركّب و احتمال تركيبها من حال و محلّ، فإنّها على تقدير تركيبها من جواهر غير حاله، يكون كلّ منها قائماً بذاته عاقلاً لذاته، فيكون كلّ منها نفساً فيلزم أن يكون النفس الواحد نفوساً متعدّده، و أنّه محال، فلهذا فرض الإمام تركيبها من حال و محلّ و أنّهما مخالفان لهيولى الأجسام و صورته، لأنّهما جزء النفس مجرّدان، و أنّ الباقي المحلّ لا الحال، فحينئذ لا يلزم من بقاء المحلّ بقاء النفس كما لا يلزم من بقاء الهيولى بقاء الجسم.

و أمّا قوله: «و حينئذ يجوز أن لا تكون كمالاتها الذاتية باقية»، فقد تمّ الاعتراض دونه، و لا دخل له فى الاعتراض، إلاّ أنّه زياده زاده لتأكيد بطلان كلام القوم فى هذا الباب، فإنّهم لمّا أثبتوا بقاء النفس، قالوا إنّها تبقى بعد موت البدن عاقلة لمعقولاتها، موصوفه بالأخلاق التى اكتسبتها حال تعلّقها بالبدن، و مع قيام ذلك الاحتمال لا يمكن القطع بشىء من هذه، لجواز أن يكون اتّصاف النفس بهذه الكمالات مشروطاً بوجود الجزء الحال، فإن انتفى انتفت. -انتهى كلامه. (١)

و أقول: إنّ هذه الإيرادات، لو كانت وارده على دليل الشيخ فى الإشارات، ربّما يتراءى ورودها على دليله على هذا المطلب فى الشفاء أيضاً، إذ مآلهما واحد، و الاختلاف إنّما هو فى العبارة، و أنّ ما ذكره فى الشفاء بقوله: «و كلامنا فى هذا الشىء الذى هو السنخ و الأصل و هو الذى نسمّيه النفس، و ليس كلامنا فى شىء مجتمع منه و من شىء آخر» لا يجدى نفعاً فى دفع تلك الإيرادات كلّها أو بعضها، إذ مجرّد التسميه و ادّعاء أنّ كلامنا فى هذا دون ذاك، مع فرض التركيب من جزءين، ليس بنافع فى ذلك. و ظنّى هذه الإيرادات كلّها إنّما نشأت عن الغفلة عن كلام الشيخ فى الكتابين مثل ما تقدّم، حيث إنّ عند إمعان النظر فيما ذكره فى الكتابين من الدليل على هذا المطلب، و ما بنى عليه الدليل، يمكن

توجيه بحيث لا يرد عليه تلك الأنظار والإيرادات.

أمّا كلامه في الشفاء، فلاّته ذكر في فصل «أنّ النفس الإنسانيّة لا تفسد» بعد ما بين في فصل سابق عليه، أنّ الأنفس غير مادّيه، ثمّ بين في فصل بعده كيفيّة انتفاع النفس بالحواسّ في إدراكاتها الجزئية، و أنّها عاقله لمعقولاتها بالذات كما يظهر ذلك على من راجع كلامه (1) ونظر فيه، و أنّه حيث أثبت في الفصل المتقدّم، أنّ النفس الإنسانيّة غير مادّيه، أثبت أنّها غير مركّبة من مادّه و صورته كالجسم أى تركيباً من جزئين، أحدهما حالّ في الآخر يسمّى صورته، و الآخر محلّ له يسمّى مادّه أو هيولى، بحيث يكون تشخّص الحالّ بالمحلّ و تقوّم المحلّ بالحالّ كما ذكره. فنفي بذلك كون النفس جسماً ذا مقدار مركّباً من هذين الجزئين، أى جزئين كان كلّ منهما ذا وضع، بل مركّباً مطلقاً من حالّ و محلّ و إن كان المحلّ و الحالّ كلاهما مفارقين عن المادّه غير ذى وضع و كذا المركّب منهما حيث إنّ التركيب من جزئين إذا لم يكن أحدهما حالّاً- فى الآخر، و لا- الآخر محلاً له، و لم يكن احتياج لأحدهما إلى الآخر فى الوجود و التشخّص، لا- يكون تركيباً حقيقياً، و لا منشأ لكون الجزئين مع التركيب مركّباً و إن كان، كان التركيب من مادّه و صورته كالجسم، فلزم أن يكون النفس جسماً و مادّيه، و المفروض خلافه.

و بالجمله أنّه أثبت بذلك كون النفس غير مركّبة من مادّه و صورته، أو من شىء كالمادّه و شىء كالصورته، فما ذكره الإمام فيما نقلنا عنه: «أنّ النفس تحت مقوله الجوهر، فهى مركّبة من جنس و فصل، و الجنس و الفصل إذا اخذا بشرط التجرد، كانا مادّه و صورته، فالنفس عندهم مركّبة من مادّه و صورته» شبهه فى هذا المقام، و جوابها ما ذكره المحقّق الطوسى: أنّ ما ذكره مغالطه باشتراك الاسم، فإنّ المادّه و الصورته تقعان على ما ذكره، و على جزئى الجسم بالتشابه، و إلاّ فجميع أنواع الأعراض أيضاً مركّبة من مادّه و صورته.

و الحاصل أنّ ما ادّعوه من انتزاع الجنس و الفصل من المادّه و الصورته الخارجيتين على تقدير تسليمه إنّما هو فى الأجسام، و أمّا فى غيرها فلا- يسلم، كيف و أنّ الأعراض أيضاً ربما يكون لها جنس و فصل، و لا- يكونان منتزعين من المادّه و الصورته الخارجيتين إذ ليست هى أجساماً، فكيف الجواهر المجرّده عن المادّه، و كذلك أثبت حيث أثبت إنّ

ص: ١٨٣

١- -الشفاء، الطبيعيات، الفصل الرابع فى أنّ الأنفس الإنسانيّة لا تفسد: ٢٠٢، طبع القاهرة.

النفس غير مادّيه أنّها ليست عرضا أو صوره حالّين في مادّه أو جسم ذى مادّه، فلزم ممّا ذكره، أن ليست النفس مركّبه في ذاتها، و لا بسيطه قائمه في مادّه، و كذلك أنّه حيث أثبت في الفصل التالى أنّها عاقله لمعقولاتها بالذات من دون توسط آله في ذلك، أنّ قيامها إنّما هو بالذات كتعقلها لمعقولاتها، إذ العاقل بالذات لا- يكون إلّا- قائما بالذات من غير دخل أمر آخر في قيامها و وجودها، إذ لو كان لأمر ما مدخل فيه، لما كان كذلك، و المفروض خلافه، و حيث أثبت ذلك، لزم منه أنّ النفس غير مركّبه من جزءين حالّ و محلّ، إذ المركّب تركيبا كذلك يكون تقوّمه بجزئيه، فلا يكون قائما بالذات، و كذلك لزم منه أنّها غير حالّه في شىء أيّا كان ذلك الشىء جسما أو غيره، مجردا أم مادّيا إذ الحالّ كذلك لا يكون عاقلا بالذات، و لا قائما بذاته، فلزم منه أيضا أنّها ليست عرضا و لا صوره لشىء ما جسم أو جسمانيّ أو مجرد، و كذلك لزم منه أنّها ليست بمحلّ لشىء يكون قيامها بذلك الشىء، إذا لمحلّ القائم بما حلّ فيه لا يكون قائما بذاته كما هو المفروض، فلزم منه أنّها ليست هيولى و لا مادّه لصوره ما، يكون تقوّمها بتلك الصوره، كالصوره الجسميّة أو النوعيّة بالنسبه إلى الهيولى.

و أنّ الصوره العقليه حالّه في النفس ليست ممّا به تقوّمها أو عقلها لذاتها، إذ لو كان الأمر كذلك، لما كان للنفس قيام بالذات و لا- عقل بالذات مع قطع النظر عن حلول تلك الصوره العقليه فيها، و المفروض خلافه، حيث إنّها في مبدأ الفطره أيضا لها قيام بالذات و تعقل بالذات و أنّها قد تزول تلك الصوره العقليه عنها، و هي باقيه على حالها من القيام بالذات و التعقل بالذات.

و بالجملة فقيام النفس بالذات من الضروريات، كما اعترف به صاحب المحاكمات أيضا، و يلزم منه عدم قيامها في وجودها و في تعقلها بالمحلّ، و لا- بالحالّ، و العجب منه أنّه اعترف بذلك، و ادّعى أنّه يمكن أن يكون النفس كالهيولى لا تقوم إلّا بما يحلّ فيها، و هل هذا إلّا تناقض؟

فلزم ممّا ذكره الشيخ أنّ النفس مع بساطتها في ذاتها أصل في الوجود و القيام و التعقل، من غير دخل أمر آخر في ذلك، و الحاصل أنّه لزم ممّا بينه في الفصلين المتقدمين، كون النفس شيئا بسيطا لا تركيب فيه من حالّ و محلّ أصلا، و لا هي ممّا هو قائم بالمركّب، و تعلق له بالمادّه، و لا قيام لها في وجودها و تعقلها إلّا بذاتها لا بأمر آخر، هو جزؤها

مطلقاً، أو محلّ لها أو حالّ فيها، و أنّه لا يقدر في ذلك كونها محلّاً للصور العقليّة، سواء عددناها من جملة الصور أو من جملة الأَعراض، لأنّها ليست ممّا بها قيام النفس بالذات أو تعقلها بذاتها، لأنّها قد تزول، و مع ذلك يبقى محلّها و هو النفس موجوده بذاتها، عاقله لذاتها، فلزم من ذلك بساطتها بساطه حقيقيّه، تنافي كونها مركّبه بوجه، و كذا كونها قائمه في المركّب، و كذا لزم منه أصالتها في الوجود و التعقّل أصله مطلقه و إن كانت البساطه أعمّ مطلقاً من الأصاله في الوجود و التعقّل، لأنّ كلّ أصل يلزمه أن يكون بسيطاً من غير عكس كلّى، إذ قد يكون الشىء بسيطاً و لا- يكون أصلاً في ذلك، كبعض الأَعراض البسيطه و كالهولى، فلذلك أثبت الشيخ بساطه النفس أو لا ثمّ أثبت أصالتها فيهما ثانياً حتّى يخرج من ذلك البسائط التي ليست أصلاً.

ثمّ إنّ حيث أثبت ما ذكرنا أطلق على النفس، أنّها بسيطه و أنّها أصل و سنخ بمعنى أنّها أصل و سنخ في الوجود و القيام بالذات و التعقّل لذاتها لا مدخل لشيء غيرها سوى الفاعل المفيض إيّاها في ذلك، سواء كان ذلك الشىء جزءها مطلقاً، أو حالاً فيها أو محللاً لها، و أنّها كما أنّ لها أصله في ذلك، بالنظر إلى ذاتها كذلك لها أصله حين فرض التركيب مع غيرها، إذا أخذت على أنّها مركّبه مع شيء آخر، لوحظ ذلك الشىء معها في ذلك التركيب، فإنّ أخذ ذلك الشىء معها حين التركيب، لا يقدر في بساطتها و أصالتها بالمعنى المذكور، بل لا يكون ذلك التركيب، إلّا مجرد اجتماع، فإنّ ذات ما هو بسيط حقيقى بحسب ذاته لا ينقلب، إذا أخذ مركّباً و مجتمعاً مع غيره إلى كونه مركّباً حقيقياً، و كذلك ذات ما هو أصل في الوجود و القيام و التعقّل لذاته، إذا أخذ مركّباً كذلك لا- ينقلب إلى كونه جزءاً للمركّب حالاً أو محللاً، و بالجملة إلى كونه غير أصل في ذلك، بحيث يحتاج كلّ من جزئه إلى الآخر، فلا- يكون ذلك التركيب المأخوذ إلّا- اعتبارياً و مجرد اجتماع، و لا- يقدر ذلك في بساطتها الحقيقيّه الذاتيه، و لا في أصالتها المطلقة.

كلام مع المحقّق الطوسى رحمه الله

و حيثنذ فما ذكره المحقّق الطوسى من «أنّ الشيخ يريد بالأصل كلّ بسيط غير حالّ في شىء من شأنه أن يوجد فيه أعراض و صور، و أن يزول عنه تلك الأعراض و الصور و هو

باق في الحالتين، فهو أصل بالقياس إليها» راجع إلى ما ذكرنا من معنى الأصل من بعض الجهات، إلا أنه ربما يوهم أن ذلك مجرد اصطلاح، اصطلاح عليه الشيخ وليس كذلك، بل إن ذلك معنى الأصل لغه و عرفاً، أى ما هو الأصل في الوجود والقيام والتعقل، وإلا أنه لو كان قوله: «من شأنه أن يوجد فيه أعراض و صور- إلى آخره-» نعتاً لقوله: «كل بسيط» كما يشعر به قوله: «فهو أصل بالقياس إليها» يلزم منه أن الأصل ما هو البسيط الغير الحال في شىء، و من شأن ذلك البسيط أن يوجد فيه أعراض و صور، و أن يزول عنه تلك الأعراض و الصور و هو باق في الحالتين، فيلزم منه أن يكون المحل المتقوم بالحال أيضاً أصلاً في الوجود والقيام والتعقل، و قد عرفت أنه ليس كذلك. و لو كان قوله: «من شأنه- إلى آخره-» نعتاً للشىء يلزم منه أن البسيط لو كان حالاً في شىء كذلك كان أصلاً أيضاً، فيلزم منه أن يكون الأعراض و الصور البسيطة الحالّة في الهيولى الباقيه في الحالتين أصلاً في الوجود والتعقل، و هذا أظهر فساداً من الأوّل، وإلا أنه عدّه أصلاً بالنسبه إلى الأعراض و الصور، و أنه يوهم عدّ الهيولى الاولى أيضاً أصلاً، و الظاهر من كلام الشيخ أنه عدّه أصلاً لأصاليته في الوجود والقيام والتعقل، و أن المحلّ مطلقاً خارج عن كونه أصلاً بهذا المعنى، لكنّه رحمه الله أعلم.

و إذا عرفت ما ذكرنا فنقول: إنّ الشيخ بعد ما ذكر أنّ قوّه الفساد يستلزم التركيب من مادّه و صورته، إمّا في ذات ذلك الأمر المفروض فاسداً أو فيما يقوم هو به، سرد الدليل على عدم فساد النفس هكذا: إن كانت النفس بسيطه مطلقه بحيث لا تركيب في ذاتها أصلاً و لا قيام لها في المركّب كما هو الثابت بما تقدّم لم تنقسم هي و لا ما تقوم هي به إلى مادّه و صورته، فلم تكن قابله للفساد و إن اخذت مركّبه فذلك التركيب، إمّا بأخذها مركّبه في ذاتها فذلك غير ممكن، لمنافاته لبساطتها الذاتيه و أصالتها المطلقة، و إمّا بأخذها مجتمعه مع غيرها و ذلك إمّا بأخذها كالصوره في ذلك المجتمع، و هذا أيضاً غير ممكن، لمنافاته لأصالتها المطلقة، و لعدم قيامها بالمادّه، فبقي أخذها كالمادّه لذلك المجتمع، مع أنّ لها مناسبه للمادّه من وجه، حيث إنّ المادّه أيضاً شىء بسيط غير قابله للفساد، و كذا هي أصل في المركّبات، و إن لم تكن أصلاً بالمعنى المذكور المقصود هنا. و حينئذ فلتترك ذلك المركّب المجتمع، لعدم كونه نفساً، لأنّ كلامنا في النفس، و هي جزء من هذا المجتمع،

لا عينه، ولترك أيضا الجزء الآخر من هذا المجتمع الذي هو بمنزلة الصورة، لعدم كونها نفسا أيضا، ولننظر في الجزء الذي هو بمنزلة المادة أي النفس التي هي الأصل و السخ في هذا المركب المجتمع، ولتكلم فيها و نقول:

إن تلك المادة التي هي الأصل و السخ إمّا أن تؤخذ مركبه هكذا إلى غير النهاية، فننقل الكلام فيها إلى غير النهاية و هذا محال. و إمّا أن ينقطع الأخذ على سبيل التركيب، فينتهي الكلام إلى ما هو الأصل و السخ منه، و ان لا يبطل ذلك الأصل، حيث إنه ليس فيه تركيب و لا قيام بالمركب و لا قوه فساد، فأخذ النفس مع غيرها على سبيل التركيب لا يقدر في مطلوبنا، إذ كلامنا في النفس لا في غيرها، و هي الأصل و السخ من جمله أجزاء هذا المركب و لا في هذا المركب المجتمع من النفس و غيرها، إذ هو ليس نفس النفس حتى يلزم كون ذلك الأصل جزءا من النفس لا عينها.

فتبين من ذلك أنّ كلّ شيء بسيط غير مركب و لا قائم بالمركب كما في الفرض الأول، أو كلّ شيء هو أصل مركب و سخته كما في الفرض الثاني، فهو غير مجتمع فيه فعل أن يبقى و قوه أن يعدم بالقياس إلى ذاته، إذ ذلك الاجتماع إنّما هو سبب التركيب الحقيقي في ذاته، أو فيما يقوم ذاته به و المفروض خلافه هنا، و لا يلزم منه كون النفس مادة، إذ المادة و إن كانت بسيطة غير قابله للفساد، و كانت أصلا في المركب من بعض الوجوه لكنّها ليست أصلا بالمعنى المذكور إذ قيامها إنّما هو بما يحلّ فيها.

ثمّ إنه ربما أشعر كلامه في التركيب حيث قال: «و لترك المركب و لننظر في الجوهر الذي هو مادّته - إلى آخره - إنّ هذا التركيب إنّما هو بأخذ النفس التي اعتبرها مادّه، و هي الأصل مع غيرها الذي يكون غير أصل، و يكون كالصورة، و لم يتعرّض لأخذها مع أصل آخر، و كأنّ وجهه أنّ أخذها كذلك غير ممكن إذا لجزء الآخر الذي هو الأصل أيضا لا يمكن أن يكون صورته لما عرفت.

و أيضا يستلزم أن يكون نفس واحده أكثر من واحده، و مع ذلك فيستلزم ما هو المقصود و هو عدم فساد ما هو الأصل فيه، غايته أن يكون ذلك الأصل أكثر من واحد، و غير النفس التي نحن بصدد التكلم فيها أيضا، و هذا الذي ذكرنا و إن كان حمل كلام الشيخ عليه لا يخلو عن تكلف، إلاّ أنّه غايه توجيهه بناء على اصوله، و به يندفع جميع الأنتظار

التي نقلناها عن الإمام الرازي و صاحب المحاكمات كما يعرف بالتدبر، فتدبر تعرف.

ثم إن الشيخ في قوله: «و أما الكائنات التي تفسد فإن الفاسد منها هو المركب» - إلى آخر ما نقلنا عنه - تصدى لبيان أن الأجسام و صورها و موادها و الأعراض الحاله فيها، أي منها يمكن أن يفسد و أي منها لا يمكن أن يفسد، و أن السبب في إمكانه و عدم إمكانه ما ذا؟ و أن أمر النفس ليس كأمر شيء منها.

فقال: و أما الكائنات التي تفسد، كالأجسام العنصريه، فإن الفاسد منها هو المركب المجتمع، و قوه أن تفسد أو تبقى ليس في المعنى الذي به المركب واحد حتى يلزم قبوله للفساد من هذه الجبهه، و الحال أن جبهه الوحده مشابيه للبساطه التي تنافى ذلك، بل في الماده التي هي بالقوه قابله لكلا الضدين أي بقاء صورها فيها و فسادها عنها، و بسبب تلك الماده التي يلزمها أن يكون محلاً لحال آخر يلزم أن يكون هناك كثره ملتئمته من محل و ماده، هي قابله لكلا الضدين، و من صوره حاله بسببها تكون فعليته ذلك المركب و إن كان العمده في قبول الفساد هو الماده، إذ هي قابله لفساد الصوره عنها في المركب و بسبب فساد الصوره يلزم فساد المركب أيضا. فليس في الفاسد المركب من جبهه وحدته لا قوه أن يبقى و لا قوه أن يفسد، بل كان منشأ قبول الفساد فيه جبهه تلك الكثره، و ذلك التركيب من صوره و ماده في تلك الماده قوه فساد الصوره التي من شأنها أن تفسد عنها و إن كانت الماده هي الأصل في قبول الفساد، أي فساد الصوره و يتبعه فساد المركب، فأشعر بما ذكره أن النفس حيث لم تكن مركبه من ماده فيها قوه الفساد و لا قائمه بالمركب، كذلك لا تكون قابله للفساد أصلاً.

ثم قال: «و أمّا الماده أي ماده الجسم مطلقاً سواء كانت ماده لجسم كائن فاسد، أو لجسم ثابت على الدوام، ففيها احتمالان: أحدهما - و هو المرجوح - أنها تبقى بنفس ذاتها لا - بقوه تستعد بها للبقاء، و الآخر - و هو الراجح - إنما تبقى بقوه بها تبقى، لكن ليس لها قوه أن تفسد شيئاً آخر غير قوه البقاء، لأن المراد بقولنا: أن في الماده قوه الفساد، أن فيها قوه فساد غيرها كالصوره، كما أن فيها قوه حدوث الصوره لا - قوه فساد نفسها، فإن الشيء لا يمكن أن يكون محلاً لفساد نفسه، ففيها قوه بقاء نفسها خاصه، و على التقديرين يلزم أن تكون الماده باقيه لبساطتها و عدم تركيبها من ماده و صوره، و إن ذلك و إن كان

يؤكد ما ذكرنا من أن البساطه منشأ لعدم الفساد، لكن ليس أمر النفس كأمر المادّه، إذا النفس مع بساطتها أصل و سنخ، و هي ليست كذلك، إذ وجودها و قيامها إنّما هو بما يحلّ فيها لا بذاتها كما في النفس.

ثمّ قال: و البساطه التي في المادّه فإنّ قوّه فسادها في جوهر المادّه لا في جوهرها، يعني أنّ الأعراض و الصور البسيطة الحاله في المادّه و إن كان يتوهم فيها أن لا تكون فيها قبول فساد من جهه بساطتها و عدم تركيبها بحسب الذات من مادّه و صورته، إلا أنّ تلك البساطه المستلزمه لعدم قبول الفساد، هي ما تكون منفيه للتركيب في الذات، و للقيام بالمركبّ جميعا و تلك الأعراض و الصور البسيطة ليست كذلك، إذ هي محتاجه إلى الموضوع أو المادّه في الوجود أو التشخيص قائمه بالمادّه أو بالمركبّ من المادّه و حيثنذ فقوّه فسادها في جوهر مادّتها لا- في جواهر أنفسها، و لذلك تقبل الفساد، و كذا قوّه فسادها ليست من جهه بساطتها في ذاتها، بل من جهه قيامها بالمادّه أو بالمركبّ من المادّه.

و بالجمله فليس أمر النفس كأمر تلك الأعراض و الصور، إذ النفس مع بساطتها في ذاتها غير قائمه بالمادّه و لا بالمركبّ من المادّه و هي أصل في القيام و الوجود، و تلك الأعراض و الصور ليست كذلك.

ثمّ قال: و البرهان الذي يوجب أنّ كلّ كائن فاسد من جهه تناهى قوّه البقاء و البطلان، إنّما يوجب فيما هو كائن من مادّه و صورته، و يكون في مادّته أن يبقى فيه تلك الصور، و قوّه أن تفسد هي منه معا تكمله لما ذكره فيما تقدّم، و بيانا كلياً لوجه إمكان فساد ما يمكن أن يفسد و ما لا يمكن أن يفسد، فبيّن أنّ كلّ ما هو مركّب من مادّه و صورته أو قائم بالمركبّ منهما، و بالجمله له مادّه في ذاته أو في قيامه و في مادّته قوّه أن تبقى فيها صورته و قوّه أن تفسد، أمكن أن تفسد صورته فيفسد المركّب أيضا، و ما ليس كذلك فليس كذلك، فأشعر بأنّ غير الكائنات الفاسدات من الأجسام كالفلكيات منها عندهم، إنّما لا تفسد لأجل أن ليس في مادّتها قوّه الفساد، و كذلك صورها ليست من شأنها أن تزول عنها، و لا- ينافى ذلك كونها مركّبه و غير أصل، لأننا قلنا إنّ البساطه و الأصاله تكونان منشأين لعدم قبول الفساد، و لا يلزم منه أن يكون كلّ ما هو منشأ لذلك هذين السببين، بل يمكن أن يكون ذلك بسبب آخر غيرهما كما في الأفلاك. و هذا غايه توجيه كلام الشيخ

فى الشفاء، و به تمّ دليله على أنّ النفس الإنسانيّة لا تفسد، و اندفع عنه الأنظار المورده عليه، كما أشرنا إليه و الله أعلم بالصواب.

فى توجيه كلامه فى الإشارات

و أمّا توجيه كلامه فى الإشارات، فلأنّه ذكر أوّلا فى بيان الدليل على أنّ النفس الإنسانيّة لا تفسد بفساد البدن، قوله: «و لَمّا كانت النفس الناطقه التى هى موضوع ما للصور العقليّة، غير منطبعه فى الجسم، بل إنّما هى ذات آله بالجسم - إلى آخره -». (١)

و أشار بلفظه «لَمّا» إلى ما أثبتته فى النمط الثالث و غيره، فأشار بقوله: «هى موضوع ما للصور العقليّة» إلى أنّها مجردة فى ذاتها و كمالاتها الذاتيه عن المادّه، لأنّ موضوع الصور العقليّة التى هى مجردة عن المادّه لا يكون إلا مجردا عنها أيضا كما هو المستبين عندهم، و سيأتى بيانه، فحيث أشار إلى تجرّدها فى ذاتها و كمالاتها الذاتيه عن المادّه، أشار إلى أنّها غير مركّبه من المادّه و الصوره كالجسم، و غير قائمه بالمادّه و الجسم كالصور و الأعراض، كما أنّه أشار بقوله: «غير منطبعه فى الجسم» إلى الأخير، و أشار أيضا بقوله:

«بل إنّما هى ذات آله بالجسم» إلى كيفيّة ارتباطها بالجسم على وجه لا يلزم منه احتياجها فى وجودها و كمالاتها العقليّة الذاتيه إليه، بل إنّ احتياجها إليه إنّما هو فى أفعالها و إدراكاتها الجزئيه، و أمّا فى أفعالها و إدراكاتها الكليّة فلا، بل هى عاقله بذاتها لمعقولاتها من غير توسّط آله فى ذلك. فأشار بما ذكره إلى بساطتها الذاتيه الحقيقيّة و إلى أصالتها المطلقة فى الوجود و القيام و التعقّل كما عرفت وجه ذلك.

ثمّ إنّ بعد بيان أنّ النفس لا تفسد بفساد البدن، قال: «إذا كانت النفس الناطقه قد استفادت ملكه الاتّصال بالعقل الفعّال لم يضرّها فقدان الآلات، لأنّها تعقل بذاتها كما علمت، لا بآلتها، و لو عقلت بآلتها لكان لا يعرض لآله كلال إلاّ و يعرض للقوّه كلال». (٢)

إلى آخر ما ذكره من الأدلّه على ذلك، فبيّن أنّها تعقل بذاتها من غير آله.

ثمّ قال: «لو كانت القوى العقليّة منطبعه فى جسم من قلب أو دماغ، لكانت دائمه التعقّل

ص: ١٩٠

١- شرح الإشارات ٣: ٢٦٤. [١]

٢- شرح الإشارات ٣: ٢٧٦. [٢]

له أو كانت لا تعقله البتة» (١) إلى آخر ما ذكره من الدليل عليه، فيبين أيضا أنها عاقله لذاتها و كذا هي غير منطبعة في الجسم.

ثم قال تكمله لهذه الإشارات: «فاعلم من هذا أنّ الجوهر العاقل ممّا له أن يعقل بذاته.»

«فأشار بما ذكره إلى كونها عاقله» بذاتها، و إلى أصلتها في الوجود و القيام و التعقل، و إلى بساطتها الحقيقية الذاتية اللازمه لأصلتها أيضا، فأشار بذلك إلى نفي كونها مركبة من هيولى و صوره، بل إلى نفي كونها مركبة من جزءين حالّ و محلّ مطلقا و إن كانا مفارقين، بل إلى نفي كونها مركبة من جزءين مطلقا و إن لم يكونا حالّا و محلاّ، و كذلك أشار إلى نفي كونها صورتا أو عرضا، بل نفي كونها قائمه بالمحلّ مطلقا و إن كان المحلّ جوهرًا مفارقا غير ذى وضع، و كذا أشار إلى نفي كونها مادّة أو كالمادّة من شىء لكون جميع ذلك غير أصل في الوجود و القيام و التعقل بخلاف النفس. و أيضا ما سوى المادّة من هذه إمّا مركّب أو قائم بالمركّب بخلاف النفس.

ثمّ قال: في بيان الدليل على عدم إمكان فساد النفس بسبب من الأسباب، و لأنه أصل و ذكره على سبيل الاستبانه ممّا تقدم، و على أنّ هذه القضية مقدّمه ظاهره لا- ينبغى لعاقل إنكارها يعنى أنّها أصل في الوجود و القيام و التعقل، و إنّما اكتفى في الدليل بأصلتها في ذلك و لم يتعرّض لبساطتها، لأنّ أصلتها كذلك تستلزم بساطتها الذاتية الحقيقية المطلقة التى هى العمده فى عدم إمكان قبول الفساد من غير عكس، كما أشرنا إليه، مع أنّه لا يرد على تقدير أصلتها كونها مادّة فى المركّب كما عرفته أيضا.

ثمّ فرع على أصلتها المستلزمه لبساطتها فى ذاتها أنّها لا- تقبل الفساد. و قال: فلن يكون مركبا من قوّه قابله للفساد مقارنة لقوّه الثبات (٢) كما بينا وجه ذلك مطابقا لما فى الشفاء، ثمّ قال: فإن اخذت لا على أنّها أصل بل كالمركّب من شىء كالهىولى و شىء كالصوره عمدنا بالكلام نحو الأصل من جزئيه. و أشار بقوله: «فإن اخذت لا على أنّها أصل» أى اخذت لا على أنّها أصل بهذا المعنى المتقدم و لا على أنّها بسيطه بالمعنى المذكور، إلى أنّ أخذها كذلك، لا يقدر فى أصلتها الذاتية و لا فى بساطتها المطلقة، بل إنّما هو بمحض اعتبار اجتماعها مع غيرها فى ذلك التركيب كما عرفت، و أشار بقوله: «بل

ص: ١٩١

١- شرح الإشارات ٢٧٦: ٣. [١]

٢- شرح الإشارات ٢٨٥-٣: ٢٨٦. [٢]

كالمركب من شيء كالهولي و شيء كالصوره» إلى أنّ النفس على هذا الأخذ لا- تكون مركبه بحسب ذاتها، إذ ذاك غير محتمل، بل تكون كالمركب أى المأخوذ مجتمعاً مع غيرها، بحيث لا يكون ذلك المجتمع مركباً حقيقياً، بل بمحض الاعتبار و ملا-حظه الاجتماع، و إلى أنّ هذين الجزئين من هذا المجتمع، لا يحتمل كونهما هولي و صوره، بل كالهولي و كالصوره، حيث إنّ أحد الجزئين الذى هو النفس يمكن أن تعتبر فى هذا الاجتماع الذى هو كالتركيب كالهولي لمناسبتها للنفس فى البساطه و عدم قبول الفساد و فى الأصاله فى المركب من بعض الوجوه، و إن لم تكن أصلاً بالمعنى المتقدم المقصود هنا، و إن لم يمكن اعتبارها صوره أو كالصوره، إذ لا مناسبه لها بالنفس من وجه، بل المأخوذ كالصوره ينبغى أن يكون هو الجزء الآخر من المأخوذ كالمركب أى المجتمع كما عرفت بيانه فيما تقدم.

و أشار بقوله: «عمدنا بالكلام نحو الأصل من جزأيه»، أى من جزئى هذا المجتمع من النفس و من غيرها إلى أنّه إذا اخذت النفس كذلك تركنا المجتمع لعدم كونه نفساً، إذ هو مجتمع من النفس و من غيرها، و كلامنا فى النفس، و تركنا أيضاً الجزء الآخر منه الذى هو بمنزله الصوره، و ليس بأصل مطلقاً و عمدنا بالكلام نحو الأصل من جزئيه، أى نحو النفس التى هى الأصل و اعتبرناها كالهولي و الماده من هذا المجتمع.

فقول: إنّ الجوهر الذى هو بمنزله الماده و هو الأصل و السنخ، إمّا أن يؤخذ مركباً هكذا إلى غير النهايه، فننقل الكلام فيه هكذا إلى غير النهايه و هو محال، و إمّا أن لا- يبطل الجوهر الذى هو الأصل و السنخ أى النفس، و لا يكون فيه قوه فساد لبساطته فى الذات، و لأصالته فى القيام و الذات و هو المطلوب، و حينئذ لا يلزم أن يكون النفس ماده أو كالماده بحسب ذاتها، لأنّ الماده و مثلها إنّما قيامها بما يحلّ فيهما، و النفس ليست كذلك، بل إنّ قيامها إنّما هو بذاتها.

ثمّ قال: «و الأ-عراض وجوداتها فى موضوعاتها، فقوه فسادها و حدوثها هى فى موضوعاتها، فلم يجتمع فيها تركيب» (1) بيانا لوجه إمكان فساد الأ-عراض و دفعا للنقض بالأعراض البسيطة، كما ذكره، بل بالصور البسيطة أيضاً كما ألحقها بها المحقق

ص: ١٩٢

الطوسى رحمه الله فى شرحه لبيان النقض، و ذكر أن كثيرا من الأَعراض و الصور البسيطة تكون باقيه ممكنه الفساد مع بساطتها، فهلا كانت النفس كذلك.

و بيان الدفع أنّ البساطه الموجه لعدم إمكان الفساد إنّما هى البساطه المطلقه، بحيث لا يكون هناك تركيب من مادّه قابله للفساد أصلا، لا- فى ذات ذلك البسيط و لا- فيما يقوم هو به كما فى النفس، و أمّا تلك الأعراض و الصور فليست كذلك، لأنّها قائمه بالمركب من مادّه أو بالمادّه، و تلك المادّه قابله للفساد أى لفساد تلك الأعراض و الصور عنها، فلا بساطه مطلقه هناك، فهذا كانت ممكنه الفساد، و لا يلزم من ذلك أن يكون هناك تركيب فى ذوات تلك الأعراض و الصور البسيطة، حتّى ينافى بساطتها الذاتيه.

ثمّ قال: «و إذا كان كذلك لم تكن أمثال هذه قابله للفساد بعد وجوبها بعلمها و ثباتها بها»، (١) أى إذا كان الجوهر العاقل منّا كذلك أو إذا كان الأمر كذلك أى أنّ النفس أصل و سنخ فى الوجود و القيام بالذات و التعقّل بالذات و بسيطه فى ذاتها غير قائمه بالمركب من المادّه و لا بالمادّه التى هى قابله للفساد و أنّها إذا اخذت مركّبها مع غيرها لم يؤثّر ذلك فى صيرورتها مركّبها فى ذاتها و لا- فى كونها قائمه بالمركب من المادّه و لا بالمادّه، بل كانت أصلاتها و بساطتها المطلقتان باقيتين لم تزولا، لم تكن أمثال هذه فى أنفسها قابله للفساد بعد وجوبها بعلمها و ثباتها بها و لم يلزم أيضا كونها مادّه، لأنّ المادّه أيضا و إن كانت بسيطه غير ممكنه الفساد و أصلا فى المركّب من بعض الوجوه لكنّها ليست أصلا بالمعنى المذكور بخلاف النفس كما مرّ بيان ذلك كلّه. و إنّما قال: «بعد وجوبها بعلمها و ثباتها بها»، إشاره إلى أنّ النفس كما أنّها ليس لها سبب لفسادها كذلك لها سبب لبقائها و هو وجوبها و ثباتها بعلمها الباقية التى لا يطرأ عليها الفساد البتّه، فيلزم أن تكون هى أيضا باقيه البتّه غير فاسده أصلا، لأنّ سبب بقائها موجود و المانع عنه- أى سبب فسادها- منتف، فبأى طريق يطرأ عليها الفساد. و هذا نظير قول الشيخ فيما تقدّم من الدليل على عدم إمكان فساد النفس بفساد البدن، حيث قال: فاستحاله الجسم عن أن يكون آله لها و حافظا للعلاقه معها بالموت لا تضرّ جوهرها، بل يكون باقيا بما هو مستفيد (٢) الوجود من الجواهر الباقية.

ثمّ إنّك بعد ما أحطت خيرا بتفاصيل ما ذكرناه و بيّناه، ظهر لك توجيه كلام الشيخ بناء

ص: ١٩٣

١- شرح الإشارات ٢٨٨: ٣. [١]

٢- مبدأ (خ ل).

على اصوله على وجه يتم به مطلوبه و يندفع عنه الإيراد، و كذا انتفاء الاحتمالات التي هي صارت منشأ لإيراد صاحب المحاكمات، و الإمام الرازي عليه ما أوردا عليه كما لا يخفى. نعم ما ذكره الإمام الرازي من الاعتراض الثالث لم يتضح بعد بيان اندفاعه، و سنتكلم عليه إن شاء الله تعالى.

ثم إنه ربما يتراءى من الإمام في اعتراضه الثاني أنه حمل قول الشيخ في الدليل: «و إن اخذت لا على أنها أصل، بل كالمركب من شيء كالهولي و شيء كالصوره عمدنا بالكلام نحو الأصل من جزئيه» على أنه إن اخذت لا على أنها أصل اخذت مركبه في ذاتها من جزئين كالهولي و الصوره، مثل الجسم. إلا- أن هذين الجزئين حيث كانا جزئى شيء مفارق عن الماده، أى النفس يكونان مخالفين لهولي الأجسام و صورها، و عمدنا بالكلام نحو هيولاها، فإنها حيث كانت أصلا،- أى بسيطه في ذاتها غير قائمه بماده- ليس فيها قوه فساد نفسها، فهى باقيه غير قابله لطريان الفساد عليها، و هذا أعنى عدم فساد هيولاها كاف فيما نحن بصدده من بيان أن النفس غير فاسده، حيث إن جزءها الأصل أعنى شيئا كالماده لها غير فاسد.

و حيث هو حمل كلام الشيخ على ذلك أورد عليه الاعتراض، و قال: إنه على هذا لما كان الباقي من النفس هو النفس، بل جزءا منها، و هو خلاف المقصود، و حينئذ يجوز أن لا- تكون كمالاتها الذاتيه الباقيه ببقائهما باقيه، لأنها تابعه لجزئها الآخر الذى هو صورتها، و المفروض فسادها، لأنها متعلقه بمادتها، و يمكن أن يكون قوه فسادها في مادتها كما في سائر الكائنات الفاسدات و إن لم يكن فى تلك الماده قوه فساد نفسها، و على هذا فلا تكون النفس باقيه و لا كمالاتها الذاتيه.

و لا- يخفى عليك أنه بما قررنا كلام الشيخ فى الاستدلال كان هذا الاحتمال الذى فهمه منه منتفيا، بل كان بعيدا عنه بمراحل، كيف و لو حمل كلام الشيخ على ذلك لكان استدلالا واهيا لا يرتكبه من له أدنى مسكه فكيف مثل الشيخ؟! و هل هذا إلا- مثل أن يقال: إن الجسم العنصرى الكائن الفاسد غير فاسد، لأنه مركب من هولي و صوره، و صورته المتعلقه بمادته و إن كانت قابله للفساد حيث إن فى هيولاها قوه فسادها لكن هيولاها غير قابله للفساد من جهه أنها بسيطه غير قائمه بالماده و ليس فيها قوه فساد نفسها، و هذا ممّا

فعلم من ذلك أنّ هذا الاعتراض من الإمام مثل اعتراضه الثاني، بل مثل إيرادات صاحب المحاكمات إنّما نشأ من الغفلة عن التدبّر في كلام الشيخ و عن سوء الفهم منه.

ثمّ إنّ الجواب الذى أجاب به المحقّق الطوسى عن هذا الاعتراض، جواب صواب، و كأنّه أيضا مبنى على بساطه النفس بساطه ذاتيه مطلقه، و على أصالتها فى القيام أصله مطلقه، كما بنينا توجيه كلام الشيخ على ذلك.

و ما ذكره أوّلا- من بيان أنّ النفس لا- يمكن أن يكون لها هيولى مطلقا و إن كانت مخالفه لهيولى الأجسام، حيث احتمل فى ذلك احتمالات و أبطل كلّها، فأثبت بذلك عدم ثبوت هيولى أو كالهيولى لها، غنى عن البيان.

و أمّا ما ذكره أخيرا بقوله: «ثمّ إنّ الصورة المقيمه إيّاها و الكمالات التابعه لتلك الصورة لا يجوز أن تفسد و تتغير بعد انقطاع علاقتها عن البدن، لأنّ التغير لا يوجد إلّا مستندا إلى جسم متحرّك كما تقرّر فى الاصول الحكميّه، فهو كأنّه يحتاج إلى بيان، به يندفع الإيراد عنه، و هو أنّه ادّعى أنّه قد تقرّر فى الاصول الحكميّه مثل ما نقلنا عن الشيخ فى الشفاء فى وجه تغير الكائنات الفاسدات من الأجسام، أنّه إذا كان هناك صور قائمه بمادّه هى بالقوّه قابله لكلا الضدّين، أى لقبول صور حادّته فيها و كذا لقبول فساد تلك الصورة عنها فحينئذ يمكن أن تفسد تلك الصورة عنها، و به يتحقّق فساد ذات تلك الصورة القائمه فسادها بمادّتها حيث فسدت ذاتها فى ذاتها و فسدت عن مادّتها، و كذا يتحقّق به فساد ذلك المركّب من تلك الصورة و تلك المادّه، حيث فسد جزؤه، و فساد الجزء مستلزم لفساد الكلّ، أو أنّه إن كان هناك جسم مركّب من مادّه و صوره و كان ذلك الجسم موضوعا لعرض ما قابلا- لذلك العرض و لضدّه أمكن أن يفسد ذلك العرض عنه بطرء ضدّه عليه، و إن لم يستلزم ذلك فساد ذلك الموضوع نفسه، لعدم كون ذلك العرض جزءا منه و لا- مقوّما له. و كان ما ذكرنا هو معنى قوله: لأنّ التغير لا يوجد إلّا مستندا إلى جسم متحرّك، أى إنّ التغير أى فساد الصورة أو فساد العرض لا يوجد إلّا مستندا إلى جسم مركّب من مادّه و صوره متحرّك، أى متغير فى صورته عن مادّته مستلزم تغييره تغيرا فى ذات تلك الصورة نفسها، و كذا فى ذلك الجسم المركّب فى جزئه، أو متغير فى ذلك العرض بحيث استلزم

تغيّره تغيّراً في ذلك العرض دون موضوعه أى ذلك الجسم.

ثم ادّعى أننا قد أقمنا الدليل على أنه لا- يمكن أن يكون للنفس هيولى و لا- ما هو كالهيولى، فحيث انتفت عنه الهيولى و كالهيولى، انتفى احتمال أن يكون لها صوره أو كالصوره أيضاً، إذ ذلك لا يكون إلا بملاحظه كون هيولى أو كالهيولى لها. و قد عرفت أنّ ذلك منتف عنها، فإذا لم يكن لها مادّه مطلقاً و لا صوره مطلقاً فكيف يتطرّق إليها و إلى كمالاتها الذاتيه فساد، و بعبارة اخرى: إذا لم يكن لصورتها مادّه حامله لها قابله لفسادها عنها فكيف يتطرّق إلى صورتها فساد يلحقه فساد كمالاتها الذاتيه التابعه لصورتها، و هو المطلوب.

و إذا عرفت ذلك، عرفت أنّ تسليم المحقّق الطوسى كون صوره للنفس، مما شاه مع الإمام فى كون شىء هنا يطلق عليه الصوره أو كالصوره، لا أنّه مبنّى على الواقع أو بحسب اعتقاده، حتّى يرد عليه أنّه مخالف لما بينه أوّلاً من عدم كون هيولى أو كالهيولى لها، فإنّ الصوره إنّما تكون إذا كان هناك مادّه و تركّب منها و من صوره، و المفروض خلافه، و عليه ما ذكره صاحب المحاكمات بقوله: «و لقائل أن يقول: لم لا- يجوز أن يقوم قوّه فساد الصوره المقيمه بمحلّها، و لا نسلم احتياج قوّه الفساد بمادّه جسميه بل هو أوّل المسأله؟»

ثم قال: «لا يقال: المفارق يمتنع أن يفارق المفارق. لأننا نقول: إذا جاز أن يحدث فى المفارق فلم لا يجوز أن يعدم». هذا كلامه و بيان عدم الورود ظاهر، و كان هذا الإيراد أيضاً مبنّى على الغفله عن كلام المحقّق الطوسى رحمه الله.

و حيث عرفت ما ذكرنا... (1) أيضاً و أنّه مبنّى على بساطه النفس و أصلتها فى القيام، كما ذكرنا، أمّا بساطتها، فلاّنه نفى عنها التركيب مطلقاً، و أمّا أصلتها، فحيث ادّعى كونها عاقله بذاتها و مستغنيه فى وجودها عن البدن، و كلّ ذلك ظاهر على من تدبّر فى كلامه، إلاّ أنّه كان ينبغى له أن يوجّه كلام الشيخ أوّلاً بحيث لا يتطرّق إليه الاحتمالات التى هى منشأ للإيراد عليه كما فعلنا و هو رحمه الله لم يفعل، لكنّه رحمه الله أعلم.

و إنّما تعرّضنا نحن لتصحيح ما ذكره الشيخ فى الكتابين من الدليلين، مع كون بعض ما ذكره فيهما مبنّى على مقدّمه مقرّره عند الحكماء غير تامّه عندنا، و هى أنّ كلّ حادث

ص: ١٩٦

١- هنا فى الأصل كلمه لا تقرأ.

مسبوق بمآذِه، لأجل أنه ربما كان مؤيِّداً للدلائل الآخر على بقاء النفس بعد خراب البدن، التي ليست مبيته على هذا الأصل كما عرفتْها. وكذا لأجل تحقيق ما ذكره الشيخ و تصحيحه بناء على ذلك الأصل بقدر الإمكان، حيث كان مزلقه للأقدام.

ص: ١٩٧

إشاره

و حيث انتهى الكلام إلى هذا المقام، و اندفع الإيرادات المورده على كلام الشيخ في الكتابين في الدليلين،-أى الدليل على عدم فساد النفس بفساد البدن و الدليل على عدم فساده مطلقا-و بقى اعتراض الثالث الذى ذكره الإمام هنا-أى على الدليل الثانى الذى ذكره الشيخ على عدم فساد النفس مطلقا-فلتتكمّم فى تحرير ذلك الاعتراض، و فى بيان دفعه، حيث إنّ ذلك الاعتراض اعتراض قوىّ أوردوه على كلا-الدليلين اللذين ذكرهما الشيخ فى الكتابين و قد أشرنا فيما سبق أنه يرد ظاهرا على بعض من الدلائل الاخر غيرهما أيضا و قد عرفت أنّ صاحب المحاكمات-كما نقلنا كلامه-أوردته على الدليل الأول الذى ذكره الشيخ فى الإشارات، أى الدليل على بقاء النفس و عدم إمكان فساده بفساد البدن، و أنّ الإمام الرازى-كما نقلنا كلامه-أوردته على دليله الثانى، ذكره فيه، أى الدليل على بقائها و عدم إمكان فساده مطلقا، و تعلم أيضا أنّه لو كان واردا على دليلى الشيخ فى الإشارات، لكان واردا على دليليه فى الشفاء أيضا، إذ مآل ما فى الكتابين واحد و الاختلاف إنّما هو فى العبارة، و قد عرفت أيضا ممّا نقله صدر الأفاضل من كلام المحقّق الطوسى رحمه الله فى رسالته إلى بعض معاصريه، أنّه أورد هذا الاعتراض فى هذا المقام مطلقا، بحيث يمكن أن يورد على كلّ من الدليلين فى الكتابين، و سأل الجواب عنه، إلا أنّ الإمام الرازى فى اعتراضه حيث قال: إنّ الحدوث و الفساد متساويان فى احتياجهما إلى إمكان يسبقهما و إلى محلّ لذلك الإمكان، أو فى استغنائهما عن ذلك، و أنّه إن استغنى إمكان الحدوث عن المحلّ مع وقوع الحدوث، فليستغن إمكان الفساد أيضا عنه مع وقوع الفساد، و إن افتقر إمكان الحدوث إلى محلّ، هو البدن، فليكن البدن أيضا

محللاً لإمكان الفساد، وبالجملة يجوز أن يكون البدن، شرطاً لوجود النفس، ويلزم انعدام المشروط عند فقدان الشرط، إن أراد بالشرط الأمر الذى له مدخل فى الجملة فى حدوث النفس، وإن كان على سبيل العلية القابلية، فيكون هو قد رام إيراد الاعتراض على كلام الشيخ من وجه واحد، وهو احتمال أن يكون البدن علة قابلية ومحللاً لإمكان حدوث النفس وفسادها، وحينئذ يكون قوله: وبالجملة- إلى آخره- من تتمه السابق، أمّا لو أراد بالشرط معناه الاصطلاحي الذى هو أمر وجودى خارج عن حقيقته المشروط، ويتوقف وجود مشروطه عليه و ينتفى بانتفائه، فكأنه رام إيراد الاعتراض على كلام الشيخ من وجهين:

الوجه الأوّل من جهه تجويز كون البدن محللاً- لإمكان فساد النفس أى علة قابلية له و كأنه إيراد على قول الشيخ فى الدليل الثانى: «و الأعراض وجوداتها فى موضوعاتها فقوّه فسادها و حدوثها فى موضوعاتها فلم يجتمع هناك تركيب».

و تحريره: أنه كما جاز أن يكون قوّه حدوث الأعراض البسيطة و قوّه فسادها فى موضوعاتها فتحدث هى فيها و تفسد هى عنها من غير لزوم تركيب فى ذاتها، فلم لا يجوز أن يكون قوّه حدوث النفس التى هى بسيطة فى ذاتها، و كذا قوّه فسادها فى البدن الذى هى متعلّقه به، فإنّ البدن و إن لم يكن موضوعاً لها لكونها مجرّده عن المادّه فى ذاتها، لكنّه ممّا يمكن أن يكون محللاً لإمكان حدوثها و فسادها أى علة قابلية لذلك، كالموضوع بالنسبه إلى الأعراض.

و بيان ذلك أنّه لا- يخفى أنّ المذهب الحقّ كما تقرّر فى موضعه، و كذا مذهب الشيخ كما يظهر لمن نظر فى كلامه فى الكتابين، هو القول بحدوث النفس بحدوث البدن، و لا ستره فى أنّ فسادها لو فرض يكون حادثاً أيضاً، فحدوثها و فسادها كلاهما حادثان بعد ما لم يكونا، فحينئذ نقول: إمّا أن يكون كلّ حادث مطلق سواء كان مجرّداً أو مادياً، محتاجاً إلى إمكان يسبقه و إلى محلّ لذلك الإمكان، كما هو المقرّر عند الحكماء، و إمّا أن لا يكون كذلك.

و على الأوّل فحدوث النفس و فسادها متساويان فى احتياجهما إلى ذلك الإمكان، و إلى ذلك المحلّ الحامل له، فكما جاز أن يكون محلّ إمكان حدوثها هو البدن، حيث إنّها

حدثت بحدوثه و لذلك جعل الشيخ و غيره البدن علّه بالعرض للنفس، فكذلك يجوز أن يكون محلّ إمكان فسادها أيضا، هو البدن، فتفسد هي بفساده. و القول بأنّه محلّ لإمكان حدوثها دون فسادها ممّا لا وجه له، لأنّه إن كان مبيّنا على أنّها لا تفسد البتّه و إن كان هناك حامل لإمكان الفساد فهو أوّل المسأله، و إن كان مبيّنا على أنّ إمكان الفساد مطلقا لا يستدعي محلاّ له، فهو مخالف لما هو المقرّر عندهم، من أنّ كلّ حادث يستدعي ذلك، مع أنّه يستلزم المطلوب، و هو ثبوت الفساد لها من غير أن يكون هناك حامل لإمكانه، و إن كان مبيّنا على أنّ النفس لكونها مجردة عن المادّه لا يستدعي إمكان فسادها محلاّ لذلك، فهو جار في إمكان حدوثها أيضا، و قد ثبت عندهم أنّه يستدعي محلاّ، و هو البدن، مع أنّه يستلزم المطلوب و هو ثبوت الفساد لها. و إن كان مبيّنا على أنّ محلّ إمكان فسادها هو شيء غير البدن، فهو مع كونه مخالفا لما تقرّر عندهم من أنّ محلّ إمكان الفساد يجب أن يكون هو بعينه محلّ إمكان الحدوث، يستلزم المطلوب، و هو ثبوت محلّ لإمكان فسادها، و إن كان غير البدن.

و بالجمله كلّ ما يمكن أن يقال في ذلك فهو باطل.

و على الثاني أي أن لا يحتاج الحادث مطلقا أو حدوث النفس و فسادها إلى محلّ كذلك فهما متساويان في ذلك، فكما يجوز أن تحدث النفس من غير احتياج إلى محلّ، كذلك يجوز أن تفسد أيضا مع الاستغناء عن محلّ كذلك، و هو المطلوب.

و بهذا الطريق الذي سلك الإمام في اعتراضه أوّلا كما حرّراه سلك المحقّق الطوسي في رسالته إلى بعض معاصريه في بيان الاعتراض على هذا المقام كما نقلنا كلامه، و في احتمال كون البدن محلاّ لإمكان فساد النفس، إلّا أنّه فصل تفصيلا أتمّ، به يكون الاعتراض أقوى، حيث قال: «ما بال القائلين بأنّ ما لا حامل لإمكان وجوده و عدمه فإنّه لا يمكن أن يوجد بعد العدم أو يعدم بعد الوجود، و حكموا بوجود النفس الإنسانيّه و امتنعوا عن تجويز فنائها، فإن جعلوا حامل إمكان وجودها البدن، فهلاّ جعلوه حامل إمكان عدمها أيضا، و إن جعلوها لأجل تجرّدها عمّا تحلّ فيه عادم حامل لإمكان العدم، كيلا يجوز عدمها بعد الوجود، فهلاّ جعلوها لأجل ذلك بعينه عادم حامل لإمكان الوجود، فيمتنع وجودها بعد العدم في الأصل. و كيف ساغ لهم أن يجعلوا جسما مادّيا حاملا

لإمكان جوهر مفارق مباين الذات إيّاه، فإن جعلوها من حيث كونها مبدءاً لصوره نوعيه لذلك الجسم، ذات حامل لإمكان الوجود، فهلاً جعلوها من تلك الحثيّه بعينها ذات حامل لإمكان العدم. وبالجملة ما الفرق بين الأمرين مع تساوى النسبتين. -انتهى كلامه.

الوجه الثانى - وهو يظهر من الإمام فى آخر كلامه فى ذلك الاعتراض لو أراد بالشرط معناه الاصطلاحى، حيث قال: وبالجملة يجوز أن يكون البدن شرطاً لوجود النفس، و يلزم انعدام المشروط عند فقدان الشرط -، أنّه يجوز أن يكون البدن شرطاً لوجود النفس. و كأنّه على هذا إيراد على قول الشيخ، و إذا كان كذلك، لم يكن أمثال هذه فى أنفسها قابله للفساد بعد وجوبها بعلمها و ثباتها بها.

و تحريره أنّ تلك العلل التى بها وجود النفس و ثباتها لا تخلو عن أن تكون علّه تامّه لها أو غير تامّه، و على الأول فإمّا ان تكون قديمه كما هو مذهبهم، فيلزم حينئذ قدم النفس أيضاً و هو باطل، لكونها حادثه بحدوث البدن، كما هو مذهب الشيخ أيضاً، و إمّا أن تكون حادثه قبل البدن، فهو مع أنّه ليس مذهباً لهم، يلزم على تقديره حدوث النفس قبل البدن، و هو أيضاً خلاف المفروض و إقياً أن تكون حادثه حين حدوث البدن، فهو أيضاً مع كونه خلاف مذهبهم، يستلزم أن تكون تلك العلل كافيه فى وجود النفس فلم يكن للبدن مدخل أصلاً فى وجودها، و لو بالعرض، و هو أيضاً خلاف ما ذهبوا إليه، و على الثانى أى أن تكون تلك العلل علّه غير تامّه، فتماميتها تحتاج إلى شرط أو إلى جزء أخير لتلك العلّه فسواء فرض قدمها أو حدوثها قبل البدن أو معه، جاز أن يكون البدن شرطاً فى تماميه تلك العلّه و فى حدوث النفس، بل أنّ الظاهر أنّ حدوث البدن شرط لحدوثها أى لحدوث النفس، و إلا - لما كانت حادثه بحدوثه، و إذا كان البدن شرطاً لحدوثها يلزم فساد النفس بفساده، لأنّ المشروط ينعدم بانعدام شرطه و هو المطلوب، و هذا الوجه من الاعتراض كأنّه مبنى على التنزّل و تسليم أنّ النفس لكونها مجرّده عن المادّه، لا يكون لها محلّ لإمكان حدوثها و فسادها، و حاصله أنّنا سلّمنا أنّها لأجل تجرّدها فى ذاتها عن المادّه و كونها غير متعلّقه القوام بها لا يمكن أن يكون البدن و لا - شىء آخر من مادّه أو موضوع محلاً - لإمكان حدوثها أو فسادها، لكن لا مانع من أن يكون البدن شرطاً لحدوثها [و] وجودها حيث إنّ المفروض أنّها حادثه بحدوثه، و إذا جاز أن يكون شرطاً لها و الحال أنّ

المشروط ينعدم بانعدام الشرط، جاز أن تفسد النفس بفساد البدن.

و بهذه الطريق سلك صاحب المحاكمات فى إيراد على الدليل الأمل الذى ذكره الشيخ، و هو إيراد على قول الشيخ هناك: «فاستحاله الجسم عن أن يكون آله لها و حافظا للعلاقه معها بالموت لا- يضّر جوهرها، بل يكون باقيا بما هو مستفيد (١) الوجود من الجواهر الباقية.» إلا أنه فضل تفصيلا آخر فى الاعتراض، يحتاج إلى توضيح.

قال: و فيه نظر، لأنّ الجوهر العقليّ الموجد للنفس إن كان علّه تامّه لها، لزم قدمها لقدمه أى لقدمه عندهم، و إن كان علّه فاعليّه و توقّف وجودها على حدوث البدن، أى كما هو المذهب الحقّ و مذهب الشيخ من أنّ النفس حادثه بحدوث البدن، و الحال أنّ ليس ذلك إلا لتوقّف وجودها على حدوث البدن، فلم لم يتوقّف بقاؤها على بقائه، أى و الحال أنّ البقاء ليس إلا الوجود الأوّل المستمرّ. و على تقدير أن يكون البقاء معنا آخر غير الوجود الأوّل فلا يخفى أنّه أيضا نحو من الوجود، و إذا جاز توقّف وجودها على حدوثه، فلم لا- يجوز توقّف بقائها على بقائه، بحيث ينتفى الأوّل بانتفاء الثانى، فالنفس إن كانت مجردة إلا- أنّها متعلّقه بالبدن، فجاز أن يكون تعلّقها شرطا لبقائها فإذا انتفى انعدمت، أى فالنفس و إن كانت مجردة عن المادّه فى ذاتها لا تستدعى محلاّ لإمكان حدوثها إلا أنّها متعلّقه بالبدن و حادثه بحدوثه، فجاز أن يكون حدوث البدن، ثمّ تعلق النفس به شرطا لبقائها كما كان ذلك شرطا لحدوثها، فإذا انتفى ذلك الشرط الذى هو شرط لحدوثها و لبقائها انعدمت النفس، و فسدت، حيث إنّ المشروط ينعدم بانعدام شرطه.

و الحاصل أنّ البدن ما كان موجودا و كذا النفس ما كانت موجوده ثمّ وجد البدن و النفس أى كما هو المذهب الحقّ من أنّ النفس حادثه بحدوثه، ثمّ ينعدم البدن فلا يخلو إمّا أن يكون للبدن دخل فى وجود النفس، أى بطريق الشرطيّه أو نحوها أولا، فإن لم يكن له دخل فى وجود النفس أصلا فلم لم يوجد النفس قبل وجود البدن، أى لم يوجد قبله وجودا قديما كما هو مقتضى قدم علّتها الموجدّه عندهم أو وجودا حادثا قبله، لو فرضنا علّتها حادثه قبله، و إن كان له دخل فى وجودها فلم لا يجوز أن يكون له دخل فى بقائها، أى و الحال أنّ مدخلّيّه شىء فى وجود شىء، يستلزم مدخلّيته فى بقائه أيضا حتّى إذا

ص: ٢٠٢

١- -مبدأ(خ ل).

انعدم،-أى البدن-انعدمت-أى النفس-و فيه المطلوب.

و هذا الذى ذكرنا إنّما هو تحرير وجوه تلك الشبهه المورده على كلام الشيخ فى الإشارات، و يعلم منه كيفيه تحريرها و إيرادها على كلامه فى الشفاء. و تلخيص الكلّ، أنّ القول ببقاء النفس بعد خراب البدن، ينافى القول بحدوثها بحدوثه كما ذكرنا.

فى تحرير الجواب عن الشبهه

و أمّا بيان الجواب عن تلك الشبهه فيستدعى تمهيد مقدّمه، هى أن قد استبان لك ممّا حقّقه الشيخ فى الشفاء على ما نقلنا كلامه سابقا أنّ تغيّر الكائنات الفاسدات، إنّما يتحقّق إذا كان هناك ترّكّب من مادّه و صورته يكون بتلك الصوره كون ذلك المركّب بالفعل، و بتلك المادّه كونه بالقوّه، و كونه قابلا للضدّين المتواردين عليه، و بالجملة أن يكون هناك محلّ قابل لكلا الضدّين اللذين هما متعلّق القوام به، كالمادّه بالنسبه إلى صورته و ضدّها و كالموضوع بالنسبه إلى عرض و ضده و أن يكون فى ذلك المحلّ قوه قبول صورته أو عرض فيحدث ذلك المقبول فى ذلك المحلّ القابل، و أن يكون فيه قوه قبول فساده عنه، فيفسد هو عنه إلاّ- أنّ ذلك الكائن الفاسد إن كان صورته هى جزء من المركّب منها و من المادّه، و بها قوام مادّتها كما فى الجسم، كان كون تلك الصوره سببا لكون المركّب و كذا فسادها سببا لفساده، لفساد المركّب بفساد جزئه، و إن لم يكن صورته كذلك، بل عرضا بالنسبه إلى موضوعه، لم يكن كونه سببا لكونه، و لا فساده سببا لفساده، فيظهر لك أنّه يشترط فى الكون و الفساد أن يكون هناك امور:

منها أن يكون هناك محلّ قابل لكون الكائن فيه و لفساده عنه، مادّه كان ذلك المحلّ او موضوعا، إذ لو لم يكن هناك محلّ كذلك فلا قبول فلا كون و لا فساد.

و منها أن يكون ذلك المحلّ واحدا بالذات و كذا بالاعتبار باقيا فى الحالين أى أن يكون ذلك المحلّ بعينه من جهه كونه قابلا لكون أمر فيه محلاّ- لفساده عنه، و كان باقيا بعينه فى الحالين، إذ لو لم يكن واحدا بالذات و كذا بتلك الجهه، لكان يجوز أن يكون محلّ قابل لكون أمر فيه و محلّ آخر مغاير للأوّل بالذات أو بالاعتبار، أى لا من جهه كونه محلاّ لكون ذلك الكائن فيه محلاّ لفساد ذلك الكائن عنه، و هذا ممتنع، إذ المفروض أنّ هناك

كون شىء و فساد ذلك الشىء بعينه، وهذا إنَّما يكون إذا كان المحلّ واحدا بعينه من جهة واحده، بتلك الجهة يكون المحلّ قابلا لكلا الضدّين حتى يكون الحالّ الكائن الفاسد واحدا، حيث إنّ تشخّص ذلك الشىء الكائن الفاسد إنَّما يكون بمحلّه من مادّته أو موضوعه، وإذا تغيّر المحلّان ذاتا أو من بعض الجهات التي بها يختلف كون المحلّ قابلا للضدّين، فلا يكون الفاسد هو بعينه ذلك الكائن، بل أمر آخر حالّ في محلّ آخر غير محلّ الأوّل ذاتا أو من تلك الجهة؛ هذا خلف و كذلك لو لم يكن ذلك المحلّ باقيا بعينه في الحالين، لجاز أن يكون محلاّ قابلا لكون أمر فيه و كان باقيا في تلك الحال و قابلا أيضا لفساد ذلك الأمر بعينه عنه، و لم يكن في تلك الحال باقيا بل فاسدا، وهذا أيضا ممتنع، لأنّ المفروض أنّ ذلك المحلّ قابل لفساده عنه، و فساد شىء عن شىء فرع بقاء الشىء الثانى بعينه، حتّى يتصوّر فساد الشىء الأوّل عنه.

نعم يمكن أن يكون محلّ واحد مع صورته أو هيئته مخصوصه مستعدّا لكون شىء فيه بإعداد تلك الصورة أو الهيئته، بأن تكون تلك الصورة أو الهيئته علّه معدّه له، و لجعله مستعدّا لذلك الشىء فيكون ذلك المحلّ بذلك الاستعداد محلاّ قابلا لكون ذلك الشىء، فيحدث هو فيه، و ينعدم تلك الصورة أو الهيئته التي هي العلّه المعدّه، فيحدث فيه صورته اخرى غير الاولى، و يكون ذلك المحلّ باقيا بعينه فيستعدّ بإعداد صورته اخرى فيه أو هيئته غير الاولى، لفساد ذلك الشىء عنه، فيفسد ذلك الشىء عنه و يفسد عنه تلك العلّه المعدّه أيضا و يكون ذلك المحلّ باقيا بعينه حينئذ أيضا. إذ لا دخل لتلك العلّه المعدّه لاختلاف المحلّ، لا ذاتا و لا من الجهة التي بها يكون المحلّ قابلا للضدّين، أمّا عدم الاختلاف ذاتا فظاهر، و أمّا عدم الاختلاف بتلك الجهة، فلا أنّ العلّه المعدّه و إن كان لها دخل في استعداد المحلّ أى لزياده استعداده و تماميه قابليته لكن ليس لها دخل في أصل الاستعداد و أصل القبول، بل ذلك مستند إلى ذات المحلّ بذاته، فتدبّر.

و منها أن يكون الأمر الكائن الفاسد مع كونه غير ذلك المحلّ متعلّق القوام بذلك المحلّ، إذ لو كان مبين القوام عنه لم يجر أن يكون كونه فيه، كيف و لو جاز ذلك، لجاز أن يحصل كون شىء من الأشياء المباينه للحجر مثلا كالنفس مثلا في الحجر، و لجاز أن يكون كون من هو في المشرق مثلا في من هو في المغرب، و إذا لم يجر كون شىء مبين في

شيء مابين له لم يجز فساده عنه، إذ جواز فساده عنه فرع جواز كونه فيه، وحيث امتنع الأول امتنع الثاني.

و من هذه الجهة أيضا لم يجز أن يكون شيء من الأشياء محلاً لكون نفسه فيه و لا- محلاً لفساده عنه. أمّا الأول فلكون الكائن على هذا التقدير عين ذلك المحلّ، و الحال أنّه يجب أن يكون غيره، و أمّا الثاني، فلكون فساد نفسه ماثلاً له و الشيء لا يجوز أن يكون محلاً لما هو مابين القوام عنه، و جميع ما ذكرناه ظاهر عند التأمل الصادق. و إذا تمهدت هذه المقدمه فنقول:

شروع في تحرير الجواب

لا- يخفى عليك أنّ النفس الإنسانيه بالنسبه إلى بدنها ذات جهتين، أي أنّها من حيث ذاتها و حقيقتها جوهر مفارق مجرّد عن المادّه مابين القوام بالذات للبدن، و من جهه تصرّفها في البدن و حفظها لمزاجه و كونها مبدءاً قريباً لصوره نوعيه للبدن و نحو ذلك، لها علاقة بالبدن و مقارنه له و نوع مناسبه و ارتباط معه.

و لا- يخفى أيضا أنّ البدن و لا- شيئاً من أجزائه و مراتبه، لا- يمكن أن يكون حاملاً لإمكان حدوث النفس و فسادها من الجهه الاولى، و لا ممّا له مدخل في وجودها بوجه من وجوه العلّيه، لأنّها من تلك الجهه مابينه الذات و القوام للبدن و أجزائه و مراتبه، و الحال أنّ الكائن الفاسد يجب أن يكون متعلّق القوام بمحلّه، و كذا يجب أن يكون المعلول ممّا لا- يبائن علّته. فبقي أن يكون البدن حاملاً لإمكان حدوثها و فسادها من الجهه الثانيه أي محلاً لإمكان تعلق النفس به و فساد ذلك التعلق عنه. و هذا أيضا ممّا لا- يجوز، لأنّ كلّ مرتبه تفرض من مراتب البدن مع مزاج خاصّ بها أو صورته نوعيه خاصّه بها أو شخصيّته، إذا اعتبرت تلك المرتبه بمادّتها و صورتها و مزاجها جميعاً كمرتبه النطفه أو العلقه أو المضغّه أو العظام و اللحم، مع موادّها و صورها و أمزجتها، لا- يمكن أن تكون حامله لإمكان حدوث النفس، و لا لإمكان فسادها و بيان ذلك أنّ محل إمكان الحدوث و الفساد كما مرّ بيانه يجب أن يكون باقياً بعينه في الحالين، أي في حال الحدوث و الفساد، و كذا في حالات بقاء ذلك الحادث. و هذه المراتب البدنيّه إذا اعتبرت بموادّها و صورها محلاً

لإمكان فسادها ليست كذلك، فإنها كما هو المعلوم بالبدية متغيره غير باقيه بعينها، و بذلك المزاج الخاص و التركيب الخاص و الصورة المخصوصه التي هي بتلك الجهات جميعا لا بمادتها وحدها، يمكن أن تعتبر بدنا للنفس.

و ليس الأمر كما ظنه صدر الأفاضل فيما نقلنا عنه في جواب هذا السؤال: «إنَّ كلَّ مرتبه سابقه من تلك المراتب باقيه مع المرتبه اللاحقه، و إنَّ هذه المراتب، استكمالات مترادفه و ليست إلا ضربا من الاشتداد، لا بأن تحدث صورته فتنفسد، ثم تحدث صورته اخرى مباينه للاولى»، لكون ما ادّعه من عدم الكون و الفساد مخالفا للبديه.

و أيضا فإنَّ عدم المباينه و إن كان مسلما، لكن عدم المغايره و عدم الاختلاف غير مسلّم، بل الاختلاف و المغايره ممّا لا يمكن إنكاره، و فيه المطلوب.

و يدلّ عليه قوله تعالى: «يَخْلُقُكُمْ فِي بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ خَلْقًا مِّنْ بَعْدِ خَلْقٍ» (١).

و على هذا فيكون ما هو المفروض محلا لذلك في كل مرتبه لا حقه، غير ما هو في المرتبه السابقه، إمّا بالذات أو بتلك الجهه السابقه، و قد ثبت عندهم أنّ النفس في اولى تلك المراتب أى المرتبه المنويّه، تكون فائضه عن المبدأ الفياض، متعلقه بتلك المرتبه البدنيه، باقيه بعدها بعينها إلى آخر تلك المراتب، و إلى ما بعدها إلى أوان حلول الأجل و انقطاع علاقتها عن البدن، و أنّها في جميع تلك المراتب متعلقه بالبدن باقيه بعينها، واحده بالذات، مختلفه بحسب الأفعال و باعتبار مراتب الكمالات، لا أنّها تفسد و تحدث اخرى، و لا أنّها تبقى و تحدث اخرى مجتمعه معها، كما مرّت الإشاره إليه و سيأتي تحقيقه. و حينئذ فالنفس و كذا تعلقها بالبدن باقيا في تلك المراتب، و تلك المراتب متغيره غير باقيه بعينها، فكيف يمكن أن تكون تلك المراتب مع تغيرها حامله لإمكان تعلق النفس بها، مع أنّه يجب أن يكون حامل إمكان كائن باقيا في الحالين. و لو سلّم بقاء تلك المراتب بموادها و صورها حتّى يمكن أن يفرض كونها حامله لإمكان تعلقها و بقاء التعلق، فكيف يمكن أن يكون مرتبه من المراتب البدنيه مع موادها و صورها حامله لإمكان فساد النفس عنها، مع أنّه يجب أن يكون حامل إمكان الفساد هو بعينه حاملا لإمكان الحدوث، و باقيا في حاله الفساد، كما مرّ وجهه، و الحال أنّا نجزم أنّ تلك المرتبه

ص: ٢٠٦

المفروض كونها حامله لإمكان فسادها، تفسد بصورتها و هيئتها و مزاجها البتة، ثم يتبعه زوال علاقه النفس عن البدن، فكيف تكون تلك المرتبه حامله لإمكان فسادها و زوال علاقتها عنها، فإنّ فساد شيء عن شيء يستلزم بقاء الشيء الثاني حين زوال الشيء الأوّل. و المفروض هنا خلافه.

نعم لو فرضنا أن يكون مرتبه من مراتب البدنيّه بمادّتها و بصوره خاصّه، أو هيئّه خاصّه حامله لإمكان حدوث النفس و تعلقها بها، كالمرتبه الأخلاطيّه بحيث يكون المحلّ القابل المستعدّ لذلك الحدوث و التعلّق، هو نفس تلك المادّه، و يكون تلك الصوره أو الهيئّه الأخلاطيّه علّه معدّه لها، فيحدث حينئذ النفس متعلّقه بها و ينعدم تلك الصوره أو الهيئّه لكونها علّه معدّه يجب أو يجوز زوالها فيحدث فيها صوره اخرى أو هيئّه غير الاولى و فرضنا أنّ تلك المادّه باقيه بعينها إمّا مع تلك الصوره أو الهيئّه الثانيه أو مع الصوره أو الهيئات المتوارده المتعاقبه المعتوره عليها كما هو المعلوم فيما نحن فيه، و فرضنا بقاء تعلّق النفس بتلك المادّه في جميع تلك المراتب المتجدّده المتغيّره، حتى إذا انتهت إلى المرتبه الأخيره تكون تلك المادّه الباقيه مع هيئّه أو صوره اخرى غير الاولى مستعدّه بإعداد تلك الهيئّه أو الصوره أن تكون حامله لإمكان فساد النفس و فساد تعلقها عنها، فيحدث الفساد و يزول أيضا تلك الهيئّه أو الصوره التي هي العلّه المعدّه لذلك، مع كون تلك المادّه باقيه في حالتى الكون و الفساد.

لجاز أن يكون البدن بمادّته علّه قابليّه مستعدّه لحدوث النفس متعلّقه به، و لفسادها و فساد التعلّق عنه، و أن يكون بصوره خاصّه علّه معدّه لحدوث ذلك، و بصوره اخرى علّه معدّه لفساده، و كأنّ ذلك هو منظور من قال: إنّه يجوز أن يكون البدن محلاً لإمكان حدوث النفس و لإمكان فسادها، إلا أنّ هذا لا يضرنا، فإنّه على هذا أيضا لا يمكن أن يكون البدن محلاً لوجود ذات النفس و لا لفسادها، بل لحدوث تعلقها به و لفساد ذلك التعلّق عنه، أى أن يكون محلاً لاستعداد تعلقها به و تصرّفها فيه في جميع مراتبه، و حيث توقّف تعلق النفس به - حيث فرض كونها حادثه بحدوثه على ما يقتضيه الدليل كما سيأتى، لا قديمه و لا حادثه قبل البدن - على وجود النفس في نفسها، كان هذا الاستعداد منسوبا أولاً و بالذات إلى تعلقها به أى وجودها متعلّقه به، و ثانياً و بالعرض إلى وجودها

فى نفسها،فهذا الاستعداد كاف لفيضان الوجود عليها متعلقه بالبدن،و لا حاجه فى ذلك إلى استعداد منسوب أولاً و بالذات إلى وجودها فى نفسها ليمتنع قيامه بالبدن لكونها مباينه الذات و القوام للبدن.

و من هذه الجهه أيضا جاز أن يكون البدن محلاً لاستعداد عدم النفس عنه،أى لفساد علاقتها عنه،و انقطاع تصرفها عنه،لكن لما لم يتوقف زوال علاقتها عنه على عدمها فى نفسها،لم يكن هذا الاستعداد منسوبا إلى عدمها فى نفسها،لا- بالذات،و لا بالعرض،فلا يكفى هذا الاستعداد لعدمها فى نفسها أصلا،بل لا بدّ من استعداد آخر،و قد تبين امتناع قيامه بالبدن.و بالجمله قيام إمكان حدوث علاقه النفس بالبدن،يكفى لإمكان حدوث النفس فى نفسها،و يستلزم الحدوث الأول الحدوث الثانى.و أمّا قيام إمكان فساد علاقتها عن البدن بالبدن،فلا يكفى لإمكان فسادها فى نفسها،و لا يستلزم أيضا فساد علاقتها عنه،فسادها فى نفسه.

و بهذا التقرير ظهر أنّ البدن لا يمكن أن يكون محلاً لإمكان فساد النفس فى نفسها، و ظهر أيضا معنى ما تقرّر عندهم أنّ البدن علّه بالعرض للنفس،لأنّ مادّته و إن فرض كونها علّه قابليه لها،لكن هذه العلية القابليه منسوبه أولاً و بالذات إلى قابليته لتعلقها به،و ثانيا و بالعرض إلى وجودها فى نفسها،و صورته الخاصه المعدّه لتلك المادّه لذلك علّه معدّه لوجود النفس،و العله المعدّه مطلقا علّه بالعرض،فكيف إذا نسبت إلى تعلق النفس بالبدن أولاً و إلى وجودها فى نفسها ثانيا.

و حيث عرفت حال احتمال كون البدن حاملا لإمكان حدوث النفس و فسادها أى علّه قابليه لذلك،فحرى بنا أن نتكلم فى أن البدن،هل يمكن أن يكون شرطا بالمعنى المصطلح لحدوث النفس و وجودها فى ذاتها،أو من حيث تعلقها به،حتى يمكن أن تفسد،من حيث وجودها فى نفسها،أو من حيث التعلق به،بفساد شرطه أى البدن،أم لا يمكن؟

فنقول:إن الشرط عندهم عبارته عن أمر لوجوده مدخل فى وجود مشروطه،و يتوقف وجود مشروطه عليه،حيث قالوا إنّ مدخلية شىء فى وجود آخر إمّا أن يكون بحسب وجوده فقط كالفاعل و الشرط و المادّه و الصوره،فيجب أن يكون موجودا،و إمّا بحسب

عدمه فقط كالمانع، فيجب أن يكون معدوماً، وإما بحسب وجوده و عدمه معا كالمعدّد، إذ لا- بدّ من عدمه الطارئ على وجوده، فيجب أن يوجد أولاً ثمّ يعدم، فيستفاد من ذلك و من غيره ممّا ذكروه من معنى الشرط أنّه يعتبر في مفهوم الشرط، أن يكون أمراً وجوديّاً يتوقّف وجود مشروطه عليه، و يجتمعان معا في الوجود، و يلزم ذلك أن يكون بانتفائه ينتفى المشروط، و أن يكون أمراً خارجاً عن حقيقه المشروط، إذ لو كان نفس المشروط أو داخلاً فيه، كان توقّف المشروط عليه توقّفاً للشئ على نفسه، أو على ما هو داخل في حقيقته، و هو ممتنع، إذ الموقوف و الموقوف عليه يجب أن يكونا متغايرين، و أن لا يكون هو مباين الذات للمشروط، إذ المباين لا يمكن أن يكون ممّا يتوقف عليه وجود مباينه، و كلّ ذلك ظاهر.

و إذا تقرّر هذا، فنقول: لا يخفى عليك أنّ النفس من حيث كونها جوهرًا مفارقًا مجرّداً عن المادّة، لا يمكن أن يكون البدن شرطاً لوجودها مطلقاً إذ هما من هذه الجهة متباينان بحسب الذات، و المتباين لا- يمكن أن يكون شرطاً لوجود ما هو مباين له ذاتاً، فلننظر في أنّها من جهة مقارنتها للبدن و ارتباطها به و تصرّفها فيه، هل يمكن أن يكون البدن شرطاً لها أي شرطاً لتعلّقها به أم لا؟

فنقول: إنّ البدن على هذا يكون شرطاً لتعلّق النفس به، و يكون المشروط هو التعلّق، و ظاهر أنّ التعلّق المذكور أمر إضافي يستدعي الطرفين، أي المتعلّق الذي هو النفس، و المتعلّق به الذي هو البدن في وجوده الخارجي و الذهني جميعاً، و كما أنّه في الخارج يتوقّف تصوّره على تصوّرهما، فطرفاه داخلان في حقيقته، فإذا كان البدن الذي هو داخل في حقيقته، شرطاً له، يلزم أن لا يكون الشرط و المشروط متغايرين؛ هذا خلف. فكيف يمكن أن يكون البدن شرطاً له.

و الحاصل أنّ وجود التعلّق المذكور و إن كان فرعاً على وجود البدن، إلاّ أنّنا لا نسلّم كون البدن شرطاً له، حيث يلزم منه كون شئ شرطاً لما هو داخل في حقيقته، و الشرط ينبغي أن يكون خارجاً عن حقيقه مشروطه، و كذا عمّا يدخل في حقيقته. و على تقدير تسليم إمكان ذلك بناء على أنّ المشروط، هو نفس التعلّق المذكور الذي هو غير البدن و أنّ طرفيه خارجان عن حقيقته، نقول: لا يخفى أنّ المادّة البدنيّة من حيث هي هي من

غير اعتبار انضمام صورته إليها لا يمكن أن يكون شرطاً لتعلق النفس بها، إذ الشرط كما عرفت يجب أن يكون أمراً وجودياً أى أمراً موجوداً فى حد ذاته يتوقف عليه وجود مشروطه، والماده البدنيه كالهولى الاولى ليست كذلك، إذ وجودها إنما هو بصورتها، فبقي أن يكون الشرط هو ماده البدن مع صورته خاصه و مزاج خاص و تركيب خاص، أى مجموع الماده و الصوره، بحيث أن يكون مناسباً لمشروطه و يتوقف وجوده عليه.

و لا يخفى أنه لا يمكن أن يكون شىء من المراتب البدنيه شرطاً له، أما ما قبل المرتبه النظيفه، كمرتبه الأجزاء الغذائيه و الأجزاء الخلطيه، فظاهر، لأنه ليس فى تلك المرتبه حدوث نفس و لا تعلقها بالبدن أصلاً، بل إنما ذلك فى المرتبه المنويه كما هو المقّرر عندهم. مع أنّ تلك المرتبه متغيره جداً و الشرط يجب أن يكون مجتمعاً مع وجود مشروطه، بحيث ينتفى وجود مشروطه بانتفائه و الحال أنّ المشروط أى تعلق النفس بالبدن باق مع انتفاء تلك المرتبه، سواء فرضنا حدوث النفس فى المرتبه التى قبل المرتبه المنويه أو فى المرتبه المنويه أو فيما بعدها.

و كذلك لا يمكن أن يكون شىء من المراتب التى بعد المرتبه المنويه، كمرتبه العلقه و المضغه و العظم و اللحم شرطاً لذلك، لأنّ المقّرر عندهم، أنّ تعلق النفس بالبدن، إنما هو عند المرتبه النظيفه، و هى مع ذلك باقيه بعينها فى تلك المرتبه و فيما بعدها من المراتب، إلى أوان حلول الأجل، و واحده بالذات مختلفه باعتبار الكمالات.

و من المعلوم أيضاً أنّ تلك المراتب متغيره زائله بصورها و هيآتها، و كلّ مرتبه سابقه منها تنعدم بعد حصول المرتبه اللاحقه إلى أن يكمل البدن. و قد مرّ أيضاً أنّ الشرط يجب أن يجامع مشروطه فى الوجود، فكيف يمكن أن يكون ما سوى المرتبه الأخيره من المراتب لتغيرها شرطاً لذلك، أى لتعلق النفس بالبدن الذى هو باق بعينه فى جميع تلك المراتب، فبقي أن يكون المرتبه الأخيره التى هى مرتبه كمال البدن شرطاً له، و هو أيضاً لا يمكن أن يكون شرطاً، لأنّ حدوث النفس و كذا تعلقها بالبدن، إنما هما قبل تلك المرتبه البتّه، و الشرط لا يمكن أن يكون متأخراً فى الوجود عن وجود مشروطه.

نعم لو أمكن أن يكون الشرط لشىء ما أمراً كلياً منحصراً فى أفراد محصوره و يكون الشرط بالحقيقه لذلك الشىء هو ذلك الأمر الكلى أى أفراده من حيث كونها أفراداً له،

لا من حيث خصوصياتها، و يكون كل فرد منها شرطا له على سبيل البدليته، ينعدم فرد واحد و يخلفه فرد آخر فى ذلك.

لأمكن أن يقال فيما نحن فيه: أنّ الشرط لتعلق النفس بالبدن و لبقاء ذلك التعلق، هو الأمر الكلى الذى أفراده تلك المراتب البدنيه إلى كمال البدن، و كل مرتبه منها شرط له، لا لخصوصياتها، بل لكونها ممّا تحقّق فى ضمنها ذلك الأمر الكلى الذى هو الشرط بالحقيقه، فيحصل فرد منها و يصير شرطا لذلك، ثم ينعدم، و لكن لا ينعدم المشروط، بل يبقى لأجل حصول فرد آخر منها و نيابته عن الأول فى ذلك، إلى أن يتمّ البدن و يتكامل، فيكون حينئذ المرتبه الأخيره شرطا لذلك إلى أوان حلول الأجل، حتّى إذا انعدمت هى بفساد البدن، انعدم الشرط بالكليه، فينعدم المشروط الذى هو التعلق المذكور.

و على هذا و إن أمكن تصحيح كون البدن شرطا لتعلق النفس به، و أمكن أيضا تصحيح كون البدن علّه بالعرض للنفس، حيث إنّ تلك العليه أى الشرطيه منسوبه أولا و بالذات إلى التعلق المذكور، و ثانيا و بالعرض إلى وجود ذات النفس فى ذاتها، حيث فرضناها حادثه بحدوث البدن، متعلقه به، و تعلقها به فرع وجودها فى نفسها، إلا أنّ ذلك أيضا ممّا لا يضرنا، لأنّ وجود هذا الشرط، و إن استلزم وجود النفس و حدوثها، لكن انتفاؤه لا يستلزم انتفاء ذات النفس فى ذاتها، بل انتفاء تعلقها بالبدن كما مرّ بيانه فى السابق، فيمكن أن يكون التعلق وحده منتفيا لأجل انتفاء التعلق به خاصه، أى البدن، و لا يكون المتعلق أى ذات النفس منتفيا، بل باقيا بذاته لبقاء علته المقيمه إياه، فتبصّر.

و حيث أحطت خيرا بتفاصيل ما فصّلناه، ظهر لك الجواب عن الاعتراض المذكور الذى أورده الإمام، سواء قرّر على وجهين، أى وجه احتمال كون البدن علّه قابليه لفساد النفس، و وجه احتمال كونه شرطا لوجودها كما هو ظاهر كلام الإمام، أو قرّر على الوجه الأول فقط كما هو الاحتمال، إلا أنّك إن اشتيت زياده إيضاح لهذا المقام فاستمع لما يتلى عليك من الكلام.

زياده إيضاح للمقام

فقول: إنّ الحكمة الإلهيه المتعاليه، لمّا اقتضت وجود الإنسان الذى من شأنه أن يكون

عارفاً بالله تعالى و اسمائه الحسنی و صفاته العلیا و أفعاله و صنائعه الكلیه و الجزئیة، عابداً له تعالى عاملاً بما أمره و نهاه من الكلیات و الجزئیات.

و بالجمله أن يكون من شأنه الإدراكات الجزئیة و الأفعال التي هي من خصائص المادیات و المتعلقات بالمادّة، مضافاً إلى الإدراكات الكلیة و الأفعال التي هي من خصائص المجرّدات عنها، و كان لا يتمّ وجود من شأنه هكذا إلا بوجود شيئين:

أحدهما شيء مجرّد عن المادّة في ذاته، متعلّق بالمادّة في أفعاله الجزئیة، و هو الذي نسمّيه بالنفس، ليكون هو بذاته ممّا يصدر عنه إدراك الكلیات و المجرّدات عن المادّة، و يكون أيضاً سبب تعلقه بالمادّة نوع تعلق ممّا يصدر عند الأفعال التي هي من خصائص المادیات.

و الآخر شيء متعلّق القوام بالمادّة من جسم يصلح أن يكون آله للأوّل في أفعاله المختصّة بالمادیات، و يكون هو محتاجاً إلى الأوّل بحيث يكون الأوّل متعلّقاً به تعلق التدبير و التصرف، كما أنّ الأوّل محتاج إلى الثاني بحسب أفعاله الجزئیة. و بالجمله أن يكون بين الأوّل و الثاني ارتباط تامّ و احتياج كامل، و هذا الشيء الثاني هو الذي نسمّيه بالبدن. و كان أيضاً هذا الشيء الذي نسمّيه بالبدن، حيث كان آله لشيء مجرّد مفارق ينبغي أن يكون له نوع شرافه و كمال، منشؤه نوع وحده بسببها كان قريباً من المبدأ الفياض الواحد بالذات الكامل من جميع الجهات المفيض عليه صورته كامله، و أن يكون جسماً مناسباً للمجرّد في الشرافه و الكمال، و يكون له نوع من الوحده، ليصلح أن يكون آله للمجرّد، و مرتبطاً به ارتباطاً تامّاً، فلا يمكن أن يكون ممّا ليس فيه تلك الوحده المناسبه، كالبسائط من العنصريّات التي فيها الكيفيات المتضادّه بالفعل، و كبعض المركّبات الاسطقسيه البعيده من الوحده و الاعتدال، بل يجب أن يكون مركباً معتدلاً نوع اعتدال، و واحداً نوع وحده، بهما تفيض (1) عليه من المبدأ الفياض صورته وحدانيته كامله، بها يصلح أن يكون آله للأوّل الذي هو أيضاً كامل بالذات و بحسب الأفعال، أي الصورة الإنسانيّة التي هي أكمل الصور و أتمّها و أقربها إلى الوحده الحقيقيه و كان أيضاً وجود هذا البدن ممّا لا يمكن أن يكون دفعه، لتوقف حصوله على حصول مزاج خاصّ يستدعي

ص: ٢١٢

حركه فى زمان لا- محاله، بل يجب أن يكون حصوله فى زمان، و أن يكون مع ذلك ممّا يتوقّف حصوله على وجه الكمال على استعدادات متوارده، يكون هو بحسب كلّ استعداد قابلا- لفيضان صورته، حتّى تكمل صورته، و تفيض عليه الصورة الإنسانيه بكمالها، إذ الصورة الإنسانيه مستجمعه للصوره الجماديه المعدنيه، و الصوره النباتيه و الصوره الحيوانيه، فيتوقّف حصولها على وجه الكمال على حصول تلك الصور أوّلا حتّى تكمل، كما قال تعالى: «وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ، ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ، ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ» . (١) أى ثمّ أنشأناه خلقا آخر بحيث كملت صورته الإنسانيه و نفسه، بحيث يصدر عنها مع ما تقدّم من الأفعال المعدنيه و النباتيه و الحيوانيه الأفعال المختصّه بالإنسان.

فبالجمله حصول الصوره الإنسانيه بكمالها يتوقّف على حصول تلك الصور، سواء قلنا بأنّ تلك الصور التى تحصل فى ضمن الصوره الإنسانيه غير الصوره الإنسانيه، يتوقّف حصولها على وجه الكمال عليها، أو هى مراتبها المتفاوته الغير الكامله منها.

و كان أيضا قد اقتضت الحكمة الإلهيه و المصلحه المتعالیه الربانيه بقاء هذا النوع أى الإنسان بالتوالد و التناسل.

و بالجمله لمّا اقتضت العنايه الربانيه ما فضّلنا، و اقتضت كما دلّ عليه كلام المحقّق الطوسى الذى نقلناه سابقا فى مسأله حفظ المزاج، أن تكون نفس الأبوين تجمع بالقوه الجاذبه أجزاء غذائيه، ثمّ تجعلها أخلاطا، و تفرز منها بالقوه المولده مادّه المنى، و تجعلها مستعدّه لقبول قوه من شأنها إعداد المادّه لصيرورتها إنسانا. فتصير بتلك القوه منى، و تكون تلك القوه صورته حافظه لمزاج المنى كالصوره المعدنيه.

أى اقتضت أن تكون نفس الأبوين تجمع بالقوه الجاذبه أجزاء غذائيه غالب أجزاءها الطين، كما سمّاها الله تعالى فى كتابه العزيز تاره طينا، و تاره سلاله من طين، ثمّ تجعل تلك الأجزاء مستعدّه لصور الأخلاط فتفاض صورته الأخلاط عليها، بأن يكون العله المعدّه هناك لذلك الصوره الغذائيه وحدها، أو هى مع حركه ما أو فعل ما من نفس الأبوين،

ص: ٢١٣

و بالجمله ما لا- يجتمع وجوده مع وجود الصورة الخلطيه، ثم تفرز نفس الأبوين من تلك الأخلاط بالقوه المولده مادّه المنى و تجعلها مستعدّه لمرتبته اخرى، بأن يكون العله المعدّه هناك، إمّا الصورة الخلطيه وحدها، أو هي مع حركه ما أو فعل ما من نفس الأبوين، و كأنه نسب ذلك الإعداد إلى نفس الأبوين، لأجل أنّ لها مدخلا في ذلك، أى و تجعلها مستعدّه لقبول قوه و نفس من شأنها أى من شأن الصورة التى تلك النفس و القوه مبدأ قريب لها، أى الصورة المنويه، إعداد تلك المادّه لصيرورتها بدن إنسان بالاستعدادات المتدرّجه، فتصير تلك المادّه الخلطيه بتلك القوه و النفس الفائضه عليها متيا، فتكون تلك القوه و النفس مبدءا قريبا لفيضان صورته منويه عليها، و تكون أيضا صورته حافظه لمزاج المنى كالصوره المعدّيه. و الحاصل أنّه يكون عند حصول الصورة الخلطيه تلك الصورة وحدها، أو هي مع حركه ما من نفس الأبوين، عله معدّه لشيئين، و تكون المادّه الخلطيه، مستعدّه لاستحقاق أمرين:

الأول فيضان نفس المولود حينئذ التى تكون هي مبدءا قريبا لفيضان الصورة المنويه عليها، و حافظه لمزاج المنى كما سبق، من أنّ نفس المولود حينئذ حافظه لمزاج المنى، و تقرّر أيضا أنّها مبدأ قريب لصورته بدنه، و ظاهر أنّ الصورة المنويه أيضا من مراتب صور بدنه، إلا أنّهم لا يطلقون على النفس فى تلك المرتبه اسم النفس، بل اسم القوه أو الصورة، و يطلقون اسم النفس عليها فيما بعد تلك المراتب، كما سبق ذكره فيما نقلنا عن المحقق الطوسى فى باب حفظ المزاج.

و بالجمله أنّ الصورة الخلطيه تكون عله معدّه لفيضان نفس المولود و حدوثها حينئذ متعلّقه بتلك المادّه و شأنها ما ذكر فتحدث تلك النفس حينئذ و تنعدم تلك الصورة الخلطيه حين حدوثها.

الثانى الصورة المنويه التى هي من الصور البدنيه و مبدؤها القريب هو تلك النفس، فتندم الصورة الخلطيه بحدوثها أيضا، حيث إنّ العله المعدّه، إمّا ما يجب انعدامها عند حدوث معلولها كما هو التحقيق، و إمّا ما لا يجب بقاؤها مع وجود معلولها بل يجوز عدمها.

و على التقديرين فيجوز عدمها، كما فيما نحن فيه بالنسبه إلى نفس المولود، و كذا بالنسبه إلى الصورة المنويه، إلا أنّ المادّه البدنيه باقيه بعينها، و كذا النفس متعلّقه بها، و مبدءا قريبا

لتلك الصورة المنويّه، و حافظه لمزاج المنى.

ثم إنّ المنى يتزايد كمالاً في الرحم بحسب استعدادات يكتسبها هناك في حالاتها، فحيث استقرّ بحركه ما من نفس الأبوين في قرار الرحم و صادف هناك مادّه طمئنه صالحه لتكوّن بدن إنسان منها، و خالطها و امتزجها بحيث كان هو فيها بالنسبه إلى صورته اخرى إنسانيه بعدها كالإنفحة في اللبن بالنسبه إلى الجبن مثلاً تكون صورته المنويّه الكائنه بتلك الحاله علّه معدّه لفيضان صورته اخرى. أى الصوره العلقية على تلك المادّه المنويّه الممتزجه مع الماده الطمئنه المستعدّه بذلك الإعداد للصورة العلقية، فتتعدم الأولى عند حصول الصورة الثانيه، لكن المادّه باقيه بعينها، و كذا النفس باقيه بعينها متعلقه بها مبداء قريباً لتلك الصورة و حافظه لمزاج العلقه، و هكذا إلى أن يتكامل المادّه و تصير بإعداد الصورة العلقية مستعدّه لقبول صورته اخرى أكمل من الأولى، أى الصوره المضغية، فتكون الصوره العلقية علّه معدّه لفيضان الصوره المضغية على تلك المادّه، فتحدث هي و تنعدم الصوره العلقية، لكونها علّه معدّه لها و المادّه باقيه حينئذ بعينها، و كذا النفس باقيه بعينها متعلقه بها و مبداء قريباً لتلك الصوره المضغية و حافظه لمزاج المضغه. و هكذا إلى أن يتكامل المادّه و تصير بإعداد الصوره المضغية مستعدّه لقبول صورته أكمل منها، أى الصوره العظمية و اللحمية على تركيب مخصوص و هيئه مخصوصه، هي الصوره الإنسانيه، فتحدث تلك الصوره و تنعدم الصوره المضغية لكونها علّه معدّه، و المادّه باقيه بعينها.

و كما أنّ المادّه باقيه بعينها في جميع المراتب في ضمن الصور المتوارده، كذلك النفس باقيه في جميع تلك المراتب البدنيه بعينها و بشخصها من غير تغيير في ذاتها، نعم يتزايد كمالاتها بحسب تزايد كمالات البدن، و تزايد استعداداته.

و بالجملة بحسب تزايد كمالات آلتها و قبولها للصور الكامله واحده بعد واحده، فهي تكون في جميع المراتب البدنيه مبداء قريباً لتلك الصور الفاضله، و حافظه لمزاج ما فاضت الصوره عليه، كالمنى و العلقه و المضغه و العظم و اللحم، فبرهه تكون منشأ لإفاضه الصوره و حفظ المزاج فقط كالصوره المعدنيه، و برهه تكون مع ذلك منشأ للأفعال النباتيه أيضاً، فتجذب الغذاء و تضيفه إلى تلك المادّه فتتميمها و يتكامل المادّه بتربيتها

إياها، و برهه تكون مع ما تقدّم منشأ للأفعال الحيوانية أيضا. و برهه تكون مع ذلك كلّ منشأ للأفعال الإنسانيّة و الإدراكات الكلّيه أيضا.

ففى جميع تلك المراتب تكون تلك النفس متعلّقه بذلك البدن نوع تعلق، منشؤه كون البدن محتاجا إلى النفس بحسب ذاته و تماميّه حقيقته و صورته، حيث إنّ النفس مبدأ قريب للصور المتوارده عليه، و حافظه لمزاجه فى جميع المراتب، و كذا كون النفس محتاجه إلى البدن فى أفعالها المخصوصه بالمتعلقات بالمادّه، و هذه العلاقه الحاصله بينهما مستحكمه إلى أوان حلول الأجل، كما أنّ تزايد كمالات النفس بتزايد استعدادات البدن مرتبه فمرتبه ثابت إلى أوانه.

و حيث تمّ وجود بدن كذلك مع نفس كذلك، تمّ حينئذ وجود إنسان هو مقصود العناية الأزليه، و ملحوظ الحكمه المتعاليه، فما دام يكون منشأ العلاقه بينهما باقيا بسبب كون النفس بحيث يصدر عنها حفظ المزاج و المبدئيّه للصوره الإنسانيّه، و لم يكن هناك مانع من ذلك، و كان البدن قابلا و مستحقّا لذلك، يكون تلك العلاقه بينهما باقيه، و إذا كان الأمر بخلاف ذلك و استعدّت تلك المادّه البدنيه مع صوره مخصصه أو هيئه مخصصه أو مزاج مخصص لفساد علاقه النفس عنها، فيحدث الفساد و يزول تلك الصوره أو الهيئه أو المزاج، لكونها علّه معدّه لفساد العلاقه، و يتبع ذلك فساد ذات البدن بزوال صورته و هيئته و مزاجه، لكن لا يتبعه فساد ذات النفس بل فساد علاقتها عن البدن.

و التفصيل: أنّه إذا كان الأمر بخلاف ذلك مثل أن طرأ من جهه البدن، أو من جهه القاسر الخارج ضدّ على ذلك المزاج الواقع بين الكيفيّات المتضادّه المتداعيه بموضوعاتها إلى الانفكاك لو خليت و طباعها، كانت المادّه البدنيه بذلك المزاج مستعدّه لفساد علاقه النفس عنها، و حدث بطروئه عليه فساد فى ذلك المزاج الذى هو العلّه المعدّه لذلك، و يتبعه أن لا تكون حينئذ تلك النفس حافظه لذلك المزاج، لحصول المانع من الحفظ، فزالت من حيث كونها حافظه له لا من حيث ذاتها، و أن لا تكون أيضا مبدءا قريبا للصوره النوعيّه الفائضه على البدن، لعدم كونه بزوال المزاج و التركيب الخاصين قابلا لفيضان صوره إنسانيّه عليه، و لا قابلا لبقائها فيه.

و بالجملة بذلك تفسد العلاقه بينهما و تزول لزوال منشئها، أى العليه فى حفظ المزاج

و المبدئي للصوره النوعيه الإنسانيه، حيث زالت علتيها لانعدام معلولها، أى ذلك المزاج الخاصّ و التركيب المخصوص، و تلك الصوره، إلا أن فساد العلاقه لا يستلزم فساد ذات المتعلق كما تقدّم وجهه.

و المحصيل أنه ما دام يكون البدن بذلك المزاج الخاصّ و التركيب المخصوص، بحيث يصلح أن يكون آله للنفس فى أفعالها، أو يكون قابلاً لفيضان الصوره الإنسانيه عليه و قابلاً لحفظ النفس مزاجه، تكون العلاقه بينهما باقيه.

و إذا كان الأمر بخلاف ذلك، بأن لم تحتج إليه فى أفعالها، -إما بأن تستكمل هى فى سعادتها أو شقاوتها، و بالجمله فيما هو كمالها، و لم يبق بعد احتياج لها إليه فى ذلك، و إما بأن طرأ هناك من قاسر أو غيره مانع من استكمالها بسببه، و إما بأن لم يكن البدن صالحاً لكونه آله لها فى ذلك و لم يكن صالحاً لفيضان الصوره الإنسانيه عليه أو لحفظ مزاجه، بسبب طروء فسادها من داخل أو خارج على مزاجه و تركيبه اللذين بهما هو صالح للآليه لها، و بسبب انتفائهما ينتفى مبدئي النفس لصورته، و حفظها لمزاجه -زالت العلاقه بينهما.

و على التقدير، فزوال العلاقه، لا يستلزم فساد ذات المتعلق أى النفس كما مرّ وجهه، بل لا يمكن الاستلزام هنا، حيث إنّ استلزام زوال العلاقه لزوال المتعلق، أى النفس، إنّما يمكن إذا كان المتعلق متعلق القوام بالمتعلق به الفاسد، أى البدن، و إذ ليس فليس.

و بما قررنا لك بطوله، تلخص لك أنّ ما قالوه، من أنّ النفس تحدث بحدوث البدن، معناه أنّ البدن بهيئه مخصوصه و صوره مخصوصه علّه مهينه معدّه لحدوث النفس متعلقه به، فتحدث النفس متعلقه به، و يكون المستعدّ لذلك هو المادّه البدنيه الباقية، و المعدّ له هو الصوره المخصوصه الزائله بحدوث النفس. فظهر معنى قولهم: إنّ البدن علّه بالعرض للنفس، فإنّ العلّه المعدّه علّه بالعرض مطلقاً لو نسبت علتيها إلى حدوث النفس أولاً و بالذات، فكيف إذا نسبت تلك العلتيه إلى تعلّقها بالبدن أولاً و بالذات و إلى حدوثها ثانياً و بالعرض، كما فيما نحن فيه. و هذا إذا نسبت العلتيه إلى الصوره المخصوصه الفائضه على البدن، التى كانت علّه معدّه لحدوث النفس متعلقه بالبدن. و كذلك إذا نسبت العلتيه إلى المادّه البدنيه، حيث إنّ تلك المادّه علّه قابليه أولاً و بالذات لتعلق النفس بها، و ثانياً و بالعرض لوجود النفس.

و تلخص لك أيضا معنى ما قالوه، من أنّ النفس لا تفسد بفساد البدن، حيث إنّ ذلك الفساد لا يتصور بالنسبة إلى المادّة البدنيّة الباقية بعينها، بل يتصور بالنسبة إلى صورها و أنّ أولى المراتب البدنيّة، أى الصورة الأخلاطيّة، علّه معدّه لحدوث النفس متعلّقه بها، كما أنّها علّه معدّه لحدوث المرتبه الاخرى بعدها، أى الصورة المنويّه و هكذا كلّ صوره سابقه علّه معدّه للاحقه منها، و النفس باقيه بعينها فى تلك المراتب الاخرى، و لا يقدر انعدام العلّه المعدّه مطلقا حين وجود معلولها سواء فرضت علّه معدّه لوجود النفس أو لعلاقتها بالبدن، كما فيما نحن فيه، إذ العلّه المعدّه ما يجوز بل يجب انعدامها حين وجود معلولها، و يتوقّف وجود معلولها على عدمها الطارئ على وجودها، فلا تفسد النفس حينئذ بفساد تلك المرتبه من البدن، بل يجب وجود النفس حينئذ، و حيث إنّ النفس فيما بعد تلك المرتبه الاولى من المراتب الاخرى إلى تمام البدن، و إلى حلول الأجل باقيه بعينها، و بينها و بين البدن علاقه منشؤها نوع عليه و احتياج بينهما كما ذكرنا، و تلك العلاقه و إن كانت تزول و تفسد بفساد البدن كما ذكرنا وجهه، لكن زوالها لا يستلزم زوال ذات النفس المتعلّقه بالبدن كما بيّنا وجهه، بل لا يمكن الاستلزام هنا، إذ زوال العلاقه بين شيئين بزوال المتعلّق به كالبدن هنا إنّما يمكن أن يستلزم زوال المتعلّق كالنفس هنا، إذا كان المتعلّق متعلّق القوام بالمتعلّق به و إذ ليس فليس.

فيظهر أنّه بفساد البدن لا تفسد ذات النفس، بل تكون باقيه بعد خراب البدن أيضا بعلتها الموجوده لها المبقية إيّاها الباقية التى لا يطرأ عليها الزوال و الفساد.

و ظهر الجواب مفضّلا عن ذلك الاعتراض المورد هنا بحيث انحسرت مادّته، إلاّ أنّه بما ذكرنا من الجواب إنّما يظهر أنّه يمكن بقاء النفس بعد فساد البدن، و لا يجوز أن يكون خراب البدن سببا لفساد النفس.

و أمّا أنّه لا يمكن فساد النفس مطلقا من جهه ذاتها، فيدلّ عليه الدليل الثانى الذى ذكره الشيخ فى الكتابين. فلذا ذكره بعد الدليل الأوّل ليتمّ بالدليلين ما هو المقصود من عدم إمكان طريان الفساد على النفس، لا من جهه فساد البدن و لا من جهه ذاتها.

و أمّا عدم إمكان طريان الفساد عليها من غير جهه البدن و ذاتها مثل جهه أمر آخر يكون فساده مستلزما لفسادها، فكأنّه مبنى على الظهور، إذ ليس يتصور هنا أمر كذلك،

فلذا لم يتعرّض الشيخ له، وأورد الدليلين، وأورد الثاني عقيب الأوّل، حيث إنّه بمجموعهما مع ملاحظه ظهور أن ليس هنا أمر آخر يمكن أن يكون منشأ لفساد النفس، يتم المقصود، وهو وجوب بقاء النفس بعد خراب البدن.

والمحصّل أن طرق تطرّق الفساد إلى النفس منسده كلّها.

أمّا من جهه الفاعل، فلأنّ المفروض بقاؤه.

و أمّا من جهه ذاتها، فلعدم قبولها الفساد كما مرّ.

و أمّا من جهه البدن، فلعدم كون فساد منشأ لفسادها.

و أمّا من جهه غير ذلك فلكون المفروض انتفاؤه فحيث انسدت طرق تطرّق الفساد إليها، وكانت علّتها الموجد المبقية لها باقية، ووجب بقاؤها.

ثمّ إنّه بما ذكرنا كما يحصل الجواب عن اعتراض الإمام بالوجهين، إذا أورد على دليلي الشيخ، كذلك يحصل به الجواب عنه إذا أورد على ما ذكرنا أولاً من الدليل على بقاء النفس، وكذا إذا أورد على ما نقلنا عن أفلاطون من الدليل إن أمكن الإيراد.

و حيث أطنبنا الكلام في هذا المقام لكونه عزيز المرام دقيق المنال عند اولى الأفهام، فلنرجع إلى تحقيق القول فيما ذكره، من الجواب عن اعتراض الإمام، وتوجيهه بقدر الإمكان، فلنتكلّم أولاً في الجواب الذي ذكره المحقّق الطوسي رحمه الله و قد نقلناه سابقاً.

في تحرير جواب المحقّق عن اعتراض الإمام

فنقول: قوله رحمه الله: «و الجواب أنّ كون الشيء محلاً لإمكان ما هو مباين القوام له، أو لإمكان فساد غير معقول، فإنّ معنى كون الجسم محلاً لإمكان وجود السواد، هو تهيّؤه لوجود السواد فيه، حتّى يكون حال وجود السواد مقترناً به، وكذلك في إمكان الفساد، ولذلك امتنع أن يكون الشيء محلاً لإمكان فساد ذاته، فالبدن ليس بمحلّ لإمكان حدوث النفس من حيث هو مباين لها، ولا لإمكان فسادها أيضاً» واضح، وملخصه أنّ الشيء لا يمكن أن يكون محلاً لإمكان حدوث ما هو مباين القوام عنه، ولا محلاً لإمكان فساده عنه، فلا يكون البدن محلاً لإمكان حدوث النفس فيه، من جهه كونها مباينه القوام عنه، ولا لإمكان فسادها عنه من هذه الجهه. وقد مضى أيضاً ما يتّضح به شرحه.

وقوله: «بل إنّما كان مع هيئته مخصوصه موجوده قبل حدوث النفس، محلاً لإمكان وتهيؤ لحدوث صورته إنسانيته تقارنه و تقوّمه نوعاً محصّياً، ولم يكن وجود تلك الصوره ممكناً إلاّ مع ما هو مبدؤها القريب بالذات، أعنى النفس فحدث بحسب استعداده و تهيئته ذلك مبدأ الصوره المقارنه المقوّمه إتياء على وجه كان ذلك المبدأ مرتبطاً به هذا النوع من الارتباط، و زال بذلك الحدوث ذلك الإمكان و التهيؤ عن البدن، إذ زال عنه ما كان البدن محلاً لإمكان حدوث النفس، أعنى الهيئه المخصوصه».

كأنه أراد أن يبين به أنّ البدن، و إن لم يمكن أن يكون محلاً لإمكان حدوث النفس و وجودها، و لا لإمكان فسادها عنه، من حيث إنّ النفس مباينه الذات و القوام عنه، إلاّ أنّ البدن يمكن أن يكون محلاً لذلك من حيث هي مرتبطه به نوع ارتباط، و بينهما علاقه خاصه، أى محلاً لإمكان حدوث النفس و وجودها، و لا لإمكان فسادها عنه، من حيث إنّ النفس مباينه الذات و القوام عنه، إلاّ أنّ البدن يمكن أن يكون محلاً لإمكان حدوث تعلّقها به، و لإمكان فساد تعلّقها عنه، لكن حدوث التعلّق هنا مستلزم لحدوث ذات النفس و وجودها، بخلاف فساد التعلّق، فإنّه غير مستلزم لفساد ذات النفس.

فبين أولاً- كيفيه كون البدن محلاً لإمكان تعلّق النفس به، حيث يكون محلاً أولاً و بالذات لإمكان حدوث ما هو متعلّق القوام به، أى الصوره النوعيه الإنسانيه، و ثانياً و بالعرض لإمكان تعلّق النفس التي هي المبدأ القريب لتلك الصوره، فقال: بل إنّما كان مع هيئته مخصوصه- إلى آخره- و حاصله: أنّه إنّما كان البدن أى مادّه الأجزاء الأخلاطيه مع هيئتها المخصوصه و صورتها الأخلاطيه الموجوده قبل حدوث النفس محلاً لإمكان و تهيؤ لحدوث صورته إنسانيته متعلّقه القوام به، تقارنه و تقوّمه نوعاً محصّلاً، و لم يكن وجود تلك الصوره فيه ممكناً إلاّ- مع ما هو مبدؤها القريب بالذات، بل الحافظ لمزاج البدن أيضاً أعنى النفس، فكانت المادّه البدنيه الأخلاطيه بإعداد تلك الهيئه التي هي العلّه المعدّه لها مستعدّه أولاً و بالذات لحدوث صورته إنسانيته فيها، و ثانياً و بالعرض لحدوث نفس تكون هي علّه قريبه لتلك الصوره الإنسانيه، فحصل بحسب استعداد البدن و تهيئته تلك الصوره الإنسانيه فيه. و كذا النفس التي هي المبدأ القريب لها، و زالت أيضاً تلك الهيئه

المخصوصه لكونها عله معدّه لذلك، و العله المعدّه يجوز، بل يجب زوالها عند حدوث معلولها.

و أيضا من المعلوم أنّ الصورة الأخلاطيه تزول عند حصول الصورة الإنسانيّه، أى الصورة المنويّه التى هى أول مراتبها، و حصل الارتباط بين النفس و البدن ذلك الارتباط، فكان ذلك الاستعداد منسوبا أولا و بالذات إلى حدوث تلك الصورة، و ثانيا و بالعرض إلى حدوث النفس، و زال بذلك الحدوث، أى حدوث الصورة و النفس ذلك الإمكان و التهيؤ عن البدن، إذ زال عنه ما كان عله ماهيّه معدّه له، أى الصورة الأخلاطيه التى عله معدّه لاستعداد البدن لإمكان حدوث النفس، بل لحدوثها و حدوث تلك الصورة الإنسانيّه جميعا.

و أيضا ليس المراد بالإمكان هنا الإمكان الذاتى، الذى تبقى مع حدوث الحادث، بل الإمكان الاستعدادى الذى هو عباره عن كون الشىء بالقوه القريبه إلى الفعل، و هذه القوه لا تجتمع مع فعليّه ذلك الشىء الحادث، بل تزول فيزول بسببها ذلك الإمكان و التهيؤ عن البدن.

و قوله: «بقى البدن محلا لإمكان فساد الصورة المقارنه به، و زوال ذلك الارتباط عنه، و امتنع أن يكون محلا لفساد ذلك المبدأ من حيث هو ذات مباين عنه».

كأنه أراد أن يبين به أنّ البدن و إن كان لأجل كونه محلاّ بالذات لإمكان حدوث تلك الصورة النوعيه فيه محلاّ بالعرض لإمكان حدوث نفس هى مبدأ قريب لتلك الصورة متعلقه بالبدن، لكنّه لأجل كونه محلاّ بالذات لإمكان فساد تلك الصورة عنه، لا- يمكن أن يكون محلاّ مطلقا و لو بالعرض لإمكان فساد ذات ذلك المبدأ القريب، أى النفس، بل إنّما يمكن أن يكون محلاّ لزوال ارتباط النفس به ذلك الارتباط عنه، و زوال ذلك الارتباط بزوال البدن، لا يستلزم زوال ذات النفس المرتبط بالبدن كما مرّ وجهه، بل لا- يمكن ذلك، حيث إنّ زوال الارتباط بزوال المرتبط به كالبدن هنا إنّما يمكن أن يستلزم زوال المرتبط كالنفس هنا، إذا كان المرتبط متعلق القوام بالمرتبط به، و إذ ليس فليس.

فليس البدن حاملا لإمكان فساد النفس مطلقا، و لا فساده مستلزما لفسادها. و هذا هو حاصل مقصوده، حيث قال: «بقى البدن محلاّ لإمكان فساد الصورة- إلى آخره-»، أى

فحيث كان البدن أولًا- محلاً- لإمكان حدوث الصورة النوعية أولًا- وبالذات، وإمكان حدوث النفس متعلقه به نوع تعلق و ارتباط، كما ذكر ثانياً وبالعرض، وحدثت الصورة و النفس و زال ذلك الإمكان و التهيؤ عن البدن بزوال ما هو العلة المعدّه لذلك، أعني تلك الهيئة المخصوصه، ولأنّ فعلية الممكن الحادث تستلزم زوال إمكانه أعني كونه بالقوه.

فبقي أن تكون تلك المادّه البدنيه الباقيه بعينها مع هيئته مخصصه اخرى، غير الهيئه الاولى المعدّه لاستعداد الحدوث مستعدّه لإمكان الفساد، أى فساد ما حدث أولًا- بحيث كانت العله القابله لذلك هي تلك المادّه البدنيه الباقيه و تلك الهيئه الاخرى الحاصله هنا عله معدّه لها، فتزول تلك العله المعدّه حين فعلية الفساد، و المادّه باقيه مع فساد ذلك الفاسد عنها. و هذا الاستعداد لإمكان الفساد إنّما يمكن أن يكون استعدادا لفساد ما هو متعلق القوام بتلك المادّه أعني الصورة الإنسانيه، و امتنع أن يكون استعدادا لفساد ما هو مباين القوام عنه، أى النفس، بل إنّما يكون استعدادا لفساد الارتباط الذى بينه و بينها، حيث كانت أولًا مبدءا قريبا لتلك الصورة النوعية، و قد زالت عنها حينئذ هذه المبدئية لزوال ما هي مبدأ له.

و بما وجّهنا كلامه اندفع عنه الإيراد بأنّ الحامل لإمكان الفساد، يجب أن يكون هو بعينه حاملا لإمكان الحدوث، كما هو المقرّر عندهم، و دلّ عليه كلام الشيخ فى الشفاء كما نقلناه، و هنا ليس الأمر كذلك، إذ المفروض أنّ حامل إمكان الحدوث هو البدن مع هيئته مخصصه، و المفروض أنّ تلك الهيئه قد زالت، فيكون البدن مع هيئته اخرى غير الاولى حاملا لإمكان الفساد، و لا شكّ أنّ البدن الحامل للإمكان بهذا الاعتبار غير البدن بالاعتبار الأول.

و بيان الاندفاع أنّ الحامل للإمكانين فى الحالتين، هو المادّه البدنيه الباقيه بعينها فى الحالتين. و أمّا الهيئتان فهما علّتان معدّتان، ليستا بحاملتين، و لا من أجزاء الحامل، حتّى يكون الحامل متعدّدا أو غير باق، فتدبّر.

ثمّ إنّّه بما حرّرنا كلامه رحمه الله، ظهر الجواب عن اعتراض الإمام، و أنّه هو الجواب الذى فصلناه سابقا إلاّ أنّه رحمه الله زاد بيانا له.

فقال: بعد ذلك فإنّ البدن مع هيئته مخصصه شرط فى حدوث النفس، من حيث

صوره أو مبدأ صورته، لا- من حيث هي موجوده مجردة، و ليس بشرط في وجودها، و الشيء إذا حدث فلا يفسد بفساد ما هو شرط في حدوثه، كاليق فإنه يبقى بعد موت البناء الذى كان شرطا في حدوثه، و ربّما يتوهم منه أنه حمل اعتراض الإمام على وجهين:

الأول من جهه احتمال كون البدن عله قابليته للنفس، و حامله لإمكان حدوثها و فسادها.

و الثانى من جهه احتمال كون البدن شرطا بالمعنى المصطلح لحدوث النفس، فتنفى هي بانتفائه، كما هو شأن الشرط و المشروط به.

و أنه حيث أجاب عن الاعتراض بالوجه الأول كما بيناه، شرع فى بيان الجواب عنه على الوجه الثانى، بأنه يجوز أن يكون البدن مع هيئه مخصوصه شرطا فى حدوث النفس، و أن لا تفسد بفساد البدن، كما فى البناء و البيت.

و هذا التوهم باطل، لأنّ الشرط بالمعنى الخاصّ المصطلح كما سبق بيانه، هو ما يتوقف وجود مشروطه على وجوده، و ينتفى مشروطه بانتفائه، فكيف يصحّ ادعاء خلاف ذلك.

و أيضا كيف يصحّ التمثيل المذكور، فإنّ البناء ليس شرطا فى وجود البيت، حيث إنّ التحقيق أنّ البناء ليس شرطا فى وجود البيت، و لا- عله لقوامه، بل إنّ البناء عله لوجود حركه خاصه صادره منه، و تلك الحركه عله معدّه لوجود البيت، فلذا يبقى البيت بعد انعدام تلك الحركه بل بعد انعدام ذات البناء أيضا، و إن اجتمع وجوده مع وجوده أيضا، لكن لا يجتمع وجوده مع وجود تلك الحركه.

و هذا الذى ذكرناه موافق لما حققه الشيخ فى إلهيات الشفاء فى فصل فى الفرق بين العلل الحقيقيه و العلل بالعرض، كما يظهر على من راجع إليه. (1)

فعلى هذا فالظاهر منه أنه حمل اعتراض الإمام على الوجه الأول خاصه، و حمل الشرط فى كلامه على ماله مدخل فى وجود النفس فى الجملة، و إن كان على سبيل القابليه لها أو على سبيل كونه عله معدّه لها، فأطلق اسم الشرط على البدن متابعه للإمام فى ذلك، فقال: إنّ هذا الاشتراط و المدخلية.

ص: ٢٢٣

إن كان من جهة مادّة البدن و كون البدن بمادّته حاملا لإمكان حدوث النفس و فسادها، فقد عرفت حاله، حيث بيّن فيما سبق أنّ البدن بمادّته القابله، و إن كان يمكن كونه حاملا لإمكان حدوث النفس بالعرض، لكنّه لا يمكن أن يكون حاملا لإمكان فسادها مطلقا.

و إن كان من جهة الهيئه المخصوصه البدنيه، فهذا أيضا لا يضرنا، لأنّه يجوز أن يكون البدن مع هيئه مخصوصه شرطا، أى علّه معدّه لحدوث النفس من جهة ارتباطها بالبدن، أى من حيث كونها صورته بدنيه، كما فى المرتبه المنويّه، حيث إنّّه لا يطلق على النفس فى تلك المرتبه اسم النفس، بل اسم القوّه و الصوره كالصوره المعدنيه، و إن كانت النفس حينئذ مغايره للصوره النوعيه المنويّه لكونها متعلقه القوام بتلك المادّه، بخلاف النفس، أو من حيث كونها مبدءا قريبا للصور النوعيه كما فى المراتب الاخر المتأخره عن تلك المرتبه الاولى، لا من جهة كون النفس مباينه القوام عن البدن، و من حيث هى موجوده مجردة، فإنّ النفس من هذه الهيئه ليس البدن ممّا له مدخل فى وجودها حتّى على سبيل كونه علّه معدّه لها أيضا، لكونه مباين القوام عنها، و الشىء كالنفس إذا حدث فلا يفسد بفساد ما هو شرط و علّه معدّه لحدوثه، كالبدن بتلك الهيئه المخصوصه، إذ المفروض كون ذلك الشرط علّه معدّه لحدوثه و شأن العلّه المعدّه أن يجوز بل يجب انعدامها مع وجود معلولها كما هو المقرّر عندهم، فلا يضرنا انتفاء الشرط هنا حتّى لو كان الشرط أى البدن مع تلك الهيئه المخصوصه شرطا و علّه معدّه لحدوث النفس و وجودها من حيث هى ذات موجوده مجردة مباينه القوام للبدن، فكيف إذا كان شرطا لحدوث تعلقها بالبدن و ارتباطها به كما ذكرنا، و هذا كالبنيان فإنّه يبقى بعد موت البناء الذى هو شرط فى حدوثه، حيث إنّ البناء بحركته الخاصه منه، أى من حيث كونه بناء و من حيث وصف البنايه لا من حيث ذاته شرطا و علّه معدّه لوجود البيت، و يبقى البيت بعد موت البناء، أى بعد زوال وصف البنايه عنه، أو بعد انعدام ذاته الذى كان منشأ لانعدام ذلك الوصف عنه.

و على هذا التوجيه فيكون هذا الكلام منه زياده بيان للجواب، و تأكيدا لما سبق منه و يكون هو رحمه الله غير متعرّض للجواب عن الاعتراض على احتمال كون البدن شرطا

و الجواب عنه ما ذكرناه سابقا.

ثم إنَّه رحمه الله قد زاد في البيان فقال: فإن قيل: لم استوجب استيجاب البدن لحدوث صورته ما حدوث مبدأ لتلك الصورته، و لم يوجب استيجابه لفساد تلك الصورته، فساد مبدأ ذلك، و ما الفرق بين الأمرين؟

قلنا: لأنَّ ما يقتضى حدوث معلول ما فإنَّما يقتضى وجود جميع علل ذلك المعلول بشرائطها، و ما يقتضى فساد معلول لا يقتضى فساد العلل، بل يكفيه شرط ما و لو كان عدميًا، و شرحه واضح. و كأنَّ غرضه رحمه الله من ذلك أنَّه كما لا يمكن أن يكون البدن علَّه حامله لإمكان فساد النفس، كذلك لا- يمكن أن يكون فساد الصورته الإنسانيه التي هي معلوله للنفس منشأ لفساد النفس التي هي علَّتُها، حيث إنَّ وجود المعلول و إن كان يتوقَّف على وجود جميع علله بشرائطها، لكن انعدام المعلول لا يستلزم انعدام جميع علله، بل يكفي فيه انعدام شرط ما و لو كان عدميًا.

فبذلك يمكن انعدام تلك الصورته مع بقاء مبدئها القريب، أى النفس. مع أنَّ وجود النفس و بقاءها مستندان إلى العلل التي هي باقية. فبذلك تمَّ الجواب عن الاعتراض، و اتَّضح كمال الاتِّضاح، و ظهر أنَّ فساد البدن لا يمكن أن يكون منشأ لفساد النفس، مع أنَّه اتَّضح بدليل آخر كما سبق ذكره، أنَّه لا- يمكن أن يطرأ عليها الفساد من جهه ذاتها أو من جهه اخرى، فثبت المقصود، و هو امتناع طريان الفساد على النفس الإنسانيه مطلقا، و هذا الذى ذكرناه هو غايه توجيه كلام المحقِّق الطوسى رحمه الله و الله تعالى أعلم.

فى التكلّم فيما قاله صدر الأفاضل من الجواب عن الاعتراض

و حيث انتهى الكلام إلى هذا المقام فلنتكلّم فيما قاله صدر الأفاضل من الأجوبه عن الاعتراض كما نقلنا كلامه سابقا، فنقول: إنَّه ممَّا يلوح عليه آثار الإجمال و الإهمال، و على تقدير كونه متضمَّنًا لتحقيق الحال و دفع الأعضاء فهو ممَّا يعسر علينا دركه، حيث إنَّ ما ذكره فى جوابه الأوّل الذى قال: «إنَّه ممَّا سنع له فى سالف الأزمان على طريقه أهل النظر»، لا يدلّ إلّا على أنَّ النفس الإنسانيه، مجردة من حيث كونها ذاتا عقليّه و مادّيه من

حيث كونها متصرفه في البدن، وأنها مجردة من حيث الذات، مادّيه من حيث الفعل، وأنها من حيث الفعل مسبوقة باستعداد البدن حادثه بحدوثه زائله بزواله، وأما من حيث حقيقتها أو مبدأ حقيقتها، فغير مسبوقة باستعداد البدن إلا بالعرض، ولا فاسده بفساده، ولا يلحقها شيء من مثالب المادّيات إلا بالعرض، وهذا ممّا لا كلام فيه.

لكنّه لا يتبين منه أنّها من جهة مسبوقتها باستعداد البدن بالعرض، كيف استلزم استعداد البدن لها بالعرض، وجود ذاتها، ولم يستلزم ذلك الاستعداد فساد ذاتها. وما الفرق بين الأمرين؟ مع أنّه اعترف أنّها من جهة المسبوقية باستعداد البدن حادثه بحدوثه زائله بزواله. اللهم إلا أن يوجّه ذلك بما يؤول إلى جواب المحقّق الطوسي، وإلى ما فصلناه من الجواب.

ثمّ إنّ ما ذكره ثانيا بقوله: «و أمّا الذي نراه الآن في تحقيق الحال، فهو أنّ للنفس الإنسانيّة مقامات و نشئات ذاتيه بعضها من عالم الأمر و التدبير: «قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي» (١) وبعضها من عالم الخلق و التصوير: «و لَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا»، (٢) فالحدوث و التجدّد، إنّما يطريان لبعض شأنها».

فهو أيضا ممّا لا كلام فيه، لا في كونها ذات نشئات، ولا في أنّ الحدوث و التجدّد يطريان عليها من جهة كونها من عالم الخلق و التصوير و من جهة تعلّقها بالبدن تعلق التصرف و التدبير.

إلا- أنّ قوله: «فنقول: لمّا كانت للنفس ترقّيات و تحولات من نشأه أولى إلى ثانيه و إلى ما بعدها، فإذا ترقّت و تحوّلت من عالم الخلق إلى عالم الأمر، يصير وجودها وجودا عقليّا إلهيا لا تحتاج إلى البدن و أحواله و استعداده، فزوال استعداد البدن إياها لا يضرّها دواما و بقاء، إذ ليس حال النفس في أوّل حدوثها كحالها عند الاستكمال، و مصيرها إلى العقل الفعّال، فهي بالحقيقه جسمانيّه الحدوث روحانيّه البقاء».

إن أراد به أنّ النفس في أوّل حدوثها مادّيه بحسب الذات، و تصير عند استكمالها مجردة، فهو مع كونه خلاف ما تقرّر عندهم، يستلزم انقلاب ذاتها من المادّيه إلى التجردّ و هذا باطل.

ص: ٢٢٤

١- الإسراء: ٨٥. [١]

٢- الأعراف: ١١. [٢]

و إن أراد أنّها فى جميع الحالات مجردة بحسب الذات، مادّيه بحسب الفعل و التصرف فى المادّى، إلا أنّ كمالها الذاتيه التى هى منشأ الحكم بتجرّدها عند حدوثها، و فى بعض مراتبها أقلّ منها عند استكمالها، و هى عند الاستكمال أكثر، حتّى أنّها بذلك يصير وجودها وجودا عقلياً، و يظهر عند العقل أنّها مجردة، فهو مسلّم، لكن ما ذكره: «من أنّها عند الاستكمال لا تحتاج إلى البدن و أحواله و استعداده»، إن أراد أنّها حينئذ يزول تعلّقها عن البدن و احتياجها إلى أحواله و استعداده، و قد كانت قبل ذلك متعلّقه به محتاجه إليه، و إلى استعداده و أحواله حتّى يحصل له الاستكمال، و الحاصل أنّها عند الاستكمال، غير متعلّقه بالبدن أصلاً، حتّى يستلزم فساد البدن لفسادها، بل باقيه بذاتها، فزوال استعداد البدن لا يضرّها دواما و بقاء.

فيرد عليه أنّه كيف صار استعداد البدن أيّاه منشأ لاستكمالها الذى هو منشأ لتعلّقها عن البدن، و لم يصير زوال ذلك الاستعداد منشأ لفساد ذاتها و لو بالعرض، مع أنّه كان قبل ذلك استعداد البدن منشأ لحدوثها و لوجود ذاتها و لو بالعرض، و لم يكن ذاتها قبل ذلك مادّيه بحسب الذات و بعد الاستكمال مجردة بحسب الذات، حتّى يمكن أن يكون استعداد البدن قبل ذلك منشأ لوجود ذاتها لأجل كونها مادّيه، و لا يمكن أن يكون هو حين الاستكمال منشأ لفساد ذاتها لكونها مجردة حينئذ.

اللهمّ إلاّ- أن يكون أراد أنّها حين حدوثها، و إن كانت مجردة بالذات، لكنّها محتاجه إلى البدن فى أفعالها، فلذلك استلزم استعدادها أيّاه لحدوث ذاتها لأجل المناسبه التى بينهما، و أمّا هى بعد الاستكمال، فكما كانت مبينه الذات للبدن، كذلك تصير مبينه له بحسب الأفعال أيضاً، فلا مناسبه و لا ارتباط بينهما بوجه، حتى يصير زوال استعدادها منشأ لفساد ذاتها، و على هذا، و إن امكن أن يكون لما ذكره وجه، إلاّ- أنّه يرد عليه أنّه على هذا التوجيه يرجع إلى الجواب الذى ذكره المحقق الطوسى، و فضّينا بيانه، فليس جواباً آخر كما هو ظاهر كلامه.

و أيضاً نقول: إنّهُ يكفى لعدم استلزام زوال استعداد البدن لزوال النفس من حيث الذات، كونها مبينه للبدن بحسب الذات كما بيّناه، فاعتبار كونها مبينه له بحسب الفعل أيضاً- مع أنّه غير واضح- ممّا لا احتياج إليه فى إثبات المطلوب، و إن كانت المبينه

بذلك أتمّ و عدم الاستلزام أظهر.

كيف و لو قيل بأنّ المباينه بحسب الفعل التي منشؤها الاستكمال المذكور، لها مدخل في عدم ذلك الاستلزام، و في بقاء النفس، لكان الدليل على بقاء النفس مخصوصا بالنفس التي حصل لها الاستكمال، و لا يجرى في النفوس التي لم يحصل لها الاستكمال، و الحال أنّ ظاهر كلام من أقام الدليل على عدم فساد النفس بفساد البدن، هو العموم بحيث يشمل النفوس الغير الكامله أيضا كنفوس الصبيان و البله و المجانين و أمثالها.

اللهمّ إلا أن يكون قد أشار بذلك إلى أنّ هذا الدليل على بقاء النفس إنّما يجرى في بقاء نفوس المستكملين في كمالاتها دون غيرهم كما سيأتي أنّ بقاء نفوس غير المستكملين محلّ خلاف بين الحكماء، إلا أنّ هذه الإشاره أيضا فيها شيء، لأنّه في الشواهد الربوبيه قال ببقاء نفوس غير المستكملين أيضا، كما يظهر على من راجع كلامه، و الحال أنّ عمده الدليل عندهم على بقاء النفس الإنسانيه، هو هذا الدليل الذي هو على توجيه مخصوص بالمستكملين، و كفاك شاهدا على قوله بقاء نفوس غير المستكملين أيضا ما نقلنا عنه سابقا في جواب ذلك الاعتراض، حيث قال: فالجواهر النطقيه بعد وجودها و تجرّدها عن المواد، هي كسائر المفارقات الصوريه لا - ضدّ لها، إذ لا - قابل لها فتبقى بقاء مبدئها و معيدها، و لو لم يكن فيها من المميّزات إلا شعور كلّ منها بهويّتها لكفى، فضلا عن الصفات و الملكات و الأنوار الفائضه عليها من المبادئ، و سيأتي إن شاء الله تعالى تحقيق القول في ذلك في موضع يليق به.

و إن أراد أنّها حين الاستكمال أيضا يبقى تعلّقها بالبدن و لو كان تعلّقها ضعيفا، ثمّ يزول بعد ذلك بسبب ما هو منشأ لزوال التعلّق، فيرد عليه أنّه على هذا يبقى تعلّقها به عند الاستكمال أيضا. فكيف لم يصير فساد البدن بعد ذلك منشأ لفساد ذاتها، و لو بالعرض، كما كان في ابتداء التعلّق منشأ لحدوث ذاتها و لو بالعرض.

و قوله: و مثالها كالطفل و حاجته إلى الرحم أولا و الاستغناء عنه أخيرا، و كمثال الصيد و الحاجه في اصطياده إلى الشبكه أولا و الاستغناء في بقائه عنها أخيرا، ففساد الرحم و الشبكه لا ينافى بقاء المولود و الصيد و لا يضرّه.

هذا المثال إن كان مثلا لما كان بصدده في السابق من أنّ استعداد البدن في الابتداء كان

منشأ لحدوث النفس، و أنّ زواله فى الانتهاه لا يضرّ بقائها، فهو غير منطبق على الممثل، حيث إنّ البدن علّه قابليّه مستعدّه، و الرّحم و الشبكه ليستا بعلّتين قابليّتين، بل هما بالشرط بالمعنى المصطلح أشبه.

و إن كان مثالا لأنّ البدن يمكن أن يكون شرطا لوجود النفس أو لتعلّقها بالبدن فى الابتداء، و أنّ زوال الشرط بعد ذلك لا يضرّ بقاءها، فهو-مع كونه خلاف ما كان بصدد بيانه أولا حيث إنّ كلامه فى كون البدن علّه قابليّه لحدوث النفس، لا فى كونه شرطا له بالمعنى المصطلح-يرد عليه: أنا لا نسلم أنّ الشرط فى وجود الطفل و اصطيد الصيد، هو خصوص الرّحم و الشبكه من حيث خصوصيّتها، بل الشرط هناك أمر كلّى ينحصر فى أفراد، و الرّحم و الشبكه من جمله أفراد، فلذا لا ينعدم المشروط بانعدام شرط على الخصوص. نعم لو انعدم ذلك الأمر الكلّى من حيث جميع أفراد، انعدم المشروط.

و الحاصل أنّ الشرط أولا فى وجود الطفل هو الرّحم، ثمّ ينعدم هو و يخلفه شرط آخر، و هو حصول حاله خاصّه و مكان خاصّ و هواء خاصّ و نحو ذلك، به يبقى الطفل، و هكذا إلى أن ينعدم الشرط بكليّته فينعدم وجود الطفل.

و كذلك الشرط أولا- فى اصطيد الصيد هو الشبكه، ثمّ يخلفها و ينوب عنها أمر آخر من آله اخرى كانس الصيد بالصياد و الإنسان و عدم توحّشه عنه، و هكذا إلى أن ينعدم الشرط بكليّته، فينعدم المشروط، و حينئذ نقول: لو كان الشرط فى حدوث النفس هو البدن مع هيئته مخصوصه من حيث الخصوصيه، للزم انعدام المشروط بانعدامه، حيث إنّ معنى الشرط هو ذلك.

و كذلك لو فرضنا أنّ الشرط هناك أمر كلّى حيث يلزم من انعدام الشرط بكليّته انعدام المشروط.

اللّهمّ إلا- أن يصار إلى أنّ البدن شرط أولا- و بالذات لتعلّقها به، لا لوجودها إلا بالعرض، و حدوث التعلّق و إن كان يستلزم حدوث المتعلّق إلا أنّ فساد التعلّق لا يستلزم فساد المتعلّق، كما مرّ بيانه لكنّه رحمه الله لم يبيّن ذلك.

ثمّ إنّ ما ذكره ثالثا بقوله: «ثم اعلم أن العله المعدّه عند التحقيق علّه بالعرض، و ليست علّيتها كعليه العلل الموجهه، حتّى يقتضى زوالها زوال المعلول- إلى آخره-»، لو امكن

توجيهه بما قررنا الجواب عن الاعتراض كما سبق ذكره، لأنه لا يكون له وجه، لكنه لا يكون وجهاً آخر من الجواب كما هو ظاهر كلامه.

و أمّا لو حمل على ما هو ظاهر كلامه، فهو طريق آخر غير ذلك، وفيه شيء، حيث إنّه مع ابتناؤه على الحركة في الجوهر، و على أنّ صور المراتب البدنيّه باقيه بعينها كلّ سابقه في مرتبه لاحقته، و فيهما ما لا يخفى.

مبناه على ما ذكره أخيراً بقوله: فإذا بلغت النفس الإنسانيّه في استكمالها و توجهاتها إلى مقام العقل، و أتحدت بالعقل الفعّال بعد أن كانت عقلاً منفعلاً، اطلقت عن الماده و الحدثان، و تجرّدت عن القوّه و الإمكان، و صارت باقيه بقاء الله سبحانه من غير تغيير و فقدان، و يوافق في ذلك ما نقلنا عنه في الشواهد الربوبيّه.

و هذا هو ما ذكره سابقاً في قوله: فإذا ترقت و تحوّلت من عالم الخلق إلى عالم الأمر - إلى آخره - و قد عرفت ما فيه.

و بالجملة ما ذكره رحمه الله ممّا يعسر علينا دركه و فهمه، و عسى أن يفهمه غيرنا و هو رحمه الله أعلم.

و حيث بيّنا كيفيّة فناء بدن الإنسان، و أقمنا الدليل النقلى و العقلى على بقاء نفسه الناطقه، و انتهى الكلام إلى هذا المقام، و خرجنا بالإطناب عمياً هو المرام، فلنعد إلى ما كنّا بصددّه من بيان حال الأجزاء المخصوصه من هذه النشأه الدنيويّه في إمكان البقاء و عدمه

فنفول: إنك إذا تأملت فىما ذكرنا من الدلل العقلى على بقاء النفس الناطقه الإنسانىة أمكنك أن تجرىه فى بقاء نفس الجن أيضا إذا قىل: بأن نفوسهم أيضا كنفس الإنسان مجردة عن الموائ بحسب ذواتها، متعلقه بأبدانهم نحو من التعلق، مرتبطه بها نوعا من الارتباط و التدبىر و التصرف، و إن كانت أبدانهم مخالفه لأبدان الإنسان، فىظهر لك أنه بفساد أبدانهم لو فرضنا فسادها، لا تفسد نفوسهم، بل تبقى بعد خرابها أيضا.

و هذا مع قطع النظر عن أن الشرع دلّ على بقاء بعض أنواعهم، أو أصنافهم كالشيطان، حىث دلّ على أنه من المنظرىن إلى يوم الوقت المعلوم.

و كذلك أمكنك أن تجرىه فى بقاء العقول المجردة عن المادّه فى ذواتها و أفعالها جمىعا، لو قىل بها، و إن لم نقل بقدمها، بل بحدوثها، بل إن جريان ذلك الدلل فى العقول أتمّ و أظهر، إذ لىس لها أبدان، و لا احتىاج أصلا إلى المادّه، حتّى بحسب الفعل أيضا، كى يمكن أن يقال بفسادها بفساد أبدانها، وىجاب بذلك الجواب.

و كذلك أمكنك أن تجرىه فى الملائكه، سواء قىل بأنهم عقول مجردة عن المادّه مطلقا، كما هو مذهب بعضهم، أو قىل كما يدلّ علىه ظاهر الشرع، بأنهم كالإنسان عباره عن مجموع نفس و بدن، إلا أن أبدانهم لىست كأبدان الإنسان، بل هى أجسام لطىفه و جواهر نورانىة فى غايه اللطافه و النورانىة، كالأجسام السماوىة أو ألطف منها و أنور. و كذلك نفوسهم المتعلقه بتلك الأجسام فى غايه التجرد و التعقل و العلم و الإدراك.

فىظهر لك أنه لو فرض انقطاع علاقه نفوسهم عن أبدانهم، بسبب زوال أبدانهم أو بسبب آخر، كان تبقى نفوسهم بعد ذلك ببقاء موجدهم و مبدعهم الباقى.

و كذلك أمكنك أن تجريه في الأفلاك و ما فيها، لو قيل بأن لها نفوسا كليّة غير منطبعة فيها، بل مجرّده متعلّقه بأجرامها نوع تعلق، فيظهر لك أنّه بفساد أجرامها لو فرض فسادها، لا تفسد نفوسها الكليّة المجرّده.

و بالجمله أنّك إذا تأملت فيما تلوناه عليك سابقا، تبين لك أنّ كلّ ما هو مجرّد عن المادّه في ذاته من الموجودات، سواء كان متعلّقا بها في أفعاله، كالنفس المجرّده، أو لم يكن متعلّقا بها فيها كالعقل، إن جوّزنا وجوده، فهو من حيث تجرّده عن المادّه في ذاته ممّا لا يطرأ عليه الفساد و الزوال من جهه ذاته بذاته، سواء كانت تلك النفس نفسا ناطقه إنسانيّه، أو جنّيه أو ملكيه أو فلكيه، و إنّما الفساد الذى يتصوّر بالنسبه إلى النفس، إنّما هو فساد تعلقها عن بدنها و عن الجسم الذى هو آله لها في أفعالها، و بذلك يمكن أن يتأوّل قوله تعالى: «كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ» (١) على تقدير أن يراد بكلّ نفس هذا المعنى من النفس. و أن يتأوّل نظائر هذا، ممّا ورد في الكتاب و السنّه، و أنّه لا يتصوّر هذا، أى فساد التعلق أيضا بالنسبه إلى العقل أصلا، حيث إنّ المفروض على تقدير جواز وجوده كونه غير متعلّق بالمادّه أصلا.

و بذلك استبان لك حال المجرّدات من الموجودات، من جمله الأجزاء المخصوصه من العالم في كونها باقيه بعد وجودها، بقاء مستندا إلى علّه من خارج، و إن كانت هي في ذواتها ممكنه الوجود و العدم.

ص: ٢٣٢

و بقى بعد، بيان حال الموجودات المادّيه من جمله أجزاء العالم، سواء كانت أجساما أو صوراً أو أعراضاً، و سواء كانت من جمله الكائنات الفاسدات، أم غيرها، فلنتكلّم فى ذلك.

فنقول: إنّ الكائنات الفاسدات منها سواء كانت اجساماً أو صوراً أو أعراضاً، لا يخفى أنّ طريان الفساد و الزوال عليها من جهه ذواتها ممكن، بل واقع، كما يدلّ عليه المشاهده و العيان.

و بالجمله لا ينكره أحد، و وجهه أنّ موادّها لكونها قابله لكلا الضدّين، يمكن أن تستعدّ لكون صورته أو هيئته فيها فتتكوّن هى فيها ثمّ تستعدّ لفساد تلك الصوره أو تلك الهيئه، و لطروء ضدّها عليها فتفسد هى، و قد يفسد بذلك الجسم أيضا لفساد جزئه أى صورته، و أمّا تلك المواد، فلعدم كونها قابله لفساد نفسها فلا يطرأ عليها الفساد، بل هى باقيه فى الحالين، فلذلك لا ينعدم ذلك الجسم بالمّرّه، و قد مرّ بيان ذلك كلّ فيما سبق.

و أمّا غير الكائنات الفاسدات منها كالأفلاك و ما فيها من النجوم و الكواكب و الكرات، فهى و إن كانت ممّا زعمت الفلاسفه بقاءها و أبدّيّتها و عدم إمكان طروء الفساد عليها، و لكنّها عند العقل ممّا لا مانع من طروء ذلك عليها، لا من جهه ذواتها، و لا من جهه غيرها، فإنّها حيث كانت ممكنه بالذات، يتساوى وجودها و عدمها بالنظر إلى ذواتها، كما لا مانع من وجودها لا مانع عند العقل من امكان فنائها، و انعدام صورها عن موادّها، بل من انعدام موادّها أيضا و انعدامها بالمّرّه.

و كذلك هى حيث كانت مرّبه من مادّه و صورته، كالكائنات الفاسدات، لا مانع عند

العقل من كون موادها قابله لكلا- الضدين، فتكون قابله لكون صورته فيها، فتتكون هي فيها، وكذا لفسادها عنها فتفسد عنها، وكذلك لا مانع عند العقل أن يقتضى العلم بالأصلح أن يخلق ضد صورها، فيطرأ عليها ضدها، فتندم صورها و تفسد.

و ما ذكره الفلاسفة من الوجوه الدالّة عندهم على عدم إمكان طرؤ الفساد عليها كلّها وجوه ضعيفه، مبنيّه على اصول غير ثابتة، لا يكاد يتمّ التمسك بها في ذلك. مثل ما ذكره من أنّها قديمه، و ما ثبت قدمه امتنع عدمه، كما مضى دليله. فإنّ ذلك مبنى على قدم العالم، أو على قدم خصوص الأفلاك و ما فيها، و قد ثبت بطلان ذلك، بل الحقّ أنّ العالم بجميع أجزائه حتّى الأفلاك و ما فيها حادثه حدوثاً دهرتياً كما بيّناه في رساله موضوعه لذلك، فليرجع إليها. (1)

و مثل ما ذكره من أنّ الكائن الفاسد، يجب أن يكون فيه مبدأ ميل مستقيم، و الأفلاك و ما فيها لوجود مبدأ ميل مستدير فيها، لا يمكن أن يكون فيها مبدأ ميل مستقيم، للتناهي بين الميلين، و إذا لم يمكن أن يكون فيها مبدأ ميل مستقيم، فلا يمكن أن يطرأ عليها ما هو لازم ذلك من التغير و الفساد.

و لذلك فزوعوا على عدم إمكان الحركة المستقيمه فيها، و كذا على أنّ الحركة المستقيمه لو جاز عليها لجاز أن تكون إلى فوق و سفلى أيضاً، و قد ثبت عندهم أنّ المحدّد لذلك، هو الفلك، فيلزم أن يقع الحركة المستقيمه إلى جهه محدّدها. أى الفلك الذى فرض فساد، فيلزم وقوع الحركة إلى جهه من غير محدّد لتلك الجهه، عدم إمكان قبولها لطرؤ الخرق و الالتيام و التخلخل و التكاثر، و أمثال ذلك ممّا لا يمكن حصوله إلا بالحركة.

و مثل ما ذكره من عدم إمكان ضدّ لصور الأفلاك، فكيف يطرأ عليها الفساد الذى هو يكون بطرؤ أضدادها عليها. و أنّ موادها مخالفه بالنوع لمواد الكائنات الفاسدات، فلا- تقبل فساد صورها عنها و نحو ذلك ممّا ذكره في كتبهم، فإنّ ذلك كلّها وجوه ضعيفه فاسده، كما هو مبين في كتب أهل الشرع من العلماء. و نحن أيضاً في تعليقاتنا على الشفاء قد بيّنا فساد تلك الوجوه بما لا مزيد عليه، فليطالع ثمّه.

غايه الأمر أنّ موادها و صورها لكونها مخالفه من بعض الجهات لموادّ العنصريّات

ص: ٢٣٤

١- -توجد نسخه هذه الرساله في مكتبه مدرسه المروى بطهران و مكتبه آيه الله المرعشى بقم.

و صورها، يجوز أن يقتضى العلم بالأصلح بقاءها بعينها، أى بقاء صورها فى موادها فى هذه النشأه الدنيويه، ثم يقتضى عند قيام الساعه زوالها و انعدامها، أى فساد صورها عنها بخلق أصداد تلك الصور، فتطراً عليها فتقبل موادها تلك الأصداد و فساد الصور الاولى.

ولا- مانع من ذلك عند العقل، بل إن النصوص السمعيه القطعيه، داله على وقوع الفساد و طروئه عليها، كما دلت على طروئه على غيرها من الأجسام العنصريه، كليتها و أجزاءها و جزئياتها، و تلك النصوص فى الكتاب و السنه من الكثره بحيث لا- تكاد تحصى، مثل قوله تعالى:

«يَوْمَ نَطْوِي السَّمَاءَ كَطَيِّ السِّجْلِ لِلْكِتَابِ كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ». (١)

«و السَّمَاوَاتِ مَطْوِيَّاتٍ بِيَمِينِهِ». (٢)

«فَإِذَا نُفِخَ فِي الصُّورِ نَفَخَهُ وَاحِدَهُ وَ حَمَلَتِ الْأَرْضُ وَ الْجِبَالُ فُجَاءَةً وَاحِدَهُ، فَيَوْمَئِذٍ وَقَعَتِ الْوَاقِعَةُ، وَ انشَقَّتِ السَّمَاءُ فَهِيَ يَوْمَئِذٍ وَاهِيَةٌ، وَ الْمَلَكُ عَلَى أَرْجَائِهَا وَ يُحْمَلُ عَرْشُ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةً». (٣)

«وَ فَتِحَتِ السَّمَاءُ فَكَانَتْ أَبْوَابًا، وَ سُيِّرَتِ الْجِبَالُ فَكَانَتْ سَرَابًا». (٤)

«يَوْمَ تَكُونُ السَّمَاءُ كَالْمُهْلِ، وَ تَكُونُ الْجِبَالُ كَالْعِهْنِ». (٥)

«وَ إِذَا السَّمَاءُ فُرِجَتْ، وَ إِذَا الْجِبَالُ نُسِفَتْ». (٦)

«وَ إِذَا السَّمَاءُ كُشِطَتْ». (٧)

«إِذَا السَّمَاءُ انشَقَّتْ». (٨)

«إِذَا السَّمَاءُ انْفَطَرَتْ». (٩)

«يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَ السَّمَاوَاتُ وَ بَرَزُوا لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ». (١٠)

«فَإِذَا انشَقَّتِ السَّمَاءُ فَكَانَتْ وَرْدَةً كَالدِّهَانِ». (١١)

«يَوْمَ تَمُورُ السَّمَاءُ مَوْرًا، وَ تَسِيرُ الْجِبَالُ سَيْرًا». (١٢)

ص: ٢٣٥

١- -الأنبياء: ١٠٤. [١]

٢- -الزمر: ٦٧. [٢]

- ٣- الحاقه:١٣-١٧. [٣]
- ٤- النبا:١٩-٢٠. [٤]
- ٥- المعارج:٨-٩. [٥]
- ٦- المرسلات:٩-١٠. [٦]
- ٧- التكوير:١١. [٧]
- ٨- الانشقاق:١. [٨]
- ٩- الانفطار:١. [٩]
- ١٠- ابراهيم:٤٨. [١٠]
- ١١- الرحمن:٣٧. [١١]
- ١٢- الطور:٩-١٠. [١٢]

«السَّمَاءُ مُنْقَطِرٌ بِهِ كَانَ وَعْدُهُ مَفْعُولًا». (١)

«اقْتَرَبَتِ السَّاعَةُ وَانْشَقَّ الْقَمَرُ». (٢)

«فَإِذَا بَرِقَ الْبَصْرُ، وَخَسَفَ الْقَمَرُ، وَجُمِعَ الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ». (٣)

«فَإِذَا النُّجُومُ طُمِسَتْ». (٤)

«إِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ، وَإِذَا النُّجُومُ انْكَدَرَتْ». (٥) «وَإِذَا الْكُوَاكِبُ انْتَثَرَتْ». (٦)

«وَيَوْمَ نَسِيَ الْجِبَالُ وَتَرَى الْأَرْضَ بَارِزَةً وَحَشَرْنَا هُمْ فَلَمَّ نُغَادِرُ مِنْهُمْ أَحَدًا، وَعُرِضُوا عَلَى رَبِّكَ صِيْفًا، لَقَدْ جِئْتُمُونَا كَمَا خَلَقْنَاكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ». (٧)

«فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ رَبِّي جَعَلَهُ دَكَّاءَ وَكَانَ وَعْدُ رَبِّي حَقًّا». (٨)

«وَيَسْئَلُونَكَ عَنِ الْجِبَالِ فَقُلْ يَنْسِفُهَا رَبِّي نَسْفًا، فَيَذَرُهَا قَاعًا صَفْصَفًا». (٩)

«وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ صُنِعَ اللَّهُ الَّذِي أَتَقَنَ كُلَّ شَيْءٍ». (١٠)

«وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ». (١١)

«يَوْمَ تَرْجُفُ الْأَرْضُ وَالْجِبَالُ وَكَانَتِ الْجِبَالُ كَثِيبًا مَهِيلاً». (١٢)

«وَإِذَا الْأَرْضُ مُدَّتْ، وَأَلْقَتْ مَا فِيهَا وَتَخَلَّتْ». (١٣)

«إِذَا زُلْزِلَتِ الْأَرْضُ زِلْزَالَهَا، وَأَخْرَجَتِ الْأَرْضُ أَثْقَالَهَا». (١٤)

«وَإِذَا الْبِحَارُ سُجِّرَتْ». (١٥)

«وَإِذَا الْبِحَارُ فُجِّرَتْ». (١٦)

وهذه الآيات الكريمة و أمثالها، مما ورد في السنه الشريفه في ذلك، كما تدلّ دلالة قطعيه على وقوع الفساد على الأفلاك و ما فيها من النجوم و الكواكب، و على غيرها من

- ٣- -القيامة:٧-٩. [٣]
- ٤- -المرسلات:٨. [٤]
- ٥- -التكوير:١-٢. [٥]
- ٦- -الانفطار:٢. [٦]
- ٧- -الكهف:٩٨. [٧]
- ٨- -الكهف:٩٨. [٨]
- ٩- -طه:١٠٥-١٠٦. [٩]
- ١٠- -النمل:٨٨. [١٠]
- ١١- -الزمر:٦٧. [١١]
- ١٢- -المزمل:١٤. [١٢]
- ١٣- -الانشقاق:٣. [١٣]
- ١٤- -الزلزله:١-٢. [١٤]
- ١٥- -التكوير:٦. [١٥]
- ١٦- -الانفطار:٣. [١٦]

الأرض و الجبال و البحار، كذلك تدلّ على عدم كونها قديمه، إذ لو كانت قديمه، لما جاز عليها وقوع الفساد، حيث إنّ ما ثبت قدمه، امتنع عدمه، إلّا- أنّها لا تدلّ على انعدام تلك المذكورات بالمرّه، و فسادها بالكليّه، بل إنّما تدلّ على فسادها على تلك الأنهاج المذكوره و على الأنحاء التي هي مضامين تلك الآيات الكريمة، كما يظهر على من تدبّر فيها.

و لا- يخفى أنّ تلك الأنهاج و الأنحاء ليست بانعدامها بالمرّه، بل إنّما هي فساد صورها و زوال هيآتها و عدم بقائها على النهج الذي كانت تلك الأشياء عليه أوّلا- من الوجود و التشخّص و الصوره و الكيفيه، و لعلّ سرّ ذلك- و الله أعلم- اقتضاء العلم بالأصلح عند قيام الساعه فسادها، بأن يخلق أصداد تلك الصور، فتطرأ عليها، و حيث كانت موادّها قابله لكلا الضدّين، قبلت أصدادها ففسدت عنها تلك الصور الأوّل، لكنّها باقيه في الحالين حيث لا دليل على فسادها في ذاتها.

و بالجمله فهذه الآيات و نحوها، لا تدلّ على انعدام تلك المذكورات بالمرّه حتّى بموادّها، و لا دليل آخر أيضا عليه، بل إنّما تدلّ على انعدامها بصورها و هيآتها و وجوداتها الخاصّه، و يمكن بقاء موادّها، و لا ضير فيه، لو قلنا بحدوث تلك الموادّ و بقائها بعد وجودها لأجل عدم كونها قابله للفساد، كما في النفس الإنسانيّه، و من هذه الجبهه ليس في ذلك انعدام تلك الأشياء بالمرّه، فلذا يجوز إعادتها لو فرضنا إعادتها، مع أنّنا لو قلنا بوجود نفس مجرّده متعلّقه بالأفلاك و ما فيها كما هو مذهبهم، و قلنا ببقاء تلك النفوس بعد خراب الأفلاك و فساد صورها و هيآتها كما أشرنا إليه سابقا، لكان عدم انعدام الأفلاك و ما فيها بالمرّه أظهر، إذ النفوس المتعلّقه بها باقيه و كذا موادّها. و الله أعلم.

على هلاك كلّ ما سواه أو على الفناء بالمزّه

ثمّ إنّه قد وردت فى القرآن الكريم آيات آخر فى هذا المقام:

منها قوله تعالى: «كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ». (١)

و هذه مفادها لو كان المراد بالنفس، النفس بالمعنى المصطلح، أنّ كلّ نفس تذوق الموت بخراب بدنّها و زوال الجسم الذى هى متعلّقه به نوعا من التعلّق، و تنقطع علاقتها عنه، فيشمل هذا كلّ ذى نفس مجرّده من الإنس و الجنّ و الملك و الفلك، و لو كان المراد بالنفس أعمّ من النفس المجرّده و المنطبعة كالصور و القوى الحاله فى الأجسام، كان مفاد الآية أنّ كلّ نفس مجرّده أو منطبعة تذوق الموت، أمّا النفس المجرّده فكما ذكر، و أمّا المنطبعة فبفسادها فى ذاتها، و زوالها عن مادّتها، لقبول تلك المادّه فسادها عنها من غير فساد ذات المادّه بذاتها.

و منه يعلم الحال لو اريد بالنفس ذات الشىء، أى الشىء مطلقا مجرّدا كان أم مادّيا، فلكنا كان أم عنصريّا و حينئذ لو لم نقل بالعقول المجرّده، لكان عموم كلّ شىء فى الآية باقيا بحاله، و لو قلنا بها ينبغى تخصيص ذلك العموم بما سوى العقول و نحوها، إذ الدليل العقلى كما مضى ذكره، قائم على بقاء الموجودات المجرّده عن المادّه فى ذاتها، و كذا المفروض أنّ لا مادّه هنا يتعلّق بها العقل، حتّى يمكن أن يقال إنّ موته عباره عن قطع تعلّقه عن تلك المادّه كما ينبغى تخصيصه بغير الصادر الأوّل أيضا.

و كذا بغير موجودات النشأه الاخرويّه، حيث إنّنا قد أقمنا فيما مضى الدليل على بقائها

ص: ٢٣٨

أيضا، والله تعالى أعلم.

و منها قوله تعالى: «كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ، وَ يَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَ الْإِكْرَامِ». (١)

و هذه بمنطوقها حيث قال: «كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ»: تدلّ على فناء كل من على الأرض من ذوى العقول، أو فناء كل ما على الأرض من ذوى العقول و غيرهم، و ينبغى أن يكون معنى الفناء فى شأنهم كما فصل سابقا.

و بمفهومها حيث قال: «وَ يَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ» تدلّ على فناء كل شىء سوى وجهه تعالى، و ذاته المقدّسه تعالى شأنه، سواء كان من فى الأرض أو من فى السماء أو نفس الأرض و السماء و أجزاءهما و جزئياتهما، حيث إنّ بقاء وجه الربّ تعالى أى ذاته وحده كما هو مفهوم الآيه، إنّما يكون إذا انعدم ما سواه مطلقا فيرجع مفاده إلى فناء كل شىء سواه تعالى. و ينبغى أن يكون معنى الفناء حينئذ كما ذكر أيضا سابقا فى فناء كل شىء، مع أنّه يمكن تأويل هذه الآيه بما سيأتى من تأويل قوله تعالى: «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ»، (٢) فانتظر.

و منها قوله تعالى: «وَ يَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ فَنَزَعَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَ مَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ وَ كُلُّ اتَّوَّهٍ دَاخِرِينَ». (٣) و قوله تعالى: «وَ نُفِخَ فِي الصُّورِ فَصَعِقَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَ مَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ ثُمَّ نُفِخَ فِيهِ أُخْرَى فَإِذَا هُمْ قِيَامٌ يَنْظُرُونَ». (٤)

و هاتان الآيتان تشتركان فى الدلالة على عروض تلك الحاله التى هى مضمونهما من الفزع أو الصعق على كل من فى السماوات و من فى الأرض من ذوى العقول حتّى الملائكه أو على كل ما فيهما من ذوى العقول و غيرهم، إلا أنّ الاولى منهما تدلّ على أنّ تلك الحاله هى الفزع، و الفزع معناه نوع اضطراب و تغيير حاله و الثانيه منهما تدلّ على أنّ تلك الحاله، هى الصعق و هو الموت، فإنّ حملت الاولى على الثانيه، فيكون المراد بتلك الحاله الموت، أو الثانيه على الاولى فيكون المراد بها الاضطراب و التغيير، و ان لم تحمل إحداهما على الاخرى، فيكون المراد طروء تينك الحالتين جميعا عليهم، و لا بعد فى أن تطرأ الحاله الاولى أى الفزع أولا ثم تطرأ الحاله الثانيه أى الموت ثانيا.

ص: ٢٣٩

١- الرحمن: ٢٦-٢٧. [١]

٢- القصص: ٨٨. [٢]

٣- النمل: ٨٧. [٣]

٤- الزمر: ٦٨. [٤]

و كذا تشترك الآيتان في الدلالة على عروض التغيّر و الفساد و الموت على من فى السموات و الأرض، إلا- من شاء الله، و قد فسره المفسرون تاره بالملائكة الأربعة أى جبرئيل و ميكائيل و إسرافيل و عزرائيل، و تاره بالشهداء.

و بالجمله فالمراد بمن شاء الله إما جماعه من الملائكة المقرّبين أو جمع من النبيين و الصديقين. فيصير المعنى أنّ تلك الحاله عند النفخه، لا تعرض لهؤلاء الملائكة و للشهداء، فيكون مفاد الآيتين عروض الموت و الفناء لكلّ أهل العقل أو لكلّ موجود فى السماء و الأرض، غير من شاء الله، و ينبغى أن يفسّر الموت و الفناء بالنسبه إلى كلّ أحد و كلّ شىء بما يناسب حاله كما ذكر سابقا.

و منها قوله تعالى: «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ». (١)

و هذه الآيه لو اريد بها العموم الحقيقى بحيث يشمل كلّ شىء ممّا سواه تعالى حتّى ما دلّ الدليل على بقائه أيضا كالصادر الأوّل، و النشأه الاخرويه بما فيها و النفوس المجرّده الإنسانيه و غيرها، فينبغى أن تتأوّل الآيه بما أولها بعضهم من أنّه لعلّ المراد بالهلا-ك ضعف الوجود و ليسيه الماهيات الممكنه فى أنفسها، يعنى أنّ كلّ شىء بحسب وجوده الفائض عليه ضعيف ناقص ليس وجوده تامّا كاملا- حيث إنّ لو فرض انقطاع فيض الوجود عنه و لو آنا ما، لا نعدم و فنى إلا وجهه أى إلا من جهه إفاضته تعالى الوجود عليه، فإنّه بهذه الجهه يكون موجودا باقيا، و بعباره اخرى أنّ كلّ موجود من الموجودات و كلّ ماهيه من الماهيات الممكنه من حيث إنّّه ممكن فى ذاته، فهو قابل لطريان العدم عليه، كما أنّه قابل لطريان الوجود عليه، فهو بالنظر إلى ذاته و ماهيته ممكن هالك، ليس له وجود، بل إنّما وجود من جهه ارتباطه بجاعله و مفيض الوجود عليه.

و الحاصل أنّه على تقدير إرادته العموم الحقيقى من كلّ شىء، ينبغى إرادته أنّ المراد بالهلا-ك، الهلا-ك فى مرتبه الذات، لا الهلاك بالفعل الطارئ بعد الوجود.

و أمّا لو اريد بكلّ شىء العموم فى الجمله، بحيث يعمّ كلّ شىء عدا ما استثنى، لأمكن إرادته الهلاك بالفعل منه، و يكون المعنى أنّ كلّ شىء سوى ما دلّ الدليل على بقائه، يعرض له الهلاك و الموت بالمعنى الذى يناسب حاله، كما ذكر سابقا حتّى الملائكة أيضا، أمّا

ص: ٢٤٠

غير الملائكة الأربعة و الشهداء كما دلّت الآيتان السابقتان عليه، فهو إن كان من غير الملائكة من الجنّ و الإنس و غيرهم فعروض الهلاك على بعضهم الذين لم يكونوا باقين عند النفخة الاولى، يكون قبل النفخة الاولى بموتهم قبلها، و على بعضهم الباقيين عندها، يكون عندها، كما يكون عروض ذلك على غيرهم من السماء و الأرض و الجبال و البحار و أمثالها، ممّا كانت باقيه عند النفخة الاولى عندها أيضا، كما دلّت عليه الآيات السابقة، و إن كان من الملائكة غير من شاء الله فعروضه عليهم أيضا يكون عندها أيضا كما دلّت عليه الآيتان السابقتان. و أمّا من شاء الله فإن لم نقل بعروض الهلاك عليهم أصلا كما هو مفاد الآيتين، فينبغي تخصيص «كُلُّ شَيْءٍ» في قوله تعالى: «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ» بغيرهم أيضا و لا محذور فيه. و إن قلنا بهلاكهم كما يدلّ عليه عموم «كُلُّ شَيْءٍ» في الآية، فينبغي أن يقال بأنّه يجوز أن يطرأ عليهم الموت أيضا بعد موت الملائكة غيرهم، و إن كانت البعديه آنا ما، و كذلك الهلاك آنا ما.

و على التقادير فينبغي أن يراد بهلاك الملائكة انقطاع علاقه نفوسهم الشريفه عن أبدانهم اللطيفه، لا انعدامهم بالمرّه. و هذا الذى ذكرنا، هو وجه التأويل فى قوله تعالى: «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» و يظهر منه أنّه لا دليل فيه على انعدام النشأه الاخرويه، و لو آنا ما كما تمسك به من قال به و إنّ ما ذكره بعضهم من حمل «كُلُّ شَيْءٍ» على العموم الحقيقى، و حمل الهلاك على الهلاك بالفعل، و حمل الآية على أن كلّ شىء يعرض له الموت و الفناء قبل قيام الساعه و لو آنا ما فيعاد بعده، ليس بواضح. و بالجملة الهلاك و الفناء و أمثالهما من الألفاظ ليست بصريحه فى الانعدام بالمرّه، بل يمكن حملها على الهلاك و الفناء الذى يناسب حال ذلك الفانى و الهالك كما ذكرنا سابقا، فتأمل.

و منها قوله تعالى: «هُوَ الْأَوَّلُ وَ الْآخِرُ»، (١)

و بيان كيفيه دلالة هذه الآية يحتاج إلى تفسير معنى الأوّل و الآخر فى شأنه تعالى أوّلا حتى يستبين ذلك، حيث إنّ الأوّليه و الآخريه اللتين أطلقنا على ذاته تعالى، سواء اريد بهما الأوّليه و الآخريه الحقيقيتين كما فى الآية أو أعمّ منهما و من الإضافيتين، معناهما التقدّم و التأخر.

ص: ٢٤١

و المشهور عندهم أنّ التقدّم و التأخّر على أنحاء خمسة: بالعلية و بالطبع و بالزمان و بالرتبه و بالشرف، كما هو مذهب الحكماء، أو سته كما هو رأى المتكلمين: تلك الخمسه و بالذات، كما بين أجزاء الزمان عندهم.

فينبغى أن ينظر أنّ أيّا من معانى التقدّم و التأخّر يصحّ إرادته فى الآيه الكريمة، و على تقدير الصحه فهل هما بمعنى واحد فى الأوليه و الآخريه أو بمعنيين مختلفين، و أنّه كيف يصحّ إطلاق الأول و الآخر على ذات واحده، و أنّ هذا الإطلاق هل هو باعتبار واحد أم باعتبارين، و أنّ هذه الأوليه و الآخريه هل هما بالنسبه إلى ذاته تعالى بمعنى أنّه تعالى متقدّم على ذاته و متأخّر عن ذاته، أو بالنسبه إلى غيره بمعنى أنّه متقدّم على غيره و متأخّر عن غيره.

فنبول: لا- يخفى عليك أنّ التقدّم بالعليه و إن صحّ إطلاقها على ذاته تعالى بالنسبه إلى غيره، بمعنى أنّه تعالى علّه موجوده لما سواه، لكنّه لا يصحّ إطلاق المتأخّر بهذا المعنى عليه، فإنّ المتأخّر بالعليه معناه كونه معلولا، و الحال أنّه تعالى شأنه ليس بمعلول لا لذاته و لا لغيره.

و كذلك التقدّم بالطبع، لو اريد به تقدّم العلّه الناقصه ما سوى العلّه الفاعليه، فلا يصحّ إطلاقه عليه تعالى أصلا و إن اريد به أعمّ من ذلك حتّى يشمل تقدّم العلّه الفاعليه أيضا، فهو على تقدير صحه إطلاقه عليه تعالى بالنسبه إلى غيره، لا يصحّ إطلاق المتأخّر بالطبع عليه تعالى، لاستلزام كونه معلولا بالطبع، و هو سبحانه و تعالى منزّه عن ذلك.

و أيضا قد تقرّر عندهم أنّه لا يجوز فى السبق بالعليه و بالطبع أن يصير السابق متأخرا و هو هو بعينه، و لذلك قيل: إنّهما سبقان حقيقتان، و أولى بمفهوم السبق من غيرهما، كالسبق بالشرف و بالرتبه و بالزمان، حيث يجوز فيها ذلك.

و الحال أنّه فى الآيه الكريمة اطلقت الأوليه و الآخريه كلتاهما على ذاته تعالى و لا يخفى أنّ ذاته تعالى لا تغير فيه أصلا و هو هو بعينه فى الحالين، فلا يكون معناهما التقدّم و التأخّر بالعليه أو بالطبع.

و لا- يخفى أيضا أنّ التقدّم و التأخّر بالرتبه لا- يصحّ إرادتهما فى الآيه، إذا المعتبر فيهما أن يكون هناك ترتب بين السابق و المسبوق، إمّا ترتب حسى كما بين الإمام و المأموم،

أو ترتب عقلي كما بين الأجناس و الأنواع الإضافيه المترتبه على سبيل التصاعد أو التنازل، و لا ستره في أن هذا الترتب منفى هنا، سواء فرض ترتب بين ذاته تعالى و بين ذاته، أو بين ذاته تعالى و بين غيره، فلا يصح إرادتهما في الآيه.

نعم لو صحّت إرادتهما فيها، لا- مانع من إطلاق الأوّليه و الآخريه كليهما على ذاته تعالى، حيث يجوز فيهما أن يصير السابق متأخرا و هو هو بعينه.

و لا- يخفى أيضا أنّ التقدّم بالشرف و إن كان يجوز إطلاقه عليه تعالى، لكن بالنسبه إلى غيره، بمعنى أنّه تعالى أشرف من غيره، لكنّه لا- يصحّ إطلاق المتأخّر بهذا المعنى، سواء اعتبر بالنسبه إلى ذاته تعالى إلى غيره، و سواء كان ذلك باعتبار واحد أم باعتبارين، و إن جاز في هذا القسم أيضا اجتماع الوصفين على ذات واحده باعتبارين.

و لا- يخفى أيضا عدم صحّه إرادته التقدّم و التأخّر بالذات اللذين أثبتهما المتكلمون بين أجزاء الزمان، كسبق الأمس على الغد، سواء اعتبر ذلك بالنسبه إلى ذاته تعالى أو إلى غيره، و سواء كان باعتبارين أو باعتبار واحد.

فبقى أن يكون المراد بالأوّليه و الآخريه في الآيه التقدّم و التأخّر بالزمان، و معنى ذلك هو أن يكون السابق قبل المسبوق قبله لا يجامع معها البعد. و هذا أيضا لا يصحّ إرادته في الآيه، أمّا إذا اعتبر التقدّم على ذاته أو التأخّر عن ذاته سواء فرض وجوده تعالى وجودا زمانيا، أم لم يفرض، لأنّ السابق هنا يجامع المسبوق، و أيضا تقدّم الشيء على نفسه غير معقول، و لا جهه أيضا هنا بها يصحّ اعتبار تقدّمه على نفسه و تأخّره عن نفسه بجهه اخرى حتى يكون التقدّم و التأخّر باعتبارين.

و أما إذا اعتبر ذلك التقدّم على غيره و ذلك التأخّر عن غيره، فلأنّ المعبر في التقدّم و التأخّر الزمائيين أن يجوز كون المتقدم و المتأخّر زمانيا، و ما وجوده زمانيا، إمّا ما يكون وجوده تدريجيا كالزمان مثل الحركة، و هذا لا يجوز على وجوده تعالى لكونه ثابتا أبد الدهر لا تدريجيا موجودا شيئا فشيئا و لا متجددا متصرفا. و إمّا ما يكون وجوده ثابتا غير تدريجيّ سواء كان حدوثه تدريجيا أو دفعيّا، و مع ذلك ما يكون وجوده محفوف بالزمان، واقعا تحته، و يكون قبله زمان و بعده زمان إن انقطع زمان وجوده كبعض الأجسام. و هذا أيضا لا يجوز على وجوده تعالى، لأنّه ليس قبله زمان و لا ما هو منشأ لانتزاع الزمان عنه،

بل ليس له قبل أصلا، وكذا ليس له بعد ولا بعده زمان.

وإمّا ما كان الزمان منتزعا عنه و يكون هو واقعا في حدّ من الزمان، وإن كان حدّا أوّلا منه و يبقى بعد ذلك، و هذا كالفلك على رأيهم، و هذا أيضا لا-يجوز على وجوده تعالى لأنّه حيث كان ثابتا أبد الدهر لا يجوز أن ينتزع منه الزمان الذي هو متغيّر متقضّ شيئا فشيئا، و ليس أيضا في مرتبه ذاته تعالى شيء يمكن أن ينتزع منه الزمان، و يكون أوّل وجوده واقعا في الحدّ الأوّل منه، تعالى الله عن ذلك كلّ علوا كبيرا.

و بالجمله التقدّم و التأخّر الزمانيان إنّما يصحّ إطلاقهما على ما هو وجوده زمني، داخل تحت الزمان، و متغيّر بتغيّره، محفوف به أو واقع في حدّ منه، و أمّا ما هو وجوده غير متغيّر، بل ثابت أبد الدهر، متعال عن الزمان، كوجوده تعالى فلا يصحّ عليه إطلاق المتقدّم و المتأخّر بهذا المعنى.

و ممّا ذكرناه و فضّلناه ظهر أنّه لا يصحّ إرادته الأوّليه و الآخريّه في الآيه بأحد المعاني الخمسه أو الستّه، سواء كان الإطلاق بمعنى واحد أو بمعنيين، و سواء كان باعتبار واحد أو باعتبارين، و سواء كان بالنسبه إلى ذاته تعالى أو إلى غيره، فكأنّ ما ذكرنا يرد إشكالا على معنى الآيه الكريمه في إطلاق الأوّل و الآخر على ذاته تعالى.

و أمّا الجواب عن هذا الإشكال، فهو أنّ التقدّم و التأخّر الزمانيين، كما يطلقان على ما كان وجوده زمائيا، و هذا بهذا المعنى منفي عن وجوده تعالى، حيث إنّّه ليس زمائيا، كذلك يمكن أن يطلقا على ما ليس وجوده زمائيا، لكن بمعنى آخر، و هو أن يكون هناك زمان موجود أو زمان مقدر، بحيث لو فرض هناك فرض أمكن حكمه فيه بأنّ ذلك الشيء موجود، و ليس شيء غيره موجودا، لا بأن يكون ذلك الزمان الموجود أو المقدر ظرفا لوجود الشيء حتى يكون زمائيا، بل ظرفا للحكم به. و حينئذ لو كان ذلك الشيء بحيث يفرض وجود غيره بعد وجوده، و كذا بعد زمان صحّ هذا الحكم، كان متقدّما على غيره بالزمان بهذا المعنى، و لو كان بحيث يفرض وجود غيره قبل زمان صحّ هذا الحكم كان متأخرا عن غيره بهذا المعنى أيضا، و لا شك أنّ إطلاق التقدّم و التأخّر بهذا المعنى يصحّ في شأنه تعالى، إذ لا ستره في أنّ وجوده تعالى بحيث لا يمكن أن يكون في مرتبه شيء غيره، و لا في أنّ وجوده كان ثابتا دائما باقيا في الأزل في الواقع، و لم يكن معه شيء، لا في

الواقع ولا في مرتبه منه، ثم شاء و أوجد الأشياء بحيث كان قبل إيجادها الأشياء زمان مقدّر أو دهر غير متناه كما هو معنى القول بالحدوث الدهرى على ما بيناه في الرساله الموضوعه لذلك، و بحيث لم يكن ذلك الدهر الغير المتناهى ظرفا لوجوده تعالى حتى يلزم كون وجوده تعالى زمائيا أو دهريا، بل ظرفا لصحة الحكم بأنه تعالى موجود، و ليس شىء غيره موجودا، و لا أن يكون وجوده حدّا أوّلا لذلك الدهر، و يكون وجود غيره حدّا آخر منه، حتى يلزم كون غير المتناهى محصورا بين حاصرين.

ثم إنّه تعالى شاء-بعد إيجاد الأشياء و بقائها زمانا-فناءها، ففتنى هي كما دلّت عليه الآيات و الأخبار، بحيث إنّ الأشياء تفنى بعد وجودها، و يفرض هناك زمان موجود أو مقدّر، يصحّ الحكم فيه بأنه تعالى موجود و ليس غيره موجودا.

فيظهر ممّا ذكرنا أنّه بالاعتبار الأوّل يصحّ إطلاق الأوّل عليه تعالى، حيث كان أوّلا بحسب الزمان بهذا المعنى، و كذا بالعلية بالنسبه إلى غيره، و بالاعتبار الآخر يصحّ إطلاق الآخر عليه بالنسبه إلى غيره، لكن بالزمان بهذا المعنى فقط، فيظهر منه أنّ إطلاق الأوّل عليه تعالى يمكن أن يكون بمعنيين، و أما إطلاق الآخر عليه، فإنّما هو بمعنى واحد، هو بالزمان بهذا المعنى، و أنّ إطلاقهما جميعا إنّما هو بالنسبه إلى غيره تعالى لا بالنسبه إلى ذاته، و كذلك إطلاقهما عليه تعالى باعتبارين، لا باعتبار واحد، و بذلك انحلّ الإشكال و ظهر تفسير معنى الأوّل و الآخر في حقّه تعالى.

و إن أبيت إطلاق التقدّم و التأخّر الزماتيين بهذا المعنى عليه تعالى فلا مشاخه في أن يطلق عليه تعالى التقدّم و التأخّر بمعنى آخر غير تلك المعانى الخمسه أو الستّه كالتقدّم و التأخّر بالوجود مثلا- بذلك المعنى الذى ذكرنا، فإنّ الحصر فى الخمسه أو الستّه، ليس حصرا عقليا حتى لا يمكن إثبات قسم سابع معها، بل استقرائى و كأنّه لذلك أثبت بعضهم كصدر الأفاضل قسمين آخرين أيضا مع تلك الأقسام المشهوره، هما التقدّم بالحقّ و التقدّم بالحقيقه. و مثل للأوّل بأنّ الحقّ فى تجليه فى أسمائه و مراتب شئونه التى هى أنحاء وجودات الأشياء يتقدّم و يتأخّر بذاته، لا بشىء آخر، فلا يتقدّم متقدّم و لا يتأخّر متأخّر إلا بحقّ لازم. و للشانى بأنّ الجاعل و المجمعول إذا كان لكلّ منهما شئيه و وجود، فتقدّم الشئيه على الشئيه من جهه اتصافهما بالوجود، تقدّم بالذات، سواء كان بالعلية

أو بالطبع، و تقدّم نفس الوجود على الوجود تقدّم بالحقيقه.

و حيث عرفت ما ذكرنا من تفسير الأوّل و الآخر في شأنه تعالى، فاعلم أنّه موافق لما ورد من بعض كلمات المعصومين عليهم السلام كقولهم في الأدعيه المأثوره عنهم: «يا كائنا قبل كلّ شيء، يا كائنا بعد كلّ شيء، يا حيّ قبل كلّ حيّ، و يا حيّ بعد كلّ حيّ، يا حيّ حين لا- حيّ، يا حيّ يبقى و يفنى كلّ حيّ، يا ذا الذي كان قبل كلّ شيء، ثم خلق كلّ شيء، ثم يبقى و يفنى كلّ شيء».

و كذا هو مطابق للتفسير الذي ذكره العلماء. قال الشيخ الطوسي رحمه الله في تفسير قوله تعالى في سوره الحديد هو الأوّل: القديم السابق لجميع الموجودات بما لا يتناهى من الأوقات أو تقدير الأوقات. و الآخر الذي يبقى بعد فناء كلّ شيء. - انتهى. (١)

و قال بعض أجلة العلماء رحمه الله ما مضمونه: إنّ معنى الأوّل في حقّه تعالى أنّه قبل كلّ شيء، و ليس قبله أو في مرتبه وجوده شيء و معنى الآخر في حقّه تعالى أنّه ليس بعده شيء، و كلاهما من الصفات السلبيه. - انتهى.

و حيث عرفت تفسير الأوّل و الآخر في حقّه تعالى، و عرفت أنّ معنى الآخر في حقّه سبحانه أنّه هو الذي يبقى و يفنى غيره، عرفت أنّ معنى هذه الآيه الكريمه آئل من بعض الوجوه إلى معنى الآيه السابقه، و هي قوله تعالى: «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» إلا- أنّه يمكن في تلك الآيه السابقه التأويل بكلا الوجهين اللذين ذكرناهما، و أمّا في هذه الآيه فلا يستقيم التأويل إلا بالوجه الأخير، لأنّ المتبادر من فناء غيره فناؤه بالفعل، كما دلّت عليه الآيات و الأخبار أيضا، لا الفناء في مرتبه ذاته.

و حيث كان المراد، هو الفناء بالفعل الشامل بإطلاقه لفناء كلّ شيء غيره تعالى- كما هو الظاهر- فينبغي أن يخصّص هذا العموم أيضا بما سوى ما دلّ الدليل على بقائه، و قلنا إنّ مستثنى من العموم. و الله تعالى يعلم حقيقه الحال.

و منها قوله تعالى: «كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ». (٢)

و هذا لا يدلّ على فناء المخاطبين بالمرّه، بناء على أنّهم في حال البدء كما لم يكونوا

ص: ٢٤٤

١- تفسير التبيان ٥١٨: ٩؛ [١] تفسير مجمع البيان ٢٣٠: ٩.

٢- الأعراف: ٢٩. [٢]

شيئا فبدءوا و خلقوا عن لا- شىء، كذلك هذا التشبيه، يقتضى أن يكونوا فى حال العود أيضا معدومين بالمرّه، فيعادوا عن لا شىء، لأنّه لا نصّ فى الآيه أنّ التشبيه فى هذا المعنى، بل يمكن أن يكون التشبيه فى أصل الفعل، أى كما أنّ البدء قد وقع، يكون العود واقعا أيضا و إن لم يكونوا فى حال العود معدومين بالمرّه، و أن يكون التشبيه فى الآيه نظير التشبيه فى قوله تعالى: «وَلَقَدْ جِئْتُمُونَا فُرَادَى كَمَا خَلَقْنَاكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَ تَرَكْتُمْ مَا خَوَّلْنَاكُمْ وَرَاءَ ظُهُورِكُمْ» . (١) و سيأتى أنّ إعاده المعدوم بالمرّه بعينه ممتنع.

ثمّ إنك حيث أحطت خبرا بتفاصيل ما قدّمناه لك، يظهر لك تأويل كلام أمير المؤمنين عليه السّلام فى نهج البلاغه فى خطبه له عليه السّلام فى التوحيد و هو قوله عليه السّلام: «و أنّه يعود سبحانه بعد فناء الدنيا وحده، لا شىء معه كما كان قبل ابتدائها، كذلك يكون بعد فنائها بلا- وقت، و لا- مكان و لا حين و لا زمان، عدمت عند ذلك الآجال و الأوقات و زالت السنون و الساعات، فلا شىء إلا الواحد القهار الذى إليه مصير جميع الامور» . (٢) فتدبّر تعرف.

و بالجمله تلك السمعيات المذكوره و غيرها، لا- دلاله قطعيه فيها على فناء كلّ ما سواه تعالى فناء بالفعل، و يمكن تخصيص عموماتها بما عدا ما استثنى، كما أنّها لا دلاله قطعيه فيها على أنّ ما يفنى من جمله الموجودات يفنى بالمرّه و ينعدم بالكلّيه، بل يمكن تأويلها بما ذكرنا فى ذيل بيان حال كلّ و الله تعالى يعلم.

ختم

قد استبان لك ممّا ذكرنا بطوله فى هذا الباب، أنّ العالم بجميع أجزائه و إن كان بالنظر إلى ذاته و إمكانه جائز الفناء و العدم، إلاّ أنّه لا- يدلّ دليل عقلى أو سمعى على طريان الفناء بالفعل عليه بجميع أجزائه، بحيث لا يشدّ عنها فرد، و إنّما الدليل يدلّ على طروء الفناء بالفعل على بعض أجزائه كما فصّلنا، و كذا لا دليل على أنّ كلّ ما يفنى بالفعل من جمله أجزائه يفنى بالمرّه و ينعدم بالكلّيه، بل الدليل كما عرفت بيانه، إنّما يدلّ على أنّ بعضا من

ص: ٢٤٧

١- - الأنعام: ٩٤. [١]

٢- - نهج البلاغه ١٤٨: ٢، طبع مطبعة [٢] الاستقامه بالقاهره.

ذلك ينعدم بالمرّه كالصور و الأعراض القائمه بالموادّ، و بعضا منه و إن كان ينعدم لكن لا بالكليه.

و الله أعلم بالصواب، و إليه المرجع و المآب، و هذا آخر ما أردنا إيرادہ فى هذا الباب، أى فى المقام الأوّل من المقامين اللذين كُنّا بصدد بيانهما، فلنرجع إلى التكلّم فى المقام الثانى.

ص: ٢٤٨

فنقول:المقام الثاني في أنّ المعدوم هل يجوز أن يعاد بعينه،أى بجميع عوارضه المشخصه أم لا-؟ذهب أكثر المتكلمين إلى جوازه،و ذهب الحكماء و بعض المتكلمين إلى امتناعه،و لكلّ من الفريقين حجج،فلنذكر أولاً حججهم على ما ذهبوا إليه،ثمّ نتبعه بتحقيق ما هو الحقّ،إن أمكن،فنقول:إنّ الشيخ في الفصل الخامس من إلهيات الشفاء حقّق أولاً:أنّ الموجود و الشيء و الضروري و الواحد ترسم معانيها في النفس ارتساماً أولياً،ليس ذلك الارتسام ممّا يحتاج إلى أن يجلب بأشياء أعرف منها،و تكون هي مبادئ تصوّريّه،كما يقال:إنّ الشيء هو الذي يصحّ عنه الخبر،حيث إنّ ذلك لو كان تعريفاً حقيقياً لكان دورياً،فإنّ قولنا يصحّ أخفى من الشيء و الخبر أيضاً أخفى من الشيء،و إنّما يعرف الصّحّه،و يعرف الخبر بعد أن يستعمل في بيان كلّ واحد منهما إنّّه شيء أو أمر أو نحو ذلك.

نعم ربما كان في هذا التعريف و أمثاله تنبيه على ما في النفس،و أمّا بالحقيقه فليس تعريفاً فإنّك إذا قلت إنّ الشيء هو ما يصحّ الخبر عنه،يكون كأنّك قلت إنّ الشيء هو الشيء الذي يصحّ عنه الخبر،فتكون قد أخذت الشيء في حدّ الشيء.

و بالجملة أنّه قد حقّق أن الشيء و الموجود و نحوهما،أعرف الأشياء عند العقل،ثمّ حقّق أنّ معنى الموجود و معنى الشيء متصوّران في الأنفس،و هما معيّنان فالموجود و المثبت و المحصّل،أسماء مترادفه على معنى واحد،و لا-نشكّ أنّ معناها قد حصّل في النفس،و الشيء و ما يقوم مقامه،قد يدلّ به على معنى آخر في اللغات كلّها،فإنّ لكلّ أمر حقيقه هو بها ما هو.فللمثلث حقيقه أنّه مثلث،و للبياض حقيقه أنّه بياض،و ذلك هو الذي ربما سمّيناه الوجود الخاصّ،و لم يرد به معنى الوجود الإثباتي،فإنّ لفظ الوجود يدلّ به

أيضا على معان كثيرة، منها الحقيقة التي يشيء عليها الشيء، فكأنه ما عليه يكون الوجود الخاص للشيء.

ثم قال: إنه من البين أن لكل شيء حقيقه خاصه، هي ماهيته، و معلوم أن حقيقه كل شيء الخاصه به غير الوجود الذي يرادف الإثبات، و ذلك لأنك إذا قلت حقيقه كذا موجوده، إما في الأعيان أو في النفس أو مطلقا، يعمها جميعا، كان لهذا معنى محصّل مفهوم، و لو قلت إن حقيقه كذا، أو أن حقيقه كذا حقيقه، لكان حشوا من الكلام غير مفيد، و لو قلت إن حقيقه كذا شيء، لكان أيضا قولاً غير مفيد ما يجهل، و أقل إفاده منه، أن يقال:

إن الحقيقه شيء، إلا أن يعنى بالشيء الموجود، كأنك قلت إن حقيقه كذا حقيقه موجوده.

و أمّا إذا قلت حقيقه «ألف» شيء، و حقيقه «ب» شيء آخر، فإنما يصحّ هذا و أفاد، لأنك تضمّر في نفسك أنه شيء آخر مخصوص، و مخالف لذلك الشيء الآخر، كما قلت:

إن حقيقه «ألف» حقيقه، و حقيقه «ب» حقيقه اخرى، و لو لا هذا الإضمار، و هذا الاقتران جميعا لم يفد.

فالشيء يراد به هذا المعنى و لا- يفارق لزوم معنى الوجود إيّاه البتّه بل معنى الموجود يلزمه دائما، لأنّه يكون إمّا موجودا في الأعيان، أو موجودا في الوهم و العقل، فإن لم يكن كذا لم يكن شيئا.

و أن ما يقال إن الشيء هو الذي يخبر عنه، حق، ثم الذي يقال مع هذا إن الشيء قد يكون معدوما على الإطلاق، أمر يجب أن ينظر فيه. فإن عنى بالمعدوم المعدوم في الأعيان، جائز أن يكون كذلك، فيجوز أن يكون الشيء ثابتا في الذهن معدوما في الأشياء (1) الخارجه، و إن عنى غير ذلك كان باطلا، و لم يكن عنه خبر البتّه، و لا- كان معلوما إلا- على أنه متصوّر في النفس فقط، فأما أن يكون متصوّرًا في النفس صورته تشير إلى شيء خارج، فكلا، أما الخبر فلائنّ الخبر يكون دائما عن شيء متحقّق في الذهن، و المعدوم المطلق لا يخبر عنه بأن يجاب. و اذا اخبر عنه بالسلب أيضا فقد جعل له وجود بوجه ما في الذهن، لأن قولنا هو يتضمّن إشاره، و الإشاره إلى المعدوم الذي لا صورته له بوجه من الوجوه في الذهن محال. فكيف يوجب على المعدوم شيء.

ص: ٢٥٠

١- الأعيان (خ ل).

و معنى قولنا إنّ المعدوم كذا، معناه أنّ وصف كذا حاصل للمعدوم، و لا فرق بين الحاصل و الموجود، فيكون كأنّا قلنا: إنّ هذا الوصف موجود للمعدوم، بل نقول: إنّّه لا يخلو ما يوصف به المعدوم و يحمل عليه إمّا أن يكون موجودا و حاصلًا للمعدوم أو لا يكون موجودا و حاصلًا له، فإن كان موجودا حاصلًا للمعدوم، فلا يخلو إمّا أن يكون هو في نفسه موجودا أو معدوما، فإن كان موجودا فيكون للمعدوم صفه موجوده، و إذا كانت الصفه موجوده فالموصوف بها موجود لا محاله، فالمعدوم موجود، و هذا محال و إن كانت الصفه معدومه، فكيف يكون المعدوم في نفسه موجودا لشيء، فإنّ ما لا يكون موجودا في نفسه يستحيل أن يكون موجودا للشيء. نعم قد يكون الشيء موجودا في نفسه و لا يكون موجودا لشيء آخر. فأما إن لم تكن الصفه موجوده للمعدوم، فهو نفى الصفه عن المعدوم، فإنّه إن لم يكن هو النفي للصفه عن المعدوم، فإذا نفينا الصفه عن المعدوم، كان مقابل هذا، فكان وجود الصفه له و هذا كلّه باطل. و إنّما نقول: إنّ لنا علما بالمعدوم، فلأنّ المعنى إذا تحصل في النفس فقط، و لم يشر فيه إلى خارج، كان المعلوم نفس ما في النفس فقط، و التصديق الواقع بين المتصوّر من جزئيه، هو أنّه جائز في طباع هذا المعلوم وقوع نسبه له معقوله إلى خارج، و في هذا الوقت فلا نسبه له، فلا معلوم غيره، و عند القوم الذين يرون هذا الرأى، أنّ في جملة ما يخبر عنه و يعلم أمورًا لا شئيه لها في العدم، و من شاء أن يقف على ذلك فليرجع إلى ما هذوا به من أقاويلهم التي لا يستحقّ فضل الاشتغال بها، و إنّما وقع أولئك فيما وقعوا فيه بسبب جهلهم بأنّ الإخبار إنّما يكون عن معان لها وجود في النفس، و إن كانت معدومه في الأعيان، و يكون معنى الإخبار عنها، أنّ لها نسبه ما إلى الأعيان، مثلا- إذا قلت: «إنّ القيامة تكون» فهمت «القيامة»، و فهمت «تكون» و حملت «تكون» التي في النفس على «القيامة» التي في النفس، بأنّ هذا المعنى إنّما يصحّ في معنى آخر معقول أيضا، و هو معقول في وقت مستقبل أن يوصف بمعنى ثالث معقول، و هو معقول الوجود، و على هذا القياس الأمر في الماضي. فيبين أنّ المخبر عنه لا بدّ من أن يكون موجودا و جودا ما في النفس و الإخبار بالحقيقه هو عن الموجود في النفس، و بالعرض عن الموجود في الخارج. و قد فهمت الآن أنّ الشيء بما ذا يخالف المفهوم للموجود و الحاصل، و أنّهما مع ذلك متلازمان. و على أنّه قد بلغنى أنّ قوما يقولون:

إنَّ الحاصل يكون حاصلًا و ليس بموجود، و قد يكون صفه الشىء و ليس شيئًا لا موجودًا و لا معدومًا، و أنَّ «الذى» و «ما» يدلّ على غير ما يدلّ عليه الشىء، فهؤلاء ليسوا من جملة المخيرين.

ثمَّ إنَّه قد حَقَّق تعسير تعريف الواجب و الممكن و الممتنع بالتعريف الحقيقى، بل إنَّما يمكن ذلك بوجه العلامه و أنَّ جميع ما قيل فيه قد يكاد يقتضى دورًا و بين ذلك.

ثمَّ قال: و من تفهيمنا هذه الأشياء يتّضح لك بطلان قول من يقول: إنَّ المعدوم يعاد، لأنَّه أوّل شىء يخبر عنه و ذلك لأنَّ المعدوم إذا اعيد يجب أن يكون بينه و بين ما هو مثله لو وجد بدله، فإِنْ كان مثله إنَّما ليس هو لأنَّه ليس الذى كان و عدم، و فى حال العدم كان هذا غير ذلك، فقد صار المعدوم موجودًا على النحو الذى أوْمانا إليه فيما سلف آنفاً، و على أنَّ المعدوم إذا اعيد احتيج إلى أن يعاد جميع الخواصّ التى بها كان هو ما هو و من خواصّه و قته فإذا اعيد و قته كان المعدوم غير معاد، لأنَّ المعاد هو الذى يوجد فى وقت ثانٍ، فإِنْ كان المعدوم يجوز إعادته و إعاده جملة المعدومات التى كانت معه، و الوقت إمّا شىء له حقيقه وجود و قد عدم، أو موافقه موجود لعرض من الأعراض على ما عرفت من مذهبهم، جاز أن يعود الوقت و الأحوال فلا يكون وقت و وقت فلا يكون عود.

على أنَّ العقل يدفع هذا دفعا لا يحتاج فيه إلى بيان و كلّ ما يقال فيه فهو خروج عن طريق التعليم. -انتهى كلامه.

و نقل المحقّق الدوانى عن الشيخ فى التعليقات: «أنَّه قال فى بيان هذا المطلب إذا وجد الشىء وقتًا ما ثمَّ لم يعدم و استمرَّ وجوده فى وقت آخر و علم ذلك أو شوهد علم أنَّ الموجود واحد، و أمّا إذا عدم فليكن الموجود السابق «ألف» و ليكن المعاد الذى حدث «ب» و ليكن المحدث الجديد «ج» و ليكن «ب» ك «ج» فى الحدوث و الموضوع و الزمان و غير ذلك، و لا يخالفه إلّا بالعدد فلا يتميّز «ب» عن «ج» فى استحقاق أن يكون «ألف» منسوبًا إليه دون «ج» فإنَّ نسبة «ألف» إلى أمرين متشابهين من كلّ وجه إلّا فى النسبه التى ننظر هل يمكن أن يختلفا فيه أو لا يمكن، لكنَّهما إذن لم يختلفا فليس أن يجعل لأحدهما أولى من أن يجعل للآخر.

فإن قيل: إنَّما هو أولى ل «ب» دون «ج» لأنَّه كان ل «ب» دون «ج» فهو نفس هذه

النسبه و أخذ المطلوب فى بيان نفسه، بل يقول الخصم إنّما كان ل«ج».

بلى إذا صحّ مذهب من يقول إنّ الشىء يوجد فيفقد من حيث هو موجود و يبقى من حيث ذاته بعينه ذاتا لم يفقد من حيث هو ذات. ثمّ اعيد إليه الوجود أمكن أن يقال بالإعاده إلى أن يبطل من وجوه اخرى، و إذا لم يسلم ذلك و لم يجعل للمعدوم فى حال العدم ذات ثابتة، لم يكن أحد الحادثين مستحقاً لأن يكون قد كان له «ألف» و هو الموجود السابق دون الحادث الآخر، بل إمّا أن يكون كلّ واحد منهما معاداً أولاً يكون و لا واحد منهما معاداً و إذا كان المحمولان الاثنان، يوجبان كون الموضوع لهما مع كلّ واحد منهما غير نفسه مع الآخر، فإن استمرّ موجوداً واحداً و ذاتا ثابتة واحده كان باعتبار الموضوع الواحد القائم موجوداً و ذاتا شيئاً واحداً و بحسب اعتبار المحمولين شيئين اثنين فإذا فقد استمراره فى نفسه ذاتا واحده، بقى له الاثنيّ الصفره لا غير. - انتهى كلامه. (١)

و قال المحقّق الطوسى رحمه الله فى التجريد: «و المعدوم لا يعاد لامتناع الإشاره إليه، فلا يصحّ الحكم عليه بصحّه العود، و لو اعيد لتخلّل العدم بين الشىء و نفسه، و لم يبق فرق بينه و بين المبتدأ، و صدق المتقابلان عليه دفعه و يلزم التسلسل فى الزمان، و الحكم بامتناع العود لأمر لازم للماهيّه. - انتهى. (٢)»

و قال الفاضل الأحساوى رحمه الله فى المجلى: «قال: النوع الثانى فى تحقيق المذهب فى جواز إعاده المعدوم. فنقول: ذهب طائفه كثيره من المتكلمين كالأشعرى و من تبعه إلى جواز إعاده المعدوم محتجّين بأنّه لو استحال عوده للزم انقلابه من الإمكان الذاتى إلى الامتناع الذاتى و هو باطل، إذ لا شكّ فى أنّه ممكن الوجود حالتي الوجود و العدم، فلا يصحّ اتّصافه بالامتناع الذاتى للتنافى بين حقيقتى الإمكان و الامتناع الذاتيين.

و تحرير محلّ النزاع أنّ مراد المانعين بعود المعدوم إن كان الامتناع الغيرى، فينبغى أن يرتفع النزاع، لأنّ دعوى القائلين بالجواز تحقّق الإمكان الذاتى، و إن كان الامتناع الذاتى فهو الظاهر من عباراتهم، لأنّ إطلاق الامتناع و إطلاق الوجوب مشعر بالذات إذ المطلق ينصرف إلى الكامل، و لأنّ المحال لازم على تقدير العود، و ما هو ممكن لذاته لا يستلزم المحال.

ص: ٢٥٣

١- راجع هامش شرح التجريد: ٧٢. [١]

٢- شرح التجريد: ٧١-٧٥.

فإذا قيل: كيف يقال للذی وجد فی وقت ما ممتنع ذاتا، قالوا إن وجوده الثانی ممتنع، فأجازوا الأول و أحالوا الثانی.

و اعترضوا على حجة القائلین بجوازه بأن قبول الوجود ثانيا أخص من مطلق الوجود، و قابليته الأعم لا توجب قابليته الأخص كما أن الإنسان قابل للحيوانيه و ليس بقابل للفرسيه، فجاز أن يكون قابلا لمطلق الوجود دون الوجود الثانی.

و أقول: و بیان ذلك، أن الوجود الثانی مقيد بكونه بعد الوجود الأول متخللا بينهما عدم، و الممتنع هو هذا المقيد، و الوجود الأول خال عن هذا القيد، لأنه وجود أول بعد عدم أول، فيكون مطلقا بالنسبه إلى هذا الوجود.

و تحقق الامتناع في المقيد لا يستلزم تحققه في المطلق، لما بينهما من المغايره الذاتيه، فإمكان الأول لا يستلزم إمكان الثانی لما قلناه من المغايره، فصح اتصاف أحدهما بالامتناع و الآخر بالإمكان.

قال: اجيب بأنه إذا ثبت أنه قابل للوجود من حيث هو يلزم أن يكون قابلا- له في جميع الأوقات، فحينئذ لو فرضناه أنه لم يكن موجودا أولا كانت هذه القابليه ثابتة دائما، فوجوده الأول إن أفاده زياده استعداد لقبول وجوده الثانی، أو لم يفده، فإن أفاده فقد صار العود أهون، و إن لم يفده فلا ينقص عما هو عليه في الذات من قابليته الوجود في جميع الأوقات لامتناع الانقلاب.

أقول: لقائل أن يقول إن قبوله الوجود الأول ما زاده استعداد القبول الثانی، بل كان مانعا من قبول الوجود الثانی، لأن قبول المطلق يكون هو المانع من قبول المقيد الذي لا يصح اجتماعه معه بناء على امتناع اجتماع المثليين.

قال: بل الحق أن حصول الوجود الأول يفيد زياده استعداد لاكتسابه معنى يفيد زياده استعداد لقبول الوجود ثانيا لأن القبول إذا حصل للقابل مره يصير القابل أقبل له و اتصافه به أسهل، فإذا اتصف ثالثا صار أشد قبول، حتى يصير ملكه و هذا ضرورى.

أقول: لمانع أن يمنع الضروره هنا، فإن القابل لا يزداد في الاستعداد بتكرار القبول إلا إذا كانت الهويّه القابله متحققه الثبوت بعد عدم المقبول الأول، أما إذا انتفت الهويّه بانتفاء المقبول فلا يتحقق زياده الاستعداد، بل و لا يبقى هناك استعداد أصلا خصوصا إذا قيل: إن

الاستعداد أمر وجودى يفتقر إلى محلّ يقوم به فمع انتفاء الهويّة لا- يبقى شىء أصلاً فلا- استعداد البتّة، خصوصاً على مذهب الأشعري القائل بأنّ الموجود نفس الماهيّة، فإنّ بانتفائه ينتفى الماهيّة بالكلّيّة، لأنّه نفسها فلا يبقى للاستعداد محلّ إذ لا مستعدّ.

نعم هذا الكلام لو صحّ فإنّما يتمّ على رأى المعتزلى القائل بمغايره الوجود للماهيّة خارجاً فإنّ محلّ الاستعداد حينئذ يكون باقياً عند زوال الوجود الأوّل، لكون الماهيّة شيئاً فى العدم مع أنّ لقائل أن يقول إنّ قبولها للثانى منع من قبولها للأوّل، و المانع للشىء لا يكون معدّاً له، فتدبّر.

قال: و لعلّ المراد من قوله تعالى: «وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ» هذا القدر، و لله المثل الأعلى فإنّ خلق السموات و الأرض ابتداءً أعلى و أقوى من الحشر، فهو مثال له و دليل عليه لمن تدبّر.

و لهذا قال على عليه السّلام: «عجبت لمن أنكر النشأه الآخره و هو يرى النشأه الاولى» و الآيه الكريمه دالّه على ذلك فى قوله تعالى: «قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ»، (١)

و من ذهب إلى امتناع العود، احتجّ عليه بوجوه:

الأوّل: أنا المعدوم لا يبقى له هويّه ليصحّ الحكم عليه بالعود، و الصغرى بديهيّه، و أمّا الكبرى، فلأنّ الحكم إنّما يكون على الهويّه و حيث لا هويّه لا حكم.

الثانى أنّه لو اعيد لوجب أن يعاد جميع الخواصّ التى هو بها، و إلّا- لما كان المعاد هو، بل غيره، لأنّ الشخص إنّما يكون هو بخواصّه، و من خواصّه وقته الذى وجد فيه، و إذا اعيد مع وقته فقد اعيد هو فى وقته، فيكون مبتدأ من حيث إنّّه معاد فلا يكون معاداً، فإنّ المعاد هو الذى وجد فى وقت ثان، و قد وجد فى وقته الأوّل، فكيف يكون معاداً.

الثالث: أنّه لو أمكن عوده لأمكن عود مثله معه، لأنّ حكم الأمثال واحد، و ذلك محال، فإنّّه لو اعيد مع مثله لما امتاز أحدهما عن الآخر لتساويهما مع جميع الوجوه، و إلّا لما كانا مثليّن، فلا امتياز بين اثنيّن؛ هذا خلف.

و اعترض على الأوّل بأنّ قولكم «لا- يصحّ الحكم عليه» حكم عليه، و هو تناقض، و متى صحّ الحكم عليه لا- يصحّ الحكم عليه بامتناع العود، لأنّ الامتناع إن كان لما هو هو،

ص: ٢٥٥

كان وجوده محالاً- مطلقاً فلا يصحّ عليه الدخول في الوجود؛ هذا خلف، وإن كان لغيره كان هو من حيث هو قابلاً للعود و هو المطلوب.

أقول: قوله: «قولكم لا يصحّ الحكم عليه حكم عليه» فيه نظر، لأنه عند التحقيق مغالطه ظاهره، لأنّ قولنا لا يصحّ الحكم عليه، ليس هو من الإيجاب المعدول حتّى يتحقّق احتياجه إلى الموضوع المحصّل، بل هو من السلب البسيط الذي لا- يفتقر إلى ثبوت موضوع، لأنّ الشيء إذا عدم وانتفت هويته صحّ سلب كلّ شيء عنه بخلاف الحكم عليه بالعود، فإنّه حكم إيجابى محصّل يحتاج فيه إلى موضوع محصّل ثبت له المحمول في ذاته و بينهما فرق كما حقّق في المنطق و حينئذ نقول: قولكم: «المعدوم يعاد»، موجه محصّل يحتاج في ثبوت محمولها لموضوعها إلى ثبوت الموضوع و تحقّقه في ذاته و المعدوم لا- هويّه له حتّى يصحّ ثبوت حكم العود له بخلاف قولنا: المعدوم لا يعاد، فإنّه سالبه بسيطه فلا يحتاج في جواز الحمل هنا إلى ثبوت الموضوع و تحقّقه في نفسه حتّى يصحّ سلب العود عنه، بل يصحّ ذلك السلب عنه لكون هويته غير متحقّقه فلا يتحقّق شيء من صفاتها، فإنّ ماهيته إذا انتفت صحّ سلب جميع لوازمها على سبيل المناسبه، و ذلك ممّا بيّن عند أهله.

قال: و فيه نظر، لأنّ الحكم بامتناع العود لا يستلزم الحكم عليه بامتناع الوجود الأوّل، لأنّ امتناع الوجود لا يستلزم امتناع الوجود الأوّل، لعدم التلازم.

و التحقيق أنّ الحكم بالإعاده ليس على المعدوم المطلق ليمتنع، و إنّما هو حكم على المعدوم الذهني بأنّه يعاد في الخارج كما كان قبل وجوده الأوّل فإنّه إن صدق عليه أنّه يصحّ الحكم عليه بالوجود فكذا يصحّ هنا. و العجب عن غفلتهم عن هذا المعنى مع ظهوره.

و على الثاني: بعدم تسليم كون الوقت من الخواصّ التي يكون الشخص بها هو، فإنّ الزمان لا دخل له في التشخيص.

و فيه نظر، إذ لمانع أن يمنع من ذلك، فإنّ الوقت من جمله المشخصات، بل الأحسن أن يقال لا نسلم أنّ المعاد الذي وجد في وقت ثان، بل الذي وجد ثانيا سواء وجد في وقت آخر أو في وقته الأوّل، بل نقول إنّ يجوز أن يكون هو و وقته معادين.

و على الثالث: أنّ المثل هو المساوى فى الماهيته، و لا- يجب المساواه فى جميع الصفات، فلا- يلزم أنّه لو اعيد مثله لما بقى الامتياز، فإنّ الامتياز متحقّق بين زيد و عمرو مع تحقّق المماثله بينهما، و التماثل من جميع الوجوه ممتنع.

قال: قال بعض من منع أنّ هذه الوجوه تنبيهيه لا استدلاليه فلا يرد عليها ما ذكره، فإنّ الحكم بامتناع إعادته المعدوم من الأحكام الضروريه، فإنّ من عدمت هويته بالكلية لا يصحّ اتصافه بشيء من الصفات الضروريه، و العود صفة ضروريه ثبوتيه لا حقه له، فلا يصحّ ثبوتها لمن لا هويته له قطعاً.

و اعترض عليه بأنّ تجويز نقيضه يمنع من كونه ضرورياً، فإنّ الشيء مع جواز النقيض لا يصحّ أن يكون ضرورياً.

و حقّق آخرون هذه الدعوى، فقالوا: إنّ المعدوم لا يعاد مع جميع عوارضه، فلعلّ أحدا لا يخالفه، فإنّ بعض من جوّز إعادته ذهب إلى أنّ بعض العوارض لا مدخل له فى هويته الشخص، كالقدر المعين و الوقت المعين و الوضع المعين و أمثال هذه، و قد صرّحوا بأنّ الشخص بعد البعث يكون على وصف آخر، فيرتفع النزاع من البين، و صحّ دعواهم تجويز العود مع بعض العوارض، و دعوى منعه، لأنّ المراد بجميع العوارض.

أقول: هذا صلح بين الفريقين، و دفع للنزاع الواقع بين القوم فى منع إعادته المعدوم و جوازه، فإنّ القائل بمنعه إنّما منعه على تقدير أخذ جميع العوارض و المشخصات معه، و معلوم أنّ إعادته على هذا النوع من الإعادته ممتنع، و القائل بجوازه إنّما جوّزه على تقدير أخذه من حيث الهويته الذاتيه، و ان اختلفت العوارض، فيرتفع النزاع من البين، و هو ظاهر. فإنّ من منع إعادته المعدوم مطلقاً يكون مخالفاً لمقتضى البديهه، و كذلك من جوّزه بجميع أحواله و عوارضه، إذ العقل الصريح يمنعه، لاستحاله إعادته الأعراض و الصفات و العوارض اللاحقه الاعتباريه، بل و الصفات الحقيقيه. فالنزاع بين الفريقين حينئذ لا طائل تحته، لأنّه نزاع لا محصول له. - انتهى كلامه. (١)

ص: ٢٥٧

و أقول و بالله التوفيق: إنَّ تحرير ما ذكره الشيخ في الشفاء بحيث يتَّضح منه المدعى أن يقال: من المستبين عند العقل السليم أنَّ الشىء و الموجود و المحصَّل و المثبت و أمثال ذلك أسماء مترادفه على معنى واحد، و كلُّها بديهية التصوُّر، غتية عن التحديد و التعريف، و أنَّ معنى الموجود لا- يفارق الشىء، بل يلزمه دائماً، لأنَّ الشىء يكون إمَّا موجوداً في الأعيان أو موجوداً في الأذهان، فإنَّه إن لم يكن كذا، لم يكن شيئاً، و أنَّ الشىء هو الذى يمكن أن يخبر عنه، و أنَّه لا يكون معدوماً مطلقاً. نعم قد يكون معدوماً في الأعيان و موجوداً في الأذهان. و أنَّ الخبر دائماً- كما هو مذهب الشيخ و المنقول عن الفارابي- يكون بالحقيقة، سواء كان إيجابياً أو سلبياً، عن شىء متحقَّق في الذهن و عن الموجود في الخارج بالعرض، يعنى أنَّ الإخبار مطلقاً يكون دائماً بالذات عن الموجود في النفس، من حيث ماهيته الموجوده في ضمن الوجود الذهني، لا من حيث تقيده بوجوده الذهني خاصه، حتى يرد أنَّه من هذه الحيثية علم، لا- معلوم، سواء كان الموجود في النفس من تلك الحيثية المذكوره مشاراً به إلى خارج، حيث كان هناك خارج و واقع مع قطع النظر عن الوجود في الذهن، و كان حينئذ الإخبار عن الموجود في الخارج بالعرض، سواء قلنا بأنَّ الموجود في النفس نفس ماهية الشىء الخارجى معرّى عن الوجود الخارجى، كما هو مذهب القائلين بوجود الأشياء في أنفسها في الذهن و منهم الشيخ في مبحث العلم من الشفاء، أو قلنا بأنَّ الموجود فيها هو شبحه و مثاله، كما هو مذهب القائلين بوجودها بأشباحها و صورها في الذهن، أو لم يكن مشاراً به إلى خارج حيث لم يكن هناك خارج و واقع، بل كان وجوده في الذهن بمحض الفرض و اختراع النفس.

و إنّما قلنا إنّ المعلوم بالذات و المخبر عنه بالحقيقه، هو ما فى الذهن من تلك الحيشه المذكوره، و أنّ الأمر الخارجى معلوم و مخبر عنه بالعرض، حيث كان هناك أمر خارجى، لأنّ النفس لا تدرك إلّا ما حصل فيها أوّلا و بالذات، و ما ذلك إلّا ما فى الذهن دون الأمر الخارجى.

و أيضا لو كان المخبر عنه بالذات، هو الأمر الخارجى لكان يجب فى كلّ خبر أن يكون هناك أمر خارجى هو المخبر عنه، و ليس كذلك، إذ قد لا يكون ما فى الذهن مشارا به إلى خارج كما قد عرفت، و مع هذا يكون الإدراك و الإخبار بحاله على نحو الإدراك و الإخبار عن الأمر الخارجى.

و من هذه الجملة قد انكشف أنّ الحكم و الإخبار سواء كان إيجابيا أو سلبيا يستدعى وجود المخبر عنه و المحكوم عليه فى الذهن. كيف و قولنا فى الحكم السلبى: «هو ليس كذا» يتضمّن إشاره، و الإشاره إلى المعدوم المطلق لا- معنى له بوجه من الوجوه، إلّا أنّ بين الحكم الإيجابى و الحكم السلبى فرقا من وجه آخر، و هو أنّ الحكم الإيجابى- حيث كان الغرض منه الإيجاب المحض، و إن عبّر عنه بالحكم السلبى، و كان المحمول أمرا ثبوتيا واقعيًا ثابتا للموضوع فى الواقع لا سلبيا و إن عبّر عنها بالأمر السلبى- يستدعى وجود المخبر عنه و الموصوف فى ظرف الثبوت و الاتّصاف وجودا واقعيًا مع قطع النظر عن ذلك الفرض فى الذهن، وجودا يترتب عليه الآثار الواقعيه المطلوبه منه. و هذا الوجود الواقعى قد يكون وجودا خارجيا حيث كان الخارج ظرفا لثبوت المحمول أو مبدأه فى نفسه فى الخارج، سواء كان ذاتيا للموضوع كقولنا: زيد إنسان، أو عرضيا له فى قولنا: الجسم أبيض، أو أمرا عدميا باعتبار و له ثبوت فى الخارج باعتبار آخر، كما فى قولنا: زيد أعمى، فإنّ العمى أى عدم البصر و إن كان أمرا عدميا باعتبار، لكنّه حيث كان عدم ملكه من محلّ قابل، و لم يكن هو محض العدم، بل كان لذلك الشكل و تلك الهيئه الحاصلان فى البدن مدخل فى انتزاعه، كان له نحو ثبوت فى الخارج بوجود موضوعه فيه، و لذلك كان ثبوت له منشأ لثبوته فى الخارج، أو كان المحمول أمرا انتزاعيا منتزعا من موجود خارجى، أى ينتزعه العقل من الموجود الخارجى من حيث وجوده الخارجى كما فى قولنا: السماء فوقنا. و قد يكون وجودا واقعيًا فى نفس الأمر أعمّ من الوجود الخارجى و الذهنى الواقعى

مع قطع النظر عن الفرض الذهني، حيث كان المحمول أو مبدؤه منتزعا من كلا الوجودين كما في قولنا: الأربعة زوج، وقد يكون وجودا ذهنيًا واقعيًا مع قطع النظر عن الفرض الذهني كما في قولنا: الإنسان نوع و الحيوان جنس، فإن النوعية و الجنسية إنما تنتزعان من طبيعته الكلية للإنسان و الحيوان من حيث وجودهما في النفس، لكن لا- بمحض وجودهما الذهني الفرضي الا-ختراعي، بل بوجودهما في النفس وجودا واقعيًا يترتب عليه الآثار الواقعية المطلوبه منه و لو قطع النظر عن فرض الذهن وجودهما فيه.

و على التقادير فوجود الموضوع في الواقع، أى مشارا به إلى واقع كما فصلنا في الخبر الإيجابي ممّا لا خفاء فيه، أعمّ من أن يكون ثبوت المحمول له حين الحكم كما في الأمثلة المذكوره أو بعده كما في قولنا: القيامه تكون، و المعدوم الممكن يجوز أن يوجد و من سيوجد يجوز أن يتعلم، و أمثال ذلك، أو قبله كما في قولنا: وقائع الامم الماضيه قد كانت.

و من هذه الجملة يظهر أنّ الحكم الإيجابي الذي الغرض فيه الإيجاب كما يقتضى وجود الموضوع في الواقع كما فصلناه كذلك يقتضى وجود المحمول أيضا فيه، حتى العدميات، إلا أنّ وجود الذاتيات بالذات و العرضيات بالعرض.

و ما ذكرنا كلّ ظاهر في الصوادق من الأحكام الإيجابيّه، و أما في الكواذب منها كالاختراعات المحضه منها فلا يقتضى وجود الموضوع في الواقع، و لا- وجود المحمول فيه، بل إنّما يكون وجودها بمحض الفرض كما في قولنا: للأغوال أنياب، و العنقاء طائر طويل العنق يسكن الجبال، و أمثال ذلك.

و هذا كلّ بخلاف الحكم السلبي مطلقا سواء كان صادقا أو كاذبا حيث كان المقصود فيه السلب، فإنّه لا يقتضى سوى وجود الموضوع في الذهن، أى من جهة فرض الذهن له و اختراعه إيّاه، و أمّا الوجود الواقعي فلا، بل قد يكون و قد لا يكون.

فظهر من ذلك معنى قول القوم: إنّ الإيجاب يقتضى وجود الموضوع بخلاف السلب.

و ظهر أيضا أنّ المعدوم المطلق لا يخبر عنه مطلقا، لا خبرا إيجابيا و لا خبرا سلبيا، أمّا الإيجاب فلكونه يقتضى وجود الموضوع في الذهن و في الواقع جميعا، و المفروض كونه معدوما مطلقا غير موجود في شيء من الذهن و الواقع أصلا؛ هذا خلف، و أمّا السلب، فلكونه أيضا يقتضى وجوده في الذهن، و إن كان بمحض الفرض، و المفروض خلافه،

لكونه معدوما مطلقا بالفرض، إلا أنّ هذه القضية التي حكمنا فيها بأنّ المعدوم المطلق لا يخبر عنه، سواء عبّرنا عن الحكم بالحكم الإيجابي أو الحكم السلبي، وعبّرنا عن المحمول فيها بالأمر السلبي كما ذكرنا أو نحو ذلك، من نحو قولنا: المعدوم المطلق ليس يجوز، أو ليس يصحّ الإخبار عنه، أو الحكم عليه، أو بالأمر الإيجابي أو بالأمر العدولي كما في قولنا: المعدوم المطلق غير مخبر عنه، أو ممّا لا- يخبر عنه، أو ممّا يمتنع الإخبار عنه، أو نحو ذلك، قد قصدنا فيه سلب الإخبار عنه، إذ هو الغرض، لا إثبات امتناع الإخبار، أو عدم الإخبار، وإن عبّرنا به، وحيث كان المقصود ذلك فلا يقتضى هذا السلب وجود الموضوع في الواقع، بل إنّما يقتضى وجوده في الذهن فقط، كما هو مقتضى الحكم السلبي، وحيث فرضناه معدوما مطلقا، فالموجود في الذهن منه سواء قلنا بوجود الأشياء بأعيانها في الذهن، أو بأشباحها و أمثالها و صورها فيه، ليس هو ماهيته المعدوم المطلق، إذ لا ماهيته و لا وجود واقعيًا له، و كذا ليس هو صورته و شبعا و مثالا- له يطابقه من بعض الوجوه و إن كان يخالفه من بعض الوجوه الاخر، كما في الصورة الذهنية للأشياء الواقعيّة، حيث لا واقعيّة للمعدوم المطلق أصلا، بل إنّما هو الصورة التي اخترعها النفس و فرضتها المعدوم المطلق لكنّه ليس ماهيته و لا شبحة بوجه من الوجوه.

و حيث كان الأمر كذلك فلا تناقض في هذه القضية من جهة أنّا حكمنا بكون المعدوم المطلق ممّا لا يصحّ الإخبار عنه أصلا لا إيجابيًا و لا- سلبيًا. و مع هذا قد حكمنا بالإخبار السلبي عنه لأنّ الحكم الأوّل إنّما هو على حقيقة المعدوم المطلق و ماهيته أو شبحة، و الحكم الثاني على أمر آخر سوى ذلك فرضناه معدوما مطلقا و اخترعناه في الذهن، فالموضوع في الحكمين مختلف، و حيث كان مختلفا فلا تناقض، إذ من شروطه وحده الموضوع.

و بهذا يظهر الجواب عن الشبهه المشهوره بين القوم، على قولهم: المعدوم المطلق أو المجهول المطلق لا يخبر عنه. فتدبر فيه. فإنه الجواب الحق عن ذلك و لا تصنع إلى غيره مما ذكره فيه أقوام، فإنه لا يفيد إلا زياده الإلباس و الإبهام.

و كذلك ظهر مما ذكرنا أن المعدوم الواقعى أيضا و إن كان له وجود فى الذهن بمحض الفرض، مما لا يخبر عنه خبرا إيجابيا أصلا كالمعدوم المطلق، لأن معنى قولنا: «إن المعدوم كذا» كما حققه الشيخ، أن وصف كذا حاصل للمعدوم، و إذ لا فرق بين الحاصل و الموجود، فيكون كأننا قلنا إن هذا الوصف موجود و جودا واقعيًا للمعدوم، و إذا كان للوصف وجود واقعى و ثبوت فى نفس الأمر للمعدوم، فيجب أن يكون للمعدوم أيضا وجود و ثبوت كذلك؛ و المفروض خلافه، إذ المفروض أنه إما معدوم مطلقا أو معدوم فى الواقع، و إن كان له وجود فرضي اختراعى. بل نقول كما حققه أيضا أنه لا يخلو إما أن يكون ما يوصف به المعدوم و يحمل عليه موجودا و حاصلًا للمعدوم، أو لا يكون موجودا و حاصلًا له.

فإن كان موجودا و حاصلًا للمعدوم، فلا يخلو إما أن يكون فى نفسه موجودا فى الواقع أو معدوما فيه، فإن كان موجودا فى الواقع فيكون للمعدوم مطلقا أو فى الواقع، صفه موجوده و جودا واقعيًا، و إذا كانت الصفه موجوده و جودا واقعيًا فالموصوف بها أيضا موجود كذلك، لحكم العقل بأن الصفه الموجوده فى الواقع، لا- يمكن ثبوتها للمعدوم مطلقا أو للمعدوم فى الواقع، و إذا كان الموصوف موجودا فيلزم أن يكون المعدوم مطلقا أو فى الواقع موجودا فى الواقع، و هذا محال.

و إن كانت الصفة المثبته معدومه فى نفسها مطلقا أو فى الواقع، فكيف يكون المعدوم فى نفسه موجودا لشيء، فإن ما لا يكون موجودا فى نفسه يستحيل أن يكون موجودا للشيء، إذ العقل السليم يحكم بأن الوصف الذى يكون موجودا لشيء حتى العدميات الانتزاعيه يجب أن يكون موجودا فى الواقع نحو وجود، حتى يمكن أن يثبت لشيء، و ليس المراد بقولنا: إنه يجب أن يكون الوصف موجودا فى نفسه حتى يمكن أن يثبت للموصوف، أنه يجب أن يكون موجودا فى الخارج، أو فى الواقع بوجود مابين لوجود الموصوف أولا حتى يمكن أن يثبت ثانيا للموصوف و يتحدّد معه نوعا من الاتّحاد لكى يرد أن ذلك لو صحّ فإنّما يصحّ فى بعض المحمولات العرضيّة، و فى بعض العوارض، كما فى قولنا: الجسم أبيض، و لا يعمّ الجميع، إذ كثير من المحمولات إنّما وجودها بوجود الموضوع، إمّا بالذات كما فى الذاتيات أو بالعرض كما فى العرضيات، و ليس لها وجود مابين لوجود الموضوع أولا، بل المراد أنّ الوصف المثبت يجب أن يكون له وجود و ثبوت فى نفسه، أى فى الواقع و فى نفس الأمر، مع قطع النظر عن الفرض الذهني، حتى يمكن أن يثبت للموصوف، و إن كان له وجود بوجود الموضوع فى ظرف الاتّصاف مثل وجوده.

و بالجمله فهذا الحكم حكم. يحكم به العقل الصريح، و لا يرد عليه النقص بثبوت الوجود للموجود، فإنّه مندفع بما هو المحقق فى محلّه و لا يسع المقام ذكره، و قد حقّقناه فى رساله أصل الاصول بما لا مزيد عليه، فليرجع إليها.

نعم قد يكون الشيء موجودا فى نفسه و لا يكون موجودا لشيء آخر،

و أمّا إن لم تكن تلك الصفة موجوده للمعدوم، فهو نفى الصفة عن المعدوم، و يكون حكما سلبيا لا إيجابيا. فإنّه إن لم يكن نفيا للصفة عن المعدوم كان مقابل هذا، فكان وجود الصفة له، إذ لا- واسطه بين النفي و الإثبات، و قد تبين أنّ وجود الصفة له باطل. نعم نفى الصفة عنه ممكن كما مرّ بيانه.

و قد استبان من ذلك أنّ الحكم الإيجابى كما يقتضى ثبوت الموضوع فى الواقع، كذلك يقتضى ثبوت المحمول فى الواقع و أنّ المعدوم المطلق كما لا يكون مخبرا عنه مطلقا، كذلك لا يكون مخبرا به مطلقا، و أنّ المعدوم فى الواقع، -و إن كان موجودا فى الذهن- كما لا يكون مخبرا عنه خبرا إيجابيا، كذلك لا يكون مخبرا به خبرا إيجابيا، و كلّ ذلك ظاهر

بأدنى تأمل فيما تلوناه عليك.

و حيث ذكرنا أنّ المراد بالإيجاب و ما هو الغرض الأصلي منه الإيجاب فى الواقع، و إن عبّر عنه بالسلب، كذلك المراد بالسلب و ما هو الغرض الأصلي منه السلب فى الواقع، و إن عبّر عنه بالإيجاب المحض أو بالعدول، ظهر منه،

أنّ قولنا: المعدوم المطلق لا يخبر عنه، خبر سلبي كما عرفت. و كذلك قولنا: اجتماع النقيضين محال، و شريك الباري ممتنع. إلى غير ذلك من الأخبار الكذائية كلّها أخبار سلبية، إذ الغرض الأصلي فيها سلب الوجود و الشئيه و نفى الجواز و الإمكان، و إن عبّرت بالمحمولات الإيجابية صورته أو بالعدوليه، فكّلها لا يقتضى سوى وجود الموضوع فى الذهن، و جودا فرضيا اختراعيا.

و أنّ قولنا: المعدوم يعاد أو يمكن أن يعاد أو يصحّ أن يعاد، أو نحوه، خبر إيجابي، إذ المقصود الأصلي منه الإيجاب و الإثبات، و إن عبّر فيه عن المحمول بأمر سلبي، كقولنا: المعدوم لا يمتنع عوده، و أنّه لو كان هذا الخبر و نحوه صادقا، اقتضى من جهة كونه إيجابا ثبوت الموضوع فى الواقع، كثبوت المحمول فيه، فتثبت و لا تتخبّط، و الله أعلم بالصواب.

ثمّ إنك إذا أحطت خبرا بما تلونا عليك اتّضح لك بطلان قول من يقول: إنّ المعدوم يعاد، أو يصحّ أن يعاد، أو يمكن أن يعاد و نحو ذلك، لأنّه خبر إيجابي، بل أوّل شىء يخبر عنه أى أوّل خبر إيجابي اخبر فيه عن المعدوم. أمّا أنّه خبر إيجابي، فظاهر، لأنّه لا ستره فى أنّ المحمول فيه أمر ثبوتى، المقصود إثباته للمعدوم. و أمّا أنّه أوّل خبر كذلك، لأنّ الإخبار فيه، إنّما هو بالإعاده. أى بثبوت الوجود الثانوى للمعدوم، و كما أنّ الوجود نفسه أوّل بالنسبه إلى سائر الصفات و الأحوال المثبته للشىء، كذلك الإخبار به أوّل بالنسبه إلى الإخبار بسائر الصفات و الأحوال. و حينئذ نقول: إنّ المخبر عنه فى هذا الخبر الإيجابي إمّا ما هو معدوم مطلق، فذلك باطل، لأنّ المعدوم المطلق كما مرّ بيانه لا يخبر عنه مطلقا حتّى الخبر السلبي، فكيف يمكن أن يخبر عنه بالإيجاب كما فيما نحن فيه. و إمّا هو معدوم فى الخارج أو الواقع، موجود فى الذهن فيكون مفاد الخبر أنّ المعدوم فى الخارج أو الواقع يعاد أو يمكن أن يعاد فى الواقع عودا واقعيًا، و حينئذ نقول مطابقا لما فى التعليقات: إنّ

المعدوم، إذا أعيد أو فرض إعادته، فلا- يخفى أنه يمكن حينئذ فرض أن يوجد حينئذ موجود آخر أيضا و ليس هو بمعاد، بل موجود مبتدأ يكون هو مثلا للمعدوم المعاد لو وجد بدله أو معه، أى أن يكون مماثلا له فى الحدوث و الموضوع و الزمان و غير ذلك من الأحوال و الصفات، و لا يخالفه إلا بالعدد أى بالشخص و إلا فى النسبه التى ينبغى أن ينظر أنّهما هل يمكن أن يختلفا فيها أم لا- كما سيأتى بيانها- إذ لا يخفى أنّ فرض وجود المثل بهذا المعنى غير ممتنع و كذا المفروض.

و حينئذ نقول: إمّا أن يكون كلّ واحد من المثل المبتدأ و ما فرض كونه معادا، منسوبا إلى الموجود السابق الذى فرض انعدامه ثمّ عوده، بأن يكونا عينه أو لا يكون شىء منهما منسوبا إليه كذلك، أو يكون واحد منهما كالمعاد منسوبا إليه دون الآخر أى المثل المبتدأ.

و على الأوّل فيكون كلّ منهما معادا و عين السابق و هذا باطل. لأنّ المفروض أنّ واحدا منهما معاد دون الآخر.

و أيضا يلزم أن يكون شيئا اثنان عين شىء واحد و هو باطل. و أن لا يكون بين الاثنين فرق أصلا مع فرض الاثنيّيه، و هو أيضا باطل.

و على الثانى فيكون كلّ منهما موجودا مبتدأ و لا يكون شىء منهما معادا؛ هذا خلف.

و على الثالث فنسأل و نقول: لم صار ما هو المفروض معادا منسوبا إلى الموجود السابق بالعيّيه و لم يصر المثل المفروض منسوبا إليه بالعيّيه مع تشابههما من كلّ وجه إلا- فى العود، و ما وجه الفرق بينهما فى ذلك؟ فإن اجيب بأنّهما كانا كذلك لأنّهما كانا كذلك، فهو مصادره على المطلوب، و أخذ المطلوب فى بيان نفسه.

و إن اجيب بأنّ المعاد حين الإعادة صار عين الموجود السابق، لأنّه كان قبل الإعادة و فى حال العدم عين الموجود السابق الذى عدم، و كذا هو كان غير المثل الذى وجد حينئذ، فينعقد هنا خبران إيجابيان: أحدهما أنّ المعاد حين العدم كان غير المثل المستأنف، و لا- يخفى أنّ الحكم فى كلّ من الخبرين حكم واقعى حكم فيه بأمر واقعى أى العيّيه الواقعيّيه فى الأوّل، و المغايره الواقعيّيه فى الثانى على المعدوم و حال العدم، فإنّه قد حكم فيهما حكما ثبوتيا واقعيّا كما هو المفروض بأنّ المعدوم فى الواقع حال كونه معدوما

عين الذى وجد أولاً ثم عدم و فرض إعادته، و كذا هو فى تلك الحال مغاير للمثل المبتدأ فى الواقع، و بالجمله أنّ المعدوم فى حال العدم موصوف فى الواقع بتلك العيية و تلك المغايره الواقعيّتين، فقد صار المعدوم فى الواقع موجودا فى الواقع على النحو الذى أو مانا إليه فيما سلف، إذ لا- يخفى أنّ المحمول فى هاتين القضيتين أمر ثبوتى واقعى كان الفرض إثباته للمعدوم الموضوع، و ثبوت الشىء للشىء فى الواقع، فرع ثبوت المثبت له فى ظرف الثبوت و ظرف الاتّصاف أى فى الواقع، فإمّا أن يلتزم صيروره المعدوم الواقعى فى حال العدم موجودا واقعيًا حينئذ حتى يمكن إثبات العيية الواقعيّة و المغايره الواقعيّة له فى الواقع، فهذا باطل بالضرورة. و إمّا أن يلتزم أن ثبوت المعدوم بمهيّته الذهنيّة فى نفس الأمر فى علم البارئ تعالى شأنه أو فى المبادئ العاليه كاف فى ذلك، و هذا أيضا باطل، لأنّ ثبوت المعدوم بمهيّته، الذهنيه فى نفس الأمر، ليس ثبوتيا خارجيا أو واقعيًا، يترتب عليه الآثار المطلوبه منه، حتى يمكن أن يثبت له الأمر الواقعى فى الواقع، و إلا- لكان قولاً- بثبوت المعدومات فى الواقع و هو باطل، كما تقرّر فى محلّه.

و كذلك وجوده فى علم البارئ تعالى شأنه أو المبادئ العاليه ليس إلاّ ثبوتا ذهنيًا لا واقعيًا، إذ لا نعى بالوجود الذهني إلاّ ما لا يكون منشأ لترتب الآثار الخارجيه أو الواقعيّه المطلوبه منه عليه، و هو كذلك، كثيرا من المعدومات الممكنه لها وجود و ثبوت فى علم البارئ أو المبادئ العاليه، و مع هذا لا يترتب عليها أثر خارجى أو واقعى مطلوب منها أصلا.

و الحاصل أنّ ذلك وجود ذهنى للمعدوم، سواء قيل بوجود الأشياء بأعيانها فى الذهن أو بأشباحها فيه، حيث لا يترتب عليها أثر خارجى أو واقعى مطلوب منه، فإنّ الوجود الذهني ما يكون كذلك سواء كان بمحض اختراع ذهن ذاهن أو لا و بالجمله هو ما لا- يترتب عليه الآثار المطلوبه منه، و أمّا الوجود الواقعى أو الخارجى، فهو ما يترتب عليه أثر واقعى، سواء كان ذلك فى الخارج أو فى الذهن، لكن لا من حيث هو موجود ذهنى كما عرفت بيانه فيما تقدّم.

و ذكره في التعليقات أيضا على بطلان إعادته المعدوم

و حاصل هذا الدليل أنه على تقدير فرض إعادته المعدوم، لا يخفى أنه يمكن فرض محدث جديد يكون هو مثلا للمعاد بالمعنى الذي ذكرنا، و على تقديره فإما أن يلزم كون كل منهما معادا، و هو خلاف الفرض، أو أن لا يكون شيء منهما معادا، و هو أيضا خلاف الفرض، أو أن يصير المعدوم مع فرض عدمه موجودا، و هذا أيضا باطل. و على كل التقديرات فيلزم عدم امتياز المعاد عن المستأنف الجديد المفروض في اختصاصه بصفه العود دون المستأنف. و هو أيضا خلاف الفرض.

و لا يخفى أن هذه المحالات لم تلزم من فرض المثل لكونه ممكنا في الواقع، فبقي أن يكون منشؤها فرض إعادته المعدوم بعينه و هو المطلوب.

ثم إن ما قرّناه في توجيه كلام الشيخ في الشفاء هو المحمل الصحيح له فينبغي أن يحمل هو عليه. و كذا يدلّ عليه كلامه في التعليقات عند النظر الدقيق، كما أنه يدلّ عليه كلامه في الشفاء عند النظر الأدقّ، و إن كانت بعض المقدمات مطوّبه في كلّ من الكلامين، فتدبرّ تعرف.

ثم إن هذا المحال الذي ذكرنا أنه يلزم على تقدير فرض المعدوم معادا، كما قرّنا، لا يخفى أنه لا يلزم على تقدير فرض المعدومات الممكنة موجودات ابتدائية و إن فرضناها أمثالا، أي مماثله في الحدوث و الموضوع و الزمان و غيرها من الأحوال و الصفات، و متخالفه بالعدد، فإنّ التمايز بينها إنّما هو بعد الوجود الخارجي الواقعي، و أمّا هي في حال العدم فلا تمايز واقعيّا بينها، و لا تغاير حتّى يمكن أن يحكم بأنّ أحدها مثلا مغاير للآخر في الواقع و يلزم ذلك المحال.

نعم التمايز الذهني و التغاير الفرضي بينها في حال العدم مسلّم، لكنّه على تقديره لا يلزم كون المعدوم في الواقع مع فرض عدمه موجودا في الواقع، و لهذا إنّما قلنا حيث قلنا بلزوم ذلك المحال في ذينك الخبرين الضمّيتين الواقعيّين، أي قولنا: المعدوم في حال العدم عين الموجود السابق، و قولنا: إنّ المعدوم في حال العدم مغاير للموجود المبتدأ المماثل له في الواقع، لا في قولنا: المعدوم يعاد أو يصحّ أن يعاد، مع أنّ المحمول فيه أيضا

أمر واقعي ثبوتى، والغرض إثباته للموضوع فى الواقع، وهو يقتضى ثبوت الموضوع فى الواقع، والمفروض انتفاؤه فيه لكونه معدوماً فى الواقع، لأنّ هذا الخبر يمكن أن يؤخذ على طريق قولنا: المعدوم الممكن يجوز أن يوجد، وقولنا: من سيوجد يجوز أن يتعلّم، وقولنا: إنّ القيامه تكون، حيث إنّ المحمول فى الجميع وإن كان أمراً ثبوتياً واقعيّاً و كان الغرض إثباته للموضوع فى الواقع، لكنّ الحكم الذهني به وإن كان فى حال العدم إلاّ- أن ذلك الثبوت ليس فى حال العدم، بل بعد الحكم، وفى حال الوجود، أى أنّ الموضوع المعدوم إذا فرض وجوده و حصل له الوجود ثبت له ذلك المحمول فى الواقع، سواء كان المحمول نفس الوجود، كما فى قولنا: القيامه تكون، والمعدوم الممكن يجوز أن يوجد، أو غيره بالذات، كما فى قولنا: من سيوجد يجوز أن يتعلّم، أو بالاعتبار كما فى قولنا:

المعدوم يعاد، وحينئذ يقتضى ثبوت الموضوع فى الواقع، وأمّا فى حال العدم فلا ثبوت واقعيّاً للمحمول للموضوع. نعم الحكم الذهني به، كان واقعا فى حال العدم، وذلك ظاهر فى النظائر المذكوره، وكذا فى قولنا: المعدوم يعاد ونحوه، فإنّ هذا الحكم الذهني وإن كان فى حال العدم و قبل الإعاده، إلاّ أنّ ثبوت الإعاده له إنّما هو حين الإعاده و حين الوجود ثانياً، وفى حال العدم لم يكن أمر واقعي ثابتاً له فى الواقع، حتّى يلزم صيروره المعدوم مع عدمه موجوداً، بل إنّما ذلك الثبوت فى حال وجوده، و المفروض ثبوت الموضوع ثبوتاً واقعيّاً فى تلك الحال، فلا إشكال.

و الحاصل أنّ هذا الحكم، ليس حكماً على معدوم المطلق حتّى يتمتع، بل هو كما ذكره الفاضل الأحساوى فى التحقيق الذى ادعى أنّهم غفلوا عنه، حكم على المعدوم الخارجى الموجود فى الذهن، بأنّه يعاد، أو يصحّ أن يعاد فى الخارج فى المستقبل فى حال وجوده، نظير قولنا: المعدوم الممكن يمكن أن سيوجد، ولا إشكال فيه بوجه.

و على هذا فيندفع ما قالوه: من أنّ الإعاده صفه ثبوتيه واقعيّه، قد حكم فى تلك القضيه بثبوتها للمعدوم ثبوتاً واقعيّاً و هو يقتضى ثبوت الموضوع فى الواقع، و المفروض خلافه.

و وجه الاندفاع ظاهر، فتدبّر.

فظهر ممّا ذكرنا أنّ إيراد ذلك المحال على قولنا: المعدوم يعاد ونحوه، ممّا لا- وجه له، بل إنّما ينبغى أن يورد على ذينك الخبرين الضمّيتين...، أى قولنا: إنّ المعدوم المعاد فى

حال العدم هو عين الذى وجد أولاً ثم عدم، أو مغاير للمثل المبتدأ فى الواقع، كما وجّهنا به كلام الشيخ، و به ينبغى أن يوجّه كلام من قال: إنَّ المعدوم لا يصحّ عليه الحكم بالعود، أو إنَّ المعدوم لا يبقى له هويّه ليصحّ الحكم عليه بالعود، كما نقله الفاضل الأحساوى رحمه الله فى الاحتجاج الأوّل، أو أنه لا- يصحّ الحكم عليه بصحّ العود كما قاله المحقّق الطوسى رحمه الله فى التجريد، لا أن يحمل على ظاهره، و هو أنّ الحكم بالعود لكونه صفة ثبوتيه لا يمكن أن يكون على المعدوم.

فى الإشارة إلى دفع ما أورده الشارح القوشجى على المحقّق الطوسى

و بعباره اخرى كما ذكره الشارح القوشجى فى شرح قول المحقّق الطوسى: «لو صحّ إعادته المعدوم لصحّ الحكم عليه بصحّ العود، لكن المعدوم ليس له هويّه ثابتة، فيمتنع الإشاره العقلية إليه، و ما لا يمكن أن يشار إليه لا يصحّ الحكم عليه.» و إن كان إذا حمل على ظاهره أيضا لا يرد عليه كثير ممّا أورده الشارح القوشجى من الإيراد بالوجوه الثلاثة عليه، حيث قال: «و الجواب عنه من وجوه:

الأوّل بالمعارضه، و هى أن يقال لو امتنع إعادته المعدوم، لصحّ الحكم عليه بامتناع العود، لكن المعدوم ليس له هويّه ثابتة و يساق الكلام إلى آخره.

لا يقال: الحكم بصحّ العود لكونه إيجابا يستدعى وجود الموضوع، فلا يصحّ الحكم على المعدوم بصحّ العود، بخلاف الحكم بامتناع العود، فإنّه يجوز اعتباره سلبا، بأن يقال: يمتنع عوده فى معنى لا يصحّ عوده، و السالبه لا تقتضى وجود موضوعها، فيصحّ الحكم السلبى على المعدوم.

لأننا نقول: يجوز مثل هذا الاعتبار فى الحكم بصحّ العود، بأن يقال: معنى يصحّ عوده:

لا يمتنع عوده، فليعتبر حتّى يصحّ، على أنّ السلب يشارك الإيجاب فى اقتضاء الإشاره العقلية إلى المحكوم عليه، فلو امتنع الحكم الإيجابى على المعدوم لامتناع الإشاره العقلية إليه على ما ذكرت، لامتنع الحكم السلبى عليه أيضا و تمت المعارضه، و إلا لم يتمّ دليلك.

الثانى النقض، و هو أن يقال: ما ذكرتموه من الدليل على عدم صحّ الحكم على

المعدوم بصحة العود لو تمّ، للدّل على أنّه لا يصحّ أصلاً حكم من العقل على ما ليس بموجود في الخارج، مع أنّا نحكم على ما ليس بموجود في الخارج أحكاماً صادقة ولا شبهه فيها كقولنا: المعدوم الممكن يجوز أن يوجد، و من سيوجد يجوز أن يتعلّم، و اجتماع النقيضين محال، و شريك الباري ممتنع، إلى غير ذلك ممّا لا يعدّ و لا يحصى، بل قولكم: المعدوم لا يصحّ الحكم عليه، حكم على ما ليس بموجود في الخارج بعدم صحّة الحكم عليه.

الثالث المنع، و هو أن يقال: لا نسلم أنّه لو صحّ إعادته المعدوم لصحّ الحكم عليه بصحة العود، فإنّ امتناع حكم العقل على المعدوم بصحة العود بكونه لا هويّه له يتصوّر لها ليحكم عليها، لا يستلزم امتناع العود، لجواز وقوعه بتأثير الفاعل من غير أن يتصوّر متصوّراً أو يحكم عليه بشيء من الأحكام. و لو سلّم فقله: لكنّ المعدوم ليس له هويّه ثابتة، إن أراد أنّه ليست له هويّه ثابتة في الجملة أو في الذهن فهو ممنوع، و إن أراد أنّه ليس له هويّه ثابتة في الخارج فذلك أيضاً ممنوع عند المعتزلة القائلة بثبوت المعدوم في الخارج، فلا يقوم حججه عليهم، و أمّا عندنا فمسلم، لكن نمنع قوله: فيمتنع الإشارة العقلية إليه، لأنّ الإشارة العقلية لا تتوقّف على الهويّه الخارجيّه، بل يكفيها الهويّه الذهنيّه، و لو سلّم أنّها تتوقّف على الهويّه الخارجيّه، فنقول: إمّا أن يريد أنّه ليس له في زمان من الأزمنة هويّه خارجيّه على معنى دوام السلب، فذلك أيضاً ممنوع، لأنّ المعدوم في زمان كونه موجوداً له هويّه خارجيّه، و إمّا أن يريد أنّه ليس له هويّه خارجيّه في زمان كونه معدوماً لا دائماً فذلك مسلم، لكن حينئذ نمنع قوله: فيمتنع الإشارة العقلية، إلّا أن يريد أنّه يمتنع الإشارة العقلية إليه في زمان كونه معدوماً، و ذلك غير مفيد، لجواز أن يكون الحكم عليه بصحة العود في زمان كونه موجوداً، كحكمنا على زيد في زمان وجوده بأنّه يجوز أن يعدم ثمّ يعاد. -انتهى كلامه. (1)

و بيان عدم ورود الإيرادين الأوّلين ظاهر ممّا حقّقناه فيما تقدم فلا نعيده. نعم النقض بقولنا: المعدوم الممكن يجوز أن يوجد، و من سيوجد يجوز أن يتعلّم، و أمثال ذلك، و ارد كما ذكرنا.

و قد أورده المحقّق الدواني أيضاً في الحاشية عليه، عليه، حيث قال في قوله: لو صحّ

ص: ٢٧٠

إعادة المعدوم لصحّ الحكم بصحّ العود هكذا:

«القائل أن يقول: لو تمّ هذا لزم أن لا يوجد المعدوم أصلاً، فيلزم انتفاء الحوادث، بأن يقال: لو صحّ إيجاد المعدوم لصحّ الحكم عليه بصحّ الإيجاد- إلى آخر ما ذكر- وهذا النقص أظهر ممّا ذكره الشارح- انتهى.» (1)

وقد عرفت أن وروده إنّما هو على التقرير الذى ذكره الشارح المذكور، دون التقرير الذى وجهنا به كلام الشيخ، ويجرى فى كلام المحقّق الطوسى أيضاً.

و أما عدم ورود إيراده الثالث، فلاّنه من المستبين عند العقل السليم، أنّه إذا جاز عود المعدوم و وقع ذلك أيضاً بتأثير الفاعل فى الواقع كما هو المفروض، لصحّ عند العقل الحكم عليه بصحّ العود حكماً واقعيّاً، و يجب أن يتصوّره متصوّر و يحكم عليه بذلك، و إذا لم يصحّ ذلك فيعلم منه أنّه كان ممتنعاً، فتسليم صحّ العود، و عدم تسليم الحكم بذلك عليه كأنه سفسطه.

ثمّ نقول: إنّ المراد أنّ المعدوم ليس له هويّه ثابتة فى الخارج، أو فى الواقع، و القول بثبوت المعدوم فى الخارج كما هو عند المعتزله قول باطل كما حقّق فى محلّه، و الإشاره العقلية مطلقاً و إن كانت لا تتوقّف على الهويّه الخارجيه، بل على الهويّه الذهنيه كما فى الأحكام السلبيه، لكنّ الإشاره العقلية فى الأحكام الإيجابيه الواقعيه الخارجيه الصادقه كما هو المفروض عند القائل بإعادة المعدوم فى قوله: المعدوم يعاد، تتوقّف على الهويّه الخارجيه لاقتضاء هذه الأحكام وجود الموضوع فى الواقع و فى الخارج حين ثبوت المحمول الواقعي له كما مرّ بيانه.

و لا يخفى أن ليس للمعدوم فى الخارج تلك الهويّه الخارجيه فى زمان كونه معدوماً و حين إثبات العود له.

و أمّا ثبوت تلك الهويّه له فى زمان كونه موجوداً، فإن اريد به زمان وجوده الابتدائي كما هو ظاهر كلامه، فذلك غير كاف فى ذلك، لأنّ المفروض انعدام تلك الهويّه الخارجيه الحاصله فى زمان وجوده الابتدائي، فكيف يكون ثبوت الموضوع الذى اقتضاه قولنا:

«المعدوم يعاد» منوطاً بذلك الوجود الذى عدم و لم يبق حين الحكم و لا حين ثبوت

ص: ٢٧١

المحمول، أى العود له، وإن أريد به زمان وجوده العودى، كما ذكرنا سابقا من أنه يجوز أن يبنى هذا الحكم على أنه إذا وجد المعدوم ثانياً و ثبت له الوجود، ثبت له العود فى الواقع.

و حيثئذ يكون ذلك المحمول، أى العود ثابتاً له فى الواقع، و يكون قد اقتضى وجود الموضوع فى الواقع، و إن كان الحكم الذهنى به فى زمان عدمه، كما فى قولنا: المعدوم الممكن سيوجد، و القيامه تكون، فذلك مسلم.

و لا يخفى أنه أيضاً يرد إيراداً على التقرير الذى ذكره الشارح المذكور، دون التقرير الذى ذكرنا، فتأمل.

فى الإشارة إلى قول المحقق الطوسى

ثم إن هاهنا دقيقه اخرى، ينبغى التنبيه عليها. و هى أن قول المحقق الطوسى رحمه الله:

«و المعدوم لا يعاد لامتناع الإشارة إليه، فلا يصح الحكم عليه بصحة العود» (١) و إن كان الظاهر من قوله: فلا يصح الحكم، عدم الصحة بمعنى الامتناع، و كذا الظاهر من الحكم عليه بصحة العود، الحكم فى القضية التى كان محمولها مفهوم صحة العود، و موضوعها المعدوم، حتى يكون معنى الكلام: أنه يمتنع الحكم عليه بأنه يصح عوده كما فهمه الشارح القوشجى، لكن لا يخفى أن المحقق الطوسى لم يجعل هذا القول دليلاً على قوله:

«و المعدوم لا يعاد» سواء أراد به أنه لا يمكن أن يعاد أولاً - يصح أن يعاد كما هو الظاهر، أو أراد أنه لا يعاد بالفعل، كما هو الاحتمال، بل جعل الدليل عليه قوله: «لامتناع الإشارة إليه» و جعل ذلك القول نتيجة له و متفرعاً عليه.

و لا يخفى أيضاً أن قوله: «لامتناع الإشارة إليه» بظاهره مجمل أو مطلق، يشمل امتناع الإشارة العقلية إلى هويّه المعدوم مطلقاً، سواء كانت هويّه ذهنية أو خارجيه، و كذا خصوص الهويّه الخارجيه، و كذا يشمل امتناع الإشارة إليه فى حال وجوده السابق أو اللاحق، أى حين الإعادة أو فى حال العدم قبل الإعادة و بعد الوجود السابق، إلا أن الفحص و التدقيق يقتضى أن يكون مراده رحمه الله بامتناع الإشارة إليه، امتناع الإشارة إلى هويته الخارجيه الواقعيه فى حال العدم، و يكون حاصل دليله: أن المعدوم لا يعاد، بل

ص: ٢٧٢

لا- يصحّ إعادته، لأنّ ذلك يقتضى أن يكون له هويّه خارجيّه مشارا بها إلى خارج فى حال العدم فى الحكم بأنّه هو عين الموجود السابق أو غير المثل المستأنف كما يتّينا، والحال أنّه ليس له تلك الهويّه الخارجيّه، وحيث كان الحال كذلك فلا يصحّ الحكم عليه بأنّه يصحّ إعادته، ومعناه حينئذ أنّه لا يكون ذلك الحكم الذى ادّعاه القائلون بجواز الإعادة حقًا وصادقا و مطابقا للواقع، بل باطلا، لا- أنّه يمتنع ذلك الحكم إذ المفروض أنّهم حكموه، فعلى هذا فلا- إيراد على المحقّق الطوسى رحمه الله أصلا، فتبصّر.

فى الإشارة إلى دفع إيراد عن الشيخ و عن المحقّق الطوسى

ثمّ إنّ بما قرّنا فى توجيه كلام الشيخ، و ذكرنا من معنى المثل المبتدأ يندفع عنه إيراد آخر أورده الشارح المذكور على هذا المقام، بناء على ما قرّره كلام المحقّق الطوسى، حيث قال هكذا:

«وجه آخر و هو أنّه لو جاز إعادته المعدوم لجاز أن يوجد مثله بدلا عند مبتدأ فى وقت إعادته، فإذا جاز أن يوجد فرد من أفراد ماهيته نوعيه، لا يكون نوعها منحصرًا فى شخص مكنتف بعوارض مشخّصه بعد العدم. و جاز أن يوجد ابتداءً فلم يبق فرق بين المبتدأ و المعاد، فإنّ الفارق بينهما لا يكون الماهية و لا عوارضها، لعدم الاختلاف فيهما، و يمكن أن يحمل قوله: «و لم يبق فرق بينه و بين المبتدأ» على هذا الوجه.

و الجواب أنّه إن أراد بمثله ما يشاركه فى ماهيته و تشخّصه معا كما يظهر من قوله: «فإنّ الفارق بينهما لا يكون الماهية و لا عوارضها المشخّصه لعدم الاختلاف فيهما»، فوجود المثل بهذا المعنى محال، إذ يلزم منه أن يتشخّص شخصان بتشخّص واحد، فيكون الشخص الواحد مشتركا بينهما، فلا يكون تشخّصا لأنّ مقتضى التشخّص التوحد المانع من الشركه مطلقا. و لو سلّم فلم لا يجوز الامتياز بعوارض غير مشخّصه، فإنّ المعاد ما قد وجد، ثمّ عدم، و المثل المبتدأ ما لا يكون كذلك.

لا يقال: فعلى هذا إذا وجد فرد مكنتف بعوارض مشخّصه فبم يعلم أنّه الذى وجد أولا ثمّ عدم و ليس موجودا مبتدأ.

لأنّ نقول: لا استحاله فى عدم التميّز بينهما عند العقل، إذ ربما يلتبس على العقل ما هو

متميز في نفس الأمر، على أنه كلام على السند الأخص.

و إن أراد بالمثل ما يشاركه في ماهيته فقط، فلزوم عدم الفرق ممنوع، لجواز الامتياز بالعوارض المشخصه. -انتهى كلامه.»

و بيان الاندفاع: أننا لا نريد بالمثل المبتدأ ما يشارك المعاد في ماهيته و التشخص معا، فإن ذلك محال، حيث إنه لا يجوز أن يتشخص شخصان بتشخص واحد، لأن ذلك يرفع الاثنييه الواقعيه بين الاثنين و هو ممتنع، بل نريد بالمثل ما يشارك المعاد في ماهيته و في الموضوع و الحدود و الزمان و غير ذلك من الصفات و الأحوال، و يخالفه بالعدد، أى بالشخص، كما دل عليه كلام الشيخ في التعليقات، و لا يخفى أن فرض وجود المثل بهذا المعنى غير ممتنع.

ثم إننا نسوق الكلام إلى آخره و نقول: إنه إذا جاز إعادته المعدوم بعينه فلا ستره في إمكان فرض وجود المثل بهذا المعنى الذى ذكرناه حينئذ، فإما أن يلزم عدم الامتياز بين المعاد و المثل المبتدأ أصلا مع فرض كونهما متميزين بالعدد و بالشخص، و إما أن يلزم أن لا يكون شىء منهما معادا مع فرض كون أحدهما معادا، و إما أن يلزم صيروره المعدوم الواقعي مع فرض عدمه موجودا واقعيًا، كما فصلنا ذلك، و ذكرنا أن كلاً من تلك المحالات يلزم على تقدير.

و لا يخفى أن لزوم تلك المحالات ليس منشأ فرض وجود المثل بهذا المعنى، لكونه ممكنا في الواقع لا مانع منه، فبقي أن يكون منشؤه فرض إعادته المعدوم، و هو المطلوب، و حينئذ فلا- إيراد على هذا الدليل أصلا و لا- يحتاج أيضا في دفع إيراد الشارح المذكور إلى ما ذكره المحقق الدوانى في الحاشيه، حيث قال في قوله: «و الجواب أنه إن اراد- إلى آخره-: أنت خبير بأن هذا إنما يرد على تقرير المتأخرين كما ذكره الشارح، و أما على ما نقل عن الشيخ في التعليقات فلا، لأنه لا يتوقف على أخذ إمكان هذا المثل، إذ محصله أننا نفرض المثل المذكور، و نقول (1) لا امتياز بينهما أصلا، إذ لو كان بينهما امتياز لكان لكون أحدهما هو بعينه الذى كان ثابتا حال العدم، بخلاف الآخر، لكن هذا محال فما فرضناه معادا يكون بعينه هو المستأنف المفروض، لامتناع الامتياز فلا يكون معادا. -انتهى

ص: ٢٧٤

كلام مع المحقق الدواني

مع أنه يرد على ما ذكره هذا المحقق أنه إذا سلم عدم إمكان المثل، ففرض وجوده لا يفيد شيئاً، إذ ربما كان منشأ لزوم هذا المحال هو فرض وجود المثل، لا- فرض إعادته المعدوم، فهذا منه رحمه الله غريب. مثل حمله كلام الشيخ في التعليقات على ما ذكره، حيث إنه لم يدع فيه عدم الامتياز بين المعاد والمستأنف، إلا لكون أحدهما هو بعينه الذي كان ثابتاً حال العدم بخلاف الآخر، وكيف يدعى ذلك و الحال أنه فرضهما متخالفين بالعدد أى بالشخص. وكيف يكون الامتياز بين الشئيين المتخالفين بالعدد منحصرًا في ذلك الامتياز الذى ذكره. اللهم إلا- أن يراد بعدم الامتياز بينهما إلا من هذا الوجه، عدمه من جهة كون أحدهما معادا و الآخر مثلا مستأنفا لا مطلقا.

و أنت تعرف بعد التأويل الصادق أنّ كلامه في التعليقات موافق لكلامه في الشفاء في ذلك، و ينبغي أن يقرّر على ما قرّرناه، و سنزيده توضيحا فانتظر.

على أنّ في قول الشارح المذكور: «و لو سلم فلم لا- يجوز الامتياز بعوارض غير مشخّصه» كلاما قد ذكره المحقق الدواني في الحاشية عليه، و هو أنه على تقدير عدم الامتياز بالماهية و التشخيص يكون ما يعرض لأحدهما عارضا للآخر فلا يتحقّق بالعوارض غير المشخّصه أيضا يعنى أنّ عروض عارض لأحدهما دون الآخر، يحتاج إلى تشخيصه و امتيازه، و المفروض خلافه. و قد قال أيضا في قوله: «على أنه كلام على السند الأخص» بهذه العبارة: «يعنى أنه يتوجّه على قوله فإنّ المعاد ما قد وجد ثمّ عدم، و المثل المبتدأ ما لا يكون كذلك، و لو ذكر بدله عارض آخر غير مشخّص، لم يتوجّه ذلك، و قد علمت أنه على تقدير عدم الامتياز بالماهية و التشخيص يكون ما يعرض لأحدهما عارضا للآخر، فلا يتصوّر الامتياز بالعوارض غير المشخّصه أيضا.

نعم يكون ذلك الشخص مع بعض العوارض غيرا لنفسه مع عارض آخر غير مشخّص، فلا يصدق الحكم بأنّه مبتدأ لا معاد، أو معاد لا مبتدأ أصلا، فلا يتصوّر العلم بالامتياز أصلا،

و أيضا فى قول الشارح المذكور: «لا استحاله فى عدم التميز بينهما عند العقل، إذ ربما يلتبس على العقل ما هو متميز فى نفس الأمر» كلام لا يخفى، فتأمل.

ثم إنك بعد ما أحطت خبرا بما حَقَّقناه و فضَّيْنا، ظهر لك أنَّ الحجَّه الثالثه التى نقلها الفاضل الأحساوى عن القائلين بامتناع الإعاده، ليست هى حجَّه اخرى، بل هى مع الحجَّه الاولى التى نقلها عنهم حجَّه واحده تقريرها ما ذكرنا، و أنَّه لا يرد عليها شىء مما أورده على تينك الحجَّتين بناء على ما فهمه، فتدبَّر.

نعم الحجَّه الثانيه التى نقلها عنهم حجَّه اخرى لهم على ذلك، و سيأتى تقريرها على وجه لا يرد عليه أيضا ما أورده، فانتظر.

و هذا الذى ذكرناه كلُّه إنَّما ذكرناه فى مقام تحرير الدليل الأوَّل الذى ذكره الشيخ فى الشفاء على بطلان قول من يقول إنَّ المعدوم يعاد.

و أمَّا الكلام فى تحرير الدليل الثانى الذى ذكره بقوله: «و على أنَّ المعدوم إذا اعيد احتيج إلى أن يعاد جميع الخواصَّ التى بها كان هو ما هو، و من خواصِّه وقته، فإذا اعيد وقته كان المعدوم غير معاد، لأنَّ المعاد هو الذى يوجد فى وقت ثانٍ.» فهو أن يقال:

لا يخفى أنَّ المعدوم إذا اعيد بعينه كما هو المفروض، احتيج إلى أن يعاد جميع الخواصَّ و المشخَّصات التى بها كان المعدوم هو ما هو، أى متشخَّصا و إلَّا لم يكن معادا بعينه، أى بشخصه كما هو المفروض.

و لا- يخفى أيضا أننا سواء قلنا إنَّ العوارض المشخَّصه هى المشخَّصه بالحقيقه كما هو مذهب فريق منهم، أو إنَّ المشخَّص بالحقيقه هو نحو من الوجود الخاصَّ، و أنَّ تلك العوارض لوازم له و أمارات عليه كما هو مذهب الفارابى و هو الحقُّ، يكون الوقت من جملة تلك المشخَّصات بدليل أننا إذا صنعنا مثلا من طين مخصوص كوزا مخصوصا على مقدار مخصوص، و هيئه و شكل مخصوصين، بقلب خاصَّ، ثم كسرناه و هدمناه، فصنعنا من ذلك الطين المخصوص بعينه من غير أن ينقص منه جزء أرضى أو مائى، أو يزيد عليه بذلك القلب الخاصَّ كوزا آخر على ذلك المقدار و الشكل و الهيئه، و بالجملة بحيث يكون

الثانى مماثلا- للأول فى الماهية و فى جميع الصفات و الأحوال، مغايرا له بحسب الزمان فقط، نعلم بالضرورة أن الثانى ليس هو الأول بعينه، بل غيره بحسب التشخص، و إن كان مماثلا له فيه.

و الحاصل أنا نعلم بديهه أن الأول شخص خاص، و الثانى شخص آخر مغاير له بحسب التشخص فى الواقع و الخارج، لا بحسب الذهن و الاعتبار فقط، كما زعمه بعض، و إن كان مماثلا- له، و إذا ليس هنا أمر يفرض كونه منشأ لاختلاف الشخص إلا الوقت، فيعلم منه أن الوقت له مدخل فى التشخص، و هو المطلوب.

و أيضا إذا كان هناك مثلا- لوح خاص معين تلون فى وقت خاص بلون خاص مشخص، ثم ازيل ذلك اللون عنه، ثم لون فى وقت آخر بعد ذلك بذلك اللون بعينه ذلك اللوح المخصوص مثل الأول، نعلم بالبديهه أن اللون الثانى غير الأول بحسب التشخص فى الواقع، و إن كان مماثلا- له فى الماهية و الموضوع و سائر الصفات، فيعلم من ذلك أيضا أن للوقت دخلا- فى التشخص، و أنه من جملة المشخصات، كما أن الموضوع أيضا من جملة المشخصات، كما إذا كان هناك لو حان خاصان قد تلونا فى وقت واحد بلون خاص، حيث نعلم بالضرورة أن أحد اللونين غير الآخر بالشخص، و ما ذلك إلا لاختلاف الموضوع. و بالجملة الحكم بكون الزمان من جملة المشخصات أو لازما لما هو مشخص مما يحكم به الوجدان الصحيح، و عليه متهبات كثيرة تعلم بالتتبع.

إلا- أنا نعى بكون الزمان مشخصا كما ذكره بعض أهل التحقيق، مثل المحقق الدوانى و غيره، أن لزمان وجود الشىء بوحدته الاتصاليه مدخلا فى تشخصه، فاذا انقطع اتصاله من حيث هو زمان الوجود بتخلل العدم، لم يبق الشخص، و لا نعى بهذا أيضا أن الزمان المتصل الممتد من آن حدوثه إلى آخر زمان البقاء، له مدخل فى تشخصه، حتى يرد أن هذا الأمر الممتد لم يوجد فى شىء من آتات زمان وجوده، مع أن زيدا مثلا- كان مشخصا فى كل آن يفرض منها، بل نعى به أن القدر المشترك بين تلك الأزمنة و بين الآتات المفروضه فيها، له مدخل فى تشخصه بشرط الاتصال و عدم الانقطاع بالعدم. أو أنا نعى بكون الزمان مشخصا أن لأن الحدوث مدخل فى تشخصه، و لما بعده من الزمان مدخلا فى حفظ ذلك التشخص بشرط اتصاله من حيث هو زمان الوجود.

و كيفما كان فلا- نعى بذلك- كما فهمه بعضهم كالشارح القوشجى و غيره- أن لأجزاء زمان الوجود من حيث التقضى و الانصرام و التجدد مدخلا أيضا فى التشخص، حتى يلزم تغيير الشخص بتغير الزمان و تبدله بتبدله، و أن يكون زيد الموجود فى هذا الزمان غير زيد الموجود فى الزمان السابق أو اللاحق، و يناقض بأننا قاطعون بخلافه، حيث إننا نعلم بالضرورة أن زيدا الموجود فى هذه الساعه، هو بعينه الذى كان بالأمس، حتى أن من زعم خلاف ذلك ينسب إلى السفسطه. و ما يحكى من مناقضه الشيخ مع تلميذه بهمنيار، حيث إنه طالب الشيخ بالدليل على بقاء الذات فى الإنسان حتى يستدل به على التجرد، فأجاب عنه بالرجوع إلى الوجدان الصحيح، ثم أورد بهمنيار على مسأله اخرى سمعها من الشيخ كلاما، فقال الشيخ فى جوابه: كيف تجعلنى المسموع منه مع تجويزك تبدل الذات، فهو إن كان مبتيا على تجويز بهمنيار تبدل الذات بتبدل الزمان فلعله محمول على ما ذكرنا، فتدبر.

و حيث ظهر أن الوقت من جمله المشخصات، و أن المعدوم إذا اعيد بعينه، يجب أن يكون وقته الأول معادا أيضا. فنقول: إن وقته إمّا أن يعاد بحيث لا يكون هناك وقت غيره، و يكون المعدوم معادا فيه، فهذا باطل، لأنه حينئذ لا يكون معادا أصلا بل مبتدأ فقط، لأن المعاد هو الذى يوجد فى وقت ثان غير الوقت الأول، و هذا قد وجد فى الوقت الأول بعينه فقط.

و القول بأن المعاد لا يلزم أن يكون موجودا فى وقت ثان البتة، بل هو الذى يوجد ثانيا، سواء وجد فى وقته الأول أو فى وقت ثان آخر، كما فهمه بعض من جوز إعادته المعدوم، مّا لا- معنى محصل له، لأن الثانويّه فى قوله: «هو الذى يوجد ثانيا» لا يخفى أن ليس المراد بها الثانويّه بالعليّه أو بالطبع أو بالشرف أو بالرتبه، و هذا كلّ ظاهر، و لا الثانويّه بالذات كما فيما بين أجزاء الزمان، لأنّ التقدّم و التأخر بين وجود وجود ليس من هذا القبيل، و هذا ظاهر أيضا، بل المراد الثانويّه بحسب الزمان. و إذا كان كذلك فيكون معنى الوجود ثانيا الوجود فى زمان ثان. فإذا وجد فى زمانه الأول فلا يكون موجودا فى زمان ثان. فلا يكون معادا أصلا بل مبتدأ فقط؛ هذا خلف.

و أيضا إذا فرض كونه معادا أيضا، فلا يكون ذلك إلا بفرض الوقت ثانيا أيضا، حتى

يمكن أن يفرض كون الموجود فيه معادا، فيصدق على الوقت الأول أنه أول من حيث كونه ثانيا، وأنه ثان من حيث كونه أولا. وكذا يصدق على الموجود فيه أنه مبتدأ من حيث كونه معادا. ومعاد من حيث كونه مبتدأ، خصوصا إذا كان المعاد معادا مع جميع خواصه وحيثياته و عوارضه كما هو المفروض، فيصدق المتقابلان على ذات واحده في حال واحده من حيثيه واحده، إذ لا وجه مختلفه هنا بها يختلف الحال.

و أيضا يلزم رفع التفرقه و الامتياز بين المبتدأ و المعاد، و كذا بين الوقت الأول و الثانى عند العقل. مع أنّ الامتياز بينهما ضرورى عنده. و أمّا أن يعاد ذلك الوقت الأول، بحيث يكون هناك وقت ثان أيضا، و يكون أحدهما طرفا للآخر، و يكون كلاهما أى الوقتان معا طرفين لوجود المعدوم المعاد، فحينئذ يلزم أن يكون هو معادا من جهه وجوده فى الوقت الثانى، و مبتدأ من جهه وجوده فى الوقت الأول، و يصدق عليه حين الإعادة هذان الوصفان المتقابلان معا أعنى أن يكون مبتدأ حين كونه معادا و معادا حين كونه مبتدأ.

و هذا إن لم يسلم امتناعه من جهه أنّ صدق الوصفين المتقابلين ليس من حيثيه واحده حتى يكون تناقضا ممتنعا، بل من حيثيتين مختلفين حيث إنّ صدق المبتدأ عليه من جهه كونه موجودا فى الوقت الأول، و صدق المعاد عليه من جهه كونه موجودا فى الوقت الثانى، فلا ستره فى أنّه حينئذ يكون الامتياز بين المبتدأ و المعاد -مع كونه ضرورياً عند العقل -مرتفعا، حيث صدق على ذات واحده فى حال واحده كونه مبتدأ و معادا معا، خصوصا إذا كان معادا مع جميع عوارضه و خواصه كما هو المفروض.

و أيضا يلزم أن لا يكون معادا فقط كما هو المفروض، بل يكون مبتدأ و معادا جميعا؛ هذا خلف.

و أيضا إذا فرض إعادة الوقت الأول فى الوقت الثانى و كون أحدها طرفا للآخر، لزم أن يكون للزمان زمان، و هذا باطل بالضرورة، لأنّ التقدّم و التأخر المفروضين بين زمان و زمان إنّما هما بالذات، و ليس كالتقدّم و التأخر بين الزمانيات، لأنّ زمانا ما إذا كان متقدّما على زمان آخر لكونه واقعا فى زمان متقدّم أو كان متأخرا عن زمان آخر لكونه واقعا فى زمان متأخر كما فى الصوره المفروضه لا بالذات لكان تأخر ذلك الزمان المفروض كونه طرفا للمتأخر منه، أو تقدّمه عباره عن وقوعه فى زمان متأخر كذلك

أو متقدّم و هكذا و يلزم التسلسل في الزمان، و هذا باطل.

أمّا عند القائلين بوجود حقيقته للزمان في الواقع كما هو عند القائلين بامتناع إعادته المعدوم فظاهر، لأنّه على تقديره يلزم التسلسل في الحقائق الواقعيّة في نفس الأمر، و هذا باطل بالضرورة و بالبرهان.

و أمّا عند القائلين بكونه اعتباريًّا كما هو عند القائلين بجواز إعادته المعدوم بعينه فكذلك، لأنّ مرادهم به إن كان كونه اعتباريًّا محضاً، لا حقيقته له في نفس الأمر أصلاً، فذلك باطل بالضرورة، و إن كان كونه اعتباريًّا واقعيًّا منتزعا من موجود في الواقع، فذلك ممنوع، و يكون التسلسل فيه أيضا باطلا كما في الأوّل.

و بما قرّرنا يندفع ما يتوهم هنا من أنّه لا يلزم كون المعدوم مبتدأ، لكونه واقعا في الزمان الأوّل، و إنّما يلزم ذلك لو كان الوقت الأوّل أوّلا و ليس كذلك، بل إنّما هو اعيد بعينه و وقع ثانيا، فيكون الموجود فيه معادا فقط كما هو المفروض لا مبتدأ أيضا.

في الإشارة إلى دفع توهم هنا

و بيان الاندفاع أنّ المراد بوقوعه ثانيا ليس هنا إلاّ فرض وقوعه في زمان ثان، و هو باطل، كما عرفت بيانه.

و محضّل هذا الدليل على ما قرّرناه: إنّ المعدوم إذا اعيد، فإنّما أن لا يعاد وقته الأوّل، فهذا باطل، لأنّه على تقديره يلزم أن لا يكون معادا بعينه، لأنّ الوقت أيضا من جملة المشخصات كما عرفت. و إمّا أن يعاد وقته الأوّل أيضا، و هو إنّما يتصوّر على وجهين كما عرفت، و على كلّ تقدير فيلزم أن لا يكون هناك إعادته معدوم مع سائر المفاسد اللازمه كما عرفت. و على تقدير أن يكون هناك إعادته معدوم، فلا يلزم أن يكون المعدوم معادا بعينه أيضا كما هو المفروض، لأنّه كما أنّ التفرقه بين الوقت الأوّل و الثاني ضروريّه، و أحدهما ليس هو الآخر بعينه، كذلك التفرقه بين المبتدأ الواقع في الوقت الأوّل و المعاد الواقع في الوقت الثاني ضروريّه، و أحدهما ليس هو الآخر بعينه.

و أيضا هذان الوصفان متقابلان، فالموصوف بأحدهما لا يكون بعينه هو الموصوف بالآخر، فلا يكون المعاد هو المبتدأ بعينه، فلا يكون هنا إعادته المعدوم بعينه، ففرض إعادته

المعدوم بعينه يستلزم أن لا يكون هنا إعادته بعينه. وكذلك الوقت مع كونه مشخّصاً سواء أعيد أم لا، لم يكن هناك إعادته معدوم بعينه.

لا يقال: سلّمنا أنّ هذين الوصفين متغايران، وأنّ هذين الوقتين متغايران، لكن لا نسلم أنّ الواقع في أحدهما ليس هو الواقع في الآخر بعينه، وأنّ الموصوف بأحدهما مغاير للموصوف بالآخر بعينه. وهذا كما أنّ زيدا إذا كان في زمان موصوفاً بعدم الكتابة، ثم صار في زمان آخر موصوفاً بالكتابة، فيصدق عليه أنّه موجود في الوقتين و موصوف بالكتابة و بعدمها، مع أنّ الوجود في الوقتين المتغايرين، و صدق ذينك الوصفين عليه، لا يستلزم أن يكون من حيث وجوده في أحد الزمانين و اتصافه بأحد الوصفين المتغايرين، مغايراً لنفسه من حيث وجوده في الزمان الآخر و اتصافه بالوصف الآخر.

لأننا نقول: هذا مسلّم فيما إذا كان التشخّص، أي نحو من الوجود الخاصّ أو ما هو لازم له باقياً في الحالين كما في المثال المذكور، و أمّا إذا لم يكن باقياً كما في صورته إعادته المعدوم بعينه فلا يتميّز عند العقل أنّ الواقع في أحد الوقتين، و الموصوف بأحد الوصفين المتقابلين، أ هو الموجود في الوقت الآخر و الموصوف بالوصف الآخر بعينه أم لا؟ بل ربّما يغلب على العقل أنّه غيره، فتدبّر.

و الحاصل أنّ فرض إعادته المعدوم بعينه ممّا يستلزم محالاً على كلّ تقدير، و ما كان كذلك فهو محال بالضرورة. و الله أعلم بالصواب.

في تحرير ما ذكره الشيخ بعد دليله الثاني

ثمّ إنّ قول الشيخ: «فإن كان المعدوم يجوز إعادته و إعادته جملة المعدومات التي كانت معه، و الوقت إمّا شيء له حقيقة وجود و قد عدم أو موافقه موجود (1) لعرض من الأعراض على ما عرفت من مذهبهم، جاز أن يعود الوقت و الأحوال فلا يكون وقت و وقت، فلا يكون عود».

إن كان مبناه على فرض إعادته الوقت، على أنّه من المشخّصات كالسابق على أن يكون المراد بقوله: «و إعادته جملة المعدومات التي كانت معه» إعادته جملة المعدومات

ص: ٢٨١

التي لها مدخل في تشخيص المعدوم، كان هذا الكلام منه من تتمه السابق، أى الدليل الثانى و زياده بيان له، فلذا قال فى السابق فى بيان لزوم المحال: «فإذا اعيد وقته كان المعدوم غير معاد»، وقال هاهنا: «فلا يكون وقت و وقت فلا يكون عود» حيث رتب عليه لزوم عدم كون عود أى ذلك المحال السابق، و علله بأنه لا يكون وقت و وقت، و هو محال آخر على ما سيجىء بيانه.

و إن كان مبناه على فرض إعادة الوقت مطلقا، سواء اعتبر كونه من المشخصات أم لا بناء على أن يكون المراد بقوله: «و إعادة جملة المعدومات» إعادة جملة المعدومات مطلقا سواء اعتبر كونها من جملة المشخصات للمعدوم أم لا، فهذا الكلام منه يحتمل وجهين: أحدهما كونه من تتمه السابق أيضا كما عرفت. و الثانى كونه دليلا آخر ثالثا على المطلوب. أما كونه تتمه للسابق، فعلى سبيل التنزل، يعنى أنه قال أولا إن الوقت من جملة المشخصات و أنه لو اعيد المعدوم، لوجب أن يعاد وقته الأول أيضا و أورد عليه محالا، و هو أنه يكون المعدوم غير معاد مع فرض إعادته، لأن المعاد هو الذى يوجد فى وقت ثان.

و قال ثانيا إننا لو تنزلنا عن ذلك و سلمنا عدم كون الوقت من المشخصات، للزم ذلك المحال أيضا، لأنه لو جاز إعادة المعدوم لجاز إعادة الوقت أيضا، لأنه أيضا من جملة المعدومات، بل جاز إعادة كل حال و صفه معدومتين كانتا مع المعدوم، فإن المفروض جواز إعادة المعدوم، أى معدوم كان، و لا دليل هنا يخصيص الحكم ببعض المعدومات دون بعض، فالوقت اذا اعيد سواء فرض كونه مشخصا أو غير مشخص، لزم أن لا يكون هنا وقت و وقت، و لزم أيضا أن لا يكون عود.

و منه يعلم بيانه على تقدير كونه دليلا آخر. و الحاصل أنه إذا جاز إعادة المعدوم، لجاز أن يعاد وقته الأول أيضا نفسه، سواء كان الواقع هناك هو ذلك الوقت فقط من دون وجود وقت آخر ثان، هو يكون ظرفا له أو مظروفا له أو يكون الواقع هناك وقت آخر كذلك، و على كل تقدير فيلزم أن لا يكون وقت و وقت، إذ يكون حينئذ الوقت الأول ثانيا، و الثانى أولا، فلا يكون امتياز و تقدم و تأخر بين أجزاء الزمان بالذات، و القول به سفسطه، و مع ذلك فلا يكون حينئذ إعادة معدوم كما هو المفروض.

أما على تقدير فرض كون الوقت من جملة المشخصات سواء كان الموجود هناك

هو الوقت الأوّل فقط، أو كان الموجود معه وقت آخر ثان أيضاً، يكون أحدهما ظرفاً للآخر فظاهر كما مرّ بيانه سابقاً.

و أما على تقدير فرض عدم كون الوقت من المشخصات، فكذلك أيضاً لأنّ الوقت الأوّل و إن لم يكن من جملة المشخصات لكن وجود المعدوم المعاد فيه يستلزم كونه مبتدأً فقط، إن لم يكن هناك وقت سواه، و مبتدأً و معاداً جميعاً إن كان.

و على كلّ تقدير فليس هنا إعادة المعدوم فقط، بل إمّا ابتداء وجود فقط، أو ابتداء وجود مع إعادة معدوم. و أيضاً لا يكون هنا إعادة معدوم بعينه كما مرّ بيانه، فتذكّر.

و أيضاً على تقدير فرض وقتين هناك سواء فرض كون الوقت من المشخصات أم لا، يلزم التسلسل في الزمان كما مرّ بيانه أيضاً. و بالجملة يلزم على تقدير هذا الفرض أى فرض إعادة الوقت مطلقاً، سواء كان مشخصاً أم لا، ما يلزم على تقدير فرض إعادته على تقدير كونه مشخصاً كما فصلناه، إلّا بعضاً ممّا يختصّ بتقدير كونه مشخصاً، فتدبّر تعرف.

و لا يخفى عليك بما بيّناه أنّه يلزم على كلّ تقدير محالات عديده، و إن كان الشيخ قد اكتفى بذكر بعضها لحصول الغرض به.

ثمّ إنّ قول الشيخ: «و الوقت إمّا شيء له حقيقته وجود أو موافقه وجود لعرض من الأعراض» -على ما عرفت من مذهبهم- إشارة إلى ما حقّقه في الطبيعيات من الشفاء في فصل تحقيق ماهيته الزمان فليطالع ثمّه.

و بالجملة أشار به إلى كون الزمان أمراً واقعياً في نفس الأمر كسائر الامور الواقعيّة لا أمراً اعتبارياً محضاً، و أنّ فرض إعادته على تقدير القول بإعادة المعدوم، ليس بممتنع، كما في نظائره من الواقعيّات المعدومه.

و كذلك التسلسل فيه محال كما في غيره من الامور الواقعيّة.

و بما حرّرتنا الدليل و قرّرتنا، يندفع عنه اعتراض أورده الشارح القوشجي في شرح التجريد هنا.

قال: إنّّه استدلال بمقدّمين لا تجتمعان في الصدق، لأنّ الوقت إن كان من المشخصات لم يصحّ القول بأنّ المبتدأ في زمان سابق و المعدوم في زمان لاحق، لامتناع التباين بين المبتدأ و المعاد بحسب العوارض المشخصه، و إن لم يكن مشخصاً، لم يصحّ

القول بأنه يلزم إعادته، لأن اللازم إنما هو إعادة العوارض المشخصه لا إعادة جميع العوارض. -انتهى. (١)

و بيان الاندفاع ظاهر باختيار كل من الشقين.

أما باختيار الشق الثاني فبأن يقال: إننا لم نقل بإعادة الوقت حينئذ، لأنه من جملة المشخصات، بل لأنه من جملة المعدومات، و كونه ممّا كان له حقيقه عند وجوده، و المفروض إعادة المعدوم مطلقا، إذ لا دليل على تخصيص الحكم ببعض المعدومات دون بعض، و على تقدير إعادته يلزم المحال كما ذكرنا.

و أما باختيار الشق الأول فبأن يقال: لا يخفى أنّ التغير بين المبتدأ و المعاد يكون الأول واقعا فى وقت أول و الثانى واقعا فى وقت ثان، ممّا لا يمكن إنكاره، سواء كان ذلك تغييرا بحسب العوارض المشخصه أم لا، فإذا فرض إعادة المعدوم بعينه و فرض معه إعادة الوقت أيضا، لأنه من جملة مشخصاته، لزم من ذلك محال مبنى على ذلك التغير، فأما أن يلزم هو من فرض إعادة الوقت، فذلك باطل، لأنه على تقدير فرض جواز إعادة المعدوم لا امتناع فى فرض إعادة الوقت معه أيضا، و لا سيما إذا كان من مشخصاته. فبقى أن يكون منشأ لزوم ذلك المحال فرض إعادة المعدوم، فهو باطل و هو المطلوب.

ثم إن قول الشيخ: «على أنّ العقل يدفع هذا دفعا و لا يحتاج فيه إلى بيان و كل ما يقال فيه فهو خروج عن طريق التعليم، دليل آخر على المطلوب ثالث أو رابع قد ادعى فيه بداهه الحكم بامتناع إعادة المعدوم بعينه.»

فى تحرير ما ذكره الشيخ فى الشفاء أخيرا

و هذه البداهه قد ادعاها غير الشيخ أيضا، كما نقله الفاضل الأحساوى عن بعضهم بعد ذكر الأدله الثلاثه على امتناع العود و الإيراد عليها حيث قال:

قال بعض من منع أنّ هذه الوجوه تنبيهيه لا -استدلاليه، فلا- يرد عليها ما ذكره، فإنّ الحكم بامتناع إعادة المعدوم من الأحكام الضروريه، فإنّ من انعدمت هويته بالكليه، لا يصح اتصافه بشيء من الصفات الضروريه، و العود صفة ضروريه ثبوتيه لا حقه له.

ص: ٢٨٤

فلا يصحّ ثبوتها لمن لا هويّه له قطعاً. (١) و كما قد ادّعى تلك البداهه بعض من الفضلاء أيضاً، و تبّه على ذلك بأنّه نظير الطفره فى المكان، و كما أنّ تعلق الجسم بمكان ثمّ تعلقه بمكان ثالث من غير أن يتعلّق بمكان ثان بين المكانين محال بالبديهه، حيث يلزم منه وجوده فى مكان أوّل، ثم انعدامه فى المكان الثانى، ثم وجوده فى مكان ثالث، و هذا محال بالبديهه، كذلك تعلق شىء موجود بزمان أى وجوده فيه ثمّ انعدامه فى زمان آخر بعده، ثمّ تعلقه بزمان ثالث أى وجوده فيه، محال بالبديهه. و لا يخفى عليك وقع النظر و التنبيه.

ثمّ إنّّه لا يخفى أنّه لا يرد على الحكم بالبداهه الاعتراض الذى نقله الفاضل الأحساوى عن بعضهم، حيث قال: و اعترض عليه بأنّ تجويز نقيضه يمنع من كونه ضرورياً، فإنّ الشىء مع جواز النقيض لا يصحّ أن يكون ضرورياً.

و حاصل الاعتراض أنّ الحكم البديهى كيف يكون مختلفاً فيه بين العقلاء كما فيما نحن فيه.

و بيان عدم الورود أنّ الحكم البديهى، قد يكون خفياً لعدم تصوّر الأطراف أو لخفائه، و لذلك ربّما أمكن أن يكون مختلفاً فيه بين العقلاء، و أمّا بعد تصوّر أطرافه فيكون بدهاه ذلك الحكم ظاهره لا ستره فيها، خصوصاً بعد ذكر المتبّه عليه.

و لا- يخفى أنّ ما نحن فيه من هذا القبيل و لا أظنّك أن تكون فى مريه من هذا إن خليت و نفسك. و الله أعلم بالصواب و إليه المرجع و المآب.

و هذا الذى ذكرناه كلّهُ إنّما هو تحرير ما فى الشفاء، و بما حرّرتنا كلامه فى الدليل الأوّل يعلم تحرير ما ذكره فى التعليقات فى هذا المطلب، فإنّه عند النظر الدقيق، لا مخالفه بينهما فى أصل المدّعى إلّا فى بعض الخصوصيّات، و لذا لا نبالى بإعاده تحريره.

فنعول: إنّ تحريره أن يقال: إذا وجد شىء وقتاً ما ثمّ لم يعد و استمرّ وجوده فى وقت آخر و علم ذلك أو شوهده، علم أنّ الموجود واحد، و أمّا إذا عدم فلا. لأنّه لو كان الموجود ثانياً عين السابق و جاز إعاده المعدوم بعينه، فلا يخفى أنّه يمكن أن يفرض حينئذٍ محدث جديد يكون مماثلاً للمعاد فى الموضوع و الحدوث و الزمان و غير ذلك و لا يخالفه إلّا بالعدد و إلّا فى النسبه التى ينبغى أن تنظر أنّهما هل يمكن أن يختلفا فيها أم لا؟ فليكن

ص: ٢٨٥

الموجود السابق «ألف» و ليكن المعاد «ب» و ليكن المحدث الجديد المماثل له «ج».

فنقول: إما أن يكون كل من «ب» و «ج» منسوبا إلى «ألف» بأن يكونا عينه، و إما أن لا يكون شىء منهما منسوبا إليه كذلك، و إما أن يكون أحدهما و هو «ب» منسوبا إليه دون الآخر و هو «ج».

و على الأوّل يكون كل من «ب» و «ج» منسوبا إلى «ألف» و عينه، فيكون الشيطان الاثنان المتخالفان بالعدد عين شىء واحد بالذات أى «ألف»، فهو محال بالضرورة.

و أيضا يكون كل منهما معادا ليس شىء منهما مثلا مستأنفا؛ هذا خلف.

و على الثانى فلا يكون شىء منهما معادا كما هو المفروض، بل يكون كل منهما مثلا مستأنفا و موجودا ابتدائيا؛ هذا خلف.

و على الثالث فنسأل و نقول لم صار «ب» مثلا منسوبا إلى «ألف» بالعيته و لم يصير «ج» منسوبا إليه كذلك، و لم صار «الف» أولى ل «ب» دون «ج»؛ فإن اجيب بأنهما كذلك، لأنهما كذلك، فهو نفس هذه النسبه و أخذ المطلوب فى بيان نفسه، بل للخصم أن يقول بالعكس و أن «ألف» كان ل «ج» و أن «ج» منسوب إلى «ألف» دون «ب». و إن اجيب أن «ألف» أولى ل «ب»، لأنه كان «ب» قبل هذه الحاله، أى فى حال العدم منسوبا إلى «ألف» بالعيته و كون «ألف» أولى له، و لا كذلك «ج»، فيحصل هنا خبر إيجابى ثبوتى، بل خبران إيجابيان ثبوتيان و هو أن «ب» فى حال العدم كان «ألف» و أنه فى تلك الحال كان «ألف» أولى له، و قد حكم فيهما بثبوت أمر واقعى للموضوع فى الواقع و اتصافه به، فيقتضى وجوده فى ظرف الثبوت و ظرف الاتصاف، أى فى الواقع، و قد فرض عدمه فى الواقع، فأما أن يصار إلى القول بصيروره المعدوم الواقعى فى حال العدم و على وصف العدم موجودا فى الواقع حينئذ و هو محال بالضرورة. و أما أن يصار إلى القول بأن ذلك المعدوم فى حال عدمه، له وجود فى نفس الأمر فى علم البارئ تعالى شأنه أو فى المبادئ العالیه، و ذلك أيضا وجود واقعى له، فذلك أيضا باطل، لأنك قد عرفت فيما تقدم أن الوجود العلمى وجود ذهنى له، لا واقعى، لأن الوجود الواقعى لا نعى به إلا ما يترتب عليه الآثار المطلوبه منه و ليس كذلك.

بلى إذا صحّ مذهب من يقول إن الشىء يوجد فيفقد من حيث هو موجود، و يبقى من

حيث ذاته بعينه ذاتا لم يفقد من حيث هو ذات، ثم يعاد إليه الوجود، كالمعتزله القائله بثبوت المعدوم و بإعاده المعدوم، أمكن أن يقال بالإعاده و بصحة ذلك الخبر الإيجابي أو ذينك الخبرين الإيجابيين فى حال عدم وجود الموضوع حتى يبطل ذلك المذهب من وجوه اخرى كما تبين فى محله.

و إذا لم يسلم ذلك و لم يجعل للمعدوم فى حال العدم ذات ثابتة كما هو عند غيرهم، و هو الحق، لم يكن أحد الحادثين بخصوصه كـ «ب» مثلا- مستحقا لأن يكون قد كان له «ألف» و هو الموجود السابق دون الحادث الآخر كـ «ج»، بل إما أن يكون كلّ منهما معادا إذا كان كلّ منهما منسوبا إلى «ألف» بالعيته و هو خلاف الفرض، و مع هذا يلزم صيروره الاثنين المتخالفين بالعدد واحدا، و أن لا يكون بينهما امتياز أصلا مع فرض الامتياز بالشخص، أو لا يكون و لا واحد منهما معادا، إذا لم يكن شىء منهما منسوبا إلى «ألف» بالعيته، و هذا أيضا خلاف الفرض. و إذا كان المحمولان الاثنان يوجبان كون الموضوع لهما مع كلّ واحد منهما غير نفسه مع الآخر بالاعتبار، فإن استمرّ الموضوع موجودا واحدا و ذاتا ثابتة واحده، كان باعتبار الموضوع الواحد القائم موجودا و ذاتا شيئا واحدا و بحسب اعتبار المحمولين شيئين اثنين، كما إذا فرضنا أنه وجد شىء وقتا ما ثم لم يعدم و استمرّ وجوده فى وقت آخر و علم ذلك أو شوهد، و فرضنا صدق المحمولين عليه أى «ألف» و «ب». أو الوجود السابق و الوجود اللاحق، فإذا افقد استمراره فى نفسه ذاتا واحده كما فى صورته انعدامه، و فرض صدق ذينك المحمولين عليه، بقى له الاثنيته الصرفه الذاتيه الواقعيه لا الاعتباريه فقط.

و بالجمله إذا فرضنا انعدام الموجود السابق و فقدان ذاته، و فرضنا صدق «ألف» عليه حين الوجود السابق، و صدق «ب» عليه حين الوجود اللاحق، لا يعلم حينئذ أنه ذات واحده صدق عليه المحمولان، و كان هو مع صدق أحد المحمولين مغايرا لنفسه بالاعتبار مع صدق الآخر عليه، بل المعلوم هنا هو الاثنيته الصرفه و أن «ألف» و «ب» متغايران بالذات و شيئا اثنان فى الواقع.

و بالجمله أنه يلزم على كلّ تقدير مع لزوم المحال المختصّ به، أن لا يكون بين المعاد و المثل المستأنف المفروض امتياز فى اختصاص المعاد بصفه الإعاده دون المثل، و هذا

خلاف الفرض، فمن أين يمكن أن يقال بإعادة المعدوم بعينه و هو المطلوب.

و بما ذكرنا تمّ تحرير كلامه فى التعليقات، و منه يعلم أنّ كلامه فى الكتابين متوافقان فى أصل المقصود، لا تخالف بينهما.

إلاّ فى بعض الخصوصيات فى التقرير و العبارة.

و إلاّ- أنّ كلامه فى التعليقات فى كونه بحيث يمكن أن يفهم منه انفهاما ظاهرا أنّ اللازم على تقدير فرض إعادة المعدوم و فرض وجود مثل له ثلاثه محالات، يلزم كلّ منها عن تقدير كما فصّلناه مخالف لكلامه فى الشفاء، فإنّ انفهامه منه، ليس بتلك المشابه، حيث إنّ فى التعليقات، أشار إلى جميعها، فإنّ مفاد كلامه فيها أنّه على فرض إعادة المعدوم و فرض وجود مثل له مستأنف، ليس أحد الحادّين كالمعاد مستحقا لأن يكون له الموجود السابق دون المثل المستأنف، و أنّ المعاد ليس مختصّا بصفه الإعادة، دون المثل المفروض، بل إمّا أن يكون كلّ منهما معادا أو لا يكون شىء منهما معادا، و أنّه فى الشفاء أشار إلى أنّ اللازم هو واحد من تلك المحالات. حيث قال: و من تفهيمنا هذه الأشياء يتّضح لك بطلان قول من يقول إنّ المعدوم يعاد، لأنّه أوّل شىء يخبر عنه، و ذلك لأنّ المعدوم إذا اعيد يجب أن يكون بينه و بين ما هو مثله لو وجد فرق، فإن كان مثله إنّما ليس هو، لأنّه ليس الذى كان و عدم و فى حال العدم كان هذا غير ذلك، فقد صار المعدوم موجودا على النحو الذى أوّمانا إليه فيما سلف.

و إلاّ أنّ ما فى الشفاء ظاهره أنّ ذلك المحال اللازم هو صيروره المعدوم موجودا و يفهم منه عدم صحّه ذلك الحكم الإيجابى الضمنى اللازم على تقدير فرض الإعادة. أى قولنا: إنّ المعاد حال العدم هو الموجود السابق و أنّه غير المحدث الجديد المفروض مثلا- له، و أنّ ما فى التعليقات ظاهره عدم صحّه نسبه المعاد بالعيّته إلى الموجود السابق دون المثل المستأنف، و عدم أولويه استحقاق المعاد لأن يكون قد كان له الموجود السابق دون المثل المفروض.

و هذان الأمران اللذان يستفادان من هذين الكلامين و إن كان أحدهما غير الآخر بحسب المعنى الظاهرى، إلاّ أنّ مآلهما واحد عند التحقيق.

و يلزم منهما محال آخر أيضا، هو بالمآل راجع إليهما، و هو عدم امتياز المعاد عن

المثل المستأنف المفروض في اختصاصه بصفه الإعادة كما هو المفروض؛ هذا خلف.

و ينبغي أن يحمل أحد الأمرين على الآخر، بل أن يحمل كلّ من الكلامين على أنّه يلزم من الفرض المذكور كلّ من ذينك الأمرين اللذين مآلهما واحد، ويلزم منهما المحال الآخر الذي هو راجع إليهما أيضا.

و كذا ينبغي أن يحمل ما في الشفاء في الدليل الأوّل على تمام ما في التعليقات في هذا المطلوب، و بالعكس تطبيقا بين الكلامين، و تصحيحا لهما بقدر الإمكان، و الله المستعان.

نقل كلام من المحقّق الدواني في هذا المقام و الإشارة إلى ما فيه

ثمّ إنّ المحقّق الدواني في الحاشية على شرح التجريد في مقام توجيه كلام المحقّق الطوسي رحمه الله في الدليل الأوّل على هذا المطلوب، و أن ليس غرضه منه ما فهمه الشارح القوشجيّ منه، و أورد عليه الاعتراض بالوجوه الثلاثة بعد أن نقل كلام الشيخ في التعليقات، قال بهذه العبارة:

و ليس فيه استدلال على امتناع العود بامتناع الحكم على المعدوم كما ذكره المتأخرون، و كيف يتصوّر من عاقل مثل هذا الاستدلال، بل محصّيه أنّ العدم عبارة عن فقدان الذات، و بطلانه، فلا يكون موضوع الوجودين و العدم شيئا واحدا، لعدم انحفاظ وحدته الذات حال العدم. فامتياز المعاد عن المستأنف المفروض، و اختصاصه بصفه الإعادة إن كان لكونه ثابتا من حيث الذات في حال العدم، فهو باطل، لأنّ المعدوم لا- هوّيه له، و إن كان لكونه معروض الوجود أولا- فهو عين النسبه التي وقع النظر في إمكانها، و ذلك غير متصوّر مع فقدان الاستمرار، لأنّه يوجب الاثنيّته الصرفه. و الظاهر أنّ ذلك مقصود المصنّف، و كلامه ظاهر الانطباق عليه من غير كلفه، فإنّ ظاهر قوله: «فلا يصحّ الحكم عليه بصحّه العود» أنّه لا يصدق الحكم عليه بها فيندفع عنه تلك الإيرادات المبنيّة على ما قرّره.

نعم يبقى أن يقال: المعدوم في الخارج يجوز أن يبقى في نفس الأمر بحسب الذهن، فينحفظ وحدته بحسب ذلك الوجود، و يندفع بأنّ الموجود في الذهن في الحقيقة هو الهويّه المكتنفه بالمشخصّات الذهنيّه، و اتّحادها مع الموجود الخارجى بمعنى أنّها بعد

التجريد عينه، فليست إياه مطلقا بالفعل، فتأمل. -انتهى كلامه. (١)

و أقول: قوله: «و ليس فيه استدلال-إلى آخره.»

قد عرفت ممّا قرّنا كلام التعليقات أنّه يستفاد منه ذلك الاستدلال أيضا لكن لا فى قولنا: «المعدوم يعاد» كما فهمه الشارح القوشجى و اعترض عليه، بل فى ذلك الخبر الضمنى المتضمن له القول بصحّحه الإعادة، أى قولنا: «المعدوم حال العدم عين الموجود السابق أو غير المثل المستأنف» و إن كان دلالة كلام الشفاء عليه أظهر.

و بالجمله لا غبار على هذا الاستدلال بهذا الوجه، لو استدللّ به أحد و يتصوّر ذلك من العقلاء.

و قوله: «بل محصّيه أنّ العدم عبارته-إلى آخره-» هذا إشارته إلى بعض ما يستفاد من كلام التعليقات من لزوم المحالات لا إلى كلّها، فإنّك قد عرفت أنّه يدلّ على أنّه على تقدير فرض إعادته المعدوم و فرض وجود مثل مستأنف معه يرد محالات عديده و هذا أحدها.

و كأنّه فى قوله: «بل محصّيه» اكتفى به، لكونه لازما على كلّ تقدير من التقديرات كما بيّناه سابقا.

و قوله: «فامتياز المعاد عن المستأنف المفروض و اختصاصه بصفه الإعادة.»

هذا منه، يدلّ على أنّ مراده فيما نقلنا عنه فى كلام الشارح سابقا من قوله: «إذ محصّيه أنّا نفرض المثل المذكور و نقول لا امتياز بينهما أصلا، إذ لو كان بينهما امتياز-إلى آخره-» عدم الامتياز بينهما فى كون المعاد مختصّا بصفه الإعادة دون المثل لا عدم الامتياز بينهما مطلقا كما هو ظاهره، حتّى يرد أنّ ذلك مع فرض كونهما متخالفين بالعدد خلاف الفرض كما أوردنا، و إن كان الإيراد الآخر الذى أوردنا عليه هنالك من أنّ الاعتراف بعدم إمكان المثل مع فرض وجوده كما فعله لا يجدى شيئا و اراد عليه، فتذكّر.

و قوله: «إن كان لكونه ثابتا من حيث الذات-إلى قوله-لأنّه يوجب الاثنيّ الصرفة»، هذا حاصل ما فهمه من كلام الشيخ، و قد ذكرنا أيضا تقريره بعبارته اخرى هى الصق بكلامه، فتذكّر.

و قوله: «و الظاهر أنّ ذلك مقصود المصنّف رحمه الله و كلامه ظاهر الانطباق عليه من غير

ص: ٢٩٠

١- راجع هامش شرح التجريد: ٧٢ و [١] فيه: «بالعقل» مكان «بالفعل».

كلفه»، فإنَّ ظاهر قوله فلا- يصحَّ الحكم عليه بصحَّه العود أنه لا يصدق الحكم عليه بها لما كان ظاهر قول المحقِّق الطوسى «والمعدوم لا يعاد لامتناع الإشاره إليه فلا يصحَّ الحكم عليه بصحَّه العود» أنه لا يصحَّ الحكم عليه بها فى القضيه التى وقع حملها هذا المفهوم أى صحَّه العود، و موضوعها المعدوم، أى قولنا: المعدوم يصحَّ عوده أو يجوز عوده أو يعاد، و كان ظاهر عدم صحَّه هذا الحكم امتناعه، و كان هذا دالاً على ما فهمه الشارح القوشجى منه، و أورد عليه الاعتراض بالوجه الثالثه، مع أنه كان هذا الادعاء غير مطابق للواقع، حيث إنه لو امتنع هذا الحكم لما حكم به القائلون بجواز الإعادة و الحال أنهم قد حكموا بذلك، فلذا قال: إنَّ معنى قوله: «فلا- يصحَّ الحكم عليه بصحَّه العود» أنه لا- يصدق الحكم عليه بها أى لا- يكون ذلك الحكم حقاً مطابقاً للواقع، بل باطلا- و أشعر بذلك أن ذلك نتيجة للدليل، و متفرِّع عليه، لا أنه دليل على المطلوب، كما فهمه الشارح القوشجى و أورد عليه.

و أنَّ حاصل الدليل الذى ذكره المحقِّق الطوسى على امتناع إعادته المعدوم، هو أن يقال: إنَّ المعدوم لا- يعاد، أى لا- يصحَّ عوده، لأنَّه لو جاز عوده لجاز فرض وجود مثل له مستأنف، كما ذكر، و حيثئذ نقول: فامتناع المعاد عن المثل المفروض فى اختصاصه بصفه الإعادة مع تماثلهما إنما يكون بأن يجوز الإشاره العقليه إلى هويته الخارجيه فى حال العدم لحصول الامتياز المذكور حتَّى يصحَّ أن يقال: إنَّه منسوب إلى الموجود السابق دون المثل المستأنف، و ليس كذلك، لامتناع الإشاره العقليه إلى هويته الخارجيه، فلا يصحَّ الحكم عليه بصحَّه العود.

و معناه أنه لا- يكون ذلك الحكم الذى حكمه مجوزو الإعادة صادقاً و حقاً مطابقاً للواقع بل باطلاً غير مطابق له، لا أنه يكون ذلك الحكم ممتنعاً إذ لا امتناع فى أصل ذلك الحكم. كيف و قد حكم به كثير من العقلاء أى المجوزون للإعادة. و هذا على ما فهمه المحقِّق الدوانى من كلام الشيخ فى التعليقات.

و أمّا على ما فهمناه منه و من كلامه فى الشفاء، فنقول: لو جاز عود المعدوم لجاز فرض وجود مثل له.

فإنَّ أن لا يكون شىء منهما منسوبا إلى الموجود السابق بالعيته فهذا يقتضى أن لا يكون شيئاً منهما معاداً؛ هذا خلف.

و إما أن يكون كل منهما منسوبا إليه كذلك، فهذا يقتضى أن يكون كل منهما معادا، و هو أيضا خلاف الفرض.

و إما أن يكون أحدهما و هو المعاد، منسوبا إليه كذلك دون المثل المفروض، فهذا يقتضى أن يكون للمعاد فى حال العدم نسبه إلى الموجود السابق بالعيته، بل إلى المثل أيضا بالغيريه فيقتضى أن يحكم هناك بحكمين واقعيين ثبوتيين يقتضيان وجود الموضوع فى الخارج و الإشاره العقلية إلى هويته الخارجيه، و ليس الأمر كذلك، لامتناع الإشاره العقلية إلى هويته المعدوم فى حال العدم و مع وصف العدم. و على هذا أيضا فلا يكون الحكم عليه لصحة العود حقا مطابقا للواقع بل باطلا.

فى الإشاره إلى توجيه الدليل الأول

الذى ذكره المحقق الطوسى على هذا المطلب

و على التوجيهين فحمل كلام المحقق الطوسى على ما يفهم من كلام الشيخ فى الكتابين ممكن بلا ستره، و قد أشرنا إليه فيما سبق أيضا إلا أنه يحتاج إلى أدنى عناية و ليس ذلك تكلفا. و لو سلمنا كونه تكلفا، فلا يخفى أنه تكلف سهل، يرتكب مثله، و لا سيما فى مقام توجيه كثيرا، و لذلك قال المحقق الدوانى: «و الظاهر أن ذلك مقصود المصنف، و كلامه ظاهر الانطباق عليه من غير كلفه - إلى آخره -». و قوله: «نعم يبقى أن يقال - إلى آخره -» هذا الإيراد إنما يرد على ما قرره كلام الشيخ فى التعليقات به، و مبناه على وجود الأشياء بأعيانها فى الذهن كما هو التحقيق عندهم. و أما على ما قررناه و ذكرنا أنه محتمل فيه، و هو ظاهر كلامه فى الشفاء، فلا يرد إيراد، إذ لا ستره فى أن ذلك الخبر الضمنى اللازم على تقدير الفرض المذكور يقتضى وجود الموضوع فى الخارج، مع كون المفروض عدمه فى الخارج، و فى أن وجوده فى الذهن فى نفس الأمر سواء قيل بوجود الأشياء بأعيانها فى الذهن، أو قيل بوجودها بأشباحها فيه، ليس وجودا خارجيا أو واقعا له كما يقتضيه ذلك الخبر، كما بيناه فيما سبق.

و بالجملة فعلى ما قررناه لا يرد إيراد، و لو أورد أيضا يكون اندفاعه ظاهرا بأدنى تأمل.

و أما على ما قرره هو، فمع ورود الإيراد الذى أورده عليه لا يخلو ما ذكره فى وجه اندفاعه

عن نظر و تأمل. و لذلك أمر بالتأمل و ذلك النظر مثل النظر الذى أوردته فيه المحشى م ن الشيرازى، حيث قال فى قوله: «و يندفع بأن الموجود فى الذهن - إلى آخره -» فيه نظر ظاهر، فإنّ كون الموجود فى الذهن شخصا ذهنيًا محفوظًا بعوارض، يكون بعد التجريد عين الشخص الخارجى، لا - ينفى كونه عين الشخص الخارجى محفوظًا فى الذهن و موجودًا فيه محفوظًا بتلك العوارض. بل الحقّ فى الجواب أن يقال: إنّ الحكم بأن «ب» مثلًا فى الخارج هو ما كان «ألف» فى الخارج يستدعى حفظ الذات و استمراره فى الخارج، و لا - ينفع كونها فى الذهن محفوظه، نعم الحفظ فى الذهن إنّما ينفع العلم بأن «ب» كان «ألف» و أمّا أن «ب» كان «ألف» فى الخارج فلا بدّ فيه من أن لا يكون الذات مفقوده فى الخارج، فليتأمل. - انتهى.

و إن كان الجواب الحقّ الذى ذكره هو أيضًا محلّ تأمل. فلذا أمر بالتأمل و كأنّ وجه التأمل، أنّ لقائل أن يقول: لعلّه كان العلم بأن «ب» كان «ألف» كافيًا فى المقصود، أى فى امتياز المعاد عن المثل المستأنف المفروض، لا بدّ لِنفى ذلك من دليل. و حيث كان هذا الجواب أيضًا محلّ تأمل كجواب المحقّق الدوانى، ظهر أن التقرير الأتمّ و الأحسن ما ذكرناه، فتبصّر.

ثمّ إنّّه حيث اتّضح بما ذكرنا تقرير كلام المحقّق الطوسى فى التجريد فى دليله الأوّل، و اتّضح أيضًا بما ذكرنا تقرير ما ذكره فى دليله الثالث بقوله: «و لم يبق فرق بينه و بين المبتدأ و صدق المتقابلين عليه دفعه و يلزم التسلسل فى الزمان»، فلننتكلم فى تقرير دليله الثانى الذى ذكره بقوله: «و لو اعيد لتخلّل العدم بين الشىء و نفسه». (١)

فنقول: إنّ الظاهر أنّ مقصوده أنّه لو اعيد المعدوم بعينه، أى لو جاز كون شىء واحد موجودًا بوجوده أوّلاً ثمّ زوال ذلك الوجود عنه فى زمان آخر ثمّ وجوده بذلك الوجود فى زمان ثالث، فإنّما أن يكون الموجود بالوجود أخيرًا غير الموجود بالوجود أوّلاً، غيريّه بالذات و بالشخص، و كذا الوجودان، فحينئذ لا يكون إعادته معدوم أصلًا فضلًا عن أن يكون إعادته معدوم بعينه كما هو المفروض، لكون الموجودين بالوجودين، و كذا الوجودين متغايرين بالذات و بالشخص. و إمّا أن يكون عينه عينيّه بالذات و بالشخص

ص: ٢٩٣

فحينئذ يلزم أن يكون العدم متخللاً بين الشئ و نفسه أى بين الموجود الأوّل و نفسه، و كذا بين الوجود أوّلا و نفسه، و هذا محال، لأنّ تخلّل شئ إنّما يتصوّر بين شيئين لا بين شئ و واحد.

مضافا إلى أنّه لا يتصوّر تخلّل نقيض شئ كالعدم بين شئ و نفسه كالوجود.

و أيضا يلزم منه أن يكون شئ واحد أى العدم سابقا على شئ واحد، أى ذلك الموجود أو وجوده، و كذا مسبقا أيضا بذلك الشئ سابقته و مسبقته بالزمان.

و يلزم أيضا منه سبق ذلك الشئ على نفسه بالزمان. إذ السابق على السابق على شئ سابق عليه، و كذا المسبوق بالمسبوق به مسبق به، و كلّ ذلك ممتنع، و لزومه على تقدير الفرض المذكور ظاهر بأدنى تأمل.

و قد ذكر الشارح القوشجى فى هذا الدليل كلاما بهذه العبارة: «و لو اعيد لتخلّل العدم بين الشئ و نفسه إذ المفروض أنّ المعاد هو المبتدأ بعينه، و تخلّل شئ إنّما يتصوّر بين شيئين.

و الجواب أنّه لا معنى لتخلّل العدم هنا سوى أنّه كان موجودا فى زمان، ثم زال عنه ذلك الوجود فى زمان آخر، ثمّ اتّصف به فى زمان ثالث، و من هذا تبين أنّ التخلّل بحسب الحقيقة إنّما هو لزمان العدم بين زمانى وجوده بعينه.

و أيضا لم لا يجوز التميّز بين الحالين بعوارض غير مشخّصه مع بقاء العوارض المشخّصه بحالها فى الحالين، فلا يلزم تخلّل العدم بين الشئ الواحد من جميع الوجوه.

و أيضا لو تمّ هذا الدليل لدلّ على امتناع بقاء شخص من الأشخاص زمانا، و إلّا لزم تخلّل الزمان بين الشئ و نفسه، لوجود ذلك الشخص فى طرفى زمان البقاء. انتهى كلامه.» (1)

و أقول: لا يخفى على المتأمل أنّ ما أورده عليه غير وارد أصلا.

أمّا ما أورده أوّلا فلاّ أنّ ما ذكره من معنى تخلّل العدم لا يجديه نفعا أصلا، لأنّه لا خفاء فى أنّ زمان العدم الذى فرض وقوع العدم فيه إذا كان متخلّلا بين زمانى وجوده بعينه اللذين فرض وقوع الوجودين أى الوجود الواحد بعينه فيها لصدق حينئذ تخلّل العدم

ص: ٢٩٤

نفسه بين الوجود الواحد بعينه نفسه و كذا بين الوجود الواحد بعينه نفسه الذى فرض كونه هو الوجود بذلك الوجود الواحد بعينه نفسه و يلزم منه المحال كما ذكرنا، فتغيير العبارة لا يفيد شيئا بل هو تهافت.

و أمّا ما أورده ثانيا فلأننا نقول: إنّ تلك العوارض غير المشخّصة إمّا أن تفيد أن يكون الوجود أخيرا غير الوجود أوّلا غيريّة بالذات و بالشخص أو لا تفيد، و على الأوّل فلا يكون هناك إعادته معدوم أصلا فضلا عن أن يكون إعادته معدوم بعينه. و على الثانى فيكون الثانى عين الأوّل بعينه و بالذات و بالشخص و يلزم منه المحال. مع أنّ فرض حصول التميّز و المغايره بعوارض غير مشخّصة مع بقاء العوارض المشخّصة بتمامها ممّا لا يمكن، إذ معنى العوارض المشخّصة أن يكون التميّز و التغاير بها، لا غيرها من العوارض ففرض حصولهما غيرها خلاف الفرض.

و أيضا إذا كانت العوارض المشخّصة باقية بحالها، يكون ما يعرض لأحدهما عارضا للآخر أيضا، لأنّ عروض عارض لأحدهما دون الآخر يحتاج إلى تشخّصه و امتيازته و المفروض عدمه. فعلى هذا فلا يتحقّق الامتياز بالعوارض غير المشخّصة أيضا. و قد أشرنا إلى ذلك فيما سبق أيضا.

و أمّا ما أورده ثالثا، فلأنّك قد عرفت أنّه فى صورته تخلّل زمان العدم بين زمانى وجوده بعينه كما عبّر به عن معنى التخلّل ليس تخلّل زمان العدم بمجرّد كونه زمانا مطلقا، أعمّ من أن يكون ذلك الزمان زمان العدم، أو الوجود أو زمان الشىء المتخلّل أو زمان الشىء المتخلّل فيه بين زمانى وجود ذلك الشىء من حيث هما أيضا زمان مطلقا منشأ للزوم المحال، إنّما المنشأ له، هو تخلّل زمان العدم من جهة كون الواقع فيه هو العدم، أى تخلّل العدم الواقع فيه بين زمانى وجوده بعينه أى بين ذينك الزمانين من حيث كون الواقع فيهما هو الشىء و نفسه أى بين ذينك الزمانين من حيث كون الواقع فيهما هو الشىء و نفسه أى الوجود بالوجود أوّلا و الوجود به أخيرا، و كذا الوجودان.

و الحاصل أنّ المنشأ لذلك هو التخلّل غير الشىء و خصوصا نقيضه بين ذلك الشىء و نفسه. و لا يخفى أنّه فى صورته فرض زوال الوجود أوّلا و انقطاع استمرار حقيقه الموجود بذلك الوجود، يتحقّق هذا التخلّل و يكون منشأ للمحال كما ذكرنا، و أمّا فى صورته بقاء

الوجود و استمرار حقيقه الموجود،فالمتخلّل بين زمانى وجود ذلك الشىء و إن كان يكون هناك زمان،لكن لا زمان غيره و نقيضه،بل زمان وجوده بعينه.

و بالجمله أنّ الزمان المتخلّل،و كذا الزمانان المتخلّل فيهما و إن كانت متغايره بالذات، لكن الواقع فى تلك الأزمنه،هو نفس ذلك الشىء بعينه و وجوده بعينه من غير أن يكون هو بحسب وجوده فى تلك الأزمنه غيرا لنفسه بالذات و بالشخص.و أمّا كونه بحسب حصوله فى أحد تلك الأزمنه مغايرا لنفسه بحسب حصوله فى الزمان الآخر،فهو مغايره بالاعتبار لا بالذات.

و الحاصل أنّ ذلك عباره عن بقاء الشىء بعينه بالذات فى تلك الأزمنه،و لا يلزم منه محال من تلك المحالات.

فإن قلت:على هذا أيضا يلزم المحال،حيث إنّه يلزم منه أن يكون ذلك الشىء باعتبار حصوله فى الزمان أوّل سابقا على نفسه باعتبار حصوله فى الزمان الثانى.و كذا يلزم منه أن يكون هو باعتبار حصوله فى الزمان الوسط مسبقا بنفسه باعتبار حصوله فى الزمان الأوّل،و سابقا على نفسه باعتبار حصوله فى الزمان الثالث.

قلت:لا ضير فيه،فإنّ ذلك كلّه إنّما هو من حيث الاعتبار لا من حيث الذات.

فإن قلت:أى شىء أردت بذلك؟فإن أردت به أنّ السابقية و المسبوقية الزماتيتين،إنّما تعرضان للزمان المفروض بالذات و لذلك الشىء الواقع فيه باعتبار ذلك الزمان و بواسطته كما فى مطلق الزمان و مطلق الزماتيات الواقعه فى الزمان حيث إنّ التقدّم و التأخر الزماتيين،إنّما يعرضان للزمان بالذات و للزماتيات باعتباره و بواسطته،فهذا مسلّم،لكنّه لا يدفع لزوم المحال المذكور هنا،و لا يكون منشأ للفرق بين الصورتين،أى أن يكون سبق شىء على نفسه و كذا سابقية على شىء و مسبوقية به فى صورته تخلّل زمان العدم بين زمانى وجوده بعينه محالاً،و جائزاً فى صورته تخلّل زمان وجوده نفسه بين زمانى وجوده بعينه،مع أنّ كلّاً منهما سابقية و مسبوقية،باعتبار الزمان،بل ينبغى أن يكون كلّ من الصورتين سواء فى الامتناع أو الجواز.

و إن أردت به معنى آخر فلا بدّ له من بيان.

قلنا:أردنا به مع ذلك أمرا آخر أيضا يحكم به بديهه العقل،و هو أنّه فى صورته تخلّل

زمان العدم حيث فرض زوال الوجود و انقطاع استمرار الذات، و فرض عود الوجود و الذات يفرض هناك اثنيته، إذ العود لا يكون إلا- أن يكون هناك اثنيته، فإنّ معناه عود الموجود الأوّل أو الوجود الأوّل بعد انعدامه و حصوله مرّة اخرى أو في زمان آخر و حيث يفرض اثنيته يفرض هناك ذات و ذات، و حيث كان المفروض مع ذلك كون الذات الثاني عين الذات الأوّل بعينه، و كون كلّ منها واقعا في زمان واحد الزمانين سابقا على الآخر بالذات، فيلزم أن يكون العدم المتخلّل بينهما و كذا زمانه سابقا على شيء و مسبقا بذلك الشيء بعينه، و أن يكون ذلك الشيء سابقا على نفسه كما ذكرنا سابقته و مسبقته من حيث الذات، و إن كانتا تعرضان للذات بواسطة عروضهما للزمان، و للزمان بالذات، و أمّا في صورته تخلّل زمان الوجود بين زمانى وجوده بعينه، فحيث كان استمرار الذات و استمرار الوجود باقيين بحالهما فلا يفرض هناك اثنيته من حيث الذات، فلا يكون هناك ذات و ذات، فلو كانت هناك سابقته و مسبقته لم تكونا من حيث الذات، بل من حيث الاعتبار، بمعنى أنّ الذات باعتبار ما سابق و بالاعتبار الآخر مسبق، بل بمعنى أنّ تلك السابقته و المسبقته إنّما تعرضان في الحقيقة لذاتك الاعتبارين أنفسهما، لا للذات من حيث هي، و إن كان عروضهما للاعتبارين أيضا بواسطة الزمان.

فالمحصّل أنّه يلزم حينئذ أن يكون أحد اعتبارى تلك الذات و إحدى حيثياته سابقا على الاعتبار الآخر و حيثيته الاخرى، و كذا أن يكون أحد اعتباراته و إحدى حيثياته سابقا على بعض اعتباراته و حيثياته، و مسبقا ببعض آخر من اعتباراته و حيثياته، فلا سابقته و لا مسبقته تعرضان للذات، من حيث هي.

ثمّ إنّّه حيث كانت تلك الاعتبارات و حيثيات متغايره، ليس واحد منها عين الآخر، فلا يلزم من سابقته و مسبقته سبق شيء على نفسه، و لا أن يكون شيء واحد سابقا على شيء و مسبقا به بعينه، فتبصّر.

و حيث عرفت ما ذكرنا في تحرير هذا الدليل الذى ذكره المحقّق الطوسى و فى دفع اعتراضات الشارح القوشجى عنه، ظهر لك تماميّة الدليل و عدم ورود شيء عليه.

و قد ذكر المحقّق الدوانى أيضا فى الحاشيه عليه كلاما فى مقام الجواب عن تلك الاعتراضات، لا بأس بنقله مع بيانه، عسى أن يكون ذلك موجبا لزياده إيضاح المقام.

قال: في قول الشارح القوشجي: «و الجواب أنه لا معنى لتخلل العدم-إلى آخره-» (1) بهذه العبارة:

معنى تخلل العدم بين الشيء و نفسه أن يكون عدمه مسبقا و سابقا لشيء واحد بعينه بالسبق الزماني، فإنه إذا جاز الإعادة يكون «ألف» سابقا على عدمه و هو بعينه مسبق بذلك العدم، و هو محال، لاستلزامه تقدّم الشيء على نفسه بالزمان، و هو محال بالبديهه، بحذاء الدور، فإنه محال لاستلزامه تقدّم الشيء على نفسه بالذات.

و من هاهنا تبين ما في قوله: «إنّ التخلل بحسب الحقيقة إنّما هو لزمان العدم بين زمانى وجوده بعينه» فإنّ تخلل زمان العدم بين زمانى وجود شيء واحد بعينه يستلزم تخلل العدم بين شيء واحد بعينه، بأن يكون ذلك الشيء سابقا على ذلك العدم و هو بعينه مسبق به.

فإن قيل: لا نسلم لزومه، بل يلزم تخلل العدم بين وجودى شيء واحد بعينه.

فالجواب أنّ اختلاف الوجود يستلزم اختلاف الذات بديهه، فإننا نعلم قطعاً أنّ الشيء الواحد لا يكون له وجودان خارجيان، فإنّ الوجود الخاصّ لكلّ شيء هو عينه فى الخارج، و إن كان غيره بحسب الاعتبار، إذ نسبه الوجود إلى الماهية، ليست نسبه العوارض التى يجوز تبدلها و اختلافها مع انحفاظ وحده الذات، إذ لا وحده لها إلا باعتبار الوجود.

ثمّ على تقدير جواز ذلك لا فرق بين الماهية و الوجود فى جواز الإعادة.

قال الشيخ فى التعليقات: و لم لا يكون الوجود نفسه معادا و يكون الوقت أيضا معادا، فيكون الحدوث أيضا معادا فيكون ليس هناك وجودان و لا وقتان و لا حدوثنان اثنان، بل واحد بعينه معاد، ثمّ كيف يكون العود و لا اثنيته، و كيف يكون اثنيته و يجوز أن يكون المعاد بعينه هو الأوّل.

ثمّ قول من يريد أن يهرب عن هذا منهم (2) و يقول الوجود صفه، و الصفه لا توصف و لا تعقل، و ليست بشيء و لا موجوده، و أنّ الوقت أو بعض الأشياء لا يحتمل الإعادة و بعضها يحتمل، حتّى لا يلزمه أن فرض الإعادة للمعدوم قد يجعل المعاد غير معاد،

ص: ٢٩٨

١- شرح التجريد: ٧٣.

٢- ينهم (خ ل). النهم المبالغه فى الجدّ فى طلب الشيء.

و يجوز أن يكون ما هو معاد ليس له حالتان أصلا، قول ملفق يفضحه البحث المحضّل.

هذا لفظه و لما كان الشيخ يدعى بداهه المدعى، لم يبال بذكر بعض المقدمات التنبهية في صوره المنع. -انتهى. (١)

و قال أيضا في قول الشارح المذكور: «و أيضا لو تمّ هذا الدليل -إلى آخره-»: لا يخفى أنّ الذات مستمرّة في زمان البقاء، فلا يلزم تخلّل الزمان بين الشىء و نفسه، بل تخلّل بين الشىء باعتبار وقوعه في الزمان الأوّل، و بينه باعتبار وقوعه في الزمان الثانى، لأنّ السابق بالسبق الزمانى، و اللاحق بذلك اللحوق، إنّما هو الزمان بالذات و الشىء مع حصوله في الزمانين بالواسطه لا نفس الذات من حيث هي، لأنّها مستمرّة، فتدبر. -انتهى كلامه. (٢)

و أقول: ما ذكره في الحاشيه الاولى أوّلا غنى عن البيان، و هو بعض ما ذكرنا في تحرير الدليل.

و قوله: فإن قيل لا نسلم لزومه -إلى آخره.

مراد القائل أنّه لا يلزم من ذلك تخلّل العدم بين شىء واحد بعينه، بل إنّما يلزم منه تخلّل بين وجودى شىء واحد بعينه. و لا نسلم اتّحاد الوجودين، بل إنّهما مختلفان و حيث كانا مختلفين فيلزم منه تخلّل العدم بين شيئين و لا محذور فيه.

و هذا الإيراد و إن كان يمكن الجواب أيضا عنه بأن يقال: إنّّه لو كان كذلك لما كان الموجود بالوجود ثانيا عين الموجود بالوجود أوّلا فلا يكون حينئذ إعادة معدوم أصلا، فضلا عن أن يكون إعادة معدوم بعينه كما هو المفروض؛ هذا خلف. لكنّه لم يلتفت إليه ظاهرا بل تعرّض لإثبات المقدّمه الممنوعه، بحيث يمكن أن يفهم هذا الجواب أيضا عنه.

و قال: فالجواب أنّ اختلاف الوجود يستلزم اختلاف الذات بديهه، فإنّنا نعلم قطعا أنّ الشىء الواحد لا يكون له وجودان خارجيان، فأثبت المقدّمه بكونها من البديهيات المعلومه.

و قال أيضا فإنّ الوجود الخاصّ لكلّ شىء، هو عينه في الخارج، و إن كان غيره بحسب الاعتبار، و هذا إمّا من تتمّه السابق، بأن يكون فيه أيضا إثبات تلك المقدّمه بطريق

ص: ٢٩٩

١- راجع هامش شرح التجريد: ٧٣.

٢- راجع هامش شرح التجريد: ٧٣. [١]

البداهه، أو يكون فيه تنبيه على السابق الذى ادعى البداهه فيه، وإما بيان آخر يكون فيه إثبات تلك المقدمه بطريق البرهان.

و على كل تقدير فهو مبنى على ما هو المستبين أو المحقق عندهم من أن الوجود الخاص لكل شىء هو عينه فى الخارج، وإن كان غيره بحسب الاعتبار العقلى، وأراد بالوجود الخاص منشأ الموجودية و مناط صدق الوجود بالمعنى العام الانتزاعى على الذات و مصداق حمل الموجود بهذا المعنى عليها. و كأنه أشار بذلك إلى ما تقدم منه، فى بعض حواشيه على الشرح المذكور حيث حقق فيه أن الوجود بالمعنى العام الانتزاعى المشترك فيه بين الأشياء من المعقولات الثانية. و هو ليس عينا لشىء منها حقيقه. نعم مصداق حمله و هو المراد بالوجود الخاص على الواجب ذاته بذاته و مصداق حمله على غيره، ذاته من حيث هو محمول الغير. (١)

فالمحمول فى الجميع زائد بحسب الذهن، إلا أن الأمر الذى هو مبدأ انتزاع المحمول فى الممكنات ذاته من حيثيه مكتسبه من الفاعل، و فى الواجب ذاته بذاته، فإنه فى ذاته بحيث إذا لاحظ العقل انتزاع منه الوجود المطلق بخلاف غيره. -انتهى ملخصاً.

و لا يخفى أن هذا الكلام منه يدل على ما ذكره هنا كما أن ما نقلناه عن الشيخ فى الشفاء سابقاً يدل عليه، حيث قال: فإن لكل أمر حقيقه هو بها ما هو، فللمثل حقيقه أنه مثلث و للبياض حقيقه أنه بياض، و ذلك هو الذى ربما سمينا الوجود الخاص و لم نرد به الوجود الإثباتى.

و قال أيضاً: إنه من البين أن لكل شىء حقيقه خاصه هى ماهيته و معلوم أن حقيقه كل شىء الخاصه به، غير الوجود الذى يرادف الإثبات -إلى آخر ما ذكره- كما نقلنا عنه هنالك.

و ينبغى أن يحمل كلام الشيخ على ما دل عليه كلام المحقق المذكور، يعنى أنه أراد بالحقيقه فى الحكم بأنه عين الوجود الخاص الحقيقه من حيث كونها منشأ لانتزاع صفه الوجود الإثباتى عنه، لا الحقيقه من حيث هى، فإنها من حيث هى، بل من حيث كونها أيضاً معروضه للوجود الإثباتى و موصوفه بها، غير الحقيقه بمعنى الوجود الخاص

ص: ٣٠٠

بالاعتبار، كما ذكره المحقق المذكور.

و بالجمله فيظهر من الكلامين المنقولين: كلام الشيخ و كلام المحقق المذكور، كون الوجود الخاص بهذا المعنى عين الموجود في الخارج، وإن كان غيره بحسب الاعتبار العقلي، و أنّ الوجود الإثباتي أي أمر الانتزاع العقلي غيره مطلقاً، و أنّ باختلاف الوجود الخاص الذي هو الأصل في موجوديّ الموجود، و منشأ انتزاع صفة الوجود عنه، يختلف الذات، و أنّه لا يكون لذات واحده بالشخص و جودان خاصان، إذ لا يكون لشيء واحد بالشخص حقيقتان مختلفتان و هذا ظاهر، بل لا يكون لشيء واحد بالشخص و جودان انتزاعيان أيضاً، فإنّ الحصّه من الوجود الانتزاعي العام المنتزعه من الوجود الخاص هي في الوحده و عدمها تابعه لذلك الوجود الخاص تبعيّة المنتزع للمنتزع منه، إن واحداً فواحداً و إن كثيراً فكثيراً، و على تقدير فرض تعدّد تلك الحصّه و اختلافها و تبدّلها أيضاً مع فرض وحده الذات بوحده الوجود الخاص، فلا يقدح ذلك في وحده الذات و عدم تغييرها، فإنّ المفروض أنّ ما هو الأصل في منشئيه وحده الذات و عدم تغييرها أعنى الوجود الخاص واحد غير متبدّل و لا متغير، فلا يضرّ اختلاف العارض الذي لا دخل له في تلك المنشئيه أعنى الوجود الانتزاعي، فافهم.

و قوله: «إذ نسبه الوجود إلى الماهية ليست نسبه العوارض التي يجوز تبدّلها و اختلافها مع انحفاظ وحده الذات، إذ لا وحده لها إلاّ باعتبار الوجود»،

تعليل لما ذكره سابقاً من قوله: «إنّ اختلاف الوجود يستلزم اختلاف الذات» أو قوله:

«فإنّ الوجود الخاص لكلّ شيء، هو عينه في الخارج» أو تنبيهه على السابق من القولين.

و على تقدير أن يكون هذا التعليل أو التنبيه بالنسبه إلى القول الأوّل من القولين، فيكونان بوجه آخر غير ما ذكره أولاً.

و على كلّ تقدير فمعناه: إذ نسبه الوجود أي الوجود الخاص الذي هو الأصل في موجوديه الماهية و الذات، إلى الماهية و الذات، ليست نسبه العوارض التي يجوز تبدّلها و اختلافها مع انحفاظ وحده الذات، إذ قد عرفت أنّه عين الماهية و الذات في الخارج، لا عارض لها، فلا يكون نسبه إليها نسبه العوارض إليها مطلقاً، فضلاً عن أن تكون نسبه العوارض التي يجوز تبدّلها و اختلافها مع انحفاظ وحده الذات. و حيث كان كذلك

فاختلاف الوجود الخاص و تبدّله يكون منشأ لتبدّل الذات مثل أنّ تبدّل الذات نفسها يكون منشأ لتبدّلها في نفسها فلا يكون وحده الذات منحفظة، إذ لا وحده لها إلا باعتبار ذلك الوجود، فإذا لم يتبدّل، تكون وحده الذات منحفظة و إذا تبدّل لم تكن منحفظة.

و يمكن أيضا أن يكون كلامه في الوجود مطلقا خاصا كان أم انتزاعيا و يكون وجه ما ادّعه في الوجود الخاص ما ذكرناه و في الوجود الانتزاعي بأن يقال: إنّ نسبه الوجود الانتزاعي إلى الماهية و إن كانت نسبه العوارض، لكنّها ليست نسبه العوارض التي يجوز تبدّلها و اختلافها مع انحفاظ وحده الذات، إذ قد عرفت أنّه في ذلك تابع للوجود الخاص.

و قوله: ثمّ على تقدير جواز ذلك، لا فرق بين الماهية و الوجود في جواز الإعادة.

قال الشيخ في التعليقات: و لم لا يكون الوجود نفسه معادا- إلى آخره.

إن قلت: لا يخفى عليك أنّ الظاهر منه على تقدير جواز ذلك و عدم الفرق بين الماهية و الوجود في جواز الإعادة، كما دلّ عليه كلام الشيخ في التعليقات، أنّه بصدد إثبات لزوم تخلّل العدم بين الشيء و نفسه أيضا، كما كان فيما تقدّم بصدده، و الحال أنّ ما نقله من كلام الشيخ شاهدا على غرضه غير دالّ على لزوم التخلّل المذكور، بل على لزوم محال آخر حيثنذ و على أن لا يكون هناك عود مع فرض العود فكيف توجيه الكلام؟

قلت: يمكن توجيهه على وجوه:

أحدها: أن يكون غرضه أنّه على هذا التقدير، و إن لم يلزم التخلّل المذكور، لكنّه يلزم منه محال آخر، و هو ما أشار إليه الشيخ كما سيأتي بيانه، فيكون مفاده حصر المحال اللازم حيثنذ مطلقا في المحال الآخر. و هذا الوجه و إن كان ظاهرا من كلامه، و كذا من ظاهر كلام الشيخ المنقول شاهدا، لكنّه لا يلائم سياق كلامه السابق. و كذا هو غير مطابق للواقع، إذ على هذا التقدير أيضا يمكن إلزام تخلّل العدم بين الشيء و نفسه أيضا كما سيأتي بيانه، و سيأتي توجيه كلام الشيخ بما يحتمل غير الحصر أيضا، فانظر.

و ثانيها: أن يكون غرضه أنّه على هذا التقدير لا- فرق بين الماهية و الوجود و الوقت و الحدود في جواز الإعادة، و يلزم منه المحالان جميعا، لكن كلّ منهما على تقدير، أي أنّه إن نظر إلى أنّ المفروض معادا متّحد مع الأوّل من جميع الوجوه، لزم منه أن لا يكون هناك عود مع فرض العود. و إن نظر مع ذلك إلى انقطاع استمرار حقيقه الأوّل و تخلّل العدم

فى البين، يلزم منه تخلل العدم بين الشىء و نفسه، و أنه على هذا التقدير و لزوم الاتحاد بين المفروض معادا و بين الأول من جميع الوجوه إن أمكن فرض اثنيته حينئذ بها يصح فرض التخلل يلزم منه تخلل العدم بين الشىء و نفسه، و إن لم يمكن فرض اثنيته كذلك، يلزم منه المحال الآخر أى أن لا يكون هناك عود مع فرضه، و كلاهما محالان فأحد المحالين لازم إلا أن كلاً منهما على تقدير، يفرض العود محال.

و ثالثها: أن يكون غرضه أنه يلزم على هذا التقدير مع جواز إعادته الوجود و الوقت و الحدوث واحد من ذينك المحالين المذكورين جزماً، لكن بشرط أن يؤخذ لزوم أحدهما مقدّمه فى لزوم الآخر، و دليلاً عليه، بأن يقال: يلزم على هذا التقدير أيضاً تخلل العدم بين الشىء و نفسه، لأن المفروض اتحاد الثانى مع الأول من جميع الوجوه، و كذا انقطاع وحده الأول و زوال استمرار حقيقته، فيفرض هناك اثنيته، بها يصح فرض التخلل فى البين، إذ لو لم يفرض الاثنيته مطلقاً لكان ليس هناك عود أصلاً؛ هذا خلف.

فيجب أن يفرض الاثنيته كذلك، و مع انفراضها كذلك، يلزم تخلل العدم بين الشىء و نفسه البتة إذ المفروض أن الثانى عين الأول مع فرض الاثنيته و تخلل العدم فى البين.

أو أن يقال إنه على هذا التقدير يلزم أن لا يكون هناك عود مع فرضه، لأنه على هذا التقدير مع جواز عود الوجود و الوقت و الحدوث يكون الثانى عين الأول من جميع الوجوه، فلا يكون هناك عود إذ العود يقتضى اثنيته، بها يصح إطلاق العود، و فرض الاثنيته هنا ممتنع إذ مع انفراضها حينئذ يلزم تخلل العدم بين الشىء و نفسه و هو محال.

و الحاصل أن القائل بجواز إعادته المعدوم إن هرب من أحد المحالين، دخل فى المحال الآخر.

و بالجمله فهذا غاية ما يمكن أن يقال فى توجيه كلام المحقق الدوانى، و سيأتى توجيه كلام الشيخ، فانظر.

و حيث عرفت ما ذكرنا، فلنقدّم شرح معنى التقدير المذكور، ثم نفصل بيان لزوم المحالين. فنقول: معنى التقدير المذكور أنه على تقدير تسليم جواز تبدل الوجود الخاصّ و اختلافه مع انحفاظ وحده الذات بناء على تسليم كونه من العوارض و كذا كونه من العوارض التى يجوز تبدلها و اختلافها مع انحفاظ وحده الذات لا عين حقيقه الذات كما

هو التحقيق، أو بناء على أنه و إن كان عين حقيقه الشيء و يتبدل الوحده الخارجيه للذات، لكنه لا- تتبدل بتبدله وحدتها الذهنيه، أو على تقدير تسليم جواز تبدل الوجود مطلقا، خاصيا كان أم انتزاعيا مع انحفاظ وحده الذات، أميا في الوجود الخاص، فبناء على ما ذكر، و أمّا في الوجود الانتزاعي، فلكونه عارضا، و يجوز تبدله مع انحفاظ وحده الذات من جهة كونه من العوارض، دون كونه تابعا للوجود الخاص في ذلك.

و بالجملة على تقدير تسليم جواز تبدل الوجود الخاص أو الوجود مطلقا مع انحفاظ وحده الذات حتى لا يلزم حينئذ تخلل العدم بين الشيء الواحد بعينه و بين نفسه، بل بين وجوديه المتغيرين المتبدلين، مع أنّ فرض انحفاظ وحده الذات مطلقا، حينئذ أى مع فرض انعدام ذلك الشيء في البين غير ممكن. و ينبغى أن يكون مبناه على تسليم أن يراد بوحده الذات المنحفظه إمّا الوحده الخارجيه الحاصله مع الوجودين لا مطلقا و لو في حال العدم. و إن كان الوجودان متبدلين و لم يكن لهما دخل في تلك الوحده المذكوره، و إمّا تلك الوحده المذكوره مع الوحده الذهنيه الباقية حين انعدام الشيء أيضا. و إمّا الوحده الذهنيه الباقية المنحفظه مطلقا سواء فرضت هي مع الوجودين المتبدلين أو مع انعدام الشيء، و هذا الذى ذكرنا هو معنى التقدير المذكور. و أمّا بيان لزوم تخلل العدم بين الشيء و نفسه على هذا التقدير، فبأن يقال إنّه على تقدير تسليم ذلك كله حتى لا يلزم تخلل العدم بين الشيء و نفسه لكون وحدته باقيه منحفظه و عدم اثنيته فيه لكى يتصور التخلل المذكور، بل تخلل العدم بين وجودى شيء واحد بعينه الذين هما متبدلان متغيران و تخلله بينهما لا امتناع فيه.

فقول: على هذا أيضا يلزم تخلل العدم بين الشيء و نفسه، لأنّه لا فرق بين الماهية و الوجود في جواز الإعادة، كما يدلّ عليه كلام الشيخ في التعليقات، فإنّ الماهية المعدومه إذا جاز إعادتها و لا يخفى أن ليس ذلك لخصوصية فيها، بل لكونها معدومه، فيجوز إعادته كلّ معدوم كان معها أو مطلقا، و من جملة الوجود أولا و الحدوث و الوقت و أمثالها، و لا دليل على تخصيص ذلك الجواز ببعض المعدومات دون بعضها، فحينئذ يجوز إعادته الوجود الأول أيضا، و حيث فرض انقطاع ذلك الوجود في البين ثمّ عوده ثانيا و عدم انحفاظ وحدته الخارجيه و زوال استمرارها لكون المفروض انقطاعها فيفرض هناك

اثنيته و وجود فوجود، و به يصحّ فرض التخلّل أى تخلّل العدم حينئذ و انفراض هذه الاثنيته و صحّحه فرض التخلّل المذكور معها، إمّا بناء على أنّه لو لم تنفرض تلك الاثنيته، لكان ليس هناك عود أصلا على ما هو المفروض، لأنّه على تقدير عود الوجود و الوقت و الحدوث، يكون الثانى عين الأول و متّحدا معه من جميع الوجوه، فلا يكون عود، و حيث فرض عود، فيجب أن يفرض هناك اثنيته بها يصحّ العود، و حيث فرضت اثنيته صحّ فرض التخلّل المذكور، و إمّا بناء على أنّه على تقدير فرض الاثنيته كذلك و إمكان حصولها يصحّ التخلّل المذكور، و لا يخفى أنّه كذلك.

و على التقديرين نقول: لمّا كان المفروض حينئذ أنّ الوجود الثانى عين الأول بعينه، فيلزم منه تخلّل العدم بين الوجود الأول و الثانى بعينه، و هو أيضا تخلّل العدم بين الشىء، أى الوجود و نفسه. بل يلزم ذلك بين الحدوث الأول و نفسه و بين الوقت الأول و نفسه بعين ما قرّرنا. بل يلزم ذلك بين الماهية بوجودها أولا و بينها بوجودها ثانيا، فإنّه و إن كان ليس للوجود مدخل فى انحفاظ وحده الذات، كما هو مبنى هذا التقدير، لكنّه لا يخفى أنّ للماهية وحده خارجيه حاصله مع الوجود أولا و إن لم يكن ذلك الوجود منشأ لها، و أنّ تلك الوحده الخارجيه تنقطع مع انقطاع الوجود.

ثمّ إنّ مع فرض عود ذلك الوجود بعينه ثانيا يكون المفروض عود تلك الماهية بعينها مع عود ذلك الوجود بعينه، و كذا عود تلك الوحده الخارجيه بعينها، فينفرض هناك أيضا ماهية و ماهية و كذا وحده و وحده. و بالجملة اثنيته بها يصحّ فرض التخلّل المذكور، و بناء فرض هذه الاثنيته و التخلّل أيضا على ما ذكرنا آنفا، و لمّا كان المفروض أنّ الماهية ثانيا عينها أولا و كذا الوحده ثانيا عينها أولا فيلزم منه تخلّل العدم بين تلك الماهية و نفسها، و كذا بين الوحده الاولى الخارجيه و نفسها.

فإن قلت: لا- نسلم صحّحه فرض التخلّل المذكور إذ هي مبنيّة على أن يكون هناك اثنيته و أن لا تكون هناك وحده منحفظة أصلا و هذا ممنوع. إذ الوحده الذهنية باقيه مستمرّه منحفظة فى جميع الأحوال حتّى حال عدم الماهية و انقطاع الوجود، و تلك الوحده الذهنية المستمرّه التى يمكن فرضها فى جميع تلك المذكورات التى فرضت إعادتها كالماهية و الوجود و الوحده و الحدوث و الوقت و أمثالها كافيّه فى كونها واحده بأشخاصها فى

الذهن، لا يصحّ فيها فرض اثنيّته، ولا فرض تخلّل شيء في أثنائها، فإنّ تخلّل العدم إنّما هو بين الوحده الخارجيه المنقطعه، لا بين هذه الوحده الذهنيه، لكونها مستمرّه غير منقطعه.

قلت: من الظاهر أنّ هذا لا يجدى نفعاً، إذ على هذا التقدير، لا يصحّ فرض إعادته المعدوم أيضاً، فإنّه كما أنّ التخلّل إنّما يصحّ فرضه إذا فرضت هناك اثنيّته، كذلك العود إنّما يصحّ فرضه إذا كان كذلك، وإذا كانت الوحده الذهنيه كافيه في وحده الذات، ولم يكن هناك اثنيّته أصلاً، فكما لا يصحّ فرض التخلّل المذكور، كذلك لا يصحّ فرض العود أيضاً؛ هذا خلف. بل ليس الفرض إلاّ أنّ هذا التخلّل يلزم على تقدير فرض عود المعدوم كما ذكر و هو كذلك.

و أيضاً على تقدير كون انحفاظ الوحده الذهنيه منشأ لانحفاظ شيء، أي وحده مطلقه في الجملة، فلا يخفى أنّها من حيث كونها ذهنيه، لا- تكون منشأ لانحفاظ الوحده الخارجيه من حيث كونها خارجيه كما أنّ انحفاظ الوجود الذهني من حيث هو وجود ذهني، لا- يكون منشأ لانحفاظ الوجود الخارجى من حيث هو خارجي، بل يجوز أن ينحفظ الذهني و ينقطع الخارجى. و حيث جاز الانقطاع فلا بقاء للوحده الخارجيه و لا انحفاظ لها، و حيث كان كذلك فينفرض هناك اثنيّته و تخلّل شيء، و مبناه أيضاً على ما ذكرنا سابقاً. و حيث كان مع ذلك الأمر الثانى الخارجى عين الأوّل الخارجى فينفرض تخلّل العدم بين الشيء و نفسه فى الخارج فى جميع تلك المذكورات التى فرضنا انعدامها فى الخارج ثمّ عودها بأعيانها فى الخارج، يعنى أنّه يلزم منه تخلّل العدم فى الخارج بين تلك الأشياء بحسب كونها امورا خارجيه و بين أنفسها من حيث كونها كذلك أيضاً، و إن لم يلزم ذلك من حيث وجوداتها الذهنيه و انحفاظ وحدتها (1) فى النفس، و ذلك كاف فى لزوم المحال المذكور، بل ليس كلامنا فى هذا المقام إلاّ فى لزوم المحال المذكور بحسب ما هى امور خارجيه فقط، فتبصّر.

و أمّا بيان لزوم المحال الآخر على تقدير عود الوجود و الحدوث و الوقت فيظهر ممّا ذكره الشيخ فى التعليقات، حيث قال:

ص: ٣٠٦

و لم لا- يكون الوجود نفسه معادا و يكون الوقت أيضا معادا، فيكون الحدوث أيضا معادا، فيكون ليس هناك وجودان و لا وقتان و لا- حدوثن اثنان، بل واحد بعينه معاد. ثم كيف يكون العود و لا اثنيته و كيف يكون اثنيته و يجوز أن يكون المعاد بعينه هو الأوّل.

و قوله: «و لم لا يكون الوجود نفسه معادا» يعني إذا جاز إعادته المعدوم و الحال أنّه ليس هناك دليل على تخصيص هذا الحكم ببعض المعدومات دون بعض، فكما جاز إعادته الماهية المعدومه كذلك يجوز إعادته الوجود الأوّل مطلقا بعينه خاصا كان أم انتزاعيا، إذ المفروض انعدامه أيضا و كذلك المفروض جواز إعادته المعدوم أي معدوم كان، و إنّما عبّر جواز إعادته الوجود المعدوم بصوره المنع، و بعبارة تشعر بالمنع - و هو قوله: لم لا يكون - مع أنّ الظاهر أنّ غرضه إثبات ذلك الجواز و ادّعاء ظهوره إمّا بناء على ما هو الشائع في المحاورات من أنّهم قد يعبرون في أمثال هذه المقامات التي يدعون ظهورها بأمثال هذه العبارات، و يسألون عنها بلم لا- يكون و نحوه، و هو مع كون الغرض منه الإثبات يكون بصوره المنع، و إمّا بناء على أنّ ذلك المنع و مقابله ادّعاء من ادّعى تخصيص جواز إعادته المعدوم ببعض المعدومات كالماهية دون بعض كالوجود و نحوه، كما نقله عنهم في عبارته الآتية و أبطله.

و قوله: «و يكون الوقت أيضا معادا» أي مطلقا سواء قلنا بأنّه من جملة المشخصات أم لا. أمّا على تقدير كونه مشخصا فظاهر، و أمّا على تقدير العدم، فلأنّه أيضا من جملة المعدومات، و لا دليل يدلّ على تخصيص جواز الإعادة ببعض المعدومات دون بعض كما ذكرنا.

و فيه إشارته إلى أنّه على تقدير جواز إعادته المعدوم، يلزم جواز إعادته الوقت الأوّل أيضا، و يلزم منه المحالات التي فصّلناها فيما سبق في شرح كلامه في الشفاء. و إلى أنّ كلامه في الشفاء في جواز إعادته الوقت، يحتمل جواز ذلك و إن لم يكن مشخصا أيضا كما ذكرنا هنالك، فتذكّر.

و قوله: «فيكون الحدوث أيضا معادا» لأنّه أيضا من جملة المعدومات كما أنّه يجوز أن يكون الماهية المعدومه معاده و كذا وحدتها الخارجيّه.

و قوله: «فيكون ليس هناك وجودان و لا وقتان و لا حدوثن اثنان و لا ماهيتان

ولا وحدتان اثنتان أيضا» فإنّ الاثنيّيه تقتضى أن يكون هناك تعدّد و لو فى الجملة و ليس كذلك، لأنّه فرض كون جميع ذلك واحدا بالعدد من حيث كون المفروض أنّ الماهيّة مع جميع صفاتها و خواصّها و لوازمها و عوارضها و ما يمكن أن يعتبر معها فى حال وجودها الأوّل واحده وحده شخصيّة خارجيّة فى حال وجودها الثانى.

و قوله: «بل واحد بعينه معاد» أى يكون هناك واحد بعينه فرض كونه معادا إلاّ أنّه معاد حقيقه حتّى يرد أنّ فرض الواحد ينافى كونه معادا كما ذكره من قوله: «ثمّ كيف يكون العود و لا- اثنيّيه» أى كيف يصحّ فرض العود و الحال أنّه لا اثنيّيه هناك بوجه ما، مع أنّ العود إنّما يصحّ إذا كان هناك اثنيّيه حتّى يصحّ أن يقال إنّه أعيد مرّة اخرى أو فى زمان آخر. و فيه دلالة على أنّه فى صورته فرض إعادة المعدوم بعينه و فرض إعادة كلّ معدوم معه بعينه كما هو لازم على ذلك الفرض، يلزم أن لا يكون هناك عود مطلقا، فضلا عن أن يكون بعينه، فمن فرض العود يلزم عدم العود، هذا خلف، بل هو من أشنع المحال.

و قوله: «و كيف يكون اثنيّيه و يجوز أن يكون المعاد بعينه هو الأوّل» أى و كيف يكون هناك اثنيّيه بها يصحّ فرض العود، مع أنّه يجوز أن يكون ما هو معاد بالفرض هو الأوّل من جميع الوجوه و الجهات و الاعتبارات، و كأنّ الشيخ يضمّ إلى ما ذكره مقدّمه اخرى، و هى أنّه مع ذلك لو صحّ فرض الاثنيّيه كذلك حتّى يصحّ بها فرض العود، يلزم تخلّل العدم بين الشىء و نفسه كما مرّ بيانه، و هو محال، فيكون كلامه هذا مبنيّا على الوجه الأخير الذى احتملناه فى كلام المحقّق الدوانى، إلاّ أنّ الشيخ اكتفى بذكر لزوم أحد المحالين، أعنى لزوم أن لا- يكون هناك عود، و أخذ لزوم المحال الآخر، أى لزوم التخلّل، مقدّمه فيه و دليلا عليه، فإنّه لو رام بيان لزوم المحال الآخر، فله أن يعكس الأمر و يقول: يلزم على هذا التقدير تخلّل العدم بين الشىء و نفسه، فإنّه لو لم يتصوّر التخلّل المذكور، لم يكن هناك عود كما هو المفروض؛ هذا خلف. و يحتمل أن يكون كلام الشيخ مبنيّا على الوجه الثانى الذى احتملناه فى كلام المحقّق الدوانى.

و حاصله أنّه حينئذ إنّما أن يلزم تخلّل العدم بين الشىء و نفسه إذا نظر إلى انقطاع الوجود و زوال استمرار حقيقه الذات مع كون الثانى متّحدا مع الأوّل من جميع الوجوه، أو إذا صحّ فرض اثنيّيه بها يصحّ التخلّل المذكور.

و إِمَّا يلزم أن لا- يكون هناك عود مع فرضه إذا نظرنا إلى كون الثاني متّحدا مع الأوّل من جميع الجهات و الوجوه و الاعتبارات، أو إذا لم يصحّ الفرض المذكور.

فأحد المحالين لازم و كلّ منهما على تقدير، إلاّ أنّه اكتفى ببيان المحال الثاني في كلامه و أحال بيان الأوّل على المقاييسه.

و الحاصل أنّ فرض إعادته المعدوم كما ذكر محال على كلّ تقدير، سواء فرضت اثبتيته أم لم تفرض.

ثمّ إنّ قول الشيخ: «ثم قول من يريد أن يهرب عن هذا منهم- إلى آخر ما ذكره-»، تأكيد لما ذكره أولا و إبطال لقول من يدعى أن فرض الإعادة إنّما يصحّ بالنسبه إلى بعض المعدومات دون بعض. و قوله: «منهم»، أى من جمله المجوّزين للإعادة، و فى بعض النسخ «ينهم» بصيغه المضارع الغائب المعلوم من النهم، بمعنى المبالغه فى الجّد فى طلب الشىء.

و قوله: «و يقول الوجود صفة و الصفة لا توصف و لا تعقل، و ليست بشىء و لا موجوده» الغرض منه نفى جواز إعادته الوجود، لأنّ الوجود صفة و عرض انتزاعى مطلقا حتّى الوجود الخاصّ، و أنّ الصفة لا توصف بشىء و لا يحكم عليها بجواز الإعادة مثلا و لا تعقل مطلقا حتّى يحكم عليها بشىء أو فى أمثال هذه الأحكام الواقعيّه حتّى يمكن أن يكون محكوما عليها بالإعادة، بل و ليست بشىء و لا موجوده أصلا حتّى يصحّ إعادتها، فإنّ الإعادة إنّما يمكن فرضها بالنسبه إلى المعدومات التى كان لها وجود بوجه ما، و قد عدت، و الوجود ليس كذلك.

و قوله: «و أنّ الوقت أو بعض الأشياء كالوقت و الوجود و الحدوث لا- يحتمل الإعادة، و بعضها كالماهيّة المعدومه و بعض أحوالها الآخر يحتمل الإعادة» و معنى الادّعاء ظاهر، و إن لم يكن عليه دليل، و هو أيضا لم ينقل عنهم دليلا عليه.

و قوله: «حتّى لا يلزم أنّ فرض الإعادة للمعدوم قد يجعل المعاد غير معاد». يعنى إنّما ادّعى هذا المدّعى الهارب عن لزوم المحال ما ادّعى هربا عن لزوم أن فرض الإعادة للمعدوم، قد يجعل المعاد غير معاد و هو خلاف الفرض، كما لزم ذلك عن فرض إعادته الوجود و الوقت و الحدوث، و إنّما ذكر كلمه «قد» التى للتقليل ظاهرا إشعارا بأنّ فرض

الإعاده لا- يجعل المعاد غير معاد مطلقا و لو فى صورته فرض إعاده الماهيّه وحدها من غير فرض إعاده الوجود و الوقت و الحدوث، بل يجعله كذلك فى بعض الفروض، و هو فرض عود تلك المذكورات أيضا.

و قوله: «و يجوز أن يكون ما هو معاد ليس له حالتان أصلا».

كلمه «يجوز» إمّا بصيغه المضارع المجزّد و بالنصب عطفًا على قوله: «يلزمه»، أى حتّى لا- يلزمه ذلك، و لا يجوز أن يكون ما هو معاد بالفرض ليس له حالتان حتّى لا يصحّ فرض الإعاده، بل يجوز أن يكون له حالتان و تفرض هناك اثنيّته بها يصحّ فرض الإعاده.

و إمّا بصيغه المضارع المزيد فيه من باب التفعيل المبنيّ للفاعل و بالرفع، عطفًا على قوله: «قد يجعل» أى حتّى لا يلزمه أن فرض الإعاده قد يجعل المعاد غير معاد، و يجوز أى يكون منشأ لتجويز أن يكون ما هو معاد ليس له حالتان، و لا يصحّ فيه فرض الإعاده، فتدبّر.

و قوله: «قول ملفّق» هو خبر عن قوله: «ثمّ قول من يريد أن يهرب- إلى آخره-» أى أنّ ذلك القول قول ملفّق غير بين بنفسه، و لا مبين، بل هو مجرّد ادّعاء يفضحه البحث المحضّل، حيث إنّ القول بأنّ الوجود صفة مطلقا باطل، بل قسم منه عين الماهيّه فى الخارج كما تبين، كالقول بأنّ الصفة مطلقا لا- توصف و لا- تعقل، فإنّ ذلك أيضا باطل كما لا يخفى، فإنّ كثيرا من الصفات توصف و تعقل. أى تعقل و توصف بشىء و على شىء، بل إنّ كلّ الصفات حتّى الصفات العدميّه كذلك، و كالقول بأنّ الصفة ليست بشىء و لا- موجوده، فإنّ هذا أيضا باطل، و كيف لا- تكون الصفة كذلك و الحال أنّها صفة للموجودات، و موصوفه بالصفات الثبوتيّه، مع أنّه بالوجود يكون الشىء موجودا، و كالقول بأنّ بعض الأشياء يحتمل الإعاده و بعضها لا يحتملها، فإنّ ذلك أيضا مجرّد ادّعاء لا دليل عليه، بل الدليل يدلّ على خلافه، حيث إنّ لو جاز إعاده المعدوم لجاز إعاده كلّ معدوم.

و بالجمله فبطلان ما ادّعاء هذا المدّعى بين نفسه لا يحتاج إلى بيان و برهان، و إنّما ذكرنا ما ذكرنا تنبيها على بطلانه.

ثم إن قول المحقق الدواني: «و لما كان الشيخ يدعى بداهه المدعى لم يبال بذكر المقدمات التبيهيه في صوره المنع» كأنه أراد ببعض المقدمات قول الشيخ: و لم لا يكون الوجود نفسه معادا- إلى آخره-، حيث أورده بصوره المنع و قد عرفت توجيهه سابقا.

و أما أنّ الشيخ يدعى بداهه المدعى، فكأنه فهمه من بعض كلماته في التعليقات، و قد عرفت سابقا كلامه في الشفاء صريح في ادعاء البداهه في ذلك.

و على هذا فيكون المقدمه مقدمه تنبيهيه، كما ادعاه المحقق المذكور.

و قد تمّ بما حققه في هذه الحاشيه على ما ذكرنا بيانه، جواب الاعتراض الأوّل الذي أورده الشارح القوشجي على دليل المحقق الطوسي رحمه الله.

ثم إنّ ما ذكره في الحاشيه الثانيه التي نقلناها عنه بقوله: «لا يخفى أنّ الذات- إلى آخره -»، جواب عن الاعتراض الثالث الذي أورده الشارح المذكور على المحقق الطوسي.

و قوله فيها فلا يلزم تخلّل الزمان بين الشيء و نفسه كأنه بظاهره موهم لأنّ تخلّل الزمان بمجردّه مطلقا سواء كان زمان الوجود أو زمان العدم مستلزما للمحال، و أنّه لا يلزم هناك تخلّل الزمان بين الشيء و نفسه.

و هذا غير مستقيم فإنّك قد عرفت فيما حققناه سابقا أنّ تخلّل الزمان إنّما يستلزم المحال باعتبار ما هو كائن فيه. و قد اعترف المحشّي نفسه بذلك في الحاشيه السابقه، حيث قال: فإنّ تخلّل زمان العدم بين زمانى وجود شيء واحد بعينه يستلزم تخلّل العدم بين شيء واحد بعينه، و قد عرفت أيضا فيما حققناه أنّ الواقع في الزمان المتخلّل لو كان هو العدم، لكان مستلزما للمحال. و لا كذلك لو كان هو الوجود.

و قوله: «بل تخلّله بين الشيء باعتبار وقوعه في الزمان الأوّل- إلى آخره-» فيه أنّه لو كان محمولا على ظاهره لكان ذلك مشتركا بين صورتى تخلّل زمان العدم و زمان الوجود، حيث إنّ في صورته تخلّل زمان العدم أيضا بين زمانى وجوده بعينه يكون تخلّله بين الشيء باعتبار وقوعه في الزمان الأوّل و بينه باعتبار وقوعه في الزمان الثاني، لأنّ السابق بالسبق الزمانى و اللاحق بذلك للقوق، إنّما هو الزمان بالذات، و الشيء مع حصوله في الزمانين بالواسطه كما أنّ سابقته العدم أو مسبوقيته أيضا مع حصوله في زمان البين بواسطه زمان البين. و لا كلام في أنّ عروض التقدّم و التأخّر للزمان إنّما هو بالذات،

و لغيره من الزمانيات إنّما هو بواسطته. إنّما الكلام فى أنّ ذلك هل يجدى نفعاً فى الفرق بين تخلّل زمان العدم و زمان الوجود، و هذا غير ظاهر منه.

نعم قوله أخيراً: «لا- نفس الذات من حيث هى لأنها مستمرّة» ربما كان إشاره إلى التحقيق الذى ذكرناه فى الفرق و فى جواب الاعتراض و هو أعلم.

و بالجمله فما ذكره فى هذه الحاشيه كأنّ فيه إبهاماً و به يعسر دركه علينا. و القول المحصّل المفصّل فى جواب الاعتراض و حسم مادّه الشبهه هو ما ذكرنا سابقاً، فتذكّر.

ثمّ إنّ بقى فى كلامه الجواب عن الإيراد الثانى الذى ذكره الشارح القوشجى و هو لم يلتفت إليه، و كأنّه مبنّى على ظهوره عنده، و قد نقلنا عنه سابقاً فى موضع آخر من كلامه أنّ التحقيق عنده أنّه على تقدير عدم الامتياز بالماهية و التشخيص يكون ما يعرض لأحدها عارضاً للآخر فلا يتحقّق الامتياز بالعوارض غير المشخصه أيضاً و كيفما كان فالتحقيق فى جواب ذلك الإيراد هو ما حقّقناه أيضاً، فتذكّر.

و هذا آخر ما قصدنا إيراداً فى تحرير حجج المنكرين لإعادته المعدوم. و إذ قد فرغنا بتوفيق الله و تأييده عن تحريرها على الوجه الأتمّ الأولى الذى هو كأنّه من خواص هذه الرسالة، فلتكلّم فى تحرير حجج المجوّزين للإعادة و نقدها و تزييفها.

اعلم أنّ من جمله حججهم على ذلك، بل من أشهرها و أقواها عندهم، ما أشار إليه المحقق الطوسي؛ مع جوابه بقوله: «و الحكم بامتناع العود لأمر لازم للماهية» و ذكره أيضا الفاضل الأحساوي في المجلى كما نقلنا كلامه في ذلك.

و تحرير كلام المحقق الطوسي كما سيظهر تلخيصه فيما بعد، و إن لم يكن يحتاج إلى زيادة بسط في الكلام، إلا أن شارحه و العلمين المحشّين حيث تصدّوا فيه لذكر القيل و القول و الجواب و السؤال، فلا بأس أن ننقل كلماتهم في ذلك و نتبعه بالنقد و التزييف و بتحقيق الحقّ إنّ امكن، عسى أن يكون موجبا لزيادة أتّضح المرام و للإحاطة بأطراف الكلام في هذا المقام.

فنقول: قال الشارح القوشجي في شرحه: «استدلّ القائلون بجواز إعاده المعدوم بأنّه لو امتنع عود المعدوم، هو عبارته عن وجوده ثانيا، فهذا الامتناع ليس لماهية المعدوم، و لا للوازمها، و إلا لم يوجد ابتداءً بل كان من قبيل الممتنعات، لأنّ مقتضى ذات الشيء أو لازمه لا يتخلّف و لا يختلف بحسب الأزمنة. فهو لأمر ينفكّ عنها فيزول الامتناع عند انفكاكه فكان العود جائزا».

و أجاب المصنّف بقوله: «و الحكم بامتناع العود لأمر لازم للماهية» يعني أنّ الموصوف بامتناع العود هو الماهية الموصوفة بطريان العدم، و هذا الوصف أعنى كونها قد طرأ عليها (1) العدم، أمر لازم للماهية الموصوفة بطريان العدم، لكونها مأخوذة مع هذا الوصف، و امتناع العود لها سبب هذا اللازم، و هو لا يقتضى امتناع وجوده ابتداءً، لعدم تحقّق سبب

الامتناع، أعنى هذا اللازم هناك.

قيل: لا نسلم أنّ الماهية الموصوفة بهذا الوصف، ممتنعه الوجود و ذلك لأنّه كما لا يكون الماهية الموصوفة بالوجود بعد العدم واجبه الوجود و ممتنعه العدم، كذلك لا تكون الماهية الموصوفة بالعدم بعد الوجود ممتنعه الوجود و واجبه العدم.

أقول: وفيه نظر، لأنّ جواب المصنّف في التحقيق منع و سند، إذ حاصله أنّا لا نسلم أنّه لو كان امتناع العود لماهية المعدوم أو لأمر لا ينفك عنها امتنع وجوده ابتداءً.

قوله: لأنّ مقتضى ذات الشيء أو لازمه لا يتخلف و لا يختلف بحسب الأزمنة.

قلنا: مسلّم، لكن لم لا يجوز أن يكون سبب الامتناع وصفا لماهية المعدوم الموصوفة بطريان العدم لازما لها، أعنى كونها قد طرأ عليها العدم و يتخلف (1) الامتناع عن الوجود ابتداءً لانتفاء المتقضى أعنى طريان العدم.

فكلام هذا القائل إن كان منعا للسند كما يفهم من قوله «لا نسلم» فهو غير مفيد، و إن كان إبطالا له فما ذكره لا يفيد الإبطال، لأنّه قياس فقهي غير معقول في العقليات، و لو سلّم فإبطال للسند الأخصّ إذ قد يسند المنع بأنّ ماهية المعدوم من حيث هي يجوز أن تقتضى امتناع العود، و العود لكونه وجودا حاصلًا بعد طريان العدم أخصّ من الوجود المطلق.

و لا يلزم من إمكان الأعمّ إمكان الأخصّ، و لا من امتناع الأخصّ امتناع الأعمّ، فيجوز أن يمتنع وجوده بعد عدمه لذاته، فلا يمتنع وجوده مطلقا.

قال صاحب المواقف: الوجود أمر واحد في حدّ ذاته لا يختلف ابتداءً و إعادته بحسب حقيقته و ذاته، بل بحسب الإضافه إلى أمر خارج عن ماهيته و هو الزمان. فإذا نيتلازم الوجودان أي المبتدأ و المعاد إمكانا و وجوبا و امتناعا، لأنّ الأشياء المتوافقه في الماهية، يجب اشتراكها في هذه الامور المستنده إلى ذواتها. و لو جوّزنا كون الشيء الواحد ممكنا في زمان كزمان الابتداء ممتنعا في زمان آخر كزمان الإعادته، معللا بأنّ الوجود في الزمان الثاني أخصّ من الوجود مطلقا و مغاير للوجود في الزمان الأوّل بحسب الإضافه، فلا يلزم من امتناع الوجود الثاني امتناع ما هو أعمّ منه، أو امتناع ذلك المغاير، لجاز الانقلاب من الامتناع الذاتى إلى الواجب الذاتى معللا بأنّ الوجود في زمان أخصّ من الموجود المطلق

ص: ٣١٤

١- و تخلف (ظ).

أو مغاير للوجود في زمان آخر. فجاز أن يكون ذلك الأخصّ ممتنعا و المطلق أو المغاير واجبا. و في تجويز هذا الانقلاب من الامتناع الذاتي إلى الوجوب الذاتي مخالفه لبدیهه العقل الحاکمه بأنّ الشیء الواحد يستحيل أن يقتضى لذاته عدمه في زمان و يقتضى لذاته وجوده في زمان آخر، و إغناء للحوادث عن المحدث، و سدّ لباب إثبات الصانع، لجاز أن تكون ممتنعه لذواتها في زمان كونها معدومه، و واجبه لذواتها حال كونها موجوده، فلا حاجه لها إلى صانع يحدثها. -انتهی كلامه. (١)

و أقول: إنّ هذا الكلام عن آخره حقّ و صواب، لكن لا أثر له في دفع هذا الجواب.

و تحقيق المقام يقتضى زياده بسط في الكلام، فنقول: الوجوب عباره عن اقتضاء الذات للوجود مطلقا، و الامتناع عن اقتضاء الذات العدم مطلقا، و الإمكان عن لا اقتضائهما مطلقين، و قد تقدّم أنّه لا يجوز الانقلاب بين هذه المفهومات الثلاثه، بأن يكون شیء واجبا في زمان ثمّ يصير ممكنا، أو ممتنعا في زمان آخر أو بالعكس، لأنّ مقتضى ذات الشیء لا يختلف و لا يتخلف بحسب الأزمنه، لكن الوجود قد يقیّد بقید سلبيّ أو إضافيّ فلا يقتضى ذات الواجب الوجود المقيّد بهذا القید، بل يمتنع اتّصافه به، كما إذا قیّدنا الوجود بكونه مسبوqa بالعدم، فإنّ هذا الوجود يمتنع اتّصاف ذات الواجب به فضلا عن اقتضائه له، و بذلك لا يخرج ذات الواجب عن كونه واجبا، و لا ينقلب عن وجوبه الذاتي إلى الامتناع الذاتي، لأنّ اقتضاءه للوجود مطلقا باق بحاله، لم يدخله تغیر و لا تبدّل و لا انقلاب، و كذلك العدم قد يقیّد بكونه مسبوqa بالوجود، فلا يقتضى ذات الممتنع هذا العدم المقيّد، بل لا يمكن اتّصافه به، و لا يلزم من ذلك الانقلاب من الامتناع الذاتي إلى الوجوب الذاتي بناء على أنّ اقتضاءه للعدم مطلقا باق بحاله.

و على هذا القياس إذا قیّد الوجود بكونه ناشئا عن ذات الموصوف به لم يمكن اتّصاف ذات الممكن به و لم يصر الممكن بذلك ممتنعا إذ نسبتبه إلى الوجود المطلق باق بحاله لم يتغیر بعد.

و أيضا فإنّهم قالوا: أزليته الإمكان غير إمكان الأزليته و غير مستلزمه له، و ذلك لأننا إذا قلنا إمكانه أزليّ أى ثابت أزلا كان الأزل ظرفا للإمكان، فيلزم أن يكون ذلك الشیء

ص: ٣١٥

متّصفا بالإمكان اتّصافا مستمرا غير مسبق بعدم الاتّصاف، وهذا هو الذى يقتضيه لزوم الإمكان لماهيته الممكن. وإذا قلنا أزلّيته ممكنه كان الأزل ظرفا لوجوده، على معنى أنّ وجوده المستمرّ الذى لا يكون مسبقا بعدم ممكن. ومن المعلوم أنّ الأزل لا يستلزم الثانى، لجواز أن يكون وجود الشىء فى الجملة ممكنا إمكانا مستمرا و لا- يكون وجوده على وجه الاستمرار ممكنا أصلا، بل ممتنعا و لا- يلزم من هذا أن يكون ذلك الشىء من قبيل الممتنعات دون الممكنات، لأنّ الممتنع هو الذى لا يقبل الوجود بوجه من الوجوه.

و هذا كلام حق لا شبهه فيه مشهور فى ما بين القوم.

و ما قيل من أنّ إمكانه إذا كان مستمرا أزلا لم يكن هو فى ذاته مانعا من قبول الوجود فى شىء من أجزاء الأزل، فيكون عدم منعه منه أمرا مستمرا فى جميع تلك الأجزاء. فإذا نظر إلى ذاته من حيث هو، لم يمنع من اتّصافه بالوجوب فى شىء منها، بل جاز اتّصافه به فى كلّ منها، لا- بدلا فقط بل و معا أيضا. و جواز اتّصافه به فى كلّ منها معا هو إمكان اتّصافه بالوجود المستمرّ فى جميع أجزاء الأزل بالنظر إلى ذاته فأزليته الإمكان مستلزمه لإمكان الأزلّيه.

أقول: مدفوع بأنّ قوله: «لا بدلا فقط بل و معا أيضا» ممنوع. و إذا تمهّد هذا فنقول:

مقصود المانع أنّ العود ليس وجودا مطلقا على أى وجه كان، بل هو وجود مقيد بكونه حاصلا بعد طريان العدم، فلم لا يجوز أن يمتنع اتّصاف ماهيته المعدوم بهذا الوجود المقيد، و لا يمتنع اتّصافها بالوجود المطلق من غير لزوم انقلاب من الإمكان الذاتى إلى الامتناع الذاتى كما فى أخواته و نظائره على ما تقدّم.

فنقول: هذا القائل «و لو جوزنا كون الشىء الواحد- إلى آخره-» لا تعلق له بكلام هذا المانع، لأنّه لا يقول بهذا التجويز و لا يلزمه أيضا، و كذا قوله: «الوجود أمر واحد- إلى قوله- و لو جوزنا»، لأنّ حاصله أنّ الوجود المعاد إذا اقتضى لذاته أمرا يجب أن يقتضى الوجود المبتدأ أيضا لذاته ذلك الأمر بعينه، و بالعكس لأنّها متّحدان ذاتا و حقيقه. و إنّما اختلافهما بحسب أمر خارج، و هو لم يقل بخلاف ذلك، و لم يلزم أيضا من كلامه خلافه، بل اللانزم من كلامه أنّ الموجودين المبتدأ و المعاد متغايران بحسب الإضافة إلى أمر خارج، فيجوز أن يقتضى ماهيته المعدوم لذاته عدم الاتّصاف بأحدهما يعنى الوجود المعاد، و لا يقتضى

عدم الاتّصاف بالآخر، ولا ينافى هذا أن لا يجوز أن يقتضى أحد الوجودين لذاته أمراً، ولا يقتضيه الوجود الآخر.

و أقول: يمكن أن يتمّ هذا الدليل بأن يقال: الحكم بامتناع عود المعدوم إذا لخص و جرد أطرافه يعود إمّا إلى قولنا: إنّ ذاتا ما من الذوات الممكنة الوجود يمتنع وجودها المسبوق بالعدم المسبوق بالوجود. و إمّا إلى قولنا: إنّ ذاتا ما قد اتّصفت بالعدم المسبوق بالوجود يمتنع وجودها.

فعلى الأوّل نقول: لا شبهه أنّ اتّصاف ذات الممكن بالوجود المطلق غير ممتنع، فلو امتنع اتّصافها بالوجود المقيّد بهذين القيدتين أعنى المسبوقيه بالعدم و المسبوقيه بالوجود لكان هذا الامتناع ناشئاً إمّا من أحد هذين القيدتين أو كليهما لكنّه [نعلم أنّ] المسبوقيه بالعدم لا تكون منشأ لهذا الامتناع، و إلّا لم يتّصف ماهيته بالحدوث. و كذا المسبوقيه بالوجود، و إلّا لم يتّصف ماهيته بالبقاء. و نعلم بالضرورة أن لا أثر لاجتماعهما فى هذا الامتناع، فاتّصافها بالوجود المقيّد بهذين القيدتين أعنى اتّصافها بالعود غير ممتنع.

و على الثانى، نقول: ذات الممكن من حيث هى لا- يمتنع اتّصافها بالوجود، و ذاته الموصوفه بالعدم المسبوق بالوجود لو امتنع اتّصافها بالوجود، لكان ذلك الامتناع ناشئاً من أحد هذين الوصفين أعنى اتّصافها بالعدم و مسبوقيته بالوجود أو من كليهما، و اتّصافها بالعدم لا يصلح ذلك و إلّا لم تخرج ماهيته من العدم إلى الوجود. و كذلك المسبوقيه بالوجود، لأنّ الوجود الأوّل إن أفادها زياده استعداد لقبول الوجود على ما هو شأن سائر القوابل، بناء على اكتساب ملكه الاتّصاف بالفعل فقد صار قابليتها للوجود ثانياً أقرب و إعادتها على الفاعل أهون، و إن لم يفدها زياده الاستعداد، فمعلوم بالضرورة أنّها لا تنقص عمّا هى عليه (1) بالذات من قابليته الوجود فى جميع الأوقات، و معلوم بالضرورة أن لا- أثر لاجتماعهما فى هذا الامتناع. فذات الممكن الموصوفه بالعدم المسبوق بالوجود، لا يمتنع اتّصافها بالوجود و ذلك هو المطلوب.

وجه آخر اقناعى و هو أنّ الأصل فيما لا دليل على وجوبه و امتناعه، هو الإمكان على ما قالته الحكماء أنّ كلّما قرع سمعك من الغرائب فذره فى بقعه الإمكان ما لم يزدك عنه

ص: ٣١٧

١- عمّا هى عليها (خ ل).

وقال المحقق الدوانى فى الحاشيه عليه بهذه العبارة:قوله:«لازما لها»أى ممتنع الانفكاك عنها بعد حدوثها لا مطلقا.

قوله:«إذ يسند المنع بأن ماهيته المعدوم»،لا يخفى أن هذا ظاهر عبارته المتن من غير تكلف.

قوله:فقول هذا القائل و لو جوّزنا كون الشيء-إلى آخره-.

وقف الشارح عند ظاهر لفظ هذا القائل،و لم يأت بما يحسم مادّه الشبهه،إذ لا خفاء فى أنّ مقصود هذا القائل أنه لو جاز أن يكون الشيء بعد ما طرأ عليه العدم ممتنعا و قبله ممكنا كما فى التقرير الأول لجاز أن يكون الحادث فى زمان عدمه ممتنعا و فى زمان وجوده واجبا.

و أيضا لو جاز كون الشيء ممكن الاتّصاف بالوجود الأول،ممتنع الاتّصاف بالوجود الثانى كما قيل فى التوجيه الثانى لجاز كون الحادث ممتنع الاتّصاف بالوجود فى زمان عدمه،واجب الاتّصاف بالوجود فى زمان وجوده.فإنّ العله المذكوره فى الوجهين جاريه فيه إلاّ أنه تسامح فى قوله:«لأنّ الأشياء المتوافقه فى الماهيه-إلى قوله-و لو جوّزنا»و كان حقّ العبارة أن يقول:لأنّ الأشياء المتوافقه فى الماهيه يجب اشتراكها فى اقتضاء الذات الواحده إيّاها.

وقوله:و لو جوّزنا-إلى آخره-،معناه أنه لو جوّز كون الشيء ممكنا وجوده الابتدائى، ممتنعا وجوده الثانى بناء على اختلاف الوجودين،لجاز مثل ذلك فى الحادث،بأن يكون ممتنعا وجوده فى زمان عدمه،واجبا وجوده فى زمان وجوده،لاختلاف الوجودين، و الحاصل أنّ الاختلاف سواء اعتبر فى الموضوع أو فى المحمول و حكم باختلافهما فى الإمكان و الامتناع،يجرى فى الحادث إلاّ- أنّ ظاهر عبارته أشبه بالابتناء على الوجه الأخير.و الذى يحسم مادّه الشبهه أن يقال:لا يمكن كون الحادث مقتضيا وجوده فى زمان و عدمه فى زمان آخر لا بأن يعتبر الاختلاف فى جانب الموضوع و لا بأن يعتبر فى جانب المحمول.

أمّا الأول فلأنّ الموضوع و هو الحادث بوصف اقتران الزمان محتاج فى ذاته إلى غيره،

فلا يكون واجب الوجود.

و أما الثاني فلاّنه لو كان مقتضيا بذاته للوجود فى وقت معين، لم ينفك عنه، فكان موجودا فى ذلك الوقت دائما؛ هذا خلف.

قوله: «و نعلم بالضروره أن لا- أثر لاجتماعها فى هذا الامتناع» ممنوع، بل هو أول المسأله، و كيف يسمع دعوى الضروره فى مثل هذا المقام مع مخالفه الجماهير من الأعلام. و أنت خبير بأنّه يمكن إجراء نظير ما ذكره فى استلزام أزلّيه الإمكان إمكان الأزلّيه، بأن يقال: اتّصاف ذات الممكن بالوجود المطلق غير ممتنع، فلو امتنع اتّصافه بالوجود المقيد بالدوام لكان الامتناع ناشئا من هذا القيد، لكنّه ليس منشأ الامتناع، و إلاّ لم يتّصف ممكن بالدوام.

قوله: «إن أفادها زياده استعداد- إلى قوله-: و إن لم يفدها زياده استعداد» من البيّن أنّ الشىء إذا حصل بالفعل برىّ المادّه من جميع مراتب استعداده و ما ليس فى المادّه استعداده أصلا لا يمكن حدوثة، فكيف يصير قابليّته للوجود ثانيا أقرب، و كيف علم بالضروره أنّه لا ينقص أصلا عمّا هى عليه بالذات من قابليّته للوجود فى جميع الأوقات.

على أنّ كون ما هى عليه بالذات من قابليّته للوجود فى جميع الأوقات باطل، كما حقّقه الشارح آنفا، ثم كيف علم بالضروره أن لا أثر لاجتماع الوصفين فى هذا الامتناع.

قوله: «وجه آخر إقناعى» الأصل هنا إن كان بمعنى الكثير الراجح فيكون أكثر ما لم يقيم دليل على استحالته و وجوبه ممكنا غير ظاهر، و إن كان بمعنى ما لا- يصار إليه إلا- بدليل فهو باطل. لأنّ الوجوب و الإمكان و الامتناع ليس شىء منها أصلا بهذا المعنى، بل كلّ منها يقتضى ماهيته موضوعه، فما لم يقيم دليل على أنّ الشىء من أى قسم، لم يعلم حاله.

و ما قال الحكماء معناه أنّ ما لا دليل على وجوبه و لا على امتناعه، لا ينبغى أن ينكر، بل يترك فى بقعه الإمكان العقلى الذى مرجعه الاحتمال، لا أنّه يعتقد إمكانه... على هذا تقييده بما لم يزدك عنه قائم البرهان. و كيف يتوهم ذلك، و قد كرّر الشيخ فى كتبه أن من تعود أن يصدّق من غير دليل فقد انسلخ من الفطره الإنسانيّه.

وجه آخر، فى امتناع إعاده المعدوم و هو أن إعادته بعينه تستلزم إعاده جميع أسبابه من الحوادث المتسلسله من غير بدايه و هو باطل.

و يمكن أن يمنع لزوم إعادته جميع الأسباب لجواز أن يعود بأسباب آخر متناهيه فقط، أو بها منضمه إلى تلك الأسباب السابقه المتسلسله. -انتهى كلامه.

و قال م ن الشيرازى فى الحاشيه على الحاشيه بهذه العبارة:

قوله: «هذا ظاهر عبارته المتن من غير تكلف».

وجه تطبيق عبارته المتن عليه أنّ معنى كلام المصنّف أن حكمنا بامتناع عود المعدوم من جهه أنّه يمتنع وجوده ثانيا. والحاصل أنّ الحكم بامتناع عود المعدوم إنّما هو لخصوصيّة المحمول الذى هو لازم الماهيّة من حيث هى الناشئه منها، لما تقرّر أن لوازم الماهيّة مستنده إلى نفس الماهيّة كما فى تقرير هذا السند.

ولما كان اللازم فى هذا التوجيه بالمعنى المشهور، لا بالمعنى الذى بينه فيما تقدّم، قدّم تلك الحاشيه على ما بعدها على ما فى أكثر النسخ مع تأخرها عنه رتبه، حتّى لا يتوهّم أنّ بناء هذا التوجيه أيضا على أن يحمل اللازم على هذا المعنى الغير المتعارف، و للإشارة إلى أنّ حمل اللازم على هذا المعنى الغير المتعارف تكلف قال: من غير تكلف.

قوله: أى ممتنع الانفكاك عنها بعد حدوثها. الظاهر من عبارته الشارح أنّه جعل الملزوم هو الماهيّة بشرط وصف الطريان. و من المعلوم أنّ الطريان ممتنع الانفكاك عن الماهيّة المأخوذه بشرط وصف الطريان مطلقا و لا حاجه إلى جعل اللزوم بالمعنى الغير المشهور.

نعم يرد عليه حينئذ أنّ مجرد كون وصف الطريان ممتنع الانفكاك عن الماهيّة بشرط الوصف لا- يكفى فى امتناع إعادته المعدوم، فالسند لا يستلزم المنع، و لا يصلح للسنديه.

و لعلّه رحمه الله للتخلص عن هذا الإيراد لم يحمل كلامه على أن يكون الملزوم هو الماهيّة بشرط الوصف بل جعل الملزوم هو الماهيّة لا بشرط، و جعل الطريان لازما لها بعد حدوثها، و قوله: الموصوفه حملة على أنّه بيان لوقت اللزوم و امتناع الانفكاك، لا أنّه قيد للملزوم.

قول الشارح: «أقول: مدفوع بأنّ قوله لا- بدلا فقط»، الأظهر فى الجواب أن يقال: أزليّه الإمكان تقتضى أن يكون الوجود المطلق جائزا للممكن فى جميع أوقات الأزل على أن يكون الأوقات ظرفا للجواز و الإمكان، و ذلك لا يستلزم كون الوجود فى جميع تلك الأوقات ممكنا، على أن يكون الأوقات ظرفا للوجود.

و قوله: «وقف الشارح» اعلم أنّ صاحب المواقف أبطل السند المذكور فى الشرح ثانيا

أحدهما من قوله: «الوجود أمر واحد-إلى قوله-و لو جوّزنا».

و الثانى من قوله: «و لو جوّزنا-إلى آخر ما قال». و لما كان إبطال السند الأخص لا يفيد فى دفع المنع نبه رحمه الله على أنّ ما ذكره من الوجه الثانى لإبطال السند الثانى بطل به الوجه الأوّل من السند، إلا أنّ عبارته أشبه بإبطال الثانى.

و الأظهر أن يقول ما ذكره لإبطال السند الثانى يمكن إجراؤه فى إبطال الأوّل، لأنّ ما ذكره صريح فى إبطال الثانى، و لم يتعرّض رحمه الله لجريان الوجه الأوّل من وجهى إبطال السند فى إبطال السند الأوّل. و لا- يخفى عليك جريانه بأن يقال: الماهية أمر واحد فى حدّ ذاته لا يختلف إعادته و ابتداءه فلا يختلف فى اقتضاء إمكان الاتّصاف بالوجود الواحد.

ثمّ لما كانت المناقشة الاولى للشارح التى أشار إليها فى التحقيق الذى مهّده، تتوجّه على قوله: لجواز الانقلاب الذاتى، بناء على أنّ هذا ليس انقلابا ذاتيا أصلا، طوى فى توجيه كلامه لدفعها حديث الانقلاب الذاتى و اكتفى بلزوم غناء الحوادث عن المحدث.

و حينئذ يندفع ما أورده الشارح بقوله: «فقول هذا القائل و لو جوّزنا-إلى قوله-و لا يلزمه أيضا» لأنّ المراد من كون شىء واحد ممكنا فى زمان ممتعا فى زمان آخر ليس باعتبار الوجود المطلق فى كليهما، بل إمّا باعتبار الوجود الخاصّ فى كليهما أو باعتبار الوجود المطلق فى الأوّل و الخاصّ فى الثانى، و حينئذ يظهر أنّ المانع جوّز هذا.

فإن قيل فى توجيه الانقلاب الذاتى أنّ صاحب المواقف، تسامح فأطلق الانقلاب الذاتى على مثل هذه الصورة تجوّزا.

قلت: فى كونه خلاف البديهه حينئذ نظر و تأمل، فلأجل ذلك لم يتوجّه رحمه الله لتوجيهه، بل رأى إسقاطه أولى.

و قوله: «إلا- أنّه تسامح- إلى آخره-» دفع للإيراد الثانى للشارح على الوجه الأوّل لإبطال السند بتغيير العبارة. و لا يخفى أنّه حينئذ ينبغى تطبيق التعليل على الدعوى إمّا بتغيير الدعوى أو تعميم الدليل عند قوله: «لأنّ الأشياء المتوافقه فى الماهية» لأنّ هذا الدليل بظاهره لا ينطبق إلا على الوجوب الذاتى، و لا يتناول الإمكان و الامتناع كما يظهر بأدنى تأمل.

و يمكن أن يقال الوجوب والإمكان والامتناع إذا اخذت صفه للوجود و كانت من مقتضيات الوجود فلا- حاجه إلى تغيير العبارة، لأنّ الكلام فى المعانى التى هى صفه الوجود، ضروره أنّ المانع لم يقل إنّ الذات يصير واجبا فى وقت ممكنا فى وقت آخر.

قوله: فلا يكون واجب الوجود أى بالذات لاحتياجه إلى اقتران الزمان مثلا. لا يقال:

يلزم عدم الحاجه إلى المؤثر الموجود، و هذا كاف فى لزوم المحذور، لأنّ الذات مع هذا الوصف إنّما هى علّه لنفس الوجوب، و أمّا أصل الوجود فلا بدّ من استناده إلى علّه موجوده، لما تقرّر عندهم أنّ العدم لا يفيد الوجود و ذلك كما أنّ العدم الطارئ مستند إلى عدم علّته. نعم وجوبه الذى فى قوّه امتناع وجوده ثانيا مستند إلى الذات مع القيد، فتأمل.

قوله: «بل هو أول المسأله» اقتفى أثر الشارح فى جعل القيدين قيذا للوجود، و الظاهر أنّ القيد الثانى قيد للأول، إذ هو صريح الإيعاده و يلائم العبارة الثانيه. و بما قرّرنا ظهر اندفاع ما ذكره الشارح من لزوم كون الممكن غير متّصف بالبقاء، فتأمل.

قوله: «و إلا لم يتّصف ممكن بالدوام» أى الدوام المطلق المتناول لدوام الوجود و دوام العدم المتحقّق فى ضمن دوام العدم، و هذا على مذهب من لم يقل بالصفات الموجوده الزائده على ذاته تعالى. و أمّا من قال بها فالممكن المتّصف بالدوام أى دوام الوجود متحقّق لا محاله.

قوله: «فكيف يصير قابليّه الوجود ثانيا أقرب».

لا- يقال: إنّما برئ المادّه من جميع مراتب استعدادات الوجود الأوّل دون الثانى. لأنّنا نقول: الكلام فى العبارة الاولى و التقييد و التخصيص إنّما يعتبر هاهنا فى جانب الموضوع، و تركّ المحمول الذى هو الوجود على صرافه الإطلاق.

قوله: «كما حقّقه الشارح آنفا»، هذا بناء على جعله فى جميع الأوقات ظرفا للوجود، كما هو الظاهر حتّى ينفع الشارح، و إن جعل ظرفا للقابليّه فلا ينفع الشارح، إذ القابليّه فى جميع الأوقات إنّما هو للوجود فى الجمله.

قوله: «لجواز أن يعود بأسباب اخر متناهيه فقط»، هذا السند ليس بشىء لما تقرّر عندهم أنّ العلّه التامّه للحادث، لا بدّ أن تشتمل على امور غير متناهيه متعاقبه، و إلا يلزم التخلف عن العلّه التامّه؛ هذا خلف. - انتهى كلامه.

و أقول و بالله التوفيق: لا يخفى عليك بعد إمعان النظر أنّ مفاد كلام المحقق الطوسى حيث قال: «و الحكم بامتناع العود لأمر لازم للماهية»، (١) أنّ الحكم بامتناع عود المعدوم يمكن أن يكون لأجل أمر لازم للماهية أى لأجل طريان العدم عليه أى على وجوده الابتدائى. و بعبارة اخرى لأجل كون وجوده الابتدائى متخلّلاً بين عدمين، عدم سابق و عدم طار لاحق، و بعبارة اخرى لأجل كون عوده أى وجوده ثانياً بالفرض بعد عدم طار، و بالجملة لأجل طريان العدم الذى هو لازم للماهية أى لا يمكن أن ينفك عن الماهية و يتخلّف عنها حتّى يجوز بسبب انفكاكه عنها العود أى وجوده ثانياً كالوجود ابتداءً فلا يلزم من امتناع وجوده ثانياً بسبب تحقّق هذا الأمر اللازم فيه المانع منه امتناع وجوده الابتدائى كما ادّعاه المستدلّ لعدم تحقّق هذا اللازم فيه. و أشار بذلك إلى أنّه حيث كان الحكم بامتناع العود لأجل ذلك الأمر اللازم، يكون المحكوم به نفسه أى امتناع العود أيضاً لأجله و حيث كان ذلك الأمر لازماً للماهية من حيث هى و الحال أنّ لازم الماهية يكون مستنداً إلى ذات الماهية الملزومه فيكون العود ممتنعاً بالذات كما هو المقصود إلّا- أنّه بقى بعد تفسير الملزوم و بيان اللزوم هنا، و هذا يمكن على أحد وجهين مآلهما واحد فى الحقيقة.

أحدهما و هو الذى أشار إليه الشارح فى التقرير الأوّل للسند المذكور، و ينبغى حمل كلامه عليه لا على ما يوهمه ظاهره أن يراد بالماهية الملزومه ماهية المعدوم، و يقال إنّ طريان العدم لازم لماهية المعدوم، لا لماهية مطلق المعدوم حتّى المعدوم الذى لم يوجد

أصلاً بل لماهيته هذا المعدوم المفروض الذى فرض وجوده و فرض طريان العدم على وجوده، و طراً عليه فى الواقع فإنه لا خفاء فى أنّ الماهية الكذائية ماهيته لزمها طريان العدم، إذ هو لو لم يكن لازماً لها، لجاز انفكاكه عنها و لو جاز انفكاكه عنها، لم تكن الماهية تلك الماهية المأخوذة المفروضة التى طراً عليها العدم البتة فى الواقع، بل تكون غيرها لا بحسب الفرض فقط، بل بحسب الواقع و نفس الأمر أيضاً؛ هذا خلف.

ثم إنّ طريان العدم و إن كان مأخوذاً مع تلك الماهية على أنّه وصف لازم لها لكننا لم نأخذ على أنّه قيد لها حتى يصير الملزوم هو الماهية بشرط وصف الطريان، و يكون المعنى أنّ طريان العدم ممتنع الانفكاك عن تلك الماهية المأخوذة بشرط هذا الوصف، أى بشرط أخذه على أنّه ممتنع الانفكاك عنها، فإنه على هذا يكون اللزوم ضرورياً غير قابل للنزاع.

و أيضاً لا- يكون اللازم لازماً للماهية من حيث هى، كما هو معنى ظاهر اللفظ، بل لازماً للماهية المأخوذة مع القيد، و لا سيما أنّ القيد هو نفس اللازم، و مع ذلك فالسند على هذا لا يستلزم المنع، و لا يصلح للسندية، لأنه حينئذ يكون معنى كلام المانع أنّ الحكم بامتناع العود يمكن أن يكون لأجل طريان العدم الذى هو لازم لماهية المعدوم التى اعتبر لزومه لها و اخذ هو معها.

و يرد عليه أنّ هذا إنّما يستلزم المنع على هذا التقدير لا مطلقاً كما هو المقصود.

نعم لو كان لازماً لها مطلقاً، لكان يستلزم المنع مطلقاً و إذ ليس فليس.

و بعبارة اخرى أنّ هذا اللزوم إنّما لزم من أخذك الماهية كذلك، فإنّك لو أخذتها مطلقه غير معتبر كونها بشرط هذا اللازم لربما كان غير لازم لها، فلا يلزم أن يكون الحكم بامتناع العود لأجل طريان العدم مطلقاً كما هو المقصود، بل إنّما يكون ذلك على هذا التقدير خاصه.

فإن قلت: إنّما أخذنا الماهية كذلك، لكونها فى الواقع كذلك و كون اللازم، لازماً لها فى الواقع كما مرّ بيانه.

قلنا: فحينئذ فأى (1) فائده فى أخذها كذلك، و اعتبار لزوم اللازم له على تقدير هذا

ص: ٣٢٤

الأخذ، مع أنه يمكنك أخذها مطلقه و ادعاء لزوم اللازم لها مطلقا، فتدبر. بل إننا أخذنا هذا الوصف أى وصف طريان العدم على أنه بيان وقت اللزوم حتى يصير الملزوم هو الماهية من حيث هي، لكن لا- مطلقا بل الماهية الحادثة المفروضة التي طرأ عليها العدم.

و يكون معنى لزومه لها أنه لازم لها حين حدوثها و حين كونها متّصفه به، إذ لا ستره في أنها بعد حدوثها قد طرأ عليها العدم و امتنع انفكاكه عنها، إذ لو فرض انفكاكه عنها لم يكن تلك الماهية تلك الماهية لا بحسب الفرض و لا بحسب الواقع، و حيث كان ممتنع الانفكاك عنها مطلقا مع كونه وصفا عارضا لها خارجا عن ماهيتها كان لازما لها مطلقا من غير اعتبار كونه مع الشرط كما على الأول، و إن كان اللزوم بعد حدوثها، و بذلك كان السند مستلزما للمنع و صالحا للسندية مطلقا.

و إلى ما ذكرنا مفضي لا أشار المحقق الدواني مجملا- بقوله في تفسير قول الشارح لازما لها: أى ممتنع الانفكاك عنها بعد حدوثها، لا مطلقا، و أراد بقوله: «بعد حدوثها» ما ذكرنا و بقوله: «لا مطلقا» أى لا مطلقا و إن كان قبل حدوثها، فإنه قبل ذلك لم يطرأ عليها العدم أو أنّ امتناع انفكاكه عنها إنّما هو بالقياس إلى تلك الماهية المعدومه التي فرضت لا بالقياس إلى كلّ ماهية معدومه حتى الماهية التي لم توجد أصلا.

و كذلك أشار به إلى توجيه قول الشارح في التقرير الأول للسند في بيان معنى اللزوم و تفسيره و أنه يمكن أن يحمل على هذا الاحتمال الصحيح دون الاحتمال الأول الذي يوهمه ظاهر كلامه على ما بين المحشى الشيرازي كلّ ذلك، إلا أنه ادعى أنّ تفسير الملزوم و بيان اللزوم بالوجه الذي ذكره المحقق الدواني هنا يجعل اللزوم بالمعنى الغير المشهور، و كأنّ وجهه أنّ للقوم في تفسير لازم الماهية عبارتين:

إحداهما أنه ما يلزم الماهية في كلا وجوديه أى الذهني و الخارجى جميعا.

و الثانية أنه ما يلزم الماهية من حيث هي مع قطع النظر عن كلّ ما سواها.

و لا- يخفى أنّ التفسير الأول و إن لم يمكن إجراؤه في المعدوم الخارجى، لعدم وجود خارجى له، لكن التفسير الثانى يمكن إجراؤه فيه، فإنّ للمعدوم أيضا يمكن فرض ماهية من حيث هي، و إذا جرى فيه فينبغى أن يكون معناه حينئذ كما هو المشهور أنه لازم للماهية من حيث هي، مع قطع النظر عن كلّ ما سواها، و غير مختصّ لزومه إياها بوقت دون

وقت و حال دون اخرى،و إذا اعتبر اللزوم بالقياس إلى حاله خاصه و وقت مخصوص كما فيما نحن فيه حيث اعتبر طريان العدم لازماً لماهيته المعدوم بعد حدوثها كما فعله المحقق الدواني،فيكون اللزوم بوجه غير مشهور مخالف له إلا أنه ربما يمكن أن يدفع هذا.

في الإشارة إلى دفع مناقشه المحشى الشيرازى عن المحقق الدواني

بأن لكل ماهية حكما و حالا فإن كانت الماهية بحيث يكون وجودها أو فرضها غير مختص بحال دون اخرى كماهية الأربعة الملزومه للزوجيه مثلا فينبغى أن يعتبر لزومها لها لزومها لماهيتها (1) من حيث هي،غير مختص بحاله دون اخرى إذ المفروض أن تلك الماهية من حيث هي كذلك فى الواقع و أن ذلك اللازم لازم لها من حيث هي.

و أمّا لو كانت الماهية بحسب وجودها أو فرضها مختصه بوقت خاص أو حاله مخصوصه كماهية المعدوم المفروض فيكون لازمها أيضا كذلك،و يكون لزومه لها أيضا فى تلك الحاله و إن كان ذلك اللازم لازما لها من حيث هي،إذ المفروض أن ليس لتلك الماهية فى غير تلك الحاله و فى غير ذلك الوقت تحقّق و لا اعتبار تحقّق أصلا.فجعل طريان العدم لازما لماهية المعدوم المفروض من حيث هي بعد حدوثها كما فعله المحقق الدواني لا مخالفه فيه للمشهور بوجه،فتأمل.

الوجه الثانى لتفسير الملزوم و بيان اللزوم هو الوجه الذى أشار إليه الشارح فى التقرير الثانى للسند.و ادعى المحقق الدواني أنه ظاهر عبارته المتن من غير تكلف،إلا أنه لم يبين وجه تطبيق العبارة عليه.و بينه المحشى الشيرازى بقوله:وجه تطبيق العبارة عليه،أن معنى كلام المصنف أن حكما بامتناع عود المعدوم من جهه أنه يمتنع وجوده ثانيا.

و الحاصل أن الحكم بامتناع عود المعدوم،إنما هو لخصوصية المحمول الذى هو لازم الماهية من حيث هي،الناشئه منها،لما تقرّر أن لوازم الماهية مستنده إلى نفس الماهية كما فى تقرير هذا السند،إلى آخر ما ذكره فى تلك الحاشيه.

و كأنّ غرضه أن معنى كلامه أن حكما على المعدوم بامتناع العود من جهه خصوصية هذا المحمول المحكوم به،أى من جهه العود الذى هو لازم لماهية المعدوم من حيث هي،

ص: ٣٢٤

١- لزومه لها لزومه لماهيتها(خ ل).

و اقتضاء ماهيته المعدوم ثبوت هذا اللازم له، و كون لازم ماهيته مستنده إلى نفس ماهيته كما هو المقرّر عندهم، و أشار إليه الشارح في تقرير هذا السند بقوله: إنّ ماهيته المعدوم من حيث هي يجوز أن تقتضى امتناع العود، و قوله: فيجوز أن يمتنع وجوده بعد عدمه لذاته.

و بالجملة يجوز أن يكون حكماً بامتناع العود لخصوصيته هذا المحكوم به اللازم له الناشئ منه كما أنّ امتناع العود نفسه يجوز أن يكون لخصوصيته في العود، و هي كونه وجوداً حاصلًا بعد طريان العدم.

و الحاصل أنّ الحكم بامتناع المعدوم يجوز أن يكون لأجل امتناع العود الذي هو لازم لماهيته المعدوم من حيث هي ناشئ منها، كما أنّ امتناع العود نفسه يجوز أن يكون لأجل ما يعتبر في العود من كونه وجوداً بعد عدم طار.

و هذه الضميمة، و إن لم يذكرها المحشّي الشيرازي صريحاً و لا هي مدلول كلامه، لكن لا يخفى أنّها مما لا بدّ منه في تطبيق عبارته المتن على ما ذكره الشارح في تقرير هذا السند و كذا في تصحيحها.

أمّا في التطبيق فلأنّ الشارح قد ذكرها أيضاً بقوله: و العود لكونه وجوداً حاصلًا بعد طريان العدم أخصّ - إلى آخره.

و أمّا في التصحيح فلأنّه على تقدير عدم ذكر تلك الضميمة لو سلّمنا أن تعليل الحكم بامتناع العود بامتناع العود كما هو ظاهر كلام المتن على هذا الوجه لا يكون من قبيل تعليل الشيء بنفسه بناء على أنّه في مقام ظهور المقصود، يمكن أن يذكر مثل تلك العبارة، بأن يقال مثلاً- إنّ الحكم بزوجه الأربعة لأجل زوجه الأربعة، فلا يخفى أنّه على هذا التقدير لا يتبين وجه الفرق بين الوجود المبتدأ و الوجود المعاد الذي كان المستدلّ في مقام نفيه، و المانع في مقام إبدائه، فلم يكن كلام المانع في مقابله استدلال المستدلّ، بخلاف ما لو ضمت تلك الضميمة، فإنّه على هذا يكون وجه الفرق ظاهراً.

و بالجملة فعلى هذا التوجيه الذي ذكره المحشّي يكون الملزوم ماهيته المعدوم من حيث هي و اللازم لها امتناع العود، و هو و إن كان مبتدئاً على حمل اللازم على المعنى المتعارف من غير تكلف فيه، لكنّه لا يخفى أنّ فيه تكلفاً ما في توجيه العبارة، بل ربما يجعل لفظ الأمر في قول المصنّف غير ملائم، بل مستدركا لأنّ المتبادر من قوله: «و الحكم

بامتناع العود لأمر لازم للماهية»، أن ذلك الأمر غير ذلك المحكوم به، لا نفسه، كما يلزم على هذا التقدير، ولو أريد بالأمر طريان العدم فهو وإن كان غير ذلك المحكوم به لكنه مما لم يفرض لازماً لماهية المعدوم على هذا التقدير، بل هو على تقدير مدخلية فرضه في إتمام المدعى كما ذكرنا قد فرض أمراً معتبراً في مفهوم العود، فتدبر.

و حيث أحطت خبراً بما فصّلناه عرفت أنّ مآل الوجهين المذكورين في الحقيقة إلى أمر واحد، وهو أنّ الحكم بامتناع عود المعدوم، بل امتناع عوده، يجوز أن يكون لأجل طريان العدم، سواء اعتبر وصف الطريان في جانب الموضوع أو في جانب المحمول. و أنّ هذا السند في الحقيقة سند واحد مساو للمنع، إذ بإثباته يثبت المنع، و بإبطاله يبطل، كما لا يخفى.

كلام مع الشارح القوشجى و المحشّين

فما تضمّنه كلام الشارح، بل يظهر من كلام المحشّين أيضاً أنّ كلاً من التقريرين المذكورين في سند المنع، سند أخصّ من المنع، فهو إن كان المراد به الأخصّيه في الواقع و في الحقيقة، فليس ذلك بمسلّم، إذ باعتبار وصف الطريان في جانب الموضوع كما في التقرير الأوّل أو في جانب المحمول كما في التقرير الثانى لا يتفاوت الحال و لا يتغير السندان في الواقع، حتّى يكون كلّ واحد منهما بخصوصه أخصّ من المنع، و إن كان المراد به الأخصّيه بحسب التقرير و التعبير فهو مسلّم لكن لا ينافى ما ذكرنا.

و إذا تحققت ما ذكرنا، فنقول:

فى الإشاره إلى توجيه كلام القائل الأوّل

بحيث يندفع عنه إيراد الشارح القوشجى

لعلّ مبنى كلام القائل الأوّل الذى نقل عنه الشارح بقوله: «قيل لا نسلم أنّ الماهية الموصوفه بهذا الوصف ممتنع الوجود- إلى آخره-» على أنّه بصدد إبطال سند المنع، لا بصدد منع السند، و إن كان قوله «لا نسلم» موهما له، حيث إنّ منع السند لا يفيد، و كذا على أنّه إبطال له بحيث لا يكون قياساً فقهيّاً كما زعمه الشارح، بل يكون مقتضى الدليل،

و بيانه أنّ امتناع عود المعدوم إذا كان لأجل طريان العدم على ماهيته المعدوم كما ذكره الشارح في التقرير الأول، فلا يخفى أنّ معناه: أنّه لأجل طريان العدم على وجود ما فرض موجودا ثمّ معدوما. ولا يخفى أيضا أن ليس وجه كون طريان العدم على الوجود الابتدائي منشأ لامتناع الوجود ثانيا، إلا أنّ طريان أحد النقيضين على النقيض الآخر يمكن أن يكون منشأ لذلك، يعنى أنّ طريان النقيض الطارئ يجوز أن يكون سببا لامتناع النقيض الآخر المطروء عليه، وإذا كان كذلك فحيث يجوز أن يكون طريان العدم على الوجود سببا لامتناع الوجود ثانيا و كونه ممتنعا، أى لذاته، كما هو المقصود كذلك يجوز أن يكون طريان الوجود على العدم سببا لامتناع العدم ثانيا لذاته، إذ لا فرق بين الصورتين في أنّ في كلّ منهما طريان أحد النقيضين على النقيض الآخر.

ولا وجه أيضا لأن يكون طريان أحد ذينك النقيضين بخصوصه منشأ لذلك دون النقيض الآخر. و حيثئذ فيجوز أن يكون الماهية الموصوفة بالوجود بعد العدم ممتنعه العدم ثانيا و واجبه الوجود لذاتها، كما جاز أن يكون الماهية الموصوفة بالعدم بعد الوجود ممتنعه الوجود و واجبه العدم، و هذا باطل بالضرورة.

و حيث كان كذلك فكما لا تكون الماهية الموصوفة بالوجود بعد العدم واجبه الوجود و ممتنعه العدم، بل جائزه العدم، كذلك لا تكون الماهية الموصوفة بالعدم بعد الوجود واجبه العدم و ممتنعه الوجود، بل جائزه الوجود و فيه المقصود.

و من ذلك يظهر أنّ ما أورده الشارح على كلام هذا القائل ليس بوارد، و أن تغيير السند و اعتبار وصف الطريان في جانب المحمول كما فعله لا ينفعه أصلا، إذ قد عرفت أنّ السند في الحقيقة أمر واحد مساو للمنع لا يتغير في الحقيقة بتغيير العبارة.

و حيث بطل السند مع اعتبار وصف الطريان في جانب الموضوع، بطل أيضا مع اعتباره في جانب المحمول، فبطل بالكليّة، و بطلانه حيث كان مساويا للمنع، بطل المنع أيضا رأسا.

على أنّه على تقدير تسليم كون كلّ من السندين أخصّ من المنع أيضا كما زعمه، نقول إنّ كلام هذا القائل و إن كان بحسب الظاهر ناظرا إلى التقرير الأول للسند، حيث قرّر كلام المصنّف هكذا، لكنّه عند التأمل يمكن أن يورد على التقرير الثاني للسند أيضا بعينه، فإنّ

لذلك القائل أن يقول حينئذ، إن ماهية الموجود من حيث هي يجوز أن يقتضى امتناع العدم ثانياً أى امتناع عود العدم، فإن العدم ثانياً لكونه عدماً حاصلًا بعد طريان الوجود السابق أخص من مطلق العدم، ولا يلزم من إمكان الأعم إمكان الأخص ولا من امتناع الأخص امتناع الأعم فيجوز أن يمتنع عدمه بعد وجوده لذاته ولا يمتنع عدمه مطلقاً.

فإن قلت: إن فرض الأخص والأعم في الوجود غير ممتنع، وأما فرضهما في العدم فممتنع، إذ لا تمايز في الأعدام ولا خصوص ولا عموم فيها.

قلت: لا امتناع في ذلك فإنه كما أن الوجود يمكن أن يكون عاماً كالوجود المطلق الانتزاعي، وخاصاً كالوجود الخاص بمعنى ما ينتزع منه الوجود الانتزاعي، أو كحصة الوجود الانتزاعي الخاصة المنتزعة من الوجود الخاص، أو الخاصة باعتبار التقييد بقيد سلبي أو إضافي، كذلك العدم وإن لم يكن فيه تمايز ولا خصوص ولا عموم بحسب ذاته من حيث هي، يمكن أن يفرض فيه العموم والخصوص بإضافته إلى الوجود العام أو الخاص وذلك بين ومبين أيضاً في موضعه.

على أننا نقول: إن الوجود الأخص الذى فرضه الشارح و ادعى امتناعه فى هذا التقرير للسند لا- معنى له إلا- الوجود ثانياً بعد العدم، وكذا الوجود الأعم أو المطلق الذى فرضه فيه و فرض إمكانه، لا- معنى له إلا- الوجود الخاص السابق على هذا العدم اللاحق المسبوق بالعدم السابق، و أطلق الشارح عليه الوجود العام و الوجود المطلق بمعنى الوجود فى الجملة. إذ لا وجود هنا عاماً أو مطلقاً بأى معنى اخذ غيره.

و الحاصل أن المراد من ذلك هو الوجود المغاير و حينئذ فيمكن لنا أن نقول: إن العدم الخاص الذى فرضنا نحن خصوصه و امتناعه، هو العدم اللاحق المسبوق بالوجود السابق، و أن العدم المطلق أو الأعم الذى نحن فرضناه و فرضنا إمكانه هو العدم السابق على الوجود السابق المغاير للعدم اللاحق سواء بسواء.

و حيث عرفت ذلك عرفت أن إيراد هذا القائل يرد على هذا التقرير للسند أيضاً، على تقدير كون كل من السندين سند آخر أخص من المنع أيضاً كما زعمه الشارح، و أنه به يبطل هذا السند الأخير، و به يبطل المنع بالكلي، إذ مجموع السندين مساو للمنع إذ لا سند هنا غيرهما يستلزم المنع. و يبطل السند المساوى سواء اعتبرته سندا واحدا مساويا له

أو سنيين كلّ منهما أخصّ، و مجموعها مساو له يبطل المنع. و هذا الذي ذكرنا هو توجيه كلام هذا القائل، و به يتم إرادته على ما يفهم ظاهرا من كلام المصنّف، و يظهر أنّه لا يندفع عنه بما أورده الشارح عليه، فتبصّر.

إلا أنّ إرادته ليس ممّا لا يمكن دفعه عن المصنّف، بل يمكن ذلك، لكن بوجه آخر غير ما ذكره الشارح.

و بيانه يستدعى تمهيد مقدّمه و هي أن يقال: من المستبين ممّا تبين في محلّه و كذا ممّا ذكره الشارح في التمهيد الذي حقّقه أن الوجود لو اريد به الوجود الخاصّ بمعنى ما ينتزع منه الوجود العامّ الانتزاعي، فكلّ وجود خاصّ بهذا المعنى حقيقه خاصّه مغايره للوجود الآخر الخاصّ، مخالف له بحسب الحقيقه و مع ذلك فيمكن أن يكون بعضها مخالفا أيضا لبعض آخر بحسب التقييد بقيود سلبيه أو إضافيه، هي تكون منشأ لإمكان بعضها و لامتناع آخر، و أنّه لو اريد به الوجود العامّ الانتزاعي، فهو و إن كان معنى واحدا عامّا مشتركا بين الموجودات اشتراكا معنويّا إلاّ أنّ حصصه أيضا متخالفه و متغايره بحسب إضافتها إلى الوجودات الخاصّه، و كذا بحسب التقييد بقيود سلبيه أو إضافيه.

و بذلك يمكن أن يحصل الاختلاف بينها في الحكم إمكانا و امتناعا و وجوبا. و كذلك العدم و إن كان مفهوما واحدا، لا تمايز بين الأعدام بحسب مفهوماتها، إلاّ أنّه قد يمكن التمايز بينها بحسب إضافتها إلى الوجودات الخاصّه المتمايزه، أو إلى حصص الوجود العامّ المتمايزه، و كذا بحسب التقييد سلبيه أو إضافيه و بذلك يحصل التغاير و التخالف بين الأعدام و يمكن الاختلاف بينها في الحكم امتناعا و إمكانا و وجوبا.

و إذا تمهّد هذا فنقول: إنّ للمصنّف أن يقول حينئذ إنّنا لا نسلم ما ادّعاه هذا القائل من أنّه لو كان امتناع عود المعدوم أى وجوده ثانيا لأجل طريان العدم على وجوده أوّلا، و الحال أنّه ليس إلاّ لأجل طريان النقيض على النقيض، و كون النقيض المطروء عليه ممتنعا، يلزم أن يكون عود العدم بعد ما طرأ عليه الوجود ممتنعا أيضا لأجل ذلك. لكننا نقول: إنّ معنى ذلك امتناع عود ذلك العدم الخاصّ المطروء عليه أى العدم السابق على الوجود، كما أنّ المراد في الأوّل، امتناع عود ذلك الوجود الخاصّ المطروء عليه بعينه، ضروره أنّه لو فرض الوجود بعد العدم الطارئ، كان هو وجودا خاصّا آخر غير الأوّل مقيّد بكونه

مسبقا بالعدم السابق فقط. و الثاني مقيد بكونه مسبقا بالعدم الطارئ، و إن كان مسبقا بالعدم السابق أيضا بالواسطه.

و كذلك لو فرض عدم بعد الوجود الطارئ على العدم، كان العدم الثاني عدما خاصا غير الأول لكون الأول مقيدا بكونه عدما سابقا على الوجود مطلقا و الثاني مقيدا بكونه عدما لاحقا، طارئا على الوجود و أحدهما غير الآخر.

و حينئذ نقول: سلمنا امتناع ذلك العدم الخاص، لكنّه لا يلزم منه عدم جواز انعدام الماهية أو انعدام وجودها بعدم خاص آخر غير الأول، حتّى يلزم أن يكون الماهية الموصوفه بالوجود بعد العدم ممتنع العدم مطلقا و واجبه الوجود لذاتها، بل يجوز انعدامها ثانيا بعدم آخر، حيث لا مانع منه عند العقل.

و أما ما قلناه من أنّه يجوز أن يكون الماهية الموصوفه بالعدم بعد الوجود ممتنع الوجود و واجبه العدم، فهو لأجل أنّ الماهية لو فرض وجودها ثانيا فهو إمّا بالوجود الخاص الأول فذلك ممتنع، لامتناع عوده بعينه كما تبين، و إمّا بوجود خاص غير الأول فذلك أيضا ممتنع لما تقرّر في موضعه من أنّ اختلاف الوجود يستلزم اختلاف الماهية و الذات على ما بينا وجهه فيما تقدّم، فلا يكون ما فرض معادا بعينه بل يكون الموجود الثاني غير الموجود الأول؛ هذا خلف. و هذا بخلاف العدم، فإنّ اختلاف العدم لا يستلزم اختلاف الذات، فتدبر. و بما حقّقناه تنحسم مادّه الشبهه و الله أعلم بحقيقه الحال.

فى تحرير ما ذكره صاحب المواقف

و أما صاحب المواقف على ما نقل الشارح كلامه، فظاهره أنّه بصدد إبطال سند المنع على التقرير الثاني له، و أنّ مبنى كلامه على أنّه فهم من قول المانع بأنّ ماهية المعدوم من حيث هي يجوز أن تقتضى امتناع العود، و العود لكونه وجودا حاصلًا بعد طريان العدم أخصّ من الوجود المطلق - إلى آخره.

أنّ غرضه أنّ منشأ امتناع الوجود ثانيا و إمكان الوجود ابتداءً، إنّما هو اختلاف الوجودين بحسب الزمان فقط، بأن كان الوجود الأخصّ فى زمان و هو زمان طريان العدم و الوجود الأعمّ أو المطلق فى زمان آخر قبل طريان العدم، أو ادّعى أنّ الوجودين و إن قيّدا

بقيد غير الزمان أيضا كقيد طريان العدم في الوجود ثانيا و قيد عدم طريانه في الوجود ابتداءً لا يكون بينهما اختلاف إلا بحسب الزمان فقط، لا بحسب الحقيقه، و لا بحسب غير الزمان.

ثم قال: الوجود أمر واحد في حد ذاته لا يختلف ابتداءً و إعاده بحسب حقيقته و ذاته بل بحسب إضافته إلى أمر خارج عن ماهيته و هو الزمان فقط، فإذا نيتلازم الوجودان المبتدأ و المعاد- أى الواقع في زمان الابتداء و الواقع في زمان الإعاده- إمكانا و وجوبا و امتناعا، لأن الأشياء المتوافقه في ماهيته كالوجودين المبتدأ و المعاد، يجب اشتراكها في هذه الامور أى في الإمكان و الوجوب و الامتناع المستنده إلى ذواتها أى إلى ذوات تلك الأشياء.

فلو كان الوجود المعاد ممتنعا يجب أن يكون الوجود المبتدأ أيضا ممتنعا، و لو كان الوجود المبتدأ ممكنا يجب أن يكون الوجود المعاد أيضا ممكنا مثله، و كذلك لو كان أحدهما واجبا يجب أن يكون الآخر واجبا مثله، فإن المفروض استناد هذه الامور إلى ذوات تلك الأشياء، و ما بالذات لا يختلف و لا يتخلف، فلا يمكن أن يكون الوجود المعاد ممتنعا مع إمكان الوجود المبتدأ.

و كيف يجوز ذلك، و الحال أننا لو جؤزنا كون الشيء الواحد كالوجود ممكنا في زمان كزمان الابتداء، ممتنعا في زمان آخر كزمان الإعاده، معللا بالتعليل الذى ذكره المانع فى التقرير الثانى للسند، و يرجع حاصله إلى أنّ الوجود فى الزمان الثانى أخصّ من الوجود مطلقا و مغاير للوجود فى الزمان الأوّل بحسب الإضافه إلى الزمان، فلا يلزم من امتناع الوجود الثانى امتناع ما هو أعمّ منه، أو امتناع ذلك المغاير، و جؤزنا هذا الانقلاب الذى هو من الإمكان الذاتى إلى الامتناع الذاتى، للزم علينا أن نجؤز نظير هذا الانقلاب من الانقلابات الاخر الذاتيه كالانقلاب من الامتناع الذاتى إلى الوجوب الذاتى معللا بنظير التعليل المذكور أى بأنّ الشيء الوجود فى زمان أخصّ من الوجود فى زمان آخر أو مغاير له، فجاز أن يكون ذلك الأخصّ ممتنعا و المطلق أو المغاير واجبا، فإنّ المفروض أن لا اختلاف بينهما إلا بحسب الزمان، مع وحدتهما بحسب الحقيقه.

و فى تجويز هذا الانقلاب من الامتناع الذاتى إلى الوجوب الذاتى، مخالفه لبيدهه

العقل الحاكمه بأنّ الشيء الواحد يستحيل أن يقتضى لذاته عدمه فى زمان و يقتضى لذاته وجوده فى زمان آخر. و إغناء للحوادث عن المحدث. و سدّ لباب إثبات الصانع، لجواز أن تكون ممتنع لذواتها فى زمان كونها معدومه، و واجبه لذواتها حال كونها موجوده، فلا حاجه لها إلى صانع يحدثها.

فحاصل كلامه إبطال سند المنع من وجهين: أولها بطريق البرهان، و الثانى بطريق النقض الإجمالى و الإلزام.

و هذا الذى ذكرناه، هو تحرير كلام صاحب المواقف، إلا أنّ قوله: «الوجود أمر واحد فى حدّ ذاته لا يختلف ابتداءً و إعادته بحسب حقيقته و ذاته - إلى آخره -».

كأنّ مراده منه الوجود العامّ الانتزاعى الذى قالوا: إنّه أمر واحد بحسب الحقيقه، مشترك معنوى بين الموجودات، و إلا فالوجود الخاصّ بمعنى ما ينتزع منه الوجود العامّ و حصصه ليس واحدا بحسب الحقيقه، بل مختلف بحسب اختلاف الماهيات و الذوات.

و أنّ إيراده للفظ المغاير فى المواضع الأربعة، سواء كان بلفظ الواو العاطفه أو بلفظ (أو) العاطفه على اختلاف النسختين، كان فيه إشاره إلى أنّ المراد من الوجود الخاصّ أو الاخصّ، و كذا من الوجود المطلق أو الأعمّ، ليس إلاّ - الوجود المغاير أى المغاير بحسب الإضافه إلى الزمان، إذ ليس هنا خصوص و لا عموم، و لا إطلاق بحسب معنى من المعانى إلاّ معنى المغايره. و أنّه ينبغى أن يحمل إطلاق هذه الألفاظ فى كلام المانع فى تقرير السند الثانى على هذا المعنى أيضا حتّى يكون له وجه كما أشرنا نحن أيضا فيما سبق إليه.

و إلاّ - أنّ قوله: «لجواز أن يكون ممتنع لذواتها فى زمان كونها معدومه و واجبه لذواتها حال كونها موجوده، فلا حاجه لها إلى صانع يحدثها» كأنّ فيه إيماء إلى أنّه حينئذ يلزم تجويز انقلاب آخر غير ذلك أيضا، و هو تجويز أن تكون الحوادث ممكنه لذواتها فى زمان كونها معدومه، و واجبه لذواتها حال كونها موجوده، فلا حاجه لها إلى صانع يحدثها، و إنّما لم يدّعه أيضا لعدم كونه فى مقام استقصاء جميع الانقلابات الممتنع، فاكتمى بالأول مع كونه فى ظهور المفسده بحيث لا يخفى على أحد.

ثمّ إنك بعد ما تبينّت تحرير كلام صاحب المواقف، لا يخفى عليك أنّ إيراده على السند الثانى حيث أوردته بحيث كان مقابلا له فى الظاهر لو كان واردا عليه، لربّما أمكن

إيراده على السند الأوّل أيضا لكن بتغيير فى العبارة، كأن يضمّ إلى ادّعاء وحده الوجود بحسب الذات ادّعاء وحده الذات أى ذات المعدوم أيضا أى وحدته فى حالتى الابتداء و العود، و يدعى مع ادّعاء تلازم الوجودين أى المبتدأ و المعاد إمكانا و وجوبا و امتناعا، أنّ تلك الذات الواحده أيضا يجب أن يكون ما تقتضيه هى بذاتها من جملة تلك الامور واحدا فى حالتى الابتداء و العود.

أو أن يقول: إنّ الماهية أمر واحد فى حدّ ذاته لا تختلف إعادته و ابتداءه، فلا تختلف فى اقتضاء إمكان الاتّصاف بالوجود الواحد كما ذكره المحشى الشيرازى. و أن يبدّل قوله:

لأنّ الأشياء المتوافقه فى الماهية يجب اشتراكها فى هذه الامور المستنده إلى ذواتها، بقوله: لأنّ الأشياء المتوافقه فى الماهية، يجب اشتراكها فى اقتضاء الذات الواحده إيّاها كما ذكره المحقق الدوانى.

أو أن يضمّ القول الثانى إلى القول الأوّل، و يذكرهما جميعا و أن يسقط قيد الخصوص أو الأخصّيه فى أحد الوجودين، و قيد الإطلاق أو الأعميه فى الآخر، بل يكتفى بقيد المغايره، و أن يريد بالشىء الواحد فى قوله: «لو جوّز كون الشىء الواحد ممكنا فى زمان - إلى آخره -» الذات الواحده كما أنّه ينبغى أن يراد به فى الإيراد على السند الثانى الوجود الواحد.

و بالجمله أن يغيّر العبارة على نحو تكون عبارته إبطال السند فى مقابله السند الأوّل، و يكون ورود الإيراد عليه ظاهرا إمّا بما ذكرنا أو بنهج آخر.

و هذا إذا اريد مقابله للتقرير الأوّل، و أمّا إذا اريد مقابله للتقريرين جميعا، فينبغى أن يدعى هناك تعميم و ضمّ بعض العبارات إلى بعض، حيث يكون مقابلا لكلا التقريرين، كما لا يخفى على المتأمل.

فى تحرير ما ذكره الشارح القوشجى فى مقام الجواب

عمّا أورده صاحب المواقف

ثمّ إنّ الشارح قد تصدّى للجواب عمّا ذكره صاحب المواقف، فمهّد أولا لذلك مقدّمه و تحقيقا، ثمّ ذكر الجواب عنه.

و بيان ما ذكره فى التمهييد أنّ الوجوب عبارته عن اقتضاء الذات للوجود مطلقا أى غير مقيد بقيد ينافيه، و الامتناع عن اقتضاء الذات العدم مطلقا أى غير مقيد أيضا بقيد ينافيه، و الإمكان عن لا اقتضائهما مطلقين أى غير مقيدين أيضا بقيد ينافيهما. و قد تقدم أنه لا يجوز الانقلاب بين تلك المفهومات الثلاثة، أى الوجوب الذاتى و الإمكان الذاتى و الامتناع الذاتى، بأن يكون شىء واحد كالوجود أو العدم واجبا فى زمان، ثم يصير ممكنا أو ممتنعا فى زمان آخر أو بالعكس، أو أن يكون شىء واحد كالذات الواحده من جمله الذوات واجب الوجود لذاته فى زمان ثم يصير ممكن الوجود لذاته أو ممتنع الوجود لذاته فى زمان آخر أو بالعكس، لأن مقتضى ذات الشىء لا يختلف و لا يتخلف بحسب الأزمنة.

لكنّ الوجود و كذا العدم قد يقيد بقيد سلبى أو إضافى يجعل ذلك القيد المقيد به أمرا آخر مغايرا لما لم يقيد به. و كذلك الذات بحسب اعتبارها متصفا بالوجود أو العدم و مقتضيه لأحدهما أو غير مقتضيه لواحد منهما، قد تقيد بقيد سلبى أو إضافى و بسبب ذلك القيد يختلف الحال لا اختلافا بحسب الزمان، بل بحسب ذلك القيد، و إن كان القيد و كذا المقيد به مقارنا للزمان.

و بالجمله لا مدخل للزمان فى اختلاف الوجود أو العدم بحسب الإمكان أو الامتناع أو الوجوب، أو فى اختلاف الذات فى الاتصاف بالوجود أو العدم بحسب هذه الامور، و إن كان بحسب الإضافه إلى الزمان أيضا يختلف حال الوجود و العدم فى الجملة غير الاختلاف فى تلك الامور. بل إنّ المدخل فى ذلك لذلك القيد نفسه و مدخليه الزمان فيه إنّما هى لأجل اقتران القيد و المقيد به معه.

و تفصيل ذلك أنّ الوجود قد يقيد بقيد سلبى أو إضافى، فلا يقتضى ذات الواجب الوجود لذاته المقيد بذلك القيد، بل يمنع اتصافه به، كما إذا قيدنا الوجود بكونه مسبوقا بالعدم، أو قيدنا الواجب بكون وجوده مسبوقا بالعدم، فإنّ هذا الوجود يمتنع اتصاف ذات الواجب لذاته به، لكونه منافيا للوجوب الذاتى فضلا عن اقتضائه له. و بذلك لا يخرج ذات الواجب لذاته عن كونه واجبا بالذات و لا ينقلب وجوبه إلى الامتناع، لأنّ اقتضائه للوجود مطلقا غير مقيد بقيد ينافيه باق بحاله لم يدخله تغير و لا تبدل و لا انقلاب. و كذلك

العدم قد يقيد بكونه مسبقا بالوجود، أو الممتنع قد يقيد عدمه بكونه مسبقا بالوجود، فلا يقتضى ذات الممتنع لذاته هذا العدم المقيد بهذا القيد. بل لا- يمكن اتصافه به لكونه منافيا للامتناع الذاتى، ولا- يلزم من ذلك الانقلاب من الامتناع الذاتى إلى الوجوب الذاتى، بناء على أنّ اقتضاه للعدم مطلقا غير مقيد بقيد ينافيه باق بحاله. وكذلك إذا قيد الوجود بكونه ناشئا عن ذات الموصوف به، أو قيد الممكن بكون وجوده ناشئا عن ذاته، لم يمكن اتصاف ذات الممكن لذاته به، لكونه منافيا للإمكان الذاتى الذى معناه عدم اقتضاء الوجود و العدم لذاته، ولم يصير الممكن لذاته بذلك ممتنعا لذاته، إذ نسبته إلى الوجود المطلق و العدم المطلق أى غير مقيد بالقيد المنافى باق بحاله، (1) لم يتغير بعد، و كذلك الوجود إذا قيد بالوجود القديم الأزلى المستمر فى جميع أجزاء الأزل و فى جميع أوقاته المفروضه أو قيد الممكن بكون وجوده وجودا كذلك، لم يمكن اتصاف ذات الممكن به لكونه منافيا للإمكان الذاتى و لو بعد النظر فى الدليل، حيث إنهم أقاموا الدليل على حدوث العالم بجملته حدودا زمائيا أو دهريا، و لم يصير الممكن لذاته بذلك ممتنعا لذاته، إذ نسبته إلى الوجود المطلق غير مقيد بقيد ينافيه أى الوجود فى الجملة و فى بعض أجزاء الأزل باق بحاله (2) لم يتغير بعد. و الممتنع بذاته هو الذى لا- يقبل الوجود بوجه من الوجوه و هذا الممكن ليس كذلك. و لأجل كون هذين الوجودين أى الوجود الأزلى و الوجود فى الجملة مختلفين عندهم فى جواز اتصاف ذات الممكن بالثانى دون الأوّل، قالوا: إنّ أزليته الإمكان غير إمكان الأزليته و غير مستلزمه له كما بيّنه الشارح، و نقل عن بعضهم إيرادا عليه و دفعه، و إن كان الأظهر فى دفع ذلك الإيراد ما ذكره المحشى الشيرازى بقوله:

أزليته الإمكان تقتضى أن يكون الوجود المطلق أى فى الجملة جائزا للممكن فى جميع أوقات الأزل، على أن يكون الأوقات ظرفا للجواز و الإمكان، و ذلك لا يستلزم كون الوجود فى جميع تلك الأوقات ممكنا. على أن يكون الأوقات ظرفا للوجود.

و إنّما كان أظهر فى الدفع، لأنه لا يسلم قول ذلك البعض بدلا أيضا كما سلّمه الشارح، فتفطن. و هذا الذى ذكرنا إنّما هو بيان ما ذكره الشارح فى التمهيد، و منه يظهر الجواب عن

ص: ٣٣٧

١- -باقية بحالها(خ ل).

٢- -باقية بحالها(خ ل).

فى تحرير الجواب

لكن لا- يخفى عليك أنّ الأظهر فى الجواب عنه بالنظر إلى ذلك التمهيد على ما بيناه و بحيث ينحسم به مادّه الشبهه، سواء اوردت على التقرير الأول للسند أو على التقرير الثانى له، أن يقال إنّه كما جاز فى تلك الصور المفروضه المتقدّمه اختلاف الوجود و العدم إمكانا و وجوبا و امتناعا أو اختلاف الذات بحسب اتّصافها بأحدهما من هذه الجهات من غير لزوم انقلاب محال. كذلك يجوز أن يكون إذا قيّد الوجود بكونه مسبقا بعدم طار على الوجود أو قيّد الممكن بكون وجوده مسبقا بعدم طار على وجوده الابتدائى، لا يمكن اتّصاف ذات الممكن به، لكونه منافيا لإمكانه الذاتى و لو بعد النظر فى الدليل.

كما مرّ من الأدلّه على امتناع عود المعدوم بعينه، و لا يصير الممكن بذلك ممتنع الوجود لذاته، إذ نسبته إلى الوجود مطلقا غير مقيد بقيد ينافيه كهذا القيد باق بحاله و لم يتغير بعد.

و بالجمله فكما جاز أن يكون الوجود المسبوق بالعدم مطلقا سابقا كان أم لاحقا ممّا لا يمكن اتّصاف ذات الواجب لذاته به لكونه منافيا و لم يكن ذلك من الانقلاب المحال فى شىء، لأنّ اقتضاه للوجود مطلقا غير مقيد بقيد ينافيه كهذا القيد باق بحاله، كذلك يجوز أن يكون الوجود المسبوق بالعدم اللاحق المسبوق بالوجود المسبوق بالعدم السابق أعنى العود ممّا لا يمكن اتّصاف ذات الممكن لذاته به لكونه منافيا له أيضا و لو بعد التأمل و أن لا يكون ذلك من الانقلاب من الإمكان الذاتى إلى الامتناع الذاتى، لأنّ نسبته إلى الوجود مطلقا غير مقيد بقيد ينافيه، كالوجود المسبوق بالعدم السابق خاصّه باق بحاله (1) و ذلك القيد الذى صار التقييد به منشأ لامتناع اتّصاف ذات الممكن بالمقيد به و إن كان لازما لماهيّه الممكن المعدوم الكذائى أو معتبرا فى مفهوم العود و داخلا- فى حقيقته، و لذلك صار العود ممتنعا لذاته. و كذا صار المعدوم الممكن ممتنع الاتّصاف به لذاته و خالف به الوجود المعاد الوجود المبتدأ و اختلفا فى الامتناع و الإمكان حيث امتنع المعاد و أمكن المبتدأ، إلاّ أنّه إذا قلنا إنّ كلاً من الوجود المعاد و الوجود الابتدائى وجود خاصّ مغاير

للآخر في حقيقته كما هو التحقيق في الوجود الخاصّ بمعنى ما ينتزع منه الوجود العام، فلا- اشكال حينئذ في اختلاف حال الوجودين إمكانا و امتناعا، وكذا في اختلاف اتّصاف الممكن بهما بحسبهما.

و أما إذا أردنا بهما الوجود الانتزاعي، وقلنا بوحده حقيقته و اختلافه بحسب الإضافة إلى أمر خارج عن حقيقته.

فقول: ليس منشأ الاختلاف بين الوجودين، هو أصل حقيقتهما الواحد، و لا أصل ذات الممكن المفروض وحدتها في حالتها فرض الاتّصاف بالوجودين، و لا- ذلك ممّا ادّعاه المانع، و لا- ممّا يلزم من كلامه حتّى يرد ما ذكره صاحب المواقف من أنّ الوجود أمر واحد في حدّ ذاته لا- يختلف إعادته و ابتداءً بحسب حقيقته و ذاته، و أنّ الأشياء المتوافقة في الماهية كالوجودين يجب اشتراكها في الإمكان و الوجوب و الامتناع المستنده إلى ذوات تلك الأشياء، أو أنّ الأشياء المتوافقة في الماهية يجب اشتراكها في اقتضاء الذات الواحد أيها. بل أنّ منشأ الاختلاف في ذلك هو الإضافة إلى أمر خارج عن ماهية الوجود، و لكن ليس ذلك الأمر هو الزمان كما ادّعاه صاحب المواقف، فإنّ الزمان بمجرّده لا دخل لاختلافه في اختلاف حال الوجود، و لا في اختلاف حال الممكن في اتّصافه به أصلا. و ليس ذلك أيضا ممّا ادّعاه المانع أو ممّا يلزم من كلامه، حتّى يرد عليه ما أورده هو من أنّه لو جوّزنا هذا الانقلاب أي كون الشيء الواحد أي الوجود الواحد أو الذات الواحد ممكنا في زمان كزمان الابتداء ممتعا في زمان آخر كزمان الإعادة معلّلا بالتعليل المذكور، لجاز نظير هذا الانقلاب أيضا كالانقلاب من الامتناع الذاتي إلى الوجوب الذاتي معلّلا به- إلى آخر ما ذكره- بل إنّ ذلك الأمر الخارج إنّما هو ذلك القيد المنافي للوجود الممكن الذي يكون المقيّد به ممّا يمتنع اتّصاف ذات الممكن به و إن كان مقارنا للزمان.

و بالجمله هذا القيد مناف له داخل في مفهوم العود و لازم لماهية ذلك المعدوم به صار العود ممتعا بالذات. و كذا اتّصاف المعدوم به، و كذا هذا القيد، و كذا المقيّد به، و إن كان مقارنا للزمان لكن لا دخل للاقتران به في هذا الامتناع أصلا، كيف و لو كان الامتناع المذكور مستندا إلى الاقتران بالزمان لم يكن الامتناع ذاتيا كما هو المفروض، لكونه

مستندا إلى أمر خارج عن حقيقته العود و عن حقيقته المعدوم المفروض، و غير لازم لماهيتيهما بل كان امتناعا غيريّا؛ هذا خلف.

و لا يخفى أنّ في صورته ما ادّعى من لزوم الانقلاب من الامتناع إلى الوجوب ليس سوى قيد الوقوع في الزمان قيد مناف يوجب ذلك، إذ ليس في زمان كون الممكن معدوما بالعدم السابق سوى الاقتران بالزمان قيد معتبر مع وجوده أو مع ذات الممكن من جهة الاتّصاف ينافي الإمكان و يوجب الامتناع الذاتي، حتّى يلزم أن يكون الممكن في ذلك الزمان ممتنعا لذاته، و كذا ليس في زمان كونه موجودا بالوجود الابتدائي المسبوق بالعدم السابق خاصّه سوى الاقتران بالزمان قيد ينافي الإمكان و يوجب الوجوب الذاتي، حتّى يلزم كونه فيه واجبا لذاته، و قد عرفت أنّ الاقتران بالزمان بمجردّه لا يكون منشأ لذلك.

و لا يمكن أيضا أن يقال: إنّ المراد أنّ الممكن بشرط العدم يمتنع وجوده. و كذا هو بشرط الوجود يجب وجوده، لأنّ هذا يكون خلافاً للفرض، لأنّ المفروض هو الامتناع و الوجوب في زمان الوصف لا بشرطه، و أيضا يكونان حينئذ غيريّين حيث إنّ هذا الشرط خارج عن حقيقته ما فرض ممتنعا أو واجبا و غير لازم لماهيتيهما لا ذاتيين كما هو المفروض أيضا.

نعم في كلّ صورته يعتبر فيها القيد المنافي يلزم الاختلاف، و ليس هو مع ذلك من الانقلاب المحال في شيء كما عرفت بيانه.

فإن قلت: إذا كان ذلك القيد المنافي لازما للماهية أو معتبرا في مفهوم شيء كقيد طريان العدم الذي ذكرت أنّه لازم لماهية الممكن المعدوم و معتبر في مفهوم العود أي الوجود ثانيا، لا يخفى أنّه حينئذ يكون الاختلاف مستندا إلى ذلك القيد الذي هو لازم للماهية أو معتبر في المفهوم، و حيث كان لازم الماهية مستندا إلى الماهية من حيث هي كما هو المقرّر بينهم، فيكون الاختلاف مستندا إلى ماهية الملزوم أي الممكن المعدوم، و المفروض أنّ حقيقته الممكن حقيقته واحده، و كذلك حيث كان القيد معتبرا في مفهوم العود و ما هو إلاّ الوجود ثانيا الذي هو واحد بحسب الحقيقته فيكون الاختلاف أيضا مستندا إلى حقيقته الوجود التي هي واحده.

و على التقديرين فيعود المحذور المذكور جذعا. (1)

قلت: لا- عود للمحذور أصلا فإنا لا- نعنى بكون هذا القيد معتبرا في مفهوم العود أنه معتبر في مفهوم الوجود الذى حقيقته واحده، كالوجود العام المشترك فيه المتحد بالحقيقه من حيث هو حقيقه واحده، بل نعنى به أنه معتبر في مفهوم العود الذى هو وجود خاص، سواء أردنا بالوجود الخاص هو الأمر الذى ينتزع منه الوجود الانتزاعى و قلنا بتغاير الوجودات الخاصه فى الحقيقه كما هو الحق، أو أردنا به تلك الحصه المنتزعه من ذلك الوجود الخاص و قلنا بتغاير الحصص أيضا بتغاير الاعتبارات و الإضافات إلى أمر خارج، و كذا بتغاير المفروضات لها التى هى مما ينتزع منها تلك الحصص.

و على التقديرين فلا- عود للمحذور، إذ لا- يلزم من اعتبار القيد فى وجود خاص كالعود اعتباره أيضا فى وجود خاص آخر كالوجود الابتدائى، و لا- اعتباره فى مفهوم الوجود العام الواحد بالحقيقه حتى يلزم أن يكون ما يقتضيه العود يقتضيه الوجود الابتدائى، أو يقتضيه الوجود العام أو يختلف مقتضاه.

و كذلك لا نعنى بكون ذلك القيد لازما لماهيته الممكن المعدوم أنه لازم لماهيته الممكن مطلقا، و لو كان ممكنا موجودا أو أنه لازم لماهيته الممكن المعدوم مطلقا و لو كان معدوما بالعدم السابق فقط، بل أنه لازم لماهيته هذا الممكن المعدوم بالعدم الطارئ على وجوده السابق المسبوق بالعدم السابق، و هذه الماهيه باعتبار اتصافها بهذا العدم الطارئ تكون مغايره للماهيات الممكنات الاخر معدومات أو موجودات، فلا يلزم أن يكون القيد اللازم لها من هذه الجهه لازما لها من الجهه الاخرى، أو لازما لغيرها من الماهيات الممكنه، حتى يعود المحذور.

و الحاصل أن إمكان اتصاف المعدوم الممكن بالوجود الابتدائى، و عدم إمكان اتصافه بالعود، و اختلاف حاله فى ذلك، و كذا اختلاف حال الوجودين امتناعا و إمكانا، يمكن أن يكون لأجل اختلاف الوجودين بسبب ذلك القيد المعتبر فى مفهوم العود، و كذا لأجل اختلاف حال الماهيه أى ماهيه المعدوم فى الحالين بسبب ذلك القيد اللازم لها من حيث هى، و أن مجموع الاختلافين أى الاختلاف فى الصفه و الموصوف، يمكن أن يكون منشأ

ص: ٣٤١

١- - أى جديدا.

لاختلاف الحكم، فإنه لا- شبهه في أنّ أحد الاختلافين يمكن أن يكون كافياً في ذلك حيث يمكن أن يكون الذات الواحده حيث كانت هناك صفات متغايره و مختلفه، إمّا بالذات أو بالاعتبار، مقتضيه لصفه منها دون صفه اخرى متغايره للاولى، وكذا يمكن أن يكون الصفه الواحده، حيث كانت الذات الموصوفه بها باعتبار تقيدها بقيد متغايره لنفسها باعتبار تقيدها بقيد آخر ممّا تقتضيه تلك الذات باعتبار و لا تقتضيه باعتبار آخر، فكيف إذا كان هناك اختلاف في الموصوف و الصفه جميعا كما فيما نحن فيه، فتبصر.

و بما ذكرنا يظهر الجواب الحقّ التفصيلي عمّا ذكره صاحب المواقف، و به ينحسم مادّه الشبهه، سواء أوردت على التقرير الأوّل للسند أو على الثاني.

في الكلام فيما ذكره الشارح القوشجي نفسه في الجواب

عمّا ذكره صاحب المواقف

و أمّا ما ذكره الشارح نفسه بعد التمهيد المذكور، فكأنّه لا يخلو عن إبهام بسببه صار منشأ لإيراد المحقق الدواني عليه، و تطبيقه على ما ذكرنا أو توجيهه بنحو آخر يندفع به عنه الإيراد و ينحسم به مادّه الشبهه على التقريرين يحتاج إلى نوع عناية.

و بيان ذلك أنّ قوله: و إذا تمهّد هذا فنقول مقصود المانع أنّ العود ليس وجوداً مطلقاً على أيّ وجه كان، بل هو وجود مقيد بكونه حاصلًا بعد طريان العدم، فلم لا يجوز أن يمتنع اتّصاف ماهيته المعدوم بهذا الوجود المقيد، و لا يمتنع اتّصافها بالوجود المطلق من غير لزوم انقلاب من الإمكان الذاتى إلى الامتناع الذاتى كما فى إخوته و نظائره على ما تقدّم.

أشار بذلك إلى الجواب عن النقص و الإلزام، و لعلّه أراد به أنّ مقصود المانع أنّ العود ليس وجوداً مطلقاً على أيّ وجه كان، بل هو وجود خاصّ مقيد بكونه حاصلًا بعد طريان العدم، و هذا القيد داخل فى مفهومه معتبر فيه، و به صار هذا الوجود وجوداً خاصّاً مخالفاً لما لم يقيد به من الوجود فى الحكم لا بمجرد الإضافه إلى الزمان كما ادّعاه صاحب المواقف، كما أنّ هذا القيد لازم لماهيته الممكن المعدوم أى لماهيته هذا الممكن المعدوم المفروض الذى طرأ عليها العدم، فلم لا يجوز أن يمتنع اتّصاف ماهيته هذا الممكن المعدوم

بهذا الوجود المقيّد أى العود الذى سبب اختلافه مع غيره فى الحكم إنّما هو هذا القيد فقط و لا يمتنع اتّصافها بالوجود المطلق أى بما لم يقيد بهذا القيد من الوجود كالوجود الابتدائى من غير لزوم انقلاب من الإمكان الذاتى إلى الامتناع الذاتى على ما ادّعاه صاحب المواقف، كما لم يلزم الانقلاب فى إخوته و نظائره على ما تقدّم من الأمثلة.

و أنّ قوله: فقول هذا القائل: و لو جوّزنا كون الشىء- إلى آخره-، لا تعلق له بكلام هذا المانع، لأنّه لا يقول بهذا التجويز و لا يلزمه أيضا. لعلّه أراد به أنّ قول هذا القائل أى صاحب المواقف: و لو جوّزنا كون الشىء الواحد أى الوجود الواحد ممكنا فى زمان الابتداء، ممتنعا فى زمان الإعادة، أو كون الماهية الواحد ممكنه الاتّصاف بالوجود فى زمان الابتداء، ممتنعه الاتّصاف به فى زمان الإعادة- إلى آخر ما ذكره-، لا تعلق له بكلام هذا المانع، لأنّه لم يقل بوحده الوجود فى الحالين، بل إنّ كما ظهر من التقرير الثانى لسند المنع قال: بأنّ الوجود فى زمان الإعادة وجود خاصّ و تقيّد بقيد كان ذلك القيد سببا لاختلافه فى الحكم و كونه مغايرا لما لم يقيد به و به صار ممتنعا، و ليس سبب ذلك هو الإضافة إلى الزمان حتّى يلزم ما ذكره القائل، و كذلك لم يقل بوحده الماهية فى الحالين من جميع الجهات حتّى يلزم ما ادّعاه القائل، بل إنّ كما ظهر من التقرير الأوّل للسند، عنى بها ماهية الممكن المعدوم بالعدم الطارئ التى هى باعتبار الاتّصاف بهذا الوصف اللازم لها مغايره لنفسها باعتبار عدم الاتّصاف به كما أنّها مغايره لغيرها من الماهيات الممكنات. و بذلك تمّ الجواب عن الإلزام.

ثمّ إنّ قوله: و كذا قوله الوجود أمر واحد- إلى قوله- و لو جوّزنا لأنّ حاصله- إلى آخر ما ذكره-، إشاره إلى الجواب عمّا ذكره القائل أوّلا بطريق البرهان، و لعلّه أراد به أنّ قول القائل هذا القول أيضا لا تعلق له بكلام المانع، لأنّ حاصل هذا القول الذى ذكره القائل، أنّ الوجود المعاد إذا اقتضى لذاته أمرا، يجب أن يقتضى الوجود المبتدأ لذاته ذلك الأمر و بالعكس، لأنّهما متّحدان ذاتا و حقيقه و إنّما اختلافهما بحسب أمر خارج هو الزمان عنده، فإذا نيتلازم الوجودان أى المبتدأ و المعاد إمكانا و وجوبا و امتناعا لأنّ الأشياء المتوافقه فى الماهية كالوجودين، يجب اشتراكها فى هذه الامور المستنده إلى ذاتها أو أنّ مع وحده حقيقه الوجودين فى الحالين و كون اختلافهما بحسب الأمر الخارج إذا كانت

الذات الموصوفه بهما فى الحالين واحده أيضا، كما هيّه المعدوم و الحال أنّ الأشياء المتوافقه فى الماهيّه، يجب اشتراكها فى اقتضاء الذات الواحده أيّها كذلك، فلا يجوز أن يختلف اقتضاؤها أيّها.

و المانع لم يقل بخلاف ذلك و لم يلزم أيضا من كلامه خلافه، بل اللازم من كلامه أنّ الوجودين المبتدأ و المعاد و إن كانا متّحدين بحسب الحقيقه لكنّهما متغايران بحسب الإضافه إلى أمر خارج، و ليس هو الزمان كما ادّعاه، بل ذلك القيد الذى اعتبر فى الوجود المعاد و لم يعتبر فى الوجود المبتدأ و كذلك الذات و إن كانت واحده فى الحالين لكنّهما بحسب اتّصافها بالمقيد بذلك القيد مغايره لنفسها بحسب عدم اتّصافها به. فيجوز حينئذ أن يختلف اقتضاء الماهيّه و الوجود جميعا أى يجوز أن يقتضى ماهيّه المعدوم، أى هذا المعدوم المفروض عدم الاتّصاف بأحدهما يعنى الوجود المعاد و لا يقتضى عدم الاتّصاف بالآخر أو يقتضى الاتّصاف بالآخر يعنى الوجود المبتدأ لكونهما مختلفين متغايرين و لو بالاعتبار و كذا لكون الذات مختلفه و متغايره لنفسها و لو بالاعتبار.

و كذلك يجوز أن يقتضى أحد الوجودين جواز اتّصاف ماهيّه المعدوم به أو لا يقتضى عدم جواز اتّصافها به، و يقتضى الآخر عدم جواز اتّصافها به، لكون الذات مختلفه و لو بالاعتبار و كذا لكون الوجودين متغايرين و مختلفين و لو بهذا الاعتبار فقط إن لم نقل بكونهما متغايرين فى الحقيقه، و كون كلّ واحد منهما وجودا خاصّا مغايرا للآخر بحسب الذات أيضا.

و الحاصل أنّ منشأ الاختلاف فى الحكم فيما نحن فيه إنّما هو اختلاف فى الصفه أى فى الوجود و اختلاف فى الموصوف أى الذات الموصوفه بهما جميعا، و أنّ مجموع الاختلافين اللذين أحدهما كاف فى اختلاف الحكم كما أشرنا إليه، سبب لذلك، و أنّ اختلاف الاقتضاء ممكن حينئذ سواء اسند إلى الذات أو إلى الوصف، ثمّ إنّ حيث كان اختلاف الحال مستندا إلى ذلك القيد الذى هو معتبر فى الوجود المعاد و لانزم لماهيّه ذلك المعدوم، لا- إلى حقيقه الوجود المتّحده، و لا إلى ماهيّه الممكن المعدوم مطلقا. فلا ينافى هذا أن لا يجوز أن يقتضى أحد الوجودين لذاته و بحسب حقيقته المتّحده من غير قيد معتبر معه أمرا إن كان فرض اقتضاء ذاتي مستند إلى حقيقته الواحده و لا يقتضيه الوجود

الآخر لذاته، أو يقتضى عدمه، و أن لا يجوز أن يقتضى الذات الواحده من جهه ذاتها بذاتها مع قطع النظر عن قيد و الاتّصاف بوصف أمره لو كان لها اقتضاء كذلك و أن لا تقتضيه مره اخرى أو تقتضى عدمه.

و هذا الذى ذكرنا هو توجيه كلام الشارح بحيث تنحسم به مادّه الشبهه، و ينكشف به الإبهام، و منه يظهر اندفاع ما أورده المحقّق الدوانى عليه فى الحاشيه عليه.

ص: ٣٤٥

في الإشارة إلى اندفاع ما أورده المحقق الدواني عن الشارح القوشجي

حيث قال: وقف الشارح عند ظاهر لفظ هذا القائل و لم يأت بما ينحسم مادّه الشبهه - إلى آخر ما ذكره - و اقتفى أثره المحشّي الشيرازي، حيث نسج الكلام على منواله و بنى على أساسه.

و بيان الاندفاع: أنّه لا خفاء فيما ذكره من أنّ مقصود هذا القائل - أي صاحب المواقف - أنّه لو جاز أن يكون الشيء بعد ما طرأ عليه العدم ممتنعاً و قبله ممكناً كما قيل في التقرير الأوّل للسند، لجاز أن يكون الحادث في زمان عدمه ممتنعاً و في زمان وجوده واجباً.

و أيضاً لو جاز كون الشيء ممكناً الاتّصاف بالوجود الأوّل، ممتنع الاتّصاف بالوجود الثاني كما قيل في التوجيه الثاني للسند، لجاز كون الحادث ممتنع الاتّصاف بالوجود في زمان عدمه، و واجب الاتّصاف بالوجود في زمان الوجود.

فإنّ العله المذكوره في الوجهين للسند جاريه فيما ادّعاها أيضاً.

إلا - أنّ مقصود الشارح كما بيّننا مراده أنّ العله المذكوره ليست جاريه فيه، إنّما تكون جاريه فيه لو كان مقصود المانع في التقرير الأوّل للسند جواز أن يكون الشيء بعد ما طرأ عليه العدم بمجرد كونه في ذلك الزمان و إضافته إليه ممتنعاً و قبله بمجرد كونه واقعا في الزمان القبل و إضافته إليه ممكناً من غير اعتبار قيد آخر هنا. و كذا لو كان مقصوده في التقرير الثاني للسند جواز كون الشيء ممكناً الاتّصاف بالوجود الأوّل من حيث كونه وجوداً أولاً - واقعا في الزمان الأوّل، و ممتنع الاتّصاف بالوجود الثاني من جهه كونه وجوداً ثانياً واقعا في الزمان الثاني من غير اعتبار قيد آخر معتبر معه، فإنّه على هذا التقدير

يجرى العله المذكوره فى الوجهين فيما ذكره أيضا، و يرد ما أورده عليه، و ليس ذلك مقصود المانع، بل إنما مقصوده فى التقرير الأول للسند جواز أن يكون الشىء بعد ما طرأ عليه العدم ممتنعا باعتبار قيد معتبر معه، هو لازم ماهيته أى طريان العدم الذى هو منشأ الاختلاف حال ذلك الشىء فى الاتصاف بالوجود، و منشأ امتناعه، أى امتناع وجوده مره اخرى، و لا مدخل فى ذلك للزمان أصلا و إن كان مقارنا معه، و أن يكون قبل ذلك ممكنا، أى أن يكون مع عدم اعتبار ذلك القيد معه كما هو قبل طريان العدم ممكن الوجود.

و كذلك مقصود المانع فى التقرير الثانى جواز كون الشىء ممكن الاتصاف بالوجود الأول، لا من جهه كونه وجودا واقعا فى الزمان الأول، بل من جهه كونه وجودا مطلقا بمعنى عدم تقيده بقيد مناف، كقيد طريان العدم. و كذا جواز كون الشىء ممتنع الاتصاف بالوجود الثانى، لا من جهه كونه وجودا ثانيا واقعا فى الزمان الثانى، بل من جهه تقيده بقيد معتبر فى مفهومه، و هو طريان العدم، و إن كان مقارنا للزمان.

و لا يخفى أن العله المذكوره بهذا المعنى الذى ذكرناه ليست جاريه فيما ذكره القائل فى الحادث، و أجزاها المحقق الدوانى فيه، إذ الحادث فى زمان عدمه لم يقيد بقيد لازم لماهيته أو داخل فى ماهيته، يمكن أن يكون ذلك القيد منشأ لامتناعه، و كذا هو فى زمان وجوده لم يقيد بقيد كذلك يمكن أن يكون سببا لوجوبه، و كذلك الوجود فى زمان عدمه لم يقيد بقيد معتبر فى مفهومه أو لازم له، يوجب كون الحادث ممتنع الاتصاف به، و كذا هو فى زمان وجوده لم يقيد بقيد كذلك يكون منشأ لوجوب اتصاف الحادث به.

نعم فى هذه الصور قد قيد الحادث أو وجوده بقيد الوقوع فى الزمان المختلفين، و قد عرفت مرارا أن اختلاف الزمان بمجرده لا يصير منشأ لاختلاف حال الشىء و لا لاختلاف حال الوجود إمكانا و جوبا و امتناعا.

و هذا الذى ذكرنا فى توجيه كلام الشارح، و إن كان غير مصرح به فى كلامه فى الجواب الذى ذكره، لكنّه ظاهر منه بقريه ما سبق منه فى التمهيد الذى ذكره. فأنه ينادى به عند التأمل الصادق فيما ذكره من أن الوجود و كذا العدم قد يقيد بقيد سلبى أو إضافى، فلا يقتضى الشىء، إياه، بل يمتنع اتصافه به، كما فصيله من الأمثله، فإنّ كلامه ظاهر فى أن سبب ذلك الامتناع ليس إلا ذلك القيد، لا اختلاف الزمان. كيف و هو قد ذكر فى صدر

التمهيد أنه قد تقدّم أنه لا يجوز الانقلاب بين هذه المفهومات الثلاثة، بأن يكون شيء واجبا في زمان، ثم يصير ممكنا أو ممتنعا في زمان آخر أو بالعكس، لأن مقتضى ذات الشيء لا يختلف ولا يتخلف بحسب الأزمنة، حيث نفى كون الزمان بمجرد سببا لاختلاف الحال في ذلك و كأن المحقق الدواني في إيرادته على الشارح نظر إلى ظاهر كلامه في الجواب، حيث لم يصرح بكون منشأ الاختلاف هو القيد، بل أجمل بحيث كونه هو الزمان، ولم ينظر إلى ما ذكره في التمهيد.

و من هذا يظهر أنّ المحقق الدواني وقف على ظاهر لفظ الشارح في الجواب و ذهل عمّا ذكره في التمهيد له و لم يأت بشيء و يظهر انعكاس التشنيع، فتدبر.

ثم إنّ قول المحقق الدواني: إلاّ أنّه تسامح في قوله: لأنّ الأشياء المتوافقه في ماهيته - إلى قوله: - و لو جوّزنا، و كان حقّ العبارة أن يقول: لأنّ الأشياء المتوافقه في ماهيته يجب اشتراكها في اقتضاء الذات الواحد، إيّاها.

ذكر المحشّي الشيرازي أنّه دفع للإيراد الثاني للشارح على الوجه الأوّل لإبطال السند بتغيير العبارة و عنى بالإيراد الثاني للشارح، قوله: و كذا قوله: الوجود أمر واحد - إلى قوله - و لو جوّزنا لأنّ حاصله أنّ الوجود المعاد إذا اقتضى لذاته أمرا - إلى آخره - و هو و إن لم يبيّن صريحا أنّ مفاد هذا الإيراد ما ذا؟ و أنّ مبنى دفعه على ما ذا؟ لكنّه يفهم من بعض أقواله بعد ذلك كما سنشير إليه في شرح كلامه أنّ مفاد إيراد الشارح أنّ ما ذكره القائل، ليس في مقابله كلام المانع، و لا يضرّه، لأنّ حاصل ما ذكره القائل أنّ الوجود المعاد إذا اقتضى لذاته أمرا، يجب أن يقتضى الوجود المبتدأ أيضا لذاته لذلك الأمر بعينه، لأنّهما متّحدان ذاتا و حقيقه، و إنّما اختلافهما بحسب أمر خارج، و هذا لا يضرّ المانع، لأنّه لم يقل بخلافه، و لم يلزم أيضا من كلامه خلافه، بل اللازم من كلامه أنّ الوجودين المبتدأ و المعاد متغايران بحسب الإضافة إلى أمر خارج، فيجوز أن يقتضى ماهيته المعدوم لذاته عدم الاتّصاف بأحدهما، يعنى الوجود المعاد، و لا يقتضى عدم الاتّصاف بالآخر يعنى المبتدأ.

و المحصّل أنّ المانع جوّز اختلاف اقتضاء ماهيته المعدوم بالنسبه إلى الوجودين، و لم يجوز اختلاف اقتضاء الوجودين، و لا ينافي ما ذكره المانع أن لا يجوز اختلاف اقتضاء الوجودين أى أن لا يجوز أن يقتضى أحد الوجودين لذاته أمرا و لا يقتضيه الوجود

الآخر، فليس كلام القائل في مقابله كلام المانع، ولا يضره أيضا.

و كذلك يفهم منه أنّ مبنى دفع هذا الإيراد على أنّه إنّما يرد هذا على ظاهر كلام القائل، حيث قال: «لأنّ الأشياء المتوافقه في الماهية يجب اشتراكها في هذه الامور» و أراد بالأشياء هنا الوجودين المبتدأ و المعاد. و أمّا إذا غيّرت هذه العبارة إلى قولنا: لأنّ الأشياء المتوافقه في الماهية يجب اشتراكها في اقتضاء الذات الواحده إياها كما ذكره المحقق الدواني فلا ورود له بل يكون حينئذ كلام القائل مقابلا- لكلام المانع و يضره، و هذا ظاهر و على هذا فيكون قول المحقق الدواني، و قوله: لو جوّزنا- إلى آخره-، معناه أنّه لو جوّز كون الشيء ممكنا- إلى آخره- تفسيرا لكلام القائل بناء على هذا التعليل المغيّر.

كلام مع المحشّي الشيرازي

و لا- يخفى عليك بعد ما أحطت خبرا بما ذكرنا في توجيه كلام الشارح، أنّ مقصود الشارح من هذا الإيراد ليس ما فهمه المحشّي و أن تغيير العبارة لا- يضرّ بحال المانع. فإنّ للشارح أن يقول: إنّ الأشياء المتوافقه في الماهية، إنّما يجب اشتراكها في اقتضاء الذات الواحده إياها إذا كان اقتضاؤها إياها من جهة كون تلك الأشياء متوافقه في الماهية و واحد من جميع الجهات، و أمّا إذا كانت تلك الأشياء مختلفة بحسب الإضافة إلى أمر خارج أي ذلك القيد المنافي كما بيناه فلا يجب الاشتراك في ذلك. و كذلك له أن يقول: إنّ وحده الذات من جميع الجهات غير مسلّمه هنا، بل هي باعتبار ذلك القيد أيضا مختلفة مغايرة لنفسها باعتبار كما بيناه أيضا.

ثمّ نقول من رأس في بيان مقصود الشارح: إنّ مقصوده أنّه إذا كان الوجودان المتّحدا بالحقيقه مختلفين بحسب أمر خارج كما هو المفروض فلا ينفع في مطلوب القائل أخذ اتحاد الذات و أنّ الأشياء المتوافقه في الماهية يجب اشتراكها في اقتضاء الذات الواحده إياها، لأنّه مع وحده الذات أيضا إذا كان المحمولان كالوجودين مختلفين و لو بحسب أمر خارج كالقيد المذكور، يجوز اختلاف اقتضاءها لذينك المحمولين، و يمكن اتّصافها بأحدهما دون الآخر، بل يجوز اختلاف اقتضاء ذينك المحمولين أيضا بحسب اتّصاف الذات الواحده بهما إمكانا و امتناعا، بل بحسب أنفسهما أيضا امتناعا و إمكانا و إن كان

يرجع الحكم بامتناع أنفسهما أو إمكانهما إلى الحكم بامتناع اتّصاف تلك الذات بهما أو إمكان اتّصافها بهما.

و معنى ذلك القول أنّ الأشياء المتوافقة فى الماهية يجب اشتراكها فى اقتضاء الذات الواحده إيّاها من حيث كون تلك الأشياء متوافقة فى الماهية و عدم كونها مختلفه بوجه، لا من حيث كونها مختلفه أيضا و لو بحسب أمر خارج. على أنّ وحده الذات من جميع الجهات فيما نحن بصدده غير مسلّمه، فإنّك قد عرفت ممّا ذكر لك من التقريرين (1) لسند المنع أنّه كما أنّ الوجود المعاد باعتبار تقييده بطريان العدم و كونه معتبرا فى مفهومه مخالف للوجود المبتدأ باعتبار عدم تقييده به، كذلك ذات المعدوم المفروض باعتبار ذلك القيد اللازم له مغاير لنفسه باعتبار عدم تقييده به و عدم لزومه له. فكما أنّ الوجودان مختلفان، كذلك الذات مختلفه و لو بالاعتبار، و كما أنّ الذات الواحده من جميع الوجوه يجوز اختلاف اقتضاءها بالنسبه إلى صفتين مختلفين و لو بالاعتبار، كذلك الذات الواحده بالذات المختلفه بالاعتبار يجوز اختلاف اقتضاءها لصفه واحد غير مختلفه و لو بالاعتبار.

و الحاصل أنّ منشأ الاختلاف فى الحكم يجوز أن يكون اختلافا فى المحمول، و كذا اختلافا فى الموضوع، و أحدهما كاف فيه، فكيف بالمجموع، و أنّه يجوز اختلاف الاقتضاء حينئذ سواء اسند إلى الموضوع أو إلى المحمول.

فيظهر ممّا ذكرنا ورود إيراد الشارح على القائل، و عدم اندفاعه عنه بتغيير التعليل.

و هذا الذى ذكرنا هو مع قطع النظر عمّا أورده عليه المحشّى الشيرازى على تقدير تغيير التعليل المذكور كما سيأتى بيانه.

ثمّ إنّ قول المحقّق الدوانى: «و الحاصل أنّ الاختلاف سواء اعتبر فى الموضوع أو فى المحمول و حكم باختلافهما فى الإمكان و الامتناع، يجرى فى الحادث، إلّا أن ظاهر عبارته أشبه بالابتناء على الوجه الأخير.» معناه أنّ الاختلاف سواء فى الموضوع أى الذات أو الشىء أو المعدوم كما هو مبنى التقرير الأوّل لسند المنع أو فى المحمول، أى الوجود كما هو على التقرير الثانى له و حكم باختلاف و حكم باختلاف الموضوع

ص: ٣٥٠

المختلف باعتبار هذا الاختلاف و المحمول المختلف به فى الإمكان و الامتناع كما ادّعا المانع يجرى نظير ذلك فى الحادث أيضا كما ادّعا القائل، و بينه المحقق المذكور فى صدر الحاشيه أى أن يكون هناك اختلاف فى الموضوع أو المحمول بالامتناع و الوجوب فسواء قرّر سند المنع بالتقرير الأوّل أو بالتقرير الثانى يرد عليه إيراد القائل، إلا أنّ ظاهر عباره القائل أشبه بابتناء إيراده على الوجه الثانى أى على التقرير الثانى لسند المنع كما هو ظاهر كلامه.

و بالجملة فما ذكره المحقق الدوانى هنا، هو حاصل كلامه فيما تقدّم و قد عرفت ما فيه.

ثمّ إنّ قوله: «و الذى يحسم مادّه الشبهه أن يقال -إلى آخره-». حاصله أنّ ما ادّعا القائل و أبطل به سند المنع الذى ذكره المانع سواء قرّر بالتقرير الثانى أو بالأوّل من أنّه يلزم على تقدير تجويز كون الشىء بعد ما طرأ عليه العدم ممتنعا و قبله ممكنا كما هو على التقرير الأوّل للسند تجويز أن يكون الحادث فى زمان عدمه ممتنعا و فى زمان وجوده واجبا. و على تقدير تجويز كون الشىء ممكن الاتّصاف بالوجود الأوّل، ممتنع الاتّصاف بالوجود الثانى كما هو على التقرير الثانى له تجويز أن يكون الحادث ممتنع الاتّصاف بالوجود فى زمان عدمه، و واجب الاتّصاف بالوجود فى زمان وجوده، و هذا محال كما ذكره و بين وجهه، إنّما يلزم إذا كان ما ادّعا بحيث يمكن فرضه بوجه، و ليس كذلك، إذ لا يخفى أنّ مراده من وجوب الوجود أو وجوب الاتّصاف بالوجود فى هذا الفرض ليس هو الوجوب بالغير لأنّه خلاف صريح كلامه.

و لأنّه لو كان هو مراده لم يرد إلزاما على المانع، لأنّ المانع لم يدّع إلاّ الإمكان الذاتى فى أحد الحالتين و الامتناع الذاتى فى الآخر لا الغيرى.

و لأنّه لا امتناع فى أن يكون الحادث فى زمان عدمه أو اتّصافه بالوجود فى زمان عدمه ممتنعا بالغير أى لأجل عدم علته مثلا، و أن يكون هو فى زمان وجوده أو اتّصافه بالوجود فى زمان وجوده واجبا بالغير، أى لأجل حصول علته التامّه مثلا، بل مراده إنّما هو الوجوب الذاتى.

و منه يظهر أنّ مراده من الامتناع أيضا هو الامتناع الذاتى لا الغيرى.

ثمّ إنّ الوجوب الذاتى لا يمكن فرضه فيما فرضه، أمّا على التقرير الأوّل للسند

و اعتبار الاختلاف بحسب الزمان فى الموضوع، فلأنّ الموضوع و هو الحادث بوصف اقتران الزمان و من حيث كونه فى زمان وجوده محتاج فى ذاته إلى غيره، و هو الزمان أو اقترانه به، فلا يكون واجب الوجود لذاته، لأنّ واجب الوجود لذاته ما لا يحتاج فى وجوب وجوده إلى غيره مطلقا و يكون هو واجبا لذاته، مع قطع النظر عن كلّ ما سواه و هذا ليس كذلك، فيكون فرض كونه واجب الوجود لذاته فى زمان وجوده كما هو على هذا التقدير ممتنعا.

و أمّا على التقرير الثانى للسند و اعتبار الاختلاف بحسب الزمان فى المحمول أى الوجود، فلأنّ لو كان الحادث مقتضيا بذاته للوجود فى وقت معيّن أى وقت وجوده لم ينفكّ هذا الاقتضاء عنه، فكان موجودا فى ذلك الوقت دائما، أى يجب أن يكون ذلك الوقت موجودا دائما، و أن يكون هو فى ذلك الوقت موجودا دائما؛ هذا خلف. لكون المفروض وجود وقت آخر أيضا و عدمه فى ذلك الوقت الآخر. فيكون فرض كونه واجب الاتّصاف لذاته بالوجود فى وقت وجوده ممتنعا أيضا.

نعم لو أمكن فرض الوجوب الذاتى على التقديرين لربّما أمكن إلزام ما ادّعاه القائل على المانع على التقريرين و إذ ليس فليس.

و هذا محصول كلام المحقّق المذكور. و لا يخفى عليك أنّ ما ذكره من الوجه على امتناع فرض الوجوب الذاتى على التقديرين، لو تمّ يجرى فى امتناع فرض الامتناع الذاتى أيضا فى الحادث فى زمان عدمه أو فى اتّصافه بالوجود فى زمان عدمه كما فرضه القائل و ألزمه على المانع، أمّا على التقدير الأوّل و اعتبار الاختلاف بحسب الزمان فى الموضوع، فلأنّ الحادث بوصف اقتران الزمان أى زمان عدمه، و إن لم يتصوّر هنا احتياج لكون الموضوع هو الحادث الممتنع بالذات، لكونه ليس بشىء حتّى يتصوّر احتياجه إلى غيره فى امتناعه. لكنّه يكون امتناعه بالنظر إلى غيره و هو اقتران الزمان أو الزمان، فلا يكون امتناعه بالذات، لأنّ الممتنع بالذات ما يكون امتناعه ذاتيا و لو قطع النظر عن كلّ ما سواه و هذا ليس كذلك.

و أمّا على التقدير الثانى و اعتبار الاختلاف فى المحمول أى الوجود فبعين ما ذكره فى امتناع فرض الوجوب الذاتى على هذا التقدير سواء بسواء، لأنّه لو كان مقتضيا لذاته

للعدم فى وقت معيّن-أى وقت عدمه-لم ينفكّ عنه ذلك فكان معدوما فى ذلك الوقت دائما؛هذا خلف.يعنى أنّه يلزم على هذا التقدير أن يكون ممتنع الوجود فى وقت عدمه دائما؛هذا خلف.بل يلزم مع فرضه واجب الوجود فى وقت وجوده أن يكون واجب الوجود فى وقت وجوده دائما، وكذا ممتنع الوجود فى وقت عدمه دائما، أى أن يكون الوقتان موجودين دائما، و يكون هو ممتنع الوجود دائما فى وقت عدمه الذى يجب وجود ذلك الوقت دائما، و واجب الوجود دائما فى وقت وجوده التى يجب وجود ذلك الوقت دائما. و هذا من أشنع المحال.

بل يجرى أيضا فيما ادّعه المانع من امتناع المعدوم بعد طريان العدم، أو امتناع اتّصافه بالوجود بعد طريان العدم، حيث عرفت أنّ مراده من الامتناع هو الامتناع الذاتى لا الغيرى، و عرفت أنّ القائل بنى كلامه على أن هذا الامتناع إنّما هو لأجل الاقتران بالوقت أى اقتران الموضوع أو المحمول به، و ألزم عليه ما ادّعه، و عرفت أنّ المحقّق الدوانى سلّم ذلك منه و بيان الجريان ظاهر بعين ما ذكرنا فى امتناع فرض الامتناع الذاتى فى الحادث فى زمان عدمه أو فى اتّصافه بالوجود فى زمان عدمه.

كلام مع المحقّق الدوانى

و حيث تحقّقت ما ذكرنا، ظهر لك أنّه يرد على المحقّق الدوانى الإيراد من وجهين:

الأوّل أنّه لم لم يتعرّض لإبطال فرض الامتناع الذاتى فى الحادث فى زمان عدمه، مع أنّ دليله على إبطال فرض الوجوب الذاتى فيه فى زمان وجوده لو تمّ يجرى فيه أيضا كما ذكرنا، و به تنحسم مادّه الشبهه بالكليّه، حيث إنّ القائل المذكور ادّعى أنّه يلزم على ما ادّعه المانع أمران:

أحدهما الوجوب الذاتى فى الحادث فى زمان وجوده.

و الآخر الامتناع الذاتى فيه فى زمان عدمه.

و حسم مادّه هذه الشبهه إنّما يحصل بإبطال كلا الفرضين جميعا لا بإبطال أحدهما خاصّه كما فعله.

الوجه الثانى أنّه لا يخفى أنّ ذلك القائل فى مقام إبطال سند المنع الذى ذكره المانع

سواء قرّر بالتقرير الأول أو الثانى، حيث أورد الشبهه عليه بحيث تجرى على التقريرين و أبطل بها سند منعه على ما فهمه من كلام المانع من أنه ادعى أنّ المعدوم بعد طريان العدم، ممتنع امتناعا ذاتيا و أنه ليس هذا الامتناع إلا لأجل الاقتران بالزمان.

و لا يخفى أنّ المحقق المذكور أيضا سلم ذلك من القائل كما دلّ عليه كلامه فى مقام إيرادته على الشارح بأنّ كلامه لا يحسم مادّه الشبهه، فحيث كان هو بصدد حسم مادّه تلك الشبهه عن المانع، كان فى مقام معاضده المانع، فينبغى أن يكون حسمها بحيث يكون مع إبطال ما ذكره القائل ممّا لا يضّر المانع بوجه. و هذا ليس كذلك فإنّه يهدم بنيان ما ذكره المانع أيضا، لأنه إذا لم يمكن فرض الامتناع الذاتى فيما هو مقترن بالزمان، فكيف يدعى المانع الامتناع الذاتى فيما ادّعه. و هو أيضا نظير ما ادّعه القائل فى الفرض المذكور، فهما فى البطلان أو الصحّه سواء. و ما الوجه فى الفرق بينهما بتجويز أحدهما و إبطال الآخر، بل ليس إيراد القائل إلا مبتيا على أنّه إذا صحّ فرض الامتناع الذاتى فى المعدوم بعد طريان العدم، و الحال أنّه ليس ذلك إلا لأجل الاقتران بالزمان، لصحّ الإلزام الذى ذكره، و أنّه إذا لم يصحّ ذلك فكما يبطل به الإلزام المذكور يبطل به ما ادّعه المانع أيضا، لكنّه أورد الإلزام على أحد التقديرين، و سكن عن التقدير الآخر. و لا يخفى عليك أنّ إيرادنا بالوجه الأول، و إن امكن دفعه عن المحقق الدوانى، بأنّه لعلّه كان فى مقام حسم الشبهه بصدد الاكتفاء و الاختصار، فأبطل فرض الوجوب الذاتى فى الحادث بحيث يمكن أن يعلم منه بطلان فرض الامتناع الذاتى فيه أيضا بالمقاييسه، فلا ضير فيه أو أنّ غرضه كما فهمه المحشّى الشيرازى منه، و سيأتى بيانه أنّ المحذور اللازم، إنّما هو الوجوب الذاتى فى الحوادث و غنائها عن المحدث لا الانقلاب. فلذا تعرّض لإبطال الوجوب الذاتى و لم يتعرّض لإبطال فرض الامتناع الذاتى إلا أنّ الإيراد بالوجه الثانى ممّا لا يمكن دفعه عنه، بل هو وارد عليه، و يعلم منه أن حسم مادّه الشبهه عن المانع لا يمكن بالوجه الذى ذكره أصلا، بل ينبغى أن يصار إلى ما ذكرناه سابقا، و وجّهنا به كلام الشارح، من أنّ غرض المانع و إن كان امتناع عود المعدوم امتناعا ذاتيا، لكنّه ليس للزمان مدخل فى ذلك بوجه، بل إنّما المدخل فى ذلك لذلك القيد أى لقيد طريان العدم الذى هو لازم لماهيته المعدوم و داخل فى

مفهوم العود، كما بينا وجهه، و يظهر منه أن حسم مادّه الشبهه إنّما يحصل به، لا- بما ذكره ذلك المحقق، و يظهر انعكاس التشنيع، فتدبر.

و حيث انتهى الكلام إلى هذا المقام فلا بأس للتعرض لبيان ما ذكره المحشى الشيرازى متعلقا بما نقلنا عن المحقق المذكور هنا و نسجه على منواله و كذا لبيان ما فيه.

فقول: قوله فى الحاشيه: اعلم أنّ صاحب المواقف أبطل السند المذكور فى الشرح ثانيا بوجهين: أحدهما من قوله: الوجود أمر واحد- إلى قوله- و لو جوزنا- إلى آخره-.

و الثانى من قوله: و لو جوزنا- إلى آخر ما قال- أى أنّه فى مقام إبطال السند المذكور فى الشرح ثانيا، أى السند بالتقرير الثانى الذى اعتبر فيه الاختلاف فى جانب المحمول، أى الوجود لا فى مقام منعه، حيث إنّ منعه لا يفيد و أنّه أبطله من وجهين. الوجه الأول بطريق البرهان و الثانى بطريق النقص الإجمالى و الإلزام.

و قوله: و لَمّا كان إبطال السند الأخصّ لا- يفيد فى دفع المنع، تبه رحمه الله على أنّ ما ذكره من الوجه الثانى لإبطال السند الثانى، بطل به الوجه الأول من السند، إلا أنّ عبارته أشبه بإبطال الثانى، فيه دلالة على أنّ السند الثانى أخصّ من المنع، و كأنّ مراده بالأخصّيّه، الأخصّيّه بحسب التقرير، و إلا- فقد عرفت أنّ السند فى الحقيقة أمر واحد مساو للمنع و دلالتة أيضا على أنّ إبطال السند الأخصّ لا يفيد فى دفع المنع، بل ينبغى أن يبطل كلا السنتين على التقريرين اللذين كلّ واحد منهما بخصوصه أخصّ من المنع و مجموعهما مساو له. فلذا تبه المحقق رحمه الله فى كلامه فى مقام توجيه كلام القائل و الإيراد على الشارح، على أنّ ما ذكره القائل من الوجه الثانى الذى ذكره بطريق الإلزام لإبطال السند الثانى أى بالتقرير الثانى يبطل به الوجه الأول من السند أيضا أى بالتقرير الأول الذى مبناه على اعتبار الاختلاف فى الموضوع، فيبطل به السندان جميعا، فيبطل المنع رأسا إلا أنّ عبارته القائل أشبه بإبطال السند الثانى.

و قوله: و الأظهر أن يقول ما ذكره لإبطال السند الثانى يمكن إجراؤه فى إبطال الأول، لأنّ ما ذكره صريح فى إبطال الثانى، مناقشه مع المحقق المذكور فى قوله: إلا أنّ ظاهر عبارته أشبه بالابتناء على الوجه الأخير و فيما فهمه منه أنّه تبه عليه لأنّ ما ذكره القائل من الوجه الثانى للإبطال صريح فى إبطال السند الثانى، و لا يظهر منه أنّ نظره إلى إبطال السند

الأوّل أيضا حتّى يبطل هو أيضا به فعلى هذا فالأظهر أن يقول المحقق أنّ ما ذكره القائل من الوجه الثانى لإبطال السند الثانى يمكن اجراؤه فى إبطال السند الأوّل أيضا و لا يخفى عليك أنّ هذه المناقشه سهله.

و قوله: و لم يتعرّض رحمه الله لجريان الوجه الأوّل من وجهى إبطال السند فى السند الأوّل، و لا- يخفى عليك جريانه بأن يقال: الماهية أمر واحد فى حدّ ذاته لا- يختلف إعادته و ابتداءً فلا يختلف فى اقتضاء إمكان الاتّصاف بالوجود الواحد. أى أنّ المحقق لم يتعرّض لجريان الوجه الأوّل من وجهى إبطال السند الذى ذكره بطريق البرهان بقوله: الوجود أمر واحد فى حدّ ذاته، لا يختلف إعادته و ابتداءً فى ابطال السند الأوّل الذى ذكره الشارح بالتقرير الأوّل فى ذيل قول المصنّف أوّلا، و لا يخفى عليك جريانه فيه بأن يقال- إلى آخره.

و لا يخفى عليك أيضا أنّ المحقق أشار إليه فى قوله: و كأنّ حقّ العبارة أن يقول لأنّ الأشياء المتوافقه فى الماهية يجب اشتراكها فى اقتضاء الذات الواحده إيّاها، فتأمل.

و قوله: ثمّ لمّا كانت المناقشه الاولى للشارح التى أشار إليها فى التحقيق الذى مهّده تتوجّه على قوله: لجواز الانقلاب الذاتى بناء على أنّ هذا ليس انقلابا ذاتيا اصطلاحا، طوى فى توجيه كلامه لدفعها حديث الانقلاب الذاتى و اكتفى بلزوم غناء الحوادث عن المحدث.

كأنّه فهم هذا الاكتفاء من قول المحقق فى تقرير الشبهه على السند الأوّل: لجواز أن يكون الحادث فى زمان عدمه ممتنعا، و فى زمان وجوده واجبا، و من قوله فى تقريرها على الثانى، لجواز كون الحادث ممتنع الاتّصاف بالوجود فى زمان عدمه، و واجب الاتّصاف بالوجود فى زمان وجوده، حيث لم يتعرّض للزوم الانقلاب، بل إنّما تعرّض للزوم الوجوب الذى هو مستلزم للزوم غناء الحوادث عن المحدث، و كذا فهمه من أنّه فى مقام حسم مادّه الشبهه إنّما تعرّض لإبطال فرض الوجوب الذاتى، لا لإبطال فرض الامتناع الذاتى أيضا، حيث يعلم منه أنّ المحذور اللازم إنّما هو غناء الحوادث عن المحدث، دون الانقلاب أيضا فلذا أبطله و لم يتعرّض لإبطال الانقلاب.

و الحاصل أنّه لمّا كانت المناقشه الاولى للشارح التى أشار إليها بقوله: مقصود المانع

أنّ العود ليس وجودا مطلقا-إلى آخره-، و أشار إليها في التحقيق الذى مهّده تتوجّه على قول القائل؛لجواز الانقلاب الذاتى بناء على أنّه ليس انقلابا ذاتيا اصطلاحا،و لم يكن وجه لدفع تلك المناقشه،طوى المحقّق فى توجيه كلام القائل فى تقرير الشبهه لدفع تلك المناقشه عنه حديث الانقلاب الذاتى الذى ذكره أيضا،و اكتفى من بين المحذورين اللذين ادّعى القائلون لزومهما بأحدهما و هو لزوم غناء الحوادث عن المحدث، و لم يتعرّض للزوم المحذور الآخر،و هو الانقلاب الذاتى.

و قوله:و حينئذ يندفع ما أورده الشارح بقوله:فقول هذا القائل:و لو جوّزنا-إلى قوله- و لا يلزمه أيضا،لأنّ المراد من كون شيء واحد ممكنا فى زمان و ممتعا فى زمان آخر، ليس باعتبار الوجود المطلق فى كليهما،بل إمّا باعتبار الوجود الخاصّ فى كليهما أو باعتبار الوجود المطلق فى الأوّل و الخاصّ فى الثانى.و حينئذ يظهر أنّ المانع جوّز هذا أى حين اكتفينا فى توجيه كلام القائل بلزوم غناء الحوادث عن المحدث،يندفع عنه ما أورده عليه الشارح بأنّ قوله:و لو جوّزنا كون الشيء الواحد ممكنا-إلى آخره-لا تعلق له بكلام المانع،لأنّه لا يقول بهذا التجويز و لا يلزمه أيضا.

و بيان الاندفاع أنّ مراد القائل بقوله:و لو جوّزنا-إلى آخره-.ليس تجويز كون شيء واحد ممكنا فى زمان،ممتعا فى آخر باعتبار الوجود المطلق فى كليهما،حتى يكون مدّعا للزوم الانقلاب الذاتى و يرد عليه ما أورده الشارح،بل باعتبار الوجود الخاصّ فى كليهما،أو باعتبار الوجود الخاصّ فى الثانى و المطلق فى الأوّل كما ذكره الشارح أيضا فى بيان مقصود المانع بقوله:إنّ العود ليس وجودا مطلقا-إلى آخره-و حينئذ يكون مفاد كلام القائل:إنّه لو جوّزنا كون الشيء الواحد ممكنا فى زمان كزمان الابتداء باعتبار الوجود المطلق أو الخاصّ،ممتعا فى زمان آخر كزمان الإعادة باعتبار الوجود الخاصّ، معلّلا بأنّ الأوّل مطلق أو خاصّ،و أنّ الثانى خاصّ،لجواز أن يكون شيء واحد ممتعا فى زمان،كزمان عدمه باعتبار الوجود المطلق أو الخاصّ،واجبا فى زمان آخر،كزمان وجوده باعتبار الوجود الخاصّ،معلّلا-بالتعليل المذكور،و حينئذ و إن لم يلزم الانقلاب الذاتى لكون الوجودين متغيرين،أما على تقدير إرادته المطلق فى الأوّل و الخاصّ فى الثانى فظاهر،و أما على تقدير إرادته الخاصّ فى كليهما،فلأنّ المراد بالخاصّ فى كلّ منهما

ما هو غير الآخر، لكنّه يلزم البتّه غناء الحوادث عن المحدث، وهو كاف في المحذور.

و لا يخفى أنّه يكون هذا الإلزام حينئذ متعلّقا بكلام المانع واردا عليه، و يظهر من المانع أنّه قال بهذا التجويز، لا كما ادّعاه الشارح من عدم التعلّق و عدم القول و عدم اللزوم. و بهذا التوجيه كما يندفع إيراد الشارح عن كلام القائل، كذلك يندفع عمّا ذكره المحقّق في توجيه كلام القائل، حيث إنّه أيضا و إن كان موهما للزوم الانقلاب و لإرادته الوجود المطلق في كلتا الحالتين، لكنّ المراد ما ذكره، فتدبّر.

و أنت خبير بأنّ هذا التوجيه لا يحسم مادّه ما أورده الشارح على القائل، فإنّك حيث عرفت ما بيّناه من مقصود الشارح، لا يخفى عليك أنّ للشارح أن يقول على تقدير تسليم أنّ القائل أراد بقوله: و لو جوّزنا- إلى آخره- هذا المعنى مع كونه خلاف ظاهر كلامه- كما سيأتي بيانه- أنّ المانع و إن قال بامتناع الوجود في زمان الإعادة و كونه وجودا خاصّا، لكنّه لم يقل بذلك بمجرد اعتباره خاصّيّا مطلقا، بل قال بأنّ امتناعه، و كذا كونه خاصّا إنّما هو لأجل قيد مناف معتبر فيه، و لازم لماهية المعدوم أى طريان العدم الذى صار منشأ لامتناع المذكور، و ليس هو فى الوجود الابتدائى، سواء اعتبرته وجودا مطلقا أى غير مقيد بقيد كذلك كما فعله الشارح، أو اعتبرته وجودا خاصّا آخر، فلذلك كان ممكنا، و كما أنّه ليس قيد مناف معتبرا مع الوجود الابتدائى، كذلك ليس معتبرا فيما ذكره القائل من الإلزام، حيث إنّه ليس مع الحادث فى زمان عدمه قيد مناف يوجب امتناعه أو امتناع اتّصافه بالوجود، و كذا ليس معه فى زمان وجوده قيد يوجب وجوبه أو وجوب اتّصافه بالوجود، سوى الاقتران بالزمان، و هو بمجرد لا يكون منشأ لذلك، كما عرفت بيان ذلك كلّه فيما تقدّم.

فيظهر منه أنّه على تقدير إمكان حمل كلام القائل على هذا التوجيه أيضا لا يظهر وجه لورود الإلزام الذى أورده على المانع، كما أنّه على تقدير حمله على اعتبار الوجود المطلق فى كلتا الحالتين، كما هو ظاهر كلامه لا يرد إلزامه أيضا عليه، فإنّ المانع لم يقل باعتبار الوجود المطلق فيهما، بل قال باعتبار الوجود المقيد الخاصّ فى الثانى- كما بيّن الشارح مقصوده- و اعتبار المطلق أو خاصّ آخر فى الأوّل.

فيظهر منه أنّ إيراد الشارح على القائل وارد على كلّ تقدير و غير مندفع عنه بوجه

على أنّ هذا التوجيه مخالف لظاهر كلام القائل، لأنّه يجعل ما ادّعه القائل من لزوم الانقلاب الذاتى كما هو صريح كلامه لغوا، بل باطلا، لأنّ هذا الانقلاب إنّما يتصوّر إذا اريد الوجود المطلق فى كليهما، أو اريد وجود خاصّ بعينه، من جهة واحده فى كليهما، و إذ ليس فليس.

سَلّمنا كونه مستدركا لا- دخل له فى المحذور، كما فهمه المحشّى المذكور، إلاّ- أنّه يجعل ما ادّعه القائل فى الشقّ الأوّل من الإلزام، و هو كون الحادث فى زمان عدمه ممتنعا مستدركا أيضا لا طائل تحته، إذ لو كان المحذور اللّازم، هو غناء الحوادث عن المحدث وحده لكفى أن يقول يلزم حينئذ كون الحادث فى زمان وجوده واجبا بالذات من غير تعرّض لبيان حاله فى زمان عدمه.

سَلّمنا أنّه تعرّض له مقابله لكلام المانع، حيث إنّ تعرّض لبيان حال الممكن أو لوجوده فى زمانى الابتداء و الإعادة إلاّ أنّه حينئذ لا- يلزم ادّعاء لزوم كون الحادث فى زمان عدمه ممتنعا، بل يكفى أن يقال: إنّّه يلزم كون الحادث فى زمان عدمه ممكنا و فى زمان وجوده واجبا، إذ على هذا أيضا يلزم غناء الحوادث عن المحدث، كما هو المقصود.

بل أنّ هذا التوجيه يجعل ما ادّعه المحقّق فى توجيه كلام القائل على التقريرين من لزوم كون الحادث فى زمان عدمه أو اتّصافه بالوجود فى زمان عدمه ممتنعا مستدركا أيضا بعين ما ذكرنا، فتدبّر.

و قوله: فإن قيل فى توجيه الانقلاب الذاتى- إلى قوله- بل رأى إسقاطه أولى.

لَمّا كان هذا التوجيه يجعل حديث الانقلاب الذاتى الذى ادّعى القائل أى صاحب المواقف لزومه مستدركا أراد توجيه الانقلاب بمعنى لا يكون مستدركا.

فقال: أوّلا إنّ القائل لعلّه أراد بالانقلاب الذاتى مثل هذه الصورة أى أن يكون شىء واحد فى زمان عدمه ممتنعا باعتبار الوجود المطلق أو الخاصّ ثمّ يصير فى زمان وجوده واجبا باعتبار وجود خاصّ آخر. وهذا وإن لم يكن انقلابا ذاتيا اصطلاحا، لكنّه اطلق عليه لفظه تجوّزا.

ثمّ أجاب عنه بأنّ هذا المعنى لا يلائم ما ذكره القائل بقوله: و فى تجويز هذا الانقلاب

مخالفه لبديهه العقل الحاكمه بأنّ الشىء الواحد يستحيل أن يقتضى لذاته عدمه فى زمان و يقتضى لذاته وجوده فى زمان آخر، فإنّ المخالفه لبديهه العقل إنّما هى مسلّمه فى الانقلاب الذاتى اصطلاحا، لا فى مثل هذه الصوره، بل هى فيها منظور فيها فلاجل ذلك لم يتوجّه المحقّق لتوجيه الانقلاب، بل رأى إسقاطه أولى.

و قوله: و قوله إلاّ أنّه تسامح- إلى آخره- دفع للإيراد الثانى للشارح على الوجه الأول لإبطال السند، بتغيير العبارة قد تقدّم بيانه مع ما فيه، فتذكّر.

و قوله: و لا يخفى أنّه حينئذ ينبغى لتطبيق التعليل على الدعوى، إمّا تغيير الدعوى أو تعميم الدليل عند قوله: لأنّ الأشياء المتوافقه فى الماهيه، لأنّ هذا الدليل بظاهره لا ينطبق إلاّ على الوجوب الذاتى، و لا يتناول الإمكان و الامتناع كما يظهر بأدنى تأمل.

مناقشه مع المحقّق

و حاصلها أنّه عند تغيير العبارة بقولنا: لأنّ الأشياء المتوافقه فى الماهيه يجب اشتراكها فى اقتضاء الذات الواحده إيّاها، يكون التعليل مختصّا بالوجوب الذاتى لأنّ اقتضاء الذات لتلك الأشياء المتوافقه التى اريد بها الوجودان أى الوجود المبتدأ و المعاد إنّما يتصوّر فى الوجوب، حيث إنّ ذات الواجب يقتضى بذاته الوجود لا فى الامتناع و الإمكان.

أمّا الإمكان، فظاهر لأنّ ذات الممكن بذاته لا يقتضى شيئا من الوجود و العدم، بل مقتضى ذاته عدم اقتضاء شىء منهما، و كونهما بالنظر إليه على السواء. و أمّا الامتناع، فلأنّ ذات الممتنع على تقدير أن يكون له اقتضاء، يكون مقتضيا للعدم، لا للوجود كما هو المفروض. و حيث كان هذا التعليل مختصّا بالوجوب الذاتى فينبغى لتصحيح التعليل، إمّا تغيير الدعوى فى كلام القائل أى حذف قوله: «إمكانا و امتناعا»، و الاكتفاء بقوله:

«وجوبا» فى قوله: «فإذن يتلازم الوجودان أى المبتدأ و المعاد إمكانا و وجوبا و امتناعا»، حتّى ينطبق التعليل على الدعوى، أو تعميم الدليل عند قوله: «لأنّ الأشياء المتوافقه فى الماهيه»، بحيث يشمل الإمكان و الامتناع أيضا، حتّى ينطبق عليه أيضا.

و لا يخفى أنّ كلاً من تغيير الدعوى أو تعميم الدليل غير مستقيم هنا. أمّا الأول، فلأنّ

هذا القائل قد ذكر الإمكان و الامتناع أيضا، و حذفهما غير مستقيم. و أمّا الثاني فلأنّ التعليل المغير، ليس يشملهما بل لا يتناول إلاّ الوجوب الذاتى، و لا عباره هنا غير ذلك، بحيث تشملهما، و بها يندفع الإيراد الثانى للشارح.

فى الإشاره إلى دفع مناقشه المحشى الشيرازى عن المحقق الدوانى

و أنت خير باندفاع هذه المناقشه عن المحقق، بأن يقال: يمكن أن يكون المراد باقتضاء الذات الواحده إياها اقتضاءها للاتّصاف بها امتناعا أو إمكانا أو وجوبا أو اقتضاءها لوجوب الاتّصاف بها أو لامتناع الاتّصاف بها أو لإمكان الاتّصاف بها. فكما يصحّ فى الوجوب أن يقال: إنّ ذات الواجب يقتضى وجوب الاتّصاف بالوجود، كذلك يصحّ فى الامتناع أن يقال: إنّ ذات الممتنع يقتضى امتناع الاتّصاف به، و فى الإمكان أن يقال: إنّ ذات الممكن يقتضى إمكان الاتّصاف به، و هذا كما أنّ المحشى المذكور نفسه فى كلامه السابق حيث ذكر جريان الوجه الأوّل من وجهى إبطال السند فى إبطال السند الأوّل، قال: الماهية أمر واحد فى حدّ ذاته لا- يختلف إعادته و ابتداءه، فلا- يختلف فى اقتضاء إمكان الاتّصاف بالوجود الواحد، فأسند اقتضاء إمكان الاتّصاف بالوجود إلى الماهية الممكنه.

و الحاصل أنّه يمكن إسناد الاقتضاء إلى الممتنع و الممكن أيضا، و لو كان على سبيل التجوّز، و حينئذ فيكون الدليل عامّا كالمدعى لا يحتاج فيه إلى تغيير آخر، و كذا لا يحتاج إلى تغيير المدعى فى تطبيق الدليل على المدعى، فافهم.

و قوله: و يمكن أن يقال: الوجوب و الإمكان إذا اخذت صفه للوجود، كانت من مقتضيات الوجود، فلا حاجة إلى تغيير العبارة، لأنّ الكلام فى المعانى التى هى صفه الوجود، ضروره أنّ المانع لم يقل إنّ الذات يصير واجبا فى وقت ممكنا فى وقت آخر.

مناقشه اخرى مع المحقق

حاصلها أنّ مقصود المحقق من تغيير العبارة إنّما هو دفع الإيراد الثانى للشارح على الوجه الأوّل لإبطال السند، و دفعه لا يحتاج إلى هذا التغيير فى العبارة، حتّى يرد عليه

المناقشه المتقدمه، بل إنه لو ابقيت عباره القائل بحالها لا ندفع عنه إيراد الشارح عليه من غير ورود مناقشه عليه.

و بيان الاندفاع أنّ هذه الموادّ الثلاث أى الوجوب و الإمكان و الامتناع إذا اخذت صفه للوجود كما هو ظاهر كلام المانع و القائل، كانت تلك الموادّ من مقتضيات الوجود، لكونها صفات له، لا من مقتضيات الماهيّه، لعدم كونها صفات لها، بل صفات لوجودها، فعلى هذا يصحّ إسناد الاقتضاء لها إلى الوجود، و لو أسند الاقتضاء إلى الماهيّه أيضا يكون المراد به نظير الوصف بحال متعلّق الموصوف، يعنى أنّ اقتضاء الماهيّه لها بمعنى اقتضاء وجوداتها لها، فحينئذ يكون ما قاله القائل من أنّ الأشياء المتوافقه فى الماهيّه يجب اشتراكها فى هذه الامور المستنده إلى ذواتها صحيحا. و مع صحّته يكون مقابلا لكلام المانع و مضرا له، فإنّ المانع و إن أسند الاقتضاء إلى الماهيّه كما زعمه الشارح، إلاّ أنّ معنى قوله هذا ينبغى أن يكون راجعا إلى إسناد الاقتضاء إلى الوجود لما ذكر، فكما أنّه لا يجوز اختلاف اقتضاء الوجود إمكانا و وجوبا و امتناعا كما سلّمه الشارح من القائل، كذلك لا يجوز اختلاف اقتضاء الماهيّه فى ذلك سواء بسواء و إن ادّعى الشارح جوازه فحينئذ فلا حاجة إلى تغيير العبارة، لأنّ الكلام فى المعانى التى هى صفه للوجود، و هذه الموادّ كذلك، لا أنّها صفات للماهيّه، ضروره أنّ المانع أيضا فى كلا التقريرين للسند، لم يقل بكونها صفات للماهيّه، بل قال بكونها صفات للوجود، و هذا هو بيان مقصود المحشّى المذكور، إلاّ أنّ قوله: ضروره أنّ المانع لم يقل إنّ الذات يصير واجبا فى وقت ممكنا فى وقت آخر، الأنسب أن يقول بدله: ضروره أنّ المانع لم يقل إنّ الذات يصير ممتنعا فى وقت ممكنا فى وقت آخر، لكنّ المقصود واضح، و هو أنّ المانع لم يقل بصيروره الماهيّه بذاتها ممتنعه أو واجبه أو ممكنه، بل قال بأنّ وجودها يصير ممكنا أو ممتنعا أو واجبا، إلاّ أنّ فيما ذكره نظرا لأنّه مبنى على أن يكون مقصود الشارح من الإيراد ما فهمه، و قد بينا فيما تقدّم مقصود الشارح، بحيث لا يرد عليه كلام القائل، سواء غيرّ التعليل أم لم يغير، و إلاّ أنّ فيما ادّعا من كون الموادّ الثلاث من مقتضيات الوجود مطلقا مناقشه، فإنّه ربما يمكن أن يقال: إنّ المقتضى فى الحقيقه هو الماهيّه لا الوجود، و أنّه إذا نسب الاقتضاء إلى الوجود فهو بالحقيقه منسوب إلى الماهيّه نظير الوصف بحال متعلّق الموصوف، لكن هذه المناقشه كأنّها لا تقدر فيما هو

غرض المحشَى هنا، فتدبر.

ثم إن قول المحشَى المذكور فى الحاشيه التاليه المعنونه بقوله: قوله فلا يكون واجب الوجود أى بالذات لاحتياجه إلى الاقتران بالزمان مثلا- إلى آخر ما ذكره فى تلك الحاشيه- فيبانه أن ما ذكره المحقق فى حسم مادّه الشبهه: «أن الموضوع و هو الحادث بوصف اقتران الزمان، محتاج فى ذاته إلى غيره، فلا يكون واجب الوجود»، معناه أنه لا يكون واجب الوجود بالذات لاحتياجه إلى الاقتران بالزمان مثلا.

و قوله فيها: لا يقال: يلزم عدم الحاجه إلى المؤثر الموجود و هذا كاف فى لزوم المحذور» إيراد على المحقق، بأنه حينئذ و إن كان فرض الوجوب الذاتى الذى هو ظاهر كلام صاحب المواقف ممتنع لما ذكره، لكنّه يلزم محال آخر، و هو لزوم عدم الحاجه إلى المؤثر الموجود.

و بعباره اخرى لزوم الوجوب الغيرى من غير أن يكون هنا أمر يكون منشأ لهذا الوجوب الغيرى، و لا يخفى أن فرضه حينئذ غير ممتنع، و أن لزومه ظاهر، و لعلّه كان هو مقصود صاحب المواقف فى الإلزام على المانع حيث ادعى لزوم غناء الحوادث عن المحدث.

و قوله: «لأنّ الذات مع هذا الوصف إنّما هى علّه لنفس الوجوب، و أمّا اصل الوجود فلا بدّ من الاستناد إلى علّه موجوده، لما تقرّر عندهم أنّ العدم لا يفيد الوجود، و ذلك كما أنّ العدم الطارئ مستند إلى عدم علّته. نعم وجوبه الذى فى قوّه امتناع وجوده ثانيا مستند إلى الذات مع القيد، فتأمل» جواب عنه بأنه لو كان ذلك هو مراد صاحب المواقف فهو لا يرد إلزاما على المانع، لأنّ للمانع أن يقول: يجوز أن يكون الذات أى ذات الحادث مع هذا الوصف، أى وصف اقتران الزمان أى زمان الوجود علّمه لنفس الوجوب، أى هذا الوجوب الغيرى اللاحق، و أمّا أصل الوجود، فلا بدّ من الاستناد إلى علّه موجوده لما تقرّر عندهم أنّ العدم لا يفيد الوجود، فلا يلزم عدم الحاجه إلى مؤثر موجود، و لا أن يكون هناك الوجوب الغيرى، من غير أن يكون شىء منشأ له حتّى يرد إلزاما على المانع.

و هذا كما أنّ المانع قال فى امتناع إعاده المعدوم بجواز أن يكون العدم الطارئ الذى جعله مانعا عن عود الوجود مستندا إلى عدم علّته أى إلى عدم علّه وجود ذلك المعدوم

المفروض، و بجواز أن يكون وجوب ذلك العدم الطارئ الذى فى قوّه امتناع وجود ذلك المعدوم ثانيا مستندا إلى ذات المعدوم مع قيد طريان العدم.

كلام معه أيضا

ولا- يخفى أنّ ما ذكره أنّما هو مبنى على ما فهمه صاحب المواقف من كلام المانع، و تبعه فيه المحقق الدوانى، و أمّا على ما وجهنا به كلام المانع كما فهمه الشارح منه و بيناه أيضا فلا ورود لما ذكره صاحب المواقف على المانع بوجه، و لا يحتاج فى دفعه إلى هذه التكلّفات و التعسّفات. و الله أعلم بالصواب.

و حيث أحطت خيرا بما ذكرناه، و ظهر لك اندفاع ما أورده القائل الأوّل، و كذا صاحب المواقف عن كلام المانع، و ظهر أيضا اندفاع ما أورده المحقق الدوانى و تبعه فيه المحشى الشيرازى عمّا ذكره الشارح فى جواب إيراد صاحب المواقف، فحرى بنا أن ننظر فى أنّ ما أورده الشارح نفسه على المانع بقوله: و أقول: يمكن تميم هذا الدليل بأن يقال: الحكم بامتناع عود المعدوم- إلى آخر ما ذكره- هل له وجه أم لا؟

فى الكلام فيما أورده الشارح القوشجى على المحقق الطوسى

فنقول: إنّه أراد بذلك تميم الدليل الذى نقله عن القائلين بجواز إعاده المعدوم بإبطال ما ذكره المحقق الطوسى فى جوابهم بطريق المنع، و أسنده بأنّه يمكن أن يكون امتناع إعاده المعدوم لأمر لازم للماهية، أى طريان العدم أى أراد الشارح بإبطال كلا سدى منع المانع اللذين يحتمل هذا المنع فى كلامه أن يكونا سندين له. و الحال أنّ مجموع السندين سند مساو للمنع و بإبطالهما يبطل المنع بالكليه، فيبطل الجواب الذى ذكره المحقق الطوسى. فقال: إنّ الحكم بامتناع عود المعدوم كما ذكره المصنّف فى الجواب، إذا لخص و جرد أطرافه يعود، إمّا إلى قولنا: «إنّ ذاتا ما من الذوات الممكنه الوجود يمتنع وجودها المسبوق بالعدم المسبوق بالوجود»، بأن يكون التقييد فى جانب المحمول كما هو مفاد التقرير الثانى لسند المنع. و إمّا إلى قولنا: «إنّ ذاتا قد اتّصف بالعدم المسبوق بالوجود يمتنع وجودها»، بأن يكون التقييد فى جانب الموضوع كما هو مفاد التقرير الأوّل للسند. و على

التقريرين فالموصوف بالامتناع إمّا الوجود أى الوجود المنسوب إلى تلك الماهيّة أو اتّصافها بالوجود حيث إنّ المآل واحد، و لذلك هو اعتبر فى التلخيصين، كون الموصوف به، هو الوجود و فى إبطالهما كونه هو اتّصاف الماهيّة بالوجود.

ثمّ قال إنّ كلا التلخيصين باطلان، لأنّ القيد المعتبر هنا فى جانب المحمول أو الموضوع إمّا هو فى الحقيقه قيدان اثنان: أحدهما المسبوقيه بالعدم و الثانى المسبوقيه بالوجود. و لا شبهه فى أنّه لا مدخل لواحد منهما و لا لمجموعهما فى هذا الامتناع، أى امتناع الوجود أو امتناع اتّصاف الماهيّة بالوجود.

و بيان ذلك أمّا فى التلخيص الأوّل، فلأنّه لا شبهه فى أنّ اتّصاف ذات الممكن بالوجود المطلق غير المقيّد بالقيّد غير ممتنع، فلو امتنع اتّصافها بالوجود المقيّد بهذين القيدين أى بالعود لكان هذا الامتناع ناشئاً إمّا من المسبوقيه بالعدم، فهذا باطل أيضاً، لأنّه على هذا يلزم أن لا يتّصف ماهيته بالحدوث حيث إنّ الحدوث وجود مسبوق بالعدم و إمّا من المسبوقيه بالوجود فهذا باطل أيضاً لأنّه على هذا يلزم أن لا- يتّصف ماهيته بالبقاء و لو كان البقاء بقاء فى الجملة حيث إنّ البقاء وجود مسبوق بالوجود. و إمّا من مجموع القيدين فهذا باطل أيضاً، لأنّا نعلم بالضرورة أن لا أثر لاجتماعهما فى هذا الامتناع. و حيث بطلت الاحتمالات الثلاثة ثبت أنّ اتّصاف الذات الممكنة بالوجود المقيّد بهذين القيدين أعنى اتّصافها بالعود غير ممتنع و هو المطلوب.

و أمّا فى التلخيص الثانى، فلأنّه لا- شبهه فى أنّ ذات الممكن من حيث هى أى غير مقيّده بقيّد أو وصف لا- يمتنع اتّصافها بالوجود، فلو امتنع اتّصاف ذاته المقيّده بالقيدين و الموصوفه بهذين الوصفين بالوجود أى بالعود، لكان هذا الامتناع ناشئاً، إمّا من المسبوقيه بالعدم و اتّصافها به، فهذا باطل، و إلّا لم تخرج ماهيته من العدم إلى الوجود، حيث إنّ الذات متّصفه بالعدم حينئذ، و إمّا من المسبوقيه بالوجود، فهذا باطل أيضاً، لأنّ الوجود الأوّل إن أفادها زياده استعداد لقبول الوجود على ما هو شأن سائر القوابل بناء على اكتساب ملكه الاتّصاف بالفعل، فقد صار قابليتها للوجود ثانياً أقرب و إعادتها على الفاعل أهون، و إن لم يفدها زياده الاستعداد فمعلوم بالضرورة أنّها لا- تنقص عمّا هى عليه بالذات من قابليته الوجود فى جميع الأوقات، لكونها ممكنة بالذات، و معنى الإمكان ذلك،

و إما من مجموع الوصفين، فهذا أيضا باطل، لأننا نعلم بالضرورة أن لا أثر لاجتماعهما في هذا الامتناع. و حيث بطلت الاحتمالات الثلاثة ثبت أنّ ذات الممكن الموصوفه بالعدم المسبوق بالوجود لا يمتنع اتّصافها بالوجود أى بالعود و هو المطلوب.

و هذا الذى ذكرنا هو محصّل كلامه فيما رامه من تميم الدليل.

و لا يخفى عليك أنّ ما ذكره فى إبطال أن يكون المسبوقيه بالعدم منشأ للامتناع المذكور فى كلا التلخيصين دليل واحد، و إن كان مختلفا بحسب العبارة، حيث إنّ لزوم عدم اتّصاف ماهيته بالحدوث كما ذكره فى الأوّل و لزوم عدم خروج ماهيته من العدم إلى الوجود معناهما واحد.

و أمّا ما ذكره فى إبطال أن يكون المسبوقيه بالوجود منشأ للامتناع المذكور، فهو فى التلخيص الثانى أمر آخر غير ما ذكره فى التلخيص الأوّل، حيث إنّ فى الأوّل لزوم عدم اتّصاف ماهيته بالبقاء، و فى الثانى هو الدليل الأخير المبنى على شقّى التريديد، بل هو الجواب الذى ذكره القائلون بجواز عود المعدوم عمّا أوردته عليهم القائلون بامتناعه، حيث إنك قد عرفت ممّا نقلنا من كلام الفاضل الأحساوى فيما سلف أنّه نقل عن القائلين بجوازه دليلا عليه، مفاده: أنّه لو استحال عود المعدوم للزم انقلابه من الإمكان الذاتى إلى الامتناع الذاتى - إلى آخر ما نقله عنهم - و مآله هو الدليل الذى نقله الشارح عنهم، و جعل كلام المصنّف إشارة إلى الجواب عنه. ثمّ نقل عن القائلين بامتناعه إيرادا عليه و جوابا عنه، مفاده أنّ العود أى الوجود الثانى مقيد بكونه بعد الوجود الأوّل متخللا بينهما عدم، و الممتنع هو هذا المقيد و الوجود الأوّل خال عن هذا القيد، لأنّه وجود أوّل بعد عدم أوّل، فيكون مطلقا بالنسبه إلى هذا الوجود، و تحقّق الامتناع فى المقيد لا يستلزم تحقّقه فى المطلق، لما بينهما من المغايره الذاتيه - إلى آخر ما نقله عنهم - ثمّ نقل عن القائلين بجوازه جوابا عن هذا الإيراد، و هو ما ذكره الشارح أخيرا دليلا على أنّه لا يمكن أن يكون المسبوقيه بالوجود منشأ للامتناع المذكور.

و حينئذ نقول: لا - ستره فى أنّ ما ذكره الشارح أولا - لإبطال أن يكون المسبوقيه بالوجود إذا اعتبرت قيда للمحمول منشأ لهذا الامتناع، أى لزوم عدم اتّصاف ماهيته بالبقاء، لو تمّ لجرى فى إبطال ذلك لو اعتبرت قيدا للموضوع أيضا كما فى التلخيص الثانى، و أنّ ما ذكره

أخيراً لإبطال ذلك، أى الدليل المبني على التريديد، لو تمّ لجرى فى الأوّل أيضاً، فيرد عليه سؤال وجه الفرق بين الدليل فى الصورتين.

و يمكن أن يقال: إنّه لعلّه إنّما خالف بينهما فى الدليل إمّا تفنّنا فى الدليل، وإشاره إلى أنّ كلّاً من الدليلين يجرى فى كلّ من الصورتين. وإمّا لأجل أنّه رأى أنّ الدليل الأوّل إنّما يجرى فى الوجود المسبوق بالوجود الذى يكون المسبوقيه فيه بلا واسطه، أى لا يتخلّل بينهما عدم، كما فى صورته البقاء، ولا يجرى فى الوجود المسبوق بالوجود الذى يكون المسبوقيه فيه بالواسطه و تخلّل بينهما عدم، كما فيما نحن بصدده، أى العود، فحيث إنّهُ تفنّن لذلك، ذكر فيه فى إبطال التلخيص الثانى ما يجرى فى صورته تخلّل العدم أيضاً، وهو الدليل الذى ذكره بقوله: لأنّ الوجود الأوّل- إلى آخره- وأشار بذلك إلى أنّه يجرى فى إبطال التلخيص الأوّل أيضاً، فأشار به إلى أنّ المسبوقيه بالوجود مطلقاً لا يمكن أن تكون منشأ لهذا الامتناع. أمّا المسبوقيه به بلا واسطه سواء كانت قيذا للموضوع أو المحمول، فلاّنه يلزم أن لا يتّصف ماهيته بالبقاء. و أمّا المسبوقيه بواسطه، أى مع تخلّل العدم، سواء كانت أيضاً قيذا للموضوع أو المحمول، فللدليل الذى ذكره أخيراً.

بل ربما يمكن أن يقال: إنّهُ أشار أيضاً به إلى أنّ القيد الذى اعتبرناه قيذا للمحمول فى التلخيص الأوّل، و قيذا للموضوع فى التلخيص الثانى، لو اعتبر قيدين اثنين للمحمول أو الموضوع كما اعتبرناه، فظاهر أنّه لا يمكن أن يكون منشأ للامتناع المذكور، لما ذكرنا من الوجه فى ابطال كون كلّ من المسبوقيه بالعدم و المسبوقيه بالوجود أو مجموعهما منشأ له. و كذا لو اعتبر قيذا واحداً أى أن يكون المسبوقيه بالعدم قيذا للمحمول أو الموضوع، و المسبوقيه بالوجود قيذا للعدم كما هو المحتمل، فإنّه لا يكون أيضاً منشأ له، لما ذكرنا من الدليل الأخير، فسواء اعتبر ذلك القيد قيدين اثنين أم قيذا واحداً، فهو لا يكون منشأ لهذا الامتناع.

و لا- يخفى عليك أنّ الإشاره الثانيه، و إن كانت ممّا يمكن فهمها من كلامه بتكّلف و عنايه، إلاّ أنّ الإشاره الأخيره ممّا يابى عنها كلامه، فإنّ صريح كلامه فى إبطال التلخيصين أنّه جعل القيد قيدين اثنين لا واحداً، و مع ذلك فلا يخفى أنّ فى كلامه أنظارا و أبحاثاً.

منها ما أشار إليه المحشّي الشيرازي، وبيانه أنّ ما ادّعى الشارح من كون القيد هنا قيدين اثنين للمحمول أو الموضوع خلاف ما ادّعاه المانع، فإنّ للمانع أن يقول: إنّنا لم نجعله قيدين اثنين للمحمول أو الموضوع، بل جعلناه قيذا واحدا لما قيّد به كما هو ظاهر العبارة في كلا تقريرى سند المنع في كلامنا. وكذا هو ظاهر عبارته القائلين بامتناع العود كما نقله الفاضل الأحساوي عنهم. وكذا هو صريح معنى الإعادة التي ادّعينا امتناعها أي جعلنا المسبوقيه بالعدم قيذا للمحمول أو الموضوع و المسبوقيه بالوجود قيذا للعدم. وعلى تقدير عدم ظهور العبارة في ذلك و عدم صراحته الإعادة في ذلك أيضا، فلا يخفى أنّه يمكن أن يقال بوحده القيد هنا على النحو المذكور في مقام المنع، كما هو منصب المانع، فيندفع ما ذكره الشارح في إبطال كون كلّ من القيدين منشأ لامتناع في إبطال التلخيص الأوّل، و في إبطال كون المسبوقيه بالعدم منشأ له في إبطال التلخيص الثاني، أمّا لزوم كون الممكن غير متّصف بالبقاء، فلائذ البقاء ليس مسبوqa بالعدم المسبوق بالوجود الذي كلامنا فيه، بل إنّما هو مسبوق بالوجود خاصّه بلا واسطه. و أمّا لزوم عدم اتّصاف ماهيته بالحدوث، و كذا لزوم عدم خروج ماهيته من العدم إلى الوجود، فلائذ الحدوث أو الخروج من العدم ليسا مسبوقين بالعدم المسبوق بالوجود، بل إنّما هما مسبوقان بالعدم السابق على الوجود وحده.

و منه يظهر أنّ اكتفاء المحشّي الشيرازي باندفاع الأوّل غير جيّد، فإنّه يندفع بذلك الثاني أيضا، بل جميع ما ذكره الشارح في تميم الدليل، حيث إنّ كلّ مبنّى على جعل القيد، قيدين اثنين و قد عرفت بطلانه.

نعم لا يندفع بذلك ما ذكره من الدليل أخيرا، لو أجرى على تقدير وحده القيد، و سيأتي بيان وجه اندفاعه أيضا.

و منها ما أشار إليه المحقق الدواني، و كأنه على سبيل التنزّل. و بيانه أنّه على تقدير تسليم كون القيد هنا قيدين اثنين لا قيذا واحدا، فما ذكره الشارح في إبطال كلّ من التلخيصين من قوله: و نعلم بالضروره أن لا أثر لاجتماعهما في هذا الامتناع. و معلوم بالضروره أيضا أن لا أثر لاجتماعهما في هذا الامتناع ممنوع، بل هو أوّل المسأله، و كيف

تسمع دعوى الضروره فى مثل هذا المقام مع مخالفه الجماهير من الأعلام.

و حيث ذكرنا أنه يمكن أن يكون هذا الكلام من المحقق الدوانى على سبيل التّنزل، فلا يرد عليه ما ذكره المحشى الشيرازى: من أنه اقتضى أثر الشارح فى جعل القيدىن قيذا للوجود- إلى آخره- فتبصر.

و أيضا يرد على الشارح على تقدير جعل القيد قيدىن اثنين كما فعله، ما أشار إليه ذلك المحقق أيضا و هو أنه يمكن إجراء نظير ما ذكره فى تتميم الدليل فى استلزام أزلّيه الإمكان إمكان الأزلّيه، الذى نفاه الشارح فيما تقدّم منه فى التمهيد. فما ذكره فى التتميم مخالف لما ذكره فى التمهيد، بل هو ينتقض به. و بيان الإجزاء أنه يمكن أن يقال: إنّ اتّصاف ذات الممكن بالوجود المطلق، غير ممتنع، فلو امتنع اتّصافه بالوجود المقيّد بالدوام، لكان هذا الامتناع ناشئا من هذا القيد أى قيد الدوام الذى جعل قيذا آخر للممكن، لكنّه ليس منشأ للامتناع و إلاّ- لم يتّصف ممكن بالدوام. و معناه كما ذكره المحشى الشيرازى: و إلاّ لم يتّصف ممكن بالدوام المطلق المتناول لدوام الوجود و دوام العدم المتحقّق فى ضمن دوام العدم، و هذا باطل، لأنّ اتّصاف ممكن ما بدوام العدم ممّا لا يمكن إنكاره، بل هو ممّا لم يخالف فيه أحد، و إن كان اتّصافه بدوام الوجود مختلفا فيه بين القائلين بقدم العالم و القائلين بحدوثه، متحقّقا عند القائلين بقدمه. هذا مع قطع النظر عن أنّ من قال بالصفات الموجوده الزائده على ذاته تعالى قال بتحقيق اتّصاف الممكن بدوام الوجود.

فإن قلت: للشارح أن يقول فى دفع هذا الإجراء و النقض عنه: إنّنا حيث قلنا بامتناع اتّصاف ذات الممكن بالوجود المقيّد بالدوام، و جعلنا الامتناع ناشئا من هذا القيد فاللازم علينا أن لا- يتّصف ممكن بدوام الوجود، و هو حقّ، نلتزمه، فإن فرض اتّصافه بدوام الوجود إنّما يصحّ عند من قال بقدم العالم أو بالصفات الزائده، و كلّ من المذهبيين باطل، كما تقرّر فى مقرّه، و ليس يلزم علينا أن لا يتّصف ممكن بالدوام المطلق المتحقّق فى ضمن دوام العدم حتّى يكون باطلا.

قلت: فعلى هذا فيجعل الشارح القيد قيذا واحدا، أى يجعل الوجود قيذا و وصفا للممكن، و يجعل الدوام قيذا للقيد الأول أى الوجود، فليكن الحال فيما ذكره فى التتميم

كذلك، فلم جعله فيه قيدين اثنين، مع كونه خلاف ظاهر كلام المانع، بل خلاف صريح كلامه.

فحاصل اعتراض المحقق على الشارح أنه إن اعتبر القيد قيدين اثنين، كما ذكره في التتميم، فيرد عليه أنه يمكن إجراء نظير ذلك في استلزام أزلته الإمكان إمكان الأزلته، وإن اعتبره قيذا واحدا حتى يندفع عنه هذا الإجراء، فليكن الحال فيما ذكره في التتميم كذلك، و به يندفع ما ذكره: فالفرق بجعل القيد قيدين اثنين و جعله قيذا واحدا هنا تحكّم.

و منه يظهر أنّ المحقق الدواني تفتّن لإمكان جعل القيد قيذا واحدا، و أنّه به يندفع ما ذكره الشارح في التتميم، و أن ما أورده عليه على تقدير جعل القيد قيدين اثنين إنّما على سبيل التنزّل و التسليم كما ذكرنا، و إن كان أيضا بعض إيراده على مذهب بعض، فتدبر.

و منها ما أورده المحقق الدواني على قوله: لأنّ الوجود الأوّل إن أفادها زياده استعداد -إلى آخره-، و حاصله امتناع فرض المقدم في الشرطيّة الاولى، و لذلك امتنع لزوم التالي. و منع حقيته التالي في الشرطيّة الثانيّة. بيان الأوّل، أنّه من البيّن أن الشيء كالوجود الأوّل إذا حصل بالفعل كما هو المفروض، برئت المادّة القابلة له كالمهية من جميع مراتب استعدادها، فلا يبقى استعدادها له بوجه أصلا فضلا عن أن يكون الوجود الأوّل مفيدا لزياده استعدادها له، إذ الاستعداد و الفعلية متنافيان، و ما ليس في المادّة استعدادها أصلا لا- يمكن حدوثه مطلقا، فضلا عن أن يكون قابليتها للوجود أقرب و إعادتها على الفاعل أهون. و بالجمله فمع عدم بقاء استعداد له بوجه كيف يكون قابليتها للوجود أقرب. و هذا هو بيان إيراده في الشرطيّة الاولى. و قد اعترض عليه المحشّي الشيرازي و أجاب عنه.

و حاصل الاعتراض أنّ للشارح أن يقول: إنّما برئت المادّة من جميع مراتب استعداد الوجود المبتدأ الأوّل الحاصل بالفعل، دون الوجود الثاني المعاد، فإنّه يجوز أن يبقى استعدادها له. و هذا معنى قوله: فقد صارت قابليتها للوجود ثانيا أقرب -إلى آخره-.

و حاصل الجواب أنّ الشارح لا يمكنه القول بذلك، لأنّ كلامه في هذا الدليل إنّما هو في العبارة الاولى في تقرير السند التي هي العبارة الثانيه في التلخيص، ولا يخفى أنّ في تلك العبارة قد اعتبر التقييد و التخصيص في جانب الموضوع، و ترك المحمول الذي هو الوجود على صرافه الإطلاق. و حيث كان الوجود مطلقا فلا يكون المأخوذ هنا وجود أوّل و ثان، حتّى يمكن أن يقال إنّ المادّه و إن برئت من استعداد الوجود الأوّل، لكن استعدادها للوجود الثاني باق، بل المعتبر هنا الوجود المطلق على إطلاقه، و حيث كان المفروض براءة المادّه عن استعدادها مطلقا، فكيف يكون استعدادها له مرّه اخرى باقيا.

و أنت خبير بأنّ هذا الجواب لا يحسم مادّه الشبهه، فإنّ الشارح لو أجرى هذا الدليل في العبارة الاولى في التلخيص التي هي العبارة الثانيه في تقرير السند، حيث إنّ ظاهره إمكان ذلك الإجراء، لورد عليه هذا الاعتراض و لم يصحّ هذا الجواب، فإنّه من البين أنّ التقييد و التخصيص فيها قد اعتبر في جانب المحمول أى الوجود و ترك الموضوع على صرافه الإطلاق. اللهم إلا أن يقال: لعلّ الشارح لا يجرى ذلك ثمّه و الجواب الحاسم لمادّه الشبهه أن يقال: إنّ الوجود الثاني إن كان هو الوجود الأوّل بعينه فقد فرض براءة المادّه من جميع مراتب استعدادها، فكيف يكون استعدادها باقيا و إن كان غيره فعلى تقدير بقاء استعدادها له و حصوله ثانيا بذلك الاستعداد، لم يكن هو الوجود الأوّل بعينه و لا الذات، هي الذات الاولى. إذ قد عرفت أنّ اختلاف الوجود يستلزم اختلاف الذات، فلم يكن هنا عود معدوم كما هو المفروض؛ هذا خلف.

و أيضا على تقدير الإغماض عن ذلك، فما ذكره الشارح من «إفاده الوجود الأوّل زياده استعداد للثاني، و كون قابليته المادّه للوجود الثاني أقرب، و إعادتها على الفاعل أهون» ممنوع، إذ اللازم ممّا ذكر إمكان بقاء أصل الاستعداد له، لا زيادته.

فإن قلت: لعلّ من يقول بجواز عود المعدوم بعينه، يقول: بجواز عود جميع مراتب استعدادها بعد براءة المادّه عنها أيضا، و حينئذ يمكن أن يكون الوجود الثاني هو الأوّل بعينه، و أن يعود و يحصل بعود جميع مراتب استعدادها، و أن يكون الوجود الأوّل أفاد

المادّة القابلة زياده استعداد لقبول الوجود، على ما هو شأن سائر القوابل، بناء على اكتساب ملكه الاتّصاف بالفعل. حيث إنّ المقبول إذا حصل للقابل مرّه، يصير القابل أقبل له، و اتّصافه به أسهل، فإذا اتّصف مرّه اخرى، صار أشدّ قبولا له، حتّى يصير ملكه، و هذا ظاهر، و أن يصير قابليتها للوجود ثانيا أقرب و إعادتها على الفاعل أهون.

قلت: فعلى هذا يجوز أن يعود جميع الصفات و الخواصّ و الحالات الحاصلة مع الوجود الأوّل ثانيا، حتّى الزمان، و إن لم نقل بكونه مشخّصا فيعود حينئذ جميع المفاسد التي ذكرت سابقا على تقدير عود الزمان؛ فتدكّر.

و أيضا القابل إنّما يزداد في الاستعداد بتكرّر القبول، إذا كانت الهويّة القابلة باقيه بعد عدم المقبول الأوّل. و أمّا إذا انتفت الهويّة بعد المقبول الأوّل، حيث إنّ المفروض هنا انتفاء الهويّة أى ذات الممكن في الخارج بعد ما وجد أولا- أو انتفت بانتفاء المقبول، حيث إنّك قد عرفت أنّ اختلاف الوجود يستلزم اختلاف الذات، و أنّه بانتفائه ينتفى الذات. فلا يتحقّق حينئذ هنا أصل استعداد فضلا عن زياده استعداد، فإنّ الاستعداد لكونه أمرا وجوديّاً يفتقر إلى محلّ يقوم به، و إذ ليس فليس. نعم ربما يمكن تصحيح ما ذكره على مذهب المعتزله القائله بثبوت المعدومات و هذا المذهب مع كونه باطلا في نفسه كما تقرّر في موضعه لم يذهب هو إليه.

و أمّا بيان الثانی- أى بيان منع التالى فى الشرطيّه الثانيه-، أنّه على تقدير عدم إفاده الوجود الأوّل زياده استعداد للثانى كيف علم بالضروره أنّ الماهيّة لا تنقص حينئذ أصلا عمّا هى عليه بالذات من قابليته الوجود فى جميع الأوقات. و هل النزاع إلّا فيه، حيث إنّ المانع لم يدّع إلّا أنّ طريان العدم يجوز أن يكون مانعا عن قبول الماهيّة للوجود ثانيا يعنى أنّه يمكن أن يمتنع اتّصافها بالوجود المسبوق بالعدم و إن لم يمتنع اتّصافها بالوجود المطلق غير المقيّد بهذا القيد، أو أنّه يمكن أن يمتنع اتّصاف الماهيّة الموصوفه بطريان العدم عليها بالوجود مطلقا، و إن لم يمتنع اتّصاف الماهيّة غير الموصوفه بهذا الوصف به.

و الحاصل أنّ ذلك محلّ النزاع، فكيف يدعى الضروره فيه؟!

و أيضا إن أراد بقابليته الوجود فى جميع الأوقات معنى يكون فيه جميع الأوقات ظرفا

للوجود، فهذا و إن كان ينفعه هنا لكنّه باطل فى نفسه، كما أبطله هو نفسه فى التمهيد، و إن أراد به معنى يكون فيه ذلك طرفا للقابليته، فهو على هذا يكون طرفا للوجود فى الجملة كما تبين فيما سبق، و هذا و إن لم يكن باطلا، لكنّه ممّا لا ينفعه هنا أصلا إذ قابليته الماهية فى جميع الأوقات للوجود فى الجملة لا تستلزم كونها قابله بعد طريان العدم عليها للوجود.

و هذا التفصيل هو مقصود المحشى الشيرازى فى توجيه كلام المحقق.

ثمّ إنّه بما ذكر يتلخّص أنّ الوجود الأوّل بعد طريان العدم عليه كما أنّه لم يفد زياده استعداد للثانى، يمكن أن يكون مانعا أيضا عن الثانى، فتدبرّ.

ص: ٣٧٣

على الجواز بالآيات و الروايات]

ثم إنه بما ذكرناه هنا مع ما أسلفناه فيما تقدم يظهر ضعف احتجاج القائلين بجواز إعادته المعدوم على الجواز بالآية و الحديث، كقوله تعالى:

«وَهُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ وَ لَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (١)

و قوله تعالى: «قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ». (٢)

و قوله تعالى: «كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ». (٣)

و أمثال ذلك من الآيات

و كقول علي عليه السلام: «عجبت لمن أنكر النشأة الاخرى و هو يرى النشأة الاولى». (٤)

و أمثاله من الأخبار، كما وقع لبعض القائلين بالجواز.

أمّا الاحتجاج بالآية الاولى، فلأنّ الاحتجاج بها عليه، إنّما هو مبنى على أن يكون معنى الأهوئية فى الآية، هو ما ادّعاه الشارح المذكور تبعا للقائلين بجواز إعادته المعدوم، و قد عرفت عدم صحه هذا المعنى، و مع ذلك فالآية غير صريحة و لا ظاهره فى الأهوئية بهذا المعنى حتى يجب تصحيحها، بل يمكن حملها على معنى آخر لا يكون مؤيدا للقول بجواز الإعادته، و لا يكون منافيا أيضا للقول بامتناعها، و هو حملها -و الله أعلم- على أنه إذا جاز بدء الخلق و إنشاؤه ابتداءً من غير مادّه و عن لا شىء و إخراجة عن كتم العدم،

ص: ٣٧٤

١- الروم: ٢٧. [١]

٢- يس: ٧٩. [٢]

٣- الأعراف: ٢٩. [٣]

٤- نهج البلاغه، [٤]الكلمه ١٢٦ من قصار كلمات أمير المؤمنين عليه السلام.

فإعادته بعد فئاته و هلاكه، أى جمع الأجزاء المتفرقة من الأجسام مطلقا بعد تفرقها مع بقاء موادها، بل بقاء أجزائها الأصليه، كما دلّ الدليل على بقائها، وكذا إعادته النفوس و الأرواح التى هى باقيه غير فانيه فيما له نفس مجرد كما دلّ الدليل على بقائها أيضا إلى تلك الاجسام ذوات النفوس بعد قطع علاقتها عنها تكون أهون عليه، حيث إنّ الجمع بعد التفرق، وكذا إعادته ما هو باق إلى ما كان متعلقا به و زال تعلقه عنه أهون من الإنشاء ابتداءً و من الإخراج من كتم العدم، لا الأهويته بحسب الحقيقه حتى يرد أنّ قدره القادر على الإطلاق-تعالى شأنه-لا- يختلف نسبتها إلى مقدور دون مقدور، بل هى بالنسبه إلى جميع الممكنات على السواء، بل أهويته بحسب ما يراه القادرون غيره تعالى فى مقدوراتهم و أفعالهم.

و الحاصل أنّ الأهويته ينبغى أن تكون محموله على التمثيل و المجاز، و كأنّ قوله تعالى: «وَلَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَى» (١) يمكن أن يكون إشاره إليه، و إن كان قد فسره بعض المفسرين بأنّ له الوصف الأعلى.

و أمّا الاحتجاج بالآيه الثانيه، فلأنّ قوله تعالى: «قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ» (٢) لا- دلالة فيه على أنّ الإحياء مثل الإنشاء فى الكيفيه و أنّه كما كان الإنشاء إخراجا من كتم العدم، كذلك الإحياء، حتى يكون دليلا على إعادته المعدوم، سواء قيل بكون الإنشاء مفيدا زياده استعداد للإحياء فى تلك المادّه القابله أم لم يقل، بل إنّما تدلّ الآيه على أنّ الذى أنشأها أوّل مرّه يحييها بعد ذلك، و إن كانت الكيفيه مختلفه على ما ذكرنا. و لعلّ قوله تعالى فى صدر الآيه: «مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَ هِيَ رَمِيمٌ» إشاره إلى الاختلاف فى الكيفيه، لأنّ العظام إذا كانت رميما لا تنعدم بالمرّه، بل من وجه.

و أمّا الاحتجاج بالآيه الثالثه فبمثل ما تقدّم، لأنّ قوله: «كَمَا يَدَأْكُمْ تَعْوَدُونَ» (٣) لا- دلالة فيه على أنّ التشبيه فى ذلك مع استواء الكيفيه، بل يمكن أن يكون التشبيه فى أصل الفعل، و إن كانت الكيفيه مختلفه أيضا كما ذكرنا.

و أمّا الاحتجاج بالحديث فبمثل ما تقدّم أيضا لأنه يمكن أن يكون معناه: عجبت لمن

ص: ٣٧٥

١- -الروم: ٢٧. [١]

٢- -يس: ٧٩. [٢]

٣- -الأعراف: ٢٩. [٣]

أنكر النشأه الاخرى و أنكر العود، و الحال أنه يرى النشأه الاولى، أى أنه حيث رأى النشأه الاولى، و علم أنه تعالى أوجد الأشياء عن لا- شىء، فلم لم يعلم أنه يقدر أن يوجد النشأه الاخرى مع كونه أهون بالنظر إلى ما يراه القادرون، أى أن يجمع متفرقات الأجسام الباقية موادها و أجزاءها الأصلية و أن يعيد النفوس الباقية أيضا فيما له نفوس مجزده إلى تلك المجتمعات من الأجسام، بعد قطع تعلقها عنها، و الله تعالى و أولو العلم أعلم.

على جواز الإعادة و كذا فى تضعيف الوجه الذى ذكره المحقق الدوانى

على امتناع الإعادة

و حيث عرفت ذلك، فاعلم أنّ الوجه الإقناعى الذى ذكره الشارح القوشجى على جواز الإعادة ضعيف أيضا، يرد عليه ما أورده المحقق الدوانى عليه، كما لا يخفى على المتأمل.

مثل أنّ الوجه الآخر الذى ذكره ذلك المحقق نفسه على امتناع الإعادة ضعيف أيضا.

و بيانه أنّ ذلك الوجه إنّما يصحّ على مذهب من يقول بأنّ وجود الحادث يتوقف على أسباب غير متناهية، و هى الحوادث المتسلسلة، من غير بدايه كالحكماء القائلين بقدم العالم، و كذا بامتناع عود المعدوم، و أما على مذهب من لم يقل بالتوقف المذكور كالمتكلمين القائلين بحدوث العالم، سواء كانوا قائلين بجواز العود كالأكثرين منهم، أو بامتناعه كبعض المعتزله منهم، فلا يصحّ ذلك لأنّ للقائلين بجوازه أن يقولوا: إنّنا لم نقل بتوقف الوجود الابتدائى على أسباب غير متناهية متسلسلة، حتّى يلزم علينا على تقدير العود توقّفه على تلك الأسباب المتسلسلة غير المتناهية، حتّى يكون باطلا.

و أيضا على تقدير أن يكون هناك قائل بجواز العود يقول بالتوقف على تلك الأسباب المتسلسلة، فله أن يقول: إذا جاز العود أى عود المعدوم، فجاز أيضا عود أسبابه و إن كانت غير متناهية متسلسلة. و لا نسلم بطلانه، لأنّه كما جاز وجود تلك الأسباب ابتداءً، جاز وجودها حين العود أيضا فما وجه الفرق؟ فإن كان وجه الفرق هو مجرد جواز وجودها الابتدائى و عدم جواز وجودها الثانوى، فهو أول المسأله، و إن كان وجهه أنّها حين الوجود

الابتدائي كانت حاصله في أزمنه غير متناهيه، ولا امتناع فيه لكون العالم قديما، ولا مانع من وجود أزمنه غير متناهيه فيما مضى يتحقق فيها أسباب غير متناهيه متسلسله، وأمّا هي حين العود لو عادت فتتوقف على عود تلك الأزمنه غير المتناهيه أيضا حتى يتحقق هي فيها، وهو محال، لأننا نعلم بالضرورة أن ليس تعود في حال العود تلك الأزمنه غير المتناهيه، وأن ليس هنا أزمنه غير متناهيه، بل ليس إلا زمان واحد عرفي أو أزمنه متناهيه، فذلك الوجه يرجع إلى أنّ عود الزمان محال، فعلى هذا فلا يكون هذا الوجه وجها آخر مغايرا لما تقدّم إلا في أنّ ما تقدّم كان مبنيّا على امتناع عود الزمان مطلقا، وهذا مبنيّ على أنّه يمتنع عود الزمان غير المتناهي، فتدبر.

و أمّا ما ذكره ذلك المحقق في منع لزوم إعادته جميع الأسباب، بقوله: لجواز أن يعود بأسباب اخر متناهيه فقط، فهو إن كان مبنيّا على هذا المذهب القائل بتوقف وجود الحادث على أسباب غير متناهيه، كما هو ظاهر سياق كلامه، فيرد عليه أنّه على هذا المذهب، كيف يمكن أن يقال بتوقف وجود الحادث على أسباب متناهيه، مع كونه مخالفا لهذا المذهب، وأنّ هذا الإيراد هو منظور المحشّي الشيرازي، حيث قال: إنّ السند ليس بشيء، لما تقرّر عندهم أنّ العله التامه للحادث لا بدّ أن تشمل على امور غير متناهيه متعاقبه و إلا يلزم التخلّف عن العله التامه؛ هذا خلف. وإن كان مبنيّا على أنّ هذا الوجه إنّما يصحّ على مذهب من يقول بالتوقف على امور غير متناهيه، وأمّا على مذهب من لا يقول به فلا يصحّ، لأنّ له أن يقول: يجوز أن يعود بأسباب اخر متناهيه فقط، ولا امتناع فيه، فله وجه. ويرجع إلى ما ذكرنا، إلا أنّ سياق كلامه كأنه يأبى عنه.

و أمّا ما ذكره بقوله: «أو بها منضمه إلى تلك الأسباب السابقه المتسلسله»، فيرد عليه أنّ تلك الأسباب السابقه المتسلسله حتى السبب الأخير القريب لوجود الحادث لما فرضت معدومه بأجمعها، لم يكن لها دخل في وجود ذلك ثانيا، إذ ليست هي موجوده حينه، إلا أن يقال بجواز عودها، وهو باطل كما ذكره، فبقي أن يكون السبب في وجودها ثانيا هو تلك الأسباب المتناهيه فقط، وقد عرفت حاله، فيظهر منه أنّ انضمام الثانيه إلى الاولى لا يجدي نفعاً، فتدبر.

و حيث تحققت ضعف حجج القائلين بجواز إعادته المعدوم، فاعلم أنّ ما نقلناه عن

الفاضل الأحساوى، حيث ذكر أنه حَقَّق آخرون هذه الدعوى، فقالوا: إنَّ المعدوم لا- يعاد مع جميع عوارضه، فلعلَّ أحدًا لا يخالفه، فإنَّ بعض من جَوَّز إعادته ذهب إلى أنَّ بعض العوارض لا مدخل له في هويِّه الشخص كالقدر المعين و الوقت المعين و الوضع المعين و أمثال هذه. وقد صرَّحوا بأنَّ الشخص بعد البعث يكون على وصف آخر، فيرتفع النزاع من البين، و صحَّ دعواهم تجويز العود، مع بعض العوارض و دعوى منعه لأنَّ المراد بجميع العوارض.

ثمَّ ذكر أنَّ هذا صلح بين الفريقين، و رفع للنزاع الواقع بين القوم في منع إعادته المعدوم و جوازه، فإنَّ القائل بمنعه إنَّما منعه على تقدير أخذ جميع العوارض و المشخصات معه، و من المعلوم أنَّ إعادته على هذا النوع من الإعادة ممتنع، و القائل بجوازه إنَّما جَوَّزه على تقدير أخذه من حيث الهويِّه الذاتيه و إن اختلفت العوارض، فيرتفع النزاع من البين و هو ظاهر، فإنَّ من منع إعادته المعدوم مطلقا يكون مخالفا لمقتضى البديهه، و كذلك من جَوَّزه بجميع أحواله و عوارضه، إذ العقل الصريح يمنعه، لاستحاله إعادته الأعراض و الصفات و العوارض اللاحقه الاعتباريه، بل و الصفات الحقيقيه، فالنزاع بين الفريقين حينئذ لا طائل تحته، لأنَّه نزاع لا محصول له.

كأنَّ فيه نظرا و تأملا، لأنَّ هذا الصلح المبني على هذا التحقيق الذى ملَّخصه أنَّ مراد القائلين بامتناع العود، امتناع عود المعدوم مع جميع عوارضه مشخصه كانت أم غير مشخصه، و أنَّ مراد القائلين بجوازه، جواز عوده مع بعض العوارض، أى العوارض المشخصه، إنَّما يصحَّ إذا تراضى الخصمان به، و كان كلامهم ممَّا لا يأبى عن الحمل عليه، و كان على تقدير الحمل لا يرد عليه محذور، و الظاهر أنَّه ليس كذلك فإنَّه لا ستره فى أنَّ مراد القائلين بامتناعه، امتناع عود المعدوم بعينه كما هو المصرَّح به فيما نقلنا من كلام المحقِّق الطوسى و غيره. سواء كان كلامهم فى امتناع عود المعدوم بالمزَّه بعينه أو فى امتناع عود المعدوم من وجه من ذلك الوجه الذى عدم بعينه.

و لا ستره أيضا فى أنَّ معنى امتناع عود المعدوم بعينه، امتناع عوده بشخصه و بجميع عوارضه المشخصه فقط، لا بجميع عوارضه مطلقا و لو كانت غير مشخصه، التى قد تبدل و تتغير مع بقاء الشخص بحاله بعينه كالكم و الوضع و أمثالهما، و أمَّا أخذهم العوارض

غير المشخصه أيضا فهو إنما كان في الدليل على مدّعاهم، لا في أصل الدعوى، كما أشرنا إليه في كلام الشيخ في الشفاء و التعليقات: من أن غرضهم أنه لو جاز إعادته المعدوم بعينه و مع مشخصاته، لجاز عوده مع جميع حالاته و صفاته و أعراضه و لو كانت غير مشخصه أيضا، إذ لا فرق في ذلك بين العوارض المشخصه و غير المشخصه، و أنه حينئذ يلزم المحال كما مرّ بيانه.

و كيف يمكن لهم أخذ العوارض غير المشخصه في الدعوى، و الحال أنه على تقدير أخذهم ذلك، و كون مرادهم أنه لا يجوز عود المعدوم بجميع عوارضه المشخصه و غير المشخصه، إن كان مرادهم كما هو مبنى هذا التحقيق، أنّ العود بجميع العوارض مطلقا محال، و أمّا عوده بجميع عوارضه المشخصه فقط فليس بمحال، لورد عليهم أنفسهم ما أوردوه على تقدير جواز عوده بجميع المشخصات من المحالات المتقدمه ذكرها، و هل هذا إلا تناقض؟

ثمّ إنّه حيث ظهر أن مدّعى القائلين بامتناع العود، امتناع عود المعدوم بجميع عوارضه المشخصه، فيكون مدّعى القائلين بجوازه كما ذكره في التحقيق المذكور أى جواز عوده بجميع عوارضه المشخصه، مقابلا لمدّعى القائلين بالامتناع، و يكون النزاع بين الفريقين معنويًا لا لفظيًا لا طائل تحته كما ذكره.

و حيث دلّ دليل القائلين بالامتناع على بطلان ذلك، يكون ما ادّعاه المجوّزون باطلا.

و الحاصل أنه إن كان مراد المجوّزين ما ذكره، لورد عليهم المحال، كما أنه لو كان مرادهم أعمّ من ذلك أى جواز عود المعدوم بجميع عوارضه مشخصه كانت أم غير مشخصه ورد عليهم أشنع المحال. و على كلا التقديرين، فيكون نزاعهم مع الأولين في ذلك معنويًا لا لفظيًا، فتدبر.

و هذا آخر ما أردنا إيراده في هذا المقام الذى كان المقصود فيه إقامه الدليل على امتناع عود المعدوم، و إبطال ما ذكره المجوّزون له دليلا على التجويز.

و حيث فرغنا بعون الله و حسن تأييده من تحقيق الكلام في ذلك بما لا مزيد عليه، و كأنه من خواصّ هذه الرساله و تمّ ما رمنا إيراده في المقدمه، فلنرجع إلى ما كتنا بصده و هو الغرض الأصلي من وضع الرساله.

فنعول و بالله التوفيق إنك بعد ما أحطت خبرا بتفاصيل ما قدّمناه فى مقدّمه الرساله بطولها التى اقتضى تحقيق المرام تطويلها، تلخص لك أنّ المعاد الجسمانى الذى نطق به الشرع الشريف، فى الإنسان الذى كلامنا فى معاده- وقد عرفت أنّه عباره عن مجموع النفس و البدن، و أنّ بدنه و إن كان ممّا يطرأ عليه الفناء و الموت بمعنى تفرّق أجزائه و انعدام صورته، لكنّه لا يفنى و لا- يندم بالمرّه، بل يبقى مادّته و أجزاءه الأصليه، و أنّ نفسه و إن كانت ممّا يطرأ عليها الموت أيضا بمعنى قطع تعلّقها عن البدن، لكنّه ممّا لا يطرأ على ذاتها الفناء أصلا، بل هى باقيه بذاتها بعد قطع تعلّقها عنه، كما كانت باقيه حين تعلّقها به- يمكن أن يكون- و الله تعالى أعلم- بإعاده تعلّق النفس الباقية بعد قطع تعلّقها عن البدن أوّلا بالبدن ثانيا، أى بالبدن الذى ينشأ و يخلق بقدره الله تعالى من تلك المادّه و الأجزاء الأصليه الباقية مرّه اخرى.

و تلخص لك أيضا أنّ المعاد روحانى و جسمانى جميعا.

أمّا الروحانى فبالنسبه إلى روحه و نفسه بمعنى عود تعلّقها بالبدن أى تعلّقها به مرّه اخرى تعلّقا آخر غير التعلّق الأوّل، حيث إنّ التعلّق لثمّا كان يستدعى أمرين متعلّقا و متعلّقا به، يكون تعينه بتعين الأمرين، و حيث كان المتعلّق به هنا أى البدن مغايرا للأوّل و لو بالاعتبار، فيكون التعلّق الثانى غير التعلّق الأوّل.

و أمّا الجسمانى فبالنسبه إلى جسمه و بدنه بمعنى خلقه مرّه اخرى من مادّته و أجزائه الأصليه، لا روحانى فقط كما ادّعاه بعض الحكماء.

و تلخص لك أيضا أن ليس فيما ذكرنا من معنى المعاد إعاده معدوم بعينه، لا بالنسبه

إلى النفس و لا بالنسبه إلى البدن و لا بالنسبه إلى التعلق بينهما، حتى يكون ممتنعاً، و كذا ليس فيه خلق شخص آخر، مغاير للأول ذاتاً، حتى يلزم أن يكون محلّ الثواب و العقاب، غير ما هو محلّ فعل الطاعة و المعصيه، و يكون ظلماً ممتنعاً على الله تعالى، بل إنّ الشخص المعاد يوم القيامة، هو بعينه الشخص الموجود في الدنيا نفساً من جهه ذاتها الباقية، و كذا بدناً من جهه المادّه و أجزائه الأصليّه الباقية، و إن كان مغايراً له باعتبار الأجزاء الفضليّه الفرعيّه و الصورة.

و حيث تلخص لك في مقدّمه الرساله ما ذكرنا فحرّى بنا الآن أن نزيدك بيانا لهذا، و إن ما ذكرناه من معنى المعاد لا مخالفه فيه للعقل و النقل بوجه، و أن نقيم الدليل العقلي على أنّ المعاد ينبغي أن يكون واقعا على هذا الوجه الذي دلّ عليه الشرع، لا على وجه آخر.

ثمّ إنّّه حيث توقّف بيان ما ذكرناه في المقدّمه من أن ليس المعاد روحانياً فقط كما زعمه بعض الحكماء على بيان حدوث النفس بحدوث البدن، على ما بيّناه هنالك، و توقّف ما ذكرناه فيها من بقاء النفس بعد قطع تعلقها عن البدن على بيان تجرّدها عن المادّه في ذاتها كما بيّناه أيضا هنالك، و توقّف بيان ما نريد بيانه هنا على بيان كيفيّة تعلقها بالبدن و احتياجها إليه في أفعالها و كيفيّة انتفاعها بقواها و حواسّها كما ستعرفه.

و بالجملة حيث توقّف تنقيح ما رمنا تنقيحه على القدر الضروري هنا من بيان صفاتها و حالاتها و خواصّها و أفعالها و إدراكاتها، بل على القدر الضروري هنا من معرفه إتيه النفس و ماهيتها و حقيقتها في الجملة أيضا فلنقدّم ذكر ذلك، ثمّ نتبعه بذكر ما هو المقصود، و لنبيّن هذه المطالب في أبواب.

سرشناسه: نعیم طالقانی، محمدنعیم بن محمدتقی، قرن ق ۱۲

عنوان و نام پدیدآور: منهج الرشاد فی معرفه المعاد/ محمدنعیم بن محمدتقی المدعو بالملا نعیم العرفی الطالقانی؛ تحقیق رضا استادی

مشخصات نشر: مشهد: مجمع البحوث الاسلامیه، ۱۴۱۹ق. = ۱۳۷۷.

مشخصات: ۳ج

شابک: ۹۶۴-۴۴۴-۱۰۸-۷۹۰۰۰ریال(ج.۱)

یادداشت: عربی

یادداشت: فهرست نویسی براساس اطلاعات فیبا.

یادداشت: کتابنامه

موضوع: معاد

موضوع: خداشناسی

شناسه افزوده: استادی، رضا، ۱۳۱۶ - ، مصحح

شناسه افزوده: بنیاد پژوهشهای اسلامی

رده بندی کنگره: BP۲۲۲/ن ۷ م ۱۳۷۷۸

رده بندی دیویی: ۲۹۷/۴۴

شماره کتابشناسی ملی: م ۷۸-۵۷۸

ص: ۱

منهج الرشاد فى معرفه المعاد

محمد نعيم بن محمد تقى المدعو بالملا نعيما العرفى الطالقانى

تحقيق رضا استادى

ص: ٣

الباب الأول: فى إثبات النفس و إتيّتها و تحديدها من حيث هى نفس

اشاره

ص: ٥

الباب الأول: في إثبات النفس و إيتتها، و تحديدها من حيث هي نفس، و أنها ليست بجسم و لا عرض، و أنها غير البدن و أجزائه و أعضائه و آلاته و قواه و أعراضه، و غير جسميته و مزاجه.

قد أشرنا لك في مقدمه الرسالة إشاره إلى إثباتها، بل إلى أنها جليته الإيتية، و إن كانت خفيه الماهية و الحقيقه؛ و الآن نزيدك بياناً. فنقول: إيتك قد عملت ممياً بينه في إثبات الصوره النوعيه، أنهم لم يراوا أنواع الأجسام- مع اشتراكها في أصل الجسميه- مختلفه في أشياء كثيره، كالأمكنه و الأحياز و الأوضاع و الطباع و الآثار و خواص الأفعال و سائر الأحوال و الصيفات، و يختص كل نوع منها في ذاته بجمله منها، بحيث لو فرض مخلى بذاته، كان عليها؛ و لو فرض هناك قسر و أخرجه القاسر منها، ثم خلى و طبعه، عاد إليها. فالبروده و التحتيه للماء، و الحراره و الفوقيه للنار، حكموا بأن منشأ ذلك الاختلاف ليس هو الجسميه المشتركه فيها، و إلا لا شرت كل تلك الأنواع في ذلك، بل هو أمر آخر مبدأ لذلك، داخل في حقيقه كل نوع من تلك الأنواع؛ فحكموا بأن لكل نوع من أنواع الأجسام من حيث هو ذلك النوع جزء آخر مختصاً به، هو مبدأ عوارضه و لوازمه و صفاته و أحواله، و به قوام نوعيته، يسمى ذلك الجزء بالصوره النوعيه، و بذلك أثبتوا الصوره النوعيه لأنواع الأجسام كلها: بسائطها، كالعناصر و الأفلاك و مركباتها، ناقصه كانت، أى التى لا يكون من شأنها حفظ تراكيبيها مدّه معتدّاً بها، كالبخار و السحاب و الريح

والمطر و الثلج و ما أشبهها، أم تامّه، أى التى يكون من شأنها ذلك، كالجمادات و المعدّيات الأحجار و الذائبات و الكباريت و الأملاح و ما شابهها؛ سواء كانت المركّبات التامّه مركّبه من بسائط العناصر، ككثير منها؛ أو مركّبه من المركّبات الناقصه كالمعدّيات، و سواء كان التركيب من بسائط العناصر تركيباً أوليّاً، كما فى الحبوب و البذور و الفواكه، أو ثانويّاً كما فى الدم المتكوّن من استحاله الغذاء، أو فيما بعد ذلك كاللحم و العظم و الشحم و ما شابهها.

ثمّ إنك حيث علمت ما ذكرنا، ظهر لك أنّهم أثبتوا ذلك المبدأ الذى سمّوه بالصوره النوعيه لكلّ نوع من أنواع الأجسام المشتركه فى أصل الجسميه من أجل اختلافها فيما ذكرناه من وجوه الاختلاف، فظهر لك أنّه بذلك الطريق يحكم العقل بثبوت مبدأ فى النبات و الحيوان و الإنسان أيضاً؛ حيث إنّ النبات مع اشتراكه مع غيره من الأجسام فى الجسميه، مخالف لها فى أمور آخر، كالتغذيه و التنميه و التوليد، و كذلك الحيوان مع اشتراكه مع غير النبات فى الجسميه، و مع النبات و معها فى الاختصاص بالحسّ و الحركه الإراديه؛ و كذلك الإنسان مع اشتراكه مع غير النبات و الحيوان فى الجسميه، و مع النبات و معها فيما يختصّ بهما، مخالف للجميع فى الاختصاص بالإدراكات الكلّيه، و الأعمال الفكريه و الأفعال الحاصله بالرويه و نحو ذلك ممّا يختصّ به، فلذلك أثبتوا ذلك المبدأ لهذه الأنواع أيضاً، إلا أنّهم سمّوه فيها نفساً لا صوره نوعيه. فحرى بنا أن ننظر فى أنّ تسميته بالنفس على أىّ وجه؟ و أنّ تحديده ما ذا؟ و فى أنّه هل يصحّ تسميته بالصوره أيضاً فيها؟ و أنّه هل يصحّ تسميته باسم آخر كالقوّه و الكمال أو نحو ذلك؟ و حيث كان تحقيق ذلك مذكوراً فى كلام الشيخ فى الشفاء، فلنذكر ما أفاده فيه، ثمّ نتبعه بتوضيحه حتّى يتلخّص لك ما رمنا بيانه.

نقل كلام و تحقيق مرام

فنقول: قال الشيخ فى طبيعيات الشفاء، فى فصل «فى إثبات النفس و تحديدها من

حيث هي نفس» (١) بهذه العبارة:

إنَّ أول ما يجب أن نتكلّم فيه: إثبات وجود الشىء المذى يسمّى نفساً، ثمّ نتكلّم فيما يتبع ذلك، فنقول: إنّنا قد شاهدنا (٢) أجساماً تحسّ و تتحرّك بالإرادة، بل نشاهد أجساماً تغتذى و تنمو و تولّد المثل، و ليس ذلك لجسميّتها (٣)، فبقي أن تكون بذواتها مباد (٤) لذلك غير جسميّتها و الشىء الذى يصدر عنه هذه الأفعال (٥).

و بالجمله، كلّ ما يكون مبدأ لصدور أفعال ليست على وتيره واحده عادمه للإرادة، فإنّنا نسمّيه نفساً. و هذه اللفظه اسم لهذا الشىء، لا- من حيث جوهره. و لكن من جهه إضافه ما له، أى من جهه ما هو مبدأ لهذه الأفعال، و نحن نطلب جوهره و المقوله التى يقع فيها من بعد. و لكننا الآن إنّما أثبتنا وجود شىء هو مبدأ لما ذكرنا، و أثبتنا وجود شىء (٦) ما جهه ماله عرض ما، و نحتاج أن نتوصّل (٧) من هذا العارض الذى له إلى أن تحقّق ذاته لتعرف ماهيّته (٨)، كأنّنا قد عرفنا أنّ لشىء يتحرّك محرّكا ما، و لسنا نعلم من ذلك أنّ ذات هذا المحرّك ما هو؟ فنقول: إذا كانت الأشياء التى نرى أنّ النفس موجوده لها، أجساماً، و إنّما يتمّ وجودها من حيث هي نبات و حيوان لوجود (٩) هذا الشىء لها، فهذا الشىء جزء من قوامها. و أجزاء القوام- كما عملت فى مواضع- هي قسامان: جزء يكون به الشىء هو ما هو بالفعل، و جزء يكون به الشىء هو ما هو بالقوّه، إذ هو بمنزله الموضوع.

فإن كانت النفس من القسم الثانى- و لا- شكّ أنّ البدن من ذلك القسم- فالحيوان و النبات لا يتمّ حيواناً و لا نباتاً بالبدن، و لا بالنفس؛ فيحتاج إلى كمال آخر هو المبدأ بالفعل لما قلنا، و ذلك (١٠) هو النفس، و هو الذى كلامنا فيه. بل ينبغى أن تكون النفس هو ما به يكون الحيوان و النبات بالفعل نباتاً و حيواناً؛ فإن كان جسماً أيضاً، فالجسم صورته ما قلنا؛ و إن كان جسماً بصوره ما، فلا يكون هو من حيث هو جسم ذلك المبدأ، بل يكون كونه مبدأ من

ص: ٩

١- -الشفاء- [١] الطبيعيات ٥/٢-١٣، مقاله الاولى من الفن السادس، تحقيق الدكتور محمود قاسم، أوفست مكتبه المرعى-قم عن طبعه مصر.

٢- فى المصدر: إنّنا قد نشاهد...

٣- و ليس ذلك لها لجسميّتها...

٤- أن تكون فى ذواتها مبادى...

٥- تصدر عنه هذه الأفعال...

٦- وجود شىء من جهه...

٧- و يحتاج أن يتوصّل...

٨- لتعرف ماهيّته...

٩- و حيوان بوجود هذا الشىء...

١٠- فذلك هو النفس.

جهه تلك الصورة؛ و يكون صدور الأحوال عن تلك الصورة بذاتها. و إن كان بتوسط هذا الجسم، فيكون المبدأ الأوّل تلك الصورة، و يكون أوّل فعله بوساطه هذا الجسم، و يكون هذا الجسم جزءا من جسم الحيوان (١) مثلا. لكنّه أوّل جزء يتعلّق به المبدأ، و ليس هو بما هو جسم إلاّ من جهه جمله (٢) الموضوع، فتبيّن (٣) أنّ ذات النفس ليس بجسم، بل هو (٤) جزء للحيوان و النبات، هو صورته (٥) أو كالصورته أو كالكمال.

فنقول الآن: إنّ النفس يصحّ أن يقال لها بالقياس إلى ما يصدر عنها من الأفعال: قوّه، و كذلك يجوز أن يقال لها بالقياس إلى ما يقبلها من الصور (٦) المحسوسه و المعقوله على معنى آخر: قوّه (٧)، و يصحّ أن يقال أيضا (٨) بالقياس إلى استكمال الجنس بها نوعا محصّيا لا في الأنواع العاليه أو السافله: كمال، لأنّ طبيعه الحسّ تكون ناقصه غير محدوده ما لم يحصّيها (٩) طبيعه الفصل البسيط و غير البسيط منضافا إليها، فاذا انضاف كمل النوع.

فالفصل كمال النوع بما هو نوع، ليس (١٠) لكلّ نوع فصل بسيط، قد علمت هذا: بل إنّما هو للأنواع المركّبه (١١) من مادّه و صورته، و الصورة فيها (١٢) هو الفصل البسيط لما هو كمال له، ثمّ كلّ صورته كمال، و ليس كلّ كمال صورته؛ فإنّ الملك كمال المدينة، و الرّيّان كمال السفينه، و ليسا بصورتين للمدينه و السفينه، فما كان من الكمال مفارق الذات، لم يكن بالحقيقه صورته للمادّه و في المادّه؛ فإنّ الصورة التي هي في المادّه، هي الصورة المنطبعه فيها القائمه بها. اللهمّ إلاّ أن يصطلح فيقال: كمال (١٣) النوع صورته النوع. و بالحقيقه فإنّه قد استقرّ الاصطلاح على أن يكون الشىء بالقياس إلى المادّه صورته، و بالقياس إلى الجملة غايه و كمالا، و بالقياس إلى التحريك مبدأ فاعليا و قوّه محرّكه. و إذا كان الأمر كذلك، فالصوره تقتضى نسبه إلى شىء بعيد من ذات الجوهر الحاصل منها، و إلى شىء يكون (١٤) الجوهر الحاصل هو ما هو بالقوه، و إلى شىء لا ينسب (١٥) الأفاعيل إليه، و ذلك الشىء هو الماده،

ص: ١٠

١- في المصدر: من جسم الحيوان، لكنه...

٢- إلاّ من جمله الموضوع...

٣- فبيّن...

٤- بل هي جزء...

٥- و النبات هي صورته...

٦- الى ما تقبله من الصور المحسوسه...

٧- قوّه، و يصحّ أن يقال لها أيضا بالقياس الى المادّه التي تحلّها، فيجتمع منهما جوهر نباتيّ أو حيواني: صورته،

٨- و يصحّ... لها أيضا بالقياس...

٩- ما لم تحصّلها طبيعه...

١٠- و ليس لكلّ نوع فصل...

١١- للأنواع المركّبه الذوات...

١٢- و الصورة فيها هو...

١٣- فيقال لكامل النوع...

١٤- شىء يكون به الجوهر...

١٥- لا تنسب الأفعال.

لأنها صورته باعتبار وجودها للمادّه، و الكمال يقتضى نسبه إلى الشىء التام الذى عنه يصدر (١) الأفاعيل، لأنه كمال بحسب اعتباره للنوع.

فتبين (٢) من هذا أننا إذا قلنا فى تعريف النفس: إنه (٣) كمال، كان أدلّ على معناها، و كان أيضا يتضمّن جميع أنواع النفس من جميع وجوهها، و لا تشذّ النفس المفارقة للمادّه عنه.

و أيضا إذا قلنا: إنّ النفس كمال، فهو أولى من أن نقول: قوّه، و ذلك لأنّ الامور الصّادره عن النفس منها من (٤) باب الحركة، و منها من (٥) باب الاحساس و الادراك، بالحرى (٦) أن يكون لها لا بما لها قوّه هى مبدأ فعل، بل مبدأ قبول (٧)، بل مبدأ فعل، و ليس أن ينسب إليها أحد الأمرين بأنّها قوه (٨) أولى من الآخر.

فإن قيل لها: قوّه و عنى به الأمران جميعا، كان ذلك باشتراك الاسم. و إن قيل: قوّه، و اقتصر على أحد الوجهين، عرض من ذلك ما قلنا. و شىء آخر، و هو أنّه لا يتضمّن الدّلاله على ذات النفس من حيث هى نفس مطلقا، بل من جهه دون جهه. و قد بيّنا فى الكتب المنطقيه أنّ ذلك غير جيّد و لا صواب.

ثمّ إذا قلنا: كمال، اشتمل على معنيين (٩)، فإنّ النفس من جهه القوّه التى يستكمل بها إدراك الحيوان كمال، و من جهه القوه التى تصدر عنها أفاعيل الحيوان أيضا كمال، و النفس المفارقة كمال، و النفس التى لا تفارق كمال، لكننا إذا قلنا: كمال، لم يعلم من ذلك بعد أنّها جوهر أو ليست بجوهر، فإنّ معنى الكمال هو الشىء الذى بوجوده يصير الحيوان بالفعل حيوانا، و النبات بالفعل نباتا، و هذا لا يفهم عنه بعد أنّ ذلك (١٠) جوهر أو ليس بجوهر.

لكنّا (١١) نقول: إنه لا شكّ لنا فى أنّ هذا الشىء ليس بجوهر (١٢) بالمعنى الذى يكون به الموضوع جوهرًا و لا أيضا بالمعنى الذى يكون به المركّب جوهرًا. فأما جوهر بمعنى الصوره فلننظر فيه. فإن قال قائل: إنّى أقول للنفس: جوهر (١٣) و أعنى به الصوره، و لست

ص: ١١

١- فى المصدر: تصدر الأفاعيل...

٢- فيّين من هذا...

٣- إنّها كمال...

٤- منها ما هى من...

٥- و منها ما هى من...

٦- و التحريك بالحرى أن...

٧- بل هى مبدأ قبول...

٨- بأنّها قوّه عليه أولى...

٩- على المعنيين...

١٠- بعد أنه جوهراً...

١١- و لكننا نقول...

١٢- ليس جوهراً...

١٣- للنفس: جوهراً.

أعنى به معنى أعم من الصورة، بل معنى أنه جوهر معنى أنه صورته، وهذا ممّا قاله خلف (١) منهم، فلا يكون معه موضع بحث و اختلاف البتّه، فيكون معنى قوله: «إنّ النفس جوهر»:

أنّها صورته؛ بل يكون قوله: «الصورة جوهر» كقوله «الصورة صورته أو هيئته، والإنسان إنسان أو بشر»، و يكون هذيانا من الكلام.

فإن عني بالصورة ما ليس في موضوع البتّه، أى لا يوجد بوجه من الوجوه قائما في الشىء الذى سمّينا لك موضوعا البتّه، فلا يكون كلّ كمال جوهر، فإن كثيرا من الكمالات هي في موضوع لا محاله، وإن كان ذلك الكثير بالقياس إلى المركّب و من حيث كونه فيه ليس في موضوع، فإن كونه جزءا منه لا يمنع أن يكون في موضوع، و كونه فيه لا كالشىء في الموضوع لا يجعله جوهر، كما ظنّ بعضهم. لأنّه لم يكن الجوهر ما لا يكون بالقياس إلى شىء على أنّه في موضوع، حتّى يكون الشىء من جهة ما ليس في هذا الشىء على أنّه في موضوع جوهر، بل إنّما يكون جوهر إذا لم يكن و لا في شىء من الأشياء على أنّه في موضوع، و هذا المعنى لا يدفع كونه في شىء ما موجودا لا في موضوع، فإن ذلك ليس له بالقياس إلى شىء (٢) حتّى إذا قيس إلى شىء يكون فيه لا كما يوجد الشىء في موضوع صار جوهر، و إن كان بالقياس إلى شىء آخر، بحيث يكون عرضا، بل هو اعتبار له في ذاته فإن الشىء إذا تأملت ذاته و نظرت إليها فلم يوجد لها موضوع البتّه، كانت في نفسها جوهر، و إن وجدت في ألف شىء لا في موضوع بعد أن يوجد في شىء واحد على نحو وجود الشىء في موضوع (٣)، فهى في نفسها عرض، و ليس إذا لم يكن عرضا في شىء فهى جوهر فيه، فيجوز أن يكون الشىء لا عرضا في شىء و لا جوهر في الشىء، كما أنّ الشىء يجوز أن لا يكون واحدا في الشىء (٤) و لا كثيرا، و لكنّه (٥) في نفسه واحد أو كثير، و ليس الجوهرىّ و الجوهر واحدا، و لا العرض بمعنى العرض (٦)

ص: ١٢

١- في المصدر: قاله خلق منهم...

٢- بالقياس الى كلّ شىء...

٣- في الموضوع...

٤- واحدا في شىء...

٥- كثيرا، لكنّه في نفسه...

٦- بمعنى العرضىّ.

الذى فى إيساغوجى (١) هو العرض الذى فى قاطيغورياس (٢)، و قد بيّنا هذه الأشياء لك فى صناعه المنطق.

فبيّن أنّ النفس لا- يزيل عرضيّتها كونها فى المركّب كجزء، بل يجب أن تكون فى نفسها لا- فى موضوع (٣) و قد علمت ما الموضوع. فإنّ كل (٤) نفس موجوده لا فى موضوع، فكلّ نفس جوهر، و إن كانت نفس ما قائمه بذاتها، و البوقى كلّ واحد منها فى هيولى و ليست فى موضوع، فكلّ نفس جوهر. فإن (٥) كانت نفس ما قائمه فى موضوع و هى مع ذلك جزء من المركّب، فهى عرض، و جميع هذا كمال، فلم يتبيّن لنا بعد أنّ النفس جوهر أو ليس بجوهر من وصفنا أنّها كمال. و غلط من ظنّ أنّ هذا يكفيه فى أن تجعل (٦) جوهرًا كالصوره.

فقول: إنّنا إذا عرفنا أنّ النفس كمال بأى بيان و تفصيل فصيّلنا الكمال، لم نكن (٧) بعد عرفنا النفس و ماهيّتها (٨)، بل عرفناها من حيث هى نفس، و اسم النفس ليس يقع عليها من حيث جوهرها، بل من حيث هى مدبّره للأبدان و مقيسه إليها؛ فلذلك يؤخذ البدن فى حدّها كما يؤخذ مثلا البناء فى حدّ البانى، و إن كان لا يؤخذ فى حدّه من حيث هو إنسان، و لذلك صار النظر فى التّفنّس من العلم الطبيعى، لأنّ النّظر فى النفس من حيث هى نفس، نظر فيها من حيث لها علاقه بالماده و الحركه؛ بل يجب أن يفرد لتعرّفنا ذات النفس (٩) بحث آخر، و لو كنّا عرفنا بهذا ذات النفس، لما أشكل علينا وقوعها فى أى مقوله تقع فيه (١٠)، فإنّ من عرف و فهم ذات الشىء فعرض على نفسه طبيعه أمر ذاتى له، لم يشكل عليه وجوده له، كما أوضحناه فى المنطق.

لكنّ الكمال على وجهين: كمال أوّل، و كمال ثان، فالكمال الأوّل هو الذى يصير به النوع نوعا بالفعل، كالشكل للسيف. و الكمال الثانى هو أمر من الامور التى تتبع نوع

ص: ١٣

- ١- -إيساغى خ ل.
- ٢- فى المصدر: فى قاطيغورياس...
- ٣- لا فى موضوع البتّه...
- ٤- -فإن كان خ ل.
- ٥- و إن كانت نفس...
- ٦- أن يجعلها جوهرًا...
- ٧- لم يكن بعد...
- ٨- و ماهيّتها...
- ٩- أن نفرّد لتعرّفنا ذات النفس بحثًا آخر...
- ١٠- مقوله تقع فيها.

وجود الشيء (١) من أفعاله و انفعالاته، كالقطع للسيف و كالتمييز و الرويه و الإحساس و الحركة للانسان، فإن هذه كمالات لا محاله للنوع، لكن ليست أوليه (٢) فإنه ليس يحتاج النوع في أن يصير هو ما هو بالفعل إلى حصول هذه الأشياء له بالفعل، بل إذا حصل له مبدأ هذه الأشياء بالفعل، حتى صار له هذه الأشياء بعد ما لم تكن بالقوه الآبقوه بعيدة يحتاج (٣) إلى أن يحصل قبلها (٤) شيء، حتى يصير بالحقيقه بالقوه؛ صار حينئذ الحيوان حيوانا بالفعل. فالنفس كمال أول، و لأن الكمال كمال للشيء، فالنفس كمال الشيء، و هذا الشيء هو الجسم، و يجب أن يؤخذ الجسم بالمعنى الجنسى لا- بالمعنى المادى، كما علمت في صناعه البرهان، و ليس هذا الجسم الذى النفس كماله كل جسم، فإنها ليست كمال الجسم الصناعى كالسرير و الكرسي و غيرهما، بل كمال الجسم الطبيعى، و لا- كل جسم طبيعى، فليس النفس كمال نار و لا أرض و لا هواء، بل هي في عالمنا كمال جسم طبيعى يصدر (٥) عنه كمالاته الثانيه بالآلات يستعين بها في أفعال الحياه، التى أولها التغذى و النمو. فالنفس التى نحدّها كمال (٦) أول لجسم طبيعى آلى له أن يفعل أفعال الحياه؛ لكنّه قد يتشكك في هذا الموضوع بأشياء: من ذلك أنّ لقائل أن يقول: هذا (٧) الحد لا يتناول النفس الفلكيه، لأنّها (٨) تفعل بلا آلات، و إن تركتم ذكر الآلات و اقتصرتم على ذكر الحياه لم يغنكم ذلك شيئاً، فإنّ الحياه التى لها ليس هو التغذى و النمو، و لا أيضا الحس؛ و أنتم تعنون بالحياه التى في الحدّ هذا.

و إن عنيتم بالحياه ما للنفس الفلكيه من الإدراك مثلا- و التصوّر العقلى و التحريك لغايه إراديه، أخرجتم النبات من جمله ما يكون نفس. و أيضا إن كان التغذى حياه، فلم لا تسمون النبات حيوانا؟

و أيضا لقائل أن يقول: ما الذى أحوجكم إلى أن تثبتوا نفسا؟ و لم لم يكفكم أن

ص: ١٤

١- فى المصدر: وجود نوع الشيء...

٢- ليست أولى...

٣- تحتاج إلى...

٤- فيها خ ل.

٥- تصدر عنه...

٦- نحدّها هي كمال...

٧- يقول: إنّ هذا.

٨- فإنّها خ ل.

تقولوا: إنَّ الحياه نفسها هي هذا الكمال، فيكون الحياه هي المعنى الذي يصدر عنه ما تنسبون صدورَه إلى النفس من ذلك؟ (١)

فلنشرع في جواب واحد و احد من ذلك و حلّه.

فقول: أمّا الأجسام السماويّه فإنّ فيها مذهبين:

مذهب من يرى أنّ كلّ كوكب يجتمع منه و من عدّه كرات قد دبّرت بحركته جملة جسم كحيوان واحد، فيكون حينئذ كلّ واحد من الكرات يتمّ فعله (٢) بعدّه أجزاء ذوات حركات، فيكون هي كمالات (٣)، و هذا القول لا يستمرّ في كلّ الكرات.

و مذهب من يرى أنّ كلّ كره فلها في نفسها حياه مفرده، و خصوصا، و يرى جسما تاسعا، ذلك الجسم واحد بالفعل لا كثره فيه، فهؤلاء يجب أن يروا أنّ اسم النفس إذا وقع على النفس الفلكيه و على النفس النباتيه، فإنّها تقع (٤) بالاشتراك، أنّ (٥) هذا الحدّ إنّما هو للنفس الموجوده للمركّبات، و أنّه إذا احتيل حتى يشترك (٦) الحيوانات و الفلك في معنى اسم النفس، خرج معنى النباتات من تلك الجملة. على أنّ هذه الحيله صعبه، و ذلك لأنّ الحيوانات و الفلك لا تشترك في معنى اسم الحياه، و لا في معنى اسم النطق أيضا؛ لأنّ النطق الذي هاهنا يقع على وجود نفس لها العقلان الهيولانيان، و ليس هذا ممّا يصحّ هناك على ما يرى. فإنّ العقل هناك عقل بالفعل، و العقل بالفعل غير مقومّ للنفس الكائنه جزء حدّ للناطق، و كذلك الحسّ فيها (٧) يقع على القوه التي بها يدرك (٨) المحسوسات على سبيل قبول أمثلتها و الانفعال منها، و ليس هذا أيضا ممّا يصحّ هناك على ما يرى.

ثمّ إن اجتهد فجعل النفس كمالا- أوّلا- لما هو متحرّك بالإرادته و مدرك من الأجسام، حتّى تدخل فيه الحيوانات و النفس الفلكيه، خرج النبات من تلك الجملة؛ و هذا هو القول المحصّل. و أمّا أمر الحياه و النفس فمثل (٩) الشكّ في ذلك على ما نقول: إنّّه قد صحّ أنّ الأجسام يجب أن يكون فيها مبدأ الأحوال (١٠) المعلومه المنسوبه إلى الحياه بالفعل، فإنّ من

ص: ١٥

١- في المصدر: إلى النفس؟ فلنشرع...

٢- يتمّ فعلها...

٣- ذوات حركه، فتكون هي كالألات، و هذا القول...

٤- النباتيه، فإنّما يقع...

٥- و أنّ هذا الحدّ...

٦- تشترك الحيوانات...

٧- الحسّ هاهنا...

٨- التي تدرك بها...

٩- فحلّ الشكّ...

١٠- مبدأ للأحوال.

سُمى هذا المبدأ حياه لم يكن معه مناقشه. و أما المفهوم عند الجمهور من لفظه الحياه المقوله على الحيوان فهو أمران:

أحدهما كون الشيء موجودا فيه مبدأ يصدر (1) تلك الأحوال عنه، أو كون الجسم بحيث يصحّ صدور تلك الأفعال عنه، فأما الأول فمعلوم أنه ليس معنى النفس بوجه من الوجوه، و أما الثاني فيدلّ على معنى أيضا غير معنى النفس، و ذلك لأنّ كون الشيء بحيث يصحّ أن يصدر عنه شيء أو يوصف بصفه، يكون على وجهين:

أحدهما أن يكون في الوجود شيء (2) غير ذلك الكون نفسه يصدر عنه ما يصدر، مثل كون السفينه، بحيث يصدر (3) عنه منافع السفينه (4)، و ذلك ممّا يحتاج إلى الربان حتّى يكون هذا الكون، و الربان و هذا الكون ليس شيئا واحدا بالموضوع.

و الثاني أن لا يكون شيء غير هذا الكون في الموضوع، مثل كون الجسم بحيث يصدر منه الإحراق عند من يجعل نفس هذا الكون الحراره، حتّى يكون وجود الحراره في الجسم هو وجود هذا الكون، و كذلك وجود النفس وجود هذا الكون على ظاهر الأمر، إلا أنّ ذلك في النفس لا يستقيم. فليس المفهوم من هذا الكون و من النفس شيئا واحدا.

و كيف لا- يكون كذلك و المفهوم من الكون الموصوف لا يمنع أن يسبقه بالذات كمال و مبدأ تمّ (5) للجسم هذا الكون. و المفهوم من الكمال الأوّل الذى رسمناه يمنع أن يسبقه بالذات كمال آخر، لأنّ الكمال الأوّل ليس له مبدأ و كمال أوّل، فليس إذن المفهوم من الحياه و النفس واحدا إذ (6) عيننا بالحياه ما يفهم الجمهور. و إن عيننا بالحياه أن تكون لفظه مرادفه للنفس فى الدلالة على الكمال الأوّل، لم يناقش (7)؛ و تكون الحياه اسما لما كُنّا وراء إثباته من هذا الكمال (8)، و قد فرغنا الآن عن معنى (9) الاسم الذى يقع على الشيء الذى سُمى نفسا بالإضافة (10) له. فبالحرى أن نشتغل بإدراك ماهيته (11) هذا الشيء الذى صار باعتبار (12) المقول نفسا، و يجب أن نشير فى هذا الموضوع إلى إثبات وجود النفس التى لنا

ص: ١٤

١- فى المصدر: تصدر تلك...

٢- يكون الوجود شيئا غير...

٣- تصدر...

٤- المنافع السفينه...

٥- تمّ للجسم...

٦- إذا عيننا...

٧- لم يناقش...

٨- هذا الكمال الأوّل...

٩- فقد عرفنا معنى...

١٠- بإضافه له...

١١- ماهيته...

١٢- بالاعتبار.

إثباتا(على سبيل التنبيه و التذكير)إشاره شديده الوقوع (١)عند من له قوّه على ملا-حظه الحقّ نفسه من غير احتياج إلى تثقيفه (٢)و قرع عصاه و صرفه عن المغلطات.

فنقول:«يجب أن يتوهم الواحد منّا كأنّه خلق دفعه، و خلق كاملا، لكنّه حجب بصره عن مشاهده الخارجات، و خلق يهوى في هواء و خلاء، هويّا لا يصدمه فيه قوام الهواء صدم ما (٣)(٤)يحوج إلى أن يحسّ، و فرقت (٥)بين أعضائه فلم تتلاق و لم تتماسّ، ثمّ يتأمل أنّه هل يثبت وجود ذاته فلا (٦)يشكّ في اثباته لذاته موجودا، و لا يثبت مع ذلك طرفا من أعضائه. و لا باطنا من أحشائه، و لا-قلبا و لا-دماغا و لا شيئا من الأشياء من خارج؛ بل كان يثبت ذاته و لا يثبت لها طولاً و لا عرضاً و لا عمقا، و لو أنّه أمكنه في تلك الحال أن يتخيل هذا (٧)أو عضوا آخر، لم يتخيله جزءا من ذاته و لا-شرطا في ذاته. و أنت تعلم أنّ المثبت غير العدى لم يثبت، و المقرّ به غير العدى لم يقّرّ به، فإذا ن للذات التي أثبت وجودها خاصيّة لها على أنّها هو بعينه غير جسمه و أعضائه التي لم تثبت، فإذا ن المثبتة (٨)(٩)له سبيل على تتبّه (١٠)على وجود النفس شيئا غير الجسم، و أنّه (١١)عارف به مستشعر له، فإن (١٢)كان ذاهلا عنه، يحتاج إلى أن يقرع عصاه» (١٣)انتهى كلامه.

«في شرح كلام الشيخ»

و أقول و بالله التوفيق:

قوله:«في إثبات النفس و تحديدها من حيث هي نفس»، أي من حيث إنّ لها إضافه

ص: ١٧

١- في المصدر: شديده الموقع...

٢- تثقيف الرماح: تسويتها.

٣- صدما ظ.

٤- صدما ما...

٥- و فرّق بين...

٦- و لا يشكّ...

٧- يتخيل يدا أو عضوا...

٨- المتبّه ظ.

٩- المثبت...

١٠- سبيل إلى أن يتبّه...

١١- فإنّه خ ل.

١٢- و إن كان...

١٣- الشفاء- [١]الطبيعيّات؛ و قد مرّ.

ما إلى البدن، لا من حيث حقيقتها و جوهرها، كما سيظهر وجه ذلك.

وقوله: «إنَّ أوَّل ما يجب أن نتكلَّم فيه إثبات وجود الشيء المذى يسمَّى نفساً، ثم نتكلَّم فيما يتبع ذلك» أى إثبات وجود الشيء الذى يسمَّى نفساً من حيث إنَّه يسمَّى نفساً، أى من حيث إنَّه يطلق عليه هذه اللفظه، و من جهة أنَّ له إضافه إلى البدن و مقيس إليه.

وقوله: «إنَّا قد شاهدنا أجساماً تحسّ و تتحرّك بالإرادة، بل نشاهد أجساماً تغتذى و تنمو و تولّد المثل...»-الى آخره-

يريد إثبات النَّفس الأرضيَّة المتناوله للنباتيَّة و الحيوانيَّة و الإنسانيَّة، من حيث إنَّها نفس و لها إضافه ما إلى الجسم الذى هى نفس له، بأننا نشاهد أجساماً تحسّ و تتحرّك بالإرادة، سواء كانت تحسّ و تتحرّك بالإرادة الجزئيَّة فقط كما غير الإنسان من الحيوانات؛ أو كانت تحسّ و تتحرّك بالإرادة الجزئيَّة و الكلّيَّة جميعاً، كما فى الإنسان، بل نشاهد أجساماً تغتذى و تنمو و تولّد المثل، كما فى النبات، و كما فى الحيوان و الإنسان أيضاً.

و إنَّما قدّم ذكر ما يختصّ بالحيوان و الإنسان، لكون الغرض الأصليّ منها إثبات النَّفس الحيوانيَّة، بل الإنسانيَّة، و أنّ إثبات النَّفس النباتيَّة إنّما هو لأجل وجودها فى الحيوان، بل فى الإنسان. فلذا ذكر ما يختصّ به النبات ثانياً و على سبيل الترقى من السابق.

ثمّ إنَّا حيث شاهدنا ذلك، علمنا أنّ لتلك الأحوال المشاهده فى تلك الأجسام مبدأ غير خارج عن ذوات تلك الأجسام، أمّا بيان ثبوت المبدأ لها فظاهر، و أمّا كونه غير خارج عنها، فلأننا حيث شاهدنا وجود تلك الأحوال فى تلك الأجسام، نحكم بأنّ مباديها يجب أن تكون موجوده فيها أو معها و لو بوجه، و هذا أيضاً ظاهر. و سيأتى زياده بيان لذلك.

و علمنا أيضاً أن ليس ذلك المبدأ نفس جسميَّتها المشتركة، و إلاّ-لا-شترك جميع الأجسام فى تلك الأحوال، و ليس الأمر كذلك. فبقى أن يكون ذلك المبدأ غير جسميَّتها

المشتركة، و أن تكون لتلك الأجسام بذواتها مباد لتلك الأحوال، و أن يكون فيها أو معها الشيء الذي يصدر عنه هذه الأفاعيل.

و قوله: «فبالجملة كل ما يكون مبدأ لصدور أفاعيل ليست على وتيره واحده عادمه للإرادته، فإننا نسّميه نفسا».

هذا تفرّيع على ما تقدّم، أي و بالجملة، فكل ما يكون مبدأ لصدور أفاعيل كذلك، كما في النبات و الحيوان حيث أشرنا إلى إثبات مبدأ لها فيهما، فإننا نسّميه نفسا. و لا يخفى أنّ تلك الأفاعيل - حيث كانت - إشاره إلى الأحوال التي ذكرها في النبات و الحيوان عامّه شامله للحسّ و الإدراك أيضا، و يكونان هما أيضا فعلا بهذا المعنى، و إن لم يكونا فعلا بالمعنى الآخر.

ثمّ لا يخفى أنّ قوله: «عادمه للإرادته» صفة لقوله: «وتيره واحده» و أنّ النفي وارد على الموصوف المقيّد بهذا الوصف، و أنّ تحقّق هذا النفي كما يكون بانتفاء الموصوف و الوصف جميعا، أعنى أن يكون المتحقّق هنالك كون صدور تلك الأفاعيل على وتائر متعدّده و أنهماج مختلفه، و مع الإرادته؛ كذلك قد يكون بانتفاء الموصوف وحده، و إن لم ينتف الوصف، أعنى أن يكون ذلك الصدور على وتائر مختلفه عادمه للإرادته، و قد يكون بانتفاء الوصف وحده، و إن لم ينتف الموصوف؛ أعنى أن يكون على وتيره واحده و مع الإرادته. و حينئذ فيكون المعنى أنّ كل ما يكون مبدأ لصدور أفاعيل ليست على وتيره واحده عادمه للإرادته، كما في أفعال الطبائع، حيث أنّها تكون على وتيره واحده عادمه للإرادته، و يسمّى مبدأ صدورها طبيعه، فإننا نسّميه نفسا، سواء كان مبدأ لصدور أفاعيل على أنهماج مختلفه عادمه للإرادته، كالنفس النباتيه، أو مبدأ لصدور أفاعيل على أنهماج مختلفه لكن مع الإرادته، كالنفس الحيوانيه، و كالنفس الإنسانيه أيضا إذا استعملت القوى الحيوانيه و فعلت بتوسّطها، أو مبدأ لصدور فعل على وتيره واحده مع الإرادته، كالنفس الإنسانيه في فعلها الخاصّ بها من الإدراك الكلّيّ و نحوه، إذا قلنا بكونه على نهج واحد.

لا يقال قوله: «مبدأ لصدور أفاعيل» بصيغه الجمع يأبى عن حمل العبارة على معنى يشمل القسم الثالث، بل إنه يشعر بالحمل على معنى يشمل القسمين الأولين فقط.

لأننا نقول: ما فهمته مبنى على أنّ إيراد صيغه الجمع إنّما هو بالقياس إلى نفس واحده، وليس كذلك؛ بل الظاهر أنّه بالقياس إلى نفوس متعدّده. فحيث اعتبر بالقياس إلى كلّ نفس من النفوس الأرضيّة فعلا خاصّا، اعتبر تعدّد الأفاعيل؛ وهذا كما يقال: أفاعيل الطبائع، والحال أنّ فعل الطبيعه إنّما هو على وتيره واحده. وكيف يمكن اعتبار التعدّد والجمعيّة بالقياس إلى نفس واحده، والحال أنّه على هذا يلزم أن يكون قوله: «ليست على وتيره واحده» مستدركا لكون قوله: «أفاعيل» الدالّ بصيغه الجمع على التعدّد مغنيا عنه، وكان حقّ العبارة أن يقول: إنّ كلّ ما يكون مبدأ لصدور أفاعيل، فإنّا نسّميه نفسا؛ سواء كان عادما للإرادة أو واجدا لها.

و أيضا على ما ذكرته يلزم خروج النفس الإنسانيه من حيث فعلها الخاصّ بها، إذا قلنا بوحده و كونه على وتيره واحده، والحال أنّ المقصود تعميم العبارة بحيث تشملها أيضا مطلقا. فتدبرّ.

ثمّ إنّّه ربما يظنّ أن ما عبّر به عن النفس الأرضيّة وهو قوله: «ما يكون مبدأ لصدور أفاعيل ليست على وتيره واحده عادمه للإرادة» كما أنّه تناول للنفس الأرضيّة بأفرادها وأقسامها، كذلك هو تناول للنفس الفلكيّة أيضا، إذ هي عندهم على القول بتعلّق النفس بكلّ كره من الكرات و بكلّ كوكب من الكواكب، تكون مبدأ لصدور فعل واحد على وتيره واحده مع الإرادة. و على القول بتعلّقها بالفلك الكليّ و كون الكرات الجزئيّه و الكواكب المختلفه في الأفاعيل كالألات، تكون مبدأ لصدور الأفاعيل على وتائر مختلفه و مع الإرادة. و على التقديرين، فتندرج النفس الفلكيّة أيضا في معنى هذه العبارة، و يكون هذا التعريف شاملا للنفس الأرضيّة و الفلكيّة جميعا.

فعلى هذا فيرد على الشيخ أنّه لا يخفى أنّه في هذا الفصل بصدد إثبات النفس الأرضيّة و تحديدها، دون الفلكيّة، فما باله قد عبّر عنها في هذا التعبير بما يتناول الفلكيّة

أيضا.

و أيضا أنه ذكر فيما بعد أنّ اسم النَّفس إذا وقع على النَّفس الفلكية و على النَّفس التَّبائية، فإنَّها تقع بالاشتراك، أى اللفظي، و أنّ الحيله في أن يشترك الفلك و الحيوانات في معنى اسم النفس صعبه، و الحال أنّ معنى هذا التعبير معنى مشترك يشترك فيه الجميع، فأين الاشتراك اللفظي الذي ادَّعاه؟ و أين صعوبه الحيله؟

و ربّما يمكن الجواب عن هذا الإيراد بأنّه لا يخفى أنّ ما دلّت عليه هذه العبارة ليس تحديدا للنفس مطلقا، لا من حيث جوهرها و ماهيتها في نفسها، و لا من جهة إضافه ما لها إلى البدن كما هو مقصود الشيخ في هذا الفصل، لأنّ مفاده إنّما هو أمر سلبيّ، كما عرفت من أنّ معناه أنّ النَّفس عبارة عن مبدأ أفعال ليس هي كأفعال الطبائع. و بعبارة اخرى أنّ المسمّى باسم النفس، ما لا يكون فعله كفعل الطبائع، و مثل هذا لا يكون تحديدا، لأنّ التحديد إنّما يكون بأمور وجوديّة ذاتية، و هل هو إلّا مثل أن يقال في تحديد الإنسان. إنّ ما يكون مبدأ لأفعال ليست هي كأفعال الفرس، أو ما لا يكون فعله كفعل الفرس، حيث إنّ ذلك لا يتحدّد جوهره من حيث جوهره، و لا من حيث له إضافه إلى غيره.

و بالجملة فهذا ليس بتحديد للنفس، بل إنّما هو مجرد تعبير عنها و تعيين للمسمّى باسم النَّفس، و لا سيّما بوجه سلبيّ و ذكر اسم لها بهذا الوجه، فهو لا يكون تعريفا لها أيضا. و على تقدير تسليم صحّحه كونه تعريفا لها، يكون رسما لها لا حدّا. و حينئذ يندفع الإيراد عن الشيخ، لأنّه حيث ادّعى فيما بعد ما ادّعاه، إنّما ادّعاه إذا اريد تحديد النفس به، و لا يخفى أنّه كذلك. و هذا لا ينافي أن يكون يمكن هنا تعبير أو رسم أو اسم بوجه سلبيّ يتحقّق فيه الاشتراك و يعمّ النفس الفلكية أيضا، كما أنّه لا يلزم عليه من جهة تعبيره عن مسمّى النفس باسم يتناول الفلكية مخالفه ما هو بصدده في هذا الفصل من إثبات الأرضيّة و تحديدها، إنّما يلزم المخالفه لو كان أثبت فيه الفلكية أيضا و حدّدها، و هو لم يفعل، كما لا يخفى على الناظر فيما ذكره في هذا الفصل.

و قوله: «و هذه اللفظه اسم لهذا الشيء لا- من حيث هو جوهره (1)»، ولكن من جهة إضافه ما له، أى من جهة ما هو مبدأ لهذه الأفاعيل. و نحن نطلب جوهره و المقوله التى يقع فيها من بعد، و لكننا الآن أثبتنا وجود شيء هو مبدأ لما ذكرنا، و أثبتنا وجود شيء من جهة ماله عرض ما و نحتاج إلى أن نتوصل من هذا العارض الذى له إلى أن تحقق ذاته لتعرف ماهيته».

أى أنّ هذه اللفظه كما عرفت معناها اسم لهذا الشيء، لا من حيث جوهره و حقيقته فى نفسه، و لكنّه اسم له من جهة إضافه ما له، أى من جهة ما هو مبدأ لهذه الأفاعيل التى ليست كأفاعيل الطبائع. و بعبارة اخرى: من جهة أنّه كمال لجسم، و نحن نطلب جوهره فى حدّ ذاته، و المقوله التى يقع هو فيها من كونه جوهرًا، لا- عرضًا من بعد. و لكننا الآن فى هذا الإثبات إنّما أثبتنا بما ذكرنا: «أنا قد شاهدنا أجساما تحسّ و تتحرّك بالإراد»- إلى آخره- وجود شيء هو مبدأ لما ذكرنا من الأفاعيل، و أثبتنا وجود شيء من جهة ماله عرض ما، أى كونه مبدأ لما ذكرنا، و من جهة ما له إضافه ما. و كذلك نريد تحديده من هذه الجهة، حيث أثبت أنّه ليس بجسم و لا- مادّه لجسم، بل جزء منه به يتمّ و يكمل كونه مبدأ لما ذكر، و يتمّ كون النبات نباتا بالفعل، و كون الحيوان حيوانا بالفعل، و بالجمله جزء من الجسم النباتيّ و الحيوانيّ، بل الإنسانيّ، يمكن أن يطلق عليه فى بادية النظر الصوره أو كالصوره أو الكمال أو كالكمال أو القوّه، ثمّ فتش و فحص عن ذلك، و أدى تفتيشه و فحصه إلى أنّه ينبغى أن يطلق عليه الكمال، لا- مطلقًا، بل الكمال الأوّل لجسم طبيعيّ آليّ له أن يفعل أفعال الحياه كما بيّنه؛ و سيأتى زياده بيانه. و نحتاج أن نتوضّيل من هذا العارض و من هذا الحدّ الذى له بالإضافه إلى البدن، إلى أن تحقق ذاته لتعرف ماهيته، لا من حيث تلك الإضافه، بل فى حدّ ذاته، و من حيث كونه داخلا فى مقوله الجوهر؛ كما فعله و بيّنه فى الفصول الآتية. و لعلنا نشير إلى ما ذكره فيها أيضا إن شاء الله تعالى.

و قوله: «كأنّا قد عرفنا أنّ لشيء متحرّك محرّكا ما، و لسنا نعلم من ذلك أنّ ذات هذا

ص: ٢٢

١- فى الأصل: من حيث جوهره. و مرّت فى ص ٩. [١]

المحرّك ما هو؟» أي كأننا في إثبات النفس من جهة كونه مبدأ لتلك الأفاعيل، و لم نعلم بعد حقيقتها و جوهرها في حدّ ذاتها، مثل حالنا في إثباتنا أنّ لشيء ما يتحرّك محرّكا ما، و لم نعلم منه حقيقه المحرّك. فكما أنّا إذا شاهدنا شيئا يتحرّك أيّه حرّكه كانت [علمنا] أنّ له مبدأ لحركته، أو لم يحصل لنا منه العلم بحقيقه المحرّك بذاته؛ كذلك الحال فيما نحن فيه، فإنّ حصول العلم بالنفس من جهة كونها مبدأ للأفاعيل المذكوره فيما شاهدها فيه، لا يستلزم حصول العلم بحقيقتها في ذاتها. فهذا- مع كونه تنظيرا أو تمثيلا لما نحن فيه- يمكن أن يكون بيانا له أيضا بعبارة أخرى، حيث إنّ مبدئيّه النفس لتلك الأفاعيل تتضمّن كونها مبدأ للحركه أيضا، فافهم.

و قوله: «فنعول: إذا كانت الأشياء التي يرى أنّ النفس موجوده لها أجساما، و إنّما يتمّ وجودها من حيث هي نبات و حيوان لوجود (1) هذا الشيء لها، فهذا الشيء جزء من قوامها...» إلى آخر ما ذكره.

هذا مع كونه متضمّنا للإشاره إلى ثبوت النفس للنبات و الحيوان، و إلى كونها داخله في قوامها، غير خارجه عنها، بيان لكون النفس في النبات و الحيوان، بل في الإنسان أيضا جزءا من قوامها في الخارج، لا جزءا يكون هو بالنسبه إليها بمنزله الموضوع أو المادّه، و يكون به تلك الأشياء بالقوّه؛ بل جزءا يكون به تلك الأشياء بالفعل، و به يتمّ وجودها من حيث هي نبات أو حيوان أو إنسان، و يكمل به قوامها بمنزله الصّوره أو الكمال. و كذا هو بيان لكون النفس غير جسم.

و توضيح ما ذكره: أنّه إذا كانت الأشياء التي يرى أنّ النفس موجوده لها، كالنبات و الحيوان التي أثبتنا بالبيان السابق وجودها لها، أجساما كما هو المشاهد. و إنّما يتمّ وجودها من حيث هي نبات و حيوان بوجود هذا الشيء الذي هو مبدأ لتلك الأفاعيل، و سمّيناه نفسا، حيث إنّها مع عدم وجود ذلك المبدأ لها لا- تكون نباتا و لا- حيوانا بالفعل، و لا يتمّ وجودها، بل تكون كسائر الأجسام غير النبات و الحيوان. فهذا الشيء جزء من

ص: ٢٣

قوامها فى الخارج. و أجزاء القوام كما عملت فى مواضع أخرى هى قسمان: جزء به يكون الشىء هو ما هو بالفعل كالصّوره، و جزء به يكون الشىء هو ما هو بالقوّه كالموضوع؛ و لا شكّ فيما نحن فيه أنّ البدن-أى جسم تلك الأشياء-من قبيل الثانى، فلو كان النفس أيضا من هذا القبيل، للزم أن لا- يكون يتمّ الحيوان و النبات حيوانا و نباتا بالبدن، و هو ظاهر، و لا بالنفس، لكون المفروض حينئذ كونها مثل البدن فى كون الشىء به هو ما هو بالقوّه. و حيث كان المفروض تماميه وجودهما نباتا و حيوانا بالفعل بهذين الجزئين، أى البدن و ما سمّيناه نفسا، و لم يكن جزء آخر سواهما، فبقي أن يكون النفس من قبيل القسم الأوّل، أى جزء منهما به هما يكونان بالفعل، و لا يكون جسما و هو المطلوب.

و أيضا لو لم يتمّ وجود النبات و الحيوان نباتا و حيوانا بالفعل بالبدن و لا- بالنفس، فيحتاج إلى كمال آخر به يتمّ و يكمل وجودها بالفعل، و هو المبدأ بالفعل، لما ذكرنا من الأفعال، و ذلك هو النفس، و هو الذى كلامنا فيه. فإننا لا نعى بالنفس إلا ذلك المبدأ. و لا شكّ أنّه لا يمكن أن يكون ذلك الجسم الذى سمّيناه بدنا، فإن لم يكن هو النفس أيضا، بل كان غيرهما، فإن كان جسما آخر من حيث هو جسم، فالجسم حاله كما ذكر من أنّه لا يمكن أن يكون بجسميته المطلقة التى يكون بها الشىء بالقوّه مبدأ لما ذكر و كمالا لهما، و إن كان جسما بصوره ما و كمال ما، يكون به الشىء بالفعل، فلا يكون هذا الجسم أيضا من حيث هو جسم ذلك المبدأ و ذلك الكمال، بل يكون كونه مبدأ أو كمالا من جهة تلك الصّوره، و يكون صدور تلك الأحوال و الأفعال عن تلك الصوره بذاتها، و إن كان بتوسط هذا الجسم الثانى؛ فيكون المبدأ الأوّل لتلك الأحوال و الأفعال فى النبات و الحيوان تلك الصوره المفروضه ثانيا، و يكون أوّل فعله بوساطه هذا الجسم، و يكون هذا الجسم جزءا من جسم الحيوان؛ لكنّه أوّل جزء يتعلّق به المبدأ، و ليس هو بما هو جسم إلا- من جهة كونه موضوعا لتلك الصوره التى هى المبدأ حقيقه لتلك الأحوال، و هى الجزء الذى يكون به الحيوان و النبات تماما بالفعل.

فتبين من ذلك أنّ النفس ليس بجسم، سواء كان الجسم هو الجسم المفروض أو لا

أو ثانياً، بل هو جزء للحيوان و النبات، به يتم وجودهما، سواء كان الجزء هو الجزء الذى فرضناه أولاً- أو ثانياً. و كيف ما كان، فذلك المبدأ الذى سمّيناه نفساً جزء من الحيوان و النبات به يتم وجودهما بالفعل، سواء سمّيته صوراً أو كالصوره، أو كمالاً أو كالكمال، أو قوّه أو نحو ذلك من الأسماء.

فلنظر فى ذلك و فى أنّ إطلاق أىّ هذه الأسماء عليه أولى و أحرى؟

و قوله: «فنقول الآن: إنّ النفس يصحّ أن يقال [لها] (١) بالقياس إلى ما يصدر عنها من الأفعال: قوّه. و كذلك يجوز أن يقال لها بالقياس إلى ما يقبلها من الصّور المحسوسة و المعقولة على معنى آخر: قوّه».

هذا نظر فى أنه هل يصحّ عليه إطلاق القوّه أم لا؟ و حيث كان بيانه يستدعى تفسير معانى القوّه و شرحها، فلنذكرها حتى يتضح المقصود.

فنقول: قال الشيخ فى «إلهيات الشفاء» فى فصل «فى القوّه و الفعل و القدره و العجز» (٢): إنّ لفظه القوّه و ما يرادفها قد وضعت أول شىء للمعنى الموجود فى الحيوان، الذى يمكنه بها أن تصدر عنه أفعال شاقّه من باب الحركات ليست بأكثرية الوجود عن الناس فى كميّتها أو كميّتها (٣)، و يسمّى ضدّه (٤) الضعف، و كأنّها زياده و شدّه من المعنى الذى هو القدره، و هو أن يكون الحيوان بحيث يصدر عنه الفعل إن (٥) شاء، و لا يصدر عنه إذا لم يشأ، التى ضدّها عجز (٦).

ثمّ نقلت عنه، فجعلت للمعنى الذى لا يفعل له و بسببه الشىء سهوله، و ذلك لأنّه كان يعرض لمن يزاول الأفعال و التحريكات الشاقّه أن يفعل أيضاً منها، و كان انفعاله و الألم الذى يعرض له منه يصدّه عن إتمام فعله، فكان إن انفعل انفعالا محسوساً قيل: له ضعف و ليس (٧) له قوّه، و إن لم يفعل قيل: إنّ له قوّه. فكان «أن لا يفعل» دليلاً على المعنى

ص: ٢٥

١- فى المصدر؛ و مرّت فى ص ١٠. [١]

٢- الشفاء- [٢] الإلهيات ١٧٠-١٧٦، الفصل الثانى من مقاله الرابع، [٣] أو فست مكتبه المرعى- قم، عن طبعه القايره (١٣٨٠ هـ-١٩٦٠ م).

٣- فى المصدر: فى كميّتها و كميّتها...

٤- ضدّها...

٥- إذا شاء...

٦- العجز...

٧- و ليست له.

الذى سَمِيناه أَوْلًا قُوّه.

ثمّ جعلوه اسم هذا المعنى، حتّى صار كونه بحيث لا ينفعل إلاّ يسيرا تسمّى (١) قُوّه، وإن لم يفعل شيئا.

ثمّ جعلوا الشىء لا ينفعل البتّه أولى بهذا الاسم، فسَمَوْا حالته من حيث هو كذلك قُوّه.

ثمّ صَيَّروا القدره نفسها (و هى الحاله التى للحيوان، و بها يكون له أن يفعل و أن لا- يفعل بحسب عدم المشيئه و زوال العوائق) قُوّه، إذ هو مبدأ الفعل.

ثمّ أنّ الفلاسفه نقلوا اسم القُوّه، فأطلقوا لفظه (٢) القُوّه على حال يكون (٣) فى الشىء، هو مبدأ تغيّر يكون منه فى الآخر من حيث ذلك آخر، و إن لم تكن (٤) هناك إرادته؛ حتّى سمّوا الحراره قُوّه، لأنّها مبدأ تغيّر من آخر فى آخر بأنّه آخر، حتّى أنّه إذا حرّك نفسه أو عالج نفسه و كان مبدأ التغيّر منه فيه، فليس ذلك فيه من حيث هو قابل للعلاج و (٥) الحرکه، بل من حيث هو آخر، بل كأنّه شيئان: شىء له قُوّه أن يفعل، و شىء له قُوّه أن ينفعل. و يشبه أن يكون الأمران منه مفترقين (٦) فى جزءين، فيكون مثلا المحرّك فى نفسه، و المتحرّك فى بدنه؛ و هو المحرّك بصورته، و المتحرّك بمادّته؛ فهو من حيث يقبل العلاج غير، لذاته من حيث يعالج.

ثمّ بعد ذلك لما وجدوا للشىء (٧) الذى له قُوّه بالمعنى المشهور- قدره كانت أو شدّه قوه- ليس من شرط تلك القُوّه (٨) أن يفعل، و إمكان «أن لا- يفعل»، نقلوا اسم القُوّه إلى الإمكان، فسَمَوْا الشىء الذى وجوده فى حدّ الإمكان: موجودا بالقُوّه، و سمّوا إمكان قبول الشىء و انفعاله: قُوّه انفعاليّه.

ثمّ سمّوا تمام هذه القُوّه: فعلا، و إن لم يكن فعلا بل انفعالا، مثل تحرّك أو تشكّل أو غير ذلك. فإنّه لما كان هناك المبدأ الذى يسمّى قُوّه، و كان الأصل الأوّل فى المسمّى

ص: ٢٦

١- فى المصدر: يسمّى قُوّه...

٢- لفظ القُوّه...

٣- تكون فى...

٤- و إن لم يكن...

٥- أو الحرکه...

٦- مفترقين فى جزءين...

٧- وجدوا الشىء...

٨- تلك القُوّه أن يكون بها فاعلا بالفعل، بل له من حيث القُوّه إمكان أن يفعل.

بهذا الاسم إنما هو على ما هو بالحقيقه فعل، سمّوا هذا الذي قياسه إلى ما سمّوه الآن: قوّه، كقياس الفعل إلى المسمّى قديما قوّه باسم الفعل، و يعنون بالفعل حصول الوجود، و إن كان ذلك الأمر انفعالا- أو شيئا ليس هو فعلا- و لا- انفعالا. فهذه هي القوّه الانفعاليّه، و ربّما قالوا:

قوّه لوجوده هذه و شدّتها.

و المهندسون لمّا وجدوا بعض الخطوط من شأنه أن يكون ضلع مربّع. و بعضها ليس ممكنا له أن يكون ضلع ذلك المربّع، جعلوا ذلك المربّع قوّه ذلك الخطّ، كأنّه أمر ممكن فيه، و خصوصا إن (١) تخيل بعضهم أنّ حدوث هذا المربّع هو بحركه ذلك الضلع على مثل نفسه.

و إذا (٢) عرفت القوّه فقد عرفت القويّ، و عرفت أنّ غير القويّ: إمّا الضعيف، و إمّا العاجز، و إمّا السهل الانفعال، و إمّا الضروريّ، و إمّا أن لا يكون المقدار الخطّيّ ضلعا لمقدار سطحّيّ مفروض.

و قد يشكل من هذه الجمله أمر القوّه التي بمعنى القدره، فإنّها يظنّ أنّها لا تكون موجوده إلّا لما من شأنه أن يفعل، و من شأنه أن لا- يفعل. فإن كان من (٣) شأنه أن يفعل فقط، فلا يرد (٤) أنّ له قدره، و هذا ليس بصادق. فإنّه إن كان هذا الشيء الذي يفعل فقط، يفعل من غير أن يشاء و يريد، فذلك ليس له قدره و لا قوّه بهذا المعنى، و إن كان يفعل بإرادته، إلّا أنّه دائم الإراده و لا يتغيّر إرادته (٥) و جودا اتّفاقيا، أو يستحيل تغيّرها استحاله ذاتيه. فإنّه يفعل بقدره. و ذلك لأنّ حدّ القدره التي يؤثرون هؤلاء أن يحدّوها به موجود هنا (٦)، و ذلك لأنّ هذا يصحّ عنه أن يفعل إذا شاء و أن لا يفعل إذا لم يشأ، و كلا هذين شرطيان. أي أنّه إذا شاء فعل، و إذا لم يشأ لم يفعل، و أنّهما (٧) داخلا في تحديد القدره على ما هما شرطيان، و ليس من صدق الشرطيّ أن يكون هناك استثناء بوجه من الوجوه، أو صدق حمل (٨)، فإنّه ليس إذا صدق قولنا: «إذا لم يشأ لم يفعل» يلزم أن صدق «لكنه لم يشأ وقتنا (٩)»، و أنّه (١٠) إذا كذب «أنه لا يشاء» البتّه «يوجب (١١) كذب قولنا: «و إذا لم يشأ لم يفعل» فإن هذا يقتضى

ص: ٢٧

- ١- في المصدر: إذ تخيل...
- ٢- و إذ قد عرفت...
- ٣- كان لما من...
- ٤- فلا يرون أنّ...
- ٥- و إرادته...
- ٦- موجود هاهنا...
- ٧- و إنما هما...
- ٨- صدق حملّي...
- ٩- وقتا ما...
- ١٠- أنّه لم يشأ...

أنه لو كان لا يشاء لما كان يفعل، كما أنه إذا شاء فيفعل. فإذا (١) صحَّ أنه إذا شاء فعل، صحَّ أنه إذا فعل فقد شاء. أى إذا فعل فعلا (٢) من حيث هو قادر، فيصحَّ أنه إذا لم يشأ لم يفعل، وإذا لم يفعل لم يشأ. وليس فى هذا أنه يلزم أن لا يشاء وقتا ما، و هو بين لمن عرف المنطق.

و هذه القوى التى هى مبدأ الحركات (٣) والأفعال، بعضها قوى تقارن النطق أو التخيل، لأنه (٤)، يكاد أن يعلم بقوه واحده الإنسان و اللإنسان، و يكون بقوه واحده أن يتوهم (٥) أمر اللذه و الألم، و إن لم يتوهم (٦) بالجمله الشىء و ضده.

و كذلك هذه القوى أنفسها أو خادمها تكون قوه على الشىء و على ضده، لكنّها بالحقيقه لا تكون قوه تامه، أى مبدأ التغيير من آخر (٧) فى آخر بأنه آخر بالتمام و بالفعل، إلا إذا اقترن بها الإراده منبعثه عن اعتقاد وهمى تابع لتخيل شهو أنى أو غضبى، أو عن رأى عقلى تابع لفكره عقليه، أو تصوّر صورته عقليه. فيكون (٨) إذا اقترن بها تلك الإراده و لم تكن إرادته مخيله بعد، بل إرادته جازمه، و هى التى هى الإجماع الموجب لتحريك الأعضاء، صارت لا محاله مبدأ بالفعل للفعل (٩) بالوجوب، إذ قد بينّا أن العله ما لم تصر عله بالوجوب حتّى يجب عنها الشىء، لم يوجد عنها المعلول؛ و قبل هذه الحال فإنما تكون الإراده ضعيفه لم يقع إجماع. فهذه القوى المقارنه للنطق بانفرادها، لا يجب من حضور منفعلها و وقوعها (١٠) منها بالنسبه التى إذا فعلت فيه فعلت بها، و أن يكون (١١) يفعل بها و هى بعد قوه.

و بالجمله لا- يلزم من ملاقاتها للقوه المنفعله أن تفعل ذلك، و ذلك لأنه لو كان يجب عنها وحدها أن تفعل، لكان يجب من ذلك أن يصدر عنها الفعلان المتضادان و المتوسّطان (١٢) بينهما، و هذا محال؛ بل إذا صارت كما قلنا فإنها تفعل بالضروره.

ص: ٢٨

١- فى المصدر: و إذا صحَّ...

٢- إذا فعل من حيث...

٣- للحركات...

٤- و التخيل، و بعضها قوى لا تقارن ذلك. و التى تقارن النطق و التخيل تجانس النطق و التخيل، فإنه يكاد...

٥- لقوه واحده أن تتوهم...

٦- و أن تتوهم بالجمله...

٧- مبدأ تغيير من أمر لآخر...

٨- فتكون...

٩- مبدأ للفعل...

١٠- و وقوعه منها...

١١- فعلت فيه فعلا، فعلت بها أن يكون يفعل...

١٢- و المتوسّطات.

و أما القوه (١) التي في غير ذوات النطق و التخيل، فإنها إذا لاقت القوه المنفعله و جب هناك الفعل، إذ ليس هناك إرادته و اختيار ينتظر (٢)، فإن انتظر هناك فيكون طبع منتظر (٣) فإذا كان يحتاج إلى طبع، فلذلك الطبع هو إما المبدأ للأمر أو جزء (٤) من المبدأ. و المبدأ مجموع ما كان قبل و ما حصل، و يكون حينئذ نظيراً للإرادته المنتظره، لكن الإراده تفارق هذا من حيث تعلم.

و القوه الانفعاليه أيضا التي يجب إذا لاقت الفاعل أن يحدث الانفعال في هذه الأشياء، هي القوه الانفعاليه التامه؛ فإن القوه الانفعاليه قد تكون تامه و قد تكون ناقصه، لأنها قد تكون قريبه و قد تكون بعيده، فإن في المنى قوه أن يصير رجلا، و في الصبي أيضا قوه أن يصير رجلا، لكن القوه التي في المنى تحتاج إلى أن تلقاها أيضا قوه محرّكه قبل التحرك إلى الرجل، لأنها تحتاج أن تخرج إلى الفعل شيئا ما غير الرجل، ثم بعد ذلك يتهيأ أن يخرج (٥) إلى الفعل رجلا بالحقيقه، فإن (٦) القوه الانفعاليه الحقيقه هي هذه. و أما المنى فبالحقيقه ليست فيه بعد قوه انفعاليه، فإنه يستحيل أن يكون المنى و هو منى ينفعل رجلا، لكنه لما كان في قوته أن يصير شيئا (٧) غير المنى ثم انتقل (٨) بعد ذلك إلى شيء آخر، كان هو بالقوه أيضا ذلك الشيء، بل الماده الاولى هي بالقوه كل شيء. فبعض ما يحصل فيها يعوقها عن بعض، فيحتاج المعوق عنه إلى زواله، و بعض ما فيه لا يعوق عن بعض آخر، و لكنه يحتاج إلى قرينه اخرى حتى يتم الاستعداد، و هذه القوى هي بعيده (٩).

و أمّا القوه القريبه فهي التي لا تحتاج إلى أن تقارنها قوه فاعليه قبل القوه الفاعليه التي تنفعل عنها، فإن الشجره ليست بالقوه مفتاحا، لأنها تحتاج إلى أن يلقاه (١٠) أولا. قوه فاعليه غير (١١) الفاعليه المفتاحيه، و هي القوه القالعه و الناشره و الناحته، ثم بعد ذلك يتهيأ لأن ينفعل (١٢) من ملاقاته القوه الفاعليه للمفتاحيه مفتاحا (١٣).

و القوى بعضها يحصل بالطباع، و بعضها يحصل بالعادة، و بعضها بالصناعه، و بعضها

ص: ٢٩

١- في المصدر: القوى...

٢- تنتظر...

٣- ينتظر...

٤- و إما جزء...

٥- أن تخرج...

٦- رجلا، و بالحقيقه فإن...

٧- شيئا من قبل...

٨- ثم ينتقل...

٩- قوه بعيده...

١٠- تلقاها...

١١- قبل الفاعليه...

١٢- تتهيأ لأن تنفعل...

يُحصل بالاتِّفاق، والفرق بين اللَّذِي يُحصل بالصَّنَاعَةِ وَالَّذِي يُحصل بِالْعَادَةِ، أَنَّ الَّذِي يُحصل بالصَّنَاعَةِ هُوَ الَّذِي يُقصد فِيهِ استعمال موادِّ و آلات و حركات، فتكسب النفس ملكه بذلك (١) كأنَّها صورته تلك الصَّنَاعَةِ. و أمَّا الَّذِي بِالْعَادَةِ، فهو ما يُحصل من أفعالٍ ليست مقصوده فيها ذلك، (٢) بل إنَّما تصدر عن شهوه أو غضب أو رأى، أو يتوجَّه فيها القصد إلى غير هذه الغايه ثمَّ يتبعها (٣) غايه هي العاده، و لم تكن تقصد، و لا- تكون العاده بنفس ثبوت صورته (٤) تلك الأفعال في النفس. و ربَّما لم تكن (٥) للعاده آلايت و مواد معيَّنه، فإنَّه لا- سواء أن يعتاد إنسان المشى و أن يعتاد التَّجاره (٦) من الجهه التي قلنا، و بينهما تفاوت شديد.

ثمَّ مع ذلك (٧)، فإنَّك إذا دققت النظر، عاد حصول العاده و الصَّنَاعَةِ إلى جهه واحده.

و القوى التي بالطبع (٨)، منها ما يكون في الأجسام الغير الحيوانيه، و منها ما يكون في الأجسام الحيوانيه. انتهى (٩).

ثمَّ إنَّه حقَّق الكلام في إثبات العاده لكلِّ متكوِّن، و كون كلِّ حادث مسبقاً بالمادّه بما لا مزيد عليه. و قال في آخره (١٠): «و نحن نسَمِّي إمكان الوجود قوّه الوجود، و نسَمِّي حامل الوجود (١١) الَّذِي فِيهِ قوّه وجود الشئ موضوعاً و هيولى و مادّه و غير ذلك بحسب اعتبارات مختلفه، فإنَّ كلَّ حادث فقد تقدّمته المادّه» انتهى.

و قال صدر الأفاضل في (الشواهد الربوبيّه) في الإمكان و الوجوب و القوّه و الفعل (١٢):

«إنَّ الإمكان (١٣) معناه سلب ضروره الوجود و العدم عن الماهيه، و هو صفه عقليّه لا يوصف بها ما لا مادّه في الخارج و لا في نفس الأمر. فالمبدعات إنَّما لها في نفس الأمر الوجود

ص: ٣٠

١- في المصدر: بذلك ملكه...

٢- ليست مقصوده فيها ذلك فقط...

٣- ثمَّ قد تتبعها...

٤- نفس ثبوت ذلك...

٥- يكن...

٦- التجاره...

٧- و مع ذلك...

٨- تكون بالطبع...

٩- الشفاء- [١] الإلهيات ١٧٠-١٧٦. [٢]

١٠- نفس المصدر ١٨٢. [٣]

١١- حامل قوّه الوجود...

١٢- الشواهد الربوبيّه ٨٣/٨٤، [٤] تعليق و تصحيح السيّد جلال الدين الآشتياني، أوفست «مركز نشر دانشگاهی»، ١٣٦٠ هـ.-

و الوجوب، و هي ممكنه بحسب اعتبار ماهيتها من حيث هي هي، مع قطع النظر عن استنادها إلى جاعلها التام. و عدم اعتبار الشيء لا- يوجب اعتبار عدمه، فهي ممكنه لا في نفس الأمر، بل في مرتبه من مراتبها، و لا محذور فيه؛ إذ الإمكان مفهوم عدمي، و عدم الشيء في نحو من نفس الأمر لا- يوجب عدمه في نفس الأمر. فالمبدعات ضروريه الوجود في الواقع، ممكنه الوجود بعض الاعتبارات. و نسبه الإمكان إلى الوجوب نسبه النقص إلى الكمال، و لهذا (١) يجامعه. و أمّا إمكان الحادث فهو قبل وجود الحادث، إذ كلّ كائن فإنّه قبل كونه ممكن الوجود لا- واجب و لا- ممتنع، فلا بدّ من (٢) مادّه أو موضوع أو متعلّق به يحمل إمكانه. و هذا الإمكان ليس مجرد ممكنه الشيء بل ما به يصير ممكن الوجود، و لهذا يتفاوت قربا و بعدا؛ فالقريب استعداد و البعيد قوّه. و القوّه قد يقال لمبدإ التغيير في آخر من حيث هو آخر، سواء كان فعلا أو انفعالا، و يقال لما به يجوز أن يصدر عن الشيء فعل أو انفعال و أن لا يصدر، و هي القوّه التي تقابل (٣) الفعل؛ و يقال لما به يكون الشيء غير متأثر عن مقاوم، و يقابله الضعف.

ثمّ القوّه المنفعله (٤) قد تكون مرميه (٥) نحو القبول دون الحفظ كالماء (٦)، و في الشمعه قوّه عليهما جميعا، و قد تكون (٧) قوّه على واحد أو أمور محدوده، و في الهيولى الاولى قوّه الجميع إذ لا صوره لها، و لكن تقوى بتوسط شيء على شيء.

و قوّه الفاعل قد تكون (٨) محدوده، نحو أمر واحد كالنار على الإحراق؛ و قد تكون (٩) على أمور كثيره، كقوّه المختار على ما يختار، و قوّه البارى على الكلّ.

و القوّه الفعلية المحدوده إذا لاقت القوّه المنفعله، و جب الفعل.

و القوّه الفعلية قد تسمّى قدره، و هي إذا كانت مع شعور و مشيئه. و قد يظنّ أنّها ليست قدره إلاّ لما في (١٠) شأنه الطرفان: الفعل و الترك. و أمّا الفاعل الدائم فالمتكلّمون لا يسمّونه قادرا. و الحقّ خلافه؛ فمن فعل بمشيئه يصدق عليه أنّه لو لم يشأ لم يفعل، سواء

ص: ٣١

- ١- في المصدر: و لذا...
- ٢- فلا بدّ له من ...
- ٣- الذي يقابل ...
- ٤- قوّه المنفعله ...
- ٥- ماهيته ...
- ٦- كما في الماء ...
- ٧- يكون قوّه ...
- ٨- يكون محدوده ...
- ٩- قد يكون ...
- ١٠- من شأنه.

اتَّفَقَ عدم المشيئه او استحال. و صدق الشرطيّه لا يتوقّف على صدق طرفيها.

و القوّه الفعليه قد تكون (١) مبدأ الوجود و قد تكون (٢) مبدأ الحركه.

و الإلهيون يعنون بالفاعل مبدأ الوجود و مفيده، و الطبيعيون يعنون به مبدأ التحريك كما مرّ. و الأحقّ باسم الفاعل من يطرد العدم بالكليه عن الشئ من غير شوب نقص و تنزيه. (٣)

ثمّ القوى التي من (٤) مبادئ الحركات، بعضهما يقارن النطق و التخيّل، و بعضها لا. يكون، و الاولى لا. يصدر عنها الشئ وحدها، فلا تكون (٥) قوّه تامّه، و إنّما تتمّ (٦) إذا اقترنتها إرادته جازمه تتوقّف (٧) على علم بداع فيجب الفعل، فالقدره فيها غير (٨) القوّه و الاستعداد، و لهذا قيل: الانسان مضطرّ في صورته مختار (٩).

و اعلم أنّ الحركه لا بدّ لها من قابل و فاعل، و لا يجوز أن يكونا واحداً، لأنّ أحدهما مكمل مفيد و الآخر مستكمل مستفيد، فكلّ جسم متحرّك فله محرّك غيره، و لو كان الجسم - بما هو جسم - متحرّكاً (١٠) لم يسكن البتّه، و لكان (١١) الأجسام كلّها متحرّكه دائماً، فالمحرك لا. يحرك نفسه، بل لشئ لم يكن هو في نفسه (١٢) متحرّكاً، فيكون حركته بالقوّه، و الحارّ كيف يسخن نفسه، بل لشئ يكون السخونه فيه بالقوّه.

فكلّ متحرّك يحتاج إلى ما يخرج من القوّه إلى الفعل، و هذا الخروج هو الحركه.

و الحركه أمر وجودها خروج الشئ من القوّه إلى الفعل لا دفعه، يقابلها (١٣) أمر بالقوّه بما هو بالقوّه.

و من هنا ظهر بالبرهان «أنّ كلّ جسم مرّكب من الهيولى و الصوره، لأنّ كلّ جسم - بما هو جسم - أمر بالفعل، و بما هو قابل للحركه أمر بالقوّه، و هما متقابلان، و هاهنا (١٤) كثره»، (١٥) انتهى كلامه (ره).

ص: ٣٢

١- في المصدر: قد يكون...

٢- و قد يكون...

٣- و شرّيه...

٤- التي هي...

٥- و الاولى يصدر عنها الشئ و ضدّه فلا يكون...

٦- و إنّما يتم...

٧- يتوقّف...

٨- عين القوّه...

٩- القول لأرسطوطاليس. انظر صوان الحكمة ١٤٤. [١]

١٠- بما هو متحرّكاً...

١١- و لكانت...

١٢- لم يكن فى نفسه...

١٣- فقابلها أمر...

١٤- متقابلات، هاهنا..

١٥- الشواهد الربويّه ٨٢/٨٤. [٢]

و أقول: لا- يخفى عليك أنّ مراد الشيخ بقوله هاهنا: «إنّ النفس يصحّ أن يقال لها بالقياس إلى ما يصدر عنها من الأفعال: قوّه، و كذلك يجوز أن يقال لها بالقياس إلى ما تقبلها من الصور المحسوسه و المعقوله على معنى آخر: قوّه» كما هو ظاهر هذا الكلام، و كذا المصرّح به فيما بعد في بيان أولويّه إطلاق الكمال على النفس من إطلاق القوه عليها، أنّه يصحّ أن يقال لها بالقياس إلى ما يصدر عنها من الأفعال، بالمعنى المقابل للانفعال كالتحريكات: قوّه بمعنى الفعل بهذا المعنى، و كذلك يجوز أن يقال لها بالقياس إلى ما تقبلها من الصّور المحسوسه و المعقوله، أى بالقياس إلى ما يصدر عنها من الانفعالات، كالأحاساسات و الإدراكات الجزئيه و الكلّيه: قوّه بمعنى آخر، أى قوّه بمعنى مبدأ الانفعال.

و لا- يخفى أيضا أنّ ما ذكره أخيرا في بيان الأولويّه أنّ إطلاق القوّه عليها بمعنى مبدأ الفعل مثلا، ليس أولى من إطلاقها عليها بمعنى مبدأ الانفعال؛ و كذا بالعكس. فحيث لو أطلق لفظه القوّه على النفس في تحديدها، فإمّا أن يراد بها أحد المعنيين دون الآخر، فيرد عليه- مع ما ذكر من عدم أولويّه إرادته أحد المعنيين دون الآخر- أنّه لا يتضمّن الدلاله على ذات النفس من حيث هي نفس مطلقا، بل من جهه دون اخرى، أى من جهه كونها مبدأ الفعل مثلا، دون جهه كونها مبدأ الانفعال، أو بالعكس، و إمّا أن يراد بها المعنيان جميعا، فيرد عليه أنّه يكون باشتراك الاسم؛ حيث إنّ لفظه القوّه مشترك بين معنيين اشتراكا لفظيا، فيكون من قبيل ذكر الألفاظ المشتركة في التحديد. و قد بين في الكتب المنطقيه أنّ ذكر الألفاظ المشتركة في التحديدات، و كذا الدلاله على المحدود من وجه دون آخر، غير جيّد و لا صواب.

و هذا بخلاف إطلاق الكمال على النفس. حيث إنّ معنى الكمال كما بين المراد به، أى ما به يكمل و يتمّ وجود الشىء شيئا بالفعل، كوجود النبات نباتا بالفعل، و الحيوان حيوانا بالفعل، و ان كان مشتركا أيضا بين المعنيين، لكن اشتراكا معنويّا، و مع ذلك جامع لجميع أنواع النفس؛ فإنّ النفس من جهه القوّه التي بها يستكمل إدراك الحيوان- أى هي

مبدأ الانفعال-كمال،و من جهة القوّه التى بها يصدر عنها أفاعيل الحيوان كالتحريكات- أى هى مبدأ الفعل-كمال أيضا.و كذلك النفس المفارقة كالنفس الإنسانيّه كمال،و النفس التى لا تفارق كالنباتيّه و الحيوانيّه أيضا كمال.

و لا- يخفى أيضا أنّ ما ذكره فى وجه الأولويّه إنّما يتمّ لو كان اشتراك القوّه بين المعنيين اشتراكا لفظيا،فإنّه لو كان اشتراكها بينهما معنويّا كما هو المحتمل،بل الظاهر من كلماتهم كما سنبينه،و أريد بها فى التحديد القدر المشترك بينهما،لم يتوجّه ما ذكره فى وجه الأولويّه،بل كان ذكر القوّه فى تحديد النفس من قبيل ذكر الكمال،فى كون الاطلاق على المعنيين بمعنى واحد مشتركا،و كونه جامعا لجميع أنواع النفس،و لا- تفاوت بينهما إلّا فى الدلاله على كون النفس كمالا للنبات و الحيوان،كما فى صوره ذكر الكمال،و عدم الدلاله على ذلك كما فى صوره ذكر القوّه.و هذه الدلاله-على تقدير إمكان كونها وجهها للأولويّه المذكوره-إنّما تكون وجهها آخر غير ما ذكره الشيخ،و كلامنا إنّما هو فى الوجه الذى نظره إليه.

و أمّا بيان احتمال كون اشتراك القوّه-بالمعنى المراد هاهنا-اشتركا معنويّا بين المعنيين و بين جميع أنواع النّفس،فلأنّك بعد ما أحطت خبرا بتفاصيل ما نقلنا عن الشيخ فى إلهيات الشّفاء من معانى لفظ القوّه،و ما نقلنا عن صدر الأفاضل(و كأنّه تلخيص ما فى الشفاء من وجه)،علمت أنّ لفظه القوّه،و إن اطلقت لغه و اصطلاحا على معان متعدّده،إلّا أنّ المعنى المناسب الذى به يصحّ إطلاق هذه اللفظه على النّفس،نباتيّه كانت أم حيوانيّه،هو القوّه،بمعنى مبدأ التغيّر من شىء فى آخر من حيث إنّّه آخر،حيث إنّ النّفس أيضا من جهة أفاعيلها و تحريكاتها مبدأ التغيّر فى بدنها،من حيث إنّ البدن غيرها ذاتا؛و كذلك هى من جهة إحساساتها و إدراكاتها و انفعالاتها مبدأ التغيّر فى آلتها،من حيث إنّها غيرها ذاتا،و كذا فى نفسها،من حيث إنّها غيرها بهذا الاعتبار.

و بالجمله،فالمعنى الذى به يصحّ إطلاق لفظ القوّه على النّفس لو أطلق،إنّما هو هذا المعنى،لا- غيره من المعانى الأخر المذكوره؛و كأنّه لذلك ترى المحقّق الطوسى(ره)فى

مواضع عديدة من كلامه في شرحه للإشارات-حيث إنَّ الشيخ أطلق لفظه القوّه، و أراد بها الصّوره النوعيّة أو الطّبيعه، أو الكيفيّة أو مشاعر النّفس و قواها-فسرها بمبدأ التغيّر من شيء في آخر من حيث هو آخر.

و قال في بعض تلك المواضع التي أطلق فيه الشيخ القوّه على الكيفيّة، و ذكر أنّ القوى قد تكون مهّيّاه نحو الفعل، كالحراره و البروده و غيرهما: (١) «إنَّ (٢) القوى مبادئ التغيّرات و هي بحسب ماهيّاتها (٣) قد تكون صوراً، و قد تكون كيفيّات، و المراد هاهنا الكيفيّات. و تهيؤها نحو الفعل هي أن تجعل موضوعاتها معدّه للفعل، فإنّ الفاعل بها هو موضوعاتها، فالقوّه المهّيّته نحو الفعل كيفيّة يصير بها موضوعها معدّاً للتأثير في شيء آخر، فهي مبدأ للتغيّر، و القوّه المهّيّته نحو الانفعال كيفيّة يصير بها موضوعها معدّاً للتأثير (٤) عن شيء آخر، فهي مبدأ التغير».

و لا- يخفى أنّ النّفس من قبيل الصور التي هي مبادئ التغيّر، و قد أطلق في بعض تلك المواضع لفظ القوّه بهذا المعنى على النّفس النباتيه و على النّفس الحيوانيه و على الفلكيه أيضاً، و ذكر أنّ هذه القوى الثلاث تسمّى نفوساً، كما يظهر لمن تصفّح كلامه.

و لا- يخفى أيضاً أنّ القوّه بهذا المعنى الذي اريد في إطلاقها على النّفس- أي مبدأ التغيّر- معنى واحد مشترك بين معنيي القوّه، أي القوّه بمعنى مبدأ الفعل، و القوّه بمعنى مبدأ الانفعال و القبول؛ فإنّ كلّاً من الفعل و الانفعال ممّا يصدق عليه كونه تغيّراً من وجه. فمعنى مبدأ التغيّر معنى واحد مشترك بين المعنيين اشتراكاً معنوياً، و كأنه لذلك قال صدر الأفاضل في تفسير القوّه بهذا المعنى: «إنَّ (٥) القوّه قد يقال لمبدأ التغيّر (٦) في آخر من حيث هو آخر، سواء كان فعلاً أو انفعالاً» (٧).

و ممّا يؤيد ما ذكرنا أنّه يظهر من الشيخ نفسه في بيان معاني القوّه أنّه-حيث

ص: ٣٥

١- شرح الإشارات ٢/٢٤٣.

٢- في المصدر: القوى قد مرّ أنّها مبادئ...

٣- ماهيّاتها...

٤- للتأثير...

٥- و القوّه...

٦- التغير.

٧- الشواهد الربوبيه ٨٢، [١] تعليق و تصحيح السيد جلال الدين الأشتياني.

فسر القوّه بمعنى مبدأ التغيّر-أدرج القوّه الفاعله و القوّه المنفعله تحته،و جعل كلاً منهما قسماً منه.

وقد قال الحكيم ابن رشد المغربيّ في جامع الفلسفه في تحقيق القوّه الغاذيه:«إنّ القوّه يقال بضرب من التشكيك على الملكات و الصور حين ليس تفعل، كما يقال في النار إنّها محرقة بالقوّه،إذا لم تحضرها المادّه الملائمه للإحراق،و على القوى المنفعله، كما يقال في الخبز أنّه دم بالقوّه،و في الدم أنّه لحم بالقوّه و ذلك إذا لم يحضر المحرّك.»هذا كلامه.

و هو يدلّ أيضا على اشتراك القوّه بين القوى الفاعله و المنفعله اشتراكا معنويًا،حيث إنّ التشكيك مبنيّ عليه،و إن كان في كلامه خلطاً بين القوّه بمعنى مبدأ التغيّر و القوّه بمعنى الإمكان،أى الاستعدادي،فإنّ الظاهر منه أنّه أراد بالقوّه مبدأ التغيّر لا مطلقاً،بل من جهه كون تغيّره في حدّ الإمكان.فتدبّر.

و بالجملة فليس يظهر ممّا نقلنا من كلماتهم و لا من غيرها أنّهم جعلوا القوّه بمعنى مبدأ التغيّر موضوعه على حده بوضع لغويّ و اصطلاحيّ لمعنى القوّه الفاعله،و بوضع آخر كذلك لمعنى القوّه المنفعله،حتى يكون اشتراكها بينهما اشتراكاً لفظيًّا،و لا يصحّ ذكرها في مقام تحديد النّفس،لكون استعمال اللفظه المشتركه مخالفاً بالتحديد،بل الظاهر أنّ القوّه بهذا المعنى مشتركه بين القسمين اشتراكاً معنويًا،كالكمال،و لا تفاوت بينهما إلّا فيما ذكرنا.

فإن قلت:هب أنّ القوّه بهذا المعنى مشتركه معنى بين القسمين،لكن لا يخفى أنّها وردت لغه و اصطلاحاً لمعان متعدّده،لا ستره في أنّها وضعت لكلّ منها وضعا على حده إذ ليس بينهما قدر مشترك معنويّ،فيكون اشتراكها بين هذا المعنى و بين تلك المعاني اشتراكاً لفظيًّا،فحينئذ نقول:إذا ذكرت تلك اللفظه في مقام تحديد النّفس،كان استعمال اللفظه المشتركه اشتراكاً لفظيًّا في التحديد،و هو غير جيّد و لا صواب كما ذكره الشيخ.

قلت:هذا مع أنّه ليس ممّا كان نظر الشيخ إليه يمكن دفعه،بأنّا إذا ذكرنا هذه اللفظه

فى مقام التحديد و أردنا بها هذا المعنى الذى ذكرنا؛ فإن كان المتبادر بقريته المقام إرادته هذا المعنى خاصه دون ما عداه من المعانى فلا إشكال، و إن لم يكن ذلك متبادرا، فلا ستره فى أنه يمكننا أن نقيد القوه بقيد تكون به مختصه بالقوه بهذا المعنى، و ينتفى إرادته المعانى الأخر، و لا يكون ذلك من استعمال اللفظ المشترك فى التحديد.

فإن قلت: إن المتعارف الشائع فى التحديدات عند القوم، أنهم يذكرون أولا معنى عاما بمنزله الجنس يعم المحدود و غيره، ثم يقيدونه بقيد واحد أو أكثر هو بمنزله الفصل، به يختص ذلك المعنى. بل مجموع المقيد، و القيد بالمحدود، و يخرج غيره. و فيما نحن بصدده، حيث كانت لفظه القوه مشتركه لفظا بين تلك المعانى، و لم يكن هناك معنى عام مشترك، كما هو المفروض، لا يكون ذلك القيد بمنزله الفصل، فكيف الحيله فى ذلك؟ فإنيك إن ذكرت ابتداء لفظه القوه مطلقه، ثم قيدتها بكونها مبدأ التغيير، كأن قلت: إن النفس قوه هى مبدأ التغيير، لم يكن الأول بمنزله الجنس، و لا الثانى بمنزله الفصل، كما عرفت.

و إن ذكرت لفظه مبدأ التغيير بدون ذكر لفظه القوه، لم يكن ذلك من إطلاق لفظه القوه على النفس فى شىء كما هو المقصود، كما أنك لو ذكرت لفظه القوه و لم تذكر قيدا يخصصها بمعنى مبدأ التغيير، كان ذلك من استعمال اللفظ المشترك فى التحديد.

قلت: الحيله فى ذلك يمكن أن تكون بأن نذكر أولا- لفظه القوه، ثم نتبعها بقيد يجعلها مختصه بالمعنى المراد هاهنا، على أن يكون ذلك القيد تفسيرا للقوه، لا بمنزله الفصل.

كأن نقول: النفس قوه، أى مبدأ تغيير. ثم إنه لَمَّا كان قولنا: مبدأ تغيير، معنى عاما يشمل غير النفس أيضا كالطبيعه، كما أنه يشمل مبدأ التغيير من حيث الفعل و الانفعال جميعا؛ نضعه كالجنس و نقيد به بقيد يكون بمنزله الفصل، و يخرج به غير النفس، كأن نقول: النفس قوه أى مبدأ تغيير مقارنة للإرادته، و هذا كما أن الكمال لَمَّا كان شاملا- للكمال الأول و الثانى، قيدناه بالكمال الأول، حتى يخرج الكمال الثانى.

ثم إنه لَمَّا كان المقصود هنا تحديد النفس بالقياس إلى البدن، قيدناه بكونه كمالا أولا لجسم طبيعى آلى يمكن أن يصدر عنه ما يصدر عن الأحياء، كما فى التحديد الذى ذكره

الشيخ، وهو المشهور بين القوم سواء بسواء؛ فعلم من ذلك أنه يصح إطلاق القوه على النفس، وكذا يصح تحديدها بما ذكرنا. والله أعلم بحقيقه الحال.

ثم إن قول الشيخ: (١) «و يصح أن يقال (٢) أيضا بالقياس إلى استكمال الجنس بها نوعا محصيا لا في الأنواع العاليه أو السافله كمال، لأن طبيعه الجنس تكون ناقصه غير محدوده ما لم يحصيا لها (٣) طبيعه الفصل البسيط و غير (٤) البسيط منضافا إليها، فإذا انضاف كمال النوع، فالفصل كمال النوع بما هو نوع، وليس لكل نوع فصل بسيط، قد علمت هذا، بل إنما هو للأنواع المركبه (٥) من مادّه و صورته، و صورته منهنّما (٦) هو الفصل [البسيط] لما هو كماله (٧)».

هذا بيان لأنّه يصحّ إطلاق الكمال على النفس، ولأنّ إطلاقه عليها على أى معنى و على أيّه جهه، و حيث كان بيان ذلك، و كذا بيان ما بعده يستدعى تمهيد مقدّمه، قد حقّقها الشيخ فى موضع آخر، فلنذكر ذلك ثمّ نتبعه بشرح هذا الكلام.

فنقول: إنّه قال فى إلهيات الشفاء فى فصل «فى الفصل بين الجنس و الماده» (٨): «إنّ الجسم قد يقال إنّه جنس الإنسان و قد يقال (٩) إنّه مادّه الإنسان، فإن كان مادّه الإنسان، كان لا محاله جزءا من وجوده، و استحال أن يحصل ذلك الجزء على الكلّ، و لننظر (١٠) كيف يكون الفرق بين الجسم - و قد اعتبرناه مادّه - و بينه - و قد اعتبر جنسا - فهناك (١١) يصير لنا سبيل إلى معرفه ما نريد بيانه.

فإذا أخذنا الجسم جوهرًا ذا طول و عرض و عمق من جهه ما له هذا الشرط، و يشترط (١٢) أنّه ليس داخلًا فيه معنى غير هذا، و بحيث لو انضمّ إليه معنى غير هذا، مثل حسّ أو تغدّ أو غير ذلك، كان خارجًا عن الجسميّة و محمولًا فى الجسميّة و مضافًا إليها (١٣)، فالجسم مادّه.

ص: ٣٨

١- الشفاء- [١] الطبيعيات ٦/٢-٧، الفصل الأول من مقاله الأولى من الفنّ السادس.

٢- فى المصدر: أن يقال لها أيضا...

٣- تحصّلها...

٤- أو غير البسيط...

٥- المركّبه الذوات...

٦- منها...

٧- الفصل البسيط لما هو كماله...

٨- الشفاء- [٢] الإلهيات ٢١٣-٢١٦. [٣]

٩- قد يقال له إنّه...

١٠- فلننظره...

١١- فهناك...

١٢- هذا، و بشرط أنّه ليس داخلًا...

١٣- كان معنى خارجا عن الجسميه، محمولا في الجسميه، مضافا إليها.

فإن (١) أخذنا الجسم جوهرًا ذا طول و عرض و عمق، بشرط أن لا تتعرض (٢) بشرط آخر البتة، و لا نوجب أن يكون (٣) جسميته لجوهرية مصوره (٤) بهذه الأقطار فقط، بل جوهرية (٥) كيف كانت و لو مع ألف معنى (٦) لخاصيته تلك الجوهرية و صورته (٧) و لكن معها و فيها (٨) الأقطار. فللجمله أقطار ثلاثة على ما هي للجسم، و بالجمله أى مجتمعات تكون بعد أن تكون جملتها جوهرًا ذا أقطار ثلاثة، تكون (٩) تلك المجتمعات- إن كانت هناك مجتمعات- داخله فى هويته ذلك الجوهر، لا- أن تكون تلك الجوهرية تمت بالأقطار، ثم عرضت (١٠) تلك المعانى خارجه عن الشيء الذى قد تم، كان هذا المأخوذ و هو الجسم (١١) الذى هو الجنس.

فالجسم بالمعنى الأول، إذ هو جزء من الجوهر المركب من الجسم و الصوره التى بعد الجسميه التى بمعنى الماده، فليس بمحمول، لأن تلك الجمله ليست بمجرد جوهر ذى طول و عرض و عمق فقط.

و أما هذا الثانى، فإنه محمول على كل مجتمع من ماده و صورته، واحده كانت أو ألفا، و فيها الأقطار الثلاثة، فهو إذن محمول على المجتمع من الجسميه (التى كالماده) و من النفس، لأن جملته ذلك جوهر، و إن اجتمع من معان كثيرة، فإن تلك الجمله موجوده لا فى موضوع، و تلك الجمله جسم لأنها جوهر، و هو جوهر له طول و عرض و عمق.

و كذلك (١٢) الحيوان إذا اخذ حيوانا بشرط أن لا يكون فى حيوانيته إلا جسميه و تغذ و حس، و أن يكون ما بعد ذلك خارجا عنه، فربما كان لا- يبعد أن يكون ماده للإنسان أو موضوعا و صورته النفس الناطقه، و إن اخذ بشرط أن يكون جسما بالمعنى الذى يكون به الجسم جنسا، و فى معانى ذلك الجسم على سبيل تجويز الحس و غير (١٣) ذلك من الصور، و لو كان [وجود] النطق أو فصل يقابل النطق غير متعرض لرفع شىء منها أو وضعه، بل مجوزا وجود أى ذلك كان فى هويته، و لكن كان هناك معها بالضرورة قوه

ص: ٣٩

- ١- فى المصدر: و إن...
- ٢- لا يتعرض...
- ٣- لا يوجب أن تكون...
- ٤- متصوره...
- ٥- جوهرية...
- ٦- معنى مقوم لخاصيته...
- ٧- و صورته...
- ٨- أو فيها...
- ٩- و تكون...
- ١٠- ثم لحقت تلك...
- ١١- المأخوذ هو الجسم...

١٢- و كذلك فإنّ الحيوان...

١٣- لا غير ذلك.

تغذيه و حسّ و حركة ضروره، و لا ضروره في أن لا يكون غيرها أو يكون، كان حيوانا بمعنى الجنس.

و كذلك فافهم الحال في الحساس و الناطق، فإن اخذ الحساس جسما أو شيئا له حسّ، بشرط أن لا يكون زياده اخرى، لم يكن فصلا، و إن كان جزءا من الإنسان، و كذلك (1) الحيوان، فإنّ الحيوان غير محمول عليه، و إن اخذ جسما أو شيئا مجوّزا له و فيه و معه، أى الصور و الشرائط كانت بعد أن يكون فيها حسّ، كان فصلا، و كان الحيوان محمولا عليه.

فإذن أى معنى أخذته ممّا يشكل الحال في جنسيته أو مادّيته (2)، فوجدته قد يجوز انضمام الفصول إليه أيها كان على أنّها منه و فيه (3)، كان جنسا.

و إنّ أخذتها (4) من جهة بعض الفصول، و تَمَّت به المعنى و ختمته، حتّى لو دخل شيء آخر لم يكن من تلك الجملة، بل مضافا من خارج، لم يكن جنسا، بل مادّه.

و إن أو جهت لها تمام المعنى، حتّى دخل فيه ما يمكن أن يدخل، صار نوعا.

و إن كنت في الإشاره إلى ذلك المعنى، لا تتعرض لذلك، كان جنسا. فإنّ باشرط أن لا تكون زياده يكون (5) مادّه، و باشرط أن تكون زياده يكون نوعا، و إن (6) لا- تتعرض لذلك، بل يجوز أن يكون كلّ واحد من الزّيادات على أنّها داخله في جملة معناه، يكون جنسا، و هذا إنّما يشكل فيما ذاته مركّبه، و أمّا فيما ذاته بسيطه، فعسى أنّ العقل يفرض فيه هذه الاعتبارات في نفسه، على النحو الذى ذكرناه قبل هذا الفصل. و أمّا في الوجود، فلا- يكون منه شيء متميّز هو جنس و شيء هو مادّه. انتهى كلامه.

ثمّ إنّ حَقَّق الكلام في بيان تقدّم بعض هذه الاعتبارات على بعض، و حاصله أنّ الجسميّة مثلا بمعنى المادّه متقدّمه في بعض وجوه التّصوّر، بل بالذات أيضا على الحيوانيّة، و بمعنى الجنس متأخّره عنها كذلك، و بهذا المعنى متأخّره عن أنواع الحيوان أيضا كذلك، بل الحيوانيّة أيضا بهذا الاعتبار متأخّره عن أنواعه، و بالاعتبار الأوّل

ص: ٤٠

١- في المصدر: و كذلك فإنّ الحيوان غير محمول...

٢- مادّيته من هذه فوجدته...

٣- فيه و منه...

٤- أخذته...

٥- تكون...

٦- و بأن.

متقدّمه عليها، وكذلك حال كلّ على جنس و نوع. انتهى بخلاصته.

و أقول: إنّ توضيح ما ذكره و تحريره، أنّا إذا أخذنا الجسم مثلا، مجرد أنّه جوهر ذو طول و عرض و عمق من جهة ما له هذا المعنى، أى مركّبا من الهولى الاولى و الصوره الجسميه المنفرضه فيها تلك الأقطار الثلاثه، و أخذناه بالنسبه إلى هذا المعنى بشرط شىء و شيئا محصّلا، لم يبق له تحصيل منتظر، و تمّنا حقيقته و ختمناها به. ثمّ أخذناه بالنسبه إلى غير هذا المعنى من المعانى التى يمكن أن تدخل فيه أى معنى كان بشرط لا شىء، أى أنّه يشترط أنّه ليس داخلا فيه معنى غير هذا، أو أنّه بحيث لو انضم إليه و زيد عليه معنى غير هذا، مثل حسّ و تغذيه أو غير ذلك من المعانى، كان ذلك المعنى الزائد خارجا عن الجسميه و مضافا إليها زائدا عليها، كان الجسم المأخوذ بهذا الاعتبار مادّه؛ أى مادّه خارجيه بالمعنى الأخصّ، بالقياس إلى ما اعتبر مضافا إليه زائدا عليه و جزءا خارجيا بالنسبه إلى المجموع المركّب منه، و ممّا اعتبرنا زائدا عليه متقدّما عليه فى الوجودين؛ و علّه مادّيه بالنسبه إليه، و غير محمول لا على ذلك المجموع، و لا على ما اعتبر زائدا عليه.

أمّا كونه مادّه كذلك، فلأنّ قياس إلى ما يمكن أن يؤخذ معه مضافا إليه، قياس المادّه الخارجيه المقابله إلى الصوره المقبوله التى يمكن اعتبار إضافتها إليها، و جعلها إياها شيئا محصّلا غير ما كان أولا.

و أمّا كونه جزءا خارجيا بالنسبه إلى المجموع المركّب منه، و ممّا اعتبر زائدا عليه، فلأنّه حيث فرض متحصّلا باعتبار ما أخذ داخلا فيه و ختم معناه به، يكون موجودا بوجود مغاير لوجود المجموع. و كذا لوجود الجزء الآخر المضاف إليه. و حيث اخذ جزءا لهذا المجموع و موجودا بوجود مغاير، فيكون جزءا خارجيا. و يلزم كونه متقدّما عليه فى الوجود الخارجى و الذهنى، كما هو شأن الأجزاء الخارجيه، و يكون أيضا علّه مادّيه له، حيث أنّ وجود ذلك المجموع إذا كان مسببا عن وجود جزئيه، و أحدهما (و هو الجسم بهذا الاعتبار) مادّه للجزء الآخر الذى بمنزله الصوره أو هو الصوره، كان الجسم علّه

و أمّا كونه غير محمول على المجموع و على ذلك الزائد، فلأنّ مناط الحمل-على ما هو التحقيق-هو الاتّحاد فى الوجود، و هذا منتف هنا، إذ المفروض كون الجسم بهذا الاعتبار متحصّيلا فى نفسه، موجودا بوجود مغاير لوجود المجموع و لوجود ذلك الأمر الزائد.

أليس من المستبين أنّ الجسم المأخوذ بهذا الاعتبار، إنّما هو مجرد أنّه جوهر ذو أقطار ثلاثة، بشرط أن لا يدخل فيه معنى آخر، و أنّ كلّ جملة من المجتمعات من الجسم بهذا المعنى و ممّا اعتبر زائدا عليه لو لوحظ مجتمعا معه، ليست مجرد أنّه ذو طول و عرض و عمق، بل هذا مع شىء آخر زائد عليه. و كذا ليس ما اعتبر زائدا عليه نفس كونه مجرد أنّه ذو أقطار ثلاثة، بل بمعنى آخر، لا يصدق أحدهما على الآخر.

ثمّ إنّنا لو أخذنا الجسم جوهرًا ذا طول و عرض و عمق، و أخذناه بالنسبة إلى ما سوى هذا المعنى من المعانى التى يمكن أن تؤخذ معه لا بشرط شىء، أى بشرط أن لا نتعرض لشرط آخر معه أو فيه نفيا و لا إثباتا، و لا نوجب أن يكون جسميّة لجوهرية مصوّره بهذه الأقطار فقط، بل نجوّز كون تلك المعانى داخله فى معناه، أعنى أن نجوّز كون جوهرية جوهرية كيف كانت، و لو مع ألف معنى من تلك المعانى، و ألف صوره من الصّور، يكون ذلك المعنى المأخوذ مقوّما لخاصية جوهرية الجسم المأخوذ أوّلا، و تلك الصّوره المأخوذ بحيث يكون فيها أو معها تلك الأقطار أيضا، أعنى أن يكون للجملة من المجتمع من الجسم و من ذلك المعنى و تلك الصّوره، أقطار ثلاثة أيضا على ما هى للجسم المأخوذ أوّلا. و أن يكون كلّ جملة من تلك المنضمّات إليه المجتمعات معه، إن كانت هناك مجتمعات، بعد أن تكون كلّها جوهرًا ذا أقطار ثلاثة، داخله فى هويّه جوهرية الجسم، لا أن تكون جوهرية تمّت بالأقطار الثلاثة ثمّ عرضت تلك المعانى خارجه عن الشىء الذى تمّ، أى عن حقيقة الجسم. أعنى أن لا نختم جوهرية الجسم بكونه ذا أقطار ثلاثة و لا نتّم معناه به، حتّى يكون ما يمكن أن يؤخذ معه بعد ذلك خارجا عن حقيقته،

بل أن نأخذه مع تحصيله في الجملة على هذا الوجه، بحيث يبقى له تحصيل منتظر، يكون ذلك التحصيل المنتظر بتلك المعاني و الصور التي يمكن أن تؤخذ معه.

و بالجملة إننا لو أخذنا الجسم المأخوذ من حيث هو هو، من غير اشتراط قيد وجودي أو عدمي غير ما اخذ معه أولا، مع تجويز كونه مع قيد من القيود التي يمكن أن تؤخذ معه، أو مع عدم ذلك القيد؛ و مع احتمال صدقه على المأخوذ مع القيد و على المأخوذ مع عدمه؛ و أخذناه غير متحصّل في نفسه التحصيل المطلوب الباقي المنتظر عند العقل، و قابلا لأن يكون مشتركا بين أشياء متخالفه المعاني، بان يكون عين كلّ منها؛ و إنما يتحصّل بما ينضاف إليه ذلك التحصيل المطلوب، و يصير به أحد تلك الأشياء، فعلى هذا الاعتبار يكون الجسم المأخوذ بهذا الوجه جنسا، أي طبيعه مبهمه ناقصه غير محدوده و غير كامله، يكون تحصيله المنتظر المطلوب حصوله و كذا تماميته و كماله بذلك المعنى الآخر المأخوذ معه، كما هو شأن الجنس.

و كذا يكون هو محمولا- على كلّ مجتمع من مادّه و صورته، واحده كانت أو ألفا، و فيها أو معها الأقطار الثلاثة، أي على كلّ مجتمع من الجسم المأخوذ أولا- و من صورته هي بعد تلك الجسميّة كالنفس، نباتيه كانت أم حيوانيه، أو غير النفس من الصور التي هي الطبائع.

و كذا يكون هو محمولا- على تلك المجتمعات معه، و المنضمّات إليه؛ فإنّ مناط الحمل هو الاتّحاد في الوجود و هو حاصل هنا، إذ لا- يكون الجسم المأخوذ على هذا الوجه موجودا بوجوه مغاير لوجود ذلك الأمر المجتمع معه المنضمّ إليه، و لا لوجود المجموع، بل يكون هو و ما يعتبر معه موجودا بوجوه واحد.

أليس من المستبين أنّه يصدق على كلّ جملة من تلك المجموعات، أنّها جوهر ذو أقطار ثلاثه؟ و أنّها موجوده لا في موضوع، و إن صدق هنا معنى آخر أيضا؟ و كذلك يصدق على كلّ من تلك الامور المجتمعه معه أنّه موجود لا في موضوع، و أنّه جوهر ذو أقطار ثلاثه أعمّ من أن تكون تلك الأقطار الثلاثه فيه أو معه؛ فإنّ فرض الأقطار الثلاثه

قد يكون فى شىء كالصورة الجسميّه و نحوها، وقد يكون معه كالتّفنس مثلا، أى بعض أقسامها، وبالجملة فىصدق عليه هذا المعنى، وإن صدق هنا معنى آخر أيضا.

و كذا يكون الجسم بهذا الاعتبار جزءا عقليّا للمجموع المركّب منه و من ذلك الأمر الآخر المقوم له، أى النوع الذى هو عبارته عن مجموع الأمرين العقليين من حيث إنّهما متّحدان فى الوجود الخارجىّ.

و إن شئت قلت: إنّّه عبارته عن الجسم بشرط شىء، أى بشرط دخول ذلك الأمر الآخر المقوم فى حقيقته، بحيث كان أمرا محصّلا فى نفسه، باعتبار أخذ ذلك الأمر الآخر معه، و لم يبق له تحصيل منتظر.

و إن شئت قلت: إنّّه عبارته عن ذلك الأمر الآخر، بشرط دخوله فى حقيقته الجسم، و جعله له شيئا محصّلا كذلك.

فإنّ مآل الجميع إلى أمر واحد يسمّى بالنوع، كما سيّجىء الإشارة إليه.

و بالجملة، فالجنس يكون جزءا عقليّا بالنسبة إلى النوع، مقدّما عليه فى الوجود العقليّ، و بحسب ملاحظه العقل، كالجاء الآخر المسمّى بالفصل؛ حيث يقال للجنس أو للفصل: إنّّه جزء من النوع، لأنّ كلّا منهما يقع جزءا من حدّه، و يكون متقدّما عليه عند ملاحظه العقل صورته مطابقه لنوع داخل تحت جنس نوعا من التقدّم، كالتقدّم بالطبع.

و أمّا بحسب الوجود، فهذان الجزءان - و خصوصا الجنس - متأخّر عنه، لأنّه ما لم يوجد الإنسان مثلا، لم يعقل له شىء يعمّه و شىء يخصّه و يحصّله معنى متحصّلا بالفعل.

و هذا الذى ذكرنا إنّما هو تصوير كون الشىء مادّه باعتبار، و جنسا باعتبار آخر فى الجسم.

و أمّا تصويره فى غير الجسم كالحيوان مثلا، فبأن يقال: الحيوان إذا أخذ حيوانا بشرط أن لا يكون فى حيوانيته إلاّ جسميّه و تغدّ و حسّ، و أن يكون ما بعد ذلك خارجا عنه، أى إذا أخذ بالنسبة إلى ما هو داخل فى حيوانيته بشرط شىء، و بالنسبة إلى ما بعد ذلك من المعانى التى يمكن أخذها معه بشرط لا شىء، فربّما كان لا يبعد أن يكون مادّه

للإنسان أو موضوعا، و صورته النفس الناطقه، أى ينبغى أن يكون الحيوان المأخوذ بهذا الاعتبار مادّه للإنسان، كالجسم المأخوذ بهذا الاعتبار.

و إنّما يجزم به الشيخ هنا على ما يشعر به قوله: «فربّما كان لا يبعد» - إلى آخره - كما جزم به فى الجسم، لأنّ القياس و إن كان يقضى أن يكون الحيوان المأخوذ بهذا الاعتبار مادّه بالمعنى الأخصّ، و أن يكون المأخوذ معه خارجا عن حقيقته صورته بالمعنى الأخصّ أيضا، أى صورته مقارنة للمادّه كما فى صورته فرض الجسم مادّه، لكنّه غير ظاهر فى الحيوان بالنسبه إلى الإنسان، لأنّ ما يؤخذ مع الحيوان حينئذ بشرط لا شىء هو النفس الناطقه، و هى ليست بصوره مقارنة للمادّه بل مفارقه عنها، فليس الحيوان أيضا إذا فرض مادّه لها، مادّه بالمعنى الأخصّ بالنسبه إليها، كما أنّ تلك الصوره ليست صورته مقارنة للمادّه.

فلذلك قال الشيخ فيما نقلنا عنه فى مقام تحديد النفس (١): «إنّ ما كان (٢) من الكمال مفارق الدّات لم يكن بالحقيقه صورته للمادّه و فى المادّه، فإنّ الصوره التى هى فى المادّه، هى الصوره المنطبعه فيها القائم به، اللهمّ إلاّ - أن يصطلح فيقال لكمال النوع: صورته النوع.»

و حيث كان الأمر كذلك، لم يجزم به الشيخ هنا، بل قال على سبيل الاحتمال «فربّما كان لا يبعد أن يكون مادّه للإنسان أو موضوعا و صورته النفس الناطقه» أى فربّما كان لا - يبعد أن يكون مادّه للإنسان أو موضوعا بالمعنى الأعمّ المتناول لما نحن فيه، يعنى إن أطلقنا المادّه عليه، أطلقناها و أردنا بها المعنى الأعمّ الذى يشمل ما يتعلّق به شىء آخر نوعا من التعلّق، كالبدن بالنسبه إلى النفس المجزّده المتعلّقه به، و إن لم يصحّ إطلاق المادّه عليه أطلقنا الموضوع عليه، و أردنا به هذا المعنى الأعمّ أيضا، و على التقديرين، لو صحّ إطلاق الصوره على ذلك الأمر الزائد الآخر - و هو هنا النفس الناطقه - و لو لم يكن

ص: ٤٥

١ - الشفاء - [١] الطبيعيات ٧/٢، الفصل الأوّل من مقاله الأولى من الفنّ السادس.

٢ - فى المصدر: فما كان من الكمال.

الإطلاق على سبيل الحقيقة، بل على نوع من التجوّز، أو على سبيل الاصطلاح، أطلقنا الصّوره على النفس و إن لم يصحّ الإطلاق، قلنا أنّها كالصوره. وبالجملة أردنا بها أنّها ليست كالفصل بالنسبه إلى الجنس.

و هذا كما أنّ القياس يقتضى أن يصحّ اعتبار النوع أيضا- كالإنسان- بشرط لا شيء بالنسبه إلى ما يؤخذ معه مشخصا له، أو كالمشخص، و الأماره للتشخص، أى الأعراض الحاله فيه. إلا- أنّه لا- يخفى أن ليس الإنسان بالنسبه إلى تلك الأعراض مادّه بالمعنى الأخصّ، بل موضوعا لها، كما أنّ تلك الأعراض ليست بصوره بمعنى الأخصّ، فتدبّر.

ثمّ إنّنا لو أخذنا الحيوان بالاعتبار الذى أخذنا الجسم بذلك الاعتبار جنسا، كان هو أيضا جنسا، أى لو أخذنا الحيوان، مع أخذه بالنسبه إلى ما يدخل فى حيوانيته، كالجسميّة و التغذّي و الحسّ، بالنسبه إلى ما بعد ذلك من المعانى، كالنطق و ما يقابل النطق لا بشرط شيء، بمعنى أن لا نتعرض لرفع شيء من تلك المعانى الأخر أو لوضعه، بل نجوّز وجود أى معنى من تلك المعانى داخلا فى هويّه الحيوان، مقوماً لحقيقته، محصّيه لا له شيئا آخر متحصّيه لا منتظرا، بعد أن كان متحصّيه لا فى الجملة، و مبهما غير محدود، بحسب ذلك التخصّل الباقي المنتظر. أى نجوّز كون الحيوان مع كونه ممّا يدخل بالضروره فى حقيقته الجسميّة، و قوّه التغذيه و الحسّ و الحركة، بحيث يمكن أن ينضمّ إليه ما يحصّيه شيئا آخر، و يقومه كالنطق و مقابله، و بحيث لا ضروره هنا فى ذلك.

و الحاصل أن لا نختم معنى الحيوان بما يدخل فى حقيقته، و لا نجعل ما يمكن أن ينضمّ إليه من الأمر المقوم المحصّل له خارجا عنه البتّه، بل نجوّز مع ذلك انضمامه إليه، و تحصيله إيّاه و تقويمه له، فحينئذ يكون الحيوان حيوانا بمعنى الجنس، كما أنّه إذا اخذ الحيوان بشرط شيء، أى بشرط دخول الأمر الآخر المنضمّ إليه فى حقيقته، و كونه أمرا محصّلا فى نفسه، و لم يبق له تحصّل منتظر كان نوعا.

و هذا الذى ذكرنا، هو اعتبار كون الشيء الواحد مادّه أو جنسا؛ و منه يعلم اعتبار كون الشيء الواحد صوره أو فصلا، حيث يعلم منه أنّه بالاعتبار الذى يؤخذ الشيء به

مادّه إذا أخذنا ما يمكن أن ينضمّ إليه أيضا يكون صورته، وبالاعتبار الذى يؤخذ الشىء جنسا إذا أخذ به ما يمكن أن ينضمّ إليه يكون فصلا.

و كما أنّه إذا اخذ الشىء بشرط لا شىء، و بشرط أن لا يدخل فى حقيقته ذلك الأمر الزائد، بل أن يكون خارجا عنه، يؤخذ ذلك الأمر الزائد أيضا بشرط لا شىء، أى بشرط أن لا يدخل هو فى حقيقته ذلك الشىء، بل أن يكون خارجا عنه. و حينئذ يكون ذلك الشىء مادّه، و ذلك الأمر الزائد صورته؛ و يكونان موجودين بوجود على حده، أى متغايرين بحسب الوجود الخارجى، و مغايرا كلّ منهما للآخر بحسبه و للمجموع المركّب الذى هو شىء آخر غيرهما فى الخارج.

و كما أنّه إذا اخذ الشىء لا بشرط شىء بالنسبه إلى ذلك الأمر الزائد، و مع تجويز دخوله فيه و تحصيله له، فيكون الأوّل جنسا و الثانى فصلا منوعا، كما أنّه يكون ذلك الأمر الزائد، بشرط أخذه داخلا فى حقيقته الجنس و تقوّمه به نوعا، و هو عبارته عن المجموع باعتبار كونه متّحدا مع جزئيه فى الوجود، و كون الجزئين متّحدين معا فيه؛ و بالجمله فيكون كلّ من الجزئين و المجموع متّحدا فى الوجود الخارجى؛ فحينئذ ينبغى أن يكون معنى ما أطلقوه على بعض الصور، أنّها صورته نوعيه، أى محصّيه نوعا، لكن لا باعتبار ما يطلق عليها الصوره؛ فإنّه حينئذ لا يكون المجموع نوعا، بل باعتبار ما يطلق عليها الفصل المنوع. إلا أنّه حيث كانت الذات واحده، أطلقوا على تلك الذات، التى هى صورته باعتبار أنّها نوعيه، و إن كان ذلك باعتبار كونها فصلا.

و تصوير الفرق بين الصوره و الفصل فى ضمن المثال: أنّ الحسيّ اس-مثلا- إذا اخذ بشرط لا شىء، أى اخذ جسما و شيئا له حسّ، بشرط أن لا يكون هنا زياده اخرى، أى أن لا يدخل فى حقيقته الحيوان أو الإنسان، بل يكون خارجا عن حقيقتهما، كما أنّ الحيوان و الإنسان قد اخذا حينئذ على أن يكون الحساس خارجا عن حقيقتهما، لم يكن فصلا لهما، و إن كان جزءا لهما، أى جزءا خارجيا و صورته لهما، لعدم حصول الاتّحاد فى الوجود الذى هو مناط الحمل، و صدق أحدهما على الآخر؛ فإنّه بهذا الاعتبار لا يمكن أن

يحمل الحيوان أو الإنسان على الحسّاس، ولا الحسّاس عليهما، ولا على المجموع المركّب من الجزئين، بل يكونان موجودين بوجود مغاير، كما هو شأن الصّوره و الجزء الخارجيّ.

و أمّا لو اخذ الحسّاس لا بشرط شيء، اخذ جسمًا أو شيئًا له الحسّ، و مجوّزا له أو فيه أو معه، أيّ الصّور و الشرائط كانت، أي أن يكون هو داخلا في حقيقه الحيوان أو الإنسان، بعد أن يكون في تلك الصّور و الشرائط حسّ؛ كان حينئذ فصلا لهما، أي فصلا مقوّمًا للحيوان بالذات، و للإنسان بواسطه دخول الحيوان في حقيقته، و كان هو محمولًا عليهما، كما أنّهما محمولان عليه لحصول مناط الحمل، و هو الاتّحاد في الوجود، و كان المجموع -أعنى مجموع المقوّم و المتقوّم به- نوعًا، و كذلك المتقوّم به بشرط دخول المقوّم فيه. و كذا المقوّم بشرط دخوله في المتقوّم به، و كان هو -أي النوع أيضًا- متّحدا مع هذين في الوجود اتّحادا هو منشأ الحمل.

و كذلك الناطق مع أخذه شيئًا له النطق، إذا اخذ بشرط لا شيء؛ أي بشرط أن لا يدخل في حقيقه الإنسان مقوّمًا له، و لا في حقيقه الحيوان محصّيًا لا إياه نوعًا محصّلا، بل أن يكون خارجًا عنهما، لم يكن فصلا و إن كان جزءًا خارجيًا و صورته. و إن اخذ لا بشرط شيء، أي إن اخذ مع أخذه شيئًا له النطق، مجوّزا له أو فيه أو معه أن يكون داخلا في حقيقه الإنسان مقوّمًا له، و في حقيقه الحيوان محصّيًا لا له نوعًا كان فصلا، أي فصلا مقوّمًا للإنسان و فصلا مقسّمًا للحيوان، و كان يتحقّق الحمل بينها للاتّحاد في الوجود.

و من هذه الجملة يعلم كيفيّة أخذ الشيء نوعًا، حيث يعلم أنّه إن اخذ المعنى الجنسيّ بشرط أخذ الفصل معه منضمًا إليه، أو اخذ المعنى الفصليّ بشرط أخذه مع الجنس، أي أخذ مجموع الأمرين، يكون الحاصل حينئذ نوعًا.

فالملخّص إذن، أنّ أيّ معنى أخذته ممّا يشكل الحال في جنسيّته أو مادّيّته، فوجدته قد يجوز انضمام الفصول إليه -أيّها كان- على أنّها منه و فيه، كان جنسا و المضاف فصلا.

و إن أخذتها (١) من جهة بعض الفصول و تَمَّت به المعنى و ختمته حتّى أنّه لو دخل شيء آخر لم يكن من تلك الجملة، بل مضافا من خارج، لم يكن جنسا، بل مادّه، و المضاف صوره أو كالصّوره. و إن أوجبت لها تمام المعنى، حتّى أنّه دخل فيه ما يمكن أن يدخل صار نوعا، و إن كنت فى الإشاره إلى ذلك المعنى لا- تتعرّض لذلك، كان جنسا. فإذن باشرط أن لا- تكون زياده، يكون مادّه؛ و باشرط أن تكون زياده، يكون نوعا، و إن لم (٢) يتعرّض لذلك، بل يجوز أن يكون كلّ واحد من الزيادات، على أنّها داخله فى جملة معناه، يكون جنسا.

و يعلم من هذه الجملة أنّ هذه الاعتبارات الخمسه المذكوره، أى اعتبار كون الشيء مادّه و صوره و جنسا و فصلا و نوعا، يمكن فى جميع مراتب وجود الجسم إلّا- فى بعض مراتبه، فإنّه يمكن ذلك فى صورته أخذ الجسم مركبا من الهيولى و الصّوره الجسميّة، ثمّ أخذه بالنسبه إلى ما بعد ذلك، كالصّوره النوعيّة للبسائط من الأجسام بشرط لا شيء، و لا بشرط شيء، أو بشرط شيء؛ و كذا فى صورته أخذه مع الصّوره النوعيّة للبسائط، ثمّ أخذه بالنسبه إلى الصّوره النوعيّة للمركبات مطلقا بالاعتبارات المذكوره. و كذا فى صورته أخذه مع الصّوره النوعيّة للمركبات، ثمّ أخذه بالنسبه إلى النفس النباتيّة بهذه الاعتبارات.

و كذا فى صورته أخذه مع النفس النباتيّة، ثمّ أخذه بالنسبه إلى النفس الحيوانيّة بهذه الاعتبارات. و كذا فى صورته أخذه مع النفس الحيوانيّة، ثمّ أخذه بالنسبه إلى النفس الإنسانيّة بهذه الاعتبارات. إلّا أنّه فى هذه الصوره، و إن أمكن كون المأخوذ- أى الحيوان - جنسا، و النفس الإنسانيّة فصلا، و المجموع نوعا؛ لكنّه لا- يظهر كونه مادّه بالمعنى الأخصّ، و كون النفس صورته بالمعنى الأخصّ، أى الصّوره المقارنه للمادّه، إلّا على نوع من التعميم، أو على سبيل الاصطلاح؛ كما عرفت بيانه.

و بالجملة، فهذه الاعتبارات يمكن فرضها فى جميع تلك المراتب، سواء كان

ص: ٤٩

١- -أخذته خ ل.

٢- -لا خ ل.

الجنس جنسا عالياً أو متوسطاً أو سافلاً، و سواء كان النوع نوعاً عالياً أو سافلاً أو متوسطاً، و سواء كان الفصل قريباً أم بعيداً، و سواء كانت الصورة صورة البسائط أو صورة المركبات أو نفساً.

غير أنّ هذه الاعتبارات الخمسة، لا يمكن فرضها في الهيولى الأولى بالنسبة إلى الصورة الجسميّة، فإنّه في هذه الصورة، و إن امكن اعتبار كون الهيولى الأولى مادّة، و الصورة الجسميّة صورة، لكنّه لا يمكن اعتبار كون تلك المادّة جنساً، و تلك الصورة فصلاً، و المجموع نوعاً، لأنّ المعبر في الجنس أن يكون له -أولاً- طبيعته محصّيه في الجملة، ثمّ ينتظر له تحصيل آخر يكون هو الفصل، و الهيولى الأولى ليس لها تحصيل أصلاً، بل هي بالقوّة المحضه، فلا يمكن اعتبارها جنساً، و إذا لم يمكن ذلك، فلم يمكن اعتبار الصورة الجسميّة فصلاً أيضاً، و لا اعتبار المجموع نوعاً.

فعلى هذا، فما ذكره القوم: من أنّ الطبيع الجسميّة طبيعته نوعيّة، لعلمهم -كما يدلّ عليه كلامهم في ذلك المقام- لم يريدوا به أنّها نوع كسائر الأنواع، بل أرادوا به أنّها طبيعته واحده محصّله متّفقه في الحقيقة، كالطبيع النوعيّة.

و غير أنّ هذه الاعتبارات لا يمكن فرضها في النوع الأخير، كالإنسان بالنسبة إلى الأ-عراض الحالّة فيه، مشخّصه كانت أم غير مشخّصه، فإنّه ليس الإنسان بالنسبة إليها مادّة بالمعنى الأخصّ، بل موضوعاً؛ و لا تلك الأعراض صورته بمعنى الصورة التي يكون تحصيل المحل و تقوّمه بها، بل عرضاً يتقوّم بالمحل. و كذلك لا يمكن أن يكون الإنسان جنساً، حيث إنّ المعبر في الجنس كونه طبيعته تامه من وجه، ناقصه من وجه آخر، مبهمه يبقى لها تحصيل منتظر و تماميّة بحسب الإشاره العقليّة، يكون ذلك الجنس و تلك التماميّة بالفصل، و هو ليس كذلك؛ فإنّه -حيث فرض نوعاً أخيراً، كان تاماً متحصّيه لا- لم يبق له تحصيل منتظر بحسب الإشاره العقليّة، حتّى يكون تحصيل ذلك بالفصل، بل إنّما بقى تماميّة بحسب الوجود الشخصيّ و الإشاره الحسيّة، و تكون تلك التماميّة بالعوارض المشخّصه، و هذا لا يكون منشأً لإبهامه، و منافياً لتحصيله العقليّ. و إذ لم يمكن

اعتباره جنسا، فلم يمكن اعتبار تلك الأـعراض فصلا، ولا- المجموع نوعا آخر، وكيف يمكن اعتبار ذلك نوعا آخر، مع أنّ المفروض كونه بدون تلك الأـعراض نوعا أخيرا؟! هذا خلف.

و حيث عرفت ما ذكرنا، علم أنّ هذا الإشكال، في الفرق بين الجنس و المادّة و الصّوره و الفصل و التّوع، و الاشتباه بينها، الذي يكون رفعه بتلك الاعتبارات المذكوره إنّما يكون فيما ذاته مركّبه، أى في التّوع الجوهريّ الذي يكون ذاته مركّبه من مادّه و صورته، كالجسم و الحيوان، و أمّا فيما ذاته بسيطه غير مركّبه فيهما، كبعض الأنواع الجوهريّه، مثل العقل و النّفس، بل الهيولى الاولى أيضا و كأنواع الأـعراض مطلقا، سواء كانت أنواعا عاليه أو سافله أو متوسّطه، فلا يقع فيه هذا الإشكال و الاشتباه، و لا يمكن فيه تلك الاعتبارات المذكوره من الجهه التي اعتبرت في الأنواع الجوهريّه المركّبه من مادّه و صورته، بل إنّ العقل عسى أن يفرض فيه هذه الاعتبارات في نفسه، على النحو المذى ذكره الشيخ قبل هذا الفصل في بيان إمكان انتزاع امور متعدّده مختلفه من ذات واحده بسيطه، و أمّا في الوجود الواقعيّ، فلا يكون منه شيء متميّز في الواقع هو جنس، و شيء متميّز كذلك هو مادّه، و لا شيء متميّز هو فصل، و شيء متميّز هو صورته.

و توضيح ذلك: أنّ للعقل في تحديد العقل أو النّفس، بل الهيولى الاولى أيضا، أن يعتبر أنّه جوهر من شأنه كذا و كذا، فيعتبر الجوهر جنسا، بناء على أنّه جنس لما تحته من الجواهر.

و يعتبر قولنا: من شأنه كذا و كذا، فصلا محصّيا لا له نوعا متحصّيا لا، و يعتبر الجنس باعتبار كونه بشرط ذلك الفصل، أو الفصل بشرط دخوله في معنى ذلك الجنس نوعا متحصّيا.

و كذلك للعقل في تحديد أجناس الأـعراض، كالكمّ و الكيف و الأـين و غيرها، التي هي أنواع عاليه باعتبار، إذا قلنا: إنّ معنى العرض جنس لما تحته من الأـعراض، أن يعتبر أنّه عرض من شأنه كذا و كذا، فيعتبر العرض جنسا، و ما بعده من القيد أو القيود

فصلا

محضه الا، و المتحصّل نوعا. و كذلك له أن يعتبر في تحديد أنواعها التي هي أنواع لتلك الأجناس، و هي أنواع عند كلّ فريق من الحكماء، كالخطّ و السطح و الجسم التعليمي، التي هي أنواع للمقدار و هو جنس لها؛ بأن يقول: إنّ الخطّ مثلا هو مقدار متصل من شأنه الانقسام في جهه، و إنّ السطح هو مقدار متصل من شأنه الانقسام في جهتين، و إنّ الجسم التعليمي مقدار متصل من شأنه الانقسام في الجهات الثلاث؛ فيعتبر المقدار جنسا، و ما بعده فصلا و المتحصّل نوعا و كذلك له أن يعتبر في جميع هذه الفروض ما اعتبره جنسا مادّه، و ما اعتبره فصلا صورته، من حيث إنّه يمكن أن يعتبر الجنس مادّه، و الفصل صورته في الأنواع الجوهرية المركّبه من المادّه و الصوره، إلاّ- أنه لا- يكون على هذا شيء متميز في الخارج أو في الواقع هو جنس، و شيء متميز مادّه، و لا شيء متميز كذلك هو فصل، و شيء هو صورته؛ بل كلّ هذه موجود واحد، و شيء غير متعدّد. و كيف يمكن التمييز و التعدّد و المفروض كون الذات واحده غير مركّبه من مادّه و صورته؟

فإن قلت: إذا أخذ العقل الجنس و الفصل من نفس ذات بسيطه، ثمّ اعتبرهما اعتبارا يكونان به مادّه و صورته، فيكون الانضمام حينئذ انضمام متحصّل بمتحصّل، و اقتران متميز بمتميز؛ فيلزم من هذا أن يكون المأخوذ منه مركّبا خارجيا، بناء على أنّ الامور المتغايره و خصوصا المتباينه لا تطابق موجودا واحدا و ذاتا واحده بسيطه.

قلت: ما ذكرنا مبني على جواز انتزاع الامور المتباينه أو المتخالفه، و أخذ المعاني الكثيره من ذات واحده و بسيطه، و على أنّ الأخذ على هذا الوجه إنّما هو بمجرد التعمّل العقلي، و بمحض الاحتيال الذهني، حيث إنّ البسيط لا مادّه له و لا صورته إلاّ بمجرد اعتبار العقل، و على أنّ التركيب في الحدّ لا- يوجب التركيب في المحدود، و إن كان الحدّ عين المحدود باعتبار، إذ التفاوت بالإجمال و التفصيل، إنّما هو في الملاحظه لا في الملحوظ؛ و لا مانع من ذلك كلّ، كما حقّق في موضعه.

و هذا الذي ذكرناه، إنّما هو تحرير ما نقلنا من كلام الشيخ في إلهيات الشفاء، و يتّضح به شرح ما قصدنا شرحه من عبارته في تحديد النفس هنا، حيث يتّضح منه أنّ معنى قوله:

«و يصحّ أن يقال أيضا..إلى آخره» أنه يصحّ أن يقال أيضا للنفس، بالقياس إلى استكمال الجنس بها؛ أى استكمال الجسم الذى هو متعلّق النفس، نباتيه كانت أم حيوانيه، بل إنسانيه أيضا، إذا اخذ ذلك الجسم بالاعتبار الذى يكون به جنسا لا مادّه، كما يدلّ عليه كلامه فيما بعد أيضا، أى «فى أنّ النفس كمال لجسم طبيعى» إلى آخره-.

حيث قال (1): «و يجب أن يؤخذ الجسم بالمعنى الجنسى لا بالمعنى المادّه (2)».

و بالجمله أن يقال لها، بالقياس إلى استكمال ذلك الجسم-الذى هو جنس باعتبار-بها، نوعا محصّيا لا فى الأنواع العالیه أو السافله، كالجسم النامى و الحيوان و الإنسان: إنّها كمال؛ أى منشأ لحصول ذلك الكمال و التماميه النوعيه، لأنّ طبيعه الجنس بما هى جنس تكون ناقصه غير محدوده ما لم يحصّ لها طبيعه الفصل البسيط، أى الفصل الذى هو جزء متميّز فى الوجود، كما فى الأنواع الجوهرية المركّبه من المادّه و الصوره، و ما لم يحصّ لها الفصل غير البسيط، أى الفصل الذى هو بمجرّد اعتبار العقل، من غير أن يكون جزءا متميّزا، كما فى الأنواع البسيطة، حال كون ذلك الفصل البسيط أو غير البسيط منضافا إلى تلك الطبيعه الجسميه الجنسيه، محصّيا لا لها و مقوما إياها. فإذا انضاف إليها، كمال النوع و تمّ؛ فالفصل حينئذ كمال النوع بما هو ذلك النوع، سواء كان نوعا عاليا أم سافلا، و سواء كان نوعا إضافيا أم حقيقيا، و سواء كان بسيطا أم مركّبا.

و قد عرفت-أى بما ذكره فى إلهيات الشفاء كما نقلناه و حرّنا- أن ليس لكلّ نوع فصل بسيط بالمعنى المذكور، بل إنّما هو للأنواع المركّبه من مادّه و صوره، و الصوره منهما هو الفصل البسيط لما هو كماله، أى النوع.

و قد أشعر الشيخ بما ذكره، أنّ الفصل-و إن كان أعتمّ من الصوره باعتبار أنّه يكون للنوع البسيط و غير البسيط جميعا- بخلاف الصوره فإنّها إنّما تكون للنوع المركّب من مادّه و صوره وحده، و أنّ الفصل حيث كان كمالا للنوع، كان كمالا للنوع البسيط

ص: ٥٣

١- الشفاء- الطبيعيات ١٠/٢، الفصل الأول من مقاله الاولى من الفن السادس.

٢- فى المصدر: المادى.

و المركب جميعا، وهذا يمكن وجهها لأولويّه إطلاق الكمال في تحديد النفس، من إطلاق الصورة لعمومه و شموله لكلّ نوع، بخلاف الصورة، إلّا- أنّ ما نحن فيه لما كان من قبيل النوع المركب، لم يمكن أن يكون ذلك وجهها لأولويّه، بل الوجه فيها ما سيذكره بعد.

أمّا بيان أنّ الحال فيما نحن بصدده كذلك، مع بيان أنّ النفس فيه فصل و كمال، فلا أنّ كلامنا في النبات و الحيوان، و لا خفاء في أنّهما كذلك، حيث إنّهما بما هما نوعان مركبان من مادّه- هي جسمهما إذا اخذ ذلك بالمعنى الذى يؤخذ به الشىء مادّه- و من صورته هي نفسهما إذا اخذت بالمعنى الذى يؤخذ به الشىء صورته. و لا يخفى أنّ إطلاق المادّه و الصوره بالمعنى الأخصّ المراد فى المركب منهما، و إن لم يصحّ على جزئى الإنسان، أعنى بدنه و نفسه المفارقة، لكنّه يصحّ على نوع من التعميم أو الاصطلاح أو التجوّز.

و الحاصل أنّه يصحّ الإطلاق على جزئيه أنّهما كالمادّه و الصوره، فى أنّ بدنه جزء به يكون الإنسان بالقوّه كالمادّه، و أنّ نفسه جزء به يكون الإنسان إنسانا بالفعل كالصوره، و كأنّه لذلك أطلق فيما قبل على جسم النبات و الحيوان و بدنهما مطلقا- بحيث يشمل بدن الإنسان أيضا- أنّه جزء يكون به النبات و الحيوان بالقوّه، و اطلق على النفس النباتيه و الحيوانيه مطلقا- بحيث تشمل النفس الإنسانيه أيضا- أنّها جزء يكونان به بالفعل.

فبالجمله، التركيب من المادّه و الصوره، أو من مثل المادّه و مثل الصوره، حاصل فى النبات و الحيوان و الإنسان.

و لا- خفاء أيضا فى أنّ جسم النبات و الحيوان، الذى هو المادّه باعتبار، و كذا بدن الإنسان الذى هو كالمادّه، يمكن أن يؤخذ بالمعنى الذى يمكن أن يؤخذ به الشىء جنسا، و كذلك النفس النباتيه و الحيوانيه المقارنه للمادّه، اللتان هما صورته النبات و الحيوان، و كذا النفس الانسانيه المفارقة عنها، التى هي كالصوره للإنسان، يمكن أن تؤخذ بالمعنى الذى به يؤخذ الشىء فصلا، فتكون هي فصولا لها، فتكون منشأ لاستكمال أجناسها بها أنواعا محصله، و منشأ لحصول كمال تلك الأنواع، فتكون كمالا بهذا المعنى.

و هذا الذى ذكرنا مع ابتناؤه على ما ذكر، بيتنى أيضا على مقدّمه اخرى قد حقّقها

الشيخ وغيره في موضعه هي: أنّ ما يعبر به عن فصول النبات والحيوان والإنسان، كالنّامي والحساس والناطق، إنّما هي أمارات للفصول وعلامات لها وتعبيرات عنها، وليست هي بالفصول حقيقه؛ إنّما الفصول بالحقيقه هي ما يصدق عليه تلك المشتقات، وهي النفوس لها.

و بيان ذلك على الإجمال، أنّه وإن كان المميّز للنبات-مثلا-عن غيره هو النّموّ، والتمييز للحيوان عن غيره هو الحسّ، والتمييز للإنسان عن غيره هو النطق، إلّا أنّ هذه المعاني، التي هي مبادئ اشتقاق النّامي والحساس والناطق، ليست بمحمولة بالتواطؤ على ما فرضت هي مميزات لها، أي النبات والحيوان والإنسان، إذ لا يقال: إنّ النبات نموّ، ولا الحيوان حسّ، ولا الإنسان نطق؛ بل إنّما تحصل هذه بالتواطؤ، على ما ليست هي بفصول لها. كما يقال: نموّ هذا الشجر نموّ ذلك الشجر نموّ، وحسّ هذا الحيوان حسّ، وحسّ ذلك حسّ، ونطق زيد نطق، ونطق عمرو نطق. أو يقال: التزايد في الأقطار نموّ، والبصر والسمع حسّ، وإدراك الكلّي نطق، ونحو ذلك.

ولا يخفى أنّ المعتبر في الفصل المميّز، أنّ يكون محمولا بالمواطأه على ما هو فصل له، إذ قد عرفت أنّ الفصل ما كان متّحدا في الوجود مع الجنس والنوع، وهذا الاتّحاد يقتضى أن يكون هو محمولا على الجنس والنوع بالمواطأه، وليس الأمر في هذه المبادئ للاشتقاق كذلك، بل إنّها تحمل على الجنس والنوع حملا بالاشتقاق، وهو ليس بمناطق للفصليه.

فظهر أنّ تلك المبادئ ليست بفصول حقيقه، فلننظر في أنّ المشتقات منها، أي النّامي والحساس والناطق، هل يمكن أن تكون فصولا حقيقته أم لا؟

فنقول: إنّ لتلك المشتقات مفهومات، وكذا ما يصدق تلك المفهومات عليه؛ أمّا مفهوماتها، فهي عبارته عن شيء ما ثبت له النّموّ وشيء ما ثبت له الحسّ، وشيء ما ثبت له النطق؛ فتكون عبارته عن مفهوم الشيء مع نسبه ما إضافيه إلى تلك المبادئ للاشتقاق.

ولا يخفى أنّ شيئا من ذلك لا يصلح لكونه فصلا، لأنّ مفهوم الشيء مفهوم عرضي

بالنسبة إلى ما يصدق هو عليه، لا ذاتي، كما هو البين و المبين في موضعه؛ فكيف يمكن أن يكون فصلا، و الفصل يجب أن يكون ذاتيا لما هو فصل له؟ و أيضا مفهوم الشيء مفهوم عامّ يعمّ ما فرض هو فصل له و غيره؛ و الفصل يجب أن يكون مختصا بما هو فصل له.

و كذلك تلك النسبة الإضافية عرض متقوم بطرفيها، أي الشيء و تلك المبادئ للاشتقاق؛ فكيف يمكن أن تكون فصلا؟ فإنها لو كانت فصلا للأشياء الجوهرية، لزم تقوّم الجوهر بالعرض، و هو محال. و قد عرفت أنّ تلك المبادئ للاشتقاق، التي هي إحدى طرفي تلك النسبة، ليست بفصل، فليس شيء من أجزاء هذا المفهوم فصل. و ظاهر أيضا أنه لا يمكن أن يكون المجموع المركب من تلك الأجزاء فصلا، إذ ليس هنا سوى تلك الأجزاء أمرا آخر- من هيئته تركيبية أو نحوها- يصلح أن يكون فصلا.

فظهر أنّ ليس تلك المفهومات فصلا، و بقي النظر فيما يصدق عليه تلك المفهومات؛ فنقول: إنّ ما يصدق عليه النامي مثلا، إن كان المراد به الجسم من حيث هو جسم، كان جنسا، فلم يكن فصلا. و إن كان المراد به الجسم النامي من حيث هو جسم، نام، كان نوعا، فلم يكن فصلا أيضا، و كذلك الحال في الحساس، فإنّه إن اريد به الجسم النامي. لم يكن فصلا بل جنسا، و إن كان المراد به الحيوان، كان نوعا، فلم يكن فصلا أيضا. و كذلك الحال في الناطق، فإنّه إن اريد بما يصدق هو عليه الحيوان، كان جنسا، و إن كان المراد به الإنسان، كان نوعا، فلم يكن فصلا أيضا. فبقي أن يكون المراد بما يصدق عليه تلك المفهومات أمر آخر وراء هذه، يمكن أن يكون فصلا، و هو الموصوف حقيقه بهذه المشتقات، و بتوسّطه، أي بتوسّط اتّحاده مع ذلك الجنس و النوع، اتّصف الجنس و النوع بها، و صحّ الحمل بينها بالتواطؤ، أي النفس النباتية للنبات، و الحيوانية للحيوان، و الناطقة للإنسان، التي بها امتازت هذه عمّن غيرها و تحصّلت و تقوّمت، و لا نعي بالفصل إلا هذا.

إيراد شبهه هنا و دفعها

لا يقال: إذا كان امتياز تلك الأنواع بتلك الفصول التي قلت إنّها تلك النفوس، فامتياز

تلك النفوس مع أنّها واقعه تحت أعمّ المقولات البتّه بما ذا؟

لأنّنا نقول: هذه شبهه لا- اختصاص لها بهذا الموضوع، بل وارده على كلّ فصل؛ وحلّها أن يقال: إنّ امتياز تلك الفصول إنّما هو بذواتها و أنفسها، بفصول آخر.

و بيان ذلك أنّ امتياز تلك الفصول بفصول آخر، إنّما يلزم لو كانت أعمّ المقولات التي فرضتها مقوله على تلك الفصول قولاً ذاتياً، كقول الجنس على النوع، وليس الأمر كذلك، بل قولها عليها قول عرضي، مثلاً الحيوان و إن كان يقال على الإنسان و الناطق، إلّا- أنّ قوله على الإنسان قول ذاتي، بمعنى أنّه جنس له، و هو نوع له يحتاج في تميّزه عن غيره بفصل، و هو الناطق. و قوله على الناطق ليس كذلك، فإنّه لو كان كذلك، لكان الناطق أيضاً نوعاً و الحيوان جنساً له أيضاً، فيحتاج إلى فصل آخر، و هذا الفصل الآخر لو كان قول الحيوان عليه قولاً ذاتياً كذلك، فيحتاج إلى فصل آخر، و هكذا؛ فيلزم التسلسل، و هو محال.

فبقي أن يكون قول الحيوان على الناطق قولاً عرضياً، و أن يكون امتياز الناطق عن غيره بذاته، من غير احتياج إلى فصل آخر يميّزه عن غيره، كما هو رأى الشيخ و كثير من الحكماء.

و إن شئت قلت: إن امتيازها عن غيره بذاته، و كذا بوجوده الخاصّ الذي هو متميّز بذاته، حتّى يستقيم أيضاً على رأى من يجعل الفصل بالحقيقه هو الوجود الخاصّ، كما في المشخص. و الله أعلم بحقيقه الحال.

ثمّ إنّ قول الشيخ (1) «ثمّ كلّ صوره كمال و ليس كلّ كمال صوره، فإنّ الملك كمال المدينه» إلى آخر ما ذكره بيان للفرق بين الصوره و الكمال، و أنّه إذا قلنا في تعريف النفس «إنّها كمال»، كان أولى، حيث كان أدلّ على معناها المقصود منها؛ و كان أيضاً يتضمّن جميع أنواع النفس من جميع وجوهها النباتيه و الحيوانيه و الإنسانيه، و لا- يشدّ النفس المفارقة عن المادّه كالإنسانيه عنه، بخلاف ما إذا قيل في تعريفها: «إنّها صوره»،

ص: ٥٧

ظاهره أنّه بيّن ذلك الفرق بوجهين، و فرّع على الأوّل منهما الأولويّه من جهه تضمّن جميع أنواع النفس، و على الثاني الأولويّه من جهه كونه أدلّ على معناها.

و بيان الأول: أنّه لا- يخفى أنّ كلّ صورته كمال، أى أنّ كلّ صورته نوعيّة منطبقه فى المادّه كمال، لأنّها ممّا يكمل بها ذو الصورة، سواء اعتبر كونها كمالا- من جهه اعتبار كونها صورته، حتّى تكون كمالا- للجمله منها و من المادّه، أو من جهه اعتبارها فصلا، حتّى تكون كمالا للنوع.

و بالجمله فالصوره كمال، و لا- يخفى أيضا أن ليس كلّ كمال صورته كذلك، فإنّ الملك كمال المدينة، و الرّبان كمال للسفينه، من حيث إنّهما يتمّ بهما ما هو المقصود من المدينة و السفينه و يكمل معهما، و الحال أنّهما ليسا بصورتين كذلك للمدينه و السفينه، بل هما مفارقا الذات عنهما، و ما كان من الكمال مفارق الذات، لم يكن بالحقيقه صورته للمادّه و فى المادّه، أى صورته بالمعنى المراد منها عند القوم؛ فإنّ الصّوره بالمعنى المصطلح عليه هى الصوره المنطبقه فى المادّه القائمه بها، و ظاهر أنّ الكمال المفارق الذات ليس كذلك، اللهمّ إلا- أن يصطلح و يقال لكمال النوع، و إن كان مفارق الذات: إنّ صورته النوع بالحقيقه. فظهر أنّ الكمال قد يكون صورته منطبقه فى المادّه، و قد يكون مفارق الذات؛ بخلاف الصوره فإنّها لا تكون مفارقه الذات إلاّ بنوع من الاصطلاح.

و ظاهر أيضا أنّ النفس التى نحن بصدد تحديدها، أعمّ من المنطبقه و المفارقه، حيث إنّها أعمّ من النباتيه و الحيوانيه المنطبعين، و من الإنسانيه المفارقه.

فلو قلنا فى تحديدها: إنّها صورته، و أردنا ما بها الكمال أيضا، لكانت مخصوصه بالاوليين خاصّه، بخلاف ما إذا قلنا: إنّها كمال، فإنّه حينئذ يشمل الجميع، أى جميع أنواع النفس من جميع وجوهها، و لا يشدّ النفس المفارقه للمادّه عنه، و هذا هو تحرير ما ذكره.

مناقشه مع الشيخ

إلاّ أنّك خبير بأنّ ما ذكره من الشاهد على الكمال المفارق الذات، كأنّه لا ينطبق على

فإنَّ المقصود وجود كمال مفارق الذات، أى العذى ليس بصوره، مع هذا يكون كونه كمالاً- باعتبار أنه فصل للنوع و كمال له، كالنفس الإنسانيه على ما عرفت من بيان حالها، و ظاهر أنّ الملك و الزبان، كما أنّهما ليسا بصورتين للمدينه و السفينه، ليسا بفصلين لهما أيضا. فالأحسن فى بيان الفرق و تفرّيع الشمول عليه أن يقول: إنّ الصوره المنطبعه كمال، و ليس كل كمال صوره كذلك، لأنّه قد يكون الكمال للنوع فصلا للنوع، فصلا ليس صوره فى المادّه و للمادّه، كالنفس المفارقة للإنسانيه على ما عرفت؛ ثمّ يفرّع الشمول الذى ادّعه كما ذكرنا، لكنّه أعلم.

و أمّا بيان الثانى: فلأنّ الاصطلاح قد استقرّ على أن يكون الشىء بالقياس إلى المادّه صورته، و بالقياس إلى الجملة غايه و كمالاً؛ أى بالقياس إلى جملة المادّه و الصوره من جهه ما هما صورته و مادّه، بل بالقياس إلى جملتهما من جهه ما هما جنس و فصل، أى النوع، غايه باعتبار انتهاء الحركه إليه، و كمالاً باعتبار تماميه النوع و كماله به، و بالقياس إلى التحريك، أى بالقياس إلى تحريكه للمادّه حتّى تصير شيئاً بالفعل مبدأً فاعلياً و قوّه محرّكه. و إذا كان الأمر كذلك، فالصوره من حيث إنّها صورته، و بالنظر إلى نفس مفهومها الاصطلاحى، تقتضى نسبه إلى شىء بعيد مباين فى الوجود من ذات الجوهر الحاصل من الصوره المتقوم بها، و إلى شىء يكون الجوهر الحاصل منها هو ما هو بالقوّه، و إلى شىء لا ينسب الأفاعيل إليه؛ و ذلك الشىء الموصوف بهذه الأوصاف الثلاثه هو المادّه، لأنّها صورته باعتبار وجودها للمادّه؛ و الكمال من حيث هو كمال، و بالنظر إلى نفس مفهومه الاصطلاحى، يقتضى نسبه إلى الشىء التامّ الذى يصدر عنه الأفاعيل. و بالجملة نسبه إلى الشىء الذى هو بخلاف الشىء الأوّل، لأنّه كمال باعتباره للنوع.

فبيّن من هذا: أنّنا إذا قلنا فى تعريف النفس: إنّها كمال، كان أدلّ بمفهومه على معنى النفس الذى هو المقصود هنا، إذ ظاهر أنّ المقصود من معناها أنّها ممّا يكمل و يتمّ الشىء الذى يصدر عنه الأفاعيل المقصوده منها، فبهذا الاعتبار أيضا يكون إطلاق الكمال على

النفس النباتية و الحيوانية و الإنسائية أولى من إطلاق الصورة عليها، كما كان ذلك باعتبار الوجه الأول، أى الشمول لجميع أنواع النفس من جميع الوجوه أولى.

و قوله: «و أيضا إذا قلنا: إنَّ النفس كمال، فهو أولى أن نقول: قوّه، و ذلك لأنَّ الامور الصادره عن النفس.»-إلى آخر ما ذكره-بيان لألوليّه إطلاق الكمال عليها من إطلاق القوّه، و قد عرفت تحريره مع ما فيه.

و قوله: «لكننا إذا قلنا: كمال، لم يعلم من ذلك بعد أنّها جوهر أو ليست بجوهر، فإنَّ معنى الكمال هو الشىء الذى بوجوده يصير الحيوان بالفعل حيوانا، و النبات بالفعل نباتا؛ و هذا لا يفهم عنه بعد أنّ ذلك جوهر أو ليس بجوهر، لكننا نقول.»-إلى آخر ما ذكره-.

بيان لأنّه بمجرد إطلاق الكمال على النفس لا يثبت كونه جوهرًا بالمعنى الذى اصطلح عليه، إلا أنّ توضيحه يستدعى الإحاطه بما ذكره فى إلهيات الشفاء فى فصل تعريف الجوهر و أقسامه بقول كليّ (1)

«قال: إنَّ الوجود للشىء قد يكون بالذات، مثل وجود الإنسان إنسانا، و قد يكون بالعرض، مثل وجود زيد أبيض. و الامور التى بالعرض لا تحدّ. فلنترك الآن ذلك و لنشتغل بالوجود، و الوجود الذى بالذات.

فأقدم أقسام الموجودات بالذات هو الجوهر، و ذلك لأنَّ الموجود على قسمين:

أحدهما: الموجود فى شىء آخر، ذلك الشىء الآخر متحصّل القوام و النوع فى نفسه، و جودا لا كوجود جزء منه، من غير أن يصحّ (2) مفارقتة لذلك الشىء، و هو الموجود فى موضوع.

و الثانى: الموجود من غير أن يكون فى شىء من الأشياء بهذه الصّفة، فلا يكون فى موضوع البتّه، و هو الجوهر.

و إن كان ما اشير إليه فى القسم الأول موجودا فى موضوع، فذلك الموضوع لا يخلو

ص: ٦٠

١- الشفاء- [١] الإلهيات ٥٧- /٦٠- [٢]

٢- فى المصدر: تصحّ.

أيضا من أحد هذين الوصفين، فإن كان الموضوع جوهرًا، فقوام العرض في الجوهر، وإن لم يكن جوهرًا، كان أيضا في موضوع، ورجع البحث إلى الابتداء، واستحال ذهاب ذلك إلى غير النهاية (١)، كما سنبيّن في مثل هذا المعنى خاصّه.

فيكون لا- محاله بآخره (٢) فيما ليس في موضوع، فيكون في جوهر، فيكون الجوهر مقوم العرض موجودا، و غير مقوم بالعرض، فيكون الجوهر هو المقدم في الوجود.

و أمّا أنّه هل يكون عرض في عرض، فليس (٣) ذلك بمستنكر، فإنّ السرعة في الحركة، والاستقامه في الخطّ، والشكل المسطح في البسيط، و أيضا فإنّ الأعراض تنسب إلى الوحده و الكثره، و هذه- سنبيّن لك- أنّ (٤) كلّها أعراض. و العرض- وإن كان في عرض- فهما جميعا في موضوع. و الموضوع بالحقيقه هو الذي يقيمهما جميعا، و هو قائم بنفسه.

ثمّ قد جوّز كثير ممّن يدّعي المعرفة أن يكون شيء من الأشياء جوهرًا و عرضًا معا بالقياس إلى شيئين، و قال (٥): إنّ الحراره عرض في غير جسم النار، لكنّها في جملة النار ليست بعرض، لأنّها موجوده فيها كجزء. و أيضا ليس يجوز رفعها عن النار و النار تبقى.

فإذن وجودها في النار ليس وجود العرض فيها، فإذا لم يكن وجودها فيها وجود العرض، فوجودها فيها وجود الجوهر.

و هذا غلط، كبير (٦) قد أشبعنا القول فيه في أوائل المنطق، و إن لم يكن ذلك موضعه، فإنّهم إنما خلطوا فيه هناك.

فنقول: قد علم ممّا سلف إنّ بين المحلّ و الموضوع فرقا، و أنّ الموضوع يعنى به ما صار بنفسه و نوعيته قائما ثمّ صار سببا لأن يقوم به شيء فيه ليس كجزء منه، و أنّ المحلّ كلّ شيء يحلّه شيء فيصير بذلك الشيء بحال ما، فلا يبعد أن يكون شيء موجودا في المحلّ (٧)، و يكون ذلك المحلّ لم يصّر نفسه (٨) نوعا قائما كاملا بالفعل، بل إنّما تحصل

ص: ٦١

١- في المصدر: إلى غير نهايه...

٢- لا محاله آخره...

٣- فليس بمستنكر...

٤- سنبيّن لك كلّها...

٥- فيقول...

٦- و قد أشبعنا...

٧- في محلّ...

٨- بنفسه.

قوامه من ذلك الذى حلّه وحده أو مع شىء آخر، أو أشياء أخرى اجتمعت، فصيرت ذلك الشىء موجودا بالفعل، أو صيرته نوعا بعينه.

و هذا الذى يحلّ هذا المحلّ، يكون لا محاله موجودا لا فى موضوع؛ وذلك لأنه ليس يصحّ (١) أن يقال: إنّه فى شىء، إلا فى الجملة أو فى المحلّ، وهو فى الجملة كجزء.

و كان الموضوع ما يكون فيه الشىء و ليس كجزء منه، وهو فى المحلّ ليس كشىء حصل فى شىء، ذلك الشىء قائم بالفعل نوعا، ثمّ يقيم الحال فيه. بل هذا المحلّ جعلناه إنّا يتقوم بالفعل بتقويم ما حلّه، أو جعلناه (٢) إنّا تتمّ (٣) له به نوعيته إذا كانت نوعيته إنّا تحضّل (٤) به أو تصير له نوعيته باجتماع أشياء جمعتها تكون (٥) ذلك النوع.

فبيّن أن بعض ما فى المحلّ ليس فى موضوع.

و أمّا إثبات هذا الشىء الذى هو محلّ دون موضوع، فذلك علينا إلى قريب.

و إذا أثبتناه، فهو الشىء الذى يخصّه فى مثل هذا الموضوع باسم الصورة، و إن كنا قد نقول لغيره أيضا صورته باشتراك الاسم. و إذا كان الموجود لا فى موضوع هو المسمّى جوهرًا، فالصوره أيضا جوهر. فأما المحلّ الذى لا يكون فى محلّ آخر، فلا يكون فى موضوع لا. محاله، لأنّ كلّ موضوع فى موجود (٦) فهو موجود فى محلّ، و لا. ينعكس، فالمحلّ الحقيقى أيضا جوهر، و هذا المجتمع أيضا جوهر. انتهى موضع الحاجه من كلامه.

و مضمونه واضح، إلا أنّه لا يستبين منه بيان غلط ما أسنده إلى كثير ممّن يدعى المعرفة، من تجويز كون شىء واحد جوهرًا و عرضا معا بالقياس إلى شيئين. و بيان خلطهم الذى قال إنّه أشبع القول فيه فى أوائل المنطق، و ما ذكره فيها، و إن لم يكن الآن فى نظرنا، إلاّ أنّ فيما ذكره هنا فى بيان أنّه بمجرد إطلاق الكمال على النفس لا يعلم منه أنّها جوهر أو عرض، كأنّه إشاره أيضا إلى بيان ذلك الغلط و الخلط كما سنبيّنه.

و بالجملة، فبيان ما ذكره هنا يتوقّف من وجه على فهم ما نقلناه عنه فى الإلهيات، و كذلك بيان ما ذكره ثمّ يتوقّف من وجه على ما ذكره هنا، كما سيظهر ذلك كلّ عن

ص: ٦٢

١- فى المصدر: يصلح...

٢- و جعلناه...

٣- يتمّ...

٤- تحضّل أو تصير...

٥- يكون...

٦- موجود فى موضوع...

قريب. و حيث كان الأمر كذلك، فنقول.

قوله هنا: «لكننا إذا قلنا كمال-إلى قوله-: لكننا نقول»

ادعاء بمجرد إطلاق الكمال على النفس لا يعلم منه جوهريتها أو عرضيتها، وذلك ظاهر.

و قوله (1): «لكننا نقول: إنه لا شك لنا في أن هذا الشيء ليس بجوهر بالمعنى الذى يكون به الموضوع جوهرًا، ولا أيضا بالمعنى الذى يكون به المركب جوهرًا، فأما جوهر بمعنى الصورة فلننظر فيه»-إلى آخر ما ذكره-بيان لذلك الادعاء.

و تحريره: أنه لا شك لنا في أن هذا الشيء الذى بوجوده يصير الحيوان بالفعل حيوانًا، والنبات بالفعل نباتًا، وسميانه بالنفس، ليس بجوهر بالمعنى الذى يكون به الموضوع جوهرًا، على ما بينه فيما نقلناه عنه فى الإلهيات من معنى الموضوع و معنى جوهريته، إذ لم نعتبر ذلك الشيء موضوعًا، حتى يكون جوهريته بمعنى جوهرية الموضوع. بل و لم نعتبره محلاً- مطلقًا أيضا على ما بينه هنالك من معناه و معنى جوهريته؛ فلا يكون جوهريته بمعنى جوهرية المحل مطلقًا أيضا، و لا أيضا يكون جوهرية ذلك الشيء بالمعنى الذى يكون به المركب جوهرًا، على ما بينه أيضا هنالك من معنى المركب و معنى جوهريته، إذ لم نعتبر ذلك الشيء مركبًا أيضا. و بالجمله لا- يكون جوهريته بمعنى جوهرية الجسم و جوهرية مادته، إذ لم نعتبره شيئًا من ذلك، بل إنما اعتبرناه كمالًا هو باعتبار ما فصل، و باعتبار ما صورته.

و حيث اعتبرناه كذلك، فلننظر فى أنه هل يلزم من اعتباره كمالًا جوهرية، بمعنى جوهرية الصورة فى الجسم التى هى باعتبار ما فصل و كمال له؟ فنقول: إن قال قائل: إنى أقول للنفس جوهر، و أعنى به الصورة خاصة، و لست أعنى به معنى أعم من الصورة بحيث يشمل الموضوع و المركب و نحوهما أيضا، بل معنى أنه جوهر معنى أنه صورته، و هذا مما قاله خلف منهم، فحينئذ فلا يكون مع هذا القائل موضع بحث و نزاع و اختلاف

ص: ٦٣

١- -الشفاء- [١] الطبيعيات ٨/٢، الفصل الأول من المقالة الأولى من الفن السادس.

البته، لأن مفاد قوله هذا إنما هو مجرد إطلاق لفظ الصورة على الجوهر، و مجرد إطلاق لفظ الجوهر على النفس، من دون أن يكون هناك معنى الجوهر أو معنى ما قصد بالصورة الجوهرية. فيكون معنى قوله: «إنَّ النَّفسَ جوهر» أنها صورته، أى يطلق عليها لفظ الصورة، بل يكون قوله: «الصورة جوهر» بهذا المعنى أيضا. أى أنها يطلق عليها لفظ الجوهر. فيكون كقوله: «الصورة صورته أو هيئته، والإنسان إنسان أو بشر» لأنَّ الصورة كما يطلق عليها لفظ الصورة، يطلق عليها لفظ الهيئته، وكذلك الإنسان يطلق عليه هذان اللفظان.

و بالجمله فيكون هذا القول هديانا من الكلام، كما لا يخفى، و حيث كان هذا القول منه بهذا التفسير غير مفيد هنا فائده فى إثبات معنى الجوهرية للنفس، فبقى أن يكون قد عنى بالصورة التى أطلقها على النفس معنى يقصد بالجوهر، حتى يكون مفيدا هنا.

فقول: إن عنى بالصورة معنى الجوهر، أى ما ليس فى موضوع البتة، أى لا- يوجد بوجه من الوجوه قائما فى الشئ الذى بيناه لك،- أى فى الإلهيات- موضوعا البتة، أى أن لا يكون فى شئ من الأشياء بهذه الصفة، كما هو معنى الجوهر و حقيقته كما بينه هنالك، فلا- يخفى أن هذا الادعاء من هذا القائل، إنما هو لأجل أنه رأى النفس كمالا و صورته، و ظنَّ ثبوت حقيقته الجوهر و معناه لكلِّ كمال و صورته، فحكم بثبوت معناه للنفس، و لا ستره فى أنه لا يصحَّ كليًا، أى ليس كلِّ كمال جوهرًا بهذا المعنى، فإنَّ كثيرا من الكمالات التى هى صور أيضا باعتبار، تكون هى فى موضوع و أعراضا لا محاله، سواء كانت كمالات أو ثوانى، و هذا كالشكل للسيف و القطع له، و كالتميز و الروية و الإحساس و الحركة للإنسان، و كالحراره التى هى كمال للنار فى غير جسم النار، فلم يلزم من كون الشئ كمالا أو صورته كونه جوهرًا بالمعنى المذكور، حيث إنه قد يمكن أن يكون عرضا كما فى تلك الأمثلة.

و بهذا القدر قد تم ما قصده الشيخ من منع الكليته، إلا أن ما ذكره بعد ذلك من قوله (1)

ص: ٦٤

«وإن كان ذلك الكثير بالقياس إلى المركب، و من حيث كونه فيه ليس في موضوع»-إلى آخر ما ذكره-

بيان: لأنّ الشيء إذا كان في شيء ما في موضوع، و في شيء آخر لا في موضوع، فإنّ ذلك لا يجعله جوهرًا، و فيه إشارة أيضا إلى وجه الغلط و الخلط الذي نسبه في الإلهيات إلى كثير ممّن يدعى المعرفه.

و تحريره: أنّا لو جوّزنا في ذلك الكمال الذي قلنا إنّهُ في موضوع بالقياس إلى شيء كونه بالقياس إلى شيء آخر لا- في موضوع، كما في الحرارة، حيث إنّها في غير جسم النار في موضوع البتّه، و قلنا إنّها في جسم النار، أي في جملة النار، و في المركب منها من حيث كونها فيها، ليست في موضوع و ليست بعرض، لأنّها موجوده فيها كجزء، و أيضا ليس يجوز رفعها عن النار و النار تبقى.

و بالجملة أنّها بالقياس إلى النار ممّا ينتفى عنها صفه العرض، كما ادّعاها كثير ممّن يدعى المعرفه؛ فإنّ ذلك لا يجعلها جوهرًا في حدّ ذاتها، لأنّ كونها جزءا من النار لا يمنعها أن تكون في موضوع في حدّ ذاتها، حيث إنّ كون شيء في شيء ما، لا كالشيء في الموضوع، لا يكفي في كونه جوهرًا في حدّ ذاته، كما ظنّه بعضهم كالكثير ممّن يدعى المعرفه، لأنّ حقيقه الجوهر على ما عرّفها القوم: ما لا يكون في شيء من الأشياء بوجه من الوجوه موجودا في الشيء الذي سمّوه موضوعا، حتّى يكون في حدّ ذاته و في نفسه جوهرًا، و هذا المعنى كما هو صريح كلمات الشيخ في تعريف الجوهر، كذلك هو مدلول ما قاله بعضهم في تعريفه: «أنّه الموجود لا في موضوع» حيث إنّ الموضوع نكره في سياق النفي و هي تفيد العموم.

و الحاصل أنّ الجوهر ما لا- يكون في شيء من الأشياء في موضوع، لا- أن يكون ذلك بالقياس إلى شيء مخصوص، فعلى هذا، فالحراره في جسم النار- و إن فرضناها فيها- لا في موضوع، ممّا ليس يكون بذلك حقيقه الجوهر في حدّ ذاتها، لأنّ ذلك إنّما هو لها بالقياس إلى جسم النار، لا بالقياس إلى جميع الأشياء، و هذا ليس من معنى الجوهر. نعم

هي باعتبار كونها في غير جسم النار في موضوع مّا يكون حقيقه العرض، لأنّ تحديد العرض حيث كان في مقابله تحديد الجوهر، على ما عرفته؛ يكون ما كان في شيء من الأشياء في موضوع، كما يدلّ عليه قولهم: «إنّ الموجود في موضوع» حيث كان الموضوع نكره في الإثبات، وهي لا تفيد العموم، أي ما كان بالقياس إلى شيء ما في موضوع، وإن لم يكن بالقياس إلى غيره في موضوع. فعلى هذا يلزم أن يكون ما يوجد في شيء ما في موضوع عرضاً، وإن وجد في ألف شيء لا في موضوع، ولا يخفى أنّ تلك الحراره المفروضه حالها ما ذكر.

و بيان هذا بعبارة أخرى، ما ذكره الشيخ: أنّه لم يكن الجوهر - كما يعلم من تعريفه - ما لا يكون بالقياس إلى شيء على أنّه في موضوع، حتّى يكون الشيء من جهة ما ليس في هذا الشيء على أنّه في موضوع جوهرًا، بل أنّما يكون جوهرًا إذا لم يكن ولا في شيء من الأشياء على أنّه في موضوع. وهذا المعنى لا - يحصل بكونه في شيء ما موجودا لا - في موضوع، فإنّ ذلك ليس له بالقياس إلى شيء، حتّى إذا قيس إلى شيء يكون فيه لا كما يوجد الشيء في موضوع، صار جوهرًا. وإن كان بالقياس إلى شيء آخر بحيث يكون عرضاً، بل هو اعتبار له في ذاته، فإنّ الشيء إذا تأملت ذاته ونظرت إليها، فلم يوجد لها موضوع البتّه، كانت في نفسها جوهرًا. وإن وجدت في ألف شيء لا في موضوع، بعد أن يوجد في شيء واحد على نحو وجود الشيء في موضوع، فهي في نفسها عرض. فظهر بما ذكر أنّ كثيرا من الكمالات تكون أعراضا موجوده في موضوع، وأنّ كونها بالقياس إلى شيء ما موجوده لا في موضوع، لا يجعلها جوهرًا في نفسها.

و ظهر أيضا أنّه غلط من ادّعى أنّه يجوز أن يكون شيء بالقياس إلى شيء عرضاً، و بالقياس إلى آخر جوهرًا، فتدبر.

ثمّ إنّ قول الشيخ (1): «و ليس إذا لم يكن (2) عرضاً في شيء فهو (3) جوهر فيه، فيجوز أن

ص: ٦٦

١- الشفاء- [١] الطبيعيات ٩/٢، الفصل الأوّل من مقاله الاولى من الفن السادس.

٢- في المصدر: تكن...

٣- فهي.

يكون الشيء لا عرضا في الشيء و لا جوهرًا في الشيء، كما أنّ الشيء يجوز أن لا يكون واحدا في الشيء (١) و لا كثيرا، ولكنه (٢) في نفسه واحدا أو كثيرا، كأنه دفع توهم ينشأ هنا.

و بيان التوهم: أنّ الحرارة في جسم النار-مثلا-لا- يخفى أنّ وجودها فيها ليس وجود العرض في الموضوع، كما هو المفروض؛ و إذا لم تكن عرضا فيها، فهي جوهر فيها، لأنّ الجوهرية و العرضية متقابلتان، فلا- يمكن ارتفاعها، بل إذا انتفت إحداهما ثبتت الأخرى. و إذا ثبت أنّها في جسم النار جوهر مع أنّها في غير جسم النار عرض، عاد المحذور جذعا، و هو لزوم كون تلك الكمالات المذكورة بالقياس إلى شيء ما جوهرًا بعد أن كانت بالقياس إلى آخر عرضا. و كذا لزوم كون شيء واحد جوهرًا و عرضا معا بالقياس إلى شيئين.

و بيان دفع هذا التوهم: أنّك قد عرفت أن ليس ذلك المعنى بالقياس إلى شيء، فحينئذ يجوز أن يكون الشيء لا عرضا في الشيء و لا جوهرًا في الشيء، بل يكون في نفسه جوهرًا و عرضا، و هذا ليس من ارتفاع المتقابلين المحال، كما أن الشيء يجوز أن لا يكون واحدا في الشيء، و لا كثيرا في الشيء، و لكنّه في نفسه واحد أو كثير، و الحال أنّ الواحد و الكثيره أيضا متقابلتان.

و قوله (٣): «و ليس الجوهرى و الجوهر واحدا، و لا- العرضى (٤) بمعنى العرض الذى فى إيساغوجى هو العرض الذى فى قاطيغورياس (٥)، و قد بينا هذه الأشياء لك فى صناعه المنطق» كأنه دفع توهم آخر ينشأ هنا.

و بيان التوهم: أنّنا سلمنا أنّه بمجرد كون الشيء كمالا للشيء لا يلزم جوهرية، حيث إنّ كثيرا من الكمالات أعراض، و كونها فى شيء ما موجوده لا- فى موضوع، لا يجعلها جوهرًا كما ذكرت. لكننا نقول: إنّ الكمال الذى نحن بصدد بيانه، أى النفس النباتية و الحيوانية و الإنسائية، حيث جعلنا كونها كمالا، باعتبار كونها فصولا لنوع النبات

ص: ٦٧

١- فى المصدر: فى شيء...

٢- لكنّه...

٣- الشفاء- [١] الطبيعيات ٩/٢، الفصل الأوّل من المقالة الاولى من الفنّ السادس. و مرّ فى ص ١٢. [٢]

٤- و لا العرض بمعنى العرضى...

٥- قاطيغورياس.

و الحيوان و الإنسان، التي هي أنواع جوهريّة مركّبه من مادّه و صورته، أى الفصول التي هي باعتبار ما صورته، كما في النبات و الحيوان، و كالصّوره كما في الإنسان، يكون جوهرا البتّه. إذ لو كان عرضا، لكان تقوّم تلك الأنواع الجوهريّه به، و يلزم تقوّم الجوهر بالعرض و هو محال. و إذا كان جوهرا، ثبت ما هو المطلوب، و هو جوهريّه تلك النفوس التي قلنا إنّها كمال.

و بيان دفع هذا التوهّم: أن ليس الجوهريّ و الجوهر واحدا، إذ الجوهريّ ما كان حملة على الشىء حملا جوهريا، أى ذاتيا كحمل الجنس على النوع، و حمل النوع على الشخص. و الجوهر ما كان موجودا لا- في موضوع البتّه بالقياس إلى ذاته و إلى جميع الأشياء. و كذلك العرضيّ و العرض الذي في إيساغوجي، أى في باب الكلّيات الخمس، ما كان حملة على الشىء حملا عرضيا خارجا عن حقيقته، لا ذاتيا كحمل العرض العامّ أو الخاصّه على ما تحتها، و كحمل الجنس على الفصل، كما عرفت بيانه. و العرض الذي في قاطيغورياس، أى في باب المقولات العشر، هو ما يكون في موضوع.

و حينئذ فالجوهر كما يمكن أن يكون جوهريا بالنسبه إلى شىء، كالحيوان بالنسبه إلى الإنسان، و كذلك مفهوم الجوهر بالقياس إلى الحقائق الجوهريّه التي هي الأنواع، إن قلنا إنّ جنس لما تحته من الأنواع، كذلك يمكن أن يكون عرضيا غير جوهريّ بالنسبه إلى شىء، كالحيوان بالنسبه إلى الناطق، فإنّه لو كان جنسا ذاتيا له أيضا، يلزم أن يكون امتيازته عن غيره بفصل آخر، و هكذا، فيلزم التسلسل المحال.

و كذلك العرض، كما يمكن أن يكون عرضيا بالنسبه إلى شىء مثلا بالنسبه إلى فصول الكيفيّات، التي هي أنواع عرضيه على ما عرفت بيانه. و كمفهوم العرض، إن قلنا إنّ ليس جنسا لما تحته من الأنواع، كذلك يمكن أن يكون جوهريا بالنسبه إلى شىء، كالكيف بالنسبه إلى أنواع الكيفيّات، و كمفهوم العرض إن قلنا إنّ جنس لما تحته من الأنواع.

و إذا عرفت ما ذكرنا، ظهر لك أنّ تلك الكمالات التي نحن بصدد بيانها، أعنى النفس

النباتية و الحيوانية و الإنسانيّة، و إن كانت مما يصدق عليها الجوهر، إلاّ- أنّها حيث اعتبرت فصولا- لتلك الأنواع الجوهرية لا أنواعا، لا يكون صدق الجوهر- سواء قيل بأنّه جنس لما تحته، أو قيل بأنّه ليس بجنس لما تحته- و كذا صدق تلك الأجناس التي هي جواهر حقيقه، أعنى الجسم المطلق و الجسم النامي و الحيوان عليها، أى على تلك الفصول، صدقا ذاتيا و جوهريا، على ما عرفت من أنّ صدق الجنس على الفصل لا- يكون ذاتيا، أى أن يكون الجوهر داخلا- في حقيقتها، أو مأخوذا في حدودها، بل عرضيا خارجا عنها لازما لها.

و الحاصل أنّ تلك الفصول يلزمها كونها جوهرا باعتبار جوهرية أجناسها و اتّحادها معها نوعا من الاتّحاد، و به ينتفى لزوم تقوّم الجوهر بالعرض، لا أن تكون حقائقها جواهر في أنفسها و في حدود ذواتها.

و لا يخفى أنّ هذا المعنى من الجوهرية هو الذى نرومه هنا، و ندعى عدم ثبوته لتلك الفصول بمجرّد كونها فصولا و كمالات، و هذا كما أنّ فصل الكيف مثلا، و إن صدق عليه أنّه عرض أو كيف، إلاّ أنّه لا يكون صدق العرض، سواء كان جنسا لما تحته من الأنواع العرضية أم لم يكن، و كذا صدق الكيف الذى هو جنس عندهم لما تحته على ذلك الفصل صدقا ذاتيا و جوهريا، يكون هو بالقياس إلى نوع الكيف، بل صدقا عرضيا.

و الحاصل أنّه يلزم ذلك الفصل أن يكون عرضا أو كيفا باعتبار اتّحاده مع جنسه الذى هو عرض و كيف بالحقيقه، لا أن يكون هو نفسه فى حدّ ذاته عرضا أو كيفا بالحقيقه، بحيث يكون ذلك ذاتيا له و داخلا فى حقيقته و حدّه.

و المحصّل أنّ صدق تلك الأجناس الجوهرية على تلك الفصول التي نحن بصدد بيانها، ليس هو صدق حقيقه الجوهر، أى الموجود لا فى موضوع، بل صدق ما صدق عليه حقيقه الجوهر؛ و مع ذلك فليس صدقه عليها صدقا جوهريا، بل عرضيا؛ فمن أين يلزم جوهرية تلك الفصول بالحقيقه؟

فإن قلت: إذا لم يكن لفصول الجواهر جوهرية إلاّ جوهرية أجناسها، لكانت هي

أعراضاً في أنفسها، وكذا إذا لم يكن لفصول الأ-عراض عرضيّه إلا- عرضيّه أجناسها، لكانت هي في حدّ ذاتها جواهر، لأنّ الجوهرية والعرضية متقابلتان تقابلاً في الغايه، وإذا لم يدخل أحد المتقابلين في حقيقه شيء، كان المقابل الآخر داخلاً في حقيقته البتّه، وإلاّ لزم ارتفاع المتقابلين، وهو محال.

قلت: إنّ ارتفاع المتقابلين إنّما يستحيل إذا كان ارتفاعهما عن شيء من شأنه ثبوت أحدهما له من حيث ذاته بذاته، ولا نسلم أنّ تلك الفصول- بحسب حقائقها وذواتها وفي أنفسها- ليس من شأنها الجوهرية ولا- العرضية بالمعنى الذي يراد في الأنواع الجوهرية والأنواع العرضية، فارتفاعهما عنها في حدود ذواتها ليس بممتنع.

والحاصل أنّ ارتفاع المتقابلين، بل ارتفاع النقيضين أيضاً وإن كان ممتنعاً في الواقع، لكنّه ليس بممتنع في بعض مراتب الواقع، وهذا كما يقولون: إنّ الماهية من حيث هي ليست إلاّ هي.

ومن هذا أيضاً يظهر أن ليس يلزم فيما نحن فيه تقوّم الجواهر بالعرض، لو لم تكن تلك الفصول التي هي الكمالات جواهر في أنفسها، فتدبرّ.

وقوله (1) «فبين أنّ النفس لا- يزيل عرضيتها كونها في المركّب كجزء، بل يجب أن تكون في نفسها لا في موضوع البتّه»- إلى آخره- تفرّيع على ما تقدّم، والمعنى: فبين ممّا ذكرناه أنّ النفس التي نحن بصدد بيان حالها لا يزيل احتمال عرضيتها في نفسها و بحسب حقيقتها كونها كمالاً و كونها في المركّب، أي في الجملة التي هي عبارته عن النفس و ما تعلّقت به، كالنبات والحيوان والإنسان كجزء منه، حيث عرفت أنّ بعض ما كان كجزء من المركّب يمكن أن يكون عرضاً في ذاته، كالحراره على ما عرفت من حالها.

و أنّ الفصل الذي هو جزء من المركّب الجوهرية، وإن صدق عليه أنّه جوهر، إلاّ أنّه ليس صدقه عليه صدقاً جوهرية ذاتياً يستلزم كونه جوهرية في حدّ ذاته، كما هو المقصود هنا من جوهرية النفس، بل صدقاً عرضياً يستلزم عروض معنى الجوهرية له، بل إنّ ثبوت

ص: ٧٠

معنى الجوهرية للنفس بحسب حقيقتها و ذاتها، إنما يكون إذا ثبت أن النفس يجب أن تكون في نفسها لا في موضوع البتة، كما هو معنى الجوهر، وقد علمت ما الموضوع و ما معناه، حيث علمت في الإلهي أن الموضوع يعني به ما صار بنفسه و نوعيته قائما، ثم صار سببا لأن يقوم به شيء فيه ليس كجزء منه، و الحال أن هذا المعنى لم يثبت بعد للنفس باعتبار كونها كمالا، أو كونها في المركب كجزء منه، نعم لو ثبت بالدليل أن كل نفس موجوده لا- في موضوع، ثبت أن كل نفس جوهر بحسب الحقيقه، أو ثبت أن نفسا ما قائمه بذاتها و البواقي كل واحد منها في هيولى و ليست في موضوع، ثبت أيضا أن كل نفس جوهر بذاتها. و أمّا لو كانت نفس ما قائمه في موضوع، و هي مع ذلك جزء من المركب، فهي عرض بحسب الحقيقه، و جميع هذا كمال. فلم يتبين لنا بعد أن النفس جوهر أو ليست بجوهر من وصفنا أنها كمال، و غلط من ظن أن هذا يكفيه في أن تجعل جوهرها كالصوره، بل إن إثبات جوهرية النفس في ذاتها يحتاج إلى دليل آخر، كما حققه الشيخ في فصل آخر بعد هذا الفصل، و نحن سنذكر فيما بعد ملخصه إن شاء الله تعالى.

ثم إن قوله: «فقول: إننا إذا عرفنا أن النفس كمال بأي بيان و تفصيل (1) لم نكن بعد عرفنا النفس و ماهيتها (2)»- إلى آخره (3)- هذا بيان بوجه آخر غير السابق، لأن إطلاق الكمال على النفس في تحديدها لا يدل على كونها داخله في مقوله الجوهر، و لا على حقيقتها و ماهيتها في نفسها، بل على النفس من حيث هي نفس، و من حيث يطلق عليها اسم النفس، أى من جهة إضافه ما لها إلى البدن و كونها مقيسه إليه.

و توضيحه: أننا إذا عرفنا أن النفس كمال بأي بيان و تفصيل فصيّلنا الكمال و فسّرنا معناه، لم نكن بذلك عرفنا النفس و ماهيتها بذاتها، بل عرفناها من حيث هي نفس، و يطلق عليها هذه اللفظه. فإن اسم النفس ليس يقع عليها من حيث جوهرها بذاتها، و من حيث هي واقعه تحت مقوله الجوهر، بل من حيث ما لها إضافه ما، أى من حيث هي مدبره

ص: ٧١

١- في المصدر: و تفصيل فصلنا الكمال...

٢- ماهيتها.

٣- الشفاء- [١] الطبيعيات ٩/٢، الفصل الأول من مقاله الاولى من الفن السادس.

للأبدان و مقيسه إليها؛ فلذلك يؤخذ البدن في حدّها، أى في حدّها من جهة ما لها إضافه، لا في حدّها من حيث جوهرها و ذاتها بذاتها و كونها واقعه تحت مقوله الجوهر؛ كما يؤخذ مثلا البناء في حدّ الباني من جهة الإضافة و من حيث كونه بانيا، و إن كان لا يؤخذ في حدّه من حيث جوهره، و من حيث أنّه إنسان، و لذلك، أى و لأجل أنّ النظر في النفس من حيث هي نفس و من حيث كونها مقيسه إلى الأبدان، صار النظر فيها من العلم الطبيعي الذي يبحث فيه من حيث التعلّق بالمادّه و الحركة، أى بالمادّه بالمعنى الأخصّ أو الأعمّ، لأنّ النظر في النفس أيضا من حيث هي نفس، نظر فيها من حيث لها علاقه بالمادّه بالمعنى الأخصّ، كما في النفس النباتيه و الحيوانيه من حيث هي حيوانيه أو بالمعنى الأعمّ، كما في النفس الإنسانيه من حيث هي إنسانيه، و كذا من حيث لها علاقه بالحركه.

فبالجمله، النظر في النفس من الجبهه المذكوره لا يكفي لتعرّف ماهيه النفس في حدّ ذاتها و كونها واقعه تحت مقوله الجوهر، بل يجب أن نفرّد لتعرّفنا ذات النفس من هذه الجبهه بحثا آخر، كما أفردّه فيما بعد، و لو كنّا عرّفنا بالجبهه الأولى ذات النفس من الجبهه الثانيه، لما أشكل علينا معرفه وقوعها في أيّ مقوله تقع فيها من مقوله الجوهر أو العرض، فإنّ من عرف و فهم ذات الشئ من حيث هي ذاته، فعرض على نفسه طبيعه أمر ذاتيّ له، لم يشكل عليه وجوده له، كما أوضحناه في المنطق.

ثمّ إنّ قوله: «لكنّ الكمال على وجهين: كمال أوّل و ثان (١)» - إلى آخره (٢) -

بيان لأنّه بمجرد إطلاق الكمال على النفس في تحديدها من جهة ما لها إضافه ما - كما هو المقصود هنا - لا يتحقّق حقيقتها من هذه الجبهه، و لا يحصل حدّها من هذه الحيثيه؛ بل يجب أن يقيد الكمال بقولنا: كمال أوّل، حتّى يختصّ بالنفس و يخرج غيرها، فإنّ الكمال على وجهين: كمال أوّل و كمال ثان؛ و الكمال الأوّل هو الذي يصير به النوع نوعا كاملا بالفصل، كالشكل للسيف، و كالنفس للنبات و الحيوان و الإنسان؛ و الكمال

ص: ٧٢

١- في المصدر: و كمال ثان.

٢- الشفاء- الطبيعيات ١٠/٢، الفصل الأوّل من مقاله الاولى من الفنّ السادس.

الثانى هو أمر من الامور التى تتبع وجود الشىء بعد أن كان نوعا بالفعل من أفعاله و انفعالاته، و هذا كالقطع للسيف، و كالتميز و الرويّه و الإحساس و الحركة للإنسان، فإن هذه كمالات لا محاله للنوع، أى لنوع السيف و لنوع الانسان، لكن ليست أوليّه، فإنّه ليس يحتاج ذلك النوع فى أن يصير هو ما هو بالفعل إلى حصول هذه الأشياء له بالفعل، بل إنّما يحتاج فى صيرورته نوعا بالفعل إلى حصول مبدأ هذه الأشياء بالفعل، أى إلى الكمال الأوّل، و ما هو متبوع هذه الأشياء و ملزومها، و إن كان حصول هذه الأشياء له بالقوّه، أى بالقوّه القريبه.

و قوله: «بل إذا حصل له مبدأ هذه الاشياء»

شرط جوابه قوله: «صار حينئذ الحيوان حيوانا بالفعل» (١)

و قوله: «تحتاج» إمّا بضمير التأنيث نعت ثان لقوله: «بقوّه بعيده» أو بضمير التذكير نعت للكون الذى يفهم من قوله: «بعد ما لم يكن بالقوّه إلاّ بقوّه بعيده». ١

و قوله: «إلى أن يحصل (٢) فيها أو قبلها - على اختلاف النسختين - شىء»

الضمير فى فيها أو قبلها راجع إلى القوّه.

و قوله: «حتّى تصير (٣) بالحقيقه بالقوّه»

الضمير فى «يصير» إن كان بالتذكير، فهو راجع إلى الكون بالقوّه، و إن كان بالتأنيث فهو راجع إلى القوّه، و معنى الصيروره بالحقيقه بالقوّه، الصيروره بالقوّه القريبه. و معنى الكلام أنّه ليس يحتاج النوع فى أن يصير هو ما هو بالفعل إلى حصول هذه الأشياء التى الكمالات الثانيه له بالفعل، بل إذا حصل له مبدأ هذه الأشياء، أى الكمال الأوّل بالفعل، حتّى صار له هذه الأشياء بسبب حصول مبدئها له بالقوّه القريبه، بعد ما لم تكن إلاّ بقوّه بعيده، يحتاج تلك القوّه أو الكون بتلك القوّه إلى أن يحصل قبل تلك القوّه أو فيها شىء هو مبدؤها، حتّى يصير القوّه أو الكون بالقوّه قوّه قريبه و قوّه بالحقيقه، صار حينئذ ذلك النوع

ص: ٧٣

١- -الشفاء- الطبيعيات ١٠/٢، الفصل الأوّل من مقاله الاولى من الفنّ السادس.

٢- فى المصدر: يحصل قبلها...

٣- حتّى يصير.

- كالحَيوان مثلا-نوعا بالفعل، وحيوانا بالفعل، من غير أن يحتاج في كونه نوعا بالفعل إلى حصول هذه الأشياء له بالفعل.

والمحصّل أنّ الكمال الأوّل والثاني وإن كان كلّ منهما كمالا للنوع، إلا أنّ الأوّل متبوع و ملزوم والثاني تابع و لازم له؛ وأنّ الأوّل متقدّم، والثاني متأخر عنه، والأوّل يتوقّف عليه حصول النوع في نفسه بالفعل، والثاني متأخر عن تحصيل النوع بالفعل؛ حيث إنّ الأوّل ممّا يحتاج النوع في حصوله بالفعل إلى حصوله بالفعل، دون الثاني؛ فإنّه وإن كان حصوله بالقوّه أيضا، أى بالقوّه القريبه يمكن أيضا حصول النوع بالفعل. والملخص أنّ الأوّل ممّا يكمل به النوع في ذاته، والثاني ممّا يكمل به في صفاته، وحيث كان النفس من قبيل الكمال الأوّل، حيث إنّها مبدأ للكّمالات الثانيه، و يصدق عليها ما هو معنى الكمال الأوّل كما ذكر، فيجب أن يقيد الكمال في حدّها بالكمال الأوّل، حتّى يكون مختصّا بها و يخرج غيرها. فيقال: إنّها كمال أوّل، و ربّما أشعر تمثيله للكمال الأوّل و الثاني أنّ الكمال-مطلقا- كما يمكن أن يكون جوهرًا يمكن أن يكون عرضًا أيضا، كما ادّعاه فيما تقدّم، فافهم.

و قوله (١): «و لأنّ الكمال كمال للشئ، فالنفس كمال الشئ؛ وهذا الشئ هو الجسم، و يجب أن يؤخذ الجسم بالمعنى الجنسي لا بالمعنى المادّي، كما عملت في صناعه البرهان».

أى حيث قلنا إنّ النفس كمال أوّل، فاعلم أنّ الكمال لما كان من باب المضاف، و كانت الإضافه معتبره في معنونه، و كان معناه أنّه كمال لشئ، و يجب إضافته إلى شئ، و هذا الشئ ليس شيئا مطلقا، بل شيئا خاصا هو الجسم؛ فيجب إضافته إلى الجسم، و القول بأنّها كمال أوّل لجسم، لكن لا- للجسم بالمعنى المادّي، بل للجسم بالمعنى الجنسي، حتّى يمكن أن يكون ذلك كمالا و فصلا له، كما علمت ذلك في صناعه البرهان، و ذكرنا نحن نبذا منه، نقلا عن إلهيات الشفاء.

ص: ٧٤

ثم إن ما يترأى من ظاهر كلامه هنا أن الفصل كمال للجنس، لا ينافي كونه كمالاً للنوع أيضاً، كما تضمنه كلامه السابق. حيث إن كونه كمالاً للجنس بمعنى كونه محصياً له مقسماً إياه، يستلزم كونه محصياً للنوع أيضاً مقوماً إياه، كما عرفت من البيان السابق.

فتذكر.

وقوله (١): «و ليس هذا الجسم الذى النفس كماله، كل جسم» -الى آخره-

يعنى أنه بعد تقييد الكمال بكونه كمالاً -أولاً- لجسم، يجب تقييده بقيود آخر أيضاً، حتى يحصل حد تام للنفس من حيث هى نفس، ومقيسه إلى البدن؛ لأن الجسم الذى النفس كماله ليس كل جسم، فإنها ليست كمال الجسم الصناعى، كالسرير و الكرسي و نحوهما، بل كمال الجسم الطبيعى فيجب التقييد به؛ و بعد ذلك فليست هى كمالاً لكل جسم طبيعى، لأنها ليست كمالاً للنار و لا- للأرض و لا- للهواء من البسائط، حتى تكون صورته نوعيه للبسائط، و كذا هى ليست كمالاً للمركبات المعدنيه و غيرها، حتى تكون صورته نوعيه للمركبات مطلقاً، بل هى فى عالمنا هذا- أى عالم الأرضيات- كمال لجسم طبيعى مركب آلى ذى آلات و قوى يصدر عنه كمالاً-ته الثابته، أى أفعاله و انفعالاته بتوسط آلات و قوى يستعين هو بها فى أفعال الحياه، التى أولها التغذى و النمو و آخرها الإدراكات. و المعنى أنه يستعين بها فى أفعالها إن كان احتاج إلى الاستعانه، و إلا فيصدر عنه تلك الأفعال بنفسه من غير توسط آله، كما فى النفس الإنسانيه فى فعلها الخاص بها، أى إدراك الكليات.

و الحاصل أنه يمكن أن يصدر عنه بتوسط الآلات أو بدون توسطها ما يصدر من أفعال الحياه، التى هى التغذى و النمو و التوليد و الإدراك و الحركة الإراديه و النطق، و إنما خص صورته الاستعانه بالذكر، لأنها عامه لجميع النفوس الأرضيه، إما فى جميع ما يصدر عنها، كما فى النباتيه و الحيوانيه؛ و إما فى الأكثر كما فى النفس الإنسانيه، بخلاف صورته عدم الاستعانه، فإنها خاصه ببعض تلك النفوس فى بعض أفعالها، و هى النفس الإنسانيه

ص: ٧٥

فيما يختصّ بها من الأفعال كالإدراك الكلّي.

فتلخص من ذلك «أنّ النفس التي نحدّها، أي النّفس الأرضيّة الشامله للنباتيّه و الحيوانيّه و الإنسانيّه، كمال أول لجسم طبيعيّ آليّ له أن يفعل أفعال الحياه. أي يمكن أن يفعل أفعال الحياه كلّها أو بعضها، سواء كان البعض أكثر أو أقلّ، و سواء كان صدورها عنه بالفعل أو بالقوّه، أي بالقوّه القريبه من الفعل، و سواء كان ما هو بالفعل دائميّا أم غير دائميّ، قد يكون و قد لا يكون مع إمكان أن يكون. فحصل منه حدّ جامع مانع للنفس من حيث هي نفس.

فالكمال بمنزله الجنس يعمّ المحدود و غيره، لأنّه عباره عمّا يتمّ به النوع مطلقا. و هو و إن كان من باب المضاف، إلّا أنّه يصلح أن يكون جنسا للمسمّى باسم النّفس، لأنّ هذا الحدّ - كما عرفت سابقا - ليس لحقيقتها الجوهريّة، بل لمفهوم النفسيّة، و هي أيضا إضافه خاصّه، و المضاف يمكن أن يكون جنسا لأنواعه.

ثمّ إنّ ما بعد ذلك من القيود بمنزله الفصل يخرج به غير المحدود، حيث إنّ قولنا:

«أول»، يخرج به عنه الكمالات الثانيه كالعلم و القدره و الإحساس و الحركه و غيرها من الأفاعيل و اللوازم التامّه للنّفس.

و قولنا: «لجسم» يخرج الكمال الأوّل للمجرّدات، إن كان لها كمال أوّل.

و قولنا: «طبيعيّ» يخرج صور الأجسام الصناعيّة، كهيئه السيف و السرير و الكرسيّ و غيرها.

و قولنا: «إليّ» يخرج صور البسائط و بعض المركّبات، كصور العناصر و المعدنيّات؛ إذ لا يصدر عنها كمالاتها الثانيه من أفعالها و انفعالاتها بواسطه الآلات، حيث ليست لها آلات و لا قوى متعدّده، و إن كانت مشتمله على أجزاء مختلفه، فإنّ الأجزاء المختلفه لا تسمّى آلات.

و قولنا: «له أن يفعل أفعال الحياه» يخرج النفوس الفلكيّة، كما سيظهر وجهه.

و قوله: (١) لكنّه قد يتشكك في هذا الموضوع بأشياء من ذلك- إلى آخره-

هذا التشكيك الذي ذكره هنا إنّما هو من وجهين.

بيان الأول: أنّ في هذا الحدّ الذي حدّدتم به النفس اختلالا من وجوه: أمّا أولا، فلأنّ لقائل أن يقول: هذا الحدّ لا يتناول النفس الفلكية، لأنّكم قد قيدتم الجسم بكونه آليا، و الحال أنّ النفس الفلكية تفعل بلا آلات على المذهب الصحيح.

و أمّا ثانيا، فلأنّكم على تقدير ترككم ذكر الآلات و قيد كونه آليا، و اقتصاركم على قولكم: «له أن يفعل فعل الحياه» حتّى تدخل في الحدّ النفس الفلكية باعتبار ترك قيد كونه آليا، يلزمكم أن تخرجوا النفس الفلكية من الحدّ من وجه آخر، لأنّكم عنيتم بالحياه و أفعالها في قولكم في الحدّ: «له أن يفعل أفعال الحياه»- حيث فسّرتموها بأنّ أولها التغذّي و النمو- معنى يشمل ما للنفس النباتية من التغذّي و النمو، و ما للنفس الحيوانية من الحسّ، سواء جعلتم الإضافة في قولكم أفعال الحياه، بياتيه، حتّى تكون تلك الأفعال الحياه نفسها؛ أو لاميته، حتّى تكون تلك الأفعال غير الحياه منسوبة إليها، كما سيجيء تحقيق معنى هذه الإضافة عن قريب، و الحال أن ليس للنفس الفلكية هذا المعنى من الحياه و أفعالها.

و هذا الذي ذكرناه إنّما هو تفصيل بيان الاختلال من هذا الوجه، إلّا أنّه يظهر من المتشكك أنّه حمل الإضافة على البياتيه، كما يدلّ عليه قوله (٢): فإنّ الحياه التي لها ليس هو التغذّي و النمو، و لا أيضا الحسّ، و أنتم تعنون بالحياه التي في الحدّ هذا و كذا قوله بعد ذلك: «مع أنّ المذكور في الحدّ هو أفعال الحياه، فافهم» و الحاصل أنّه على التقديرين سواء ذكرتم قيد الآلي في الحدّ أو تركتموه يلزم عليكم إخراج النفس الفلكية عن الحدّ.

و أمّا ثالثا، فلأنّكم لو عنيتم بالحياه و أفعالها، ما للنفس الفلكية من الإدراك مثلا و تصوّر العقليّ و التحريك لغايه إراديه، حتّى تدخل النفس الفلكية في الحدّ، سواء

ص: ٧٧

١- -الشفاء- الطبيعيات ١٠/٢، الفصل الأول من مقاله الاولى من الفنّ السادس.

٢- -الشفاء- [١] الطبيعيات ١١/٢، الفصل الأول من مقاله الاولى من الفنّ السادس.

تركتم قيد الآلئى أيضا، حتئى ىشمل الحدّ للفلك على المذهب الصحىح من عدم كونه آليًا، أو ذكرتموه حتئى ىشمله على المذهب غير الصحىح من كونه آليًا، يلزمكم حينئذ أن تخرجوا النبات من جملة ما ىكون له نفس، و أن تخرجوا النفس النباتيه التى مقصودكم دخولها فى هذا الحدّ، لأنّه لىس لها ما ذكر من الامور التى للنفس الفلكيه، بل يلزمكم أن تخرجوا الحيوان من حيث هو حيوان من جملة ماله نفس، و أن تخرجوا النفس الحيوانيه التى مقصودكم دخولها فى هذه الحدّ أيضا عن الحدّ. لأنّه لىس لها التصرّ العقلئى الذى للفلك.

و هذا أيضا تفصيل بيان اختلال الحدّ من هذا الوجه، إلّا أنّ المتشكك اكتفى بلزوم خروج النفس النباتيه خاصّه، لكونه أظهر. و كذلك ظاهر كلامه أنّه بناه على تقدير ترك قيد الآلئى، لىكون الفلك داخلا على المذهب الصحىح.

و أمّا رابعا، فلائنكم حيث فسّرتم أفعال الحياه بقولكم «التى أولها التغذئ و النمو».

يلزم عليكم أن تجعلوا التغذئ و النمو حياه على تقدير كون الإضافه بيانيه، أو افعالا مستنده إلى الحياه على تقدير كونها لامئيه، و على التقديرين يلزمكم أن تقولوا بكون النبات ذا حياه، و أن تسمّونه حيوانا لأنّ اشتقاقه من الحياه، و كلّ ذئ حياه فهو حيوان، و الحال أنّكم لا تسمّونه حيوانا و لا تقولون بذلك.

و بما ذكرنا تمّ التشكك من الوجه الأول، و يظهر منه أنّ المتشكك، و إن ادّعى خروج النفس الفلكيه بقولهم فى الحدّ: «له أن ىفعل أفعال الحياه» إلّا أنّ ذلك الخروج إنّما هو بسبب ما فسّروا أفعال الحياه كما عرفت، و أنّ قولهم: «له أن ىفعل» بإسناد الفعل إليه على سبيل الإمكان، كما هو المفهوم من العبارة لا- دخل له فى ذلك الإخراج، فىفهم منه أنّه حمل قولهم: «له أن ىفعل» على معنى عامّ ىشمل النفس الفلكيه أيضا، أى صورته كون الفعل دائمًا كما فى الفلكيه على ما حملناه عليه؛ فتفظّن لهذه الدقيقه، فإنّ لها فائده ستظهر عن قريب.

و أما التشكك من الوجه الثاني، فهو ما أشار إليه بقوله (١): «و أيضا لقائل أن يقول»-إلى آخره.

أى و أيضا لقائل أن يقول: ما الذى أحوجكم إلى أن تثبتوا نفسا-أى للنبات و الحيوان و الإنسان-غير حياتها، و لم لم يكفكم أن تقولوا إنَّ الحياه نفسها هى هذا الكمال الذى فسّرت النفس به؟ فيكون الحياه هى هذا المعنى الذى يصدر عنه ما تنسبون صدوره إلى النفس من أفعال الحياه.

و كأنّ هذا التشكك مبنى على جعل الإضافه فى قولهم: «أفعال الحياه» لاميه، حيث جوّز كون الأفعال المنسوبه إلى النفس، منسوبه إلى الحياه، فإنّه كما تضمّن دعوى الاتحاد بين النفس و الحياه، كذلك يتضمّن دعوى المغايره بين الأفعال و الحياه، فيظهر من كلام المتشكك أنّه بنى كلاً من التشككين على تقدير، حيث بنى الثانى على تقدير جعل الإضافه لاميه، كما هو ظاهر عباره الحدّ أيضاً، و الأول على تقدير جعلها بيانيه، و إن كان يمكن بناؤه على اللاميه أيضا كما ذكرنا، فتبصّر، و بهذا القدر تمّ بيان التشكك من الوجهين.

و قوله (٢): «فلنشرع فى جواب واحد واحد من ذلك و حلّه، فنقول: أما الأجسام السماويه فإنّ فيها مذهبين: مذهب من يرى»-إلى آخره.

هذا جواب عن التشكك من الوجه الأول. و محصّله الجواب عنه بالتزام خروج النفس الفلكيه عن هذا الحدّ الذى هو حدّ للنفس الموجوده للمرّكبات، أى النفس الأرضيه المتناوله للنباتيه و الحيوانيه و الإنسانيه، و أنّ خروجها عن هذا الحدّ لا ضير فيه، فإنّه ليس هنا معنى مشترك يشترك فيه النفس النباتيه و الفلكيه، و أنّ اشتراكهما فى اطلاق لفظ النفس عليهما إنّما هو بمجرد اشتراك اللفظ دون المعنى، بل ليس هنا معنى مشترك يشترك فيه النفس الحيوانيه و الفلكيه إلاّ بحيله صعبه كما سيأتى بيانها.

ص: ٧٩

١- -الشفاء- [١] للطبيعيّات ١١/٢، الفصل الأوّل من مقاله الاولى من الفنّ السادس.

٢- -الشفاء- [٢] للطبيعيّات ١١/٢، الفصل الأوّل من مقاله الاولى من الفنّ السادس.

و أما تحرير كلامه في هذا الجواب و الحل: أن الأجسام السماويه، فإن فيها مذهبين:

مذهب من يرى أن كل كوكب يجتمع منه و من عدّه كرات قد دبّرت بحركته جملة جسم كحيوان واحد، فيكون حينئذ كل واحد من الكرات الكليه التي يتم حركه الكواكب بها، إنما يتم فعله بعدّه أجزاء ذوات حركات، أى الأفلاك الجزئيه كالتداوير و الخوارج المركز، فتكون هي - أى الأفلاك الجزئيه - كالآلات لها، أى لتلك الأفلاك الكليه. و بعبارة اخرى أن النفس الكليه إنما تعلقت بالفلك الكلي، و أن ما في الفلك الكلي من الأفلاك الجزئيه إنما هي بمنزله الآلات له.

فعلى هذا المذهب، و إن كان الجسم الفلكي آليا، إلا أنه ليس هذا المذهب صحيحا في نفسه، لأنه لا يستمرّ و لا يجري في كل الكرات الفلكيه، لأنه يلزم على هذا المذهب أن لا يكون نفس متعلقه بالأفلاك الجزئيه، و الحال أنا نشاهد أن لها حركات خاصيه مختلفه مخالفه لحركه الفلك الكلي، و عندهم أن كل حركه صادرة عن فلك إنما هي حركه نفسانيه، و هذا إذا قلنا بالأفلاك السبعه للكواكب السبعه السياره لا أزيد.

و أمّا إذا قلنا بأزيد من ذلك، كالفلك الثامن للكواكب الثابت، و الفلك التاسع للحركه اليوميّه، كما هو مقتضى الدليل عندهم، فالأمر أظهر؛ إذ الفلك التاسع عندهم لا كثره فيه بوجه، حتى يمكن أن يكون آليا. و كذلك الفلك الثامن عندهم، و إن كان فيه الكواكب الثابته، لكن تلك الكواكب ليست مما يمكن أن تكون أجزاء و آلات له بها يتم فعله و حركته، بل إنما ذلك بمجرد جسم ذلك الفلك الثامن.

و حيث كان هذا المذهب غير صحيح في نفسه، فليس كلامنا في تحديد النفس الأرضيه بناء على هذا المذهب، و لا نبالي خروج النفس الفلكيه على هذا المذهب عن الحدّ أو دخوله فيه، و إن تكلمنا عليه أيضا و قيدنا الجسم بالآلي في الحدّ، حتى تدخل هي فيه، ثم قيدناه بقولنا: «له أن يفعل أفعال الحياه» بالتفسير الذي فسّرنا به أفعال الحياه حتى تخرج عنه، فلا ضير فيه، إذ ليس هنا معنى مشترك يشترك فيه النفس الفلكيه و النفس الأرضيه بأنواعها، كما سيأتي بيانه.

و مذهب من يرى أنّ كلّ كره، كلّيه كانت أم جزئيه، فلها في نفسها حياه مفرده، و نفس على حده و خصوصا؛ و يرى جسما
تاسعا، ذلك الجسم واحد بالفعل لا كثره فيه، بل جسما ثامنا أيضا ليست الكواكب فيه بمنزله الآلات، فهذا المذهب صحيح كما
بيّننا وجهه. و عليه لا يكون الفلك آليا، و كلامنا أيضا في تحديد النفس بناء على هذا المذهب، لكونه صحيحا في نفسه، و حينئذ
فلو قيد الحدّ بكون الجسم آليا، و أخرجنا النفس الفلكيه عنه ابتداءً لعدم كون الفلك آليا. و مع ذلك لو قيدناه بقولنا: «له أن يفعل
أفعال الحياه»، على التفسير الذي فسّرناه، ليكون الإخراج أتمّ و أظهر، فلا ضير فيه.

و كذلك لو تركنا ذكر الآله و لم نقيد الجسم بكونه آليا، و أخرجناها بالقيّد الأخير خاصّه، أى بقولنا: «له أن يفعل أفعال
الحياه»، فلا ضير فيه أيضا؛ لأنّ هؤلاء القائلين بهذا المذهب الأخير الصحيح، بل القائلون بالمذهب الأوّل غير الصحيح أيضا، يجب
عندهم أن يروا و يعتقدوا أنّ النفس إذا وقع على النفس الفلكيه و على النفس النباتيه التى هى من جمله المحدود، فإنّها تقع
بمحض الاشتراك اللفظي، من دون أن يكون هناك معنى مشترك بينهما؛ لأنّ هذا الحدّ إنّما هو للنفس الموجوده للمركبات - أى
الأرضيه - دون البسائط - أى الفلكيه - و أنّه إذا احتيل في الحدّ حتّى يشترك الحيوانات و الفلك في معنى اسم النفس، خرج معنى
النباتات و نفسها من تلك الجملة. على أنّ هذه الحيله صعبه جدّا، ربّما يتراءى من صعوبتها أنّ اشتراك الحيوان و الفلك أيضا في
وقوع اسم النفس عليهما، إنّما هو بمجرد اشتراك اللفظ.

و بيان صعوبه الحيله في ذلك، أنّ الحيوانات و الفلك لا تشترك في معنى اسم الحياه التى أثبتناها للحيوانيه بما هى حيوانيه، و لا
في معنى اسم النطق الذى أثبتناها للحيوانيه بما هى إنسانيه، لأنّ النطق الذى هاهنا أى في الإنسانيه، يقع على وجود نفس لها
العقلان الهولائيان، أى العقل بالملكه، و ليس هذا مما يصحّ هناك أى في الفلك، على ما يرى أنّه مقتضى الدليل و
معتقدهم. فإنّ العقل هناك عقل بالفعل، و العقل بالفعل، و إن كان يمكن أن يوجد في الإنسان أيضا، لكنّه غير مقوم للنفس
الكائنه جزء حدّ

للناطق الذى يطلق على الإنسان، كما أنه مقوم للنفس الفلكية، إذ لو كان مقوم لها، لكان الإنسان الذى يخلو عن العقل بالفعل - كما هو الأكثر - غير ناطق، وغير ما هو ثابت له النفس الإنسانيّة، وأن لا يكون إنسانا ولا ناطقا، هذا خلف.

بل المقوم له العقلان الهيولانيان اللذان لا يخلو إنسان عنهما، بل العقل الهيولانيّ وحده؛ إذ الإنسان ربما يخلو عن العقل بالملكه أيضا، ومع هذا فهو إنسان وناطق.

وكذلك الحسّ من جمله أفعال الحياه هنا، أى فى الحيوان يقع على القوه التى بها يدرك المحسوسات على سبيل قبول أمثلتها و الانفعال عنها، وليس هذا أيضا يصحّ هناك، أى فى الفلك على ما يرى أنه مقتضى الدليل و معتقدهم.

و بذلك ظهر أن ليس هنا معنى مشترك فى الفلك و الحيوان مطلقا، كما أنه ليس هنا معنى مشترك يشترك فيه الفلك و النبات.

ثم إن اجتهد مجتهد، فجعل النفس كمالا أولا لما هو متحرّك بالإرادته و مدرك من الأجسام، حتّى يدخل فيه الحيوانات مطلقا و الفلك، خرج النباتات من هذه الجملة، لأنه ليس لها ذلك المعنى.

فظهر من ذلك أن ليس هنا معنى مشترك بين النفس الأرضيّة المتناوله لجميع أنواعها و بين النفس الفلكية، و أنه حيث كان ذلك الحدّ حدّا للأرضيّة، فينبغى إخراج الفلكية عنه.

و هذا الذى ذكرنا هو القول المحصّل فى ذلك. و منه يظهر الجواب عن التشكّك بالوجه الأوّل من الطرق الثلاثه الاول، بالتزام خروج النفس الفلكية عن الحدّ، و أنّها مما ينبغى خروجها عنه لعدم معنى مشترك هنا، و أنّ خروجها عن الحدّ بقولهم فيه: «له أن يفعل أفعال الحياه» إنّما هو باعتبار المعنى الذى اريد بأفعال الحياه كما ذكر، لا باعتبار إسناد الفعل إليه بطريق الإمكان، كما توهمه بعض، فإنّ ذلك جار فى الفلك أيضا، على ما فسّرنا العبارة فيظهر منه أنه أيضا فى جواب التشكّك، حمل العبارة على ما حملنا عليه، كما أنّ المتشكّك أيضا حملها عليه.

و حيث عرفت ذلك، فاعلم أنّ هذا الجواب كأنّه لا يفى بحلّ هذا التشكّك من الطريق الرابع، و لا يظهر منه أنّ الجواب عنه ما ذا؟

و أقول: لعلّ الجواب عنه التزام كون التَغذّي و نحوه من أفعال النبات حياه، أو من جملة أفعال الحياه، و أمّا أنّهم لا يسمّون النبات حيواناً، فلعلّ وجهه أنّ مناط التسميه بالحيوان، إمّا إمكان صدور جميع أفعال الحياه عنه كما فى الإنسان، أو إمكان صدور أكثرها أو معظمها عنه كما فى الحيوان غير الإنسان، و إمّا إمكان صدور بعض منها قليل كما فى النبات؛ فلعلّه لم يكن منشأ التسميه بالحيوان.

فان قلت: ما ذكرت من أنّ اشتراك اسم النفس بين الفلك و النبات، بل بين الفلك و الحيوان اشتراك لفظي، و أن ليس هنا معنى مشترك، إنّما هو مبنى على ما حدّدت به النفس، كما ذكرت؛ فلعلّها إذا حدّدت بوجه آخر، كان هناك معنى مشترك. فمن أين يحصل الجزم بعدم وجود معنى مشترك هنا كما ادّعت؟

قلت: من البيّن أنّه لا- يكون لحقيقه واحده حدّان مختلفان، فإنّ الحدّ عين المحدود، و إن كان التفاوت بينهما بالإجمال و التفصيل. و كما أنّه لا- يمكن أن يكون حقيقه واحده حقيقتين مختلفتين، كذلك لا- يمكن أن يكون لحقيقه واحده حدّان مختلفان. و من البيّن أيضاً أنّ ما ذكره الشيخ بقوله (١): «كمال أوّل لجسم طبيعيّ آلى له أن يفعل أفعال الحياه».

تعريفاً للنفس من حيث هى نفس، حدّها لها من هذه الجهه، كما عرفت بيانه، فلا يكون غير ذلك حدّها لها، بل إنّما يكون ذلك لو كان هنا تعريف آخر غير ذلك، رسماً لها أو تعبيراً عنها أو تعييناً للمسمّى بها بوجه إيجابيّ أو سلبيّ، من غير أن يكون حدّها لها.

و وجود معنى مشترك فى هذه التعبيرات و الرسوم، كما فى قول الشيخ فيما تقدّم (٢):

ص: ٨٣

١- الشفاء- الطبيعيات ١٠/٢، الفصل الأوّل من مقاله الاولى من الفنّ السادس.

٢- الشفاء- [١] الطبيعيات ٥/٢، الفصل الأوّل من مقاله الاولى من الفنّ السادس.

« إنَّ كلَّ ما يكون مبدأ لصدور أفاعيل ليست على وتيره واحده عادمه للإرادة»، على ما فسّرناه و لخصنا معناه، و هو أنّ التّعبيّرات عنها و أحسنها، لا- يزيل الاشتراك اللفظي؛ إذ المقصود حصول ذلك الاشتراك بحسب ما هو حدّ للنفس، و تلك الرسوم و التّعبيّرات ليست بحدّ.

على أنّ بعض تلك الرسوم و التّعبيّرات، و إن كان يشمل الفلكيّه أيضا، لكنّه محلّ من وجه آخر. كما إذا قيل: إنّها مبدأ لصدور فعل ما، إذ يدخل فيه صور البسائط و العنصريّات، و بعضها مما هو محلّ من وجه آخر. كما إذا قيل: إنّها مبدأ لصدور فعل مع الإراده، إذ يخرج عنه حينئذ النفس النباتيّه، و بعضها مما لا يشمل الفلكيّه على المذهب الصحيح، كما إذا قيل: إنّها مبدأ لصدور أفعال مختلفه مع الإراده، إذ ليست أفعال الفلكيّه على المذهب الصحيح- من أنّ لكلّ فلك نفسا مفرده نهج مختلفه، بل هي على نهج واحد على ما قالوا. و هذا أيضا يؤيّد الاشتراك اللفظي، و أمّا على المذهب غير الصحيح من أنّ النفس إنّما هي متعلّقه بالفلك الكلّي، و أنّ الأفلاك الجزئيّه المختلفه في الحركات بمنزله الآلات لها، فأفعال الفلكيّه و إن كانت مختلفه، و كذا هذا التعريف و إن كان مشتملا على معنى مشترك بين الفلكيّه و الأرضيّه، لكنّه حيث كان رسما، فلا- يزيل ذلك كون اسم النفس واقعا عليهما باشتراك اللفظ، بحسب ما هو حدّ للنفس، كما عرفت.

كلام مع المحقّق الطوسيّ و غيره

و حيث تحقّقت ما ذكرناه، فاعلم أنّ ما ذكره بعضهم- كالمحقّق الطوسيّ في شرح الإشارات و التجريد- و تبعه فيه كثير من القوم في تحديد النفس من حيث هي نفس، من أنّها كمال أول لجسم طبيعيّ آليّ ذي حياه بالقوّه (٢): حيث غيروا قول الشيخ في الحدّ: «له أن يفعل أفعال الحياه»، بقولهم: «ذو حياه بالقوّه».

ص: ٨٤

١- في المصدر: و بالجمله كلّ ما يمكن.

٢- شرح التجريد ٢١٩، للقولشحي، طبع تبريز.

إن كان مرادهم به ما دلّ عليه عبارته الشيخ كما بيّنا معناها، فلا كلام معهم في كون هذا حدًّا للنفس مطابقا لما ذكره الشيخ، إلا أن تطبيق ما ذكره على ما ذكره يحتاج إلى تكلف بالغ؛ لأنه حينئذ يكون معنى قولهم هذا، أن النفس كمال أول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالفعل، يكون صدور أفعال الحياه عنه بالقوه، أي ممكنا، كما ذكرنا في معنى قول الشيخ.

و إن كان مرادهم به ما يتبادر من ظاهر قولهم هذا، أن النفس كمال أول لجسم طبيعي آلي ذي حياة، يكون حياته بالقوه بالفعل؛ فهذا ليس بصحيح في نفسه، لأنه يخرج عنه جميع ما قصدوا تحديده، أي النفس الأرضية بجميع أنواعها. لأن حياة الجميع إنما هي بالفعل لا- بالقوه، سواء اريد بالحياه عين النفس بناء على تسميه النفس بالحياه- كما وقع في عبارته بعضهم، و ادّعاه المتشكك في التشكك بالوجه الثاني- او اريد بها كون الشيء موجودا فيه مبدأ يصدر عنه أفعال الحياه، أو اريد بها كون الشيء بحيث يصح صدور تلك الأفعال عنه، كما سيأتي تفسيرها في كلام الشيخ. فإن جميع ذلك حاصل للجسم ذي النفس بالفعل لا بالقوه، و أمّا إذا اريد بالحياه تلك الأفعال أنفسها- كما وقع في كلام المتشكك بالوجه الأول- فتلك الأفعال، و إن كانت تارة بالفعل و تارة بالقوه، لكنّها ليس يلزم كونها بالقوه البتّه، كما يدلّ عليه ظاهر تلك العبارة.

و إن كان مرادهم به ما فهمه بعضهم منه، كالشارح القوشجي في شرح التجريد، حيث ذكر: «إن المراد به ما يمكن أن يصدر عنه ما يصدر عن الأحياء و لا يكون ذلك الصدور دائما، بل قد يكون بالقوه (1)» و ادّعى أنه بهذا القيد يخرج النفس الفلكية على المذهب غير الصحيح، أي على رأى من يجعل الفلك آليا، لأن ما يصدر عنها يكون دائما، لا كأفاعيل النفس الأرضية، حيث قد تكون بالقوه، كما أنه يخرج بقيد كون الجسم آليا النفس الفلكية على المذهب الصحيح، أي على تقدير عدم كون الفلك آليا.

فهذا المعنى الذى فهمه بعيد عن تلك العبارة بمراحل، لا يستقيم حملها عليه عند من له أدنى معرفه بأساليب الكلام.

ص: ٨٥

فيظهر مما ذكرنا، أنّ تغيير عبارته الشيخ بما ذكره هؤلاء تغيير مخلّ، وأنّ فهم المعنى المقصود منه لا يخلو عن سماجه و ركاهه، وأنّ الأحسن ما ذكره الشيخ، وأنّ إخراج النفس الفلكنيه بما ذكره من القيد إنّما هو من جهه تفسير أفعال الحياه بما فسّر، كما دلّ عليه عبارته. و ادّعا هو نفسه، و قبله منه المتشكك: لا يكون تلك الأفعال بالإمكان أو بالقوه، فاعرف ذلك.

و حيث عرفت ذلك، و عرفت أنّ الحدّ الجامع المانع للنفس الأرضيه المتناوله للنباتيه و الحيوانيه و الإنسانيه هو ما ذكر، تحصيل لك أنّه:

إن أريد تحديد النفس الأرضيه النباتيه على حده، ينبغي أن يقال: إنّها كمال أوّل لجسم طبيعيّ آليّ له أن يفعل بعض أفعال الحياه، أي التغذيه و التنميه و التوليد فقط.

و إن أريد تحديد الحيوانيه على حده، ينبغي أن يقال بعد قولهم: «آليّ»: له أن يفعل أكثر أفعال الحياه، أي أن يفعل -مضافا إلى أفعال النباتيه- الحسّ و الحركة الإراديّه فقط من جمله أفعال الحياه.

و إن أريد تحديد الإنسانيه على حده، ينبغي أن يقال بعد قولهم: «آليّ»: له أن يفعل أفعال الحياه كلّها، أي أن يفعل -مضافا إلى أفعال النباتيه و الحيوانيه- النطق و التعقل الكليّ.

و إن أريد تحديد الفلكنيه، ينبغي أن يقال: إنّها كمال أوّل لجسم طبيعيّ له أن يفعل الإدراك و الحركة الدائمين اللذين يتبعان تعقلا كليّا حاصلًا بالفعل.

و هذا إذا اريد تحديدها على المذهب الصحيح. و إن اريد تحديدها على المذهب غير الصحيح، ينبغي أن يزداد قولنا: «آليّ» بعد قولنا: «لجسم طبيعيّ» في هذا الحدّ.

و هذا كلّ ظاهر، و الله تعالى أعلم بحقيقه الحال.

و قوله (١): «و أمّا أمر الحياه و النفس، فمثل (٢) الشكّ في ذلك على ما نقول: إنّّه قد صحّ أنّ

ص: ٨٤

١- الشفاء- الطبيعيات ١٢/٢، الفصل الأوّل من مقاله الاولى من الفنّ السادس.

٢- في المصدر: فحلّ الشكّ.

الأجسام يجب أن يكون فيها مبدأ الأحوال المعلومه المنسوبه إلى الحياه بالفعل»-الى آخر ما ذكره.

هذا جواب عن التشكك من الوجه الثانى، و حاصله؛ أنّ المفهوم عند الجمهور من لفظه الحياه المقوله على الحيوان ليس معنى النفس، نعم لو اصطلاح أحد و سَمِيَ مسمى النفس بحياه، فلا مناقشه معه، و تحرير كلامه بحيث يتضمّن شرح نبذ من الدقائق التى يمكن أن تفهم منه، بأن يقال: و أمّا أمر الحياه و النفس و الشكّ فى ذلك بتجويز اتّحادهما، فمثل الشكّ فى ذلك، أى حاله، و كذا حال حله مبنى على الوجه الذى نقول: إنّّه قد صحّ أنّ الأجسام يجب أن يكون فيها مبدأ الأحوال المعلومه المنسوبه إلى الحياه بالفعل، يعنى أنّ هاهنا مقدّمه حقّه بينه ممّا تقدّم، هى أنّ الأجسام التى أثبتنا النفس لها، أى النبات و الحيوان و الإنسان، يجب أن يكون فيها مبدأ الأحوال المعلومه المنسوبه إلى الحياه بالفعل، أى يجب أن يكون فيها نفس هى كمال أوّل لها و مبدأ لتلك الأفعال التى قلنا إنّها أفعال الحياه و نسبناها إلى الحياه على سبيل الإضافة إليها، فالمتشكك كأنّه بنى تشككه على أحد أمرين ينشأن من هذه المقدّمه:

الأوّل أنّه حيث رأى أنّه يضاف تلك الأفعال إلى الحياه، و رأى أنّ كون النفس مبدأ لتلك الأفعال يستلزم إضافتها إلى النفس أيضا- أى القول بأنّها أفعال النفس و إضافتها إليها- رأى أنّ إضافتها إلى الحياه ينبغى أن تكون بالمعنى الذى هو المراد فى إضافتها إلى النفس، و حيث كانت إضافتها إلى النفس إضافه ظاهره فى المغايره بين المضاف و المضاف إليه، أى اللاميه، و فى كون المضاف إليه- أى النفس- مبدأ و سببا للمضاف، أى تلك الأفعال، و كون تلك الأفعال مستنده إلى النفس مسببه عنها، إذ ليست تلك الأفعال عين النفس، بل غيرها مستنده إليها.

فكذلك ينبغى أن تكون إضافتها إلى الحياه بهذا المعنى، و إذا كانت بهذا المعنى، فيكون النفس و الحياه واحده بالحقيقه، عبّر عنها تاره بالكمال الأوّل، و تاره بالنفس، و تاره بالحياه؛ حيث فرضت كلّ واحده منهما مبدأ لتلك الأفعال بمعنى واحد، و الحال أنّه

لا يكون لأمر واحد مبدءان بمعنى واحد مختلفان بالحقيقه.

و الأمر الثانى، أنه حيث رأى انتساب تلك الأفعال إلى الحياه تاره، و إلى النفس أخرى، و رأى أنّ كلّ ذى نفس فهو ذو حياه، و بالعكس، رأى من ذلك اتّحاد النفس و الحياه. فهذا هو بيان تشكّك المتشكّك فى ذلك.

و أمّا بيان حلّه على الإجمال، فهو أن يقال: إنّ ما ذكرته إنّما يصحّ إذا كان معنى النفس و معنى الحياه واحداً، و أمّا إذا لم يكن واحداً فلا، يعنى أنّ العمده فى الحكم باتّحاد النفس و الحياه هو وحده معنيهما، إذ مع اختلاف معنيهما - كما هو الحقّ عند الجمهور - لا يصحّ الحكم بذلك أصلاً، و هذا ظاهر.

و أمّا جعل الإضافه و نسبه الأفعال تاره إلى النفس، و تاره إلى الحياه، منشأ للاتّحاد، فلا وجه له أيضاً أصلاً، لأنّه يمكن أن يكون الإضافه إلى الحياه بيانيه، كما يظهر من المتشكّك نفسه فى التشكّك الأوّل، و إلى النفس لاميّه، كما ادّعاه هنا. و على تقدير كون الإضافه فى كليهما لاميّه، فيمكن أن يكون الإضافه إلى النفس لاميّه، بمعنى استناد تلك الأفعال إليها و كونها مبدأ لها، و إلى الحياه بمعنى غير ذلك من نوع ملابسه يصحّ معها الإضافه اللاميّه، كما سنشير إليه.

و على تقدير أن تكون فى كلّ منهما بمعنى المبدئيّه، فحينئذ إن اريد بها المبدئيّه التامه، فيمكن أن تكون فى إحداهما بمعنى المبدئيّه القريبه، و فى الاخرى بمعنى المبدئيّه البعيده. و إن اريد بها المبدئيّه الناقصه، فيمكن أن تكونا فى مرتبه واحده.

و على كلّ تقدير، فلا يمكن الاستدلال بإضافه شىء إلى شيئين على اتّحاد ذينك الشيئين، كما يترأى من المتشكّك. كما أنّه لا يمكن بكون النفس حاصله لكلّ ما له الحياه حاصله، الحكم بكونها متّحدتين كما يترأى ذلك منه أيضاً. إذ يمكن أن يكون لشىء واحد شيئان: أحدهما غير الآخر، بل العمده فى الحكم باتّحاد النفس و الحياه، اتّحادهما فى الواقع، و هو ممنوع هنا، بل الواقع خلافه.

و أمّا بيان الحلّ على التفصيل، أنّه إن اصطلح أحد، و سمّى مسمّ مبدأ الأحوال

المعلومه و مصدر الأفعال المنسوبه إلى الحياه، حياه؛ لم يكن معه- حيث لا مناقشه فى الاصطلاح- مناقشه فى هذه التسميه، و فى كون إضافه تلك الأفعال إلى النفس و إلى الحياه بمعنى واحد، هو كون تلك الأفعال مستنده إلى الشئ الذى يسمّى تاره نفسا، و اخرى حياه، و كونه مبدأ لها، و فى أنّ كون ذى نفس ذا حياه و بالعكس؛ يستلزم اتّحادهما حينئذ.

و أمّا المفهوم عند الجمهور من لفظه الحياه المقوله على الحيوان، فهو أمران غير معنى النفس: أحدهما كون الشئ- أى الجسم- موجودا فيه مبدأ- أى نفس- يصدر عنه تلك الأحوال و الأفعال المعلومه، أو كون الشئ- أى الجسم- بحيث يصحّ صدور تلك الأحوال و الأفعال عنه.

فأما المعنى الأول من المعنيين، فمعلوم أنّه ليس معنى النفس بوجه من الوجوه، إذ كون الشئ موجودا فيه النفس لا- يكون عين النفس، بل يكون حينئذ النفس أمرا آخر غير ذلك الكون، و غير ذلك الشئ الكائن الذى قد فرض موجودا فيه النفس.

و أمّا المعنى الثانى، فيدلّ على معنى أيضا غير معنى النفس، و ذلك لأنّ كون الشئ بحيث يصحّ أن يصدر عنه شئ أو يوصف بصفه، لكون الجسم هنا بحيث يصدر عنه تلك الأحوال، أو يوصف بأنّه مبدأ لتلك الأحوال يكون على وجهين:

أحدهما أن يكون فى الوجود- أى الموجود- هناك شيئا آخر أيضا غير ذلك الكون نفسه، و غير ذلك الكائن على تلك الحثيه، يصدر عن ذلك الكائن على تلك الحثيه بانضمام ذلك الشئ الآخر، الذى هو كمال للشئ الأول، ما يصدر عنه من تلك الأفعال و الأحوال.

و هذا مثل كون السفينه بحيث يصدر عنها منافع السفينه، فإنّ ذلك ممّا يحتاج إلى الرّبان الذى هو كمال السفينه، و إلى انضمامه إليها؛ حتّى يحصل و يتمّ هذا الكون. و لا يخفى أنّ هذا الرّبان و هذا الكون ليسا شيئا واحدا بالموضوع و الذات، و كذا ليس الرّبان و هذا الكائن بهذا الكون شيئا واحدا بالموضوع، بل إنّ الرّبان مغاير بالموضوع و الحقيقه

لذلك الكون، وكذا لذلك الكائن.

ولا يخفى أيضا أنّ ما نحن فيه من هذا القبيل، لأنّ كون الجسم بحيث يصحّ أن يصدر عنه تلك الأحوال المعلومه ممّا يحتاج إلى أمر آخر هو الكمال له، ويتمّ به هذا الكون، وهو الذى سَمّيناه نفساً، كما تقدّم بيان ذلك كلّه. وظاهر أنّه مغاير بالموضوع لذلك الكون الذى قلنا إنّ حياه، وكذا للجسم الكائن بهذا الكون، فيكون معنى الحياه على هذا الوجه أيضا غير معنى النفس البتّه.

و الوجه الثانى من الوجهين، أن لا يكون هنا شىء غير هذا الكون و غير هذا الكائن فى الموضوع و الحقيقه، مثل كون الجسم بحيث يصدر عنه الإحراق عند من يجعل نفس هذا الكون الحراره، حتّى يكون وجود الحراره فى الجسم هو وجود هذا الكون. وكذلك وجود النفس للجسم هو وجود هذا الكون له على ظاهر الأمر، لو كان من هذا القبيل. إلاّ أنّ ذلك لا يستقيم فى النفس، لأنّك قد عرفت فيما تقدّم، أنّ ذلك فى النفس إنّما يستقيم على الوجه الأوّل دون هذا الوجه. حيث عرفت أنّ كون الجسم بحيث يصدر عنه تلك الأفعال المعلومه يحتاج إلى انضمام أمر آخر هو غير ذلك الكون - أى النفس - حتّى يتمّ به هذا الكون، فليس المفهوم من هذا الكون و من النفس شيئاً واحداً، و كيف لا - يكون كذلك، و الحال أنّ المفهوم من هذا الكون الموصوف لا يمنع أن يسبقه بالذات كمال و مبدأ تمّ للجسم هذا الكون، و المفهوم من الكمال الأوّل الذى رسمناه و حدّدنا به النفس يمنع أن يسبقه بالذات كمال آخر، لأنّ الكمال الأوّل - حيث فرض أوّل - ليس له مبدأ و كمال أوّل.

و أيضا المفهوم من الحياه بالمعنى الأوّل أو المعنى الثانى، بالوجه الأوّل أو الثانى، أمر إضافى عرض فى موضوع و النفس - كما سيأتى بيان حقيقتها - جوهر لا فى موضوع، و أحدهما غير الآخر البتّه. و إنّما يتعرّض الشيخ لهذا الوجه، لأنّه لم يبيّن بعد جوهريّتها.

و كيف ما كان، فليس إذن المفهوم من الحياه و النفس أمراً واحداً بالذات، إذا عنينا بالحياه ما يفهمه الجمهور، و هو معناها عندهم كما عرفت. نعم لو عنينا بالحياه أن تكون لفظه مرادفه للنفس فى الدلاله على الكمال الأوّل، و اصطلاحنا على ذلك، لم يناقش فيه؛

و كانت الحياه حينئذ اسما لما كُنّا وراء إثباته من هذا الكمال الأوّل. و هذا هو تحرير كلامه.

و ظهر منه أنّ النفس و الحياه أمران متغيران بالحقيقه، لا أمر واحد كما ادّعاها المتشكّك.

و يظهر منه أيضا أنّ النفس، كما أنّها مبدأ لتلك الأفعال و الأحوال المعلومه بالذات، كذلك هي علّه لحصول ذلك الكون، الذي هو معنى الحياه لذلك الجسم الذي له النفس.

و أنّ ذلك الجسم أيضا مصدر لتلك الأفعال، لكن لا بالذات، بل بتوسط النفس. كما أنّه متعلّق الحياه و النفس.

و أنّه إذا اضيفت الأفعال إلى النفس تكون الإضافه لاميّه، بمعنى أنّ تلك الأفعال مستنده إلى النفس، و هي مبدأ لها بالذات.

و أنّها إذا اضيفت إلى ذلك الجسم تكون لاميّه أيضا؛ بمعنى أنّه مصدر لها بواسطه النفس.

و كذلك إذا اضيفت الحياه إلى النفس تكون لاميّه أيضا، بمعنى أنّها معلوله للنفس، و هي علّه لها.

و إذا اضيفت إلى ذلك الجسم تكون لاميّه أيضا، بمعنى أنّها حاصله له، كما إذا اضيفت النفس إليه.

و أمّا إذا اضيفت تلك الأفعال إلى الحياه، فتلك الإضافه لا تكون ببيانيّه- كما يفهم من المتشكّك في التشكّك الأوّل- إذ ليست تلك الأفعال من جنس الحياه التي عرفت أنّها الكون الموصوف، بل لاميّه أيضا، لكن لا بالمعاني المذكوره، بل بمعنى أنّها ملابسه للحياه و مصاحبه معها ملازمه لها، حيث إنّ كلّاً من الحياه و تلك الأفعال متلازمان، بمعنى أنّهما معلولتا عله واحده هي النفس.

و يظهر منه أيضا أنّ ما وقع في كلام بمعنى الأقدمين من أنّ النفس حياه، كان معناه أنّ النفس محييه للبدن و منشأ لحصول الحياه له حتّى كأنّها نفس الحياه، و قد أشرنا إلى ذلك

فهذا القول منه أيضا لا يمكن أن يكون منشأً للتشكك المذكور، وادّعاء أنّ النفس نفس الحياه و متّحده معها بالذات؛ فتبصّر.

ثمّ إنّ قول الشيخ (١): «و قد فرغنا الآن عن (٢) معنى الاسم الذي يقع على الشيء الذي سمّي نفسا بالإضافة (٣) له، فبالحرى أن نشغل بإدراك ماهيته (٤) هذا الشيء الذي صار بالاعتبار المقول نفسا».

يعنى أنّه بذلك الكلام الطويل قد فرغنا عن بيان معنى اسم النفس و تحديدها بحسب ما لها إضافه إلى البدن، و حيث كان هذا التحديد لا- يفيد بيان حقيقتها بالنظر إلى ما لها في نفسها، و لا يتبيّن منه أنّ الكمال الأوّل الذي رسمناه، أو هو في ذاته جوهر أم عرض؟ و على تقدير كونه جوهرًا، هل هو جوهر مجرد عن المادّه أم مادّي سماويّ أم أرضيّ؟ و بالجمله لا يتبيّن منه بيان ماهيتها في ذاتها، كما عرفت وجهه، و الحال أنّ هذا البيان أيضا مقصودنا.

فبالحرى أن نشغل بإدراك ماهيته هذا الشيء الذي صار بالاعتبار المقول نفسا، أي بتحقيق حقيقته في نفسه التي هي حقيقته في حدّ ذاتها، و هي صارت باعتبار القول بأنّها كمال أوّل نفسا متعلّقه بالبدن، مدبّره له، كما حقّقه فيما بعد هذا الفصل، أنّها جوهر مجرد من شأنها كذا و كذا، و من حالها كيت و زيت، و سنشير إليه إن شاء الله تعالى.

و قوله (٥): «و يجب أن نشير في هذا الموضوع إلى إثبات وجود النفس التي لنا إثباتا على سبيل التنبيه و التذكير»- إلى آخره-

معناه أنّه يجب أن نشير في هذا الموضوع إلى اثبات وجود النفس التي لنا، أي النفس الناطقه الإنسانيّه، أي إثبات إثبتها إثباتا لا على طريق الاكتساب من حدّ أو رسم أو دليل، بل إثباتا ضروريًا بديهيًا يحتاج إلى تنبيه و تذكير.

ص: ٩٢

١- -الشفاء- [١] الطبيعيات ١٣/٢، الفصل الأوّل من مقاله الاولى من الفنّ السادس.

٢- في المصدر: فقد عرفنا الآن معنى...

٣- بإضافه...

٤- ماهيته...

٥- -الشفاء- [٢] الطبيعيات ١٣/٢، الفصل الأوّل من مقاله الاولى من الفنّ السادس.

[قوله:] «إشارة شديده الموقع (1) عند من له قوّه على ملاحظه الحقّ نفسه من غير احتياج إلى تثقيفه و تسويته و قرع عصاه و صرفه عن المغلطات»:

أى عند من له قوّه ملاحظه على الحقّ، و لا يكون اعوجاج فى رأيه و عدم استقامه فى فكره، حتّى يحتاج إلى تسويته و تعديله، و لا يكون عادلا عن طريق الحقّ، حتّى يحتاج إلى ضربه بالعصا حتى يتتبه و يجىء إلى سبيل الحقّ، أو إلى ضرب عصاه، حتّى يجد الطريق و يستشعر به كالأعمى. و لا يكون واقعا فى الغلط، حتّى يحتاج إلى صرفه عمّا يوقعه فى الغلط.

ثمّ إنّ غرضه من هذه الإشاره يحتمل أحد أمرين:

احدهما أنّ ما تقدّم من إثبات وجود النفس، لمّا كان إثباتا بطريق الكسب، و استدلالا من آثارها عليها، و من جهه مشاهده أفعالها على وجودها، فيجب هنا أن نشير إلى اثبات وجودها إثباتا بديهيّا، ليتأكد العلم بوجودها، و يزيد اليقين بثبوت إثباتها؛ و يتضمّن مع ذلك بعض ما نريد بيانه هنا، من كونها مغايره للبدن و لجميع أجزائه و قواه، بل لكلّ ما يدرك بالحواسّ الظاهره و الباطنه، و بذلك يتضمّن كونها جوهرًا مجردًا عن الماده أيضا، كما يتضمّن هذا الإثبات فى هذه الإشاره، و سيأتى بيانه إن شاء الله تعالى.

الثانى أنّه لمّا كان تحديد الشىء و العلم بحقيقته متوقفا على العلم بوجوده، و كان ما تقدّم تحديدا للنفس من جهه ما لها إضافه ما إلى البدن، فلذا اكتفينا فيه بإثبات وجودها من هذه الجهه، أى من جهه آثارها و أفعالها فى البدن. و أمّا نحن فى هذا المقام، حيث كنّا بصدد تحقيق حقيقه النفس فى ذاتها، و تحصيل العلم بها من هذه الحيثيه، و أنّها جوهر مجرد من شأنه كذا و كذا، و من حالها كيت و ذيت؛ فيجب علينا أن نشير إلى إثبات وجودها من حيث ذاتها بذاتها، حتّى نحقق بعد ذلك حقيقتها من هذه الجهه.

و على الوجهين فتخصيص هذا الإثبات بوجود النفس الإنسانيّه، مع أنّ ما تقدّم منه كان عامًا، يعمّ إثبات النفس الأرضيه مطلقا.

ص: ٩٣

إمّا لأنّ الإثبات بهذا الوجه الضرورىّ التّيهيى إنّما يكون فى النفس الإنسانيّه فقط، لأنّ ذلك التأمّل و التوهّم و الملاحظه إنّما يكون للإنسان دون النبات و الحيوان، يعنى أنّ هذا التّيهى إنّما هو معلوم الحصول للإنسان دون غيره، فإنّه فى غيره غير معلوم و إن كان عدمه غير معلوم أيضا.

و إمّا لأنّ الغرض الأصلىّ هو إثبات وجود النفس الإنسانيّه و بيان أحوالها، و أما النباتيه و الحيوانيّه فبالعرض و بتبعيه بيان حال الإنسانيّه، حيث إنّهما أيضا موجودتان للإنسان أيضا.

و إمّا لأنّ هذا الإثبات، و إن كان فى أوّل النظر مخصوصا بالإنسان و بالنفس الإنسانيّه، إلّا أنّه فى النظر الثانى الأدقّ، حيث يثبت أنّ النفس الإنسانيّه ذات واحده بالحقيقه، لها اعتبارات مختلفه؛ باعتبار تكون إنسانيّه، و باعتبار تكون حيوانيّه، و باعتبار تكون نباتيه- كما سبقت الإشارة إليه فيما تقدّم، و سيجىء زياده تحقيقه- يكون هذا الإثبات عامّا للجميع، فتدبرّ.

و قوله (١): «فنقول: يجب أن يتوهّم الواحد منّا كأنّه خلق دفعه»- إلى آخره-.

إشارات إلى هذا الإثبات. و تحريره: أنّه يجب فى هذه الإشارة أن يتوهّم الواحد منّا كأنّه خلق دفعه، أى أوّل خلقه حتّى لا يكون له تذكّر أصلا لشيء مطلقا، و خلق كاملا، أى صحيح العقل حتّى يمكنه التّيهى لذاته، و صحيح الهيئه لئلا يؤذيه مرض، فيدرك حالا لذاته غير ذاته، لكنّه حجب بصره عن مشاهده الخارجات عن ذاته، أى بحيث لا يبصر أجزاءه و لا شيئا غيرها، لئلا يدرك شيئا من هذه، فيحكم بأنّ ذاته هو؛ و خلق يهوى و يسقط فى هواء، أى فى هواء طلق غير محسوس بكيفيته غريبه من حرّ أو برد أو خلاء، هويّا لا يصدمه فيه قوام الهواء صدم ما يحوج إلى أن يحسّ، حتّى يحسّ بصدمة أو كيفيته.

و بالجمله بشيء خارج عن جسده أيضا، لئلا يحكم بأنّ ذلك ذاته أو جزء ذاته،

ص: ٩٤

و فرقت بين أعضائه فلم تتلاق و لم تتماس، بل كانت مفترقه في ذلك الهواء لثلاً يحس بأعضائه، ثم يتأمل أنه هل يثبت وجود ذاته؟ و لا- شك أنه لا يشك حينئذ في اثباته لذاته موجوداً، و لا يثبت مع ذلك طرفاً من أعضائه الظاهره، و لا باطنا من أحشائه و أعضائه الباطنه، و لا قلباً و لا دماغاً و لا شيئاً من الأشياء من خارج، بل كان يثبت ذاته، و لا يثبت لها طولاً و لا عرضاً و لا عمقاً. و لو فرضنا أنه أمكنه في تلك الحال أن يتخيل شيئاً مما ذكر أو عضواً آخر، فلا شك أنه لم يتخيل جزءاً من ذاته و لا شرطاً في ذاته، و أنت تعلم أن المثبت غير الذي لم يثبت، و أن المقر به غير الذي لم يقر به. فإذا ثبت للذات التي أثبت وجودها خاصية هي أنها مثبتة، و هي ذات ذلك المتبته المتوهم المتأمل المفروض بعينه غير جسمه و غير أعضائه و غير شيء آخر خارج، و بالجمله غير ما لم يثبتة أيًا كان.

ثم إن ذلك المتأمل المتبته، لو تأمل أدنى تأمل، تبته لأنه ليس هذا الذات التي أثبت وجودها سوى نفسه، فيحصل له سبيل على التتبه على وجود النفس له شيئاً غير جسمه و بدنه و أعضائه و مزاجه و أعراضه، بل غير ما هو غير لهذا الجسم من الأشياء الخارجه.

و يجب أن يكون عارفاً بذلك مستشعراً له، فإنه مع ذلك التتبه لو كان ذاهلاً عنه، كان أعى القلب ضالاً عن السبيل السوي، ككثير من العوام و أصحاب الطبائع الكثيفه المتورطين في الجهالات، يحتاج إلى أن يقرع عصاه حتى يهتدى إلى السبيل، و يشهد بذلك ما نقل عن أرسطو.

إنه سئل أنه كيف تعمي النفس عن معرفه نفسها و هي أم الحكمه؟

فقال: إذا غابت الحكمه عن النفس، عميت عن نفسها و غيرها كما يعمي البصر عن نفسه و غيره اذا غاب عنه المصباح.

فحاصل هذه الإشاره: أنه من الفروض الممكنه غير الممتنع أن يفرض الإنسان كونه في أول الخلقه صحيح العقل و الهيئه، في هواء طلق أو خلاء، منفرج الأعضاء غير متلامسها، و غير مستعمل للحس في شيء أصلاً، فإنه حينئذ يكون واجداً لذاته و لنفسه، مثبتاً لها مستشعراً إياها و فاقداً غير مستشعر و غير مثبت لكل شيء سواها، و غافلاً عن

كُلّ شيء كأعضائه الظاهره و الباطنه، و ككونه جسما ذا أبعاد، و كحواصّه و قواه و مزاجه و أعراضه، و كالأشياء الخارجه عنه جميعا، إلا عن ثبوت ذاته و نفسه فقط التي يشير إليها بقوله: «أنا».

و بعبارة اخرى، يمكن أن يفرض أنّ إنسانا خلق دفعه واحده، و خلق متباين الأطراف و لم يبصر أطرافه، و اتفق أن لم يمسهها و لا تماسّت، و لم يسمع صوتا و لا استعمل حسّا من الحواسّ الظاهره و الباطنه، بحيث جهل وجود جميع أعضائه و غيرها، و علم وجود إيّته شيئا واحدا مع جهله جميع ذلك.

فإذن يحصل له إدراك هو أوضح الإدراكات و أجلاها، و علم ضروريّ غير مكتسب من حدّ أو رسم أو حجّه أو برهان بوجود نفسه لنفسه، و كونها مغايره لجميع ما ذكر، حيث إنّ الموجود غير المفقود، و المعلوم غير ما ليس بمعلوم، و المشهور به غير المغفول عنه، و المثبت غير ما ليس بمثبت.

و هذا الذي ذكرناه إنّما هو تحرير كلامه في ذلك في الشفاء، و سنزيده توضيحا.

و أمّا هو في الإشارات فقد ذكر هذه الإشاره و هذا التنبيه هكذا: (١)

«تنبيه:

ارجع إلى نفسك و تأمّل هل إذا كنت صحيحا؟ بل و على بعض أحوالك غيرها، بحيث تفتنّ للشيء فطنه صحيحه، هل تغفل عن وجود ذاتك و لا تثبت نفسك؟ ما عندي أنّ هذا يكون للمستبصر، حتّى أنّ النائم في نومه، و السكران في سكره، لا يعزب ذاته عن ذاته، و إن لم يثبت تمثله لذاته في ذكره، و لو توهمت أنّ ذاتك خلقت (٢) أول خلقتها (٣) صحيحه العقل و الهيئه، و فرض (٤) أنّها على جملة من الوضع و الهيئه لا- تبصر أجزاءها و لا تتلامس أعضاؤها، بل هي منفرجه و معلقه لحظه ما في هواء طلق، و جدتها قد غفلت عن كلّ شيء إلا عن ثبوت إيّتها».

ص: ٩٦

١- شرح الإشارات ٢/٢٩٢، [١] أوفست دفتر نشر الكتاب على طبعه المطبعه الحيدريّه، ١٤٠٣ هـ.

٢- في المصدر: ذاتك قد خلقت...

٣- خلقتها...

٤- و قد فرض.

و حاصل ما ذكره فيه يرجع إلى ما في «الشفاء»، إلا أنه اقتصر في «الشفاء» على فرض حاله للإنسان يكون هو في مثل تلك الحالة غافلا البتة عن كل شيء غيره، أى غير ذاته و نفسه، و لا يكون غافلا عن ذاته، بل يكون مستشعرا له البتة، كما عرفت بيانه.

و أما هو في «الإشارات»، فقد بين أولاً أنّ الإنسان إذا كانت له فطنه صحيحه، فهو لا يغفل عن ذاته و إثبات إتيه ذاته في شيء من الحالات، و إن كان يغفل عما سوى ذاته.

ثمّ ازداد إيضاحا، و ترقى عن ذلك، ففرض تلك الحالة التي يغفل الإنسان فيها البتة عما سوى ذاته، و لا يغفل عن ذاته و ثبوت إتيه ذاته البتة. و تحريره: أنه من المعلوم الضروري الوجداني الذي يجد الإنسان من نفسه إذا كان مستبصرا و كانت له فطنه صحيحه، أنه لا يغفل عن وجود ذاته، و لا يعزب ذاته و نفسه عن ذاته في شيء من الحالات، سواء كان صحيحا أو على بعض أحوال آخر غير الصحه. و سواء غير مختل الإدراك، أو مختل الإدراك، يختل إدراكه إما بالحواس الظاهره، كالنائم؛ و إما بالحواس الباطنه و الظاهره، كالسكران؛ فإنّه في جميع تلك الأحوال يدرك ذاته البتة، و لو فرضنا غفلته عن ذاته في شيء من تلك الحالات، فإنّما هي غفلة عن إدراكه لذاته، لا عن ذاته، أى أنه يعلم ذاته البتة، و إن عرض له غفلة عن العلم بعلمه، بدليل أنه إذا زالت تلك الحالة كالسكر عنه، يتذكّر أنه هو بعينه كان يفعل كذا، أو يقول كذا مثلا في تلك الحالة. و لا ضير في الغفلة عن الإدراك، فإنّ العلم بالعلم غير أصل العلم، و إن كانت المغايره بالاعتبار.

و كذلك من المعلوم بالوجدان أنه في تلك الحالات التي لا يعزب فيها ذاته و نفسه عن ذاته. قد يعزب عنه غير ذاته، كبدنه و قواه و أعضائه و الأشياء الخارجه، فذاته غير تلك، لأنّ المشعور به غير المغفول عنه. بل نقول: إنه يمكن فرض حاله لا يعزب فيها ذاته و نفسه عن ذاته البتة، و يعزب تلك الأشياء البتة عنه. كما لو توهم أنه خلق أول مرّه - إلى آخره - فإنّه من المعلوم بالوجدان أنه في تلك الحالة المفروضه - كما عرفت بيانها - يجد ذاته بحيث غفلت عن كل شيء إلا عن ثبوت إتيها و وجود نفس له.

فهذا حاصل كلامه في «الإشارات»، و يعلم منه و كذا مما ذكره في «الشفاء» أنّ

الإنسان لو تأمّل أدنى تأمّل في الفرض المذكور، أمكن له التنبّه بأن إدراكه لذاته، الذي هو عبارته عن تصوّر ذاته و التصديق بثبوت وجود لها، إدراك أوليّ ضروري لا يحتاج فيه إلى حدّ أو رسم أو حجّة و برهان، كما يكون ذلك في الإدراكات الكسبيّة.

و لذلك المدرك-بصيغته اسم الفاعل-أوّلا و بالذات في هذا الإدراك، إنّما هو ذاته بذاته، و نفسه بنفسها، من غير افتقار إلى قوّه أخرى أو آله أو مشعر من المشاعر الظاهره أو الباطنه، كما يكون في إدراك المحسوسات و ما شابها من المتخيّلات و الموهومات، و كذلك المدرك-بصيغته اسم المفعول- إنّما هو ذاته بذاته، و نفسه بنفسها، من غير أن يكون ذلك عضوا من أعضاء بدنه، أو جملة بدنه، أو شيئا آخر غير نفسه و ذاته.

و بالجملة لا مغايره بين المدرك و المدرك بالذات، و كيف يكون هذا الإدراك بآله أو قوّه اخرى غير النفس بذاتها، و الحال أنّ المفروض الغفله عن جميع المشاعر و الحواسّ، و أن لا استعمال لشيء من الحواسّ أصلا؟ و كيف يكون المدرك غير ذاته من بدنه و جسده و أعضائه الظاهره و الباطنه و مزاجه و أعراضه، أو أمر خارج، و المفروض عدم الشعور لشيء من ذلك أصلا؟ و كيف يكون هذا الإدراك كسبيًا، و المفروض عدم إدراك شيء هنا سوى الذات و إيّتها، حتّى يمكن أن يكون بسببه يحصل هذا الإدراك؟ و هذا كلّ ظاهر في الصورة المفروضه. و يعلم منه أنّ للمتنبّه أن يتنبّه أنّ الحال في إدراك الذات في غير هذه الصور أيضا، أي في جميع حالات إدراكه لذاته، كذلك، كما هو ظاهر على من راجع وجدانه.

ذكر أوهام مع رفعها

ثمّ إنّ في هذا المقام أوهاما ربّما يمكن ذهاب و هم أحد إليها، فيجب علينا أن نتصدّى لدفعها، حتّى تنكشف جليّه الحال حقّ الانكشاف.

منها ما ذكره الشيخ في الإشارات و دفعه، قال (١):

ص: ٩٨

١- شرح الإشارات ٢/٢٩٦-٢٩٧. [١]

و لعلمك تقول إنما أثبتت ذاتي بوسط من فعلى، فيجب أن يكون لك فعل تثبته في الفرض المذكور، أو حركه أو غير ذلك. ففي اعتبارنا الفرض المذكور، جعلناك بمعزل عن (1) ذلك، و أما بحسب الأمر الأعم، فإن فعلك إن أثبتته فعلا مطلقا، فيجب أن تثبت به فاعلا- مطلقا، لا خاصا هو ذاتك بعينها. و إن أثبتته فعلا لك فلم تثبت (2) به ذاتك، بل ذاتك جزء من مفهوم فعلك من حيث هو فعلك، فهو مثبت في الفهم قبله، و لا أقل من أن يكون معه لا به، فذاتك مثبتة لا به» انتهى.

و تحريره: أنه عسى أن يذهب و هم أحد إلى أن إثبات الإنسان ذاته و نفسه في هذا الفرض ليس أوليا، بل إنه يفتقر إلى وسط، و هو فعله في هذا الفرض المذكور. أي أنه كسبي يستفاد من ذلك الفعل، و العلم به نظير برهان الإن، أي الدليل الذي فيه يستدل على العلة بمعلولها، و على المؤثر بأثره، كما أن أكثر القوى تثبت بأفعالها و آثارها.

و هذا الوهم باطل من وجهين:

احدهما- هو الوجه الخاص بهذا الفرض- هو أن الإنسان في الفرض المذكور لم يكن له فعل، حتى يمكن له أن يستدل به على ذاته، بل كان غافلا عن أفعاله مع إدراك ذاته.

و لو فرضنا أنه صدر عنه في الفرض المذكور فعل أيضا، فهذا الفعل- و إن كان في بادئ النظر فعلا- لكنه في التحقيق ترك كل فعل. و مع ذلك فهذا الترك أيضا ليس منشأ لإثبات الذات، بل هو كاشف عن ثبوتها في الواقع، فمن أين يحصل فيه الاستدلال بالفعل على الفاعل؟

و الثاني- و هو الوجه العام لهذا الموضوع و لغيره- أنه على تقدير تسليم كون ذلك فعلا- أيضا، أن الفعل الذي يستدل به على الفاعل، إن كان مأخوذا من حيث كونه فعلا ما، و فعلا مطلقا من غير اختصاصه بفاعله الخاص، فهو لا يكون دليلا إلا على فاعل ما غير معين،

ص: ٩٩

١- في المصدر: من ذلك...

٢- يثبت.

و لا- ستره في أنه لا- يمكن أن يستدلّ الإنسان بفعل ما على فاعل معيّن هو ذاته، و إن كان مأخوذاً من حيث كونه فعلاً خاصّاً، و كونه فعلاً- لفاعل معيّن و منسوباً إليه، فالفاعل المعيّن من حيث اعتباره و ملا-حظته في ذلك الفعل الخاصّ، و كونه جزءاً من مفهومه من حيث هو هذا الفعل الخاصّ، يجب أن يكون معلوماً قبله. و لا- أقلّ من أن يكون معلوماً معه لا- بعده، كما هو في الاستدلال بالفعل على الفاعل. و لا ستره أيضاً في أنه لا يمكن أن يستدلّ الإنسان بفعله الخاصّ، الذي خصوصيته من جهة أنه منسوب إليه و هو جزء من مفهوم هذا الفعل و ملحوظ فيه، على ذاته التي هي الفاعل المعيّن هنا؛ لأنّ ذاته في هذا الاستدلال يجب أن تكون معلومة قبل هذا الفعل، و لا أقلّ من أن تكون معلومة معه.

و كيفما كان، فلا تكون معلومة بعده، كما هو مقتضى الاستدلال.

و حيث عرفت ذلك، عرفت أنه لا يمكن أن يستدلّ الإنسان بفعله مطلقاً على ذاته المعينه المخصوصه استدلالاً إنّ. و من المعلوم أيضاً أنه لا- يمكن الاستدلال اللّميّ هنا أيضاً، أي الاستدلال على ذاته بعلة ذاته، لأنّ وجود ذاته له أظهر عنده من وجود علة و علة ذاته، فلا يمكن له أن يستدلّ على ذاته استدلالاً مطلقاً إنّياً و لا لمياً فتبصّر.

فإن قلت كيف يصحّ ما ادّعت من نفى الاستدلال، و الحال أنّ ما ذكره الشيخ في الفرض المذكور تنبيهها على إدراك الإنسان ذاته، و إثبات إتيانها في قوّه القياس على هيئته الشكل الثاني هكذا: إنّنا لا نغفل عن ذواتنا في حاله من الحالات، و كلّ ما هو غير ذاتنا (1) من البدن و أعضائه و أجزائه و أعراضه و الأشياء الخارجة، فإنّنا قد نغفل عنه، ينتج أنّ ذاتنا (2) شيء موجود و ليست شيئاً من هذه.

قلت: سلّمنا ذلك، لكننا نقول: إنّ هذه النتيجة بديهيّة، و إنّ هذا القياس البديهيّ بمقدّمته، أعنى صغراه و كبراه كما تبين بداهتهما في الفرض المذكور، تنبيه عليها، لا حجّة عليها حتّى تكون كسبيّة، و لا منافاه بين أن تكون مقدّمه بديهيّة و أن يكون هنا

ص: ١٠٠

١- ذواتنا خ ل.

٢- ذواتنا خ ل.

قياس معقود للتنبيه عليها. كيف و لو كانت مقدّمه من المقدمات بمجرد إمكان عقد قياس للتنبيه عليها كسيّيه، لزم أن لا يكون شىء من المقدمات البديهيّه، حتّى البديهيّات الأوّليه بديهيّه، بل كسيّيه، فإنّه يمكن عقد قياس لكلّ ذلك. مثلاً يمكن أن يقال: إن هذا كلّ لذاك، و ذاك جزء منه، و كلّ ما كان كلّاً فهو أعظم من جزئه، فهذا أعظم من ذاك.

و من تلك الأوهام ما نقله المحقّق الطوسىّ فى شرح الإشارات عن الإمام الرازى و دفعه، حيث قال. فى مقام التنبيه على أغلاط الإمام و دفع اعتراضاته على الشيخ فى هذا المقام (١):

«ثمّ عارضه-أى الإمام الشيخ- بأنّ الإنسان يعلم ذاته المخصوصه، و لا يخطر بباله تصوّر النفس التى يقولون بها، فكلّ ما يجعلونه عذراً عن ذلك، فهو عذر عن هذا الكلام.

و أقول: ليت شعرى ما يريد بالنفس التى يقولون بها؟

إن أراد بها ذات الإنسان المدرّكه المحرّكه، فلا مغايره.

و إن أراد بها شيئاً آخر، فالشيخ لم يقلّ بها». انتهى.

و تقرير هذا الوهم: أنّ ما ادّعاه الشيخ من أنّ الإنسان عالم بثبوت ذاته فى جميع الحالات، و غافل أحياناً عن جميع أعضائه، و المعلوم مغاير لما ليس بمعلوم، فذاته المعلومه التى ليست هى إلاّ نفسه مغايره لأعضائه، معارض بمثله. و هو أنّ الإنسان يعلم ذاته المخصوصه فى جميع الأحوال، و لا- يخطر بباله فى بعض الأحوال تصوّر النفس التى يقولون بها، و بأنّها عين ذاته. و الحال أنّ المعلوم مغاير لما ليس بمعلوم، فذاته مغايره لنفسه، مع أنّهم لا- يقولون بالمغايره، بل يقولون بالعيّيه، كما جزم به الشيخ، فكلّ ما يجعلونه عذراً عن هذه المعارضه، فهو عذر عمّا ذكره الشيخ فى التنبيه.

و هذا إذا قرّر كلام الإمام على سبيل المعارضه، كما فهمه المحقّق الطوسىّ (ره).

و يمكن تقريره أيضاً على سبيل النقض الإجمالىّ أو التفصيلىّ.

أمّا الأول فبأن يقال: لو كان ما ذكره الشيخ حقّاً بجميع مقدّماته، لزم أن يكون ذات

ص: ١٠١

الإنسان مغايره لنفسه، لجريان نظير هذا البيان فيه، كما عرفت؛ والحال أنّ ذات الإنسان عين نفسه عندهم.

و أمّا الثانى- وإن كان بعيدا عن كلام الإمام- فبأن يقال: إنّنا سلّمنا أنّ الإنسان فى الفرض المذكور لا يغفل عن ذاته، و يغفل عن أعضائه، و أنّ ذلك دليل على المغايره، أى مغايره ذاته لأعضائه. لكون المعلوم مغايرا لما ليس بمعلوم، إلّا أنّنا لا نسلّم أنّ ذاته المعلومه عين نفسه- كما ادّعاها الشيخ و قالوا به- إذ لا دليل هنا على هذا الاتحاد و هذه العيئيه، بل الدليل قائم على خلافه، و هو نظير الدليل على مغايره ذاته لأعضائه، إذ الإنسان لا يغفل عن ذاته فى جميع الأحوال، و مع ذلك قد لا يخطر بباله تصوّر النفس التى يقولون بها.

و أمّا تحرير الجواب عن هذا الوهم على جميع التقارير الثلاثه، فواضح كما ذكره المحقّق الطوسى (ره)، و بيانه: أنّ لا ستره فى أنّ المراد بذات الإنسان، ذاته المدركه المحرّكه المعلومه له فى جميع الأحوال.

فالإمام إن أراد بالنفس التى يقولون بها هذا المعنى، كما هو مرادهم بها، فظاهر أنّ الإنسان كما لا يغفل عن ذاته فى شىء من الأحوال، لا يغفل عن نفسه بالمعنى المذكور الذى أراده القوم و الشيخ، لكونهما واحده، و لا مغايره بينهما أصلا فى المعنى.

و إن أراد بالنفس معنى آخر ادّعى هو الغفله عنه و مغايرته للذات، فهو شىء لم يقل به الشيخ و لا أحد من القوم، كما يعلم من تتبع كلامهم.

و من تلك الأوهام، ما ذكره الشارح القوشجى فى «شرح التجريد» فى هذا المقام، و أورد عليه النظر؛ قال (١): و ردّ ذلك بأنّ ذات الإنسان عندنا هى الأجزاء الأصلية الجسمائيه التى هى أجزاء (٢) لبدنه، و لا- نسلّم أنّه يغفل عنها، بل إنّما يغفل عن الأجزاء الفضائيه، و عن الأعراض و القوى الحاله فيها.

ص: ١٠٢

١- شرح التجريد ٢٢٢، للقوشجى.

٢- فى المصدر: هى جزء لبدنه.

أقول: فيه (١) نظر، لأنه لو كان لا يغفل عن الأجزاء الأصليّة (٢)، لكان عالماً بأنّها ما هي. لا نقول (٣): يجب أن يعلمها بحقيقتها. بل بوجه يمتاز (٤) به عما عداها من سائر الأعضاء وغيرها، وأكثر الناس لا يعلمونها كذلك، مع أنّهم يعلمون أنفسهم بوجه تمتاز به عما عداها» انتهى.

و تقرير هذا الوهم: أنّ ذات الإنسان عندنا أي عند بعض المتكلّمين - هي الأجزاء الأصليّة الجسمانيّة التي هي أجزاء لبدنه، و لا نسلم أنّه في الفرض المذكور أو في شيء من الأحوال يغفل عنه، فإنّه كما لا يغفل عن ذاته، كذلك لا يغفل عن تلك الأجزاء، لكونها عين ذاته. بل الغفله إنّما تقع عمّا هو غير ذاته من الأجزاء الفضليّة لبدنه، و عن الأعراض و القوى الحالّة فيها، فحيث نقول: إنّ الشيخ و كذا من ادّعى مغايره ذات الإنسان لبدنه و أعضائه، بسبب أنّهم رأوا أنّ الإنسان لا يغفل عن ذاته و يغفل عن تلك الأشياء.

إن أرادوا به أنّ ذات الإنسان أمر آخر سوى الأجزاء الأصليّة أيضا، و هو مغاير لبدنه و أعضائه الأصليّة و الفرعيّة و الأعراض الحالّة فيها جميعا، كما هو مقصودهم، فلا نسلم ذلك، إذ مبنى هذه المغايره على وقوع الغفله، و لا نسلم وقوع الغفله عن الأجزاء الأصليّة.

و إن أرادوا به أنّ ذات الإنسان هي الأجزاء الأصليّة من بدنه، و هي مغايره للأجزاء الفرعيّة و لقواها و أعراضها، فهذا مسلّم، لكنّهم لم يقولوا بذلك.

و مع ذلك فهم إن أرادوا بالنفس التي يقولون بها، تلك الأجزاء الأصليّة - كما هو أيضا عند بعض المتكلّمين - حتّى يكون ذات الإنسان و نفسه واحده، و عبارته عن تلك الأجزاء الأصليّة، فهذا أيضا مسلّم، إلا أنّ الشيخ و نظراءه من الحكماء لم يقولوا بذلك.

و إن أرادوا بالنفس أمرا آخر سوى تلك الأجزاء، و أنّها مغايره لتلك الأجزاء أيضا، كما هو مقصودهم؛ فلم يلزم ذلك من التنبيه المذكور كما عرفت. و هذا هو تقرير هذا الوهم.

و أمّا تقرير دفعه، فبأن يقال: إنّ ما ادّعه المتوهّم من أنّ الإنسان لا يغفل في شيء من الأحوال عن الأجزاء الأصليّة من بدنه كما لا يغفل عن ذاته، باطل من وجوه:

أمّا أولا، فلما ذكره الشارح القوشجي، من أنّه لو كان كذلك لوجب أن يكون عالما

ص: ١٠٣

١- في المصدر: وفيه نظر...

٢- عن أجزاءه...

٣- لا تقول...

٤- يمتاز عمّا عداها.

بأنها ما هي. لا- نقول: يجب أن يعلمها بحقيقتها، حتى يرد أن ذلك غير لازم، كما في العلم بالذات، بل نقول: إنه يجب أن يكون عالما بها بوجه تماز به عمّا عداها من الأجزاء الفرعية و غيرها، كما أنه يعلم ذاته بوجه تماز به عمّا عداها، و ظاهر أنه ليس كذلك، فإن أكثر الناس مع علمهم بذواتهم و أنفسهم بوجه تماز به عمّا سواها، لا يعلمون الأجزاء الأصليّة لأبدانهم بوجه تماز به عمّا عداها.

فإن قلت: لعلّ هذه الغفلة لأجل أن هؤلاء لم يتصوّروا معنى الأجزاء الأصليّة، و لم يدركوا أنّها عين ذات الإنسان، فإنّهم لو تصوّروا ذلك و أدركوا هذا الحكم لما غفلوا عنه.

قلت: من المعلوم بالضروره، أنّ من تصوّر معنى الأجزاء الأصليّة أيضا ربّما يكون غافلا- عن العلم بها مع العلم بذاته، و أمّا من أدرك و حكم بأنّها عين ذاته، فهو و إن كان عالما بها مع العلم بذاته، إلا- لا- يجدى نفعا، لأنّ المطلوب عدم الغفلة عن تلك الأجزاء مع العلم بالذات على جميع التقادير الواقعيّة، و لا- نسلم أنّ تقدير الحكم بأنّها عين ذات الإنسان تقدير واقعيّ، بل هو بمجرد الفرض. فإنّ هذا التقدير إنّما يكون واقعيّا إذا كان ذلك الحكم ثابتا في الواقع، و ليس كذلك، لأنّه لم يثبت بعد و لم يدلّ عليه دليل، بل الدليل على خلافه، كما هو ظاهر على من تأمّل في التنبيه المذكور، و فيما سيأتي من الوجوه على ما نحن بصدده.

و أمّا ثانيا، فلا بدّ الأجزاء الأصليّة لا- تخلو من أن تكون متّصلة في الواقع بالأجزاء الفضليّة الفرعيّة، أو تكون منفصلة عنها في الواقع، و إن كان الانفصال غير محسوس.

و على الأوّل فواضح أنّه إذا فرضت الأعضاء متفرقة غير متماسّة متباينه الأطراف، كما في الفرض المذكور، كانت الأجزاء الأصليّة في ضمن فرض تفرق الأعضاء مفروضه التفرّق أيضا، كالأعضاء و الأجزاء الفضليّة.

و على الثاني، فإن لم تكن تلك الأجزاء الأصليّة مفروضه التفرّق بتفرّق الأعضاء، فلا- خفاء في أنّه يمكن فرض تفرّقها أيضا كفرض تفرّق الأعضاء و الأجزاء الفضليّة، و لا- خفاء أيضا في أنّ الإنسان حينئذ في الفرض المذكور لا يغفل عن ذاته مع أنّه يغفل عن

إدراك تلك الأجزاء الأصليه المتفرّقه، كالغفله عن الأجزاء الفضليّه و عن الأعضاء، فإنّ السبب الذى فرض كونه سبب الغفله مشترك، و الفرق تحكّم.

و أمّا ثالثا، فلأدّى تلك الأجزاء الأصليه لكونها مادّيه و جسمانيّه، من شأنها أن تدرك بالحواسّ، و لا أقلّ من إدراكها بالحواسّ الباطنه كالتهيّل، و الحال أنّ المفروض فى الفرض المذكور للتنبيه المسطور أن لا استعمال لحاسّه من الحواسّ أصلا فى إدراك شىء من الأشياء مطلقا، و أنّه مع ذلك لا يغفل الإنسان عن ذاته، فكيف تكون الأجزاء مدركه أو عين ذاته مع ذلك الفرض؟ فتدبّر.

و ممّا ذكرنا يظهر وجه اندفاع بعض أوهام آخر ربّما يتراءى و رودها على هذا المقام.

منها: أنّه يمكن أن يكون ذات الإنسان و نفسه التى لا يغفل عنها فى شىء من الأحوال جسما داخلا فى بدنه و فى خلل بدنه و فرجه، أو خارجا عنه مجاورا له، إمّا جسما بسيطا عنصريّا نارا أو هواء أو أرضا أو ماء، و إمّا جسما بخاريّا، و إمّا دما أو نحو ذلك، كما ذهب إلى كلّ من ذلك طائفه من القدماء على ما سيّجىء ذكره فى ذكر عدّ المذاهب فى النفس.

و بيان دفع هذا الوهم: أنّ تلك الأجسام أيضا فى الفرض المذكور، إمّا مفروضه التفريق، أو ما يمكن فرض تفرّقها. و أيضا هى ما من شأنها أن تكون مدركه بالحواسّ، و لا أقلّ من إدراكها بالحواسّ و المشاعر الباطنه، و المفروض وقوع الغفله عن المتفرّقات و عدم استعمال الحواسّ. فتدبّر.

و منه يظهر أنّه لا يمكن ذهاب الوهم إلى أنّ ذات الإنسان هو الهواء الطلق المفروض فى الفرض المذكور، لكون المفروض أنّه ظرف لوجود الإنسان المتوهم المتأمّل المفروض، و محيط به، و ظرف وجود الشىء لا يكون عين ذاته، مع أنّ ذلك الهواء الطلق أيضا هو مما يمكن فرض تفرّقه، و من شأنه أن يدرك بالحواسّ، و لو بالحواسّ الباطنه، و مع أنّه لم يذهب و هم أحد إلى كونه ذات الإنسان و نفسه.

و منها أنه يمكن أن يكون ذات الإنسان و نفسه جسما بسيطا لطيفا سماويا داخلا في البدن، أو مجاورا له، [و] هو لكونه لطيفا لا يمكن أن يدرك بالحواس، و لكونه سماويا غير قابل للتفرّق، لا يمكن فرض تفرّقه.

و وجه دفعه، أنه لا خفاء في أنه لكونه جسما ماديا يمكن إدراكه بالحواس الباطنه، و المفروض عدم استعمالها، فكيف يمكن أن يدرك في الفرض المذكور، فيعلم منه أنّ ذات الإنسان المدركة البتّه في الفرض المذكور غير هذا الجرم السماوي أيضا، كما أنّها غير تلك الأشياء المذكوره، فبتصرّ.

فان قلت: فعلى ما قرّرت التنبيه المذكور الذي قرره الشيخ لإثبات وجود النفس للإنسان و إثبات إنّيّتها، يكون مفاده أنّ ذات الإنسان-أي نفسه-مدركة بذاتها له بذاته ثابتة له، و مغايره لبدنه و لجسده الذي هو الجسم ذو الأبعاد الثلاثه، و لأعضائه الظاهره و الباطنه، و كذا لقواه و حواسّه الظاهره و الباطنه، و للأعراض الحاله فيه، كمزاجه و غيره، و لما هو خارج عن ذلك أجمع.

و بالجملة أنّها موجوده بذاتها، مغايره لما هو مادّي أو مدرك بالحواس الظاهره أو الباطنه. ففي هذا التنبيه على هذا التقرير إشاره إلى كون النفس الإنسانيّه جوهرًا مجردًا عن المادّه أيضا، إذ الشئ الموجود القائم بذاته، المغاير للجسم و أجزائه و أعراضه و لكلّ ما يمكن أن يدرك بالحواس، لا يكون إلّا جوهرًا قائمًا بذاته، مجردًا عن المادّه، و لذلك جعل بعضهم عدم غفله الإنسان عن إدراك ذاته لذاته و نفسه في جميع الأحوال، و غفلته عن بدنه و أعضائه و الأشياء الخارجه في بعض الأحوال، دليلًا على كون نفسه الناطقه جوهرًا مجردًا عن المادّه، حتّى إنّ الفاضل الأحساوي (1) ذكر من جملة أدلّه القائلين بتجرّد النفس الإنسانيّه الناطقه عليه، هذا الدليل، و خصّه بالذكر، و عدّه أقوى دلائلهم على ذلك.

و حتّى أنّ صدر الأفاضل جعل ما في الإشارات حجّتين على ذلك؛ إحداهما من

ص: ١٠٦

١- راجع المجلد ٤٩٣، للأحساوي، الطبعه الحجريّه.

جهه مشاهده حال النائم و السكران، و الاخرى من جهه مشاهده حال الإنسان فى الفرض المذكور للتنبیه المزبور.

و بالجمله، ففیما ذكره الشيخ إشاره- مع إثبات وجود النفس الإنسانيه و إتيئتها- إلى تحقيق حقيقتها من حيث كونها جوهرًا مجردًا عن المادّه. فما باله فى أن أقام الدليل فيما بعد فى الفصول الآتیه على جوهریتها و تجرّدها، و لم يذكر هنا ما يدلّ على أنّ فى هذا التنبیه إشاره إلى ذلك، كما ذكر أنّ فيه إشاره إلى إثبات إتيئتها.

قلت: لعلّ وجه ما فعله، أنّه على تقدير دلالة التنبیه المذكور على كونها جوهرًا مجردًا عن المادّه، فلا يخفى أنّها دلالة إجماليه، و إشاره غير تفصيليه على ذلك، فلذلك لم يكتف بها، و ذكر الدليل عليه فيما بعد بوجه تفصيليه، لأنّه أراد الدلالة التفصيليه عليه.

على أنّه يمكن أن يكون نظره فى ذلك إلى أنّ التنبیه المذكور، و إن كان فيه إشاره إلى ذلك، إلاّ أنّه ليست هذه الإشاره إشاره مقصوده. فإنّ الغرض من جوهریه النفس و تجرّدها، جوهریتها و تجرّدها على الوجه الذى به يكون مختصًا بالإنسان، و لا يجرى فى غيره من أفراد الحيوان البتّه، يدلّ على ذلك أنّهم قالوا:

إنّ النفس الناطقه الإنسانيه جوهر مجرد عن المادّه، و أنّ النفس الحيوانيه و كذا النباتيه منطبعه فى المادّه قائمه بها، و هنا ليس الأمر كذلك، فإنّ عدم الغفله عن الذات و الغفله عمّا سواها الذى يمكن أن يكون، دليل على الجوهريه. و التجرّد لا يخفى أنّه كما أنّه ثابت فى الإنسان لا سبيل إلى انكاره فيه، كذلك لا دليل على نفيه فى غيره من الحيوانات، و إن لم يكن دليل على ثبوته بالفعل فيها، و بالجمله لا- دليل على ثبوت ذلك و لا على انتفائه فى غير الإنسان من الحيوان، بل هو فى غيره بحسب الاحتمال العقلى محتمل أن يكون و أن لا يكون.

و لا يخفى أيضا أنّ هذا المعنى- على هذا- لا يكون مختصًا جزمًا بالإنسان، و إنّما يكون هذا الاختصاص جزمًا، إذا ثبت بدليل أو وجه تنبيهى وجدانى أنّه لا يجرى فى

غيره،والمقدّر عدمه.فلذلك ترى الشيخ في الكتابين،و لا سيّما في «الشفاء»،أنّه أثبت أوّلا إتيّته النفس الناطقه و مغايرته للبدن و أعضائه و أجزائه،ثمّ أثبت بعد ذلك كونها جوهرًا مجرّدا عن المادّه،على الوجه الذى يكون مختصّا بالإنسان و لا يجرى فى غيره البتّه،لكونه هو المقصود.حيث أثبت خواصّ أفعال و أحوال للإنسان لا تجرى تلك فى غيره البتّه،كالإدراكات الكلّيه و نحوها.ثمّ استدلّ بها على تجرّدها،كما سيّجىء بيانها فيما بعد إن شاء الله تعالى.

و قد تبعه المحقّق الطوسيّ (ره)فى التجريد.

و من هنا يظهر أنّ ما فعله بعضهم،حيث جعل التنبيه المذكور تنبيها،بل دليلا على تجرّد النفس الإنسانيّه،مبنىّ إمّا على أنّه لم يكن فى نظره إثبات تجرّدها على وجه يكون مختصّا بالإنسان،و لا يجرى فى غيره مع كونه مقصودا.و إمّا مبنىّ على أنّه كان فى نظره ذلك،إلاّ أنّه اكتفى فى الاختصاص المذكور العلم بحصوله فى الإنسان و عدم العلم به فى غيره،أى كونه ظاهر الاختصاص بالإنسان.حيث إنّ إدراك الذات و الغفله عمّا سواها معلوم فى الإنسان،و غير معلوم فى غيره،و إن كان محتملا،و فى الوجهين ما ترى.

و يظهر مما ذكرنا أنّ ما فعله بعضهم من جعله معنى لا- خفاء فى اشتراكه بين الإنسان و غيره من أفراد الحيوان،بل النبات أيضا،لكون ذاته باقيه بعينها فى جميع الأحوال،أى أحوال وجوده،مع كون بدنه و جسمه و أعضائه و أعراضه متبدّله،دليلا على تجرّد النفس الناطقه الإنسانيّه،بعيد من الاستقامه جدّا.و إن اشتهيت الاطلاع على تفصيل المقام،فاستمع لما يتلى عليك من الكلام.

فنقول:إنّ صدر الأفاضل (1)فى مقام إقامه الحجج على أنّ النفس الإنسانيّه جوهر قائم بذاته-بعد ما أقام الحجج عليه و ذكر الحجّجه عليه أوّلا- هكذا:«إنّ إدراك الشىء لمّا كان عبارته عن حصول صورته للمدرك،فكلّ من أدرك ذاته يجب أن يكون مفارقا عن المحلّ، إذ لو كان فى محلّ،لكان صورته ذاته غير حاصله لذاته بل لمحلّه،لأنّ وجود الحال لا

ص: ١٠٨

يكون إلا للمحلّ. هذا خلف. ثمّ إنّنا ندرك ذاتنا بذاتنا (١)، و أمّا شعورنا بشعور ذاتنا فقد و قد (٢)، إذ ليس نفس وجودنا، فهو كإدراكنا سائر الأشياء المدركة من خارج. ثمّ أورد عليه شكًا و أجاب عنه، ثمّ ذكر حجّجه اخرى على ذلك مبنيّه على إدراك النفس للمعقولات، ثمّ ذكر تينك الحجّتين اللتين استنبطهما من كلام الشيخ في «الإشارات»، كما أشرنا إلى ذلك فيما تقدّم قال (٣):

«حجّجه اخرى: بدنك و أعضاؤك دائم الذوبان و السيلان، لعكوف (٤) الحراره الغريزيّه على التحليل و التنقيص، و كذا غيرها من الأسباب، كالأمراض الحادّه (٥) و المسهلات، و ذاتك (٦) أوّل الصّيبا باقيه، فأنت أنت لا بدنك (٧)». ثمّ قال ١: حكمه عرشيّه قالوا: هذا منقوض بسائر (٨) الحيوان، فإنّ الفرس تحلّل أجزاء بدنه معلوم، فلو كانت نفسه - كما قيل - منطبعة في جرم بخاريّ متحلّل دائما، أو في عضو متغذّ متحلّل، لكان كلّ عام بل كلّ اسبوع فرسا جديدا، و الحدس حاكم ببطلانه، فللحيوان نفس كما لنا.

و الشيخ و تلامذته و غيرهم من الحكماء تاره أنكروا بقاء الذات فيما سوى الإنسان، و تاره أثبتوا للجميع نفسا علانيه (٩)، و حكموا بصعوبه الفرق بين الإنسان و غيره في ذلك.

و أنت - بعد تذكرك ما أسلفناه - ستدعن أنّ للحيوانات شركه في نفس متخيّله مجرّده عن (١٠) عالم الحسّ، لا - عن عالم المثال، على أنّ هذه البراهين تقتضى (١١) تجرّد النفس عن البدن المحسوس و عوارضه فقط، و لا تفيد (١٢) أزيد من هذا، فهو ممّا يقع فيه الاشتراك لسائر (١٣) الحيوان ممّا له قوه باطنيّه يشعر (١٤) بذاتها.

و بعضها مما يقتضى تجرّد النفس عن الكونين، فهي مختصّه بالإنسان العارف، و ستعلم أنّ أصناف الناس ليسوا في درجه واحده من المواطن. انتهى كلامه.

و أقول: لا يخفى عليك أنّ هذه الحجّجه الأخيره، سواء اقيمت حجّجه على تجرّد النفس

ص: ١٠٩

١- في المصدر: بذاتنا، لأنّنا لا نعزب عن ذاتنا، و أمّا شعورنا..

٢- فقد فقد...

٣- الشواهد الربوبيّه ٢١٢- / ٢١٣. [١]

٤- بعكوف...

٥- الحارّه...

٦- و ذاتك منذ أوّل...

٧- لا بيدنك...

٨- بسائر... بسائر...

٩- عقلائيّه...

١٠- من...

۱۱- یقتضی...

۱۲- ولا یفید...

۱۳- لسائر...

۱۴- شعر.

الناطقه الإنسانيه- كما فعله- أو على كونها مغايره للبدن و أجزائه و مزاجه و قواه و أعراضه- كما فعله المحقق الطوسي (ره) في التجريد- يردّ عليها أنّها منقوضه بسائر الحيوان- كما قالوا- بل بالنبات أيضا، حيث إنّ جسمه و أجزاءه دائما في التبدل و التغيير بالاغتذاء و النمو و النشو و النماء، مع أنّنا نعلم بالضرورة أنّ ذاته باقيه بعينها من أوّل زمان وجوده إلى منتهاه.

و ما نقله عن الشيخ و تلامذته و غيرهم من الحكماء، لو كانوا قالوا به، فيردّ على إنكارهم تاره بقاء الذات فيما سوى الإنسان أنّه مكابره، حيث إنّ خلاف ما يحكم به العقل السليم و الحدس المستقيم، و على إثباتهم تاره للجميع- أي لجميع أفراد الحيوان من الإنسان و غيره- نفسا عقلائيّه، أنّهم إن أرادوا بالنفس العقلائيّه ما هو مناط التكليف كما في الإنسان، فذلك خلاف ما هو ضروري عند جميع العقلاء و في جميع الملل و الأديان، و حينئذ فلا يصعب الفرق بين الإنسان و غيره في ذلك، و إن أرادوا بها غير ما هو مناط التكليف، أي نفسا مجردة عقلائيّه في الجملة، هي أقلّ تعقلا من النفس الإنسانيّه و أدون تجرّدا منها، لم تبلغ مرتبه هي مناط التكليف، بناء على ادّعاء أنّ النفس العقلائيّه المجرّده يمكن أن يتفاوت مراتبها في التعقل و التجرد المستند إلى ذلك التعقل، كما يشاهد في الإنسان. حيث إنّ النفوس الإنسانيّه بعضها في مرتبه العقل الهولانيّ، و بعضها في مرتبه العقل بالملكه، و بعضها في مرتبه العقل بالمستفاد، و بعضها في مرتبه العقل بالفعل؛ و مع ذلك فلبعضها تلك المرتبه بالنسبه إلى بعض المعقولات أقلّها أو أكثرها، و لبعضها بالنسبه إلى كلّها أو جلّها. و بناء على ادّعاء أنّ أقلّ تلك المراتب من التعقل و أدونها في التجرد- كما في النفوس الحيوانيّه- و إن كان يتحقّق فيه أصل التعقل و التجرد المترتب عليه بعض أحكام التجرد و خواصّه، لكون تلك النفس يمكن أن تكون باقيه بعد خراب بدنّها، لكونها مجردة بتلك المرتبه من التجرد، و حاصلها أصل التجرد، لكي يمكن تصحيح معاد الحيوانات أيضا لو قلنا به، كما في الإنسان، على ما سيجيء بيانه إن شاء الله تعالى؛ إلا أنّ تلك المرتبه من التجرد و التعقل لا تكون مناط التكليف أصلا، لا

بالفعل و لا- بالقوه؛ بل إنّما مناط التكليف هو ما بعد تلك المرتبه من المراتب الحاصله فى الإنسان، التى يترتب على جميعها ما يترتب على أصل التجرد، ككونها باقيه غير فانيه، حتّى يمكن تصحيح المعاد فى الأطفال و البله و المجانين و أمثالهم أيضا، مضافا إلى ذلك كونها مناط التكليف، إلا أنّ بعض تلك المراتب مناط التكليف بالقوه البعيده، كما فى مرتبه العقل الهولانيّ و بعضها مناطه بالقوه القريبه، كما فى مرتبه العقل بالملكه، و بعضها مناطه بالفعل لو لم يكن مانع منه كما فى المرتبتين الأخيرتين.

فحيثذ نقول: إنّ إثباتهم للحيوانات نفسا عقلائيّه بالمعنى الذى ذكروا، إن أمكن تصحيحه على هذا الطريق، من غير صعوبه أيضا فى الفرق بين الإنسان و غيره فى ذلك كما ادّعوه، إلا أنّه يردّ عليهم أنّه ما الداعى إلى هذا الإثبات و إلى هذا الالتزام؛ و ما الذى اضطرّهم إلى هذا القول؛ فإن كان الداعى إلى ذلك قيام دليل على تجرد النفس مشترك بين الإنسان و غيره من أفراد الحيوان، فيرد عليه أنّه ليس هنا دليل كذلك، فإنّ الحجّه الأخيره المذكوره التى هى -مثلا- منشأ لتوهمهم لذلك فى زعمهم، كما يدلّ عليه كلام صدر الأفاضل، و إن كانت مشتركه بين الإنسان و غيره من أفراد الحيوان، إلا- أنّ دلالتها على تجرد النفس غير مسلمه، لأنّه لا دلالة فيها أزيد من أنّ ذات الإنسان أو الحيوان بعينها باقيه فى جميع أزمنه وجودها، و هى مغايره لما يتبدّل منهما من البدن و أجزائه و أعضائه و أعراضه. و هذا لا يستلزم كون تلك الذات مجردة عن المادّه، لاحتمال أن يكون جوهرها مادّيّا غير متبدّل، باقيا بعينه فى جميع الأحوال، إمّا داخلا- فى البدن، أو خارجا عنه مجاورا له، مثل الأجزاء الأصليّه بعينها، أو جسما بسيطا عنصريّا، أو جرما لطيفا سماويّا باقيا بعينه. فمن أين يحكم العقل بتجردها و اشتراك ذلك التجرد بين الإنسان و غيره من الحيوان، حتّى اضطرّهم إلى إنكار بقاء الذات فيما سوى الإنسان تاره، و إلى إثبات النفس العقلائيّه للجميع أخرى.

و ظاهر أيضا أنّ ما ذكره الشيخ فى الكتابين إشاره إلى إثبات إيّيه النفس الناطقه الإنسانيّه.

و جعله صدر الأفاضل حجّه اخرى، بل حجّتين على تجرّدها لا يمكن أن يكون منشأ لذلك، لأنّه و إن دلّ على تجرّدها باعتبار أنّه يدلّ على كونها ثابتة للإنسان بذاته، مدركه له في جميع الأحوال، مغايره للبدن و جسميّته و أجزائه و مزاجه و أعراضه و أعضائه و قواه، و لكلّ ما يمكن أن يدرك بأحد الحواسّ الظاهره أو الباطنه، و أنّ الذات الكذائيه لا تكون إلّا مجردة عن المادّه كما بيّناه سابقاً؛ إلّا- أنّ هذا ليس مشتركاً بين الإنسان و غيره من الحيوان، حيث إنّ ثبوت تلك الحاله، أى إدراك الذات بالذات، و الغفله عن كلّ ما سواها، و إن كان معلوماً في الإنسان، لكنّه غير معلوم في غيره من أفراد الحيوان، و إن لم يكن انتفاؤه أيضاً فيه معلوماً.

و ظاهر أيضاً أنّ البراهين التي أقاموها على تجرّد النفس الإنسانيّه من جهة الإدراكات الكليه العقليه و نحو ذلك من الوجوه التي هي مختصّه بالإنسان- كما ذكر صدر الأفاضل نبذا منها- و إن دلّت على تجرّدها، لكنّها ليست مشتركه بين الإنسان و غيره من الحيوان، كما سيأتى بيانه فيما بعد في مقام إثبات تجرّد النفس الإنسانيّه. و الحال أنّه ليس هنا دليل أو برهان غير ما ذكر يمكن أن يجعل دليلاً على تجرّدها، و مع ذلك يكون مشتركاً بينهما كما يعلم من تصفّح أدلّتهم التي أقاموها على ذلك و بذلوا جهدهم فيها.

و الحاصل أنّ ما يدلّ على التجرّد، فهو ليس بمشترك بينهما، و ما هو مشترك فليس يدلّ على التجرّد، فمن أين حصل لهم الظنّ المذكور؟ حتّى اضطرّوا إلى ما التزموه، فتاره أنكروا بقاء الذات فيما سوى الإنسان، و تاره أثبتوا لغيره أيضاً نفساً عقلياً.

فإن قلت: إذا لم تكن النفس الحيوانيه من حيث هي حيوانيه مجردة أصلاً، فليس يمكن بقاؤها، بل تكون فانيه دائره، كالبدن و أجزائه، حيث إنّ الأدلّه التي تدلّ على بقاء النفس كلّها مبيّته على تجرّدها، كما عرفت بيانه فيما سلف من الأبواب. و على هنا، فبأى طريق يمكن تصحيح المعاد في الحيوان و حشره، كما نطق به الشرع الشريف، و الحال أنّ إعاده المعدوم ممتنع؟

قلت: معاد الحيوان ليس ضرورياً في الدين كمعاد الإنسان، حيث إنّ الآيات الواردة

فى حشر الحيوانات، كقوله تعالى: وَإِذَا الْوُحُوشُ حُشِرَتْ (١)، وقوله تعالى: وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَالُكُمْ مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ (٢) وأمثلة ذلك من الآيات والأخبار غير ناصه فى ذلك، كما سيأتى بيانه فى موضعه إن شاء الله تعالى.

و على تقدير القول بحشرها أيضا، فيمكن تصحيحه بوجه آخر، من غير توقف على وجود نفس مجردة عن الماده لها، تكون هى باقيه بعد خراب أبدانها، و سيأتى بيان ذلك فى موضعه إن شاء الله تعالى العزيز، فانظر.

ثم إن ما ذكره صدر الأفاضل فى تحقيق المقام بقوله (٣): و أنت بعد تذكرك ما أسلفناه -الى آخره- مبنى أيضا على القول بتفاوت مراتب التجرد، و أنّ النفس الحيوانيه أيضا أى نفسها المتخيله مجردة نوع تجرد، أى أنّها مجردة من عالم الحس فقط دون عالم المثال، و أنّ النفس الإنسانيه -لكونها عاقله- مجردة عن العالمين جميعا.

و فيه أنّ هذا التجرد ليس هو مقصود القوم ممّا أقاموا الدليل عليه، بل إنّما مقصودهم منه التجرد الذى حكموا به فى النفس الإنسانيه، أى التجرد عن العالمين، و أين هذا من ذاك؟ نعم لا -مشاخه فى الاصطلاح لو اصطلاح أحد و سمى النفس المتخيله الحيوانيه مجردة بذلك المعنى.

و قوله ٣ «على أنّ هذه (٤) البراهين تقتضى (٥) تجرد النفس عن البدن المحسوس و عوارضه فقط» -إلى آخره-.

فيه أنّه إن كان المشار إليه بكلمه الإشاره، ما ذكره من الحجّه الأخيره و ما فى معناها، ممّا يدلّ على كون الذات و النفس مغايره للبدن المحسوس و عوارضه فقط، فقد عرفت أنّ مقتضاه، و إن كان مشتركا بين الإنسان و غيره، لكنّه لا يدلّ على التجرد بالمعنى

ص: ١١٣

١- التكوير ٥. [١]

٢- الأنعام ٣٨. [٢]

٣- الشواهد الربوبيه ٢١٣. [٣]

٤- فى المصدر: بعض هذه...

٥- يقتضى.

و إن كان المشار إليه هو ما ذكره من الحجّتين اللتين استنبطهما من كلام الشيخ في إثبته النفس، كما يشعر به قوله: «مما له قوّه باطنه تشعر بذاتها» فقد عرفت أنّ تينك الحجّتين - على تقدير دلالتها على تجرّد النفس - إنّما تدلّان عليه في الإنسان خاصّه دون غيره من سائر الحيوان، لأنّ حصول تلك الحاله المفروضه في تينك الحجّتين غير معلوم في غير الإنسان، فليس مقتضاها مما يقع فيه الاشتراك لسائر الحيوان ممّا له قوّه باطنه يشعر بذاته، و إن كان المشار إليه ما ذكره من الحجّه المبثّه على إدراك النفس للمعقولات الكليّه، فظاهر أنّها، و إن كانت تدلّ على التجرّد بالمعنى المراد، إلّا - أنّ مقتضاها ليس بمشترك بين الإنسان و غيره أصلا، إذ إدراك الكلّي إنّما هو مختصّ بالإنسان وحده.

و حينئذ فلم يبق من البراهين التي ذكرها إلا الحجّه الاولى التي ذكرها.

و لا يخفى على المتأمّل، أنّها - كما قرّرها - لا دلالة فيها على شيء، حتّى ننظر في أنّ مقتضاها هل هو مشترك بين الإنسان و غيره أم لا؟

و بيان ذلك أنّ قوله فيها: «إنّ إدراك الشيء لَمّا كان عباره عن حصول صورته للمدرّك» مبنيّ على كون علم الإنسان بذاته علما حصوليا أيضا، و هو ممنوع، بل لا معنى له، لأنّ حصول صورته الشيء في الشيء نفسه ممّا لا وجه له، سواء أريد بصورته شبيهه و مثاله أو حقيقته، على اختلاف المذهبيين في ذلك. بل إنّ علم الشيء بذاته علم حضوريّ منشؤه كون المعلوم عين العالم بالذات، كما هو المقرّر بينهم.

و على تقدير تسليم كونه حصوليا، فقوله: «فكلّ من أدرك ذاته يجب أن يكون مفارقا عن المحلّ - إلى آخره - ممنوع، لجواز أن يكون ماديا، و أن يكون صورته ذاته حاصله له أولا و بالذات، و لمحلّه أيضا ثانيا و بالعرض، فلم يلزم منه أن لا يكون تلك الصوره حاصله إلّا لمحلّه، حتّى يكون خلاف المفروض،

و هذا، كما أنّه على تقدير كون هذا العلم حضوريا كما هو المقرّر بينهم، و كون العالم

مادياً، إنما يلزم كون هذا العلم حاصلًا لذات العالم نفسه، لحصول منشأه له و هو الاتّحاد بينها، دون محلّه أصلاً لعدم الاتّحاد بينهما. فتبصّر.

و قوله: «و بعضها مما يقتضى تجرّد النفس عن الكونين» كأنّه أراد به البراهين التي مبناهها على إدراك النفس للكليات المجرّده عن الموادّ مطلقاً، حيث إنّها تدلّ على تجرّدها عن الكونين، أى عالم الحسّ و المثال جميعاً. إلّا أنّ قوله: «فهى مختصّه بالإنسان العارف» يدلّ على أنّ هذه البراهين تدلّ على تجرّد النفس الإنسانيّه التي هى فى مرتبه العقل بالفعل و العقل المستفاد خاصّه، بالنسبه إلى كلّ المعقولات أو جلهها، و أنت ستعرف فيما بعد بيان تلك البراهين على وجه به تدلّ على تجرّد النفس الإنسانيّه مطلقاً، سواء كانت للإنسان العارف أم لغيره. فانتظر.

و حيث انتهى الكلام إلى هذا المقام، و خرجنا بالإطّباب عن موضوع الباب، فلنكتف بهذا القدر فى هذا المرام، و لنعد إلى ما كنّا بصدده، فنقول: إنّك بعد ما أحطت خبراً بتفاصيل ما نقلنا عن الشيخ فى «الشفاء» فى هذا الفصل، و ما ذكرناه فى تحريره، يظهر لك. إلى هنا ما عقدنا الباب لأجله، و هو إثبات النفس و إثباتها و تحديدها من حيث هى نفس، و أنّها ليست بجسم و لا مزاج و لا عرض، و أنّها غير البدن و أعضائه و أجزاءه و حوائه و قواه و أعراضه، فلنتكلم فى بعض مطالب اخرى ممّا نرومه هنا، فنقول:

الباب الثاني: في بيان حقيقة النفس و ماهيتها

اشاره

ص: ١١٧

فى بيان حقيقتها و ماهيتها من حيث إنها جوهر مجرد عن المادّة فى ذاتها، و فى أنّها واحده بالذات المختلفه بالاعتبار و من حيث الأفعال، و لها قوى متعدده تختلف أفعالها لاختلاف قواها.

و قبل الخوض فى المقصود، حرى بنا أن تقدّم ذكر المذاهب التى قيلت فى النفس و جوهرها و نقضها، لكى يحصل للمتبيّر زياده فى التبصره.

فقول: قال الشيخ الطبرسى (ره) فى «مجمع البيان» (١) فى تفسير قوله تعالى:

وَ يَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي (٢): «إنّه اختلف (٣) العلماء فى ماهية الروح.

فقيل: إنّه جسم رقيق هوائى متردّد فى مخارق الحيوان، و هو مذهب أكثر المتكلمين، و اختاره المرتضى قدس الله روحه.

و قيل: هو جسم هوائى على بنيه حيواتيه، فى كلّ جزء منه حياه، عن على بن عيسى: و كلّ (٤) حيوان روح و بدن، إلاّ أنّ فيهم (٥) من الأغلب عليهم (٦) الروح، و منهم من الأغلب عليهم (٧) البدن.

و قيل: إنّ الروح عرض، ثمّ اختلف فيه، فقيل: هو الحياه التى يتهبأ به المحلّ لوجود

ص: ١١٩

١- تفسير مجمع البيان ٦/٦٧٥، أوفست طهران على طبعه دار المعرفه-بيروت.

٢- الاسراء ٨٥. [١]

٣- فى المصدر: و اختلف...

٤- عيسى قال: فلكلّ...

٥- أن منه...

٦- عليه الروح...

٧- عليه البدن.

القدره و العلم و الاختيار، و هو مذهب الشيخ المفيد أبي عبد الله محمد بن محمد بن نعمان (1) و البلخي و جماعه من معتزله (2) البغداديين.

و قيل: هو معنى فى القلب؛ عن الإسوادى (3).

و قيل: إنّ الروح الإنسان، و هى (4) الحىّ المكلف؛ عن ابن الاخشيد و النظام.

و قال بعض العلماء: إنّ الله تعالى خلق الروح من ستّة أشياء: من جوهر الثور، و الطيب، و البقاء، و الحياه، و العلم، و العلوّ. ألا ترى أنّه ما دام فى الجسد كان الجسد نورانياً يبصر بالعينين و يسمع بالأذنين و يكون طيباً، و اذا اخرج من الجسد نتن الجسد. و يكون باقياً فإذا فارقه الروح بلى و فنى. و يكون حيّاً و بخروجه يصير ميتاً. و يكون عالماً فإذا (5) خرج منه الروح لم يعلم شيئاً. و يكون علويّاً لطيفاً توجد به الحياه، بدلاله قوله تعالى فى صفه الشهداء يَلِ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ فَرِحِينَ (6) و أجسامهم بليت (7) فى التراب». - انتهى كلامه (ره).

و قال الشيخ فى «الشفاء» (8): اختلف (9) الأوائل فى ذلك، لأنهم اختلفوا فى المسالك إليه، فمنهم من سلك إلى علم النفس من جهه الحركه، و منهم من سلك إليه من جهه الإدراك، و منهم من جمع بين المسلكين، و منهم من سلك الحياه (10) غير مفضّله.

و من (11) سلك منهم جهه الحركه، فقد كان يخيل (12) عنده أنّ التحريك لا- يصدر إلاّ عن متحرّك، و أنّ المحرّك الأوّل يكون لا- محاله متحرّكاً بذاته، و كانت النفس محرّكه أوّليه إليه (13) يتراعى التحريك من الأعضاء و العضل و الأعصاب، فجعل النفس متحرّكه لذاتها، و جعلها لذلك جوهرًا غير مائت، معتقداً أنّ ما يتحرّك لذاته لا يجوز أن يموت. قال:

و لذلك ما كانت الأجسام السماويه ليست تفسد، و السبب فيه دوام حركتها.

ص: ١٢٠

١- فى المصدر: بن نعمان (ره)...

٢- المعتزله...

٣- الأسوارى...

٤- و هى...

٥- فإذا...

٦- آل عمران ١٦٩/ و ١٧٠. [١]

٧- قد بليت...

٨- الشفاء- [٢] الطبيعيات ١٤/٢-١٦، الفصل الأوّل من مقاله الأولى من الفنّ السادس.

٩- قد اختلف...

١٠- طريق الحياه...

١١- فمن...

١٢- تخيل...

١٣- إليها.

و منهم (١) من منع أن يكون النفس جسماً، فجعله (٢) جوهرًا غير جسم محرّكاً (٣) لذاته.

و منهم من جعلها جسماً و طلب الجسم المتحرّك لذاته (٤).

فمنهم من جعل ما كان من الأجرام التي لا تتجزّى كرويًا ليسهل دوام حركته، و زعم أن الحيوان يستنشق ذلك بالتنفس، و أنّ التنفس غذاء للنفس، و أنّ النفس يستبقى (٥) به النفس بإدخال بدل ما يخرج من ذلك الجنس من الهباء التي هي الأجرام التي لا تتجزّى التي هي المبادئ، و أنّها متحرّكة لذاتها (٦)، كما يرى من حركة الهباء دائما في الجوّ، فلذلك صلحت لأن تحرك غيرها.

و منهم من قال: إنّها ليست هي النفس، بل إنّ محرّكها هو النفس و هي فيها، و تدخل البدن بدخولها.

و منهم من جعل النفس نارا، و رأى أنّ النار دائم (٧) الحركة.

و أمّا من سلك طريق الإدراك:

فمنهم من رأى أنّ الشيء إنّما يدرك ما سواه، لأنّه متقدّم عليه و مبدأ له، فوجب أن يكون (٨) النفس مبدأ، فجعلها من الجنس الذي كان يراه إمّا نارا أو هواء أو أرضا أو ماء.

و مال بعضهم إلى القول بالماء لشده رطوبه النطفه التي هي مبدأ التكوّن، و بعضهم جعلها جسماً بخارياً، إذ كان يرى أنّ البخار مبدأ الاشياء على حسب المذاهب التي عرفت.

و كلّ هؤلاء كان يقول إنّ النفس إنّما تعرف الأشياء كلّها، لأنّها من جوهر المبدأ لجمعها، و كذلك من يرى (٩) أنّ المبادئ هي الأعداد، فإنّه جعل النفس عدداً.

و منهم من رأى (١٠) أنّ الشيء إنّما يدرك ما هو شبيهه، و أن المدرك بالفعل شبيه المدرك بالفعل، فجعل النفس مركباً من الأشياء التي يراها عناصر، و هذا انبأ ذقلس (١١)، فإنّه قد جعل النفس مركباً من العناصر الأربعة و من المحبّه و الغلبه، و قال: إنّما يدرك (١٢) النفس كلّ شيء يشبهه (١٣) فيها.

ص: ١٢١

١- في المصدر: فمنهم...

٢- فجعلها...

٣- متحرّكاً...

٤- بذاته...

٥- تستبقى...

٦- بذاتها...

٧- دائمه...

٨- تكون...

٩- يراه المبدأ، إِمَّا...

١٠- رأى...

١١- انبادقليس ...

١٢- تدرك...

١٣- بشييه.

و أما الذين جمعوا الأمرين، فكالذين قالوا: إنَّ النفس عدد متحرّك (١) لذاته، فهي عدد، لأنّها مدركة؛ و هي محرّكة لذاتها، لأنّها محرّكة أوّليّه.

و أما الذين اعتبروا أمر الحياه غير ملخّص.

فمنهم من قال: إنَّ النفس حراره غريزيّه لأنّ الحياه بها.

و منهم من قال: بل بروده، و إنّ النَّفس مشتقّ من النَّفس، و النَّفس هو الشىء المبرّد، و لهذا ما يتبرّد بالاستنشاق ليحفظ جوهر النفس.

و منهم من قال: النَّفس (٢) هو الدم، لأنّه إذا سفح الدم بطلت الحياه.

و منهم من قال: بل النفس مزاج، لأنّ المزاج ما دام ثابتا لم يتغيّر (٣) صحّه الحياه.

و منهم من قال: بل النفس تأليف و نسبه بين العناصر، و ذلك لأننا نعلم أنّ تأليفا ما يحتاج إليه حتّى يكون من العناصر حيوان، و لأنّ النفس تأليف، فلذلك يميل (٤) إلى المؤلّفات من النغم و الأرايح (٥) و الطعوم و تلتذّ بها.

و من الناس من ظنّ أنّ النفس هو الإله- تعالى عمّا يقول (٦) الملحدون- و أنّه يكون فى كلّ شىء بحسبه، فيكون فى شىء طبعاً، و فى شىء نفساً، و فى شىء عقلاً، سبحانه و تعالى عمّا يشركون. فهذه هى المذاهب المنسوبه إلى القدماء الأقدمين فى أمر النَّفس، و كلّها باطل. انتهى كلامه.

ثمّ أبطل هذه المذاهب و الوجوه المبتويه هى عليها واحدا بعد واحد بوجوه مبسوطه مفضّله، نقلها يوجب الإطناب، فلذا لم نتعرّض لنقلها و تحريرها، مع ما نرومه فى هذا الفصل من بيان كون النفس جوهرًا مجردًا عن المادّه فى ذاته، إذا ثبت بالبيان الذى سنذكره، يبطل به تلك المذاهب، و فيه كفايه فى إبطالها عند اولى الألباب، بل إنّ فيما أشار إليه الشيخ- على ما نقلناه سابقاً و حرّناه من إثبات إتيّتها- عنيه فى ذلك للمسترشد الطالب للصواب.

و بالجمله، فإبطالها لا يحتاج إلى تجسّم برهان آخر غير ما ذكر، بل إنّ هذه المذاهب

ص: ١٢٢

١- فى المصدر: محرّك...

٢- بل النفس...

٣- تنغيّر...

٤- تميل...

٥- الأرايح...

٦- يقوله.

و الأقوال لو حملت على ظواهرها و قيل بها فى النفس الناطقه الإنسانيه، كانت هى فى البطلان بمرتبته يستغرب من الحكماء الذين هم من أهل العقل، و كذا من العلماء الذين هم من أهل العلم، ذهابهم إليها و القول بها فيها.

فى تأويل بعض تلك المذاهب المنقوله

نعم لو كان مبناها على الرمز، كما كان يقع ذلك فى كلام الأقدمين كثيرا، لربما أمكن تأويل بعضها، مثل أن من جعل النفس جوهرًا غير جسم محرّك لذاته، و متحرّكًا بذاته، لو أراد بها كونها جوهرًا مجردًا عن المادّه فى ذاته، متحرّكًا من ذاته حرّكته رويّه و جولان، إمّا إلى المبادئ العاليه فيستكمل و يستفيد و يستنير، و إمّا إلى البدن فيفيد و يكمل و ينير، و أنّ شأنه إمّا إفاده الكمال أو استفادته - كما نقلنا ذلك فى مسأله بقاء النفس عن أفلاطون و شيعته - لربما أمكن أن يكون ذلك وجه صحه، و لم يبعد القول به فى النفس الناطقه الإنسانيه، فإنّه لا مخالفه فيه لما ذهب إليه المحققون من الحكماء، و لا لما اقتضاه الدليل.

و كذلك القول بأنّها نار أو هواء أو جسم بخارىّ أو حراره غريزيّه أو بروده يستنشّق بها أو دم، كما ذهب إلى كلّ واحد منها فريق، لو أريد به الروح الحيوانىّ الذى يقولون إنّّه غير النفس الإنسانيّه و غير النفس الحيوانيه و النباتيه، بل إنّّه حامل القوى الحيوانيه و المطيّه الأولى للقوى النفسانيّه البدنيه، و ما به الارتباط بين النفس و البدن. و يقولون إنّّه جس لطيف نافذ فى المنافذ، روحانىّ كالجرم السماوىّ، و نسبته إلى لطافه الأخلاط و بخاريّتها، و لا سيّما إلى الدم، نسبه الأعضاء إلى كثافه الأخلاط، و أوّل معدن لتولّد هذا الرّوح، و أوّل عضو يحسره و يمنعه عن التفرّق، هو القلب. ثمّ ما بعده كالدماغ و الكبد؛ و لذلك كان أوّل تعلّق النفس بالقلب. و يقولون إنّّه له نسبه إلى الهواء لرطوبته و لطافته، و لسهوله حرّكته إلى المجارىّ و المنافذ لكونه حاملا للقوى، و القوى لكونها من الأعراض لا يتصوّر تنقلّها من دون حامل لها، و لأنّ الهواء المستنشّق إذا اختلط بذلك الروح، يصير عوض ما تحلّل منه. و كذا له نسبه إلى النار لصفائه و حرارته، و إلى الحراره لحرارته

الغريزيه، و كون بقاء الحياه بها. و إلى البروده للتنفس و الاستنشاق بالمبرد ليحفظ جوهر النفس.

و بالجمله، لو اريد بذلك الروح الحيوانى الذى يقوله الأطباء و الحكماء - كما تبينوا حقيقته فى موضعه، و سيأتى الكلام فيه فيما بعد فى موضع يليق به إن شاء الله تعالى - لربّما أمكن أن يكون له وجه صحّه.

و قد تأوّل صدر الأفاضل هذه الأقاويل بوجه آخر هو أيضا مرموز.

قال (١): «النفس من حيث نفسيّتها نار معنويّه من نار الله الموقده الّتي تطلّع على الأفقده (٢). و لهذا خلقت من نفخه الصور، فإذا نفخ فى الصور المستعده للاشتعال النفسانيّ، تعلقت بها شعله ملكوتيّه نفسانيّه، و النفس لعدم (٣) استكمالها و ترقّيها إلى مقام الروح، يصير نارها نورا محضا لا ظلمه فيه و لا إحراق معه، و عند تنزّلها إلى مقام الطبيعه يصير نورها نارا، مؤصده فى عمده ممدده (٤).

ثم قال: التّفخه نفختان: نفخه تطفئ النار، و نفخه اخرى تشعلها، فوجود النفس و بقاؤها من النفس الرحمانى، و هو انبساط الفيض عن مهبّ رياح الوجود، و كذا زوالها و فناؤها، و تحت هذا سرّ آخر. فعلم أنّ ما ورد فى لسان بعض الأقدمين «أنّ النفس نار» أو «شرر» أو «هواء»، لا - يجب أن يحمل على التجوّز فى اللفظ، و كذا الحال فيما صدر عن صاحب شريعتنا عليه السلام. انتهى كلامه، و هو (ره) أعلم بما قال.

تأويل بعض الاحاديث الواردة فى الروح

ثمّ إنّه بما احتملناه فى تأويل تلك الأقاويل أو نحوه، ربّما أمكن تأويل ما ورد فى أخبار الصادقين عليهم السلام فى حال الروح و وصفه و بيان حقيقته.

ص: ١٢٤

١- الشواهد الربوبيّه ١٩٨. [١]

٢- الهمزه ٦/ و ٧. [٢]

٣- فى المصدر: بعد استكمالها.

٤- الهمزه ٨/ و ٩. [٣]

مثل ما رواه الشيخ الطبرسيّ (ره) في كتاب «الاحتجاج» عن أبي جعفر محمّد بن علي الثاني عليه السلام، قال (١): أقبل أمير المؤمنين عليه السلام ذات يوم معه (٢) الحسن بن علي عليه السلام و سلمان الفارسي و أمير المؤمنين عليه السلام متّكئ على يد سلمان، فدخل المسجد الحرام فجلس، إذ أقبل (٣) رجل حسن الهيئه و اللباس، فسلم (٤) على أمير المؤمنين عليه السلام، فردّ عليه السلام، فجلس ثم قال: يا أمير المؤمنين أسألك عن ثلاث مسائل، إن أخبرتني بهنّ، علمت أنّ القوم ركبوا من أمرك ما أفضى إليهم أنّهم ليسوا بمؤمنين في دنياهم و لا- في آخرتهم، و إن لم تخبرني، علمت أنّك و أنّهم في شرع سواء، فقال أمير المؤمنين عليه السلام: سلني عمّا بدا لك. فقال: أخبرني عن الرجل إذا نام، أين يذهب روحه؟ و عن الرجل كيف يذكر و ينسى؟ و عن الرجل كيف يشبه ولده الأعمام و الأخوال؟

فالتفت أمير المؤمنين عليه السلام إلى أبي محمّد الحسن بن علي عليه السلام، فقال:

يا با محمّد (٥) أجبه، فقال عليه السلام: أمّا ما سألت عنه من أمر الإنسان إذا نام أين يذهب (٦) روحه، فإنّ روحه متعلّقه بالريح، و الرّيح متعلّقه بالهواء (٧)، فإذا نام صاحبها جذبت تلك الروح الرّيح، و جذبت تلك الرّيح الهواء فرجعت و سكنت (٨) في بدن صاحبها. و إن لم بأذن الله عزّ و جلّ بردّ تلك الروح على صاحبها، جذب (٩) الهواء الرّيح، فجذبت الرّيح الروح، فلم تردّ على صاحبها إلى وقت ما يبعث..

و الحديث طويل نقلنا منه موضع الحاجة، و يعلم من آخره أنّ ذلك السائل كان هو الخضر عليه السلام.

و مثل ما رواه الشيخ المذكور في ذلك الكتاب من حديث طويل، روى فيه سؤال الزنديق الذي سأله أبا عبد الله جعفر بن محمد الصادق عليهما السلام عن مسائل كثيره،

ص: ١٢٥

١- الاحتجاج للطبرسيّ ٢٦٦/١، طبع مؤسسه [١] الأعلى-بيروت، الطبعة الثانيه، ١٤٠٣هـ.

٢- في المصدر: و معه...

٣- فأقبل...

٤- فسلم على... و هم...

٥- أبا محمّد...

٦- تذهب...

٧- بالهواء الى وقت ما يتحرّك صاحبها ليقظه، فإن أذن الله بردّ تلك الروح على صاحبها، جذبت...

٨- فسكنت...

٩- جذبت الهواء.

و ما أجابه عليه السلام عنه، قال: قال (١): أخبرني عن السراج إذا انطفئ أين يذهب نوره؟ قال: يذهب فلا يعود. قال: فما أنكرت أن يكون الإنسان مثل ذلك، إذا مات و فارق الروح البدن لم يرجع إليه أبدا، كما لا يرجع ضوء السراج إليه أبدا إذا انطفئ. قال: لم تصب القياس، إن النار في الأجسام كامنه، و الأجسام قائمه بأعيانها، كالحجر و الحديد، فإذا ضرب أحدهما بالآخر، سطعت (٢) من بينهما نار يقتبس (٣) منه سراج له الضوء، فالنار ثابتة في أجسامها، و الضوء ذاهب، و الروح: جسم رقيق قد ألبس قالباً كثيفاً، و ليس بمنزلة السراج الذي ذكرت. إن الذي خلق في الرحم جنينا من ماء صاف و ركب فيه ضروبا مختلفه: من عروق و عصب و أسنان و شعر و عظام و غير ذلك هو (٤) يحييه بعد موته، و يعيده بعد فنائه. قال: فأين الروح؟ قال: في بطن الأرض، حيث مصرع البدن إلى وقت البعث. قال: فمن صلب فأين روحه؟ قال: في كف الملك الذي قبضها حتى يودعها الأرض. قال: فأخبرني عن الروح أغير الدم؟ قال: نعم، الروح على ما وصفت لك، ما ذتها من الدم، و من الدم رطوبه الجسم و صفاء اللون و حسن الصوت و كثره الضحك. فإن اجمد (٥) الدم، فارق الروح البدن. قال: فهل توصف (٦) بخفه و ثقل و وزن؟ قال: الروح بمنزلة الريح في الزق، فإذا انفخت فيه امتلأ الزق منها، فلا- يزيد في وزن الزق و لوجها فيه، و لا- ينقصه (٧) خروجها منه؛ كذلك الروح ليس لها ثقل و لا وزن. قال فأخبرني ما جوهر الريح؟ قال: الريح هواء إذا تحرك يسمى ريحا، و إذا سكن يسمى هواء، و به قوام الدنيا، و لو كفت الريح ثلاثة أيام لفسد كل شيء على وجه الأرض و نتن ذلك، (٩)، لأن الريح بمنزلة المروحه، تذب و تدفع الفساد عن كل شيء و تطيبه، فهي بمنزلة الروح إذا خرج عن البدن و تغير (١٠)، و فتبارك الله أحسن الخالقين (١١).

قال: أفتلاشي (١٢) الروح بعد خروجه عن قلبه أم هو باق؟ قال: بل هو باق إلى وقت

ص: ١٢٤

١- -الاحتجاج للطبرسي ٣٤٩/٢. [١]

٢- في المصدر: سقطت...

٣- تقتبس منها...

٤- و هو يحييه...

٥- فإذا جمد...

٦- يوصف...

٧- و لا ينقصها...

٨- فإذا...

٩- و ذلك...

١٠- عن البدن، نتن البدن و تغير...

١١- -المؤمنون ١٤. [٢]

١٢- أفتلاشي.

ينفخ في الصور، فعند ذلك تبطل الأشياء و تفنى، فلا حس و لا محسوس، ثم اعيدت الأشياء كما بدأها مدبرها، و ذلك أربعمائه سنه يشيب (١) فيها الخلق، و ذلك بين النفختين.

قال و أتى له البعث، و البدن قد بلى و الأعضاء قد تفرقت، فعضو ببلده يأكلها سباعها، و عضو بأخرى تمزقها (٢) هوأمها، و عضو قد صار ترابا بنى به من (٣) الطين حائط؟! قال:

الذى (٤) أنشأه من غير شيء، و صوره على غير مثال كان سبق إليه، قادر أن يعيده كما بدأه.

قال: أوضح لى ذلك!

قال: إن الروح مقيمه فى مكانها، روح المحسن فى ضياء و فسحة، و روح المسىء فى ضيق و ظلمه، و البدن يصير ترابا (٥) منه خلق، و ما يقذف (٦) به السباع و الهوام من أجوافها مما أكلته و مزقته كل ذلك فى التراب، محفوظ عند من لا يعزب عنه مثقال ذره فى ظلمات الأرض، و يعلم عدد الأشياء و وزنها، و إن تراب الروحانيين بمنزله الذهب فى التراب، فإذا كان حين البعث، مطرت الأرض مطر النشور، فتربو الأرض، ثم تمخض مخض السقاء، فيصير تراب البشر كمصير الذهب من التراب إذا غسل بالماء، و الزبد من اللبن إذا مخض، فيجمع (٧) تراب كل قالب (٨) فينتقل بإذن الله تعالى القادر إلى حيث الروح، فتعود الصور بإذن المصور كهيتها، و يلج (٩) الروح فيها، فإذا قد استوى لا ينكر من نفسه شيئا، و الحديث طويل نقلنا منه موضع الحاجه.

و مثل ما رواه الشيخ المذكور فى ذلك الكتاب (١٠) عن حمران بن أعين قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن قول الله عز و جل وَ رُوحٌ مِنْهُ (١١) قال: هى مخلوقه خلقها الله بحكمته فى آدم و عيسى (١٢) عليهما السلام.

و مثل ما رواه فيه (١٣) عن محمد بن مسلم، قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن قول الله

ص: ١٢٧

١- فى المصدر: يسبت...

٢- تمزقه...

٣- مع الطين...

٤- قال: إن الذى...

٥- ترابا كما منه...

٦- تقذف...

٧- فيجتمع...

٨- قالب إلى قالبه، فينتقل بإذن...

٩- و تلج...

١٠- الاحتجاج ٢/٣٢٣. [١]

١١- النساء ٣٢٣/٢.

١٢- وفي عيسى.

١٣- الاحتجاج ٣٢٣/٢. [٢]

عزّ و جَلّ وَ نَفَخَتْ فِيهِ مِنْ رُوحِي (١)، كيف هذا النفخ؟ قال: إنّ الروح متحرّك كالريح، و إنّما (٢) سَمِيَ روحاً لأنّه اشتقّ اسمه من الريح. و إنّما أخرجه على (٣) لفظه الروح لأنّ الروح متجانس للريح، و إنّما إضافه إلى نفسه لأنّه اصطفاه على سائر الأرواح، كما اصطفى بيتا من البيوت، فقال: «بيتي (٥)»، و قال لرسول من الرّسل: «خليلى» و أشباه ذلك (٦)، و كلّ ذلك مخلوق مصنوع مربوط مدبّر.

و هاتان الروايتان الأخيرتان قد رواهما الشيخ الكليني (ره) أيضاً فى الكافى عن أبى عبد الله عليه السلام (٧).

و مثل ما رواه الكليني (ره) فيه عن أبى حمزه، عن أبى جعفر عليه السلام، قال: سمعته يقول: المؤمن أخو المؤمن لأبيه و أمّه، لأنّ الله تعالى خلق المؤمنين من طينه الجنان، و أجرى فى صورهم من ریح الجنّه، فلذلك هم إخوه لأب و أمّ. انتهى.

و بيان التأويل فى هذه الاخبار، - و الله و رسوله و حججه أعلم - أمّا فى الخبر الأوّل فيستدعى تمهيد مقدّمه، و هى:

إنّه من المعلوم المقرّر لدى العقلاء، المسلّم عند الأطباء، أنّ من الأسباب السبّبه الضروريّه، الهواء المحيط بالأبدان، و يضطرّ إليه الإنسان و الحيوان لتعديل الروح الحيوانى الذى أشرنا إلى بيان حقيقته، و إلى أنّه هو المطيّه الأولى للقوى النفسانيّه، و أوّل شىء من البدن يتعلّق به النفس الإنسانيّه، و أنّ هذا التعديل يحصل و يتمّ بفعلين: أحدهما الترويح، و هو يحصل بالاستنشاق، بأن ينبسط القلب و الحجاب و الريه و الشرائين كلّها، فتمتلىّ هواء بارداً بالقياس إلى الروح القلبى المتسخّن بالاحتقان و الحركه. و الفعل الثانى إخراج فضلات هذا الروح، و هى الأبخره المحترقه بردّ النفس، بأن ينقبض الحجاب و الريه و الشرائين، فيندفع تلك الفضلات و الأبخره، بمنزله زقّ الحدّادين، يمتلىّ هواء

ص: ١٢٨

١- ص ٧٢.

٢- فى المصدر: إنّما...

٣- عن لفظه...

٤- ساير...

٥- فقال: «بيتي»...

٦- «خليلى»، و أشباه ذلك مخلوق مصنوع.

٧- أصول الكافى ١/١٠٣-١٠٤، طبع المكتبه [١] الإسلاميه - طهران، ١٣٨٨هـ.

بالانبساط، و يخلو بالانقباض. و أنه لو لا هذان الفعلان لاحترق الروح القلبى، و استحال إلى الناريه، كما أنه لو كان أحدهما دون الآخر، لربما أدى إلى فساد ذلك الروح و فناءه، فإنه لو كان هناك استنشاق دون إخراج الفضلات، لربما أدى إلى تبريد الروح القلبى تبريدا غير مناسب لمزاجه، فيفسد. و كذا لو كان هناك إخراج الفضلات من دون استنشاق هواء أصلا، لربما أدى إلى إخراج الروح بالكليته، أو إلى تسخينه تسخيناً لا يناسب مزاجه، فيفنى.

و بالجمله، أن ذلك الهواء المستنشق، مع أنه مروح للروح الحيوانى غذاء له، إمّا بانفراده- كما هو عند قوم- و إمّا مع البخار اللطيف الحاصل من لطافه الأخلاط كما هو عند آخرين، فيقوم بدل ما يتحلل من الروح. و أنه ما دام الهواء المستنشق معتدلاً صافياً عن الشوائب و المكدرات لا يخالط بخار آجام أو بطائح أو آسن الماء أو تنن الجيف أو أبخره رديّه و أشجار خبيثه أو غبار مترادف أو دخان، كان حافظاً للصحة إن كانت حاصله، أو محدثاً لها إن لم تكن حاصله. و إن تغير بسبب هذه المتغيرات كلّها أو بعضها، تغير حكمه؛ سواء كانت تغيراته طبيعیه كالتغيرات الفصلية، أو غير طبيعیه. إمّا مضادّه للطبيعیه، كالتغيرات الوبائيه، أو غير مضادّه لها، كالتغيرات الحاصله بسبب الجبال و البحار. و لذلك كان كلّ فصل يورث الأمراض المناسبه له، و يزيل الأمراض المضادّه له، كما فصل ذلك فى الكتب الطبيه.

و كذلك من المعلوم المقرّر عندهم، أن النوم و اليقظه اللذين هما من السّته الضرورىه، و إن كان النوم أشبه بالسكون، و اليقظه أشبه بالحركه، من حيث إنّ السكون يفعل أفعالا- شبيهه بأفعال النوم، مثل الراحة و نضج الغذاء، و إنّ اليقظه يتبعها حركات الحواس، و لأنّ النوم يربط البدن، بمعنى أنّ البدن يغتدى فيه أكثر و أجود، لقله التحلل فيه. و السكون أيضا يربط البدن بهذا المعنى؛ و اليقظه تجفّف كالحركه للتحليل؛ إلاّ أنه فى كلّ من النوم و اليقظه حركه للروح الحامل للقوى و الحراره الغريزيه.

أمّا فى اليقظه فإلى خارج، فلذلك يتبعها حركه الحواس، و أمّا فى النوم، فحيث كانت

فيه الحواسّ معطله، و كان النوم عباره عن رجوع الحراره الغريزيّه إلى الباطن طلبا للإنضاج، يغور الروح الحامل للقوى و الحراره الغريزيّه المنبثّ في الأعضاء إلى داخل، فيبرّد الظاهر.

و لذلك يحوج النوم إلى دثار أكثر مما في اليقظه، حيث إنّه يلزم من توجّه الروح و الدم و الحراره الغريزيّه، إمّا إلى داخل و إمّا إلى خارج، سخونه ما تحرّكت إليه، و بروده ما تحرّكت منه.

و لذلك أيضا إذا لم يكن خلاء في المعده بل صادف النوم خلطا كثيرا مستعدّا لأن يصير دما جيّدا بالنضح، كان إفراط النوم مرطبا و مبرّدا. أمّا الترطيب، فلما يلزم ذلك من كثرة الرطوبات بسبب قلّه تحلّل الفضلات، التي من شأنها أن تتحلّل في اليقظه؛ و لذلك يحدث أيضا بلاده القوّه النفسانيه. و أمّا التبريد، لأنّ الأربط ممّا ينبغي يجعل البدن أبرد ممّا ينبغي، بسبب حقن الحراره و حبسها. و إذا وجد النوم خلاء البدن، كان مبرّدا و مجفّفا بانحلال الروح بسبب تحلّل الرطوبه الغريزيّه، فيتبعه تحلّل الروح و الحراره الغريزيّه.

و إذا وجد غذاء مستعدّا للهضم - كالكيلوس مثلا - هضمه، أو خلطا مستعدّا للنضح - كالبلغم الفحّ - نضّجه، فيسخن لا محاله. و إن وجد خلطا أو غذاء عاصيا على الهضم و النضح، كالبلغم الكثير الفجاجة، الغير المستعدّ للاستحاله إلى الدمويّه، و كالغذاء الردى الكيلوس و الكيموس، كالسمك الغليظ، نشره، أى نشر النوم ذلك بسبب تحريك الحراره إيّاه، فيبرّد البدن لا محاله.

كما أنّ السّهر المفرط يضعّف الدماغ و يفسد مزاجه إلى ضرب من اليبوسه، و ذلك لكثرة تحلّل الرطوبات بالحراره التي تكون في الظاهر، بسبب تحرّك الأرواح إلى جهته، و بسبب حرکه الحواسّ في إدراكها. و ربّما يؤدّي إلى اختلاط العقل بسبب إفراط سوء المزاج، لأنّ التصرّفات العقليّه تحتاج إلى ضرب من الاعتدال.

و كذلك السهر المفرط يسىء الهضم بتحليل القوّه لتحلّل الرطوبه الغريزيّه و الحراره.

إلى غير ذلك من العلامات التي سببها حرکه الروح، إمّا إلى داخل، كما في النوم، و إمّا إلى

خارج، كما فى اليقظه.

و بعباره أخرى أنّ اليقظه حاله تكون النفس فيها مستعمله للحواسّ و القوى المحرّكه من ظاهر، فيكون النوم عدم هذه الحاله، فتكون النفس فيه قد أعرضت عن الجهه الخارجه إلى الجهه الداخله. و إعراضها لا- يخلو من أحد وجوه: إمّا أن يكون الكلال عرض لها من هذه الجهه، و إمّا أن يكون لمهمّ عرض لها فى تلك، و إمّا أن يكون لعصيان فى تلك الآلات إيّاها.

و الذى يكون من الكلال، هو أن يكون الروح قد تحلّل و ضعف فلا يقدر على الانبساط، فيغور و يتبعها (١) القوى النفسانيه. و هذا الكلال قد يعرض من الحركات البدنيه، و قد يعرض من الأفكار، و قد يعرض من الخوف؛ فإنّ الخوف قد يعرض منه النوم، بل الموت. و ربما كانت الأفكار تنوم لا- من هذه الجهه، بل بأن تسخن الدماغ، فينجذب الرطوبات إليه، و يمتلئ الدماغ فيتنوم بالترطيب.

و الذى هو لمهمّ له فى باطن، هو أن يكون الغذاء و الرطوبات قد اجتمعت من داخل، فيحتاج إلى أن يفسدها الروح بجمع الحارّ الغريزى، ليفى (٢) بهضمها التام، فيعطل الخارج.

و الذى يكون من جهه الآلات، فإن يكون الأعصاب قد امتلأت و انسدت من أبخره و أغذيه تنفذ فيها إلى أن تنهضم، إذ الروح ثقلت عن الحركه لشده الترطيب.

و على هذا فيكون اليقظه لأسباب مقابله لهذه. من ذلك أسباب تجفّف، مثل الحراره و اليبوسه؛ و من ذلك جمام و راحه حصلت؛ و من ذلك فراغ عن الهضم، فيعود الروح منتشرًا كثيرًا؛ و من ذلك حاله رديّه تشغل عن الغور، بل تستدعيه إلى خارج، كغضب أو خوف لأمر قريب، أو مقاساه لمادّه مؤلمه، و غير ذلك من الأسباب، و الله تعالى أعلم بالصواب.

ثمّ إنّه حيث كانت فى كلّ من النوم و اليقظه حركه للأرواح، إمّا إلى داخل، و إمّا إلى

ص: ١٣١

١- و يتبعه خ ل.

٢- ليفى ء خ ل.

خارج؛ بل حركه للقوى النفسانيه أيضا إلى جهه حركه الأرواح بتبعيتها، لكونها كصور الأرواح، و كون الأرواح حامله لها تتحرك بحركتها؛ و كانت الحركه موجبه لحصول سخونتها في جهه حركتها، و كانت سخونتها موجبه لتحللها، لكونها أجساما لطيفه في الغايه حارّه سهله التحلل جدّا، فلا تسمح النفس بتحريكها الى جهه، إلا إذا كان معها ما يمدّها، ليتدارك ما تحلل منها بالحركه و السخونه؛ و ذلك الممدّ هو الجسم الذي من شأنه أن يكون غذاء للأرواح، و بدلا عمّا تحلل منها، كالدم الصافي الشبيه بجوهرها، و الهواء المستنشق، كما ذكرنا.

و بالجمله، فهذا الممدّ ممّا لا بدّ منه في بقاء تلك الأرواح و حفظ صحّتها و مزاجها الموافق لها، و لكونها مطيّه للنفس و متعلّقه لها، بحسب تفاوت مراتب احتياج الأرواح إلى ذلك الممدّ، لتفاوت مراتب تحللها، كما في حالات النوم و اليقظه، و كما في النوم بالنسبه إلى اليقظه؛ فإنّ ذلك التحلل في النوم ربّما كان أكثر، لكون السخونه التي هي موجبه للتحلل فيه أكثر، لحصولها بالحركه إلى الداخل. و كذا بسبب احتقان الروح و احتباسه في الداخل، بخلاف اليقظه؛ فإنّ السخونه في اليقظه-من حيث هي يقظه-إنّما هي بسبب الحركه خاصّه؛ و لا احتباس هاهنا إلا أن يكون بسبب من خارج، كما في المخنوق.

و الحاصل أنّ هذا الممدّ ممّا لا بدّ منه، و أنّه لو كان حاصلًا، لأمكن بقاء الأرواح و بقاء الحياه؛ و لو انتفى لربّما أدى إلى زوال الأرواح، أو إلى تغيير مزاجها و انقطاع علاقه النفس عنها و عن البدن، فيحصل الموت؛ و كلّ ذلك بإذن الله تعالى.

و اذا تمهدت هذه المقدّمه، اتّضح لك أنّه يمكن تأويل هذا الحديث الشريف بأحد وجهين: أحدهما أمّا ما سألت من أمر الإنسان إذا نام أين يذهب روحه؟ فإنّ روحه، أي روحه الحيوانيّه التي هي المطيّه الأولى لروحه الإنسانيّه و ما به التعلّق بين النفس الإنسانيّه الناطقه و بين البدن، متعلّقه لتعديلها كما ذكر بالروح، أي بالهواء المستنشق الذي هو في حركته الانبساطيّه و الانقباضيّه كالريح، بل هو الريح نفسها؛ لأنّ الريح ليست

إلا- هواء متحرّكاً، و الهواء المستنشق أيضاً كذلك. و تلك الريح متعلّقه بالهواء، أى بمطلق الهواء، لكونها بعضاً منه و مستمدّه منه. فإذا نام صاحبها و أذن الله تعالى فى بقاء حياه صاحبها، و فى ردّ تلك الروح إلى (1) بدنه، و حصل لها مدد من داخل- كما ذكر- جذبت تلك الروح الريح، أى الهواء المستنشق، و جذبت تلك الريح الهواء، أى قدراً منه يكون مدداً لها، و به يقوى الاستنشاق، فتقوى الروح. فرجعت بإذن الله تعالى بعد خروجها للاستنشاق إلى داخل، فسكنت فى بدن صاحبها؛ و بقيت علاقته النفس الإنسانيّه بالبدن لبقاء ما به الارتباط بينها و بين البدن فيه. و إن لم يأذن الله عزّ و جلّ برّد تلك الروح إلى صاحبها، و لم يكن لها مدد من داخل أو من خارج، جذب الهواء تلك الريح جذب الكلّ للبعض، فجذبت تلك الريح الروح، لكونها متعلّقه بها مصاحبه معها محتاجه إليها، فتوجّهت بكليّتها إلى خارج، فلم تردّ على صاحبها إلى وقت ما يبعث، و لم ترجع إلى بدنه، و انقطعت أيضاً علاقته النفس الإنسانيّه عن بدن صاحبها، لزوال ما به الارتباط عنه، إلى أن يأذن الله تعالى بالعود فى يوم المعاد.

الوجه الثانى، أنّ روحه- أى روحه الإنسانيّه- متعلّقه بالريح، أى أنّها متعلّقه أوّل تعلق بالروح الحيوانيّه التى هى جسم لطيف رقيق مجانس للريح فى صفاتها و أحوالها، و تلك الريح- أى الروح الحيوانيّه- متعلّقه لأجل تعديلها بالهواء لأجل الاستنشاق، فإذا نام صاحبها و ضعفت علاقتها عن البدن و عن تلك الروح الحيوانيّه التى هى مطيتها الاولى، و توجّهت إلى خارج البدن و مالت إلى الارتباط بما يجانسها من موجودات العالم الأعلى، و توجّهت الروح الحيوانيّه أيضاً إلى خارج بتبعيتها، أو لأجل تعديلها و استنشاقها للهواء. فحينئذ، إن أذن الله تعالى فى ردّها إلى بدن صاحبها و بقاء علاقتها بالبدن و بمطيتها الاولى، قويت علاقتها بالبدن، و رجعت إليه، و جذبت تلك الروح- أى الإنسانيّه- الريح- أى الحيوانيّه- جذب الراكب لمطيتها، و جذب المتبوع لتابعها، و المدبّر لما يدبّره؛ و جذبت تلك الريح الهواء لأجل تعديلها و استنشاقها جذب المجانس لما

ص: ١٣٣

يجانسه، فرجعت الروح الإنسانيه إلى البدن، ورجعت الروح الحيوانيه أيضا إليه بتبعيتها، فسكنت في بدن صاحبها، وبقيت علاقتها بالبدن و بمطيتها كما كانت أولا. وإن لم يأذن الله عزّ وجلّ بردّ تلك الروح على صاحبها، جذب الهواء الريح-أى الروح الحيوانيه- جذب المجانس لما يجانسه، فجذبت الريح الروح جذب المطيه لراكبها، فلم تردّ على صاحبها إلى وقت ما يعث. وهذا الذى ذكرنا هو،-و الله أعلم-وجه التأويل فى هذا الحديث الشريف.

و منه يعلم وجه التأويل فى الحديث الثانى أيضا، فإنّ قوله عليه السلام فيه: «و الروح جسم رقيق قد ألبس قالبا كثيفا» لعله أراد به، أنّ الروح-أى الروح الحيوانى-جسم لطيف كما وصفناه، قد ألبس قالبا كثيفا، وجعل ذلك القالب متعلّقا له نوع تعلق. و أنّ ذلك القالب الكثيف هو البدن، و هو-خصوصا أعضاؤه الرئيسه كالقلب و الدماغ و الكبد- معدن لتولّد ذلك الروح الحيوانى، و أنّ تعلق الروح الإنسانيه التى هى جوهر مجرد عن الماده، إنّما يكون أولا بذلك الجسم اللطيف، و بتوسّطه بالبدن.

و بما ذكرنا يتّضح شرح باقى الحديث الشريف، إلاّ أنّه حيث كانت فيه إشارات إلى امور، فلا بأس أن نبيّنها.

فنعول: إنّ قوله عليه السلام فى جواب سؤال السائل: «فأين الروح؟»

إشاره إلى أنّه إذا مات الإنسان و فنى بتلاشى أعضائه و تفرّق أجزائه، يبقى الروح، أى ذلك الجسم اللطيف، بمادّته بل بصورته أيضا، فى بطن الأرض، أى فى قبره، و حيث مصرع بدنه و مسقط الأجزاء البدنيه منه إلى وقت البعث. و أنّه لا امتناع فى ذلك، فإنّ ذلك الجسم اللطيف ليس عرضا قائما بموضوع، أى البدن، حتّى يكون فناء موضوعه و تلاشى أجزائه موجبا لانعدامه كما هو شأن العرض، بل هو جوهر قائم بذاته، و إن كان معدن تولّده أجزاء البدن كلّها أو بعضها. فإنّه ليس يلزم من انعدام معدن التولّد انعدام ما يتولّد منه الذى هو جوهر قائم بذاته، بل يمكن أن يكون ما يتولّد منه باقيا و متعلّقا نوع تعلق بالماده البدنيه، كما دلّ عليه قوله عليه السلام فى الحديث.

و هذا كما أنّ النفس الإنسانيّة المجرّده، التي هي متعلّقه بالبدن تعلّق تديير و تصرّف، حيث كانت جوهرًا قائمًا بذاته، لا يلزم من انعدام متعلّقتها-أى البدن-انعدامها؛ بل هي باقيه بعد خرابه، كما دلّت عليه الأدلّه و النصوص على ما أسلفنا بيانها. بل إنّ رّبما دلّ الدليل على بقاء تعلّقتها أيضا-نوع تعلّق-بالبدن من حيث المادّه البدنيّه و أجزائه الأصليه الباقية التي تدلّ على بقائها النصوص الكثيره، على ما مضى بيانها. و يدلّ عليه آخر هذا الحديث أيضا، و كذا من حيث بقاء هذا الجسم اللطيف الذى هو من البدن أيضا، و يدلّ على بقائه هذا القول منه عليه السلام.

و بيان ذلك الدليل الدالّ على بقاء تعلّقتها كذلك، أنّ تعلّق النفس الإنسانيّه بالبدن لَمّا كان من جهتين: من جهه الصوره البدنيّه، و من جهه مادّته. فحيث بطلت الصوره البدنيّه بخراب البدن و لم تبطل المادّه، يلزم منه بقاء تعلّقتها به من الجهه الثانيه، و إن كان بطل تعلّقتها به من الجهه الاولى. و كذلك حيث كان تعلّقتها أولا و بالذات بذلك الجسم اللطيف الذى فى البدن، و ثانيا و بالواسطه بالبدن كلّه؛ و كان المفروض بقاء ذلك الجسم اللطيف، يلزم منه بقاء تعلّقتها به فى الجملة، و إن لم يكن هو فى ضمن البدن بصورته.

و ممّا ذكرنا يظهر سرّ ما ورد من زياده القبور و مصارع الأبدان و الدعاء فيها. فتبصّر.

و قول عليه السلام فى جواب سؤال السائل: «فمن صلب فأين روحه؟».

إشاره إلى أنّ مقبوض الملك الذى هو قابض الأرواح، إنّما هو ذلك الجسم اللطيف، و ينبغى أن يحمل على أنّه هو المقبوض أولا- و أنّ النفس الإنسانيّه المجرّده مقبوضه بتوسّيطه، حيث إنّها متعلّقه أولا و بالذات بذلك الجسم اللطيف، و بتوسّيطه بالبدن كلّه. فإذا قبض هو، كانت هي مقبوضه أيضا و منقطعته علاقتها عن البدن الذى كان هو معه أو فيه انقطاعا من حيث الصوره البدنيّه، و إن كان تبقى علاقتها به من حيث المادّه و الأجزاء الأصليّه الباقية، و من حيث ذلك الجسم اللطيف الباقى، كما عرفت بيانه.

و كذلك فى هذا القول منه عليه السلام إشاره إلى أنّ الإنسان، سواء كان مصلوبا أم غيره و سواء كان مأكولا السباع أم غيره، و سواء كان مدفونا أم غيره؛ فهذا الجسم اللطيف

منه مقبوض بيد الملك، و باق فى مصرع بدنه فى بطن الأرض، حيث كان مسقط أجزاء بدنه كلها أو معظمها أو بعضها، أو مسقط أجزائه الأصليه، أو مودع فى الأرض حيث أذن الله تعالى فى إيداعه، و إن لم يكن مسقط بدنه، و إن لم يكن باطن الأرض بل ظاهرها.

و قوله عليه السلام فى جواب سؤاله: «فأخبرنى عن الروح، أغير الدم؟»

إشاره إلى أن ذلك الجسم اللطيف مادته و معدن تولده الدم، كما قاله الحكماء، من أنه جسم بخارى يتولد من الدم الذى فى القلب و ما يليه فى ذلك.

و قوله عليه السلام فى جواب سؤاله (1) «فهل توصف بخفه أو وزن أو ثقل» إشاره إلى أنه مع كونه متولداً من الدم، مجانس للريح فى صفاته و أحواله و خواصه كما بينه عليه السلام و سبقت الإشاره إليه.

و قوله عليه السلام فى جواب سؤاله: «أفيتلاشى الروح بعد خروجه عن قلبه أم هو باق؟» إشاره أيضا إلى بقائه بمادته و صورته إلى يوم ينفخ فى الصور، و أن المتلاشى هو أجزاء البدن.

و قوله عليه السلام: «فعند ذلك تبطل الأشياء و تفتنى» لعل المراد به -و الله أعلم- بطلان الأشياء بصورها، لا انعدامها بالمره، كما حققنا القول فيه فيما سبق، فتذكر.

و قوله عليه السلام فى جواب سؤاله: «و أتى له البعث، و البدن قد بلى و الأعضاء قد تفرقت -إلى آخره-» إشاره إجماليه إلى ما يرتفع به استبعاد السائل للبعث و إلى كيفية العود و الحشر و هى أن القادر الذى أنشأ الإنسان من غير شىء، و صورته على غير مثال كان سبق إليه، قادر أن يعيده كما بدأه، أى أن يعيد الأمر الباقى منه، و يجمع المتفرقات منه، فيصور مره اخرى كما بدأه من غير شىء، و إن كان البدن قد بلى و الأعضاء قد تفرقت، فعضو ببلده يأكله سباعها، و عضو بأخرى تمرقه هوامها، و عضو قد صار ترابا بنى به من الطين حائط؛ بل إن إعادته على هذا الوجه أهون عليه من البدء، كما قال تعالى:

وَ هُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَ هُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ وَ لَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ فِي السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ

ص: ١٣٦

١- فى المتن «جوابه»، و الظاهر ما أثبتناه.

وَ هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ (١)، أى أنه أهون عليه فى ظاهر الحال و بالنظر إلى ما يراه القادرون- غيره تعالى- بالنسبه إلى مقدوراتهم، و إن كانت قدرته تعالى لا يختلف حالها فى الواقع، بالقياس إلى مقدوراته بالأهوتيه و غيرها.

ثم انّ ما ذكره عليه السلام فى الإيضاح، إشاره تفصيليه، فيها بيان الأمر الباقي من الإنسان، من روحه و أجزاء بدنه بعد خراب بدنه، و كذا بيان كيفيه البعث.

و بيان الأوّل: أنّ الروح، أى ذلك الجسم اللطيف، باقيه بعد خراب البدن، مقيمه فى مكانها الذى قدّره الله تعالى لها، أى فى مصرع بدنه و مسقط أجزائه، أو فيما أودعه الملك بإذن الله تعالى، روح المحسن فى ضياء و فسحه، و روح المسيء فى ضيق و ظلمه.

و ينبغى أن يحمل على أنّ النفس الإنسانيه المجرّده أيضا باقيه متعلّقه نوع تعلق بذلك الجسم اللطيف، مقيمه معه نوع إقامه فى ذلك المكان، إمّا فى ضياء و فسحه كما فى المحسن، أو فى ضيق و ظلمه كما فى المسيء، و لعلّه عليه السلام لم يذكره، لأنّه لم ير مصلحه فى تحقيق حقيقه المجرّد و بيان أحواله و صفاته و خواصّه لذلك السائل، حيث كان هو الزنديق الذى لم يكن من أهل العلم، و لم يكن يتيسّر له فهم هذه المعانى. بل ربّما كان بيان ذلك له موجبا لزياده غباوته و عناده و بعده عن الحقّ. و كأنّه لذلك قال تعالى:

وَ يَشْتَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي (٢) بناء على ما فسّره بعض المفسّرين. حيث إنهم سألوه عن حقيقه الروح المجرّده الإنسانيه التى تدبّر بدن الإنسان و بها حياته، و عن أحوالها و صفاتها، فأجيبوا بأنّها أبدعت و أنشأت من أمر الله تعالى، إشعارا بأنهم ليسوا ممّن يتيسّر لهم علم ذلك، كما قال تعالى: وَ مَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا (٣) بل إنّما ينبغى لهم أن يعلموا أنّها من أمر الله تعالى و من مبدعاته، مع الإيذان بتجرّدها عن المادّه أيضا، أى كونها من الإبداعات الكائنه من غير مادّه و تولّد من أصل، كأعضاء جسد الإنسان.

ص: ١٣٧

١- الروم ٢٧. [١]

٢- الإسراء ٨٥. [٢]

٣- الإسراء ٨٥. [٣]

لأنّ المادّي لا يوجد بمجرّد أمر الله تعالى، كما هو ظاهر الآيه؛ بل إنّه و إن كان يوجد بأمر الله تعالى، لكن لا به وحده، بل بتوسّيط المادّه أيضاً، و إن كانت المادّه أيضاً موجوده بأمر الله تعالى. و كأنّه لذلك اصطلح الحكماء على أنّ المجرّدات من عالم الأمر، و أنّ المادّيات من عالم الخلق. فافهم.

فإن قلت: ما ذكرت من أنّ الروح الإنسانيّه مقيمه مع الرّوح الحيوانيّه في مصرع بدن الإنسان، أو في موضع من الأرض أودعت الروح الحيوانيّه فيه، مخالف لما دلّت الأخبار الكثيره عليه، من أنّ الأرواح الإنسانيّه على صور أبدانهم في قوالب مثاليّه، و أنّ أرواح المؤمنين في ظهر الكوفه و في شاطئ الفرات، و أرواح الكفّار في وادي برهوت.

قلت: لا- مخالفه في ذلك و لا منافاه، فإنّ الروح الإنسانيّه حيث كانت مجرّده عن المادّه، و المجرّد ليس له في ذاته مكان خاصّ أو وضع خاصّ كما للمادّيات، فيمكن أن يكون لها تعلّقان: أحدهما بذلك القالب المثالي، و الآخر بمصرع بدنه، و كانت هي في ضمن كلّ منهما، إمّا في ضياء و فسحه كما في روح المحسن، أو في ضيق و ظلمه، كما في روح المسيء، و بذلك ينبغي أن يتأوّل ما ورد من أنّ ملك الموت يقبض في ساعه واحده أرواح جمع كثير و جمّ غفير من الخلائق، مع أنّ بعضهم في المشرق و بعضهم في المغرب.

و ما ورد من أنّه ما من أحد يحضره الموت، إلّا مثل له النبيّ و الحجج صلوات الله عليهم حتّى يراهم، فإن كان مؤمنا يراهم بحيث يحبّ، و إن كان غير مؤمن يراهم بحيث يكره.

فتبصّر.

و هذا بيان بقاء روح الإنسان بعد خراب جسده.

و أمّا بيان بقاء ما يبقى من بدنه و جسده بعد خرابه، فهو أنّ البدن، و إن كان يصير متلاشياً و تراباً، إلّا أنّه يصير تراباً هو مبدأ خلقه و نشوّه، أي التراب الذي منه خلق أوّلاً، كما يدلّ عليه نصوص اخر أيضاً وارده عنهم عليهم السلام في ذلك، من أنّ الميّت يبلى جسده حتّى لا يبقى لحم و لا عظم إلّا طينته التي خلق منها، فإنّها لا تبلى في القبر و تبقى

ص: ١٣٨

مستديره حتى يخلق منها كما خلق أول مره (١). و أن كل طينه خلق منه الإنسان يدفن فيها، و أن النطفه إذا استقرت في الرحم بعث الله تعالى ملكا يأخذ من تراب المكان الذي يدفن ذلك الإنسان فيه، فيأخذه و يخلطه بتلك النطفه، فيخلق الإنسان من تلك النطفه المخلوطه بذلك التراب. و إذا اقترب أجله يذهب إلى أن يجيء إلى ذلك المكان. فيموت و يدفن فيه (٢). و هذه النطفه مستديره في القبر، و تبقى إلى أن يخلق الإنسان منها مره اخرى، و يشهد به قوله تعالى: مِنْهَا خَلَقْنَاكُمْ وَ فِيهَا نُعِيدُكُمْ وَ مِنْهَا نُخْرِجُكُمْ تَارَةً أُخْرَى (٣).

و بالجمله، إذا صار جسد الإنسان ترابا، يصير ترابا منه خلق أولا، و إن بنى به من الطين حائط؛ و هو المراد ببقاء الأجزاء الأصلية من بدنه، و أن ما يقذف به السباع و الهوام من أجوافها مما أكلته و مزقته، و كذلك ما احرق و صار رمادا مثلا و نحو ذلك، فهو أيضا يصير ترابا كذلك. و كل ذلك في التراب محفوظ عند من لا يعزب عنه مثقال ذره في ظلمات الأرض، و يعلم عدد الأشياء و وزنها؛ و أن تراب الروحانيين بمنزله الذهب في التراب، على معنى أن ذلك التراب متميز في الواقع في ضمن جملة التراب، إلا أن تراب الروحانيين - أي الأبرار - من البشر، بمنزله الذهب في التراب، و إن كان تراب غيرهم بمنزله غير الذهب، كالنحاس و الصفر مثلا - في التراب متميزا أيضا، أو أن تراب من هو ذو روح، أي البشر مطلقا، بمنزله الذهب في التراب من جهة تميزه في ضمن التراب في الواقع.

و أميا بيان الثاني، أي كيفية البعث، فهو إنه إذا كان حين البعث، مطرت الأرض بإذن الله تعالى مطر النشور، فتربو الأرض، ثم تمخض مخض السقاء، فيصير تراب البشر كمصير الذهب من التراب إذا غسل بالماء، و كمصير الزبد من اللبن إذا مخض، فيجمع تراب كل قالب، فينتقل بإذن الله تعالى القادر إلى حيث الروح، فتعود الصور بإذن المصور

ص: ١٣٩

١- بحار الأنوار ٣٥٨/٦٠ [١] عن الكافي. [٢]

٢- تفسير الصافي ٣/٣١٠؛ [٣] بحار الأنوار ٣٣٧/٦٠ و ٣٣٨ [٤] عن الكافي.

٣- طه ٥٥. [٥]

-تعالى شأنه- كهيئتها أولاً- أى فتفاض على ذلك التراب الصور مرّه اخرى، مشابهه للصور الاولى و مماثله لها، و يلج الروح فيها. أمّا الروح الحيوانيه، فيادخالها فى ذلك الجسد، و أمّا الرّوح الإنسانيه، فياعاده تعلقها به مرّه اخرى كما كان أولاً، فإذا قد استوى لا- ينكر من نفسه شيئاً، و يعلم أنّه حين البعث هو الذى كان قبل حين البدء، من غير تغاير فى ذاته، لا فى ترابه و أجزائه الأصليه، و لا- فى روجه الحيوانيه، و لا- فى روجه الإنسانيه؛ و إن كانت المغايره فى أجزائه الفضليه الفرعيه و فى صورته و هيئته حاصله، فإنّ هذه المغايره لا- دخل لها فى اختلاف الذات، مع اتّحاد ما هو الأصل فى اتّحاد الذات، و هو باق فى الحالتين، أى أجزائه الأصليه البدنيه و روجه الإنسانيه و الحيوانيه، و كذا مع مماثله الهيئه و الصوره الثانيه للاولى.

و بذلك يتّضح كيفيه البعث و الحشر و النشر، و يتّضح تفسير آيات وارده فى ذلك.

كقوله تعالى:

هُوَ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيَّاحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ حَتَّىٰ إِذَا أَقْلَّتْ سَحَابًا ثِقَالًا سَقْنَا بِهِ لِبَلَدٍ مَّيِّتٍ فَأَنْزَلْنَا بِهِ الْمَاءَ فَأَخْرَجْنَا بِهِ مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ كَذَلِكَ نُخْرِجُ الْمَوْتَى لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ (١)

و قوله تعالى: وَ الْبَلَدَ الطَّيِّبُ يَخْرُجُ نَبَاتُهُ بِإِذْنِ رَبِّهِ وَ الَّذِي خَبَثَ لَآيَخْرُجُ إِلَّا نَكِدًا (٢)

و قوله تعالى: فَانظُرْ إِلَىٰ آثَارِ رَحْمَتِ اللَّهِ كَيْفَ يُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا إِنَّ ذَٰلِكَ لَمُحْيِ الْمَوْتَى وَ هُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (٣)

و قوله تعالى: وَ قَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَا- تَأْتِينَا السَّاعَةُ قُلْ بَلَىٰ وَ رَبِّي لَتَأْتِيَنَّكُمْ عَالِمِ الْغَيْبِ لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَ لَا فِي الْأَرْضِ وَ لَا أَصْغَرُ مِنْ ذَٰلِكَ وَ لَا أَكْبَرُ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ (٤)

و قوله تعالى: وَ اللَّهُ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيَّاحَ فَتُثِيرُ سَحَابًا فَسُقْنَاهُ إِلَىٰ بَلَدٍ مَّيِّتٍ فَأَحْيَيْنَا بِهِ

ص: ١٤٠

١- الأعراف ٥٧. [١]

٢- الأعراف ٥٨. [٢]

٣- الروم ٥٠. [٣]

٤- سبأ ٣. [٤]

الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا كَذَلِكَ النُّشُورُ (١)

وقوله تعالى: إِنَّا نَحْنُ نُحْيِي الْمَوْتَى وَنَكْتُبُ مَا قَدَّمُوا وَآثَارَهُمْ وَكُلُّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُّبِينٍ (٢)

وقوله تعالى: أَوْ لَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ بَلَىٰ وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ (٣)

وقوله تعالى: وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْتَكَ تَرَى الْأَرْضَ خَاشِعَةً فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ إِنَّ الَّذِي أَحْيَاهَا لَمُحْيِي الْمَوْتَى إِنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (٤)

وقوله تعالى: وَاللَّهُ أَنْبَتَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ نَبَاتًا* ثُمَّ يُعِيدُكُمْ فِيهَا وَيُخْرِجُكُمْ إِخْرَاجًا (٥)

وقوله تعالى: وَالَّذِي نَزَّلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً بِقَدَرٍ فَأَنْشَرْنَا بِهِ بَلْدَةً مَيْتًا كَذَلِكَ تُخْرَجُونَ (٦)

إلى غير ذلك من الآيات فتدبر تعرف. والله الموفق.

وهذا الذي ذكرنا هو الكلام في تأويل الخبر الثاني، والله أعلم.

ومنه يعلم تأويل الأخبار الباقية؛ فإن قوله عليه السلام في الحديث الثالث (٧) في تفسير قوله تعالى وَرُوحٌ مِنْهُ (٨): هي مخلوقه خلقها الله بحكمته في آدم و عيسى (٩) عليهما السلام؛ قيل: الروح الحيواني والإنساني جميعاً؛ وكذا إسنادها إلى الله تعالى يحتمل التشريف و أنها مخلوقه له تعالى.

ص: ١٤١

١- فاطر ٩. [١]

٢- يس ١٢. [٢]

٣- يس ٨١. [٣]

٤- فصلت ٣٩. [٤]

٥- نوح ١٨. [٥]

٦- الزخرف ١١. [٦]

٧- الاحتجاج ٣٢٣/٢. [٧]

٨- النساء ١٧١. [٨]

٩- في المصدر: وفي عيسى.

كما أنّ قوله عليه السلام فى الحديث الرابع، (١) فى تفسير قوله تعالى وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي (٢)محمول على أنّ المراد بالروح هو الروح الحيوانية التى هى مجانسه للريح، و أنّ الإضافة للتشريف.

و كذلك قوله عليه السلام فى الحديث الخامس «و أجرى فى صورهم من ريح الجنّة» (٣) لعلّ المراد به الروح الحيوانية التى هى مجانسه للريح كما ذكر، إلاّ أنّها فى المؤمن من ريح الجنه، كما أنّ الظاهر أنّ المراد بطينه الجنان ذلك التراب الذى ذكر أنّه مبدأ خلق الإنسان، إلاّ أنّه فى المؤمنين من تراب الجنّة.

و حيث عرفت ما ذكرنا من الكلام الذى وقع فى البين بالمناسبه و التقريب، فلنرجع إلى ما كنّا بصدده فى هذا الباب.

فى بيان جوهرية النفس

فنقول: أمّا بيان جوهرية النفس، فله طريقان: أحدهما خاصّ بالنفس الناطقه الإنسانيّة، و الآخر عامّ يعمّ النفس الأرضية بأنواعها، أى النباتية و الحيوانية و الانسانية.

أمّا الطريق الخاصّ بالإنسانية، فهو يتوقّف على إثبات تجرّدها، لأنّه إذا ثبت أنّها ليست بجسم، كما تقدّم؛ و ثبت مع ذلك أنّها مجرّده عن المادّة قائمه بذاتها؛ لم يقع شكّ فى أنّها جوهر.

و أمّا الطريق العامّ، فبأنّ يقال: لو كان وجود النفس الأرضية فى الجسم كوجود العرض فى الموضوع، لكان حال تلك النفس - بالقياس إلى ذلك الجسم - كحال الأعراض التى يتبع وجودها وجود الموضوع لها، و لا تكون مقومه لموضوعها بالفعل، كما هو شأن العرض الموجود فى الموضوع. و لكان حال ذلك الجسم - بالقياس إلى النفس - كحال

ص: ١٤٢

١- الاحتجاج ٣٢٣/٢. [١]

٢- ص ٧٢.

٣- أصول الكافي ١٣٣/٢. [٢]

الموضوع. أى مادّه محفوظه الذات باقيه بعينها مع تبدل الأعراض الوارده عليها، أى أن يكون ذلك الجسم الذى فرض موضوعا للنفس باقيا بعينه بعد مفارقه تلك النفس عنه، يكون هو موضوعا لغير تلك النفس من نفس أخرى، أو شىء آخر غير النفس، كما هو شأن موضوع العرض، وهذا باطل قد ظهر بطلانه ممّا بيّناه سابقا فى مسأله بقاء النفس.

أمّا الأوّل، فلما عرفت هنا لك أنّ المادّه القريبه لوجود هذه الأنفس العنصريّه فيها، إنّما هى ما هى بمزاج خاصّ و هيئته خاصّه و تركيب مخصوص، هى بذلك تستعدّ لفيضان نفس عليها حافظه لمزاجها، جامعها لأجزائها. و أنّه إنّما تبقى تلك المادّه بذلك المزاج و التركيب و تلك الهيئته بالفعل ما دام فيها أو معها النفس، و النفس هى التى تجعلها بذلك المزاج الموافق، و هى علّه لتكوّن النبات و الحيوان على المزاج الذى لهما. و أنّ الموضوع القريب للنفس يستحيل أن يكون هو ما هو بالفعل إلاّ بالنفس، فإنّ النفس علّه لكونه كذلك، و أنّه لا يجوز أن يقال: إنّ الموضوع القريب لها حصل على طباعه موجودا بسبب غير النفس، ثمّ لحقته النفس لحوقا لا- قسط لها بعد ذلك فى حفظه و تقويمه و تربيته، كالحال فى أعراض يتبع وجودها وجود الموضوع، و لا تكون مقدّمه لموضوعها بالفعل. بل إنّ النفس مقومه لموضوعها القريب، فحينئذ فهى ليست بعرض.

و منه يظهر أيضا أنّ النفس مغايره لمزاج بدنها و لجسميّته.

و أمّا الثانى، فلما عرفت أيضا ثمّه أنّه إذا فارقت النفس عن موضوعها، و جب ضروره أن يكون فراقها يحدث لغالب صير الموضوع بحاله اخرى و أحدث فيه صوره جماديه، كالمقابله للصوره المزاجيه الموافق لتلك النفس و لتلك الصوره. و أنّ المادّه التى للنفس لا تبقى بعد النفس على نوعها البتّه، بل إما أن يبطل نوعها و جوهرها الذى به كان موضوعا للنفس، أو يخلف النفس عنها صوره اخرى تستبقى المادّه بالفعل على طبيعتها؛ فلا- يكون ذلك الجسم الطبيعى كما كان أولا- بل يكون هناك صوره و أعراض اخرى، و يكون قد تبدل أيضا بعض أجزائه و فارق عنه، مع تغير الكلّ فى الجوهر.

و مما يوضح ما ذكرنا أنّه من المعلوم المشاهد أنّ النفس الإنسانيّه إذا فارقت بدن

الإنسان، وكذا النفس الحيوانية إذا فارقت بدن الحيوان، لا يبقى البدن الإنساني و البدن الحيواني على طبيعته الأولى التي كان هو بها موضوعا للنفسين، وعلى مزاجه و تركيبه الأولين؛ بل يفسد و يتغير و يتلاشى أعضاؤه و يتفرق أجزاءه و يبطل نوعه. وكذلك النفس النباتية إذا فارقت جسم النبات، لا يبقى ذلك الجسم على طبيعته الأولى و نوعه السابق الذي به كان موضوعا للنفس النباتية، فإنَّ الشجر المقطوع -مثلا- و إن بقي بصورته و هيئته و تركيبه في الظاهر، إلاَّ أنه في الحقيقة ليس بشجر، بل هو خشب حدث فيه صورته جماديه، و لذلك ليس من شأنه أن تفاض عليه نفس تاره أخرى.

و بالجمله، فالنامى من حيث أخذه نفسا و فصلا لذلك الجسم من حيث أخذه جنسا، يلزم من زواله و انعدامه انعدام تلك الحصة الجنسية التي تقومها و تحصيلها به. و كذلك من حيث أخذه صورته للجسم من حيث أخذه مادّه، يلزم من انعدامه انعدام تلك المادّه المتقومه بتلك الصورة، و عدم بقائها على طبيعته السابقه. و على التقديرين، فيلزم من مفارقه النفس النباتية عن جسم النبات بطلان نوعه. و كذلك من المعلوم المبيّن أنه عند فيضان النفس النباتية و الحيوانية و الإنسانيه و تواردها على المادّه المنويّه البدنيه الإنسانيه في الرحم، سواء قلنا: بأنّها نفوس متعدده كما قد يظنّ، أو بأنّها ذات واحده تتزايد كمالاتها كما هو الحقّ، و سيأتى تحقيقه بتوارد الصور المضغيه و العقلية و العظميه و اللحمية على تلك المادّه؛ فلا تبقى تلك المادّه على طبيعتها، بل تخلف كلّ نفس من تلك النفوس أو كلّ مرتبه من تلك المراتب نفس أخرى أو مرتبه أخرى تكون تلك المادّه معها على صورته أخرى و طبيعته أخرى غير الأولى، فلا يكون ذلك الجسم الطبيعيّ الذي يفرض موضوعا أو مادّه للنفس الأولى أو للمرتبه الأولى كما كان أولا، بل يكون هناك أعراض أخرى و تغيرت تلك المادّه في الجوهر.

و حيث عرفت ذلك، و عرفت أنه بعد مفارقه النفس لا تبقى المادّه التي فرض كونها مادّه للنفس على نوعها، عرفت أنه حينئذ لا يكون هناك مادّه محفوظه الذات بعد مفارقه النفس هي كانت موضوعه للنفس، و الآن موضوعه لغير النفس، فإذاً ليس وجود النفس

فى الجسم كوجود العرض فى الموضوع، فثبت مما ذكرنا أنّ النفس ليست بعرض، وأنّ مادّتها ليست بموضوع لها، فثبت أنّ النفس جوهر، لأنّها صورته فى موضوع، وهذا هو المطلوب.

فإن قلت: إنّ ما ذكرته من بيان حال المادّة البدنيّة فى الرحم، وإن كان ظاهرا على تقدير القول بأنّ الفاضل هناك على المادّة البدنيّة نفوس متعدّده متغايره، إلاّ أنّه على تقدير القول بأنّ الفاضل هناك نفس واحده بالذات، يترايد كمالاتها، ففيه إشكال. لأنّه إن كانت تلك المراتب المترايده من قبيل الأعراض، والحال أنّ موضوعها يتغيّر بتغيّرها كما هو المفروض، فيلزم أن يكون بتغيّر العرض يتغيّر الموضوع، وهذا خلاف ما هو المقرّر عندهم. وإن كانت من قبيل الجواهر، فتكون هى صوراً، فتكون نفوساً متعدّده لا نفساً واحده و ذاتاً واحده، وهذا خلاف المفروض.

قلت: لا- إشكال فى ذلك، لأنّها نختار أنّها جواهر و صور مقومه لموادّها، فلذا يلزم من تغيّرها تغيّر موادّها. لكن لا يلزم من كونها صوراً كونها نفوساً متعدّده، بل أنّها قوى متعدّده لذات واحده و نفس واحده، أى قوى تنبعث عن النفس الواحده فى الأعضاء، يتأخّر فعل بعضها و يتقدّم فعل بعض آخر منها بحسب استعداد الآله، و لا يلزم من اختلاف قوى متعدّده لشيء واحد، اختلاف فى ذات ذلك الشيء بحسب جوهره و سنخه، وهذا كما أنّ من البيّن أنّ لكلّ نفس من النفوس النباتيه و الحيوانيه و الإنسانيه التى هى بانفرادها ذات واحده قوى متعدّده، و لا يلزم من تعدّد قواها تعدّد ذات تلك النفس الواحده، و لم يقل به أيضاً أحد.

ثمّ إنّ فى هذا المقام إشكالا آخر ذكره الشيخ فى الشفاء مع جوابه، و بيان الإشكال و تحريره: (١) أنّ ما ذكر من أنّ النفس علّه قريبه لقوام مادّتها القريبه، فهى ليست بعرض، و أنّ مادّتها ليست بموضوع، لو كان مسلماً، فإنّما يسلم فى النفس النباتيه. و أمّا النفس الحيوانيه، فيشبهه أن تكون النفس النباتيه تقوم مادّتها، ثمّ يلزمها اتّباع هذه النفس

ص: ١٤٥

الحيوانية إياها أتباع وجود العرض لوجود الموضوع؛ فيكون الحيوانية متحصّله في مادّه تقوّمت بذاتها، أى من غير أن تكون الحيوانية مقومه لتلك المادّه. بل إنّ تلك المادّه علّه لقوام الحيوانية التي حلتها، فلا تكون الحيوانية إلا قائمه في موضوع.

و بيان الجواب و تحريره، أنّ النفس النباتية-بما هي نفس نباتية-لا- يجب عنها إلا جسم متغذّ مطلقا، و أنّ النفس النباتية مطلقه ليس لها وجود إلا- وجود معنى جنسى، و ذلك في الوهم، أى في الذهن فقط. و أمّا الموجود في الأعيان، فهو أنواعها. فحينئذ نقول:

إنّ النفس النباتية-بما هي نفس نباتية مطلقه-سبب واحد عامّ يجب عنه شىء عامّ أيضا، أى كلّى غير محصّل، و هو الجسم المتغذى النامى المطلق الجنسى الغير المنوع. و أمّا الجسم ذو آلات الحسّ و التميّز و الحركة الإرادية، فليس مصدره عن النفس النباتية بما هي نفس نباتية، بل بما ينضمّ إليها من فصل آخر يصير به طبيعه اخرى، و لا- يكون ذلك إلا- أن يصير نفسا حيوانية. فظهر من ذلك أنّ الماده القريبه للنفس النباتية-بما هي نباتية-لا- تكون بعينها مادّه قريبه للنفس الحيوانية بما هي حيوانية، بل المادّتان متغايرتان كالنفسين. و أنّه لا- يمكن أن تبقى مادّه النباتية بعينها مادّه للحيوانية، متقومه بالنباتية فقط، حتّى يمكن فرض النفس الحيوانية عرضا قائما في موضوع هو مادّه النباتية، بل إنّ تقوّم المادّه الحيوانية بالنفس الحيوانية؛ فهى أيضا ليست بعرض كالنفس النباتية التي فرض تقوّم مادّتها بها.

ثمّ إنّّه بين الجواب عن هذا الإشكال بوجه آخر أبسط و أوضح، و تحريره: أنّ النفس النباتية إمّا أن يعنى بها النفس النوعية التي تخصّ النبات دون الحيوان، أو يعنى بها المعنى العامّ الذى يعمّ النفس النباتية و الحيوانية من جهه ما يغتذى و يولّد و ينمو، فإنّ هذا قد يسمّى نفسا نباتية، و هذا مجاز من القول، فإنّ النفس النباتية لا تكون إلا فى النبات، و لكن المعنى العامّ الذى يعمّ نفس النبات و الحيوان يكون فى الحيوانات، كما يكون فى النبات، و وجوده كما يوجد المعنى العامّ فى الأشياء. و إمّا أن يعنى بها القوه من قوى النفس الحيوانية التي يصدر عنها أفعال التغذية و التريه و التوليد، كما هو مقتضى القول

بأنّ النفس واحده و لها قوى متعدده، كما هو المذهب الحقّ، و سيأتي تحقيقه. فإنّ عنى بها النفس النباتيه التى هى بالقياس إلى النفس الفاعله للغذاء نوعيه، أى النفس النوعيه التى تخصّ النبات، فذلك يكون فى النبات لا غير، و ليس فى الحيوان؛ فلا يمكن أن يقال إنّ النفس النباتيه قومت مادّتها، و صارت تلك المادّه بعينها موضوعا للنفس الحيوانيه و هى عرض فيها. و إنّ عنى به المعنى العام، فيجب أن ينسب إليه معنى عامّ لا خاصّ، فإنّ الصانع العامّ هو الذى ينسب إليه المصنوع العامّ، و الصانع النوعى كالنجار هو الذى ينسب إليه المصنوع النوعى، و الصانع المعين هو الذى ينسب إليه المصنوع المعين، و هذا شىء قد مرّ لك تحقيقه. فالذى ينسب إلى النفس النباتيه العامه من أمر الجسم أنّه تامّ عامّ، و أمّا أنّه تامّ بحيث أنّه يصلح لقبول الحسّ أولا يصلح، فليس ينسب إلى النفس النباتيه من حيث هى عامه، و لا هذا المعنى يتبعه.

فعلى هذا أيضا، لا يمكن أن يقال: إنّ النفس النباتيه قومت مادّتها، ثمّ صارت تلك المادّه موضوعا للنفس الحيوانيه.

و أمّا القسم الثالث، و هو أن يعنى بها القوه من قوى النفس الحيوانيه التى يصدر عنها أفعال التغذية و التربيه و التوليد، و هو مقتضى القول بوحده النفس و تعدّد قواها، فظاهر أنّه على تقديره يستحيل أن يقال: إنّ القوه النباتيه وحدها تفعل بدنا حيوانيا، إذ ليست هى منفرده بالتدبير، إذ لو كانت منفرده بالتدبير، لكانت تتمم جسمنا نباتيا، و ليس الأمر كذلك، بل المنفرده بالتدبير هناك نفس واحده تتمم جسمنا حيوانيا بآلات الحسّ و الحركه فى الحيوان، و جسمنا إنسانيا فى الإنسان، لتلك النفس قوى متعدده، أمّا قوتان نباتيه و حيوانيه، كما فى الحيوان غير الإنسان؛ أو ثلاث قوى نباتيه و حيوانيه و انسانيه، كما فى الإنسان. و تلك القوى تنبعث عن تلك النفس الواحده فى الأعضاء، و يتأخّر فعل بعضها و يتقدّم بحسب استعداد الآله. و سيّضح من بعد أنّ النفس واحده لها قوى كذلك.

و منه يظهر أن لا سبيل لإيراد نظير هذا الإشكال فى المادّه الحيوانيه، بالنسبه إلى النفس الإنسانيه، لجريان نظير هذا الجواب بعينه فيه.

و كذلك يظهر منه أنّ النفس التي لكل حيوان أو إنسان هي جامعته لاسطقتات بدنه، و مؤلفها و مركبها على نحو يصلح معه أن يكون بدنا لها، و هي حافظه لهذا البدن على النظام الذي ينبغي، فلا يستولى عليه المغيرات ما دامت النفس موجوده فيه أو معه، و لو لا ذلك لما بقى على صحته.

و ممّا يتبّه على ما ذكرنا، ملاحظه ما يلاحظ من قوّه القوه الناميه مثلا و ضعفها عند استشعار النفس الناطقه قضايا تجبها أو تكرهها محبّه و كراهه ليست ببديته البتّه، و ذلك عند ما يكون الوارد على النفس تصديقا ما. و ليس ذلك مما يؤثر في البدن بما هو اعتقاد، بل يتبع ذلك الاعتقاد انفعال من غمّ أو سرور. و ذلك أيضا من المدركات النفسائيه، و ليس ممّا يعرض للبدن بما هو بدن، إلاّ أنّه يؤثر في القوّه الناميه الغاذيه، حتّى يحدث فيها من العارض الذي يعرض النفس أولا- كالفرح النطقى- شدّه و نفاذ في فعلها، و من العارض المضادّ لذلك- كالغمّ النطقى الذي لا ألم بدنيّ فيه- ضعف و عجز حتّى يفسد فعلها. و ربما انتقص المزاج به انتقاصا. بل ربّما كان الوارد على النفس الناطقه موجبا لتأثر القوّه الحيوائيه و قوّتها و ضعفها. و كذلك ربّما يكون الواردات على كلّ من النباتيه و الحيوائيه موجبه لضعف الاخرى و قوّتها. و كذلك ربّما يكون الواردات عليهما موجبه لتأثر القوّه الناطقه و قوّتها و ضعفها، و كلّ ذلك ممّا يجده الإنسان من ذاته في الأحوال الوارده عليه، و دليل على ما ذكرنا من وحده النفس و تعدّد قواها. فإنّها لو كانت متعدده كما قد يظنّ، لما كان لضعف حال إحداها أو قوّتها مدخل في ضعف حال الاخرى أو قوّتها، و كذلك هو دليل على أنّ تلك النفس جامعته لقوى الإدراك و استعمال الغذاء، و هي واحده ليست لها هذه منفرده عن تلك.

و إذا عرفت ما ذكر، تبين لك أنّ النفس مكمله للبدن الذي هي فيه أو معه، و حافظه على نظامه الأولى به أن يتفرّق و يتميز، إذ كلّ جزء من أجزاء البدن يستحقّ مكانا آخر، و يستوجب مفارقه لقرينه، و إنّما يحفظه على ما هو عليه شيء خارج عن طبيعته، و ذلك الشيء هو النفس في الحيوان و الإنسان. فالنفس إذن كمال، موضوع ذلك الموضوع يتقوم

بها، لا بالعكس، وهى أيضا مكمل النوع و صانعه، فإنّ الأشياء المختلفه الأنفس، تصير بها مختلفه الأنواع، و يكون تغيارها بالنوع لا بالشخص. فالنفس إذن ليست من الأعراض التى لا- يختلف بها، و لا- يكون لها مدخل فى تقويم الموضوع. فالنفس اذن كمال كالجوهر لا كالعرض، إلاّ أنّه ليس يلزم من هذا أن يكون مفارقا أو غير مفارق، فإنّه ليس كلّ جوهر بمفارق، فلا الهيولى بمفارقة و لا- الصورة. و قد علمت أنّ الأمر كذلك. انتهى ما ذكره الشيخ فى هذا المقام بتحريره، و بذلك تمّت الدلالة على جوهرية النفس الأرضية بأنواعها، إلاّ- أنّه لمّا لم يستلزم الدلالة على تجرّد ما هو مجرّد عن المادّة من تلك الأنواع، أعنى النفس الناطقه الإنسانيه كما ذكره الشيخ، و كان ذلك أيضا هو المقصود هنا، بل المقصد الأسنى و المطلوب الأقصى الذى هو مختلف فيه بين المتكلّمين و الحكماء، و يتفرّع عليه أحكام اخرى و مقاصد لا- تحصى، كما لا- يخفى على اولى النّهى؛ فحرى بنا أن نتكلّم فيه تكلّما و افيا شافيا، عسى أن يرتفع به حجاب الإبهام عن وجه المدعى، و يتّضح منهج الرشاد و طريق الهدى.

فنقول، و بالله التوفيق: إنّ الذين قالوا بتجرّد النفس الناطقه الإنسانيه و مفارقتها عن المادّة، و إن اقاموا عليه أدلّه كثيره و حججا عديده ترى من وجوه متكرّره و طرق شتى، إلاّ أنا نذكر من تلك الأدلّه ما هو واضح السبيل، يكفى لدى المنصف المسترشد المستبصر لشفاء العليل، و لرواء الغليل. و لنقدّم قبل الخوض فى المقصود ذكر نبذ من خواصّ الأفعال و الانفعالات التى للإنسان، و بيان قوى النظر و العمل التى للنفس الإنسانيه على سبيل الإجمال، مقدّمه للدليل على ما هو المقصود، موافقا ل«الشفاء» و غيره من كتب العلماء؛ فنقول: لا يخفى عليك أنّ للإنسان خواصّ أفعال تصدر عن نفسه ليست هى موجوده لسائر الحيوانات.

منها، أنّه لمّا كان الإنسان فى وجوده المقصود منه، يجب أن يكون غير مستغن فى بقائه عن المشاركة، و لم يكن كسائر الحيوان الذى يقتصر كلّ واحد منها فى نظام معيشته على نفسه و على الموجودات فى الطبيعه له. و أمّا الإنسان الواحد، فلو لم يكن فى الوجود

إلا هو وحده، وإلا الأمور الموجودة في طبيعه له لهلك أو لساءت معيشه أشدّ سوء، و تفصيل ذلك لا يناسب المقام. بل الإنسان محتاج إلى أمور أزيد ممّا في الطبيعه، مثل الغذاء المعمول و اللباس المعمول و الموجود في الطبيعه من الأغذية ما لم يدبّر بالصناعات، فإنّها لا تلائمه بل يخسر (١) معها معيشته، وكذا الموجود في الطبيعه من الأشياء التي يمكن أن تلبس أيضا، فقد يحتاج إلى أن تجعل بهيئه و صفه حتّى يمكنه أن يلبسها.

و أمّا الحيوانات الأخرى، فإنّ لباس كلّ واحد معه في الطباع، فلذلك يحتاج الإنسان أوّل شيء الى الفلاحه، وكذلك إلى صناعات أخرى لا يمكن للإنسان الواحد تحصيل كلّ ما يحتاج إليه من ذلك بنفسه، بل بمشاركه مع غيره، أى أن يكون مكفّيا بآخر من نوعه، يكون ذلك الآخر أيضا مكفّيا به بنظيره، حتّى يكون هذا يخبز لهذا، و ذلك ينسج لذلك، و هذا ينقل شيئا من بلاد غريبه إلى ذلك، و هذا يعطيه بإزاء ذلك شيئا من قريب، و هذا يخيظ لهذا، و هو ينجر له، و أمثال ذلك من المعونات التي لا تتناهى.

و بالجمله، فهو يحتاج في ضرورات المعاش من المسكن و المطعم و الملبس، و دفع الأعداء و التحرّس من طوارق البلاء، إلى أشياء كثيره من الزرع و الغرس و الحصاد و الطحن و الطبخ و الغزل و النسج و الحياكه و الخياطه و أدوات ذلك كلّه، و كذا إلى البناء و محاووجه و أسباب البناء و أسلحه الحروب و غير ذلك مما لا يحصيها غير علام الغيوب، و هي أشياء لا يستطيع لها و لا يقوى عليها إنسان واحد، و لا مائه و لا ألف؛ بل يحتاج إلى جماعه كثيره يجتمعون في مكان واحد و مساكن متقاربه، يعمل كلّ فرقه منهم عملا فيتعاونون و يتعاضدون، و يتعاوضون أعمالهم، و يتبادلون صنائعهم، فيقع بينهم المعاملات في حقوقهم و مساعيهم. فلهذه الأسباب و أسباب أخرى أخفى و أكد من هذه يحتاج الإنسان إلى أن يكون له في طبعه قدره على أن يعلم الآخر الذي هو شريكه بعلامه وضعيه، و كان أخلق ما يصلح لذلك هو الصّوت، لأنّه ينبعث إلى حروف يتركّب منها تراكيب كثيره من غير مؤونه تلحق البدن في ذلك، و يكون سيّلا لا يثبت، فيأمن من وقوف

ص: ١٥٠

من لا يحتاج إلى شعوره عليه. و بعد الصوت الإشاره، إلا أنّها لا تفي بالمعدومات و المعقولات الصرفيه و المدركات الباطنيه، بل تختصّ بالمدركات بالحواسّ الظاهره، و مع ذلك، فهي إنّما تهدي من حيث يقع البصر، و أن تكون من جهه مخصوصه، و أن تحرك الحدقه إلى جهه مخصوصه حركات كثيره يراعى بها الإشاره.

و أمّا الصوت فقد يغنى الاستعانه به من أن يكون من جهه مخصوصه، و عن أن يراعى تحريكات، فجعلت الطبيعه للنفس أن تؤلف من الأصوات ما يتوصّل به إلى إعلام الغير. و أمّا الحيوانات الأخرى، و إن كان فيها أيضا أصوات يقف بها غيرها على حال نفسه، إلا أنّ تلك الأصوات إنّما تدلّ بالطبع على جملة من الموافقه و المنافره غير محصّيه و لا مفضّيه، و الذى للإنسان فهو بخلاف ذلك، لأنّه بالوضع، و على أغراض لا تتاهى، و مقاصد لا تحصى.

فاختصّ الإنسان بهذه الخاصيه للضروره الداعيه إلى الإعلام و الاستعلام، للضروره داعيه إلى الأخذ و الإعطاء، و لضرورات اخرى. ثمّ باتخاذ المجمع و استنباط الصنائع التى هى عن استنباط و قياس، بعضها للضروره النوعيه، و بعضها للضروره الشخصيه و لصلاح حال الشخص.

و أمّا الحيوانات الأخرى و خصوصا للطير (1) و إن كانت لها صناعات - لا سيّما النحل، فإنّ لها بيوتا و مساكن و تسديسا فيها، و كذلك العنكبوت فإنّ لها نسجا و حياكه - إلا أنّ تلك الصناعات ليست ممّا يصدر عن قياس و استنباط و رأى كلى، بل عن نوع إلهام و تسخير و رأى جزئى منبعث عن طبع و قوه متخيله، و لذلك ليست تلك الصناعات ممّا يختلف و يتنوع، و لا توجد متصرّفا فيها و لو تصرّفا ما كصناعات الإنسان، و كذلك ليست تلك الحيوانات ممّا يصدر عنها غير تلك الصناعات الخاصه، أى أن تكون صناعاتها غير مخصوصه بوجه دون وجه كما فى الإنسان أيضا؛ بل إنّ صناعاتها خاصه بتلك التى شوهدها صدورها عنها، و مع ذلك فليست صناعاتها للضروره

ص: ١٥١

الشخصيّه و لصالح حال الشخص، بل للضرورة النوعيّة فقط، بدليل أنّها لو كانت لصالح حال الشخص، لكانت ممّا تختلف و لو اختلافًا ما، مع أنّ أحوال الأشخاص من حيث هي أشخاص مختلفه جدًّا.

ثمّ إنّ حيث كان حال الإنسان ما ذكر، و كان يحتاج في ضرورات معاشه و بقاء نوعه و لصالح حال شخصه إلى بني نوعه الذين يجتمعون في مكان واحد و مساكن متقاربه، يعمل كلّ فرقه منهم عملاً، فيتعاونون و يتعاقدون و يتعاونون أعمالهم و يتبادلون صنائعهم، فيقع بينهم المعاملات في مساعيهم، و كان هذا الاجتماع إنّما ينتظم إذا كان بينهم عدل في المعاملات يتفق الجميع عليه، لأنّ كلّ واحد يشتهي ما يحتاج إليه، و يغضب على ما يزاحمه، و أكثر الناس لا يكتفى بحقه، و لا يجتري بحظه، بل كلّ إنسان يطمع في نصيب غيره، و لا ينصف من نفسه، و يرى ما له عدلاً و ما عليه ظلماً، فيؤدّي ذلك بينهم إلى التباغض و التحاسد و التنازع و التعاند، فيقع الجور و يختلّ أمر الاجتماع.

و كان العدل لا يتناول الجزئيات الغير المحصوره، بل لا بدّ له من قوانين كليّه مصونه عن الخطاء، يقرّرها مقنّن و سانّ معدّل عدل حكيم، احتاج الإنسان لبقاء نوعه و ضروره معاشه و لصالح حاله -أشدّ احتياج- إلى واضع لتلك القوانين شارع لها مبعوث من الله تعالى، يكون هو من نوع الإنسان بحيث يخاطب الإنسان، و يلزمهم التكليف، و يسنّ للناس في امورهم سننًا بإذن الله تعالى و وحيه، يرجعون هم إليها و إليه في معاملاتهم، و إلى رئيس لهم يعلم حقائق أعمالهم و دقائق أفعالهم و مقادير أجورهم و موازى صنائعهم، و يقدر على إحقاق حقوقهم و إيصال حظوظهم، و على تأديبهم و سياستهم؛ و يكون إنساناً عظيم المنزله جليل الرتبه ينبغي له هذه المرتبه على الإطلاق و تليق به بالاستحقاق، لئلا يسع أحدا مخالفته و يلزم مطاوعته، و هو النبي عليه السلام، و هذا أحد أسباب الاحتياج إليه عليه الصلاه و السلام في كلّ عصر و زمان، و إن كانت أسباب الاحتياج إليه كثيره يكاد يخفى على أذهاننا دركها، و ما بلغ إليه فهم المرءوسين من البشر هو أقلّ قليل منها.

و منها أنّ بدن الإنسان و مزاجه مرّكب من طبائع متضادّه و كفيّات متعاندّه، و هو محتاج فى معاشه و صلاح حاله إلى أغذيه و أشربه مختلفه، إن سالمه بعضا عانده آخره؛ هو-مع تلك المعاندات-من داخل بدنه واقع فى معرض الآفات و مورد البليات من خارجه، إن انتهز بعضها فرصه، غلب صاحبه فأفسده و أدى إلى هلاك بدنه و جسده من قريب، بل ربما أدى بتوسّطه إلى هلاك روحه و نفسه أيضا، فيحتاج ضروره إلى ضرب من التدبير فى غذائه و شرابه و سائر وارداته ليسلم من الآفات و يبقى به مدّه يمكنه فيها الترقى إلى الكمال المقدر له. و معلوم أنّ معرفه مضارّها و منافعها و مسالمها و منازعها لا يمكن بالتجربه، فإنّ دواء واحدا أو غذاء و شرابا يختلف أثره فى الأمزجه المختلفه و الأمكنه المختلفه و الأزمنه المختلفه، بل فى شخص واحد بحسب أحوال و أوقات مختلفه لا تكاد تنضبط برابط، فضلا عن جميع الأغذيه و الأشربه و الأدوية بكثرتها التى لا يحصيهها و لا يجمعها الارتباط؛ و لو كان الطريق إلى معرفتها هو التجربه، لكان فى مدّه تجربه شىء واحد هلاك المجربين من الناس كلّهم أو جلّهم. و على تقدير فرض حصول معرفتها بالتجربه، لكان ذلك فى أقلّ قليل منها، لا فى أكثرها و لا فى كلّها. و على تقدير تسليم حصول ذلك بالنسبه إلى أكثرها أو كلّها و لو فى أزمنه متطاوله و أعصار متماديه، فلا يخفى أنّ التجربه إنّما تفيد معرفه طبائع الأشياء التى للتجربه دخل فى معرفتها، و للعقل سبيل إلى العلم بها. و الحال أنّ فى الوجود و الطبيعه و فيما يحتاج إليه الإنسان فى نظام معيشته و صلاح حاله و بقاء نوعه و شخصه أشياء مثل أغذيه و أشربه و مساكن و ملابس و أفعال، لتلك الأشياء خواصّ و أحكام، بعضها مقربه للإنسان إلى رحمه الله تعالى و إلى ساحه عزّه و كبريائه، و بعضها مبعده عن ذلك، و بعضها ممّا ينفع جسده أو روحه أو كليهما، و بعضها يضرّه كذلك؛ و أنّ تلك الخواصّ و الأحكام ممّا ليس للتجربه إليها سبيل، و لا من العقل عليها دليل، بل لا-يعلمها إلاّ-علام الغيوب، و إلاّ من هو مبعوث من عنده تعالى. و حيث كان الأمر كذلك، فاحتاج الإنسان فى نظام معيشته و بقاء نوعه و شخصه و صلاح حال روحه و جسده، إلى رئيس أديب يؤدّبهم، و معلّم يعلمهم، و مبيّن

يبين لهم منافع الأشياء و مضارّها و خواصّها و أحكامها، و أنّ بعضها حلال، و بعضها حرام، و بعضها مباح، و بعضها مندوب، و بعضها مكروه. و من تلك الأسباب، أنّه من المعلوم أنّ الغايه التي خلق الإنسان، الذي هو أشرف الكائنات و أفضل البريات لأجلها، و أفضل الأعمال التي هو يكتسبها: معرفه الله تعالى و صفات جماله و جلاله، و معرفه حقائق الأشياء التي هي صنعه و آلاؤه تعالى، ثمّ امتثال طاعته و اجتناب معصيته بالتخلّق بالأخلاق الزكيه، و الاتّصاف بالأوصاف المرضيّه، و التّزّه عن الصفات الدنيّه، و التّزّين بالأفعال الجميله، و التورّع عن الأعمال الرذيله. و من المعلوم أيضا أنّ هذه المعرفه و هذا العلم و إن كان عقليا صرفا، بمعنى أنّ العقل السليم يمكنه أن يستقلّ في تحصيله، إلّا- أنّ التحصيل يتوقّف على التّتبّه لذلك. و أكثر العقول لكونها منهمكه في الشهوات الحسيّه، منغمره في اللذات و الشوائب الجسمانيّه، قد توسّخ جواهر مراياها بأوساخ تلك العادات الخبيثه، و إن كان عليها ملكاتها الخسيسه، فهي كأنّها قد رقدت في عاداتها كأنّها سكارى، و توغّلت في حالتها كأنّها حيارى. و النائم و إن كان قد يتتبّه بنفسه، لكنّ النيام الغرقى في غمرات المنام لو تركوا و منامهم، لاستمروا في سكوتهم يعمهون. و النوم الغرق لو لم يوقظ أهله لتمادوا في نومهم إلى يوم يبعثون، فلو لم يكن رجل أيقظه الله تعالى بنوره، يوقظهم من نوم غفلتهم، و ينهضهم من صرعه جهلهم، لم يتيقظوا و لم يخطر ببالهم أنّ لهم صانعا يجب عليهم أن يعرفوه، ثمّ يسمعوا له و يطيعوه؛ و لم يختلج في قلوبهم أنّ هاهنا فضيله و كمالا غير ما هم به مولعون، و هم فيه مستترون. فذهب أكثر الناس ضياعا، و مضى عامّتهم همجا رعا. ثمّ إنّهم بعد ما اوقظوا أيضا أو تيقظوا، ليس أكثرهم من يبصر شيئا أو يهتدى سبيلا، لما غشى بصائرهم من رمد الغفله، و أحاط بقلوبهم من رين هواجس العاده، فلا- يبصرون طريقا و سبيلا- و لا- يعقلون حجّه و دليلا- بل لا غنى لهم عن معلّم بصير خبير يعلمهم كمال التدبير و يهديهم إلى سواء السبيل، عسى أن يكون فرقه منهم تهتدى إلى قليل أو كثير، و هذا- أيضا- أحد أسباب احتياج الإنسان إلى النبيّ عليه السلام و إن كانت أسباب الاحتياج إليه عليه السلام لا تحصى، و ما تفضّن له العلماء من ذلك

هو أقلّ قليل منها.

و تلخّص لكّ مما ذكرنا، أنّ مثل النّبىّ عليه السلام بالنسبه إلى المكلفين فى التكاليف العقليّه، أى الاصوليّه، هو مثل أن يكون هناك طريق واضح رشد يفضى سالكه إن سلكه إلى المقصود الخير، إلّا- أنّ بعض سالكيه و إن كانوا صحيحى البصيره و البصر، لكنّهم نيام يحتاجون إلى موقظ يوقظهم ليتيقظوا و يفتحوا أعينهم و يروا السبيل لكى يسلكوه.

و بعضهم، و إن كانوا متيقّظين، لكنّهم رمد العين معيوبو البصر يحتاجون إلى معالج يعالج بصرهم و يزيل الغشاوه عن أعينهم حتّى يروا السبيل و يسلكوه، و هذا الموقظ و المعالج هو النّبىّ عليه السلام.

و أمّا مثله بالنسبه إليهم فى التكاليف الشرعيّه الفرعيّه، كمثّل أن يكون هناك طريق رشد، و سبيل واضح أيضا، إلّا أنّ سالكيه كلّهم عمون يحتاجون إلى قائد يقودهم، و دليل يدلّهم، و آخذ يأخذ بأيديهم و يسلك بهم ذلك السبيل، و هذا هو أيضا النّبىّ عليه السلام وَ تِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَ مَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ (١)

فى بيان اختصاص الإنسان بالقوّه العقليّه

إشاره

و قد تلخّص لكّ أيضا من هذه الجمله أنّ الانسان- من بين أنواع الحيوان- مختصّ بخاصّيّه، هى كونهم قابلين للتكاليف العقليّه و الفرعيّه و الخطابات الشرعيّه التى هى قوانين كليّه، فيظهر منه أنّ الإنسان مختصّ بخاصّيّه هى إدراك المعانى الكليه دون سائر أفراد الحيوان، و أنّه بسبب حصول القوّه العقليّه فيه، التى هى مدركه الكليات، اختصّ بتلك التكاليف و الخطابات.

خاصّيّه للإنسان

و حيث عرفت ما ذكرناه، فاعلم أنّه من جمله خواصّ الإنسان أنّه يتبع إدراكاته

ص: ١٥٥

للأشياء النادرة مطلقا انفعال يسمّى التعجّب، و يتبعه الضحك، و يتبع إدراكه للأشياء المؤذيه مطلقا انفعال يسمّى الضجر، و يتبعه البكاء، و لا يكون ذلك للحيوانات الاخر.

خاصية أخرى للإنسان

و من جملة خواصّه، أنّه حيث كان فى الوجود أفعال، من شأنها و حقّها أنّه لا ينبغى أن يفعلها الفاعل لها، و كذا أفعال حقّها أن يفعلها الفاعل لها، و يسمّى الأولى قبيحه و الثانية جميلة، فيعلمها الإنسان بل ينشأ عليها من صغره إلى كبره، و يتعود عليها منذ صباه، و يكون ذلك العلم منه عن اعتقاد و رأى كلّى يتبعه رأى جزئى، حتّى كأنّه كالغريزى له، و إن لم يعمل بعلمه فى بعض الموادّ. بخلاف سائر الحيوانات، فإنّها لو تركت أفعالا- لها أن تفعلها و لا ينبغى لها أن تفعلها، أو فعلت أفعالا لها أن تتركها و لا ينبغى لها تركها، فليس سبب ذلك فيها اعتقاد و رأى كلّى نفسانى يتبعه رأى جزئى، بل ربّما كان نوع إلهام و تسخير أو هيئه و عارض نفسانى متخيل أو متوهم. فإنّ الكلب المعلّم- مثلا- إذا لم يأكل صاحبه و لا ولده و لا صيده، بل أمسكه على صاحبه، بل حمله إليه مع جوعه و صبره عليه، فليس ذلك منه عن رأى و اعتقاد كلّى، و إلاّ لكان حاله بالنسبة إلى غير صاحبه و ولده و صيده أيضا ممّا ينبغى له تركه كذلك، و المعلوم خلافه. و لكان كلّ كلب مع مشاركته فى النوع و الطبيعه له كذلك، و ليس كذلك. بل ربّما كان سبب ذلك عارضا نفسانيا هو لذّه و همّيه ينالها، من توقّع إكرام صاحبه إيّاه، فإنّ كلّ حيوان يؤثر بالطبع وجود ما يلذّه و بقاءه و أنّ الشخص الذى يمونه و يطعمه قد صار لذيدا له، لأنّ كلّ نافع لذيد بالطبع عند المنفوع. و كذلك المرضعه من الحيوانات إذا آثرت ولدها على نفسها، و خاطرات محاميه عليه أعظم من مخاطرتها فى حمايتها لنفسها، أو الحيوان إذا أحبّ ولده، فليس سبب ذلك هنا اعتقاد و رأى، و إلاّ لكان حالها بالنسبة إلى غير ولدها ممّا ينبغى لها فعلها أيضا، و المعلوم خلافه. بل ربّما كان سبب ذلك لذّه و همّيه تجدها من تصوّر سلامه ولدها،

و ربّما آثرتها على سلامه نفسها. و هذا كما أنّ بعض الإنسان قد يتخيّل لشيء نافع في الواقع و يتنفّر عنه إذا كان بصورة ما يتنفّر عنه، أو لشيء متنفّر عنه و يميل إليه إذا كان بصورة ما يميل إليه من غير اعتقاد في ذلك. و كذلك ما يشاهد من أنّ الذئب يحذره كلّ شاه و إن لم تره قطّ و لا- أصابته منه نكبه و أذّيه، و يحذر الأسد حيوانات كثيره، و جوارح الطير يحذرها سائر الطيور، فليس ذلك عن اعتقاد و رأى، و إلاّ- لوجب أن تحذر هذه الحاذرات، كالشاه و كثير من الحيوانات و الطيور غير الجوارح، عن غير هذه المحذورات، أى عن غير الذئب و الأسد و جوارح الطير أيضا ممّا ينبغي لها الحذر عنها مثل حذرها عنها، لكونها ممّا من شأنه إصابه الأذّيه إليها، و ليس كذلك، بل كلّ ذلك عن إلهام و تسخير، أو عن تخيّل خاصّ.

خاصّيه ثالثه للإنسان

و من جمله خواصّ الإنسان، أنّه قد يتبع شعوره أنّه فعل شيئا من الأشياء التي لا- ينبغي له أن يفعله انفعال نفسانيّ يسمّى الخجل، بخلاف سائر الحيوان. و كذلك قد يعرض للإنسان انفعال نفسانيّ بسبب ظنّه أنّ أمرا في المستقبل يكون ممّا يضرّه، و ذلك ممّا يسمّى الخوف. و الحيوانات الاخرى إنّما يكون لها ذلك بحسب الآن في غالب الأمر، أو متّصلا بالآن، بدليل أنّه يزول عنها ذلك الانفعال بعد ذلك الآن، بخلاف الإنسان. و كذلك للإنسان بإزاء الخوف انفعال يسمّى الرجاء، و لا يكون ذلك أيضا للحيوانات الاخرى إلاّ متّصلا بالآن، لا فيما بعد ذلك من الزمان أيضا كما في الإنسان، و ما يفعله بعض الحيوانات من الاحتياط و الاستظهار، كما يفعله النمل في نقل البرّه بالسرعه إلى حجرتها إنذارا بمطر يكون هناك، فليس ذلك لأنّها تشعر بالزمان و ما يكون فيه، بل ذلك أيضا بضرب من الإلهام و التسخير، أو لأجل تخيّل أنّ ذلك هو ذا يكون في هذا الوقت، كما أنّ الحيوان يهرب عن الضدّ، لأنّه يتخيّل أنّه هو ذا يضرّ به في الوقت.

و بالجمله، فهذا الرجاء للحيوانات ليس كما للإنسان، لأنّه إنّما يكون لبعض

الحيوانات دون جميعها، ومع ذلك فهو يكون للحيوانات التي يكون ذلك لها بالنسبة إلى بعض الأمور دون آخر، ومع ذلك لا يكون إلا متصلاً بالآن، فليس ذلك لها عن اعتقاد كما للإنسان.

ثم إنّه يتصل بهذا الجنس من الخاصّيّه ما للإنسان أن يروى فيه من الأمور المستقبليّه أنّه هل ينبغي له أن يفعلها أو لا ينبغي؟ فيفعل ما يصحّ أن يوجب رويته أن لا يفعله وقتاً آخر أو في هذا الوقت بدل ما روى فيه، ولا يفعل ما يصحّ أن يوجب رويته أن يفعله وقتاً آخر أو في هذا الوقت بدل ما روى. و سائر الحيوانات إنّما يكون لها من الإعداد للمستقبل ضرب واحد مطبوع فيه، وافق عاقبتها أو لم يوافق.

و هذا الذى ذكرناه إنّما هو بيان جملة من الأفعال و الانفعالات و الأحوال، و هي ممّا يوجد للإنسان، و جعلها، بل كلّها يختصّ به الإنسان. و بعضها و ان كان بدنياً، لكنّه موجود لبدن الإنسان بسبب النفس للإنسان، و ليست لسائر الحيوان، و عسى أن نذكر فى طيّ الأبواب الآتيه نبذا من الخواصّ أيضاً.

و بالجملة، فأكثر الخواصّ الإنسانيّه، بل كلّها ممّا ذكرنا أو لم نذكرها، تدلّ على أنّ للإنسان إدراكاً للمعاني الكلّيّه، و هو مختصّ به دون سائر أفراد الحيوان، و بذلك - و كذا بما يشاهد من أحوال الإنسان فى أموره و شؤنه مع قطع النظر عن تلك الخواصّ أيضاً - يعلم أنّ أخصّ الخواصّ بالإنسان، الذى لا يشاركه فيه غيره من أفراد الحيوان، تصوّر المعاني الكلّيّه العقليّه المجرّده عن المادّه كلّ التجريد، و التوصل إلى معرفه المجهولات تصوّراً أو تصديقا من المعلومات الحقيقيّه.

فى بيان القوى النظرّيّه و العمليّه للنفس الإنسانيّه

و حيث عرفت ذلك، فنقول فى بيان قوى النظر و العمل التى للنفس الإنسانيّه: إنّّه لا يخفى أنّ للإنسان تصرّفاً فى الأمور الكلّيّه و تصرّفاً فى الامور الجزئيّه، و أنّ الامور الكلّيّه إنّما يكون فيها اعتقاد فقط، و لو كان أيضاً فى عمل. فإنّ من اعتقد اعتقاداً كلياً أنّ البيت

-مثلا- كيف ينبغي أن يبني، فإنه لا- يصدر عن هذا الاعتقاد وحده فعل بيت مخصوص صدورا أوليا، فإن الأفعال تتناول أمورا جزئية، و تصدر عن آراء جزئية، وذلك لأن الكل -من حيث هو كلي- ليس يختص بهذا دون ذلك، فيكون للإنسان قوة تختص بالآراء الكلية، وقوة أخرى تختص بالروية في الامور الجزئية فيما ينبغي أن يفعل و يترك، و ينفع و يضر، و فيما هو جميل و قبيح، و خير و شر، و يكون ذلك بضرب من القياس و التأمل صحيح أو سقيم، غايته أنه يوقع رأيا في أمر جزئي مستقبل من الأمور الممكنة، حيث إن الواجبات و الممتنعات لا يروى فيها لتوجد أو تعدم، و ما مضى أيضا لا يروى في إيجادها على أنه ماض.

ثم إنه إذا حكمت هذه القوة، يتبع حكمها حركة القوة الإجماعية إلى تحريك البدن، كما كانت تتبع أحكام قوى أخرى في الحيوانات، و تكون هذه القوة مستمدة من القوة التي على الكليات، فمن هناك تأخذ المقدمات الكبرى فيما تروى و ينتج في الجزئيات.

فالقوة الاولى للنفس الإنسانية التي تختص بالآراء الكلية قوة تنسب إلى النظر، فيقال: عقل نظري. و القوة الثانية التي لها- و تختص بالآراء الجزئية- قوة تنسب إلى العمل، فيقال: عقل عملي. و تلك للصدق و الكذب، و هذه للخير و الشر، و تلك للواجب و الممكن و الممتنع، و هذه للقيح و الجميل و المباح. و مبادئ تلك من المقدمات الأولية، و مبادئ هذه من المشهورات و المقبولات و المظنونات و التجريبات الواهية التي تكون من المظنونات غير التجريبات الوثيقة. و لكل واحد من هاتين القوتين رأى و ظن، و الرأي هو الاعتقاد المجزوم به، و الظن هو الاعتقاد المميل إليه الراجح مع تجويز الطرف الآخر المرجوح. و ليس من ظن فقد اعتقد، كما ليس من أحس فقد عقل، أو من تخيل فقد ظن أو اعتقد أو رأى. فيكون في الإنسان حاكم حسي، و حاكم من باب التخيل وهمي، و حاكم نظري، و حاكم عملي، و يكون المبادئ الباعثة لقوته الإجماعية على تحريك الأعضاء وهمية خيالية، و عقليه عملية، و شهوة و غضبا، و يكون للحيوانات الأخرى بعض من هذه لا كلها، كما سيأتي بيانه.

ثم إنَّ العقل العمليَّ يحتاج في أفعاله كلّها إلى البدن و إلى القوى البدنيّة إلا نادرا، كما صابه العين من بعض النفوس الشريره، و الأفعال الخارقه للعادات من المتجردين الكاملين، لو قلنا بأنّ هذين النوعين من الفعل يقعان من غير توسط البدن.

و أما العقل النظريّ فإنّ له حاجه ما إلى البدن و إلى قواه، لكن لا دائما و من كلّ وجه، بل قد يستغنى بذاته.

ثمّ إنّه ليس شيء من هاتين القوتين أو هذه القوى هو النفس الإنسانيّه بعينها، بل النفس هو الشيء الذي له هذه القوى، و هو - كما أشرنا إليه و سنوضّحه - جوهر منفرد بذاته، و له استعداد نحو أفعال بعضها لا يتمّ إلا بآلات و بالإقبال عليها بالكليّه، و بعضها يحتاج فيه إلى الآلات حاجه ما، و بعضها لا يحتاج إليها البتّه، كما سيأتي شرح ذلك كلّ إن شاء الله تعالى.

فجوهر النفس الإنسانيّه مستعدّ لأن يستكمل نوعا من الاستكمال بذاته، و ممّا هو فوقه لا - يحتاج فيه إلى ما هو دونه، و هذا الاستعداد له إنّما هو بالقوه التي تسمّى العقل النظريّ، و هو بها مستعدّ لأن يتحرّز عن آفات تعرض له من المشاركه، كما سيأتي بيانه أيضا، و لأن يتصرّف في المشاركه تصرّفا على الوجه الذي يليق به و ينبغى له.

و هذا الاستعداد له لقوه تسمّى العقل العمليّ، و هي رئيسه القوى التي له إلى جهه البدن، و أمّا ما دون ذلك، فهي قوى تنبعث عنه لاستعداد البدن لقبولها و لمنفعتّه، و الأخلاق التي تكون للنفس إنّما هي من جهه هذه القوه، كما سيجيء بيانه أيضا.

و لكلّ واحده من هاتين القوتين استعداد كمال، فالاستعداد الصرف من كلّ واحده منهما أن تحصل لها المبادئ التي بها تكمل أفعالها. أمّا العقل النظريّ الهولانيّ، فالمقدمات الأوّليّه و ما يجري مجراها، و أمّا العمليّ، فالمقدمات المشهوره و هيآت أخرى. فحينئذ يكون كلّ واحد منهما عقلا - بالملكه، ثمّ يحصل لكلّ واحد منهما الكمال المكتسب الميسّر له، فيصير مراتبهما أربعا، كما سيأتي بيانه أيضا.

تمهيد في أن النفس الناطقه الإنسانيه جوهر مجرد عن الماده

و حيث عرفت هذه الجملة على الإجمال، فحرى بنا أن نبين أن هذه النفس المستعدّه لقبول المعقولات بالعقل الهيولاني و ما بعده من المراتب ليست بجسم ولا جسماني، وبالجملة ليست بذى وضع، بل أنها جوهر مجرد عن الماده و عن توابعها، قائم بذاته. ولما كان بيان هذا المقصود على الوجه الذى نرومه هنا، مبيّنا على أن النفس الإنسانيه تدرك المعانى الكليّه و المعقولات المجرّده عن الماده، فتكون هي أيضا مجرّده عنها كمدرّكاتهما المجرّده، و كان هذا موقوفا على بيان مقدّمات:

منها أنها مدرّكه للمعانى الكليّه و المعقولات، و هذه قد مضى بيانها، حيث عرفت أن أخصّ الخواصّ للإنسان إدراك المعانى الكليّه و المعقولات.

و منها أن تلك المعانى مجرّده عن الماده.

و منها أن إدراك النفس لها على أى وجه و ما معناها؟

و منها أنه بأى سبب وجهه يكون إدراك المجرّدات مستلزما لتجرّد ما يدركها؟

و هذه المقدّمات لم تتبين بعد، فلنبينها حتّى يتّضح المقصود. فلنتكلّم أولا فى بيان أصناف الإدراكات التى للإنسان، و فى إدراك المعانى الكليّه، و فى تجرّد تلك المعانى و المعقولات عن الماده.

نقل كلام و تنقيح مرام

فنقول: قال الشيخ فى طبيعيات الشفاء هكذا (١): «فصل فى تحقيق أصناف الإدراكات التى لنا، فلنتكلّم الآن فى القوى الحاسه و المدرّكه (٢)، و لنتكلّم فيها كلاما كليّا فنقول: يشبه أن يكون كلّ إدراك إنّما هو أخذ صورته المدرّكه بنحو من الأنحاء، فإن كان الإدراك إدراكا لشيء مادّي، فهو أخذ صورته مجرّده عن الماده تجريدا ما، إلا أن أصناف التجريد

ص: ١٤١

١- الشفاء- [١] الطبيعيات ٥٠/٢، الفصل الثانى من مقاله الثانى من الفنّ السادس.

٢- فى المصدر: الدّراكه.

فإن الصورة الماديّة يعرض (1) لها بسبب المادّة أحوال و أمور ليست هي (2) لذاتها-من جهة ما هي-تلك الصورة، فتارة يكون النزاع عن المادّة نزاعاً مع تلك العلائق كلّها أو بعضها، وتارة يكون النزاع نزاعاً كاملاً، وذلك بأن يجرد الشيء عن المادّة و عن اللواحق التي لها (3) من المادّة، مثاله: أنّ الصّورة الإنسانيّة و الماهيّة (4) الإنسانيّة طبيعته لا محاله تشترك فيها أشخاص النوع كلّها بالسويّة، و هي يحدّها (5) شيء واحد، و قد عرض لها أن وجدت في هذا الشخص (6) فتكثرت، و ليس لها ذلك من جهة طبيعتها الإنسانيّة، و لو كانت (7) للطبيعه الإنسانيّة ما يجب فيها التكثر، لما كان يوجد إنساناً (8) محمولاً على واحد بالعدد. و لو كانت الإنسانيّة موجوده لزيد لأجل أنّها إنسانيّة (9)، لما كان لعمرو. فإذا أخذ (10) العوارض التي تعرض للإنسانيّة من جهة المادّة (11) هي هذا النوع من التكثر و الانقسام، و يعرض لها أيضاً (12) هذه من العوارض، و هو أنّها إذا كانت في مادّة (13)، حصلت بقدر من الكمّ و الكيف و الوضع و الأين، و جميع هذه أمور غريبه عن طبائعها، و ذلك لأنّه لو كانت الإنسانيّة على هذا الحدّ، و حدّ آخر من الكمّ و الكيف و الأين و الوضع لأجل أنّها إنسانيّة، لكان يجب أن يكون كلّ إنسان مشاركاً للآخر في تلك المعاني، و لو كانت لأجل الإنسانيّة على حدّ آخر و جهة أخرى من الكمّ و الكيف و الأين و الوضع، لكان كلّ إنسان (14) أن يشترك فيه، فإنّ (15) الصورة الإنسانيّة بذاتها غير مستوجه أن يلحقها شيء من هذه اللواحق العارضة لها، بل من جهة المادّة، لأنّ المادّة التي تقارنها تكون قد لحقتها هذه اللواحق. فالحسّ يأخذ الصورة عن المادّة مع هذه اللواحق و مع وقوع نسبه بينها و بين المادّة، إذا زالت تلك النسبه بطل ذلك الأخذ، و ذلك لأنّه لا ينزع الصورة عن المادّة مع جميع لواحقها، و لا يمكنه أن يستثبت بتلك (16) الصورة إن غابت المادّة، فيكون كأنّه لم ينزع (17) الصورة عن المادّة نزاعاً محكماً، بل يحتاج إلى وجود المادّة أيضاً في أن تكون

ص: ١٦٢

١- في المصدر: تعرض...

٢- ليست هي لها بذاتها... المعنى...

٣- له من جهة المادّة...

٤- الماهيّة...

٥- يحدّها...

٦- هذا الشخص و ذلك الشخص فتكثرت...

٧- و لو كان...

٨- إنسان...

٩- إنسانيّته، لما كانت...

١٠- أجد...

١١- هي...

١٢- أيضاً غير هذا من...

١٣- مادّه ما...

١٤- إنسان يجب أن...

١٥- فإذن الصورة...

١٦- تلك...

١٧- لم ينتزع الصورة إن غابت المادة، فيكون كأنّه لم ينتزع الصورة.

تلك الصورة موجوده لها.

و أما الخيال و التخيل فإنه تبرى (1) الصورة المنزوعه عن الماده تبرئه أشد، و ذلك لأنه يأخذها عن الماده بحيث لا يحتاج (2) في وجودها فيها إلى وجود مادتها، لأن الماده، و إن غابت عن الحس أو بطلت، فإن الصورة تكون ثابتة الوجود في الخيال، فيكون أخذها (3) إياها قاصما للعلاقة بينها و بين الماده قصما تاماً، إلا أن الخيال لا يكون قد جرّدها عن اللواحق الماديه، فالحس لم يجرّدها عن الماده تجريدا تاماً، و لا جرّدها عن لواحق الماده (4)، لأنّ الصوره التي في الخيال هي حسب (5) الصوره المحسوسه و على تقدير ما و تكييف (6) ما و وضع، و ليس يمكن في الخيال البتّه أن يتخيل (7) صورته هي بحال يمكن أن يشترك فيه (8) جميع أشخاص ذلك النوع، فإنّ الإنسان المتخيل يكون كواحد من الناس، و يجوز أن يكون ناس موجودين متخيلين (9) ليسوا على نحو (10) تخيل ذلك الانسان.

و أما الوهم، فإنه قد يتعدى قليلا هذه المرتبه في التجريد، لأنه (11) لا ينال المعانى التي ليست هي في ذاتها بماديه، و أن عرض لها أن تكون في ماده. و ذلك لأنّ الشكل و الكون و الوضع و ما أشبه ذلك، امور لا يمكن أن تكون إلا بمواد جسمانيه.

و أما الخير و الشرّ و الموافق و المخالف و ما أشبه ذلك، فهي امور في أنفسها غير ماديه، و قد يعرض لها أن تكون ماديه.

و الدليل على أنّ هذه الامور غير ماديه، أنّ هذه الامور لو كانت بالذات ماديه، لما كان يعقل خيرا أو شرّاً أو موافق (12) أو مخالف، إلا عارضا لجسم، و قد يعقل ذلك، بل يوجد.

فبين أنّ هذه الامور في (13) أنفسها غير ماديه، و قد عرض لها أن كانت ماديه، و الوهم ربما (14) ينال أو يدرك أمثال هذه الامور، فإنّ الوهم قد يدرك امورا غير ماديه و يأخذها

ص: ١٦٣

١- في المصدر: يبرى...

٢- تحتاج...

٣- أخذها خ ل.

٤- لواحق الماده. و أما الخيال فإنه قد جرّدها عن الماده تجريدا تاماً، و لكن لم يجرّدها البتّه عن لواحق الماده، لأنّ الصوره...

٥- على حسب...

٦- تكييف ما و وضع ما...

٧- تتخيل...

٨- فيها...

٩- و متخيلين...

١٠- نحو ما يتخيل خيال ذلك...

١١- لأنه ينال...

١٢- موافق و مخالف...

١٣- هي في نفسها.

١٤- إنما خ ل.

عن المادّة، كما يدرك (١) أيضا معان غير محسوسه و إن كانت مادّيّه، فهذا النزاع إذن أشدّ استقصاء و أقرب إلى البساطه من النزعين الأولين، إلاّ أنّه مع ذلك لا يجزّد هذه الصوره عن لواحق المادّه، لأنّه يأخذها جزئيّه و بحسب مادّه مادّه، و بالقياس إليها، و معلّقه (٢) بصوره محسوسه، مكفوفه (٣) بلواحق المادّه و بما يشاركه (٤) الخيال فيها.

و أمّا القوّه التي تكون الصور (٥) المثبتة فيها، إمّا صور موجودات ليست بمادّيّه البتّه و لا- عرض لها أن تكون مادّيّه، أو صور موجودات مادّيّه، لكن (٦) مبرّاه عن علائق المادّه من كلّ وجه، فبيّن أنّها تدرك الصور بأن تأخذها أخذًا مجرّدا عن المادّه من كلّ وجه.

أمّا (٧) ما هو متجزّد بذاته عن المادّه، فالأمر فيه ظاهر، و أمّا ما هو موجود للمادّه، إمّا لأنّ وجودها مادّيّ، و إمّا عارض له ذلك، ففتنزعها (٨) عن المادّه و عن لواحق المادّه معه (٩)، فيأخذها (١٠)(١١) أخذًا مجرّدا حتّى يكون مثل الإنسان الذي يقال على كثيرين، و حتّى يكون قد أخذ الكثير طبيعه واحده، و يفرزه (١٢) عن كلّ كمّ و كيف و أين و وضع مادّيّ، و لو لم يجزّده (١٣) عن ذلك، لما صلح أن يقال على الجميع. فبهذا يفترق إدراك الحاكم الحسيّ، و إدراك الحاكم الخيالي، و إدراك الحاكم الوهميّ، و إدراك الحاكم العقليّ، و إلى هذا المعنى نسوق (١٤) الكلام في هذا الفصل.

فنقول: إنّ الحاسّ في قوّته أن يصير مثل المحسوس بالفعل، إذ كان الإحساس هو قبول صوره الشئ مجرّده عن مادّته فيتصوّر بها الحاسّ، فالمبصر هو مثل البصر (١٥) بالقوّه، و كذلك الملموس و المطعوم و غير ذلك، و المحسوس الأوّل بالحقيقه هو الذي ارتسم (١٦) في آله الحسّ و إياه يدرك، و يشبه أن يكون إذا قيل: أحسست الشئ الخارجيّ كان معناه غير معنى أحسست في النفس؛ فإنّ معنى قوله: أحسست الشئ الخارجيّ، أنّ صورته تمثّلت في حسيّي. و معنى أحسست في النفس، أنّ الصوره نفسها تمثّلت في

ص: ١٦٤

١- في المصدر: و يدرك...

٢- متعلّقه...

٣- مكفوفه...

٤- و بمشاركه خ ل.

٥- الصوره...

٦- و لكن...

٧- فأما ما...

٨- فتنزع...

٩- معها،

١٠- فيأخذها خ ل.

١١- و تأخذ...

۱۲- و تفرزه...

۱۳- لم تجرّده...

۱۴- کنا نسوق...

۱۵- المبصر...

۱۶- یرتسم.

نفسى (١). فلهذا يصعب إثبات وجود الكيفيات المحسوسة فى الأجسام. لكننا نعلم يقينا أن جسمين و أحدهما يتأثر عنه الحس شيئاً، و الآخر لا يتأثر عنه ذلك الشىء أنه مختص فى ذاته بكيفيه هى مبدأ حاله (٢) الحاسه دون الآخر. انتهى موضع الحاجه من كلامه (٣).

و قال فى الإشارات هكذا: «إشاره: إدراك (٤) الشىء هو أن يكون حقيقه متمثله عند المدرك، يشاهدها ما به يدرك، فإما أن يكون (٥) تلك الحقيقه نفس حقيقه الشىء الخارج عن المدرك إذا أدرك، فيكون حقيقته (٦) ما لا- وجود له فى الأعيان الخارجه، مثل كثير من الأشكال الهندسيه، بل كثير من المفروضات التى لا- يمكن (٧) إذا فرضت فى الهندسه ممّا لا- يتحقق أصلاً، و يكون (٨) مثال حقيقته مرئى فى ذات المدرك غير مباين له، و هو الثانى (٩)».

تنبيه: «الشىء قد يكون محسوساً عند ما يشاهد، ثم يكون متخيلاً عند غيبته بتمثّل صورته فى الباطن، كزيد الذى أبصرته-مثلاً-إذا غاب عنك فخيّلته (١٠)؛ و قد يكون معقولاً عند ما يتصوّر من زيد-مثلاً-معنى الإنسان الموجود أيضاً لغيره، و هو عند ما يكون محسوساً يكون قد غشيتّه غواش غريبه عن ماهيته (١١) لو أزيلت عنه لم تؤثر فى كنه ماهيته (١٢)، مثل أين، و وضع، و كيف، و مقدار بعينه. و لو توهم بدله غيره لم تؤثر فى حقيقه ماهيته (١٣) إنسانيته.

و الحس يناله من حيث هو مغمور فى هذه العوارض التى تتوجه (١٤) بحسب المادّه التى خلق منها، لا يجردّه عنها و لا يناله إلاّ بعلاقه وضعيه بين حسّه و مادّته، و لذلك لا يتمثّل فى الحس الظاهر صورته إذا زال.

و أمّا الخيال الباطن فيتخيّله (١٥) مع تلك العوارض لا- يقدر (١٦) على تجريدّه المطلق عنها، لكنّه يجردّه عن تلك العلاقه المذكوره التى تعلق بها الحس، فهو يتمثّل صورته مع

ص: ١٦٥

١- فى المصدر: فى حسي...

٢- و إحاله...

٣- الاشارات ٣٠٨/٢-٣٢٧.

٤- درك الشىء هو أن تكون حقيقه...

٥- تكون...

٦- حقيقه ما لا وجود له الفعل فى الأعيان...

٧- لا تمكن...

٨- أو يكون...

٩- و هو الباقي...

١٠- فتخيّلته...

١١- عن ماهيته...

١٢- كنه ماهيته...

١٣- حقیقہ ماہیہ...

١٤- تلحقہ...

١٥- فتحیہ...

١٦- لا تقدر.

و أما العقل فيقتدر على تجريد الماهية (١) المكفوفه باللواحق الغريبه المشخصه إياها، حتّى كأنه عمل بالمحسوس عملا جعله معقولا. «و أمّا ما هو في ذاته برىء عن الشوائب المادّيه و اللواحق الغريبه التي لا- تلزم ماهيته (٢) عن ماهيته، فهو معقول لذاته، ليس يحتاج إلى عمل يعمل به يعدّه لأن يعقله ما من شأنه أن يعقله، بل لعلّه في (٣) جانب من شأنه أن يعقله». -انتهى كلامه- و قال في إلهيات الشفاء هكذا: (٤)

فصل في العلم و أنّه عرض

و أما العلم فإنّ فيه شبهه، و ذلك لأنّ لقاتل أن يقول أنّ العلم هو المكتسب من صور الموجودات مجرّده عن موادّها، و هي صور جواهر و أعراض، فإن كانت صور الأعراض أعراضا، فصور الجواهر كيف تكون أعراضا؟ فإنّ الجوهر لذاته جوهر، فماهيته (٥) لا تكون في موضوع البتّه، و ماهيته (٦) محفوظه، سواء نسبت إلى إدراك العقل لها، أو نسبت إلى الوجود الخارجيّ. فنقول: إنّ ماهيته (٧) الجوهر، بمعنى أنّه الموجود في الأعيان لا في موضوع، و هذا الصفة موجوده لماهيته (٨) الجواهر المعقوله، فإنّها ماهيته (٩) شأنها أن تكون موجوده في الأعيان (١٠)، أى أنّ هذه الماهية (١١) هي معقوله عن أمر وجوده في الأعيان أن يكون لا في موضوع. و أمّا وجوده في العقل بهذه الصفة، فليس ذلك في حدّه من حيث هو جوهر، أى ليس حدّ الجوهر أنّه في العقل لا في موضوع، بل حدّه أنّه سواء كان في العقل أو لم يكن، فإنّ وجوده في الأعيان ليس في موضوع.

فإن قيل: فالعقل أيضا من الأعيان. قيل: يراد بالعين التي إذا حصل فيها الجوهر صدرت عنه أفاعيله و أحكامه، و الحركة كذلك ماهيتها (١٢) أنّها كمال ما بالقوّه، و ليست في

ص: ١٦٦

١- في المصدر: تجريد الماهية...

٢- لا تلزم ماهيته عن ماهيته...

٣- لعله من جانب ما من شأنه...

٤- الشفاء-الإلهيات ١٤٠-١٤٤.

٥- فماهيته جوهر لا تكون...

٦- و ماهيته...

٧- إنّ ماهيته...

٨- لماهيته...

٩- ماهيته شأنها...

١٠- الأعيان لا في موضوع...

١١- هذه الماهية...

١٢- ماهيتها أنّها.

العقل حركه بهذه الصفه، حتّى يكون فى العقل كمال ما بالقوّه من جهه كذا، حتّى تصير ماهيتها (١) محرکه للعقل، لأنّ معنى كون ماهيتها (٢) على هذه الصفه هو أنّها ماهية (٣) تكون فى الأعيان كمالا- لما بالقوّه، و إذا عقلت، فإنّ هذه الماهية (٤) تكون أيضا بهذه الصفه، فإنّها فى العقل ماهية (٥) تكون فى الأعيان كمال (٦) لما بالقوّه، فليس يختلف كونها فى الأعيان و كونها فى العقل، فإنّه فى كليهما على حكم واحد، فإنّه فى كليهما ماهية (٧) توجد فى الأعيان كمالا لما بالقوّه. فلو كنّا قلنا: إنّ الحركه ماهية (٨) تكون كمالا بالقوّه (٩) فى الأين- مثلا- لكلّ شىء يوجد (١٠) فيه، ثمّ وجدت فى النفس لا كذلك، لكانت الحقيقه تختلف. و هذا كقول القائل:

إنّ حجر المغناطيس حقيقته أنّه حجر يجذب الحديد، فإذا وجد مقارنا لجسميه كّف الإنسان و لم يجذبه، و وجد مقارنا لجسميه حديد ما فجزبه، فلم يجب أن يقال: إنّه مختلف بالحقيقه فى الكّف و فى الحديد، بل هو (١١) كلّ واحد منهما بصفه واحده، و هو أنّه حجر من شأنه أن يجذب الحديد. فإنّه إذا كان فى الكّف أيضا، كان بهذه الصفه، و إذا كان عند الحديد أيضا، كان بتلك الصفه. فكذلك حال ماهيات (١٢) الأشياء فى العقل (١٣) أيضا بهذه الصفه، و ليس اذا كانت فى العقل فى موضوع، فقد بطل أن يكون (١٤) فى العقل ماهية ما فى الأعيان ليست فى موضوع.

فإن قيل: قد قلت إنّ الجوهر هو (١٥) ماهية لا تكون فى موضوع أصلا، و قد صيرتم ماهية (١٦) المعلومات فى موضوع.

فنقول: قد قلنا: إنّه لا يكون فى موضوع (١٧) أصلا.

فإن قيل: فقد (١٨) جعلتم ماهية الجوهر أنّها تاره تكون عرضا و تاره جوهرًا، و قد منعتم هذا.

فنقول: إنّنا منعنا أيضا أن يكون (١٩) ماهية شىء توجد فى الأعيان مرّه عرضا، و مرّه

ص: ١٦٧

١- فى المصدر: تصير ماهيتها...

٢- كون ماهيتها...

٣- أنّها ماهية...

٤- هذه الماهية...

٥- ماهية تكون...

٦- كمال ما بالقوّه، ليس يختلف...

٧- ماهية توجد...

٨- ماهية...

٩- لما بالقوّه...

١٠- توجد فيه...

١١- بل هو فى كلّ...

- ١٢- ماهيات...
- ١٣- العقل، و الحركة فى العقل أيضا بهذه الصفة...
- ١٤- تكون فى العقل ليست ماهية ما فى...
- ١٥- هو ما ماهيته...
- ١٦- ماهية المعلومات...
- ١٧- موضوع فى الأعيان أصلا...
- ١٨- قد جعلتم ماهية...
- ١٩- تكون ماهية.

اخرى جوهرًا حتّى تكون في الأعيان تحتاج إلى موضوع ما، وفيها لا- تحتاج إلى موضوع البتّه، ولم نمنع أن يكون معقوله (١) تلك الماهيّة تصير عرضاً، أى (٢) أن تكون موجوده في النفس لا كجزء.

و لقائل أن يقول: فما هيّة (٣) العقل الفعّال و الجواهر المفارقة أيضا كذا يكون حالها، حتّى يكون المعقول منها عرضاً، لكنّ المعقول منها لا يخالفها، لأنّها لذاتها معقوله.

فنبول: ليس الأمر كذلك، فإنّ معنى قولنا: إنّها لذاتها معقوله (٤)، هو أنّها تعقل ذاتها، و إن لم يعقلها غيرها، و أيضا (٥) أنّها مجردة عن المادّه و علائقها لذاتها، لا- بتجريد يحتاج أن يتولاه العقل. و أمّا إن قلنا (٦) هذا المعقول منها يكون من كلّ وجه هي أو مثلها، و قلنا (٧):

إنّه ليس يحتاج إلى وجود المعقول منها، إلّا أن توجد ذاتها في النفس، فقد أحلنا. فإنّ ذاتها مفارقة، و لا تصير نفسها صوره لنفس إنسان، و لو صارت لكانت تلك النفس قد حصل (٨) فيها صوره الكلّ و علمت كلّ شىء بالفعل، و لكانت تصير كذلك لنفس واحده، و تبقى النفوس الاخرى ليس لها الشىء الذى تعقله، إذ قد استبدّ بها نفس ما، و الذى يقال:

إنّ شيئا واحدا بالعدد يكون صوره لموادّ كثيره، لا بأن يؤثّر فيها، بل بأن يكون هو بعينه (٩) منطبعا، أى انفراد في تلك المادّه و في اخرى و اخرى، فهو محال يعلم بأدنى تأمل. و قد أشرنا إلى الحال (١٠)، و ذلك عند كلامنا في النفس، و سنحوج (١١) من بعد إلى خوض في إبانة ذلك.

فإذن تلك الأشياء إنّما تحصل في القوى (١٢) البشريّه معانى ماهياتها (١٣) لا ذواتها، و يكون حكمها كحكم سائر المعقولات من الجواهر، إلّا في شىء واحد، و هو أنّ (١٤) تلك الجواهر تحتاج إلى تقشيرات حتى يتجرّد منها تعقل (١٥)، و هذا أى الذوات العقليّه لا يحتاج إلى شىء غير (١٦) أن يوجد المعنى (١٧) من غير تقشير، كما هو، فينطبع بها النفس. و هذا (١٨) الذى قلناه إنّما

ص: ١٦٨

١- فى المصدر: معقول تلك الماهيات يصير...

٢- أى تكون موجوده...

٣- فما هيّه...

٤- معنى معقول خ ل.

٥- و أنّها أيضا...

٦- قلنا إنّ هذا...

٧- أو قلنا...

٨- حصلت فيها...

٩- بعينه منطبعا فى تلك المادّه...

١٠- الحال فى ذلك...

- ١١- و سنخرج...
- ١٢- فى العقول...
- ١٣- ماهياتها...
- ١٤- أن تلك تحتاج الى تفسيرات...
- ١٥- منها معنى يعقل...
- ١٦- وهذا لا يحتاج الى شىء غير...
- ١٧- المعنى كما هو، فتنتطع به النفس...
- ١٨- فهذا.

هو نقض حججه المحتج، وليس فيه إثبات ما يذهب (١) إليه. فنقول: إن هذه المعقولات سنين من أمرها بعد، أن ما كان من الصور الطبيعيه و التعليمات (٢)، فليس يجوز أن يقوم مفارقا بذاته، بل يجب أن يكون في عقل أو في نفس، و ما كان من أشياء مفارقة، فنفس وجود تلك المفارقات مباينه لنا ليس هو علمنا (٣) بها، بل يجب أن تتأثر عنها فيكون ما تتأثر (٤) عنها هو علمنا بها، و كذلك (٥) لو كانت صوراً مفارقة و تعليمات مفارقة، فإنما يكون علمنا بها ما يحصل لنا منها، و لم تكن أنفسها توجد لنا منتقله إلينا، فقد بينا بطلان هذا في مواضع. بل الموجود لنا منها هي الآثار الحاكيه (٦) لها لا محاله، و هي علمنا ذلك (٧) إما أن يحصل لنا في أبداننا أو نفوسنا (٨)، و قد بينا استحاله حصول ذلك في أبداننا فبقى (٩) أنها تحصل في نفوسنا، و لأنها آثار في النفس، لا ذوات تلك الأشياء و لا أمثال لتلك الأشياء (١٠)، أمثله قائمه لا في مواد بدنيه أو نفسانيه، فيكون ما لا موضوع له يتكثر نوعه بلا سبب يتعلق به بوجه، فهي أعراض في النفس». انتهى كلامه.

و أقول: لا- يخفى عليك أن فيما نقلناه عن الشيخ في الكتابين غنيه و كفايه في بيان ما رمنا هنا بيانه، إلا أنك إن اشتهيت زياده إيضاح المقام بحيث ينقشع عن بصيرتك سحاب الارتباب في هذا المرام، و ينكشف عن قلبك أغشيه المريه و الاوهام، فاستمع لما يتلى عليك من الكلام.

فنقول: كما أن للوجود معينين:

أحدهما معنى مصدرى انتزاعى يعبر عنه في العريه ب«الكون و الحصول»، و في الفارسيه ب«بودن».

و الآخر ما به يصير الشيء موجوداً، و به يصح انتزاع ذلك المعنى الأول الانتزاعى عنه.

ص: ١٦٩

١- في المصدر: ما تذهب..

٢- التعليمات خ ل.

٣- علمنا لها...

٤- يتأثر...

٥- و كذلك إن كانت...

٦- المحاكيه خ ل.

٧- و ذلك يكون إما...

٨- أو في نفوسنا...

٩- فيبقى...

١٠- الأشياء قائمه.

و بالجمله مناط الموجوديّه و منشأ انتزاعها، و قد يعبر عنه في الفارسيه ب«هستي».

و كذلك للعلم معنيان:

أحدهما معنى مصدرىّ انتزاعىّ هو عبارته عن انكشاف المعلوم عند العالم به، و قد يعبر عنه في الفارسيه ب«دانا بودن و دانستن».

و الآخر ما به يصير الشىء عالما، و به يصحّ انتزاع ذلك المعنى الانتزاعىّ عنه، و قد يعبر عنه في الفارسيه ب«دانش».

و كذلك الحال في كثير من الصفات، كالحياه و القدره. فكذلك الإدراك أيضا-سواء اريد به المعنى العامّ المتناول لأقسامه الأربعة، أعنى الإحساس و التخيل و التوهم و التعقل المسمى بالعلم، كما هو المراد هنا، حتى يكون العلم أيضا قسما منه و أخصّ منه، مندرجا عنه اندراج النوع تحت الجنس، أو أريد به خصوص الإحساس، كما قد يطلق و يراد به ذلك و إن لم يكن مرادا هنا- فله أيضا معنيان:

أحدهما معنى مصدرىّ انتزاعىّ، هو عبارته عن انكشاف المدرك عند المدرك، و قد يعبر عنه في الفارسيه ب«دریافتن».

و الآخر ما به يصير الشىء مدركا، و به يصحّ انتزاع ذلك المعنى الانتزاعىّ عنه.

فكما أنّ في الإدراك و العلم الحضورىّ يكون مناط ذلك الإدراك حضور ذلك المعلوم و المدرك عند العالم به المدرك له، و يكون ذلك مستندا إلى أمر به كان الحضور، كالاتّحاد و العيّيّه في علم النفس بذاتها، أو ربط الآليّه في علم النفس بما يدركه حواسيّها آلاتها، أو ربط العليّه التامّه، كما يقولون في علم الله تعالى بالموجودات بعد وجودها. كذلك في الإدراك الحصولىّ-سواء كان إدراكا لأمر جزئىّ أو كلىّ-يجب أن يكون لذلك الإدراك مناط و منشأ، إذ من المعلوم أنّه عند إدراك شىء خارج عن ذات المدرك إدراكا حصوليا يحصل للذات المدركه له-كالنفس-أمر بسببه تكون قد أدركته، و لم يكن ذلك الأمر قد حصل لها قبل ذلك، فلم تكن مدركه له؛ و أنّ ذلك الأمر الحاصل حينئذ هو منشأ ذلك الإدراك.

و قد علمت فيما نقلنا عن الشيخ في «الشفاء» أولاً، أنه قال: إن ذلك الأمر الحاصل في كل إدراك جزئى أو كلى هو صورة المدرك صورته مجردة عن المادّة و لواحقها نحو من التجريد الحاصل في كل إدراك، و أنّ كل إدراك إنّما هو أخذ صورته المدرك بنحو من الأنحاء، و إن كان قد أطلق على مدركات الوهم اسم المعانى أيضاً، أى المعانى التى يأخذها عن المادّة، سواء كانت تلك المعانى أنفسها مادّيّه، كالشكل و اللون و الوضع، أو غير مادّيّه، لكن قد يعرض لها أن تكون مادّيّه كالخير و الشرّ و الموافق و المخالف.

و فيما نقلنا عنه فى «الإشارات» أنّه قال: إنّ إدراك الشىء -أى مطلقاً- هو أن يكون حقيقته متمثله عند المدرك يشاهدها ما به يدرك، فأطلق عليه اسم الحقيقة، أى الحقيقة المتمثله من المدرك عند المدرك، و إن كان أطلق عليه بعد ذلك اسم مثال الحقيقة أيضاً، و كذا أطلق على مدركات الحواسّ مطلقاً اسم الصوره، أى الصوره المتمثله من المدرك فى المدرك، و على مدركات العقل اسم الماهيّة، أى الماهيّة المجرّده من اللواحق الغريبه المشخّصه.

و فيما نقلنا عنه فى «الشفاء» أخيراً إنّّه قال فى صورته حصول العلم، أى الإدراك الكلى: أنّ ذلك الأمر الحاصل هو صور الموجودات مجردة عن موادّها، فأطلق عليه اسم الصوره، و إن كان قد أطلق عليه أيضاً اسم الماهيّة، و المعقول من الماهيّة و معنى الماهيّة و الآثار الحاكيه لها.

فحرى بنا أن ننظر فى ذلك، أى فى بيان معانى هذه الألفاظ، و بيان المراد منها، و بيان مدلولات هذه الأسماء، و فى بيان الوجه فى كون حصولها على ذلك الوجه المخصوص سبباً للإدراك.

فنقول: كما ذكر الشيخ فى إلهيات الشفاء فى فصل فى العلل العنصريّه و الصورّيّه و الغائيّه (١) «إنّه (٢) قد يقال صورته لكل معنى بالفعل يصلح أن يعقل حتّى يكون الجواهر

ص: ١٧١

١- -الشفاء-الإلهيات ٢٨٢/.

٢- فى المصدر: قد يقال...

٣- أن يفعل حتّى تكون.

المفارقة صوراً بهذه المعنى. و يقال: صورته لكلّ هيئته و فعل (١) في قابل وحدانيّ أو بالتركيب حتّى يكون (٢) الحركات و الأعراض صوراً، و يقال: صورته لكلّ ما (٣) يكمل (٤) به المادّه بالفعل، فلا يكون (٥) حينئذ الجواهر العقليّه و الأعراض صوراً (٦)، و يقال لما يكمل به المادّه، و إن لم (٧) يكن متقوّمه بها بالفعل، مثل الصّحّه (٨) و ما يتحرّك إليها بالطّبع، و يقال صورته خاصّه لما يحدث في الموادّ بالصنّاعه من الأشكال و غيرها. و يقال: صورته لنوع الشّيء و لجنسه و لفصله و لجميع ذلك. و يكون (٩) كليّه الكلّ صورته في الأجزاء أيضاً، و الصوره قد تكون ناقصه كالحركه، و قد تكون تامّه كالترجيع و التدوير».

و ذكر في طبيعيات الشفاء في فصل في تعديد قوى النفس (١٠): «إن (١١) الفرق بين إدراك الصوره و إدراك المعنى أنّ الصوره هو الشّيء الذى يدركه الحسّ (١٢) الباطن، و الحسّ الظاهر يدركه أولاً- و يؤدّيه إلى الحسّ الباطن، مثل إدراك الشاه صورته (١٣) الذئب، أعنى بشكله (١٤) و هيئته و لونه، فإنّ الحسّ الباطن من الشاه يدركها، لكن إنّما يدركها أولاً حسّها الظاهر.

و أمّا المعنى، فهو الشّيء الذى يدركه (١٥) النفس من المحسوس من غير أن يدركه الحسّ الظاهر أولاً، مثل إدراك الشاه للمعنى المضادّ في الذئب، أو للمعنى الموجب لخوفها (١٦) إيّاه و هر بها منه، من غير أن يدرك الحسّ ذلك البتّه. فالذى يدرك من الذئب أولاً- الحسّ الظاهر، ثمّ الحسّ الباطن، فإنّه يخصّ في هذا الموضوع باسم الصوره. و الذى يدركه (١٧) القوى الباطنه دون الحسّ، فيخصّ في هذا الموضوع باسم المعنى»- انتهى-.

و ذكر أيضاً في طبيعيات الشفاء في فصل في نسبه الطبيعه إلى المادّه و الصوره و الحركة: «إنّ لكلّ جسم طبيعه و مادّه و صورته و أعراضاً، طبيعته (١٨) هي القوه التى يصدر عنها تحرّكه أو تغيّره الذى يكون (١٩) عن ذاته، و كذلك سكونه و ثباته؛ و صورته هي ماهيته (٢٠)

ص: ١٧٢

- ١- فى المصدر: و فعل يكون فى...
- ٢- تكون...
- ٣- ما تتقوّم به المادّه...
- ٤- يتقوّم خ ل.
- ٥- فلا تكون...
- ٦- و يقال صورته لما تكمل...
- ٧- لم تكن...
- ٨- الصوره و ما يتحرّك بها بالطّبع...
- ٩- و تكون كليّه الكلّى صورته للأجزاء أيضاً...
- ١٠- الشفاء- [١] الطبيعيات ٣٥/٢، الفصل الخامس من مقاله الاولى فى الفنّ السادس.
- ١١- و الفرق...
- ١٢- الحسّ الباطن و الحسّ الظاهر معاً، لكنّ الحسّ الظاهر يدركه أولاً...

١٣- لصوره...

١٤- لشكله...

١٥- تدركه النفس...

١٦- لخوفها...

١٧- تدركه القوه...

١٨- وطبيعته...

١٩- يتكون...

٢٠- ماهيته.

التي بها هو ما هو. و مادّته هي المعنى الحامل لماهيته (١)، والأعراض هي الأمور التي إذا تصوّرت مادّته بصورته و تمّت نوعيته، لزمته أو عرضت له من خارج.

و ربّما كانت طبيعته الشيء هي بعينها صورته، و ربّما لم تكن.

أمّا في البسائط، فإنّ الطبيعته هي الصورة بعينها، فإنّ طبيعته الماء هي بعينها الماهية (٢) التي بها الماء هو ما هو، لكنّها إنّما تكون طبيعته باعتبار، و صورته باعتبار، فإذا (٣) قيست إلى الحركات و الأفعال الصادره عنها سمّيت طبيعته، و إذا قيست إلى تقويمها لنوع الماء، و إن لم يلتفت إلى ما يصدر عنها من الآثار و الحركات، سمّيت صورته (٤)، انتهى.

و ذكر المحقّق الطوسي (ره) في التجريد «إنّ المهيته مشتقّه عمّا هو، و هو ما به يجاب عن السؤال بما هو، و يطلق (٥) غالباً على الأمر المعقول (٦)، و يطلق الذات و الحقيقه عليها مع اعتبار الوجود» (٧)، انتهى.

و ذكر الشارح القوشجى في شرح هذا الكلام «أنّه (٨) يطلق لفظ الماهية غالباً على الأمر المتعلّق (٩)، أى الحاصل في القوّه العاقله، فلا يكون إلاّ كلياً موجوداً في الذهن، و من ثمّ قيل: لفظ الماهية يدلّ على مفهوم الكليّه التزاماً. و يطلق الذات و الحقيقه غالباً عليها، أى على الماهية مع اعتبار الوجود (١٠) أى الخارجى، فلا يقال حينئذ: ذات العنقاء أو (١١) حقيقتها، بل ماهيتها. و هذا بحسب الأغلب، إذ قد تستعمل (١٢) هذه الألفاظ الثلاثة بلا اعتبار فرق بينها». انتهى.

و حيث عرفت ذلك، فنقول: إنّ ذلك الأمر الحاصل الذي ذكر أنّه لا بدّ من حصوله في الإدراك الحصولى حتّى يحصل الإدراك، لا خفاء في أنّه لا يمكن أن يكون أمراً مبائناً للمدرك و المعلوم، و مغايراً له من كلّ وجه؛ فإنّه لو كان كذلك، لما كان لحصوله في المدرك إفاده للعلم بالمدرك، و هو ظاهر. و لا عينه و متّحداً معه من كلّ وجه؛ إذ لو كان كذلك، لكان قد حصل المعلوم و المدرك بوجوده العينى في المدرك، أى في النفس و في القوى

ص: ١٧٣

١- في المصدر: لماهيته...

٢- الماهية...

٣- فإذا الحركات قيست إلى الحركات و الأفعال...

٤- شرح التجريد ٨٢، للقوشجى.

٥- تطلق لفظه...

٦- المعقول...

٧- شرح التجريد ٨٥، [١] مؤسسه النشر الإسلامى - قم، ١٤١٢ هـ.

٨- و هي (أى الماهية)...

٩- تطلق المتعلّق و الذات و الحقيقه...

١٠- للوجود الخارجى...

۱۱- و حقیقتها، بل ماهیتها...

۱۲- يستعمل.

الدراكه، و لكان يجب أن يترتب على ذلك المدرك عند حصوله في المدرك آثاره الخارجة المطلوبة منه، المترتبة على وجوده العيني؛ و لكان يجب أن لا يبقى فرق بين الوجود العيني و الوجود الذهني أصلاً، و مع ذلك يلزم انتقال الأعراض أيضاً إذا كان الإدراك متعلقاً بها، إلى غير ذلك من الأمور التي هي معلومه البطلان.

فبقي أن يكون ذلك الأمر مغايراً للمدرك من وجه، حتى لا يلزم تلك المفاسد، و كذا متحداً معه نوعاً من الاتحاد من وجه آخر حاكياً آثاره، حتى يكون حصوله في المدرك منشأً لإدراكه و لحصول العلم به. و حيثئذ نقول: إن ذلك الأمر، أما عبارته عن شبح المعلوم و مثال المدرك، كما يقوله القائلون بحصول الأشياء بأشباحها في الذهن؛ و إما عبارته عن ماهيته المجردة عن وجوده العيني الخارجى، و عن المشخصات التي هي عبارته عن توابع وجوده الشخصى نوعاً من التجريد الذي تفعله النفس، و تقتدر عليه فى كل نوع من الإدراك بحسبه، كما يقوله القائلون بحصول الأشياء بأعيانها فى الذهن، سواء كانت تلك الأشياء جواهر أو أعراضاً، و سواء كانت مجردات أو ماديات.

و الأول باطل، إذ الإدراك -سواء كان كلياً أو جزئياً- قد يتعلق بما هو ممتنع الوجود فى الخارج، و كذا بما هو معدوم فى الخارج قطعاً، و إن كان ممكناً فى نفسه، و يحكم على ذلك بأحكام صادقه فى نفس الأمر.

فى نصره القول بوجود الأشياء بأعيانها فى الذهن

و من المعلوم أن وجود الشبح لشيء، فرع وجود ذى الشبح بوجود آخر مغاير لوجود الشبح، حتى يصح نسبة الشبح إلى ذى الشبح و إضافته إليه و الحكم بأنه شبح له.

فأما أن يكون ذلك الوجود لذى الشبح فى الخارج، فهو باطل؛ إذ المفروض عدم الوجود له فى الخارج؛ و أما أن يكون فى الذهن أيضاً بوجود آخر مغاير لوجود الشبح فيه، فهذا أيضاً باطل، لأن ذلك الوجود إما بأن حصول ذى الشبح بشبحه بشبح آخر غير الأول، فنقل الكلام فيه و يلزم التسلسل فى الأشباح، و إما بأن حصول ذى الشبح ماهيته معزاه عن

الوجود الخارجى فى الذهن، فهو خلاف الفرض، مع أنه يستلزم المطلوب أيضا، و هو حصول الأشياء بماهياتها فى الذهن.

فإن قلت: ما ذكرته إنما ينفى أن يكون الأشياء التى لا وجود لها فى الخارج موجوده فى الذهن بأشباحها، ولا ينفى أن يكون الأشياء التى لها وجود فى الخارج موجوده فى الذهن بأشباحها. فلعل القسم الأول موجود فيه بمهيتته، والقسم الثانى موجود فيه بشبحة.

قلت: هذا الفرق تحكّم لا دليل عليه و لا باعث له، بل العقل السليم يحكم بأنه إذا كان وجود الأشياء فى الذهن بماهياتها فى بعض المواد، يجب أن يكون فى الكل كذلك.

فإن قلت: لعلّ الداعى إلى هذا الفرق هو الفرار عن الإشكالات المورده على تقدير وجود الأشياء الموجوده فى الخارج بماهياتها فى الذهن، على ما سيأتى بيانها، حيث إنها لا ترد على القول بالأشباح.

قلت: هذا لا- يمكن أن يكون داعيا إليه، فإنّ تلك الإشكالات كما يمكن دفعها على تقدير القول بوجود الأشياء بأشباحها فى الذهن، كذلك يمكن دفعها على تقدير القول بوجودها بأعيانها و ماهياتها فيه، كما سيأتى بيانه فيما بعد إن شاء الله تعالى.

و أيضا نقول: إذا كان وجود الأشياء مطلقا فى الذهن عباره عن حصول ماهياتها فيه، لا يخفى أنه يسهل الخطب فى سرايه العلم بتلك الماهيات- التى هى معلومه بالذات- إلى العلم بتلك الحقائق الخارجيه التى هى معلومات بالعرض، و الحكم عليها و إثبات المحمولات لها. سواء كانت تلك المحمولات ذاتيات لتلك الحقائق، أو عرضيات لازمه أو مفارقه، فإنّ تلك الماهيات هى عين تلك الحقائق باعتبار الذات، و إن كانت مغايره لها باعتبار الوجود، فيصحّ جعل تلك الماهيات آله لملاحظه تلك الحقائق و تعرّف أحوالها.

و أمّا على تقدير القول بأنّ وجود الأشياء فى الذهن عباره عن حصول أشباحها فيه، فيصعب الخطب فى ذلك، لأنّ تلك الأشباح لا يخفى أنها مغايره لذوات الأشباح بحسب الذات و فى أكثر الجهات، و إن كانت مناسبة لها من بعض الوجوه. فلا يعلم أنّ العلم بها هل يمكن أن يسرى إلى العلم بتلك الحقائق الخارجيه أم لا؟ و بذلك يصعب الخطب.

و حيث عرفت ذلك، عرفت ضعف الاحتمال الأول بل بطلانه، و هو حصول الأشياء بأشباحها فى الذهن. فبقى أن يكون الحق هو الاحتمال الثانى، و هو حصول الأشياء بأعيانها- أى بماهياتها- فى الذهن مجردة عن الوجود الخارجى و عن لواحقه، لا بحقائقها المأخوذة مع الوجود الخارجى، إلا- أن يكون المدرك ممّا لا يكون خارجا عن ذات المدرك، كالصوره العلميه من حيث إنها علم و إدراك، على ما سيأتى بيانه. فإنها من هذه الحثيه حاصله فى الذهن بحقيقتها، مأخوذة مع الوجود الخارجى، فإن وجودها فى الذهن كذلك هو نوع وجود خارجى لها، و إن كان لسببها للمعلوم و المدرك وجود ذهنى، و سنزیده بيانا فانتظر.

لا يقال: كما أنّ الأشياء الممتنع و الممكنه المعدومه فى الخارج لا يمكن أن يكون لها أشباح كما ذكرت، فكذلك لا يمكن أن يكون لها ماهيات، إذ وجود الماهيه لشيء فرع وجود الحقيقه له، لأنّ الماهيه- كما ذكره- هى الحقيقه بعينها، إلا أنّ الحقيقه ماهيه مأخوذة مع الوجود الخارجى، و الماهيه حقيقه مجردة عنه.

لأننا نقول: لا نسلم ما ذكرته، حيث إنّ عدم كون حقيقه لشيء لا يستلزم عدم كون ماهيه له، فإنّه قد يمكن أن لا يكون لماهيه من الماهيات وجود خارجى، و يكون لها مع ذلك وجود ذهنى. و نحن نعى بالمتنع و المعدوم فى الخارج، ما كان حقيقته الخارجيه و وجوده الخارجى ممتنعا أو معدوما، لا ما كان ماهيته الذهنيه و وجوده الذهنى ممتنعا أو معدوما.

فحينئذ، فالماهيات المجزّده عن الوجود الخارجى التى تحصل فى الذهن أعمّ من أن يكون لها وجود خارجى فيجزّدها العقل عنه فيدركها، كما فى الموجودات الخارجيه، و أن لا- يكون لها وجود خارجى حتى تحتاج إلى تجريد، بل يدركها العقل كما هى عليه مجردة عن الوجود الخارجى، كما فى الممتنعات و المعدومات فى الخارج.

و بالجمله، إنّ الماهيه المتمثله عند المدرك إن لم تكن خارجه عن ذات المدرك، كالصوره العلميه التى هى تلك الماهيه الحاصله فى الذهن باعتبار أنّها علم لا باعتبار أنّها

معلومه- كما سيأتي الفرق بينهما- فهي بهذا الاعتبار حاصله بحقيقتها فيه، إذ ذلك الحصول نوع وجود خارجي لها، كما أشرنا إليه و سنزيده بيانا.

و إن كانت خارجه عن ذات المدرك، كالصوره الحاصله التي قلنا إنها ماهيات الأشياء من حيث إنها معلومات و مدركات، فهي عند حصولها في المدرك مجردة عن الوجود الخارجى، سواء كانت صوراً منتزعة من الخارج إن كان الإدراك مستفاداً من خارج؛ أو صوراً حصلت عند المدرك ابتداءً، سواء كانت الخارجيه مستفاده منها أو لم تكن، و سواء كان ما يفرض خارجياً ممتنع الوجود في الخارج أو ممكن الوجود فيه، واقعا في الخارج بالفعل أو غير واقع بل معدوما فيه، ففي كل تلك الصور فالماهيه الحاصله في الذهن ماهيه مجردة عن الوجود الخارجى البتة، إلا أن هذا التجريد يكون على وجهين، ففي بعضها يكون التجريد بأن يكون هناك وجود خارجى، و يجرد العقل تلك الماهيه عنه على الأنحاء المعتره في كل إدراك، ادراك؛ و في بعضها لا يكون وجود خارجى هناك، فيدرك الذهن تلك الماهيه كما هي عينه مجردة.

ثم إنه، كما أن التجريد عن الوجود الخارجى معتبر في تلك الماهيه الحاصله، كذلك التجريد عن الغواشى الماديه التابعه للوجود الخارجى في الماديات معتبر أيضا فيها، إلا أنه يكون على وجهين أيضا: فتارة يكون بأن يكون هناك غواش ماديه فيجرد العقل تلك الماهيه عنها، فيدركها تجريدا هو بحسب كل إدراك، إدراك، كما في الماديات، أعم من أن تكون تلك الماديات في أنفسها ماديه أو غير ماديه، لكن عرض لها أن تكون ماديه.

و تارة يكون بأن لا- تكون هناك غواش ماديه أصلا، كما في المفارقات من العقول و النفوس، فيدركها العقل على ما هي عليه مجردة عن الغواشى الماديه. و بالجملة فليس هناك تجريد المعقول و لا عمل تعمله النفس في جانب المعقول حتى تعقله. بل إن كان هناك عمل فهو في جانب العاقل، كالفكر حتى يعقله، و إن كان يجردا أيضا عن الوجود الخارجى حتى يدركها. و حيث عرفت ذلك و عرفت أن إدراك الأشياء إنما يكون بحصول ماهياتها في الذهن مجردة عن الوجود الخارجى العيني، عرفت أن إدراك ذات الواجب

تعالى ممّا لا يمكن، حيث إنّ تجريده عن الوجود العينيّ غير ممكن، فإنّ وجوده تعالى عين ذاته عينيّه حقيقيّه، و تجريد الشىء عن نفسه ممتنع بالضرورة.

ثمّ إنك بعد ما تحققت ما ذكرناه، تبين أنّ تلك الماهية الحاصله فى الذهن من حيث إنّها معلومه و مدرکه قد تكون جزئيه، و قد تكون كليّه. أمّا الكليّه فكالماهيّه التى يدركها العقل، أى يدركها النفس بذاتها لا بتوسّط الحواسّ، سواء كانت قد انتزعت تلك الماهيه من جزئيات متعدّده، أو جزئىّ واحد مادّى، أو مجرد، فإنّه فى جميع هذه الصور تكون تلك الماهيه كليّه، و كذلك المعلوم بالذات كليّا و المعلوم بالعرض جزئيا. و أمّا الماهيه الجزئيه، فكالماهيّه التى يدركها النفس بتوسّط الحواسّ، فإنّها جزئيه البتّه، و يكون المدرک بالذات و بالعرض جميعا جزئيا، إلا أنّ الصورة الإدراكيه و العلميه من حيث إنّها صورته إدراكيه علميه، أى من حيث إنّها علم، فهى جزئيه ليس إلا، و إن كانت الماهيه المعلومه كليّه أيضا، لأنّها من هذه الحثيه صورته خاصّه حاصله فى نفس جزئيه، كما سنزیده بيانا.

ثمّ إنّّه حيث كانت تلك الماهيه من حيث كونها صورته علميه، و من حيث كونها حاصله فى الذهن قائمه به، موجوده فى موضوع هو النفس، أو قوه، من قواها فتكون هى من مقوله العرض، و كذا تكون من مقوله الكيف، حيث يصدق عليها رسمه الذى ذكره له، و هو أنّه عرض لا يقتضى لذاته قسمه و لا نسبه.

و حيث عرفت ما ذكرناه، فاعلم أنّ الظاهر من كلمات الشيخ أنّه أراد بذلك الأمر الحاصل فى الذهن هذا المعنى الذى ذكرناه، إلاّ أنّه أطلق عليه أسامى مختلفه و عبّر عنه بعبارات متعدّده.

فتاره أطلق عليه اسم الصورة نظرا إلى ما نقلنا عنه، و هو أنّ الصورة قد تطلق على معنى بالفعل يصلح أن يعقل، أى يدركه النفس؛ و القوه العاقله أعمّ من أن تدركها بذاتها، كما فى إدراكها للكليات؛ أو بتوسّط الحواسّ، كما فى إدراكها للجزئيات. فلذلك أطلق الماهيه على صورته الجسم فيما نقلنا عنه أيضا.

و تاره اسم المعنى فى خصوص مدركات الوهم، نظرا إلى ما نقلنا عنه، و هو أنّ

المعنى قد يراد به ما يدركه الحسّ الباطن، كما أنّ الصورة قد يراد بها ما يدركها الحسّ الظاهر.

و تاره اسم الحقيقه،و أراد بها الماهيّه نظرا إلى ما نقلنا عن الشارح القوشجى،و هو أنّه قد يستعمل لفظ الماهيّه و الحقيقه و الذات بمعنى واحد بلا اعتبار فرق بينها.

و تاره اسم مثال الحقيقه،نظرا إلى أنّ الماهيّه لما كانت منتزعه من الحقيقه فى الأغلب،و كانت هى مجرّده عن الوجود الخارجى الذى هو مأخوذ مع الحقيقه،فكأنّها مثال للحقيقه.

و تاره اسم الماهيّه،و وجهه ظاهر كما ذكرنا.

و تاره اسم المعقول من الماهيّه و معنى الماهيّه،نظرا إلى أنّ ذلك الأمر هو المعنى الذى يدركه العقل من الماهيّه.

و تاره اسم الآثار الحاكبه،نظرا إلى أنّ الماهيّه أثر من الحقيقه فى الأغلب تحاكي حالها.

و قد عرفت ممّا ذكرنا أنّ تلك الماهيّه الحاصله،من حيث إنّها مدرکه و معلومه قد تكون جزئيه و قد تكون كليّه.

فما ادّعه الشارح القوشجى من أنّها لا تكون إلّا كليّه،كأنّه خصّص ذلك بالماهيّه التى يدركها النفس بذاتها إدراكا حصوليا،و لذلك فسّير الأمر المعقول فى كلام المحقّق الطوسى بالحاصل فى القوّه العاقله،و إلّا فما تدركها بتوسّط الحواسّ تكون جزئيه،و ما تدركه بذاتها إدراكا حضوريا يكون جزئيا أيضا،كعلم النفس بذاتها و بالصور العلميه الحاصله فيها.

فى وجه الاختلاف فى أنّ العلم من أى مقوله

و إذا عرفت ذلك،فاعلم أنّه عند حصول ذلك الأمر الحاصل الذى قلنا:إنّنه عباره عن ماهيّه الأشياء مجرّده عن الوجود الخارجى،و قلنا:إنّنه كيفيّه حاصله،يحصل للنفس

باعتبار حصولها لها امور:

منها ذات تلك الماهية و نفس تلك الكيفية.

و منها انفعال للنفس منها و قبول منها لها.

و منها إضافة ما، تحصل هي للنفس بالنسبة إلى تلك الكيفية.

و منها تجريد النفس إياها و أخذها من حقائق الأشياء إن كان هناك تجريد.

و كل من هذه الأمور مما له مدخل في حصول الإدراك، و منشأ لانتزاع الإدراك بالمعنى المصدرى، و إن كان العمده و الأصل في ذلك هو ذات تلك الكيفية الحاصلة للنفس.

فعلى هذا، فمن عدّ العلم و الإدراك من قبيل الكيف، كما هو المشهور بينهم و يشعر به كثير من كلمات الشيخ في الكتابين مما نقلناه أو لم نقله، بل هو صريح ما نقلناه عنه في «الشفاء» في كون العلم عرضاً، فلعله نظر إلى أصل تلك الكيفية الحاصلة.

و من عدّهما من قبيل الانفعال، كما هو رأى بعض، و كأنه ينظر إليه قول الشيخ في «الشفاء» فيما نقلناه من قوله: «إذ كان الإحساس هو قبول صورته الشيء مجردة عن مادته» و كذا بعض كلمات آخر منه، فلعله نظر إلى الثانى.

و من عدّهما من قبيل الإضافة، كما هو رأى بعض، فلعله نظر إلى الثالث، أى إلى خصوص هذه الإضافة الحاصلة بين النفس و بين تلك الكيفية بعد قبول النفس لها و حصولها فيها، و إلاّ فعدهما من قبيل الإضافة مطلقاً، و إن لم تكن هي تلك الإضافة الخاصية، بل إضافة مطلقة بين المدرك و المدرك الكائن فى الخارج، كما هو ظاهر كلام بعض القائلين بها مما لا يكاد يصحّ. إذ ظاهر أنّ تلك الإضافة تستدعى ثبوت المتضايقين، فيلزم أن لا تكون المدركات التى لا تكون فى الخارج مدركه البتة، و أن لا يكون إدراك ما جهلاً، إذ الجهل هو كون الصورة الذهنية المدركه من الحقيقة الخارجيه غير مطابقه إياها، و أمّا الإضافة فلا توصف بالمطابقه و لا بعدمها.

و كذلك من عدّهما من قبيل الفعل، كما ينظر إليه قول الشيخ فيما نقلناه عنه فى

«الشفاء» أيضا، يشبه أن يكون كل إدراك إنما هو أخذ صورة المدرك بنحو من الأنحاء، و كذا بعض كلمات اخر منه ممّا نقلناه عنه أم لم ننقل، فلعله نظر إلى الرابع، وإلا فلا فعل آخر للنفس في إدراكها لشيء غير أخذ الصورة و التجريد من الوجود و المادّه و توابعها، كما هو معلوم بالضرورة الوجدانيه. اللهم إلا على مذهب من يقول: إن الله سبحانه خلق النفس الإنسانيه متوسّطه بين العالمين، فجعل لها اقتدارا على إيجاد صور الأشياء و ماهياتها في عالمها المتوسّط، و أنّ لتلك الصور حصولا تعلقيا بالنفس التي هي فاعله لها موجدّه إيّاها، بل أنّ حصولها في أنفسها هو بعينه حصولها لفاعلها المفيض لوجودها، و أنّ هذا هو معنى الإدراك، و القائل به أعلم.

و بالجمله، فهذه الاحتمالات الأربعة و إن كان يمكن الذّهاب إليها في بادئ النّظر على ما ذكرنا وجهها، إلا أنّ الحقّ هو الأوّل، و هو أنّ الإدراك بمعنى ما يحصل به الإدراك الانتزاعيّ من مقوله كيف، لأنّ الإدراك قد يوصف بالمطابقه للخارج و يسمّى علما، و قد يوصف بعدم المطابقه له و يسمّى جهلا، و هذا لا يتصوّر في شأن الانفعال و الفعل و الإضافه، بل إنّما يتصوّر في شأن الصورة الذهنيّه فقط، مع أنّ الظاهر - كما أشرنا إليه - أنّ الأصل في حصول الإدراك هو تلك الصور، و أنّ ما سواها ليس كذلك.

ثمّ إنّك بعد ما تبينّت ما فصّلناه، و تحقّقت ما حقّقناه، أتضح لك شرح ما نقلنا عن الشيخ في الكتابين من معنى الإدراك الحصولي و بيان كيفيته، إلاّ أنّه بقي بعد شرح بعض كلماته فيها، فحرى بنا أن نشرحها:

فنقول: قوله في «الشفاء» في آخر كلامه في بيان معنى الإدراك (1): «فنقول إنّ الحاسّ في قوّته أن يصير مثل المحسوس بالفعل، إذ كان الإحساس هو قبول صورته الشئ مجرّده عن مادّته فيتصوّر بها الحاسّ» - إلى آخر ما ذكره. كان معناه كما يدلّ عليه بعض كلماته الاخر أيضا، و خصوصا كلامه في آخر الفصل الذي نقلنا في معنى الإدراك.

أنّ الإحساس لما كان هو قبول صورته الشئ مجرّده عن مادّه، أي قبول ماهيّه

ص: ١٨١

المحسوس التي هي منتزعه منه، و هي كفيته حاصله في الحاسّ كما ذكر، سواء اطلق عليها اسم الصورة، أو اسم الماهية، أو اسم الحقيقة. أو اسم المعنى، أو اسم مثال الحقيقة، أو أمثال ذلك من الأسماء؛ و كان الحاسّ بسبب قبوله لتلك الصورة الحاصله فيه المنطبعه في ذاته يتصوّر بتلك الصورة، و يتكَيّف بتلك الكيفيه، و يتمثّل بذلك المثال، و يتّحد مع تلك الماهية نوعا من الاتّحاد، و يستكمل بها نحوا من الاستكمال بعد أن كان بالقوّه، و يصير بها نوعا آخر بالفعل، مثل اتّحاد الجسم بصورته النوعيه، و استكمالها بها و صيرورته نوعا بالفعل بها بعد أن كان بالقوّه؛ فيصير بذلك مثل المحسوس، و مشاكلا له مجانسا إياه، كان في قوّه الحاسّ أن يصير مثل المحسوس بالفعل.

و على هذا، فالمبصر مثل البصر بالقوّه، و كذلك الملموس و المطعوم و غير ذلك، ففي كلّ ذلك يكون الحاسّ قبل حصول الإحساس، مثل المحسوس بالقوّه، و بعد حصوله مثله بالفعل. بل المحسوس أيضا يكون مثل الحاسّ، فهما متّحدان نوعا من الاتّحاد و متماثلان نوعا من التماثل، و لذلك يكون المحسوس الأوّل بالحقيقه هو الذي ارتسم في آله الحسّ و إياه يدرك، أي الصوره المتمثله في آله الحسّ التي بتوسيطها يكون الشئ الخارجيّ محسوسا، و هو يكون محسوسا ثانيا و بالعرض. و يشبه أن يكون إذا قيل: أحسست الشئ الخارجيّ، كان معناه غير معنى أحسست في النّفس، فإنّ معنى قوله: أحسست الشئ الخارجيّ، أنّ صورته تمثّلت في حسيّ، و أنّه بحصول تلك الصوره و تمثّلها في آله الحسّ حصل الإحساس بذلك الشئ الخارجيّ، فكان إحساسه و إدراكه حصوليا متعلّقا بما كان خارجا عن ذات المدرك. و معنى أحسست في النّفس، أنّ الصوره نفسها -من حيث إنّها حاصله في النّفس- تمثّلت في نفسى، فكان إدراكها لها حضوريا متعلّقا بما كان داخلا في ذات المدرك غير خارج عنها، فلذا يصحّ في هذا الإدراك أن يقال: إنّ المدرك أدرك ذاته من وجه.

و إنّما قال: و معنى أحسست في النّفس، مع أنّ المناسب أن يقول: أحسست في الحاسّه، حيث إنّ الكلام في ادراك الحواسّ، إشاره إلى أنّ المدرك للمحسوسات و إن كان

هو الحاسه أولاً-إلا- أن المدرك لها بالحقيقه هو النفس أيضا و إن كان بواسطه الحاسه، كما فى إدراك المعقولات، إلا أن المعقولات يرتسم صورها فى النفس بلا واسطه ارتسامها فى شىء آخر، بخلاف المحسوسات، فإنها ترتسم صورها فى الحواس و فى آلاتها.

ثم إنه حيث كان المحسوس الأول بالحقيقه هو الذى ارتسم فى آله الحس من الصوره دون ذى الصوره الذى هو الشىء الخارجى، و كانت الكيفيات المحسوسه فى الأجسام، إن كان لها وجود فى الأجسام موجوده فيها، دون تلك الصوره التى هى المحسوسه بالحقيقه. فلذلك يصعب إثبات وجود تلك الكيفيات فى الأجسام، حيث إن الأجسام التى هى موجوده فيها، غير مدركه بالحقيقه، و ما هو مدرك بالحقيقه ليست تلك الكيفيات موجوده فيه. إلا أن هذه الصعوبه تزول بأننا نعلم علما يقينيا-و إن كان ذلك العلم يقينى حاصل من جهة إدراك صور الأجسام و ماهياتها-أن فى الوجود و الطبيعه أجساما ذوات كيفيات خارجيه حاصله فيها قائمه بها فى الواقع. فإننا نعلم قطعا أن الأجسام منها ما يتأثر عنه الحس، و منها ما لا يتأثر عنه الحس؛ و ذلك لا يكون إلا- بأن يكون بعض الأجسام مختصا فى ذاته بكيفيه هى مبدأ حاله الحس دون الآخر، و هذا الذى ذكرنا إنما هو شرح كلام الشيخ، و كأن فيه تلويحا و إشاره إلى أن التعقل أيضا مثل الإحساس فيما ذكره، حيث إن كلا منهما نوع من الإدراك. و ما ذكره فى الإحساس إنما هو لأجل كون الإدراك كذلك، فيكون فيه إشاره إلى أن العاقل أيضا فى قوته أن يصير مثل المعقول بالفعل، إذ كان التعقل هو قبول صورته الشىء مجردة عن مادته، فيتصور بها العاقل؛ فالمعقول مثل العاقل و كذا العكس، و إن المعقول بالحقيقه هو الذى ارتسم فى القوه العاقله و إياه تدرك. و معنى عقلت الشىء الخارجى، أن صورته تمثلت فى العقل، أى فى النفس العاقله. و معنى عقلت فى النفس، أن الصوره نفسها تمثلت فى نفسى، فيكون إشاره إلى أن مذهب الشيخ هو أن المعلوم بالذات هو الصوره الحاصله من الأمر الخارجى، أى الصوره التى هى ماهية الأمر الخارجى من حيث إنها ماهية حاصله فى الذهن. و من حيث إنها معلومه لا من حيث إنها صورته خاصه قائمه بالنفس الجزئيه، فإنها

من هذه الحيثية علم لا معلوم، و إلى أنّ الأمر الخارجيّ معلوم بالعرض و بتوسّط العلم بصورته، و هذا موافق لمذهب الفارابي أيضا كما هو المنقول عنه، و هذا هو الحقّ كما يتّبه الشيخ في الإحساس، و أنّ القول بكون المعلوم بالذات هو الأمر الخارجيّ ليس له وجه، إلّا أنّ يكون مراد القائل به أنّ المقصود الأصليّ من العلم هو العلم بالشىء الخارجيّ، و إن كان بتوسّط العلم بالشىء الذهنيّ، فتدبر.

في الإشارة إلى توجيه القول باتّحاد العاقل مع المعقول

و حيث عرفت ما ذكرنا في بيان معنى كلام الشيخ هنا، عرفت أنّ القول باتّحاد العاقل مع المعقول كما هو رأى فورفور يوس من الأقدمين، و تبعه جمع، ربّما يمكن أن يؤوّل بالاتّحاد الذي يظهر من كلام الشيخ هنا، و فصّلنا بيانه في الإحساس. و على هذا، فذلك المذهب ليس بذلك البطلان الذي زعمه الشيخ، و بذل جهده في إبطاله في كتاب «الإشارات» بما لا مزيد عليه. فإنّ ذلك الإبطال إنّما هو مبنيّ على إرادته الاتّحاد بين العاقل و المعقول الخارجيّ الذي هو معلوم بالعرض، مع كونهما ذاتين متباينتين أو متغايرتين في الخارج، حيث إنّ صيروره شىء موجود بوجود منفرد مختصّ به شيئا آخر موجودا بوجود آخر مستحيل عند العقل، و أمّا لو اريد به الاتّحاد بين العاقل و المعقول بالذات الذي هو تلك الصّوره العقلية نوعا من الاتّحاد كما بيّناه، فله وجه، و كأنّه هو مراد القائلين بذلك المذهب، لكنّ الشيخ أعلم.

و هذا الذي ذكرنا من الفرق بين المدرك بالذات و المدرك بالعرض، إنّما هو في الإدراك الحسوليّ؛ و أمّا في الإدراك الحسوريّ، فليس هناك صوره علميّة و ماهيّة مجرّده عن الوجود الخارجيّ، و لا إدراك بالعرض؛ بل الإدراك هناك يتعلّق أوّلا و بالذات بذلك الأمر الحاضر عند النّفس و هو مدرك بالذات.

و بالجمله، أنّه في الإدراك الحسوليّ يكون هناك ماهيّة مجرّده عن الوجود العينيّ هي تكون مدركه بالذات، و يكون بتوسّطها الأمر الخارجيّ مدركا بالعرض، و يكون تلك

الماهية تارة جزئية، إن كان إدراك النفس لها بتوسيط الحواس؛ وتارة كلية، إن كان إدراكها لها بذاتها؛ ويكون المدرك بالعرض - أي الأمر الخارجى - جزئياً البتة.

و أمّا فى الإدراك الحضورى، فليس الحال كذلك؛ إذ ليست هناك ماهية مجردة، بل المدرك بالإدراك الحضورى هو ذات ذلك الحاضر بوجوده العينى، وهو لا يكون إلا - جزئياً؛ كما فى علم النفس بذاتها و بالصورة العلميه الحاصله فيها؛ فإنّ لتلك الصورة أيضاً فى العقل نحواً من الوجود العينى و هى جزئيه، و سيأتى زياده توضيح لذلك. فانتظر.

و إذا عرفت شرح قوله فى «الشفاء»، فاعلم أنّ ما ذكره فى «الإشارات» من «أنّ إدراك الشيء هو أن يكون حقيقته متمثله عند المدرك يشاهدها ما به يدرك»، كأنه أراد بالحقيقه المتمثله تلك الماهية المجردة التى ذكرنا سابقاً حالها.

و قوله: متمثله عند المدرك، بإيراد كلمه «عند» دون كلمه «فى»، كأنّ فيه إشاره إلى أنّ المدرك بالحقيقه فى كلّ إدراك هو النفس، و الحقيقه المتمثله فى الإدراك الحصولى ينبغى أن تكون متمثله عندها، سواء كانت متمثله فيها نفسها، كما فى إدراك الكليات و الجزئيات المفارقة، أو فى آلياتها و حواسها، كما فى إدراك الجزئيات الماديه، فإنّه على التقديرين يكون ذلك التمثل عندها، أمّا على التقدير الأوّل فظاهر، لأنّه إذا كان فيها يكون عندها أيضاً، و أمّا على التقدير الثانى فإنّ ذلك التمثل، و إن لم يكن فى النفس نفسها بل فى آلياتها، إلاّ أنّ التمثل فى الآله تمثّل عند ذى الآله أيضاً، لكون الآله و ما يتمثّل فيها حاضره عنده غير غائبه عنه.

و قوله: «يشاهدها ما به يدرك» أى يشاهد تلك الحقيقه المتمثله ما به يدرك المدرك إياها، إن قرأ «يدرك» بصيغه المضارع الغائب المذكر المعلوم، و ما به تدرك تلك الحقيقه، إن قرأ بصيغه المضارع الغائب المؤنث المجهول. و على التقديرين فىكون «ما به يدرك» عباره عمّا به يقع إدراك النفس لتلك الحقيقه، و هو ذات النفس نفسها فى إدراكها للكليات، و حواسها و آلياتها فى إدراكها للجزئيات. فىكون إشاره إلى أنّ الإدراك ينقسم إلى إدراك بآله، و إلى ادراك بغير آله بل بذات المدرك. و حينئذ، ففيه مع ملاحظه قوله:

«تمثله عند المدرك» تنبيه على أنه في القسم الأول ليس الإدراك هو كون الشيء حاضرا عند الحس فقط، بل كونه حاضرا عند المدرك أى النفس، لحضوره عند الحس لا بأن يكون حاضرا مرتين، بل بذلك الحضور عند الحس الذى هو آله النفس، حيث إن المدرك هو النفس و لكن بواسطة الحس، فتدبر.

و قوله: «فأما أن تكون تلك الحقيقه نفس حقيقه الشيء الخارج عن المدرك إذا أدرك -إلى آخر ما ذكره-». كأن فيه إشاره إلى أن تلك الحقيقه المتمثله إن لم تكن خارجه عن ذات المدرك، كملكات النفس و صفاتها، و كالصوره العلميه، أى ماهيته الحاصله المتمثله المنتزعه من الشيء الخارجى من حيث إنها علم لا من حيث إنها معلومه، كما سيجىء الفرق بينهما.

و بالجمله، الحقائق التى وجوداتها العينيّه هى بعينها وجوداتها فى الذهن من حيث إنها قائمه به حاصله فيه، فالحقيقه المتمثله عند المدرك من جمله تلك الحقائق هى نفس حقيقتها من غير تجريد لها عن وجودها الخارجى، بل هى حاصله عند المدرك مع وجودها الخارجى العيني، و ليس الحاصل عنده صورها و لا أمثلتها.

و إن كانت خارجه عن المدرك، فهى على قسمين كما أشرنا إليه سابقا:

قسم لا يكون له وجود بالفعل فى الأعيان الخارجيه، كالممتنعات و الممكنات بالذات المعدومه فى الخارج، مثل كثير من الأشكال الهندسيه، بل كثير من المفروضات التى لا تمكن إذا فرضت فى الهندسه ممّا لا يتحقق أصلا. ففى هذا القسم تكون تلك الحقيقه المتمثله عند المدرك إذا أدركها هى نفس حقيقه الشيء الخارج عن المدرك، أى نفس ماهياتها المجرّده عن الوجود الخارجى لا- تجريدا يفعل العقل، بل إنها- فى حدّ ذاتها- مجرّده عن الوجود الخارجى، إذ ليس لها وجود خارجى فتتمثل هى على ما هى عليه عند المدرك مجرّده. و قد عرفت فيما تلونا عليك أنّ الممتنعات و المعدومات الممكنه و إن لم يكن لها حقيقه، أى ماهيه مأخوذه مع الوجود الخارجى، لكنّها ممّا لها ماهيه غير مأخوذه معها الوجود الخارجى، و أنّ حقيقتها هى نفس تلك الماهيه المجرّده فى حدّ

ذاتها عن الوجود العينيّ و لوازمه، وهذا هو القسم الأوّل.

و قسم له وجود بالفعل في الأعيان، ككثير من الأشياء الموجوده في الخارج، و في هذا القسم يكون تلك الحقيقه المتمثله عند المدرك مثالا من ذلك الشيء الخارجيّ مثلا غير مباين لذلك الشيء، بل مناسبا له حاكيا آثاره، بل عينه باعتبار الذات أو مثلا غير مباين للمدرك، أي غير حاصل عند المدرك من جهه وجوده العينيّ الذي هو بهذه الجبهه مباين للمدرك، و لا يمكن حصوله عنده، بل حاصلًا من جهه وجوده الذهنيّ الذي هو بهذه الجبهه غير مباين له و يمكن حصوله عنده.

و بالجمله ماهيته التي هي عينه من حيث الذات، لكنّها مجرّده عن الوجود الخارجيّ و عن لوازمه و توابعه تجريدا يفعله العقل، فيرسم ذلك المثال في ذات المدرك، فيدركه أوّلا و بالذات، و يدرك الشيء الخارجيّ بواسطته، و هذا هو القسم الثانيّ.

و هذا الذي ذكرنا إنّما هو شرح كلامه على ما يستفاد منه ظاهرا، إلاّ أنّ المحقّق الطوسيّ (ره) في شرحه للإشارات حمّله على محمل آخر. قال في شرح هذا الكلام (١):

«و الأشياء المدركه تنقسم إلى ما لا يكون خارجا عن ذات (٢)، و إلى ما يكون.

أمّا في الأوّل، فالحقيقه المتمثله عند المدرك هي نفس حقيقتها.

و أمّا في الثانيّ، فهي تكون غير الحقيقه الموجوده في الخارج؛ بل هي إمّا (٣) صور منتزعه من الخارج إن كان الإدراك مستفادا من خارج، أو صورته حصلت عند المدرك ابتداء، سواء كانت الخارجيه مستفاده منها أو لم تكن. و على التقديرين، فإدراك الحقيقه الخارجيه هو حصول تلك الصوره الذهنيه عند المدرك. و استدلال على ذلك بقوله: فإمّا أن تكون تلك الحقيقه - أي المتمثله - نفس حقيقه الشيء الخارج من المدرك إذا أدرك، أو يكون (٤) مثال حقيقته مرتسما في ذات المدرك غير مباين له. و قدّم إبطال (٥) القسم الأوّل على ذكر القسم الثانيّ، فقال بعد ذكر القسم الأوّل: فتكون حقيقه ما لا وجود له بالفعل في

ص: ١٨٧

١- شرح الإشارات ٣١٢/٢ و ٣١٣.

٢- في المصدر: ذات المدرك...

٣- صورته...

٤- أو تكون...

٥- و قدّم إبطال القسم الثانيّ فقال.

الأعيان الخارجيه مثل كثير من الأشكال الهندسيه،مثلا- كالكره المحيطه باثنتي (١)عشره قاعده مخمسات،بل كثير من المفروضات التي لا تمكن إذا فرضت في الهندسه،كما يفرض مثلا من الممتنعات ليتبين (٢)به الخلف،فيكون (٣)تلك الحقيقه مما لا تتحقق أصلا، إذ لا حقيقه لها في الخارج.

و لَمَّا كانت مَمَّا (٤)يدرك،فعلم أنها موجوده لا- في الخارج بل عند المدرك و فيما لا- يباينه.فيبطل القسم الاوّل تحقّق (٥)الثاني.و أشار إلى ذلك بقوله«و هو (٦)الثاني»،و المثال في قوله«أو يكون مثال حقيقته»هو الصوره المتزعه،أو الصوره التي لا تحتاج إلى الانتزاع من الشيء الذي لو كان في الخارج لكان هو فهذا بيان ما قاله الشيخ«انتهى كلامه(ره)»-

كلام مع المحقق الطوسي

و أقول:إنّ ما ذكره(ره)لا غبار عليه،إلا أنّ حمل هذا الكلام على الاستدلال المذكور يبطل القسم الأول كأنه لا يلائمه سياق ظاهر كلام الشيخ،بل إنّ ظاهر سياقه يدلّ على أنّ الأشياء الخارجيه عن ذات المدرك تكون على قسمين،و أنّ حقيقته المتمثله عند المدرك تكون على نوعين كما حملنا عليه كلامه.و على تقدير حمله على ما حمله(ره)أيضا،فكأنه لا يتمّ البيان الذي ادّعاه،إذ هذا البيان إنّما يتمّ في الأشياء التي لا وجود لها في الخارج،و لم يتبين منه أنّ الأشياء التي لها وجود خارجي و حقيقه خارجيه لا يمكن أن تتمثّل حقائقها عند المدرك.

اللهمّ إلا أن يقول هو(ره):إنّ الشيخ أحال ذلك على الظهور،حيث إنّه كما لا تتمثّل الحقيقه الخارجيه من الشيء الذي لا يكون له وجود في الخارج عند المدرك،إذ لا وجود له و لا حقيقه.كذلك من الظاهر أنه لا تتمثّل عنده الحقيقه الخارجيه من الشيء الذي له وجود في الخارج،إذ لو كان كذلك،لكان تترتب على تلك الحقيقه المتمثله الآثار

ص:١٨٨

١- في المصدر:باثني عشر...

٢- ليبين...

٣- فتكون...

٤- ممّا تدرك،علم...

٥- يتحقّق...

٦- و هو الباقي.

الخارجيّه المطلوبه، و لكان لا فرق بين الوجود العينيّ و الوجود الذهنيّ، و هذا باطل بالضروره. إلا أنّ الظاهر منه أنّه أرجع الضمير المجرور في قول الشيخ: «غير مباين له» إلى المدرك، و قد عرفت أنّه يمكن إرجاعه إلى الشيء أيضا.

و أمّا قوله (ره) أخيرا: «و المثال» في قوله: «أو يكون مثال حقيقته هو الصورة المنتزعه، أو الصورة التي لا- تحتاج إلى الانتزاع من الشيء الذي لو كان في الخارج لكان هو» فكأنّه إشاره إلى تعميم المثال بحيث يشمل الصورة المنتزعه من الخارج إن كان الإدراك مستفادا من خارج، و الصورة الحاصله عند المدرك ابتداءً، سواء كانت الخارجيه مستفاده منها أو لم تكن، كما ذكره في السابق؛ و إن كان يمكن حمله أيضا على تعميم المثال بحيث يشمل الصورة المنتزعه من الأشياء الخارجيه، و ماهيات الأشياء التي ليس لها وجود في الخارج كما ذكرنا، و هو (ره) أعلم.

و إذا عرفت ذلك، فاعلم أيضا أنّ ما ذكره الشيخ في «الإشارات» من تنويع الإدراك إلى الأنواع الثلاثة، أعني الحسّ و التخيل و التعقل، ربما يتراءى كونه مخالفا لما ذكره في «الشفاء»، حيث نوعه إلى الأنواع الأربعة، أعني: الحسّ و التخيل و التوهم و التعقل» (١).

و كأنّ وجه ما ذكره في «الشفاء» أنّ ذلك بيان للواقع. و أمّا وجه ما فعله في (الإشارات) فلعلّمه هو ما اعتذر عنه المحقق الطوسيّ (ره) في شرحه، قال: «إنّ (٢) الإدراكات إذا قيست إلى مدرك واحد، سقط الوهم عن الاعتبار، لأنّه لا يدرك ما يدركه الحسّ و الخيال بانفراده، بل يدرك (٣) ما يدرك (٤) بمشاركه الخيال، و بذلك يتخصّص مدركه و يصير جزئيا، و لذلك لم يعتبره الشيخ في هذا الكتاب و اعتبره في سائر كتبه» - انتهى -.

ص: ١٨٩

١- شرح الإشارات ٣٢٣/٢.

٢- في المصدر: إلا أنّها (أي الإدراكات) إذا قيست...

٣- شرح الإشارات ٣٢٤/٢.

٤- ما يدركه.

و حيث انتهى الكلام إلى هذا المقام، فلنتكلم في تحرير ما نقلناه عن الشيخ في «الشفاء» في بيان العلم و أنه عرض، و ما أورد عليه من الشبهه و أجاب عنها.

ف نقول: إن ما ذكره من الشبهه مبناها على أن الحاصل في الذهن من الشيء الخارجيّ - بل مطلقاً - هو ماهيته المجردة عن الوجود الخارجيّ و عن توابعه، و كذا مبناها على أن العلم عرض من مقوله كيف. فيكون ذلك من إحدى القرائن على أن مذهب الشيخ - بل المعروف من مذهب الحكماء - هو القول بوجود الأشياء بماهياتها في الذهن دون القول بالأشباح، و أن العلم من مقوله كيف دون الفعل و الانفعال أو الاضافه.

و بيان الشبهه هو أنه لا يخفى أن العلم هو الصورة الحاصله من الشيء أي المكتسب من صور الموجودات مجردة عن موادها، و هي صور جواهر و أعراض؛ حيث إن المعلوم لا - يخلو عنهما، أي الماهيات التي تكون للجواهر و الأعراض مجردة عن وجوداتها العيية و عن موادها، و لا - يخفى أيضا أن تلك الصورة الحاصله عرض لصدق حدّه، و «هو الموجود في الموضوع» عليها، لكونها أيضا موجوده في موضوع هو النفس. و كذا هي من مقوله كيف لصدق حدّه أيضا، و «هو أنه عرض لا - يقتضى قسمه و لا نسبه» عليها، لكونها أيضا كذلك.

و بالجمله، لا - يخفى أن تلك الصورة الحاصله في النفس عرض، و إن لم نقل بكونها من مقوله كيف؛ و حينئذ نقول: إن كانت صور الأ-عراض و ماهياتها الحاصله في النفس أعراضا، فصور الجواهر و ماهياتها الحاصله فيها كيف تكون أعراضا، و الحال أن الجوهر ما يكون لذاته جوهرًا، فماهيته لا تكون في موضوع البتّه، و يجب أن يكون ماهيته محفوظه في كلّ الأحوال، سواء نسبت إلى إدراك العقل لها أو نسبت إلى الوجود الخارجيّ.

و الحاصل أن تلك الصوره الحاصله و الماهية المتمثله في النفس من الجواهر، لا ستره في أنها عرض؛ فإما أن يكون معنى الجوهر ذاتيا لما تحته من الجواهر جنسا لها، كما هو رأى بعض، أو عرضيا كما هو رأى آخرين.

و على الأول، فكيف يكون ذاتى الشيء مختلفاً؟ وكيف يمكن أن يكون مقتضى الذات لا يترتب عليها؟ وكيف يمكن أن ينقلب الذات مع أن كل ذلك محال بالضرورة؟

و على الثاني، فلا- ستره في أن ذلك معنى عرضي لازم لها؛ فكيف يمكن أن يترتب عليها ذلك العرضي تارة و أن لا يترتب أخرى؟ وكيف يمكن أن ينقلب العرضي اللازم إلى العرضي المفارق؟ و هذا بيان الشبهه.

و أما بيان الجواب عنها: فهو أن ماهية الجوهر- على ما يقتضيه حدّه- بمعنى أنه الموجود في الأعيان لا في موضوع، و هذه الصيغه موجوده لماهية الجواهر المعقوله الحاصله في النفس أيضاً، فإنها ماهية شأنها أن تكون- إذا وجدت في الأعيان- وجدت لا في موضوع، أى أن هذه الماهية هي معقوله من أمر، شأن ذلك الأمر أن يكون وجوده في الأعيان لا في موضوع، و أما وجوده في العقل بهذه الصيغه، أى أن لا يكون في موضوع، فليس ذلك مأخوذاً في حدّه من حيث هو جوهر، أى ليس حدّ الجوهر أنه إذا كان في العقل كان لا في موضوع؛ بل حدّه أنه سواء كان في العقل أو لم يكن، فإن وجوده في الأعيان ليس في موضوع.

و الحاصل، أنه على تقدير كون معنى الجوهر عرضياً لما تحته لازماً لها، نقول: إنه عرضي لازم لوجوداتها العينية الخارجيه، كسائر لوازم الوجود الخارجى؛ و لا- ستره في أن هذا المعنى، أى كونه موجوداً لا- في موضوع، لا- يتخلف عن تلك الجواهر من حيث وجوداتها الخارجيه، و أما تخلفه منها بحسب وجوداتها العقلية، فليس ذلك منافياً لما يقتضيه حدّ الجوهر، و على تقدير كون معنى الجوهر ذاتياً لما تحته، نقول: إنه حيث أخذ في حدّه الوجود، أى أن يكون موجوداً لا- في موضوع، فذلك الوجود معناه الوجود الخارجى لا- الذهنى و لا- الأعمّ منهما. و لا- ستره في أن هذا المعنى يصدق على الجواهر التى هي أفرادها بحسب وجوداتها الخارجيه و لا- يتخلف عنها، و لا- ضير في أن يتخلف عنها بحسب وجوداتها العقلية و حصولاتها الذهنيه. و مما ذكر يعلم أن المعبر في معنى العرض و المأخوذ في حدّه أيضاً، أن يكون وجوده العيني في موضوع. و أما كون وجوده

الذهنيّ في موضوع، فليس بماخوذ في حدّه. فعلى هذا فكون ماهيّات الأعراض الحاصلة في الذهن من حيث وجودها الذهنيّ أعراضا موجودة في موضوع هو النفس، ليس ممّا يحقّق عرضيّتها، كما أنّ كون ماهيّات الجواهر الحاصلة في الذهن من حيث كونها كذلك أعراضا موجودة في موضوع، لا ينافي جوهريّتها.

فإن قلت: من البين أنّ المعتبر في تلك الماهية الحاصلة في الذهن كونها مجردة عن الوجود الخارجيّ مطلقا، ولازم هذا أن لا يكون يتحقّق لتلك الماهية الحاصلة فيه شيء ممّا المدخل فيه للوجود الخارجيّ، و من جملته معنى الجوهر و العرض. حيث إنّ المدخل فيه إنّما هو للوجود الخارجيّ خاصّه، كما ذكرت من أنّ الجوهر ما لا يكون بحسب وجوده الخارجيّ في موضوع، و أنّ العرض ما يكون بحسب وجوده الخارجيّ في موضوع. فيلزم من ذلك أن لا تدخل تلك الماهية بحسب وجودها الذهنيّ تحت مقوله من المقولات، و أن لا يصدق عليها معنى الجوهر و لا معنى العرض، فكيف يصدق عليها معنى العرض كما ذكرت؟

قلت: الحال كذلك، إلاّ أنّ لتلك الماهية الحاصلة من حيث حصولها في الذهن و قيامها بنفس جزئيه نحو من الوجود العينيّ أيضا، كما سيأتي بيانه. فهي بذلك الاعتبار تكون عرضا و من مقوله الكيف، سواء كانت هي ماهية الجوهر أو ماهية العرض.

ثمّ إنّه بما ذكره الشيخ في جواب الشبهه المورده في الجواهر و الأعراض كما حرّنا بيانه، كما يندفع الشبهه عن ذلك، كذلك تندفع الشبهه إذا أوردت في مطلق الذاتيات و مطلق العرضيات اللازمه للوجود الخارجيّ.

مثلا- إذا قال قائل: لا- يخفى أنّ الصورة الحاصلة من الإنسان هي ماهية الإنسان مجردة عن الوجود الخارجيّ، و من المعلوم أنّ الماهية الإنسانيّة ماهية نوعيّة معناها الحيوان الناطق، أي التي من شأنها أن يصدر عنها الحسّ و الحركة الإراديّة و إدراك الجزئيات و الكلّيات؛ و لا ستره في أنّ تلك الماهية من حيث إنّها موجودة في الذهن لا يصدر عنها تلك الامور بالفعل، و لا هي ممّا من شأنه أن يصدر عنه تلك الأمور، فكيف يتخلّف عنها

قلنا فى جوابه:إننا سلّمنا أنّ تلك الماهية هى الماهية الإنسانيّة التى هى الحيوان الناطق.

لكن نقول:إنّ معنى الماهية الإنسانيّة أنّها من شأنها أن تصدر عنها تلك الأمور إذا وجدت تلك الماهية فى الأعيان، لا أنّها من شأنها أن تكون يصدر عنها تلك إذا وجدت فى الدّهن أيضا.فهى -سواء وجدت فى العين أو فى الدّهن- من شأنها أنّها فى وجودها العينيّ يمكن أن يصدر عنها تلك الأمور.فعلى هذا،فصدور تلك الأمور التى هى من مقتضى ذات الإنسان، أو إمكان صدورها عنها ممّا للوجود الخارجيّ مدخل فيه،و ان كان ذاتيا له،و لا ضير فى أنّه إذا جرّدت تلك الماهية عن الوجود الخارجيّ و حصلت فى الدّهن،لم تكن صفتها كذلك من حيث إنّها موجوده فيه.

نعم،ربّما يتحقّق لها من حيث وجودها فى الدّهن أمور آخر،كالكلية و الجنسيّة و الفصليّة و أمثال ذلك ممّا لا مدخل للوجود الخارجيّ فيه،بل إنّما المدخل فيه للوجود الذهنيّ خاصّه.و على هذا فقس الحال فى ماهيات آخر و ذاتياتها.

و كذلك لو قال قائل:إنّه لا يخفى أنّه عند ادراكنا أو تعقلنا مثلا للحارّ و البارد، أو للحراره و البروده،أو المستقيم و المعوج،أو الاستقامة و الاعوجاج،يحصل فى الدّهن ماهيات تلك الامور كما ذكرت؛فيلزم أن يكون الدهن حارّا باردا معوجا مستقيما،إذ لا معنى لهذه إلّا ما يحصل فيه ماهية الحراره و البروده و الاستقامة و الاعوجاج.و أيضا يلزم أن تجتمع فيه الأمور المتضادّه من جهه واحده و يتّصف بها،فيكون هو متضادا كالأمر الحاصله فيه،و كلّ ذلك باطل بالضروره.

قلنا فى جوابه:إننا سلّمنا أنّ الحاصل فى الدهن هو ماهيات تلك الأمور،لكنّا نقول:إنّ تلك الآثار و الأحكام مترتبه على وجود تلك الماهيات فى الأعيان فقط،فتلك الماهيات سواء وجدت فى الأعيان أو فى الأذهان،فمن شأنها أنّها فى وجوداتها العينيّة يمكن أن يصدر عنها تلك الآثار و الأحكام،و لا محذور فى أن لا يترتّب تلك الآثار و الأحكام عليها من حيث تجرّدها عن الوجود الخارجيّ،أى من حيث وجوداتها الذهنيّة،لكونها

غير لازمه لوجودها الذهني. مع أنّ تصاف محالّ هذه الامور لصفاتها ممّا يتوقّف على أن يكون تلك المحالّ ممّا من شأنها أن تنفعل عنها و تتّصف بها. ولا- نسلم أنّ الذهن كذلك؛ و لذلك لا- يلزم عند تصوّرنا و إدراكنا الأرض أو السّماء مع كون المتصوّر منهما ماهيّتهما، أن يكون الذهن عظيما مثلهما. فتبصّر.

ثمّ إنّ قول الشيخ: (١) «فإن قيل: فالعقل أيضا من الأعيان. قيل: يراد بالعين التي إذا حصل فيها الجوهر صدرت عنه أفاعيله و أحكامه». إيراد على الجواب الذي ذكره عن تلك الشبهة و جواب عن الإيراد.

بيان الإيراد: أنّه حيث ذكر في الجواب أوّلا أنّ معنى الجوهر و ماهيّته أنّه الموجود في الأعيان لا في موضوع، فلا ينافي أن يكون بحسب وجوده الذهني في موضوع، أوّرد عليه ثانيا أنّ ماهيته الجوهر بحسب وجودها في الأذهان أيضا لها وجود في الأعيان، حيث إنّها -بحسب هذا الوجود- موجودة في العقل، أي النّفس. و لا- ستره في أنّ العقل من الموجودات العينيّة؛ فالوجود فيه أيضا موجود بوجود عينيّ. و الحال أنّ الجوهر بحسب هذا الوجود العينيّ موجود في موضوع، فكيف يمكن أن يكون بحسب هذا الوجود العينيّ موجودا في موضوع؟ و كيف يمكن أن يكون ماهيّة الجوهر بأحد الوجودين العينيّين جوهرًا و بالوجود الآخر العينيّ عرضًا؟

و بيان الجواب: أنّ معنى الموجود في العين ليس أنّه الموجود في عين آخر غير نفس ذلك الموجود، بل المراد بالعين هو عين ذلك الموجود، و معنى الموجود في العين أنّه الموجود في نفسه و في حدّ ذاته، مع قطع النظر عن فرض فإياه و عن كلّ ما سواه، و هذا المعنى هو المراد من سائر العبارات التي يعبر بها عنه، كالموجود في نفس الأمر، فإنّ المراد بالأمر هو ذلك الموجود، و بالنّفس ذاته، و بالموجود في نفس الأمر الموجود في نفسه و في حدّ ذاته، مع قطع النّظر عمّا ذكر. و هذا المعنى أيضا يراد بقولهم: الموجود في الخارج، أي أنّه الموجود في نفسه و في خارج الذّهن، و مع قطع النّظر عن فرض الذّهن.

ص: ١٩٤

و بالجمله، فالمراد من هذه العبارات و أمثالها، كالموجود العيني و الموجود الخارجي، أنه الموجود في حد ذاته بوجود أصيل، سواء كان وجوده في موضوع كالعرض، أم لا. كالجوهر، وجودا يترتب عليه آثاره المطلوبه منه و أحكامه و أفاعيله الخارجيه. و على هذا، فيكون معنى قولهم: الموجود في الذهن و الموجود في العقل و الموجود في النفس و أمثال ذلك من العبارات، أنه الموجود بوجود ظلي غير أصيل، وجودا لا يترتب عليه آثاره و أحكامه و أفاعيله، و إن كان موجودا في النفس التي هي عين من الأعيان الخارجيه. نعم لو كان يترتب على وجوده في العقل آثاره المطلوبه، لكان ذلك وجودا له عينا أيضا، لكن باعتبار آخر.

فيلزم ممّا ذكرنا، أنّ كلّ ما هو موجود عيني من حيث هو موجود عيني يترتب عليه أحكامه لا يكون موجودا ذهنيًا من حيث هو موجود ذهنيًا لا. يترتب عليه أحكامه المطلوبه منه، و كذا بالعكس، و أنه لو كان موجود ذهنيًا يترتب عليه آثاره و أحكامه، كان هو من هذه الحثيه موجودا عينيًا لا ذهنيًا.

و كذلك يلزم ممّا ذكر هنا و ما ذكر سابقا من أنّ الجوهرية و العرضية إنّما باعتبار الوجود العيني من حيث هو وجود عيني، أنّ الموجود في الذهن من حيث هو موجود ذهني لا يكون جوهرًا و لا عرضًا، و إن كان صدق عليه أنه بحيث لو وجد في الخارج و العين، لكان إمّا جوهرًا أو عرضًا. و أنّ الموجود في الذهن لو كان بحيث يترتب عليه آثاره المطلوبه منه، و كان ذلك وجودا عينيًا له باعتبار، لكان يصدق عليه أنه جوهر أو عرض، إلا أنه لا يكون إلا عرضًا، لكونه من هذه الحثيه موجودا في موضوع هو النفس.

و إذا تمهد ذلك، فنقول: من المعلوم بالضرورة أنّ الصورة العقلية و الماهية الحاصله في العقل من الجوهر مجردة و ماديّة و بسيطه و مركبه، و أي قسم منه لا. يترتب عليها من حيث كونها موجوده ذهنيّة تلك الآثار و الأحكام و الأفاعيل التي تترتب على حقيقتها الموجوده في الخارج، فليس وجودها في العقل من حيث هو وجودها فيه، و إن كان

العقل عينا من الأعيان الخارجيه، وجودا عينيًا خارجيًا له. و حيث لا يصدق عليها بحسب هذا الوجود أنها جوهر، و كذلك لا يصدق على هذا الوجود أنه وجود عيني، فلا- يلزم أن يكون ماهيته الجوهر بحسب وجوده العيني موجودا في موضوع، و لا- أن تكون بحسب أحد الوجودين العيين جوهرًا و بالوجود الآخر العيني عرضًا. و كذلك من المعلوم بالضرورة أن الماهية الحاصله من العرض، أى أنواع منه كانت، فهي من حيث كونها موجوده ذهتيه، ممّا يترتب عليها آثارها و أحكامها المترتبة على حقيقته الموجوده فى الأعيان، فليس وجودها فى الذهن من حيث لا يترتب عليها آثاره، وجودا عينيًا لها، و كذا عرضيتها بهذا الاعتبار، بل باعتبار وجودها فى الأعيان وجودا به يترتب عليها تلك الآثار.

نعم، إن الماهية الحاصله فى العقل من الشىء مطلقًا، جوهرًا كان أم عرضًا، ربّما يترتب عليها من حيث كونها صورته خاصه قائمه بنفس جزئيه، و من حيث كونها صورته علميه، بعض الآثار التى هى من الآثار العييه، و هى كونها سببا لانكشاف الأشياء التى هى ذوات الصوره على النفس، و واسطه لأن تدرك بها النفس المعلوم الخارجى، و تنال بها مدر كاتها العييه؛ فلذلك يكون قيامها بالنفس منشأ لاتصاف محلّها- أى النفس- بالعلم، و بكونها عالمه بمعلومها بسببها، كما يكون الجسم باعتبار حصول السواد فيه - مثلاً- متصفا بكونه أسود. و الذى يوضح ذلك، أن العلم من جمله ملكات النفس، و قيام ملكاتها بها مطلقًا، سواء كانت فضائل أم رذائل، قيام و وجود عيني لها، و بسببه يكون منشأ لترتب آثارها عليها و لاتصاف محلّها، أى النفس، بها.

ثم إنه حيث كانت الصوره العلميه بهذا الاعتبار موجوده فى الأعيان، و كانت موجوده فى موضوع، لا استبعاد فى كون ماهيات الأشياء الحاصله فى العقل- من حيث كونها صورًا خاصه قائمه بالنفس- موجوده فيها وجودا يترتب عليه الآثار. سواء كانت هى ماهية الجوهر أو العرض، أعراضًا موجوده فى موضوع. و لا- ينافى ذلك أن تكون تلك الماهيات- بحسب حقائقها و وجوداتها العييه فى الخارج- غير هذا الوجود العيني له فى

العقل، بعضها جواهرها و بعضها أعراضها، و لذا لا ينافي أن تكون تلك الماهيات بحسب وجودها الذهني، أي من حيث وجودها في ضمن الصورة العلميّة، موجودات ذهنيّة غير مترتبه عليها الآثار المطلوبه، و لا تكون هي جواهرها و لا أعراضها.

في الفرق بين اعتبارات الماهية

و إن اشتهت زياده إيضاح المقام، فاعلم أنّه كما أنّ الموجود في الخارج من ماهيات الأشياء و حقائقها جواهرها و أعراضها لا يكون إلا جزئيا حقيقيا و شخصا مشخصا، حيث إنّ الكلّيّ - بما هو كلّيّ - ليس له وجود منفرد بنفسه، و إنّما الموجود في العين هو الشخص المعين، كما هو المحقّق في محلّه. و أنّ الشخص الموجود في الخارج على رأى القائلين بوجود الكلّيّ الطبيعيّ و الطّبيعه من حيث هي في ضمن وجود الأشخاص - كما هو رأى الشيخ و غيره من المحقّقين - عباره عن تلك الماهية المأخوذه مع الوجود العينيّ الشخصيّ، و الملحوظ معها التّشخص الخارجيّ، أي الماهية بشرط شيء، أي بشرط ذلك الوجود و التّشخص. و بعباره أخرى مجموع المشروط و الشرط، أو مجموع العارض و المعروف، و هو موجود في الحقيقه في الأعيان وجودا يترتب عليه جميع الآثار المطلوبه منه؛ و كذا هو موصوف بالجوهريّه أو العرضيّة بالذات، و مدرك أولا بالحواسّ، و بواسطتها تدركه النفس إن كان هو شخصا مادّيّا. و أمّا إن كان شخصا مجرّدا عن المادّه، فيدركه العقل أولا و بالذات لا بتوسّط الحواسّ، و أنّ تلك الماهية الملحوظه في ضمن الشخص، التي هي عباره عن الطّبيعه من حيث هي التي هي من حيث ذاتها ليست إلا هي، و ليست في حدّ ذاتها لا عامّه و لا خاصّه و لا كليّه و لا جزئيّه و لا مأخوذا معها شرط من الشروط و لا قيد من القيود إلا نفسها.

و بالجمله، فهي لا بشرط شيء من كلّ وجه، إلا أنّها تصلح لأن يقارنها شرط، و يعتبر معها وجود، فتصير هي بذلك أيضا موجوده وجودا عينيّا يترتب عليه الآثار في ضمن وجود الشخص. إلا أنّ وجودها وجود ضعيف بالقياس إلى وجود الشخص، و وجود

بالعرض و بتوسط وجود الشخص. و لذلك يتّصف أيضا بالجوهريّ أو العرضيّ بالعرض.

إلا أنّ مدرّكها هو العقل و النفس بذاتها، و ليس وجودها في العقل من هذه الجهة وجودا ذهنيّا لها، بل وجودا عينيّا كما ذكر. كذلك الموجود في النفس و العقل من ماهيّات الأشياء جواهرها و أعراضها مجرّدها و مادّيّتها، سواء كانت تلك الماهيّة ممّا يمكن أن يكون لها أفراد متعدّده في الخارج، أو لم يمكن. بل كان نوعها منحصرًا في فرد، كالمفارقات، أو لم يمكن أن يكون لها فرد في الخارج أصلاً، كما هيّات الممتنعات. و سواء كان ما يمكن أن يكون لها أفراد متعدّده، بحيث يكون تلك الأفراد المتعدّده موجوده في الأعيان، أو يكون كلّها معدومه في الأعيان، أو يكون الموجود منها بعضًا منها واحداً كان أم أكثر مع إمكان الباقي، إنّما يكون ماهيّات تلك الأشياء مجرّده عن تلك الوجودات التي لو كانت هي لتلك الماهيّات، لكانت منشأً للآثار المطلوبه منها في الخارج، و معرّاه عن العوارض الخارجيّة و اللواحق التابعه لتلك الوجودات العينيّة و تلك التشخصات الخارجيّة، سواء كانت تلك الماهيّات منتزعه عن أشياء خارجيّة أم لا، إلا أنّ تلك الماهيّات و إن أخذت في الذهن على أنّها معرّاه عن الوجود العينيّ و مجرّده عن توابعها، لكنّها- من حيث حصولها في العقل و قيامها بنفس جزئيّه- يكون لها نحو من الوجود العينيّ أيضا غير ما هي جرّدت عنه، و هذا الوجود العينيّ وجود عينيّ ضعيف، له باعتبار ترتّب بعض الآثار عليه نسبه إلى الوجود العينيّ، و باعتبار عدم ترتّب جميع الآثار المطلوبه من الوجود العينيّ عليه نسبه إلى الوجود الذهنيّ، فكأنّه برزخ متوسّط بين الوجود العينيّ و الذهنيّ. فلذلك تكون هي منشأً لحصول العلم بالمعلوم، و منشأً لبعض الآثار دون كلّها، أي تكون منشأً لما يترتّب عليها من حيث كونها صورته علميّة، أي منشأً لتّصاف محلّها- أي النفس- بالعلم، و بكونها عالمة بمعلومها. و تكون أيضا، باعتبار اقتران هذا النحو من الوجود معها، جزئيّه و شخصا خاصًا، حيث إنّها بهذا الاعتبار لا تصدق على كثيرين، فإنّ الصوره الحاصله في ذهن زيد من الإنسان مثلا، حيث إنّها حاصله في ذهنه، لا تصدق على الصوره الحاصله في ذهن عمرو منه مثلا، من حيث هي حاصله فيه و إحداها غير الاخرى، و إن كانت

أصل الماهية المنتزعه من الإنسان الحاصله في كل من الذهنين واحده بحسب الذات و الحقيقه، مع قطع النظر عن الخصوصيات الذهنيه. و كذلك تكون هي بهذا الاعتبار عرضا، حيث إنها قائمه بموضوع و موجوده في موضوع هو تلك النفس التي هي حاصله فيها قائمه بها، سواء كانت هي صوره منتزعه من جوهر أو من عرض. و هذه الصوره بهذا الاعتبار و إن كانت جزئيه، إلا أن مدركها هو النفس بذاتها، لكونها حاضره عندها. كما أن مدركها بالاعتبارين الأخيرين الآتين أيضا هو النفس بذاتها. و ما اشتهر عندهم من أن النفس لا تدرك بذاتها الجزئيه من حيث هو جزئيه، فإنما هو في الجزئيات الماديه المحفوفه بالعوارض الماديه، و أما الجزئيات المجرده عنها، فهي تدركها بذاتها.

ثم إنه حيث قلنا بوجود الطبيعه من حيث هي في ضمن وجود الشخص، فتكون هي أيضا في ضمن وجود هذه الصوره الخاصيه التي ذكرنا حالها، و بتوسيطها موجوده نحو وجودها العيني أضعف منه، يترتب عليها ما يترتب على وجود تلك الصوره من آثارها المذكوره، حيث إن مقتضى القول بوجود الطبيعه من حيث هي في ضمن الفرد، أن ما يترتب على ذلك الفرد من الآثار، يترتب عليها أيضا بأي وجود كان لذلك الفرد، و لذلك تكون تلك الطبيعه في ضمن تلك الصوره الخاصه جزئيه، و إن كانت هي في حد ذاتها و من حيث هي لا- جزئيه و لا- كليه، و كذا تكون عرضا مثلها و إن كانت هي ماهيه جوهر، لأن ثبوت هذه الصيغيات للطبيعه من حيث هي في ضمن تلك الصوره، إنما هو بالعرض لا بالذات، فإنها من حيث ذاتها ليست إلا هي، من غير اعتبار أمر آخر معها، كما ذكرنا حالها سابقا.

ثم إن تلك الماهيه الحاصله في العقل إذا أخذت على أنها مجردة عن هذا الوجود العقلي أيضا كما أنها مجردة عن سائر الوجودات العينيّه الخارجيه و عن توابعها.

و بالجمله، إذا أخذت بشرط لا شيء بالنسبه إلى كل وجود عيني و توابعه، و مع هذا أخذت مقيسه إلى الأشخاص التي تكون لها- إن كان يفرض لها أشخاص - مقوله عليها، محموله عليها، مشتركه بين كثيرين، كان لتلك الماهيه في العقل وجود ذهني، أي وجود

أضعف من المراتب السَّابِقة كُلِّها، لا- يترتَّب عليه أثر ما من الآثار المطلوبه منها في الأعيان، و هي بذلك الاعتبار لا تكون إلا كَلَيْه، و حيث لا يترتَّب عليها أثر من الآثار العينيّه فهي لا تكون جوهرًا و لا عرضًا.

و هذا معنى قول بعضهم: «إنَّ الطَّبائع الكَلَيْه من حيث كَلَيْتها و وجودها الذّهنيّ لا تدخل تحت مقوله من المقولات، و من حيث وجودها في النَّفس تدخل تحت مقوله الكيف».

و المحصِّل أنّ تلك الماهيّه الحاصله في العقل إن أخذت بشرط وجودها العقليّ الذي هو نحو من الوجود العينيّ و إن كان ضعيفًا، و بشرط تشخّصها الذّهنيّ و بشرط قيامها بنفس جزئيّه، فهي من هذه الحيثيه صورهِ جزئيّه لا كَلَيْه، و علم لا معلوم. و كذا هو عرض موجود في الموضوع مطلقًا، سواء كانت صورهِ الجوهر أو صورهِ العرض. كما أنّ تلك الماهيّه أيضًا بشرط وجودها في الخارج وجودًا عينيًّا من غير جهه وجودها العينيّ في العقل، أي من جهه ما يترتَّب عليها جميع الآثار المطلوبه عنها شخص جزئيّ موجود في الخارج، و معلوم لا علم، و هي بحسب ذلك الوجود قد يكون جوهرًا و قد يكون عرضًا.

و إن أخذت تلك الماهيّه الحاصله في العقل لا بشرط وجودها العقليّ و تشخّصها الذّهنيّ، فهي من هذه الحيثيه، الماهيّه من حيث هي التي هي في حدّ ذاتها ليست إلا هي، إلا أنّها تتّصف بالعرض في ضمن تلك الماهيّه الموجوده بالوجود الذّهنيّ بأوصافها و أحوالها، كالوجود العينيّ، و الجزئيّه و العرضيه سوى وصف كونها علما، فإنّها معلومه لا علم.

كما أنّ تلك الماهيّه المأخوذه في حدّ ذاتها لا بشرط شيء، تتّصف بالعرض في ضمن حقائقها، و الماهيات الموجوده في الأعيان بحسب الوجود العينيّ الذي يترتَّب عليه جميع الآثار المطلوبه منه، غير الوجود العينيّ في العقل، بأوصاف تلك الحقائق كالوجود العينيّ، و الجزئيّه و الجوهريه أو العرضيه و المعلوميه، حيث إنّ اتّصاف الماهيّه من حيث هي بالعرض، بأوصاف الماهيّه الموجوده بالوجود العينيّ، إنّما هو بحسب ذلك الوجود

العيني خاصه.

و أمّا إذا أخذت تلك الماهية الحاصله فى العقل بشرط لا شىء، أى بشرط عدم أخذ الوجودات العينية و توابعها معها، سواء كانت تلك الوجودات خارجيه أم كانت باعتبار الوجود فى العقل، و مع ذلك أخذت مقيسه إلى أفرادها التى تفرض لها و مشتركة بينها.

و بعبارة أخرى إذا أخذت بشرط العموم و بشرط عدم الخصوص، من غير أن تكون أيضا لا بشرط العموم أو الخصوص، فتلك الماهية الحاصله فى العقل من هذه الحية موجودة بالوجود الذهني الذي لا يترتب عليه شىء من الآثار و الأحكام العينية و الأفعال الخارجيه المطلوبه من تلك الماهية بحسب وجودها العيني.

و كذلك هي من هذه الحية لا تصف بالجوهرية و لا بالعرضية أصلا، إذ ليس لها وجود عيني يترتب عليه الآثار من هذه الجهة أصلا، حتى تصف بالجوهرية أو العرضية.

و كذلك هي من هذه الجهة كية لا- جزئية، و من هذه الحية تكون جنسا أو نوعا و أمثال ذلك من الأمور التي هي معقولات ثانية، و تفرض هي لها بحسب وجودها الذهني، إلا أنها من تلك الحية معلومه أيضا لا علم.

فتلخص ممّا ذكرنا، أنّ اختلاف تلك الماهية المعقولة بالكليّة و الجزئية و بالعلم و المعلومية و بالجوهرية و العرضية و أمثال ذلك، إنّما هو بالاعتبار لا بالذات، و لا حجر فى ذلك، إذ كما أنّ الشىء الواحد يمكن أن يكون باعتبارات مختلفه جنسا و نوعا و مادّه كما علمت فيما سلف، يمكن أن يكون باعتبارات مختلفه متصفا بالأوصاف المختلفه المتغايره المذكوره، يدلّ على ما ذكرنا ما حقّقه الشيخ فى غير موضع من «الشفاء»، مثل ما ذكره فى فصل كون الكليّة للطبائع الكليّة و غيره، فليطالع ثمّه. و إنّما لم ننقله بعبارة، لكون ذلك موجبا للإطناب، و الله أعلم بالصواب.

فى الإشارة إلى دفع إشكال آخر هنا

ثمّ إنّك حيث تحققت ما حقّقناه و تبينت ما حرّناه فى بيان كلام الشيخ هنا فى مقام

ص: ٢٠١

دفع الإشكال المورد في الذاتيات و لوازم الوجود الخارجى من حيث الوجود الذهنى.

فاعلم أنّ في هذا المقام إشكالا آخر ربّما يورد في لوازم الماهيات ينبغي التعرّض لدفعه.

بيان الإشكال: أنّه لا- يخفى أنّ لوازم الماهيات كالزّوجيه للأربعة، و الفرديّه للثلاثة، سواء قيل بأنّها لوازم الماهيه من حيث هي، أو بأنّها لوازم الماهيه بكلا وجوديهما، أى الخارجى و الذهنى، أنّما هي تلزم الماهيه من حيث وجودها الذهنى أيضا، كما تلزمها من حيث وجودها العينى. فالأربعة-مثلا- كما أنّها إذا وجدت في الخارج تلزمها الزّوجيه و ينتزعها العقل منها، كذلك هي إذا وجدت في الذّهن أيضا تلزمها الزّوجيه، و ينتزعها العقل منها، لكون الماهيه في كلا الوجودين واحده، و اللازم لازما لها فيهما. و كما أنّ محلّ الأربعة بحسب وجودها العينى يجب أن يكون متّصفا بها و كذا بالزّوجيه، و كذا محلّ الزّوجيه بحسب وجودها العينى يجب أن يكون موصوفا بها، كذلك محلّهما بحسب وجودهما الذهنى و هو النفس، يجب أن يكون متّصفا بهما إذا حصلتا فيها، فيلزم أن تكون النفس أربعة و زوجا. و كذا يلزم أن تكون النفس ثلاثة و فردا إذا حصلت الثلاثة فيها، فيلزم أن تكون زوجا و فردا معا، و كلّ ذلك باطل بالضروره.

و لا- يمكن الجواب عن هذا الإشكال بأنّ الأربعة مثلا- ماهيه إذا وجدت في الخارج كانت زوجا، كما ذكر في الجواب عن الإشكال في الجوهر و العرض و لوازم الوجود الخارجى، بل في الذاتيات أيضا، لأنّ الأربعة بحسب وجودها الذهنى أيضا تلزمها الزّوجيه، مع أنّه قد ظهر ممّا تقرّر سابقا من أنّ وجودها في الذّهن من حيث حصولها في نفس جزئيه نوع وجود عينى لها. بل نقول على تقدير القول بوجود ماهيات الأشياء في الذّهن، تكون ماهيه الممتنع أيضا موجوده فيه إذا حصلت في العقل، فإنّه- كما قرّرت سابقا- إن لم يكن للممتنع حقيقه موجوده في الخارج، إلّا- أنّ له ماهيه موجوده في الذّهن، و إذا حصلت في الذّهن و كانت حاله فيه، يلزم أن يكون محلّها- و هو النفس- موصوفا بالامتناع، و ذلك باطل بالضروره.

و بيان الجواب: أن الأربعة-مثلا-و إن كانت إذا حصلت في الذهن أيضا تلزمها الزوجية، إلا- أن اتّصاف محلّها بالأربعيّة أو بالزوجيّة من جملة آثارها المترتّب على وجودها العينيّ، فإنّ اتّصاف كلّ محلّ بما حلّ فيه من آثار وجوده العينيّ، وقيام ذلك الحالّ بذلك المحلّ قيما خارجيا، يترتّب عليه جميع الآثار المطلوبه، و ليس للأربعة و لا للزوجية، بل و لا للثلاثة و لا للفردية و لا للامتناع بحسب وجوداتها في العقل، ووجود عينيّ كذلك، و لا قيام خارجيّ، و لذلك لا يتّصف النفس التي هي محلّ لها بحسب وجودها الذهنّي بها أصلا. نعم إنّ لها بحسب حصولها في نفس جزئيه من حيث حصولها فيها و كونها صورا علميه، نحو من الوجود العينيّ الضعيف الذي أثره إنّما هو اتّصاف محلّها بالعلم بها، و هو هنا حاصل بالضرورة. و أما سائر آثار الوجود العينيّ التي من جملتها اتّصاف المحلّ بالحالّ، فلا يترتّب على وجودها في العقل مطلقا.

و بذلك يظهر الجواب عن الإشكال في كلّ لوازم الماهيات، و كذا في الممتنع، فتدبر.

و هذا الجواب الذي ذكرنا هو التحقيق في دفع الإشكال، و عليه مدار ما ذكره جمع من الأفاضل: كالسيد الشريف و المحقّق الدواني و المحشّي الشيرازيّ من الأجوبه، و إن كانت عبارته بعضهم في ذلك لا- تخلو عن خفاء كما يظهر على من راجع كلماتهم.

و أما الجواب الذي ذكره الشارح القوشجيّ بالفرق بين الحصول في الذهن و القيام به، فهو شيء قد تفرّد به، و لا معنى محصّي لا له، لأنّ القيام بالذهن لا معنى له إلا الحصول فيه، و كذا الحصول فيه لا معنى له إلا القيام به، فالفرق تحكّم. و تفصيل الإيراد عليه لا يسعه المقام.

و هذا الذي ذكرناه كلّه، إنّما هو بيان الجواب عن الإشكال بالوجه المفصله المذكوره، على تقدير القول بحصول الأشياء بأعيانها في الذهن، كما هو المذهب الحقّ.

و أمّا الجواب عنه على تقدير القول بوجود الأشياء بأشباحها فيه، فهو و إن كان ظاهرا أيضا، لأنّ الموجود في الذهن على هذا القول ليس ماهية تلك الأشياء، بل أشباحها و الصّور المخالفه لها في كثير من اللوازم، فلا بعد في أن لا يترتّب عليها ما يترتّب على

حقائقها الموجوده فى الخارج، و على وجوداتها العينيّه. إلا أنّ هذا المذهب لما كان مبتيا على أصل غير أصيل، كما أشرنا إليه فيما سبق، لم نفضّل الجواب على تقديره.

و ظنّى أنّ القائلين بهذا المذهب كأنّهم دعاهم إليه الفرار عن الإشكال بالوجه المذكوره، و كأنّهم حسبوا أنّها إنّما ترد على تقدير القول بوجود الأشياء بأعيانها فى الذهن، دون القول بوجودها بأشباحها فيه، فلذلك ذهبوا إلى ما ذهبوا، و الله أعلم بالصواب.

و حيث انتهى الكلام إلى هذا المقام، فلنرجع إلى شرح كلام الشيخ الذى كنّا بصدده شرحه و تحريره، فنقول: قوله (١): «و الحركة كذلك ماهيتها (٢) أنّها كمال ما بالقوه، و ليست فى العقل حركه بهذه الصّيه» - إلى آخر ما ذكره - بيان نظير لمّدعاه، و ايراد شاهد على أنّ معنى الجوهرية للجواهر - أى الوجود - لا - فى موضوع، سواء كان ذاتيا لها أو عرضيا لازما لها، لا يبطل بكون وجودها فى موضوع فى العقل، بل معنى الجوهر و حدّه أنّه سواء كان فى العقل أو لم يكن، فإنّ وجوده فى الأعيان ليس فى موضوع.

و بيان الشهاده أنّه لا - ستره فى أنّ الحركة ماهيتها و ما هو المأخوذ فى حدّها، أنّها كمال ما بالقوه، و معناه أنّها إذا وجدت فى الأعيان تكون كمالا - لما بالقوه، لا أنّها إذا وجدت فى العقل أيضا، تكون من حيث وجودها فيه بهذه الصّيه؛ إذ ليست فى العقل حركه بهذه الصّيه، حتّى يكون فى العقل كمال ما بالقوه من جهه كذا - مثلا - حتّى يصير ماهيتها محرّكه للعقل، فإنّه لو كان فى العقل حركه بهذه الصّيه، لكانت صفه لمحلّها و هو العقل. فيلزم أن تكون هى محرّكه لمحلّها، و أن يكون محلّها موصوفا بها حقيقه، كما فى محلّها التى هى محلّها بحسب الوجود العينيّ، و هى حاله فيها قائمه بها حلولا عينيّا و قياما خارجيا. فيلزم أن يكون العقل متحرّكا و موصوفا بالحركه فى كلّ مقوله، حتّى فى الأين مثلا، و هذا باطل. بل إنّ معنى كون ماهيته الحركه بهذه الصّفه، هو أنّها ماهيته تكون

ص: ٢٠٤

١ - الشفاء - الإلهيات ١٤٠ / و ١٤١. [١]

٢ - فى المصدر: ماهيتها.

فى الأعيان، و بحسب وجودها العينيّ كمالا لما بالقوّه، و إذا حصلت ماهيّتها فى العقل، تكون أيضا بهذه الصّيفه، بمعنى أنّها فى العقل ماهيّة تكون فى الأعيان كمالا- لما بالقوّه، فليس يختلف كونها فى الأعيان و كونها فى العقل، فإنّهما على حكم واحد، حيث إنّها فى كليهما ماهيّة توجد فى الأعيان كمالا لما بالقوّه. فلو كنّا قلنا: إنّ الحركة ماهيّة تكون كمالا بالقوّه فى الأين- مثلا- لكلّ شىء يوجد فيه، ثمّ وجدت فى النّفس لا- كذلك، لم يلزم منه أن تكون حقيقتها مختلفه، بل إنّ حقيقتها كما ذكر متّحده. و هى أنّها بحسب وجودها العينيّ كمال لما بالقوّه، سواء عقلت أم لم تعقل.

و حيث لا امتناع فى ذلك و لا استبعاد فيه فى الحركة، كذلك ينبغى أن يكون لا امتناع و لا استبعاد فى ذلك فى الجوهر.

و قوله (١): «و هذا كقول القائل إنّ حجر المغناطيس حقيقته أنّه حجر يجذب الحديد» - إلى آخر ما ذكره- إيراد نظير آخر و شاهد آخر. مفاده أنّه كما أنّ حقيقه الشىء لا تختلف بحسب اختلاف أحكامه بحسب الوجود العينيّ و الوجود الذهنيّ، إذا كان حكمه يترتّب عليه بحسب وجوده العينيّ، و كان ذلك الحكم لا- يختلف بحسب ذلك الوجود كما فى الجوهر و الحركة، فكذلك لا- يختلف حقيقه الشىء بحسب اختلاف أحكامه فى وجوده العينيّ أيضا، إذا كان حكمه الّذى يترتّب عليه بحسب وجوده العينيّ ممّا يكون مشروطا بأمر و مختصّا بحاله مخصوصه. كأن يكون لازما لوجوده الخارجيّ، و يكون ترتّب ذلك الحكم عليه بالفعل مشروطا بشرط، و إن كان من شأنه أن يكون له ذلك الحكم مطلقا، و كان لا يختلف أصلا.

و بيان الشّهاده أنّ قول القائل: إنّ حجر المغناطيس حقيقته أنّه يجذب الحديد، معناه:

أنّه إذا وجد مقارنا لحديد جذبه، فإذا وجد مقارنا لجسميّه كفّ الإنسان و لم يجذبه، و وجد مقارنا لجسميّه حديد فجذبه، فلم يجب أن يقال: إنّّه مختلف بالحقيقه فى الكفّ و فى الحديد؛ بل هو فى كلّ واحد منهما بصفه واحده، و هو أنّه حجر من شأنه أن

ص: ٢٠٥

يجذب الحديد، فإنه إذا كان في الكفّ أيضا، كان بهذه الصّفه، كما أنه إذا كان عند الحديد أيضا، كان بهذه الصّفه.

و حيث لا امتناع و لا استبعاد في ذلك بحسب وجود واحد، أعنى الوجود الخارجيّ، و كان لا يختلف بذلك حقيقه ذلك الشىء الواحد، كذلك لا امتناع و لا استبعاد في ذلك بحسب الوجودين، أعنى الخارجيّ و الذهنيّ، و لا اختلاف حقيقه لذلك الشىء.

و حيث عرفت ذلك، عرفت أنّ حال ماهيّات الأشياء في العقل أيضا بهذه الصّفه، و ليس إذا كانت في العقل في موضوع، فقد بطل أن يكون في العقل ماهيته ما في الأعيان ليست في موضوع.

و قوله (١): «فإن قيل: قد قلت إنّ الجوهر هو (٢) ماهيته لا- تكون في موضوع أصلا، و قد صيرتم (٣) ماهيته المعلومات في موضوع. فنقول: قد قلنا: إنه لا يكون في موضوع (٤) أصلا» إيراد و جواب عنه.

و توجيه الإيراد: إنكم قلت: إنّ الجوهر هو ماهيته لا تكون في موضوع أصلا، و قد صيرتم ماهيته المعلومات من حيث كونها معلومه موجوده في الذهن في موضوع، فكيف هذا؟

و توجيه الجواب أننا حيث قلنا: إنّ الجوهر ما لا- يكون بحسب وجوده العينيّ الذي يترتب عليه جميع الآثار المطلوبه منه في موضوع و الحال أنّ ماهيته المعلومات الحاصله في العقل من الجواهر، ليست بحسب ذلك الوجود العينيّ في موضوع، فقد قلنا: إنّ الجوهر ما لا يكون في موضوع أصلا بحسب وجوده العينيّ القويّ المعتر في جوهريته، و عرضيه تلك الماهيات بحسب وجودها الذهنيّ لا ضير فيها، كما بيّنا وجهه.

و قوله (٥): «فإن قيل: فقد (٦) جعلتم ماهيته الجوهر أنّها تاره تكون عرضا و تاره جوهرًا،

ص: ٢٠٦

١- الشفاء- [١] الإلهيات ١٤٢. [٢]

٢- في المصدر: الجوهر هو ماهيته...

٣- ماهيته...

٤- موضوع في الأعيان...

٥- الشفاء- [٣] الإلهيات ١٤٢. [٤]

٦- قد جعلتم ماهيته.

و قد منعتم هذا. فنقول: إننا منعنا أيضا أن يكون (١) ماهيته شيء توجد في الأعيان مَرّه عرضا و مَرّه جوهرًا، حتّى تكون في الأعيان تحتاج إلى موضوع ما، و فيها لا- تحتاج إلى موضوع البتّه، و لم نمنع أن (٢) تكون معقوله تلك الماهية عرضًا، أى أن تكون موجوده في النفس لا كجزء».

إيراد آخر و جواب عنه أيضا

توجيه الإيراد: إنكم حيث جعلتم ماهية الجوهر بحسب وجوده العيني لا- في موضوع، و بحسب وجوده العقليّ الذى هو نوع من الوجود العينيّ فى موضوع، فقد جعلتم ماهية الجوهر تاره جوهرًا و تاره عرضًا، فكيف هذا و قد منعتم ذلك؟

و بيان الجواب: إننا قد منعنا أن يكون ماهية الجوهر تاره جوهرًا و تاره عرضًا بحسب وجود واحد عينيّ قوىّ هو المعتبر فى جوهريته، و هو الوجود العينيّ الخارجيّ الذى يترتب عليه جميع أحكامه و آثاره، مع قطع النظر عن الوجود العقليّ، و إن كان هو باعتبار ما وجودا عينيّا ضعيفا لا- يترتب عليه جميع آثاره، بل بعضها كما ذكرنا فيما مضى، و لم نمنع أن يكون ماهية الجوهر بحسب الوجود العينيّ القوىّ الخارجيّ جوهرًا، و بحسب الوجود العقليّ -و إن كان هو نوعا من الوجود العينيّ الضعيف- عرضًا، أى موجوده فى النفس لا كجزء.

و قوله (٣): «و لقاائل أن يقول: فما هيته (٤) العقل الفعّال و الجواهر المفارقة أيضا كذا يكون حالها، حتّى يكون المعقول منها عرضًا» - إلى آخر ما ذكره - إيراد آخر على ما ذكره.

بيانه: أنّ ما ذكرت من أنّه يمكن أن يكون ماهية شيء موجود فى الأعيان جوهرًا لا يحتاج إلى موضوع، و إن كانت معقوله تلك الماهية تصير عرضًا، أى أن تكون فى النفس لا كجزء، على تقدير تسليمه، إنّما يسلم فيما إذا كانت الصوره العقليّة منها مخالفه،

ص: ٢٠٧

١- فى المصدر: تكون ماهيته...

٢- أن يكون معقول تلك الماهيات يصير عرضًا، أى تكون...

٣- الشفاء- [١] الإلهيات ١٤٢. [٢]

٤- فما هيته.

و لو بوجه-للحقيقه الخارجيه الموجوده فى العين؛ كأن تكون الصوره العقليه و الماهيه المجرده ماهيه منتزعه من أمر أو أمور حاصله فى الأعيان، ينتزعه العقل منها بعد تجريدها عن العوارض المكتنفه تجريدا يتولاه العقل، كما فى المعنى الكلى من الجوهر المنتزع من الجواهر الشخصيه العينيّه بعد تجريدها عن العوارض و المشخصات.

و أما فيما لا تكون هناك مخالفه بين الصوره المعقوله و الحقيقه العينيّه، فلا نسلم ذلك. و هذا كما فى الصوره العقليه من العقل الفعّال و الجواهر المفارقة، حيث إنّ المعقول منها لا- يخالفها، إذ المعقوله منها لذاتها معقوله من غير احتياج إلى تجريد عن العوارض المشخصه، لأنها لذاتها مجرده عن المادّه و علائقها و عوارضها، لا بتجريد يحتاج أن يتولاه العقل.

و محصّل الجواب عن هذا الإيراد: أنّ الصوره العقليه من العقل الفعّال و الجواهر المجرده أيضا مخالفه لحقائقها الخارجيه، لأنّ الصوره العقليه منها أيضا عباره عن ماهياتها المجرده عن وجوداتها العينيّه، و عن العوارض المكتنفه، كما فى الصوره العقليه الكليه المنتزعه من الجزئيات المادّيه، حيث إنّ الشىء بوجوده العينيّ الذى يترتب عليه آثاره، لا يحصل فى الذهن، و إلا لكان الذهن خارجا، و لم يحصل فرق بين الموجود العينيّ و الموجود الذهنيّ.

و حينئذ فى كلتا الصورتين يجب أن يكون تجريد عن الوجود الخارجيّ و عن تلك العوارض، إلا- أنّ التجريد عن الوجود الخارجيّ فى كلتا الصورتين، إنّما هو بعمل يتولاه العقل. و أما التجريد عن العوارض، فهو فى الصوره الكليه المنتزعه أنّما بتعمّل العقل، و فى تلك المجردات ليس بتعمّله، إذ هى فى حدّ ذاتها مجرده عنها، بل إنّما هى تحصل فى العقل مجرده عنها كما هى عليه فى الواقع، فيكون قد كفى المؤونه فى تجريدها.

فعلى هذا، فأصل التجريد مشترك بينهما و هو فى تلك الصور الكليه بالقياس إلى الوجود الخارجيّ و تلك العوارض جميعا بعمل العقل، و فى المعقول من تلك الجواهر المجرده المفارقة بالنسبه إلى الوجود الخارجيّ بعمل العقل أيضا، و بالنسبه إلى تلك

العوارض لا- بعمله. وهذا كما أنّ المعقول من الممتنعات و المعدومات في الخارج ليس إلا- ماهياتها المجردة عن الوجود الخارجيّ و عن توابعه، و مع ذلك فليس يحتاج العقل إلى عمل في تجريدها عنها، إذ ليس لها وجود عينيّ أصلاً حتّى يجردّها العقل عنه، بل هي إنّما تحصل في العقل مجرّده عنها على ما هي عليه في الواقع.

فظهر أنّ المعقول من تلك الجواهر المفارقة أيضاً يخالف حقيقتها بوجه، كما في تلك الصّور الكلّيّة، فجاز أن تكون حقائقها جواهر، و المعقول منها عرضاً، و حينئذ فلا نقض بالجواهر المجرّده التي وجودها زائد على ذواتها، و يمكن تجريدها عنه.

نعم لو كان شيء من الأشياء ممّا لا يمكن تجريده عن الوجود الخارجيّ، لأجل كون وجوده عين ذاته، و كون تجريد الشيء عن نفسه ممتنعاً، كما في ذات الواجب تعالى، فليس هناك حقيقه و ماهيته متغايرتان، بل أنّ ماهيته عين حقيقته، و هما عين وجوده بالحقيقه، و لا يمكن هناك حصول ماهيته مجرّده عن الوجود الخارجيّ في العقل، حتّى يمكن له أن يدركه. و لذلك قالوا: إنّّه لا يمكن للعقل إدراك كنه ذاته تعالى، و معناه: أنّه ليس له كنه، حتّى يمكن أن يعقل، إذ الكنه عباره عن الماهية المجرّده عن الوجود الخارجيّ، و هي منفيّه في شأنه تعالى و تقدّس. لا أنّ له كنهها و لا يمكن إدراكه؛ فتبصّر.

و هذا الذي ذكرنا هو تلخيص السّؤال و الجواب مع بعض زوائد.

و أمّا تحرير كلام الشيخ فيهما، فهو أنّه لقائل أن يقول: فما هيّة العقل الفعّال و الجواهر المجرّده المفارقة أيضاً يلزم أن يكون حالها- كما ذكرت في الجواهر- غيرها، من كون حقائقها جواهر و المعقول منها عرضاً، إلا أنّ ذلك لا يصحّ فيها، لأنّ المعقول منها لا- يخالفها، لأنّها لذاتها معقوله من غير احتياج إلى تجريد في تعقلها. و حيث لم يكن هناك اختلاف في الذات، باعتبار الوجود العينيّ و الذهنّي، فمن أين يحصل الاختلاف بالجوهريّه و العرضيّة؟

فنقول في جواب هذا القائل: إنّّه ليس الأمر كما ذكرت: من أنّ المعقول منها لا يخالفها؛ فإنّ معنى قولنا: «إنّها لذاتها معقوله» هو تعقل ذاتها بذاتها، و إن لم يعقلها غيرها،

و أيضا أنها مجردة عن المادّة و علائقها لذاتها لا بتجريد يحتاج أن يتولاه العقل.

و أمّا إن قلنا: إنّ هذا المعقول منها يكون من كلّ وجه هي أو مثلها، أو قلنا: إنّّه ليس يحتاج إلى وجود المعقول منها، إلا أن يوجد ذاتها بهويّتها العينيّة الخارجيّة في النّفس، و تكون تلك الهويّة الخارجيّة هي بعينها صورته علميّة حاصله للنّفس، فقد أحلنا، أي قلنا قولاً محالاً، فإنّ ذاتها بوجودها العينيّ مفارقة عن المادّة و عن علائقها، حتّى عن الحصول في شيء و لشيء، و لا يصير نفس ذاتها بوجودها العينيّ صورته لنفس إنسان، و صورته علميّة لها، و لو صارت ذاتها بوجودها العينيّ صورته لنفس، لكانت تلك النّفس قد حصل فيها صورته كلّ شيء، و علمت كلّ شيء بالفعل، إذ ذات العقل الفعّال مثلاً بوجوده العينيّ ذات حصل فيها صورته كلّ شيء و عالمه بكلّ شيء.

فإذا حصلت هي بوجودها العينيّ الذي يتبع حصولها حصول ما فيها بأجمعها في نفس، يلزم أن يكون النّفس الحاصله هي فيها عالمه بكلّ شيء بالفعل و الوجدان يشهد بكذبه.

و أيضا لو كانت كذلك، لكانت تصير ذات العقل الفعّال و الجواهر المجرّده صورته لنفس واحده، و تبقى النّفوس الاخرى ليس لها الشيء الذي تعقله، حيث إنّ المفروض أنّه قد استبدّ بها نفس واحده، و انفردت بحلولها فيها و حصولها لها و بكونها صورته لها، فلم يمكن أن تكون هي صورته لنفوس اخرى، و لا- أن تعقلها نفس اخرى غير النّفس العاقله لها أولا- إذ لو أمكن ذلك لأمكن كون شيء واحد بالعدد موجود بوجود عينيّ أصيل منفرد بذاته صورته لموادّ كثيره كنّفوس متعدّده، لا بأن يؤثّر فيها، بل بأن يكون هو بعينه بوجوده العينيّ الشخصيّ منطبعا في تلك الماده و في اخرى و في اخرى، و هذا محال بأدنى تأمل، قد أشرنا إلى امتناعه في الكلام في النّفس و في مواضع اخرى.

نعم لو كان شيء واحد بالعدد صورته لموادّ كثيره و نفوس متعدّده، بأن يؤثّر فيها، كان يحصل في كلّ ماده منها و في كلّ نفس من تلك النّفوس صورته منتزعه منه، أي ماهيّة المجرّده عن الوجود العينيّ و عن العلائق الماديّه، و تتأثّر تلك المادّة و تلك النّفس عنها

و تقبلها.

و بعبارة أخرى أن تنتزع كل نفس من تلك النفوس صورته من ذلك الشيء الواحد بالعدد، و ماهيته مجردة منه، و تحصيلها و جعلها حاصله في ذاتها فتقبلها، لكان لا مانع من ذلك و لا استحاله فيه.

و حيث عرفت أن ذوات تلك الأشياء-أى العقل الفعّال و الجواهر المجرّده-لا- توجد بوجوداتها العينية في النفس إذا عقلتها، عرفت أنها عند كونها معقوله إنما تحصل في النفس ماهياتها المجرّده عن الوجود العيني و عن لواحقه، كما في غيرها من المعقولات، فثبت عندك إذن أن تلك الأشياء إنما تحصل في القوى البشرية معاني ماهياتها المجرّده، لا- ذواتها بوجوداتها الشخصيه العينية، و يكون حكمها كحكم سائر المعقولات من الجواهر التي هي ماهيات كليّه مجردة عن الوجود الخارجى و عن المادّه و علائقها إلا في شيء واحد، و هو أن تلك الجواهر المادّيه تحتاج إلى تقشيرات و تجريدات عن الوجود العيني و عن المادّه و عن علائقها حتى يتجرّد منها تعقل، و هذه الأشياء و الذوات العقلية لا تحتاج إلى شيء غير أن يوجد المعنى كما هو فينطبع بها النفس، أى لا- تحتاج إلى تقشير و تجريد عن المادّه و علائقها، لكونها في حدّ ذاتها مجردة عنها، و قد كفت النفس المثونه في تجريده عنها، فتنتطبع هي كما هي عليه فيها، و إن كانت تحتاج إلى تجريد عن الوجود العيني، كما في غيرها من المعقولات.

و حيث تحققت ما حقّقناه، تبين أن هذا الذى قلناه إنما هو نقض حجّه المحتجّ، أى القائل المذكور الذى ادعى أن المعقول من العقل الفعّال و الجواهر المفارقة لا يخالفها، فلا يجوز أن يكون عرضاً، و ليس فيه إثبات ما يذهب إليه.

ثم إن قول الشيخ (1): «فنقول: إن هذه المعقولات سببين من أمرها بعد، أن ما كان من الصور الطبيعيه و التعليميات، فليس يجوز أن يقوم مفارقاً بذاته». - إلى آخر ما ذكره فى الفصل - إعادته بيان لما ذكره قبل، مع زوائد و مزايا، و فيه إشارة إلى أمور.

ص: ٢١١

منها: أنّ المعقول من الجواهر المفارقة إنّما يكون ماهياتها المجردة عن الوجود العينيّ و عن المادّه و علائقها.

و منها: أنّ المعقول من الأشياء المادّيه التي قيامها بالمادّه بحسب الوجود العينيّ كذلك أيضا، سواء كانت تلك الأشياء بحسب الحدّ أيضا متعلّقه بالمادّه، كالصّور الطبيعيّه، أو لم تكن بحسب الحدود متعلّقه بها، كالتعليميّات، مثل التقعير و التربيع و التثليث و أمثالها ممّا هو بحسب الحدّ يمكن أن يتصوّر مجرّدا عن المادّه، لكنّه بحسب الوجود الخارجيّ متعلّق بها. و أنّ القول بأنّ الصّور الطبيعيّه و التعليميّات يجوز أن تقوم مفارقه بذاتها، و أنّ العقل ينالها مجرّده من غير أن يتعرّض لمادّه تقارنها، حيث إنّ العقل لا ينال إلاّ المفارقات عن المادّه - و هي بهذا الاعتبار معلومه - باطل، و هذا القول هو ما حكاه في «الشفاء» عن أقوام من الأوائل؛ قال (١): «و ظنّ (٢) قوم أنّ القسّمه توجب وجود شيء في كلّ شيء، كإنسانين في معنى الإنسانيه، إنسان فاسد محسوس، و إنسان معقول مفارق أبدّي لا يتعّير، و جعلوا لكلّ واحد منهما وجودا، فسمّوا الموجود المفارق موجودا (٣) مثاليّا، و جعلوا لكلّ واحد من الأمور الطبيعيّه صوره مفارقه هي المعقوله، و إيّاها يتلقّى العقل، إذ كان المعقول أمرا لا يفسد، و كلّ محسوس من هذه فهو فاسد.

و جعلوا العلوم و البراهين تنحو نحو هذه و إيّاها تتناول. و كان المعروف بأفلاطون و معلّمه سقراط يفرطان في هذا الرأى، و يقولون (٤): إنّ للإنسانيّه معنى واحدا موجودا تشترك (٥) فيه الأشخاص و تبقى (٦) مع بطلانها، و ليس هو المعنى المحسوس المتكثّر الفاسد، فهو إذن المعنى المعقول المفارق.

و قوم آخرون لم يروا لهذه الصّوره مفارقه بل لمباديها، و جعلوا الأمور التعليميه التي تفارق بالحدود مستحقّه للمفارقة بالوجود، و جعلوا ما لا يفارق بالحدّ من الصّور الطبيعيّه لا يفارق بالذّات، و جعلوا الصّور الطبيعيّه إنّما تتولّد بمقارنه تلك الصّور التعليميه للمادّه،

ص: ٢١٢

١- -الشفاء- [١]الإلهيات ٣١٠ و ٣١١. [٢]

٢- في المصدر: فظنّ...

٣- وجودا مثاليّا...

٤- و يقولان...

٥- يشترك...

٦- و يبقى.

كالتقدير فإنه معنى تعليمي، إذا (١) قارن الماده صارت فطوسه، و صار معنى طبيعياً، و كان للتقدير من حيث هو تعليمي أن يفارق (٢)، و لم يكن له من حيث هو طبيعي أن يفارق.

و أمّا أفلاطون فأكثر ميله إلى أنّ الصّور هي المفارقة، و أمّا التعليميات فإنّها عنده معان بين الصّور (٣) و بين المادّيات، فإنّها، و إن فارت في الحدّ، فليس يجوز عنده أن يكون بعد قائم لا في مادّه. -إلى آخر ما ذكره في ذلك الفصل.-

و ذكر مذاهب أخرى في ذلك و أبطلها و ناقضها.

و بالجملة، ففيما ذكره هنا إشارة إلى إبطال ما حكاه ثمّه و أبطله، أي إلى أنّ القول بالمثل التي قال بها أفلاطون و غيره، و قالوا أنّها قائمه بالذات مجرّده عن المادّة، و هي بهذا الاعتبار معقوله من الأشياء المادّيّه، سواء صوراً طبيعياً أو تعليميات، باطل كما أبطلناه في موضع آخر، و على تقدير تسليم جواز كونها مفارقة الذات، فهي أيضاً لا يمكن أن تكون بوجودها العينيّ علماً و لا معلوماً لنا، بل المعقول منها أيضاً إنّما هو ماهياتها المجرّده، كما في الذوات المفارقة.

و منها أنّ الصّوره العلميه الحاصله من كلّ شيء، مجرّد أو مادّي، جوهر أو عرض، فهي عرض في النّفس، كما مرّ و هذا الذي ذكرنا إنّما هو بيان مقاصده في هذا المقام.

و أمّا تحرير كلامه، فهو أنّ هذه المعقولات مطلقاً سنيين من أمرها بعد في موضع نبطل فيه المثل الأفلاطونيّه و نحوها، أنّ ما كان من الصّور الطبيعيّه و التعليميات، فليس يجوز أن يقوم مفارقاً بذاته، بل يجب أن يكون هو في وجوده العقليّ و بحسب كونه معلوماً في عقل أو في نفس، و ما كان من أشياء مفارقة عن المادّه بحسب وجوده العينيّ كالذوات المجرّده، فنفس وجود تلك المفارقات مباينه لنا، ليس هو علمنا بها، أي ليس وجودها العقليّ و وجودها من حيث كونها معلومه لنا حاصله في عقولنا نفس وجودها لنا بوجودها العينيّ، الذي هي بذلك الوجه مباينه لنا، و لا يمكن أن تصير صورته لنفس إنسان كما مرّ، بل يجب أن تتأثر عنها، أي أن تحصل ماهياتها لنا، بحيث يمكن أن تصير صورته

ص: ٢١٣

١- في المصدر: فإذا قارن...

٢- و إن لم يكن...

٣- الصّور و المادّيات.

لنفوسنا، و تقبلها و تتأثر عنها، فيكون ما تتأثر عنها، أى تأثرنا عنها و انفعال نفوسنا عنها، أو الشيء الذى به تتأثر عنها، أى الصورة العلميه و الكيفيه الحاصله فى نفوسنا هو علمنا بها، أى منشأ لحصول العلم بها و انكشافها علينا، و تكون تلك الماهيه الحاصله معلومه لنا كالأمر الخارجى. و كذلك لو كانت صور مفارقه و تعليميات مفارقه و جوزناها، فإنما يكون علمنا بها هو ما يحصل لنا منها من التأثر، أو الكيفيه الحاصله، و لم تكن أنفسها بحسب وجوداتها العييه المفارقه المباينه لنا، توجد لنا منتقله إلينا، لأننا قد بينا بطلان هذا فى مواضع، و قد بينا فيما سلف أيضا أنّ الموجود العينيّ بوجوده العينيّ لا يمكن أن يحصل فى نفس، و لا أن يصير صورته لنفس، بل الموجود لنا من تلك الصورة المفارقه أيضا- كما فى غيرها من الذوات المجرّده- هى الآثار الحاصله منها الحاكبه لا محاله، و هى ماهياتها المجرّده.

و بالجملة، فتلك الآثار الحاكبه لها هى علمنا بها باعتبار، و معلومه لنا باعتبار آخر.

و ذلك إمّا أن يحصل لنا فى أبداننا و أجسامنا أو فى نفوسنا.

و الأول باطل، إذ قد بينا فى موضعه استحاله حصول ذلك فى أبداننا، حيث إنّ الوجود فى المادى- من حيث هو موجود فى المادى- لا- يكون إلا- مادى، و هذا باطل، إذ قد بينا فى مواضع- و سنبين أيضا- أنّ تلك المعقولات من حيث كونها معقولات مجرّده عن الماده، فبقي أنها تحصل فى نفوسنا.

ثم نقول: إنّ تلك المعقولات الحاصله فى النفس، لأنها فى الحقيقه آثار فى النفس لا- ذوات تلك الأشياء المعقوله، حيث إنّ ذواتها بوجوداتها لا- تحصل للنفس، و لا أشياء أخرى هى أمثال لتلك الأشياء، قائمه تلك الأمثال بذواتها لا فى موادّ بدنيه أو نفسانيه.

حيث إنّها لو كانت كذلك، يلزم أن يكون ما لا- موضوع له يتكثّر نوعه بلا- سبب يتعلّق به بوجه، لأنّ الصوره العلميه من حيث كونها صورته علميه، و إن كانت حاصله من ذات واحده، فهى باعتبار تعدّد النفوس التى هى حاصله فيها متعدّده متكثّره، و إذا كانت قائمه بذاتها لا فى موادّ بدنيه أو نفسانيه، أى كانت بحيث لا موضوع لها بوجه، يلزم أن يتكثّر

نوعها بلا سبب يتعلّق به بوجه، و هو محال كما تبين في موضعه.

و حيث كان كذلك، فهي قائمه إما في موادّ بدئيه أو نفسائيه.

و الأوّل باطل، فبقي أن تكون هي قائمه في موادّ نفسائيه، أي قائمه في النفس، بحيث كانت النفس موضوعه لها، فثبت أنّها أعراض في النفس، و هذا هو المطلوب. و قد تمّ بذلك تحرير كلام الشيخ و اتّضح بيان بعض ما كنّا بصدده، من بيان معنى الإدراك و كيفيته، و بيان أصناف الإدراكات التي للإنسان و كيفيته إدراك المعاني الكليّه و تعقّل المعقولات.

و منه اتّضح بيان كون المعاني الكليّه و المعقولات الحاصله في النفس بذاتها مجردة عن المادّه و علائقها، و هذا أيضا أحد المقاصد في هذا الباب.

و الحاصل أنّه اتّضح أيضا بما ذكرنا، أنّ ما يحصل في العقل من الأشياء المعقوله إنّما هو ماهياتها مجردة عن المادّه و عن علائقها، سواء كان ذلك لا بتجريد يتولّاه العقل، بل بوجود المعنى كما هو عليه فيه، كما في المعقول من الذوات المفارقة عن المادّه، و بتجريد يتولّاه العقل، كما في غيرها من المادّيات. فلا يقتضى ذلك المعقول مطلقا- من حيث هو معقول- ما يقتضيه المادّي من حيث هو مادّي، من حدّ من الكمّ و الكيف و الوضع و الأين و نظائرها ممّا هو تابع للمادّه. بل الماهية المعقوله من حيث هي معقوله مجردة عن المادّه و عن تلك اللواحق أجمع، و إن كانت بحسب وجودها العيني ممّا يعرضها تلك اللواحق التابعة للمادّه. فالذوات المفارقة إن كان لها وجود في الخارج، فهي كما أنّها في الوجود العيني مجردة عن المادّه و توابعها، كذلك هي في وجودها العقلي مجردة عنها. إذ المفروض أنّها كما هي عليه منطبعة في النفس. و كذلك الإنسان مثلا، و إن كان بحسب وجوده العيني شخصا جزئيا محفوفًا بالمادّه و عوارضها، لكنّه بحسب وجوده العقلي ليس كذلك، بل هو أمر كليّ مجرد عنها. لأنّه لو كان في وجوده العقلي مادّيًا محفوفًا بتلك العوارض، أي محفوفًا بمقدار معين و أين معين و كيف معين و وضع معين و غير ذلك، لم يكن ملائما لما ليس له ذلك، فلا يكون كليًا مشتركًا بين كثيرين، هذا خلف.

و حيث تحققت ما تلوناه عليك، و تبين أنّ الصوره العقليه مطلقا يجب أن تكون

من حيث وجودها العقلي مجردة عن المادّة و علائقها، تبيّن أنّ النّفس الناطقه الإنسانيّه التي هي مدركه بذاتها للصور العقليّه المجرّده، و هي حاصله فيها بذاتها، يجب أن تكون هي أيضا مجردة عنها مثلها. إذ لو لم تكن هي مجردة مثلها، بل كانت مادّيّه محفوفه بعوارض مادّيّه، و لا- أقلّ بوضع معيّن، للزم أن تكون الصّوره العقليّه الحاله فيها بذاتها العارضه لها غير مجردة أيضا، لأنّ اختصاص المحلّ بالمقدار المعيّن و الأيّن المعيّن و الكمّ المعيّن و كيف المعيّن و الوضع المعيّن يوجب اختصاص الحالّ فيه بذلك، و لا أقلّ باختصاصه بالوضع المعيّن. هذا خلف

و بعباره أخرى: الصّوره العقليّه ليست بذات وضع، و كلّ حالّ في مادّيّ، جسم أو جسمانيّ، فهو ذو وضع، فليس محلّها- أي النّفس- مادّيّه، بل مجردة عنها مثلها.

و بما ذكرنا تمّ بيان أنّ النّفس الإنسانيّه الناطقه- من حيث هي- مدركه للمعاني العقليّه، مجردة عن المادّه و عن توابعها، مثل تلك الصّوره العقليّه، إلّا أنّ تلك الصّور مجردة قائمه بغيرها هو النّفس، و النّفس مجردة قائمه بذاتها. و اتّضح البرهان على ذلك، و هو أيضا من مقاصد الباب، بل ما ينتهي إليه المقاصد الأخر.

و لا- يخفى عليك أنّ هذا البرهان- على التقرير الذي قرّناه- برهان واضح تامّ لا يرد عليه شيء من الاعتراضات التي أوردوها عليه أو يمكن أن تورّد.

في الاشارة إلى دفع شكوك و أوهام ربّما يمكن أن

اشاره

تورد على دليل تجرّد النّفس الإنسانيّه الناطقه

مثل ما قيل: إنّ هذا البرهان مبنيّ على أنّ العلم و الإدراك إنّما هو بار تسام صوره المعلوم و المدرك في ذات العالم و المدرك، و هذا غير مسلم، لجواز أن يكون بانكشاف الأشياء على النّفس من دون ارتسام صوره فيها، بل في مجرد آخر، فيلاحظها النّفس من هناك، كما تدرك ما انتقش من الجزئيات في آلاتها. بل يجوز أن يكون العلم مجرد انكشاف، من غير أن يرتسم صوره شيء في شيء أصلا.

فإنّ هذا الاعتراض مندفع عنه، لأننا قد بينّا فيما سبق أنّ العلم بالمعنى المصدريّ و إن كان عبارته عن انكشاف شيء على شيء، لكنّه بمعنى ما يحصل به الانكشاف إنّما هو صورته حاصله من شيء في شيء. و بينّا أيضا هنالك أنّه ما لم يحصل تلك الصوره الحاصله، لا- يحصل العلم و لا الإدراك مطلقا. إلا أنّ الصوره الحاصله من الشيء الجزئيّ المادّي، إنّما تحصل في آلات النفس و بتوسط حصولها فيها و إدراك قواها لها، تكون هي مدرّكه للنفس بالإدراك الحسوليّ، إذا أخذ كونها صورته للمعلوم و معلومه، أو بالإدراك الحسوريّ إذا أخذ كونها علما و حاضرته بذاتها عند النفس. و الصوره الحاصله من المفارق الجزئيّ، و كذا الصوره العقليّه الكلّيّه، إنّما تحصل في النفس بذاتها، فما لم تحصل تلك الصوره الحاصله المدركه في ذات المدرك، لم يحصل الإدراك. فتلك الصوره هي الأصل في كونها منشأ للإدراك و العلم، و إن كان يحصل هناك انفعال خاصّ و إضافه خاصّه أو فعل خاصّ أيضا، و لا تناقض في إطلاق اسم العلم أو الإدراك عليها.

فما ذكره هذا القائل، من أنّ العلم يجوز أن يكون بمجرد انكشاف الأشياء على النفس من دون ارتسام صورها فيها، بل في مجرد آخر، أو من دون ارتسام صورته شيء في شيء أصلا، باطل.

و أيضا إنّنا لا ننفي أن يكون صور الأشياء مرتسمه في مجرد آخر كالعقل الفعّال مثلا، فيلاحظها النفس من هناك، كما في حاله ذهولها عنها و اتّصالها بالعقل الفعّال فيلاحظها فيه، إلا أنّا ندّعي أنّها عند ملاحظتها تلك الصوره فيه، تحصل تلك الصوره كما هي عليه في النفس باتّصالها به، و هذا معنى ملاحظتها إيّاها من هناك، فتبصّر.

و مثل ما قيل: سلّمنا أنّ العلم بارتسام الصوره، لكن جاز أن لا- تكون تلك الصوره مساويه للمعلوم في تمام الماهيّة، بل يكون كنقش الفرس على الجدار، و حينئذ لا- يكون هذه الصوره مجردة، بل المجرد ما له هذه الصوره. و ليس يلزم من اتّصاف هذه الصوره بالعوارض المادّيّه، أن لا يكون ذو الصوره مجردا عنها، فإنّه أيضا مندفع عنه، حيث إنّ ما ذكره مبنّى على أنّ تلك الصوره عبارته عن أشباح الأشياء، كما هو عند القائلين بحصول

الأشياء بأشباحها في الذهن. وقد بينا بطلان هذا المذهب، وبيّنا أنّ تلك الصورة عباره عن ماهيات الأشياء بأعيانها في الذهن مجردة عن المادة و عن علائقها، فتذكر.

و مثل ما قيل: سلّمنا كون تلك الصورة مساويه للمعلوم في تمام الماهية، لكن لا نسلم أنّ اتّصاف النفس الناطقه بهذه العوارض يقتضى اتّصاف ما يحلّ فيها بها، فإنّ اتّصاف المحلّ بصفه، لا يوجب اتّصاف ما حلّ فيه بها. ألا يرى أنّ الجسم يتّصف بالبياض، مع أنّ الحركة الحاله فيه لا تتّصف به؟ سلّمناه، لكنّ اتّصاف الصورة الحاله في النفس بهذه العوارض من قبل محلّها، لا ينافي تجرّدها عنها بحسب ذاتها. و عباره أخرى، يمكن أن تكون تلك الصورة بالذات مجردة، و بتوسّط محلّها مادّيّه. أى أن يكون كونها مادّيّه بالعرض، كما في الطبيعه من حيث هي، فإنّ طبيعه الإنسان مثلا- من حيث هي مجردة، و هي من حيث وجودها في ضمن الأشخاص الخارجيه مادّيّه.

و يؤيد ذلك أنّه إذا جاز أن يكون الشىء بحسب وجوده العينى جوهرًا، و بحسب وجوده الدّهنى عرضًا كما ذكرت، فلم لا يجوز أن يكون الشىء بحسب ذاته من حيث هي، أو بحسب ذاته من حيث الوجود العينى مجردًا عن المادّه و توابعها، و بحسب وجوده الدّهنى مادّيًا محفوظًا بها.

فإنّ هذا الاعتراض أيضا مندفع.

أمّا ما ذكره أولاً، فلا أنّ اتّصاف الحال بصفه المحلّ إذا كان من شأن ذلك الحال أن يتّصف بتلك الصّيفه أو بخلافها بالذات أو بالعرض ممّا لا يمكن إنكاره. و أمّا عدم اتّصاف الحركة بالبياض الذى موضعه الجسم الذى هو محلّها، فإنّما هو لأجل أن ليس من شأن الحركة الاتّصاف بالبياض و لا بخلافه، لا بالذات و لا بالعرض.

و أمّا ما ذكره أخيراً، فلا أنّنا قد بينّا فيما سبق، أنّ تجرّد الصّوره العقليّه من غير الذّوات المفارقة إنّما هو فى العقل، باعتبار تجريد العقل تلك الماهية عن المادّه و عن عوارضها، و أنّها بحسب الوجود الخارجى مادّيّه و محفوظه بالعوارض المادّيّه، فهى بحسب وجودها الدّهنى، و كذا من حيث ذاتها من حيث هي التى هي بهذا الاعتبار حاصله فى العقل،

مجزّده، وبحسب وجودها العينيّ مادّيّه. فكيف يمكن أن يكون الأمر بالعكس؟ أى أن يكون تلك الصّوره فى العقل مادّيّه، و بحسب وجودها العينيّ مجزّده، مع أنّ كلّ ذلك خلاف الفرض، بل فيه التناقض.

و بيّنّا أيضا أنّ الصّوره العقليّه من الدّوات المجزّده، وإن كانت فى الوجود العينيّ مجزّده عن المادّه، إلا أنّها فى الوجود العقليّ أيضا منطبعه، كما هى عليه فى النّفس من غير عروض شائبه مادّيّه عليها، فكيف يمكن فيها أيضا أن تكون تلك الصّوره بحسب وجودها العقليّ، أى من قبل محلّها مادّيّه؟ فإنّ ذلك أيضا خلاف المفروض و مناقض لما تبين.

و ممّا ذكرنا يتلخّص برهان آخر على المطلوب. وقد ذكره الشيخ أيضا فى «الشفاء»، وهو أنّه: «لا- يخفى أنّ النّفس تجرّد المعقولات الحاصله من المادّيّات عن المادّه و عن علائقها من الكمّ المحدود و الأين و الكيف و الوضع و سائر عوارض المادّه»، فيجب أن ننظر فى ذات هذه الصّوره المجزّده عن الوضع، كيف هى مجزّده عنه، إمّا بالقياس إلى الشىء المأخوذ منه، أو بالقياس إلى الشىء الآخذ، أعنى أنّ وجود هذه الماهيه المعقوله المتجرّده عن الوضع، هل هو فى الوجود الخارجيّ أو فى الوجود المتصوّر فى الجوهر العاقل؟ و محال أن تقول: إنّها كذلك فى الوجود الخارجيّ، لأنّها فى الوجود الخارجيّ محفوفه بالعوارض الخارجيه البتّه، فبقى أن نقول: إنّما هى مفارقه للوضع و الأين و سائر العوارض المادّيّه عند وجودها فى العقل، فإذا وجدت فى العقل، لم تكن مادّيّه، و بالجملة ذات وضع و بحيث يقع إليها إشاره حسّيّه. فلا يمكن أن تكون حاصله فى شىء مادّيّ من جسم أو مقدار فيه أو نحو ذلك، لأنّ الحاصل فى المادّيّ لا يكون إلا ذا وضع، هذا خلف.

فثبت أنّ محلّ تلك المعقولات- و هى النّفس الناطقه الإنسانيّه- مجزّده عن المادّه مثلها، و هو المطلوب.

و بعبارة أخرى أنّ النّفس الناطقه الإنسانيّه تجرّد المعقولات عن المادّه و عوارضها،

فتجَردها إِمَّا لذاتها من حيث هي ذاتها، أو لما أخذت هي منه، أو من جهة الآخذ.

و الأول يوجب أن لا يعترىها شيء من تلك العوارض بحسب وجودها العيني أيضا، لأن ما بالذات لا يتخلف.

و الثاني يستلزم التناقض.

و فى الأخير ثبوت المطلوب، و هو وجود المعقولات فى شيء غير جسم و جسماني، أى أن الجوهر العاقل الذى هو محلّ المعقولات ليس بجسم و لا هو قائم فى جسم على أنه قوّه فيه أو صوره له بوجه.

و هاهنا برهان آخر أيضا على هذا المطلوب، و هو إن كان محلّ المعقولات جسما أو مقدارا من المقادير، فإمّا أن يكون تلك الصّوره المعقوله تحلّ منه شيئا وحدائيا غير منقسم بوجه، أو تكون إنّما تحلّ منه شيئا منقسما.

و الأوّل باطل، لأنّ الشيء الذى لا ينقسم من الجسم بوجه إنّما هو النقطه، و النقطه لا يمكن أن يكون محلّا للصّوره المعقوله، لا لأجل أنّ النقطه عرض، و العرض لا يكون محلّا لشيء، حتّى يرد النّقض بأنّ الخطّ مع كونه عرضا محلّ النقطه، و كذا السطح مع كونه عرضا محلّ للخط، و كذا الجسم التعليمي مع كونه عرضا محلّ للسطح، و كذا الحركه مع كونها عرضا هي محلّ للسّرعه و البطء. بل لأجل أنّ الحالّ الذى له وجود منفرد متميّز بالذات، كالصّوره العلميه، يجب أن يكون لمحلّه أيضا وجود منفرد متميّز بالذات. و النقطه ليس لها (1) وجود منفرد كذلك، لأنّه لو كان لها وجود كذلك، لكانت جوهرًا فردًا، و قد ثبت بطلانه.

و كذلك الثانى باطل، لأنّه إذا كان محلّ الصّوره المعقوله من الجسم شيئا منقسما، يجب أن تكون هي أيضا منقسمة بانقسامه.

و بيان ذلك يقتضى تمهيد مقدّمه ميّنه فى موضعها، و هي أنّ المحلّ قد يكون بحيث لا يقتضى انقسامه انقسام الحالّ، و قد يكون بحيث يقتضى.

ص: ٢٢٠

١- فى الأصل «له»، و الظاهر ما أثبتناه.

و الأول هو المحلّ المنقسم إلى أجزاء غير متباينه في الوضع، كالجسم المنقسم إلى جنسه و فصله، و إلى مادّته و صورته. و المحلّ الذى ينقسم إلى أجزاء متباينه في الوضع، و لكن لا- يحلّ فيه الحالّ من حيث هو ذلك المحلّ، بل من حيث لحوق طبيعه أخرى به؛ كالخطّ، فإنّ النقطه لا ينقسم بانقسامه لأنّها لا تحلّه من حيث هو خطّ، بل من حيث هو متناه؛ و كالسطح، فإنّ الشكل لا يحلّه من حيث هو سطح، بل من حيث هو ذو نهايه واحده أو أكثر؛ و كالجسم، فإنّ المحاذاه التى هى إضافه ما مثلاً، لا تحلّه من حيث هو جسم، بل من حيث وجود جسم آخر على وضع ما منه؛ و كالأجزاء فى الواحد لا- تحلّها من حيث هى أجزاء بل من حيث هى مجموع.

و الثانى هو المحلّ الذى يحلّ فيه شىء من حيث هو ذلك الشىء القابل للقسمة، كالجسم الذى يحلّ فيه السواد أو الحركه أو المقدار.

و كذلك الحالّ قد يكون بحيث لا يقتضى انقسامه انقسام المحلّ، و قد يكون بحيث يقتضى.

و الأول هو الحالّ الذى لا ينقسم إلى أجزاء متباينه في الوضع، كالسواد المنقسم إلى جنسه و فصله، و كأشياء كثيره تحلّ محلاً واحداً معاً، كالسواد و الحركه مثلاً، فإنّهما لا يقتضيان بانقسامهما إلى هذين النوعين انقسام المحلّ إلى جزء أسود غير متحرّك، و إلى جزء متحرّك غير أسود.

و الثانى هو الحالّ الذى ينقسم إلى أجزاء متباينه في الوضع، كالبلقه، فإنّها تنقسم إلى عرضين متباينين في المحلّ و الوضع.

و بعد تمهيد هذه المقدمه، نقول: لا- يخفى أنّ الصوره العقليّه التى ذكرنا أنّها كيفيه حاصله فى العقل، إذا كانت حالّه فى شىء منقسم من الجسم، يكون حلولها فيه من حيث هو منقسم، أى إلى أجزاء متباينه فى الوضع، أى من حيث أنّ المحلّ هو المحلّ الذى يحلّ فيه شىء من حيث هو ذلك الشىء القابل للقسمة، كالجسم الذى يحلّ فيه السواد مثلاً، لا من حيث لحوق طبيعه أخرى به. و حينئذ يكون انقسام المحلّ إلى أجزاء متباينه فى

الوضع مستلزما لانقسام الصوره العقليه إليها. أعنى أننا إذا فرضنا فى ذلك المحل المنقسم أقساما، عرض للصوره أن تنقسم أيضا إلى أقسام هى أجزاء لتلك الصوره. وحينئذ نقول:

لا يخلو إما أن تكون الأجزاء أجزاء عينيّه لها، أو أجزاء عقليّه لها.

و الأول باطل، إذ الأجزاء العينيّه كيف يجتمع منها موجود عقلى ذهنى هو تلك الصوره؟ بل يجب أن يكون المجتمع منها موجودا عينيّا مثلها، وهذا ظاهره. و أيضا لو كانت تلك الأجزاء أجزاء عينيّه، لكانت أجزاء مقداريّه متباينه فى الوضع كأجزاء محلّها، فكيف يجتمع منها ما هو شىء مجرد عن المادّه و عن المقدار و الوضع، كما هو شأن الصوره العقليّه؟

و الثانى أيضا باطل، إذ الأجزاء العقليّه حينئذ إما متشابهه أو غير متشابهه.

و الأول باطل، لأن الأجزاء المتشابهه ما تكون متّفقه الحقيقه، أعنى أن يكون حقيقه كلّ جزء موافقه مع حقيقه الجزء الآخر، و كذا مع حقيقه الكلّ؛ فيكون أحد الجزءين حافظا لنوع الصوره العقليّه، و فيه كفايه للمعقوليه من غير احتياج إلى الجزء الآخر فى ذلك، هذا خلف.

و أيضا لا- يكون الجزءان المتشابهان بحيث يحصل منهما مجموع إلّا- بحيث يحصل هناك انضياف و زياده أحدهما على الآخر، إذ الكلّ من حيث هو كلّ ليس هو الجزء، إلّا- أن يكون ذلك الكلّ شيئا يحصل منهما من جهه الزياده فى المقدار، أو الزياده فى العدد، لا من جهه الصوره. فحينئذ يكون الصوره المعقوله معروضه للزياده و النقصان و الجمع و التفريق و أمثالها، ممّا هو مخصوص بالشىء المادى، و قد فرضناها مجردة عن المادّه و عوارضها.

و أيضا لا- تكون حينئذ الصوره المعقوله صوره معقوله، بل خياليّه مثلا، و الحال أنّ الصوره العقليّه بخلاف الصوره الحسيّه و الخياليّه و الوهميّه، حيث إنّ النفس فى ملاحظه أجزاء لها، تفتقر إلى ملاحظه أمور جزئيه متباينه الوضع، مقارنة لهيئات غريبه مادّيّه، حتّى تكون رسمها و رسمها فى ذى وضع و قبول انقسام، لأننا إذا أحسنا أو تخيلنا وجه

إنسان مثلاً- فلا بد من أن يلاحظ النفس أجزاء له متباينه الوضع، مقارنة لهيئات غريبه مادّيه، كالعين و الأنف و الفم، فإن صورته العين اليمنى تدرك في مادّه أو في جهه لم تحلّ اليسرى فيها، وكذلك اليسرى، فهما متباينتان بالوضع. و أيضا كونهما على بعد مخصوص بينهما، و كون إحداهما في جهه من الأخرى غير جهه الأنف هيئات غريبه مادّيه تقارنهما، و تلك الملاحظه تفتقر إلى أن يكون رسمها الحسيّ و رسمها الخياليّ في ذى وضع و ذى قبول انقسام، أى في شىء مادّي، و هذا ظاهر.

و كذا الاحتمال الثّاني، أعنى أن يكون أجزاء الصّوره العقليّه أجزاء غير متشابهه، باطل أيضا، لأنّ تلك الأجزاء لا تكون إلا أجناسا و فصولا- ذاتيه، كما هو المحقّق في محلّه، و محال أن تنقسم الصّوره العقليّه إلى الأجناس و الفصول بحسب انقسام محلّها، أى الجسم المنقسم إلى الأجزاء المقداريه، لأنّ كلّ جسم، بل كلّ جزء من جسم يقبل القسمه في القوّه قبولا غير متناه كما حقّق في محلّه، فيجب أن يكون تلك الأجناس و الفصول أيضا في القوّه غير متناهيه، و هذا محال. إذ يستلزم امتناع تعقّل كنه الأنواع، لأنّ تعقّله على هذا يتوقّف على تعقّل الامور الغير المتناهيه.

و أيضا لو كانت القسمه في الجسم إلى أجزاء مقداريه متباينه في الوضع تفرز أقساما في الصّوره العقليّه، أى أجناسا و فصولا، لكانت تلك الأجناس و الفصول أيضا متمايزه في الوضع، و هذا باطل، لأنّ الأجناس و الفصول غير متمايزه في الوضع.

و أيضا لو كانت تلك القسمه ممّا تفرز أجناسا و فصولا، فلتكن القسمه ممّا قد وقعت من جهه، فأفرزت من جانب جنسا و من جانب فصلا. فلو غيرنا القسمه و أوقعناها من جانب آخر، يلزم أن يقع بحسب القسمه الأخيره في جانب نصف جنس و نصف فصل، و هكذا في الجانب الآخر، أو انتقال الجنس و الفصل إلى القسمين الأخيرين بعد كونهما في القسمين الأولين، أعنى أن يميل كلّ من الجنس و الفصل إلى القسمين الأخيرين، و يكون فرضنا الوهميّ أو القسمه الفرضيّه يدور بمكان الجنس و الفصل، و كان يجزّ كلّ واحد منهما إلى جهه ما بحسب إرادته مريد من خارج، و كلّ ذلك ممّا لا معنى له.

و حيث عرفت ما ذكرنا، و عرفت بطلان جميع تلك الاحتمالات فيما إذا كان محلّ الصّوره العقليّه جسماً أو جسمانيّاً، عرفت أنّه يجب أن يكون محلّها جوهرًا غير جسم و لا جسمانيّ، بل مجردًا عن المادّه و علائقها مطلقًا و هو المطلوب.

و عرفت أيضًا أنّ الصّوره العقليّه ممّا لا يمكن أن ينقسم إلى أقسام عينيّه مطلقًا، و لا إلى أقسام عقليّه متشابهه مطلقًا، و لا إلى أقسام عقليّه غير متشابهه بحسب انقسام محلّها؛ بل إنّ انقسامها إلى الأقسام العقليّه غير المتشابهه، أي إلى الجنس و الفصل، إنّما هو فيما إذا كانت منتزعه من مركّب خارجيّ من مادّه و صوره بحسب انقسام ذلك المنتزعه منه إلى المادّه و الصّوره، و فيما إذا كانت منتزعه من غير مركّب، بل من أمر بسيط بحسب تعمّل العقل، لو قلنا بكون الجنس و الفصل له، كما مرّت الإشارة فيما سبق إلى ذلك.

و عرفت أيضًا أنّ كلّ معقول من حيث هو معقول، يجب أن يكون مجردًا عن المادّه و علائقها، و كذا كلّ عاقل من حيث هو عاقل يجب أن يكون مجردًا عنها، إلّا أنّ المعقول بالتعقّل الحصريّ قائم بالغير، و العاقل قائم بالذات، و إن لم يثبت بذلك أنّ كلّ مجرد يجب أن يكون عاقلًا أو معقولًا، لكنّه أيضًا ممّا برهن عليه في موضعه.

ثمّ إنّك حيث عرفت أنّ هذه البراهين التي ذكرناها على تجرّد النّفس النّاطقه الإنسانيّه - كما قرّناها - مبنيّه على إدراك النفس للمعقولات المجرّده، و على تجرّد تلك المعقولات، و بيّنّا فيما سبق أنّ ذلك الإدراك مخصوص بالنّفس النّاطقه الإنسانيّه دون نفوس سائر الحيوانات، عرفت أنّ هذه البراهين مع دلالتها على تجرّد النفس الإنسانيّه تدلّ على عدم مشاركته نفوس الحيوانات معها في ذلك.

إلّا أنّه بقي هنا سؤال ينبغى التعرّض للجواب عنه حتّى يتمّ المطلوب.

سؤال و جواب

بيان السؤال: أنّه لقائل أن يقول: إنّ ما ذكرت من الدلائل على تجرّد النّفس التي تبتنى على ادراك المعقولات، إنّما تنهض فيما إذا كان هناك إدراك بالفعل للمعقولات لا

مطلقا، وحينئذ فتدلّ الدلائل المذكوره على تجرّد النفس الإنسانيّه التي هي في مرتبه العقل بالفعل أو المستفاد، لا- فيها في المرتبتين الأخيرتين المتقدمتين. و لو سلّم أنّ النفس في مرتبه العقل بالملكه أيضا لا تخلو عن إدراك بالفعل للمعقولات، وإن كانت من البديهيّات الأوّليّات كقولنا: الكلّ أعظم من الجزء، و الواحد نصف الا- ثنين مثلا- فلا- ستره في أنّها في مرتبه العقل الهيولانيّ تخلو عن ذلك أيضا، فالدلائل المذكوره لا تدلّ على تجرّدها إذا كانت في مرتبه العقل الهيولانيّ، و الحال أنّ المقصود تجرّد النفس الإنسانيّه مطلقا سواء كانت في المرتبه الهيولانيّه أو فيما بعدها من المراتب، كما عقدتم عنوان الباب به. و هذا لا يتمّ بهذه الدلائل. و لذلك كان الحكماء القائلون بتجرّد النفس الإنسانيّه الذين بنوا على تجرّدها بقاءها بعد خراب البدن، متفقين على بقاء النفوس التي صارت عقولها الهيولانيّه عقلا بالفعل بعد خراب البدن، و مختلفين في بقاء النفوس التي لم تخرج من القوّه إلى الفعل.

فذهب بعضهم كالإسكندر الافريدوسي (1) إلى أنّها تهلك بهلاك البدن، لأنّ دلائل تجرّد النفس و خصوصا التي تبتنى على تصوّر المعقولات، إنّما تنهض في المعقولات بالفعل و المجرّدات بالفعل، لا التي من شأنها التجريد، و ليس لكلّ أحد أن يدرك معقولا من جهه عقليّه من غير أن يشوب بالحسّ أو الخيال.

و قد نقل صدر الأفاضل عن الشيخ أنّه خالف رأى الإسكندر في أكثر تصانيفه، محتجّا بأنّ الإنسان لا يخلو عن إدراك بعض الأوّليّات، كالواحد نصف الاثنين، و الكلّ أعظم من الجزء، و وافق رأيه في بعض تصانيفه.

و هذا الذي ذكرنا إنّما هو بيان السؤال.

و أمّا بيان الجواب عنه، فهو أنّ مبنى تماميّه الدليل على تجرّد النفوس الإنسانيّه، حتّى النفوس التي في مرتبه العقل الهيولانيّ، على أنّ النفس الإنسانيّه التي لكلّ إنسان

ص: ٢٢٥

١- - الملل و النحل ٢/٤٣٣، طبع القايره، [١] ١٣٦٧ هـ. قال: و أوما (أى الاسكندر الافريدوسي) إلى أنّه لا- يبقى للنفس بعد مفارقتها (للبدن) قوّه أصلا، حتّى القوّه العقليّه.

إنما هي ذات واحده بالشخص، و يختلف حالاتها و كمالاتها بحسب مراتبها الأربع:

الهيولانيه، و بالملكه، و بالمستفاد، و بالفعل. و هذا الاختلاف لا دخل له في اختلاف ذاتها بذاتها، كما سيجىء بيانه. و كذلك مبنى على أن النفوس متحدّه بالنوع و بالحقيقه، مختلفه بالعوارض المشخصه، كما هو المقرّر عندهم، و سيأتى بيانه فيما بعد إن شاء الله تعالى.

و حينئذ نقول: إذا ثبت بالدلائل المذكوره تجرّد النفس الإنسانيه التي في مرتبه العقل بالفعل أو بالمستفاد، يجب أن يثبت ذلك فيها في المرتبتين المتقدمتين، و كذا في كلّ النفوس الإنسانيه، إذ لو كانت النفس الواحده التي في المرتبتين المتقدمتين أو في الهيولانيه منطبعه في المادّه و فيما بعد ذلك من المراتب مجردّه عنها، لكانت ذاتا واحده بالعدد بحسب وجود واحد-أعنى الوجود الخارجى-متحصّله القوام بالمادّه تاره، و مستغنيه عنها في قوامها و تحصيلها أخرى، و هذا محال بالضروره.

و كذلك لو كانت نفوس المستكملين مجردّه عن المادّه في قوامها و نفوس غيرهم كالأطفال و البله و المجانين منطبعه فيها، لم تكن النفوس الإنسانيه متحدّه في النوع و الحقيقه، بل مختلفه فيهما، إذ ليس الاختلاف بالتجرّد عن المادّه في القوام و التحصّل و الانطباع فيها، فيهما اختلافا بحسب العوارض حتّى لا ينافى الاتّحاد في الحقيقه، بل إنّ ذلك اختلاف بحسب الحقيقه، أى بحسب الحقيقه التي هي لذلك الشىء بحسب وجوده الخارجى، و هذا أيضا خلاف الفرض.

فظهر أنّه كما أنّ الإدراك بالفعل للمعقولات دليل على تجرّد المدرك لها، كذلك كون النفس بحيث يكون من شأنها إدراك المعقولات، لو لم يكن هناك مانع عنه، كاف في ذلك، كما في نفوس غير المستكملين. و سيظهر لك أنّ كلام الشيخ في «الشفاء» أيضا يدلّ على ما ذكرنا.

فإن قلت: إنّ ما ذكرته و ارد عليك في النفوس الإنسانيه الجامعه لمراتب النفس النباتيه و الحيوانيّه و الإنسانيّه الناطقه، حيث ذكرت فيما سبق أنّ النفس واحده بالذات و بالعدد، مختلفه بحسب الكمالات و الحالات، فتصدر عنها باعتبار قوه أفعال النباتيه،

و باعتبار قوّه أفعال الحيوانيّة، و باعتبار قوّه أفعال النباتيّة، و باعتبار قوّه أفعال الإنسانيّة، مع أنّه عندك أنّ النّفس الإنسانيّة مجرّده عن المادّه، و أنّ النباتيّة و الحيوانيّة منطبعتان فيها، فيلزم أن يكون ذات واحده بالعدد بحسب وجود واحد مجرّده عن المادّه تاره، و مستغنيه عنها أخرى، و هذا هو ما ذكرت من المحال.

قلت: إنّنا و إن ادّعينا أنّ النّفس الإنسانيّة الجامعه لتلك المراتب واحده بالذات و بالعدد، إلّا- أنّنا لا ندّعي أنّها بحسب الأفعال الإنسانيّة مجرّده، و بحسب الأفعال النباتيّة و الحيوانيّة منطبعه في المادّه، بل ندّعي أنّ هناك ذاتا واحده مجرّده عن المادّه في ذاتها في جميع مراتبها و أحوالها و صفاتها و أفعالها، إلّا أنّ أفعالها على قسمين:

قسم يصدر عنها بقوّه عقليّه، أي بنفسها منفرده عن غيرها مطلقا، و هو إدراك المعقولات، و هو دليل على تجرّدها.

و قسم يصدر عنها بتوسّط الآلات و القوى الماديّه، و هو الأفعال النباتيّة و الحيوانيّة، و ليس يلزم من كون فعلها تاره بتوسّط الآله و المادّه أن تكون هي منطبعه في المادّه في ذاتها، بل هي في هذه الأفعال أيضا مجرّده عن المادّه في ذاتها، و إن كان فعلها بتوسّط الآله الماديّه. كما أنّه لا- يلزم من تقدّم أفعالها الماديّه على أفعالها الذاتيّة أن تكون هي أوّلا منطبعه في المادّه، ثمّ تصير مجرّده عنها، لأنّها خلقت بحيث يكون من شأنها أن تدبّر البدن و تتصرّف فيه و تستعمل الآلات فتفعل الأفعال الآليّه أوّلا حتّى تصير بذلك مستكمله، بحيث يمكن لها أن تفعل بعد ذلك الأفعال الذاتيّة التي هي دلائل على تجرّدها، فالاشتغال بالأفعال الآليّه كأنّه مانع عن الاشتغال بالأفعال الذاتيّة باعتبار، و إن كان للأوّل إعانه في الثاني، كما سيأتى تحقيقه، و بذلك تكون أفعالها الآليّه متقدّمه على أفعالها الذاتيّة.

و هذا بخلاف نفس النباتات و نفوس الحيوانات الأخر غير الإنسان، فإنّنا لما لم نجد لنفوس الحيوانات الأخر مثلا فعلا صادرا عنها بنفسها دليلا على تجرّدها، بل وجدنا أنّ كلّ ما يصدر عنها إنّما يصدر بتوسّط الآله الماديّه، حكمنا بأنّها منطبعه في المادّه، و لو كنّا

وجدنا لها فعلا خاصا صادرا عنها بذاتها دليلا على تجرّدها، لربما حكمنا بتجرّدها أيضا في ذاتها، وأن أفعالها الجزئية المادية إنما هو بتوسيط الآله كما في النفس الإنسانيّة، وإذ ليس فليس، فاحفظ هذا التحقيق فإنّه به حقيق. والله تعالى أعلم بالصواب، وإليه المرجع والمآب.

في الإشارة إلى براهين آخر على هذا المطلوب قد ذكرها القوم

ثم إنك إذا تبينت ما بيّناه، فاعلم أنّ للقوم على هذا المطلب، أي تجرّد النفس الإنسانيّة، براهين و حججا كثيرة، غير ما ذكرناها و نقلناها أيضا.

فمنها ما هو مبنّى أيضا على إدراك النفس للمعقولات، إلا أنّنا تركنا نقله مخافة للإطراب، ولأنّ فيما نقلناه غنيه لاولى الأبواب، وكفايه للمسترشدين الطالبين للصواب.

ومنها ما هو مبنّى في الظاهر على أمور آخر غير ما ذكر، إلا أنّ مبنّى بعضها عند التحقيق يرجع إلى ما ذكرنا أيضا. وهذا مثل ما قالوه من أنّ النفس تقوى على إدراك أمور غير متناهية، وأنّ الجسم أو الجسمانيّ ليس يقوى على ذلك. فإنّ هذا البرهان ينبغي أن يؤول بما يستفاد من كلام الحكيم ابن رشد المغربي في جامع الفلسفه من أنّ النفس تقوى على إدراك الكلّيّ و إدراك أفراده الغير المتناهية و الحكم عليها، وإن كان الحكم عليها على سبيل الكلّيّ و الإجمال دون التفصيل: بخلاف الجسم أو الجسمانيّ، فإنّه لا يقدر على ذلك، فإنّه لو لم ينزل هذا البرهان على ما ذكر، بل حمل على ظاهره، لكان توجيهه مشكلا كما لا يخفى على المتأمل.

و إلا أنّ بعضا من تلك البراهين و الحجج، بل كثير منها إقناعيّات تفيد الطمأنينه بأنّ النفس الإنسانيّة من عالم آخر غير ما شاهدناه و علمنا حاله من عالم الأجسام و الجسمانيّات، وإن كان نبذ منها- مع ذلك الإقناع- يفيد القطع بالمطلب أيضا لدى التأمل الصادق، ولا بأس بنقل جملة منها عسى أن يكون موجبا لزياده الاطمئنان.

إشارة

فنقول: ذكر بعض مفسري كلام أرسطو في مقام إثبات أن النفس الإنسانيه ليست بجسم ولا عرض ولا مزاج، بل هي جوهر قائم بذاته غير قابل للموت:

أن من الأشياء البينه الواضحه، أن الجسم إذا قبل صورته، لم يمكنه أن يقبل صورته غير ما هي من جنسها إلا بعد أن يخلع الصوره الاولي و يفارقها على التمام. و مثال ذلك أن الفضة إذا قبلت صورته الخاتم، لم يمكنها أن تقبل صورته الكوز-مثلا- إلا بعد أن تزول عنها صورته الخاتم و تخلعها خلعا تاما. و كذلك الشمع إذا قبل صورته نقش ما لم يمكنه أن يقبل صورته نقش آخر، إلا بعد أن يمحو عنه صورته النّقش الأول، و يفارقه مفارقه تامه.

و على هذا حال جميع الأجسام.

و هذه قضيه صادقه مشهوره لا- يحتاج فيها إلى دليل، فإن نحن وجدنا شيئا حاله بالضد من حال الأجسام في المعنى الذي ذكرناه، أعنى أنه يقبل صوراً كثيره من غير أن يبطل شيئا منها، تبين لنا أنه ليس بجسم. فإن بان لنا- مع ذلك- أنه كلما كثرت هذه الصور فيها، ازدادت على قبول غيرها، ثم جرى ذلك على هذا النظام إلى غير نهايه، ازدادنا بصيره و يقينا أنه ليس بجسم. و النفس العاقله هذه صورتها، و تلك أنها إذا قبلت صورته معقول ما، و ثبتت تلك الصوره فيها، ازدادت بها قوه على تصور معقول آخر إليها من غير أن تفسد الصوره الأولى. ثم كلما كثرت صور المعقولات فيها، اقتدرت بها على قبول غيرها، و قويت في هذا القبول قوه متزايدة بحسب تزايد المعقولات.

ثم إن من الأمور المسلّمه أن الإنسان إنما يتميز عن البهائم و غيرها بهذا المعنى الموجود له، لا بتخاطيطه و لا ببدنه و لا بشيء من أشكاله البدنيه. و من الدليل على أن ذلك كذلك، أن هذا المعنى هو الذي يقال به: فلان أكثر إنسانيته من فلان، إذا كان فيه أبين و أظهر. و لو كانت إنسانيته بالتخاطيط و غيرها من جمله البدن، لكانت إذا تزايدت في إنسان قيل بها: فلان أكثر إنسانيته من فلان، و لسنا نجد الأمر كذلك.

و هذا المعنى الذي ذكرناه يسمى مزه نفسا ناطقه، و مزه قوه عاقله، و مزه قوه مميزه،

و لسا نشاح فى الأسماء، فليسّم بأى اسم كان.

و ممّا يدلّ أيضا على أنّ هذا المعنى ليس بجسم، أنّ جميع أعضاء الحيوان من الإنسان و غيره، صغر فيه أم كبر، ظهر منه أم بطن، إنّما هو آله مستعمله لغرض لم يكن استمرّ إلاّ به، إذ كان البدن كلّ آلات، و لكلّ آله منها فعل خاصّ، لا يتمّ إلاّ إذا اقتضى مستعملا، كما نجد آلات الصّانع و النّجار و غيرهما.

و ليس يجوز أن يقال: إنّ بعض البدن يستعمل بعضه هذا الاستعمال، لأنّ ذلك البعض الذى يشار إليه و يظنّ أنّه يستعمل الآلات الباقية، هو أيضا آله أو جزءا من آله، و جميعها مستعمله، فمستعملها غيرها. و إذا كان مستعملها غيرها و لم يكن جزءا منها، و يجب أن يكون غير جسم، ليستمرّ له أن لا يشغل مكان الجسم، و لا يزال آلات الجسميّة موضعها، لأنّه لا يحتاج إلى مكان، و يستعملها كلّها على اختلاف الاغراض المستعمله فيها فى حاله واحده من غير غلط و لا عجز، ليتّم من الجميع أمر واحد، فإنّ هذه الأحوال ليست أحوال الأجسام، و لا- موضوعه فى أحكامها. و سنبين أنّ هذا المعنى ليس بعرض و لا مزاج إذا ذكرنا الفرق بين العقل و الحسّ فيما يأتى من بعد.

على أنّنا نقول هاهنا: إنّ المزاج، و بالجمله الأعراض التى توجد فى الجسم، كلّها تابعه للجسم، و التابع للشّىء هو أحسن منه و أقلّ حظّا من الوجود، لأنّه لا يوجد إلاّ بوجوده. فإن كان أحسن منه، فكيف يستخدمه و يستعمله، كما يستعمل الصّانع آله و يصير رئيسا عليه، و متحكّما فيه، و هذا تقييح شنيع». -انتهى كلامه-

و قد ذكر بعض أهل التحقيق: أنّ كلّ صوره أو صفه حصلت فى الجسم بسبب، فإذا زالت عنه و بقى فارقا عنها، يحتاج فى استحصالها إلى استئناف سبب أو سببته من غير أن يكون مكفّيا بذاته، إذ ليس هذا من شأن الجسم. و من شأن النّفس فى الصّور العقليّة أن قد تصير بعد استحصالها من معلّم أو فكر، مكفّيه بذاتها فى استرجاعها، فالنّفس تعالت عن أن تكون جرميّة، فهى روحانيّة.

و أيضا أنّ كلّ جوهر مادّى لا يمكن أن تتراكم عليها صور كثيره فوق واحده،

و العلوم كلّها لا تجتمع في دفتر واحد.

و أمّا النّفس فهي لوح يجتمع فيه علوم شتى و صنائع تترى، و أخلاق مختلفه و أعراض متفاوته، فليذعن أنّها دفتر روحانيّ و لوح ملكوتيّ لا تتراكم فيه الصّور كما تتراكم في الهيولى الجسمانيّه، و ربّما تزول عنها هذه الأسباب المؤدّيه إلى كمالها، لإقبالها إلى شيء من الأمور العاجليه عند مرض أو شغل قلب أو همّ أو غمّ يعرض لها، إلّا- أنّه لا- يزول عنها بهذه الأمور صورها الكماليه المستحفظه في ذاتها على الإطلاق أو في خزانتها، لأنّها روحانيّه الشّبح، متعلّقه الوجود بجوهر قدسيّ تختزن فيه صورها الكماليه بنوع قوّه قريبه من الفعل، و العائق لها عن مشاهدته كمالاتها بعد خروجها عقلا بالفعل ليس أمرا داخليّا، كما في الجواهر و المعاني التي لم تخرج من القوّه إلى الفعل، بل عائقها عن الوصول إلى حاقّ ما لها من السّعيّ عاده حجاب خارجيّ احتجبت به ذاتها عن ذاتها، و هو اشتغالها بهذا البدن، و عاداتها في الانجذاب إليه بحسب فطرتها الاولى دون الثانيه، فإذا ارتفع غبار البدن من بصرها العقليّ و وقع نظرها على ذاتها وجدتها مستكمله بالمعقولات، مشاهده إيّاها، مستعمله بها.

و بالجمله إذا زال عنها العائق، عادت إلى كمالها بنوع فعل، لا بنوع انفعال، و لهذا يقال لها العقل بالفعل، و إن كان بعد في هذا العالم.

و أمّا الجسم و قواه فلا يمكن له مثل ذلك. ألا ترى أنّ الحواسّ لا يمكن أن يستحفظ في ذاتها صورته و تقبل أخرى، و المعاوده إليها بعد الغيبه بنوع فعل استكفته بذاتها و بمقوّم ذاتها، بل بمثل ما ينشأ منها ابتداء. -انتهى كلامه-

و قد ذكر الشيخ في الإشارات في مقام أنّ النّفس النّاطقه تعقل بذاتها من غير آله كلاما هذه عبارته (١): «تبصره: إذا كانت (٢) قد استفادت ملكه الاتّصال بالعقل الفعّال، لم يضرّها فقدان الآلات، لأنّها تعقل بذاتها- كما علمت- لا بآلتها، و لو عقلت بآلتها، لكان لا

ص: ٢٣١

١- الإشارات ٢٦٦/٣-٢٧٥. [١]

٢- في المصدر: إذا كانت النفس الناطقه قد استفادت.

يعرض للآله كلال البتّه، إلّا- و يعرض للقوّه (١) كلال كما يعرض لا- محاله لقوى الحسّ و الحركة. و لكن ليس يعرض هذا الكلال، بل كثيرا ما يكون (٢) القوى الحسيّه و الحركتيه فى طريق الانحلال، و القوّه العقليه إمّا ثابتة، و إمّا فى طريق النموّ و الازدياد. و ليس إذا كان يعرض لها مع كلال الآله كلال، يجب أن لا يكون لها فعل بنفسها، و ذلك لأنك علمت أن استثناء عين التالى لا ينتج.

و أزيدك بيانا، فأقول: إنّ الشىء (٣) إذا عرض له من غيره ما يشغله عن فعل نفسه فليس ذلك دليلا- على أن لا فعل له بنفسه (٤)، و أمّا إذا وجد قد (٥) لا يشغله غيره و لا (٦) يحتاج إليه، دلّ على أن له فعلا بنفسه».

«زياده تبصره: تأمّل أيضا أنّ القوى القائمه بالأبدان بكلّها تكثر الأفاعيل، لا سيّما القويّه، و خصوصا إذا اتبع (٧) فعل فعلا على الفور، فكان الضعيف فى مثل تلك الحال غير مشعور به، كالرئاحه الضعيفه إثر القويّه، و أفعال القوّه العاقله قد تكون كثيرا بخلاف ما و صف».

زياده تبصره: «ما كان فعله بالآله، و لم يكن له فعل خاصّ، لم يكن له فعل فى الآله، و لهذا فإنّ القوى الحساسه لا تدرك آلاتها بوجه، و لا تدرك إدراكاتها بوجه، فإنّها (٨) لا- آلت لها إلى آلتها و إدراكاتها، و لا فعل لها إلاّ بآلتها. و ليست القوى العقليه كذلك، فإنّها تعقل كلّ شىء».- انتهى -.

و قد ذكر فى «الشفاء» فى مقام أنّ النّفس الإنسانيّه غير مادّيّه (٩)، هذه الوجوه مع وجوه اخر أيضا يوجب نقلها الإطناب فى الباب. و كذا ذكر الحكيم ابن رشد المغربى فى كتابه الموسوم: به «جامع الفلسفه» فى مقام أنّ النّفس الإنسانيّه غير هيولانيّه جمله من تلك الوجوه التى ذكرها الشيخ.

ص: ٢٣٢

١- فى المصدر: للقوّه العاقله...

٢- ما تكون...

٣- الشىء قد يعرض له...

٤- فى نفسه...

٥- و قد لا يشغله...

٦- فلا يحتاج فدلّ...

٧- إذا أتبت فعلا فعلا على الفور، و كان...

٨- لأنّها.

٩- الشفاء- الطبيعيات ١٨٧/٢ فما بعد، الفصل الثانى من مقاله الخامسه من الفنّ السادس.

و حيث عرفت ما نقلنا عنهم من الإقناعيات التي تفيد الطمأنينه في تجرد النفس الإنسانيه، و مع ذلك يفيد بعضها قطعاً بالمطلب أيضاً، كما يعلم بالتأمل الصادق فيما نقلنا.

فاعلم أنّ هاهنا شواهد سمعيه أيضاً تفيد نوع طمأنينه في هذا المطلب، حيث إنّها تؤذن بشرف النفس، و كونها من عالم آخر غير عالم الجسم و الجسمانيات.

أما من الكتاب الكريم، فلقوله تعالى: **ثُمَّ أُنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ (١).**

سُبْحَانَ الَّذِي خَلَقَ الْأَزْوَاجَ كُلَّهَا مِمَّا تُنْبِتُ الْأَرْضُ وَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ وَ مِمَّا لَا يَعْلَمُونَ (٢) لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ (٣).

و أما من الأخبار فكقوله صلى الله عليه و آله:

«من عرف نفسه فقد عرف ربه» (٤)

«أعرفكم بنفسه أعرّفكم بربه» (٥)

فيما استدلّ به بعض العلماء على نفي تجرد

النفس الإنسانيه مع جواب ذلك الاستدلال

ثمّ إنك حيث عرفت ذلك، فاعلم أنّ من السّمعيّات ما استدلّ به بعض المتأخرين من العلماء على أنّ النفس الإنسانيه غير مجرّده، و أنّ لا مجرّد سوى الله تعالى، فلا بأس بنقله و كيفيه الاستدلال به، ثمّ الجواب عنه.

و هو ما رواه الشيخ الكليني (ره) في كتاب التوحيد من «الكافي» عن محمّد بن

ص: ٢٣٣

١- المؤمنون ١٤. [١]

٢- يس ٣٦. [٢]

٣- التين ٤. [٣]

٤- بحار الأنوار ٣٢/٢؛ ٩٩/٦١؛ ٩٩/٦٩؛ ٢٩٣/٦٩. [٤]

٥- روضه الواعظين للفتال النيسابوري ٢٠.

عبد الله الخراساني خادم الرضا عليه السلام، قال (١): «دخل رجل من الزنادقة على أبي الحسن عليه السلام، وكان من سؤاله، أنه قال: رحمك الله أوجدني، كيف هو و أين هو؟ فقال: ويلك، إنّ الذي ذهب إليه غلط، هو أين (٢) الأين و كيف الكيف بلا كيف، فلا يعرف بالكيفوفيه و لا بأينوفيه، و لا يدرك بحاسه و لا يقاس بشيء، فقال الرجل: فإذا إنه لا شيء إذا لم يدرك بحاسه من الحواس، فقال أبو الحسن عليه السلام: ويلك، لَمَا عجزت حواسك عن إدراكه أنكرت ربوبيته، ونحن إذا عجزت حواسنا عن إدراكه، أيقنا أنه ربنا، بخلاف شيء من الأشياء-الحديث-.

و قد رواه الشيخ الطبرسي (ره) أيضا في كتاب «الاحتجاج» (٣) بهذا السند هكذا: قال الزنديق: رحمك الله، فأوجدني (٤) كيف هو و أين هو؟ قال: ويلك، إنّ الذي ذهب إليه غلط، هو (٥) أين الأين، و كان و لا أين، و هو كيف الكيف، و كان و لا كيف، و لا يعرف بكيفوفيه و لا بأينوفيه، و لا يدرك بحاسه (٦) من الحواس، و لا يقاس بشيء، و قال الرجل: فإذا إنه لا شيء إذا لم يدرك بحاسه من الحواس، فقال أبو الحسن عليه السلام: ويلك! لَمَا عجزت حواسك عن إدراكه أنكرت ربوبيته، ونحن إذا عجزت حواسنا عن إدراكه، أيقنا أنه ربنا، و أنه شيء بخلاف الأشياء».

ثم ذكره (ره) بعد ذكر سؤال آخر و الجواب عنه: إنه «قال الرجل: فلم لا- تدركه حاسه البصر؟ قال: للفرق بينه و بين خلقه الذين (٧) تدركهم حاسه الأبصار منهم و من غيرهم، ثم هو أجلّ من أن يدركه بصر أو يحيط به وهم أو يضبطه عقل. قال: فحدّه لي. قال: لا حد له.

قال: و لم؟ قال: لأنّ كلّ محدود متناه، و إذا احتمل التّحديد احتمل الزّيادة (٨) و احتمل النّقصان، فهو غير محدود، و لا متزايد و لا متناقص و لا متجزّ (٩) و لا متوهم».-الحديث-.

ص: ٢٣٤

١- أصول الكافي ١/٦١، ب ٥٧، ح ٣. [١]

٢- في المصدر: هو أين الأين بلا أين...

٣- الاحتجاج ٣٩٦، [٢] مؤسسه الأعلميّ-بيروت، ١٤٠٣ هـ.

٤- فأوجدني...

٥- و هو أين...

٦- بحاسه و لا يقاس بشيء، قال الرجل...

٧- الذي تدركه...

٨- الزيادة، و إذا احتمل الزيادة احتمل النقصان...

٩- متجزّي.

وقال الفاضل الجليل مولانا الخليل القزويني (ره) في شرحه على الكافي (١) في [شرح] عبارته الحديث الشريف: «فقال أبو الحسن عليه السلام: ويلك، لَمَّا عجزت حواسك عن إدراكه، أنكرت ربوبيته، ونحن إذا عجزت حواسنا عن إدراكه، أيقننا أنه ربنا» بهذه العبارة: حاصله منع أنه إذا لم يدرك بحاسه كان لا شيء البتة، أو منع دلاله عدم الإدراك بحاسه على كونه لا شيئاً، مستندا بأن لازم أحد النقيضين أو شرطه يستحيل أن يكون ملزوماً أو دليلاً على الآخر، وعدم الإدراك بحاسه لازم للربوبيه، و شرط لليقين بالربوبيه. وليس مقصوده عليه السلام أن عدم الإدراك بالحواس دليل على الصانعيه. ولا يخفى أن هذا صريح في أنه لا مجرد سوى الله تعالى، فيبطل قول الزنادقه بتجرد العقول العشره و النفوس الناطقه.

و في [شرح] قوله عليه السلام: «بخلاف شيء من الأشياء بهذه» العبارة: خبر آخر، لأن، «أو»، استئناف بياني، فهو خبر مبتدأ محذوف، أي هو بخلاف. ولما كان في الخلاف معنى النفي كان «شيء» نكره في سياق النفي، أي ليس بينه وبين شيء مشترك ذاتي، فلا يمكن أن تدركه الحواس كما سيجيء بيانه. -انتهى كلامه ره-.

وقال السيد الفاضل الرفيع ميرزا رفيع النائيني (ره) في حاشيته على الكافي (٢) في هذا الحديث بهذه العبارة: قال الرجل «فإذا إنه لا شيء» يعني أردت بيان شأن ربك، فإذا الذي ذكرته يوجب نفيه، لأن ما لا يمكن إحساسه لا يكون موجوداً. أو المراد أنه فإذا هو ضعيف الوجود ضعفاً يستحق أن يقال له: لا شيء؛ وقوله عليه السلام «لَمَّا عجزت حواسك عن إدراكه» -إلى آخره- أي جعلت تعاليه عن أن يدرك بالحواس، وعجزها عن إدراكه دليلاً على عدمه أو ضعف (٣) وجوده، فأنكرت ربوبيته، ونحن إذا عرفناه بتعالیه عن أن يدرك بالحواس، أيقننا أنه ربنا، بخلاف شيء من الأشياء. أي ليس شيء من الأشياء

ص: ٢٣٥

١- راجع شرحه الفارسي على الكافي، [١] المسمى به الصافي ١٩١/١-٢١، طبع الهند، [٢] كتاب التوحيد؛ و [٣] شرحه العربي (مخطوط) واسمه الشافي. [٤]

٢- الحاشيه [٥] على الكافي للنائيني، مخطوط.

٣- في المصدر: و ضعف وجوده.

المحسوسه ربّنا، لأنّ كلّ محسوس ذو وضع، وكلّ ذى وضع بالذات منقسم بالقوّه إلى أجزاء مقداريّه لا إلى نهايه، لاستحاله الجوهر الفرد، وكلّ منقسم إلى أجزاء مقداريّه يكون له أجزاء متشاركه فى الماهيّة و مشاركه للكّل فيها. وكلّ ما يكون كذلك يكون ذا ماهيّة و وجود يصحّ عليها الخلوّ عنه، وكلّ ما يكون كذلك يكون محتاجا إلى مبدأ مغاير له، فلا يكون مبدأ أوّل، بل يكون مخلوقا ذا مبدأ، فما هو مبدأ أوّل لا- يصحّ عليه الإحساس. فالتعالى عن الإحساس الذى جعلته مانعا للربوبيّه و باعثا على انكسارك، مصحّح للربوبيّه، و دالّ على اختصاصه بصحّ الربوبيّه بالنسبه إلى الأشياء التى يصحّ عليها أن تحسّ». -انتهى كلامه (ره)-.

و أقول: ما نقلنا عن الشّارح الجليل (ره) فى شرح الحديث الشريف هو بيان الاستدلال به على عدم مجرد سوى الله تعالى. و ما نقلنا عن المحشّى النائينى (ره) قد فهم بعض الفضلاء من تلامذته أنّ فيه دلالة على الجواب عن ذلك الاستدلال، حيث ذكر فى قول المحشّى المذكور (ره) (1): «و نحن إذا عرفناه بتعالیه عن أن يدرك بالحواسّ» -إلى آخره- كلاما بهذه العبارة: استدلّ بعض فضلاء الزمان بهذا الحديث الشريف على انحصار التجرد فى الله تبارك و تعالى، و أنّ القول بتجرّد النفس و العقل قول بتعدّد الواجب تعالى عن ذلك، و إذا حمل على ما حمله المحشّى من أنّ المعنى: إنّ ربّنا بخلاف شىء من الأشياء المحسوسه، بجعل الضّمير فى «أنّه» للشأن، أو جعله اسم «أنّ» و جعل «ربّنا» بدلا أو بيانا منه، لا يبقى للاستدلال وجه. فإنّ مفاد الحديث الشريف: أنّ الله تعالى و تقدّس مخالف للمحسوسات و ذوات الأوضاع، و لا يلزم منه أنّ كلّ ما هو كذلك، فهو الربّ تدبّر». -انتهى كلامه-.

و أقول: لا- يخفى عليك أنّ توجيه قوله عليه السلام «أيقنّا أنّه ربّنا بخلاف شىء من الأشياء» كما فهمه ذلك البعض، و هو ظاهر عباره المحشّى، لا- يخلو عن شىء. أمّا أوّلا، فلأنّه مناف لما تضمّنته عباره الحديث على روايه الشيخ الطبرسى (ره)، حيث رواه هكذا:

ص: ٢٣٤

أيقنّا أنّه ربّنا و أنّه شيء بخلاف الأشياء؛ فإنّه صريح فيما حمل الشارح الجليل العبارة عليه.

و أمّا ثانياً، فلاّنه على تقديره، يكون الحكم المذكور في الشرطيّه المذكوره، أى قوله عليه السلام: و نحن إذا عجزت حواسّنا-إلى آخره- من قبيل إفاده الأمر البديهيّ، إذ يكون مفاده حينئذ: و نحن إذا عجزت حواسّنا عن إدراكه أيقنّا أنّ ربّنا بخلاف الأشياء المحسوسه، أى إذا عجزت حواسّنا عن إدراكه، أيقنّا أنّه تعجز حواسّنا عن إدراكه و أنّه ليس بمحسوس و أنّه بخلاف المحسوسات. و هذا مع كونه إفاده بديهيّه لا- تليق بمنصب الإمام عليه السلام، لا- يكون فيه دلالة على وجه ظاهر في ردّ إنكار السائل كما لا يخفى.

فبقى أن يكون توجيه العبارة على ما فهمه الشارح الجليل، و على تقديره يلزم ما ادّعاه، من نفى مجرّد سوى الله تعالى، حيث يلزم منه، إذا عجزت حواسّنا عن إدراكه أيقنّا أنّه- أى أنّ ذلك الشيء الذى عجزت حواسّنا عن إدراكه- هو ربّنا، و أنّه بخلاف شيء من الأشياء. إذ لو كان هناك مجرّد غيره تعالى- و الحال أنّ المجرّد، هو ما يعجز الحواسّ عن إدراكه- لكان هو أيضاً مشاركا مع الله تعالى فى هذا الحكم، أى فى أنّه ربّنا، و أنّه بخلاف شيء من الأشياء. و خصوصا أنّ كلمه «إذا» فى اللغه و فى عرف المنطقيين و إن كانت سورا للجزئيّه، لكنّها تطلق فى العرف العامّ إطلاقاً شائعاً سورا للكليّه، فيلزم تعدّد الواجب تعالى، و هو باطل قطعاً.

و حيث عرفت ذلك، فاعلم أنّ جواب ذلك الاستدلال إنّما يظهر بعد شرح الحديث الشريف و تحقيق مفاده، و هو أن يقال: لا يخفى أنّ مفاد عبارة الحديث الشريف أنّ ذلك الزنديق لمّا قال: أو جدنى- أى أفدنى- كيف هو و أين هو؟ أجاب عنه عليه السلام: بأنّ ذلك غلط، لأنّ الله تعالى موجد الكيف بلا كيف، و موجد الأين بلا أين؛ فكيف يتّصف الخالق الموجد لهما بهما، مع كونه خاليا عنهما فى مرتبه ذاته، و كذا فى مرتبه إيجاده لهما، فإنّ ذلك الاتّصاف لا ستره فى أنّه لم يكن قبل إيجاده لهما، و كذا لا يمكن أن يحصل بعد ذلك؛ لأنّه إن كان بعد ذلك متّصفا بهما، فإنّما أن يكون لا لحاجه له إليه، فيكون

عبثاً، و هو محال على الله تعالى. و إما أن يكون لحاجه له إليه، فيلزم أن يكون هو تعالى في مرتبه إيجاده لهما ناقصاً، و يصير بعد اتصافه بهما تاماً، و هذا أيضا محال. تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

فبين عليه السلام أنه تعالى لا يعرف بكيفيته و لا بأينوته، و زاد عليه بأنه لا يدرك بحاسه، أى بحاسه من الحواس الخمس الظاهره، و كذا بحاسه من الحواس الباطنه، نظراً إلى ظاهر إطلاق العبارة، أو لا يدرك بحاسه البصر، أى لا يدرك ببصر من الأبصار، نظراً إلى ما فهمه السائل منه فيما رواه الشيخ الطبرسي، حيث روى بعد ذلك: «قال الرجل: فلم لا تدركه حاسه البصر؟» و قد ذكر المحشى النائيني (ره) (١): «أن الإحساس في اللغة: الإبصار، و قد نقله عن صاحب الغريبين قال: قال في الغريبين في قوله تعالى فَلَمَّا أَحَسَّ عَيْسَىٰ مِنْهُمُ الْكُفْرَ (٢)، أى علمه، و هو في اللغة أبصره، ثم وضع موضع العلم و الوجود، و منه قوله تعالى هَلْ تُحِسُّ مِنْهُمْ مِنْ أَحَدٍ (٣) أى هل ترى، يقال: هل أحسست فلاناً؟ أى هل رأيت؟» - انتهى -.

و منه يعلم أنه يمكن حمل قوله عليه السلام «و لا يدرك بالحواس» على أنه لا يدرك بالقوى الدراکه مطلقاً، لا بالحواس الظاهره و لا بالحواس الباطنه و لا بالقوه العقلية.

و بالجمله، فهذا القول منه عليه السلام، سواء حمل على الأول بناء على ظاهر العبارة، أو على الثاني بناء على أن المراد بنفى الإدراك بالبصر نفي إدراكه غيره من الحواس أيضاً، و إنما ذكره بخصوصه، لأنه أظهرها و ألفتها، أو على الثالث بناء على تعميم الإحساس و الحواس، كما يستفاد من كلام صاحب الغريبين. إما بيان حكم آخر برأسه، غير عدم المعرفة بالكيفيته و الأينويه، أو حكم متفرع على السابق، لأن كل مدرك بالحواس لا يخلو عن كيفيته و أينوته و لو بوجه، فما كان قد عرى عن ذلك من كل وجه، فهو لا

ص: ٢٣٨

١ - الحاشية [١] على الكافي للنائيني، مخطوط.

٢ - آل عمران ٥٢. [٢]

٣ - مريم ٩٨. [٣]

يمكن أن يدرك بها. وكذلك كل مدرك بالقوه العاقله لا يخلو عن كيفوفيه ما، وإن كان يخلو عن أينوتيه ما، على ما بينا فيما سبق حال إدراك القوه العاقله لمدركاتها، والحال أن ذاته تعالى منزه عن كيفوفيه ما مطلقا.

و الحاصل أن وجوده تعالى عين ذاته المقدسه، ولا يمكن للعقل تعريه ذاته عن ذاته حتى يدركه.

ثم زاد عليه السلام على ذلك قوله «و لا يقاس بشيء» أي لا يعرف قدره بمقياس، إذ لا أين له و لا مقدار له حتى يعرف بمقياس، أو لا يقاس على شيء بمقياس عقلي أو وهمي أو حسي، إذ لا نظير له و لا شبيه حتى يقاس هو عليه بمقياس.

ثم إن ذلك السائل لما سمع منه عليه السلام ذلك الكلام المتضمن لأنه تعالى لا يدرك بالحواس و قد حمله على أحد الوجهين الأولين، و كان من مذهبه أن كل موجود يجب أن يكون محسوسا بالحواس، و أن ما لا يدرك بالحواس لا وجود له أصلا، فضلا عن أن يكون ربًا و صانعا، كما نقله ابن سينا في أول إلهيات الإشارات عن قوم من الأوائل و أبطله؛ قال (١): قد يغلب على أوهام الناس أن الموجود هو المحسوس، و أن ما لا يناله الحس بجوهره، ففرض وجوده محال، و أن ما لا يتخصيص بوضع (٢) أو مكان بذاته كالجسم، أو بسبب ما هو فيه كأحوال الجسم، فلا حظ له من الوجود- إلى آخر ما ذكره هنالك-.

أو كان من مذهبه أن ما لا يدرك بالحواس، يكون ضعيف الوجود جدا يستحق أن يقال له: إنه لا شيء، فكيف يمكن أن يكون صانعا للعالم؟ قال: إذا أنه لا شيء، أي لا يكون موجودا، أو يكون ضعيف الوجود جدا كاللاشيء، و على التقديرين، فلا يصح أن يكون ربًا خالقا للعالم، فنفي عنه الوجود مطلقا حتى يلزم عنه نفى الربوبيه، حيث إن نفى الأعم يستلزم نفى الأخص. فيكون معنى قوله: «إذا أنه لا شيء»، كما قرّر الإمام عليه

ص: ٢٣٩

١- شرح الإشارات ٢/٣ و ٣. [١]

٢- في المصدر: بمكان أو وضع بذاته.

السلام سؤاله، أنه إذا عجزت الحواس عن إدراكه انتفى ربوبيته، وكانت ربوبيته منكره.

و حينئذ فقله عليه السلام «ويلك لَمَّا عجزت حواسك عن إدراكه أنكرت ربوبيته» بيان لوهمه و منشأ إنكاره، و أنّ مبناه على قضيه شرطيه متّصله لزوميه، مقدّمها أعنى عجز الحواس عن إدراكه، مستلزم في وهمه لتاليها، أعنى نفى الربوبيه و إنكارها، حيث إنّه في وهمه مستلزم لنفى الوجود، المستلزم لنفى الربوبيه. و يكون قوله عليه السلام: و نحن إذا عجزت حواسنا عن إدراكه أيقنّا أنّه ربنا، بخلاف شيء من الأشياء -على نسخه الكافي- أو أيقنّا أنّه ربنا و أنّه شيء بخلاف الأشياء -على نسخه الاحتجاج- إبطالا لذلك الوهم، و ردّا لذلك الإنكار، و بيانا لأنّ عجز الحواس عن الإدراك لا ينافي الوجود و الربوبيه، بل يصحّحهما و يقويهما.

فلننظر في كيفيه دلاله هذا القول من الإمام عليه السلام على ذلك، فنقول: إنّ قوله عليه السلام: و نحن إذا عجزت حواسنا عن إدراكه أيقنّا أنّه ربنا -إلى آخره- لا يخفى أنّه قضيه شرطيه متّصله أيضا، و ليست قضيه اتّفاقيه، لا علاقته بين مقدّمها و تاليها، إذ الاتّفاقيه هنا لا تؤثر في إفاده المطلوب شيئا، بل هي قضيه متّصله لعلاقته بينهما، و ما تلك العلاقة إلّا اللزوم بينهما. و حيث كانت لزوميه، و يجب أن يحكم فيها باللزوم بين مقدّمها و تاليها، و مقدّمها و إن كان هو عجز الحواس عن إدراكه، لكنّه في الحقيقه هو العلم بعجز الحواس عن إدراكه و الإيقان به، كما أنّ تاليها هو الإيقان بأنّه ربنا و أنّه بخلاف شيء من الأشياء. فكما أنّ اللزوم يجب أن يتحقّق بين ذينك العلمين و الإيقانين، كذلك يجب أن يتحقّق أيضا بين المعلومين و المتيقّنين، أي عجز الحواس عن إدراكه، و كونه ربنا و بخلاف شيء من الأشياء، فإنّ حصول اللزوم بين العلمين، لا يكون إلّا إذا حصل اللزوم بين معلوميهما أيضا قطعاً، فسواء اعتبر اللزوم بين العلمين، أو بين المعلومين، أو بين أحد المعلومين و بين العلم بمعلوم آخر، كما في ظاهر الحديث الشريف، و يجب أن لا يختلف الحال. فلننظر في ذلك حتّى يتّضح المقصود.

فنقول: إذا حكمنا باللزوم بين عجز الحواس عن إدراكه و بين كونه ربنا بخلاف شيء

من الأشياء، فإمّا أن يكون ذلك اللزوم بأن يكون المقدم ملزوما وعلّه للتالى، و التالى معلولا و لازما له، فهذا مشكل؛ لأنه على هذا يلزم أن يكون الممتنعات و المعدومات أيضا ربّما، حيث إنّها أيضا تعجز الحواسّ عن إدراكها، و على تقدير تخصيص ذلك بما سوى المعدومات و الممتنعات، أى بالأشياء الموجوده التى تعجز الحواسّ عن إدراكها، يلزم أن يكون كثير من الأشياء الممكنه الوجود الموجود فى الخارج أو العقل ربّما صانعا للعالم.

أمّا على تقدير تعميم الموجود، بحيث يشمل الموجود فى العقل أيضا، فظاهر؛ لأنه لا يخفى أنّ المعانى الكلّيه موجودات عقليّه، و هى ممّا يعجز الحواسّ عن إدراكها.

و أمّا على تقدير التخصيص بالموجود فى الخارج، فكذلك؛ لأنّ الكلّيّ الطبيعى، أى الطبيعه من حيث هى -على رأى القائلين بوجودها فى ضمن أفرادها فى الخارج كما هو المذهب الحقّ- موجوده فى الخارج، و هى ممّا تعجز الحواسّ عن إدراكها، بل إنّما يدرکها العقل خاصّه. و على تقدير عدم القول بوجود الطبيعه من حيث هى فى ضمن أفرادها فى الخارج -كما هو مذهب بعضهم- فلا- يخفى أنّ نفس الحواسّ و القوى الحسيّاسه و المشاعر الدراکه ممّا هى موجودات عينيّه خارجيه، و هى ممّا يعجز الحواسّ عن إدراكها، كما هو المتبينّ و المبيّن فى محلّه، بل المدرك لها هو العقل، أى النفس بذاتها إدراكا حضوريا لكونها آلات لها حاضره عندها. و الحاصل أنّه لو كان عجز الحواسّ عن الإدراك فى الشرطيّه المذكوره علّه و ملزوما للربوبيّه، لزم أن يكون غيره تعالى أيضا ربّما، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا.

و منه يعلم أنّه لا- يمكن أن يكون العلم بهذا المقدم أيضا علّه و ملزوما للعالم بهذا التالى و لليقين به، أى أن يكون اليقين بعجز الحواسّ عن إدراكه، علّه لليقين بكونه ربّما؛ للزوم ذلك المحذور على تقديره أيضا.

و بالجملة، فيظهر ممّا ذكرنا: أنّه لا يمكن أن يكون مقدم هذه الشرطيّه دليلا على تاليها، أى دليل لمّ على الصّانعيّه، و كونه ربّما كما اعترف به الشّارح الجليل نفسه أيضا،

و حيث بطل احتمال كون مقدّم هذه الشرطيّه علّه و ملزوما لتاليها، فبقي أن يكون معلولا و لازما له، أى أن يكون كونه تعالى ربّاً، أو اليقين بكونه ربّاً علّه و ملزوما. لكونه ممّا يعجز الحواسّ عن إدراكه أو لليقين بذلك، و هذا لازما له و معلولا له، كما اعترف الشّارح الجليل بأنّ عدم الإدراك بحاسّه لازم للربوبيّته. فلننظر فى ذلك.

فنقول: إنّ هذا اللازم فى بادية النظر لا يخلو عن أن يكون لازما أخصّ للربوبيّته، أو لازما مساويا لها، أى خاصّه لها أو لازما أعمّ. و الأوّل باطل بالضرورة، إذ لا معنى للآزم الأخصّ هنا، و كذا الثانى، إذ اللازم المساوى ما يكون مساويا للملزوم، و أن لا يتحقّق فى غيره. فيلزم أنّه أينما تحقّق هذا اللازم - أى عجز الحواسّ عن إدراكه - تحقّق ذلك الملزوم أى الربوبيّته، و قد عرفت بطلانه، حيث عرفت أنّه فى كثير المواضع يتحقّق عجز الحواسّ و اليقين به، و لا - يتحقّق الربوبيّته و لا - اليقين بها، فيظهر أنّه لا - يمكن أن يكون لازما مساويا لها، أى أنّه لا يمكن أن يكون عجز الحواسّ عن إدراكه دليلا على الربوبيّته، أى دليل إنّ عليها، كما تضمّن اعتراف الشّارح الجليل: بأنّ عدم الإدراك بالحواسّ ليس دليلا على الصّانعته لذلك أيضا، فبقي أن يكون لازما أعمّ.

و على تقديره، يكون عجز الحواسّ عن الإدراك كما يتحقّق فى الربّ تعالى شأنه، كذلك يتحقّق فى غيره من الأشياء التى تعجز الحواسّ عن إدراكها، أى المجرّدات فى ذاتها دون فعلها، كما فى النّفس، أو فى ذاتها و فعلها جميعا، كالعقول المفارقة إن قلنا بها.

و حينئذ فيكون ردّ إنكار السائل بأنّ عدم الإدراك بالحواسّ لا يمكن أن يكون دليلا على كونه لا شيئا، فإنّ الربّ تعالى شأنه يلزمه أن يكون الحواسّ تعجز عن إدراكه، كما فى بعض الاشياء الممكنه الوجود أيضا.

و الحاصل أنّك لمّا عجزت حواسّك عن إدراكه أنكرت ربوبيّته، و نحن إذا عجزت حواسّنا عن إدراكه، أيقنا أنّه ربّنا، إذ الرّبّ تعالى شأنه لا - يكون إلّا - كذلك. و إنّنا حيث أيقنا بسبب ذلك أنّه ربّنا، و الحال أنّ الرّبّ تعالى يكون بخلاف شىء من الأشياء، أيقنا أيضا أنّه بخلاف شىء من الأشياء، لأنّ هذين اليقينين متلازمان، و عند ذلك يظهر انعكاس

الاستدلال، حيث إن ما استدلل به الشارح الجليل على عدم مجرد سوى الله تعالى، يدل على ثبوت مجرد سواه تعالى. وإن ما يتوهم هنا: من أنه لو كان مجرد سواه تعالى، لكان مشاركا معه تعالى في صفة التجرد فيلزم أن يكون بينهما مشترك ذاتي، أو أن يكون ما يختص به تعالى موجودا في غيره أيضا، وكل منهما محال، فمدفوع، لأن عجز الحواس عن إدراكه، أو معنى التجرد، ليس أمرا وجوديا ذاتيا له تعالى، بل إنه أمر عدمي، وكذلك ليس لازما مساويا له و أمرا يختص به تعالى كما عرفت، بل اللازم المساوي للربوبيه و ما يختص بها الذي لا- يوجد في غيرها، هو مجموع ما تضمنه قوله عليه السلام في صدر الحديث على الزوايتين: فلا يعرف بالكيفويته و لا بأينويته، و لا يدرك بحاسه و لا يقاس بشيء، و كذا مجموع ما تضمنه قوله عليه السلام بعد ذلك- على روايه الطبرسي (ره):-

هو أجل من أن يدركه بصر أو يحيط به وهم أو يضبطه عقل. فإن ذلك لازم مساو للربويته لا يتحقق في غيره تعالى.

و كذلك ما يمكن أن يتوهم هنا: أن التجرد بمعنى عدم الاحتياج إلى الماده في القوام، و إن كان معنى عدميا كما ذكر، إلا أن معنى القيام بالذات اللازم للتجرد أمر وجودي.

فلو كان مجرد سوى الله تعالى، يلزم أن يشاركه تعالى في هذا المعنى الوجودي.

فمدفوع أيضا، لأن هذا المعنى الوجودي لا نسلم أنه ذاتي له تعالى بل عرضي، و ليس أيضا عرضيا لازما مساويا له تعالى، أي خاصه له، لأنه يوجد في غيره تعالى أيضا كما في الجسم، حيث إن الجسم- أي مجموع الهيولى و الصوره- قائم بالذات، غير محتاج إلى الماده في قوامه و تحصيله، و إن كان جزءا متحصلا أحدهما بالآخر.

نعم لو أريد من معنى القيام بالذات أنه لا يحتاج في وجوده إلى شيء غيره أصلا، لكان ذلك المعنى مختصا به تعالى لا يوجد في غيره. و لا- نسلم أنه لو كان مجرد سواه تعالى، كان ذلك المعنى متحققا فيه أيضا، حتى يلزم الاشتراك فيما هو مخصوص به تعالى، فإن معنى القيام بالذات في المجردات الممكنه أنها مع احتياجها إلى فاعلها في وجودها لا تحتاج إلى الماده في قوامها و تحصيلها.

بل نقول: إنّ القيام بالذّات له معنيان:

أحدهما أنّه ليس بمحتاج في وجوده و تحصيله إلى غيره مطلقاً، وهذا المعنى مختصّ به تعالى ليس يوجد في غيره تعالى، لا في الجسمايات و لا في المجرّدات.

و الثاني أنّه مع احتياجه إلى فاعله في ذلك غير محتاج إلى المادّه فيه، وهذا المعنى لا يتحقّق فيه تعالى، و يتحقّق في غيره ممّا هو كذلك، كالجسم و كالمجرّدات. و كيفما كان، فلا يلزم من وجود مجرّد سواه تعالى، اشتراكه معه في معنى القيام بالذّات، حتّى يلزم الاشتراك فيما هو مختصّ به تعالى، فضلاً عن أن يكون هناك اشتراك في ذاتي. حيث إنّ القيام بالذّات بكلا المعنيين لا نسلم أنّه أمر ذاتي لشيء؛ فتبصّر.

و حيث عرفت ما ذكرنا و بيّنا [في] شرح الحديث الشريف، عرفت أنّ الاستدلال به على عدم مجرّد سوى الله تعالى في غايه الضّعف، بل أنّه لو أمكن الاستدلال به على شيء، لكان دالّاً على ثبوت مجرّد سواه تعالى كما عرفت. و الله تعالى أعلم بحقيقه الحال.

ثمّ اعلم أنّه ربّما ذهب ظنّ بعض من العلماء المتأخّرين (١) إلى الاستدلال على عدم كون مجرّد سوى الله تعالى بما تضمّنه الدعاء الذي دعا به سيّد السّاجدين و زين العابدين عليه و على آبائه المعصومين و أولاده الطّاهرين أجمعين أفضل التّحيات و أكمل الصّلوات في التضرّع إلى الله تعالى، و هو مذکور في الصّحيفه الكامله (٢)، قال عليه السلام:

«لك يا إلهي وحدانيه العدد، و ملكه القدره الصّمد، و فضيله الحول و القوّه، و درجه العلوّ و الرّفعة، و من سواك مرحوم في عمره، مغلوب على أمره، مقهور على شأنه، مختلف الحالات، متنقل في الصّفات».

فلا بأس أن ننظر في كيفيّة الاستدلال على المطلوب، ثمّ الجواب عنه.

بيان الاستدلال: إنّ ذلك المستدلّ زعم أنّ قوله عليه السلام: «و من سواك مرحوم في عمره» - إلى آخره - حيث يدلّ على أنّ من سواه تعالى مطلقاً مختلف الحالات متنقل في

ص: ٢٤٤

١- و هو بعض الفضلاء القميين. منه (ره).

٢- الصّحيفه السّجاديّه ١٩٤/ و ١٩٥، الدعاء ٢٨، طبع طهران. [١]

الصِّفَات، يدلّ على نفى مجرّد سواه تعالى، لأنّه لو كان مجرّد سواه تعالى، والحال أنّ المجرّد على اصول الحكماء غير مختلف الحالات و غير متنقّل في الصِّفَات، بل أنّ كمالاته بالفعل من كلّ وجه، فلا- يكون كلّ من سواه مختلف الحالات متنقلاً في الصِّفَات، و هذا مخالف لما دلّ عليه قوله عليه السلام.

و بيان الجواب: أنّ هذا لو أجرى في النّفس النّاطقه الإنسانيّه فلا- يتّجه، لأنّها عند الحكماء و إن كانت مجرّده بالذّات عن المادّه، لكنّها محتاجه إليها في فعلها و كمالاتها تخرج من القوّه إلى الفعل بتوسّط آلتها البدنيّه، و لها مراتب و حالات مختلفه و صفات متفاوته متنقله هي من بعضها إلى أخرى، كالمرتبه الهيولانيّه و بالملكه و بالمستفاد، و بالفعل من مراتب العقل النظريّ، و كذا لها مراتب مختلفه و حالات متفاوته من مراتب العقل العمليّ. و أيّ اختلاف حالات و تنقّل في صفات أعظم من هذا و أظهر منه؟

نعم لو أجرى ذلك في العقول المفارقة التي هي على اصول الحكماء مجرّادات في الذّات و الفعل جميعا و كمالاتها بالفعل من كلّ وجه، و قلنا بها، لربّما أمكن اتّجاهه، و مع ذلك يمكن الجواب عنه بأنّ تلك العقول أيضا، حيث إنّها ممكنه الوجود حادثه بالذّات عند الجميع، و بالزّمان و بالدّهر أيضا كما هو الحقّ، و بالجملة فهي ممّا أخرجه الموجد لها عن كتم العدم إلى الوجود، فلها نوع اختلاف في الحالات و نحو تنقّل في الصِّفَات. و بذلك يمكن أن يصدق عليها أيضا أنّها مختلفه الحالات متنقله في الصفات، بخلاف ذاته تعالى، فإنّه لا اختلاف له مطلقا و لا تنقّل في صفته أصلا. و الله أعلم بالصّواب و إليه المرجع و المآب.

في الاشارة إلى أنّه باتّضح الدليل على تجرّد النفس

النّاطقه الإنسانيّه يتّضح الدليل على جوهريّتها أيضا

و حيث انتهى الكلام إلى هذا المقام، و اتّضح لك الدليل على تجرّد النّفس الناطقه

الإنسانيته، واندفع ما يوهم خلافه، و اتضح الدليل على جوهريتها أيضا، كما هو أحد المقاصد في الباب، حيث إن الموجود الممكن المجرد عن مادته في ذاته ليس إلا جوهرًا موجودًا لا في موضوع، كما هو معنى الجوهر على ما عرّفوه، فحرى بنا أن نصرف عنان العناية إلى صوب المقصود الآخر من مقاصد الباب، أي في أنّ النفس الإنسانيته واحده بالذات مختلفه بحسب الأفعال و باعتبار المراتب و الحالات، و أنّ لها قوى متعدده يختلف أفعالها لاختلاف قواها.

في أنّ النفس الإنسانيته واحده بالذات مختلفه بالاعتبار

إشاره

فنقول: قال الشيخ في «الشفاء»: فصل في عدّ المذاهب الموروثه عن القدماء في أمر النفس و أفعالها و أنّها واحده أو كثيره، و تصحيح القول الحقّ فيها (١): «إنّ المذاهب (٢) في ذات النفس (٣) و أفعالها مختلفه، فمنها قول من زعم: أنّ النفس ذات واحده، و إنّما تفعل جميع الأفعال بنفسها باختلاف الآلات. و من هؤلاء من زعم أنّ النفس عالمه بذاتها، تعلم كلّ شيء، و إنّما تستعمل الحواسّ و الآلات المقربه للمدرّكات منه (٤) بسبب أن تتبّه (٥) لما في ذاتها. و منهم من قال: إنّ ذلك على سبيل التذكّر لها، فكأنّها عرض لها عنده إن نسيت.

و من الفرقه الاولى من قال: إنّ النفس ليست واحده، بل عدّه، و أنّ النفس التي في بدن واحد هو مجموع: نفس حساسه درّاكه، و نفس غضبيّه، و نفس شهوانيّه، فمن هؤلاء من جعل النفس الشهوانيّه هي النفس الغدائيّه، و جعل موضعها القلب، و جعل له شهوه الغذاء و التوليد جميعا. و منهم من جعل التوليد لقوّه من هذا الجزء من أجزاء النفس فائضه إلى الأنثيين في الذكر و الأنثى. و منهم من جعل النفس ذاتا واحده، و تفيض عنها هذه القوى، و يختصّ (٦) كلّ قوّه بفعل، و أنّها إنّما تفعل ما تفعله من الامور المذكوره بتوسط هذه القوى.

ص: ٢٤٦

١- -الشفاء- [١] للطبيعيّات ٢٢١/٢-٢٢٣، الفصل السابع من مقاله الخامسه من الفنّ السادس.

٢- في المصدر: المذاهب المشهوره...

٣- و في أفعالها...

٤- منها...

٥- تتبّه به...

٦- و تختصّ.

فمن قال: إنّ النَّفسَ واحده فعّاله بذاتها، احتجّ بما سيحتجّ به أصحاب المذهب الأخير (١) ممّا ذكره. ثمّ قال: فإذا كانت واحده غير جسم، استحالت (٢) أن تنقسم فى الآلات و تتكثّر، فإنّها حينئذ تتكثّر (٣) صوره مادّيّه، وقد ثبت عندهم أنّها جوهر مفارق بقياسات لا حاجة (٤) إلى تعدادها هنا. قالوا: فهى بنفسها تفعل ما تفعل بالآلات مختلفه.

و الذين قالوا من هؤلاء: إنّ النَّفسَ علامه بذاتها، احتجّوا و قالوا: لأنّها إن كانت جاهله عادمه للمعلوم (٥)، فإنّما أن يكون ذلك لها لجوهرها أو يكون عارضاً لها، فإن كان لجوهرها استحال أن تعلم البتّه، وإن كان عارضاً لها، فالعارض يعرض على الأمر الموجود للشىء، فيكون موجوداً للنفس أن تعلم الأشياء، لكن عرض لها إن جهلت بسبب، فيكون السبب إنّما يتسبّب للجهل لا للعلم. فإذا رفعنا الأسباب العارضه، بقى لها الأمر الذى فى ذاتها. ثمّ إذا كان الأمر الذى لها فى ذاتها هو أن تعلم، فكيف يجوز أن يعرض لها بسبب من الأسباب أن تصير لا تعلم و هى بسيطه روحانيّه لا تنفعل، بل يجوز أن يكون عندها العلم و تكون معرضه عنه مشغوله إذا تبّعت علمت، و كان معنى التنبيه ردها إلى ذاتها و إلى حال طبيعتها، فصادفت (٦) نفسها عالمه بكلّ شىء.

و أمّا أصحاب الذكر (٧)، فإنّهم احتجّوا و قالوا: إنّّه لو لم تكن النَّفسَ علمت وقتاً ما تجهله الآن و تطلبه، لكان (٨) إذا ظفرت به لم تعلم أنّه المطلوب، كطالب العبد الآبق، و قد فرغنا (٩) من ذكر هذا فى موضع آخر و عن نقضه.

و الذين كثّروا النَّفسَ، فقد احتجّوا و قالوا: كيف يمكننا أن نقول: إنّ الأنفس كلّها نفس واحده، و نحن نجد النبات و لها (١٠) النَّفسَ الشهوانيّه، أعنى التى ذكرناها فى هذا القبيل (١١) و ليس لها الفصل المميّز، فتكون لا محاله هذه النَّفسَ شيئاً منفرداً بذاته، دون تلك (١٢) النَّفسَ الحساسه المذكوره، ثمّ نجد الحيوان، و لها (١٣) هذه النَّفسَ الحساسه الغضبيّه، و لا

ص: ٢٤٧

١- فى المصدر: المذهب الآخر...

٢- استحال...

٣- تصير...

٤- لا حاجة لنا...

٥- عادمه للعلوم...

٦- فتصادف...

٧- أصحاب التذكّر...

٨- لكانت...

٩- فرغنا عن...

١٠- و له...

١١- فى هذا الفصل و ليس له النَّفسَ المدركه الحاسّه، فتكون لا محاله النَّفسَ هذه شيئاً...

١٢- دون تلك النفس، ثمّ...

١٣- و له.

يكون (١) هناك النفس النطقية أصلاً، فتكون هذه الأنفس البهيمية نفساً على حده.

و إذا اجتمعت هذه الأمور في الإنسان، علمنا أنه قد اجتمع فيه أنفس متباينة (٢) الذوات، قد يفارق بعضها بعضاً، فلذلك يختص (٣) كل واحد منها بموضع، فيكون للمميزه الدماغ، ويكون للغضبيته الحيوانية القلب، ويكون للشهوانية الكبد.

فهذه هي المذاهب المشهورة في أمر النفس، وليس بصحيح (٤) منها إلا المذهب الأخير مما عدّ أولاً، فلنبيّن صحته، ثم نقبل على حلّ الشبهة التي أوردوها.

ثم إنه ساق الكلام في تصحيح ما رام تصحيحه، وفي إبطال المذاهب الأخر و نقض احتجاجاتهم عليها بوجوه كثيرة، سندكر نحن فيما سيأتي حاصلها و بيانها مع زوائد و فوائد استفدناها من كلمات الحكماء و سنحت بالبال جملة منها، فنقول:

إنّ القول بوحده النفس، أى القول بكون المدبّر في البدن المتصرّف فيه و في أجزائه - كما هو معنى النفس عندهم - واحداً وحده بالذات، كأنه بديهى لا يحتاج إلى دليل و برهان، فإنّ كلّ أحد إذا كان سليم الفطره و راجع إلى وجدانه، يجد من نفسه أنّ المدبّر في بدنه المتصرّف فيه ليس متكرّراً متعدّداً بالذات، بل واحد بالعدد بالذات، و هو الذى يعبر عنه بقولنا: أنا أو أنت. و لو جاز التشكّك في هذا لجاز التشكّك في أنّ الإنسان الواحد إنسان متعدّد. فعلى هذا، فالذين تشكّكوا فيه و قالوا بتكثير النفوس في الإنسان الواحد، فتشكّكهم فيه كأنه تشكّك في أمر بديهى، و هو لا ينبغى أن يلتفت إليه. نعم، لو أرادوا بذلك التكرّر تكثّر قوى نفس واحده، لكان لذلك وجه، على ما سيأتى تحقيقه. ثمّ إنه حيث كان هذا الحكم بديهياً أو في حكمه، فما ذكره القوم دليلاً عليه كأنه تنبيه عليه، و نحن نذكر من ذلك وجهين يفيدان الاطمئنان، و قد سبقت في الأبواب السابقة إشاره ما إليهما.

الوجه الأول

إنّه لا ستره في أنّه يصحّ لك أن تقول: أنا قعدت و أنا قمت و أنا جئت و أنا ذهبت و أنا

ص: ٢٤٨

١- في المصدر: و لا تكون...

٢- متباينه مختلفه الذوات...

٣- تختص...

٤- يصحّ.

أكلت و أنا شربت و أنا دخلت و أنا خرجت، إلى غير ذلك من الأفاعيل و الحركات و السِّكنات التي هي -لا محاله- خاصِّيه بالجسم، مختصّه بالمادّه، و أنت تنسبها إلى ذاتك و تدّعيها لنفسك. فهذه إمّا مجازات -كما يلوح من كلام بعضهم كصاحب المطارحات- بناء على أنّ هذه أفعال بدنيّه، و أنت تنسبها إلى نفسك لعلاقه المصاحبه و المحبوبيّه، مثلاً كما أنّ زيّدا مثلاً قد ينسب فعل عمرو إذا أحبّه إلى نفسه، فهذا باطل بالضرّوره، لأننا نعلم قطعاً أنّ هذه الإسنادات ليست بمجازات، بل حقائق، فإنّها من قبيل إنّ الجسم إذا جاء، جاء معه لونه المصاحب له حقيقة لكن بالعرض. و منه يظهر وحده النّفس، حيث إنّ الفاعل في الكلّ واحد. بل يظهر أيضاً كما ادّعاه بعضهم تجرّدها عن المادّه بالذات، و كونها مع ذلك موسّيه بأوساخ المادّه و متدرّنه بخبائث الطبعه من العادات الدنيّه و الملكات الخسيسه و الصّيفات الرذيله، فصارت من العالم الوسط الذي بين عالم المادّه و عالم المجرّادات المحضه، حتّى تتطهّر -باتّباع الأحكام الدنيّه و سلوك الشرائع الإلهيه و إطاعه أنبياء الله تعالى و خلفائه- عن هذه الأوساخ الخسيسه، و تنفض عن ذيل قدسها هذه الآثار الطبيعه، فتجرّد بالكلية عن هذا العالم الدنيويّ الخسيس، و تدرّج إلى العالم الأعلى الشريف، فننجز من هذا السّجن و تصير مجرّده بالفعل. وفقنا الله تعالى لهذا بمنّه و فضله بحقّ محمّد و آله الطاهرين.

و كذلك لا ستره في أنّه يصحّ لك أن تقول: أنا اشتهيت و تغذّيت -مّمّا هو من أفعال النّفس النباتيه- و أنا أحسست و غضبت -مّمّا هو من أفعال النّفس الحيوانيه- و أنا أدركت و تعقّلت -مّمّا هو من أفعال النّفس الإنسانيّه- فهذه أيضاً إمّا مجازات لعلاقه المصاحبه مثلاً، فهو باطل كما مرّ، فبقي أن تكون حقائق و فيه المطلوب. بل أن تقول: أنا اشتهيت فأحسست فتغذّيت، و أنا أحسست فاشتتهيت، و أحسست فغضبت، و أدركت فحرّكت، إلى غير ذلك من العبارات التي تجعل فيها فعل بعض هذه النفوس الثلاثه سبباً لفعل أخرى منها، و تدّعي أنّ المبدأ للكلّ أنت نفسك و أنت شاعر به، و لا يخفى أنّ فيه تنبيها واضحاً على المطلوب عند ذى فطره سليمه.

إنّا نجد من أنفسنا أنّ أفعال النفوس الثلاثة و قواها قد يضعف بعضها بعضا، و قد يقوى بعضها بعضا، و قد يستعمل بعضها بعضا، و قد يشتغل بعضها عن بعض، و قد يحرك بعضها إلى بعض، و قد يمنع بعضها عن بعض، و قد يردّ بعضها إلى بعض.

و ذلك كما نجد من أنّ الفرح النطقي-المدى هو من فعل النفس الإنسانيه، و ذلك عند استشعارها بقضايا تحبها محبه ليست ببدنيه-يؤثر في القوه الناميه و في فعل النفس النباتيه، فيفيدها شدّه و نفاذا في فعلها، و أنّ الألم النطقي-الذى هو من فعل النفس الإنسانيه أيضا، و ذلك عند استشعارها بقضايا تكرهها كراهه ليست ببدنيه أيضا-يؤثر في فعل النفس النباتيه و في القوه الناميه، فيكون سببا لضعفها و عجزها حتّى يفسد فعلها، و ربّما انتقض المزاج به انتقاضا.

و كما نجد من أنّ الفرح الحسيّ أو الألم الحسيّ-اللذين هما من أفعال النفس الحيوانيه، و ذلك عند إدراكها للأشياء الملذّه أو المؤلمه، مثل إبصارها للصور الحسنه أو القبيحه أو استماعها للأصوات الموافقه أو المنافره-يؤثران في فعل الناميه قوه أو ضعفا. و كما نجد من أنّ قوه القوه الناميه أو ضعفها يؤثران في فعل الحيوانيه و قواها قوه أو ضعفا، بل في فعل الإنسانيه أيضا. فإنّ من كان صحيح المزاج و البنيه، يكون فعل حواسه و كذا فعل قوته العاقله أتمّ و أكمل، و أنّ من كان عليل المزاج و البنيه، يكون بعكس ذلك.

و كما نجد من أنّ قوه الأفعال الحيوانيه أو ضعفها قد يؤثران في قوه النفس الإنسانيه أو ضعفها و إن لم يكن ذلك كليّا و لا أكثريا.

و كما نجد من أنّ القوه النباتيه قد تستعمل القوه الحيوانيه أو الإنسانيه، و ذلك كما يكون عند التغذى مثلا، فيلاحظ أولا بالقوه الحيوانيه أو الإنسانيه كون ذلك الغذاء ملائما أو منافرا، فتدرك ذلك إمّا بالحواس أو بالحكم العقليّ حتّى تتغذى به أو تتركه.

و كما نجد من أنّ إدراك الأشياء الملائمه قد يثير الشهوه، و أنّ إدراك الأشياء المنافره

يمنعها.

و كما نجد من أنّ القوى الحيوانية تعين النفس الناطقه فى أشياء: منها أن يورد الحسّ الجزئيات فتحصل لها من الجزئيات أمور أربعة:

أحدها انتزاع الذهن الكليّات المفردة عن الجزئيات على سبيل تجريد لمعانيها عن المادّه و عن علائقها، و مراعاة المشترك فيه و المتباين به و الذاتىّ و العرضىّ، فتحدث للنفس من ذلك مبادئ التّصوّر، و ذلك بمعاونه استعمال الخيال و الوهم.

و الثانى يايقاع مناسبات بين هذه الكليّات على سلب و إيجاب، فما كان التّأليف منها بسلب أو إيجاب أولّيا بيّنا بنفسه، أخذه، و ما كان ليس كذلك يتركه إلى مصادفه الواسطه.

و الثالث تحصيل المقدمّات التجريبيه، و هو أن يجد محمولا لازم الحكم لموضوع ما، كان حكمه إيجابا أو سلبا، أو تاليا موجب الاتّصال أو مسلوبه، أو موجب العناد أو مسلوبه.

و الرابع الأخبار التى يقع فيها التصديق لشده التواتر، فإنّ النفس الإنسانيّه تستعين بالبدن و بالقوى الحيوانيه البدنيه، لتحصيل هذه المبادئ للتّصوّر و التّصديق. ثمّ إذا حصلت رجعت إلى ذاتها، فإن عرض لها شىء من القوى التى دونها شاغله إيّاها بما يليها من الأحوال، شغلتها عن فعلها أو أضرت بفعلها، و إن لم تشغلها فلا تحتاج إليها بعد ذلك فى خاصّ أفعالها، و إلاّ فى أمور تحتاج فيها خاصّه إلى أن تعاود القوى الخياليّه مرّه اخرى، و ذلك لاقتناص مبدأ غير الذى حصل. و هذا ممّا يقع فى الابتداء و لا يقع بعده إلاّ قليلا.

و أمّا إذا استكملت النفس و قويت فإنّها تنفرد بأفَاعيلها على الإطلاق، و تكون القوى الحسيّيه و الخياليّه و سائر القوى البدنيه صارفه إيّاها عن فعلها، مثل أنّ الإنسان قد يحتاج إلى دابّه و آلات ليتوصّل بها إلى مقصد ما، فإذا وصل إليه، ثمّ عرض من الأسباب ما يعوّقه عن مفارقتها، صار السبب الموصل إليه بعينه عائقا.

ص: ٢٥١

و كما نجد من أنّ إدامه استعمال الحواسّ في المحسوسات بحيث لا يكون هناك تعطلّ للحواسّ أصلاً، و كذا إدامه النّظر في المعقولات قد تشغل النّفس النباتيّة عن فعلها، بل قد تكلّف و تضعف جدّاً، و كذلك إدامه استعمال الحواسّ قد تشغل القوّه العاقله عن فعلها، بل قد تمنعها عنه، و كذا بالعكس، و كل ذلك ظاهر على من راجع إلى وجدانه.

و كما نجد من أنّ حكم الحسّ إذا غلط فيه يردّ إلى حكم العقل، و ذلك مثل أنّ الحسّ الدائم الغلط في محسوسه - كالعين - إذا نظرت من بعيد إلى الشىء الكبير فتراه صغيراً، حتّى ترى الشّمس مثلاً و هى أضعاف مقدار الأرض، مثل المرآه التى قطرها شبر، و نظرت إلى الشىء فى الماء فتراه كبيراً و هو صغير، و معوجّاً و هو مستقيم؛ و كالذّوق الصّيفراوىّ إذا أحسّ بالحلو مرّاً، تردّ هذه الأغلاط إلى النّفس و إلى القوّه العاقله، فتتحكم بأنّ الحسّ قد غلط، و أنّ الحقّ غير ما أحسّ، فتردّ الجميع إلى حقائقها.

و حيث عرفت ذلك، أى ارتباط هذه الأفعال المتخالفه بعضها ببعض كما بيّنا، أتضح لك أنّ المدبّر للبدن و المتصرّف فيه - و هو المسمّى بالنّفس - شىء واحد.

إذ لو كان متعدّداً، أى نفوساً ثلاثه لا - ارتباط بينها من حيث الذات، لكونها متباينه الذوات كما هو رأى الخصم، و لا - بين أفعالها، حيث إنّ من المقرّر عندهم أنّ كلّ نفس من حيث هى فإنّما هى كذلك من حيث يصدر عنها الفعل الخاصّ بها، أى الفعل الأوّل الذى لها، فلا النّفس الغضبيّه من حيث هى غضبيّه تنفعل من اللذات، و لا الشهوانيّه من حيث هى شهوانيّه تنفعل من المؤذيات، و لا المدركه من حيث هى مدركه تتأثر ممّا تتأثر هاتان عنه، كما أنّه لا شىء من هاتين قابلاً للصور المدركه التى تتأثر عنها النّفس المدركه، و القوّه المدركه، لم يكن هذا الارتباط.

و حيث كان ذلك الارتباط الذى عرفته، فهو إمّا مبنى على اشتراك تلك النّفس المتعدّده فى الآله أو فى المحلّ، و هذا منتف، لأنّ المفروض أنّ بعض تلك النّفس - و هى الإنسانيّه - ليست فى محلّ، و لا - لها آله فى أفعالها الذاتيه، لكون المفروض تجرّدها، و النفسان الأخريان، أى النباتيه و الحيوانيّه و إن كان لهما محلّ و آله، فليس ذلك مشتركاً

بينهما باعتقاد الخصم أيضا.

و إما مبنئ على أن يكون هناك مدبر أصل، و يكون ما سواه كالفروع بل كالقوى له، أى أن يكون لهذه النفوس المتعدده رباط واحد يجمع كلها، أى ما به الارتباط الذى يجمع كل ذلك إليه، و يكون نسبه إلى هذه نسبة الحس المشترك إلى الحواس التى هى الرواضع، و فيه المطلوب.

و بعبارة أخرى إنك قد عرفت أن هذه القوى و النفوس تشغل بعضها بعضا، و يستعمل بعضها بعضا مع أن المفروض أن ليس بينها و لا بين أفعالها ارتباط، و ليس هنا أيضا اشتراك فى المحل أو الآله. فلو لم يكن هنا رباط يستعمل هذه فيشغل بعضها عن بعض فلا يستعمل ذلك البعض و لا يدبره، لما كان بعضها يمنع بعضها عن فعله بوجه من الوجوه، و لا ينصرف عنه، لأن فعل قوه من القوى أو نفس من النفوس إذا لم يكن له اتصال بقوه أخرى أو نفس أخرى لا تمنع الأخرى عن فعلها إذا لم تكن الآله مشتركة و لا المحل مشتركا و لا أمر يجمعها غير ذلك مشتركا. فبقى أن يكون ذلك الارتباط لأمر رباط غير الآله و المحل.

و حينئذ فنقول: إن هذا الجامع الرباط لا يجوز أن يكون جسما.

أمّا أولا- فلائ الجسم بما هو جسم ليس يلزمه أن يكون مجمع هذه القوى أو النفوس، و إلا- لكان كل جسم كذلك، بل لأمر يصير به كذلك، و يكون ذلك الأمر هو الجامع الأول، و هو كمال الجسم من حيث هو مجمع و هو غير الجسم، فيكون إذن المجمع هو شيئا غير الجسم، و ليس هو إلا النفس.

و أمّا ثانيا فلائنه قد تبين ممّا سلف أن من هذه القوى أو النفوس ما ليس يجوز أن يكون جسما أو جسمانيا مستقرا فى جسم، و هو القوه العاقله و النفس الناطقه.

و أمّا ثالثا فلائ ذلك الجسم إمّا أن يكون جملة البدن، فيلزم أن يكون إذا نقص منه شىء لا يكون ما نشعر به نحن «أنا» موجودا، و ليس كذلك لأننى مثلا أكون أنا و إن لم أعرف أن لى يدا أو رجلا أو عضوا من هذه الأعضاء، بل أظن أن هذه توابعى، و أعتقد أنها آلات لى أستعملها فى حاجات، لو لا تلك الحاجات لما احتيج إليها لى، و يكون أنا أيضا

أنا وليست هي، وقد عرفت فيما سلف أنا لو فرضنا أنه لو خلق إنسان دفعه واحده، وخلق متباين الأطراف و لم يبصر أطرافه، و اتفق أن لم يمسّيها ولا تماست و لم يسمع صوتا جهل وجود جميع أعضائه، و علم وجود إنتيته شيئا واحدا مع جهل جميع ذلك، و ليس المجهول بعينه هو المعلوم.

و إن لم يكن ذلك الجسم جملة البدن، بل كان عضوا مخصوصا، كالقلب أو الدماغ أو عدّه أعضاء منه هويّتها أو هويّه مجموعها هو الشىء الذى أشعر به «أنا»، أنه «أنا»، فيجب أن يكون شعورى ب«أنا» هو شعورى بذلك العضو أو بتلك الأعضاء، لأنّ الشىء لا يجوز أن يكون من جهه واحده مشعورا به غير مشعور به و ليس كذلك، فإنّي أعرف أنّ لى قلبا أو دماغا بالإحساس و السّماع و التجارب، لا لأنّي أعرف أنّى أنا، فيكون إذن ليس ذلك العضو لنفسه الشىء الذى أشعر به أنّه أنا بالذات، بل يكون بالعرض أنا، و يكون المقصود بما أعرفه منّي أنّى أنا الذى اعينته فى قولى: أنا أحسست و تعقّلت و فعلت و جمعت هذه الأوصاف شيئا آخر هو الذى أسمّيه أنا، و كذلك أنّى أعرف أنّى أنا بالمعنى الذى أسمّيه النّفس، أعنى المدبّر للبدن و المتصرّف فيه، مع أنّى لا أعرف القلب و الدماغ و لا- أفهم معاهما، و حيث بطل كون ذلك الرابط الجامع جسما بطل كونه جسمائيا أيضا، و حيث بطل ذلك، بطل كونه من جملة هذه النّفوس الثلاثه نفسا نباتيه أو نفسا حيوائيه، لكون كلّ منهما جسمائيه أيضا كما هو المقرّر عندهم و يعترف به الخصم أيضا. فبقى أن يكون ذلك الرابط الجامع الواحد نفسا انسانيه، و بطل أيضا بذلك كون المتصرّف فى البدن نفوسا متعدّده، كما ادّعاها الخصم.

فى إبطال ما تمسكوا به فى تعدّد النّفس فى الإنسان

إشاره

مع أن ما تمسكك هو به باطل بما أبطله الشيخ.

قال (١): «و أمّا حجّه هؤلاء الذين يجزّءون النّفس، فقد أخذ فيها مقدّمات باطله، من

ص: ٢٥٤

١- -الشفاء- الطبيعيات ٢/٢٢٨-٢٣١، الفصل السابع فى مقاله الخامس من الفنّ السادس.

ذلك قولهم: إنه يوجد (١) للنفس النباتية مفارقه للحساسه، فيجب أن يكون (٢) شىء آخر غيره.

فإن هذه المقدمه سوفسطائيه، و ذلك لأنّ المفارقه تتوهم على وجوه، و التى يحتاج إليها هنا (٣) و جهان: أحدهما أنه قد يتوهم (٤) لها مفارقه، كما للون عن البياض و للحيوان عن الإنسان، إذ يوجد (٥) هذه الطبيعه فى غير البياض و تلك فى غير الإنسان، بأن يقارن كلّ فصلا آخر. و قد يتوهم (٦) مفارقه، كما للحلاوه المقارنه للبياض فى جسم، فإنها قد توجد مفارقه له، فيكون (٧) الحلاوه و البياض قوتين مختلفتين لا- يجمعهما شىء و أليق المفارقات بالنفس النباتيه للنفس الحساسه هو القسم الأول؛ و ذلك (٨) أنّ النفس النباتيه الموجوده فى النخله لا- تشارك القوه الناميه الموجوده فى الإنسان البتّه فى النوع، فإنّ تلك القوه ليست بحيث تصلح لأن تقارن النفس الحيوانيه (٩)، و لا- القوه الناميه التى فى الحيوان تصلح لأن تقارن النفس النخليه، و لكن يجمعهما معنى واحد، و هو أنّ كلّ واحد (١٠) منهما يغذى و ينمى و يولد، و إن كان ينفصل (١١) عنه بعد ذلك بفصل مقوم منوع لا بعرض فقط. و المعنى الموجود فيهما جميعا هو جنس القوه النباتيه و التى للإنسان (١٢) يفارق على جهه ما يفارق المعنى الجنسى. و نحن لا نمنع أن يوجد جنس هذه القوى لأشياء آخر (١٣)، و ليس (١٤) ذلك أنه يجب أن لا يجتمع (١٥) هذه القوى فى الإنسان لنفس (١٦) واحده، بل ليس يجب من ذلك أن لا (١٧) يكون الطبيعه الناميه الموجوده فى الحيوان مقوله على النفس الحيوانيه التى له، حتّى يكون ١٧ نفسه الحيوانيه هى تلك القوه، كما أنّ الإنسان ليس (١٨) شيئا غير حصّه فى جنس الحيوانيه. و هذا شىء قد تحقّق لك فى المنطق. فهذا ليس يوجب أن يكون (١٩) النفس الناميه التى فى الإنسان غير النفس الحيوانيه، فضلا عن أن تكون (٢٠) قوى نفس واحده، فليس إذن النباتيه التى فى الإنسان توجد البتّه مفارقه بنوعها

ص: ٢٥٥

١- فى المصدر: توجد النفس النباتيه...

٢- يكون فى الإنسان شىء...

٣- ها هنا...

٤- تتوهم...

٥- توجد...

٦- و قد تتوهم...

٧- فتكون...

٨- و ذلك لأنّ...

٩- الحيوانيه البتّه...

١٠- كلّ واحد منهما تغذى و تنمى و تولد،

١١- و إن كانت بعد ذلك تنفصل بفصل مقوم...

١٢- و يفارق...

١٣- لأشياء أخرى...

١٤- و ليس فى ذلك...

١٥- لا تجتمع...

١٦- نفس الحيوانية...

١٧- تكون...

١٨- ليس شيئاً غير حصته...

١٩- تكون...

٢٠- تكونا قوتى نفس.

للإنسان. واحتجاجهم غير منتفع به إذا كانت القوه لا تفارق بنوعيتها، بل بجنسيتها، و هما مختلفان. و مع ذلك فلنضع القوه النباتيه فى الحيوان مخالفه للقوه الحيوانيه فيه، كأن كل واحد (١) منهما نوع محصّل منفرد بنفسه، و ليس أحدهما الآخر، و لا- مقولا عليه، فما فى ذلك ممّا يمنع أن يكون (٢) القوتان جميعا فى الحيوان لنفس الحيوان، كما أنّه ليس إذا وجدت الرطوبه فى غير الهواء، و ليست مفارقه (٣) للحراره، يجب من ذلك أن لا- يكون (٤) الرطوبه و الحراره فى الهواء بصوره (٥) واحده و لماده واحده. و ليس إذا كانت حراره توجد غير صادرة عن الحركه، بل عن حراره أخرى يجب من ذلك أن الحراره فى موضع آخر ليست تابعه للحركه.

و نقول: ليس يمتنع أن (٦) هذه القوى متغايره بالنوع أيضا، و تنسب إلى ذات واحده هى فيه (٧)، فأما كيفيه تصوّر هذا، فهو أن الأجسام العنصريه يمنعها (٨) صرفه التّضادّ عن قبول الحياه. فكلمّا أمعنت فى هدم طرف من التّضادّ و ردّه إلى التّوسّط الذى لا ضدّ له، جعلت تضرب إلى تشبّه (٩) بالأجسام السّماويه، فتستحقّق بذلك قبول قوه محبّه (١٠) من الجوهر المفارق المدبّر، ثمّ إذا ازدادت قربا من التّوسّط، ازدادت قبول حياه، حتّى تبلغ الغايه التى لا يمكن له أن يكون (١١) أقرب منها إلى التّوسّط، و لا أهدم منها للطرفين (١٢). فيقبل جوهر مقارب الشّبّه من وجه ما للجوهر المفارق كما للجواهر السّماويه، فيكون حينئذ ما كان يحدث فى غيره من المفارق، يحدث فيه من نفس هذا الجوهر المقبول المتّصل به الجوهر. و مثال هذا فى الطّبيعيّات: لتوهّم مكان الجوهر المفارق نارا (١٣) و شمسا، فكان (١٤) البدن جرما يتأثّر عن النّار، و ليكن كوّه (١٥) (١٦) ما، و ليكن مكان النّفس النباتيه تسخينها إيّاها، و مكان النّفس الحيوانيه إنارتها فيها، و مكان النّفس الإنسانيّه اشتعالها (١٧) فيها نارا.

فنقول: إنّ ذلك الجرم المتأثّر كالكوّه (١٨) إن كان ليس وضعه من ذلك المؤثّر فيه وضعاً

ص: ٢٥٦

١- فى المصدر: واحده...

٢- تكون...

٣- مقارنة للحراره...

٤- لا تكون...

٥- لصوره واحده أو لماده...

٦- أن تكون هذه...

٧- فيها...

٨- تمنعها صرفيه...

٩- شبه...

١٠- محبيه...

١١- تكون...

١٢- للطرفين المتضادّين فتقبل...

١٣- أو شمسا،

١٤- و مكان...

١٥- كره ما...

١٦- كوه نافذه.

١٧- إشعالها...

١٨- كالكره.

يقبل الاشتعال منه ناراً ولا - إضاءة له ولا (١) إنارته، ولكن وضعاً يقبل تسخينه لم يقبل غير (٢) فإن كان وضعه وضعاً يقبل تسخينه، ومع ذلك هو مكشوف له أو مستشف أو على نسبة إليه يستنير بها عنه استناره قويه، فإنه يسخن عنه، ويستضيء معاً، ويكون الضوء الواقع فيه منه هو مبدأ أيضاً مع ذلك المفارق لتسخينه، فإن الشمس إنما تسخن بالشعاع.

ثم إن كان الاستعداد أشد، وكان (٣) هناك ما من شأنه أن تشتعل عن المؤثر الذى من شأنه أن يحرق بقوته أو شعاعه اشتعل، فحدثت الشعلة جرماً شبيهاً بالمفارق من وجهه، ويكون تلك الشعلة أيضاً مع المفارق علةً للتنوير والتسخين معاً، حتى لو بقيت وحدها لاستتم أمر التنوير والتسخين، ومع هذا، فقد كان يمكن أن يوجد التسخين وحده (٥)، والتسخين والتنوير وحدهما، ولم يكن المتأخر منهما مبدأ يفيض عنه المتقدم، وكان إذا اجتمعت الجملة يصير حينئذ كل ما فرض متأخراً، مبدأ أيضاً للمتقدم وفاضلاً عنه المتقدم، وهكذا (٦) فليتصور الحال فى القوى النفسانية». - انتهى كلامه -.

أقول: وهذا الذى نقلنا منه لا يخفى أنه واف بدفع احتجاج القائلين بتكثير النفس، كاف فى بيان كيفية إمكان أن يكون تلك النفوس المتعددة التى هى قوى متغايرة منسوبة إلى ذات واحدة هى نفس الإنسان، وأن يكون تلك الذات مجمعة لتلك القوى والنفوس، وفى ذكر التمثيل اللائق بهذا المقام، وقد عرفت أيضاً - مما ذكرنا فى الأبواب السالفه - أن السمعيات الظاهرة فى تعدد النفوس يمكن أن تأول بالحمل على تعدد قوى النفس الإنسانية التى هى ذات واحدة على تكثير مراتب كمالاتها، فتذكر.

شك مع حله

وقد بقى هنا شك ينبغى التعرض لرفعه، وهو أنه إذا كان المتصرف فى البدن المدبر له ذاتاً واحدة، هى النفس الإنسانية وهى مجمع القوى، يجب أن يكون تلك الذات مبدأ لجميع تلك الأفعال المنسوبة إلى تلك القوى المتخالفه، وإن كانت مبدئيتها لبعضها

ص: ٢٥٧

١- فى المصدر: وإنارته...

٢- غير ذلك...

٣- وهناك...

٤- أن تشتعل...

٥- أو التسخين...

٦- فهكذا.

بالواسطه، و لبعضها بدون الواسطه، و الحال أنّ تلك الذات إنّما يصدر عنها فعلها بالاختيار و الإراده، و تلك الأفعال منها ما ليس
مقارنا للاختيار و الإراده، كالأفعال النباتيه، فكيف يصدر عن الفاعل بالإراداه فعل ليس بإراداه؟

و الجواب عنه: أنّه لا حجر فى ذلك، فإنّ الذى يقتضيه الدليل أنّ الفاعل بالإراداه إنّما يكون فعله بالإراداه إذا كان يصدر عنه بلا
واسطه، أو بتوسيط قوّه تختصّ به نفسه، كالأفعال الإنسانيه. أمّا ما لا يكون كذلك، بل يكون بتوسط أمر آخر أو قوّه لا تختصّ به
نفسه، بل بآلته كالأفعال الحيوانيه و النباتيه، فهو تابع فى ذلك لما يلزم تلك الواسطه، فتلك الواسطه إن كان فعلها بمقارنه الإراده
كالقوّه الحيوانيه، يكون فعل ذلك المبدأ البعيد أيضا بالإراداه، لا لأجل أنّه مبدأ بعيد له، بل لأجل أنّ فعل ذلك المتوسط الذى
هو قوّه له بالإراداه، يعنى أنّه يكون بالإراداه لا بالذات بل بالعرض، و إن كان فعل تلك الواسطه لا بالإراداه كالأفعال النباتيه. فلا
ينافى كون ذلك الفعل مستندا إلى ذلك المبدأ البعيد الذى هو بالإراداه، و كيف ذلك و الحال أنّ الأفعال الطبيعيه التى ليست
مع الإراده مستنده بالآخره إلى المبدأ الفياض الذى فعله مقارن للإراداه البتّه.

و هذا كما أنّ فعل النفس الإنسانيه بالذات يكون كليا، و ما يصدر عنها بتوسط القوّه الحيوانيه يكون جزئيا و إن كان مع الإراده، و
لا حجر فى ذلك أيضا. و حاصل المقام أنّ ما ينسب إلى النفس النباتيه فى النبات من الأفعال الطبيعيه التى ليست بالإراداه، منسوبه
فى الإنسان إلى بعض قوى النفس الإنسانيه، حيث إنّ المفروض أنّ النفس النباتيه قوّه من قواها، و قواها أيضا من قواها، و كذلك
ما ينسب إلى النفس الحيوانيه فى الحيوان من الأفعال الجزئيه المقارنه للإراداه، فهى منسوبه فى الإنسان إلى بعض من القوى
الإنسانيه، حيث إنّ النفس الحيوانيه قوّه من قواها و كذلك قواها من قواها، و ما ينسب إلى النفس الإنسانيه، فهى منسوبه إليها
بالذات.

ءم إنك ءءء ءءءء ما ذكر، و عرفء أن المءءبر الأصل فى البءن الإنسانى ءاءء واءءه هى النفس الناطقه الإنسانىءه، و أن ءلك القوى و النفس قوى لها و فروع لها، فنعود من رأس و نقول:

لا- ىءفى أن هاءنا أفعالاً- مءءلفه نشاءء صءورها عن الإنسان، ءءء إن ما ىنسب إلى كل نفس من ءلك النفس من الأفعال مءءالف لما ىنسب إلى الأءرى من الأفعال، و مع هذا فما ىنسب إلى كل نفس بانفراءها هو أىضا أفعال مءءلفه مءءالفه.

فأىما أن ىقال بكون ءلك الأفاعىل المءءلفه مسءءءه إلى فواعل مءءلفه، بأن ىكون كل فعل من ءلك الأفعال مسءءءا إلى فاعل واءء منفرء، و ىكون مءموء ءلك الأفاعىل المءءءءه المءءكءره مسءءءه إلى مءموء فواعل مءءءءه مءكءره بءءء ءلك الأفاعىل الجزئىءه أو كلئىاءها، فهذا باءل، لأنه بعىنه هو القول بءكءر النفس، و قء عرفء بءلانه. مع أنه ىلزم أن ىكون عءء ءلك النفس ءى هى فواعل و مءبراء أزىء من ءلائه بءكءر، ءءء إن عءء ءلك الأفاعىل جزئىاءها بل كلئىاءها أىضا أزىء من ءلائه بءكءر، و هذا ممأ لم ىقل به أءء من ءوى العقول السلىمه.

و إىما أن ىقال باسءءاء ءمىع ءلك الأفاعىل المءءءءه المءكءره إلى ءاء المءءبر الواءء بءاءه- أعنى النفس الناطقه- من ءىر أن ىكون ءلك بءوسىء آله أو ءوسىء قوه أو نحو ءلك، فهذا أىضا باءل، لأنه بناء على ما ءقرر عنءهم من أن الواءء بالءاء لا ىصءر عنه من ءهه واءءه إلا أمر واءء، لا ىصء هذا الفرض. إلا أن ىكون ءكءر و ءجزى فى ءاء ءلك الواءء، بءء ىكون له أءزاء كءىره ىفعل كل فعل من ءلك الأفعال باءءار ءزء منه مناسب لءلك الفعل، و قء عرفء أن النفس الناطقه الإنسانىءه مءءءه عن الماءءه فى ءاءها، بسىءه لا ءركىب فىها من الأءزاء لا بالفعل و لا بالقوه. نعم لو كانت هى ءسما، لأمكن فرض ءلك فىها، و إء لىس فىلس. و أىضا على هذا ىلزم أن لا- ىكون للقوى و الءواسء ءظ فى ءلك الأفاعىل أصلا، و هو ءلاف ما نءءه من أنفسنا، كما سنبىنه. و أىضا ىلزم أن ىكون

فاعل الكلّي و الجزئيّ واحداً، و هو باطل كما سبقت الإشارة إليه، و سيّضح فيما بعد أيضاً ان شاء الله تعالى.

و إمّا أن يقال باستناد جميع تلك الأفعال إلى ذات تلك النّفس الواحده بنفسها من غير أن يكون تفعل ما تفعله من الأفعال بتوسيط القوى، إلّا أنّ ما تفعله بنفسها من الأفعال المختلفه إنّما تفعله باختلاف الآلات، كما نقله الشيخ من القول الأوّل في بيان نقل المذاهب، حيث قال (1): «فمنها قول من زعم أنّ النّفس ذات واحد، و إنّما (2) تفعل جميع الأفعال بنفسها باختلاف الآلات». ثمّ نقل عن ذلك القائل احتجاجه عليه بما احتجّ به كما نقلنا سابقاً. فهذا القول أيضاً باطل.

أمّا أولاً، فلأنّه يلزم على هذا المذهب أن لا يكون للحواسّ و المشاعر حظّ في الإدراكات أصلاً، و أن لا يكون لها فعل قطعاً، و أن لا يكون لها مدخل في تلك الأفعال إلّا على سبيل الآليه فقط، حيث إنّ المفروض أن الفاعل بلا واسطه للكلّ هو النّفس خاصّه، و هذا خلاف ما نجده من نفوسنا بالضروره.

و إمّا ثانياً، فلأنّه لو صحّ ذلك لصحّ في بعض الأفعال، أي فيما تحتاج فيه إلى الآله من الأفعال كالأفعال المنسوبه إلى النّفس النباتيه و الحيوانيه، لا- في كلّ الأفعال حتّى فيما لا تحتاج فيه إلى الآله، كالأفعال المنسوبه إلى النّفس الإنسانيّه، إذ ليست هي فيها محتاجه إلى الآله و لا فيها اختلاف في الآله حتّى يصحّ أن يقال: إنّها تفعلها بنفسها باختلاف الآلات. و كأنّ ما ذكره الشيخ من القولين الآخريّن،- حيث قال: «و من هؤلاء من زعم أنّ النّفس عالمه بذاتها، تعلم كلّ شيء، و إنّما تستعمل الحواسّ و الآلات المقربه للمدركات منه بسبب أن تتبّه به لما في ذاتها؛ و منهم من قال: إنّ ذلك على سبيل التذكّر لها، فكأنّها عرض لها عنده أن نسيت»، ثمّ نقل احتجاج الفريقين على ما ذهب إليه كما نقلنا عنه سابقاً- مبتيان على هذا المذهب أيضاً، أي على القول الأوّل، لكن على نحو يحصل به التفصّي

ص: ٢٦٠

١- -الشفاء- [١] الطبيعيات ٢/٢٢١، الفصل السابع من مقاله الخامس من القرن السادس.

٢- في المصدر: و أنّها.

عمياً ذكرناه من الإشكال الثانى، و كأن وجه التفصى أن الأفعال المنسوبة إلى النفس الإنسانيه، و إن لم يكن لها فيها احتياج إلى الآله فى حصول أصل تلك الأفعال حتى يلزم خلاف ما هو المقرّر عند الحكماء، إلا أن لها فيها احتياجاً إلى الآله و استعانه بها بنحو آخر، و هو حصول التتبه أو حصول التذكّر.

و الحاصل أن العلوم و الإدراكات الكليّه التى هى أفعال النفس الناطقه الإنسانيه ليس فيها احتياج إلى الآله فى حصول أصلها، كما فى الأفعال المنسوبة إلى النفسين الآخرين، بل إن تلك العلوم و الإدراكات مطلقاً حاصله للنفس الإنسانيه بذاتها، و هى أفعال لها بنفسها، و أما استعمال الحواسّ و الآلات، فهو لأجل أن تكون مقرّبه لها عندها على سبيل التتبه كما هو رأى فرقه، أو على سبيل التذكّر كما هو رأى فرقه أخرى. و لا يخفى عليك أن هذين القولين أيضاً باطلان.

أما أولاً، فلأن الإشكال الأوّل الذى أوردناه وارد عليهما أيضاً، و لا يمكن التفصى عنه بهما.

و أما ثانياً، فلأن معنى التتبه الذى قالت به الفرقة الأولى كأنّ مبناه على أن تلك العلوم و الإدراكات حاصله للنفس أولاً على سبيل حصول البديهيّات لها و علمها بها، أى علمها بها علماً إجمالياً، و أنّها إذا استعملت الحواسّ و الآلات كان ذلك مقرّبا لها هنا، ففتتبه لها و يكون بذلك علمها الإجماليّ علماً تفصيلياً، و يكون ذلك متبهاً لها كما فى العلم بالبديهيّات بعد حصول المتبه لها، و هذا باطل، لأنّه على هذا يلزم أن يكون معلومات النفس الإنسانيه و مدرّكاتها كلّها بديهيّه، و أن لا يكون شىء منها نظرياً، حيث إنّ المتبه إنّما يكون فى البديهيّات دون النظريّات، و ذلك خلاف الواقع و خلاف ما نجده بالوجدان.

و كذلك معنى التذكّر الذى قالت به الفرقة الثانيه، كأنّ مبناه على أن علوم النفس و إدراكاتها نظريّاتها و بديهيّاتها، حاصله لها علوماً تفصيلياً، إلا أنّها عرض لها أن نسيّتها.

ثمّ إنّها إذا استعملت القوى و الحواسّ، زال عنها النسيان و تذكّرت لها كما هى عليه قبل النسيان. و هذا أيضاً باطل من وجهين:

أحدهما أنه أيضا خلاف ما نجده بالوجدان.

و الثاني أنه على تقدير صحته، إنما يصح إذا كانت النفس قديمه أو موجوده قبل البدن بأزمته كثيره. حصل لها في تلك الأزمنه تلك العلوم و الإدراكات المفصّله ثم نسيتها بسبب من الأسباب- كالتعلق بالبدن مثلا- ثم زال عنها باستعمال الحواس ذلك النسيان و عادت كما كانت أولا- إذ من المعلوم أن ليست لها بعد تعلقها بالبدن زمان يكون لها فيه حصول تلك العلوم و الإدراكات بنفسها، من غير أن تكون قد استعملت الحواس حتى تكون بعد ذلك قد نسيتها، ثم استعملت الحواس فتذكرت لها. و هذا أيضا باطل، لأننا سنقيم الحجّه على كون النفس الانسانيّه حادثه بحدوث البدن.

و أمّا ثالثا: فلأنّ ما احتجّ به الفرقان على ما ادّعاه كما نقله الشيخ عنهما و نقلناه عنه سابقا، باطل بما أبطله به الشيخ.

قال (١): «و أمّا من تشكّك فجعل النفس عالمه بذاتها (٢) فهو فاسد، فإنّه ليس يجب إذا كان جوهر النفس خاليا بذاته عن العلم (٣) يستحيل له وجود العلم، فإنّه فرق بين أن يقال:

إنّ جوهر الشئ باعتبار ذاته لا يقتضى العلم، و بين أن يقال: إنّ جوهره بذلك الاعتبار يقتضى أن لا يعلم. فإنّ لزوم الجهل مع كلّ واحد من القولين يختلف (٤). فإنّا إذا (٥) سلّمنا أنّ النفس بجوهرها جاهله، فإنّما نعى أنّ جوهرها إذا انفرد و لم يتصل به سبب من خارج لزمه الجهل، بشرط الانفرد مع شرط الجوهر، لا بشرط الجوهر وحده، و لسنا نعى بهذا أنّ جوهرها جوهر لا يعرى عن الجهل. و إن لم نسلم، بل قلنا: إنّ ذلك أمر عارض لنا (٦)، فليس يجب أن يكون مثل هذا العارض واردا على الأمر الطبيعي، فإنّه ليس إذا قلنا: إنّ الخشب خاليه عن صوره السريري (٧)، و إنّ ذلك الخلق ليس لجوهرها، بل لأمر عارض (٨) له حائز الزوال. كان هذا القول كأنك تقول: يجب أن يكون قد كانت فيه صوره السريري (٩).

ص: ٢٤٢

١- الشفاء- [١] الطبيعيات ٢٢٧/٢، الفصل السابع من مقاله الخامسه من الفن السادس.

٢- في المصدر: لذاتها...

٣- أن يستحيل...

٤- مختلف...

٥- فإنّا و إن سلّمنا...

٦- عارض لها...

٧- صوره السريريّه...

٨- عارض لها...

٩- صوره السريريّه ثم انفسخت.

و انفسخت.

و من المحال أيضا ما قاله المتشكك من ارتداد الشيء إلى ذاته، فإنّ الشيء لا يغيب البتّه (١) من ذاته، بل ربّما قيل (٢) يغيب عن أفعال تخصّ (٣) بذاته، وتتمّ بذاته وحدها، وإنّما يتوسّع فيقال هذا لأنّ هذه الأفعال لا تكون موجوده له، بل لا تكون موجوده أصلا. وأمّا ذاته فكيف تكون غير موجوده لنفسها و بالحقيقه، فإنّ أفعاله لا يجوز أن يقال فيه (٤) إنّ يغيب عنها، لأنّ الغائب هو موجود في نفسه غير موجود للشيء، وهذه الأفعال ليست موجوده أصلا إلّا- وقت ما يوجد لها، فلا- يكون غائبا عنها، و أمّا ذات الشيء فلا يغيب الشيء عنه و لا يرجع إليه.

و أمّا أصحاب الذّكر (٥) فقد نقض احتجاجهم في الصناعه الآليه. -انتهى كلامه-

و أقول: قوله: و أمّا اصحاب الذّكر- إلى آخره- كأنّه إشاره إلى ما تقرّر في علم المنطق من أنّ المطلوب المجهول الذي يراد تحصيله بالنظر، يجب أن يكون معلوما بوجه حتّى لا يكون طالبا طالبا للمجهول مطلقا، و أن يكون مجهولا من وجه آخر، حتّى لا يكون تحصيله تحصيلًا للحاصل، و أنّه إذا طلبته النفس و حصّلتها بالنظر و علمته من الوجه الذي كان مجهولا- و ظفرت به و علمت أنّه المطلوب الأوّل الذي كانت تطلبه، فعلمها بأنّه المطلوب إنّما هو من جهه أنّه كان معلوما أوّلا بوجه، و ليس يلزم من ذلك كونه معلوما أوّلا من كلّ وجه حتّى من الوجه الذي كان هو مجهولا بذلك الوجه، كما هو ظنّ أصحاب الذّكر و مبني احتجاجهم المنقول عنهم عليه، فتدبرّ.

و إمّا أن يقال باستناد تلك الأفعال أوّلا و بالذات إلى قوى مختلفه للنفس الإنسانيه التي هي ذات واحده، و باستنادها إلى تلك الذات الواحده بتوسّط تلك القوى المختلفه، و هذا هو المذهب الذي نقله الشيخ عن بعض القدماء، حيث قال (٦):

«و منهم من جعل النفس ذاتا واحده، و تفيض عنها هذه القوى، و يختصّ (٧) كلّ قوه

ص: ٢٤٣

١- في المصدر: عن ذاته...

٢- قيل إنّ قد يغيب...

٣- تختصّ...

٤- فيها...

٥- التذّكر...

٦- الشفاء- [١] الطبيعيات ٢/٢٢١، الفصل السابع من مقاله الخامس من الفنّ السادس.

٧- و تختصّ.

بفعل، و أنها إنما تفعل ما تفعله من الامور المذكوره بتوسط هذه القوى».

ثم اختار هذا المذهب و قال (١): «و ليس بصحيح (٢) من هذه المذاهب إلا هذا المذهب»، ثم صححه بأن قال ا: «قد بان مما ذكرناه أن الأفعال المتخالفه هي لقوى (٣) متخالفه، و أن كل قوه من حيث هي، فإنما هي كذلك من حيث يصدر عنها الفعل الأول الذى لها، فتكون القوه الغضبيه لا تفعل من اللذات، و لا الشهوائيه من المؤذيات، و لا يكون (٤) القوه المدركه متأثره مما تتأثر هاتان (٥) عنه، و لا شىء من هاتين من حيث هما قابل للصور المدركه متصور لها. فإذا كان هذا متقررًا، فنقول: إنه يجب أن يكون لهذه القوى رباط يجمع (٦) كلها، فتجتمع إليه و تكون نسبتته إلى هذه القوى نسبة الحس المشترك إلى الحواس التى هي الرواضع، لأننا (٧) نعلم يقينا أن هذه القوى يشغل بعضها بعضًا، و يستعمل بعضها بعضًا، و قد عرفت هذا فيما سلف، و لو لم يكن رباط يستعمل هذه فيشتغل ببعضها عن بعض، فلا يستعمل ذلك (٨) و لا - يدبره، لما كان بعضها يمنع بعضًا عن فعله بوجه من الوجوه و لا ينصرف عنه، لأن فعل قوه من القوى إذا لم يكن له اتصال بقوه اخرى، لا تمنع (٩) القوه الاخرى عن فعلها إذا لم تكن الآله مشتركه، و لا - المحل مشتركًا، و لا أمر يجمعها (١٠) غير ذلك مشتركًا. و نحن نرى أن الإحساس يثير الشهوه» إلى آخر ما ذكره فى بيان وجوب رباط لهذه القوى، و ذكرنا محصيه فى بيان وحده المدبر للبدن، و كون ذلك المدبر الواحد ما به الارتباط بين النفوس الأخر.

ثم ذكر أن هذا الشىء أى الذى هو مجمع القوى، لا يجوز أن يكون جسمًا، و بين ذلك بالوجوه الثلاثه التى ذكرنا محصلها فيما سبق، إلا أنه ذكر فى ذيل الوجه الثانى من تلك الوجوه كلامًا بهذه العبارة (١١): «فإن تشكك مشكك، فقيل: إنه إن جاز أن يكون (١٢) هذه القوى لشيء واحد مع أنها لا تجتمع معًا فيه، إذ بعضها لا تحل (١٣) الأجسام، و بعضها تحلها (١٤)،

ص: ٢٤٤

١- -الشفاء- [١] الطبيعيات ٢/٢٢٣، الفصل السابع من مقاله الاولى من الفن السادس.

٢- فى المصدر: و ليس يصح منها الآ...

٣- بقوى متخالفه...

٤- و لا تكون...

٥- تتأثر عنه هاتان...

٦- يجمعها كلها...

٧- فإننا نعلم...

٨- ذلك البعض و لا...

٩- لا يمنع...

١٠- يجمعهما...

١١- -الشفاء- [٢] الطبيعيات ٢/٢٢٤، الفصل السابع من مقاله الخامسة من الفن السادس.

١٢- أن تكون...

١٣- لا يحل...

فيكون مع افتراقها من غير أن تكون بصفه واحده منسوبه إلى شيء واحد، فلم لا يكون كذلك الآن، و يكون (١) كلها منسوبه إلى جسم أو جسماني، فنقول: لأن، هذا الذي ليس بجسم يجوز أن يكون منبع القوى يفيض (٢) عنها بعضها في الآله، وبعضها يختص بذاته، و كلها يؤدي إليه نوعا من الأداء، و اللواتي تكون في الآله تجتمع في مبدأ يجمعها في الآله ذلك المبدأ، و هو فائض عن الغنى عن الآله، كما تبين حاله (٣) في حل الشبهه. و أما الجسم فلا يمكن أن يكون (٤) هذه القوى كلها فائضه منه، فإن نسبة القوى إلى الجسم ليس على سبيل الفيضان، بل على سبيل القبول، و الفيضان يجوز أن يكون على سبيل مفارقه للفيض عن المفيض، و القبول لا يجوز أن يكون على تلك السبيل (٥) - انتهى ملخص ما ذكره دليلا على ما اختاره و محصله -.

و أقول: لما كان مبنى هذا المذهب المختار عنده على أن النفس المدبره للبدن إنما هي ذات واحده بالعدد، و أن اختلاف أفعالها إنما هو لاختلاف قواها، و أن تلك القوى فائضه عن تلك الذات الواحده، بين الثاني بقوله أولا: «قد بان ممّا ذكرناه أن الأفعال المتخالفه هي لقوى متخالفه» و بين الأول و الثالث بما ذكره بعد ذلك، فإنه متضمن لكون النفس ذاتا واحده رباطا لتلك القوى و فائضا عنه تلك القوى، و كأن قوله «قد بان ممّا ذكرناه في الفصول المتقدمه» كالفصل الذي عقده لبيان أن اختلاف أفعال النفس لاختلاف قواها. و يخدشه أنه في ذلك الفصل أيضا و إن ادعى ذلك، لكننا لم نظفر فيه بذكر ما يمكن أن يكون دليلا على أن اختلاف الأفعال مطلقا - كما هو ظاهر إطلاق كلامه هنا - أو أن اختلاف أفعال النفس - كما هو مقصوده هنا و فيما تقدّم - إنما هو لقوى متخالفه. بل لا يظهر منه فيه و لا في شيء من الفصول المتقدمه على ما تصفحنا كلامه ما يدل على ما هو مطلوبه هنا، و هو أنه لا يمكن أن تكون النفس التي هي الذات الواحده تفعل بنفسها أفعالا - مختلفه باختلاف الآلات من غير توسط القوى في ذلك، كما هو مبنى المذهب الأول من المذاهب التي نقلها، حيث إنه في كل موضع ذكر أن اختلاف أفعال

ص: ٢٤٥

١- في المصدر: و تكون كلها...

٢- فيفيض...

٣- حاله بعد...

٤- تكون...

٥- تلك السبيل.

النفس لاختلاف قواها ذكره على سبيل الادعاء من غير إقامه دليل عليه، كما يظهر على من تصفح كلماته.

اللهم إلا- أن يكون أحال ذلك على الظهور، و على أنه يتن بنفسه لا يحتاج إلى دليل، فإنه إذا كانت النفس المدبره للبدن ذاتا واحده كما بينه، و الحال أنا نجد للإنسان أنه يصدر عنه أفاعيل مختلفه،

فإمّا أن تكون تلك الأفاعيل تصدر عن تلك الذات الواحده بنفسها من غير مدخلته شيء مما يوجب الاختلاف سوى تلك الذات الواحده أو بنفسها، باختلاف الآلات، فهذان الاحتمالان باطلان، كما بيناه فيما سبق. و بالجملة فعلى هذين الاحتمالين، لا يكون للقوى و الحواس و المشاعر حظّ في تلك الأفاعيل أصلا، و هو باطل بالضرورة و الوجدان، حيث إننا نجد أنّ لتلك القوى و الحواس حظّا أيضا فيها، و أنّ لكلّ قوه فعلا يخصّيه كما أشار هو إليه في بيان نقل المذهب المختار عنده، حيث قال: و يختصّ كلّ قوه بفعل».

و إمّا أن تكون تلك الأفاعيل تصدر عن تلك القوى بنفسها من غير أن تصدر هي عن تلك الذات الواحده أيضا بتوسط تلك القوى، فعلى هذا يلزم أن لا يكون لتلك الذات الواحده حظّ في تلك الأفعال أصلا، و هذا أيضا باطل. لأنه لو كان كذلك، لما كانت تلك الذات حاكمه بين تلك الأفعال، كما هو معلوم بالضرورة، و لما كان غلط الحواس و تلك القوى يردّ على تلك الذات، كما بيناه فيما سبق. حيث إنّ الحاكم بين الشيئين لا بدّ و أن يكون مدركا لهما، و كذا الحاكم بالغلط يجب أن يكون مدركا له. و الإدراك أيضا من جمله تلك الأفاعيل، حيث إنّ تلك الأفاعيل إنّما هي الإدراكات و التحريكات.

و حيث انتفت هذه الاحتمالات، ثبت أنّ لكلّ من تلك الذات الواحده و تلك القوى حظّا في تلك الأفعال، أى أن تكون تلك الأفعال تصدر عن تلك القوى بنفسها، و عن تلك الذات بتوسط تلك القوى، لا بالعكس. حيث إنّه لا يعقل صدورها عن تلك الذات بنفسها، و عن تلك القوى بتوسط تلك الذات، فإنّ تلك القوى آلات لتلك الذات لا بالعكس. و إلى

ما ذكرنا أشار في بيان نقل المذهب المختار عنده بقوله: «و يختص كل قوه بفعل، و أنها إنما تفعل ما تفعله من الامور المذكوره بتوسط هذه القوى».

و الحاصل أنه يمكن أن يكون قد أحال وجه ما ذكره على الظهور، كما بيّنا. و هذا الذي هو غايه توجيه ما ذكره و تصحيحه.

و فيه مع ذلك أيضا أنه على هذا التوجيه، إنما يتم الدلاله على أن الأفعال المختلفه الجزئيه التي للقوى و الحواس و الآلات مدخل فيها، إنما هي تصدر عن تلك الذات الواحده بتوسط القوى المتخالفه، و لا يتم الدلاله على أن الأفعال الكليّه التي هي مختصه بذات تلك الذات الواحده من غير مدخلية للآلات فيها، كالتعقّلات و الإدراكات الكليّه، هي أيضا إنما تصدر عن تلك الذات الواحده بتوسط القوى المتخالفه، إذ لا امتناع في أن تكون تلك الأفعال الكليّه تصدر عن تلك الذات الواحده بنفسها، من غير مدخلية القوى فيها- كما هو مذهب بعض من الحكماء- إذ ليست تلك [أفعال] آليه، حتّى يصار فيها إلى ما يصار إليه في الأفعال الآليه. و لا يخفى أن ذلك أيضا، أي كون الأفعال المختلفه الذاتيه للنفس صادره عنها بتوسط القوى المختلفه مطلوبه أيضا، كما هو ظاهر كلامه في بيان نقل ذلك المذهب المختار عنده، بل صريح كلامه في بيان كيفيه إفاضه تلك القوى المختلفه عن تلك الذات الواحده و كونها منبع القوى، على ما نقلنا كلامه في ذلك.

و حينئذ، ففي تتميم مدّعاها إمّا أن يقال بأنّه لما دلّ الدليل على أن الأفعال المختلفه الآليه تصدر عن تلك الذات الواحده بتوسط القوى المختلفه، فينبغي أن يحكم بذلك في الأفعال المختلفه الذاتيه غير الآليه أيضا، ليكون الكلّ على نسق واحد. و فيه، أن هذا وجه استحسانيّ لا يفيد الاطمئنان، بل لا يفيد الإقناع أيضا.

و إمّا أن يقال: كما أن الأفعال الآليه أفعال مختلفه تصدر عن تلك الذات و الحال أنّها واحد بسببها لا اختلاف فيها و لا تعدّد، و يجب أن يكون هناك ما به الاختلاف، و هو توسط القوى المتخالفه على ما تقرّر عندهم من أن الواحد بالذات لا يصدر عنه من جهه واحد إلا أمر واحد، كذلك الأفعال الذاتيه غير الآليه أفعال مختلفه، حيث إنّ العقل

النظريّ و العقل العمليّ فعلاّن مختلفان، و مع هذا فمراتب كلّ واحد منهما مختلفه، و أصولها الكليّه أربع، كما سيّجىء بيانه، و المفروض أنّها أجمع صادره عن تلك الذات الواحده. فلو لم يكن هناك ما به الاختلاف أيضا لم يمكن أن تصدر هي عنها بنفسها، حيث إنّها واحد بسبطه، فيجب أن يكون هناك أيضا ما به الاختلاف، و ما هو إلاّ القوى المتخالفه.

فإن قلت: إنّنا لا- نسلم أن ليس هناك ما به الاختلاف سوى القوى المتخالفه، فإنّه يمكن أن يكون هناك جهات و اعتبارات بها تصدر عن تلك الذات الواحده تلك الأفعال المختلفه، من غير أن يكون هناك قوى متخالفه بتوسيطها تصدر هي عنها. و بعبارة أخرى:

إمّا أن تكون هناك جهات و اعتبارات مختلفه، أو لا تكون. فعلى الأوّل، فتلك الجهات المختلفه أنفسها يمكن أن تكون كافيه في صدور تلك الأفعال المختلفه عن تلك الذات الواحده من غير احتياج إلى القوى المتخالفه، و إلى توسيطها في ذلك. و على الثّاني فلا يمكن أيضا أن تفيض تلك القوى المتخالفه عن تلك الذات الواحده، كما هو مذهب الشيخ في ذلك، أو أن تفيض عليها من المبدأ الفتيّاض كما هو الاحتمال، و سنشير إلى وجهه، لأنّ القوى المتخالفه أيضا حيث كانت أمورا مختلفه إنّما تفيض عن تلك الذات الواحده أو عليها إذا كانت هناك جهات و اعتبارات مختلفه، بناء على ما هو المقرّر عندهم من أنّ الذات الواحده البسيطه لا تفيض عنها و لا عليها من جهه واحد إلاّ أمر واحد.

و بعبارة أخرى إنّهم ذكروا أنّ النّفس الإنسانيّه جوهر واحد و له نسبه و قياس إلى جنبتيّن، جنبه هي تحته و هي البدن، و جنبه هي فوقه و هي المبادى العالیه، و له بحسب كلّ جنبه و كلّ نسبه قوّه، و أنّ له بحسب النسبه إلى ما فوقه القوّه النظرية، و بحسب النسبه إلى ما تحته القوّه العمليه، و كذلك له بحسب كلّ نسبه من تينك النسبتين، نسب مختلفه إلى مدركاتها و أفعالها، و بتلك النسب المختلفه يكون له مراتب القوى النظرية و العمليه، كما سيأتى بيان ذلك مفصّلا فيما بعد إن شاء الله تعالى.

و حينئذ نقول: إذا كانت هناك تلك النسب المختلفه و الجهات المتغايره، فلم لا يجوز

أن تكون تلك النسب أنفسها كافيه في صدور تلك الأفعال الذاتيه غير الآليه عن تلك الذات الواحده، من غير أن يكون هناك قوى مختلفه متوسّطه في ذلك؟

قلت: لا- كلام في كون النسب المختلفه و الاعتبارات و الجهات المتغيره هناك، إلا أنّ من يقول بالقوى المتخالفه و بتوسّيطها في صدور تلك الأفعال المختلفه عن تلك الذات الواحده، كالشيخ و نظرائه بل الأكثرين منهم، كأنّ نظره في ذلك أنّ تلك النسب المختلفه بأنفسها لا- تصحّح أن تكون منشأ لصدور الأفعال المختلفه، إلا- أن يكون هناك أمر آخر من حال لتلك الذات الواحده، باعتبار يصحّح استناد فعل إليه، و لا نعى بقوه النفس إلا ذلك الأمر، حيث إنهم أطلقوا لفظ القوه على قوه النفس بمعنى الحال التي تكون في الشيء و تكون مبدأ تغيير في آخر، كما أشرنا إليه فيما سلف، و هذا كقدره التي أثبتوها لبعض الفواعل، و قالوا بأنّ الفاعل الذي له أن يفعل و أن لا يفعل بحسب المشيئه و عدم المشيئه، سواء كان ذاتا واحده بسيطه فرض له فعل واحد من جهه واحده، أو أفعال متخالفه بحسب جهات مختلفه، أو ذاتا مركبه فرض لها أفعال متخالفه بحسب جهات فيه، إنّما يفعله بالقدره، فأثبتوا القدره زائده على تلك الجهه أو الجهات، فما وجه ذلك في إثبات القدره هناك فهو الوجه في إثبات القوه فيما نحن فيه سواء بسواء.

و حيث تحققت ما تلوناه عليك، ظهر تلك تصحيح ما ذهب إليه الشيخ، و تبعه الأ- أكثر من القول بأنّ الأفعال المختلفه- سواء كانت آليه أو غير آليه- إنّما تصدر عن النفس التي هي الذات الواحده بتوسّط القوى المتخالفه. فما ذهب إليه بعضهم كالمحقق الطوسى و غيره من أنّ الأفعال الآليه إنّما تصدر عنها بتوسّط القوى و الآلات، و أنّ الأفعال التي هي غير آليه إنّما تصدر عنها بذاتها، لعلهم أرادوا بالصدور عنها بذاتها، أنّ ذاتها مصدر لتلك من غير توسّط قوه بدنيه و آله جسمانيه و حواسّ و مشاعر، و إلاّ فإن أرادوا به أنّ ذاتها بذاتها من غير توسّط قوه أصلا مصدر لتلك، ففيه خفاء.

فإن قلت: قد ذكر بعض مفسّري كلام أرسطو أنّه لو كانت النفس الناطقه تدرك المحسوسات بقوه ما، و تدرك المعقولات بقوه أخرى، لما جاز أن تردّ حكم الحسّ فيما

يغلط فيه، و تردّه إلى ما حكم به العقل، كما لا- تردّ ما حكمت به حاشه إلى ما حكمت به حاشه أخرى، والحال أنها تردّ حكم الحسّ كثيرا إلى ما حكم به العقل، و ذكر الشاهد عليه الأمثله التي ذكرتها سابقا، ثم ذكر أنّ النفس الناطقه تدرك الأمور المعقوله بغير النحو الذى تدرك به الأمور المحسوسه، لأنها إذا طلبت الأمور المعقوله انبسطت و رجعت إلى ذاتها كأنها تطلب شيئا هو عندها، و إذا همت تحصيل رأى بديع أو فكر فى عاقبه أو استخراج علم غامض عويص، خلت بنفسها و أبعدت جميع المحسوسات عنها، و كرهت أن يشغلها شيء من الحواسّ، و اجتهدت فى تعطيلها، و انبسطت انبساطا راجعا إلى ذاتها، و إذا طلبت الأمور المحسوسه خرجت عن ذاتها، كأنها تطلب شيئا خارجا عنها، فتحتاج حينئذ إلى آله تتوسل بها إلى مطلوبها، فإن وجدت الآله صحيحه استعملها و أدركت الأمر الخارج، ثم حصّلت صورتها عندها فى الوهم. و إن لم تجد الآله، فإنها تعدم ذلك المطلوب. مثال ذلك الأ- كمه لأنه لا- يمكنه أن يتصوّر الألوان، لأنه لم يجد آلتها. فالنفس الإنسانيّه تدرك الأمور البسيطة بغير آله، بل بنفسها، و تدرك الأمور المركبه المحسوسه بتوسط الحواسّ، و هذا المذهب لأرسطاطاليس، و يتبين منه رأيه فى النفس الناطقه، فإنها تدرك المحسوسات و المعقولات معا، و ليس كما يظنّه قوم من أنّ الأشياء المحسوسه إنّما تدركها الحواسّ فقط، و الأشياء المعقوله يدركها العقل فقط- انتهى بخلاصته-.

و هذا الذى ذكره ذلك البعض من المفسّرين، يدلّ على عدم صحّهِ القول باستناد الأفعال الذاتيه إلى النفس الإنسانيّه بتوسط القوى، كما هو مذهب الشيخ. بل ينبغى القول -على تقديره- باستنادها إلى ذات النفس بذاتها من غير توسط قوى فى ذلك، فكيف ذلك؟

قلت: هذا الذى ذكره ذلك البعض أولا غير مسلم، فإنّ المسلم أنّ النفس لا تردّ حكم ما حكمت به قوه بدئيه آليه إلى ما حكمت به قوه أخرى آليه بدئيه، و أمّا أنها لا تردّ ما حكمت به قوه آليه إلى ما حكمت به قوه أخرى غير آليه بل ذاتيه، فليس بمسلم. كيف

و هذا أيضا في الحقيقة ردّ إلى ذات النفس؟ و كيف و ذلك البعض نفسه ذكر أنها تردّ ما حكمت به حاسّه إلى ما يحكم به العقل؟ و الحال أنّ المراد بالعقل هنا عندهم ليس إلاّ قوّه للنفس.

و أمّا ما ذكره بعد ذلك من الاختلاف بين الأفعال الذاتيه غير الآليه- كالأمر المعقوله- و بين الأفعال الآليه- كالأمر المحسوسه- فمسلّم، إلاّ أنّه ليس فيه عند التأمّل دليل على أنّ النفس تدرك المعقولات بذاتها من غير توسط قوّه في ذلك، بل ربّما يمكن أن يوجّه ما أسنده إلى أرسطو من المذهب بما وجّهنا به كلام المحقّق الطوسي (ره)، فتدبّر.

و حيث عرفت صحّه ما اختاره الشيخ من المذهب، فاعلم أنّ ما ذكره في كيفيه إفاضه القوى عن النفس، حيث قال (١): «إنّ (٢) هذا الذي ليس بجسم يجوز أن يكون منبع القوى يفيض (٣) عنها بعضها في الآله، و بعضها يختصّ بذاته، و كلّها يؤدّي إليه نوعا من الأداء، و اللواتي تكون في الآله تجتمع في مبدأ يجمعها في الآله ذلك المبدأ، و هو فائض عن الغنى عن الآله».

و حاصله أنّ تلك النفس التي هي الذات الواحده تفيض أوّلا- عن المبدأ الفياض الذي هو الغنى عن الآله مطلقا، ثمّ تفيض باقتضاء العناية الأزليه عن تلك النفس قوى متخالفه.

إلاّ- أنّ القوى الآليه منها تفيض عن تلك النفس في الآله و هي حاله فيها، و أنّ القوى غير الآليه منها أي الذاتيه تفيض عنها و تختصّ بذاتها و هي قائمه بها، و أنّ تلك الذات بالنسبه إلى كلّ تلك القوى منبع و مجمع و مخدوم و لها تسلّط و اقتدار على تلك القوى في أن تستعملها في أفعالها، و أنّ تلك القوى كلّها بالنسبه إلى تلك الذات خوادم و رواضع.

فهذا الذي ذكره، و إن كان صحيحا على أصوله لكون النفس مجمع القوى الآليه و الذاتيه التي بتوسيطها تصدر عنها تلك الأفعال، إلاّ أنّ الأنسب بقواعد الشرع أن يقال إنّ

ص: ٢٧١

١- الشفاء الطبيعيات ٢٢٤/٢، الفصل السابع من مقاله الخامسة من الفنّ السادس. [١]

٢- في المصدر: لأنّ...

٣- يفيض عنه بعضها.

تلك الذات تفيض عن المبدأ الفَيَّاض ثم تفيض عنه لأجل تلك الذات قوى متخالفه بعضها تحلّ في آلاتها و بعضها تقوم بها بذاتها، و جعل لها اقتدار على استعمال كلّ تلك القوى في أفعالها، و كلّ تلك القوى خوادم لها.

و كيف ما كان، سواء بنى على ما ذكره أو على ما ذكرنا، فمحصّل الكلام أنّه يجوز أن يكون النّفس التي هي المدبّر للبدن ذاتا واحده بسيطه مجرّده عن المادّه في ذاتها، و يفيض عنها أو عن المبدأ الفَيَّاض لأجلها في أعضاء مختلفه قوى مختلفه، أو أن يفيض عنها أو عن المبدأ الفَيَّاض لأجلها أوّلا- في البذر و المنى قوّه الإنشاء، فتنشأ أعضاء على حسب موافقه أفعال تلك القوّه، يستعدّ كلّ عضو لقبول قوّه خاصّه به تفيض فيه. و لو لا ذلك لكان خلق البدن معطلا لها. و هذا هو القول في كيفيّة فيضان القوى الآتيه.

و أمّا القول في كيفيّة فيضان القوى الذاتيه، فبأن يقال: يجوز أن يفيض عن تلك النّفس، أو عن المبدأ الفَيَّاض لأجلها بحسب استعدادات حاصله لها بسبب تعلّقها بالبدن قوى مختلفه عليها تقوم هي بذاتها تستعملها في أفعالها الذاتيه، و الله أعلم بكيفيه الحال.

في الإشارة إلى أنّ تلك القوى المتخالفه كيف يخدم بعضها بعضا

ثمّ اعلم، أنّهم ذكروا- كما سيّضح لك فيما بعد في باب تعديد القوى أيضا- أنّ تلك القوى كيف يرؤس بعضها بعضا و كيف يخدم بعضها بعضا، حيث يظهر لك أنّ العقل المستفاد رئيس للكلّ و يخدمه الكلّ، و هو الغايه القصوى. ثمّ العقل بالفعل يخدمه العقل بالملكه. ثمّ العقل العمليّ يخدم جميع هذه، لأنّ العلاقه البدنيه- كما سيّضح بعد- لأجل تكميل العقل النظرى و تركيته. و العقل العمليّ هو مدبّر تلك العلاقه، ثمّ العقل العمليّ يخدمه الوهم. و الوهم يخدمه قوتان: قوّه بعده، و قوّه قبله. فالقوّه التي بعده هي القوّه التي تحفظ ما أذاه الوهم، أى الذاكره. و القوّه التي قبله هي جميع القوى الحيوانيه. ثمّ المتخيله يخدمها قوتان مختلفتا المأخذين: فالقوّه النزوعيّه تخدمها بالائتمار لأنها تبعثها على

التحريك نوعا من البعث، والقوة الخياليه تخدمها لرضها الصور المخزونه فيها المهية أه لقبول التركيب و التفصيل، ثم هاهنا رئيسان لطائفتين، أما القوة الخياليه فيخدمها بنطاسيا، و بنطاسيا يخدمها الحواس الخمس. و أما القوة النزوعيه فيخدمها الشهوه و الغضب، و الشهوه و الغضب يخدمهما القوة المحركة في الفعل. ثم القوى الحيوانيه يخدمها النباتيه، أولها و رأسها المولده. ثم الناميّه تخدم المولده، ثم الغاذيه تخدمها جميعا. ثم القوى الطبيعيه الأربح تخدم هذه، و الهاضمه منها تخدمها الماسكه من جهه، و الجاذبه من جهه، و الدافعه تخدم جميعها، ثم الكيفيات الاربع تخدم جميع ذلك، لكن الحراره تخدمها البروده، فإنها إما أن تعد للحراره مادّه أو تحفظ ماهيتها، و لا مرتبه للبروده في القوى الداخله في الأعراض الطبيعيه إلا منفعه تابع و تال، و تخدمهما جميعا اليبوسه و الرطوبه، فهذه درجات القوى.

و منه يعلم كيفيه تقدم بعضها في الوجود و تأخرها في الشرف و بالعكس، و كذا يعلم منه كيفيه ارتباط تلك القوى بعضها ببعض، فتبارك الله أحسن الخالقين.

في الإشاره إلى أنّ أيّا من الأفعال تقتضى قوّه على حده

و إذا انتهى الكلام إلى هذا المقام، فتكلّم في أنّ أيّا من الأفعال تقتضى قوّه على حده و أيّا منها يمكن أن يكون لها قوّه مشتركه، و أنّه هل يجب أن يكون لكلّ نوع من الفعل قوّه تخصّه أو لا- يجب؟ و في أنّه بأيّ سبب يكون القوى متغايره تغايرا ذاتيا، و بأيّ سبب وجهه يمكن أن يكون بينها جامع مشترك؟

فنقول: إنّ للنفس أفعالا تختلف على وجوه، فيختلف بعضها بالشده و الضعف، و بعضها بالسّرعه و البطء، فإنّ الظنّ اعتقاد ما يخالف اليقين بالتأكّد و الشده، و الحدس مخالف لليقين بسرعه الفهم. و قد تختلف أيضا بالعدم و الملكه، مثل أنّ الشكّ يخالف الرأى، فإنّ الشكّ عدم اعتقاد من طرفي النقيض، و الرأى اعتقاد أحد طرفي النقيض، و مثل التحريك و التسكين. و قد تختلف بالنسبه إلى أمور متضاده، مثل الإحساس

بالأبيض والإحساس بالأسود، وإدراك الحلو وإدراك المرّ. وقد تختلف بالنسبة إلى أمور متغايرة بالذات، بل متباينه كإدراك الصّوره وإدراك المعنى، وكإدراك المعنى الجزئيّ وإدراك المعنى الكلّي. وقد تختلف بالحسّ مثل إدراك اللون وإدراك الطّعم. وقد تختلف بالذّات مثل الإدراك والتحرّيك، ومثل الشهوه والغضب. وقد تختلف مع بعض هذه الاختلافات بالتقدّم والتأخّر أيضاً، كالأفعال النباتيه والحيوانيه والإنسانيه، كما قالوا من أنّ المنى في الرّحم يكون له أولاً الأفعال النباتيه، ثمّ الحيوانيه، ثمّ الإنسانيه. وقد تختلف مع ذلك باختلاف في الموضوع أيضاً، كهذه الأفعال أيضاً، فإنّ النباتيه قد توجد في النبات دون الحيوانيه، وكذلك الحيوانيه قد توجد في الحيوان دون الإنسانيه، إلى غير ذلك من وجوه الاختلاف التي تعلم بالتّبع.

والذي يقتضيه التدبّر في كلام الحكماء، وفي دليلهم على إثبات القوى الخاصّه والمشتركه، أنّ الأفعال المختلفه بالشّدّه والضعف، أو بالسرعه والبطء، فإنّ مبدأها قوّه واحده، لكنّها تكون تاره أتمّ فعلا وتاره تكون أنقص فعلا، إذ لو اقتضى ذلك قوى متعدّده متغايره، وأن يكون للأنقص قوّه غير القوّه التي للأتمّ، لوجب أن يكون عدد القوى بحسب عدد مراتب النقصان والزياده التي تكاد لا تتناهى. كما أنّه لو كان اختلاف الأفعال بحسب التشخيصات التي لا تكاد تنتهي إلى حدّ يوجب اختلاف القوى وتغايرها، لوجب أن يكون عدد القوى بحسب ذلك غير متناه، بل القوّه الواحده يعرض لها أن تفعل الفعل أشدّ أو أضعف أو أسرع أو ابطأ بحسب الاختيار، أو بحسب مواتاه الآله، أو بحسب عوائق من خارج أن يكون وأن لا يكون، أو أن يقلّ أو أن يكثر. كما أنّه يعرض للقوّه الواحده اعتبارات وتخصّصات متعدّده مع كون ذاتها واحده.

وكذلك الأفعال المختلفه بالعدم والملكه، فمبدؤها قوّه واحده يعرض لها تاره أن تفعل، وتاره أن لا تفعل، مع كون شأنها أن تفعل لو لا العائق عنه.

وأيضاً كلّ قوّه من حيث هي قوّه أولاً وبالذات على فعل من الأفعال التي تقتضى قوى خاصّه، وإن كانت قوّه على ذلك الفعل الذي تخصّه، ويستحيل أن يكون مبدأ لفعل

آخر غير بالقصد الأول. لكنّه قد يجوز أن يكون مبدأ الأفعال كثيره غيره بالقصد الثاني.

و هذا مثل إنّ الإبصار إنّما هو قوّه أوّلا و بالذات على إدراك الكيفيّة التي هي اللّون، و اللّون يكون بياضا و سوادا و غيرهما. و مثل القوّه المتخيّله التي شأنها أن تستثبت صور الأمور المادّيّه من حيث هي مادّيّه مجردة نوعا من التجريد غير بالغ، ثمّ يعرض أن يكون ذلك لونا أو طعما أو عظما أو صوتا أو غير ذلك، و مثل القوّه العاقله التي شأنها أن تستثبت صور الأمور من حيث هي بريئه عن المادّه و علائقها، ثمّ يتفق أن يكون ذلك شكلا أو عددا أو غير ذلك.

و كذلك قد يجوز أن يكون القوّه معدّه نحو فعل بعينه تحتاج إلى أمر آخر، فينضمّ إليها حتّى يصير بها ما بالقوّه حاصلًا بالفعل. فإن لم يكن ذلك الأمر لم تفعل، فيكون مثل هذه القوّه تاره مبدأ للفعل بالفعل، و تاره غير مبدأ له بالفعل، بل بالقوّه. و هذا مثل القوّه المحرّكه، فإنّها إذا صحّ الإجماع من القوّه الشوقيه بسبب داع من التخيّل أو التعقّل إلى التحريك، حرّكت لا محاله. فإن لم يصحّ، لم تحرّكه. و ليس يصدر عن قوّه محرّكه واحده بآله إلاّ حرّكه واحده أو الحركات الكثيره لكثرة آلات الحرّكه التي هي العضل فينا، و في كلّ عضله قوّه محرّكه جزئيّه، لا تحرّك إلاّ حرّكه بعينها. و قد تكون الواحده أيضا يختلف تأثيرها بحسب القوابل المختلفه و الآلات المختلفه.

هذا، و أمّا الأفعال التي بينها ترتيب و تقدّم و تأخر زمنيّ، و لها اختلاف في الموضوع كالأفعال التي هي أقسام أوّليّه من جمله أفعال النّفس، و هي ثلاثة أقسام: أفعال يشترك فيها الإنسان و الحيوان و النبات، كالتغذية و التنميه و التوليد؛ و أفعال يشترك فيها الإنسان و الحيوان كلّها أو جلّها و لا - حظّ للنبات فيها، مثل الإحساس و التخيّل و الحرّكه الإراديّه؛ و أفعال تختصّ بالإنسان، مثل تعقّل المعقولات و استنباط الصنائع و الرويّه في الكائنات و التفرقه بين الجميل و القبيح، فلها قوى متعدّده، و لكلّ قسم منها قوّه على حده، إذ ليس يمكن أن يكون لهذه الأقسام الثلاثة الأوّليّه التي قلنا إنّها مختلفه بالتقدّم و التأخر الزمنيّ و في الموضوع، و مع ذلك فهي مختلفه غايه الاختلاف، قوّه واحده هي

مبدأ للجميع، وهذا هو القول في تلك الأقسام الأوليه.

و أمّا القول في خصوص كلّ قسم، قسم، فهو أنّ ما للإنسان من الأفعال الأوليه المختصّه به فعلاّن: علم و عمل، و حيث كانا فعلين مختلفين و أمرين متغايرين تغايرا بالذّات، ينبغى أن يكون لكلّ من العلم و العمل قوّه مختصّه، فلذلك كانت القوّه العمليه مغايره للقوّه النظرية.

ثمّ إنّّه حيث كانت مراتب كلّ منهما مختلفه متغايره، ينبغى أن يكون لكلّ مرتبه من تلك المراتب قوّه أخرى تخصّصها، و بيان ذلك: أمّا في مراتب العمليه، فلأنّ تلك المراتب على ما قالوه أربع:

أولها: تهذيب الظاهر باستعمال النواميس الإلهيه و الشرائع النبويه.

و ثانيها: تهذيب الباطن و تطهير القلب عن الملكات الرديّه و الأخلاق الظلمانيّه، و نقض آثار شواغله عن عالم الغيب.

و ثالثها: تنويرها بالصّور العلميه و الصفات المرضيه، و بعبارة أخرى ما يحصل بعد الاتّصال بعالم الغيب، و هو تجلّي النّفس بالصّور القدسيّه.

و رابعها: فناء النفس عن ذاتها، و قصر النظر على ملاحظه جمال الله تعالى و جلاله، حتّى يرى كلّ قدره مضمحلّه في جنب قدرته الكامله، و كلّ علم مستغرقا في علمه الشامل، و أنّ كلّ وجود و كمال فائض عن جنبه تعالى.

و لا يخفى أنّ تلك المراتب أمور متغايره بالذّات، ليست إحداها هي الأخرى.

و حيث كانت كذلك، فينبغى أن يكون لكلّ واحده منها قوّه تخصّصها.

و أمّا في مراتب النظرية التي هي أربع أيضا عندهم: و هي العقل الهيولانيّ، و بالملكه، و بالمستفاد، و بالفعل، فلأنّها و إن كانت من جهه يغاير بعضها بالكماليّه و الاستعداد نحو الكمال، و بأنّ الاستعداد إمّا قريب أو بعيد أو متوسط، حيث إنّ العقل المستفاد كمال و الهيولانيّ استعداد بعيد و بالملكه استعداد متوسط و بالفعل استعداد قريب كما قالوه، و يمكن أن يذهب الوهم إلى أنّ المبدأ لكلّ قوّه واحده يختلف أحوالها

و أفعالها بالكماليه و الاستعداد و القرب و البعد و المتوسط، كما ذكرنا أنّ القوّه الواحده يمكن أن تكون تاره مبدأً لفعل بالفعل، و تاره مبدأً له بالقوّه، إلا أنّك ستعلم ممّا نذكره فى بيان أحوال هذه القوّه، أنّ مراتبها مرتبه فى التقدّم و التأخر الزماتيين، و بعضها متقدّم على بعض فى الزمان، و بعضها متأخر عن بعض فيه، و كذلك بعضها رئيس و مخدوم لبعض، و بعضها مرءوس و خادم. و تعلم أيضا أنّ تلك المراتب التى حالها ما ذكر تكون مختلفه متغايره البتّه، لا يجوز أن يكون لجميعها قوّه واحده بالذات، بل ينبغى أن يكون لكلّ مرتبه قوّه تخصّصها، لأنّهم لذلك أثبتوا لتلك المراتب قوى متعدده و إن لم تكن تلك القوى متباينه بالذات، كالقوى الحيوانيه مثلا. فإنّ القوى الحيوانيه متباينه بالذات لكونها مبادئ أفعال مختلفه، و القوى الإنسانيه غير متباينه بالذات لكونها متعلقه بذات واحده مجردة.

و إنّما تختلف بحسب الاعتبار التى هى بالقياس إلى تلك الذات عوارض، و هذا هو القول فى القوى المتعدده التى للنفس الناطقه الإنسانيه.

و أمّا القول فى قوى النفس الحيوانيه، فهو أنّ لها بالقسمه الاولى فعلاّن: أحدهما التحريك، و الآخر الإحساس و الإدراك. و حيث كان التحريك و الإدراك فعلين متغايرين بالذات، و مع ذلك فقد يفترقان بالموضوع أيضا، كما فى الريه من جمله الأعضاء، حيث قالوا إنّها دائمه الحركه، و لم يجعل لها حسّ و إدراك لثلاث تأنم باصطكاك بعضها ببعض، فينبغى أن يكون لكلّ من التحريك و الإدراك قوّه على حده خاصّه، تسمى إحداهما قوّه محرّكه و الأخرى قوّه حاسّه مدركه. ثمّ إنّ المحرّكه حيث كانت على قسمين: محرّكه، بمعنى أنّها باعته على الحركه هى النزوعيه، و محرّكه، بمعنى أنّها فاعله للحركه، و كان البعث و الفعل أمرين متغايرين، حيث إنّ الباعته النزوعيه هى التى إذا ارتسمت فى التخييل صورته مطلوبه أو مهروبّه عنها، بعثت القوّه المحرّكه الفاعله على التحريك. و هى التى تنبعث فى الأعصاب و العضلات، و من شأنها أن تشنّج العضلات، فتجذب الأوتار و الرباطات المتصله بالأعضاء إلى نحو جهه المبدأ، أو ترخيها أو تمدّها طولاً. فتصير الأوتار و الرباطات إلى خلاف جهه المبدأ، فينبغى أن يكون لكلّ من الفعلين قوّه

على حده تخصّصه و كذلك الباعثه للحركه، حيث كانت لها شعبتان: شعبه تسمّى شهوائتيه، و هى ما تنبعث على تحريك يقرب به من الأشياء المطلوبه طلبا للذّه؛ و شعبه تسمّى غضبيّه، و هى ما تنبعث على تحريك يدفع به الشىء المهروب عنه طلبا للغلبه، و كان الغضب و الشهوه فعلين متغايرين مختلفين، ينبغى أن يكون لكلّ منهما قوّه تخصّصه، و عسى أن نشير فيما بعد إن شاء الله تعالى إلى بعض جهات المغايره أيضا. و كذلك الإدراك و إن كان معنى واحدا، إلاّ أنّه لمّا كان ينقسم بانقسام المدركات و بتبعيتها إلى أقسام كثيره بعدد الحواسّ و المشاعر الظاهره و الباطنه، و كانت تلك المدركات التى هى مدركات أوّليه مختلفه بالذّات، و كذا كانت إدراكاتها باعتبارها و بالعرض، و مع ذلك كانت تلك الإدراكات متفارقة بالموضوع و بحسب الآله، و كانت لكلّ منها آله غير ما هى للاخرى، إن صحّت تلك الآله صحّ ذلك الإدراك المنسوب إليها، و إن فسدت فسدت، كما يعلم ذلك بالتجربه و الاعتبار، فعلى هذا، كان ينبغى أن يكون لكلّ من تلك الإدراكات المختلفه قوّه تخصّصها، و عسى أن نشير فيما بعد إن شاء الله تعالى إلى بعض جهات المغايره أيضا، و هذا هو الكلام فى قوى النّفس الحيوائتيه.

و أمّا الكلام فى قوى النّفس النباتيه، فهو أنّهم و إن أثبتوا لها بالقسمه الاولى قوى ثلاثا: هى القوّه الغايزيه و المنميه و المولّده، و أثبتوا لها بالقسمه الثانيه قوى أخرى، كالهاضمه و الجاذبه و الدافعه و الماسكه، إلاّ أنّ لبعضهم فى وحده بعض هذه و تعدّده كلاما يعلم ذلك من النظر فى كتب الحكماء و الاطباء، فلا نطيل الكلام بذكره. و الضّابط فيها أيضا أنّ ما كان من تلك الأفعال مختلفه بالذّات، أو فى الموضوع، أو من جهه الخادميه و المخدوميه أو نحو ذلك من الجهات التى بها تكون قواها مختلفه- كما سيظهر لك فى بيان تعديد القوى النباتيه-، فيقتضى كلّ منها قوّه على حده خاصّه، و إلاّ فلا وجه لإثبات القوّه الخاصّه لها، بل يمكن أن يكون هناك قوّه واحده تختلف اعتباراتها و حالاتها.

يتعلق بها القوه الرئيسه من النفس

و حيث انتهى الكلام إلى هذا المقام،فلنتكلم في آلات النفس و الأعضاء التي يتعلق بها القوه الرئيسه من النفس،و حيث كان تفصيل ذلك و تحقيقه على الوجه الأتم مذكورا في الشفاء،فلنكتف فيه بنقل ما قال هو فيه،فنقول:

قال الشيخ في «الشفاء» (١): «إنه قد أفرط الناس في أمر الأعضاء التي يتعلق (٢) بها القوه الرئيسه من النفس إفرطا في جنبى (٣) اللجاج،و ركنوا إلى تعسف كثير و تعصب شديد، مال إليه كل واحد من الفريقين حتى خرج من الحق،و أكثرهم (٤) من جعل النفس ذاتا واحده و قضى مع ذلك أن الأعضاء الرئيسه كثيره،فإنه لما تخالف (٥) فيه الفلاسفه القائله بتكثّر أجزاء النفس،و وافق من قال بوحدانيته،لم يعلم أنه يلزمه أن يجعل العضو الرئيس واحدا،و هو الذى يكون به أول تعلق النفس،و أما المكثرون لأجزاء النفس،فما عليهم أن يجعلوا لكل جزء (٦) معدنا مخصوصا و مركزا مفردا،فنقول:أولا أن القوى النفسانيه البدنيه،مطيتها الأولى جسم لطيف نافذ في المنافذ روحاني،و أن ذلك الجسم هو الروح،و أنه لو لا أن قوى النفس الناطقه المتعلقه بالجسم ينفذ (٧) محموله في جسم،لما كان سدّ المسالك حابسا لنفوذ القوى المحرّكه و الحساسه و المتخيّله أيضا،و هو (٨) أيضا حابس ظاهر الحبس عند من جرب التجارب الطبيه،و هذا الجسم نسبه إلى لطافه الأخلاط و بخاريتها نسبه الأعضاء إلى كشافه الأخلاط،و له مزاج مخصوص،و مزاجه أيضا (٩) يتغير بحسب الحاجه إلى اختلاف يقع (١٠) فيصير به حاملا لقوى مختلفه،و أنه ليس (١١) يصحّ المزاج الذى منه يغضب للمزاج الذى معه يشتهى (١٢)،و لا المزاج الذى يصلح للروح الباصره (١٣) هو بعينه الذى يصلح للروح المحرّك.و لو كان المزاج واحدا،لكانت (١٤) المستقرّه

ص: ٢٧٩

١- -الشفاء- [١]الطبيعيات ٢/٢٣٢،الفصل الثامن من مقاله الخامسه.

٢- في المصدر:تتعلق...

٣- جنبى...

٤- و أكثرهم غلطا من...

٥- لما خالف...

٦- جزء منه معدنا...

٧- تنفذ...

٨- و هو حابس...

٩- يتغير أيضا...

١٠- يقع فيه ليصير به...

١١- فإنه ليس يصلح المزاج...

١٢- يشتهى أو يحس...

١٣- الباصر...

١٤- لكانت القوى المستقره.

فى الرّوح واحده و أفعالها واحده. فإذا كانت النّفس واحده، فيجب أن يكون لها أوّل تعلق بالبدن، و من هناك تدبّره و تنميه، و أن يكون ذلك بتوسّيط هذا الرّوح، و يكون أوّل ما تفعل النّفس (١) تفعل بفعل العضو الّذى لوساطته (٢) تنبعث قوّته فى سائر الأعضاء بتوسّط هذا الرّوح، و أن (٣) ذلك العضو متكوّن من الأعضاء، و أوّل (٤) معدن لتولّد الرّوح، و هذا هو القلب، يدلّ على ذلك ما حقّقه التّشريح المتقن، و سنزيد لهذا (٥) المعنى شرحا فى الفن الذى فى الحيوان.

فيجب أن يكون أوّل تعلق النّفس بالقلب، و ليس يجوز أن تتعلّق بالقلب، ثمّ بالدماغ، فإنّها إذا تعلّقت بأوّل عضو، صار البدن نفسانيا.

و أمّا الثّانى: فإنّما يعقل (٦) لا- محاله بتوسّيط هذا الأوّل، فالنّفس تحيى الحيوان بالقلب، لكن يجوز أن يكون (٧) قوى الأفعال الاخرى تفيض من القلب إلى الأعضاء الأخرى، لأنّ الفيض يجب أن يكون صادرا من أوّل ما يتعلّق (٨)، فيكون الدّماغ هو الذى يتمّ فيه مزاج الرّوح الذى يصلح لأن يكون حاملا لقوى الحسّ و الحركة إلى الأعضاء حملا يصحّ (٩) معه أن يصدر معها أفعالها حال (١٠) الكبد بالقياس إلى قوى التّغذية، و لكن يكون القلب هو المبدأ الأوّل الذى أوّل تعلقه به، و منه ينفذ (١١) إلى غيره و يكون الفعل فى أعضاء أخرى، كما أنّ مبدأ الحسّ عند مخالف (١٢) هذا القول إنّما هو فى الدّماغ، لكنّ أفعال الحسّ لا تكون به و فيه، بل فى أعضاء (١٣) كالجلد و كالعين و كالأذن، و ليس يجب من ذلك أن لا يكون الدّماغ مبدأ، كذلك أيضا يجوز أن يكون القلب مبدأ لقوى التّغذية، و لكن أفعالها فى الكبد، و لقوى التّخيّل و التّدكّر و التّصوّر (١٤) لكن أفعالها فى الدّماغ، بل ينبغى أن (١٥) يكون مبدأ القوى المختلفه غير صالح لأن يصدر عن معدنه جميع أفعالها، بل يجب أن (١٦) يتفرّع فى آليات مختلفه تتخلّق بعد ذلك العضو تخلّقا، و تفيض من ذلك العضو إليها قوّه ملائمه

ص: ٢٨٠

١- فى المصدر: النّفس يفعل العضو...

٢- بوساطته تنبعث قواها...

٣- و أن يكون...

٤- أوّل متكوّن...

٥- هذا المعنى...

٦- تفعل فيه...

٧- تكون...

٨- متعلّق به...

٩- يصلح معه أن تصدر عنها أفعالها...

١٠- و كذلك حال...

١١- تنفذ...

١٢- مخالفى هذا...

١٣- أعضاء أخرى كالجلد...

١٤- و التصور و لكن...

١٥- يكون المبدأ للقوى...

١٦- تتفرع.

لمزاج ذلك الرّوح و استعدادة، على ما ستقف عليه في ذكر الحيوان، حتّى لا يكون على العضو الذى هو المبدأ ثقل، و لذلك خلقت العصب للدماغ و الأورده للكبد، و كان (١) الدماغ مبدأين أوّلين للحسّ و الحركة و التغذية، و كانتا (٢) مبدأين ثانيين. و إذ فاض من القلب قوّه التكوين و التخليق إلى الدماغ، فيكون (٣) الدماغ، فلا كثير بأس أن (٤) يكون الدماغ يرسل من نفسه آله يستمدّ بها الحسّ و الحركة من القلب (٥)، فلا يجب من القلب أو يكون القلب أن ينفذ إليه الآله التى بتوسطها ينفذ إليه الحسّ و الحركة. فلا يجب أن يقع من المضايقه فى أمر خلقه العصب أن مبدأها من القلب أو (٦) الدماغ ما هو ذا يقع، بل (٧) يسلم أنه من الدماغ و يستمدّ من القلب، كما أن الكبد يرسل إلى المعده ما يستمدّ منها فيه، و لها أيضا عروق تمدّ غيرها بها. فليس يجب أن يكون العضو-الذى هو مبدأ قوّه فيه أيضا- أوّل (٨) تلك القوّه، و أن يكون آله لأفعال تلك القوّه، بل يجوز أن (٩) يكون الآله خلقت للاستمداد من شىء آخر، و أن تكون (١٠) إنّما تستمدّ بعد تخلّقها، حتّى يكون الدماغ أوّل ما يخلق (١١) لم يكن مبدأ للحسّ و الحركة بالفعل، بل مستعدّا لأن يصير مبدأ (١٢) للأعضاء التى بعده إذا استمدّ من غيره بعد أن يتخلّق (١٣) آله الاستمداد من غيره له، فلمّا تخلّق منه عصب ذاهب إلى القلب، استمدّ الحسّ و الحركة منه حينئذ، و يمكن أن يكون مع تخلّق هذا المنفذ بلا تأخر، فلا يكون (١٤) فى نفوذه عنه إلى القلب حجّه أيضا، و لا شبه حجّه، بل كما تخلّق الدماغ يتخلّق (١٥) معه عن مادّته شىء نافذ إلى القلب غريب عن القلب يستمدّ (١٦) منه الحسّ و الحركة. على أنّ نبات هذا العصب من الدماغ، و مصيره منه إلى القلب ليس شيئا يظهر الظهور الذى يظنه مدعى نبات العصب الذى (١٧) من الدماغ أو القلب من الدماغ إلى القلب، لا- من القلب إلى الدماغ، على ما سنوضحه فى موضعه من كلامنا فى طبائع الحيوان (١٨).

و مع ذلك فلنعد إلى معامله أخرى، فنقول: إنّه ليس بمستحيل أن يكون مبدأ وجوده (١٩).

ص: ٢٨١

١- فى المصدر: كان الدماغ...

٢- أو كانا مبدأين...

٣- فتكوّن...

٤- بأن يكون...

٥- من القلب، أو يكون القلب ينفذ...

٦- أو من الدماغ...

٧- بل نسلم...

٨- أوّل أفعال تلك...

٩- أن تكون...

١٠- و أن تكون إنّما تستمدّ...

١١- ما تخلق...

١٢- مبدأ ما للأعضاء...

١٣- أن تتخلّق...

١٤- فلا تكون...

١٥- يخلق معه من مادّته...

١٦- استعدّ منه...

١٧- الذى بين الدماغ و القلب، من الدماغ...

١٨- الحيوان، و نطول الكلام فيه طولاً يشفى و يقنع...

١٩- وجود قوّه.

قوّه هي في عضو، فينفذ (١) من ذلك العضو إلى عضو آخر، وهناك تتمّ القوّه و تستكمل ثمّ ينعطف (٢) إلى هذا العضو الأوّل فيرقده (٣)، فإنّ الغذاء إنّما يصير إلى الكبد من المعده، ثمّ إذا صار هنالك على نحو ما أعاد (٤)، فغذاء المعده في عروق تنبعث من الطحال (٥) في الأجوف و تنبث في المعده. فلا ضير أن يكون مبدأ القوّه ينبعث من القلب (٦) و لا تكون القوّه في القلب كامله تامّه، ثمّ إنّها تعيد (٧) القلب إذا استكملت في عضو آخر.

و هكذا حال الحسّ المشترك، فإنّ مبدأ القوّه الحساسه الجزئيه منها (٨)، ثمّ إنّها تعود إليه بالفائده.

على أنّ حسّ القلب (٩) بنفسه - و خصوصا اللمس - أعظم من حسّ الدماغ نفسه و لذلك أوجاعه لا تحمل (١٠). و على [أنّه يمنع في القوى أن يصير (١١)] أقوى و أشدّ في غير مبادئها المصادفه (١٢) موادا تحملها بتلك الحاله، و يشبه أن يكون (١٣) قوّه أطراف الأوتار على الجذب أشدّ من قوّه أوائلها التي على (١٤) العصب، فالقلب مبدأ أوّل تفيض منه إلى الدماغ قوى، بعضها (١٥) يتمّ أفعالها في الدماغ و أجزائه، كالتيخيل و التّصوّر و غير ذلك، و بعضها (١٦) يفيض من الدماغ إلى أعضاء خارجه عنه، كما يفيض (١٧) إلى الحدقه و إلى العضل المتحرّكه، و يفيض (١٨) من القلب إلى الكبد قوّه التّغذيه، ثمّ (١٩) يفيض من الكبد بتوسّط العروق في جميع البدن، و يغذو (٢٠) القلب أيضا، فيكون (٢١) القوّه مبدؤها من القلب، و الماده مبدؤها من الكبد.

و أمّا القوى الدماغيّه، فإنّ البصر يتمّ بالرّطوبه الجليديّه التي هي كالماء الصّافي، فيقبل (٢٢) صور المبصرات و يؤدّيها (٢٣) إلى الرّوح الباصره (٢٤)، و يكون تمام الأبصار عند ملتقى العصبه المجوّفه، على ما علم من تشريحه و تعريف حاله.

و أمّا الشّمّ فيزائدتين في مقدّم الدماغ كحلمتي التّدى.

و أمّا الذّوق فبأعصاب دماغيه (٢٥) في اللسان و الحنك، و تعطيه (٢٦) قوّه الحسّ

ص: ٢٨٢

١- في المصدر: فتنفذ...

٢- تنعطف...

٣- فترفده...

٤- عاد فغذّى المعده...

٥- الطحال و الأجوف...

٦- القلب مثلا...

٧- تفيد القلب...

٨- منها...

٩- القلب نفسه...

١٠- لا تحتمل...

١١- أنّه ليس بممتنع في القوى أن تصير...

- ١٢- لمصادفه مواد تجعلها بتلك...
- ١٣- تكون...
- ١٤- تلى العصب...
- ١٥- فيعضها تتم...
- ١٦- تفيض من...
- ١٧- تفيض إلى...
- ١٨- و تفيض من...
- ١٩- ثم تفيض...
- ٢٠- و تغذو...
- ٢١- فتكون...
- ٢٢- فتقبل...
- ٢٣- و تؤدّيها...
- ٢٤- الباصر...
- ٢٥- دماغيه بقى فى...
- ٢٦- و تؤتيهما قوه.

و الحركة.

و أما السمع فبأعصاب أيضا (١) دماغية تأتي الصماخ فتغشى السطح المحيط به.

و أما اللمس فبأعصاب دماغية نخاعية منتشرة (٢) في البدن كله. و أكثر عصب الحس من مقدّم الدماغ، لأنّ مقدّم الدماغ أليّن، و اللين أنفع في الحس. و مقدّم الدماغ كما يتأدى إلى خلف و إلى نخاع (٣)، فيصير أصلب لتدرّج إلى النخاع الذي يجب أن يعين (٤) و فيه الصلابه. و أكثر عصب الحركة التي من الدماغ إنّما ينبت (٥) من مؤخر الدماغ، لأنه أصلب، و الصلابه أنفع في الحركة و أعون عليها، و العصبه (٦) التي للحركة في أكثر الأمر يتولّد (٧) منها العضل، فإذا جاوزت العضل حدثت منها و من الرطوبات الأوتار، و أكثر اتصال أطرافها بالعظام، و قد تتصل في مواضع بغير العضله (٨)، و قد يتصل العظام أنفسها بالعضو المحرّك من غير توسّط وتر، و النخاع كجزء من الدماغ ينفذ في ثقب الفقارات، لئلاّ يبعد ما يتولّد من العصب من الأعضاء، بل يتولّد منها العصب مرسله بالقرب إلى الموضع المحتاج كونها (٩).

و أما القوه المصوره و الحس المشترك، فهما (١٠) مقدّم الدماغ في روح يملأ (١١) ذلك التجويف، و إنّما (١٢) كان هناك ليطلع على الحواس التي أكثرها إنّما تنبعث من مقدّم الدماغ، فيبقى (١٣) الفكر و الذكر في التجويفين الآخرين، لكنّ الذكر قد تأخر موضعه، فيكون (١٤) الروح المفكّره متوسّطاً بين خزانة الصوره (١٥) بين خزانة المعنى، و يكون (١٦) مسافته بينهما واحده. و الوهم مستول على الدماغ كله، و سلطانه في الوهم (١٧).

و أخلق بأن يتشكك مشككك، فيقول: كيف يرتسم (١٨) صوره جبل، بل صورته العالم في الآله اليسيره (١٩) تحمل القوه المصوره؟

فنقول (٢٠): إنّ الإحاطه بانقسام الأجسام إلى غير (٢١) النّهايه تكفي مئونه هذا التشكك،

ص: ٢٨٣

١- في المصدر: دماغية أيضا...

٢- تنتشر...

٣- و إلى النخاع يصير أصلب ليتدرّج...

٤- تعين دفته...

٥- تنبت...

٦- و العصب...

٧- تتولّد...

٨- بغير العظام، و قد تتصل العضله نفسها بالعضو...

٩- كونها به...

١٠- فهما من مقدّم...

١١- تملأ...

١٢- و إنما كانا هناك ليطلآ...

١٣- فبقى...

١٤- ليكون مكان الروح...

١٥- الصور...

١٦- و تكون...

١٧- فى الوسط متشكك...

١٨- ترتسم...

١٩- التى تحمل...

٢٠- فنقول له...

٢١- غير نهايه.

فإنه كما يرتسم العالم في مرآه صغيره،و في الحدقه بأن ينقسم ما يرتسم فيه بحذاء أقسامه،إذ الجسم الصّغير (١)بحسب قسمه الكبير عددا و شكلا،و إن كان يخالف القسم (٢)في المقدار،فكذلك حال ارتسام الصّور الخياليه في موادها،ثم يكون (٣)نسبه ما يرتسم فيه الصّور الخياليه بعضها إلى بعض في عظم ما يرتسم فيه و صغر ما (٤)يرتسم فيه،نسبه لشيئين (٥)من خارج في عظمها و صغرهما،مع مراعاة التّشابه في البعد.

و أمّا قوه العصب (٦)و ما يتعلّق بها،فلم تجتمع (٧)إلى عضو غير المبدأ،لأنّ فعلها فعل واحد،و يلانم (٨)المزاج الشّديد الحرّ و يحتاج (٩)إليه،و ليس تأثير المتّفق منه أحيانا تأثير المتّصل من المفكّره (١٠)و الحرکه حتّى يخاف أن يشتعل اشتعالا مفرطا،و ذلك لأنّه ممّا يعرض أحيانا،و ذلك (١١)كاللّازم،مثل الفهم،و المفكّره (١٢)و ما يشبههما ممّا يحتاج إلى ثبات و إلى قبول،و يجب أن يكون العضو المعدّ لها (١٣)أرطب و أبرد،و هو الدّماغ،لثلاّ- يشتعل الحارّ الغريزيّ اشتعالا شديدا،و ليقاوم الالتهاب الكائن بالحرکه،و لّمّا كانت التّغذيه ممّا يجب أن يكون العضو (١٤)عديم الحسّ،حتّى يمتلئ من الغذاء و يفرغ منه،فلا يوجعه ذلك و لا- يتألّم كثيرا ممّا (١٥)ينفذ فيه و منه و إليه،و أن يكون أرطب جدّا كيما يحفظ الحارّ الغريزيّ (١٦)بالمفارقة و المقاومه،فجعل ذلك العضو الكبد،و جعل قوه التّوليد في عضو آخر شديد الحسّ ليعين على الدعاء إلى الجماع بالشّبق،و إلّا لم (١٧)يتكلّف ذلك،و لو لم يكن فيه لذّه و إليه شبق،إذ لا- حاجه إليه في بقاء الشخص،و اللذّه تتعلّق بعضو حسّاس،فجعل له الأثنيان،و أعينا (١٨)بآلات اخرى بعضها لذّب (١٩)المادّه و بعضها لدفعها،كما يأتيك ذكره حيث نتكلّم في الحيوان-انتهى كلامه-.

ص: ٢٨٤

- ١- في المصدر:الصغير ينقسم...
- ٢- القسم القسم في...
- ٣- تكون نسبه ما ترتسم فيه الصوره الخياليه،بعضه...
- ٤- ما ترتسم...
- ٥- الشيئين...
- ٦- الغضب...
- ٧- فلم تحتج...
- ٨- و ثلاثم...
- ٩- و تحتاج...
- ١٠- الفكره...
- ١١- و ذانك...
- ١٢- و الفكره...
- ١٣- المعدّ له...
- ١٤- يكون بعضو...

١٥- بما ينفذ...

١٦- الحارّ القويّ بالمعادله و المقاومة...

١٧- لم يكن يتكلّف ذلك، لو لم يكن...

١٨- و أعيننا...

١٩- لجذب.

و احتياج أحدهما إلى الآخر و الارتباط بينهما

و أقول: و أنت بعد تدبرك فيما نقلنا عنه من هذا الكلام، و تذكرك لما أسلفنا لك فى الأبواب السالفه، يظهر لك أنه كما أن النفس الإنسانيه ذات واحده بالعدد، و لها قوى مختلفه مرتبطه بعضها ببعض، و هى منبع تلك القوى و ما به الارتباط بينها؛ و أن قواها يرؤس بعضها بعضا، و يخدم بعضها بعضا، و الرئيس للكلّ واحد بالعدد، كذلك العضو الرئيس من آلاتها-أى القلب-عضو واحد بالعدد، و هو بما فيه من الروح أول ما يتعلّق به النفس، و هو أيضا منبع الآلات، و هى مرتبطه بعضها ببعض ارتباطا تاما كما ذكر.

فيكون المناسبه بين النفس و البدن بهذا الاعتبار تامه.

و كذلك يظهر لك أنه كما أن البدن محتاج إلى النفس لأجل حفظ تركيبه و مزاجه و بقائهما، كذلك النفس محتاجه إلى البدن، لأجل أفعالها الآليه، و كذا للاستعانه فى أفعالها الذاتيه.

و كأنه لأجل ذلك اشتبه الأمر على بعض الأقدمين من الحكماء، فظنّ أنّ النفس لا فعل لها بدون مشاركه البدن أصلا حتى الأفعال الذاتيه لها كالتعقل و إدراك الأمور الكليه على ما نقله صاحب «الملل و النحل» عن الاسكندر الأفريدوسى تلميذ أرسطو (١)، و إن كان رأيه هذا مخالفا لرأى أستاذه، و لرأى الجمهور من الحكماء.

و بذلك يظهر أنّ بين النفس و البدن احتياجا شديدا لا غنى لأحدهما من الآخر بوجه، و به يظهر أيضا أنّ بينهما ارتباطا تاما، و كفاك شاهدا على هذا تأثر كلّ منهما عن الآخر، و تأثير كلّ واحد منهما فى الآخر. أليس إذا أحسست بشىء من أعضائك شيئا أو تخيلت أو اشتهيت أو غضبت، تأثرت نفسك منها، و حصل فيها هيئه و كفيته من الكيفيات النفسانيه تسمى حالا ما دامت سريعه الزوال؟ فإذا تكررت و أذعنت النفس لها، فصارت كلّ مره أسهل تأثرا حتى تتمكن تلك الكيفيه منها و تصير بطيئه الزوال، فصارت

ص: ٢٨٥

تلك الهيئه ملكه و عاده و خلقا. و أليس إذا عرضت في النفس هيئه ما عقليّه تأثر بدنك منها، فحصل أثر ما منها إلى قواك ثم في أعضائك؟ انظر أنك إذا استشعرت جانب الله عزّ و جلّ و فكّرت [في] جبروته كيف يقشعرّ جلدك و يقف شعرك! فمن هذه الجملة يظهر لك كيفيه الارتباط و الاتحاد بينهما. فتبارك الله أحسن الخالقين. و حيث انتهى الكلام إلى هذا المقام، فلنختم هذا الباب به، و لنصرف عنان العناية إلى صوب المقصد الآخر، فنقول:

الباب الثالث: في تعديد قوى النفس الإنسانيه على ما هو المشهور بين الجمهور

اشاره

ص: ٢٨٧

الباب الثالث فى تعديل قوى النفس الإنسانيه على ما هو المشهور بين الجمهور، و الإشارة إلى نبد من الحكمة فيما لعله يحتاج إلى بيان الحكمة فيه.

اعلم أنهم ذكروا أن للنفس التاطقه الإنسانيه قوى تشارك بها الحيوانات العجم و النباتات، و قوى أخرى تشارك بها الحيوانات العجم دون النباتات، و قوى أخرى أخص من الأوليين تختص بالإنسان.

أما القوى الأولى التى بها تشارك الكل، و هى التى تسمى نباتيه لا لاختصاص النبات بها، بل لانحصار قواه فيها، و يسميها الأطباء قوى طبيعته، و هى مبادئ لأفعال مختلفه من غير إرادته، و تلك الأفعال إنما هى حركات لحفظ البدن و توليده، و تصرفات فى مادّه الغذاء.

و آله تلك القوى إما من الكيفيات الفعليه فالحراره الغريزيه، فإن الحارّ هو المستعدّ لتحريك المواد، و يتبعها البرد لتسكينها عند الكمالات. و إما من الكيفيات الانفعاليه فالرطوبه، فإنها هى التى تتخلّق و تتشكّل، و تتبعها اليوسه لحفظ المواد، فأصولها ثلاثه:

الغاذيه، و التاميه و المولده، اثنتان منها- و هما الغاذيه و التاميه- لأجل الشخص، و واحده منها- و هى المولده- لأجل النوع:

أما الغاذيه، ففعلها إحاله الغذاء إلى مشاكلة المغتذى و إضافته إليه بدلا عما يتحلّل، و يتم فعلها بأفعال ثلاثه جزئيه:

أحدها تحصيل جوهر البدن و هو فى الحيوان و الإنسان الدّم و الخلط الذى هو بالقوّه القريبه من الفعل شبيه بالعضو، و قد يخلّ به كما يقع فى علّه تسمّى أطروقيا و هو عدم الغذاء.

و الثانى الإلزاق، و قد يخلّ به كما فى الاستسقاء اللحمى.

و الثالث التشبيه بالعضو المغتذى حتّى فى قوامه و لونه، و قد يخلّ به كما فى البرص و البهق، فإنّ جوهر البدن و الإلزاق موجودان فيهما، و التشبيه غير موجود.

فهذه الأفعال الثلاثة بقوى ثلاث الغذائيه مجموعها، أو قوّه أخرى هى رئيسه لها تستخدم كلّ واحده منها. و القوّه التى يصدر منها التشبيه يسمونها مغيّره ثانيه. أمّا التغيير فظاهر، و أمّا كونها مغيّره ثانيه، فلما سيأتى. و هى واحده بالجنس فى الإنسان و غيره من المركّبات التى لها أعضاء و أجزاء مختلفه بالحقيقه بمنزله الأعضاء و تختلف بالنوع، إذ فى كلّ عضو منها قوّه تغيّر الغذاء إلى شبيه مخالف لشبيه الأخرى.

و أمّا التاميه، فهى التى تداخل الغذاء بين أجزاء المغتذى فتزيد فى الأقطار الثلاثه بنسبه طبيعته، بأن تزيد فى الأعضاء الأصليه، أعنى ما يتولّد عن المنى كالعظم و العصب و الرّباط و غيرها. و بقولنا: «بنسبه طبيعته» يخرج الورم، فإنّه خارج عن المجرى الطبيعى، و بذلك يظهر الفرق بين التّموّ و السّمن، فإنّ السّمن إنّما هو زياده فى الأعضاء المتولّده من الدم كاللحم و الشّحم السّمن، لا فى الأعضاء الأصليه.

و قيل: إنّ التّموّ و السّمن مع اشتراكهما فى شىء واحد و هو الازدياد الطّبيعى للبدن بانضياف مادّه الغذاء إليه، يفترقان فى أشياء، منها التّناسب فى الأقطار، و منها طلب غايه ما يقصدها الطبع، و منها الاختصاص بوقت معيّن، فالنّموّ يختصّ بجميعها، السّمن يخالفه أحيانا فيها و يوافقها أحيانا، و الذّبول يقابل التّموّ، و الهزال يقابل السّمن.

و بالجمله فالغذائيه تخدم هذه القوّه فى تحصيل المادّه.

و أما المولده، فقد قال بعضهم كـ «شارح التجريد» (١): «إن (٢) المراد بها قوتان، فوحدتها اعتباريه كما في الغاذيه، فإنها كما ذكر (٣) عبارته عن ثلاث قوى: إحداهما يجعل فضله الهضم الرابع متيا، وهذه القوه عملها في الأنثيين، لأن ذلك الدم يصير متيا فيهما، و ثانيتهما (٤) ما يهتئ كل جزء من المنى الحاصل من الذكر و الأنثى في الرحم لعصو مخصوص، بأن يجعل بعضه مستعدا للعظميه، و بعضه مستعدا للعصيه، و بعضه مستعدا للرباطيه، إلى غير ذلك.

و هذه القوه تسمى (٥) المعيره الأولى، لأن المعيره كما تطلق على هذه القوه، تطلق على إحدى القوى الثلاث من القوى الغاذيه أيضا لوجود (٦)(٧) التغيير فيها، فخصت هذه بالمعيره الأولى، و تلك بالمعيره الثانيه، لتقدمها عليها في بدن المولود. و فعل هذه القوه إنما يكون حال كون المنى في الرحم، ليصادف (٨) ذلك فعل القوه المصوره، لأنها تعد مواد الأعضاء، و المصوره تلبسها صورها الخاصه بها. و إنما لم يذكر المصنّف القوه المصوره لأنه سبطلها.

و قال الشيخ في «الشفاء»: «و أما المولده فلها فعلان: أحدهما تخليق البذر (٩) و تشكيله و طبيعته، و الثاني إفاده أجزائه في الاستحاله (١٠) النباتيه صورها من القوى و المقادير و الأشكال و الأعداد و الخشونه و الملاسه (١١)، و ما يتصل بذلك، متسخره تحت تدبير المنفرد بالجبروت، فيكون (١٢) الغاذيه تمدّها بالغذاء و الناميه تخدمها بالتمديدات المشاكله» - انتهى -.

و قال المحقق الطوسى (ره) في قول الشيخ في «الإشارات» (١٣): «و الثالثه (١٤) المولده للمثل، و تنبعث بعد فعل القوتين مستخدمه لهما» هكذا: «هذه القوه تنقسم إلى نوعين:

ص: ٢٩١

١- شرح التجريد ٢٣١ و ٢٣٢، للقوشجى.

٢- فى المصدر: أما المولده فالمراد بها...

٣- كما ذكرنا آنفا...

٤- و ثانيهما...

٥- بالمعيره الاولى...

٦- الشفاء- [١] الطبيعيات ٤٧/٢، الفصل الاول فى مقاله الثانيه.

٧- لوجود معنى التغيير...

٨- لتصادف...

٩- البزر...

١٠- الاستحاله الثانيه...

١١- الملاسه...

١٢- فتكون...

١٣- شرح الإشارات ٤٠٩/٢. [٢]

١٤- و الثالث القوه.

مولده و مصوره، و المولده تنقسم إلى نوعين: محصله للبذر (1) و مفضله إياه إلى أجزاء مختلفه كالأعضاء، و هي التي تسمى مغيره أولى بالقياس إلى التي تغير الغذاء خدمه للغاذه، و الغاذه المنميه تخدمان المولده»-انتهى-.

و أقول: إن من أبطل القوه المصوره- كالمحقق الطوسي- نظر إلى أنه يستحيل صدور الأفعال المحكمه المتقنه عن قوه بسيطه عديمه الشعور، و أمّا من أثبتها- كالشيخ و الأكثر- نظر إلى أنّ تلك الأفعال إنّما تصدر عنها بتدبير المنفرد بالجبروت تعالى شأنه- كما دلّ عليه كلام «الشفاء»- و حينئذ فلا استبعاد في إثباتها.

في الإشاره إلى الحكمة في القوى النباتيه

و حيث عرفت ذلك فاعلم، أنّهم ذكروا في الحكمة في هذه القوى الثلاث و سبب الاحتياج إليها: أنّ النفوس إنّما تفيض على الأبدان المركبه بحسب قرب أمزجتها من الاعتدال و بعدها عنه، و لا بدّ في الأمزجه المعتدله من أجزاء حاره بالطبع، و تنبعث أيضا من كلّ نفس كيفيه فاعله مناسبه للحياه تكون آله لها في أفعالها و خادمه لقواها، و هي الحراره الغريزيه. فالحرارتان تقبلان على تحليل الرطوبات الموجوده في البدن المركب، و تعاونهما على ذلك الحراره الغريبه من خارج. فإذا نزلت لا شيء يصير بدلا لما يتحلل منه لفسد المزاج، و بطل استعداد الممتزج لآصال النفس به، ففسد التركيب. فالعنايه الإلهيه جعلت النفس ذات قوه تتخذ ما يشبه بدنها المركب بالقوه، و تحيله إلى أن يشبهه بالفعل، فتضيفه إليه بدلا عما يتحلل، و هي قوه لا تخلو ذات نفس أرضيه عنها.

ثمّ لَمّا كانت الأسطقسات متداعيه إلى الانفكاك و لم يكن من شأن القوى الجسمانيه أن تجبرها على الالتيام أبدا، و كانت العنايه المتعاليه الإلهيه مستبقيه للطبائع النوعيه دائما، فقدّر بقائها بتلاحق الأشخاص.

أمّا فيما لم يتعدّر اجتماع أجزائه، لبعده عن الاعتدال و لسعه عرض مزاجه، فعلى

ص: ٢٩٢

و أما فيما تعذر ذلك لقربه منه و لضيق عرض مزاجه، فعلى سبيل التوالد.

و جعلت النفس الأخيره ذات قوه تختزل من الماده التي تحصلها الغاذيه ما تجعلها ماده شخص آخر من نوعه.

و لما كانت الماده المختزله للتوليد-لا محاله-أقل من المقدار الواجب لشخص كامل، إذ هي مختزله من شخص، جعلت النفس المدبره لها ذات قوه تضيف من الماده التي تحصلها الغاذيه شيئا فشيئا إلى الماده المختزله، فيزيد بها مقدارها في الأقطار على تناسب يليق بأشخاص ذلك النوع إلى أن يتم الشخص، فإذا نضجت النباتيه التامه إنما تكون ذات ثلاث قوى تحفظ بها الشخص إذا كان كاملا، و تكمله مع ذلك إذا كان ناقصا، و تستبقى النوع بتوليد مثله، و هي المسماه بالغاذيه و المنميه و المولده للمثل.

فظهر من ذلك أن أفعال جميع هذه القوى إنما تتم بتصرفات في ماده الغذاء، و أن هاهنا قوى ثلاثا لأفعال ثلاثه، و أن الاحتياج إلى الغاذيه و المنميه لأجل الشخص، و إلى المولده لأجل النوع. و أن غايه فعل الغاذيه الإحاله إلى المشابهه سدا لبدل ما يتحلل. و أن غايه فعل المنميه، الزيادة في النشاء على تناسب محفوظ مقصود في أجزاء المغتذى في الأقطار يتم بها الخلق. و إن غايه فعل المولده، الاختزال من ذلك فضله تعدد ماده و مبداء لشخص آخر. و أن الغاذيه متقدمه على التاميه و المولده، لتقدم فعلها على فعليهما. و كذا هي خادمه للتاميه في تحصيل الماده.

ثم إن التاميه و المولده، و إن كانتا جميعا متأخرتين عن الغاذيه لكون فعليهما-أى الإنماء و التوليد-موجين إلى كثره الماده المتعدّر تحصيلها و التصرف فيها إلا بالغاذيه، إلا أنه لما كان الإنماء الذي هو فعل المنميه أهم، لأنه يتعلق بإكمال الشخص، و إنما احتيج إلى توليد المثل لكون الشخص معرضا للفناء، فجعل الإنماء متقدما على التوليد نوعا من التقدم، فجعلت المنميه متقدمه على المولده، و جعلت المولده في ثالث المراتب، و جعلت المنميه خادمه لها، كما جعلت الغاذيه خادمه للتاميه و للمولده أيضا.

و ذكروا أيضا أنّ الغاذيه فى أوّل الأمر تقوى على تحصيل مقدار أكثر ممّا يتحلّل، لصغر الجثّه و كثره الأجزاء الرّطبه فيها، فتعمل المنميه فيما فضل من الغذاء، ثمّ تعجز عن ذلك لكبر الجثّه و زياده الحاجه، لنفاد أكثر الرّطوبات الأصليّه الصالحه لتغذيه الحراره الغريزيّه، فيصير ما تحصيله مساويا لما يتحلّل، و حينئذ يقف المنميه. ثمّ يقوى المولده حيناً، ثمّ تقف هى أيضاً، أى أنّه عند القرب من تمام النّموّ، تفرغ النّفس للتّوليد، فتقوى المولده حيناً، و أنّه إذا عجزت الغاذيه من إيراد بدل ما يتحلّل، بحيث لم يفضل شىء تتصرّف فيه المولده، أو انحرف المزاج بسبب الانحطاط المفرط فصارت المادّه غير مستعدّه لذلك، ووقفت المولده أيضاً، و تبقى الغاذيه عمّاله إلى أن تعجز، فيحلّ الأجل عند عجزها عن إيراد البديل، لسرعه تحلّل الأجزاء و انحراف المزاج عن الاعتدال، و انطفاء الحراره الغريزيّه لعدم غذائها و وجود ما يضاؤها.

ثمّ إنهم ذكروا أنّه يخدم الغاذيه قوى أربع، هى الجاذبه و الماسكه و الهاضمه و الدّافعه. و ذكروا فى وجه الاحتياج إلى تلك القوى الأربع و بيان أفعالها: أنّه لما كان وجود الشّخص - بل بقاء النّوع بتوليد المثل أيضاً - لا يمكن إلاّ بتحصيل الغذاء النافع و إصلاحه و دفع فضلاته، احتيج إلى فعل قوى أربع.

أمّا الاحتياج إلى الجاذبه، فلايّنّ الغذاء لا يمكن أن يصل بنفسه إلى جميع الأعضاء، لأنّه إن كان ثقيلًا لا يصل إلى الأعضاء العالیه، و إن كان خفيفًا لا يصل إلى الأعضاء السّافله، فاحتيج إلى قوّه تجذب الغذاء إلى الأعضاء.

و أمّا إلى الماسكه، فلايّنّ الغذاء لا بدّ فيه من الاستحاله، حتّى يصير شبيها بجوهر المغتذى، و الاستحاله حركه، و كلّ حركه فى زمان، فلا بدّ من زمان فى مثله يستحيل الغذاء إلى جوهر المغتذى. و لأنّ الخلط جسم رطب سيّال، استحاله أن يقف بنفسه، فلا بدّ من قاسر يقسره على الوقوف و ذلك القاسر هو الماسكه.

و أمّا إلى الهاضمه، فلايّنّ حاله القوّه المغيّرّه إنّما تكون لما هو متقارب الاستعداد للّصّوره العضويّه، و إنّما يمكن ذلك بعد فعل القوّه التى تجعله متقارب الاستعداد، و تلك

هى القوه الهاضمه.

و مراتب الهضم أربع: أولها فى المعده، و ثانيها فى الكبد، و ثالثها فى العروق و رابعها فى الأعضاء. كما فضل ذلك فى الكتب الطيبه.

و أما إلى الدافع، فلائنه ليس الغذاء يصير بتمامه جزءا من المغتذى، بل يفضل منه ما يضيق المكان، و يمنع ما يرد من الغذاء عن الوصول إلى الأعضاء، و يوجب ثقل البدن، بل يفسد و يفسد، فلا بدّ من قوه تدفع تلك الفضلات، و هى الدافع، و قد يتضاعف هذه القوى لبعض الأعضاء، كما للمعه، فإنّ فيها الجاذبه و الماسكه و الهاضمه و الدافع بالنسبه إلى غذاء جميع البدن، و فيها أيضا هذه القوى بالنسبه إلى ما تغتذى به خاصه، فهذه هى القوى الخادمه للغاذه، و يلزم منه أن تكون هى خادمه للناميه و المولده، كما أنّ الغاذه خادمه لهما، فهذا هو الكلام فى القوى النباتيه.

و أما الكلام فى القوى الحيوانيه

أى القوى التى يشارك بها الإنسان الحيوانات العجم دون النبات، فهو أنّهم ذكروا أنّ القوه الحيوانيه بالقسمه الأولى تنقسم إلى قوتين: محرّكه و مدركه، أما المحرّكه -و المراد بها ما تكون مبدأ للحركات الجزئيه الاختياريه التى تصدر عن شىء يقدر على الفعل و الترك، و يتساوى نسبتها إليه بحسب إرادته ترجح أحدهما. و بعبارة أخرى ما تكون مبدأ للأفعال المختلفه المقترنه بإرادته التى تنسب إلى النفس الحيوانيه فى الحيوان -فهى تنقسم [إلى] قسمين: محرّكه بأنّها باعته على الحركة، و محرّكه بأنّها فاعله للحركه.

و الباعته هى القوه التزويجه الشوقيه، و هى التى إذا ارتسمت فى التخيل مثلا - صوره مطلوبه أو مهروبه عنها، بعثت القوه المحرّكه الفاعله للحركه على الحركة، و لهذه الباعته شعبتان:

شعبه تسمى قوه شهوانيه، و هى قوه تنبعث على تحريك يقرب به من الأشياء المتخيله ضروريه كانت أو نافع، طلبا للذه.

و شعبه تسمى قوه غضبييه، و هي قوه تنبعث على تحريك يدفع به الشئ المتخيل، ضارًا كان أو مفسدا طلبا للغلبه.

و أمّا القوه المحرّكه على أنّها فاعله للحركه، فهى قوه تنبعث فى الأعصاب و العضلات، من شأنها أن تشنّج العضلات، فتجذب الأوتار و الرباطات المتّصله بالأعضاء إلى نحو جهه المبدأ، أو ترخيها أو تمدّهما طولًا، فيصير الأوتار و الرباطات إلى خلاف جهه المبدأ.

و التفصيل أنّ لهذه الحركات الاختياريه مبادئ أربعه مترتبه، أبعدها عن الحركات هى القوى المدركه، و هى الخيال أو الوهم فى الحيوان، و العقل العمليّ بتوسّطهما فى الإنسان.

و يليها قوه الشوق، فإنّها تنبعث عن القوى المدركه، و تنبعث إلى شوق نحو طلب إنّما ينبعث عن إدراك الملائمه فى الشئ اللذيذ أو النافع إدراكا مطابقا أو غير مطابق، و تسمى شهوه، و إلى شوق نحو دفع و غلبه إنّما ينبعث عن إدراك منافاه فى الشئ المكروه أو الضارّ، و يسمى غضبا؛ و مغايره هذه القوه للقوه المدركه ظاهره، و كما أنّ الرّئيس فى القوى المدركه هو الوهم، على ما سيأتى بيانه، كذلك الرّئيس فى القوى المحرّكه هو هذه القوه.

و يليها الإجماع، و هو العزم الذى ينجزم بعد التردّد فى الفعل و التّرك، و هو المسمى بالإيراده و الكراهه، و يدلّ على مغايرته للشوق، كون الإنسان مريدا لتناول ما لا يشتهيه، و كارها لتناول ما يشتهيه، و عند وجود هذا الإجماع يترجّح أحد طرفى الفعل و التّرك اللذين يتساوى نسبتهما إلى القادر عليهما.

و يليه القوى المنبّهة فى مبادئ العضل المحرّكه للأعضاء، و يدلّ على مغايرتها لسائر المبادئ كون الإنسان المشتاق العازم غير قادر على تحريك أعضائه، و كون القادر على ذلك غير مشتاق و لا عازم، و هى المبادئ القريبه للحركات، و فعلها تشنّج العضل و إرسالها، و يتساوى الفعل و التّرك بالنسبه إليهما. فيظهر أنّ القوى المنبّهة فى مبادئ

العضل فاعله للحركه و هي محرّكه بالحقيقه،و كذا هي خادمه و مطيعه لتلك القوى الثلاث التي هي أمره و باعته على الحرکه،و أنّ تلك القوى الثلاث بعضها مباد بعيده لها و هي القوى المدركه،و بعضها أقرب منها و هي القوّه الشّوقيه الغضبيّه أو الشّهواتيه المتوسّطه بين القوى المدركه و بين الإجماع،و بعضها أقرب منها أيضا،و هي الإجماع المذكور،و هو الذي تطيعه القوّه الفاعله للحركه بلا واسطه.

في الحكمة في القوى المحرّكه الحيوانيه

ثمّ إنهم ذكروا في بيان الحكمة في تلك القوى و سبب الاحتياج إليها:أنّه كما أنّ الحكمة في القوى التّباثيه حفظ الشّخص و بقاء النوع،كذلك الحكمة في هذه القوى المحرّكه الحيوانيه في الحيوان المحافظه على الأبدان بحسب كمالاتها الشّخصيه أو التّوعيه و في الإنسان،فهذه المحافظه مع ما يتوسّل بها الشّخص إلى اكتساب الخير الحقيقىّ و الكمال الأبدىّ بحسب العمل و العلم.

انظر إلى أنّ العنايه الأزلئيه كيف جعلت في جبلّه الحيوانات داعيه الجوع و العطش، لتدعو نفوسها إلى الأكل و الشّرب،ليخلف بدلا عما يتحلّل ساعه فساعه من البدن الدائم التحلّل و الذوبان،لأجل استيلاء الحراره الغريزيّه الحاصل من نار الطبيعه.و جعلت لنفوسها أيضا الآلام و الأوجاع عند الآفات العارضه لأبدانها،لتحرص النفوس على حفظ الأبدان من الآفات إلى أجل معلوم.ذلك تقدير العزيز العليم.

في القوى المدركه الحيوانيه

إشاره

و هذا الذى ذكرناه هو الكلام في القوى المحرّكه الحيوانيه،و أمّا القوى المدركه الحيوانيه،فتنقسم -على المشهور- إلى الحواسّ الخمس الظاهره المشهوره،و الحواسّ الخمس الباطنه المستوره.أمّا الخمس الظاهره التي هي لظهورها غنيه عن الإثبات،فمنها اللّمس.

و هى قوه مرتبه فى أعصاب البدن فى أعصاب البدن كله و لحمه، تدرك بالمماسه، و تؤثر فىه بالمضاده المحيله للمزاج و لهيئه التركيب. و حيث كان الإحساس بهذه القوه بالمماسه و الملاقاه، فلا- تحتاج إلى متوسط كما فى الحواس الأخرى على ما سيأتى بيانه.

و أول الحواس الذى يصير به الحيوان حيوانا هو هذه القوه، فإنه كما أن كل ذى نفس حيوانيه أو أرضيه، فإن له قوه غاذيه، و يجوز أن يفقد قوه أخرى، و لا ينعكس، كذلك حال كل ذى نفس حيوانيه، فله حسّ اللّمس، و يجوز أن يفقد قوه أخرى و لا ينعكس.

و حال الغاذيه عند سائر قوى النفس الأرضيه حال اللّمس عند سائر قوى الحيوان، و ذلك لأنّ الحيوان تركيبه الأول هو من الكيفيات الملموسه، فإنّ مزاجه منها و فساده باختلالها، و الحسّ طليعه للنفس، فيجب أن يكون الطليعه الاولى هو ما يدلّ على ما يقع به الفساد، و يحفظ به الصّلاح، و أن يكون قبل الطلائع التى تدلّ على أمور تتعلّق ببعضها منفعه خارجه عن القوام، و مضرّه خارجه عن الفساد. و الذّوق و إن كان دالاً على الشىء الذى به يستبقى الحياه من المطعومات، فقد يجوز أن يعدم الذّوق و يبقى الحيوان حيوانا، فإنّ الإحساس الآخر ربّما أعان على ارتياد الغذاء الموافق و اجتناب المضارّ.

و أمّا الحواسّ الأخرى، فلا تعين على معرفه أى هواء محيط بالبدن مثلاً محرق أو مجمد.

و بالجمله، فإنّ الجوع شهوه اليابس الحارّ، و العطش شهوه البارد الرّطب، و الغذاء بالحقيقه ما يتكيف بهذه الكيفيات التى يدركها اللّمس. و أمّا الطّعم فتطبيبات، فلذلك كثيراً ما يبطل حسّ الذّوق لآفه تعرض، و الحال أنّ الحيوان باق. فظهر أنّ اللّمس هو أول الحواسّ، و لا بدّ منه لكلّ حيوان أرضى. و لشده الاحتياج إلى هذه القوه، كانت منبئه فى جميع البدن، و ساريه بمعونه الأعصاب فى جميع الأعضاء، إلاّ ما كان عدم الحسّ أنفع له، كالكبد و الطّحال و الكليه، لئلاّ تتأذى ممّا يلاقيها من الحادّ اللدّاع، فإنّ الكبد مولد للصّيفراء و السوداء، و الطّحال و الكليه مصبّتان لما فيه لذع، و كالزّيه، فإنّها دائمه الحركه، فتألم باصطكاك بعضها ببعض، و كالعظام فإنّها أساس البدن و دعامه الحركات. فلو

أحسّت لتألمت بالضغط و المزاحمه و بما يرد عليها من المصاكات، و كالشعر فإنه ضعيف بارز من البدن، و لو كان له حس لتأذى دائما.

و بالجمله، فهذه القوه من بين القوى الحساسه الظاهره أقدمها، و لذلك قد توجد هذه القوه معزاه عن سائر الحواس الظاهره، كما يوجد ذلك في الإسفنج البحرى و غير ذلك مما هو متوسط الوجود بين النبات و الحيوان، و لا توجد سائر القوى معزاه عنها، و إنما كان كذلك، لأن هذه القوه أكثر ضروريه في وجود الحيوان من سائر قوى الحس.

ثم من بعد هذه القوه، قوه الذوق، فإنها أيضا لمس ما، و أيضا فإنها القوه التى بها يختار الحيوان الملائم من الغذاء من غير الملائم. ثم قوه الشم، إذ كانت هذه القوه أكثر ما يستعملها الحيوان فى الاستدلال على الغذاء، كالحال فى النمل و النحل، فهذه القوى الثلاث هى القوى الضروريه فى وجود الحيوان.

و أما قوتى السمع و البصر، فموجودتان فى الحيوان من أجل الأفضل، لا من أجل الضروره، و لذلك كان الحيوان المعروف بالخلد لا بصر له، إلا أنهما أطف الحواس، كاد أن تكون مدركاتهما خارجه عن عالم الماده، و البصر أشرفهما، و الكلام فى ذلك طويل.

ثم اعلم أنه ربما يقال إن الحركة أخت اللمس فى الحيوان. و كما أن من الحس نوعا متقدما هو اللمس، كذلك قد يشبه أن يكون من قوى الحركة نوع متقدم، و المشهور أن من الحيوان ما له حس اللمس و ليس له قوه الحركة، مثل ضروب من الأصداف.

و قال الشيخ فى الشفاء فى تحقيق ذلك (١): «إن الإراده (٢) على ضربين: حركة انتقال من مكان إلى مكان، و حركة (٣) انبساط و انقباض للأعضاء من الحيوان من (٤) دون انتقال الجملة من موضعها، فيبعد من أن يكون (٥) له حس اللمس، و لا (٦) يكون له قوه الحركة، فإنه كيف يعلم أنه له حس اللمس، إلا بأن يشاهد فيه نوع هرب من ملموس و طلب

ص: ٢٩٩

١- -الشفاء- [١] الطبيعيات ٥٩/٢، الفصل الثالث فى مقاله الاولى.

٢- فى المصدر: إن الحركة الإراديّه على...

٣- و حركة انقباض و انبساط...

٤- و إن لم يكن به انتقال الجملة عن موضعها...

٥- يكون حيوان له...

٦- و لا قوه حركه فيه البتّه، فإنه.

و أمّا ما يتمثلون (٢) به من الأصداف و الإسفنجات و غيرها، فإنّنا نجد للأصداف في غلفها حركات انقباض و انبساط و التواء و امتداد في أجوافها، و إن كانت لا تفارق أمكنتها، و لذلك يعرف (٣) أنّها تحسّ بالملموس، فيشبه أن يكون (٤) ما له لمس، فله في ذاته حركة ما إراديّه، إمّا لكليته و إمّا لأجزائه». -انتهى-

و أمّا الأمور التي تلمس، فالمشهور من أمرها أنّها الحرارة و البرودة و الرطوبة و اليبوسة و الخشونة و الملامسه و الثقل و الخفّه، و أمّا الصّلابه و اللين و الزّوجه و الهشاشه و غير ذلك، فإنّها تحسّ تبعاً لهذه المذكورات.

و للشيخ في ذلك كلام مبسوط في «الشفاء»، و كذا لابن رشد المغربي في «جامع الفلسفه» بعض كلمات مع الشيخ، فليرجع إليهما.

ثمّ إنهم اختلفوا، فذهب الجمهور إلى أنّ القوّه اللامسه قوّه واحده، بها يدرك جميع الملموسات كسائر الحواسّ، لأنّ اختلاف المدركات لا يوجب اختلاف الإدراكات، ليستدلّ بذلك على تعدّد مبادئها.

و ذهب كثير من المحقّقين إلى أنّها قوى متعدّده حسب تعدّد أنواع الملموسات، و أنّه حيث كانت لهذه القوّه آله واحده مشتركه فيها، فلهاذا يظنّ اتّحادها؛ و إلى هذا المذهب يميل كلام الشيخ في «الشفاء» حيث قال (٥): «و يشبه أن تكون هذه القوّه عند قوم، لا نوعاً أخيراً بل جنساً للقوى (٦) الأربع أو فوقها منبثّه معاً في الجلد كلّها، واحده (٧) حاكمه في التّضادّ الذي بين الحارّ و البارد، و الثانيه حاكمه في التّضادّ الذي بين الرّطب و اليابس، و الثالثه حاكمه في التّضادّ الذي بين الصّلب و اللين، و الرابعه حاكمه في التّضادّ الذي بين الخشن و الأملس، إلّا أنّ اجتماعها في آله واحده يوهم (٨) المحسوسات». -انتهى-

ص: ٣٠٠

١- في المصدر: لملموس...

٢- يتمثلون هم به...

٣- نعرف...

٤- يكون كلّ ما له...

٥- الشفاء- [١] الطبيعيات ٣٤/٢، الفصل الخامس من مقاله الأولى.

٦- جنساً لقوى أربع...

٧- كلّها، و إحداها...

٨- يوهم تأخذها في الذات».

و تحقيق القول فى هذا المرام يقتضى بسطا فى الكلام لا يناسب المقام.

فى الذائقه

و منها الذوق، و هى كما ذكره الشيخ فى «الشفاء» «قوه مرتبه فى العصب المفروض (1) على جرم اللسان، تدرك الطعوم المتحلله من الأجرام المماسه له، المخالطه للرطوبه العذبه التى فيها مخالطه محيله».

و ذكر علماء التشريح: أنّ الحامل لهذه القوه هو الشعبه الرابعه من الزوج الثالث، الذى منبته الحدّ المشترك بين مقدّم الدماغ و مؤخره من لدن قاعده الدماغ، و تنفذ هذه الشعبه فى ثقبه فى الفكّ الأعلى إلى اللسان.

ثم إنّ هذه القوه - كما أشرنا إليه - تاليه للمس فى الاحتياج إليها، و منفعتها أيضا فى الفعل الذى به يتقوم البدن، و هى معرفه الصالح من الغذاء و الفاسد منه. و تجانس هذه القوه للمس فى شىء، و هو أنّ المذوق فى أكثر الأمر يدرك بالملاسه، و تفارقها فى أنّ نفس الملامسه تؤدى الطعم. كما أنّ نفس ملامسه الحارّ تؤدى الحراره، بل كان يحتاج إلى متوسط يقبل الطعم و يكون فى نفسه لا - طعم له، و هو الرطوبه اللعابيه المنبعثه من الآله المسماه بالملعبه، فإن كانت هذه الرطوبه عديمه الطعم، أدت الطعوم بصحّه، و إن خالطها طعم، كما يكون للممرورين من المراره، لمن كان فى معدته خلط حامض مثلا، يشوب ما يؤدّيه بالطعم الذى فيه.

و أمّا أنّ هذه الرطوبه اللعابيه هل هى متوسط، بأن يخالطها أجزاء ذى الطعم مخالطه تنتشر فيها ثم تتغذى فتغوص فى اللسان، حتّى تخالط اللسان فيحسّه، أو يكون نفس هذه الرطوبه تستحيل إلى قبول الطعم من غير مخالطه، فهو موضع نظر، و تحقيقه فى «الشفاء» فليرجع إليه.

ص: ٣٠١

و منها الشَّم، و هي كما ذكره في «الشفاء» (١)، «قوّه مرتبه في زائدتي مقدّم الدماغ الشبيهتين بحلمتي الثدى، تدرك ما يؤدى إليه (٢) من الهواء المستنشق من الرّائحه الموجوده في البخار المخالط له، أو الرّائحه المنطبعه فيه باستحاله (٣) من جرم ذى الرّائحه»، و واسطه الشَّم أيضا جسم لا- رائحه له، كالهواء في الحيوان البرّي، و الماء في الحيوان البحرّي، و هذا المتوسط يحمل رائحه المشمومات.

و ذكر علماء التّشريح أنّ حامل هذه القوّه هو تانك الرّائدتان الثّابتتان من مقدّم الدماغ، و هما قد فارقتا لين الدماغ قليلا، و لم يلحقهما صلابه العصب.

و بالجملة فهذه القوّه من شأنها أن تدرك الرّوائح المشمومه، و ليست فصول الرّوائح عندنا بينه كفصول الطّعم، و إنّما نسّميتها بفصول الطّعم، مثل أن نقول رائحه حلوه و رائحه طيبه.

و يشبه أن يكون هذه الحاسه فينا أضعف منها في كثير من الحيوان، كالنّسر و النّحل و ما أشبههما من الحيوان القويّ الشّم. ثمّ إنّهم قد اختلفوا في الرّائحه.

فمنهم من زعم أنّها تتأدى بمخالطه شيء من جرم ذى الرّائحه، يتحلّل فيتنبّج فيخالط المتوسط.

و منهم من زعم أنّها تتأدى باستحاله من المتوسط، من غير أن يخالط شيء من جرم ذى الرّائحه متحلّل عنه.

و منهم من قال أنّها تتأدى من غير مخالطه شيء آخر من جرمه، و من غير استحاله من المتوسط. و معنى هذا أنّ الجسم ذا الرّائحه يفعل في الجسم عديم الرّائحه، و بينهما جسم لا رائحه له من غير أن يفعل في المتوسط، و تحقيق القول في ذلك مذكور

ص: ٣٠٢

١- -الشفاء- [١] الطبيعيات ٣٤/٢، الفصل الخامس من مقاله الاولى.

٢- في المصدر: يؤدى إليها الهواء...

٣- بالاستحاله.

في «الشفاء».

في السامعه

و منها السَّمْع، و هي كما ذكره في «الشفاء» (١): «قوّه مرتّبهُ في العصب المنفرش (٢) في سطح الصّماخ تدرك صورته تتأّتى (٣) إليه من تمّوج الهواء المنضغظ بين قارع و مقروع مقاوم له، لانضغاط (٤) بعنف يحدث منه صوت، فيتأدّى تمّوجه إلى الهواء المحصور الرّاكذ في تجوييف الصّماخ، و يحركه بشكل حرّكته، و تماسّ أمواج تلك الحرّكه العصبه» (٥).

و ذكر علماء التّشريح: إنّ الحامل لهذه القوّه هو القسم الأوّل من قسمي الرّوج الخامس الذي منشؤه خلف الرّوج الثّالث، و منبت هذا القسم بالحقيقه هو الجزء المقدم من الدّماغ.

و بالجمله فالمحسوس الأوّل لهذه القوّه هو الصّوت، و تحتاج أيضا إلى متوسّط حامل للصّوت، و أمّا بيان كيفيّة إحساسها و بيان ماهيّة الصّوت -بل الصّدى- فيقتضى بسطا في الكلام ليس هنا محلّه.

في الباصره

و منها البصر، و هي على ما ذكره في «الشفاء» ١: «قوّه مرتّب في العصب (٦) المجوّفه تدرك صورته ما ينطبع في الرّطوبه الجليديّه من أشباح الأجسام ذوات اللون المتأدّيه في الأجسام الشّفافه بالفعل إلى سطوح الأجسام الصّقيه».

و على ما ذكره بعضهم: هي قوّه مودعه في ملتقى العصبين المجوّفتين اللّتين تنبتان من غور البطنين المقدمين من الدّماغ عند جوار الرّائدتين الشّبهتين بحلمتي الثّدى، يتيامن النابت منهما يسارا، و يتياسر النابت منهما يمينا. حتّى يلتقيا و يصير تجوييفهما واحدا، ثمّ يمتدّ النابت يمينا إلى الحدقه اليمنى و النابت يسارا إلى الحدقه اليسرى، فذلك

ص: ٣٠٣

١- -الشفاء- [١] الطبيعيات ٣٤/٢، الفصل الخامس من مقاله الاولى.

٢- في المصدر: المتفرّق في ...

٣- ما يتأدّى إليها...

٤- انضغاطا بعنف...

٥- العصبه فيسمع...

٦- في العصبه.

التجويف الذى هو فى الملتقى أودع فيه القوّه الباصره، و يسمّى بمجمع النور. و إنّما جعلت هاتان العصبتان مجوّفتين للاحتياج إلى كثره الرّوح الحامل للقوّه الباصره، بخلاف سائر الحواسّ الظاهره.

و ذكر علماء التّشريح أنّ الحامل لهذه القوّه هو الرّوج الأوّل من الأزواج السّبعه التى هى الأعصاب الثّابته من الدّماغ، و هما مجوّفتان تتلاقيان فتفترقان إلى العينين.

و بالجمله، فيتعلّق البصر بالذّات بالضّوء و اللّون، و بتوسّطهما بسائر المبصرات كالشّكل و المقدار و الحرّكه و غيرها، و هذا أيضا يحتاج إلى متوسّط، أى جسم شفاف بين الرّائى و المرئى، كما أنّه يشترط فيه شروط، و هى عشره على المشهور، أحدها:

توسّط الشّفاف، و الباقية: المقابله بين الرّائى و المرئى، و عدم البعد و القرب المفرطين، و عدم الصّيغر المفرط، و عدم الحجاب، و كون المرئى كثيفا أى مانعا من نفوذ الشّعاع منه، و كونه مضيئا أو مستضيئا، و سلامه الحاسه، و القصد إلى الإحساس.

و أمّا أنّ ماهيته الضّوء و اللّون و الشّفاف ما ذا؟ و أنّ كيفيه الإبصار ما هى؟

هل هى بخروج الشّعاع من العين؟ كما هو مذهب الرّياضيّين على اختلاف بينهم فى ذلك الشّعاع الخارج، حيث ذهب بعضهم إلى أنّه مخروط مصمت، مركزه عند البصر، قاعدته عند سطح المبصر. و بعضهم إلى أنّه مخروط مركّب من الخطوط الشّعاعيه المستقيمه أطرافها التى تلى البصر مجتمعه عند مركزها، ثمّ تمتدّ متفرّقه إلى المبصر.

و بعضهم إلى أنّه خطّ واحد مستقيم، فإذا انتهى إلى المبصر تحرّك على مسطّحه فى جهتي طولهِ و عرضه حرّكه فى غايه السّرعه، و يتخيّل بحرّكته هيئه مخروط.

أو أنّ المشفّ الذى بين البصر و المرئى يتكيف بكيفيه الشّعاع الذى فى البصر، و يصير بذلك آله للإبصار، كما هو المذهب المنسوب إلى أفلاطون.

أو بأن ينطبع شبح المرئى فى جزء من الرّطوبه الجليديه التى هى كالبرد و الجمد فى الصّقاله، كما ينطبع فى المرآه، لا بأن ينفصل منه شىء و يتحرّك إلى العين، بل بأن يفيض عليها صورهِ مثل صورته، بسبب استعداد يحدث لها بعد اجتماع شرائط الإبصار، كما هو

المناسب المختار عند أرسطو و أتباعه كالشيخ و غيره من الحكماء الطبيعيين.

أو أنّ الإبصار ليس بخروج الشعاع، و لا- بتكيف المشفّ، و لا- بالانطباع، بل إذا اجتمع شرائط الإبصار يحصل للنفس علم جزئى خاصّ بالمبصر على سبيل الحضور و المشاهده من طريق البصر، علما خاصّا لنور البصر و شعاعها الخارج منها. و كذا التكيف الهواء به مدخل فيه، فلذا عبّر عنه قوم بخروج الشعاع و بتكيف الهواء، و كذا الحاصل هناك إنّما هو شبح المرئى، أى المرئى بوجوده الظلى لا- العينى، فلذا عبّر عنه قوم بالانطباع، كما هو المنسوب إلى جماعه من حكماء الاسلام. و منهم المعلم الثانى فى الجمع بين الرأيين، حيث جمع بين رأى أفلاطون و أرسطو بهذا الوجه، و قال (1):

«ليس مقصود أفلاطون و أرسطو و أشباههما إلاّ هذا المعنى. و كذلك كثير من المباحث المتعلقة بالإبصار».

فالكلام فيه طويل يستدعى تأليف رساله منفرده فى ذلك، فلذا أعرضنا عن تحقيق القول فى ذلك، مع أنّه ليس غرضنا فى هذا المقام تحقيق أمثال هذه المسائل، بل ذكر قوى النفس على سبيل الإجمال.

فى الحواسّ الباطنه

و أمّا الحواسّ الباطنه، فهى أيضا خمس على المشهور: الحسّ المشترك، و الخيال، و الوهم، و الحافظه، و المتخيّله، و هى التى لمعرفتها كثير ارتباط بمعرفه أحوال النفس الناطقه التى نحن بصدد بيان أحوالها، و هى التى تسمى قوى مدركه باطنه. أمّا كونها باطنه، فلبطونها و عدم ظهورها ظهور الحواسّ الظاهره، و لذا كانت محتاجه إلى الإثبات كما سيأتى بيانه. بخلاف الحواسّ الظاهره حيث كانت غيبه عن الإثبات. و أمّا كونها مدركه مع كون المدرك بالحقيقه اثنتين منها و هما الحسّ المشترك و الوهم، و كون الثلاثه الباقيه معينه على الإدراك لأنّ الإدراكات الباطنه لا تتمّ إلاّ بالجمع، مع أنّ الإعانه بالحفظ

ص: ٣٠٥

١- -الجمع بين الرأيين ٣١-٤٠، للفارابى.

أو التصرف يستلزم الإدراك.

و بيان ذلك: إنهم ذكروا: أن المدركه من هذه، إما مدركه لما يمكن أن يدرك بالحواس الظاهره، و هو ما يسمّى صوراً، و إما لما لا يمكن أن يدرك بها، و هو ما يسمّى معاني، و أنّ المعينه التي تعين على الإدراك ما تحفظ المدركات من غير تصرف، ليتمكن المدركه من المعاوده إلى إدراكها أو بالتصريف فيها، و كذلك المعينه بالحفظ معينه، إما لمدركه الصور أو لمدركه المعاني. فهذه خمس قوى:

الاولى، مدركه الصور، و تسمّى حسّاً مشتركاً، لأنها خيالات المحسوسات الظاهره بالتأديه إليها.

و الثانيه، معينتها بالحفظ، و تسمّى خيالاً و مصوره.

و الثالثه، المتصرفه في المدركات، و تسمّى متخيله و مفكره باعتبارين كما سيأتى بيانه.

و الرابعه، مدركه المعاني و تسمّى وهما و متوهمه.

و الخامسه، معينتها بالحفظ، و تسمّى حافظه و ذاكره.

في الاشاره إلى أن إثبات تلك القوى الخمس بالدليل

و أنّ الحكماء و الأطباء اختلفوا في ذلك ظاهراً

ثمّ إنّه حيث كانت هذه القوى لبطونها و عدم ظهورها محتاجه إلى الإثبات، استدللّ كلّ فريق من الحكماء و الأطباء على وجودها، و مغايره بعضها لبعض، و كذا للحواس الظاهره بطريق.

فالأطباء قد قيل: إنهم استدللّوا على ذلك بعروض الآفات و الأمراض في محالّها، فلم يثبتوا إلاّ ثلاث قوى في الباطن، في ثلاثه مواضع:

الاولى في التجويف الأول من التجاويف الثلاثه التي للدماغ المترتبه ولاء بين الجبهه و القفاء، و بعبارة أخرى في البطن الأول من البطون الثلاثه للدماغ، و يسمونها

و الثانيه فى التجويف الثانى و البطن الثانى، و يسمونها المفكره و الوهم.

و الثالثه فى الثالث و يسمونها الحافظه و المتذكره، لأن الآفات التى وجدوها، إنما هى ثلاثه أصناف فى هذه المواضع.

و أمّا الحكماء فقد قيل: إنهم قالوا: إن للدماغ تجاويف و بطونا ثلاثه مترتبه ولاء بين الجبهه و القفاه، أعظمها البطن الأول، ثم الثالث. و أمّا الثانى فكمنفذ فيما بينهما مزرد على شكل الدوده. و ينقسم كل من التجاويف و البطن الثالثه إلى قسمين، كل قسم موضع موضع (كذا) لواحد من الحواس الباطنه، إلا القسم الأخير من التجويف الأخير و البطن الأخير، فإنه لبعده من الحواس الظاهره التى هى جواسيس الآفات، و قربه من حلول العاهات، لم يودع فيه شىء من القوى. فمقدم التجويف الأول و البطن الأول من التجاويف و البطن الثالثه موضع الحس المشترك، و مؤخره موضع الخيال. و مقدم البطن الثانى و التجويف الثانى موضع المتخيله، و مؤخره موضع الوهم. و مقدم البطن الثالث و التجويف الثالث موضع الحافظه، و مؤخره لم يودع فيه شىء.

و قالوا أيضا فى وجه الترتيب بينها أن القوى الحيوانيه الباطنه المدركه للجزئيات، إمّا أن تكون مدركه فقط أو مدركه و متصرفه، و الاولى إمّا أن تكون مدركه للصور الجزئيه، كصوره زيد و عمرو و هو الحس المشترك و بنطاسيا، و إمّا أن تكون مدركه للمعاني الجزئيه كصداقه زيد و عداوه عمرو و هو الوهم. و لكل واحد من هاتين القوتين خزانه، فخزانه الحس المشترك الخيال، و خزانه الوهم الحافظه. و الحس المشترك ينبغى أن يكون مقدم الدماغ، ليكون قريبا من الحواس الظاهره، فيكون التأدى إليه سهلا، و خزانه كل شىء خلفه، فينبغى أن يكون الخيال موضوعا خلفه، فلذلك ينبغى أن يكون الحس المشترك فى مقدم البطن المقدم من الدماغ، و الخيال فى القسم المؤخر منه، و الوهم ينبغى أن يكون بقرب الخيال، لتكون الصوره الجزئيه التى يحكم على معانيها الجزئيه بحذائه و بقربه، فينبغى أن يكون فى البطن الأوسط من الدماغ و خزانه و راءه، فيكون الحافظه فى

و القسم الثاني، أعنى المدركه المتصرّفه، هي القوه التي تسمى مفكره بالقياس إلى النفس الإنسانيه الناطقه، و متخيله بالقياس إلى النفس الحيوانيه. و ينبغى أن تكون فى الوسط مع الوهم، لتكون قريبه من الصور و المعانى حتى تركب بينهما بسهولة، لأنّه من شأنها تركيب بعض الصّور مع بعض، أو بعض المعانى مع بعض، أو بعض الصّور مع بعض المعانى. فتاره يكون ذلك على وفق الخارج، و تاره يكون مخالفا، كإنسان يطير، و جبل من زمرد.

و أقول: و منه يعلم أن لا-خلاف بين الحكماء و الأطباء فى مواضع تلك القوى، إلا فى أن الحكماء قسّموا كلاً من البطن الثلاثه إلى قسمين، و جعلوا كلّ قسم موضع قوه، إلا-القسم الأخير من البطن الأخير، و الأطباء لم يفعلوا ذلك، و جعلوا كلّ بطن من البطنين الأولين موضع قوتين، و البطن الثالث موضع قوه واحده. و هذا الخلاف أيضا يمكن أن يرتفع لو كان الأطباء قائلين بتغاير ما فى البطنين الأولين من القوى، أى قالوا بالمغايره بين الحس المشترك و الخيال، و كذا بين المفكره و الوهم كما هو الاحتمال، حيث إنّ القوى المتغايره يستدعى كلّ واحده منها موضعا غير ما للاخرى، فيعلم منه أنّهم أيضا جعلوا كلا من البطنين الأولين قسمين، و جعلوا كلّ قسم موضعا لقوه، و إن لم يعلم منه أى قسم موضع لأيه قوه، و أنّ موضع الحس المشترك مثلا هو مقدّم البطن المقدّم أو المؤخر منه، و كذا موضع الوهم مثلا- أ هو مقدّم البطن الثانى أو مؤخره؟ و هذا أيضا نوع اختلاف بين الفريقين، و كذلك على هذا التقدير، أى القول بتغاير تلك القوى، يرتفع الخلاف بين الفريقين فى عدد القوى، فإنّه عند الجميع خمسها لا ثلاثه.

نعم لو كانت الأطباء قائلين بوحده ما فى كلّ بطن، بطن، كما يدلّ عليه كلام سديد الدين الكازرونى فى شرح الموجز، حيث قال: «و أمّا عند الأطباء فإنّ المدركه فى الباطن ثلاث قوى، فإنّ الحس المشترك و الخيال عندهم واحده، و كذلك المتخيله و الوهم، فيثبتون لكلّ بطن من بطون الدماغ قوه واحده، و لا يحتاجون إلى غيرها، لأنهم يستدلّون

من آفه كل واحد منها و من أفعالها على آفه محلها. فعلى هذا يكون الاختلاف بين الفريقين كثيرا في ذلك.

و بالجمله من المعلوم أنّ الفريقين مختلفان في طريق إثبات تلك القوى، و أنّ الأطباء استدلوا عليها بعروض الآفات على مواضعها و محالها كما ذكر.

و أمّا الحكماء، فالعمده في دليلهم على وجودها و تعددها و مغايره بعضها لبعض، و كذا للحواس الظاهره إنّما هو مشاهدته الآثار و الأفعال المختلفه التي تدلّ على وجودها و تعدد مبادئها و اختلافها. و قد يستدلون أيضا نادرا على ذلك بما استدلّ به الأطباء.

فلنذكر نبذا ممّا قالوه في ذلك، و نتبعه بالتوضيح إن احتاج إليه.

فقول: قال الشيخ في «الشفاء» في فصل تعدد قوى النفس الإنسانيه هكذا (١):

«و من (٢) القوى المدركه الباطنه الحيوانيه قوه بنطاسيا (٣)، و الحس المشترك، و هي قوه مرتبه في التجويف الأول من الدماغ، تقبل بذاتها جميع الصور المنطبعه في الحواس الخمس المتأديه إليه، ثمّ الخيال و المصوره، و هي قوه مرتبه أيضا في آخر التجويف المقدم من الدماغ، تحفظ ما قبله الحس المشترك من الحواس الجزئيه الخمس، و يبقى فيه بعد غيبته (٤) تلك المحسوسات.

و اعلم أنّ القبول لقوه غير القوه التي بها الحفظ، فاعتبر ذلك من الماء، فإنّ له قبول التّقس و الرّقم، و بالجمله الشكل، و ليس له قوه حفظه، على أنّا نزيدك لهذا تحقيقا من بعد. و إذا أردت أن تعرف الفرق بين فعل الحس (٥) العامّ و فعل الحس المشترك و فعل المصوره، فتأمّل حال القطره التي تنزل من المطر فترى خطا مستقيما، و حال الشئ المستقيم الذي يدور فيرى طرفه دائره، و لا يمكن أن يدرك الشئ خطا أو دائره إلا و يرى فيه مرارا. و الحس الظاهر لا يمكن أن يراه مرّتين، بل يراه حيث هو. لكنّه إذا

ص: ٣٠٩

١- -الشفاء- [١] الطبيعيات ٣٥/٢-٣٧، الفصل الخامس من مقاله الاولى.

٢- في المصدر: فمن القوى...

٣- بنطاسيا و هي الحس...

٤- بعد غيبته تلك...

٥- الحس الظاهر و فعل.

ارتسم في الحس المشترك و زال قبل أن ينمحي (١) الصوره من الحس المشترك، أدركه الحس الظاهر حيث هو، و أدركه الحس المشترك كأنه كائن حيث كان فيه، و كائن حيث صار إليه فرأى امتدادا مستديرا أو مستقيما. و ذلك لا يمكن أن ينسب إلى الحس الظاهر البتة، و أما (٢) المصوره فتدرك الأمرين و تتصورهما، و إن بطل الشيء و غاب.

ثم القوه التي تسمى متخيئه بالقياس إلى النفس الحيوانيه، و متفكره (٣) بالقياس إلى النفس الإنسانيه، و هي قوه مرتبه في التجويف الأوسط من الدماغ عند الدوده، من شأنها أن تركب بعض ما في الخيال مع بعض، و تفصل بعضه عن بعض بحسب الإراده.

ثم القوه الوهميه، و هي قوه مرتبه في نهايه التجويف الأوسط من الدماغ، تدرك المعاني الغير (٤) المحسوسه الموجوده في المحسوسات الجزئيه، كالقوه الموجوده في الشاه، الحاكمه بأن هذا الذئب مهروب عنه، و أن هذا الولد هو المعطوف عليه، و يشبه أن تكون هي أيضا المتصرفه في المتخيلات تركيبيا و تفصيلا.

ثم القوه الحافظه الذاكره، و هي قوه مرتبه في التجويف المؤخر من الدماغ، تحفظ ما يدركه (٥) القوه الوهميه من المعاني الغير (٦) المحسوسه في المحسوسات الجزئيه، و نسبه القوه الحافظه إلى القوه الوهميه كنسبه القوه التي تسمى خيالا- إلى الحس (٧) المشترك، و نسبه تلك القوه إلى المعاني كنسبه هذه القوه إلى (٨) القوه المصوره، فهذه هي قوى النفس الحيوانيه. -انتهى كلامه-.

و قال أيضا في الفصل الذي فيه قول كلّي على الحواس الباطنه التي للحيوان هكذا (٩):

«و أمّا الحس المشترك، فهو بالحقيقه غير ما ذهب إليه من ظن أن للمحسوسات المشتركه حسا مشتركا، بل الحس المشترك هو القوه التي (١٠) يتأدى إليها المحسوسات كلها، فإنه لو لم تكن قوه واحده تدرك الملون و الملموس، لما كان لنا أن نميز بينهما قائلين إنه ليس

ص: ٣١٠

١- في المصدر: أن تمحي...

٢- و أمّا القوه المصوره...

٣- و مفكره بالقياس...

٤- غير المحسوسه...

٥- ما تدركه...

٦- غير المحسوسه...

٧- الحس، و نسبه...

٨- إلى الصور المحسوسه، فهذه هي...

٩- الشفاء- [١] الطبيعيات ١٤٥/٢-١٥٠، الفصل الأول من مقاله الرابعه.

١٠- التي تتأدى.

هذا ذاك.

و هب أنّ هذا التميّز (١) هو للعقل، فيجب (٢) أن يكون لا-محاله أن يكون العقل يجدهما معا، حتّى يميّز بينهما، وذلك لأنّها من حيث هي محسوسة، و على النحو المتأدّى من المحسوس لا يدر كها العقل، لما (٣) سنوضّح بعد. و قد نميّز نحن (٤) بينهما، فيجب أن يكون لها اجتماع عند مميّز، إمّا في ذاته أو (٥) في غيره، و محال ذلك في العقل على ما ستعلم، فيجب أن يكون في قوّه أخرى، و لو لم يكن قد اجتمع عند الخيال من البهائم التي لا عقل لها، المائله بشهوتها إلى الحلاوه. مثلا أنّ شيئا صورته كذا هو حلوه، لما كانت إذا رأته همّيت بأكله. كما أنّه لو لا (٦) عندنا أنّ هذا الأبيض هو هذا (٧) المعنى لما كُنّا إذا سمعنا معناه (٨) الشخصيّ، أثبتنا عينيته (٩) الشخصيّة، و بالعكس، و لو لم يكن في الحيوان ما يجتمع (١٠) فيه صور المحسوسات، لتعذّر (١١) عليه الحياه، و لو لم (١٢) يكن الشّم دالّا- لها على الطعم، و لم يكن الصّيوت دالّا- إياها على الطعم، و لم (١٣) يكن الصّوره الخشبيّه تذكّرها صورته الألم حتّى تهرب (١٤) منه، فيجب لا محاله أن يكون لهذه (١٥) مجمع واحد من باطن.

و قد يدلّنا على وجود هذه القوّه اعتبارات أمور تدلّ على أنّ لها آله غير الحواسّ الظاهره.

منها (١٤): ما نراه من تخيّل المدوّريّه أنّ كلّ شيء يدور، فذلك إمّا عارض عرض في المرثيات، أو عارض عرض في الآله (١٧) بها يتمّ الرؤيه، و إذا لم يكن في المرثيات كان-لا محاله- في شيء آخر، و ليس الدّور (١٨) إلاّ بسبب حركه البخار في الدّماغ و في الرّوح التي فيه، فيعرض لذلك (١٩) الرّوح أن يدور، فيكون إذن القوّه المرثيه هناك هي التي يعرض لها أمر قد فرغنا منه. و كذلك يعرض للإنسان دوار من تأمل ما يدور كثيرا على ما أنبأنا به، و ليس يكون ذلك بسبب أمر في جزء من العين و لا في روح مصبوب فيه.

ص: ٣١١

١- في المصدر: هذا التمييز...

٢- فيجب لا محاله أن يكون العقل...

٣- كما سنوضّح...

٤- نحن بينها...

٥- و إمّا في غيره...

٦- لو لا أن عندنا نحن أن...

٧- هذا المغنى...

٨- غناه الشخصيّ...

٩- أثبتنا عينه...

١٠- ما تجتمع...

١١- لتعذّرت...

١٢- و لم يكن الشّم...

١٣- ولم تكن...

١٤- تهرب منها...

١٥- لهذه الصور مجمع...

١٦- منها ممّا نراه...

١٧- الآله التي بها تتمّ الرؤيه...

١٨- الدوار...

١٩- لتلك الروح أن تدور، فتكون إذن القوه المرتبه هناك.

و كذلك تخيّل (١) استعجال المتحرّك النقطيّ مستقيماً أو مستديراً على ما سلف من قبل، ولأنّ تمثّل الأشباح الكاذبه و سماع الأصوات الكاذبه قد يعرض لمن يفسد (٢) لهم آلاّت الحسّ، أو كان مثلاً مغمّضاً لعينه (٣)، و لا يكون (٤) السبب إلّا تمثّلها في هذا المبدأ.

و التخيّلات التي تقع في النوم، إمّا أن تكون لارتسام (٥) الصّوره في خزانه حافظه للصوره (٦)، و لو كان كذلك، لوجب أن يكون كلّ ما اقترن (٧) فيها متمثلاً- في النّفس، ليس بعضها دون بعض، حتّى يكون ذلك البعض كأنّه مرئيّ أو مسموع وحده؛ أو أن (٨) يعرض لها التّمثّل في قوه أخرى، و ذلك إمّا حسّ ظاهر و إمّا حسّ باطن، لكنّ الحسّ الظّاهر معطلّ في النوم، و ربّما كان (٩) ذلك الذي يتخيّل في النوم ألوانا ما مسمول العين، فيبقى (١٠) أن يكون حسّاً باطناً، و ليس يمكن أن يكون إلّا المبدأ للحواسّ الظّاهره، و الذي كان إذا استولت القوه الوهميّة و جعلت تستعرض ما في الخزانه، تستعرضه و لو في اليقظه، فإذا استحكمت ثباتها فيها، كانت كالمشاهده. فهذه القوه هي التي تسمّى الحسّ المشترك، و هي مركز الحواسّ، و منها يتشعب (١١) الشّعب، و إليها تؤدّي الحواسّ، و هي بالحقيقه هي التي تحسّ، لكن إمساك ما تدركه هذه (١٢) للقوه التي تسمّى خيالاً- و تسمّى مصوره و تسمّى متخيّله، و ربّما فرّق بين الخيال و المتخيّله بحسب الاصطلاح، و نحن ممّن نفصل (١٣) ذلك و الصّور التي في الحسّ المشترك و الحسّ المشترك و الخيال كأنّهما قوه واحده، و كأنّهما لا- تختلفان (١٤) في الموضوع، بل في الصّوره، و ذلك (١٥) لأنّه ليس أن يقبل هو أن يحفظ، فصوره المحسوس يحفظها (١٦) القوه التي تسمّى المصوره، و الخيال، و ليس إليها حكم البتّه، بل حفظ، و أمّا الحسّ المشترك و الحواسّ الظاهره فإنّها تحكم بجهه ما، أو بحكم ما، فيقال:

إنّ هذا المتحرّك أسود، و أنّ هذا الأحمر حامض، و هذا الحافظ لا يحكم به على شيء من الموجود إلّا على ما في ذاته، بأنّ فيه صوره كذا. ثمّ قد نعلم يقيناً، أنّ (١٧) ما في طبيعتنا أن

ص: ٣١٢

١- في المصدر: نتخيّل...

٢- لمن تفسد...

٣- لعينه...

٤- و لا يكون السبب في ذلك...

٥- لارتسام في...

٦- المصور...

٧- ما اخترن فيها...

٨- أو أن يكون يعرض...

٩- كان الذي يتخيّل ألوانا...

١٠- فبقى...

١١- تشعب...

١٢- هذه هو للقوه...

١٣- يفصل، والحس المشترك...

١٤- لا يختلفان...

١٥- وذلك أنه...

١٦- تحفظها...

١٧- أن في طبيعتنا.

نركب المحسوسات بعضها إلى بعض، و أن نفضل بعضها (١) من بعض، لا- على الصورة التي وجدناها عليها من خارج، و لا مع تصديق بوجود شيء منها أو لا- وجوده، فيجب أن (٢) يكون فينا قوة تفعل ذلك بها، و هذه هي التي تسمى إذا استعملها العقل: مفكره، و إذا استعملها (٣) قوة حيوانية: متخيله.

ثم إننا قد نحكم في المحسوسات بمعان لا نحسبها، إما أن لا تكون في طبائعها محسوسه البتة، و إما أن تكون محسوسه، لكننا (٤) لا نحسبها وقت الحكم.

أمّا التي لا- تكون محسوسه في طبائعها، فمثل العداوة و الرداءه و المنافره التي تدركها الشاه في صورته الذئب. و بالجملة المعنى الذي ينفرها عنه، و الموافقه التي تدركها من صاحبها، و بالجملة المعنى (٥) الذي يؤنسها به، و هذه أمور تدركها النفس الحيوانية، و الحس لا يدلها على شيء منها، فإذا ن القوه التي بها تدرك قوه اخرى، و لتسم الوهم.

و أما التي تكون محسوسه، فإننا نرى مثلا شيئا أصفر، فنحكم أنه عسل و حلوه، فإن هذا ليس يؤديه إليه الحاس في هذا الوقت و هو من جنس المحسوس، على أن الحكم نفسه ليس بمحسوس البتة، و إن كانت أجزاءه من جنس المحسوس، و ليس يدركه في الحال، إنما هو حكم (٦) يحكم به، و ربما غلط به، و هو أيضا لتلك القوه. و في الإنسان للوهم أحكام خاصه، من جملتها حملها (٧) النفس على أن تمنع وجود أشياء لا- تتخيل و لا ترتسم فيه (٨)، و ثانيها التصديق بها. فهذه القوه لا محاله موجوده فيها (٩)، و هي الرئيسه الحاكمه في الحيوان حكما ليس فصلا كالحكم العقلي، و لكن حكما (١٠) تخيليا مقرونا بالجزئية، و بالصورة الحسيه، و عنه (١١) يصدر أكثر الأفعال الحيوانية.

و قد جرت العاده بأن يسمى مدرك الحس صورته و مدرك الوهم معنى، و لكل واحد منهما خزانه.

فخزانه مدرك الحس هي القوه الخيالية، و موضعها مقدم الدماغ، فلذلك إذا حدثت

ص: ٣١٣

١- في المصدر: عن بعض...

٢- تكون فينا قوة يفعل...

٣- إذا استعملتها...

٤- لكننا...

٥- المعنى يؤنسها...

٦- حكم نحكم به ربما غلط به...

٧- حملة...

٨- فيه و يابى التصديق...

٩- فينا...

١٠- حكما تخيليا...

هناك آفه،فسد هذا الباب من التصور،إما بأن (١)يتخيل صوراً ليست،أو يصعب استنباط الموجود (٢).

و خزانه مدرك (٣)المعنى هي القوه التي تسمى الحافظه،و معدنها مؤخر الدماغ، و لذلك إذا وقع هناك آفه يوقع (٤)الفساد فيما يختص بحفظ هذه المعاني،و هذه القوه تسمى أيضا متذكره،فتكون حافظه لصيانتها ما فيها،و متذكره لسرعه استعدادها لاستباطه و التصور (٥)بها يستعدّه إيّاها إذا فقدت،و ذلك إذا أقبل الوهم بقوته المتخيله،فجعل يعرض واحدا واحدا من الصور الموجوده في الخيال،ليكون كأنه يشاهد الأمور التي هذه صورها،فإذا عرض له الصوره التي أدرك معها المعنى الذي بطل،لاح له المعنى (٦)كما لاح من خارج،و استتبته (٧)القوه الحافظه في نفسها كما كانت حينئذ تستبثت،فكان ذكرا (٨)،و ربما كان المصير من المعنى إلى الصوره،فيكون المتذكره (٩)المطلوب ليس نسبته إلى ما في خزانه الخيال (١٠)و كان إعادته،إما في وجود العود إلى هذه المعاني التي في الحفظ،حتّى يضبط (١١)المعنى إلى لوح الصوره،فيعود (١٢)النسبه إلى ما في الخيال ثانيا،و إما بالرجوع إلى الحسّ.مثال الأول:أنك إذا نسيت نسبته إلى صورته،و كنت عرفت تلك النسبه،تأملت الفعل الذي كان يقصد منها،فلما عرفت (١٣)أنه أيّ طعم و شكل و لون يصلح له،فاستبثت النسبه به،و فألفت (١٤)ذلك،و حصلته (١٥)نسبته إلى صورته في الخيال،و أعدت النسبه في الذكر،فإنّ خزانه الفعل هو الحفظ لأنه من المعنى،فإن أشكل ذلك عليك من هذه الجهه أيضا و لم يتّضح،فأورد عليك الحسّ صورته (١٦)شيء،عادت مستقرّه في الخيال و عادت النسبه إليه مستقرّه في التي تحفظ.

و هذه القوه المركبه بين الصوره و الصوره،و بين الصوره و المعنى،و بين المعنى و المعنى (١٧)كأنها القوه الوهميه بالموضوع،لا من حيث تحكم بل من حيث يعمل (١٨)ليصل

ص:٣١٤

- ١- في المصدر:بأن تتخيل...
- ٢- الموجود فيها...
- ٣- مدرك الوهم...
- ٤- وقع الفساد...
- ٥- التصور به مستعيده إيّاه إذا فقد،و ذلك...
- ٦- المعنى حينئذ...
- ٧- استتبته القوه...
- ٨- ذكرا...
- ٩- فيكون التذكر للمطلوب ليست نسبته...
- ١٠- خزانه الحفظ،بل نسبته إلى ما في خزانه الخيال،فكان إعادته إما في وجه العود...
- ١١- حتّى يضطر...
- ١٢- فتعود...
- ١٣- عرفت الفعل و وجدته و عرفت أنه...
- ١٤- و ألفت...

١٥- و حصّلتہ نسبہ إلی...

١٦- صورہ الشیء...

١٧- و المعنی ہی کأنّہا...

١٨- تعمل لتصل.

إلى الحكم. و قد جعل مكانها وسط الدماغ، ليكون لها اتصال بخزانتى المعنى و الصوره.

و يشبه أن تكون القوه الوهميه (1) بعينها المفكره و المتخيله و المتذكره، و هى بعينها الحاكمه، فتكون (2) حاكمه، و بحركاتها و أفعالها متخيله و متذكره، فتكون متخيله بما تعمل فى الصوره (3) و المعانى، و متذكره بما ينتهى إليه عملها.

و أما الحافظه، فهى قوه خزانتها. و يشبه أن يكون التذكر الواقع بالقصد معنى للإنسان وحده، و أن خزانه الصوره هى المصوره و الخيال، و أن خزانه (4) المعانى هى الحافظه و لا- يمتنع أن يكون (5) الوهميه بذاتها حاكمه (6) و بحركاتها متخيله و ذاكره.- انتهى كلامه.-

و قال ابن رشد المغربى فى كتابه الموسوم بجامع الفلسفه، بهذه العبارة: «القول فى الحس المشترك و هذه القوى الخمس التى عددناها يظهر من أمرها أن لها قوه واحده مشتركه، و ذلك أنه لما كانت هنا محسوسات لها مشتركه، فها هنا إذا لها قوه مشتركه بها تدرك المحسوسات المشتركه، سواء كانت مشتركه لجميعها، كالحركه و العدد أو لاثنتين منها فقط، كالشكل و المقدار المدركين بحاسه البصر و حاسه اللمس.

و أيضا فلما كنا بالحس ندرك التغير بين المحسوسات الخاصه بحاسه حاسه، حتى نقضى مثلا على هذه التفاحه أنها ذات لون و طعم و ريح، و أن هذه المحسوسات متغيره فيها، و يجب أن يكون هذا الإدراك لقوه واحده، و ذلك أن القوه التى تقضى على أن هذين المحسوسين متغيران هى ضروره قوه واحده. فإن القول بأن القوه التى بها يدرك التغير بين شيئين محسوسين ليست بقوه واحده بمنزله القول بأننى أدرك المخالفه التى بين المحسوس الذى أنا، و المحسوس الذى أحسسته أنت و أنا لم أحسه، و هذا بين بنفسه.

و قد يوقف أيضا على وجود هذه القوه من فعل آخر ليس يمكننا أن ننسبه إلى واحد من الحواس الخمس، و ذلك أنا نجد كل واحد من هذه الحواس تدرك محسوساتها، و تدرك مع هذا أنها تدرك. فهى تحس الإحساس، و كان نفس الإحساس هو الموضوع

ص: ٣١٥

١- فى المصدر: الوهميه هى بعينها...

٢- فتكون بذاتها حاكمه...

٣- فى الصور...

٤- خزانه المعنى...

٥- أن تكون...

٦- حاكمه متخيله، و بحركاتها.

لهذا الإدراك، إذ كانت نسبته إلى هذه القوّة نسبه المحسوسات إلى حاسّه حاسّه. و لذلك لسنا نقدر أن ننسب هذا الفعل إلى حاسّه واحده من الحواسّ الخمس، و إلاّ- لزم أن يكون المحسوسات أنفسها هي الإحساسات أنفسها. و ذلك أنّ الموضوع مثلا للقوّة الباصره إنّما هو اللّون، و الموضوع لهذه القوّة هو نفس إدراك اللّون. فلو كان هذا الفعل للقوّة الباصره، لكان اللّون هو نفس إدراكه، و ذلك محال. فإذن باضطرار ما يلزم عن هذه الأشياء كلّها وجود قوّة مشتركه للحواسّ كلّها هي من جهه واحده، و من جهه كثيره. أمّا كثيرتها، فمن جهه ما تدرك محسوساتها بآلات مختلفه تتحرّك عنها حركات مختلفه، و أمّا كونها واحده، فلاّنها تدرك التغيّرات بين الإدراكات المختلفه، و لكونها واحده تدرك الألوان بالعين، و الأصوات بالأذن، و المشمومات بالأنف، و المذوقات باللسان، و الملموسات باللحم. و تدرك جميع هذه بذاتها، و تحكم عليها، و كذلك تدرك جميع المحسوسات المشتركه لكلّ واحده من هذه الآلات، فتدرك العدد مثلا- باللسان و الاذن و العين و اللحم و الأنف، و هي بالجمله واحده بالموضوع، كثيره بالقوى، واحده بالماهيه، كثيره بالآلات.

و الحال في تصوّر هذه القوّة واحده من جهه، كثيره من أخرى، كالحال في الخطوط التي تخرج من مركز الدائره إلى محيطها، فإنّ هذه الخطوط كثيره بالأطراف التي تنتهي إلى المحيط، واحده بالنقطه التي تجمع أطرافها عندها و هي المركز.

و كذلك هذه الحركات التي تكون عن هذه المحسوسات، هي من جهه المحسوسات و الآلات كثيره، و هي من جهه أنّها تنتهي إلى قوّة واحده، واحده- انتهى موضع الحاجه من كلامه-.

في الكلام في الحسّ المشترك

و أقول: و بالله التّوفيق، إنّ ما ذكره الشّيخ في معنى الحسّ المشترك، بقوله: «و أمّا الحسّ المشترك، فهو غير ما ذهب إليه من ظنّ أنّ للمحسوسات المشتركه حسّا مشتركا، بل الحسّ المشترك هو القوّة التي يتأدّى إليها المحسوسات كلّها».

توضيحه: أنه ظنّ بعضهم أنّ معنى الحسّ المشترك أنّه قوّه بها يحصل الإحساس بالمحسوسات المشتركه، و مبناه على أنّ المحسوسات بعضها ما هي مختصّه بحاسه حاسه، كالألوان المختصّه بالبصر، والأصوات المختصّه بالسمع، والزوايح المختصّه بالشّم، والطّعم المختصّه بالذّوق، والحراره و البروده المختصّتين باللمس.

و بعضها ما هي غير مختصّه بحاسه واحده، بل هي إمّا مشتركه بين جميع تلك الحواسّ كالحرکه و العدد، و إمّا مشتركه بين أكثر من واحده كالشّكل و المقدار حيث إنّهما مشتركان بين البصر و اللمس. و كما أنّ لكلّ من المحسوسات الخاصّه قوّه خاصّه، كذلك لتلك المحسوسات المشتركه قوّه اخرى غير تلك القوى الخمس، هي المسمّاه بالحسّ المشترك، أي هو حسّ يدرك المحسوسات المشتركه.

و هذا الظنّ باطل، إذ لو كان معنى الحسّ المشترك ما ذكر، لما كان لإثباته قوّه اخرى غير تلك الخمس وجه، لأنّ تلك المحسوسات المشتركه التي ذكرت، إنّما تدركها تلك الحواسّ الخاصّه أيضا، إلاّ أنّ مدركاتها على نوعين: نوع هو مدرك لها بالذّات، و نوع هو مدرك لها بالواسطه و بالعرض. فمدرك البصر مثلا أوّلا و بالذّات و إن كان هو الصّوء و اللّون، إلاّ أنّه يدرك تلك المحسوسات المشتركه أيضا ثانيا و بالواسطه. و كذلك الحال في اللمس و سائر القوى الأخرى، و لا محذور أيضا أن يتعدّد إدراكات قوّه واحده و مدركاتها، و أن يصدر عن الواحد أكثر من واحد إذا لم يكن ذلك الصّدور من جهه واحده و من حيثيه واحده، بل أن يكون بعضها بالذّات و بعضها بالعرض، و بالجمله أن يكون من حيثيات متعدّده.

و حيث بطل هذا الظنّ، بطل الوجه الأوّل الذي ذكره ابن رشد في إثبات الحسّ المشترك، إذ هو مبنّى على هذا الظنّ، و على أنّ معنى الحسّ المشترك هو ذلك.

بل أنّ معنى الحسّ المشترك كما هو مبنّى الوجه الثانی الذي ذكره ابن رشد، أنّه القوّه التي يتأدّى إليها المحسوسات، أي محسوسات الحواسّ الظّاهره كلّها، سواء كانت تلك المحسوسات محسوسات مختصّه، أو محسوسات مشتركه، بل قد يتأدّى إليها

محسوسات بعض الحواسّ الباطنه أيضا، كما فى من تعطلّ حواسّه الظاهره، واستولت المتخيّله و نقشت فى لوح هذه القوّه صورا كانت مخزونه فى الخيال، أو صورا ركبته من تلك الصّور المخزونه على طريقه انتقاشها فيه من الخارج، على ما سيأتى بيانه.

فهذه القوّه قوّه تقبل بذاتها جميع الصّور المنطبعه فى الحواسّ الظاهره، و بعض ما فى الباطنه المتأدّيه لتلك الصّور إليها من طرق تلك الحواسّ، سواء كانت تلك الصّور صورا خاصّه بحاسّه حاسّه، أو مشتركه بينها.

و على هذا فمعنى كون تلك القوّه حسّيّا مشتركا، أنّها حسّ مشترك بين محسوسات الحواسّ الظاهره كلّها مختصّاتها و مشتركاتهما، و أنّها تدرك محسوساتها كلّها، لا اختصاص لها بإدراك محسوس حسّ خاصّ، و كذا هى مشتركه بين محسوسات الحواسّ الظاهره كلّها و محسوسات الحواسّ الباطنه فى الجملة. فالقوّه الباصره مثلا تبصر و لا تسمع و لا تشمّ و لا تذوق و لا تلمس، و هذه القوّه تفعل الجميع، أى تبصر و تسمع و تشمّ و تذوق و تلمس. و كذا الحال فى سائر الحواسّ الظاهره، فإنّ كلّ واحده منها تدرك ما يختصّ بها من المحسوس و لا تدرك الجميع، بخلاف الحسّ المشترك.

و بهذا يحصل الفرق بينها و بين الحواسّ الظاهره.

مع أنّه فيما بينها و بين تلك الحواسّ فى إدراك ما يختصّ بكلّ واحده فرقا أيضا، و هو أنّ القوّه الباصره-مثلا-إنّما تدرك المبصر إذا كانت النسبه المخصوصه محفوظه بينها و بين المبصر، و أمّا هذه فتدرك المبصر و تثبت فيها الصّوره المأخوذه من خارج منطبعه فيها، أى فى الرّوح التى فيها هذه القوّه، سواء كانت النسبه المذكوره بينها و بين المبصر محفوظه، أو قريبه العهد.

و كذلك بينها و بين الحواسّ الباطنه التى تتأدّى الصّوره منها إليها فرق، و هو أنّ الحسّ المشترك قابله للصّور لا حافظه لها، و القوّه الخياليّه مثلا حافظه لما قبلت الحسّ المشترك، و ذلك أنّه إذا غاب المبصر مثلا انمحت الصّوره عن الحسّ المشترك و لم تثبت زمانا يعتدّ به، و أمّا الرّوح التى فيها الخيال مثلا فإنّ الصّوره تثبت فيها، و لو بعد حين كثير،

و أيضا إذا كانت الصوره فى الحس المشترك، كانت محسوسه بالحقيقه فيها، حتى إذا انطبعت فيها صوره كاذبه أيضا أحسيتها كما يعرض للممرورين، و أما إذا كانت فى الخيال مثلا كانت متخيله لا محسوسه.

ثم نقول فى بيان كيفيه تأدى صور المحسوسات إليها من طرق الحواس: إنهم ذكروا:

أن لكل حاسه من الحواس الخمس الظاهره عصبها هو بما فيه من الروح آله لتلك القوه، و مبدأ أعصاب الحواس الأربع غير اللمس هو مقدم الدماغ، و مبدأ أعصاب اللمس هو الدماغ و التخاع الذى مبدؤه أيضا الدماغ، و أكثرها نخاعيه، و أن آله الحس المشترك هو الروح المصبوب فى مبادئ عصب الحس، لا سيما فى مقدم الدماغ، و الروح المصبوب فى مبادئ البطن المقدم هو آله للحس المشترك و الخيال، إلا أن ما فى مقدم ذلك البطن بالحس المشترك أخص، و ما فى مؤخره بالخيال أخص. فالحس المشترك كراس عين ينشعب منه خمسه أنهار من خارج، و بعض أنهار من داخل، أو مثل حوض ينصب فيه خمسه أنهار من خارج و بعض أنهار من داخل، و إنما يتأدى الإدراكات الحسيه من الحواس الظاهره بواسطه الأرواح التى فى الأعصاب إلى التى فى مبادئها المتصله بالروح المصبوب فى البطن المقدم، و كذا يتأدى من الخيال-مثلا- إلى الحس المشترك بواسطه اتصال الروحين فى مقدم البطن المقدم و مؤخره، و ليس معنى التأديه أن الكيفيات المحسوسه تسير فى الأعصاب إلى آله الحس المشترك، أو تسير من الروح التى هى آله الخيال إليها كما فهمه بعض، حتى يرد أن الكيفيات التى هى أعراض، كيف يمكن أن تنتقل عن موضوعاتها إلى غيرها؟ بل معنى التأديه أنها استعاره عن إدراك النفس بواسطه الروح المصبوب إلى كل حس محسوسه، و بواسطه الروح الذى هو مبدأ مشترك للجميع، مثل المحسوسات الظاهره، و كذا مثل بعض المحسوسات الباطنه. و اتصال الأعصاب و الأرواح ليس لتمهيد طرق تسير فيها الكيفيات، فإن الكيفيات لا تنتقل عن موضوعاتها، و إدراك النفس ليس بمتأخر عن ملاقات الحواس للمحسوسات بزمان يقطع

فيه تلك المسافات، بل هو لا تتصل الأرواح بمبدأ واحد مجتمعه في موضع يعدها للإحساس.

و حيث تحققت ما تلوناه عليك، فاعلم أنّ الصّادر عن الحسّ المشترك التي هي قوّه واحده بالقصد الأوّل، إنّما هو فعل واحد هو استنبات الصّور المادّيّه، ثمّ تصوير مستتبته للألوان و الأصوات و الطّعم و غيرها بقصد ثان، و ذلك لانقسام تلك الصّور إليها، و هذا كالإبصار الذي فعله إدراك اللّون.

ثمّ إنّّه يصير مدركا للضدّين، كالسّواد و البياض، لكون اللّون مشتملا عليهما، و ذلك لانقسام تلك الصّور إليهما، و الشّيء الواحد يمكن أن يصدر عنه الكثير إذا كان الصّادر بالقصد الأوّل شيئا واحدا ثمّ يتكثّر بقصد ثان، كما في الصّورتين المذكورتين، كما أنّه يمكن صدور الكثير عنه إذا كانت وجوه الصّدورات مختلفه متكثّره، كما في أفعال النّفس.

و على هذا، فلا يرد أنّ الحسّ المشترك مع كونها قوّه واحده كيف يصدر عنها الكثير؟ و الله أعلم بحقيقه الحال.

في الدليل على وجود الحسّ المشترك

إشاره

ثمّ إنّ قول الشّيخ: «فإنّه لو لم تكن قوّه واحده تدرك المكوّن و الملموس، لما كان لنا أن نميّز بينهما قائلين إنّّه ليس هذا ذاك»- إلى آخر ما ذكره- دليل على إثبات الحسّ المشترك.

و بيانه: قد إنّا نميّز بين المحسوسات الظّاهره، و نحكم ببعضها على بعض، سواء كان حكما سلبيّا، كما نحكم أنّ هذا الملوّن ليس هذا الملموس، أو حكما إيجابيا، كما نحكم بأنّ هذا الأحمر حلو، و لو لم يكن لنا قوّه تجتمع فيها صور المحسوسات، لما كان لنا أن نميّز بينها و نحكم، لأنّ الحاكم المميّز بين الشّيتين يحتاج إلى إدراكه لهما و حصولهما عنده و اجتماعهما لديه، إمّا في ذاته، أو في غيره. و محال أن يكون حصول هذين الأمرين في حسّ من الحواسّ الظّاهره، لأنّه لا يدرك غير نوع واحد من المحسوسات كما

سلف. سلّمنا أنّ هذا التّمييز هو للعقل، أى للنّفس بذاتها إلاّ أنّه يجب لا محاله أنّ العقل يجدهما معا حتّى يميّز بينهما و يحكم، و ذلك أيضا محال، لأنّ المحسوسات من حيث هي محسوسه، و على النحو المتأدّى من المحسوس، لا يدركها العقل، لما سنوضّح من بعد، فمحال أن يكون حصول ذلك فى العقل أيضا. فإذن لا بدّ من قوّه أخرى غير الحسّ الظّاهر يجتمع فيها صور المحسوسات بالتأدّى إليها من طرق الحواسّ، حيث إنّها كجواسيس لهذه القوّه، تؤدّى مدرّكاتها إليها، فيجتمع تلك المدرّكات فيها، و لذلك سمّيت بالحسّ المشترك و هو المطلوب.

و فى قوله: «و ذلك لأنّها من حيث هي محسوسه، و على النحو المتأدّى من المحسوس لا يدركها العقل» إيحاء إلى دفع إيراد ربّما يمكن أن يورد هاهنا.

بيان إيراد مع دفعه

بيان الإيراد: أنّ الحاكم و المميّز بالحقيقه ليس إلاّ العقل، و إسناد الحكم و التمييز إلى القوّه مجاز، و اجتماع الأشياء عند النّفس حال حكمها عليها و بها قد يكون بارتسامها كلّها فى ذاتها أو فى قواها العقليّه، كما إذا حكمت بين المعقولات و ميّزت بينها، و قد يكون بارتسام بعضها فى ذاتها أو فى قواها العقليّه و ارتسام بعض آخر فى آلاتها و قواها الجسمانيّه، كما إذا حكمت مثلا على زيد بأنّه إنسان، و على هذا الحجر بأنّه ليس بإنسان، و ميّزت بينهما، و قد يكون بارتسامها فى آلتين و قوتين جسمانيّتين لها، كما إذا حكمت -مثلا- على هذا اللّون بأنّه غير هذا الطّعم، و على هذا الأ-حمر بأنّه حلو، و ميّزت بينهما، و حينئذ فلا حاجه إلى قوّه أخرى يجتمع فيها صور المحسوسات. بل إنّ تلك الصّيور المحسوسه إنّما هي فى قواها المختصّه به، و هي حاضره عند النّفس، لكونها حاصله فى آلات النّفس التى علم النفس بها علم حضورى، و بذلك تحكم بينها و تميّز بينها.

و أمّا بيان الدفع لهذا الإيراد، فهو مبنيّ على مقدّمه، أحال وضحها على ما ذكره من كلماته من بعد ذلك، و سبقت أيضا الإشاره منه إليها فى بعض كلماته المتقدّمه على ذلك،

و سلفت الإشارة منّا إليها أيضا فيما سبق من كلماتنا، و هي أنّ كلّ إدراك حصوليّ إنّما هو أخذ صورته المدرك بنحو من الأنحاء، و أنّه إن كان ذلك الإدراك إدراكا لشيء مادّي، فهو أخذ صورته مجردة عن المادّة و علائقها تجريدا.

إلاّ أنّ أصناف التجريد مختلفه، و مراتبه متفاوتة، كما في إدراك الصّور المحسوسه التي تدرّكها الحواسّ الظاهره و الباطنه، و إدراك الصّوره المعقوله التي تدرّكها النّفس، و أنّ لتلك الصّور المأخوذه نسبتين: نسبه إلى الشيء الذي انتزعت تلك الصّوره منه، و نسبه إلى المحلّ القابل لها الذي هي حصلت فيه.

و بالاعتبار الأوّل، فهي مطابقه بحسب الماهيّة مع الشيء المأخوذ منه الصّوره، و لذلك يسرى الحكم منها إليه. و كذا هي مجردة عن الوجود الخارجيّ مطلقا، و كذا عن المادّة و علائقها إن كان الشيء مادّيّا، و لذلك كانت مخالفه له في كثير من اللّوازم كما مرّ بيانه. و بالاعتبار الثّاني فهي معروضه لنحو وجود عينيّ جزئيّ باعتبار قيامها بمحلّ عينيّ و جزئيّ.

و كذلك هي بالاعتبار الأوّل معلومه، أي معلومه بالذات، و بتوسّطها يكون الشيء المنتزع هي منه معلومه بالعلم الحصوليّ، أي أنّها إن كانت صورا مادّيّه جزئيّه تحصل في الآلات البدنيّه التي هي آلات للنّفس، و كذا هي آلات لقوى النّفس، فتدرّكها تلك القوّه المختصّه بكلّ واحده أوّلا، و بتوسّيط تلك القوّه تدرّكها النّفس إدراكا حصوليّّا، و إن كانت صورا كليّه تحصل في النّفس بذاتها، فتدرّكها بقوّتها العقليّه إدراكا حصوليّّا أيضا. و أمّا هي بالاعتبار الثّاني، فمعلومه للنّفس علما حضوريّّا، إذ ليس يتوسّط بينها و بين تلك الصّوره صورته أخرى، بتلك الصّوره يحصل علم النّفس بالصّوره الأوّلي علما حصوليّّا، بل إنّ الصّوره الأوّلي حاضره بذاتها عند النّفس، مثل علمها بآلاتها و بقواها و بذاتها و بعلمها لعلمها و أمثال ذلك ممّا هو معلوم للنّفس علما حضوريّّا.

و بعد تمهيد تلك المقدّمه، نقول: لا شكّ إنّنا إذا رجعنا إلى وجداننا في صورته تمييزنا بين المحسوسات، و حكمنا عليها و بها، نجد أنّ إدراكنا المحسوسين اثنين أو أكثر، مثل

إدراكنا لمحسوس واحد، وبقوّه واحده، ولا نجد فرقا بين أن ندرك صورته مبصره مثلا، و أن ندرك صورتين مبصره و مذوقه حين تمييزنا بينهما، فيجب أن يكون إدراكنا في الحالتين على نسق واحد غير مختلف، و كما إننا إذا أبصرنا شيئا يكون إبصارنا، له بحصول صورته في آله الباصره فتدركها القوّه الباصره ثم تدركها النفس بتوسّطها، كذلك ينبغي أن يكون إدراكنا للمبصر و المذوق معا مثلا- بحصول صورتيهما في آله من الآلات البدنيه، فتدركهما قوّه شأنها إدراك المحسوسات كلّها التي قلنا إنّها الحسّ المشترك، و آلتها الرّوح المصوب في مقدّم البطن المقدم من الدماغ. و إسناد الحكم و التمييز إلى هذه القوّه لا ينافي إسنادهما إلى النفس أيضا، حيث إنّ الحاكم و المميّز أوّلا هو هذه القوّه، و بتوسّطها تكون النفس أيضا مميّزه و حاكمه، لكونها قوّه من قواها، و بتوسّطها تصدر الأفعال عن النفس، كما في القوى و الحواسّ الأخر.

و بالجمله، فإننا لا نجد فرقا في ذلك بين إدراكنا لمحسوس واحد، و بين إدراكنا لأزيد من واحد، فكيف يكون إدراك المحسوس الواحد بحصول صورته في آله حاسّه من الحواسّ تدركها تلك الحاسّه أوّلا و بتوسّطها تدركها النفس إدراكا حصوليا كما هو المقرّر عندهم، و يكون إدراك المحسوسات إذا كانت أزيد من واحد، بحصول صورته كلّ واحد في آله مخصوصه بها، فتدركها الحواسّ الخاصّه بها أوّلا- إدراكا حصوليا ثم تدركها النفس إدراكا حضوريا بحصولها في آلاتها و حضور الآلات مع ما فيها عندها، كما في علم النفس بآلاتها و بذاتها و علمها بعلمها، كما هو مبنى الإيراد.

و على هذا، فكأنّ معنى كلام الشيخ: «و ذلك لأنّها من حيث هي محسوسه، و على النحو المتأدّى من المحسوس لا- يدركها العقل».

أنّها من هذه الحيثيه لا- يدركها العقل أصلا، لا بأن يحصل صورها في ذات النفس بدون حصولها في آلاتها، فتدركها النفس إدراكا حصوليا كما في إدراكها للصّور المعقوله، حيث إنّها لكونها مجردة عن المادّه و توابعها، يحتاج إدراكها للصّور المحسوسه إلى قوى جسمانيه و آلات بدنيه، و لا بأن تحصل تلك الصّور في آلاتها، فتدركها النفس إدراكا

حضورياً لحضور تلك الآلات مع ما فيها عندها، لأننا لا نجد فرقا بين إدراكنا لمحسوس واحد و إدراكنا لأكثر من واحد.

إيراد آخر مع دفعه

فإن قلت إذا كان إدراك أمرين محسوسين أو أكثر و التمييز بينهما أو بينها دليلا- على إثبات قوه على حده، تدرك ذينك الأمرين أو تلك الأمور، لكان لا يجب أن يكون إدراك الكلّي و الجزئيّ و التمييز بينهما، و الحكم بأحدهما على الآخر، كما في قولنا: زيد إنسان و هذا الحجر ليس بإنسان، دليلا على إثبات قوه على حده تدركهما و تميّز بينهما، و لم يقل به أحد.

قلت: ذلك إنّما هو لأجل أنّ إثبات قوه واحده على حده تدرك الكلّيّ و الجزئيّ، ممّا لا يمكن، حيث إنّ إثبات قوه كذلك يستلزم القول بكونها مجرّده و غير مجرّده معا، و هذا محال. و لذلك قالوا: إنّ النفس في تمييزها بين الكلّيّ و الجزئيّ تدركهما بقوتين، يعنى إنّها تدرك الكلّيّ بقوه عقليّته، و بحصول صورته في ذاتها، و تدرك الجزئيّ بقوه جسمانيّته، و بحصول صورته في آلتها، و بما ذكرنا تمّ الدليل على هذا المرام، و اندفع الإيراد عنه، إلّا أنّه بقي هاهنا دقيقه.

دقيقه

ينبغي التنبيه عليها، و هى أنّ التمييز بين المحسوسات و الحكم بينها، كما هو دليل على إثبات الحسّ المشترك كما ذكره الشّيخ، و بيّنا وجهه، كذلك هو دليل على إثبات الخيال أيضا، كما سيومئ كلامه إليه، و لذلك قال في الإشارات (1): «و بهاتين القوتين يمكنك أن تحكم أنّ هذا اللون غير هذا الطعم» و أشار بقوله: «هاتين القوتين» إلى الحسّ المشترك و الخيال.

ص: ٣٢٤

و قال المحقق الطوسي (ره) في شرحه (١): (٢) «إنَّ (٣) هذا الاستدلال مشترك على وجودهما معا، و هو بناء على أنَّ النفس لا تدرك المحسوسات إلاّ- بقوى جسمانيته، و تقريره أنّها لا- تدرك بحسّ واحد من الحواسّ الظاهره غير نوع واحد من المحسوسات.

فإذن لا بدّ لها حين تحكم على أبيض ما أنّه ذو حلاوه، من قوّه تدرك البياض و الحلاوه معا بها، و لا محاله يكون (٤) نسبه جميع المحسوسات إلى تلك القوّه نسبه واحده. و أيضا كما أنّ النفس لا تقدر على هذا الحكم إلاّ بقوّه مدركه للجميع، فإنّها أيضا لا تقدر على ذلك إلاّ بقوّه حافظه للجميع، و إلاّ فينعدم (٥) صورته كلّ واحد من البياض و الحلاوه عند إدراك الآخر و الالتفات إليه»-انتهى-.

و بما ذكره يظهره وجه إثبات الخيال أيضا بذلك.

في إثبات الحسّ المشترك للحيوانات العجم أيضا

و الإشاره إلى دفع ذلك الإيراد بوجه آخر

ثمّ قول الشيخ: «و لو لم يكن قد اجتمع عند الخيال من البهائم التي لا عقل لها، المائله بشهوتها إلى الحلاوه-إلى آخره».

بيان لأنّ هذا التمييز بين المحسوسات و الحكم بينها، كما أنّه معلوم التّحقّق في الإنسان، و دليل على وجود الحسّ المشترك له- كما ذكر بيانه- كذلك هو معلوم التّحقّق في غير الإنسان من البهائم التي لا عقل لها، و الحيوانات العجم؛ فيدلّ على وجوده فيها أيضا، و على أنّه من قوى النفس الحيوانيّه بما هي حيوانيّه، سواء كانت في الإنسان أو في غيره من الحيوانات، و أنّه-على هذا التقدير- لا- مجال لتوهم الإيراد الذي يتوهم وروده على تقدير الاستدلال بوجود ذلك التّمييز و الحكم في الإنسان على وجود الحسّ المشترك له، حيث إنّّه في الحيوانات العجم و البهائم التي لا عقل لها أو غير معلوم وجود

ص: ٣٢٥

١- شرح الإشارات ٣٣٨/٢-٣٣٩.

٢- في المصدر: و أمّا قول الشيخ (...)

٣- فاستدلال مشترك...

٤- تكون...

٥- فتندم.

العقل و النفس الناطقه المجرّده لها، بل إنّ المعلوم أنّ نفوسها منطبعه فى المادّه، لا يمكن أن يحصل لها العلم الحضورى بما فى قواها و حواسيّها، لا مجال لتوهم أنّ تلك الصّور حاصله فى آلاتها و حواسيّها، و هى حاضره عند نفوسها، و بذلك تحكّم و تميّز بينها، كما يمكن أن يتوهم ذلك فى الإنسان.

أمّا بيان وجود هذا الحكم و التّمييز فى الحيوانات العجم، فلاّنه لو لم يكن قد اجتمع عند الخيال من البهائم التى لا عقل لها المائله بشهوتها و بقوّتها الشهوانيّة إلى الحلاوه، و بالجمله إلى الشّىء الملائم لها، إنّ شيئاً صورته كذا هو حلو و ملائم لها، لما كانت إذا رأته همّت بأكله، و حيث كانت حالها كذلك، فهى تحكّم بأنّ المبصر الكذائى هو حلو و ملائم لذائقته، و مذوق مثلاً و تميّز بينهما. كما أنّه لو لا- عندنا أنّ هذا الأبيض هو هذا المعنى، لما كُنّا إذا سمعنا معناه الشخصىّ أثبتنا عينيّته الشخصيّة، و بالعكس، حيث إنّنا نميّز بين المبصر و المسموع، و نحكم بينهما. و بالجمله فحال البهائم التى لا عقل لها فى ذلك، مثل حالنا فيه سواء بسواء، فحيث كانت هى صدر عنها ذلك التّمييز و الحكم، فتدرك هى أيضاً نوعين من المحسوس معاً، فإذن لا بدّ لها من قوّه لذلك، و ليست تلك القوّه إحدى الحواسّ الظّاهره، لأنّها لا تدرك إلّا نوعاً واحداً من المحسوسات كما سلف بيانه، و لا النفس الحيوانيّة، لأنّها لا تدرك محسوساتها إلّا بقوى جسمانيّته، و ليس لها لكونها منطبعه فى المادّه أن تدرك الصّور التى فى قواها و آلاتها إدراكاً حضورياً كالنفس المجرّده، فبقى أن يكون هى قوّه من القوى الباطنه، و نحن نسمّيها بالحسّ المشترك و فيه المطلوب.

و إنّما قال: «لو لم يكن قد اجتمع عند الخيال»، إيماء إلى أنّ للخيال أيضاً دخلاً ما فى ذلك الحكم و التّمييز من جهة حفظ تلك الصّور، كما أنّ للحسّ المشترك دخلاً فيه من حيث الإدراك كما عرفت بيانه.

و أيضاً لو لم يكن فى الحيوان مطلقاً قوّه يجتمع فيها صور المحسوسات، لتعدّر عليه الحياه. إذ لو لم يكن الشّم مثلاً دالّاً لها على الطّعم الملائم أو المنافر، و لم تكن تدرك أنّ هذا المشموم مذوق ملائم أو غير ملائم، و كذا لو لم يكن الصّوت دالّاً إيّاها على الطّعم، و لم

تكن تدرك أنّ هذا المسموع مذاق ملائم أو غير ملائم. وكذا لو لم يكن المبصر كالصّوره الخشبيّه مثلا تذكّرها صورته و دليلا لها على أنّ هذا المبصر ملموس متنفّر عنه، يحصل من لمسها ألم لها حتّى تهرب منها، لتعدّر عليها الحياه. و حيث كان كذلك، فيجب -لا محاله- أن يكون لهذه المحسوسات مجمع واحد من باطن، و قوّه باطنيّه مدركه لها، و هو المطلوب.

و قوله: «و قد يدلّنا على وجود هذه القوّه، اعتبارات أمور تدلّ على أنّ لها آله غير الحواسّ الظاهره» -إلى آخره-.

استدلال بوجوه آخر على وجود هذه القوّه للإنسان، و مبنى الوجهين الأوّلين على أنّ الدّوران و الدّوّار كما ذكره إنّما يعرض بسبب حركه البخار فى الدّماغ، و فى الرّوح التى فيه، أى الرّوح الّتى فى البطن المقدمّ منه، و هى آله للحسّ المشترك، و ذلك مقرّر بين الأطباء و حكماء الطّبيعيّين. فالاستدلال بالوجهين على ذلك، لا غبار عليه على أصولهم.

و قوله: «و كذلك تخيّل استعجال المحرّك النّقطيّ مستقيما أو مستديرا على ما سلف من قبل» ووجه آخر مشهور بينهم، و بيانه يظهر ممّا نقلنا أولا من كلامه فى فصل تعديد قوى النّفس الإنسانيّه.

و قد اكتفى فى الإشارات بهذا الدّليل على وجود الحسّ المشترك فى مقام بيان الدّليل المنفرد عليه.

و بيّنه المحقّق الطّوسى (ره) فى شرحه، بأن قال (١): «و الحاصل أنّ الموجود فى الخارج كنقطه، و المرثى كخطّ، و النقطه المتحرّكه ترتسم فى البصر عند وصولها إلى مكان ما يحدث (٢) بحسب المقابله بينهما، و تزول عنه بزوال المقابله. و المقابله إنّما تحصل فى آن يحيط به زمانان لا حصول لها فيهما، لكون الحركه غير قارّه، فلو لا شىء آخر غير البصر ترتسم فيه تلك النّقطه، و تبقى قليلا على وجه يتّصل الارتسامات المتتاليه فى البصر

ص: ٣٢٧

١- شرح الإشارات ٣٣٣/٢.

٢- فى المصدر: ما تحدث بحسبه.

و فيه بعضها ببعض، لم يكن اتصال، فلم ير خط، فإذن هاهنا قوه قد بقي فيها الارتسام البصرى شاهدا (١)».

ثم ذكر أنه اعترض الإمام الرّازى على هذا الاستدلال بأن قال (٢): «لم لا يجوز أن يكون اتصال الارتسامات فى الهواء، بأن يكون كل شكل (٣) يحدث فى جزء من الهواء، لوصول (٤) النقطه إليه، فإنه يحدث قبل زوال الشكل السابق، فيتصل (٥) التشكلات و ترى (٦) خطأ، قال: و هذا أولى ممّا قالوه، لأنّ القول بمشاهده ما ليس فى الخارج سفسطه و جهاله».

ثم قال: «و لم لا يجوز أن يكون ذلك فى البصر، و العلم بأنّ البصر لا يرتسم (٧) فيه إلاّ - صورته المقابل ليس ببرهانى، و تجربه لا تفيده».

ثم أجاب المحقق (ره) عن هذا الاعتراض بأن قال (٨):

«و الجواب عن الأوّل، بأنّ بقاء التشكّل السابق عند تشكّل (٩) بعده يقتضى الخلاء، فإنّ التشكّل إنّما حدث فى الهواء لنهاياته المحيطه بالجسم المتحرّك فيه، و بقاء النهايات بحالها بعد خروج المتحرّك عنها، يقتضى إحاله (١٠) النهايات بالخلاء».

و عن الثّانى أنّ (١١) القول بذلك أولى بأن ينسب إلى السفسطه و الجهاله، من القول بوجود قوه للإنسان يدرك بها شيئا بعد غيبته، لأنّه مع كونه مشتملا على القول بمشاهده ما ليس فى الخارج، قول بمشاهده ما لا يقابله البصر، و لا يكون فى حكم ما يقابله» - انتهى كلامه ره -.

ثم إنّ قول الشيخ: «و لأنّ تمثّل الأشباح الكاذبه و سماع الأصوات الكاذبه قد يعرض لمن يفسد لهم آلات الحسّ، أو كان مثلا مغمضا لعينه» - إلى آخره -.

دليل آخر على وجود الحسّ المشترك، مبناه على تأدى الصّور إليه من قبل الحواسّ

ص: ٣٢٨

١- فى المصدر: مشاهدا...

٢- شرح الإشارات ٣٣٤/٢. [١]

٣- كلّ تشكّل يحدث...

٤- بوصول...

٥- فتتصل...

٦- و يرى...

٧- لا ترتسم...

٨- شرح الإشارات ٣٣٤/٢. [٢]

٩- عند حصول التشكّل بعده...

١٠- إحاطه...

الباطنه، كما أنّ ما تقدّم مبناه على تأدّى الصّور إليه من قبل الحواسّ الظّاهره. و بيان هذا الدليل ظاهر كما ذكره.

و قوله: «فهذه القوّه هي التي تسمّى الحسّ المشترك» نتيجة لما تقدّم من الوجوه؛ و قوله: «و هي مركز الحواسّ و منها ينشعب الشعب، و إليها تؤدّى الحواسّ، أي الحواسّ الظّاهره مطلقا، و الحواسّ الباطنه في الجملة»، و فيه دلالة على وحده هذه القوّه من جهه، و كثرتها من جهه أخرى، و هو مطابق لما ذكره ابن رشد، و مثله موافقا لما هو المنقول عن المعلّم الأوّل بالخطوط التي تخرج من مركز الدائره إلى محيطها، حيث إنّ هذه القوّه كالمركز، و تلك الحواسّ كتلك الخطوط الخارجه.

و قوله: «و بالحقيقه هي التي تحسّ» فيه دلالة على أمرين:

الأوّل أنّ هذه القوّه ممّا تحسّ، و بيانه ظاهر ممّا تقدّم. و الثّاني أنّ الحاسّ بالحقيقه هو هذه القوّه دون غيرها من الحواسّ، و كأنّ وجهه أنّ الحواسّ الآخر لمّا كانت تحسّ من غير استبثبات الصّوره فيها، و كانت هذه تحسّ مع استبثباتها فيها، فكانت هي بالحقيقه تحسّ.

و قوله: «لكن إمساك ما يدركه هذه للقوّه التي تسمّى خيالا و تسمّى مصوّره و تسمّى متخيّله».

يعنى أنّ إمساك ما يدركه الحسّ المشترك بعد غيبه المحسوس إنّما هو للقوّه التي تسمّى بهذه الأسماء باعتبارات مختلفه، و فيه دلالة على إثبات الخيال، مع إشاره ما إلى أنّ الخيال غير الحسّ المشترك، حيث إنّ الحسّ المشترك هو المدرك للصّور المحسوسه، و الخيال هو الممسك لها، و الممسك غير المدرك كما سيأتي وجهه.

و قوله: «و ربّما فُرق بين الخيال و المتخيّله بحسب الاصطلاح».

فيه إشعار بأن لا فرق بين الخيال و المصوّره بحسب الاصطلاح، فإنّهما واحده، و تسمّى مصوّره و خيالا باعتبار إمساك الصّور فيها و حفظها لها، كما يدلّ عليه كلامه الآتي، حيث قال: «فصوره المحسوس يحفظها القوّه التي تسمّى المصوّره و الخيال»،

و يدلّ أيضا عليه ما نقلنا عنه في تعديد القوى، فتذكر.

وقوله: «و نحن ممّن نفصل ذلك و الصّور التي في الحسّ المشترك» أي نحن ممّن نفرّق بين الخيال و المتخيّله، و كذا بين الصّور التي في الحسّ المشترك المتأدّيه إليه من طرق الحواسّ الباطنه التي يسمّى حافظها الخيال و المصوّره، و الصّور المتأدّيه إليه من طرق الحواسّ الباطنه التي يسمّى مركّبها و مفصلها متخيّله، كما سيأتي في كلامه.

وقوله: «و الحسّ المشترك و الخيال كأنّهما قوّه واحده» - إلى آخره - أي قوّه واحده بالموضوع، و كأنّهما لا - تختلفان في الموضوع، حيث إنّ موضوعهما جميعا هو البطن المقدم من الدماغ، و إن كان مقدمه موضوعا للحسّ المشترك، و مؤخره موضوعا للخيال، بل في الصّوره. أي بل إنّما تختلفان في الصّوره الحاصله فيهما، لكن لا في ذات الصّوره نفسها، بل من جهه أخرى يدلّ عليها قوله «و ذلك لأنّه ليس أن يقبل هو أن يحفظ، فصوره المحسوس يحفظها القوّه التي تسمّى المصوّره و الخيال» يعني أنّ تلك الصّور إنّما تحصل في الحسّ المشترك من حيث إنّها مدرك لها، قابل إيّاها، و تحصل في الخيال من حيث إنّها حافظ لها، ممسك إيّاها، و حيث كان القبول و الحفظ أمرين متغايرين، كان لا محاله مبدءاهما، و هما الحسّ المشترك و الخيال متغايرين.

و معنى قوله: «و ذلك لأنّه ليس أن يقبل هو أن يحفظ» كما يدلّ عليه قوله فيما نقلنا عنه في فصل تعديد القوى: «و اعلم أنّ القبول لقوّه غير القوّه التي بها الحفظ، فاعتبر ذلك من الماء، فإنّ له قبول النّقش و الرّقم و بالجمله الشّكل و ليس له قوّه حفظ» أنّ القبول من حيث هو قبول مغاير للحفظ من حيث هو حفظ، فإنّهما لو كانا متّحدين، لما تخلف أحدهما عن الآخر، كما في الماء، حيث إنّ له القبول دون الحفظ. و حيث كان متخلفا أحدهما عن الآخر، فكان أحدهما غير الآخر، و كان مصدرهما أيضا متغايرين، لأنّ الواحد لا يصدر عنه من جهه واحده إلا الواحد، كان الحسّ المشترك من حيث إنّها قابل للصّور غير الخيال من حيث إنّها حافظ لها، و بهذا يتمّ الدليل على وجودهما، و على مغايره أحدهما للآخر.

و لا- يرد النقض بالأشياء التي تجتمع فيها القبول و الحفظ معا، كالأرض التي يجتمع فيها قبول صوره ما و حفظها، لأن ذلك إنما هو لقوتين فيها، و كالخيال نفسه الذي هو مع حفظ الصورة قابل لها أيضا حيث إن حفظ الصورة لا يتصور بدون القبول، لأن الخيال ليس شأنه بذاته قبول الصور، بل إنما ذلك القبول من جهة أنه لما كان خزانه للحس المشترك القابل للصور و حافظا لها، و كان الحفظ متوقفا على القبول مسبقا به، فلذا كان قابلا لها أيضا، و كان قبولها لها لا بالذات، بل بالواسطة و بالعرض، كما أن كثيرا من القوى يصدر عنها بالذات فعل، و بالواسطة فعل آخر مغاير للأول، و المقصود إثبات قوه شأنها بالذات أن تكون قابله للصور. و ظاهر أن الخيال ليس كذلك، بل إنما هي الحس المشترك، كما أن المقصود، إثبات قوه شأنها بالذات حفظ الصور، و هي ليست بالحس المشترك، بل إنما هي الخيال.

و كذلك لا- يرد النقض بالأشياء التي يصدر عنها الكثير، كالحس المشترك الذي يجتمع فيه صور المحسوسات و يدر كها جميعا، و كالنفس التي تصدر عنها أفعال مختلفة أشرنا إليه من قبل، حيث قلنا إن الصادر بالذات من الحس المشترك هو استنبات الصور، ثم يصير مستتبنا لأنواع المحسوسات، كالألوان و الطعوم و الروائح و غيرها بقصد ثان، لانقسام تلك الصور إليها، و أن النفس إنما يتكثر فعلها لتكثر وجوه الصدورات عنها.

و قوله: «و ليس إليها حكم البتة بل حفظ، و أميا الحس المشترك و الحواس الظاهرة، فإنها تحكم بجهه ما، أو بحكم ما، فيقال: إن هذا المتحرك أسود، و إن هذا الأحمر حامض، و هذا الحافظ لا يحكم به على شيء من الموجود إلا على ما في ذاته، بأن فيه صورته كذا».

بيان لفرق آخر بين الحس المشترك و الخيال غير ما تقدم.

و شرحه: أنه كما أنهما متغايران من جهة الصورة الحاصله فيهما باعتبار أن أحدهما - و هو الحس المشترك - قابل لها لا حافظ، و الآخر - و هو الخيال - حافظ بذاته لا- قابل، و أن قبولها لها لا لذاته بل بالعرض. و لأجل أن الحفظ يتوقف على القبول، كذلك بينهما فرق آخر يدل على تغايرهما، و هو أن الخيال و المصوره ليس إليهما حكم البتة بوجه من

الوجه، بالقياس إلى الصّور التي هي حافظه لها إلا على ما في ذاتها بأن فيها صورته كذا، و أمّا الحسّ المشترك، فإنّه يحكم بها و عليها حكما إيجابيا أو سلبيا، ويميّز بينها كما مرّ.

و إنّما قال: «و أمّا الحسّ المشترك و الحواسّ الظاهره، فإنّها تحكم» و ضمّ إلى الحسّ المشترك الحواسّ الظاهره في ذلك، مع أنّه ليس إليها أيضا حكم كما مرّ. إشعارا بأنّ الحسّ المشترك له حكم بمعونه الحواسّ الظاهره، و يتأدى الصّور منها إليه، فكأنّها شريكه له في ذلك.

و قوله: «ثمّ قد نعلم يقينا أنّ في طبيعتنا أن نركّب المحسوسات بعضها إلى بعض، و أن نفصل بعضها عن بعض لا على الصّوره التي وجدناها عليها من خارج، و لا مع تصديق بوجود شيء منها أو لا وجوده، فيجب أن يكون فينا قوّه تفعل ذلك بها، و هذه هي التي تسمّى إذا استعملها العقل مفكّره، و إذا استعملها قوّه حيوانيه متخيّله».

بيان لإثبات القوّه المتخيّله، و لمغايرتها لقوّه الخيال، و لتسميتها مفكّره و متخيّله باعتبارين، و شرحه واضح، و إنّما خصّ بها هنا بتركيب الصّور التي لا- وجود لها في الخارج و تفصيلها إشعارا بأنّ أغلب أفعالها و أظهرها إنّما هو تركيب الصّور التي لا وجود لها في الخارج و تفصيلها، و إلّا فمن شأنها تركيب الصّور الموجوده في الخارج أيضا و تفصيلها، كما يدلّ عليه إطلاق كلامه فيما نقلنا عنه في تعديد القوى، حيث قال: «من شأنها أن تركّب بعض ما في الخيال مع بعض، و تفصل بعضها عن بعض بحسب الإراده».

و بقي شيء، و هو أنّ كلامه في «الإشارات» حيث قال في بيان هذه القوّه: «لها أن تركّب و تفصل ما يليها من الصّور المأخوذه من الحسّ، و المعاني المدركه بالوهم، و تركّب أيضا الصّور بالمعاني و تفصيلها عنها، و تسمّى عند استعمال العقل مفكّره، و عند استعمال الوهم متخيّله، مع دلالة على أنّه من شأنها أيضا تركيب المعاني بالمعاني و تفصيلها عنها، و الحال أنّه لم يذكر ذلك في هذا الكلام منه في «الشفاء»، كأنّه موهم لاختصاص الصّور المركّبه و المفصّله بالصّور الموجوده في الحال، حيث إنّ الحسّ أي الحسّ الظاهر لا يدرك إلا الموجوده دون المخترعه. فعلى هذا فيكون بين كلامه في

«الشفاء» و كلامه في «الإشارات» مخالفه من وجهين.

فيه رفع المخالفة بين كلامى الشيخ فى الشفاء و الإشارات

و أما رفع تلك المخالفة من الوجه الأول، فيمكن بأن يقال: لعلّه فى هذا القول من «الشفاء» لو أراد بالصّور مقابل المعانى، و لم يرد بها الصّوره الحاصله من الشىء مطلقا -سواء كانت صورا بحسب الاصطلاح أو معان بحسبه- اكتفى ببيان بعض أفعال تلك القوّه، و هو تركيب الصّور بعضها ببعض و تفصيلها عنها، حيث إنّ المقصود و هو إثبات القوّه المتخيّله يتمّ به، و هذا لا ينافى أن يكون من شأنها أيضا تركيب المعانى بالمعانى و تفصيلها عنها، و كذا تركيب الصّور بالمعانى و تفصيلها عنها، و يدلّ عليه أنّه فيما بعد ذلك من كلامه، قال هكذا: «و هذه القوّه المركّبه بين الصّوره و الصّوره، و بين الصّوره و المعنى، و بين المعنى و المعنى، كأنّها القوّه الوهميّة بالموضوع» -إلى آخره- فذكر جميع أفعالها.

و أما هو فى «الإشارات» فبيّن جميع أفعالها المذكوره.

و أمّا رفع المخالفة من الوجه الثانى، فيمكن بأن يقال: لعلّه فى «الشفاء» -كما ذكرنا- خصّص فى أحد كلاميه الصّور بالصّور غير الموجوده إشعارا بأنّها الأعمّ الأغلب الأظهر، و فى كلامه الآخر، أطلق الصّور إشعارا ببيان الواقع.

و فى «الإشارات» إمّا أن أراد بالصّور المأخوذه من الحسّ الصّور المأخوذه من الحسّ مطلقا، سواء كان حسّيا ظاهرا، أم حسّيا باطنا، فتشمل الصّور الواقعيّه الموجوده التى تدركها الحواسّ الظّاهره، فتدركها الحسّ المشترك، و تجتمع فى الخيال و الصّور المخترعه، غير الموجوده التى يخترعها الخيال، و يصدق عليها أنّها مأخوذه من الخيال.

و إمّا أن أراد بالصّور المأخوذه من الحسّ الصّور التى من شأنها أن يدركها الحسّ الظّاهر، و يمكن أن تؤخذ منه، سواء كانت صورا واقعيّه أو غير واقعيّه، بل مخترعه، فإنّ هذه أيضا من شأنها أن تؤخذ من الحسّ الظّاهر على تقدير إمكان وجودها. و على

التقديرين، فيكون كلامه موافقا لما ذكره في «الشفاء» في فصل تعديد القوى. و على تقدير تسليم أنه أراد بالصّور المأخوذه من الحسّ الصّور الواقعيّة المأخوذه بالفعل من الحسّ الظاهر، فلعلّه اكتفى في تركيب الصّور و تفصيلها بالصّور الواقعيّة، إشعارا بأنّ هذا أيضا من جملة أفعال تلك القوّه، و بأنّه به أيضا يتمّ المقصود، و هو إثبات المتخيّله، و لا ينافي ذلك أن يكون من شأنها أيضا تركيب الصور غير الواقعيّة و تفصيلها.

ثمّ إنّ قوله: «ثمّ إنّنا قد نحكم في المحسوسات بمعان لا- نحسّها، إمّا أن لا- تكون في طبائعها محسوسه البتّه و إمّا أن تكون محسوسه، لكنّنا لا نحسّها وقت الحكم»- إلى آخره-.

بيان لإثبات القوّه التي تسمّى و هما و لمغايرتها للنفس الناطقه و لسائر القوى الحيوانيه.

و قوله: «إنّا قد نحكم»- إلى آخره- أي إنّنا قد نحكم حكما جزئيا في المحسوسات الجزئيه المخصوصه بمعان جزئيه مخصصه لا نحسّها.

و قوله: «إمّا أن تكون في طبائعها محسوسه»- إلى آخره- أي أنّ تلك المعاني الجزئيه التي لا- نحسّها، و هي المحكوم بها في المحسوسات المخصوصه الجزئيه، قسمان:

قسم لا- يكون من شأنها أن تكون محسوسه بإحدى الحواسّ الظاهره، و قسم يكون من شأنها أن تكون محسوسه، لكنّنا لا نحسّها وقت الحكم بها في تلك المحسوسات.

و فيه دلالة على أنّ المعاني تطلق على القسمين جميعا، و كأنّه اصطلاح خاصّ.

و يوافقه أيضا ما سيأتي في كلامه من قوله: «و قد جرت العاده بأن يسمّى مدرك الحسّ صورته، و مدرك الوهم معنى» و كذا ما ذكره في فصل تعديد القوى بهذه العبارة (١): «و الفرق بين إدراك الصّوره، و إدراك المعنى، أنّ الصّوره هو الشئ الذي يدركه الحسّ الباطن و الحسّ الظاهر (٢)، و الحسّ الظاهر يدركه أولا- و يؤدّيه إلى الحسّ الباطن، مثل إدراك الشاه صورته (٣) الذئب أعني بشكله (٤) و هيئته و لونه، فإنّ الحسّ الباطن من الشاه يدركها، لكن

ص: ٣٣٤

١- الشفاء الطبيعيات ٣٥/٢، الفصل الخامس من مقاله الاولى. [١]

٢- في المصدر: و الحسّ الظاهر معا، لكن الحسّ ...

٣- لصورته ...

٤- أعني لشكله.

إنما يدركها أولاً حسّيها الظاهر. و أما المعنى فهو الشيء الذى يدركه (١) النفس من المحسوس من غير أن يدركه الحسّ الظاهر أولاً، مثل إدراك الشّاه للمعنى المضادّ فى الذّئب أو للمعنى الموجب لخوفها إياه و هربها (٢) منه، من غير أن يدرك الحسّ ذلك البتّه.

فالذى يدرك من الذّئب أولاً- الحسّ الظاهر، ثمّ الحسّ الباطن، فإنّه يخصّ فى هذا الموضوع باسم الصّيوره، و الذى يدركه (٣) القوى الباطنه دون الحسّ فيخصّ فى هذا الموضوع باسم المعنى»- انتهى- حيث إنّ قوله: «و أما المعنى فهو الشيء الذى يدركه النفس من المحسوس من غير أن يدركه الحسّ الظاهر أولاً» أعمّ من أن يكون ممّا لا يمكن أن يدركه الحسّ الظاهر أصلاً، و أن يكون ممّا يمكن أن يدركه لكنّه لم يدركه حين الحكم.

و كذا قوله: «و الذى يدركه القوى الباطنه دون الحسّ فيخصّ فى هذا الموضوع باسم المعنى» فتدبر.

و على هذا فقوله فى تعديد القوى فى بيان القوّه الوهميّه (٤): «إنّها (٥) قوّه مرتبه فى نهايه التجويّف الأوسط من الدّماغ، تدرك المعانى الغير (٦) المحسوسه الموجوده فى المحسوسات الجزئيه، كالقوّه الموجوده فى الشّاه الحاكمه بأنّ هذا الذّئب مهروب عنه، و أنّ هذا الولد هو المعطوف عليه» ينبغى أن يحمل على أنّ القوّه الوهميّه تدرك المعانى الغير المحسوسه، سواء كانت غير محسوسه أصلاً أو محسوسه، لكنّها تكون غير محسوسه وقت الحكم، فهذا أيضاً يشمل القسمين جميعاً، و أمّا ذكر القسم الأوّل بخصوصه فعلى سبيل المثال.

و كذلك ينبغى أن يحمل عليه كلامه فى «الإشارات» حيث قال فى مقام إثبات القوّه الوهميّه و القوّه الحافظه هكذا (٧): «و أيضاً فإنّ الحيوانات ناطقها و غير ناطقها تدرك فى المحسوسات الجزئيه معان جزئيه غير محسوسه و لا متأديه من طريق الحواسّ، كإدراك (٨) الشّاه معنى فى الذّئب غير محسوس، و إدراك الكبش معنى فى النعجه غير

ص: ٣٣٥

١- فى المصدر: الذى تدركه...

٢- و هربها عنه...

٣- تدركه القوّه...

٤- الشفاء- [١] الطبيعيات ٣٦/٢ الفصل الخامس من مقاله الاولى.

٥- و هى قوّه...

٦- غير المحسوسه...

٧- شرح الإشارات ٣٤١/٣. [٢]

٨- مثل إدراك الشاه.

محسوس، إدراكاً جزئياً يحكم به، كما يحكم الحسّ بما يشاهده، فعندك قوّه هذا شأنها، و أيضاً فعندك و عند كثير من الحيوانات العجم قوّه تحفظ هذه المعانى بعد حكم الحاكم (١) غير الحافظ للصوره (٢) - انتهى -، فإنّ الظاهر أنّ قوله: «معان جزئيه غير محسوسه» إشاره إلى القسم الأول، و قوله: «و لا- متأذيه من طريق الحواسّ» إشاره إلى القسم الثّاني، و أنّ ذكر إدراك الشّاه معنى فى الذّئب - إلى آخره - على سبيل المثال.

دقيقه

و حيث عرفت ذلك، ظهر لك أنّ ما ذكره المحقّق الطّوسى (ره) فى «شرح الإشارات» فى ذيل كلام الشّيخ فى شرح القوى الدّرّاكه من باطن، «إنّ الصّوره هى ما يمكن أن تدرك بالحواسّ الظاهره، و المعنى ما لا يمكن أن يدرك بها» و قد تبعه فى ذلك كثير من المتأخّرين، و بالجمله قد خصّوا المعنى بالقسم الأوّل فقط، كأنّه اصطلاح آخر منهم أو غفله عن كلام الشّيخ، و حينئذ فكلام هؤلاء فى إثبات القوّه الوهميه بإدراك المعانى الجزئيه التى أرادوا بها القسم الأوّل فقط، إن كان مبناه على أنّ هذا الطريق أوضح طريق فى اثباتها و فيه غنيه، فلا- غبار عليه، و إن كان مبناه على أنّ إثباتها إنّما هو بإدراك القسم الأوّل فقط، ففيه شىء، لأنّه كما يمكن إثباتها بذلك، يمكن إثباتها بإدراك القسم الثّاني أيضاً، كما ذكره الشّيخ هنا، و يأتى بيانه إن شاء الله تعالى.

و قوله: «أقياً التى لا تكون محسوسه فى طباعها» - إلى آخره - بيان القسم الأوّل من المعانى الغير المحسوسه، و لإثبات القوّه الوهميه بإدراكها و لمغايرتها لما سواها. و إنّما أسند هنا إدراك تلك المعانى إلى الشّاه، مع أنّه فيما تقدّم من قوله: «ثمّ إنّنا قد نحكم فى المحسوسات بمعان لا نحسّها» أسنده إلينا - أى إلى النّفس الناطقه - إشعاراً بأنّ إدراكها إنّما هو من خواصّ النّفس الحيوانيه بما هى حيوانيه، و كما أنّها يدركها الإنسان يدركها

ص: ٣٣٦

١- فى المصدر: الحاكم بها...

٢- للصور.

الحيوان أيضا. ولا فرق في ذلك بين الإنسان و الحيوانات العجم. فالإنسان أيضا إنما يدركها بقوّته الحيوانية.

وقوله: «و هذه امور تدركها النفس الحيوانية» فيه- مع التصريح بما علم ضمنا من كون إدراكها من خواصّ النفس الحيوانية بما هي حيوانية- دلالة على كون مدرك هذه الأمور مغايرا للنفس الناطقة الإنسانية، لأنه لو كان عينها، لما أدركها الحيوانات العجم التي ليس لها نفس ناطقة، وهذا مع قطع النظر عن أنّ النفس الناطقة الإنسانية- بما هي نفس ناطقة- إنما تدرك الكلّي من حيث هو كلّي، وهذه الأمور أمور جزئية مخصوصه، لا يمكن أن يدركها بالذات ما هو مدرك للكلّي.

وقوله: «و الحسّ لا يدلّها على شيء منها» فيه دلالة على مغايره مدرك هذه الأمور للحسّ المشترك، فإنّه وإن كان حاكما بين الجزئيات مدركا لها مميّزا بينها، إلا أنّ مدركاته يجب أن تكون متأديه إليه من طرق الحواسّ مجتمعه عنده، وهذه الأمور ليست كذلك، لأنّها حيث لم يكن من شأنها أن تكون محسوسه، كيف يمكن تأديها إليه من طرق الحواسّ، فلا هي ممّا يتأدى إليه من طرق الحواسّ الظاهرة- وهذا ظاهر- ولا من طرق الحواسّ الباطنة كالخيال، إذ ما في الخيال أيضا يجب أن يكون ممّا أن يتأدى من طرق الحواسّ الظاهرة، وتكون مخزونه فيه.

وإنما لم يشر إلى وجه مغايرتها للحواسّ الظاهرة و للباطنة أيضا غير الوهم، لظهور وجه المغايره.

وقوله: «فإذن القوّه التي بها تدرك قوّه اخرى و لتسمّ الوهم» أى أنّه حيث ظهر أنّ مدرك هذه الأمور يجب أن يكون غير النفس الناطقة و غير الحسّ المشترك و غير الحواسّ الظاهرة و ما سوى الوهم من الباطنة، ظهر أنّ مدركها قوّه اخرى غير هذه، ونحن نسمّيها الوهم، وفيه المطلوب.

وقوله: «و أمّا التي تكون محسوسه، فإنّنا نرى مثلا- شيئا أصفر، فنحكم أنّه عسل و حلو، فإنّ هذا ليس يؤدّيه إليه الحاسّ في هذا الوقت، و هو من جنس المحسوس» بيان

للقسم الثاني من المعاني، وإثبات القوه الوهميه بإدراكه، أى أنا قد نرى مثلا شيئا أصفر و لم نر عسلا قط، إلا أنا سمعنا أن العسل يكون أصفر و حلوا، أو رأيناه وقتنا ما و لم يثبت صورته فى خيالنا أيضا، فنحكم بسبب رؤيتنا شيئا أصفر أنه عسل و حلوا، و لا شك أن هذا الحكم - حيث كان حكما جزئيا - ليس الحاكم به أولا و بالذات هو النفس الناطقه، و لا الحس المشترك، إذ هو، و إن كان حاكما جزئيا فى المحسوسات، إلا - أن مدركه يجب أن يتأدى إليه من طرق الحواس، و المفروض أن الصوره العلميه ليست كذلك، لأنها لم تتأد إليه فى ذلك الوقت من طرق الحواس الظاهره - و هذا ظاهر كما هو المفروض - و لا من طريق الحواس الباطنه كالخيال مثلا - لأن ما فى الخيال أيضا ينبغى أن يكون متأديا من الحواس الظاهره إلى الحس المشترك، ثم إلى الخيال حتى يمكن تأديته ثانيا من الخيال إلى الحس المشترك، و هذا ليس كذلك. إذا المفروض أنا لم نر العسل قط، و على تقدير فرض رؤيتنا له وقتنا ما، فالمفروض عدم ثبوت صورته فى الخيال حتى يمكن تأديها منه إليه. و ظاهر أيضا أن الحاكم به ليس شيئا من الحواس الظاهره مطلقا، و لا - القوى الثلاث الباطنه، أى الخيال و المتخيل و الحافظه غير الحس المشترك، فبقى أن يكون مدركه قوه اخرى، و نحن نسميها الوهم، و فيه المطلوب.

وقوله «على أن الحكم نفسه ليس بمحسوس البتة، و إن كانت أجزاءه من جنس المحسوس، و ليس يدركه فى الحال، إنما هو حكم يحكم به، و ربما غلط به و هو أيضا لتلك القوه».

بيان لإثبات الوهم بوجه آخر، و معناه على أن هذا الحكم الجزئى نفسه ليس بمحسوس البتة، أى ليس كما يحكم الحس بما يشاهده من الحكم الفصل القطعى، بل حكما جزئيا تخيليا ليس بفصل، و ليس معناه أن هذا الحكم ليس من جنس الصور، بل من جنس المعانى، حتى يرد أن الحكم مطلقا سواء كان حكما كليا كحكم النفس الناطقه، أو جزئيا كحكم الحس المشترك، كذلك و لا - اختصاص له بحكم القوه الوهميه، و بالجمله، فهذا الحكم ليس كحكم الحس بما يشاهده من الحكم الفصل، بل حكما ليس كذلك و إن

كانت أجزاءه من جنس ما يمكن أن يدرك بالحس، ومع ذلك فليس الحاكم به يدرك جنس أجزائه في الحال، بل لم يدرك بعض أجزائه بحسب الحس كما هو المفروض، بل إنما هو حكم يحكم به الحاكم به على سبيل البغته و الفلته من غير تدبر فيه، وربما غلط فيه، فالحاكم به ليس هو النفس الناطقه التي هي تحكم حكما كلياً فصلاً، ولا الحس المشترك الذي هو أيضا يحكم حكما فصلاً و إن كان جزئياً، ولا شيئاً من القوى الحيوانيه الأخر. فبقى أن يكون الحاكم به هو القوه الاخرى التي نسميها القوه الوهميه.

و منه يظهر أنه على تقدير فرض تأدى الصوره العسلية من الحواس الظاهره، أو من الخيال أيضا، حينئذ لا يمكن إسناد هذا الحكم إلى الحس المشترك، لأنه إنما يحكم حكما جزئياً فصلاً، وهذا الحكم ليس بفصل كما عرفت.

فإن قلت: إذا كان فعل القوه الواهمه الحكم في المحسوسات بمعان غير محسوسه كما ذكرت، فلا شك أن تلك المحسوسات من أجزاء حكمها، فيجب أن تدركها أيضا حتى يمكن لها أن تحكم فيها أو عليها بتلك المعاني، فكيف ذلك؟

قلت: لعل فعلها بالذات إنما هو إدراك تلك المعاني و الحكم بها، و أما إدراك تلك المحسوسات في ضمن الحكم، فلعله هو فعلها بالعرض و بالواسطه، أو بتوسط آله مدركه للصور المحسوسه، حيث كانت القوى الحيوانيه خوادم لها، و لا حجر في ذلك إذا كانت الجهتان متغايرتين، و الله أعلم.

و قوله: «و في الإنسان للوهم أحكام خاصه، من جملتها حملها النفس على أن تمنع وجود أشياء لا تتخيل، و لا ترسم فيه، و ثانيها التصديق بها، فهذه القوه لا محاله موجوده فيها»، أى أنه من جمله الأحكام الخاصه المستنده إلى الوهم في الإنسان، أن الوهم ربما يحمل النفس الإنسانيه على أن تمنع وجود أشياء لا تتخيل، و لا ترسم فيه، أى في الوهم كالمعقولات الكليه و المجردات عن الماده، و من جملتها أنه ربما يحملها على التصديق بوجود أشياء متخيله مرتسمه في الوهم، و إن كان يمنع منه العقل، فيعلم منه أن هذه القوه لا محاله موجوده في النفس الإنسانيه، و من جمله قواها.

وقوله: «و هي الرئيسة الحاكمة في الحيوان حكما ليس فصلا كالحكم العقلي، و لكن حكما تخيليًا مقرونا بالجزئيّه و بالصّور الحسيّه، و عنه يصدر أكثر الأفعال الحيوانيّه».

فيه بيان لمعنى كون حكم الوهم ليس بمحسوس، أى ليس بفصل كالحكم العقليّ و كحكم الحسّ بما يشاهده، بل حكما تخيليًا، و كذا فيه بيان لكون الوهم رئيسا في الحيوان للقوى الحيوانيّه. و معنى رئاسته أنّه مستخدم لسائر القوى الحيوانيّه، و لا سيّما الباطنه، و لا سيّما المتخيله، كما سيأتى. و إشاره إلى أنّه- حيث كان رئيسا للقوى الحيوانيّه، و عنه يصدر أكثر أفعالها- ينبغى أن يكون آلتها الدّماغ كلّّه، أى الرّوح المصوب في الدّماغ كلّّه، و أنّ ما ذكره من أنّ آلتها التجويف الأوسط من الدّماغ أو المؤخّر منه إنّما هو لمزيد اختصاصه بذلك التجويف الأوسط و المؤخّر منه، لأجل استخدام القوّه المتخيله المرتبّه في ذلك التجويف و فى المقدم منه، و لذلك قال فى الإشارات: «و آلتها الدّماغ كلّّه، لكنّ الأخصّ بها هو التجويف الأوسط» (١).

و قوله «و قد جرت العاده بأن يسمّى مدرك الحسّ صوره و مدرك الوهم معنى» قد مضى معناه.

و قوله «و لكلّ واحد منهما خزانه»- إلى آخره-.

فيه إشاره إلى إثبات الخيال بعد ما أشار إليه أوّلا. و كذا فيه إشاره إلى إثبات الحافظه.

و بالجملة، ففيه إشاره إلى إثبات هاتين القوتين بطريقتين: أحدهما الطريق الذى يناسب مذهب الحكماء، و الآخر الطريق الذى يناسب مسلك الأطباء، يعنى أنّ لكلّ واحد من مدرك الحسّ و مدرك الوهم خزانه هى الحافظه لما يدركه المدرك له.

فخزانه مدرك الحسّ هى القوّه الخياليّه و المصوّره و موضعها مقدّم الدّماغ، أى آخر التجويف المقدم من الدّماغ تحفظ ما قبله الحسّ المشترك من الحواسّ الجزئيه الخمس، و يبقى فيها بعد غيبه تلك المحسوسات، فلذلك إذا حدثت فى مقدّم الدّماغ آفه فسد هذا الباب من التّصوّر و الحفظ، و فساده إمّا بأن يتخيّل الخيال صورا ليست فى الواقع، و إمّا

ص: ٣٤٠

بأن يصعب استثبات الموجود فيه.

و خزانه مدرک المعنى هى القوه التى تسمى حافظه، و معدنها مؤخر الدماغ، أى البطن المؤخر منه، و لا سيما مقدمه، و لذلك إذا وقع هناك آفه وقع الفساد فيما يختص بحفظ هذه المعانى.

و قوله: «و هذه القوه تسمى أيضا متذكره، فتكون حافظه لصيانتها ما فيها، و متذكره لسرعه استعدادها لاستثباته و التصور بها، مستعيده إياها إذا فقدت».

بيان لأن هذه القوه - أى الحافظه - تسمى متذكره أيضا باعتبارين، أما كونها حافظه، فلصيانتها ما فيها من المعانى المتأديه إليها من الوهم، و أما كونها متذكره، فلسرعه استعدادها لاستثبات تلك المعانى و التصور بها، مستعيده لتلك المعانى إذا فقدتها بسبب من الأسباب و زالت هى عنها.

و قوله: «و ذلك إذا أقبل الوهم بقوته المتخيله» - إلى آخر ما ذكره -.

بيان لكيفيه تذكرها لتلك المعانى و استعدادتها إياها و استرجاعها لها، و محصيه أنه إذا فقدت القوه الحافظه تلك المعانى، ثم فرضنا أنه أقبل الوهم الذى هو رئيس القوى الحيوانيه بمعونه القوه المتخيله التى هى خادمته كأنها من قواه، فجعل يلاحظ واحدا واحدا من الصور الموجوده فى الخيال، ليكون كأنه يشاهد الأمور التى هذه صورها، فإذا لاحظ الصوره التى أدرك أولا معها أو فيها ذلك المعنى الذى أداه إلى الحافظه و اخترنته ثم زال عنها، لاح للوهم مره أخرى ذلك المعنى كما لاح من خارج، و حيث لاح له المعنى حينئذ أداه إلى الحافظه ثانيا، و استثبتته القوه الحافظه أيضا مره أخرى، فيكون هذا الاستثبات ثانيا ذكرا و تذكرًا و استرجاعا و استعداده، و يكون رجوع هذه القوه الحافظه إلى لوح الصوره، أى الخيال لا لضبط الصوره نفسها، بل لضبط المعنى الذى معها ثانيا، و ليس الرجوع إليه أولا و بالذات هو هذه القوه، بل الرجوع إليه فى الحقيقه هو الوهم، لكن لا بنفسها، بل بمعونه القوه المتخيله، و ليس رجوعه إليه أيضا بالذات لأجل إدراك الصوره، بل لأجل إدراك المعنى الذى معها ثانيا، حتى يؤديه إلى الحافظه ثانيا، فتضبطه

ضبطا بعد آخر، فتكون هذه القوّه أيضا راجعه إليه بالعرض بتوسّط رجوع الوهم إليه. ثمّ إنّ كما يمكن الرجوع في ذلك إلى لوح الصّوره أى الخيال- كما ذكر- كذلك يمكن الرجوع فيه إلى الحسّ الظاهر، وذلك إذا أشكل التذكّر والاسترجاع والاستعاده للمعنى من جهه الرجوع إلى الخيال، وأورد الحسّ مرّه أخرى صورته شىء معه ذلك المعنى الذى بطل وعادت تلك الصّوره مستقرّه فى الخيال. ثمّ توجّه الوهم ولاحظ ذلك المعنى فيه ثانيا فأداه إلى الحافظه، فاستقرّ ذلك المعنى فيها، واستثبته وضبطته مرّه أخرى، فتذكرته، وهذا الذى إنّما هو محصّل كلام الشّيخ هنا، وينبغى أن يحمل عليه، وإن كان لا يخلو عن إغلاق ما يزول بتفسيره.

وهو أنّ قوله: «فجعل يعرض واحدا واحدا من الصّور الموجوده فى الخيال» أى فجعل الوهم يشاهد ما فى الخيال من الصّور، لا لأجل إدراك الصّور والحكم بها، بل لأجل إدراك المعانى التى معها، وفيه دلالة على أنّ الوهم كما يدرك المعانى، ويحكم بها بالذّات، كذلك يدرك الصّور التى فيها تلك المعانى بالعرض، كما ذكرنا سابقا.

وقوله: «و استثبته القوّه الحافظه فى نفسها، كما كانت حينئذ تستثبت» أى حين لاح للوهم مرّه أخرى ذلك المعنى الذى لاح أولا وبطل، استثبتت القوّه الحافظه ذلك المعنى اللائح ثانيا فى نفسها كما كانت تستثبت المعنى الذى لاح للوهم أولا. وقوله: «فكان ذكرا» أى كان هذا الاستثبات ثانيا ذكرا، وبذلك يصدق على هذه القوّه الحافظه أنّها ذاكه و متذكّره.

وقوله: «و ربّما كان المصير من المعنى إلى الصّوره، فيكون المتذكّره المطلوب ليس نسبته إلى ما فى خزانه الخيال» أى كما أنّه قد يكون مصير الوهم و مصير الحافظه بتوسّط من الصّوره إلى المعنى كما ذكر، كذلك قد يكون مصيرهما من المعنى إلى الصّوره، وذلك إذا كان معنى من المعانى التى حكم بها الوهم فى المحسوسات و أداه إلى الحافظه مضبوطا فى الحافظه غير منسى، إلّا أنّه كانت تلك الصّوره التى أدرك معها الوهم ذلك المعنى منسى، فرجع الوهم حينئذ إلى لوح الصّوره و خزانه الخيال يعرف أنّ أيّا من تلك الصّور

المخزونه فيه لها نسبه إلى ذلك المعنى المخصوص، حتى يحكم ثانيا أن تلك الصوره المعينه فيها ذلك المعنى المضبوط، فيكون المتذكره-بل الوهم أيضا- ليس المطلوب نسبتها إلى ما في خزانة الخيال من الصور من جهة نفس تلك الصور، بل من جهة إدراك نسبه ذلك المعنى فيهما ثانيا، وبذلك يصدق أيضا على الحافظه أنها متذكره.

ثم إن قوله: «و كان إعادته إمّا في وجود العود»، -إلى آخره- فقوله: «و كان إعادته» عطف على قوله: «فكان ذكرا»، و قوله: «إلى هذه المعانى» متعلق بالعود، و قوله: «إلى لوح الصور» متعلق بقوله: «إعادته»، و قوله: «و إمّا بالرجوع إلى الحس» عطف على قوله: «إمّا في وجود العود» و المعنى أنه كما كان هذا الاستثبات- أى استثبات المعنى ثانيا بعد بطلانه ذكرا لذلك- كان ذلك إعادته أيضا، و بذلك يصدق على الحافظه أنها مستعيده و مسترجعه كما أنها متذكره، و أنّ هذه الإعادته إمّا إلى لوح الصور، أى الخيال لأجل حصول العود إلى هذه المعانى الزائله التى كانت محفوظه فى الحافظه أولا- و فقدتها حتى تضبط تلك المعانى مره اخرى، و تستثبتها الحافظه ثانيا، أى بأن تعود النسبه الى ما فى الخيال ثانيا، لا لإدراك ما فيها من الصور أو ضبطها، بل لأجل إدراك المعانى التى فيها و ضبطها و حفظها ثانيا، بعد ما فقدت و زالت.

و إمّا هذه الإعادته بالرجوع إلى الحس لأجل ما ذكر أيضا.

و قوله: «مثال الأول»- إلى آخره-، هذا مثال للإعادته إلى لوح الصور.

و قوله: «فإن أشكل عليك ذلك من هذه الجبهه أيضا و لم يتضح فأورد عليك الحس» -إلى آخره- مثال للرجوع إلى الحس.

ثم إنك حيث عرفت معنى كلام الشيخ و تلخيص مؤداه، عرفت أن مراده أن التذكر و الاستعادته و الاسترجاع كلها معنى واحد، و هو عبارته عن ضبط المعنى و حفظه ثانيا بعد ضبطه و حفظه أولا و زواله عن الحافظه، و بالجملة فليس ذلك شيئا سوى الحفظ إلا بالاعتبار. فكما أن القوه الحافظه تسمى حافظه باعتبار حفظ المعنى و استثباته أولا، تسمى متذكره و ذاكره و مستعيده و مسترجعه باعتبار حفظه و استثباته ثانيا و مره

أخرى.

و أنه حيث لم يكن التذكّر و الاسترجاع و الإعادة مغايره للحفظ و الضبط بالذات، بل بالاعتبار، أى بحسب الحصول فى الزمانين الأول و الثانى، فلم يستلزم أن يكون الحفظ لقوّه، و التذكّر و الاسترجاع لقوّه أخرى، لعدم الاختلاف الذاتى بينهما، حتّى يستدعى كلّ منهما مبدأ مغايرا لمبدأ الآخر. و هذا كما أنّ الوهم الذى فعله الحكم بالمعانى التى فى المحسوسات إذا حكم بذلك فى زمان ثمّ حكم بعد زوال المعنى و تذكّر به فى زمان آخر ثان، لا يقتضى أن يكون كلّ من الحكمين لمبدأ متغاير، و أن يكون القوّه التى بها حكم به أوّلا مغايره للقوّه التى بها حكم ثانيا، و لم يقل به أحد أيضا، بل إنّ هذه القوّه أيضا متّحده بالذات، متغايره بالاعتبار. و بحسب الزّمان.

و حينئذ يظهر لك اندفاع ما أورده الإمام الرازى فى شرح الإشارات على الشّيخ (١)، حيث ذكر ما حاصله: «أنّ حفظ المعانى مغاير لاسترجاعها بعد زوالها، فإنّ وجب أن ينسب كلّ فعل إلى قوّه» كما هو مذهب الشّيخ، ووجب أن يكون القوى أكثر ممّا ذكره.

بل اندفاع ما ذكره المحقّق الطّوسى (ره) فى ذلك المقام أيضا، حيث قال (٢): «و الحقّ أنّ الدّكر ملاحظه المحفوظ، فهو مرّكب من إدراك الشىء (٣) ادرك فى وقت آخر و فحفظ (...)، و الاسترجاع طلب تلك الحافظه بالفكر، فإنّ الدّكره ليست هى قوّه بسيطه، بل هى مبدأ فعل مرّكب من أفعال قوتين: مدركه و حافظه، و المسترجعه مبدأ فعل ترّكب (٤) من أفعال ثلاث قوى: متصرّفه و مدركه و حافظه».

و بيان اندفاعها ظاهر على المتأمل فيما ذكرنا.

ثمّ إنّ قول الشّيخ، «و هذه القوّه المرّكبه بين الصّوره و الصّوره، و بين المعنى و الصّوره، و بين المعنى و المعنى، كأنّها القوّه الوهميه بالموضوع، لا من حيث يحكم، بل

ص: ٣٤٤

١- راجع شرح الإشارات ٣٤٦/٢. [١]

٢- شرح الإشارات ٣٤٧/٢.

٣- فى المصدر: إدراك لشيء...

٤- فعل يترّكب.

من حيث يعمل ليصل إلى الحكم»- إلى آخر الفصل -.

تفسيره واضح. وليست هذه الكلمات منه دالّة على اضطرابه في أمر هذه القوى كما فهمه الإمام الرازي، إذ ليس يشتهبه على مثل الشّيخ ذلك، بل إنّ مراده كما فهمه المحقّق الطوسي (ره) منه، أن المبدأ الذي ينسب إليه التّخيّل والتّيذكّر والحفظ هو الوهم، وذلك جعله رئيساً حاكماً على القوى الحيوانية، كما أنّ مبدأ الجميع في الإنسان هو النّفس الناطقة، فتدبّر.

و بما ذكرنا تمّ شرح كلام الشّيخ و تمّ تعديد القوى الحيوانية. و قد بقي القول في كثير من أحكام تلك القوى، و خصوصاً القول في النّوم و اليقظة و الرّؤيا الصّادقة و الكاذبه و أمثال ذلك ممّا هو له مناسبة و اتّصال بأفعال المصوّره و المفكّره من هذه القوى على ما قالوه، إلاّ أنّ تفصيل القول في ذلك حيث كان موجبا للإطّباب، لم نتكلّم فيه مخافه ملاله الأصحاب.

في القوى الإنسانيّة

و حيث عرفت تعديد القوى الحيوانية، فلنتكلّم في القوى الإنسانيّة، فنقول:

قال الشّيخ في «الشفاء» (١) في فصل تعديد قوى النّفس: «و أمّا النّفس النّاطقة الإنسانيّة فينقسم (٢) قواها إلى قوّه عامله و قوّه عالمه، و كلّ واحد (٣) من القوتين يسمّى (٤) عقلاً- باشتراك الاسم أو تشابهه، فالعامله (٥) هي مبدأ محرّك لبدن الإنسان إلى الأفعال الجزئية الخاصّة بالرّويه على مقتضى آراء تخصّيها اصطلاحية، و لها اعتبار بالقياس إلى القوّه الحيوانية التّزويّة، و اعتبار بالقياس إلى القوّه المتخيلة الحيوانية و المتوهّمه، و اعتبار بالقياس إلى نفسها.

ص: ٣٤٥

١- الشفاء- [١] الطبيعيات ٣٧/٢-٤٠، الفصل الخامس من مقاله الاولى.

٢- في المصدر: فتتقسم...

٣- و كلّ واحد...

٤- تسمّى...

٥- فالعامله قوّه هي.

فاعتبارها بالقياس (١) إلى القوّة الحيوانيّة النزوعيّة، هو القبيل الذي يحدث (٢) فيه هيئات تخصّ الإنسان يتهيأ بها بسرعته (٣) و فعل و انفعال، مثل الخجل و الحياء و الضحك و البكاء و ما أشبه ذلك.

و اعتبارها (٤) بحسب القياس إلى القوّة الحيوانيّة المتخيّله و المتوهّمه، هو القبيل الذي ينحاز (٥) إليه إذا اشتغلت باستنباط التدابير في الأمور الكائنه الفاسده، و استنباط الصناعات الإنسانيّة.

و اعتبارها الذي بحسب القياس إلى نفسها، هو القبيل الذي يتولّد (٦) من العقل العمليّ و النظريّ الآراء التي تتعلّق بالأعمال و تستفيض ذائعه مشهوره، مثل أنّ الكذب قبيح، و الظلم قبيح، لا على سبيل التبرهن، و ما أشبه ذلك من المقدمات المحدوده للانفصال عن الأوّليات العقليّة في كتب المنطق (٧).

و هذه القوّة يجب أن تتسلّط على سائر قوى البدن على حسب ما يوجبه (٨) أحكام القوّة الأخرى التي نذكرها حتّى لا تنفعل عنها البتّه، بل تنفعل تلك عنها و تكون متبوعه (٩) دونها، لئلاّ يحدث (١٠) فيها عن البدن هيئات انقياديّة مستعاده (١١) من الأمور الطبيعيّة و هي التي تسمّى أخلاقا (١٢) رذيله، بل يجب أن تكون غير منفعله البتّه و غير منقاده، بل تتسلّط (١٣)، فيكون لها أخلاق فضيله، و قد يجوز أن ينسب (١٤) الأخلاق إلى القوى البدنيّة أيضا، و لكن إن كانت هي الغالبه يكون (١٥) لها هيئه فعليّه، و لهذا الفعل قوّة انفعاليّه، و لتسمّ كلّ هيئه خلقا، فيكون شيء واحد يحدث منه خلق (١٦) في ذلك، و إن كانت هي المغلوبه يكون لها هيئه انفعاليّه، و لذلك هيئه فعليّه غير غريبه، فيكون ذلك أيضا هيئتين و خلقين، أو يكون الخلق واحدا له نسبتان.

و إنّما كانت الأخلاق التي فينا منسوبه إلى هذه القوّة، لأنّ النفس الإنسانيّة - كما

ص: ٣٤٦

- ١- في المصدر: بحسب القياس ...
- ٢- تحدث منه فيها ...
- ٣- لسرعته و فعل ...
- ٤- و اعتبارها الذي بحسب ...
- ٥- تنحاز إليه ...
- ٦- تتولّد فيه بين العقل ...
- ٧- العقليّه المحصنه في كتب المنطق، و إن كانت إذا برهن عليها صارت من العقليّه أيضا على ما عرفت في كتب ...
- ٨- توجبه ...
- ٩- مقمومه ...
- ١٠- تحدث ...
- ١١- مستفاده ...
- ١٢- أخلاقا رذيليه ...
- ١٣- بل متسلّطه فتكون لها أخلاق فضيليه ...

۱۴- تنسب...

۱۵- تکون لها هیئہ...

۱۶- خلق فی هذا و خلق فی ذلک...

يظهر (١) بعد-جوهر واحد، له نسبه و قياس إلى جنبتين؛ جنبه هي تحته، و جنبه هي فوقه، و له بحسب كل جنبه قوه بها ينتظم (٢)العلاقه بينه و بين تلك الجنبه.

فهذه القوه العمليه هي القوه التي (٣)لأجل العلاقه إلى الجنبه التي (٤)دونها و هو البدن و سياسته. و أما القوه النظرية، فهي القوه (٥)التي لأجل العلاقه إلى الجنبه التي فوقها (٦)، لتنفعل و يستفيد منها و تقبل (٧)عنها، فكأن للنفس منّا وجهين: وجه إلى البدن، و يجب أن يكون هذا الوجه غير قابل البتّه أثرا من جنس مقتضى طبيعه البدن، و وجه إلى المبادئ العاليه، و يجب أن يكون هذا الوجه دائم القبول عمّا هناك و التأثير منه. فمن الجبه السفليه يتولّد (٨)الاخلاق، و من الجبه الفوقائيه (٩)يتولّد العلوم، فهذه هي القوه العمليه.

و أما القوه النظرية، فهي قوه من شأنها أن تنطبع بالصّور الكليّه المجرّده عن المادّه، فإن كانت مجرّده بذاتها، فأخذها بصورتها في نفسها أسهل، و إن لم تكن فإنّها تصير مجرّده بتجريدتها إيّاها، حتّى لا يبقى فيها عن (١٠)علائق المادّه شيء، و سنوضح كيفيه هذا من بعد.

و هذه القوه النظرية لها إلى هذه (١١)الصّوره نسب مختلفه، و ذلك لأنّ الشئ الذي من شأنه أن يقبل شيئا قد يكون بالقوه قابلا له، و قد يكون بالفعل قابلا له. و القوه تقال على (١٢)معان ثلاثه بالتّقديم و التّأخير:

فيقال قوه للاستعداد المطلق الذي لا يكون خرج منه بالفعل شيء، و لا أيضا حصل ما به يخرج، كقوه الطفل على الكتابه.

و يقال قوه لهذا الاستعداد إذا كان لم يحصل للشئ إلا ما يمكنه به أن يتوصّل إلى اكتساب الفعل بلا واسطه، كقوه الصبي الذي ترعرع، و عرف الدواء و القلم و بسائط الحروف على الكتابه.

ص: ٣٤٧

١- في المصدر: يظهر من بعد...

٢- تنتظم...

٣- التي له لأجل...

٤- التي دونه...

٥- التي له لأجل...

٦- التي فوقها، لينفعل...

٧- و يقبل عنها...

٨- تتولّد الأخلاق...

٩- تتولّد العلوم...

١٠- فيها من علائق...

١١- هذه الصور على...

و يقال قوّه لهذا الاستعداد إذا تمّ (١) بآلاته، و حدث مع الآله أيضا كمال الاستعداد، بأن يكون له أن يفعل متى شاء بلا حاجة إلى اكتساب (٢)، بل يكفي أن يقصد فقط، كقوّه الكاتب المستكمل للصّناعه إذا كان لا يكتسب (٣)؛ و القوّه الاولى تسمّى (٤) كمال القوّه، فالقوّه النظريّه إذن تاره يكون (٥) نسبتها إلى الصّور المجرّده التي ذكرناها نسبة ما بالقوّه المطلقه، و ذلك بين (٦) ما يكون هذا القوّه التي للنفّس لم تقبل بعد شيئا من الكمال الذي بحسبها، و حينئذ تسمّى عقلا هيولائيا (٧)، تشبيها لها باستعداد الهيولى الاولى التي ليست (٨) بذاتها ذات صوره من الصّور، و هي موضوعه لكلّ صوره.

و تاره نسبة ما بالقوّه الممكنه، و هي أن يكون (٩) القوّه الهيولائيه قد حصل لها (١٠) من المعقولات الاولى التي يتوصّل منها و بها إلى المعقولات الثانيه (١١)، و أعني بالمعقولات الأولى المقدمات التي يقع بها التصديق لا- بالاكتساب (١٢)، و لا بأن يشعر المصدّق بها إنّه كان يجوز له أن يخلو عن التصديق بها وقتا البتّه، مثل اعتقادنا بأنّ الكلّ أعظم من الجزء، و أنّ الأشياء المساويه (١٣) لشىء واحد بعينه متساويه، فما دام (١٤) أنّه يحصل فيه من معنى ما بالفعل هذا القدر بعد، فإنّه (١٥) يسمّى عقلا بالملكه، و يجوز أن (١٦) يسمّى هذا عقلا- بالفعل بالقياس إلى (١٧) الأوّل، لأنّ القوّه التي ليس لها أن تعقل شيئا بالفعل، و أمّا (١٨) أنّ هذه، فإنّ لها أن تعقل إذا أخذت تجب (١٩) بالفعل.

و تاره تكون نسبة ما بالقوّه الكماليه، و هو أن يكون حصل فيها أيضا الصّوره (٢٠) المعقوله المكتسبه بعد المعقوله الأوّليه، إلاّ أنّه ليس يطالعها و يرجع إليها بالفعل، بل كأنّها عنده مخزونه، فمتى شاء طالع تلك الصّوره بالفعل فعقلها، و عقل أنّه قد عقلها، و يسمّى

ص: ٣٤٨

- ١- في المصدر: تمّ بالآله...
- ٢- الى الاكتساب...
- ٣- لا يكتب...
- ٤- تسمّى مطلقه و هيولائيه، و القوّه الثانيه تسمّى قوّه ممكنه، و القوّه الثالثه تسمّى كمال القوّه...
- ٥- تكون نسبتها...
- ٦- ذلك حينما تكون...
- ٧- هيولائيا، و هذه القوّه التي تسمّى عقلا هيولائيا موجوده لكلّ شخص من النوع، و إنّما سميت هيولائيه تشبيها إياها باستعداد...
- ٨- ليست هي بذاتها...
- ٩- أن تكون القوّه...
- ١٠- حصل فيها من المعقولات المعقولات الاولى...
- ١١- الثانيه، أعني...
- ١٢- لا باكتساب...
- ١٣- الأشياء المتساويه...
- ١٤- فما دام إنّما حصل فيها من معنى...

١٥- فإِنها تسمّى...

١٦- أن تسمّى عقلا...

١٧- إلى الاولى، لأنّ القوّه الاولى ليس...

١٨- و أمّا هذه...

١٩- تبحث...

٢٠- الصور.

عقلا بالفعل، لأنه عقل (١) متى شاء بلا تكلف اكتساب، وإن كان يجوز أن يسمّى عقلا بالقوّه بالقياس إلى ما بعدها (٢).

و تارة تكون النسبه نسبه ما بالفعل المطلق، و هو أن يكون (٣) الصوره المعقوله حاضره فيه، و هو يطالعها بالفعل، فيعقلها العقل (٤)، و يعقل أنّه يعقلها بالفعل، فيكون ما حصل له حينئذ يسمّى عقلا مستفادا (٥)، لأنه سيّضح لنا أنّ العقل بالقوّه إنّما يخرج إلى الفعل بسبب عقل هو دائما بالفعل، و أنّه إذا اتّصل العقل بالقوّه بذلك العقل الذى بالفعل نوعا من الاتّصال (٦)، و انطبع فيه نوع من الصّور تكون مستفاده من خارج.

فهذه أيضا مراتب القوى التى تسمّى (٧) عقلا- نظريّه. و عند العقل المستفاد يتمّ الجنس الحيوانى و النّوع الإنسانى (٨) و هناك يكون (٩) القوّه الإنسانى قد تشبّهت بالمبادئ الأولى للوجود كلّها- انتهى كلامه-.

و قال فى الإشارات بعد تفصيل القوى الحيوانى هكذا (١٠): «إشاره، و أمّا نظير هذا التفصيل فى قوى النّفس الإنسانى على سبيل التصنيف (١١)، فهو أنّ النّفس الإنسانى التى لها أن تعقل جوهر له قوى و كمالات.

فمن قواها ما لها بحسب حاجتها إلى تدبير البدن، و هى القوّه التى تختصّ باسم العقل العملى، و هى التى تستنبط الواجب فيما يجب أن يفعل من الامور الإنسانى جزئى، ليتوصّل به إلى أغراض اختيارىّه من مقدّمات أوّليّه و ذائعه و تجربىّه، و باستعانه بالعقل النظرى فى الرأى الكلّى إلى أن ينتقل به إلى الجزئى.

و من قواها ما لها بحسب حاجتها إلى تكميل جوهرها عقلا بالفعل، فأولاها قوّه استعدادىّه لها نحو المعقولات، و قد يسمّىها قوم عقلا هيولانيّه (١٢)، و هى المشكاه.

و يتلوه (١٣) قوّه أخرى يحصل (١٤) لها عند حصول المعقولات (١٥) لها، فيتبيها بها لاكتساب

ص: ٣٤٩

١- فى المصدر: يعقل...

٢- ما بعده...

٣- أن تكون...

٤- فيعقلها بالفعل...

٥- مستفادا، و إنّما سمي عقلا مستفادا لأنه...

٦- الاتّصال انطبع...

٧- تسمّى عقولا نظريّه...

٨- الإنسانى منه...

٩- تكون...

١٠- شرح الإشارات ٣٥١/٢-٣٥٤. [١]

- ١١- سبيل التضيّف...
- ١٢- عقلا هيولانيا...
- ١٣- تتلوها...
- ١٤- تحصل...
- ١٥- المعقولات الاولى، فتهياً بها.

الثَّوَانِي، إمَّا بالفكره، و هي الشجره الزيتونه إن كانت ضعيفه (١)، أو بالحدس، و هي (٢) زيت أيضا إن كانت أقوى من ذلك، فتسمّى عقلا بالملكه، و هو (٣) الزجاجة، و الشريعه البالغه منها قوه قدسيه، يكاد زيتها يضيء (٤) و لو لم تمسه نار، ثم يحصل بعد ذلك قوه و كمال، أمّا الكمال، فأن يحصل لها المعقولات بالفعل مشاهده متمثله في الذهن، و هو نور على نور. و أمّا القوه، فأن يكون لها أن (٥) تحصيل المعقول المكتسب المفروغ منه كالمشاهد متى شئت من غير افتقار إلى اكتساب، و هو المصباح. و هذا الكمال يسمّى عقلا مستفادا؛ و هذه القوه تسمّى عقلا بالفعل. و الذي يخرج من الملكه إلى الفعل التأم، و من الهيولى أيضا إلى الملكه فهو العقل الفعّال و هو النّار». -انتهى-.

ثم قال (٦): «تنبيه: لعلك تشتهي الآن أن تعرف الفرق بين الفكره و الحدس؛ فاسمع (٧):

أمّا الفكره فهي حركه ما للنفس في المعاني، مستعينه بالتخيل في أكثر الأمر، يطلب بها الحد الأوسط، أو ما يجري مجراه ممّا يصار به إلى العلم بالمجهول حاله (٨) الفقر استعراضا للمخزون في الباطن و ما يجري مجراه، فربّما تأذت إلى المطلوب، و ربّما انبثت (٩). و أمّا الحدس، فهو (١٠) أن يتمثّل (١١) الحد الأوسط في الذهن دفعه، إمّا عقيب طلب و شوق من غير حركه، و إمّا من غير اشتياق و حركه، و يتمثّل منه ما هو وسط له أو في حكمه».

ثم قال (١٢): «إشاره (١٣). و لعلك تشتهي أن تعرف زياده دلالة على القوه القدسيه و إمكان وجودها، فاسمع (١٤): أ لست تعلم أنّ للحدس وجودا، و أنّ للناس (١٥) فيه مراتب، و في الفكر (١٦)، فمنهم غبي لا يعود (١٧) عليه الفكر مراده، و منهم من له فطانه إلى حدّ ما و يستمتع بالفكر، و منهم من هو أثقف من ذلك و له إصابه في المعقولات بالحدس. و تلك الثقافه غير متشابهه في الجميع، بل ربّما قلّت و ربّما كثرت، و كما أنّك تجد جانب النقصان منتهيا إلى

ص: ٣٥٠

١- في المصدر: كانت ضعفي...

٢- بالحدس فهي زيت...

٣- و هي الزجاجة و الشريفه البالغه...

٤- يضيء ثم يحصل لها بعد ذلك...

٥- أن يحصل...

٦- شرح الإشارات ٣٥٨/٢. [١]

٧- فاستمع...

٨- حاله الفقد...

٩- انبثت...

١٠- و هو أن...

١١- يتمثّل معه...

١٢- شرح الإشارات ٣٥٩/٢-٣٦٠. [٢]

۱۳- و لعلک تشتهی زیاده...

۱۴- فاستمع...

۱۵- و أنّ للإنسان...

۱۶- و فی الفکره...

۱۷- لا تعود علیه الفکره براده.

عديم الحدس، فأتقن (١) أن الجانب الذي يلي الزيادة يمكن انتهاؤه إلى غنى في أكثر أحواله عن التعلّم و الفكر (٢) - انتهى موضوع الحاجه من كلامه -.

و أقول: ما نقلنا من كلامه في «الشفاء» و اف بيان تعديد القوى الإنسانيه لا يحتاج إلى شرح، فلذا طويناه على غره. و كذا كلامه في «الإشارات» و اف بيانه مع الإشاره إلى بعض مراتب آخر كالحدس و القوه القدسيه، و مع الإشاره إلى أن المراتب المرتبه النظرية نظير مراتب نور الله تعالى كما ورد في التنزيل، حيث قال عزّ و جلّ: اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ - الآية (٣) - إلى تلك المراتب مطابقه لهذه المراتب، و قد ورد في الخبر «من عرف نفسه فقد عرف ربه» (٤).

و الحاصل أن المشكاه شبيهه بالعقل الهيولاني، لكونها مظلمه في ذاتها، قابله للنور على التساوي لاختلاف السطوح و الثقب فيها، و الزجاجه بالعقل بالملكه، لأنها شفّافه في نفسها، قابله للنور أتم قبول، و الشجره الزيتونه بالفكره التي أشار إلى بيان ماهيتها، لكونها مستعدّه لأن تصير قابله للنور بذاتها، لكن بعد حركه كثيره و تعب، و الزيت بالحدس الذي أشار إلى بيان ماهيته، لكونه أقرب إلى ذلك من الزيتونه، و الذي يكاد زيتها يضيء و لو لم تمسسه نار بالقوه القدسيه التي أشار إلى بيان ماهيتها، لأنها تكاد تعقل بالفعل و لو لم يكن شيء يخرجها من القوه إلى الفعل، و نور على نور بالعقل المستفاد، لأنه ينير بذاته من غير احتياج إلى نور يكتسبه و النار بالعقل الفعّال الذي يقولون به و يقولون إنّ الاتّصال به نوعا من الاتّصال هو المخرج من القوه إلى الفعل، لأنّ المصابيح تشتعل منها.

و هذا آخر ما أردنا ايراده من تعديد قوى النفس الإنسانيه. فلنختم الباب به و لنرجع إلى بيان المقصود الآخر، فنقول: الباب الرابع...

ص: ٣٥١

١- في المصدر: فأيقن...

٢- و الفكره.

٣- النور ٣٥. [١]

٤- بحار الانوار ٣٢/٢؛ ٢٩٣/٦٩؛ ٩٩/٦١، و [٢] قد مرّ.

الباب الأول فى إثبات النفس و إئتيها و تحديدها من حيث هى نفس نقل كلام و تحقيق مرام ٨

«فى شرح كلام الشيخ» ١٧

إيراد شبهه هنا و دفعها ٥٦

مناقشه مع الشيخ ٥٨

نكته ٨٣

كلام مع المحقق الطوسى و غيره ٨٤

ذكر أوهام مع رفعها ٩٨

الباب الثانى فى بيان حقيقه النفس و ماهيتها فى تأويل بعض تلك المذاهب المنقوله: ١٢٣

تأويل بعض الاحاديث الوارده فى الروح ١٢٤

فى بيان جوهرية النفس ١٤٢

فى بيان اختصاص الإنسان بالقوه العقلية ١٥٥

ص: ٣٥٣

خاصّيه للإنسان ١٥٥

خاصّيه أخرى للإنسان ١٥٦

خاصّيه ثالثه للإنسان ١٥٧

فى بيان القوى النظرية و العمليه للنفس الإنسانيه ١٥٨

تمهيد فى أنّ النفس الناطقه الإنسانيه جوهر مجرد عن الماده ١٦١

نقل كلام و تنقيح مرام ١٦١

فصل فى العلم و أنّه عرض ١٦٦

فى نصره القول بوجود الأشياء بأعيانها فى الذهن ١٧٤

فى وجه الاختلاف فى أنّ العلم من أى مقوله ١٧٩

فى الإشاره إلى توجيه القول باتّحاد العاقل مع المعقول ١٨٤

كلام مع المحقّق الطوسى ١٨٨

فى تحرير ما ذكره فى الشفاء فى العلم ١٩٠

فى الفرق بين اعتبارات الماهية ١٩٧

فى الإشاره إلى دفع إشكال آخر هنا ٢٠١

فى الإشاره إلى دفع شكوك و أوهام ربّما يمكن أن تورّد على دليل تجرّد النفس الإنسانيه الناطقه ٢١٦

سؤال و جواب ٢٢٤

فى الإشاره إلى براهين اخر على هذا المطلوب قد ذكرها القوم ٢٢٨

فيما ذكره بعض مفسّرى كلام أرسطو(هو أبو على أحمد بن محمّد مسكويه) ٢٢٩

شواهد سمعيه على هذا المطلب ٢٣٣

فيما استدلّ به بعض العلماء على نفى تجرّد النفس الإنسانيه مع جواب ذلك الاستدلال ٢٣٣

فى الاشاره الى انه باتّضح الدليل على تجرّد النّفس النّاطقه الإنسانيه يتّضح الدليل على جوهريّتها أيضا ٢٤٥

فى أنّ النّفس الإنسانيه واحده بالذّات مختلفه بالاعتبار ٢٤٦

الوجه الأوّل ٢٤٨

الوجه الثّانى ٢٥٠

فى إبطال ما تمسّكوا به فى تعدّد النّفس فى الإنسان ٢٥٤

شكّ مع حلّه ٢٥٧

فى كيفيه صدور الأفعال المختلفه عن الإنسان ٢٥٩

فى الإشاره الى أنّ تلك القوى المتخالفه كيف يخدم بعضها بعضا ٢٧٢

فى الإشاره الى أنّ أيّا من الأفاعيل تقتضى قوّه على حده ٢٧٣

فى الكلام فى آلات النّفس و الأعضاء التى يتعلّق بها القوّه الرّئيسه من النّفس ٢٧٩

فى الإشاره الى المناسبه بين النّفس و البدن و احتياج أحدهما الى الآخر و الارتباط بينهما ٢٨٥

الباب الثالث فى تعديد قوى النّفس الإنسانيه على ما هو المشهور بين الجمهور فى الإشاره الى الحكمه فى القوى النباتيه ٢٩٢

و أمّا الكلام فى القوى الحيوانيّه ٢٩٥

فى الحكمه فى القوى المحرّكه الحيوانيّه ٢٩٧

فى القوى المدركه الحيوانيّه ٢٩٧

فى اللّامسه ٢٩٨

فى الذّائقه ٣٠١

فى الشّامّه ٣٠٢

ص: ٣٥٥

فى السّامعه ٣٠٣

فى الباصره ٣٠٣

فى الحواسّ الباطنه ٣٠٥

فى الاشاره إلى أنّ إثبات تلك القوى الخمس بالدليل و أنّ الحكماء و الأطباء اختلفوا فى ذلك ظاهرا ٣٠٦

فى الكلام فى الحسّ المشترك ٣١٦

فى الدليل على وجود الحسّ المشترك ٣٢٠

بيان إيراد مع دفعه ٣٢١

إيراد آخر مع دفعه ٣٢٤

دقيقه ٣٢٤

فى إثبات الحسّ المشترك للحيوانات العجم أيضا و الإشاره إلى دفع ذلك الإيراد بوجه آخر ٣٢٥

فيه رفع المخالفه بين كلامى الشيخ فى الشفاء و الإشارات ٣٣٣

دقيقه ٣٣٤

فى القوى الإنسانيه ٣٤٥

ص: ٣٥٦

سرشناسه: نعیم طالقانی، محمدنعیم بن محمدتقی، قرن ق ۱۲

عنوان و نام پدیدآور: منهج الرشاد فی معرفه المعاد/ محمدنعیم بن محمدتقی المدعو بالملا نعیم العرفی الطالقانی؛ تحقیق رضا استادی

مشخصات نشر: مشهد: مجمع البحوث الاسلامیه، ۱۴۱۹ق. = ۱۳۷۷.

مشخصات: ۳ج

شابک: ۹۶۴-۴۴۴-۱۰۸-۷۹۰۰۰ریال: (ج. ۱)

یادداشت: عربی

یادداشت: فهرست نویسی براساس اطلاعات فیبا.

یادداشت: کتابنامه

موضوع: معاد

موضوع: خداشناسی

شناسه افزوده: استادی، رضا، ۱۳۱۶ - ، مصحح

شناسه افزوده: بنیاد پژوهشهای اسلامی

رده بندی کنگره: BP۲۲۲/ن ۷ م ۱۳۷۷۸

رده بندی دیویی: ۲۹۷/۴۴

شماره کتابشناسی ملی: م ۷۸-۵۷۸

ص: ۱

منهج الرشاد فى معرفه المعاد

محمد نعيم بن محمد تقى المدعو بالملا نعيما العرفى الطالقانى

تحقيق رضا استادى

ص: ٣

الباب الرابع: و فيه مطالب

اشاره

ص: ٥

فى حدوث النفس

بحدوث البدن، و فى عدم جواز التناسخ و نحوه عليها،

و فى بيان حالها بعد خراب البدن، فهاهنا مطالب

فى حدوث النفس بحدوث البدن

اعلم أنهم اختلفوا فى ذلك، فقال بعضهم بقدمها، و قد أسند هذا القول إلى أفلاطون و من قبله، و هو الموافق لما ذهب إليه الفلاسفة القائلون بقدم العالم.

و قال بعضهم بحدوثها. و قد أسند هذا القول إلى أرسطو و أتباعه، و هو الموافق لما ذهب إليه المليون القائلون بحدوث العالم، إلا أنهم اختلفوا فرقتين؛ ففرقه قالت بحدوثها قبل حدوث البدن، و قد ذهب إليه جمع من الملتيين، و فرقه قالت بحدوثها بحدوثه، و قد ذهب إليه كثير من الملتيين، و هو الموافق لما ذهب إليه الشيخ الرئيس و أتباعه، فهاهنا مذاهب ثلاثه متناقضه، و حيث كانت متناقضه فبإثبات المذهب الأخير يبطل المذهب الأولان، مع أن المذهب الأول يبطله ما يبطل قدم العالم من دلائل حدوثه، و قد أفردنا فى ذلك رساله على حده (1). فلنتكلم فيما ذكره دليلاً على المذهب الأخير، و نتبعه بشرحه إن احتيج إليه مع الإشارة إلى نقض المذهبين الآخرين.

ص: ٧

فنقول: قال الشيخ في الشفاء: «إنَّ النفس الإنسانيَّة لم تكن مفارقة (1) للأبدان ثمَّ حصلت في البدن، لأنَّ النفس الإنسانيَّة متَّفقه في النوع والمعنى، وإذا فرض أنَّ لها وجوداً ما ليس حادثاً مع حدوث الأبدان، بل هو وجود مفرد، لم يجر أن تكون النفس في ذلك (2) متكثره، وذلك لأنَّ تكثر (3) الأشياء إمَّا أن يكون من جهة الماهية والصورة، وإمَّا أن يكون من جهة النسبة إلى العنصر والمادَّة المتكثره ممَّا (4) يتكثر به من الأمكنة التي تشتمل على كلِّ مادَّة في جهة، والأزمنة التي تختصُّ بكلِّ واحد منها في حدوثه، والعلل القاسمه إيَّها، وليست مغايره بالماهية والصورة، لأنَّ صورتها واحده، فيأذن إنَّما تتغاير من جهة قابل الماهية، المنسوب إليه الماهية بالاختصاص، وهذا هو البدن.

و أمَّا إذا أمكن أن تكون النفس موجوده ولا بدن، فليس يمكن أن يغير نفس نفساً بالعدد. وهذا مطلق في كلِّ شيء فإنَّ الأشياء التي ذواتها معان فقط وقد تكثر نوعياتها بأشخاصها، فإنَّما تكثرها بالحوامل والقوابل والمنفعلات عنها أو ما بنسبه ما (5) إليها، وإلى أزمنتها فقط، وإذا كانت مجردة أصلاً لم تتفرَّق ممَّا قلنا (6) فمحال أن تكون، ولا- بينها مغايره وتكثر، فقد بطل أن تكون (7) النفس قبل دخولها الأبدان متكثره الذات بالعدد.

و أقول: لا- يجوز أن تكون واحده الدَّات بالعدد، لأنَّه إذا حصل بدنان، حصل في البدنين نفسان، فإنَّما أن تكونا قسمي النفس الواحد (8)، فيكون الشيء الواحد الذي ليس له عظم وحجم منقسماً بالقوَّة، وهذا ظاهر البطلان بالأصول المتقرَّره (9) في الطبيعيات

ص: ٨

١- في المصدر: لم يكن قائمه مفارقة.

٢- في المصدر: في ذلك الوجود.

٣- في المصدر: لأنَّ كثره.

٤- في المصدر: بما.

٥- في المصدر: أو بنسبه ما.

٦- في المصدر: بما قلنا.

٧- في المصدر: أن تكون بينها مغايره وكثره، فقد يكون أن يكون.

٨- في المصدر: فإنَّما أن تكونا قسمي تلك النفس الواحد.

٩- في المصدر: بالأصول المقرَّره.

و غيرها، و إما ان تكون النفس الواحده بالعدد فى بدنين، و هذا لا يحتاج أيضا إلى كثير تكلف فى إبطاله.

و نقول بعباره أخرى: إن هذه الأنفس إنما تتشخص نفسا واحده من جملة نوعها بأحوال تلحقها ليست لازمه لها بما هى نفس، و إلا لاشتركت فيها جميعا، و الأعراض اللاحقه بها تلحق عن ابتداء لا محاله زمانى، لأنها تتبع سببا عرض لبعضها دون بعض، فيكون تشخص الأنفس أيضا أمرا حادثا، فلا تكون قديمه لم تزل، و يكون حدوثها مع بدن.

فقد صحّ إذن أنّ الأنفس تحدث كما تحدث مادّه بدنيّه صالحه لاستعمالها إياها، و يكون البدن الحادث مملكتها و آلتها، و يكون فى جوهر النفس الحادثه مع بدن ما ذلك البدن، استحقّ حدوثها من المبادئ الأول، هيئه نزاع طبيعى إلى الاشتغال به و استعماله، و الاهتمام بأحواله و الانجذاب إليه، تخصّصها و تصرفها عن كلّ الأجسام غيره، فلا بدّ أنّها إذا وجدت متشخصه، فإنّ مبدأ تشخصها يلحق بها من الهيئات ما تتعين به شخصا. و تلك الهيئه تكون مقتضيه لاختصاصها بذلك البدن، و مناسبه لصلوح أحدهما للآخر، و إن خفى علينا تلك الحاله و تلك المناسبه، و قد تكون مبادئ الاستكمال متوقفه لها بوساطه، و يكون هو بدنها. و لقائل أن يقول.

إنّ هذه الشبهه تلزمكم فى النفوس إذا فارقت الأبدان، فإنّها إما أن تفسد و لا تقولون به، و إما أن تتحد و هو عين ما شئتم به، و إما أن تبقى متكثّره و هى عندكم مفارقه للموادّ، فكيف تكون متكثّره؟

فنقول: أمّا بعد مفارقه الأنفس للأبدان، فإنّ الأنفس قد وجد كلّ واحد منها ذاتا منفرده باختلاف موادّها التى كانت، و باختلاف أزمنه حدوثها، و اختلاف هيئاتها التى لها بحسب أبدانها المختلفه لا محاله، فإنّا نعلم يقينا أنّ موجد المعنى الكلّى شخصا مشارا إليه لا يمكن أن يوجد شخصا، أو يزيد له معنى على نوعيته، به يصير شخصا من المعانى التى تلحقه عند حدوثه و تلزمه، علمناها أو لم نعلم. و نحن نعلم أنّ النفس ليست واحده

فى الأبدان كلها، و لو كانت واحده و كثيره بالإضافه، لكانت عالمه فيها أو جاهله، و لما خفى على زيد ما فى نفس عمرو؛ لأنّ الواحد المضاف إلى كثيرين يجوز أن يختلف بحسب الإضافه.

و أمّا الأمور الموجوده له فى ذاته فلا- يختلف فيها حتّى إذا كان أباً لأولاد كثيرين و هو شاب، لم يكن شاباً إلا بحسب الكل، إذا الشباب له فى نفسه، فيدخل فى كلّ إضافه، و كذلك العلم و الجهل و الظنّ و ما أشبه ذلك إنّما يكون فى ذات النفس فى كلّ إضافه (١)، فإذا نـ ليست النفس واحده، فهى كثيره بالعدد، و نوعها واحد، و هى حادثه كما بيّناه، فلا شكّ أنّها بأمر تشخّصت، و أنّ ذلك الأمر فى النفس الإنسانيّه ليس هو الانطباع فى المادّه، فقد علم به بطلان القول بذلك، بل ذلك الأمر هيئه من الهيئات، و قوّه من القوى، و عرض من الأعراض الروحانيّه، أو جملة منها تشخّصها باجتماعها و إن جهلناها، و بعد أن تشخّصت مفرده، فلا يجوز أن تكون هى و النفس الأخرى بالعدد ذاتا واحده، فقد أكثرنا القول فى امتناع هذا فى عدّه مواضع، لكننا نتيقّن أنّه يجوز أن تكون النفس إذا حدثت مع حدوث مزاج ما، أن يحدث لها هيئه بعده فى الأفعال النطقيه و الانفعالات النطقيه تكون على جملة متميزه عن الهيئه المناظره لها فى أخرى، تميّز المزاجين فى البدنين، و أن تكون الهيئه المكتسبه التى تسمّى عقلا بالفعل أيضا على حدّ ما تميّز به عن نفس أخرى، و أنّها يقع لها شعور بذاتها الجزئيه، و ذلك الشعور هيئه ما فيها أيضا خاصّه ليس لغيرها، و يجوز أن يحدث فيها من جهه القوى البدنيه هيئه خاصّه أيضا، و تلك الهيئه تتعلّق بالهيئه الخلقيه، أو تكون هى هى، أو تكون أيضا خصوصيات أخرى تخفى علينا تلزم النفوس مع حدوثها و بعده، كما يلزم من أمثالها أشخاص الأنواع الجسمانيّه، لتتمايز بها (٢) ما بقيت و تكون الأنفس كذلك تميّز بمخصّصات فيها، كانت الأبدان أو لم تكن أبدان، عرفنا تلك الأحوال أو لم نعرف، أو عرفنا بعضها. انتهى كلامه (٣).

ص: ١٠

١- فى المصدر: فى ذات النفس، و يدخل مع النفس فى كلّ إضافه.

٢- فى المصدر: الأنواع الجسمانيّه فتمايز بها.

٣- الشفاء، [١] الطبيعيات ٣٥٣-٣٥٢، ط طهران.

و أقول: و تحرير ما ذكره من الدليل على هذا المطلب أنّ النفس الإنسانيّة لا يجوز أن تكون موجوده قبل الأبدان، لأنّها لو كانت موجوده قبل الأبدان، فإنّما أن تكون متكرّره بالعدد، أو واحده بالعدد، و كلّ منهما باطل.

أمّا الأوّل، فلأنّها إذا كانت موجوده قبل الأبدان وجودا مفردا، و كانت متكرّره بالعدد، فتكرّرها لا يكون إلّا بأن تكون ممتازه بعضها عن بعض، فامتيازها إمّا أن يكون بصورها و ماهياتها، أو بفاعلها، أو بغايتها، أو من جهة النسبه إلى موادّها المنطبعه هي فيها المتكرّره ممّا تتكرّر به من الأمكنه التي تشتمل على كلّ مادّه في جهة، و الأزمنه التي تختصّ بكلّ واحده منها في حدوثه، و العلل القاسمه إيّاها، أو بما في حكم تلك الموادّ من القوابل و المنفعلات عنها كالأبدان، و العلل منحصره في هذه، و لا يجوز أن يكون امتيازها بصورها و ماهياتها و ذواتها، لأنّ النفوس الإنسانيّه متّفقه في النوع و المعنى، و ما له حدّ نوعيّ فصورتها و ذاتها واحده لا اختلاف فيها و لا تكثّر من حيث الماهيّة و الذات، و كذلك لا يجوز أن يكون امتيازها بفاعلها أو بغايتها، لأنّ فاعلها واحد و هو المبدأ الفيّاض تعالى شأنه. و كذا غايتها، و هي التشبّه بالفاعل و الاتّصال به و القرب إليه. فبقي أن يكون امتيازها بموادّها المنطبعه هي فيه، أو بما هو في حكمها كالأبدان، و هذا أيضا باطل، لأنّ النفوس الإنسانيّه قد فرضت مفارقه عن الموادّ، أمّا عن المنطبعه فيها، فلأنّ المفروض تجرّدها عن المادّه في ذاتها، كما ظهر من الدلائل الدالّه على تجرّدها، و أمّا عمّا في حكمها، فلأنّ المفروض وجودها قبل الأبدان وجودا مفردا، هذا خلف.

و من هذا يظهر أنّ المجرّدات عن المادّه إذا كانت متكرّره بالعدد، فإنّما يكون تكرّرها بأن يكون كلّ منها نوعا على حده منحصره في فرد، لا أن تكون تلك الأفراد المتكرّره أفرادا من نوع واحد، و لذلك قالوا به في العقول التي أثبتوها.

و هذا الذي ذكرنا هو محصّل مرامه، و إنّما لم يشر إلى إبطال كون امتياز تلك النفوس بفاعلها أو بغايتها إجماله على الظهور، كما أنّه لم يذكر دليلا على كون النفوس الإنسانيّه متّفقه في النوع و المعنى، إجماله عليه أيضا.

و ربما يتّبه على ذلك، بأنّه كما أنّ الحكم بأنّ بعض الأشياء - كالإنسان و الفرس

و الحمار مثلا-مختلفه بالنوع و الذات، و إنما اشتراكها في معنى جنسي كالحيوانيّه، و أنّ بعضها-كزبد و عمرو و بكر مثلا متّفقه في النوع و الذات، و اشتراكها في معنى نوعي هو الإنسانيّه، و اختلافها بحسب العوارض الشخصيّة الخارجة عن الذات، و أنّ بعضها كالزومى و الزنجي و التركي مثلا-متّفقه في النوع، و هو الإنسان أيضا، و اختلافها في معنى عرضي كلّى صنفى خارج عن الذات ليس عليه دليل، إلا أنّ الحدس الصائب يحكم بذلك، حيث يجد الاختلاف في الأشياء الأولىه شديدا جدا، فيحكم بأنّ اختلافها ذاتي، بخلاف الأخيرين، فإنّ الاختلاف فيهما ليس بتلك المثابه، بل أقلّ من الأوّل بكثير، فيحكم باتّفاقها في الذات، و اختلافها بحسب العوارض، أمّا بالعوارض الشخصيه، كما في الثانيه، أو الكلّيّه كما في الثالثه.

كذلك الحدس الصائب يحكم بأنّ النفوس الإنسانيّه متّفقه في النوع و المعنى، و اختلافها إنّما هو بحسب العوارض الشخصيّة، مثل الذكاء و البلاده و السيخاوه و البخل و الشجاعه و الجبن و أمثال ذلك، بل الحكم بأنّ أفراد الإنسان متّفقه في المعنى و النوع و مختلفه بحسب العوارض الشخصيه يستلزم الحكم بأنّ النفوس الإنسانيّه أيضا كذلك، فإنّ الأفراد الإنسانيّه ليست إلا عبارة عن مجموع النفوس و الأبدان. و هذا الذي ذكرنا ظاهر عند من له حدس صائب.

و حيث عرفت ما ذكرنا علمت أنّ ما ذكره بعض المحقّقين-كالمحقّق الطوسى رحمه الله في التجريد (1)- من أنّ دخول النفس الإنسانيّه تحت حدّ واحد يقتضى وحدتها-أى وحدتها نوعا-يمكن حمله على ما ذكرنا، يعنى أنّ الحدس الصائب يحكم بذلك.

و الحاصل أنّنا نجد دخول النفس الإنسانيّه تحت حدّ واحد نوعي مثل قولهم: النفس كمال أوّل لجسم طبيعيّ آليّ ذى حياه بالقوه من جهه ما تدرك الأمور الكلّيّه و تفعل الأفعال الفكرية، و كذا نجد دخول أفراد الإنسان تحت حدّ واحد نوعي، مثل قولهم:

الإنسان حيوان ناطق، أى أن يكون الحدّ الأوّل مقولا في جواب السؤال بما هو عن كلّ

ص: ١٢

١- فى الفصل الرابع من المقصد الثانى فى الجواهر المجرّده، حيث قال: و دخولها تحت حدّ واحد يقتضى وحدتها. شرح التجريد

للقوشجى ٢٢٧/ط تبريز.

فرد من أفراد النفوس الإنسانيّة، و عن أيّ طائفه تفرض، و عن مجموع تلك النفوس، و كذا أن يكون الحدّ الثانی مقولا في جواب السؤال بما هو عن كلّ فرد من أفراد الإنسان، و عن كلّ طائفه، و عن المجموع؛ و ذلك أماره أنّ ذينك الحدّين حدّان نوعيان، و أنّ الأفراد الداخلة تحتها متّفقه بحسب النوع، مختلفه بحسب العوارض. و على هذا فمنع كون الحدّ هنا حدّا نوعيا و احتمال كونه حدّا جنسيا- كما ذكره بعضهم- كأنّه مكابره ينبغي أن لا يرتكبه ذو حدس صائب.

ثمّ إنّ من جملة المتّبها على هذا المطلب، بل من أعظمها، أنّه لو كانت النفوس الإنسانيّة مختلفه في النوع و الحقيقه، لجاز أن يصدر عن بعضها من الأفعال ما لا يمكن أن يصدر عن بعض آخر مخالف له في الحقيقه، بحيث يعدّ عنده خارقا للعاده. و حينئذ يلزم إفحام الأنبياء عليه السلام فيما يدّعون من التّبوه، و يظهره من المعجزه، لأنّ للرعيّه أن يقولوا إنّ نفوس الأنبياء عليه السلام يمكن أن تكون مخالفه بالحقيقه لنفوسنا، و يجوز 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 تعالى دلائل على صدقهم في نبوتهم، فيلزم إفحامهم عليه السلام، و إنّما يكون ما يظهره عليه السلام معجزه لو كانت نفوسهم عليه السلام متّفقه بحسب الحقيقه لنفوس الرعيّه، إذ حينئذ يظهر كون ما يجرى على أيديهم عليه السلام معجزات خوارق للعاده، حيث إنّ النفوس كلّها إذا كانت متّفقه بحسب الحقيقه و الذات، و صدر عن بعضها ما يعجز عنه الآخر كان ذلك معجزه؛ و هذا أيضا ظاهر عند أولى الألباب.

و بالجملة، هذا المذهب الذي ذهب إليه الشيخ من كون أفراد النفوس الإنسانيّة متّفقه في المعنى و النوع هو المذهب الذي دلّ عليه الدليل، و اختاره المحقّقون، و هو المنسوب إلى جمع كثير من الحكماء كأرسطو و أتباعه، حيث إنّ المنقول عنهم أيضا أنّ النفوس البشريّه متّحده بالنوع، و إنّما تختلف بالصفات و الملكات و اختلاف الأمزجه و الأدوات.

و قد ذهب بعضهم- كالإمام الرازي- إلى أنّها مختلفه بالماهيه، بمعنى أنّها جنس تحت أنواع مختلفه تحت كلّ نوع أفراد متّحده بالماهيه.

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

«الأرواح جنود مجنّده، فما تعارف منها ائتلف، وما تناكر منها اختلف» (إشارة إلى هذا).

و أنت بعد التّدبّر فيما ذكرنا يظهر لك بطلان هذا المذهب، وأنّ الخبرين و أمثالهما يمكن حملها على اختلاف بالصّيغيات و الملكات و نحوها؛ فتدبّر.

و أما القول بكون كلّ فرد من أفراد النفوس الإنسانيّة مخالفًا بالماهية لسائر النفوس حتّى لا- يشترك اثنان منها في الحقيقة، فالظاهر أنّه لم يقل به أحد. و الله أعلم بالصّواب.

و أمّا الثاني، فلاّنه لو كانت النفس الإنسانيّة قبل التعلّق بالأبدان واحده الذات بالعدد، فبعد حصول الأبدان.

أمّا أن تكون النفس الواحدة بالعدد في بدنين مثلا فهذا ظاهر البطلان، لأنّه يلزم حينئذ أن يكون نفس زيد بعينها نفس عمرو، و نفس من اتّصف بالجبن و البخل بعينها نفس من اتّصف بالإسراف و التهور، و نفس من اتّصف بالعلم بعينها نفس من اتّصف بالجهل، فيلزم اجتماع الضّدين، و أن لا يخفى على زيد ما في نفس عمرو مثلا.

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

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

أمّا أوّلا فلاّنه يستلزم زوال النفس الأولى التي هي المجرّدة عن المادّة بالفرض، و قد تقرّر عندهم أنّ المجرّد لا يجوز زواله كما عرفت ممّا ذكرنا سابقا في مبحث بقاء النفس بعد خراب البدن. و أيضا يستلزم زوال القديم على تقدير أن تكون النفس الواحدة الأولى قديمه، كما هو مذهب بعض القائلين بوجود النفس قبل البدن، و هو ممتنع.

و أمّا ثانيا، فلاّنه يستلزم حدوث النفس بحدوث البدن، و هو خلاف الفرض على هذا التّقدير، بل هو المطلوب.

ص: ١٤

١- من لا يحضره الفقيه، ٤/٣٨٠، ط طهران، (من الألفاظ الموجزة لرسول الله صلّى الله عليه و آله و سلّم).

و أما أن يكون بتكثّر تلك النّفس الواحده و تجزّئها و انقسامها إلى تلك النفوس المتعدّده، فهذا أيضا باطل، لأنّ ذلك إنّما هو من خواصّ ما له عظم و حجم و مقدار و مادّه يحلّ هو فيها، تقبل تلك الماده الانقسام إلى الأقسام، كما تقرّر في الأصول المتقرّره في الطبيعيات و غيرها، فما ليس كذلك كالنّفس، حيث لا يكون له مقدار و عظم و حجم و مادّه تنطع هي فيها يمتنع فيها ذلك، و لذلك قالوا: إنّ العقول حيث لا- يكون لها مادّه منطبعه هي فيها لا- يمكن تجزّئها و انقسامها، و كذلك النّفس المنطبعه الفلكيّه و الكواكيبيّه، لأنّها و إن كانت لها مادّه منطبعه هي فيها؛ إلاّ أن تلك الموادّ لما لم تكن قابله للانقسام و التجزّي، امتنع التكتّث فيها، بل كان نوعها منحصرًا في فرد.

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

و قوله: «و نقول بعبارة أخرى: إنّ هذه الأنفس إنّما تتشخّص نفسا واحده» الخ.

هذا بظاهره و إن كان دليلا آخر بعبارة أخرى على إبطال كون النّفس موجوده قبل البدن و واحده، لكنّه في التحقيق دليل آخر بعبارة أخرى على إبطال كونها موجوده قبل البدن مطلقا واحده كانت أم متكتّره، و حاصله أنّنا نعلم بالضروره أنّ تشخّص النّفس البشريّه و حصولها نفسا واحده متشخّصه من جملة نوعها، إنّما هو بأحوال تلحقها، و أنّ تلك الأحوال ليست لازمه لذات النّفس بما هي نفس و معنى واحد نوعي، و إلاّ لاشتركت فيها جميعا و كان لجميعها تشخّص واحد، فلم تكن متكتّره اصلا؛ هذا خلف. بل إنّما هي تلحقها من جهه البدن من الهيئات و المناسبات التي لها بالنسبه إلى البدن، و تكون تلك الهيئه و المناسبه ممّا يتعيّن به النفس شخصا واحدا و مقتضيه لاختصاصها بذلك البدن، و مناسبه لصلوح أحدهما للآخر، و إن خفي علينا تلك المناسبه و الحاله و الهيئه، سواء قلنا بأنّ المشخّص في الحقيقه و مبدأ التشخّص بالذات هو تلك الهيئه، أو قلنا بأنّه نحو من الوجود الخاصّ، و أنّ تلك الهيئه و الحاله أماره و علامه لازمه له، على اختلافهم في المشخّص الحقيقّي. فيظهر من هذا أنّ تشخّص النفوس إنّما يحدث البدن، و ليس لها تشخّص قبل الأبدان، فإذا فرضنا وجود النّفس قبل البدن، سواء فرضناها واحده أم

متكثّره، لم تكن لها تشخيص أصلا فلم تكن موجوده أيضا، إذ كلّ موجود بالعدد يجب أن يكون متشخصا، هذا خلف. فيظهر من هذا أنّ تشخيصها إنّما يحدث بحدوث الأبدان و كذلك وجودها و حدوثها بحدوثها و كذلك تكثّرها بتكثّرها، و أنّ الأبدان و إن لم تكن بالنسبه إلى النفوس مادّه منطبعه هي فيها، لكنّها بالنسبه إليها في حكم الموادّ في ذلك.

ثمّ إنّ قوله: «و لقاتل أن يقول: إنّ هذه الشبهه» الخ، هذه شبهه على هذا المقام، و حاصلها أنّ النفس إذا فارقت الأبدان، فإنّما أن تفسد و أنتم لا تقولون به. و أيضا يلزم فساد المجرد، و هو ممتنع عندكم. و إنّما أن تبقى متّحده و هو عين ما شنتتم به، بل أشنع، لأنّه يلزم- مع ما يلزم على تقدير الاتحاد- من أن تكون نفس زيد بعينها نفس عمرو، و من اجتماع الضدين- أنّ هذا الاتحاد بعد تكثّرها كما هو المفروض إنّما أن يكون بأن تفسد النفوس المتكثّره و تحدث نفس أخرى واحده، فيلزم أيضا فساد النفس، و كذا حدوثها بدون حدوث البدن، و أنتم لا- تقولون بذلك. و إمّا أن يكون بأن تركبت تلك المتكثّره و امتزجت بعضها مع بعض، فحصل منها نفس واحده، ففيه- مع لزوم فساد تلك النفوس أيضا- أنّ التركب و الامتزاج لا يكون إلا لما له مادّه مستعدّه قابله له، و هي منفية عنها عندكم. و إمّا أن تبقى متكثّره كما كانت مع الأبدان، و فيه أنّ النفس عندكم مفارقة للأبدان فكيف تكون متكثّره، يعني أنّ هذا البقاء متكثّره إمّا أن يكون تكثّرها بتكثّر تلك الموادّ المتكثّره التي هي منطبعه فيها فهذا باطل، لأنّ النفس ليست كذلك، لكونها مجردة عن المادّه عندكم، و إنّما أن يكون بتكثّر الأبدان التي هي في حكم الموادّ بالنسبه إليها فهذا أيضا باطل، لكون المفروض فساد الأبدان و فناؤها. و هذا هو تقرير الشبهه.

و أمّا ما ذكره في حلّها، فحاصله اختيار أنّ النفس بعد مفارقة الأبدان تبقى متكثّره كما كانت، لكن هذا البقاء متكثّره إنّما يكون بتلك الحاله و الهيئه و المناسبه التي قلنا إنّها مشخصه للنفوس مقتضيه لاختصاص كلّ نفس ببدن، و مناسبه لصلوح أحدهما للآخر و إن لم نعلم ماهيته تلك الهيئه، فإنّ تلك الهيئه كما تلزم النفوس مع حدوثها، كذلك تلزمها بعد حدوثها، و لو بعد مفارقتها عن الأبدان فهي بعد فساد الأبدان، أيضا مشخصه للنفوس ممّيزه لبعضها عن بعض، و هي بذلك التشخيص موجوده باقيه متكثّره.

و أما تحرير كلامه في ذلك، فهو أنّ بعد مفارقه الأنفس للأبدان، فإنّ الأنفس مع حدوث الأبدان و قبل المفارقة قد وجد كلّ واحد منها ذاتا منفردة باختلاف موادّها التي كانت، أى باختلاف ما هو كالموادّ لها، و هي الأبدان التي كانت لها باختلاف أزمنه حدوثها، و اختلاف هيئاتها التي لها بحسب أبدانها المختلفه لا محاله، فإنّا نعلم يقينا أنّ موجد المعنى الكلّي شخصا مشار إليه لا يمكنه أن يوجد شخصا أو يزيد له، أى إلا أن يزيد له معنى على نوعيته به يصير شخصا من المعاني التي تلحقه عند حدوثه و تلزمه، سواء علمنا حقيقه تلك المعاني المشخصه أو لم نعلمها، و سواء حكمنا بأنّها هي المشخصه في الحقيقه أم هي أماره المشخص و علامته. و نحن نعلم أيضا أنّ النفس ليست واحده في الأبدان كلّها، أى ليست متشخصه بتشخص واحد بالعدد في الأبدان كلّها، إذ لو كانت واحده بالعدد و بالذات في الأبدان كلّها و كثيره بالاعتبار و بالإضافة إلى الأبدان، لكانت عالمه في الأبدان كلّها أو جاهله فيها كلّها، و امتنع أن تكون في بعضها عالمه و في بعضها جاهله؛ و لما خفى على زيد ما في نفس عمرو، لأنّ الواحد المضاف إلى كثيرين، و إن جاز أن يختلف بحسب الإضافة إليها فيما هو حاصل له بحسب الإضافة، لكنّ الأمور الموجوده لذلك الواحد في ذاته لا يجوز أن يختلف هو فيها. و هذا كما أنّ زيدا مثلا إذا كان أبا لأولاد كثيرين و هو شاب، لم يكن حصول الشباب له إلا بحسب الكلّ، إذ الشباب له في نفسه موجود له في ذاته فيدخل في كلّ إضافة، و لا يجوز أن يختلف هو فيها- أى في تلك الإضافات- و كذلك العلم و الجهل و الظنّ و ما أشبه ذلك، إنّما هي أمور موجوده لذات النفس في نفسها، فيجب أن تدخل في كلّ إضافة و لا- تختلف هي فيها، و يلزم ما ذكرنا من أنّها لو كانت واحده بالذات كثيره بحسب الإضافة إلى الأبدان، لزم أن تكون عالمه فيها كلّها أو جاهله فيها، و لما خفى على نفس زيد ما في نفس عمرو، فإنّ ثبت أنّ النفس ليست واحده بالعدد، بل هي كثيره بالعدد. و قد ثبت أيضا أنّ نوعها واحد و هي حادثه.

و حينئذ نقول: لا شكّ أنّها بأمر ما تشخصت تشخصا متكثرًا، لأنّ المعنى النوعي يحتاج في تشخصه إلى مشخص، و لا شكّ أيضا أنّ ذلك الأمر في النفس الإنسانيّه ليس هو الانطباع في المادّه، فقد علم بطلان القول بذلك، حيث ثبت تجرّدها عن المادّه. و لا شكّ

أيضا أنّ ذلك الأمر ليس أمرا لازما لذات النفس التي هي معنى نوعي، إذ لو كان كذلك لاشتركت النفوس فيه، و لكان كلّها شخصا واحدا، و لم تكن متكثّره. فبقي أن يكون ذلك الأمر هيئه من الهيئات و قوّه من القوى و عرضا من الأعراض الروحانيه غير الجسمانيه أو جمله منها يكون تشخيصها باجتماعها و إن جهلناها، و بعد أن تشخّصت النفس مفرده، فلا يجوز أن تكون هي و النفس الأخرى بالعدد ذاتا واحده، فقد أكثرنا القول في امتناع هذا في عدّه، لأنّه حينئذ، إمّا أن يبقى تشخّص كلّ من النفسين بحاله فيلزم أن يكون الاثنان مع اثنيّتهما واحدا بالعدد، و هذا محال بالضروره، و إمّا أن لا يبقى تشخّص لهما، فحينئذ إمّا أن يبطل النفسان و تحدث أخرى واحده بالعدد، ففيه بطلان النفس مع كونها مجرّده، و هو محال كما مرّ. و أيضا ففيه حدوث نفس من كتم العدم لا صيروره النفسين واحده بالعدد؛ هذا خلف. و إمّا أن يمتزج النفسان و تتركبا و تصيرا واحده بالعدد، فهذا فرع وجود المادّه على ما عرفت، و هو منتف هنا.

و بالجمله فبعد ما تشخّصت النفس مفرده يستحيل كونها و النفس الأخرى المتشخّصه واحده بالعدد، بل يجب أن تكونا اثنتين. و أن يكون كلّ واحده منهما متشخّصه بتشخّص مفرد، باقيتين على ذينك التشخيصين الاثنيين. لكننا نتيقّن أنّه يجوز [أن تكون] النفس إذا حدثت مع حدوث مزاج ما كما عرفت الدليل عليه، أن يحدث هيئه بعد حدوث المزاج، و يكون حدوث تلك الهيئه في الأفعال النطقيه و الانفعالات النطقيه، التي تكون للنفس بذاتها، و تكون تلك الهيئه على جمله من تلك الأفعال و الانفعالات متميزه عن الهيئه الأخرى المناظره لها الحاصله في نفس أخرى، مثل تميّز المزاجين في البدنين اللذين يتعلّق بهما النفسان، و أن يكون الهيئه المكتسبه التي تسمّى عقلا بالفعل أيضا. و بالجمله الهيئه الحاصله للنفس من جهه تأثرها عمّا فوقها من المبادى كالعقل بالفعل أيضا على حدّ ما يتميّز به نفس عن نفس أخرى، فإنّها حين كونها في مرتبه العقل بالفعل يقع لها شعور بذاتها الجزئيه الشخصيه و ذلك الشعور هيئه ما فيها أيضا خاصّه ليس لغيرها و به تتميّز عن أخرى و نتيقّن أيضا أنّه يجوز أن يحدث فيها من جهه القوى البدنيه، أي من جهه تأثيرها فيما دونها من البدن و قواه، هيئه خاصّه أيضا و تلك الهيئه تتعلّق

بالهيئة الخلقية، أو تكون هي هي، أي نفس الهيئة الخلقية، وكذلك يجوز أن يكون أيضا هناك خصوصيات أخرى سوى تلك الهيئات، تخفى تلك الخصوصيات علينا و تلزم النفوس مع حدوثها، و يكون تميزها بها كما تلزم أمثال تلك الخصوصيات أشخاص الأنواع الجسمانية لتمييز بها ما بقيت.

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

و الحاصل أنه يجوز حين حدوث النفس مع مزاج ما، أن يحدث لها هيئة من جهة تأثرها عمّا فوقها من المبادئ العالیه أو من جهة تأثيرها فيما دونها من البدن و قواه أو خصوصيات أخرى تخفى علينا، تكون تلك الهيئات و الخصوصيات مخصّصات و مميزات لها تلزمها حين الحدوث و بعده، فتبقى بها النفس موجوده متكثره بعد خراب البدن أيضا كما هي في حال حدوثه، و لو لم يكن لها من المميزات إلا شعور كلّ منها بهويتها الجزئية لكفى مميّزا، فضلا عن الصفات و الملكات و الهيئات و الأنوار الفائضه عليها من المبادئ العالیه. 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 على المجرد، و قد عرفت أيضا أنّ الدليل يدلّ على تجرّد النفس مطلقا، فكلّ هذه النفوس بعد وجودها و حدوثها بحدوث أبدانها تبقى بعد خراب أبدانها أيضا ببقاء مبدئها و معيدها.

و الله تعالى أعلم بحقيقته الحال.

الإشارة إلى أنّ مذهب الشيخ في الشفاء بقاء النفوس مطلقا

حتّى نفوس غير المستكملة بعد خراب البدن

و هذا الذي ذكرناه هو تحرير كلامه و توضيح مراده، 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 القرينه 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 جهه قواها النظرية، و هي أيضا عامّة تعمّ الهيئه الحاصله من جهه العقل الهيولانيّ الذي يعمّمهم أيضا، و كذا الهيئات التي تحصل لها من جهه قواها العمليّه، و هي أيضا عامّة كما لا يخفى مع أنّ الأدلّه التي أقامها على تجرّد النفس - كما نقلنا بعضها و ذكرنا توجيهها - تجرى في نفوس غير المستكملين أيضا و تعمّ المستكملين و غيرهم. و هذا الذي يظهر من كلامه هنا هو الحقّ الحقيق بالقبول، و يدلّ عليه العقل كما عرفت، بل النقل أيضا، كما نقلنا فيما سلف أخبارا عن الصادقين عليه السّلام دالّه على ذلك فتذكّر.

ثمّ إنّ هاهنا كلاما آخر، و هو أنّه قد نقل عن بعض أعظم المتأخّرين أنّه قال في بيان كيفيّة زياره القبور و إجابته الدعوات: «إنّ للنفس الإنسانيّه نوعين من التعلّق بالبدن:

أحدهما من حيث المادّه، و الثاني من حيث الصوره، و إنّ الموت و إن كان سببا لزوال تعلّق الثاني، لكنّه لا يكون سببا لزوال الأوّل، و من هنا يظهر سرّ زياره القبور و إجابته الدعوات» (١) انتهى.

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

و قيل: الأجزاء الأصليّه. و قال أبو حامد الغزاليّ: إنّما هو النفس و عليها تنشأ النشأه الآخره. و قال أبو يزيد الوقافيّ: هو جوهر فرد يبقى من هذه النشأه لا يتغيّر ينشأ عليه النشأه الثانيه. و عند الشيخ الغزاليّ هي أعيان الجواهر الثابته. و لكلّ وجه، لكنّ البرهان ممّا دلّ على بقاء القوّه الخياليّه التي هي آخر هذه النشأه الأولى و أوّل النشأه الثانيه.

فالنفس إذا فارقت البدن و حملت المتخيّله المدركه للصور الجسمانيّه فلها أن تدرك

ص: ٢٠

١- و القائل هو السيّد الداماد رحمه الله.

الأُمور الجسمانيه و تتخيّل ذاتها بصورتها الجسمانيه التي كانت تحسّ بها في وقت الحياه كما في المنام كانت تتصوّر بدنها الشخص و تحسّ به مع تعطل هذه الحواس و ركودها، فإنّ للنفس في ذاتها سمعا و بصرا و ذوقا و شمّا و لمسا تدرك بها المحسوسات غائبه عن هذا العالم إدراكا جزئيا و تتصرّف فيها، و هي أصل هذه الحواسّ الدنياويه و مباديها، إلا أنّ هذه في مواضع مختلفه لأنّها هيولانيه 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 الخاصه بها و معها القوّه المصوره، يتصوّر ذاته مفارقه عن الدنيا، و يتوهمّ نفسه عين الإنسان المصورّ الذي مات على صورته، و يجد بدنه مصورا، و يدرك الآلام الواصله إليه على سبيل العقوبات الحسيه على ما وردت به الشرائع، فهذا عذاب القبر. و إن كانت سعيده تتصوّر ذاتها على صور ملائمته و تصادف الأمور الموعوده، فهذا ثواب القبر. كما قال صلّى الله عليه و آله و سلّم: «القبر روضه من رياض الجنّه أو حفرة من حفر النيران» (1) انتهى موضع الحاجه من كلامه.

و أقول: إنّ الذي ذكره بعض الأعاضم (2) هو الحقّ الحقيق بالتحقيق، و عليه يمكن تنزيل الحديث الذي نقله صدر الأفاضل، و يوافقه ما نقله هو في معنى الحديث، من أنّ ذلك الأمر الضعيف الهيولى الاولى و الأجزاء الأصليه. و عليه فيحصل وجه آخر لدفع الشبهه التي ذكرها الشيخ و أجاب عنها، لأنّه إذا كان حدوث النفس الإنسانيه بحدوث البدن كما هو المفروض، و كان بعد خراب البدن يبقى تعلّقها به من حيث المادّه، فلا مانع من أن تبقى النفوس بعد خراب أبدانها متكثّره بتكثّرها، متمايزه بتمايزها، كما هو في حال الحياه التي كان فيها تعلّقها بالبدن من حيث المادّه و الصوره جميعا.

و أمّا الوجوه الاخر التي نقلها صدر الأفاضل عن القوم في معنى الحديث، فلا يكاد

ص: ٢١

١- الشواهد الربوبيه، [١] مع تعليقات الأستاذ الحكيم الآشتيانيّ ٢٧٥-٢٧٦ [٢] الإشراف السابع في الأمور الباقيه من أجزاء الإنسان، و ليست فيها جمله «و الإشاره إلى عذاب القبر»، و فيها: «عند الشيخ المغربي» عوضا عن: «عند الشيخ الغزالي»، و بعد المنام كانت يتصوّر بدنها الشخصي يتوهمّ نفسه عين الإنسان المقبور، يجد بدنه مقبورا...

٢- المراد ببعض الأعاضم هو السيّد الداماد.

يظهر لها وجه كما لا يخفى على المتأمل، مثل الوجه الذى ذكره هو نفسه فى معناه، فإنّه وإن أقام فى بعض كلماته برهانا بزعمه على بقاء القوّه الخياليّه بعد خراب البدن، لكنّه لم يأت بشيء مبيّن كما يظهر على من راجع كلماته.

و ما ذكره هنا من أنّ للنفس فى ذاتها سمعا و بصرا إلى آخر ما ذكره، إن كان المراد به أنّ لها بعد خراب البدن سمعا و بصرا و نحو ذلك من القوى فى ضمن البدن المثاليّ، كما دلّ عليه النقل و ذهب إليه كثير من الحكماء و المتكلّمين، فله وجه؛ إلا أنّ كلامه يأبى 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 فى المسائل الحكميّة، و عسى أن يكون غيرنا يفهمه. و الله الموقّق.

و قد بقى فى المقام شبهه أخرى، و هى أنّ ما يستفاد من كلام الشيخ، أنّه بعد خراب البدن يكفى شعور النفس بذاتها الجزئيّه ممّيّزه لها، ربّما يترأى كونه جاريا فى نفوس غير الإنسان من الحيوانات، فإنّ الظاهر أنّ لها أيضا شعورا بذواتها الجزئيّه و هوّياتها الخاصّه، فينبغى أن تكون نفوسها أيضا بعد خراب أبدانها باقيه متمّيّزه بتمّيّز الأبدان متكثّره بتكثّرها، و هو خلاف ما عليه الأكثر.

و أمّا الجواب عن هذه الشبهه، فهو أنّ مبنى كلام الشيخ أنّ الشعور بالذات يكفى ممّيّزا إذا كانت تلك الذات مجرّده عن المادّه كما فى النفوس الإنسانيّه، حيث إنّ الأصل فى سبب كونها باقيه غير فانيه هو تجرّدها عن المادّه كما عرفت بيانه، و أمّا الشعور بالذات و سائر الهيئات و الحالات و الخصوصيّات التى ذكرها، إنّما هو لأجل تمايزها بتمايز الأبدان بعد أن كانت ممتنع الزوال.

و أمّا نفوس غير الإنسان حيث لم يثبت تجرّدها عن المادّه فلا يكفى كون الشعور بالذات ممّيّزا لها، إذ ذاك الشعور إنّما يكفى ممّيّزا لها إذا كان هناك تجرّد عن المادّه به يمتنع الزوال عليها، و إذ ليس فليس. و كأنّ من قال بحشر الحيوانات الذى مبناه على بقاء نفوسها بعد خراب أبدانها، ادّعى تجرّدها أيضا عن المادّه، لزعمه أنّ بعض الدلائل التى أقيمت على تجرّد النفس الإنسانيّه، مثل قولهم: إنّها مغايره للبدن و أعضائه و أجزاءه فإنّ

البدن و أعضائه دائم الذوبان و السيلان و ذات الإنسان منذ أول الصِّبَا إلى آخر العمر باقيه فهي غيرها، بل هي مجردة عن المادّه، و أمثال ذلك من الدلائل التي أقاموها على ذلك، جاريه في نفوس الحيوانات أيضا، فأثبت بزعمه بذلك تجرّدها أيضا ثم جعل شعورها بذاتها مميّزه لها بعد خراب البدن. و قد عرفت فيما سبق أنّ التعويل في تجرّد النفس الإنسانيّه إنّما هو على الدلائل التي تجرى فيها، و لا- تجرى في غيرها من نفوس سائر الحيوانات، فتذكّر. و سيجيء ذكر الخلاف في حشر الحيوانات، و تحقيق الحقّ فيه، فانتظر.

و هذا الذي ذكرناه كلّّه، إنّما هو الكلام في البرهان الذي أقامه الشيخ على هذا المطلب، أعنى حدوث النفس الإنسانيّه بحدوث البدن، إلاّ أنّ القوم ذكروا براهين اخر أيضا عليه، لا بأس بنقل نبذ منها و تحريرها:

منها أنّه لا ستره في أنّ النّفس الإنسانيّه التي هي مجردة عن المادّه لو كانت موجوده قبل البدن، ثمّ حدث لها التعلّق به كان تعلّقها به لحوق عارض غريب به، و قد تقرّر عندهم أنّ كلّ مجرد عن المادّه لا يلحقه عارض غريب، لما حقّق أنّ لحوق عارض غريب لشيء لا يكون إلاّ من جهه قوّته و استعداده له، و أنّ جهه القوّه و الاستعداد راجعه إلى أمر هو في ذاته قوّه صرفه تتحصّل بالصور المقوّمه له، و ما هو إلاّ- الهيولى الجرماثيه، فيلزم من فرض تجرّد النفس الإنسانيّه عن المادّه اقترانها بها، هذا خلف. فإذاً تكون حادثه بحدوث البدن، و هو المطلوب.

لا يقال: لعلّ النّفس الإنسانيّه كانت موجوده قبل هذا البدن الإنسانيّ، و كانت في ضمن أبدان جسمانيّه عنصريّه أو مطلقا حادثه بحدوثها، و كلّما فارقت بدنا من تلك الأبدان الجسمانيّه حدث بدن آخر فتعلّقت به، إلى أن انتهت النوبه إلى هذا البدن العنصرىّ الإنسانيّ.

لأنّا نقول: هذا باطل، لأنّه تناسخ، و سيأتي بطلانه.

لا يقال: لعلّها كانت موجوده قبل البدن الإنسانيّ العنصرىّ في ضمن بدن مثالىّ نورانىّ، ثمّ حصلت في ضمن البدن العنصرىّ، إمّا مع ذلك البدن المثالىّ النورانىّ، حيث إنّ

اجتماع هذين البدنين اللذين أحدهما مثالي نوراني و الآخر جسماني لا امتناع فيه. و إما مفارقه عن البدن المثالي. و على هذين الوجهين، يمكن حمل قول بعض من قال بحدوث النفس قبل البدن، و كذا حمل ما روى عن الصادقين عليه السلام: من أن الأرواح خلقت قبل الأبدان بألفى عام (1)، و لا 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 و المليّين.

لأنّ نقول: هذا الاحتمال باطل أيضا، فإنّه قد تقرّر عندهم أنّ النفس الإنسانيّة مجردة في ذاتها عن المادّة و مفتقره في أفعالها إليها، و أنّ البدن خلق لها و تعلّقت هي به لأجل استكمالها به، و لا ستره في أنّها لو كانت موجودة قبل البدن العنصريّ متعلّقه 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 مفاسد القول بالتناسخ أيضا، و هو أنّه يلزم أن يكون قد حصلت لها فعلية ما في ضمن البدن المثاليّ، ثمّ رجعت إلى القوّة و الاستعداد؛ حيث إنّ النفس في أوّل حصولها في ضمن البدن العنصريّ إنّما هي بالقوّة المحضه و درجتها درجة النبات، ثمّ تترقى شيئا فشيئا بحسب استكمالات المادّة حتّى تتجاوز درجة النبات و الحيوان، و صيروره الشيء بالقوّة المحضه 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 بعباره أخرى، أنّها لو كانت موجودة قبل البدن العنصريّ في ضمن البدن المثاليّ،

ص: ٢٤

فإنّما أن تكون مستكملة به، لزم حينئذ بعض مفاصد القول بالتناسخ و هو صيروره ما بالفعل ما بالقوّه. و إنّما أن لا تكون مستكملة به لزم تعطّلها في الوجود، و القول بأنّها و إنّ لم يكن لها استكمال في ضمن البدن المثاليّ، إلّا أنّه يمكن أن يكون لها في ضمنه ابتهاج بالكمالات و تألّم بالجهالات، كما في ما بعد خراب البدن العنصريّ، باطل، فإنّ ذلك الابتهاج و التألّم إنّما يمكن إذا كان حصل لها كمال في ضمنه، و إذ ليس فليس، و هذا بخلاف صورته ما بعد خراب البدن؛ فتدبّر.

تأويل حديث خلق الأرواح قبل الأجساد بألفى عام

فبالجملة، القول بذلك مع كونه مخالفا للعقل ليس عليه دليل مطلقا لا عقليّ و لا نقليّ ظاهر فيه، فإنّ حديث «خلق الأرواح قبل الأجساد بألفى عام» يمكن حمله على أنّه خلقت الأرواح التي هي جواهر نورانيّة و هي مدبّرات للأبدان الإنسانيّة بل للإنسان بنفسه و بدنه، و يدلّ على وجودها الشرع و قال بها الحكماء أيضا، و تسمّى تلك الأرواح في لسان الشرع بـ«الملائكة الموكّنين بالإنسان»، و في لسان الحكماء المتألّهين بـ«ربّ النوع»، قبل الأجساد و قبل الأبدان العنصريّة الإنسانيّة بألفى عام، سواء حمل ألفا عام على الزّمان الكثير المتماذي، أو على هذا العدد المعين؛ و سواء حمل هذا العدد بالنسبه إلى كلّ روح مع كلّ بدن أو بالنسبه إلى مجموع تلك الأرواح مع مجموع الأبدان. و حينئذ فلا دليل قطعيّا أو ظاهرا في الحديث على مطلوب هذا القائل، و هو خلق النفوس الإنسانيّة المتعلّقه بأبدانهم العنصريّة قبل أبدانهم بألفى عام، حتّى يمكن أن يقال: إنّها قبل الأبدان العنصريّة كانت في ضمن أبدان مثاليّة.

و أمّا القول بحصولها بعد خراب أبدانها العنصريّة في ضمن الأبدان المثاليّة فإنّما دعى إليه ما ورد من النقل الصحيح الصريح، فإنّه لو لم يكن هناك ذلك النقل لم نكن قائلين به، و كأنّ سرّ ما ورد من النصّ في ذلك- و الله أعلم- أنّ النفس الإنسانيّة لمّا كانت في أفعالها مفتقره إلى البدن، حاصله في ضمنه، متعلّقه به، و مستكملة به، و كانت أكثرها بل جلّها قد

استكملت في الجملة في ضمن البدن العنصرى ثم فارقت. و كانت باقيه بعد خراب البدن، اقتضت العناية المتعالیه الإلهیه حصولها بعد خراب البدن في ضمن بدن مثالى مشارك لبدنها العنصرى من بعض الجهات كالشكل و الهيئه، و إن لم يكن مشابها له في الكل، حتى تكون في ضمن بدن أيضا بدنا هو و إن كان ممّا لم يحصل استكمالها في ضمنه إلا أنّها في ضمنه تفعل أفعالا في الجملة كالأفعال الحيوانيه، لا- كل أفعالها حتى الأفعال النباتيه و تدرك إدراكات مخصوصه، مثل ما يختص بقواها المدركه الحيوانيه، مثل السمع و البصر و الذوق و الشمّ و اللمس و التخيل و التوهم و نحو ذلك، مضافا إلى ما تدركه بذاتها من المعقولات التي لا تحتاج في إدراكها إلى البدن، و حتى تدرك في ضمن ذلك البدن المثالى جزء ما كسبت من السعاده أو الشقاوه جزء في الجملة.

و بالجملة، فتتهج بالكمالات و تتألم بالجهالات إلى أن يشاء الله تعالى انقضاء المدّه التي هي في عالم البرزخ، و تقوم القيامة الكبرى و تتعلّق تلك النفس بعنايه الله تعالى ببدنها الأول العنصرى، فتستوفى في ضمنه جزء ما كسبت جزء أوفى.

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

و كذلك الدلاله في قوله تعالى: يا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ* ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَةً* فَاذْخُلِي فِي عِبَادِي* وَ ادْخُلِي جَنَّتِي)) (١) على ذلك كما ادّعاه بعضهم، حيث قال: إنه يدلّ على حدوث النفس و الروح قبل الجسد، فإن رجوعها إلى ربّها معناه الرجوع إلى حالتها التي كانت لها قبل وجود الجسد من انقطاع تعلقها بما سوى ربّها تعالى شأنه؛ لأنّ مبنى هذا الاستدلال على أنّه يقال لها هذا القول عند الموت، و أنّ معنى الرجوع إلى ربّها ما ذكره ذلك البعض، و لا دليل ظاهرا على شيء منهما.

بل أنّ جمعا من المفسّرين، كصاحب الكشّاف و الشيخ الطبرسى ذكروا في تفسير الآيه أنّه: «إنّما يقال ذلك لها عند الموت أو عند البعث أو عند دخول الجنّه، على معنى:

ص: ٢٦

ارجعى إلى موعد ربك راضيه بما أوتيت مرضيه عند الله، فادخلى فى جملة عبادى الصالحين و ادخلى جنتى معهم. وقيل: النفس الروح، والمعنى: فادخلى فى أجساد عبادى. وقرأ ابن عباس: فادخلى فى عبدى. وقرأ ابن مسعود: فى جسد عبدى. وقيل أيضا: إن المعنى ارجعى إلى صاحبك فادخلى فى جسد عبدى» (١) انتهى.

و من تلك البراهين على هذا المطلب أنّ النفس الإنسانيّه لو كانت موجوده قبل البدن، لكانت إمّا مجردة فى ذاتها و فى فعلها عن المادّه، فكانت عقلا محضا على رأيهم، لا احتياج لها إلى المادّه اصلا حتّى فى فعلها، فيمتنع عليها طروء حاله تلجؤها إلى مفارقه عالم القدس و التعلّق بهذا البدن العنصرى و الابتلاء بهذه الآفات البدنيّه؛ أو كانت مجردة عن المادّه فى ذاتها محتاجه إليها فى فعلها، فكانت نفسانيّه الجوهر؛ فيلزم أن تكون معطله قبل البدن إذ لا مادّه قبل ذلك، و التعطلّ محال. و قد عرفت أنّه يستحيل التناسخ و التثقل فى ضمن أبدان عنصرية و سيأتى أيضا زياده بيان لذلك. و كذلك قد عرفت أنّه يستحيل حصولها قبل البدن العنصرى فى ضمن بدن مثالى. و الله أعلم بالصواب، و إليه المرجع و المآب.

ص: ٢٧

١ - تفسير الكشاف، ٢٥٤/٤، ط طهران. و [١] راجع مجمع البيان، ٤٨٩/٩.

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

اعلم أنّ صدر الأفاضل بعد أن نقل عن الحكماء أنّهم اتفقوا على أنّ النفوس التى صارت عقولها الهيولانيه عقلا بالفعل، فلا شبهه فى بقائها بعد البدن، و أنّهم اختلفوا فى النفوس التى لم تخرج من القوه إلى الفعل، فذهب بعضهم إلى أنّها تهلك بهلاك البدن، و بعضهم إلى أنّها تبقى بعد فنائه. قال:

«إنّ بناء هذا الاختلاف على انحصار نشئات الإنسان فى النشآت الحسيه و النشأه العقليه. و جمهور الحكماء لما لم يفتنوا بنشأه أخرويه غير النشأه العقليه، اضطروا إلى هذه الأقوال:

فتاره قالوا بعدم بعض النفوس و اضمحلّ لها، و تاره بتناسخ الأرواح السافله و المتوسّطه، أمّا السافله فإلى الأكوان العنصريه من إنسان آخر أو حيوان آخر أو نبات أو جماد، و ذلك هو المسخ و النسخ و الفسخ و الرسخ. و أمّا المتوسّطه فإلى عالم الأفلاك.

و تاره بصيروره بعض الأجرام العالیه موضوعا لتخيّلات نفوس الصلحاء و الزهاد، من غير أن تصير متصرّفه فيه، و بعض الأجرام الدخائيه للنفوس الشقيّه» (١) انتهى موضع الحاجه من كلامه.

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

ص: ٢٨

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

و ثانيها-انتقال النفس من هذا البدن إلى بدن آخر، وهو مناسب لصفاتهما و أخلاقها المكتسبه 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 إلا 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 الحكمه كأفلاطون و من سبقه من الحكماء الذين كانوا مقتبسين أنوار الحكمه من مشكاه نبوّه الأنبياء سلام الله عليهم أجمعين، من إصرارهم على مذهب التناسخ هو بهذا المعنى، لما شاهدوا ببصائرهم بواطن النفوس و الصور التي يحشرون عليها على حسب نياتهم و وَّجِدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِرًا)) (١) و شاهدوا أيضا كيف تحصل في الدنيا للنفوس ملكات نفسانيه لتكرّر أعمال جسمانيه تناسبها، حتّى تصدر عنها الأعمال من جهة تلك الملكات بسهولة، صرّحوا القول بالتناسخ، و معناه حشر النفوس على صور صفاتهم الغالبه و أعمالهم، كقوله تعالى: وَ نَحْشُرُهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عَلَىٰ وُجُوهِهِمْ)) (٢) أي على صور الحيوانات المنتكسه الرءوس، و قوله: وَإِذَا الْوُحُوشُ حُشِرَتْ)) (٣) و قوله: تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلْسِنَتُهُمْ وَ أَيُّدِيهِمْ وَ أَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ)) (٤) و قوله: وَقَالُوا لَجُلُودِهِمْ لِمَ شَهِدْتُمْ عَلَيْنَا)) (٥) و قوله: الْيَوْمَ نَخْتِمُ عَلَىٰ أَفْوَاهِهِمْ وَ تَكَلَّمْنَا أَيْدِيهِمْ وَ تَشْهَدُ أَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ)) (٦) و في الحديث عنه صلّى الله عليه و آله و سلّم:

ص: ٢٩

١- الكهف (١٨): ٤٩. [١]

٢- الإسراء (١٧): ٩٧. [٢]

٣- التكوير (٨١): ٥. [٣]

٤- النور (٢٤): ٢٤. [٤]

٥- فصلت (٤١): ٢١. [٥]

٦- يس (٤١): ٦٥. [٦]

«يحشر النَّاس على نياتهم» (١). «يحشر بعض الناس على صورته تحسن عندها القردة و الخنازير» (٢). «كما يعيشون يموتون و كما ينامون يبعثون» (٣). فهذا هو مسخ البواطن من غير أن يظهر صورته في الظاهر فترى 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 يمسح الباطن و ينقلب الظاهر من صورته التي كانت إلى صورته ما ينقلب إليه الباطن لغلبه القوّه النفسانيّه، حتّى صارت تغتير المزاج و الهيئته على شكل ما هو من صفته من حيوان آخر، و هذا أيضا جائز بل واقع في قوم غلبت شقوه نفوسهم، و ضعفت قوّه عقولهم. و مسخ البواطن قد كثر في هذا الزمان كما ظهر المسخ في الصورة الظاهره حسب ما قرأنا في بنى إسرائيل، كما قال سبحانه: وَ جَعَلَ مِنْهُمْ الْقِرَدَةَ وَ الْخَنَازِيرَ)) (٤) و قوله:

كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ)) (٥).

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

«إخوان العلانيه أعداء السريه، ألسنتهم أحلى من العسل و قلوبهم امّزّ من الصبر، يلبسون للناس جلود الضأن من اللين و قلوبهم قلوب الذئاب» (٦)، فهذا مسخ البواطن أن يكون قلبه قلب ذئب و صورته صورته إنسان و الله العاصم من هذه القواصم» (٧) انتهى موضع الحاجه من كلامه.

و قال الشيخ في «الإشارات» بعد بيان أحوال النفوس الكامله، و المستعدّه للكمال

ص: ٣٠

١- بحار الأنوار ٢٩٠/٧٠. [١]

٢- بحار الأنوار ٨٩/٧. [٢]

٣- المجلى ٥٠٦/٥ الطبعه الحجرية؛ و انظر بحار الأنوار ١٩٧/١٨. [٣]

٤- المائده (٥): ٦٠. [٤]

٥- البقره (٢): ٦٥؛ [٥] الأعراف (٧): ١٦٦. [٦]

٦- بحار الأنوار ١٧٣/٧٤. [٧]

٧- الشواهد الربوبيه، ص ٢٣١ و [٨] فيه: إن التناسخ عندنا... و ثانيها... إلى بدن أخروي مناسب... عليها صفاتها... عند إثباتنا... و ظنّي أن ما قال... أنوار الحكمة من الأنبياء سلام الله... على صور صفاتهم الغالبه كقوله... فترى الصور أناس و في الباطن غير تلك... لما يكون الباطن عليه... حسبما قرأنا في بنى إسرائيل...

تنبه. و أمّا البله، فإنّهم إذا تنزّهوا خلصوا من البدن إلى سعادته تليق بهم، و لعلهم لا يستغنون فيها عن معاونه جسم يكون موضوعا لتخيّلات لهم، و لا يمتنع أن يكون ذلك جسما سماويًا أو ما يشبهه، و لعلّ ذلك يفضى بهم آخر الأمر إلى الاستعداد للاتصال المعدّ الذى للعارفين. أمّا التناسخ فى أجسام من جنس ما كانت فيه فمستحيل، و إلّا لاقتضى كلّ مزاج نفسا تفيض إليه و قارنتها النفس المستنسخه فكان لحيوان واحد نفسان. ثمّ ليس يجب أن يتّصل كلّ فناء بكون، و لا أن يكون عدد الكائنات من الأجسام عدد ما يفارقها من النفوس، و لا أن يكون عدّه نفوس مفارقه تستحقّ بدنا واحدا فتتصل به أو تتدافع عنه متمانع. ثمّ أبسط هذا و استغن بما تجده فى مواضع اخر لنا» (1) انتهى كلامه.

و قال المحقّق الطوسى رحمه الله فى شرح قوله: «و أمّا البله.. إلى قوله للعارفين» هكذا:

«لما فرغ عن بيان أحوال النفوس الكامله و المستعدّه للكمال و الجاهله فى المعاد.

أراد أن يبيّن حال النفوس الخاليه عن الكمال و عمّا يضادّه، و هى نفوس البله فى هذا الفصل. و اعلم أنّ من القدماء من زعم أنّها تبنى، لأنّ النفس إنّما تبقى بالصور المرتسمه فيها، فالخالیه عنها معطله، و لا معطل فى الوجود، و لكنّ الدلائل الداله على بقاء النفوس الناطقه تقتضى نقض هذا المذهب. ثمّ القائلون ببقائها قالوا: إنّها تبقى غير متأذيه لخلوها عن أسباب التأذى و الخلاص فوق الشقاء، فإذن هى فى سعه من رحمه الله تعالى.

و يوافق هذا المذهب ما ورد فى الخبر، و هو قوله صلى الله عليه و آله و سلّم: «أكثر أهل الجنه البله» ثمّ إنّها لا يجوز أن تكون معطله عن الإدراك، و كانت ممّا لا يدرك إلّا بألات جسمانيه، فذهب بعضهم إلى أنّها تتعلّق بأجسام اخر، و لا يخلو إمّا أن لا تصير مبادئ صورها و هذا ما ذكره الشيخ و مال إليه، أو تصير فتكون نفوسا لها، و هذا هو القول بالتناسخ الذى سيبطله الشيخ.

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

العلم ممّا لا يجازف فيما يقول-و أظنّه يريد الفارابي-قال قولاً ممكناً، و هو أنّ هؤلاء إذا فارقوا البدن-و هم بدنيون لا يعرفون غير البدنيات و ليس لهم تعلق بما هو أعلى من الأبدان فيشغلهم التعلق بها عن الأشياء البدنيّة-أمكن أنّ تعلقهم لشوقهم إلى البدن ببعض الأبدان التي من شأنها أن تتعلّق بها الأنفس، لأنّها طالبه بالطبع، و هذه ماهيات، و هذه الأبدان ليست بأبدان إنسانيّة أو حيوانيّة، لأنّها لا يتعلّق بها إلّا ما يكون نفساً لها، فيجوز أن تكون أجراماً سماويّة لا أن تصير هذه الأنفس أنفساً لتلك الأجرام، أو مدبّره لها، فإنّ هذا لا- يمكن. بل قد تستعمل تلك الأجرام لإمكان التخيّل، ثمّ تتخيّل الصور التي كانت معتقده عنده و في وهمه، فإن كان اعتقاده في نفسه و أفعاله الخير شاهدت الخيرات الأخرويّة على حسب ما تخيلتها، و إلّا فشاهدت العقاب كذلك.

قال: و يجوز أن يكون هذا الجرم متولداً من الهواء و الأذخنة. و لا- يكون مقارناً لمزاج الجوهر المسمّى روحاً الذي لا يشكّ الطبيعيون أنّ تعلق النفس به لا بالبدن. فهذا ما ذكره في الكتاب المذكور. و لو لا مخافه التطويل لأوردته بعبارة. و الشيخ جوز بعد ذلك أن يفضي التعلق المذكور إلى الاستعداد للاتصال المعدّ الذي للعارفين. و لى في أكثر هذه المواضع نظراً (1) انتهى.

و قال أيضاً في شرح قوله: «أما التناسخ» إلخ بهذه العبارة: «و هذا هو المذهب الثاني، و قد أورد على إبطاله حجّتين:

إحداهما- أن يقال: لما ثبت أنّ تهيوّ الأبدان يوجب إفاضه 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 المستنسخ نفسان: إحداهما المستنسخه و الثانيه 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 تتصرّف فيه، فإن كان هناك نفس أخرى لا يشعر الحيوان بها و لا هي بذاتها و لا تتصرّف في البدن؛ فلا يكون لها علاقه مع

ص: ٣٢

ذلك البدن، فلا تكون نفسا له، هذا خلف.

و الحجّة الثائيه- أن يقال: النفس المستنسخه، إما أن تتصل بالبدن الثاني حال فساد البدن الأول، أو تتصل به قبله، أو بعده بزمان، فإن اتّصلت به في تلك الحاله، فإمّا أن يكون البدن الثاني قد حدث في تلك الحاله، أو يكون قد حدث قبله.

فإن كان قد حدث في تلك الحاله، فإمّا أن يكون عدد النفوس المفارقة و عدد الأبدان الحادثه في جميع الأوقات متساويه، أو يكون عدد النفوس أكثر، أو يكون أقل. و على التقدير الأول يجب أن يتصل كلّ فناء بدن بكون بدن آخر، و يجب أيضا أن تكون عدد الكائنات من الأبدان عدد الفاسدات منها، و هما محالان فضلا عن أن يكونا واجبين.

و على التقدير الثاني يكون النفوس المجتمعه على بدن واحد إمّا متشابهه في استحقاق الاتّصال به أو مختلفه. و الأول يقتضى إمّا اتصال الكلّ به فيكون لبدن واحد نفوس كثيره، و قد مرّ بطلانه. و إمّا أن تتدافع و تتمانع، فيبقى الكلّ غير متّصل ببدن بعد فساد البدن الأول و قد فرضناها متّصله، هذا خلف.

و الثاني يقتضى اتّصال البعض و بقاء البعض غير متّصله و يعود الخلف. و على التقدير الثالث لا يخلو إمّا أن تتصل نفس واحده بأبدان أكثر من واحد، حتّى يكون حيوان واحد هو بعينه غيره و هذا محال؛ أو يبقى بعض الأبدان المستعدّه للنفس بلا نفس، و هو أيضا محال، أو يتصل بعض النفوس ببعض الأبدان دون بعض من غير أولويّه، و الثاني حدوث النفس لبعض الأبدان المستحقّه دون بعض من غير أولويّه (كذا).

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

و أمّا إن اتّصلت النفس المفارقة بعد المفارقة بزمان، فجاوز كونه معطلا- في زمان يقتضى جواز ذلك في جميع الأزمنه، و لا يحتاج إلى القول بالتناسخ. و أيضا لا يخلو إمّا أن يكون اتّصالها ببدن موقوفا على حدوث مزاج مستعدّ، أو لم يكن. و يلزم على الأول حدوث نفس أخرى مع حدوث ذلك المزاج، و يعود المحالات المذكوره، و على الثاني

يتخصّص اتّصاله بزمان دون زمان مع تساوى الأزمنه بالنسبه إليه، و هو محال.

و هاهنا قد تمّت الحجّه الثانيه. و الشيخ أشار إلى هذه الأقسام بقوله: «ثمّ ابسط هذا» يعنى البرهان الثانى، و إلى الأصول المقتضيه لفساد المحالات اللازمه المذكوره بقوله:

«و استغن بما تجده فى مواضع آخر لنا» (١) انتهى كلامه رحمه الله.

ثمّ إنّ الشيخ فى «الشفاء» فى فصل فى أنّ الأنفس الإنسانيه لا تفسد و لا تتناسخ، بعد ما بيّن عدم طرؤ الفساد عليها كما نقلنا كلامه فى ذلك فى الأبواب السالفه. قال فى بيان عدم جواز التناسخ عليها بهذه العبارة: «فقد أوضحنا أنّ النفس إنّما حدثت و تكثرت مع تهيؤ من الأبدان، على أنّ تهيؤ الأبدان يوجب أن يفيض وجود النفس عليها من العلل المفارقه، و ظهر من ذلك أنّ هذا لا يكون على سبيل الاتّفاق و البخت، حتّى يكون وجود النفس الحادثه ليس لاستحقاق هذا المزاج نفسا حادثه مدبّره، و لكن قد كان و حدث النفس و اتّفق أن وجد بدن فعلقت، فإنّ مثل هذا لا يكون علّه ذاتيه البتّه للتكثّر، بل أن تكون عرضيه.

و قد عرفنا أنّ العلل الذاتيه هى التى يجب أن تكون أولاً ثمّ ربّما تليه العرضيه، 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 فى الأمور التى بها تتقوم، و ليس يجوز أن يكون بدن إنسانى يستحقّ نفسا يكمل به، و بدن آخر و هو فى حكم مزاجه بالنوع و لا يستحقّ ذلك، بل إن اتّفق كان، و إن لم يتّفق 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 التى بين النفس و البدن ليس هو على سبيل الانطباع فيه كما بيناه مراراً، بل العلاقة التى بينهما علاقة الاشتغال من النفس بالبدن حتّى يشعر النفس بذلك البدن و ينفعل البدن عن تلك النفس، و كلّ حيوان فإنّه يستشعر نفسه نفسا واحده حتّى المصرّفه و المدبّره للبدن الذى له، فإن كان هناك نفس أخرى لا يشعر

ص: ٣٤

الحيوان بها ولا هو بنفسه ولا تشتغل بالبدن فليست له علاقه مع البدن، لأنّ العلاقه لم تكن إلّا بهذا النحو، فلا يكون تناسخ بوجه من الوجوه، وبهذا المقدار لمن أراد الاختصار كفايه بعد أنّ فيه كلاماً طويلاً (١) انتهى كلامه.

أقول: وباللّه التوفيق، يستفاد ممّا نقلنا من كلام الشيخ في «الإشارات» على ما ذكره المحقّق الطوسيّ رحمه الله في شرحه: «أنّ من قال بالتناسخ ونحوه إنّما قال به في النفوس الساذجه الخاليه عن الكمال وعمّا يضادّه، وهذا بإطلاقه يشمل نفوس البله والصبيان والمجانين وأمثالهم من أصحاب النفوس الساذجه، وكأنّه حمل كلام الشيخ على ذلك، لأنّ الشيخ وإنّ عنوان الباب بالبله، إلّا أنّه أراد بالبله أصحاب النفوس الساذجه مطلقاً، بقرينه أنّه قال قبل هذا الكلام المنقول عنه: «واعلم أنّ رذيله النقصان إنّما يتأدّى بها النفس الشّيقة إلى الكمال، وذلك الشوق تابع لتبّته يفيدته الاكتساب، وبله بخسته من هذا العذاب وإنّما هو للجاحدين والمهملين والمعرضين عما ألمع به إليهم من الحقّ، فالبلايه أدنى إلى الخلاص من فطانه بتراء» حيث جعل البله مقابلاً لهؤلاء، فيشمل النفوس الساذجه مطلقاً.

فلذا قال المحقّق الطوسيّ في شرحه ثمّه هكذا: «وأمّا أصحاب النفوس الساذجه فهم الذين وسمهم الشيخ بالبله، والأبله في اللغه هو الذي غلب عليه سلامه الصدر وقلة الاهتمام، ويقال عيش أبله: أي قليل الغموم، وهؤلاء لا يتعدّون لأنّهم غير عارفين بكمالاتهم غير مشتاقين إليها» (٢) انتهى.

وبالجملة، فيستفاد من كلام المحقّق الطوسيّ في شرح كلام الشيخ أنّ القدماء من الحكماء اختلفوا في النفوس الساذجه بعد مفارقتها عن الأبدان، فبعضهم قال: بأنّها تفتنى، وبعضهم بأنّها تبقى، وإنّ القائلين ببقائها اختلفوا، فبعضهم قال: بأنّها تبقى متعلّقه بأجسام آخر، بأن لا تصير مبادئ صورته لها ولا تكون نفساً لها، وتلك الأجسام إمّا أجرام سماويّه كما لبعض تلك النفوس، وإمّا أجرام متولّده من الهواء والأدخنة كما لبعض آخر منها،

ص: ٣٥

١- -الشفاء، [١] الطبيعيات ٣٥٦، الفصل الرابع (أنّ النفس الإنسانيّه لا تفسد ولا تتناسخ)، وفيه: النفس لها من... وجد معه بدن فتعلّق بها بل عسى أن يكون عرضيه... إذ أشخاص الأنواع... الانطباع فيه كما... بينهما هي علاقه...

٢- -شرح الإشارات ٣/٣٥٣-٣٥٢.

و بعضهم قال بأنّها تبقى متعلّقه بأجسام آخر بأن تكون نفسا لها و تصير مبادئ صوره لها، أى أنّها تتناسخ. والحاصل أنّ هذه المذاهب كلّها إنّما هي فى النفوس الساذجه الشامله بإطلاقها لنفوس البله و الصبيان و المجانين و نحوهم.

و أمّا ما نقلنا من كلام صدر الأفاضل، فصدره و إن كان موافقا نوع موافقه لكلام المحقّق الطوسىّ حيث ذكر أنّ خلاف القدماء من الحكماء إنّما هو فى النفوس التى لم تخرج من القوّه إلى الفعل إذا حملنا النفوس التى لم تخرج من القوّه إلى الفعل على النفوس الساذجه، إلّا- أنّ عجزه كأنّه مخالف له حيث ذكر أنّ القول بالنسخ و نحوه من الفسخ و الرسخ و المسخ إنّما هو فى الأرواح السافله، و أنّ القول بالانتقال إلى عالم الأفلاك أو الأجرام الدخائيه إنّما هو فى الأرواح المتوسطه، و أنّ تلك الأرواح إن كانت من نفوس الصلحاء و الزهّاد تتعلّق بالأجرام السماويه من غير أن تتصرّف فيها، و إن كانت من نفوس الأشقياء تتعلّق بالأجرام الدخائيه من غير أن تتصرّف فيها أيضا فإنّ المخالفه بينه، لأنّه و إن أمكن حمل الأرواح السافله على النفوس الساذجه، إلّا أنّ حمل الأرواح المتوسطه على ذلك بعيد جدّا، و مع هذا فالفرق بين الصلحاء و الزهّاد من أصحاب النفوس المتوسطه و بين الأشقياء منهم غير بيّن من كلام المحقّق الطوسىّ، إلّا- أنّ ما ذكره صدر الأفاضل كأنّه موافق لما ذكره الفاضل الأحساوىّ فى «المجلى» من بعض الوجوه كما يعلم من مراجعه كلامه (1).

فإن قلت: لعلّ ما ذكره المحقّق الطوسىّ رحمه الله مذهب لبعض الحكماء و ما ذكره صدر الأفاضل مذهب لبعض آخر، يشهد بذلك ما ذكره صدر الأفاضل نفسه بعد بيان بطلان التناسخ فى بيان أحوال النفوس الناقصه و المتوسطه و سعادتها و شقاوتها المظنونتين على رأى الحكماء، قال: «أمّا الناقصه الساذجه عن العلوم كلّها حتّى الأوليات، فقد مرّ اختلاف الحكماء فيها. و المنقول من إمام المشائين على روايه اسكندر أنّها فاسده، و على روايه ثامسطيوس أنّها باقيه، فإذا ماتت و لم ترسخ فيها رذيله نفسائيه تعذبها و لا فضيله عقليه

ص: ٣٦

تلذّها. و لا أمكن تعطلها من الفعل و الانفعال و عناية الله واسع و جانب الرحمه أرجح، فلا محاله لها سعادته و هميته من جنس ما تتصوّره، و في هذه الحاله لا- عريه عن اللذّه بالإطلاق، و لذلك قيل نفوس الأطفال بين الجنه و النار، و أمّا النفوس العاميه التي تصوّرت المعقولات الأوّليه و لم تكتسب شوقا إلى الحقائق النظرية حتى تتأذى بفقدانها تأذيا نفسانيا. سواء كانت تقيّه النفس عن معاصي الأفعال الشهويّه و الغضبيّه أو فاجره عاصيه، فالحكماء عن آخرهم لم يكتفوا بالقول عن معاد هذه النفوس و من في درجتها، إذ ليست لها درجه الارتقاء إلى عالم المفارقات، و لا يصحّ القول برجوعها إلى أبدان الحيوانات و لا بفنائها لما علم.

فطائفه اضطرّوا إلى القول بأنّ نفوس البله و الصلحاء و الزهّاد تتعلّق في الهواء بجرم مركّب من بخار و دخان يكون موضوعا لتخيلاّتهم ليحصل لهم سعادته و هميته، و كذلك لبعض الأشقياء فيه شقاوه و هميته، و طائفه زيّفوا هذا القول في الجرم الدخانيّ، و صوّبوه في الجرم السماويّ، و الشيخ الرئيس نقل هذا الرأي من بعض العلماء و وصفه بأنّه ممّن لا يجازف في الكلام، و الظاهر أنّه أبو نصر الفارابيّ، و استحسنته قائلا: يشبه أن يكون ما قاله حقّا. و كذا صاحب (التلويحات) صوّبه و استحسنته في غير الأشقياء، قال: «و أمّا الأشقياء فليست لهم قوّه الارتقاء إلى عالم أسماء ذوات نفوس نوريّه و أجرام شريفه (١)، قال:

و القساوه تخرجهم إلى التخييل الجرميّ، و ليس بممتنع أن يكون تحت فلک القمر و فوق كره النار جرم كرمي غير منخرق هو نوع بنفسه، و يكون برزخا بين العالمين الأثيريّ و العنصرّيّ موضوعا لتخيلاّتهم، فيتخيّلون من أعمالهم السيئه مثلا من نيران و حيات تلسع و عقارب تلدغ و زقوم يشرب، قال: بهذا يدفع ما بقي من شبهه أهل التناسخ» (٢)، انتهى كلامه.

قلت: و على هذا أيضا تبقى المخالفه في الجملة بين ما ذكره المحقّق الطوسيّ و ما

ص: ٣٧

١- شرح حكمه الإشراق ٤٥٢-٤٥٤.

٢- الشواهد الربوبيّه و [١] فيه... فإذا كانت باقيه و لم تترسّخ فيها رذيله... لا عريه عن اللذّه بالإطلاق و لا نائله لها بالإطلاق و لذلك قيل... لم يكشفوا بالقول عن معاد... قال... و القوّه يحوجهم إلى التخييل...

ذكره صدر الأفاضل فى نقل المذاهب كما لا يخفى على المتأمل، و كيف ما كان، فتحقيق ذلك ممّا لا يهّمنا، بل الغرض المهمّ إبطال تلك المذاهب فى النفوس مطلقاً؛ فتكلم فيه، فنقول:

إشارة إلى بطلان القول بفناء النفس بعد خراب البدن

أمّا القول بفناء النفوس الإنسانيّة و انعدامها بعد خراب أبدانها، فقد ظهر بطلانه فيما سبق، حيث أقمنا الحجّج على بقائها بعده، و أمّا القول بتعلّقها بعد خراب أبدانها بأجسام آخر من غير أن تكون هى أنفسا لها و مبادئ صورها كما نقله الشيخ عن الفارابيّ و مال إليه، سواء كانت تلك الأجسام أجراماً سماويّة أو جرماً دخانيّاً، و سواء قيل به فى نفوس السعداء و الأشقياء جميعاً، كما هو ظاهر الفارابيّ و الشيخ، و سواء قيل بالتعلّق بجرم سماويّ فى السعداء، و بجرم دخانيّ فى الأشقياء، أو قيل بالتعلّق بجرم دخانيّ فقط فى 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 فى السعداء و بجرم إبداعيّ غير منخرق تحت فللك القمر و فوق كره النار يكون نوعه منحصراً فى شخص فى الأشقياء كما نقله عن صاحب التلويحات.

و بالجمله، القول بتعلّق تلك النفوس بتلك الأجسام و الأ-جرام من غير أن تكون هى متصرّفه فيها مدبّره لها إلّا- أنّها تكون موضوعه لتخيّلاتها، بيان بطلان تلك الأقوال على الإجمال أنّه من الأصول المقرّره عند الحكماء أنّ النفس الإنسانيّة و إن كانت فى ذاتها غير مفتقره إلى البدن، لكنّها فى أفعالها محتاجه إليه مستكمّله به، و أنّها لا يجوز أن تكون معطله 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 هى- على كونها بدنيّة- غير بدنيّة و غير مفتقره إلى بدن يكون إدراكاتها الجزئيّة فى ضمنه و بالآلات

البدنيّة، والحال أنّ النفوس التي الكلام فيها ليست نفوسا كامله مستكمله حتّى يمكن القول بأنّها حينئذ لا تحتاج إلى البدن، بل إنّها تشتغل بكاملاتها الذاتيه إمّا مبتهجه بلذاتها العقليه، أو متألمه بآلامها العقليه. كيف و لو كانت مستكمله كذلك غير مفتقره 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 متصرّفه فيه متعلّقه 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 علاقه طبيعيّه أو لبدنها معه علاقه وضعيّه، فإنّ المسلوب عن العلاقتين كما فيما نحن فيه، كيف تستعمله النفس أو تنسب إليه، فأتيه نسبه حدثت بين النفس التي هي جوهر روحانيّ أوجبت اختصاصه بذلك الجرم و انجذابه من عالمه إليه دون غيره من الأجرام، بل إلى حيّزه دون سائر الأحياز من نوع ذلك الجرم. و أيضا كون جرم سماويّ موضوعا لتصوّرات تلك النفوس إنّما يتصوّر إذا كان بينهما علاقه طبيعيّه ذاتيه، و من أين يتصوّر العلاقه الطبيعيّه لجوهر نفسانيّ مع جرم تامّ الصوره الكماليّه غير عنصريّ الذات؟ و لا الممكن التصرّف فيه بالتصوير و التمثيل إلّا لصورته الإبداعيه الحاصله له بالفيض الأوّليّ، و أنّه أيّه مادّه جسمانيّه تصير آله لتخيّل قوه نفسانيّه، فلا بدّ و أن تتحد بها ضربا من الاتّحاد و تستكمل بها نوعا من الاستكمال، فتخرجها عن حدّ قوه إلى فعل بالانفعالات و الحركات المناسبه. و الحال أنّ الفلك على رأيهم لا يتحرّك إلّا حرّكه واحده متشابهه وضعيّه مطابقه لحركات النفسانيّه الحاصله من جهه مدبّر نفسانيّ و معشوق عقليّ يتشبّه به فيها.

و لا يمكن أيضا أن يكون ذلك من قبيل المرايا التي لها نسب وضعيّه إلى ما يتصرّف فيها النفوس بالطبع كما تتخيّل صورته في المرآه التي لها نسبه وضعيّه إلى عينك التي هي بالحقيقه مرآه نفسك التي تتصرف فيها، إذ ليس الجرم الفلكيّ و ما يجرى مجراه بالقياس إلى نفسك المدبّره كإحدى هاتين المرآتين؛ كيف و السماويّات عندهم ليست مطيعه إلّا لمباديها الأوّليّ، و هي ملائكه السماء المحرّكه لها بأمر الله تعالى. و لا قابله للتأثيرات

الغريبه لامتناع صورها عن ذلك و لعدم تطرّق القواسر إليها.

و كذلك ليست لهذه النفوس المفارقة عن أبدانها أبدان أخرى كما هو المفروض ليتصوّر بين تلك الأبدان و بين الأجرام العاليه علاقته وضعيّه، بسببها تصير هي لها كالمرآه الخارجيه لتشاهد ما فيها من الصور و الأشباح الخياليه. ثمّ على تقدير تجويز كونها مرائي، كيف يكون المثل التي هي تخيلات الأفلاك عين تخيلات هذه النفوس خصوصا الأشقياء منهم المعذبون بها كما اعترفوا بأنّ الصور المؤلمه هي التي قد حصلت من هيأتهم الرديّه و عقائدهم الباطله، و الحال أنّ الحاصل في الأجرام الفلكيه لصفاء قوابلها و شرف مبادئها، ليس إلاّ صوراً نقيّه مطابقه للواقع، فلا يستقيم ما قالوه، خصوصا كون جرم فلكيّ ممّا يتعذب 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 على ما تصوّروه، فلا بدّ و أن يكون له طبيعه خامسه ممتنعه الحركه المستقيمه 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 على تقديره مشتركاً، و هو أنّ ذلك الجرم الدخانيّ أو ذلك الجرم الإبداعيّ سواء قيل بكونه موضوعاً لتصوّرات نفوس الأشقياء فقط، أو لتصوّرات نفوس الأشقياء و السعداء جميعاً، إن كان واحداً بالعدد كما هو ظاهر كلامهم في الأوّل، و صريح كلامهم في الثاني. كيف يكون موضوعاً لتخيلات النفوس التي لا-تتناهى إلى حدّ، و لتصوّراتها الإدراكيه الغير المتناهيّه؟ إذ لا أقلّ من أن يكون فيه بإزاء كلّ تعلق و تصوّر قوّه و استعداد غير ما بإزاء غيره، فيحصل في جرم واحد بالعدد استعدادات غير متناهيّه مجتمعها، و هذا معلوم الفساد. و إن كان متكثرًا 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 بالضروره.

و أيضا فما ذكره الشيخ، من أنّه يجوز أن يفضى بهؤلاّه التعلّق المذكور آخر الأمر إلى الاستعداد أو للاتّصال المعدّ للعارفين، منظور فيه، لأنّ ذلك موقوف على أن يكون للنفس بعد المفارقة عن البدن اكتساب للعلوم الحقهّ و تحصيل للمعارف حتّى تلحق بالعارفين

و تستسعد بالسعاده المعده لهم، و أنى للنفوس البله ذلك؟ وكيف و هو نفسه قد اعترف فيما سننقله من كلامه فى «الشفاء» بأن أوائل الملكة العلميه التى بها يمكن اكتساب المجهول من المعلوم و الاستكمال بالفعل لا شك أنها تكتسب بالبدن لا غير، و قد فرض أنها فارقت الأبدان. فتدبر.

و بالجمله، فهذه المذاهب المنقوله مميًا ليس عليها دليل عقلى و لا نقلى أخبر به مخبر صادق من أهل العصمه سلام الله تعالى عليهم أجمعين، بل كلها تخمين و جزاف ينبغى أن يتجنبها من يتجنب الاعتساف و يتبغى الإنصاف، و ليس المخلص فى هذه الأحكام إلا بالتشبه بأذيال المخبرين الصادقين المؤيدين من عند الله تعالى. و كأن فيما ذكره المحقق الطوسى رحمه الله بعد نقل مذهب الفارابى فى ذلك بقوله: «ولى فى أكثر هذه المواضع نظر» إشاره إلى ما ذكرنا من الأنظار و نظائرها. و الله تعالى أعلم بحقيقه الحال.

فى معانى التناسخ

و حيث عرفت ذلك و بقى إبطال القول بالتناسخ و نحوه، فلنتكلم فى ذلك.

فنقول أولاً: إن التناسخ كما ذكره صدر الأفاضل و نقلنا كلامه يتصور على معانى و وجوه:

و المعنى الأول الذى ذكره و قال باستحالته، هو محل النزاع هنا، و نحن بصدد إبطاله كما سيأتى بيانه، و هو انتقال نفس فى هذه النشأه الدنيويه من بدن إلى آخر عنصرى مباين للأول منفصل عنه، بأن تصير تلك النفس نفساً لذلك البدن الثانى مدبره له متصرفه فيه كما للبدن الأول، بأن يموت حيوان و ينتقل نفسه إلى بدن حيوان آخر من بدن إنسانى، و هو الذى يسمونه نسخاً، أو بدن حيوان غير إنسانى من البهائم و السباع و نحوهما، و هو الذى يسمونه مسخاً، أو بنات، و هو الذى يسمونه فسخاً، أو إلى جماد، و هو الذى يسمونه رسخاً.

و المعنى الثانى الذى ذكره و جوزه محصّله: أن يكون فى هذه النشأه نفس فى بدن

اكتسبت في ضمنه أخلاقاً رذيله و هيآت رديّه و صفات ذميمه، ثمّ تظهر في النشأه الأخرويه بصوره ما غلبت عليها صفاته و تنتقل فيها إلى البدن المناسب لأخلاقها و هيآتها لبدن البهائم و السباع و نحوهما.

و بالجمله، أن تكون بواطن النفوس في هذه النشأه ممسوخه من غير أن تظهر صورها في الظاهر، بل إنّما كان تظهر هي في الآخره و تحشر النفوس على صور صفاتها، فترى الصور في هذه النشأه أناسي و في الباطن غير ذلك، و هذا المعنى لا مانع منه، و يشهد به التنزيل و الأخبار عن الصادقين عليه السلام، و به يمكن أن يؤوّل كلام بعض أساطين الحكمه كما حمله صدر الأفاضل عليه، و إن كان في شهاده بعض الشواهد التي ذكرها شاهده على ذلك نظر، كما يظهر على المتأمل. كما أنّ في قوله: «فترى الصور أناسي و من الباطن غير تلك الصور من ملك أو شيطان... الخ» (١). نظر أيضاً، إذ يستفاد منه أنّ هذا المعنى يكون للنفوس التي اكتسبت الأخلاق الفاضله أيضاً، و أنّه يمكن أن يكون لبعض تلك النفوس صوره إنسان في الظاهر و في هذه النشأه، و صوره ملك في الباطن تظهر في النشأه الأخرويه، و أنّه أيضاً تناسخ بهذا المعنى. و فيه ما لا يخفى.

و المعنى الثالث الذي ذكره و جوزه، و قال أنّه واقع هو كذلك، و محصّيه: أن يكون في هذه النشأه نفس اكتسبت الرذائل و رسخت فيها و تمكّنت منها حتّى مسخ باطنها و انقلب بصوره حيوان غلبت عليه تلك الرذائل و الصفات، ثمّ غلبت قوتها النفسانيه حتّى صارت قد غيرت مزاج بدنها و هيئته إلى شكل ما هو بصفتها من حيوان آخر فمسخ ظاهرها أيضاً، أي انقلب ظاهره من صورته التي كانت إلى صورته ما انقلب إليه باطنها من غير أن ينتقل من بدن إلى بدن آخر، و أن يكون كلّ ذلك بإذن الله تعالى بحسب ما يستحقّه تلك النفوس بسوء عملها.

و هذا المعنى أيضاً لا مانع منه، بل هو واقع في قوم غلبت شقوه نفوسهم و ضعفت قوه عقولهم كما أخبر به التنزيل في بنى إسرائيل؛ قال تعالى: «وَجَعَلَ مِنْهُمْ الْقِرَدَةَ وَالْخَنَازِيرَ» (٢)،

ص: ٤٢

١- الشواهد الربوبيه ٢٣٣. [١]

٢- المائده (٥): ٦٠. [٢]

و قال كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ)) (١) و قد أخبر به أيضا الصادقون المعصومون عليه السلام، روى مرفوعا عن عليّ عليه السلام أنّ النبيّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ سئل عن المسوخ، فقال: هي ثلاثة عشر: الفيل، و الدب، و الخنزير، و القرد، و الجرّي، و الضبّ، و الخفّاش، و العقرب، و الدعموس، و العنكبوت، و الأرنب، و سهيل، و الزهره. فلَمَّا سئل عن سبب مسخهم، قال:

أما الفيل فكان رجلا جبّارا لو طينا لا يدع رطبا و لا يابسا.

و الدبّ كان رجلا مؤنّثا يدعو الرجال إليه.

و كان الخنزير رجلا نصرانيا.

و القرد من الذين اعتدوا في السبت.

و الجرّي كان رجلا ديوثا.

و الضبّ كان سراقا.

و الخفّاش كان يسرق الثمار.

و العقرب كان رجلا لُدّاعا لا يسلم من لسانه أحد.

و الدعموس كان نَمَما يفرّق بين الأحبّه.

و الأرنب كانت امرأه لا تطهر من الحيض و لا من غيره.

و سهيل كان رجلا عشّارا.

و الزهره امرأه نصرانيّه (٢).

و قد روى عن دانيال عليه السلام، أنّ بخت النصر مسخ في شيخ صوره من السباع (٣).

و كذلك روى عن داود و سليمان و غيرهما من أنبياء بني إسرائيل عليه السلام أمثال ذلك (٤).

إلا أنّ الحديث المروى عن عليّ عليه السلام في المسوخ كأنّه مرموز يصعب دركه و فهم معناه على أذهاننا القاصره. أمّا في خصوص سهيل و الزهره، فلأنّ الظاهر كما يدلّ عليه سائر

٢- -المجلد: ٥٠٧.

٣- -نفس المصدر.

٤- -نفس المصدر.

الشواهد على المسخ أنّ المسخ إنّما هو انتقال نفس من بدن أشرف إلى بدن أخسّ لا بالعكس كما فى الصورتين، وخصوصا الانتقال من بدن عنصرى قابل للكون و الفساد إلى بدن فلكى كوكبى نورانى غير قابل لهما على رأى الحكماء.

غايته أن يكون الانتقال من بدن إلى بدن مساو له فى الشرف و الخسّه مسخا أيضا، و ليس الأمر هنا كذلك، و أمّا فى غير سهيل و الزهره من الحيوانات فلاّنه لا يخلو عن أحد احتمالين:

الأول: أن يحمل الحديث على أنّ حدوث تلك الحيوانات بأنواعها و أشخاصها كان على النهج المذكور، كأن كان حدوث نوع الفيل مثلا بأن كان أولا فى الوجود رجل لوطى جبار فمسخ إلى صورته الفيل، فحدث الفيل بنوعه و شخصه. ثمّ استمرّ وجود نوعه فى ضمن أشخاصه بالتوالد، أو انعدم ذلك الفيل فخلق الله تعالى على صورته بعد ذلك فيلا آخر و بقى بنوعه و أشخاصه، كما يمكن أن يحمل عليه بعض الأخبار المرويّه من أنّ المسوخ بعد مسخه كان يبقى أيّاما قلائل ثمّ انعدم، فخلق الله تعالى على صورته و هيئته و شكله حيوانا آخر من نوعه.

فهذا الاحتمال على التقديرين و إن كان ظاهر لفظ الحديث إلاّ أنّه خلاف الظاهر من معنى المسخ، كما لا يخفى. و أيضا ينبغى على هذا أن يحمل ما ذكر فى معنى التناسخ بهذا المعنى الثالث من أنّه انقلاب الباطن إلى صورته حيوان غلبت عليه صفاته، ثمّ انقلاب الظاهر من صورته إلى صورته ما ينقلب إليه الباطن، أعمّ من أن يكون هناك فى الوجود حيوان كذلك انقلب المستنسخ إلى صورته، أو لم يكن هناك فى الوجود حيوان كذلك إلاّ- أن تقتضى صفات تلك النفس انقلابها إلى صورته حيوان كذلك، فمسخت و انقلبت إلى صورته حيوان كذلك فحدث نوع ذلك الحيوان، و هذا التعميم خلاف ظاهر هذا المعنى من التناسخ، بل الظاهر خصوص الشقّ الأوّل من هذين الشقّين، أى أن يكون هناك فى الوجود حيوان آخر ثمّ حصل الانقلاب الباطنى فالظاهرى.

الاحتمال الثانى: أن يحمل على أنّه و إن كان هناك فى الوجود أنواع تلك الحيوانات و أشخاصها مستمرّه تلك الأنواع بوجود أشخاصها، إلاّ أنّه كان أيضا هناك مثلا رجل

لوطي جبار، فمسوخ إلى صورته الفيل، فحدث ذلك الفيل أيضا، سواء كان انعدم بعد أيام قلائل فخلق على صورته فيل آخر فبقى ذلك أيضا مشاركا في الوجود للأفراد الأخر من الفيل، كما يمكن أن يحمل عليه بعض الأخبار المأثوره في ذلك المذكوره آنفا، أو لم ينعدم في ذلك بل بقي هو أيضا مشاركا لها في الوجود، و كان هو مثل سائر أفراد الفيل، حيث تبقى إلى زمان انقضاء أجلها و تحدث منها بالتوالد أفراد آخر.

فهذا الاحتمال و إن كان ظاهر معنى المسوخ و التناسخ بهذا المعنى الثالث، إلا أنه خلاف ظاهر لفظ الحديث، فتدبر.

و بالجمله، ففهم معنى هذا الحديث الشريف مما يعسر علينا و إن كان دلالة على ما هو مطلوبنا هنا من وقوع المسوخ في الوجود في الجملة ظاهر، و الله أعلم بحقيقه الحال.

ثم إن قول صدر الأفاضل: «و أميا مسوخ صورته الباطن دون الظاهر، فكقول النبي صلى الله عليه و آله و سلم في صفه قوم من أمته «إخوان العلاتيه... الخ»، كأنه إشاره إلى أن هنا معنى رابعا للتناسخ واقعا في الوجود.

و أقول: إنه كما يشهد عليه هذا الحديث الشريف النبوي الذي ذكره، كذلك يشهد عليه بعض الأخبار المرويّه عن الصادقين عليه السلام روى 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 على من خالفنا، فوالله إنني لأرى الرجل منهم أرخى بالا و أكثر مالا و أنعم عيشا و أحسن حالا و أطمع في الجنّه؟ قال: فسكت عني حتى إذا كنا بالأبطح من مكّه رأينا الناس يضجون إلى الله، فقال: يا أبا محمّد هل تسمع ما أسمع، قلت: أسمع ضجيج الناس إلى الله تعالى. فقال: ما أكثر الضجيج و العجيج و أقلّ الحجيج! الذي بعث بالنبوه محمّدا و عجل بروحه إلى الجنّه، ما يتقبل الله إلا منك و من أصحابك خاصه. قال: ثم مسح عليه السلام يده على وجهي فنظرت فإذا أكثر الناس خنازير و حمير و قرده إلا رجل بعد رجل (1).

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

ص: ٤٥

ضرير اضمن لى الجنّه. فقال: أ و لا- أعطيتك علامه الأئمه؟ قلت: و ما عليك أن تجمعها لى! قال: و تحبّ ذلك؟ قلت: و كيف لا أحبّ؟ فما زاد أن مسح على بصرى فأبصرت جميع ما فى السقيفه التى كان فيها جالسا. ثم قال: يا أبا محمد مدّ بصرك فانظر ما ترى بعينك؟ قال:

فو الله ما أبصرت إلا- كلبا أو خنزيرا أو قردا، فقلت: ما هذا الخلق الممسوخ؟ قال: هذا الذى ترى هذا السواد الأعظم، لو كشف الغطاء للناس ما نظر الشيعة إلى من خالفهم إلا فى هذه الصور، ثم قال يا أبا محمد! إن أحببت تركتك على حالك هكذا، و إن أحببت ضمنت لك الجنّه و رددتك إلى حالك الأول، قلت: لا حاجه لى إلى النظر إلى هذا الخلق المنكوس، ردّنى فما للجنّه عوض، فمسح على عيني فرجعت كما كنت (1).

إلى غير ذلك من الأحاديث الدالّة على هذا المعنى من النسخ.

و أمّا الفرق بينه و بين المعنى الثالث الذى ذكره صدر الأفاضل فظاهر، لأنّ المفروض فى هذا المعنى مسخ الباطن وحده دون الظاهر، بخلاف المعنى الثالث فإنّ المفروض فيه مسخ الباطن و الظاهر جميعا.

و كذلك الفرق بينه و بين المعنى الثانى الذى ذكره ظاهر، على تقدير حمل هذا المعنى على أنّه انقلاب الباطن وحده دون الظاهر أصلا، لا فى هذه النشأة و لا فى النشأة الأخرى، و حينئذ يكون معنى رابعا. و أمّا على تقدير حمله على أنّه انقلاب الباطن وحده دون الظاهر فى هذه النشأة، و أمّا فى النشأة الأخرى فينقلب الظاهر أيضا إلى صورته الباطن. فعلى هذا يكون هذا المعنى عين المعنى الثانى، و لا فرق بينهما أصلا فلا يكون معنى رابعا، و الله تعالى يعلم.

و حيث أحطت خيرا بتفاصيل ما جرى ذكره بالتقريب فى اليبين، فحرى بنا أن نرجع إلى ما كنّا بصدده من إبطال التناسخ بالمعنى المتنازع فيه، الذى هو المعنى الأوّل من تلك المعانى.

ص: ٤٦

فنعول: إنهم أقاموا على إبطاله وجوها من الحجج

منها: ما نقلناه عن الشيخ فى «الإشارات» من الحجّتين اللتين ذكر الشيخ أولاهما فى «الشفاء» على ما نقلنا كلامه فيه. و بيان الأولى منها كما يدلّ عليه كلامه فى الكتابين واضح، و أمّا بيان الثانية منهما فقد اختلف فيه الشارحون للإشارات و ذكروا فيه وجوها من التقرير.

منها- ما ذكره المحقّق الطوسى على ما نقلنا كلامه، و لعننا نذكر فيما بعد تلك التقريرات الأخر أيضا. و كيفما كان، فلا يخفى أنّ هاتين الحجّتين جميعا مبتتان على مقدّمه بإتمامها تتمّ الحجّتان، و تلك المقدّمه هى التى أشار إليها الشيخ فى «الإشارات» إشاره إجماليّه بقوله: «و إلا لاقتضى كلّ مزاج نفسا تفيض إليه» (١).

و ذكرها فى «الشفاء» بوجه مفصّل و بيان أبسط، بقوله: «فقد أوضحنا أنّ الأنفس إنّما حدثت و تكثّرت مع تهَيُّؤ من الأبدان على أنّ تهَيُّؤ الأبدان يوجب أن يفيض وجود النفس لها من العلل المفارقة، و ظهر من ذلك أنّ هذا لا- يكون على سبيل الاتّفاق و البخت» إلى قوله: «فإذا فرضنا أنّ نفسا تناسخها أبدان» (٢).

فلذا قدّم بيان تلك المقدّمه على بيان المطلوب تمهيدا و إشعارا بأنّه لا تتمّ تلك الحجّج إلا بإتمام تلك المقدّمه.

و حاصل تلك المقدّمه: أنّ حدوث النفس عن العله القديمه يتوقّف على حصول استعداد فى القابل لها، أعنى البدن، و عند حصول الاستعداد فى القابل يجب حدوث النفس و فيضانها على ذلك القابل، لما تقرّر عندهم أنّ وجود المعلول لازم عند تمام العله.

و بعبارة أخرى أنّ العله الفاعليه لفيضان النفس على البدن سواء فرضناها العله القديمه - كما دلّ عليه كلام الشيخ- أو المبدأ الفياض تعالى شأنه كما هو الحقّ، تامّ الفاعليه لا

ص: ٤٧

١- شرح الإشارات ٣/٣٥٦. [١]

٢- الشفاء، [٢] الطبيعيات ٣٥٦.

نقص في فاعليته، والعلة القابله له هو البدن باستعداده الخاصّ وقابليته الخاصه، وعند تمام الاستعداد يتمّ قابليته، والمفروض حصول كلّ شرط يتوقّف عليه فيضان النفس على البدن، وكذا ارتفاع كلّ مانع من ذلك. فإذا كانت الحال كذلك، أي كانت العلة الفاعليته تامه الفاعليته، والعلة القابليته تامه الاستعداد، وحصلت جميع الشروط له وارتفعت جميع الموانع عنه، تحققت العلة التامه له. و من المقرّر الثابت أنّه عند حصول العلة التامه يجب وجود المعلول و يمتنع تخلفه عنها.

فظهر بما ذكرنا إتمام تلك المقدمه، و ظهر أيضا وجه ما ذكره الشيخ من أنّه عند تهيوّ الأبدان يجب فيضان وجود النفس لها، وأن ذلك ليس على سبيل الاتفاق، وأنّ كلّ بدن يستحقّ مع حدوث مزاج مادّته حدوث نفس له، وأن ليس بدن يستحقّه و بدن لا يستحقّه، إذ أشخاص النوع لا تختلف في الأمور التي بها يتقوم، 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 اتفق كان، و إن لم يتفق لم يكن ذلك البدن الآخر من نوعه، هذا خلف.

و لا يخفى عليك أنّه بعد ثبوت هذه المقدمه، لا ستره في تماميه تينك المقدمتين. و قد أورد جمع من المتأخرين، منهم الشارح القوشجيّ في «شرح التجريد» على الحجّه الأولى، بل على هذه المقدمه؛ قال: «و اعترض عليه بأنّه مع ابتناؤه على كون المبدأ موجبا لا مختارا مبنيّ على حدوث النفس، و قد مرّ أنّه لا- يتمّ بيانه إلا- بإبطال التناسخ الموقوف على حدوث النفس، فيلزم الدور. و أيضا، انحصار شرط حدوث النفس في حدوث استعداد البدن ممنوع، لجواز أن يكون مشروطا أيضا بأن لا يصادف استعداد البدن لتعلق النفس به نفسا موجوده قد بطل بدنها في حال كمال ذلك الاستعداد، فلا يحدث حينئذ نفس أخرى لانتفاء شرط الحدوث. انتهى. (١)

و أقول: إنّ هذا الاعتراض مرّكب من ثلاثه اعتراضات.

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

ص: ٤٨

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 الفاعليّ لا يريد الفعل و لا يشاؤه و لا يختاره، فلا يفعله.

و جوابه: أنّ ما ذكرنا من أنّ مبنى تلك المقدمه، و هو أنّه عند حصول العله التامه يجب حصول المعلول، لا فرق فيه بين كون العله الفاعليّه فاعلا بالاختيار أو بالاجاب، إذ الدليل الذي ذكره على امتناع تخلف المعلول عن علته التامه على تقدير تماميته- كما هو الحقّ- يجرى في الفاعل الموجب و المختار جميعا.

و بالجملة: فذلك الدليل يدلّ على أنّه عند حصول العله التامه، يجب أن يريد الفاعل المختار ذلك الفعل و يختاره و يفعله البتّه، و أنّ العله التامه يجب أن يكون علّه موجبه له.

و بعبارة أخرى أنّا حيث فرضنا تماميّة العليّه في ذلك، فقد فرضنا أنّ العله الفاعليّه له إذا كان مختارا قد أراد ذلك الفعل و شاءه أيضا لعلمه بالأصلح في ذلك أو لعنايته الأزليّه، فمع فرض إرادته لذلك و مشيئته له كيف لا يريد و لا يشاؤه؟ حيث إنّ فرض عدم الإراده حينئذ، إمّا أن يكون لحدوث مصلحه في تركه لم يكن ذلك الفاعل يعلم تلك المصلحه قبل ذلك و حين إرادته له فيلزم النقص، و المبدأ الفيّاض تعالى شأنه منزّه عنه و إمّا أن يكون لا لحدوث مصلحه في تركه، بل كانت المصلحه في فعله حينئذ كما كانت قبل، فيلزم ترجيح المرجوح، أي ترجيح ما لا- مصلحه فيه في الواقع على ما فيه مصلحه في الواقع، و هذا باطل بالضرورة. و إمّا أن يكون لأنّ إرادته جزافيّه لا تكون على وفق المصلحه أصلا، فتاره يريد الفعل و تاره لا يريد تركه، فهذا أيضا محال بالضرورة.

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

أمّا ابتناء دليل إبطال التناسخ على حدوث النفس كما هو مبنيّ الحجّتين اللتين أقامهما الشيخ عليه، فظاهر، و كذلك ابتناء دليل حدوث النفس على إبطال التناسخ، حيث إنّ الدليلين اللذين نقلنا- أخيرا عن القوم على ذلك لا- يخفى ابتناؤهما عليه، بل هو

مصرّح

ص: ٤٩

به فيهما كما ذكر. وكذا الدليل الأوّل الذى نقل عن الشيخ فى «الشفاء»، إذ هو أيضا لو لم يكن مبتيا عليه لم يتم، فإنه لو جاز التناسخ، جاز أن يكون وجود النفس و تكثرها و تشخصها بالأبدان التى قبل هذه الأبدان الإنسانيه التى كلامنا فيها، ثم تناسخت و تنقلت إلى هذه الأبدان، سواء كانت تلك الأبدان الأوّله-قديمه أو حادثه-قبل هذه الأبدان، فلا تكون النفس حادثه بحدوث هذا البدن كما هو المطلوب.

و بالجمله، فهذا البيان فى كلّ من المطلبين دورى، و هو مستحيل.

و الجواب عن هذا الاعتراض: إنّ دليل حدوث النفس بحدوث البدن و إن كان متوقفا على إبطال التناسخ، إلا أن إبطال التناسخ ليس متوقفا عليه، بل إنّما هو متوقف على حدوث تعلق نفس بالبدن، و هذا المعنى لا يستلزم أن يكون ذات تلك النفس موجوده و حادثه بحدوث البدن، حتّى يكون البيان دوريا، بل يمكن أن يكون ذات تلك النفس موجوده قبل حدوث هذا التعلق، ثم حدث تعلقها بالبدن المفروض. مع أنّا سنقيم الحجّج إن شاء الله تعالى على ذلك، بحيث لا تكون متوقفه على حدوث النفس و لا على حدوث تعلقها أصلا، فانظر.

و أمّا ثالث تلك الاعتراضات، فيمكن تقريره على وجهين:

الأوّل: و هو الظاهر من كلام المعترض، أنّ ما ذكرتموه من أنّه عند حصول استعداد البدن يجب فيضان النفس عليه، و بنيتموه على أنّه عند حصول العله التامه يجب حصول المعلول، إنّما يتمّ إذا كان هناك عله تامه مستجمعه لجميع شرائطها، و لا نسلم ذلك فيما نحن فيه، إذ يجوز أن يكون من جمله الشرائط أن لا يصادف استعداد البدن لتعلق نفس به نفسا موجوده قد بطل بدنها فى حال كمال ذلك الاستعداد، و حين صادف نفسا موجوده مستنسخه فلا يحدث نفس أخرى لانتفاء شرط حدوثها.

و الثانى: أن يقال: إنّ ما ذكرتموه و بنيتموه على امتناع تخلف المعلول عن العله التامه إنّما يتمّ إذا كانت هناك عله تامه مستجمعه لارتفاع جميع الموانع، و لا نسلم ذلك فيما نحن فيه، إذ من الجائز أن تكون مصادفه لنفس موجوده مستنسخه مانعه عن حدوث نفس أخرى، فلا تحدث لحصول مانع عنها.

و أما الجواب عن هذا الاعتراض على التقديرين، فهو أن يقال: إن مبنى هذا الاعتراض، إمّا على أن ذلك البدن المستعدّ لحصول نفس له كان مستعدًا لفيضان النفس الحادّته الأخرى و النفس المستنسخه جميعا، إلاّ أنّه سبق فيضان النفس المستنسخه و صادفها فلم تحدث النفس الأخرى.

فيردّ عليه أوّلا أنّه كيف يمكن أن يكون البدن الواحد بالعدد و بالشخص الذى هو علّه قابليته لحدوث النفس قابلا لتعلّق نفسين متعدّتين متكرّرتين بالعدد مختلفتين، و من المقرّر عندهم وجوب الموافاه بين المعلول و علته، سواء كانت علّه قابليته أو فاعليته، و وجوب مساواتها و مناسبه بينهما و خصوصيته لكلّ منهما بالنسبه إلى الآخر، بها يختصّ أحدهما بالآخر، و أنّه لو كان الواحد بما هو واحد مناسبا للكثير، لكان الواحد بما هو واحد كثيرا، و الكثير بما هو كثير واحدا و هذا، باطل بالضرورة. و منه يظهر وجه آخر لبطلان التناسخ، إذ على تقدير جواز تعلّق نفس واحده بأكثر من بدن يلزم هذا المحال أيضا.

فتدبر.

و أمّا ثانيا، فلا بدّ سبق تعلّق النفس المستنسخه، إمّا أن يكون بدون أولويّه و رجحان أو مع أولويّه، و على الأوّل فإمّا أن تكون أولويّه فى تعلّق النفس الأخرى، فيلزم ترجيح المرجوح فى الواقع، و هو باطل، و إمّا أن لا تكون أولويّه فيه أيضا، بل كان تعلّق النفسين على السواء، فيلزم الترجيح من غير مرجح، و هذا أيضا باطل.

و على الثالث، فيبقى السؤال عن تلك الأولويّه و أنّها ما ذا؟ و من المعلوم خلافها فيما نحن فيه.

و أمّا أن يكون مبنى هذا الاعتراض على أن ذلك البدن المستعدّ لفيضان نفس عليه كان مستعدًا لنفس واحده بالعدد، إلاّ أنّه سبق فيضان النفس المستنسخه فلم تحدث نفس أخرى.

فيرد عليه أنّه إذا كان مستعدًا لفيضان نفس واحده، فكيف لم يتعلّق به تلك النفس الأخرى المفروض كونه مستعدًا لها و تعلّقت به النفس المستنسخه و سبقت، و الحال أن استعداده لها غير معلوم، و كذلك أولويّه تعلّقها به غير معلومه، بل الأولويّه فى خلافه،

حيث يلزم على تقديره جواز تعلق نفس واحده بالعدد بأكثر من بدن واحد، وكون الواحد بما هو واحد مناسباً للكثير بما هو كثير، وقد عرفت بطلانه.

و أما أن يكون مبناه على أن ذلك البدن لم يكن له استعداد بالقياس إلى نفس ما، إلا أنه صادف نفساً مستنسخه بحسب الاتفاق فلم تحدث النفس الأخرى، فهذا مع كونه خلاف ظاهر كلام المعترض أظهر بطلاناً مما سبق، كما لا يخفى.

و الحاصل أن كلام هذا المعترض يحتمل احتمالات كلها باطله. فبقي أن يكون ما ذكروا من أنه عند حصول كمال استعداد البدن لفيضان نفس عليه يجب فيضانها عليه، وأنه إذا تعلق به النفس المستنسخه أيضاً يكون لبدن واحد نفسان حقاً، وحينئذ يتم الحجتان كما ذكروه. و حيث عرفت ذلك فلنرجع إلى تقرير الحجتين.

فنقول: أما تقرير الحجّة الأولى، كما يدلّ عليه كلام الشيخ في «الشفاء» مفضّلاً و في «الإشارات» مجملاً، و يدلّ على تفصيله كلام المحقّق الطوسيّ (ره) في شرحه له، فظاهر لا احتياج إلى بيانها.

و أمّا الحجّة الثانيه في «الإشارات»، فحيث كان كلام الشيخ في ذلك لا يخلو عن اجمال ما اختلف شارحوه في تقريرها، و قد عرفت ممّا نقلنا من كلام المحقّق الطوسيّ كيفيّة تقريره لها، و قد قال صاحب «المحاكمات»، في قول المحقّق الطوسيّ: «و الحجّة الثانيه أن يقال: النفس المستنسخه... الخ» (١) هكذا قرّر الإمام هذه الحجّة (٢) لو صحّ عليها التناسخ، فأما أن تعلق بدن آخر كما فارت، أو تبقى خاليه عن التعلق زماناً ثمّ تتعلّق ببدن آخر.

و الأوّل (٣) يلزمه محالان: أحدهما أنه مهما فسد يجب أن يحدث بدن آخر. و الآخر أنه إذا فارت نفوس كثيره يجب أن توجد أبدان على عدد النفوس، و إلا لتعلّق ببدن واحد أكثر من نفس واحده، و القسم الثاني باطل، لأنها حينئذ تكون معطله و لا معطل في

ص: ٥٢

١- شرح الإشارات ٣/٣٥٧. [١]

٢- في المصدر: بأن النفس لو صح...

٣- في المصدر: و على الأوّل يلزم...

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

و قال في قوله: «و يعود المحالات المذكوره» بهذه العبارة: «إشاره إلى ما لزم من اجتماع النفوس على بدن واحد في الأقسام الثلاثة. لكن يرد عليه وجوه من الاعتراض:

أحدها على قوله: «و على التقدير الثاني يكون النفوس المجتمعه على بدن واحد إمّا متشابهه، فإنّ اجتماع النفوس على بدن واحد إن لم يستلزم اتّصالها به، لم يتمّ الخلف، لأنّه لم يفرضها حينئذ متّصله، و إن استلزمه فالترديد إلى التشابه في الاستحقاق و الاختلاف، ثمّ إلى اتّصالها و تدافعها مستقبح غاية الاستقباح».

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

و ثالثها على قوله: «و أمّا إن اتّصلت النفس المفارقه بعد المفارقه، فإنّه زياده لا حاجه إليها كما في تقرير الإمام».

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

١- شرح الإشارات ٣/٣٥٧، [١] كما مرّ و اما النقصان...

٢- شرح الإشارات ٣/٣٥٧-٣٥٨.

كل نفس بدنا على حدّه، فإن استحقّ كل نفس بدنا، يلزم أن يكون بإزاء فساد كل بدن كون بدن آخر، وأن يكون عدد الأبدان الكائنه بعدد النفوس المفارقة، وليس كذلك لأنّه ربّما يموت 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 و قد فرضناه، هذا خلف» انتهى كلامه (١).

و أقول: لا يخفى على المتأمل المنصف أنّ التقرير المنطبق على كلام الشيخ هو ما ذكره صاحب «المحاكمات» دون تقرير الإمام و المحقّق الطوسي، و أنّ إرادته عليهما ظاهر الورد. و أنّ المطلوب - و هو إبطال التناسخ - يتمّ على كلّ من التقريرات الثلاثة، و أنّ ما أورده عليهما لا - يقدح في تماميته الحجّه على ذلك، فلذا لم تتعرّض للتكلم في دفع ما أورده عليهما، وإن كان يمكن دفعه بعنايه يطول الكلام بيانها.

نعم، ربّما أورد بعض المتأخّرين على ما تضمّنه كلام الشيخ من أنّه على القول بالتناسخ على بعض التقديرات، يلزم أن يتصل كلّ فناء بكون، و أن يكون عدد الكائنات من الأبدان عدد ما يفارقها من النفوس، و إنّ ليس كذلك، و قد أخذه شارحوه كلّهم في تقريرهم للحجّه، بأنّه إنّما يلزم ذلك لو كان التعلّق ببدن آخر لازما البته و على الفور، و أمّا إذا كان جائزا - و لو بعد حين - فلا لجواز أن لا ينتقل نفوس الهالكين الكثيرين أو ينتقل بعد حدوث الأبدان الكثيره، و ما ذكر من التعطلّ مع أنّه لا حجّه على بطلانه، فليس بلازم، لأنّ الابتهاج بالكمالات أو التأمم بالجهالات شغل.

و هذا الإيراد من دفع، 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 التعطلّ، فكيف يقولون بجوازه؟ مع أنّ القول بجواز التعطلّ في الوجود بديهى البطلان، يحكم ببطلانه كلّ ذى فطره سليمه، و ما ذكره من أنّ الابتهاج

ص: ٥٤

بالكاملات أو التألم بالجهالات شغل، هو و إن كان كذلك، إلا أنه إنما يكون في النفوس الكامله أو المتوسّطه، لا في النفوس الساذجه أو الناقصه التي كلامنا فيها، والقائلون بالتناسخ إنما قالوا به فيها.

و على تقدير تسليم كون ذلك الشغل فيها أيضا فنقول: إنّ النفس الإنسانيه لما كانت بدنيّه يجب أن يكون شغلها بشيء في ضمن بدن ما، حيث إنّ شغلها و إدراكاتها الجزئيه لا يكون إلاّ بآلات جسمانيّه، فكيف تكون مجردة عن البدن رأسا في أفعالها بعد مفارقتها عنه؟ و كيف تكون تاره محتاجه إلى البدن في أفعالها، و تاره مجردة عنه؟ و هل هذا إلاّ تهافت؟

برهان آخر على بطلان التناسخ

و حيث عرفت ذلك، فاعلم أنه من جمله البراهين الواضحه على هذا المطلب-أى بطلان التناسخ-ما أشار إليه بعض الأفاضل، و نحن نذكر تفصيله:

و هو أن يقال: لا شكّ في أنّ النفس المستسخه التي الكلام في جواز تناسخها قد حصلت لها في ضمن البدن الأوّل فعليّه ما في كمالاتها، فهي بعد تعلّقها بالبدن الثاني إما أن يبقى لها تلك الفعلية في الجملة، أو أن تزول عنها رأسا و تصير هي بالقوّه المحضه.

و الأوّل خلاف الواقع و خلاف المشاهد المحسوس، حيث إنّنا نعلم يقينا أنّ النفس في أوّل كونها ليس لها تلك الفعلية في كمالاتها أصلا، بل إنّها في أوّل حدوثها درجتها درجه الطبيعه ثمّ تترقى شيئا فشيئا بحسب استكاملات المادّه، حتّى تتجاوز درجه النبات و الحيوان، و تحصل لها الدرجه الإنسانيّه.

و أيضا على 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 إنّما يلزم أن لو لم يكن التعلّق بذلك البدن الأوّل شرطا،

و الاستغراق فى تدبير البدن الآخر مانعا، و طول العهد منسيا، لا يخفى أنه من قبيل الخرافات و الأباطيل، يشهد بذلك أنه لو كان ما ذكره هذا القائل حقاً، لكانت النفس فى النشأ البرزخية و النشأ الأخرى لا تتذكر شيئاً من ذلك، و قد ورد التنزيل و أخبار المخبرين الصادقين عليهم السلام بخلافه.

و الثانى: أى زوال تلك الفعلية عنها و صيرورتها بالقوة بالنسبة إليها محال أيضاً، إذ يلزم أن تكون تلك النفس قد حصلت لها فعلية ما أولاً- ثم ترجع إلى القوة المحضة و الاستعداد الصرف، أى أن تكون نفس تجاوزت درجة النبات و الحيوان فرجعت قهقرى إلى المرتبة المنوية و إلى مرتبة الجنين، حيث إنها فى أول كونها و تعلقها بالبدن بالقياس إلى كمالاتها بالقوة المحضة، و انقلاب ما بالفعل- من حيث هو بالفعل- إلى ما بالقوة المحضة من حيث هو بالقوة محال بالضرورة. و أمّا التمنى الذى حكى الله سبحانه عن الأشقياء بقوله: يا ليتنى كنتُ تُراباً)) (١) فهو تمنى أمر مستحيل. مثل التمنى الذى حكاه تعالى عنهم بقوله: نُردُّ فَنَعْمَلْ غَيْرَ الَّذِي كُنَّا نَعْمَلُ)) . (٢)

و بعبارة أخرى أننا نعلم يقيناً أنه لا يبقى للنفس المستسخة تلك الفعلية، بل تصير بالقوة، و صيروره الفعلية قوة محال بالضرورة. و هذا البرهان على ما قرّرناه لا يخفى على المستبصر المسترشد أنه برهان واضح تام على هذا المطلوب غير مبنى على حدوث النفس. و كذا هو كما أنه جار فى إبطال التناسخ جار أيضاً فى إبطال المسخ و الرسخ و الفسخ جميعاً. بل ربّما يدعى أن جريانه فى ذلك أظهر منه فيه باعتبار حيث إنّ بقاء تلك الفعلية للنفس المستسخة المنتقلة إلى الجماد مثلاً، بل إلى النبات و الحيوان أيضاً ظاهر البطلان غاية الظهور، لا يدعى خلافه من له أدنى مسكه.

و القول بأنّه ربّما كانت تلك الفعلية باقية لها فى هذه الصور، و أنّ النفس المستسخة إلى الجماد أو إلى النبات أو إلى الحيوان ربّما كانت تتذكر شيئاً من أحوالها السابقة، إلاّ أننا لا نعلم ذلك و لا نفهمه منها، قول فى غاية السقوط، بل هو هذيان محض، و كيف تكون

ص: ٥٦

١- النبأ (٧٨): ٤٠. [١]

٢- الأعراف (٧): ٥٣. [٢]

هذه متذكّره شيئاً منها و لا تكون النفس المستنسخه المنتقله إلى الإنسان الذى هو أكمل منها أو أشرف متذكّره لشيء منها أصلاً؟

بل ربّما يقال: إنّ النفس الإنسانيّه المستنسخه المنتقله إلى الجماد أو النبات أو الحيوان كما أنّها لا تبقى لها تلك الفعليّه، لا تكون لها قوّه و استعداد أيضاً للإنسانيّه و لو بعيداً، إلاّ أنّه حينئذ لا يكون المحال اللازم على تقدير جواز ذلك صيروره الفعليّه قوّه، إذ لا قوّه أيضاً على هذا، بل يكون ذلك المحال انتفاء الفعليّه رأساً من دون انقلاب إلى القوّه أيضاً، و انتفاء الفعليّه رأساً مع كون محلّ تلك الفعليّه - و هو جوهر تلك النفس المستنسخه - باقياً بعينه، و مع عدم طرور شيء ينافى تلك الفعليّه من طرور ضدّ و نحو ذلك، محال قطعاً.

و بعباره أخرى: صيروره النفس المستنسخه الباقيه بعينها نفساً ساذجه محضه بعد أن كانت لها فعليّه ما محال قطعاً.

لا يقال: ما ذكرت من عدم طرور المنافى للفعليّه هنا ممنوع، إذ ربّما كان المنافى لها هو أحد من الأمور التى جعلها بعضهم منافياً للتذكّر، كما ذكرت آنفاً.

لأننا نقول: قد عرفت أنّ القول به من الخرافات.

دليل آخر

ثمّ إنّ من جمله الدلائل على بطلان التناسخ بالمعنى المتنازع فيه ما ادّعاه بعض علمائنا - كما سننقل كلامه فى مبحث انتقال الأرواح بعد مفارقتها عن الأبدان إلى الأبدان المثاليّه - أنّه انعقد إجماع المسلمين قاطبه على بطلانه، بل صار بطلانه ضرورياً من الدين. و هذا الادّعاء لو ثبت لكان هذا الدليل من أعظم الدلائل على بطلانه. و الله أعلم بالصواب.

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

فى بيان أحوال النفس الإنسانيه بعد خراب بدنها

اعلم أنّ هذا المطلب مرّكب من مطلبين:

أحدهما: بقاؤها بعد خراب بدنها، وهذا قد مرّ مستقصى فيما سلف، حيث أقمنا الدليل العقليّ و النقلى عليه، فتذكّر.

و الثانى: كيفيه حالها بعده، وهذا أيضا و إن سبقت منّا إشاره ما إليه ثمّه فى ضمن نقل الأخبار الوارده فى بقائها بعده، إلاّ أنّا نزيدك هنا بيانا، و نقدّم لذلك مقدّمه تتضمّن لذكر ما قالته الحكماء فى معنى اللذّه و الألم و السعاده و الشقاوه، و كذا لذكر ما قالوه فى بيان كيفيه حال النفس الإنسانيه بعد مفارقتها عن البدن.

فنقول: قال الشيخ فى «الشفاء» فى فصل «فى المعاد»: «و بالحرى أن نحقق هاهنا أحوال الأنفس الإنسانيه إذا فارقت أبدانها، و أنّها إلى أيّه حال ستصير؟ فنقول: يجب أن يعلم أنّ المعاد منه ما هو مقبول من الشرع و لا سبيل إلى إثباته إلاّ من طريق الشريعه و تصديق خبر النبوه، و هو الآن (1) للبدن عند البعث، و خيرات البدن و شروره معلومه لا تحتاج إلى أن تعلم، و قد بسطت الشريعه الحقه التى آتانا سيّدنا و نبينا و مولانا محمّد صلى الله عليه و آله و سلّم حال السعاده و الشقاوه التى بحسب البدن.

و منه ما هو مدرك بالعقل و القياس البرهانى، و قد صدّفته النبوه، و هو السعاده و الشقاوه الثابتان بالقياس اللتان للأنفس، و إن كانت الأوهام منّا تقصر عن تصوّرهما

ص: ٥٨

الآن لما سنوضح من العلل. والحكماء الإلهيون رغبتهم في إصابه هذه السعادة أعظم من رغبتهم في إصابه السعادة البدئية، بل كأنهم لا يلتفتون إلى تلك وإن أعطوها، ولا يستعظمونها في جنب هذه السعادة التي هي مقارنه الحق الأول. وعلى ما سنصفه عن قريب، فلنعرف حال هذه السعادة، والشقاوه المضاده لها، فإن البدئية مفروغ عنها في الشرع.

فنعول: يجب أن يعلم أن لكل قوه نفسائيه لذو وخيرا يخصها، وأذى وشرًا يخصها.

مثاله: أن لذو الشهوه وخيرها أن يتأدى إليها كيفيه محسوسه ملائمته من [الحواس] الخمسه، ولذو الغضب الظفر، ولذو الوهم الرجاء، ولذو الحفظ تذکر الأمور الموافقه الماضيه، وأذى كل واحد منها ما يضاده، ويشترك كلها نوعا من الشركه في أن الشعور بموافقتها وملائمتها هو الخير واللذو الخاصه بها، وموافق كل واحد منها بالذات والحقيقه هو حصول الكمال الذي هو بالقياس إليه كمال بالفعل، فهذا أصل.

و أيضا فإن هذه اللذو (1) وإن اشتركت في هذه المعاني، فإن مراتبها بالحقيقه مختلفه، فالذو كماله أتم وأفضل، والذي كماله أكثر، والذي كماله أدم، والذي كماله أوصل إليه وحصل له، والذي هو في نفسه أكمل فعلا وأفضل، والذي هو في نفسه أشد إدراكا، فاللذو التي له أبلغ وأوفى لا محاله، وهذا أصل.

و أيضا: فإنه قد يكون الخروج إلى الفعل في كمال ما بحيث يعلم أنه كائن ولذيد ولا يتصور كيفيته ولا يشعر بالتذاذه، ما لم يحصل وما لم يشعر به لم يشفق إليه لا ينزع نحوه (2) مثل العنين، فإنه متحقق أن للجماع لذو، ولكن لا يشتهي ولا يحن نحوه الاشتهاة والحنين اللذين يكونان مخصوصين به، بل بشهوه أخرى، كما يشتهي من يجرب من حيث يحصل بها إدراك وإن كان موزيا في الجملة فإنه لا يتخيله، وكذلك حال الأكمه عند الصور الجميله، والأصم عند الألحان المنتظمه، ولهذا يجب أن لا يتوهم العاقل أن كل لذو فهو كما للحمار في بطنه وفرجه، وأن المبادئ الأولى المقربه عند رب العالمين عادمه اللذو

ص: ٥٩

١- في المصدر: وإن هذه القوى.

٢- في المصدر: ولم ينزع نحوه.

و الغبطه، و أنّ ربّ العالمين ليس له فى سلطانه و خاصّيته البهاء الذى له، و قوّته الغير المتناهيه أمر فى غايه الفضيله و الشرف و الطيب كلّه أن نسّميه لذّه، ثمّ للحمار و البهائم حاله طيّبه و لذيده، كلاً، بل أىّ نسبه تكون لما للعاليه إلى هذه الخسيسه؟ و لكننا نتخيّل هذا أو نشاهده و لم نعرف ذلك بالاستشعار، بل بالقياس، فحالنا عنده كحال الأصمّ الذى لم يسمع قطّ فى عدم تخيّل اللذّه اللحيّته و هو متيقّن بطبيها، و هذا أصل.

و أيضاً فإنّ الكمال و الأمر الملائم قد يتيسّر للقوّه الدرّاكه، و هناك مانع أو شاغل للنفس فتكرهه و تؤثر ضدّه عليه، مثل كراهيته بعض المرضى للطعم الحلو، و شهوتهم للطعوم الرديّه الكريهه بالذات، و ربّما لم يكن كراهيه و لكن كان عدم الاستلذاذ به كالخائف يجد الغلبه أو اللذّه فلا يشعر بها و لا يستلذّها، و هذا أصل.

و أيضاً: فإنّه قد تكون القوّه الدرّاكه ممنوّه بضدّ ما هو كمال لها و لا تحسّ به و لا تنفر عنه، حتّى إذا زال العائق و رجعت إلى غريزتها تأدّت به، مثل الممرور فرّبما لم يحسّ لمراره فمه، إلى أن يصلح مزاجه و يستنقى أعضاؤه، فحينئذ تنفر عن حاله العارضه له، و كذلك قد يكون الحيوان غير مشته للغذاء البته، بل كارها له، و هو أوفق شىء له و يبقى عليه مدّه طويله، فإذا زال العائق عاد إلى واجبته فى 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 الزمهير، إلّا أنّ الحسّ مؤوف فلا يتأذى البدن به حتّى تزول الآفه فيحسّ حينئذ بالألم العظيم.

فإذا تقرّر هذه الأصول فيجب أن ننصرف إلى الغرض الذى نؤمّه.

فنقول: إنّ النفس الناطقه كمالها الخاصّ بها أن تصير عالماً عقلياً مرتسماً فيها صور الكلّ و النظام المعقول فى الكلّ و الخير الفائض فى الكلّ مبتدئاً من مبدأ الكلّ و سالكاً إلى الجواهر الشريفة الروحانيه المطلقه، ثمّ الروحانيه المتعلقه نوعاً من التعلق بالأبدان، ثمّ الأجسام المعلومه بهياتها و قواها (1)، ثمّ كذلك حتّى تستوفى فى نفسها هيئه الوجود كلّه

ص: ٦٠

١- فى المصدر: بهياتها و قوامها.

فتنقلب عالما معقولا موازيا للعالم الموجود كله، مشاهدا لما هو الحسن المطلق والخير المطلق والجمال الحق، و متّحدا به و منتقله بمثاله و هيئته، و منخرطه في سلكه، و صائره من جوهره، و إذا قيس هذا بالكمالات المعشوقه التي للقوى الأخرى توجد في المرتبه بحيث يصحّ (١) معها أن يقال إنه أفضل و أتّم منها، بل لا نسبه إليها بوجه من الوجوه فضيله و تماما و كثره و سائر ما يتم بدوام (٢) إلذاذ المدركات كما ذكرناه.

و أما الدوام، فكيف يقاس الدوام الأبدى بدوام المتغير الفاسد. و أما شدّه الوصول، فكيف يكون حال ما وصوله بملاقاه السطوح بالقياس إلى ما هو سار في جوهر قابله حتى يكون كأنه هو بلا انفصال، إذ العاقل و المعقول شيء واحد أو قريب من الواحد. و أما أنّ المدرك في نفسه أكمل، فأمر لا يخفى. و أما أنّه أشدّ إدراكا فأمر أيضا تعرفه بأدنى تأمل و تذكّر 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، و لها الخوض في بطن المدرك و ظاهره، بل كيف يقاس هذا الإدراك بذلك الإدراك، و كيف يقاس هذه اللذّه باللذّه الحسيّيه و الوهميه و الغضبيه؟ و لكننا في عالمنا و بدننا هذين و انعمارنا في الرذائل لا نحسّ بتلك اللذّه إذا حصل عندنا شيء من أسبابها كما أو مانا إليه في بعض ما قدّمناه من الأصول، و لذلك لا نطلبها و لا نحن إليها. اللهم إلاّ أن نكون قد خلعنا ربقه الشهوه و الغضب و أخواتهما من أعناقنا و طالعنا شيئا من تلك اللذّه، فحينئذ ربّما تخيلنا منها خيالا طفيفا ضعيفا (٣) و خصوصا عند انحلال المشكلات و استيضاح المطلوبات اليقينيّه (٤) و نسبه التذاذنا ذلك نسبه التذاذ الحسّ بتشوّق روائح المذاقات اللذيذه إلى الالتذاذ بتطّفّفها، بل أبعد من ذلك بعدا غير محدود.

و أنت تعلم إذا تأملت عويصا يهتمك و عرضت عليك شهوه و خيّرت بين الظفرين

ص: ٦١

١- في المصدر: بحيث يقبح معها...

٢- في المصدر: و سائر ما يتم به إلذاذ...

٣- في المصدر: خيالا طفيفا و خصوصا...

٤- في المصدر: النفسية...

استخففت بالشهوه، إن كنت كريم النفس، و الأنفس العامية أيضا فإنها تترك الشهوات المعترضه و تؤثر الغرامات و الآلام الفادحة بسبب افتضاح أو خجل أو تغير أو سوء قاله (١)، و هذه كلها أحوال عقلية بعضها أضرار بعضها، يؤثر على ما يؤثر في أضرارها على المؤثرات الطبيعية، و يصبر لها على المكروهات الطبيعية، فيعلم من ذلك أن الغايات العقلية أكرم على الأنفس في محقرات الأشياء، فكيف في النبیه (٢) العالیه، إلا أن الأنفس الخسيسه تحس بما يلحق المحقرات من الخير و الشر و لا يحس بما يلحق الأمور النبیه، لما قيل من المعاذير. و أمّا إذا انفصلنا عن البدن و كانت النفس منّا تتبعت في البدن لكمالها الذي هو معشوقها و لم تحصيه، و هي بالطبع نازعه إليه إذ عقلت بالعقل أنه موجود، إلا أن اشتغالها بالبدن كما قلنا قد أنساها ذاتها و معشوقها، كما ينسى المرض الحاجه إلى بدل ما يتحلل، و كما تنسى الأمراض الاستلذاذ بالحلو و اشتهاه، و تميل بالشهوه من المريض إلى المكروهات في الحقيقه عرض لها حينئذ من الألم بفقدانه كفاء ما يعرض من اللذّه التي أوجبت وجودها و دللنا على عظم منزلتها، فيكون ذلك هو الشقاوه و العقوبه 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 المادّه الملايسه وجه الحسّ عن الشعور به، فلم يتأذ، ثم عرض أن زال العائق فشر بالبلاء العظيم.

و أمّا إذا كانت القوه العقلية بلغت من النفس حدًا من الكمال يمكنها به إذا فارقت البدن أن تستكمل الاستكمال التام الذي لها أن تبلغه، كان مثلها (٣) الخدر الذي أذيق المطعم الألد، و عرض لحالته أن لا يشتهي، و كان لا يشعر به، فزال عنه الخدر فطالع اللذّه العظيمه دفعه، و يكون تلك اللذّه لا من جنس اللذّه الحسيه و الحيوانيه بوجه، بل لذّه تشاكل الحال الطيبه التي للجواهر الحيه المحضه، و هي أجلّ من كلّ لذّه و أشرف. فهذه هي السعاده، و تلك هي الشقاوه. و تلك الشقاوه ليست تكون لكل واحد من الناقصين، بل

ص: ٦٢

١- في المصدر: استقباح أو خجل أو تغير أو سوء قاله....

٢- في المصدر:..في الأمور البهيه العالیه...

٣- في المصدر:..مثل الخدر.

للذين اكتسبوا القوه العقلية التشوق إلى كمالها، و ذلك عند ما تبرهن لهم أن من شأن النفس إدراك ماهية الكل بكسب المجهول من المعلوم و الاستكمال بالفعل، فإن ذلك ليس فيها بالطبع الأول، و لا أيضا في سائر القوى، بل شعور أكثر القوى بكمالاتها إنما يحدث بعد أسباب، و أما النفوس و القوى الساذجه الصرفه، فكأنها هيولى موضوعه لم تكتسب البتة هذا الشوق، لأن هذا الشوق إنما يحدث حدوثا و ينطع في جوهر النفس إذا تبرهن للقوه النفسانيه أن هاهنا أمورا يكتسب العلم بها، بالحدود الوسطى على ما علمت.

و أمّا قبل ذلك فلا- يكون، لأنّ هذا الشوق يتبع رأيا، إذ كلّ شوق يتبع رأيا، و ليس هذا الرأى للنفس رأيا أوليا بل رأيا مكتسبا؛ فهؤلاء إذا اكتسبوا هذا الرأى لزم النفس ضروره هذا الشوق، فإذا فارقت و لم يحصل معها ما يبلغ به بعد الانفصال التمام، وقعت في هذا النوع من الشقاء الأبدى، لأنّ أوائل الملكه العلميه، إنما كانت تكتسب بالبدن لا غير و قد فارقت، و هؤلاء إمّا مقصرون عن السعى في كسب الكمال الإنسى، و إمّا معاندون جاحدون متعصبون لآراء فاسده مضاده للآراء الحقه، و الجاحدون أسوأ حالا لما اكتسبوا من هيئات مضاده للكمال. و أمّا أنه كم ينبغي أن يحصل عند الإنسان من تصوّر المعقولات حتى يجاوز به الحدّ الذى فى مثله تقع هذه الشقاوه، و فى تعديه و جوازه ترجى هذه السعاده، فليس يمكننى أنصّ عليه نصّا إلا بالتقريب، و أظنّ أنّ ذلك أن تصوّر نفس الإنسان المبادئ المفارقة تصوّرا حقيقيا، و تصدّق بها تصديقا يقينيا بوجودها عنده بالبرهان، و تعرف العلل الغائيه للأمر الواقعه فى الحركات الكليه دون الجزئيه التى لا تتناهى و يتقرّر عندها هيئه الكلّ و نسب أجزائه بعضها إلى بعض، و النظام الآخذ من المبدأ الأول إلى أقصى الموجودات الواقعه فى ترتيبه، و تصوّر العناية و كفيئتها، و تتحقّق الذات المتقدمه للكلّ أى وجود يخصّها ذاتها، و أيّه وحده يخصّها ذاتها كيف يعرف حتى يلحقها تكثّر و تغير بوجه من الوجوه، و كيف ترتيب نسبه الموجودات إليها.

ثمّ إذا (1) ازداد الناظر استبصارا ازداد للسعاده استعدادا، و كأنه ليس يتبرأ الإنسان عن

ص: ٦٣

١- فى المصدر: ... ثمّ كلّما ازداد.

هذا العالم و علائقه إلا أن يكون أشدّ العلاقه مع ذلك العالم، فصار له شوق إلى ما هناك و عشق لما هناك، فصدّه عن الالتفات إلى ما خلفه جمله.

و نقول أيضا: إنّ هذه السعاده الحقيقيه لا تتمّ إلا بإصلاح الجزء العمليّ من النفس، و تقدّم لذلك مقدّمه، و كأنّا قد ذكرناها فيما سلف.

فنقول: إنّ الخلق ملكه تصدر بها عن النفس أفعال ما بسهولة من غير تقدّم رويّه، و قد أمر في كتب الأخلاق بأن يستعمل التوسّط بين الخلقين الضدّين، لا بأن يفعل أفعال التوسّط دون أن تحصل ملكه التوسّط، بل أن تحصل ملكه التوسّط، و ملكه التوسّط كأنّها موجوده للقوى الناطقه و للقوى الحيوانيه معا، أمّا للقوّه الحيوانيه فبأن يحصل فيها هيئه الإذعان، و أمّا للقوّه الناطقه فبأن يحصل فيها هيئه الاستعلاء و الانفعال، كما أنّ ملكه الإفراط و التفريط موجوده للقوّه الناطقه و للقوّه الحيوانيه و لكن بعكس هذه النسبه، و معلوم أنّ الإفراط و التفريط مقتضيا القوى الحيوانيه، و إذا قويت القوى الحيوانيه و حصل له ملكه استعلائيّه، حدثت في النفس الناطقه هيئه إذعائيه، و أثر انفعاليّ قد رسخ في النفس الناطقه من شأنها أن تجعلها قويّه العلاقه مع البدن شديده الانصراف إليه.

و أمّا ملكه التوسّط فالمراد منها التنزيه عن الهيئات الانقياديّه و تبقية النفس على جبلّتها مع إفاده هيئه الاستعلاء و التنزّه، و ذلك غير مضادّ لجوهرها و لا مائل لها إلى جهه 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 بلذّه الكمال إن حصل له، و الشعور بألم الكمال إن قصر عنه، لا- بأنّ النفس منطبعه في البدن أو منغمسه فيه و لكن للعلاقه التي كانت بينها و هي الشوق الجبليّ إلى تدبيره و الاشتغال بآثاره، فربّما يورده عليها من عوارضه و بما يتقرّر فيها من ملكات مبدؤها البدن، فإذا فارقت و فيها الملكه الحاصله بسبب الاتّصال به كانت قريبه الشبه من حالها و هي فيه، فبما تنقص من ذلك تزول غفلتها عن حركه الشوق الذي لها إلى كمالها، و ربّما

ص: ٦٤

يبقى منه معها تكون محجوبه النسبه عن الاتّصال الصّرف بمحلّ سعادتها و يحدث هناك من الحركات المشوّقه ما يعظم أذاها. ثمّ إنّ تلك الهيئه البدنيّه مضادّه لجوهرها موزيه لها، و إنّما كان يلهيها عنها أيضا البدن و تمام انغماسها فيه، فإذا فارقت النفس البدن أحست بتلك المضادّه العظيمة و تأذت بها أذى عظيما، لكنّ هذا الأذى و هذا الألم ليس لأمر لازم بل لأمر عظيم (١) غريب، و الأمر العارض الغريب لا- يدوم و لا- يبقى، و يزول و يبطل مع زوال (٢) الأفعال التي كانت تثبت تلك الهيئه بتكرّرها، فيلزم إذن أن تكون العقوبه التي بحسب ذلك غير خالده، بل تزول و تتمحى قليلا قليلا حتّى تزكو النفس و تبلغ السعاده التي تخصّها.

و أمّا النفوس البله التي لم تكتسب الشوق، فإنّها إذا فارقت البدن و كانت غير مكتسبه للهيئات الرديّه صارت إلى سعه من رحمه الله و نوع من الراحة. و إن كانت مكتسبه للهيئات البدنيّه الرديّه و ليس فيها هيئه غير ذلك و لا- معنى يضادّه و لا- ما ينافيه، فتكون- لا محاله- ممنوّه بشوقها إلى مقتضاها فتتعذب عذابا شديدا بفقد البدن و مقتضيات البدن، من غير أن يحصل المشتاق إليه، لأنّ آله ذلك قد بطلت و خلق التعلّق بالبدن قد بقى.

و يشبه أيضا أن يكون ما قاله بعض العلماء حقّا، و هو: أنّ هذه الأنفس إن كانت زكيه و فارقت البدن و قد رسخ فيها نحو من الاعتقاد في العاقبه التي تكون لأمثالهم على سبيل ما يمكن أن يخاطب به العامّه، و تصوّر من ذلك في أنفسهم، فإنّهم إذا فارقوا الأبدان و لم يكن لهم معنى جاذب إلى الجبهه التي هي فوقهم، لا- كمال فيسعدوا تلك السعاده، و لا شوق كمال ليشقوا تلك الشقاوه، بل جميع هيآتهم النفسانيّه متوجّهه نحو الأسفل، منجذبه إلى الأجسام؛ و لا منع في المواد السماويّه عن أن تكون موضوعه لفعل نفس فيها. قالوا: فإنّها تتخيّل جميع ما كانت اعتقدته من الأحوال الأخرويّه، و تكون الآله التي يمكنها بها التخيّل شيء من الأجرام السماويّه، فتشاهد جميع ما قيل لها في الدنيا من أحوال القبر و البعث و الخيرات الأخرويّه، و تكون الأنفس الرديّه أيضا تشاهد العقاب بحسب ذلك

ص: ٦٥

١- في المصدر: بل لأمر عارض قريب.

٢- في المصدر: مع ترك الأفعال...

المصوّر لهم في الدنيا و تقاسيه، فإنّ الصور الخياليّه ليست تضعف عن الحسيّيه، بل تزداد عليها تأثيراً و صفاء كما يشاهد في المنام، فربّما كان المعلوم به أعظم شأناً في بابيه من المحسوس؛ على أن الأخرى (١) أشدّ استقراراً من الموجوده في المنام بحسب قلّه العوائق و تجرّد النفس و صفاء القابل. و ليست الصوره التي ترى في المنام، بل و التي تحسّ في اليقظه كما علمت، إلّا المرتسمه في النفس، إلّا أنّ أحدهما يبتدئ من باطن و ينحدر إليه، و الثاني يبتدئ من خارج و يرتفع إليه. فإذا ارتسم في النفس (٢) فعل فعلها هناك الإدراك المشاهد و إنّما يلذذ و يؤذى بالحقيقه 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 الذاتيّ هو هذا المرتسم، و الخارج سبب بالعرض أو سبب السبب، فهذه هي السعاده و الشقاوه الخسيستان اللتان بالقياس إلى الأنفس الخسيسه، و أمّا الأنفس المقدّسه، فإنّها تبعد عن مثل هذه الأحوال و تتصل لجمالها بالذات و تنغمس في اللذّه الحقيقيه و تتبرّأ عن النظر إلى ما خلفها و إلى المملكه التي كانت لها كلّ التبرؤ، إذ لو كان قد بقي (٣) فيها من ذلك أثر اعتقاديّ أو خلق تأذت به و تخلّفت لأجله عن درجه العليين إلى أن يفسخ و يزول (٤).

انتهى كلامه.

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

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

قسم هو مقبول من الشرع و لا سبيل إلى إثباته إلّا من طريق الشريعة و تصديق

ص: ٦٦

١- في المصدر: الأخرى.

٢- في المصدر: في النفس ثمّ هناك الإدراك.

٣- في المصدر: و لو كان بقي...

٤- الشفاء، [١] الإلهيات، فصل المعاد. [٢]

النبي عليه السلام و هو المعاد للبدن، أى إعادته هذا البدن العنصرى عند البعث و إعادته الروح إليه مرّه أخرى، و حيث كان هذا القسم من المعاد لا استقلال للعقل فى إثباته، و كانت خيرات البدن و شروره اللتان كان الغرض من إثبات هذا القسم من المعاد إثباتهما معلومه لا تحتاج إلى أن تعلم بالقياس البرهانى، و كان مع ذلك قد بسطت الشريعة الحقه التى أتانا سيدنا و نبينا و مولانا محمّد صلى الله عليه و آله و سلمّ حال السعاده و الشقاوه اللتين بحسب البدن و حال تلك الخيرات و الشرور البدنيه، فلذا لم نتعرّض لإثبات هذا القسم من المعاد.

و قسم هو مدرك بالعقل و القياس البرهانى، و للعقل سبيل إلى إثباته، و قد صدقته النبوه، أى إخبار النبي عليه السلام أيضا، و هو المعاد الروحانى، و السعاده و الشقاوه الثابتتان بالقياس البرهانى اللتان هما حاصلتان للأنفس بحسب ذواتها و حقائقها. و إن كانت الأوهام مّا تقصر عن تصوّرهما و إدراكهما الآن، أى حين كوننا متعلّقين بالبدن العنصرى الدنيوى، منغمسين فيه كما سنوضح فى الأصول الآتية من العلل على عدم تصوّر ذلك، و الحكماء الإلهيون رغبتهم فى إصابه هذه السعاده أعظم من رغبتهم فى إصابه السعاده البدنيه، بل كأنهم لا يلتفتون إلى تلك السعاده البدنيه لخستها بالنسبه إلى السعاده الروحانيه العقلية، و لا يتوجّهون إليها و إن أعطوها، و لا يستعظمونها فى جنب هذه السعاده العقلية التى هى مقارنه الحقّ الأول تعالى شأنه على ما سنصفه عن قريب. و حيث كان الحال كذلك، فلا بدّ من إثبات هذا القسم من المعاد بالقياس البرهانى فلنعرف أولا حال هذه السعاده و الشقاوه المضاده لها، أى العقليتين، ثمّ نتعرّض لإثباتهما للأنفس، فإنّ السعاده و الشقاوه البدنيتين مفروغ عنهما فى الشرع الشريف، فلا علينا أن نتكلّم فيها، و هذا بيان مراده.

كلام مع كثير من الحكماء

و أقول: و فيه نظر قد أوأنا إليه فى صدر الرساله، و هو أنّه إن كان المراد أنّ المعاد الجسمانى ممّا لا يستقلّ فى إثباته العقل أصلا، فهو ليس كذلك، لأننا سنقيم فيما بعد

إن شاء الله تعالى الدليل على إثبات أصله، ونبين أنّ للعقل استقلالاً في أنه يجب أن يعود النفس الإنسانيّة بعينها إلى بدنها الأوّل الباقي بعينه من حيث الأجزاء الأصليّة لأجل وقوع الثواب و العقاب البدنيّين الحسيّين.

و إن كان المراد أنّ المعاد الجسمانيّ و إن كان ممّا يستقلّ العقل في إثبات أصله، لكن لا استقلال له في إثبات ما ورد في الشرع من خصوصيات الثواب و العقاب الحسيّين الأخرويّين، و كذا في خصوصيات ما ورد فيه من الأمور الحسيّة الواقعة في الآخرة، و في أنه يجب أن يقع الثواب و العقاب البدنيّان على تلك الأنحاء و الأنهاج و الكيفيّات المخصوصه الوارده فيه، بل إنّ إثبات ذلك موكول على الشرع كما هي مبينه فيه، أي أنّ بيان تفاصيل تلك إنّما هو في الشرع، و إن كان العلم بها من حيث الخصوصيّة و الوجه الجزئيّ موقوفاً على العيان و المشاهده، فهذا الاحتمال و إن كان له وجه في الجملة، لكنّه خلاف ظاهر كلامهم، بل هو بعيد عنه بمراحل.

ثمّ إنّ الحكماء الإلهيّين الذين أهملوا إثبات المعاد الجسمانيّ و قصرُوا النظر على إثبات الروحانيّ منه فقط، لكون السعاده العقليّه أعظم من البدنيّه؛

إن كان المراد أنه حيث كانت السعاده العقليّه أعظم من البدنيّه، و كانت البدنيّه مفروغا عنها في الشرع الشريف، فلذلك أهمل الحكماء الإلهيّون إثبات الجسمانيّ، و حاصله التصديق بالجسمانيّ من المعاد و الروحانيّ منه جميعاً، إلا أنّ الجسمانيّ منه لما كان مبيناً في الشرع، و كانت السعاده العقليّه أعظم، فلذا تعرّضوا لإثبات الروحانيّ، و أهملوا إثبات الجسمانيّ، و أحالوا إثباته على الشرع كما فعله الشيخ، فله وجه في الجملة إلاّ - أنه خلاف ظواهر كلماتهم، لأنّ حواله إثبات الجسمانيّ منه على الشرع غير ظاهره من كلماتهم المنقوله عنهم في ذلك، كما نقلنا جملة منها في صدر رساله، حتّى ممّا حكاها الشيخ هنا عنهم.

و إن كان المراد أنّهم تعرّضوا لإثبات الروحانيّ و أهملوا إثبات الجسمانيّ مطلقاً، و لو على سبيل الحواله على الشرع، لكون السعاده العقليّه أعظم من البدنيّه كما هو ظاهر كلامهم، و منه ما حكاها الشيخ عنهم، ففيه مخالفه 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.

و قد عرفت أيضًا ثمّة أن في مفهوم لفظ «المعاد» الذي قالوا به دلالة على ثبوت الجسماني، فتذكر.

و أيضًا أنا سلّمنا أنّ السعادة العقليّة أعظم من البدنيّة- كما يظهر ذلك ممّا سيذكره الشيخ- إلّا أنّ تلك الأعظميّة لا تكون منشأ لإهمال البدنيّة مطلقًا، كيف و أكثر ما نطق به الشرع فيه دلالة على البدنيّة خاصّه، و ما نطق به في العقليّة هو أقلّ قليل منه كما يظهر على من تتبّع الآيات و الأخبار. و القول بأنّ الخطاب فيما يدلّ على البدنيّة، إنّما هو للعامة خاصّه دون الخاصّه من العقلاء خلاف الظاهر جدًّا. كما أنّ القول بأنّ السعادة البدنيّة حيث كانت خسيسه جدًّا و ليست لذّه في الحقيقة، بل إنّما هي رفع آلام، فلذا ينبغي أن لا يلتفت إليها، بل ينبغي أن يلتفت إلى ما هو لذّه حقيقة و هي اللذّه العقليّة لا يكاد يصحّ، لأنّ كون البدنيّة رفع آلام إنّما يسلم في اللذات الحسيّة الدنيويّة، و لا يسلم في اللذات الحسيّة الأخرويّة، و قياس الأخرويّة على الدنيويّة غير معقول.

في حال السعادة و الشقاوة العقليّين

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

ثمّ أنّه تعرّف لحال السعادة و الشقاوة العقليّتين، و قرّر أوّلا لذلك أصولا خمسة.

و الذي ذكره في الأصل الأوّل من تلك الأصول بقوله: «يجب أن يعلم أنّ لكلّ قوّه نفسانيّة لذّه و خيرا... الخ» فيه تنبيه على أنّ لكلّ قوّه نفسانيّة لذّه و خيرا يخصّصها، و أذى و شرا و ألما يخصّصها، و إنّما أورد في المثال اللذات و الآلام التي للقوّه الحيوانيّة تنبيهها على ظهورها، حيث أنّه لا ينكر أحد وجودها، حتّى إنّ قصر بعض الأوهام العاميّة اللذات

و الآلام على اللذات و الآلام الحسيّة الحيوانيّه، كما يشعر به كلامه الآتى، و يدلّ عليه كلامه فى «الإشارات» كما سننقله.

و كذلك فيه تنبيه على أنّ لكلّ هذه القوى النفسانيّه، و كذا كلّ اللذات و الآلام تشترك نوعا من الشركه فى أنّ شعور تلك القوّه بموافقته تلك الأمور و ملائمتها هو الخير و اللذّه الخاصّه بها، و أنّ موافق كلّ واحد منها بالذات و الحقيقه هو حصول الكمال الذى هو بالقياس إليه كمال بالفعل، و كذلك الحال فى الألم، فإنّه بضدّ ذلك. و إنّما قال: «فإنّ الشعور بموافقته هو الخير و اللذّه الخاصّه بها»، تنبيها على أنّه إذا لم يكن هناك شعور بموافقته و ملائمتها لم يكن هناك لذّه و لا خير بالنسبه إلى تلك القوّه، و أنّه إذا كان لها شعور بها كانت هناك لذّه، و يعبر عنها بالخير أيضا.

و إنّما قال: «و موافق كلّ واحد منها بالذات و الحقيقه هو حصول الكمال الذى هو بالقياس إليه كمال بالفعل»، تنبيها على أنّ الشعور بموافقته هو اللذيد و الكمال للملئد إنّما يكون لذّه إذا كان لها شعور بحصول ذلك اللذيد و الكمال و وصوله إليه، و على أنّ ذلك الكمال أيضا يختلف، فقد يكون كمالا فى الواقع أو مقيسا إلى غير ذلك الملئد، فحينئذ لا يكون الشعور بحصوله له لذّه و لا خيرا له، و قد يكون كمالا بالقياس إليه بأن يعتقد كونه كمالا له، سواء كان كمالا له فى الواقع أو لم يكن، فحينئذ يكون الشعور بحصوله له لذّه، و على أنّ الكمال الذى يكون الشعور بحصوله له لذّه ينبغى أن يكون كمالا بالفعل لا بالقوّه. و منه يتلخّص التنبيه على ماهيّة اللذّه، حيث تلخّص أنّ اللذّه -و يعبر عنها بالخير أيضا- هو الشعور بموافقته الذى هو حصول الكمال الذى هو كمال بالقياس إليه، و هو كمال بالفعل. و كذلك يتلخّص منه التنبيه على ماهيّة الألم، فإنّه بخلاف ذلك. و هذا الذى يظهر منه التنبيه على ماهيّة اللذّه و الألم قريب ممّا ذكره فى «الإشارات» فى التنبيه على ماهيّتهما.

قال: «تنبيه أنّ اللذّه هى إدراك و نيل لوصول ما هو عند المدرّك كمال و خير من حيث

هو كذلك، والألم هو إدراك و نيل لوصول ما هو عند المدرك آفه و شرّ». (١)

و قد قال المحقق الطوسي في شرحه: «أما الإدراك فقد مرّ شرح اسمه، و أمّا النيل فهو الإصابه و الوجدان. و إنّما لم يقتصر على الإدراك، لأنّ إدراك الشيء قد يكون بحصول صورته تساويه، و نيله لا يكون إلاّ بحصول ذاته، و اللذّه لا تتمّ بحصول ما يساوى اللذيذ، بل إنّما تتمّ بحصول ذاته. و إنّما لم يقتصر على النيل لأنّه لا يدلّ على الإدراك إلاّ بالمجاز.

و إنّما أوردتهما معا لفقدان لفظ يدلّ على المعنى المقصود بالمطابقه، فقدّم الأعمّ الدالّ بالحقيقه و أردفه بالمخصّص الدالّ بالمجاز.

و إنّما قال «لوصول ما هو عند المدرك» و لم يقل «لما هو عند المدرك» لأنّ اللذّه ليست هي إدراك اللذيذ، فقط بل هي إدراك حصول اللذيذ عند الملتذّ و وصوله إليه.

و إنّما قال: «ما هو عند المدرك كمال و خير» لأنّ الشيء قد يكون كامالا و خيرا بالقياس إلى شيء و هو لا يعتدّ كماليته و خيريته فلا- يلتذّ به، و قد لا- يكون كذلك و هو يعتدّ فيلتذّ به، فالمعتبر كماليته و خيريته عند المدرك لا في نفس الأمر، و الكمال و الخير هنا- أعنى المقيسين إلى الغير- هما حصول شيء لما من شأنه أن يكون ذلك الشيء له، أي حصول شيء يناسب شيئا و يصلح له، أو يليق به بالقياس إلى ذلك الشيء.

و الفرق بينهما أنّ ذلك الحصول يقتضى لا محاله براه من القوه لذلك الشيء، فهو بذلك الاعتبار فقط كمال، و باعتبار كونه مؤثرا خيرا؛ و الشيخ إنّما ذكرهما لتعلّق معنى اللذّه بهما، و آخر ذكر الخير لأنّه يفيد تخصيصا ما بذلك المعنى. و إنّما قال: «من حيث هو كذلك» لأنّ الشيء قد يكون كامالا و خيرا من جهه دون جهه، و الالتذاذ به يختص بالجهه التي هو معها كمال و خير.

فهذه ماهية اللذّه، و يقابلها ماهية الألم كما ذكره. و هما أقرب إلى التحصيل من قولهم:

«اللذّه إدراك الملائم، و الألم إدراك المنافي». و لذلك عدل الشيخ منه إلى ما ذكره في هذا الموضوع (٢)، انتهى كلامه.

ص: ٧١

١- شرح الإشارات ٣/٣٣٧. [١]

٢- شرح الإشارات ٣/٣٣٧-٣٣٩. [٢]

و أنت بعد ما أحطت بما ذكره المحقق الطوسي (ره) في شرحه، يظهر لك بيان تقارب ما ذكره الشيخ في الكتابين في المعنى المحصّل لماهيّة اللذّة و الألم، و إن كان بين ما في الكتابين تغاير ما في بعض العبارات، و من جملته أنّه أطلق في «الشفاء» لفظ الخير على اللذّة، و في «الإشارات» على الكمال، و الأمر فيه سهل.

و أما ما ذكره في الأصل الثاني، فهو تنبيه على أنّ مراتب اللذّات، و كذا مراتب الآلام مختلفه 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، إلى غير ذلك من وجوه التفاوت و الاختلاف التي كلّها بيّنه لا ستره فيها.

و ما ذكره في الأصل الثالث هو بالحقيقه تفريع على ما ذكره في الأصل الأوّل، من التقييد بالشعور بالموافقه و التقييد بحصول الكمال، و تنبيه على فائده القيدين في تعريف اللذّة، و يعلم منه فائدتهما في تعريف الألم بالمقاييسه و تنبيه على أنّه قد يكون الخروج إلى الفعل في كمال بحيث يعلم أنّه كائن و لذيد، لكن لا يتصوّر كيفيته و لا يشعر بالتداذه ما لم يحصل، و ما لم يشعر به لم يشق إليه و لم ينزع نحوه، كما في العيّن بالنسبه إلى لذّة الجماع، و الأ-كمه عند الصور الجميله، و الأ-صمّ عند الألحان المنتظمه، فإنّه و إن كان يتيقّن أنّ في هذه الأمور لذّة، إلّا أنّ هؤلاء لا يلتدّون بها لأجل عدم شعورهم بها و عدم حصولها لهم.

و منه يعلم أنّ الوجه في أنّنا لا نلتذّ بالصحّه و السلامه مع كونهما كمالا حاصلنا، أنّ الشعور بحصول الكمال الذي هو المعتبر في حصول اللذّة غير حاصل هناك، حيث استمرار المحسوسات يذهل النفس عن إحساسها. و بالجمله، فسواء انتفى الشعور و الحصول جميعا- كما في الصور الأوّله- أو انتفى الشعور فقط كما في الصورة الأخيره ينتفى اللذّة، فلذا قيّد في مفهوم اللذّة قيد الحصول و الشعور.

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

أنه يجب أن لا يتوهم العاقل أن كل لذة فهو كما للحمار في بطنه و فرجه، وأن المبادئ الأولى و الملائكة المقرّبين عادمو اللذة.

و بالجمله، يجب أن لا يتوهم العاقل أن اللذات مقصوره على اللذات الحسيّة الخسيسه، و أن ليس في الوجود لذّة عقليّه، و أن الملائك الأعلى ليس لهم لذّة، فإنّ من يتوهم ذلك فحاله كحال العين و الأكمه و الأصمّ، بل كحال الحمار، حيث أنه إنّما يجد تلك اللذّة الخسيسه في بطنه و فرجه فقط و لا يشعر بلذّة أخرى أعلى منها عقليّه، و لم يحصل له ذلك الكمال، مع أنه لا نسبه للذّة العقليّه إلى هذه اللذّة الخسيسه، فإنّ اللذات - كما ذكره في الأصل الثاني - متفاوتة، و اللذّة العقليّه أعلى من الحسيّه من كلّ وجه كما سيأتي بيانه.

و هذا المطلوب الذي بينه الشيخ هنا بعبارته و جيزه، قد بينه في «الإشارات» بكلام أبسط، قال: «و هم و تنبيهه، إنّ قد سبق إلى الأوهام العاميّة أن اللذات القويّه المستعليه هي الحسيّه و أنّ ما عداها لذات ضعيفه، و كلّها خيالات غير حقيقيّه، و قد يمكن أن يتّبه من جملتهم من له تميّز ما، فيقال له: أليس ألذّ ما تصفونه من هذا القبيل هو المنكوحات و المطعومات و أمور تجري مجراها، و أنتم تعلمون أنّ المتمكّن من غلبه ما - و لو في أمر خسيس كالشطنج و النرد - قد يعرض له مطعوم و منكوح لطالب العفّه و الرئاسه مع صحّحه جسمه في الغلبه الوهميّة، و قد يعرض مطعوم و منكوح لطالب العفّه و الرئاسه مع صحّحه جسمه في صحّحه (حشمه ن د) حسيّه فيقبض اليد منهما مراعاة للحشمه، فتكون مراعاة الحشمه أثر و ألذّ لا محاله هناك من المنكوح و المطعوم، و إذا عرض للكرام من الناس الالتذاذ بانعام يصيبون موضعه آثروه على الالتذاذ بمشتهى حيوانيّ متنافس فيه، و آثروا فيه غيرهم على أنفسهم مسرعين إلى الإنعام به.

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

ص: ٧٣

١ - العطب: الهلاك.

٢ - اقتحم: دخل بلا رويّه.

منهم على عدد دهم (١) ممتطيا ظهر الخطر لما يتوقعه من لذه الحمد و لو بعد الموت، كأن ذلك يصل إليه و هو ميت. فقد بان أن اللذات الباطنه مستعليه على اللذات الجسميه، و ليس ذلك في العاقل فقط، بل و في العجم من الحيوانات، فإن من كلاب الصيد ما يقبض على الجوع ثم يمسكه على صاحبه و ربما حمله إليه، و المرضعه من الحيوانات تؤثر ما ولدته على نفسها، و ربما خاطرت محاميه عليه أعظم من مخاطرتها في ذات حمايتها نفسها، فإذا كانت اللذات الباطنه أعظم من الظاهره و إن لم تكن عقليه، فما قولك في العقليه. (٢)

«تذنيب: فلا ينبغي لنا أن نسمع إلى قول من يقول: إننا لو حصلنا على جملة لا نأكل و لا نشرب و لا ننكح، فأية سعادته تكون لنا؟ و الذى يقول هذا، فيجب أن يبصر و يقال له: يا مسكين، لعل الحال التى للملائكة و ما فوقها ألد و أبهج و أنعم من حال الأنعام، بل كيف يمكن أن يكون لأحدهما إلى الآخر نسبه يعتد بها». (٣) انتهى كلامه.

و بالجملة، فيعلم مما ذكره فى الكتابين أن اللذات العقليه أعظم من اللذات الحسيه، و هو المطلوب.

و ما ذكره فى الأصل الرابع هو بالحقيقه تفریع على ما ذكره فى الأصل الأول أيضا، من التقييد بحصول الكمال الذى هو بالقياس إليه كمال بالفعل، و تنبيه على فائده هذا القيد فى تعريف اللذّه، بل تفریع عليه و على ما ذكره فيه من التقييد بالشعور أيضا فى تعريف اللذّه.

و بالجملة فهو تنبيه على أنه قد يتيسر للقوه الدرّاکه الكمال و الأمر الملائم لها، إلا أنّها لا تستلذّه لحصول مانع أو شاغل هناك للنفس، فتكرهه و تؤثر ضده عليه، مثل كراهيته

ص: ٧٤

١- الدهم: العدد الكثير.

٢- شرح الإشارات ٣/٣٣٤-٣٣٥، و [١] فيه: إنه قد سبق إلى... من له تمييز فيقال... و النرد و نحوهما... فى صحبه فيقبض اليد... مناجزه الأقران المبارزين... الواحد على عدد... على اللذات الحسيه... ما تقتنص على الجوع... و الواضعه من الحيوانات...

٣- شرح الإشارات ٣/٣٣٦-٣٣٧. [٢]

بعض المرضى للطعم الحلو و شهوتهم للطعم الرديء الكريهه بالذات، و ربّما لم تكرهه و لا تستلذّه أيضا، كالخائف يجد الغلبه و اللذّه فلا يستلذّها.

و ما ذكره فى الأصل الخامس هو بالحقيقه تفريع على ما ذكره فى الأصل الأوّل أيضا من التقييد بالشعور، و تنبيه على فائده ذلك القيد فى تعريف الألم، بل تنبيه على فائده ذلك القيد و قيد حصول ضدّ الكمال الذى هو بالقياس إليه كمال جميعا فى تعريف الألم، حيث ظهر فيه أنّ المعتبر فى الألم هو الشعور بحصول ضدّ ما هو الكمال بالقياس إليه، و هذا ظاهر فى المثال الذى ذكره أوّلا و ثالثا، و يظهر منه فى مثاله الثانى أنّ ذلك تنبيه على فائده ذلك القيد أو ذينك القيدين فى تعريف اللذّه و الألم جميعا. و كيفما كان، فهو تنبيه على أنّه قد يكون القوّه الدرّاكه ممنوّه لضدّ ما هو كمال لها، لكن لا تحسّ به و لا تتفّر عنه و لا تتألّم منه لحصول عائق عن ذلك، حتّى إذا زال العائق و رجعت إلى غريزتها تأذّت به و تألّمت، مثل الممرور فإنّه ربّما لم يحسّ بمراره فمه إلى أن يصلح مزاجه و يستتقى أعضائه، فحينئذ تنفر عن الحاله العارضه له. و كذلك قد يكون الحيوان غير مشته للغذاء البته بل كارها له، و هو أوفق شىء له و يبقى عليه مدّه طويله فلا يلتذّ بالغذاء، فإذا زال العائق عاد إلى واجبه فى طبعه و اشتدّ جوعه و شهوته للغذاء، فيتألّم من فقدان الغذاء حتّى لا يصبر عنه و يهلك عند فقدانه، و قد يحصل سبب الألم العظيم، مثل إحراق النار و تبريد الزمهير، إلا أنّ الحسّ مؤوف فلا يتأذى البدن به و لا يتألّم حتّى تزول الآفه فيحسّ حينئذ بالألم العظيم.

و الحاصل أنّه بتلك القيود التى اعتبرت فى ماهيّة اللذّه و الألم، لا يرد نقض لا على تعريف اللذّه و لا على تعريف الألم. و قد زاد فى «الإشارات» فى البيان، و زاد قيدا آخر به يندفع النقوض عن تعريف اللذّه و الألم.

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

تنبيه: و كذلك قد يحضر السبب المؤلم و يكون القوه الدرّاكه ساقطه، كما فى قرب الموت من المرضى، أو معوّقه كما فى الخدر فلا يتألم، فإذا انبعثت القوه أو زال العائق عظم الألم» (١). انتهى.

و هذا الذى ذكرناه إنّما هو الكلام فى بيان الأصول الخمسه التى أصلها.

فى بيان اللذّه العقليّه للنفس و أنّها أعلى من الحسيّه و كذلك الألم

ثمّ أنّ الشيخ بعد ما قرّر تلك الأصول قال: «فإذا تقرّرت هذه الأصول، فيجب أن ننصرف إلى الغرض الذى نؤمّه، فنقول: إنّ النفس الناطقه كما لها الخاصّ بها أن تصير عالما عقليّا إلى آخر ما ذكره» و مقصوده من ذلك أنّه حيث تقرّرت هذه الأصول و تقرّر أنّ مراتب اللذّه متفاوتة بعضها أعلى من بعض، و أنّ فى الوجود لذّه عقليّه هى أعلى من اللذّه الحسيّه، فيجب أن نبيّن أنّ اللذّه العقليّه للنفس الناطقه الإنسانيّه ما ذا؟ و أنّها بأيّه جهه و أىّ سبب أعلى من الحسيّه؟ حتّى يعلم منه بالمقاييسه وجود ألم عقليّ لها أيضا و أنّه أشدّ من الحسيّ.

بيان الأوّل أنّ معنى اللذّه هو الشعور بحصول الكمال الذى هو بالقياس إلى المدرك كمال بالفعل، فشعور النفس الإنسانيّه أيضا بحصول الكمال الخاصّ لها يكون لذّه لها، و كمالها الخاصّ بها من حيث هى ذات مجردة أن تصير عالما عقليّا مرتسما فيها صور الكمال و النظام المعقول فى الكلّ و الخير الفائض فى الكلّ مبتدئا مبدئا من الكلّ و سالكا إلى الجواهر الشريفه الروحانيّه المطلقه، ثمّ الروحانيّه المتعلّقه نوعا من التعلّق بالأبدان، ثمّ الأجسام المعلمه بهيئاتها و قواها، ثمّ كذلك حتّى تستوفى فى نفسها هيئته الوجود كلّ، فتقلب عالما معقولا موازيا للعالم الموجود كلّ، فتصير مع كونه عالما صغيرا منظويا فيها العالم الأكبر، مشاهدا لما هو الحسن المطلق و الخير المطلق و الكمال الحقّ، و متّحدا به و منتقله بمثاله و هيئته و منخرطه فى سلوكه و صائره من جوهره.

ص: ٧٦

١- شرح الإشارات ٣/٣٤٣، و [١] فيه: فلا يتألم به، فإذا انتعشت بالقوه...

و بعبارة أخرى كما ذكره في «الإشارات» أنّ الكمال الخاص بالجواهر العاقل من الإنسان أن يتمثل فيه جليه الحقّ الأوّل قدر ما يمكنه أن ينال منه ببهائه الذي يخصّه، ثمّ يمثل فيه الوجود كلّه على ما هو عليه، مجرداً عن الشوب مبتدئاً فيه بعد الحقّ الأوّل بالجواهر العقليّة العاليه، ثمّ الروحانيه السماويّه و الأجرام السماويّه، ثمّ ما بعد بذلك تمثلاً لا يمايز الذات، و حيث كان كمالها الخاصّ بها ما ذكر، يكون شعورها به هو لذتها العقليّه، و الشعور بضده ألمها العقليّ.

و بيان الثاني أنّه لا ستره في أنّه إذا قيس هذا الكمال الخاصّ بها بالكمالات المعشوقه التي للقوى الأخرى الحسيّه، كتكيف العضو الذائق و الشامّ و اللامس مثلاً بالكيفيّة الملائمه المحسوسه الذي هو كمال القوه الشهوانيّه، و كتكيف النفس الحيوانيّه بكيفيّة غلبه أو كفيه شعور بأذى يحصل في المغضوب عليه الذي هو كمال القوه الغضبيّه، و كتكيفها بكيفيّة ما ترجوه أو ما تذكره الذي (1) الأوّل منهما كمال القوه الواهمه، و الثاني كمال القوه الحافظه، إلى غير ذلك من الكمالات بالقياس إلى سائر القوى الحسيّه الجسمانيّه، كان هذا الكمال الخاصّ بالنسبه إلى تلك الكمالات بحيث يصحّ أن يقال أنّه أفضل و أتمّ منها من جميع الوجوه، و أقوى كفيّه و أكثر كمّيّه من جميع الجهات و الاعتبارات، بل لا نسبه له إليها بوجه من الوجوه فضيله و تماما و كثره، و سائر ما يتمّ بدوام إلذاذ المدركات كما ذكرناه في الأصل الثاني.

و أمّا الدوام فكيف يقاس الدوام الأبديّ الحاصل في الكمال العقليّ بدوام المتغيّر الفاسد الحاصل في الكمالات الأخرى. و أمّا شدة الوصول فكيف يكون حال ما وصوله بملاقاه السطوح كما في كمال القوى الحسيّه- حيث أنّ الحسّ لا يدرك إلاّ كفيّات تقوم بسطوح الأجسام التي تحضره- بالقياس إلى ما هو سار في جوهر قابله كما في الكمال العقليّ- حيث أنّ العقل يصل إلى كنه المعقول فيعقل حقيقته المكتنفه بعوارضها كما هي، و ليرى في جوهر معقوله حتّى يكون كأنّه هو بلا انفصال، إذ العاقل و المعقول شيء واحد

ص: ٧٧

و أمّا أنّ المدرك في نفسه في الإدراك العقليّ أكمل فأمر لا يخفى. و أمّا أنّه أشدّ إدراكا فأمر أيضا تعرفه بأدنى تأمل و تذكّر منك لما سلف بيانه، فإنّ النفس الناطقه أكثر عدادا للمدركات، حيث أنّ عدد تفاصيل المعقولات لا يكاد يتناهى، و ذلك لأنّ أجناس الوجودات و أنواعها غير متناهيه، و كذلك المناسبات الواقعه بينهما و المدركات بالحواس محصوره في أجناس قليله، و إن تكثرت فإنّما تكثرت بالأشدّ و الأضعف، كالحلاوتين المختلفتين، و كذلك هي أشدّ تفصيلا للمدرك و أشدّ تجريدا له عن الزوائد الغير الداخله في معناه إلّا بالعرض، و لها الخوض في بطن المدرك و ظاهره. فإذا كانت حال الكمالات العقليه هذه، و حال الكمالات الحسيّيه بخلافه، و كانت اللذّه التابعه لهما بتينك الحالتين أيضا، حيث أنّ نسبه اللذّه إلى اللذّه نسبه الكمال إلى الكمال، و الإدراك إلى الإدراك، كانت اللذّه العقليه أقوى كيفيه و أكثر كمّيه من جميع الجهات من الحسيّيه. بل كيف يقاس هذا الإدراك بذلك الإدراك، و كيف يقاس هذه اللذّه العقليه باللذّه الحسيّيه و الوهميه و الغضبيه مثلا، و كيف يقاس الألم العقليّ بالألم الحسيّ أيضا؟ و بذلك تمّ بيان ما رامه هنا.

و قوله: «و لكنّا في عالمنا و بدننا هذين و انعمارنا في الرذائل لا نحسّ بتلك اللذّه...»

إلى آخر ما قاله» تنبيه على حلّ إشكال يرد على هذا الموضوع.

بيان الإشكال أنّ كلّ قوه تشّاق إلى كمالها الخاصّ بها و تتألم بحصول ضدها، كالبصره مثلا فإنّها تشّاق إلى النور و تلتذّ بالشعور بحصوله لها، و تنفر عن الظلمه و تتألم منها، فإن كانت المعقولات كمالات للنفس الإنسانيّه، فما بالها لا تشّاق إلى حصولها و لا تتألم لحصول الجهل بها المضاد لها؟

و بيان الحلّ أنّ سبب ذلك هو انتفاء شرط اللذّه هنا و كذا شرط الألم، من الشروط المتقدّمه في الأصول المتقرّره. أمّا شرط اللذّه فمن جهه أنّه قد تقرّر فيها أنّه قد يتيسّر للقوه الدراكه كمال و أمر ملائم، و هناك مانع أو شاغل للنفس، فلا تلتذّ به، بل ربّما تكرهه، و هذا فيما نحن فيه متحقّق، حيث أنّ اشتغال النفس بالمحسوسات حال كونها في ضمن البدن يمنعها إلى الالتفات إلى المعقولات، و انعمارها في الرذائل البدنيّه يشغلها عن

الاقبال إلى المعقولات و الشعور بها، و لأجل ذلك لا تلتذ بتلك المعقولات و إن كانت حاصله لها، فإنها ما لم تقبل إليها لم تجد ذوقا منها، فلم يحصل لها شوق إليها فلم تلتذ بالشعور بحصولها لها.

و أما شرط الألم، فمن جهة أنه قد تقزّر في تلك الأصول أيضا أنه قد يحصل للقوّه الدراكه سبب الأذى و الألم، لكنّها لا تتأذى منه لحصول عائق منه، و هذا أيضا حاصل هنا، فإنّ أضرار الكمالات العقلية و هي الجهالات بها لما كانت مستمرّه الوجود غير متجدّده، و كانت النفس الإنسانيّه مشغله بغيرها غير شاعره بها، كما أنّها غير شاعره بتلك الكمالات أيضا، فلم تكن مدركه لتلك الأضرار، فلم تكن تتألم منها. و هذا بيان محصّل مرامه.

و أما تحرير كلامه، فهو أن يقال: و لكنّا في عالمنا و بدننا هذين و انغمارنا في الرذائل الحسيّيه البدنيه لا نحسّ بتلك اللذّه العقلية إذا حصل عندنا شيء من أسباب تلك اللذّه لأجل فقدان شرطها كما أوأنا إليه في بعض ما قدّمناه من الأصول الخمسه، و لذلك لا نطلب تلك اللذّه و لا نحن إليها و لا نشتاق إليها. اللهمّ إلا أن نكون قد خلعنا ربقه الشهوه و الغضب و أخواتهما عن أعناقنا، و نفضنا تلك الرذائل عن جواهر نفسنا، و شعرنا بتلك الكمالات و لذّاتها نوعا من الشعور، و طالعنا شيئا من تلك اللذّه، فحينئذ حيث كان الخلع غير تامّ و النفض غير كامل، لم ندرك تلك اللذّه إدراكا كاملا أيضا، بل ربّما تخيلنا منها خيالا طفيفا ضعيفا، و خصوصا عند انحلال المشكلات العقلية و استيضاح المطلوبات اليقينيّه، و نسبه التذاذنا ذلك إلى الالتذاذ بإدراك حقائق تلك المعقولات و الوصول إلى كنهها نسبه التذاذ الحسّ بتنشّق الروائح المذاقات اللذيذه الطيبه أنفسها، إلى الالتذاذ بتطّفّفها و تخيلها، بل أبعد من ذلك بعدا غير محدود غير متناه.

و يشهد بما ذكرنا أنّك إذا تأملت أمرا عويضا عقليا يهّمك، و عرضت عليك شهوه بدنيه جسمانيّه، و خيّرت بين الظفرين، أيّ الظفر بذلك الأمر العويص و الظفر بتلك الشهوه، استخففت بالشهوه و آثرت الظفر بالأمر العويص على الظفر بها إن كنت كريم النفس عالي الهّمه. فمن هذا يعلم أنّ لك في ضمن هذا البدن أيضا لذّه عقليه و أنت تدركها و تؤثرها

على اللذّة الحسيّة. بل الأنفس العائيه الغير الكريمة أيضا تكون لها تلك الحاله، فإنّها أيضا قد تترك الشهوات المعترضه لها التي هي لذات حسّيه و تؤثر الغرامات و الآلام الفادحه بسبب افتضاح أو خجل أو تغير، التي كلّها آلام عقليه.

و بالجمله، فالأحوال العقليه تؤثر على أضدادها الجسمائيه و يصبر لها على المكروهات الطبيعّيه، فيعلم من ذلك أنّ الغايات العقليه أكرم على الأنفس في محقّرات الأشياء، فكيف في الأشياء النبويه العاليه، إلا أنّ الأنفس الخسيسه تحسّ بما يلحق المحقّرات من الخير و الشرّ، و لا تحسّ بما يلحق الأمور النبويه، لما قيل من المعاذير. و هذا شرح كلامه هنا.

و قد أشار في «الإشارات» إلى أنّه قد يوجد حظّ وافر من اللذّة الحقيقيه العقليه للنفس و هي في ضمن البدن.

قال: و ليس هذا الالتذاذ مفقودا من كلّ وجه و النفس في البدن، بل المنغمسون في تأمّل الجبروت، المعروضون عن الشواغل يصيبون و هم في الأبدان من هذا اللذّة حظّا وافرا قد يتمكّن منهم فيشغلهم عن كلّ شيء».

ثمّ قال: «و النفوس السليمه التي هي على الفطره و لم يفظّظها مباشره الأمور الأرضيه الخاصه، إذا سمعت ذكرا روحانيا يشير إلى أحوال المفارقات غشيها غاش شائق لا تعرف سببه، و أصابها وجد مبرّح مع لذّه مفرجه (مفرّحه خ) يفضي بها ذلك إلى حيره و دهش، و ذلك للمناسبه و قد جرّب هذا تجريبا شديدا». (١) انتهى كلامه.

في بيان السعاده و الشقاوه العقليّين من جهه القوه

النظريه للنفس بعد مفارقتها عن البدن

و قوله: «و أمّا إذا انفصلنا عن البدن، و كانت النفس منّا تتبّعت في البدن لكمالها الذي هو معشوقها و لم تحصّيله... إلى آخر ما ذكره».

ص: ٨٠

بيان: لأنّ الأنفس الإنسانيّة و إن كانت حين كونها منغمرة في البدن، غير مدركة للذّاتها العقليّة و آلامها العقليّة حتّى الإدراك، إلّا أنّها بعد انفصالها عن البدن و مفارقتها عنه، تكون مدركة حتّى الإدراك لتلك اللذّات، ملتذّة بها، متألمة بتلك الآلام.

و بيان ذلك في الألم أنّ النفس الإنسانيّة إذا انفصلت عن البدن، و كانت تتبّهت في البدن لكمالها الذي هو معشوقها و لم تحصّله و هي بالطبع نازعه إليه، مشتاقه إليه، إذ عقلت بالفعل أنّ ذلك الكمال موجود لها، إلّا أنّ اشتغالها بالبدن - كما قلنا - قد أنساها ذاتها و معشوقها، كما ينسى المرض الحاجه إلى بدل ما يتحلّل، و كما تنسى الأمراض الاستلذاذ بالحلو و اشتهاه، و تميل بالشهوه من المريض إلى المكروهات في الحقيقة كما تقرّر في الأصول المتقدمة، عرض لها حينئذ من الألم بفقدان ذلك الكمال كفاء ما يعرض من اللذّة العقليّة التي أوجبنا وجودها لها إن كانت لها، و دلّلنا على عظم منزلتها، فيكون ذلك الألم هو الشقاوه العقليّة و العقوبه التي لا يعد لها شقاوه حسّيّه كتفريق النار للاتّصال و تبديل الزمهرير للمزاج، بل أيّه نسبة للنار الروحانيّة التي هي «نارُ الله الموقّدهُ التي تطلّع على الأفقِده» إلى النار الجسمانيّة؟ 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 زمهرير، فمنعت المادّه الملايسه وجه الحسّ عن الشعور به، فلم يتأذّ، ثمّ عرض أن زال العائق فشر بالبلاء العظيم.

و أمّا بيان ذلك في اللذّة، فلأنّ النفس الإنسانيّة إذا انفصلت عن البدن، و كانت القوّه العقليّة 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 كامله بحسب ذاتها كمالا مناسباً لها و من شأنها أن تبلغه، بلغته بعد مفارقه البدن و أدركته و التذّت به لذّة عظيمه أعظم من كلّ لذّة حسّيّه. و مثلها في أنّها لا تدرك تلك اللذّة في البدن و تدركها بعد المفارقه عنه، مثل الخدر الذي أذيق المطعم الألدّ و عرض لحالته أن لا يشتهيّه، و كان لا يشعر به، فزال عنه الخدر، فطالع اللذّة العظيمه دفعه.

و لا ستره في أنّ تلك اللذّة العقليّة الحاصله للنفس بعد مفارقتها عن البدن، لذّة لا من

جنس اللذّة الحسيّة و الحيوانيّة بوجه، بل لذّة تشاكل الحال الطيّبه التي هي للجواهر الحيّة المحضه و الملائكه المقرّبين، و هي أجلّ من كلّ لذّة و أشرف. فهذه هي السعاده الحقيقيه العقليّه، و تلك هي الشقاوه الحقيقيه العقليّه.

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

و بيانه أنّ تلك الشقاوه 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، للقوّه العقليّه التشوّق إلى كمالها، ثمّ حرّموا من ذلك الكمال، و ذلك الاكتساب للتشوّق أو التشوّق هو عند ما تبرهن لهم و تحقّق عندهم أنّ من شأن النفس إدراك ماهيّة الكلّ، أي كلّ الموجودات بكسب المجهول من المعلوم و الاستكمال بالفعل، فإنّ ذلك الاكتساب للتشوّق أو التشوّق ليس في النفس من حيث هي نفس بالطبع الأوّل، و إلاّ- لكانت كلّ نفس مكتسبه لذلك متشوّقه إليه، و هو خلاف الواقع، حيث إنّ بعض النفوس الناقصه نفوس ساذجه صرفه، 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 للتشوّق أو التشوّق في سائر قوى النفس بالطبع الأوّل، حتّى يكون كونه فيها بالطبع سببا لتشوّق النفس إلى كمالها الخاصّ بها من دون اكتساب لذلك، لأنّ تشوّق تلك القوى إلى كمالاتها و شعورها بها إنّما يكون أيضا بعد حصول أسباب ذلك التشوّق و الشعور لا- بالطبع، مع أنّ تشوّقها إلى كمالاتها كيف يكون سببا لتشوّق النفس إلى كمالها، و الحال أنّ كمالاتها مخالفه لكمال النفس و ليس بينهما رباط ليكون التشوّق إلى أحدهما سببا لحصول التشوّق بالآخر.

فظهر من هذا أنّ الاكتساب للتشوّق أو التشوّق إنّما يكون للنفس التي كانت في ضمن البدن في مرتبه العقل بالملكه بالنسبه إلى كمالها المعشوق لها، و إن كانت بالنسبه إلى غير ذلك الكمال في المراتب الأخر. و أمّا النفوس و القوى الناقصه الساذجه الصرفه التي

فى مرتبه العقل الهىولانى بالنسبه الى حصول الكمال الخاص المعشوق لها، كنفوس البله و المجانين و الأطفال التى لم تدرك أن لها كمالات و لذات، فكأنها هىولى محضه موضوعه لم تكتسب البتة هذا الشوق، لأن هذا الشوق إنما يحدث حدوثا و ينطبع فى جوهر النفس، إذا تبرهن للقوه أن هاهنا أمورا يكتسب العلم بها بالحدود الوسطى على ما علمت.

و بالجمله، إذا تحقّق عندها أن هاهنا أمورا كذلك، و عرفت إتيّتها و كذا ماهياتها من وجه فى الجمله، و إن لم تعرفها من الوجه الآخر الذى تكون معرفتها منه بالاكتساب، و أمّا قبل ذلك التبرهن و كون النفس فى مرتبه العقل الهىولانى بالنسبه الى ذلك الكمال الخاص و إن كانت بالنسبه الى غير ذلك فى المراتب التى بعد العقل الهىولانى فلا يكون لها هذا الشوق، لأن هذا الشوق يتبع رأيا، إذ كلّ شوق يتبع رأيا، فما لم يحصل الرأى لم يحصل الشوق، و ليس هذا الرأى للنفس رأيا أوليا، بل رأيا مكتسبا كما عرفت، فليس لهذه النفس الساذجه الصرفيه شوق الى كمالها الخاص، فليس لها ألم و تأذى بسبب فقدانها إياه، و لا شقاوه من هذه الجهه. و مثلها حيثئذ مثل العنين بالقياس الى لذه الجماع، و الأكمه عند الصور الجميله، و الأصمّ عند الألحان المنتظمه، فإنهم لا يتأذون بفقدان هذه اللذات لعدم شوقهم إليها، بل النسبه أبعد بكثير، بل لا نسبه أصلا.

و أمّا هؤلاء المكتسبون للرأى المستتبع للشوق الى الكمال الخاص للنفس، فهم إذا اكتسبوا هذا الرأى، لزم النفس ضروره هذا الشوق، فإذا فارقت عن البدن و لم يحصل معها ما تبلغ به بعد الانفصال عن البدن الكمال و التمام الذى من شأنها أن تبلغه لو استكملت، حرمت من الوصول الى ذلك الكمال المعشوق لها، و لم تنل ما رجت منه، فخابت و خسرت و وقعت فى هذا النوع من الشقاء الأبدى الذى تختلف مراتبه بحسب اختلاف مراتب الشوق الى ذلك الكمال و حرمانها منه، و كذا بحسب اختلاف مراتب الكمالات المعدّه لكلّ نفس، فكلّما كان الشوق أعظم و الكمال المعدّ أكمل و الحرمان أبلغ، كان الألم أشدّ و الحسره أذوم و أعظم، و إنما كان هذا الشقاء أبديا لا يزول لأنه لا يجبر و لا يزول سببه، فإنّ أوائل الملكه العلميه التى بها يمكن اكتساب المجهول من المعلوم و الاستكمال بالفعل، لا شكّ أنّها تكتسب بالبدن لا غير، و إن فرضنا أنّ لها فى ضمن البدن إدراكا

مخصوصا بها من دون مشاركة البدن و معاونته لها في ذلك، و قد فرض أنّها فارقت البدن، فلم يكن لها اكتساب تلك الملكة ثانيا حتى يمكن لها الاستكمال مرّه أخرى، و زوال ما هو سبب لهذا الشقاء، و يتيسّر لها انقطاعه مع ظهور أنّ حصول العلم بتلك المعلومات التي فقدت النفس العلم بها، ليس ضروريًا حتى يحصل لها العلم بها مرّه 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 الناقصين بحسب القوّه النظرية

ثم إنّ هؤلاء الناقصين الذين تكون لهم هذه الشقاوه الأبدية، بحسب الجليل من النظر صنفان:

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

أمّا المعرضون فهم الذين كان تقصيرهم ذلك بسبب أنّهم مع اكتسابهم للتشوق إلى ذلك الكمال. و معرفتهم باكتسابهم النظرى القاصر أنّ لهم كمالًا خاصًا بهم، لم يشتغلوا باكتسابه، فلم يكتسبوه و لا اكتسبوا ما يضادّ ذلك الكمال أيضًا، إلاّ أنّهم اشتغلوا بما يصرفهم عن اكتساب الكمال، ممّا ليس بمضادّ له كعوض الأمور الدنيويّه، 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 يضادّه 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 الدنيويّه.

و صنف هم المعاندون الجاحدون المتعصّيون لآراء فاسده مضادّه للآراء الحقّه، و هذا أيضًا بإطلاقه يشمل ما إذا كانت تلك الآراء الفاسده سفسطيه أو مشاغبيّه أو جدليّه، سواء

كانت ناشئه عن رأى ذلك الجاحد نفسه، أو كانت مبنيه على التقليد لغيره. و ما إذا كان الجحود لمحض العناد، أو طلبا للرئاسه و الشهرة و نحو ذلك، و ما إذا كان الجاحد مع اكتسابه للشوق إلى كماله منذ أول فطرته و اعترافه بإيئته، بحيث يكون له اعتراف بهميته أيضا في الجملة باطنا، لكنّه كان جاحدا لماهيته ذلك الكمال ظاهرا رأسا لا تفصيلا و لا إجمالا، كما قال تعالى في شأن بعض الجاحدين: **وَ جَحَدُوا بِهَا وَ اسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ** (١). أو لم يكن اعتراف بهميته أصلا، كما في صورة الجهل المركب.

و بالجملة، فالمستفاد من كلامه أنّ كلّ هؤلاء الناقصين من الأصناف المذكوره يتعدّبون دائما بنقصانهم لاشتياقهم إلى الكمال الفائق عنهم، و أنّه إنّما حصل ذلك الشوق لهم باكتساب نظريّ قاصر عن الوصول إلى المشتاق إليه، و هو فطانتهم البتراء، و إنّما حصل القصور لهم من حيث قوتهم النظريّه، و من حيث طروء حاله عليها جعلت قوتهم النظريّه قاصره، و تلك الحاله أولا هي في المعرضين هيئه وجوديه صارفه عن اكتساب الكمال، و إن لم تكن مضاده له، و في الجاحدين هيئه وجوديه مضاده له، و أمّا في المهملين فلا هذه و لا تلك، بل هي التكاثل، سواء اعتبرته أمرا وجوديا أو أمرا عدميا.

ثمّ أنّه تستتبع تلك الحالات حالات آخر هي في المعرضين و المهملين حاله الجهل البسيط بالمعلومات الحقه، و هي حاله عدميه تقابل العلم تقابل العدم و الملكه، و في الجاحدين اعتقاد الشىء على خلاف ما هو عليه اعتقادا جازما، سواء كان مستند إلى شبهه أو تقليد أو عناد أو نحو ذلك، و هذا هو حاله وجوديه تقابل العلم تقابل التضاد، أى الحاله التي تسمى 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 إلى ذلك.

ثمّ إنّ أسوأ هؤلاء الأصناف الثلاثة حالا هم الجاحدون، لما اكتسبوا من هيآت مضاده للكمال، سواء كانت تلك الهيئات هيئات أوليه أو ثانويه، ثمّ المعرضون، ثمّ

ص: ٨٥

المهملون. و كل هؤلاء الأصناف أيضا مختلفون في التعذب بحسب اختلاف مراتب الجحود و الإعراض و الإهمال.

و حيث كان المفروض في الكل التعذب دائما، يجب أن تكون تلك الحاله الطارئه على القوه النظرية التي هي سبب لقصورها و نقصانها و لتألمها و تعذبها حاله مستحكمه مستمره راسخه، صارت هي صوره لجوهر النفس باقيه ببقائها، إلا لم يكن التعذب دائما، بل يمكن أن يكون ذلك الشقاء الذي بسببها منقطعا منجبرا بزوال تلك الحاله شيئا فشيئا، و يشهد بما ذكرناه ما ذكره المحقق الطوسي (ره) في شرح كلام الشيخ في «الإشارات».

قال الشيخ: «ثم اعلم أنّ ما كان من رذيله النفس من جنس نقصان الاستعداد للكمال الذي يرجي بعد المفارقة فهو غير مجبور، و ما كان بسبب غواش غريبه فيزول و لا يدوم بها التعذب». (١)

و قال المحقق الطوسي في شرحه هكذا: «يريد بيان مراتب الأشقياء؛ و تقدّم لذلك مقدمه، و هي أن نقول: فوات كمالات النفس يكون لا محاله لعدم استعدادها، و عدم الاستعداد يكون إما لأمر عدمي، كنقصان غريزه العقل، أو وجودي، كوجود الأمور المضادة للكمالات فيها، و هي إما راسخه، أو غير راسخه، فهذه أقسام ثلاثة تشترك في كونها رذائل و هي أسباب النقصان، و كل واحد منها إما بحسب القوه النظرية، و إما بحسب القوه العمليه فتصير سته. فالذي يكون بسبب نقصان الغريزه بحسب القوتين معا فهو غير مجبور بعد الموت، و لا يكون بسببها تعذب، و هو الذي ذكره الشيخ. و الذي يكون بحسب القوه النظرية و يكون راسخا فهو أيضا غير مجبور، لكن يدوم بها التعذيب (٢)، لأنه الجهل المركب المضاد لليقين، الذي صار صوره للنفس غير مفارقة عنه. و الشيخ لم يتعرض لذكر هذا القسم صريحا في هذا الفصل، لكنّه أيضا بوجه تحت النقصان، الذي حكم الشيخ عليه بأنه غير مجبور، و الثلاثه الباقية، أعنى النظرية غير الراسخه، كاعتقادات العوامّ و المقلّده، و العمليه الراسخه و غير الراسخه، كالأخلاق و الملكات الرديّه المستحكمه

ص: ٨٤

١- شرح الإشارات ٣/٣٥٠. [١]

٢- في المصدر:.... يدوم به التعذب.

و غير المستحكمه، و هي التي تكون بسبب غواش غريبه، و جميعها يزول بعد الموت، إمّا لعدم رسوخها، و إمّا لكونها هيئات مستفاده من الأفعال و الأمزجه، فتزول بزوالها لكنّها تختلف في شدّه الرداءه و ضعفها و في سرعه الزوال و بطئه، و يختلف التعذب بها بعد الموت في الكمّ و الكيف بحسب الاختلافين». (١) انتهى كلامه (ره).

و الشاهد و إن كان في بعض ما ذكره، كالنظريه غير الراسخه، إلاّ أنا نقلنا كلامه بتمامه لاشتماله على فوائد آخر و شواهد أخرى فيما نحن بصدد بيانه، فتبصر.

و حيث عرفت أنّ ما ذكره الشيخ هاهنا إنّما هو قصور من حيث القوه النظرية بسبب طروء حاله عليها مع كون الغريزه تامّه سليمه في كسب الكمال، و أنّ الاستفادة منه الفرق بين الحاله الراسخه و غير الراسخه كما يظهر ذلك ممّا نقلنا من كلام المحقّق الطوسي أيضا، ظهر لك أنّه لو كان القصور من حيث القوه النظرية، لكن من جهه نقصان الغريزه من كسب الكمال بعد أن كانت الغريزه منذ أوّل الفطره سليمه تامّه في الجملة، بحيث اكتسبت الشوق إلى الكمال المعشوق لها في الجملة، لكن لم تكتسبه لنقصانها، فذلك النقصان أيضا إن استتبع هيئه راسخه كانت صورته للنفس باقيه ببقائها مضاده لها منافية لحقيقتها، يكون التعذب بها أيضا دائما كما في صورته الجهل المركّب المضادّ لليقين الذي صار صورته للنفس غير مفارقه عنها، و إن لم يكن كذلك فيمكن انقطاع ذلك التعذب و انجباره، بل ربّما لم يكن به تعذب 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 الشقاوه، و في تعدّيه و جوازه ترجى هذه السعاده، فليس يمكنني أنصّ عليه الخ».

لمّا بين سابقا كيفيّة السعاده و الشقاوه العقليّتين من جهه القوه النظرية، و أنّ السعاده العقليّه تحصل بالشعور بحصول الكمال الخاصّ للنفس الإنسانيّه، و الشقاوه تحصل بالشعور بضدّه، أراد أن يبيّن أنّ ذلك الكمال ما ذا؟ و أن أيّه مرتبه من الكمال العلميّ يكون

ص: ٨٧

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

«و أمّا أنّه كم ينبغي أن يحصل عند الإنسان من تصوّر المعقولات» أى من التصوّر بالمعنى الأعمّ الشامل للتصديق بالمعقولات، التى إدراكها كمال خاصّ بالنفس الإنسانيّه، حتّى يجاوز الإنسان بسبب ذلك الكمال الحدّ الذى فى مثل ذلك الحدّ تقع هذه الشقاوه، و فى تعديّه و جوازه و الترقىّ منه إلى حدّ آخر فوقه ترجى هذه السعاده، فليس يمكننى أنصّ عليه و أصرّح به، و أعينّه تعيينا لخفائه و لإشكاله، إلّا- نصيّا بالتقريب، و أظنّ أنّ ذلك أن تتصوّر نفس الإنسان المبادئ المفارقة التى هى مباد فاعليّه، لوجودها و لوجود غيرها من الأشياء التى تلك المبادئ مباد لها، تصوّرا حقيقيّا بالكنه إن أمكن، و إلّا فوجه يمتاز به عمّا عداه، و تصدّق أيضا بها تصديقا يقينيّا بوجودها عنده بالبرهان، و أن تعرف العلل الغائيّه للأموّر الواقعه فى الحركات الكليّه، دون الحركات الجزئيّه التى لا تتناهى، و بذلك يعسر معرفتها، و أن يتقرّر عندها هيئته الكلّ و نسب أجزائه بعضها إلى بعض، و النظام الآخذ من المبدأ الأوّل إلى أقصى الموجودات الواقعه فى ترتيبه، و أن تتصوّر العنايه الأزلّيه التى نظام الكلّ على طبقها، و تتصوّر كيفيّه تلك العنايه، و أن تتحقّق أنّ الذات المتقدّمه للكلّ، أى ذات المبدأ الأوّل تعالى شأنه، أى وجود يخصّ ذاته، و أيّه وحده تخصّ ذاته؟ و كيف ينبغي أن تعرف تلك الذات المقدّسه عن التغيّر، حتّى يلحقها تكثّر و تغيّر بوجه من الوجوه فى أسمائه و صفاته و أفعاله؟ و كيفيّه صدور الكثره من تلك الذات المقدّسه الواحده بالذات، و كيف ترتيب نسبه الموجودات إليها؟

و بالجملة، أن يتحقّق عند النفس الإنسانيّه وجود المبدأ الأوّل تعالى شأنه و صفاته و أفعاله، على ما هو الواقع و يقتضيه البرهان.

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

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

و كيفما كان، فبعد حصول أصل ذلك الكمال على ما حدّه الشيخ أو حدّدناه، إذا ازداد الناظر استبصارا فيه ازداد للسعادة استعدادا، كما أنّه كلّما ازداد عمى (1) عن ذلك الكمال، ازداد بعدا من السعادة و قربا من الشقاوه، و كأنّه ليس يتبرّأ الإنسان عن هذا العالم الأدنى الحسيّ و علائقه حتّى يحصل له تلك السعادة، إلّا أن يكون شديد العلاقه مع ذلك العالم الأعلى العقليّ، كما فيما بعد مفارقة النفس عن البدن، و كذا في ضمن البدن لبعض النفوس الكامله، فصار له بسبب تلك الشدّه من العلاقه شوق إلى ما هناك، أى فى العالم العقليّ، و عشق لما هناك، فصدّه ذلك عن الالتفات إلى ما خلفه، أى ممّا فى العالم الحسيّ جملة، فحصلت له السعادة حينئذ. رزقنا الله تعالى إياه و سائر المؤمنين، إنّه جواد كريم.

حال السعادة و الشقاوه العقليتين من جهة القوه العمليه

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

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

لما بيّن سابقا حال السعادة و الشقاوه العقليتين بحسب القوه النظرية للنفس، أى حال السعادة بحسب الهيئه العمليه، و حال الشقاوه بحسب الجهالات، أراد أن يبيّن هنا حالها بحسب القوه العمليه لها، أى حال السعادة بحسب الملكات و الأخلاق الحسنه، و حال الشقاوه بحسب الملكات الرديّه، فذكر أولا: أنّ هذه السعادة الحقيقيه لا تتمّ إلّا بإصلاح الجزء العمليّ من النفس، يعنى أنّ السعادة العقلية كما أنّها تكون بإصلاح الجزء العلمى من النفس، و بكمال قوتها النظرية، أى حصول العلوم الواقعيه الحقيقيه لها، و أنّ الشقاوه العقلية بخلافها كما ذكر، كذلك تكون السعادة العقلية بإصلاح الجزء العمليّ منها و بكمال قوتها العمليه، و حصول الأخلاق الحسنه لها أيضا، و الشقاوه العقلية بخلافها. و أنّه

بحصول هاتين السعادتين العقليتين جميعا تحصل السعاده الحقيقيه التامه الكامله، فإنها السعاده التي بحصول كلا قسمي كمال النفس جميعا، وأنه بحصول واحده منهما فقط، وإن كان تحصل السعاده لكنّها تكون غير حقيقيه و غير تامه، فإنها بحصول أحد قسمي كمالها دون الآخر، ولا شك أنّ ما هو بحصول الجميع أتمّ و أكمل ممّا هو بحصول البعض. فحينئذ فالسعاده الحقيقيه إنّما هي للكاملين في العلم و العمل، و المستكملين في القوه النظرية و العمليه جميعا، دون الكاملين في أحدهما فقط، فإنّهم ناقصون أيضا باعتبار.

و منه يعلم حال الشقاوه الحقيقيه، أي أنّها تكون للناقصين في العلم و العمل جميعا، دون الناقصين في أحدهما خاصه.

ثمّ قدّم مقدّمه تتضمّن معنى إصلاح الجزء العمليّ و إفساده.

و بيانها: أنّ الخلق ملكه تصدر بها من النفس أفعال ما بالسهوله من غير تقدّم رويّه، و قد أمر في كتب الأخلاق بأن يستعمل التوسيط بين الخلقين الضدين، كالتوسط بين البخل و الإسراف، الذي هو الكرم، لا بأن يفعل أفعال التوسط دون أن تحصل ملكه التوسيط، بل مع حصول تلك الملكه للنفس، و لا يخفى أن ملكه التوسيط كأنها موجوده للقوى الناطقه و للقوى الحيوانيه جميعا، أمّا للقوه الحيوانيه، فبأن يحصل فيها هيئه الإذعان و الانقهار و الانفعال من القوه الناطقه بعد أن قويت القوه الناطقه و حصلت فيها ملكه التوسط، و أثرت هي في القوه الحيوانيه و قهرته، فصارت القوه الحيوانيه منقهره عندها مدعنه لها منفعله منها.

و أمّا للقوه الناطقه، فبأن تقوى هي و تحصل فيها هيئه الاستعلاء على القوه الحيوانيه و هيئه الانفعال و الإذعان من المبادئ العاليه. و هذا كما أنّ ملكه الإفراط و التفريط موجوده للقوه الناطقه و للقوى الحيوانيه جميعا، و لكن بعكس هذه النسبه، إذ من المعلوم أنّه كما أنّ ملكه التوسط التي يتبعها الخيرات، و هي أماره قوه القوه الناطقه، و مقتضى النفس الإنسانيه التي في جبلتها الخيرات، و كذا هي أماره استعلائها على القوى الحيوانيه التي في جبلتها الشرور، تحدث هي أولا- في الناطقه ثمّ في الحيوانيه بانقهارها منها، كذلك ملكه الإفراط و التفريط التي يتبعها الشرور، و هي أماره قوه القوى الحيوانيه التي في

جبلتها الشرور، وكذا هي أماره استعلائها على القوه الناطقه و انقهارها منها تحدث أولا- فى القوى الحيوانيه، ثم فى الناطقه بإذعانها منها و انقهارها دونها.

و بالجمله، أنه من المعلوم أنّ الإفراط و التفريط مقتضيا القوى الحيوانيه. و أنه إذا قويت القوى الحيوانيه و حصلت لها ملكه استعلائيه على القوه الناطقه، ضعفت الناطقه و انقهرت دونها، فحدثت فى النفس الناطقه هيئه إذعائيه و أثر انفعاليّ قد رسخ فى النفس الناطقه، من شأن تلك الهيئه أن تجعل النفس الناطقه قويه العلاقه مع البدن، شديده الانصراف إليه؛ و ذلك مضادّ لجوهر النفس الناطقه مؤلم مؤذ لها، لأنّ حقيقتها تستدعى أن تكون لها هيئه استعلائيه قهريّه على البدن و قواه الحيوانيه كالقوى الشهوانيه و الغضبيه مثلا، فإذا انقهرت منها و انقادت و خدمت إيّاها فى تحصيل مآربها الدنيه الدنيويه، كان ذلك مضادّا لجوهرها مؤلما لها و موجبا لحسرتها و شقاوتها.

و أمّا ملكه التوسط، فالمراد منها هيئه راسخه شأنها تنزيه النفس الناطقه عن الهيئات الانقياديّه الانقهاريه من القوى الحيوانيه، و كذا شأنها بتقيمه النفس الناطقه على جبلتها الأصليّه، مع إفاده هيئه الاستعلاء على القوى الحيوانيه، و ذلك غير مضادّ لجوهر النفس، و لا مائل إلى جهه البدن، بل عن جهته، فإنّ التوسط يسلب عنه الطرفين المتضادّين دائما، بل هو مقتضى جوهرها و حقيقتها كما مرّ.

ثمّ إنّه حيث قرّر هذه المقدمه، شرع فى بيان كيفيه حصول السعاده باعتبار صلاح الجزء العمليّ من النفس و حصول الشقاوه باعتبار فساده، فقال: «ثمّ جوهر النفس الذى ملكه التوسط من مقتضياتها و ملائمته لها و كمال لها من جهه القوه العمليّه، إنّما كان البدن هو الذى يغمره و يلهيه و يغفله عن الشوق الذى يخصّه عن طلب الكمال، و عن الشعور بلذّه الكمال- إن حصل له- و الشعور بألم الكمال إن قصر عنه، و ليس تلك الغفله بسبب أنّ النفس منطبعه فى البدن، أو منغمسه فيه حتّى ينافى ذلك تجرّدها فى ذاتها عن المادّه و توابعها، و لكنّ للعلاقه التى كانت بينهما، و هى الشوق الجبليّ الذى أودعه الله تعالى فى حقيقتها، و الميل الذاتيّ إلى تدبير البدن و الاشتغال بآثاره و بما يورده من عوارضه و بما يتقرّر فيها من ملكات مبدؤها البدن، و سواء كانت ملكه التوسط أو ملكه الإفراط

والتفريط، حيث إنّ تلك الملكات كلّها إنّما تحصل بتكرّر أفعال مبدؤها البدن، فإذا فارقت النفس البدن و فيها الملكة الحاصله بسبب الاتّصال بالبدن، أى ملكة الإفراط و التفريط، حيث إنّها هي الحاصله بسبب اتّصال النفس بالبدن المائله لها إلى جهه، فإنّ ملكه التوسّط و إن كان مبدؤها البدن أيضا، إلا أنّها ليست حاصله لها بسبب الاتّصال به، و لا مائله لها إلى جهه، بل عن جهته كما ذكر.

و بالجمله، إذا فارقت النفس البدن و فيها تلك الملكة المائله لها إلى جهه البدن، أى ملكة الإفراط و التفريط، سواء كانت تلك الملكة الحاصله ملكة إفراط و تفريط في كلّ الأفعال، أو في بعضها دون بعض، كانت النفس من جهه تلك الملكة الحاصله في كلّ الأفعال أو بعضها-التي هي من آثار الاتّصال بالبدن فيها-قريبه الشبه أو قريبه النسبه من حال النفس و هي في البدن، حيث إنّ الآثار البدنيه كلّها أو بعضها تكون باقيه فيها حينئذ كما كانت قبل المفارقة، و حيث إنّ تلك الآثار كما كانت شاغله لها عن الشوق إلى الكمال و عن الشعور بلذّه الكمال قبل المفارقة تكون شاغله أيضا لها عنه حينئذ، إلا أنّ تلك الملكة حيث كانت في معرض الزوال حيث إنّ مبدأها و هو البدن قد هلك و تلاشى و حصل للنفس المفارقة عنه و سببها، و هو استعلاء القوى الحيوانيه على النفس قد بطل، حيث إنّ بتلاشى البدن بطل استعلاؤها و قوتها، بل انعدمت أنفسها أيضا، لكنّ تلك الملكة حينئذ لم تزل بعد بالكلّيّه، حيث إنّها رسخت في النفس و انطبعت فيها كانطباع الرّين في المرآه الصافيه في ذاتها المتدرّنه بالدرن (1) الغريب عن حقيقتها، و لا يكفى في زوالها بالكلّيّه بطلان مبدئها و انعدام سببها، بل ينبغي أن يكون هناك مع ذلك تصفيه ما و تصقيل لقلبها و هو النفس، حتّى تتمحى تلك الملكة عنها بالكلّيّه.

و بالجمله، حيث كانت تلك الملكة باقيه في الجمله، و كانت في معرض الزوال فهي تزول شيئا فشيئا بقدر استعداد قلبها للصفاء و حصول الصفاء له، فبأى قدر ينقص من تلك الملكة الملهيه للنفس عن الشوق إلى كمالها عن النفس تزول غفلتها عن حركه

ص: ٩٢

الشوق الذى لها إلى كمال المعشوق لها، علميًا كان - وهو العلم بحقائق الموجودات كما هي - أم عمليًا - وهو ملكه التوسط - فتشعر بها. و بأي قدر يبقى من تلك الملكة مع النفس تكون محجوبه النسبه و الشبهه عن الاتّصال الصّرف بمحلّ سعادتها، لأنّ ذلك الاتّصال بمحلّ سعادتها - أى سعادتها العلميه و العمليه - موقوف على أن لا - يبقى فيها من الآثار البدئيه الشاغلها عنه شىء، و المفروض أنّه قد بقى. أو المعنى أنّه بسبب النقصان من تلك الملكة تزول غفلتها عن حركه الشوق الذى لها إلى كمالها، و بسبب بقائها فى الجمله تكون محجوبه النسبه عن ذلك الاتّصال، و الحاصل أنّه حينئذ يحصل للنفس شعور و شوق إلى كمالها المعشوق لها مع كونها محجوبه عنه، فيحدث هناك من الحركات المتشوّقه ما يعظم أذاها، حيث إنّ الحركه إلى معشوق ما مع حصول مانع عن نيله أذى و ألم، و إن كان يختلف حاله بحسب اختلاف مراتب تلك الحركات الشوقيه و مراتب تلك الموانع.

ثمّ إنّ نفس تلك الهيئه البدئيه المنطبعه فى النفس، حيث إنّها هيئه غريبه عن جوهر النفس بمنزله الرّين و الدرّين لها، مضادّه بنفسها لجوهر النفس أيضا، موزيه لها دائما، كان يلهيها عنها و عن مضادّتها و إيلاهما أيضا البدن و تمام انغماسها فيه، فإذا فارقت عنه و ارتفع الشاغل، أحسّت بتلك المضادّه العظيمة و تأدّت بها أذى عظيما، فيحصل لها حينئذ الأذى و الألم من وجهين: أحدهما، من جهه تلك الحركات المتشوّقه، و الآخر من جهه تلك الهيئه نفسها، فيتضاعف الأذى و الألم. لكنّ هذا الأذى و الألم، ليس لأمر لازم للنفس الناطقه كما فى صوره نقصانها من جهه قوّتها النظرية، بل لأمر عظيم غريب عن حقيقتها، و الأمر العارض الغريب لا - يدوم و لا - يبقى، بل يزول و يبطل مع زوال الأفعال التى كانت تثبت تلك الهيئه الغريبه البدئيه بتكرّرها، أى الأفعال التى كان مبدؤها قوّه القوى الحيوانيه و استعلاءها على النفس الناطقه، و كان تکرّر تلك الافعال منشئا لثبوت تلك الهيئه و انطباعها فى النفس، و قد زالت تلك الأفعال بمفارقة النفس عن البدن، و كذا زال مبدؤها و منشؤها، و أفضى زوالها إلى زوال تلك الهيئه المسببه عنها، مع كون النفس بجوهرها و حقيقتها تقتضى زوال تلك الهيئه عنها لكونها غريبه عنها مضادّه لها.

و بالجمله، فالمبدأ الفاعلى لتلك الهيئه قد زال، و القابل لها أى النفس مستعدّه لزوالها

عنها استعدادا تامًا، فكلمًا تأملت منها قرب استعدادها لزوالها عنها، فلهذا تزول و تنمحي شيئًا فشيئًا بحسب مراتب استعدادها لزوالها عنها، فيلزم إذن أن يكون العقوبه التي بحسب حصول الهيئه الغريبه غير خالده، بل قد تزول و تنمحي قليلا قليلا بحسب انمحاء تلك الهيئه شيئًا فشيئًا. حتى تزكو النفس عن تلك الهيئه و تصفو بمصفاه العقوبه و تنجلي بمصقل الألم و الأذى، و تبلغ حينئذ السعاده التي تخصها من السعاده العلميه إن كانت لها، و كذا السعاده العمليه الحاصله لها بالنسبه إلى هيئه و ملكه أخرى من ملكات التوسّط إن كانت أيضا لها. و هذا حال تلك الهيئه البدنيه الغريبه إذا كانت ملكه راسخه.

و منه يعلم حالها، إذا لم تكن راسخه أيضا، فإنها تزول بالطريق الأولى.

و بالجمله، فتلك الهيئات الرديه البدنيه، سواء كانت مستحكمه أو غير مستحكمه، و كلها إنّما تكون بسبب غواش غريبه، فجميعها يمكن أن تزول بعد الموت، إمّا لعدم رسوخها، و إمّا لكونها هيئات مستفاده من الأفعال و الأمزجه، فتزول بزوالها. و إن كانت تختلف في شدة الرداءه و ضعفها، و في سرعه الزوال و بطئه، و في كونها بالنسبه إلى كلّ الأعمال و الأفعال أو بعضها، و يختلف التعدّب بها بعد الموت في الكمّ و الكيف بحسب ذلك الاختلاف.

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

ثمّ إنّ هذا الذي ذكر إنّما هو بيان حال فساد الجزء العمليّ و الشقاوه بحسبه، إذا كان ذلك بحسب طروء حاله رديّه غريبه على النفس، بعد أن كانت في قوتها القريبه تحصيل ملكه التوسّط، و لم تحصيلها، بل فرّطت و قصّرت في تحصيلها و حصّلت ملكه الإفراط و التفريط.

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

التوسيط، لم تحصيل ملكه الإفراط و التفریط أيضا، و لم تطرأ على تلك النفس تلك الحالة الغريبه الرديئه، سواء كانت راسخه أو غير راسخه، فإن هذه النفس أيضا بسبب عدم تحصيلها ملكه التوسيط في كل أفعالها أو بعضها، سواء حصلت لها هيئته راسخه أو غير راسخه غير هيئته الإفراط و التفریط، أو لم تحصل، لا تكون عقوبتها خالده، بل إن بعض تلك النفوس مما لا تتعذب بذلك أصلا، كما في النفوس الساذجه بالقياس إلى الهيئه العلميه؛ و بعضها و إن كانت تتعذب بذلك، إلا أن عذابها أدون من عذاب من حصّلت ملكه الإفراط و التفریط من وجه، حيث إنها و إن كانت تتعذب بفقدان ملكه التوسيط إذا كان لها شوق إليها، لكنها لا تتعذب من جهة نفس تلك الهيئه الغريبه الموزيه المؤلمه الحاصله فيها، أي هيئه الإفراط و التفریط، حيث إنها لم تكن فيها.

ثم إن الذى ذكرنا كله، إنما هو بيان كيفيه الشقاوه بحسب فساد الجزء العملي من النفس، و منه يعلم بيان حال السعاده بحسب صلاحه، و أن السعاده بحسبه تكون خالده دائمه.

أما بيان حصول أصل السعاده بحسبه، أي بحسب حصول ملكه التوسيط لها، فظاهر بتقريب ما سبق، لأن ملكه التوسيط، حيث كانت كمالا للنفس الإنسانيه من جهة قوتها العمليه، و كانت هيئه مناسبه موافقه لجوهرها غير مضاده لحقيقتها، كان إدراكها و الشعور بها لذّه و سعاده، و إنما كانت النفس لا تشعر بها و لا تستلذها قبل المفارقه عن البدن، لأن البدن هو الذى كان يغمرها و يلهيها و يغفلها عن الشوق الذى يخصّصها عن طلب كمالها، و حيث فارقت البدن زالت تلك الغفله و حصل لها الشعور بها على أكمل وجه، فحصلت لها بسببها السعاده العظيمه من جهة الشعور بها و استلذاها، بل من جهة الشعور بكمالها العملي أيضا إن كان لها، لأنه كما أن ملكه الإفراط و التفریط، التى هي هيئه مضاده للنفس، كانت شاغله لها عن إدراكها لكمالها العلمى، و كانت هي بسبب ذلك محجوبه النسبه عن الاتصال الصريف بمحلّ سعادتها، كذلك ملكه التوسيط التى هي هيئه موافقه للنفس، و هي بخلاف هيئه الإفراط و التفریط لا تكون شاغله و حاجبه لها عن ذلك، بل هي معينه و مشوّقه إلى إدراك كمالها العلمى أيضا، فتكون لها السعاده من وجهين: أحدهما من جهة

الشعور بأصل تلك الملكة التوسطية التي هي كمال عمليّ لها، والآخره من جهه إعانتها للشعور بكمالها العلمى، فيتضاعف لذتها وسعادتها، وإن كانت تختلف بحسب اختلاف مراتب تلك الملكة فى الكيف و الكم.

فى بيان خلود السعاده من جهه صلاح الجزء العلمى

و أما بيان خلود تلك السعاده و دوامها فلاّن ملكه التوسط أيضا، وإن كانت هيئه عارضه للنفس منطبعه فيها بسبب تكرر الأفعال البدئيه التى تزول، و مقتضى ذلك أن تزول تلك الهيئه المسببه عنها أيضا بزوال مبدئها و سببها، إلا أنّ تلك الهيئه لما كانت هيئه مناسبه بجوهر النفس و من مقتضى حقيقتها، و كانت هيئه غير غريبه عنها؛ لم يكن فيها استعداد ما لزوالها عنها أصلا، بل كان فيها استعداد تامّ لاستثباتها فيها و بقائها، فتكون باقيه خالده بفيضان الوجود عليها من المبدأ الفياض.

و بالجملة فمبدؤها، و إن كان زائلا- إلا أنّ القابل لها- هو النفس الإنسانيه- ليس فيه استعداد لزوالها عنه، بل استعداده إنّما هو لاستثباتها فيه، و حيث كان مستعدّا لبقائها فيه، تكون باقيه بإفاضه الوجود عليها من المبدأ الفياض، بعد أن كان حدوثها من تكرر الأفعال البدئيه، و من إفاضه الوجود عليها من المبدأ الفياض أيضا، و حيث كانت تلك الملكة خالده كانت السعاده بحسبها أيضا خالده، و خلود هذه السعاده كما هو مقتضى الدليل العقليّ، كذلك هو مطابق لما نطق به الشرع، فتبصّر.

ثمّ إنّ بقى هنا شكّ، و هو: أنّه لقائل أن يقول: ما الفرق بين الهيئه الرديّه الحاصله من جهه فساد الجزء العلمى من النفس و قوتها العمليه و بين تلك الهيئه الرديّه الحاصله من جهه فساد الجزء العلمى و قوتها النظرى؟ حيث حكتم بزوال الأولى عن النفس شيئا فشيئا و بانقطاع الشقاوه التى من أجلها، كما دلّ عليه كلام الشيخ هنا صريحا، و حكتم ببقاء الثانيه فيها و عدم زوالها عنها و عدم انقطاع الشقاوه التى من أجلها، كما أشعر به كلام الشيخ ثمّ، و أشرتّم إلى وجهه هنالك مع كون الهيئتين سواء فى كونهما هيئتين غريبتين

عن جوهر النفس، مضادّتين لحقيقتها، و في كونهما هيئتين راسختين، و في كون مبدئهما الأفعال البدنيّة التي تزول بعد مفارقه النفس عن البدن، فإنّ الهيئه الثانيه أيضا إنّما تحصل إمّا بالإهمال أو بالإعراض أو بالجحود، و كلّ منها إنّما يحصل بغلبه القوى الحيوانيّه على النفس الناطقه، و انقهار الناطقه عند الحيوانيّه كما في الهيئه الأولى.

و يمكن الجواب عن هذا الشكّ، بأنّه: لعلّ الفرق بينهما بما أشرنا إليه سابقا، من أنّ الهيئه الرديّه الحاصله من جهه فساد الجزء النظريّ، التي هي سبب قريب للتألم و التعذب، إنّما هي هيئه الجهل البسيط أو الجهل المركّب بالقياس إلى حقائق الأشياء التي كان للنفس الناطقه شوق إلى العلم بها و لم تكتسبه، إمّا لإعراضه أو لإهماله أو لجحوده، و تلك الهيئه لا يمكن زوالها عن النفس بعد الموت، لأنّ زوالها إنّما يكون بحصول العلم النظريّ للنفس بالنسبه إلى حقائق تلك الأشياء التي حصل لها الجهل بها، و بانقلاب الجهل علما، و قد عرفت أنّه لا يمكن ذلك، لأنّ أوائل الملكه العلميه التي بها يمكن اكتساب المجهول من المعلوم و الاستكمال بالفعل لا شكّ أنّها تكتسب بالبدن لا غير، و المفروض أنّ النفس فارقت البدن، فلم يمكن لها اكتساب تلك الملكه ثانيا و الاستكمال مرّه أخرى، مع أنّ المفروض أن ليس حصول هذا العلم ضروريّا حتّى يحصل للنفس و يزول عنها الشقاء، و إلّا لكان ضروريّا حين كون النفس في البدن أيضا، و المفروض خلافه. و إذا لم يكن زوال تلك الهيئه الجهليه التي هي سبب قريب لتألم النفس بها عن النفس، فلم يمكن زوال الشقاوه التي بحسبها عنها، فتكون خالده. و أيضا إنّ تلك الهيئه الجهليه، و إن كان مبدؤها الإهمال و الإعراض و الجحود، إلّا أنّ تلك الأفعال ليست أفعالا بدنيّه يمكن زوالها بطلان البدن، بل هي أفعال نفسانيّه صدرت عن النفس بذاتها، و إن كان مبدؤها نوع غلبه للقوى البدنيّه الحيوانيّه على القوه العقليه الإنسانيّه، و ما تصدر عن النفس بذاتها يكون أثره باقيا فيها، فلا يكون حينئذ مبدأ تلك الهيئه الجهليه المؤلمه الموزيه أفعالا بدنيّه زائله بزوال البدن، حتّى يمكن زوال تلك الهيئه عن النفس.

و يعلم ممّا ذكرنا أنّ تلك الهيئه لا يمكن زوالها لا من جهه القابل لها، و لا من جهه المبدأ القريب لها، فتكون باقيه في النفس من جهتين. و أمّا المبدأ البعيد لها فهو و إن كان

يمكن زواله، إلا أنه يمكن أن يخلف و ينوب عنه مبدأ آخر، وهذا بخلاف الهيئه الرديّه الحاصله من جهه فساد الجزء العمليّ كما عرفت بيان حالها.

فإن قلت: إن ما أشعر به كلام الشيخ ثمّه، و دلّ عليه ما نقلنا من كلام المحقّق الطوسيّ صريحا من الحكم بزوال اعتقادات العوامّ و المقامده عن النفس، و عدم 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 مقلّده، كانوا يقلّدون آباءهم و رؤساءهم في الكفر و الشرك و الجحود.

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

فإن قلت: إن من هؤلاء من لم يحصّل ذلك الاعتقاد الراسخ و اتّبع ظنّه، بل هوى نفسه أيضا، و قد نطق الشرع بخلودهم في النار، كما قال تعالى 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 النَّفْسُ وَ لَقَدْ جَاءَهُمْ مِنْ رَبِّهِمْ الْهُدَى**)). (١)

قلت: لعلّ المراد هؤلاء أيضا من حصل له ذلك الاعتقاد الراسخ أيضا كما دلّ عليه قوله تعالى **«إِنْ يَتَّبِعُونَ...»** و إن كان مبدأ ذلك الاعتقاد نوع ظنّ أو هوى نفسانيّ أو تقليد الآباء، و أنّهم بذلك الاتّباع المبنيّ على حصول الاعتقاد الراسخ لهم في الشرك، خصوصا مع قيام الحجّه و وضوح الدليل على خلافه، كما يدلّ عليه قوله تعالى: **وَ لَقَدْ جَاءَهُمْ مِنْ رَبِّهِمْ الْهُدَى**)). (٢) مقلّدون في النار.

و بالجمله فما تضمّنه كلام الشيخ و المحقّق الطوسيّ من الحكم بزوال اعتقادات

ص: ٩٨

١- النجم (٥٣): ٢٣. [١]

٢- نفس الآيه.

العوامّ و المقلّده، يمكن أن يحمل على زوال اعتقاداتهم التي ليست راسخه، سواء كانت اعتقادات غير راسخه بل حاله، أو لم تكن اعتقادا أيضا، بل ظلّا أو هوى نفس، أو نحو ذلك، و سمّيت اعتقادا مجازا. و تلك الاعتقادات و الحالات مثل الحالات الطارئه على نفوس المستضعفين منهم، الذين لا اعتقاد لهم فى الكفر و الشرك و لا فى الإيمان، و هم عوامّ و مقلّده، فإنّ تلك الحالات لعدم كونها هيئه راسخه فى نفوسهم، يمكن أن تزول عنها و ينقطع الشقاء بسببها خاصه، و مع ذلك فليس لهم السعاده أيضا، بل إنّهم لو كانوا ممّن اكتسبوا الشوق إلى كمالاتهم النفسانيه و لم يكتسبوها، فهم معذبون بترك الإيمان و بفقدهم كمالاتهم تعديبا دائميّا كما دلّ عليه كلام الشيخ، و إن لم يكونوا ممّن اكتسبوا الشوق إلى كمالاتهم، كالنفوس الساذجه فلا شقاء لهم من هذه الجبهه أيضا، و إن لم تكن لهم سعاده أيضا بالشعور بكمالاتهم. و الله تعالى أعلم بحقائق الحال.

فى بيان حال النفوس البله

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

إلى آخر ما ذكره فى الفصل» بيان لكيفيه حال النفوس الساذجه الصرفيه، بعد مفارقتها عن الأبدان، كما سيأتى تحريره.

و تقييد النفوس البله، بقوله: «التي لم تكتسب الشوق» يدلّ على أنّه أراد بالنفوس البله النفوس الساذجه مطلقا، أعمّ من البله و المجانين و الصبيان. كما أنّ قوله سابقا «و أمّا النفوس و القوى الساذجه الصرفيه فكأنّها هيولى موضوعه لم تكتسب البتّه هذا الشوق» يدلّ على هذا التعميم أيضا.

و بالجمله، فكلامه هنا قريبه على أنّه أراد فى كلامه فى «الإشارات» بالبله هذا المعنى الأعمّ أيضا، كما أشرنا إليه فيما سلف من مبحث التناسخ.

ثمّ إنّ فى كلامه مع الدلاله على هذا التعميم، دلّاله على تخصيص النفوس «البله بالنفوس الخاليه عن الكمالات العلميه خاصه، و عمّا يصادها لا عن الكمالات العمليه

أيضا و عمّا يضادّها.

و بيان ذلك، أنّه حيث قيد النفوس البله بالتي لم تكتسب الشوق، و أراد بالشوق الشوق إلى الكمال الخاصّ بالنفوس الإنسانيّة، و قد فسّره فيما سبق بأنّه أن تصير النفس عالما عقليا مرتسما فيه صور الكلّ، أي الكمال من جهة القوّه النظرية، يستفاد منه أنّ النفوس البله، هي التي تكون خاليه عن الكمال العلميّ و عمّا يضادّه، و أنّها لو اكتسبت كمالا عمليا أو ما يضادّه، أي ما هو بحسب القوّه العمليّة، فلا- ينافي ذلك كونها نفوسا ساذجه خاليه عن الكمال العلميّ و عمّا يضادّه، و لأجل ذلك قسّم النفوس البله إلى قسمين: قسم هو كان غير مكتسب للهيئات الرديّة، و قسم كان مكتسبا للهيئات البدنيّة الرديّة، التي أراد بها هيئه الإفراط و التفريط، كما يدلّ عليه كلامه آنفا. و حينئذ فلا- يرد عليه أنّ النفوس البله إذا كان معناها النفوس الخاليه عن الكمال و عمّا يضادّه، فكيف تكون مكتسبه للهيئات الرديّة البدنيّة التي هي مضادّه للكمال العمليّ؟

إلاّ أنّه يرد عليه أنّ هاهنا قسما آخر ينبغي أن يذكره و يبيّن حاله، و هو لم يتعرّض له، و هو أن تكون قد اكتسبت الهيئه الفاضله الملائممه الموافقه البدنيّة، أي هيئه التوسّط مع كون هؤلاء أحسن حالا من الذين لم يكتسبوا الهيئات الرديّة أصلا، و قد تعرّض لبيان حالهم.

و يمكن دفع هذا الايراد عنه أيضا بأنّ هذا القسم لعلّه داخل تحت قوله: «و كانت غير مكتسبه للهيئات الرديّة» فإنّ عدم الاكتساب للهيئات الرديّة أعمّ من أن يكون هناك اكتساب للهيئات الفاضله 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 إنّ أيضا في قوله: «إنّ النفوس البله إذا فارقوا الأبدان، و لم يكن لهم معنى جاذب إلى الجبهه التي هي فوقهم، لا- كمال فيسعدوا تلك السعاده، و لا شوق كمال فيشققوا تلك الشقاوه الخ» أراد هذا المعنى الذي يفهم من كلام الشيخ، و هو أنّ النفوس البله هم الذين ليس كمال من جهة القوّه النظرية و لا شوق إليه، يفهم منه أيضا أنّ النفوس البله هي النفوس الخاليه عن الكمال العلميّ و ما يضادّه.

ص: ١٠٠

و أما ما ذكره من تقسيم تلك النفوس إلى النفوس الزكية- وفسرها بما رسخ فيها نحو من الاعتقاد في العاقبه التي تكون لأمثالهم الخ- و إلى النفوس الرديّه- و أراد بها ما يقابل النفوس الزكية، أى التي لم يكن فيها ذلك النحو من الاعتقاد أو أعم منه، و من التي رسخت فيها هيئته رديّه بدنيّه كملكه الإفراط و التفريط- فليس بمناف لإرادته البله بالمعنى المذكور، أى الخاليه عن الكمال العلمى و ما يصادّه خاصّه، لأنّ ذلك النحو من الاعتقاد الذى ذكره ليس كمالا- علميا للنفس حتّى ينافى الخلوّ من الكمال العلمى، لأنّ الكمال العلمى كما تضمّنه كلام الشيخ سابقا إنّما هو الاعتقاد الجازم بالمعقولات من حيث إنّها معقولات، بحيث تصير النفس عالما عقليا مرتسما فيه صور الكلّ و النظام المعقول فى الكلّ و الخير الفاضل فى الكلّ، و لا كذلك ذلك النحو من الاعتقاد، فإنّه كما يدلّ عليه كلام ذلك البعض اعتقاد فى العاقبه من جهه الأمور الجزئيه التي من شأنها أن تكون محسوسه.

و أيضا هو و إن كان اعتقادا فى الجملة، لكنّه ليس اعتقادا فى مرتبه الاعتقاد بالمعقولات الصرفيه، بل هو اعتقاد شبيه بالتخيّل أو التوهّم.

و كذلك الأنفس الرديّه التي ذكرها و ذكر بيان حالها، ليس المراد بها ما ارتسم فيه الجهل بالكمالات العلميه بسيطا أو مركبا حتّى ينافى كونها خاليه عن ضدّ الكمال العلمى، بل المراد بها إمّا ما ارتسم فيه ضدّ ذلك النحو من الاعتقاد- كما هو الظاهر من كلامه- أو هو مع كيفيه رديّه بدنيّه، و على التقديرين، فالمرتسم فيها ليس ضدّا للكمال العلمى.

و كذلك ليس بين كلامى الشيخ و ذلك البعض منافاه فى تقسيم النفوس البله إلى الأقسام، و بيان حال تلك الاقسام، فإنّ الشيخ قد بيّن أحوال تلك النفوس البله بحسب خلوّها عن الهيئات الرديّه البدنيّه، و بحسب اشتمالها عليها، بل بحسب اشتمالها على الهيئات الفاضله أيضا، و لم يتعرّض لبيان حالها بحسب اشتمالها على الاعتقادات الشبيهه بالتخيّل أو التوهّم فى العاقبه من الأمور الجزئيه المحسوسه، و إنّ ذلك البعض قد تعرّض للثانى دون الأوّل، و لا ضير فى كلّ ذلك، بل إنّ الشيخ ربّما لم يتعرّض للثانى إحاله على ظهوره ممّا نقله من ذلك البعض، بل إنّ رّبما يدعى أنّ ما ذكره ذلك البعض من الأحوال راجع إلى الاشتمال على الهيئات البدنيّه الفاضله و على الهيئات الرديه البدنيّه

أيضا، فإنَّ رسوخ ذلك النحو من الاعتقاد الذي عرفت أنه ليس بكمال علمي للنفس، وكذا رسوخ خلافه، يرجع إلى رسوخ حاله بدنيته رديّه أو فاضله.

و منه يظهر وجه آخر لعدم تعرّض الشيخ صريحا لذكر قسم ما اكتسبت النفس الحاله البدنيه الفاضله، فإنه لعله لم يتعرّض له لظهوره ممّا نقله عن ذلك البعض.

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

فنقول: معناه: و أمّا النفوس البله التي لم تكتسب الشوق التي كمالها الخاصّ بها، أي الكمال الحقيقي العلمي، فإنّها إذا فارقت البدن، و كانت غير مكتسبه للهيئات الرديّه البدنيه، سواء اكتسبت مع ذلك هيئه فاضله بدنيّه أم لا، صارت إلى سعه من رحمه الله و نوع من الراحة.

أمّا إذا لم تكتسب هيئه رديّه و لا- فاضله مطلقا فلخلوها عن أسباب التأذي و الخلاص عنها فوق الشقاء، فإذن هي في سعه من رحمه الله تعالى و نوع من الراحة. و أمّا إذا اكتسبت مع ذلك هيئه فاضله، فظاهر.

و على التقديرين و لا- سيّما التقدير الأخير، يمكن أن يحمل ما ورد في الحديث من «أن أكثر أهل الجنه البله» (1) و إن كانت مكتسبه للهيئات البدنيه الرديّه، و ليس فيها هيئه غير ذلك من هيئه فاضله و لا معنى يضادّها و لا أمر ينافيها، فتكون تلك النفوس لا محاله ممنوّه بشوقها إلى مقتضى تلك الهيئات الرديّه لعدم حصول شيء فيها غير ذلك، فتتعدّب عذابا شديدا بفقد البدن و مقتضياته، من غير أن يحصل المشتاق إليه، لأنّ آله ذلك قد بطلت و خلق التعلّق قد بقي يعني أنّها حيث كانت ممنوّه بشوقها إلى مقتضى تلك الهيئه الرديّه البدنيه، و الحال أنّ ذلك المقتضى إنّما كان يحصل بالبدن و بالآلات البدنيه، فتتعدّب عذابا شديدا بسبب اشتياقها إلى ذلك المقتضى، مع كون الاشتياق حاصلًا لها باقيا فيها، و كون المشتاق إليه، أي ذلك المقتضى غير حاصل لها، بل فائتا عنها. أمّا كون الاشتياق باقيا، فلاّن خلق التعلّق بالبدن، و هو تلك الهيئه الرديّه البدنيه باق فيها. و أمّا كون ذلك

ص: ١٠٢

المقتضى فائتا عنها، فالآن آله ذلك-و هي البدن-قد بطلت.

و بالجمله، فسبب تعذبها و تألمها هو اشتياقها إلى شيء فائت عنها، و هذا هو مفاد كلامه.

و أمّا أنّه هل ينقطع هذا العذاب عنها أم لا ينقطع، فليس في كلامه هذا تعرّض لذلك، و مقتضى ما ذكره آنفا من أنّ الهيئه الرديّه البدنيه و الأمر العارض الغريب لا- تدوم و لا- تبقى، بل تزول و تبطل مع زوال الأفعال التي كانت تثبت تلك الهيئه بتكررها، هو انقطاع هذا العذاب، حيث إنّ سببه أيضا إنّما هو الهيئات الرديّه و الأمر العارض الغريب.

ثمّ إنّ مال بعد ذلك إلى مذهب بعض العلماء في النفوس البله و بيان حالها بعد المفارقه، و كأنّه يريد بذلك البعض الفارابي، كما مرّ بيانه فيما سلف.

و قال: «و يشبه أيضا أن يكون ما قاله بعض العلماء حقًا، و هو أنّ تلك النفوس البله إذا فارقت البدن، و كانت زكيه بأن رسخ فيها نحو من الاعتقاد في العاقبه و في أمور الآخره التي تكون لأمثالهم، على مثل ما يمكن أن يخاطب به العامه، أي المخاطبه بالأمور الجزئيه المحسوسه من الأمور الحقه في الآخره، دون الأمور المعقوله التي ليس من شأنهم إدراكها و لا- ينبغى مخاطبتهم بها و اعتقدوا تلك الأمور الجزئيه المحسوسه نحو من الاعتقاد، و إن كان شبيها بالتخيّل و التوهّم و تصوّر ذلك في أنفسهم، فإنّ هؤلاء إذا فارقوا الأبدان و الحال أن ليس لهم معنى جاذب إلى الجبهه التي هي فوقهم، لا- كمال فيسعدوا تلك السعاده الحاصله بإدراك، و لا- شوق كمال فيشقوا تلك الشقاوه الحاصله بفقد ذلك الكمال، حيث إنّ المفروض أنّه لم يكن لهم شوق إلى كمالهم الخاصّ بهم حتّى يكتسبوه أم لم يكتسبوه، بل كانت جميع هيأتهم النفسانيه متوجّهه نحو الأسفل، منجذبه إلى الأجسام لكون نفوسهم خسيسه، غير مكتسبه للشوق إلى الكمال، و الحال أنّ موضوع تخيلهم بتلك الأمور الجزئيه الأخرويه التي يدركون الثواب على اعتقادهم بها و تخيلهم لها، و هو البدن، و إن كان قد بطل، إلاّ أنّه لا منع في المواد السماويه عن أن تكون موضوعه لفعل نفس فيها، كالتخيّل و التصوّر، و أن تكون تلك المواد تنوب عن أبدانهم في ذلك، لكن بحيث لا- يكون تعلق نفوسهم بتلك المواد تعلق التدبير و التصرف، كتعلقهم بأبدانهم، بل

مجزّد التعلّق لأجل حصول التخيّل، من غير أن تكون هي متصرّفه فيها، فهذه النفوس إذا فارقت الأبدان تتخيّل جميع ما كانت اعتقدته من الأحوال الأخرويّه، و يكون الآله التي يمكنها بها التخيّل لذلك شيئاً من الأجرام السماويّه، فتشاهد جميع ما قيل لها في الدنيا و اعتقدته نحواً من الاعتقاد، من أحوال القبر و البعث و الخيرات الأخرويّه، أى تشاهد جميع الأمور الجزئيّه الحسيّه الأخرويّه و الثواب عليها، و تتصوّرهما و تتخيّلها بالقوّه المتخيّله التي آلتها ذلك الجرم السماويّ، و كذلك تكون الأنفس الرديّه التي لم يرسخ فيها ذلك النحو من الاعتقاد في العاقبه تشاهد أيضاً العقاب بحسب ذلك المصوّر لهم في الدنيا و تقاسيه.

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

و أمّا قوله: «فإنّ الصور الخياليّه ليست تضعف عن الحسيّه الخ» بيان، لأنّ تلك الصور الخياليّه كيف تكون سبباً للثواب و العقاب، و وجهه أنّ تلك الصور الخياليّه التي قلنا إنّ مشاهدتها سبب للثواب و العقاب، ليست تضعف في الإلذاذ و الإيلام عن الصور الحسيّه، بل تزداد عليها في ذلك تأثيراً و صفاء، و قد تقدّم في الأصول المتقدّمه ما يدلّ على أنّ زياده التأثير و الصفاء توجب زياده الإدراك للملذّ أو المؤلم، فيزيد اللذّه أو الألم، و هذا كما يشاهد في المنام، فربّما كان المحلوم به من الصور الخياليّه الدنيويّه أعظم شأنها في بابها، أى في الإلذاذ و الإيلام من المحسوس، على أنّ الصور الخياليّه الأخرويّه كما فيما نحن فيه أشدّ استقراراً من الموجوده المحلوم بها في المنام بحسب قلّه العوائق و تجرّد النفس و صفاء القابل، فتكون الصور الخياليّه الأخرويّه في الإلذاذ و الإيلام أقوى من الصور الحسيّه بمرتين، بل بمراتب.

و قوله: «و ليست الصوره التي ترى في المنام الخ» بيان، لأنّه لا يلزم أن تكون الصور الخياليّه التي إدراكها سبب للذّه أو الألم منتزعه من ملذّ موجود في الخارج، أو مؤلم موجود في الخارج، بل إنّ نفس تلك الصوره الخياليّه إذا حصل ارتسامها في النفس، سواء كانت منتزعه من أمر في الخارج أو بمحض اختراع القوه الخياليّه تكون سبباً لذلك. و بيانه

أنه ليست الصورة التي ترى في المنام من الصور الخياليه، بل و لا- التي تحس في اليقظه منها- كما علمت في باب ذلك- إلا المرتسمه في النفس و في قواها، إلا أن إحداهما، و هي التي ترى في المنام تبتدئ من باطن و تنحدر إلى النفس. و الثانيه و هي التي تحس في اليقظه، تبتدئ من خارج و ترتفع إليها، و على التقديرين، فإذا ارتسمت تلك الصورة في النفس بتوسط ارتسامها في قواها فعلت فعلها هناك، أى الادراك المشاهد. و إنما يلد و يؤذى بالحقيقه هذا المرتسم في النفس لا الموجود في الخارج، و كلما ارتسم في النفس فعل فعله و إن لم يكن له سبب من خارج، فإن السبب الذاتى لذلك هو هذا المرتسم، و الخارج سبب بالعرض أو سبب السبب، فربما كان و ربما لم يكن.

فهذه التي ذكرناها من الثواب و العقاب بحسب مشاهد الصور الخياليه في النفوس البله هي السعاده و الشقاوه الحسيّتان اللتان بالقياس إلى الأنفس الخسيسه المتوجّهه إلى الأسفل، و أمّا الأنفس المقدّسه عن تلك الخسّه المتوجّهه نحو الجبهه التي هي فوقها، فإنها تبعد عن مثل هذه الأحوال، و تتصل بكمالها بالذات و تنغمس في اللذّه الحقيقيه العقلية و تبرّأ عن النظر إلى ما خالفها من الأمور الخسيسه الحسيّه، و إلى المملكه البدنيه التي كانت لها كلّ التبرؤ، أى تبرّأ كاملاً، إذ لو كان قد بقى في تلك النفوس المقدّسه من النظر إلى ما خلفها أثر اعتقادى من جهه القوّه النظرية، أو خلقى من جهه القوّه العمليه، تأذت بذلك الأثر، لكونه منافياً لحقيقتها المقدّسه عن ذلك، و تخلفت لأجله عن درجه العليين إلى أن يفسخ شيئاً فشيئاً عنها و يزول، و ترقّت إلى درجه العليين.

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

و بالجملة، فليس فيه أيضاً تعرّض لأنّ السعاده و الشقاوه الحسيّتين بالقياس إلى النفوس البله، هل تنقطعان أم لا؟ و قد ذكرنا آنفاً أنّ مقتضى ما ذكره سابقاً من زوال الهيئه الرديّه انقطاع شقاوتها. و قد ذكر في «الإشارات» كما نقلنا كلامه سابقاً ما يشعر بزوال سعادتها الحسيّه أيضاً و تدرّجها إلى درجه العارفين آخر الأمر.

قال: «و أمّا البله فإنهم إذا تزّهوا خلصوا من البدن إلى سعاده تليق بهم، و لعلهم لا

يستغنون فيها عن معاونه جسم يكون موضوعا لتخيّلات لهم، ولا يمتنع أن يكون ذلك جسما سماويا أو ما يشبهه، ولعلّ ذلك يفضى بهم آخر الأمر إلى الاستعداد للاتّصال المعدّ الذي للعارفين». انتهى.

و قد ذكرنا هنالك ما فيه من النظر، فتذكر.

ثمّ إنك بعد ما أحطت خيرا بتفاصيل ما نقلنا عن الشيخ من الكلام في هذا الفصل و شرحناه، و تبين لك مؤداه و تلخص مغزاه، فاعلم أنّ لنا فيه مضافا إلى النظيرين اللذين أوردنا أحدهما على أوّل كلامه في هذا الفصل، و الآخر على آخر كلامه فيه، نظرا آخر، و هو أن يقال:

هب أنّ السعادة و الشقاوه العقليتين بحسب القوه النظرية و العمليه حاصلتان للأنفس التي اكتسبت الشوق إلى كمالها الخاص بها كما فضله الشيخ.

و هب أنّ ذلك أيضا ممّا نطق به الشرع و صدّفته أخبار النبوه كما ادّعاه، مثل ما ورد في شأن السعداء من قوله تعالى: فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّا أُخْفِيَ لَهُم مِّن قُرَّةِ أَعْيُنٍ ((١)).

و قوله صلى الله عليه و آله و سلم هناك: «ما لا عين رأت و لا أذن سمعت و لا خطر على قلب بشر». ((٢)).

و قوله تعالى: وَرِضْوَانٌ مِّنَ اللَّهِ أَكْبَرُ ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ ((٣)).

و قوله تعالى: رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَ رَضُوا عَنْهُ ((٤)).

و قوله تعالى: يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً ((٥)).

و قوله تعالى: دَعْوَاهُمْ فِيهَا سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ وَ تَحِيَّتُهُمْ فِيهَا سَلَامٌ وَ آخِرُ دَعْوَاهُمْ أَنِ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ((٦)).

ص: ١٠٦

١- السجده (٣٢): ١٧. [١]

٢- بحار الأنوار ١٩١/٨. [٢]

٣- التوبه (٩): ٧٢. [٣]

٤- المائدة (٥): ١١٩. [٤]

٥- الفجر (٨٩): ٢٧-٢٨. [٥]

٦- يونس (١٠): ١٠. [٦]

و قوله تعالى: مَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ اللَّهِ فَإِنَّ أَجَلَ اللَّهِ لَآتٍ)) (١).

و قوله تعالى: وَ لَكُمْ فِيهَا مَا تَشْتَهَى أَنْفُسُكُمْ وَ لَكُمْ فِيهَا مَا تَدْعُونَ* نُزُلًا مِنْ غَفُورٍ رَحِيمٍ)) (٢).

و قوله تعالى: وَ هُمْ فِي مَا اشْتَهَتْ أَنْفُسُهُمْ خَالِدُونَ)) (٣).

و قوله تعالى: وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاصِرَةٌ* إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ)) (٤).

و أمثال ذلك الآيات و الاخبار

أو حملناها على السعادة العقليّة، أو على أعم منها و من السعادة الحسيّة.

و مثل ما ورد في شأن الاشقياء من قوله تعالى: قَدْ خَسِرَ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِلِقَاءِ اللَّهِ حَتَّىٰ إِذَا جَاءَتْهُمْ السَّاعَةُ بَغْتَةً قَالُوا يَا حَسِيرَتَنَا عَلَىٰ مَا فَرَطْنَا فِيهَا)) (٥).

و قوله تعالى: وَ لَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنَّةِ وَ الْبَانِسِ، لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَ لَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَ لَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ)) (٦).

و قوله تعالى: وَ لَكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكَفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِنَ اللَّهِ وَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ)) (٧).

و قوله تعالى: وَ مَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا وَ نَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَى)) (٨).

و قوله تعالى: إِنَّ الْخِزْيَ الْيَوْمَ وَ السُّوءَ عَلَى الْكَافِرِينَ)) (٩).

و قوله تعالى: خَاشِعَةً أَبْصَارُهُمْ تَرْهَقُهُمْ ذُلَّةٌ)) (١٠).

ص: ١٠٧

١- العنكبوت (٢٩): ٥. [١]

٢- فصلت (٤١): ٣١-٣٢. [٢]

٣- الأنبياء (٢١): ١٠٢. [٣]

٤- القيامة (٧٥): ٢٢-٢٣. [٤]

٥- الأنعام (٦): ٣١. [٥]

٦- الأعراف (٧): ١٧٩. [٦]

٧- النحل (١٦): ١٠٦. [٧]

٨- طه (٢٠): ١٢٤. [٨]

٩- النحل (١٦): ٢٧. [٩]

١٠- القلم (٦٨): ٤٣. [١٠]

و قوله تعالى: وَ وُجُوهُ يَوْمَئِذٍ بِسِرهٖ * تَنْظُرُونَ أَنْ يُفْعَلَ بِهٖا فاقِرَةٌ)). (١)

و قوله تعالى: نَارُ اللّهِ الْمُوَقَّدَةُ * الَّتِي تَطَّلِعُ عَلَى الْآفِنْدِهِ)). (٢)

إلى غير ذلك من الآيات و الأخبار، لو حملناها على الشقاوه العقلية أو على أعم منها و من الحسيه.

و هب أن السعاده و الشقاوه العقليتين حيث كانتا ممّا يستقلّ فى إثباتها العقل بالقياس البرهاني، و كئنا مع ذلك ممّا لا تتصوّر هما حقّ التصوّر لكوننا منغمسين فى البدن و رذائله، لم يفصلهما الشرع تفصيله للسعاده و الشقاوه الحسيّتين، بل وقعت فى الشرع إشارات و إيماءات إليهما يفهمها من يفهمها، إلاّ أنّ فيما ذكره الشيخ إهمالا لما هو المقصود الأهمّ هنا، و هو أنّه لم يتبين من كلامه أنّ النفس بعد مفارقتها عن البدن فى إدراكها للسعاده و إصابتها للشقاوه العقلية، هل هى مجردة عن المادّه فى فعلها كما هو مجردة عنها فى ذاتها؟ أو هى متعلّقه بمادّه تتصرّف فيها تصرّف التدبير، كتصرّفها فى البدن؟ أو لا- تتصرّف فيها ذلك التصرّف، بل إنّما هى متعلّقه بها نوع تعلق، لتكون تلك المادّه موضوعه لإدراكاتها؟ مع أنّه على فرض التجرد كيف تكون مجردة عن المادّه فى أفعالها و إدراكاتها؟ و الحال أنّها كانت بدنيه لا إدراك لها أصلا إلاّ فى ضمن البدن، و كيف تكون ذات واحده تاره بدنيه كما فى النشأه الدنيويّه و تاره غير بدنيه أصلا، بل مجردة عن البدن و عمّا يشابهه مطلقا كما فى ما بعد الموت إلى وقت البعث، و تاره بدنيه أيضا كما فى حال البعث، حيث إنّ الشيخ سلّم ذلك، و قبل المعاد الجسمانيّ من الشرع؟ و لو قال بأنّ النفس إنّما كانت فى النشأه الدنيويّه بدنيه لأجل استكمالها فى ضمنه، فإذا حصل الاستكمال فلا احتياج لها إليه فى أفعالها و إدراكاتها، فيمكن أن تكون مجردة عن ذلك مطلقا.

قلنا: ذلك على تقدير تسليمه، إنّما يسلم فى النفوس الفاضله التى حصلت كمالاتها العلميه و العمليه بالفعل، و أمّا فى النفوس التى هى بخلاف ذلك و لم تحصل كمالاتها، بل حصلت ما ينافى كمالاتها، فلا.

ص: ١٠٨

١- -القيامه (٧٥): ٢٤-٢٥. [١]

٢- -الهمزه (١٠٤): ٦-٧. [٢]

و أيضا يرد النقض بتلك النفوس حين البعث، فإنّها بدنيّه هنالك لا- محاله كما نطق به الشرع و اعترف به الشيخ، فلو كان الاستكمال مغنيا لها عن البدن لكانت النفوس المحصّله لكمالاتها غير بدنيّه هنالك أيضا، هذا خلف.

و إنّهُ على فرض التعلق بالمادّه بعد المفارقه، فلا- شكّ أنّ تلك المادّه ليست هي البدن الأوّل الذي كانت متعلّقه به، لكون المفروض مفارقتها عنه و اضمحلاله و بطلانه، فهي مادّه أخرى غير ذلك البدن الأوّل، فلا يخلو حينئذ إنّما أن تكون متعلّقه بتلك المادّه الأخرى تعلق التدبير و التصرّف، فهذا تناسخ، فقد ظهر بطلانه؛ و إنّما أن تكون متعلّقه بها لا تعلق التدبير و التصرّف، بل نوع تعلق لأن تكون موضوعه لإدراكاتها كما ذهبوا إليه في النفوس الساذجه، من التعلق بجرم سماويّ أو جرم دخانيّ، أو نحو ذلك، على ما عرفت من المذاهب المنقوله في ذلك، فهذا أيضا باطل، قد أشرنا إلى بطلانه فيما سبق.

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

فإن قلت: لا- إهمال، فإنّ الشيخ لعلّه لم يتعرّض لبيان ذلك صريحا، إشعارا بأنّ السعاده و الشقاوه العقليتين لمّا كانتا حاصلتين للنفس بذاتها، و كان إدراكها غير مفتقر إلى آله بدنيّه، فلا توقّف لبيان حال تلك السعاده و تلك الشقاوه على بيان كون النفس كائنه حينئذ في ضمن بدن، مع أنّه حيث قبل المعاد الجسمانيّ من الشرع، فقد أشعر بذلك البيان كما نطق به الشرع.

قلت: هب أنّ السعاده و الشقاوه العقليتين تحصلان للنفس بذاتها، و أنّ إدراكهما لا يحتاج إلى آله بدنيّه، إلّا أنّنا نقول: إنّ الإهمال الذي ادّعينا من جهه أنّه لم يبيّن أنّ النفس في تلك الحاله التي يدرك فيها السعاده و الشقاوه العقليتين، هل هي في ضمن بدن أم لا؟ و أنّ ذلك البدن ما ذا؟ مع أنّ السعاده الذين تحصل لهم بعد المفارقه السعاده العقليّه تحصل لهم السعاده الحسيّيه أيضا، على ما دلّ الدليل النقلّي و العقليّ عليه، و أنّ السعاده الحسيّيه الأخرويّه ليست من جنس السعاده الحسيّيه الدنيويّه في الخسّه حتّى يهمل بيانها، بل أعظم منها بمراتب، بل إنّ أكثر ما دلّ عليه الشرع من السعاده هو السعاده الحسيّيه كما يظهر على من تتبع. و كذلك الأشقياء، كما دلّ الدليل العقليّ و النقلّي على حصول الشقاوه

العقليه لهم كذلك، دلاً على حصول الشقاوه الحسيه لهم أيضاً، كما هو مدلول أكثر الآيات و الأخبار، و ليس تلك الشقاوه من جنس الشقاوه الدينويه، بل أشد منها بكثير، و الحال أنّ إدراك النفس للسعاده و الشقاوه الحسيّتين يحتاج إلى آله بدنيه البتّه، و لذلك قال الشيخ في النفوس الساذجه بتعلّقها بجرم سماويّ ليكون ذلك موضوعاً لتخيّلاتهم و إدراكهم لتلك السعاده و الشقاوه الحسيّتين، فلم أهمل بيان ذلك و هو محتاج إلى البيان البتّه؟

ثمّ إنّ ما ذكرت: أنّ الشيخ حيث قبل المعاد الجسمانيّ من الشرع، فقد أشعر بذاك 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 إلى حين البعث أيضاً، أي في عالم البرزخ، فإنّه لا إشعار لذلك القبول ببيان حال النفس في عالم البرزخ، كما نطق به الشرع. و على تقدير التسليم فما نطق به الشرع في ذلك العالم إنّما هو التعلّق ببدن مثاليّ روحانيّ، كما سنبيّن ذلك فيما بعد إن شاء الله تعالى، لا التعلّق بغير ذلك من الأبدان و لا التجرد عن الأبدان مطلقاً.

و الشيخ لو كان قائلاً بذلك البدن المثاليّ، لكان قائلاً به في النفوس الساذجه التي هي على 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 مخالفته الشرع على 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 قلّه الاعتناء و المبالاه بالشرع الشريف، أو الغفله عنه مع ظهوره. نعوذ بالله تعالى من ذلك. و إن احتمل أن يكون لذلك وجه آخر لم نعلم.

و قد يحكى عن بعض علمائنا ما مضمونه أنّه رأى رسول الله صلّى الله عليه و آله و سلّم في المنام، فسأله

عن حال ابن سينا فقال صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ: إِنَّ ابْنَ سِينَا أَرَادَ أَنْ يَتَرَقَّى إِلَى الرَّفِيعِ الْأَعْلَى بِدُونِ قَائِدٍ إِرْشَادِي وَ هِدَايَتِي، فَضْرَبَتْهُ بِيَدِي فَأَسْقَطَتْهُ إِلَى الْأَسْفَلِ الْأَدْنَى، فَتَرَدَّى وَ هَوَى.

في بيان حال النفوس بعد المفارقة عن البدن، أي في

عالم البرزخ كما نطق به الشرع

و حيث انتهى الكلام إلى هذا المقام، و تم ما رمنا ذكره على سبيل المقدّمه، فلنرجع إلى ما كنّا بصدده من بيان حال النفوس بعد المفارقة عن البدن، كما قال تعالى: وَمِنْ وَرَائِهِمْ بَرْزَخٌ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ (١).

فنقول: روى حجه الإسلام و رئيس المحدثين أبو جعفر محمد بن علي بن بابويه القميّ قدس الله تعالى روحه في كتاب «من لا يحضره الفقيه» عن الصادق عليه و علي آباءه الطاهرين و أولاده المعصومين أكمل الصلوات و أفضل التسليمات و التحيات: «إنّ الأرواح في صفه الأجساد في شجره من الجنّه تتساءل و تتعارف، فإذا قدمت الروح على الأرواح، تقول: دعوها فقد أفلتت من هول عظيم، ثمّ يسألونها ما فعل فلان؟ فإن قالت لهم تركته حيا ارتجوه، و إن قالت لهم: قد هلك، قالوا: هوى هوى». (٢)

و روى شيخ الطائفة أبو جعفر محمد بن الحسن الطوسيّ نور الله تعالى ضريحه في كتاب «تهذيب الأحكام» بإسناده عن مروان بن مسلم عنه عليه السلام، قال: قلت له: إنّ أخي ببغداد، و أخاف أن يموت بها، قال: ما تبالي حيث مات، أمّا إنّه لا يبقى مؤمن في شرق الأرض و غربها، إلّا حشر الله تعالى روحه إلى وادي السلام. قال: قلت: جعلت فداك، و أين وادي السلام؟ قال: ظهر الكوفه، أمّا إنّي كأني بهم حلق حلق قعود يتحدّثون. (٣)

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

ص: ١١١

١- المؤمنون (٢٣): ١٠٠. [١]

٢- من لا يحضره الفقيه ١/١٩٣، و فيه: ما فعل فلان؟ و ما فعل فلان؟

٣- تهذيب الأحكام ١/٤٦٦ (في أحكام الأموات) و فيه: ... أن يموت فيها... لا يبقى أحد... و لا في غربها...

فى أرواح المؤمنىن؟ قلت: يقولون: تكون فى حواصل طيور خضر فى قناديل تحت العرش! فقال أبو عبد الله عليه السّلام: سبحان الله، المؤمن أكرم على الله من ذلك، أن يجعل روحه فى حوصله طائر أخضر. يا يونس، المؤمن إذا قبضه الله تعالى صير روحه فى قالب كقالبه فى الدنيا فىأكلون و يشربون، فإذا قدم عليهم القادم عرفوه بتلك الصورة التى كانت فى الدنيا. (١)

و عن أبى بصير قال: سألت أبا عبد الله عليه السّلام عن أرواح المؤمنىن، فقال: فى الجنّه على صور أبدانهم، لو رأيتهم لقلت فلان. (٢)

إلى غير ذلك من الأحاديث التى رواها علماؤنا، و قد نقلنا جملة منها فى صدر الرسالة.

و قد قال بعض العلماء المتبحّرين من المتأخّرين (٣) فى شرحه على التهذيب: إنّ هذه الأخبار تدلّ على انتقال الأرواح إلى الأجساد المثاليه، و به يستقيم كثير من الآيات و الأخبار الوارده فى أحوال الروح بعد مفارقه البدن، و قد وردت به أخبار كثيره، و لا مانع عن القول به، و ليس هذا من التناسخ فى شىء، مع أنّ التناسخ لم يتمّ دليل عقلى على امتناعه، و لو تمّت لا يجرى أكثرها فيما نحن فيه، و العمده فى نفيه إجماع المسلمين و ضروره الدين، و معلوم أنّ هذا غير داخل فيما انعقد الإجماع و الضروره على نفيه، كيف و قد قال به كثير من المسلمين، كشيخنا المفيد قدّس الله روحه و غيره من علمائنا المتكلمين المحدثين، بل لا يبعد القول بتعلّق الأرواح بالأجساد المثاليه عند النوم أيضا، كما يشهد به ما يرى فى المنام، و قد وقع فى الأخبار تشبيه حاله البرزخ و ما يجرى فيها بحاله الرؤيا و ما يشهد فيها.

قال الشيخ البهائى قدّس الله روحه: «قد يتوهّم أنّ القول بتعلّق الأرواح بعد مفارقه أبدانها العنصريّه بأشباح آخر - كما دلّت عليه الأحاديث - قول بالتناسخ، و هذا توهّم

ص: ١١٢

١- تهذيب الأحكام ٤٦٦/١.

٢- تهذيب الأحكام ٤٦٦/١ و فيه: ... لو رأيتَه لقلت: ...

٣- هو المحدث الجليل المولى محمّد باقر المجلسى (ره) منه.

سخيّف، لأنّ التناسخ الذى أطبق المسلمون على بطلانه هو تعلق الأرواح بعد خراب أجسادها بأجسام آخر فى هذا العالم، أمّا عنصره كما يزعم بعضهم و يقسّمه إلى النسخ و المسخ و الفسخ و الرسخ، أو فلكيه ابتداء، أو بعد ترددها فى الأبدان العنصريه، على اختلاف آرائهم الواهيه المفضله فى محلها. و أمّا القول بتعلقها فى عالم آخر بأبدان مثاليه مدّه البرزخ إلى أن تقوم قيامتها الكبرى، فتعود إلى أبدانها الأولى ياذن مبدعها، إمّا بجمع أجزائها المتشثته، أو بإيجادها من كتم العدم، فليس من التناسخ فى شىء، و إن سمّيته تناسخا فلا- مشاخّه فى التسميه إذا اختلف المسمّى. و ليس إنكارنا على التناسخيه حكما بتكفيرهم بمجرد قولهم بانتقال الروح من بدن إلى آخر، فإنّ المعاد الجسمانيّ كذلك عند كثير من أهل الإسلام، بل بقولهم بقدّم النفوس و ترددها فى أجسام هذا العالم، و إنكارهم المعاد الجسمانيّ فى النشأه الأخرويه».

ثمّ قال قدّس سرّه: «ما ورد فى بعض أحاديث أصحابنا رضى الله عنهم، من أنّ الأشباح التى تتعلّق بها النفوس ما دامت فى عالم البرزخ ليست بأجسامهم، و أنّهم يجلسون حلّقا حلّقا على صور أجسادهم العنصريه يتحدّثون و يتنعمون بالأكل و الشرب، و أنّهم ربّما يكونون فى الهواء بين الأرض و السماء، يتعارفون فى الجوّ و يتلاقون، و أمثال ذلك، كما يدلّ على نفى الجسميه و إثبات بعض لوازمها، يعطى أنّ تلك الأشباح ليست فى كثافه المادّيات و لا- فى لطافه المجردات، بل هى ذوات جهتين و واسطه بين العالمين، و هذا يؤيد ما قاله طائفه من أساطين الحكمه من أنّ فى الوجود عالما مقداريّا غير العالم الحسيّ، هى واسطه بين عالم المجردات و عالم المادّيات، ليس فى تلك اللطافه و لا فى هذه الكثافه، فيه ما للأجسام و الأعراض من الحركات و السكنات و الأصوات و الطعوم و الروائح و غيرها مثل قائمه بذواتها لا فى مادّه، و هو عالم عظيم الفسحه، و سكانيه على طبقات متفاوته فى اللطافه و الكثافه، و قبح الصورة و حسنها، و لأبدانهم المثاليه جميع الحواسّ الظاهره و الباطنه، فيتنعمون و يتألّمون باللذات و الآلام النفسانيه و الجسمانيه.

و قد نسب العلامه فى «شرح حكمه الإشراق»، القول بوجود هذا العالم إلى الأنبياء و الأولياء و المتألّهين من الحكماء، و هو و إن لم يقم على وجوده شىء من البراهين العقليّه،

لكنه قد تأيد بالظواهر النقلية، و عرفه المتألهون بمجاهداتهم الذوقية. انتهى». (١) انتهى كلامه.

أقول و بالله التوفيق: اعلم أنّ القول بانتقال الأرواح بعد الموت إلى الأبدان المثاليه، و كذا القول بوجود العالم المثالي المتوسيط بين العالم الحسي و العقلي هو قول كثير من العلماء الإسلاميين المحذّثين و كثير من المتكلمين، و لا سيما الصوفيّه منهم، و كثير من أساطين الحكمه، و لا سيما الإشرافيين منهم، كما يظهر على من تصفح كتب العلماء، مضافا إلى ما ذكره شارح «حكمه الاشراف» أنّه قول الأنبياء و الأولياء و المتألهين من الحكماء. و كذلك بالقول بذلك يستقيم توجيه كثير من الآيات و الأخبار الواردة في أحوال الروح بعد مفارقه البدن، كما ذكره ذلك البعض من المتبحرين أيضا، و يظهر ذلك على من تدبر في تلك الآيات و الأخبار الواردة فيها.

مثل ما رواه الشيخ الصدوق في «الفقيه» عن الصادق عليه السلام: «إذا قبضت الروح فهي مظلّه فوق الجسد روح المؤمن و غيره ينظر إلى كل شيء يصنع به، فإذا كفّن و وضع على السرير و حمل على أعناق الرجال عادت الروح إليه و دخلت فيه، فيمدّ له في بصره فينظر إلى موضعه من الجنّه أو النار، فينادى بأعلى صوته إن كان من أهل الجنّه: عجلوني، و إن كان من أهل النار: ردّوني، و هو يعلم كل شيء يصنع به و يسمع الكلام». (٢)

و مثل 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: على قدر فضائلهم، منهم من يزور كلّ يوم، و منهم من يزور في كلّ يومين، و منهم من يزور في كلّ ثلاثه أيام. قال: ثم رأيت في مجرى كلامه أنّه يقول: أدناهم جمعه، فقال له: في أيّ ساعه؟ قال: عند زوال الشمس أو قبيل ذلك، فيبعث الله معه ملكا يريه ما يسره، و يستر عنه ما يكرهه، فيرى سرورا

ص: ١١٤

١- الأربعين للشيخ البهائي ١٩١/ و ١٩٢ و فيه... لوازمها على ما هو منقول في الكافي و غيره عن أمير المؤمنين و الأئمّه من أولادهم عليه السلام...

٢- من لا يحضره الفقيه ١٩٣/١، و فيه... الجنّه أو من النار... عجلوني عجلوني... ردّوني ردّوني...

و يرجع إلى قرّه عين». (١)

و مثل ما رواه حفص بن البخترى عن أبى عبد الله عليه السلام: «إنّ الكافر يزور أهله، فيرى ما يكرهه، و يستر عنه ما يحب». (٢)

و قد ذكر شارح الفقيه: أنّه روى فى الموثّق عن أبى بصير، عن الصادق عليه السّلام إنّ كلّ مؤمن و كافر مات يجيء عند الزوال لزياره أهله، فإن رأوا عملا صالحا من أهلهم شكروا الله عزّ و جلّ، و إن رأوا عملا سيئا تألموا و تحسّروا حسره عظيمه. (٣)

و روى أيضا عن أبى الحسن الأوّل عليه السّلام، فى خبر كالصحيح «أنّه سئل عنه هل يجيء الميت لزياره أهله؟ فقال: نعم. قال: فى كم؟ قال: فى كلّ أسبوع و شهر و سنة بمقدار منزلتهم، قال: فى أىّ صورته؟ قال: فى صورته طائر لطيف يجلس على جدار بيته، و ينظر إلى أحوال أهله، فإن كانت حالهم حسنه يسرّ، و إن كانت سيئه يغتمّ و يحزن». (٤)

و روى أيضا فى حديث قوى عن عبد الرحيم، عنه عليه السّلام: «أنّه سأله عن أنّ المؤمن هل يزور أهله؟ قال عليه السّلام: نعم يرخسه الله تعالى، و يرسل معه ملكين، و هو على صورته طائر، و يجلس على حائط بيته و ينظر إلى أهله و يسمع كلامهم». (٥)

إلى غير ذلك من الأحاديث الواردة فى حال الميت بعد مفارقه روحه عن جسده؛ بل إنّّه يستقيم بالقول بذلك توجيه القول بتجسيم الأعمال كما سيأتى بيانه، و كذا يستقيم توجيه ما ورد من ظهور الملكين منكر و نكير على المؤمنين بصوره حسنه و على غيرهم بصوره مهيبه، و كذا ظهور جبرئيل عليه السّلام فى صورته دحية الكلبيّ و أمثال ذلك، سواء قيل بكون الملائكه أجساما نورانيه لطيفه، كما هو ظاهر الشرع، أو ذواتا مجرّده كما ذهب إليه بعض الحكماء، و سيجىء زياده بيان لذلك فيما بعد، إن شاء الله تعالى.

ص: ١١٥

١- من لا يحضره الفقيه ١/١٨١.

٢- نفس المصدر.

٣- شرح الفقيه الفارسي ١/٣٤٦ الطبعه الحجريه.

٤- شرح الفقيه ١/٣٤٦.

٥- نفس المصدر.

وقد وردت بما يدلّ على هذا القول أخبار كثيرة غير ما ذكرنا هنا أيضا، كما نقلنا في صدر الرسالة جملة من الأخبار في ذلك، وكلّها متقاربه المضامين تدلّ على انتقال الأرواح إلى القالب المثاليّ، فتذكّر.

ثمّ إنّ عمده المستند في ذلك عند المتمسّكين بالأخبار، هي تلك الأخبار الواردة في ذلك، كما أنّ عمده المستند فيه عند الحكماء الإشراقيين و الصوفيّين من المتكلمين هي ما عرفوه بمجاهداتهم الذوقيّة.

من جملة الشواهد على وجود العالم المثاليّ ما يشاهد في النوم

وقد جعل بعض من القائلين بوجود هذا العالم المثاليّ و انتقال الروح إلى بدن مثالي بعد المفارقة عن البدن العنصرى، من جملة الشواهد على ذلك ما يشاهده النائم في نومه من الصور، كما ورد في الأخبار من تشبيه حاله البرزخ و ما يجرى فيها بحاله الرؤيا و ما يشاهد فيها، و أنّ النوم أخو الموت.

و كان وجه هذه الشهادة، أنّ الصورة التي يراه الانسان في منامه من صورته ذاته، أو صورته غيره من الإنسان أو غيره إمّا أن تكون هي الصورة المحسوسة بحسّ البصر الظاهرى المنتزعه من المحسوس العينيّ الموجود في الخارج، فهذا باطل، لأنّ البصر الظاهرى معطلّ في حاله النوم باتّفاق العلماء من الحكماء و غيرهم، بل إنّ تعطّله معلوم بالضروره، فكيف يفعل فعلا؟ و أيضا فعلم بالضروره أنّ تلك الصور ليست صورا محسوسة منتزعه من أعيان خارجيّة، و إلا لترتّب الآثار الخارجيّة المترتّبه عليها، و ليس كذلك.

و إمّا أن تكون هي صورا موجوده في الخيال أو في القوه المتخيّله، فهذا و إن كان ممّا قال به جمع من الحكماء، و لا- سيّما الطبيعيين منهم، لكنّه ممّا لا- يكاد يتمّ، لأنّه مبنيّ على تعطّل الحواس الظاهره و عدم تعطّل الحواس الباطنه في المنام، و هذا غير معلوم، بل إنّ ما ذكروه في سبب تعطّل الحواس الظاهره في المنام يجرى في تعطّل الحواس الباطنه أيضا،

حيث إنّ سبب التعطّل سواء كان هو نوعا من قطع العلاقه مع البدن الذى يحصل للنفس حاله النوم، حيث إنّها فى تلك الحاله يصير علاقتها مع البدن قليله و منقطعه فى الجملة، أو كان استيلاء رطوبه على أعصاب الدماغ التى هى مبادئ الحواس كما قالوا، أو أمر آخر غير ذلك، فهذا السبب كما أنه يجرى فى تعطّل الحواس الظاهره يجرى فى تعطّل الباطنه منها أيضا. و لا دليل على اختصاصه بالظاهره منها، بل الظاهر جريانه فى الباطنه و كونه سببا لتعطّلها أيضا. و أيضا إنّ الصور الخيائيه يجب أن تكون منتزعه من محسوس خارجي، تبقى تلك الصوره فى خزانه الخيال، و نحن قد نرى فى المنام صوره لم نر ذا صورتها قط، و إنّ القوه المتخيّله و إن كانت قد تخترع صوراً، لا تكون ذوات صورها موجوده، و لم تجيء تلك الصور إليها من جهه الحواس الظاهره و الخيال، إلاّ أنّ أكثر ما تخترعه هى الصوره الكاذبه التى لا حقيقه لها، و إن كان يمكن نادرا أن تخترع بمحض تعملها صوره توافق ما فى الخارج من بعض الوجوه، و أندر منه الموافقه من كلّ الوجوه، و الحال إنّنا كثيرا ما نرى فى المنام رؤيا صادقه، بل نرى صوره لم نر ذا صورتها قط، ثمّ يتفق أن نرى بعد ذلك ذا صورتها أيضا موافقا لما رأيناه فى المنام من كلّ الوجوه، و مستبعد جدّا أن تكون تلك الصوره من مخترعات المتخيّله، اتفقت موافقتها من كلّ الوجوه، و على هذا فمن قال بأنّها خيال منفصل، إن أراد أنّها صوره مشابهه للصوره الخيائيه منفصله عن المادّه الجسمائيه فله وجه، و إن أراد أنّها نفس الصوره الخيائيه المنفصله عن المواد، فعليه البيان، بل فيه نظر لا يخفى.

و أمّا أن تكون الصوره المشاهده فى المنام صوره مرتسمه فى جسم فلكي أو عنصرى أو فى النفوس المنطبعه الفلكيه مثلا يشاهدها النفس فيه بسبب ارتباطها به نوعا من الارتباط مشاهده عقليه كأنّها مشاهده حسيّيه، فذلك أيضا ممّا لا يكاد يتمّ، لأنّه حينئذ كان ينبغى أن تشاهدها النفس فى ذلك المحلّ المنطبع هى فيه مشاهده الحالّ فى محلّه، و الحال فى الصور المرئيه فى المنام بخلاف ذلك، حيث إنّنا نراها موجوده بوجود منفرد غير متعلّق بشيء آخر من جرم فلكي أو جسم عنصرى أو نفس منطبعه فلكيه.

و حيث بطلت تلك الاحتمالات فبقي أن تكون الصوره المرئيه فى المنام موجوده

فى عالم آخر هو عالم المثل، كما تبين حاله.

و أمّا وجه كون الصورة المرئيه فيه تاره موافقه لما فى الخارج، كما فى الرؤيا الصادقه، و تاره غير موافقه كما فى الرؤيا الكاذبه، فكأنّه لأجل أنّ النفس إذا كانت صافيه من شوب كدورات الطبيعه، فبصرها الذى لها فى بدنها المثالى صحيحه، فهى ترى بتلك العين الصحيحه الأشياء على ما هى عليها، و إن لم تكن صافيه عن ذلك، فعينها التى لها فى ذلك البدن عليه، و هى ترى بتلك العين العليله الأشياء على خلاف ما هى عليه كما فى العين الظاهريه للأحول مثلا.

و هذا الذى ذكرنا هو إشاره إجماليه إلى الرؤيا الصادقه و الكاذبه، و لتفصيلها مقام آخر يطول بذكره الباب. و بما ذكرنا يتم الشهاده، و به يظهر سرّ ما ورد من تشبيه حاله البرزخ بحاله الرؤيا و أنّ النوم أخو الموت، و إن كان بين الحالتين فرق ما، حيث إنّ مفارقه النفس عن البدن فى الموت مفارقه تامّه و فى النوم مفارقه فى الجملة، و بهذا الاعتبار أيضا يكون هذا الشاهد شاهدا على المطلوب، فتبصر.

ثمّ إنّه ربّما عدّ بعض القائلين بهذا القول من الشواهد عليه ما يحكى من أنّ السفله و الأوباش إذا قتلوا إنسانا و أحرقوه فى أتون الحّمّام، فكثيرا ما يشاهد فى سطح الماء الذى فى خزينه ذلك الحّمّام شبح مثل صوره إنسان، و يرى ذلك فيه ما دام ذلك الماء ساكنا غير متحرّك، و ذلك قد جرّب كثيرا، و لذلك كان ديدن الحّمّامى و صاحب ذلك الحّمّام أن يحتاط فى ذلك و يلاحظ لكى يعلم أنّه فى تلك الليله هل أحرق فى أتون الحّمّام إنسان أم لا؟ و ما ذلك الشبح إلّا قالبا مثاليًا لذلك الشخص المحترق تعلق نفسه به بعد مفارقتها عن قلبها العنصرى. و نحن أيضا قد سمعنا ذلك فى عصرنا و هو على تقدير الوقوع لا يخفى أنّه ممّا يمكن أن يكون شاهدا على المطلوب.

ثمّ إنّّه ممّا يؤيّد هذا المطلوب، و يكون شاهدا عليه ما نقل أنّه روى بعض الأعاضم من العلماء كالسيد الداماد طاب ثراه فى «الجدوات»: «أنّ مظهر العجائب و مظهر الغرائب سيد الوصيين على بن أبى طالب عليه و على أولاده المعصومين أجمعين سلام الله تعالى إلى يوم الدين كان ليله من ليالى شهر الله الأعظم شهر رمضان ضيفا لعدّه من الصحابه، و أفطر

فى بىوتهم المتعدده، و قال رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم: إن عليا أفطر فى بيته. (١)

فإن توجيه هذا الحديث، إنما يمكن على القول بعالم المثال، و بوجود البدن المثالى، حيث إن حضور على عليه السلام ببدنه العنصرى فى بيوت عدّه من الصحابه مع كونه فى بيته بذلك البدن ممتنع بالذات، فإن جسم واحد بالشخص لا يمكن أن يكون فى زمان واحد و فى آن واحد إلا فى مكان واحد لا أزيد، و ادعاء أن ذلك لعله كان من معجزته و كرامته عليه السلام لا يكاد يصحّ، فإن المعجزه و الكرامه إنما تمكن فى شىء يكون ممكنا ذاتيا، و يكون ممتنعا عاديا، لا فى الممتنع بالذات. كما أن ادعاء أن ذلك لعله كان لأجل أن الله تعالى خلق ملائكه بصوره على عليه السلام، و أن أولئك الملائكه أفطروا فى بيوت الصحابه و ظنّ الصحابه أنهم على عليه السلام، و الحال أنه عليه السلام نفسه أفطر فى بيته غير مستقيم، لأن المفروض فى الحديث إفطار على عليه السلام فى بيوت الصحابه، لا إفطار الملائكه.

نعم، يصحّ توجيه ذلك على القول بالبدن المثالى، فإنه لا مانع من أن يكون لروحه الشريف المقدس أبدان مثاليه، و يكون قد ظهر فى ضمن كلّ بدن مثالى فى بيت واحد من الصحابه، و ظهر ببدنه العنصرى فى بيته، و على هذا فيكون فى الحديث الشريف شهاده على المطلوب.

و فيه - مع الشهاده على ثبوت أصل عالم المثال و وجود البدن المثالى - شهاده على أمرين آخرين أيضا:

الأول إمكان تعلق الروح فى عالم اليقظه أيضا ببدن مثالى، و أنه لا يلزم أن يكون ذلك بعد المفارقة التامه كما فى حاله الموت، أو المفارقة فى الجملة كما فى حاله النوم.

و الثانى: جواز تعلق روح واحد، و خصوصا إذا كان مقدسا شريفا بأكثر من بدن واحد مثالى.

و لا امتناع أيضا فى كلّ منهما.

بل يشهد على الأول منهما أنه روى عن الصادقين عليه السلام أنهم قالوا فى تفسير قولهم:

ص: ١١٩

«يا من أظهر الجميل و ستر 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 يقم بذلك القبيح ذلك المثال فيستره الله تعالى عنهم. (١)

فإنَّ الظاهر، أنَّ ذلك المثال هو القلب المثالي الذي تعلق به روح المؤمن لا أمر آخر، و لا ملك من الملائكة كان بصورة ذلك المؤمن، و حيث كان ذلك قلبا مثاليا، كان فيه شهاده على جواز تعلق الروح في حاله اليقظه و في حال التعلق التام بالبدن العنصرى بذلك البدن المثالي، و لا امتناع في ذلك، حيث إنَّ البدن المثالي ليس كالبدن العنصرى حتى لا يجوز تعلق الروح الواحد في زمان واحد بأكثر من بدن واحد، بل هو كالظل و الشبح للبدن الأصلي العنصرى، و موجود بالعرض بوجود البدن الأصلي، و تعلق الروح به و بالبدن الأصلي تعلق واحد، إلاَّ أنَّه بالبدن الأصلي بالذات، و بالمثالي بالعرض، فعلى هذا فلا امتناع في أن يتعلق النفس الواحده مع تعلقها بالبدن الأصلي بالبدن المثالي الواحد أو الأكثر من الواحد. و هذا بخلاف تعلقها ببدنين عنصريين أو أكثر، حيث إنَّ أحدهما منفصل الذات و مباين الحقيقه عن الآخر، فإنَّه لا يجوز تعلق النفس الواحده في زمان واحد بشيئين مباينى الذات تعلق التدبير و التصرف.

و كذلك يشهد على الثانى من الأمرين ما ذكره بعضهم من أنَّ البدن المثالي كالشبح الذى يرى فى المرآه، بل إنَّ ما يرى فى المرآه فهو كونه مفتوحه إلى عالم المثال، و كما جاز انطباع صورته واحده فى مرآيا متعدده متكثره فى زمان واحد، فلم لا يجوز تعلق روح واحد و خصوصا إذا كان مقدسا شريفا بقوالب مثاليه متعدده فى زمان واحد؟

و بما ذكرنا يمكن توجيه ظواهر ما دلَّ على ظهور ملك الموت فى زمان واحد فى أمكنه متكثره لقبض الأرواح، و إن كان يمكن أن يكون له وجه آخر لم نعلمه. و الله و رسوله و أولو العلم أعلم به.

و كذا توجيه ما قيل أنَّ إلياس عليه السلام هو إدريس النبى عليه السلام، و هو عليه السلام مع كونه فى السماء

ص: ١٢٠

١- راجع بحار الأنوار ٣٥٤/٥٤ و [١] مفتاح الفلاح ذيل دعاء «يا من أظهر الجميل»، و شرح الأسماء للسبزواري ٩١.

يظهر بصورة إلیاس فی الأرض، و اللّٰه تعالیٰ یعلم.

و قد حکى بعض الصوفیه أنّ بعض مشایخهم و هو قضیب البان الموصلى (1) كان یرى فی زمان واحد فی مجالس متعدّده مشتغلا فی کلّ مجلس بأمر غیر ما فی الآخر. و هذه الحکایه علی تقدیر صحتها یمکن توجيهها بما ذکرنا.

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

فاعلم أنّ العمده فی مستند هذا القول هو الأخبار الدالّٰه علیه، فلننکلم فی دلالتها حتّى یتضح لک ثبوت هذا العالم، و کذا کیفیته حالاته و أوصافه.

فنقول: إنّ دلالة تلك الأخبار التي نقلناها دلائل علی ثبوت العالم المثالی و وجود البدن المثالی، و إن كانت ظاهره غیبه عن البیان لدى التأمل الصادق، إلاّ أنا لا نبالی بالتنبیه علیه. فنقول: إنّ ما تضمّنه بعض تلك الأخبار من أنّ الأرواح فی صفه الأجساد، و أنّهم علی صور أبدانهم و نحو ذلك، لیس المراد به أنّ ذوات تلك الأرواح بأعیانها أجسام كثیفه أو لطیفه علی صفه الأجساد و هیئتها و شکلها، لأنّه مع عدم كونه مذهبا لأحد من الملیین و الفلاسفه، ینفیه ما مرّ من الدلیل علی تجرّد الروح و علی كونها مغایره للبدن بتمامه و أجزاءه، بل المراد كما هو صریح بعض الأخبار الآخر من تلك الأخبار أنّ تلك الأرواح ذوات آخر وراء الأجساد یصیّرها اللّٰه فی قوالب و أجساد مثل قوالبها و أجسادها فی الدنیا، بحیث یمکن لها نوع تعلّق بتلك الأجساد، و هذا بظاهره و إن كان أعمّ من أن یمکن ذلك التعلّق تعلّق التدبیر و التصرف، أو التعلّق بوجه آخر من الحلول أو المدخول أو الانضمام أو نحو ذلك إلاّ أنّ تشبیه تلك القوالب بالقوالب الدنیویّه یدلّ علی أنّ ذلك التعلّق لیس سوی تعلّق التدبیر و التصرف، فإنّ هذا كان لها مع القوالب الدنیویّه لا غیر. مع أنّ القول بتجرّدها - كما هو الحقّ و عرفت الدلیل علیه - ینفی ما سوی تعلّق التدبیر

ص: ۱۲۱

و التصرف.

و حينئذ نقول: إن ذلك القالب الذى يصير الله تعالى الروح فيه بعد المفارقة ظاهر أنه ليس عين القالب العنصرى الذى كان للروح حين التعلق به فى النشأه الدنيويّه، لأنّه باطل بالاتفاق و لم يقل به أحد، حيث إن المفروض بطلان ذلك القالب و مفارقة الروح عنه و إعادته بعينه، أى بأجزائه الأصليّه، و إن كانت ممكنه كما دلّ الدليل عليه، إلا أنّ تلك الإعاده إنّما تكون عند قيام الساعه لا فى النشأه البرزخيّه المتوسّطه بين النشأه الدنيويّه و الأخرويّه.

و أيضا التشبيه بالقالب الدنيويّ كما تضمّنته تلك الأخبار ينفى كونه عين ذلك القالب الدنيويّ، بل يدلّ على أنّه قالب آخر مثل قالبها فى الدنيا.

و ظاهر أيضا أنّه ليس ذلك القالب الآخر قابلا عنصريا جماديا أو نباتيا أو حيوانيا أو إنسانيا شبيها بقالبها فى الدنيا، لأنّ كلّ ذلك متضمّن للتناسخ الذى عرفت الدليل على بطلانه كما مرّ.

و منه يظهر أنّه ليس قابلا جسمانيا فلكيا أيضا، لأنّ مفسده التناسخ لازمه على تقديره أيضا كما يقتضيه التدبّر فى دليل بطلانه. مع أنّ الجرم الفلكيّ كما تقرّر عندهم غير قابل لصيرورته قابلا لروح ما و لتشكّله أشكالا مختلفه على هيئات القوالب البدنيه العنصرية.

و ظاهر أيضا أنّ ذلك القالب ليس شيئا من جرم فلكيّ، أو جرم إبداعى غير منخرق، أو جسم عنصرى يكون للروح الإنسانى تعلق به وراء تعلق التدبير و التصرف، بل بأن يكون ذلك موضوعا لتصورات الروح و تخيلاتهما، فإنّ ذلك مع كونه باطلا- كما مرّ الدليل عليه- ينفى ظاهر تلك الأخبار الداله على التشبيه بالقالب الدنيويّ، و على أنّ التعلق به تعلق التدبير و التصرف لا غير.

و ظاهر أيضا أن ليس ذلك القالب شيئا مجردا عن مادّه فى ذاته مطلقا و أمرا عقليا، لأنّ المفروض كونه قابلا للروح كقالبها فى الدنيا و ذا هيئته و شكل مثله، و الشىء المجرد و الأمر العقليّ لا يمكن أن يكون كذلك؛ فحيث ظهر أنّ ذلك القالب ليس أمرا مجردا عقليا

ص: ١٢٢

و لا قالبا جسمائيا عنصريًا أو فلكيًّا، ظهر أنّه من عالم آخر غير العالم الحسّي و العقليّ متوسّط بين العالمين، يسمّيه القائلون به عالم المثال و عالم البرزخ، و سيجي شرح معنى توسّطه بينهما.

ثمّ نقول: إنّ ما تضمّنه تلك الأخبار، من أنّ الأرواح في صفة الأجساد، و أنّهم على صور أبدانهم، و أنّ الروح يصير في قالب كقالبه في الدنيا، حيث يدلّ على أنّ القالب المثاليّ البرزخيّ مثل القالب الدنيويّ في الصفة و الصورة، لا ينافيه ما تضمّنه بعض الأخبار التي قدّمنا ذكرها آنفًا، من أنّ الميّت يجيء لزياره أهله بصوره طائر لطيف، و يجلس على جدار أهله و ينظر إلى أحوالهم، فإنّه يمكن أن يكون المراد به - و الله أعلم - أنّ القالب الذي أعدّه الله تعالى للأرواح و صيرها فيه في الأصل، إنّما هو قالب كقالبه في الدنيا في الصورة و الصفة، إلا أنّ ذلك القالب لمّا كان قالبًا مثاليًا متوسّطًا بين العالمين قابلاً للتشكّل بالأشكال المختلفة، و من جملة أشكال الطائر و صورته، فربّما يجيء بحسب مصلحه من المصالح و بحسب مرتبته و منزلته في صورته طائر لطيف.

و منه يظهر أن لا منافاه بين ذلك الخبر، و خبر يونس بن ظبيان (1)، عن الصادق عليه السّلام المتضمّن لقوله عليه السّلام: «سبحان الله، المؤمن أكرم على الله من ذلك أن يجعل روحه في حوصله طائر أخضر»، لأنّ القائلين بجعله في حوصله طائر أخضر، لعلمهم قالوا بذلك زعمًا منهم أنّ الأصل فيما أعدّه الله تعالى للأرواح هو حواصل الطيور الخضراء، 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 المثاليه التي هي مثل قوالبهم في الدنيا بصوره طائر أخضر مثلاً.

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

ص: ١٢٣

١ - تهذيب الأحكام ١/٤٦٦ (في أحكام الأموات).

ثم إنَّ الأخبار الواردة في ذلك كما تدلُّ على وجود الأبدان المثاليه لأرواح المؤمنين، كالأخبار التي نقلناها هاهنا، كذلك تدلُّ على وجودها لأرواح الكافرين المستضعفين و الأطفال، سواء كانوا أطفال المؤمنين أو أطفال الكفار، كما يظهر ذلك على من تصفح الأخبار، وقد نقلنا جملة منها في صدر رساله، فتذكر.

و بالجملة، فمدلول الأخبار وجود البدن المثالي لكل روح انساني من الأرواح بعد مفارقتة عن البدن.

ثم إنَّ ما دلَّ من تلك الأخبار على أنَّ أرواح المؤمنين في شجره من الجنه، أو في الجنه، لعلَّ المراد به -و الله أعلم- الجنه المثاليه و الشجره المثاليه، لا أصل الجنه الموعوده و شجرتها، كما سنوضح ذلك فيما بعد إن شاء الله تعالى.

كما أنَّ ما دلَّ منها على 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 المثاليه، و البستان المثالي، و بتلك النار النار المثاليه و كذا الزقوم و الحميم.

و لا- منافاه بين ما دلَّ على أنَّ أرواح المؤمنين في الجنه أو في شجره من الجنه، و ما دلَّ على أنَّ أرواحهم في وادي السلام، أي ظهر الكوفه يعني النجف الأشرف، الذي هو وادي السلامه، و ورد في بعض الأخبار أنه بقعه من جنه عدن، و ما دلَّ على أنَّهم في بستان في جانب المغرب على شاطئ الفرات، لأنه يمكن أن يكون كلَّ تلك الأمكنه مساكن لهم، فيكونون تاره في هذا و تاره في ذاك، و تاره في ذلك، حيث لا مانع منه، و خصوصا في الأبدان المثاليه.

مع أنه يمكن حمل بعض تلك الأماكن على بعض بحيث يؤول إلى أمر واحد، فتدبر.

كما أنه لا- منافاه بين ما دلَّ على أنَّ أرواح الكفار في نار في المشرق، و بين ما دلَّ على أنَّهم في وادي برهوت، و هو واد في اليمن، لما ذكرنا من الوجه أيضا، و الله سبحانه أعلم بحقيقه الحال.

ثم إنَّك حيث عرفت ما ذكرنا، فاعلم أنَّ تلك الأخبار الواردة الداله على وجود أصل

تلك القوالب المثاليه، مع دلالتها على ذلك، تدلّ أيضا على أحوالها و صفاتها و كفيّاتها، و أنّها ممّا ينتفى عنها بعض لوازم الجسميّة، و يثبت لها بعض لوازمها الأخرى، و أنّ اللوازم المثبته ما ذا؟ و المنفّيه ما هي؟ و يستفاد منها معنى كون العالم المثاليّ متوسّطا بين العالمين ليس في كثافه الماديّات و لا في لطافه المجرّدات.

و بيان ذلك أنّ ما تضمّنته تلك الأخبار من أنّ الأرواح في النشأ البرزخيّه على صفه الأجساد، و أنّهم على صور أبدانهم، و أنّهم في قوالب مثل قوالبهم الدنيويّه، يدلّ على أنّ القالب المثاليّ ثابت له الشكل و الهيئه و الصوره و الوضع و أمثال ذلك ممّا هو كان ثابتا للبدن العنصرىّ مشابها له، و كلّها من لوازم الجسميّة، و هذا ظاهر.

بل إنّه ربّما يشعر ذلك من جهه إشعاره بأنّ لكلّ روح قالبا مثالياّ مناسبا له في الصفات كما في النشأ الدنيويّه، بأنّ تلك القوالب المثاليه بعضها نورانيه كما للسعداء، و بعضها ظلمانيه كما للأشقياء، و هذا موافق لما ذكره القائلون بوجود هذا العالم من الحكماء أيضا حيث قالوا: بأنّ الأشباح الموجوده في هذا العالم ذوات أوضاع مقداريّه، منها ظلمانيه يتعدّب بها الأشقياء، و هي صور زرق مكروهه يتألّم النفوس بمشاهدتها، و منها مستنيره يتنعم بها السعداء، و هي صور حسنه بهيئه بيض كأمثال اللؤلؤ المكنون، و ما ذكره يعمّ الأشباح الموجوده في ذلك العالم مطلقا، سواء كانت أشباحا هي قوالب الأرواح، أو أشباحا آخر هي صور الأعمال قرينه للأرواح. و قد دلّ عليه ما نقله الشيخ البهائيّ (ره) عنهم أيضا كما نقلناه سابقا، و لا امتناع في أن يكون لها مقدار و وضع و شكل مع عدم ثبوت جسميّة لها، و لذلك يتمثّلون في ذلك بالصور المرئيّه في المرآه، و يقولون أنّها كوّه مفتوحه إلى عالم المثال.

و كذلك ما تضمّنته تلك الأخبار من أنّ الأرواح في ضمن تلك القوالب المثاليه البرزخيّه يجلسون حلقا حلقا على صور أبدانهم العنصرية الدنيويّه و يتحدّثون و يتنعمون بالأكل و الشرب، و أنّهم ربّما يكونون في الهواء بين الأرض و السماء يتعارفون في الجوّ و يتلاقون، و أنّهم ربّما يجيئون لزياره أهلهم و يذهبون و ينظرون إلى أحوال أهلهم، فربّما يفرحون و يسرّون، و ربّما يكرهون و يغتمّون، و أنّهم إن رأوا عملا صالحا منهم شكروا، و إن

رأوا عملا سيئا اغتموا و تألموا، و نحو ذلك من الحالات الواردة في شأنهم في ذلك العالم، يدل على أمور:

منها أنّ لتلك الأبدان المثاليه حواسا ظاهره و باطنه، و كذا للنفس فيه آلات مثاليه، كما كانت لها في النشأه الدنيويّه آلات بدنيه جسمانيّه، و بالجمله قوى مدركه حيوانيّه و آلات مثاليّه، تدرك تلك الأرواح في ضمن تلك القوالب بتوسّط تلك القوى و بتلك الآلات المثاليه إدراكات جزئيه ملائمته أو غير ملائمته، فتلتذّ لذّه بدنيه، أو تتألّم ألما بدنيا، كما كانت تدرك في النشأه الدنيويّه بتوسّط القوى و الآلات البدنيه، مضافا إلى ما هو ثابت لتلك الأرواح بالقياس إلى ذواتها المجرّده الباقية من القوه العقليه التي بها تدرك المعقولات، فتلتذّ لذّه عقليه أو تتألّم ألما عقليا. و هذا نظير ما قاله الحكماء من أنّ للنفس المنطبعه الفلكيه إدراكات جزئيه مضافا إلى الإدراكات الكليه للنفس المجرّده المتعلقه بها، مع كون أجسام الأفلاك و أجرامها لطيفه غير كثيفه، فاللطافه لا تمنع أن تكون لها قوى مدركه جزئيه، و آلات لذلك لطيفه.

و منها: أنّ في ذلك العالم أصواتا و طعوما و روائح و نحوها من مدركات الحواس، و إن كانت هي مثلا قائمه بذواتها لا أعراضا، أو كانت أعراضا قائمه بمثل قائمه بذواتها لا كالأعراض الموجوده في العالم الحسيّ القائم 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 الأيتيه منها في ذلك العالم ليست مثل الأيتيه منها في العالم الحسيّ.

و بذلك، و كذا بما تضمّنته تلك الأخبار من أنّ لهم فيه أكلا و شربا و شوقا إليهما، و تنعما بهما، و كذا كراهه و سرورا، يظهر أنّ لتلك الأرواح في ضمن تلك القوالب قوى محرّكه حيوانيّه فاعله للحركه، و كذا باعثه عليها من الشوقيه الشهوانيّه، بل الغضبيّه أيضا. حيث إنّ النفس التي لها القوه المحرّكه الشوقيه لا تخلو عن قوه غضبيّه أيضا.

و إنّ ما ورد من سرورهم و كراحتهم كما يدلّ على ثبوت القوه الشوقيه لهم، كذلك يدلّ على ثبوت القوه الغضبيّه لهم، حيث إنّ تلك الكراهه أعمّ من الكراهه النفسانيّه و من

الكراهه البدنيّه التي هي الغضب.

و بذلك يظهر أنّ لتلك الأرواح في ذلك العالم جميع القوى الحيوانيه، مدركه كانت أم محرّكه، فاعله للحركه أم باعته عليها، مضافا إلى ما كان ثابتا لها بالقياس إلى ذواتها الباقية من القوى العقلية النظرية والعملية والعلوم والملكات.

و هذا بيان جملة من لوازم الجسميه التي يستفاد من تلك الأخبار ثبوتها لتلك القوالب المثاليه و لذلك العالم. و يستفاد منه أيضا أنّ اللوازم الأخر الجسمانيه منتفيه عنها و عن ذلك العالم، و ذلك على وجوه:

الأول: أنّه لو كانت كلّ اللوازم الجسمانيه ثابتة لها لكانت هي قوالب جسمانيه عنصريه أو فلكيه، و هذا خلاف المفروض.

و الثاني: أنّه حيث تضمّنت تلك الأخبار لثبوت ما بيّنا ثبوتها لها مع السكوت عن ثبوت اللوازم الأخر الجسمانيه، فتدلّ بفحواؤها على انتفائها عنها، إذ لو كانت هي أيضا ثابتة لها، لكان ينبغي أن يكون في تلك الأخبار دلالة عليها أو إشعار بها، و إذ ليس فليس.

لا يقال: إنّ ما تضمّنته تلك الأخبار، من أنّ لتلك الأرواح في ضمن تلك القوالب أكلا و شربا ربّما يشعر، بل يدلّ على أنّ لها قوى نباتيه أيضا، إذ الأكل و الشرب لا يكونان إلّا بها.

لأنّ نقول: إنّ القوى النباتيه لا تكون إلّا لجسم له تغذيه و تنميه و توليد، و لا يظهر من تلك الأخبار أنّ هذه الأفعال الثلاثه ثابتة لتلك القوالب حتّى يثبت لها القوى النباتيه. بل الظاهر منها أنّ فيها دلالة على خلاف ذلك، كما سنشير إليه.

و حينئذ نقول: إنّ ما دلّ على الأكل و الشرب لا يدلّ على أكثر من أنّ لها قوه شوقيه و شهواتيه من القوى الحيوانيه، و قد ذكرنا أنّ القوه الحيوانيه ثابتة لها، بل ربّما يدعى أنّ فيه إشعارا، بأنّ لده الأكل و الشرب التي في ذلك العالم لده حقيقته، ليست مثل اللذه التي في العالم الدنيويّ حيث إنّها في النشأه الدنيويّه إنّما هي رفع ألم الجوع و العطش اللذين هما مع التحلل البدنيّ، ليكون المأكول و المشروب بدلين عمّا يتحلّل من البدن، و أمّا هي في ذلك العالم فليست كذلك، حيث إنّ التحلل البدنيّ لا يكون فيه حتّى يقارنه ألم جوع أو

عطش و يحتاج إلى بدل ما يتحلل، بل هي لذه حقيقته. و أما أن التحلل البدني لا يكون فيه فسنشير إليه.

الثالث: أن تلك الأخبار حيث تدلّ بفحواؤها على أن تلك القوالب المثاليه لطيفه في الغايه، روحانيه جدًا، باقيه دائمه كائنه على صفه الأجساد الدنيويّه دائما لا- تتطرق إليها شائبه تغير أو تبدل أو زوال أو نحوها، وبالجملة الحالات التي هي من جهه الماده الجسمانيه، فتدلّ على أن كلّ اللوازم الجسمانيه التي هي من جهه الماده متفنيه عن تلك القوالب و عن ذلك العالم، فيظهر منه أنه ينتفى عنها ما في العالم الحسيّ من صفات البسائط العنصريّه و الاسطقسّات كالحراره و البروده و الرطوبه و اليبوسه و الثقل و الخفّه و أمثال ذلك. و كذا صفات المركّبات منها من المعدّيات 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 التحلل و نحو ذلك.

و بذلك يظهر أن ليس لها قوى نباتيه، و أن الأكل و الشرب الواردين في الأخبار ليسا ليكونا بدلين عمّا يتحلل. و أن لذّتهما في ذلك العالم لذه حقيقته ليست مثل ما في النشأه الحسيّه. و كذا ينتفى عنها الصفات التي للأفلاك من جهه موادّها التي هي متغيّره في حدّ ذاتها، مع أن بعض ما تضمّنته تلك الأخبار من الحالات التي لتلك الأرواح في ضمن تلك القوالب كالأكل و الشرب و الحرکه الأيتيه و نحوها، ينفي أيضا كونها أجراما فلكيه، إذ ليس لها ذلك.

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

و به يظهر وجه تسميه هذا العالم بعالم المثال من جهه 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 متوسّطا بين العالم الحسيّ و العقليّ من جهه أنه ليس في كثافه المادّيّات و لا في لطافه المجردات، و أنه ينتفى عنه بعض لوازم الجسميه و يثبت لها بعض آخر منها. و هذا مطابق أيضا لما قال به الحكماء القائلون بهذا العالم كما

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

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

وإن العالم المثالي عالم عظيم الفسحه لا ضيق فيه، لأن الضيق إنما يكون في الأمكنه والأبعاد الهولائيه. و الصور هناك قائمه بنفسها لا- تحتاج إلى مادّه، فلا- تحتاج إلى مكان، لأنّ المكان إنّما يحتاج إليه ذو المادّه فلا يزاحم على مادّه ولا مكان ولا محل، بل إنّ ما في العالم العقلي من المجردات والمفارقات والعقول، لها أشباح ومظاهر مثاليه أيضا موجوده في العالم المثالي، يظهر تلك المجردات في عالما هذا بحسب ما يقتضيه المصلحه والحال في ضمن تلك المظاهر والأشباح اللطيفه في الغايه القابله للتشكّل بأشكال مختلفه على أشكال و صور مختلفه، فقد تشاهد أحيانا و تغيب و تحضر بصوره أخرى كالبرق الخاطف، فيتوهم الرائي أنّها انقلبت و ليس كذلك.

وإن العالم المثالي له طبقات كثيره لا يحصيها إلا الباري تعالى، وكلّ طبقه منه فيها أشخاص غير متناهيه، وهذه الطبقات منها نورائيه ملذّه، هي طبقات الجنان بعضها أشرف وأفضل وأنور، وبعضها دون ذلك، ومنها طبقات مظلمه موحشه مؤلمه هي طبقات الجحيم متفاوته أيضا في شدّه الظلمه والوحشه، فالطبقه الفاضله متاخمه لعالم العقل، فهى في أفقه، والطبقه السافله متاخمه لعالم الحسيّ، فهى في أفقه، وباقي الطبقات التي لا تحصى كثرتها محصوره بين هاتين الطبقتين، وكلّ طبقه منها يسكنها قوم من الملائكه والجنّ والشياطين لا يتناهى عددهم.

وإنّ هذا العالم المثالي لا- تتناهى عجائبه، ولا- يمكن إدراك غرائبه في العالم الدنيويّ الظلمانيّ، بل لا يحيط بحقائقه إلا الله تعالى ومقرّبو حضرته.

وإنّ هذا العالم عالم مقداريّ، غير العالم الحسيّ و غير العالم العقليّ و النفسيّ، فيه

مدن لا تحصي، من جمله ذلك ما سمّاه الشارع جابرصا و جابلقا، و هما مدينتان من مدائنه، لكل واحد منها ألف باب لا يحصى ما فيها من الخلائق، و أعظم تلك المدائن هورقليا التي هي مدينه مثاليه فلكيه، فيها مثل الأفلاك و ما فيها، إلى غير ذلك من الأقوال التي قالوا بها و نسبوا القول بها إلى أساطين الحكمة، كأفلاطون و من قبله كسقراط و فيثاغورس و انبازقلس و غيرهم، بل إلى الأنبياء عليه السلام أيضا، و ادّعوا أنّ أرباب الكشف منهم وصلوا إلى هذا العالم و أحواله، و شاهدوه بكثرة الرياضات و خلع نواصيت الأبدان.

و الله تعالى أعلم بحقيقه الحال.

في وجه تسميه العالم المثالي و البرزخي بالعالم المتوسط

بين العالمين، و كذا في وجه تسميه النشأه الدنيويّه

بالعالم الحسيّ و النشأه الأخرويّه بالعالم العقليّ

فإن قلت: قد ظهر ممّا قد قرّرت وجه كون العالم المثاليّ متوسّطا بين العالم الحسيّ و العالم العقليّ، فما وجه ما يقال إنّ ما بعد الموت إلى قيام القيامة عالم البرزخ؟ قلت: معنى البرزخ الحاجز بين الشيتين و المتوسط بينهما، و هذا العالم لا يخفى أنّه بحسب الوجود في الخارج و الزمان متوسط بين النشأه الدنيويّه و الأخرويّه، حاجز بينهما، و كذا بحسب المرتبه 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 معنى ما يقال: إنّ النشأه الدنيويّه عالم حسيّ و النشأه الأخرويّه عالم عقليّ؟ كما هو مذكور في كلام كثير منهم، مع أنّ في كلّ من النشأتين محسوسا و معقولا تدرك النفس محسوساتها بالحواس و معقولاتها بذاتها و بالقوه العقليّه، أمّا النشأه الدنيويّه فظاهر وجودها فيها، و أمّا النشأه الأخرويّه فحيث نقول بالمعاد الجسمانيّ و بوجود الأجسام فيها، و كذا بوجود المعقولات فيها، و بإدراك النفس للقسمين جميعا حيث نقول باللذات الحسيّه و العقليّه فيها.

قلت: يمكن أن يكون معنى ذلك أنّ النشأه الدنيويّه عالم مشاهد محسوس، و النشأه الأخرويّه عالم معقول، حيث إنّ وجود النشأه الدنيويّه يدرك بالمشاهده و العيان، و أنّ النشأه الأخرويه يدرك بأخبار الأنبياء عليه السّلام، و بالدلائل العقليّه، و هذا كما أنّهم قالوا: إنّ النشأه الدنيويّه عالم الشهاده، و النشأه الأخرويّه عالم الغيب، إلّا أنّ هذا الوجه إنّما يستقيم بالقياس إلى من في هذه النشأه الدنيويّه فقط.

و كذلك يمكن إطلاق العالم العقليّ و عالم المعقول بهذا المعنى على النشأه البرزخيّه أيضا، حيث إنّ وجودها أيضا ليس بمشاهد، بل هو معلوم لنا بأخبار الأنبياء عليه السّلام و بالدلائل العقليّه.

و كذلك يمكن أن يكون معنى ذلك، أنّه و إن كان في كلتا النشأتين محسوسا و معقولا يدركهما النفس، إلّا أنّ السلطنه و الغلبه في النشأه الدنيويّه إنّما هي للحسّ، و العقل مغلوب له، حيث إنّ انغماس النفس في الغواشى البدنيّه، شغلها و ألهاها عن إدراك المعقولات كما هو حقّه، إلّا أنّ تكون النفس قد خلعت ربقه الغواشى البدنيّه عن عنقها، و أمّا في النشأه الأخرويّه فالسلطان إنّما هو العقل، حيث إنّ ليس بمنغمر في تلك الغواشى، و إنّ الحواسّ الظاهره و الباطنه و الآلات البدنيّه العنصريّه و إن كانت موجوده لها في الآخره—حيث نقول بمعاد البدن العنصرّيّ الأوّلّي—إلّا أنّها لا تلهيها و لا تشغلها عن أفعالها الذاتيه العقليّه أصلا، كما كانت تلهيها و تغفلها عن ذلك في النشأه الدنيويّه.

و الحاصل أنّ النشأه الأخرويّه عكس النشأه الدنيويّه، و كما كانت السلطنه في الدنيويّه للحسّ، و لذلك سمّيت بالعالم الحسيّ، كذلك تكون السلطنه في الأخرويّه للعقل، و بذلك يسمّى عالما عقليّا.

و لا يخفى أنّ هذا الوجه يستقيم بالقياس إلى من في النشأتين جميعا.

و أنّه به يمكن أن يستفاد وجه آخر، لكون ما بعد الموت إلى قيام الساعه عالما برزخيّا متوسّطا بهذا المعنى بين العالمين، أي الحسيّ و العقليّ، حيث إنّ ذلك العالم لما كان عالما مثاليّا، و كان محسوساتها بصور مثاليّه تدركها النفس بالحواسّ و الآلات البدنيّه المثاليّه، و كذلك كان هناك معقولات تدركها النفس بقوّتها العقليّه، و لم تكن هناك مزاحمه

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

و بالجمله، ففي النشأه الأخرى السلطان للعقل، حيث إنّ مع وجود ما من شأنه أن يكون معارضا له و مزاحما إيّاه، و هو القوى البدنيّة العنصريّة، يظهر أفعاله على الوجه الأتمّ، و فى النشأه الدنيويّة السلطان للحسّ، حيث إنّ يلهى العقل عن فعله. و أمّا فى النشأه البرزخيّة فلا سلطان لأحدهما على الآخر، و الحسّ يفعل فعله كما هو حقّه، و كذلك العقل يفعل فعله كما هو حقّه، من دون أن يكون هناك شيئا من شأنه أن يغلبه، و هو القوى الحسيّة البدنيّة العنصريّة، إذ ليست هى هناك، و القوى الحسيّة المثاليّة ليست من شأنها أن تغلبه و تعارضه، فهى بهذا الاعتبار عالم متوسّط بين العالمين.

و كذلك يمكن أن يكون وجه ذلك أنّ كثيرا من مستلذات الآخرة لمّا كانت توجد بلا مادّه و مدّه، بل بمحض التصوّر و الاشتهاه، و بإذن الله تعالى كما دلّ عليه كثير من الآيات و الأخبار، كانت مشابهه للأموال العقليّة و المجرّدات عن المادّه، حيث إنّها أيضا توجد بلا مادّه و مدّه، بخلاف الموجودات الدنيويّة، حيث إنّها توجد مع مادّه و مدّه، 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 إن كانت لها مادّه جسمانيّة أيضا، إلّا أنّها لمّا كانت لطيفه فى الغايه، صافيه جدا، و كانت النفس لقوتها فى إدراكها و شدّه تجريدها، تصل إلى غورها و تسرى فى جواهرها، حتّى كأنّها هى بلا فصل، كما فى إدراك العقل للمعقولات، و ليس إدراكها لها هنالك بملاقاه السطوح كما فى النشأه 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 على جهه إدراكها لمعقولاتها و لا مشابهة له.

أو أنّ موجودات عالم الآخرة من المستلذات و إن كانت جسمانيّة أيضا، لطيفه فى

الغايه فوق اللطافه التى هى للأجسام الكائنه فى الدنيا عنصريّاتها و فلكياتها،قريبه من اللطافه التى للعقليّات،كأنها فى أفق العالم العقلىّ.

أو أنّ موجودات عالم الآخرة بأسرها لمّا كانت باقيه غير دائره،و إن كانت جسمانيّه أيضا كبقاء الأمور العقليّه و المجردات عن المادّه،و لم يكن للجسمانيّات منها مادّه قابله للتغيّر و الزوال و الكون و الفساد،و كماده الجسمانيّات فى الدنيا،حيث إنّها قابله للفناء، كان عالم الآخرة عالما عقليّا،حيث إنّ العقليّات منها غير قابله للفناء و كذا الجسمانيّات، بخلاف عالم الدنيا،حيث إنّ الجسمانيّات منها قابله لذلك.و الله تعالى أعلم بحقيقه الحال.

فى أن القول بالأجساد المثلّيه فى النشأ البرزخيّه ممّا لا مانع منه من

جهه النقل و العقل،بل إنّ ممّا يؤيّد العقل

ثمّ إنك إذا تحقّقت ما بيّناه و فصلناه،و تبينت أنّ الشرع الشريف القويم يدلّ على انتقال الأرواح بعد الموت إلى الأجساد المثلّيه التى عرفت صفاتها و حالاتها،فاعلم أنّ القول به ممّا لا مانع عنه مطلقا،لا من جهه الشرع و لا من جهه العقل،بل إنّ العقل ربّما يؤيّد.

أمّا بيان التأييد،فحيث ظهر ممّا أسلفنا لك أنّ النفس الإنسانيّه لمّا كانت بدنيّه فى أفعالها،محتاجه إلى الآلات البدنيّه فى إدراكاتها الجزئيّه،التى لا ينفكّ عنها فى حال من الأحوال،فتحتاج البتّه بعد المفارقه أيضا إلى بدن ما تتعلّق هى به و تتصرّف فيه تصرّف التدبير،و تجعله آله لأفعالها و إدراكاتها،و ظاهر أنّ ذلك البدن ليس هو البدن الأول العنصرىّ،لكون المفروض مفارقتها عنه و لم يعد بعد،و لا بدنا آخر جسمانيّا عنصريّا أو فلكيا،لما ظهر من بطلانه،و لا أمرا عقليّا لبطلانه أيضا كما سبق،فلا بدّ أن يكون بدنا آخر من جنس عالم آخر متوسّط بين التجسّم المادىّ و التجرد العقليّ،أى البدن البرزخيّ المثلّى،و فيه المطلوب.

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

و قد دلّ الدليل المذكور على أنّ النفس الباقية بعد فناء بدنها العنصريّ تحتاج إلى 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 العمده و الأصل في بطلانه أحد أمور ثلاثة:

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

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

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

و لا يخفى أنّ هذه المحالات لا تلزم على تقدير القول بالانتقال إلى البدن المثاليّ أصلا، لأنّ البدن المثاليّ حيث إنّّه 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،

حتى إذا تعلقت به النفس المستنسخه لزم أن يجوز أن يتعلق به نفسان.

ولا- أن يكون إذا تعلق به نفس لزم أن تكون تلك النفس في ضمنه بالقوه، حتى يلزم انقلاب الفعلية إلى القوه، بل يمكن أن يكون النفس باقيه في ضمنه أيضا على فعليتها الأوليه الحاصله لها في ضمن البدن العنصري كائنه كما كانت.

و كذلك حيث كان البدن المثالي ظلًا و شبحا للبدن العنصري و موجودا بالعرض بوجوده، لا يلزم منه تعلق النفس الواحده تعلق التدبير و التصرف ببدنين متغايرين بالذات منفصلين بالحقيقه موجودين كل منهما بوجود منفرد، فلا يلزم منه محال، لأن المحال إنما هو تعلقها ببدنين منفصلين موجودين كل منهما بوجود على حده بالذات.

فإن قلت: كيف يجتمع القول بعدم مادّه لذلك البدن المثالي مع القول بحدوثه؟ كما هو ظاهر بعض تلك الأخبار المذكوره، مع أنّ المقرّر عند الحكماء أنّ كلّ حادث فمسبق بمادّه.

قلت: إنّ القول بمسبوقيه كلّ حادث بمادّه، وإن كان ممّا قالته الحكماء، إلاّ أنّه ليس عليه دليل قطعيّ، بل إنّ الدليل على حدوث العالم بجملته- كما هو إجماعيّ أهل الملل و الأديان، على ما قرّناه في رساله «حدوث العالم»- ينفي ذلك القول، فإنّ هذا القول يستلزم القول بقدم العالم، و لا أقلّ من قدم المادّه زمانا، و مقتضى حدوث العالم بجملته حدوثا زمانيا أو دهريا كما قرّناه هناك حدوث المادّه أيضا كذلك، لأنّها من أجزاء العالم.

بل نقول:

إنّه يمكن حدوث الحادث بمحض العلم بالأصلح و العناية الأزليه المقتضيه لحدوثه، و المرجّحه لتخصّصه بزمان دون زمان، سواء كان ذلك الحادث مجرّدا عن المادّه أو مادّيا أو متوسّطا بينهما، و حدوث البدن المثاليّ على تقدير القول به لعلّه من هذا القبيل، حيث يجوز أن يكون اقتضى العلم بالأصلح حدوثه و تعلق النفس به، كيلا تكون معطله من جهه إدراكاتها البدنيه. و أمّا تخصّص كلّ نفس ببدن مثاليّ، فلعلّه كان وجهه مناسبه ما بين تلك النفس و ذلك البدن المثاليّ المناسب لها من حيث صفاتها و حالاتها الموافق للبدن الأوّل العنصريّ في بعض الصفات و الهيئات و الحالات، و إن لم نكن نعلم تلك المناسبه على

و هذا على تقدير تسليم كون البدن المثالي مغايرا بالذات و بالوجود للبدن العنصرى، و أمّا على تقدير كونه ظلًا و شبها للبدن العنصرى كما هو التحقيق، و موجودا بوجوده بالعرض، سواء قلنا بحدوثه بحدوث البدن العنصرى، مقارنة له كما دلّت عليه كثير من الشواهد المتقدّمة، و بوجوده بالعرض بوجود البدن العنصرى، أو قلنا بحدوثه بعد خراب البدن، و كون وجوده بالعرض بوجود الأجزاء الأصليّة من البدن الأصليّ و ظلًا و شبها لها، فلا يرد السؤال قطعاً، لأنّ اللازم على هذا التقدير حدوث البدن المثاليّ بحدوث البدن العنصرى المسبوق بالماده 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 مجعوله بجعل على حده، بل إنّ هناك جعلًا واحدًا يتعلّق بالذات بالماهية و بالعرض بلازمها، و إنّهما موجودان بوجود واحد حاصل للماهية بالذات و للازمها بالعرض.

و بوجه آخر، أنّ ذلك الذى ذكرت، إنّما هو على تقدير القول بحدوث المثاليّ بعد مفارقه النفس عن البدن العنصرى، و ذلك ليس بثابت، بل إنّ بعض الشواهد التى ذكرناها شاهده على وجود البدن المثاليّ ربّما تشهد بأنّ البدن المثاليّ كان حاصلًا للنفس حين تعلّقها بالبدن العنصرى أيضا.

و يمكن حمل الأخبار الأخر عليه أيضا كما أشرنا إليه.

و على هذا، فلا يرد ما ذكرت أصلاً، بل إنّ على تقديره يكون عدم ورود مفسده التناسخ أظهر، لأنّ ذلك البدن المثاليّ حيث كان موجودا للنفس قبل المفارقه أيضا، كان بدنا أصليا لها كالبدن العنصرى، إلّا أنّه كان أوّلا معه مقارنة له بهيئته، و ثانيا منفردا عنه مقارنة للأجزاء الأصليّة منه، و البدن الأصليّ للنفس لا يكون فيه استعداد لنفس أخرى غيرها، حتّى يلزم جواز اجتماع نفسين فى بدن واحد، و كذلك لا- تصير النفس المتعلّقه به بالقوّه من جهة كمالاتها، حتّى يلزم انقلاب ما بالفعل إلى ما بالقوّه، بل تكون بالفعل فى كمالاتها كما كانت أوّلا، و كذلك لا يلزم تعلّق نفس واحده ببدنين منفصلين متغايرين

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

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

كلام مع الشيخ البهائي و العلامة المجلسي

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

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

التناسخ، حتىّ يجاب بأنّ الشرع جَوّز 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 واحده ذات بدنين منفصلين متغايرين بالذات، أو انقلاب الفعلية قوّه، و هذا لازم في الظاهر على تقدير الانتقال إلى البدن المثاليّ أيضا كما في صورته الانتقال إلى 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 إلى أبدانها الأولىه بإذن مبدعها، إمّا بجمع أجزائها المتشكّته، أو بإيجادها من كتم العدم يشعر بتجويزه إعادته المعدوم، و قد عرفت امتناعها عقلا.

و أيضا، فما تضمّنه كلامه من أنّه ليس إنكارنا على التناسخية حكما بتكفيرهم بمجرد قولهم بانتقال الروح من بدن إلى بدن آخر، فإنّ المعاد الجسمانيّ كذلك عند كثير من أهل الإسلام، بل بقولهم بقدم النفوس و تردّها في أجسام هذا العالم و إنكارهم المعاد الجسمانيّ في النشأ الأخرويه محلّ تأمّل، لأنّ بطلان التناسخ إذا انعقد إجماع المسلمين عليه، و كان ضروريا في الدين، ينبغى الحكم بكفرهم بمجرد ذلك مطلقا. سواء قالوا بقدم النفس أم قالوا به، و إن كان القول بقدم النفس و إنكار المعاد الجسمانيّ منشئا للحكم بكفرهم أيضا لو كانوا قائلين بذلك و منكرين لذاك، و ليس يظهر أنّ ما انعقد الإجماع على بطلانه - و بطلانه ضروريّ في الدين - هو القول بالتناسخ بالمعنى المتنازع فيه، الذي كان مع القول بقدم 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 إلى بدن آخر غير الأوّل مطلقا، كما أسند هو القول به إلى كثير من أهل الإسلام، بل الظاهر من الشرع و كذا من كلمات أكثر أهل الإسلام كما هو التحقيق، و سيأتي إن شاء الله تعالى بيانه، هو عود الروح الباقي بذاته إلى البدن الأوّل بعينه من جهة أجزائه الأصليه الباقيه، و إن كان مغايرا للبدن الأوّل من جهة الأجزاء الفضليه، و أنّ المعاد يوم القيامة هو ذلك الشخص بعينه نفسا و بدنا، و الله أعلم بالصواب.

فى ثبوت السعاده و الشقاوه فى عالم البرزخ

ثم إنه حيث انجز الكلام إلى هذا المقام، فلنرجع إلى ما كنا بصدده من المرام، فنقول:

إنّ الشرع كما نطق بوجود قالب مثاليّ لكلّ روح من الأرواح، وعرفت أنّه ممّا يؤيّد العقل أيضا، كذلك دلّ على أنّ للأرواح فى ذلك العالم المثاليّ-أى فى عالم البرزخ-سعاده و شقاوه بدنيّتين، ولذّه و ألما حسّيين، وقد وردت بذلك أخبار لا تحصى، كما لا يخفى على من تتبعها، ويؤيّد العقل أيضا، حيث إنّ البدن المثاليّ إذا كان له قوى و حواسّ بدنيّه، كما دلّت تلك الأخبار عليه، ووجب أن يكون من شأن الروح المتعلّقه به إدراك المحسوسات فتلتدّ به أو تتألّم على وفق حالها و مرتبتها، وإلاّ-فيكون وجود تلك القوى و الحواسّ معطلا.

و بالجملة، فيجب أن يكون لها فى ضمنه لذّه حسّيّه أو ألم حسّيّ، مضافا إلى السعاده و الشقاوه العقليّتين اللتين هما لها بالقياس إلى ذاتها، وقد دلّ الدليل العقليّ على وجودهما لها بحسب حالها، ولم ينكره الشرع أيضا، كما عرفت بيان ذلك فيما تقدّم.

و كذلك قد دلّ على أنّ اللذّه الحسيّيه و الألم الحسيّى فى عالم البرزخ أعظم شأنًا و أشدّ تأثيرا منهما فى العالم الدنيويّ، كما وردت به أخبار كثيره أيضا.

وقد ورد أيضا تشبيه حاله البرزخ و ما يجرى فيها بحاله الرؤيا و ما يشاهد فيها، وهذا أيضا مطابق للعقل، حيث إنّنا نجد من أنفسنا أنّ المحلوم به أعظم شأنًا فى بابيه من المحسوس الدنيويّ، و كأنّ وجهه قلّه العوائق و تجرّد النفس و صفاء القابل و نحو ذلك ممّا له مدخل فى كون اللذّه أعظم و الألم أشدّ.

فى تجسيم الأعمال

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

قال تعالى: وَ وَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِرًا (١).

سَيُطَوَّقُونَ مَا بَخِلُوا بِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ (٢).

بَلَى مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ (٣).

الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَ سَيَصْلُونَ سَعِيرًا (٤).

و في الحديث: «الذين يشربون في آنيه الفضة إنما يخرج من بطونهم نار جهنم» (٥).

و فيه أيضا: «الجنة قيعان غراسها سبحان الله و بحمده» (٦).

و فيه أيضا: «إنما هي أعمالهم ردت إليهم» (٧).

و فيه أيضا: «إذا دخل وقت كل فريضة نادى ملك من السماء: أيها الناس قوموا إلى نيرانكم التي أوقدتموها على ظهوركم فأطفئوها بصلاتكم» (٨).

و فيه 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» (٩).

و فيه أيضا: «إن العبد إذا كان في آخر يوم من الدنيا و أول يوم من الآخرة مثل له ماله و ولده و عمله، فيلتفت إلى ماله فيقول: و الله إنني كنت عليك لحريصا شحيحا، فما ذا عندك؟ فيقول: خذ مني كفنك، فيلتفت إلى ولده فيقول: و الله إنني كنت لكم محبا، و إنني كنت عليكم لمحاميا، فما ذا عندكم؟ فيقولون: نؤدّيك إلى حفرتك و نواريك فيها، فيلتفت إلى عمله فيقول: و الله إنك كنت على ثقيل و إنني كنت فيك زاهدا، فما ذا عندك؟ فيقول: أنا

ص: ١٤٠

١- الكهف (١٨): ٤٩. [١]

٢- آل عمران (٣): ١٨٠. [٢]

٣- البقرة (٢): ٨١. [٣]

٤- النساء (٤): ١٠. [٤]

٥- عوالي اللئالي ٢/٢١١؛ [٥] المستدرک ٢/٥٩٨. [٦]

٦- علم اليقين ٢/٨٨٤ طبع قم. [٧]

٧- نفس المصدر.

٨- من لا يحضره الفقيه ١/٢٠٨.

٩- الكافي ٣/٥٠٢. [٨]

قرينك في قبرك و يوم حشرک حتى أعرض أنا و أنت على ربك». (١)

إلى غير ذلك من الآيات و الأخبار الواردة في ذلك، كما يعلم بالتتبع (٢).

و لا يخفى أنها كما هي دالّة على تجسيم الأعمال في النشأة الأخرويّة، تدلّ على تجسيمها في عالم البرزخ أيضا، حيث إنّ بعضا منها ظاهره 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 فحرى بنا أن نتكلّم في معنى تلك الآيات و الأخبار، و في أنّ معنى ذلك التجسيم ما ذا؟

فقول: 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 تعالى على وفق مصلحته الكاملة و مقتضى ذلك العمل صورته أخرى مناسبة لذلك العمل موافقه له، حيث إنّ لكلّ عمل خير أو شرّ، و كذا لكلّ صفة حاصله للنفس فاضله أو رديّه، و كذا لكلّ معنى من المعاني الحاصلة لها صورته تناسبه. و هذا كما أنّ صورته القردة و أمثالها مناسبة لمعنى الفجور و أمثاله، و صورته الفأرة و أمثالها مناسبة لمعنى الحرص و أمثاله، و صورته الكلب و أمثاله من السباع مناسبة لمعنى التهور و أمثاله، و صورته الماء و اللبن و أمثالهما مناسبة لمعنى العلم و أمثاله، إلى غير ذلك. و لذلك يشاهد في المنام من غلبت عليه تلك الصفات بتلك الصور كما هو المجرب.

و حينئذ فلا امتناع في أن يخلق الله تعالى جزءا لكلّ عمل خير أو شرّ صورته تناسبه و يجعلها قرينه لصاحب ذلك العمل مصاحبه له، كصوره الحيّات و العقارب و الزقّوم و الحميم و الجحيم و أمثالها من الصور المؤلمة الموزيه للأعمال الرديّه القبيحه و الصفات

ص: ١٤١

١- من لا يحضره الفقيه ١/١٣٧.

٢- نيك و بد هرچه کنی بهر تو خوانی سازند کار بد جمله ز تو آید و شیطان بدنام جز تو بر خوان بد و نیک تو مهمانی نیست بر تو جز نفس بداندیش تو شیطانی نیست

الذميمة، وصوره الحور و القصور و الولدان و الجنّيات و نعيمها و أمثالها من الصور البهيّة الملتدّه الحسنه للأعمال الحسنه و الصفات و الملكات الفاضله الجيده، فتكون النفس بالصور الأولى متألّمه ذات شقاوه، و بالصور الثانيه ملتدّه ذات سعاده و بهجه و سرور.

و تكون أيضا تلك الصور فى كلّ عالم مناسبه لذلك العالم، بأن تكون الصور البرزخيّه مناسبه لعالم البرزخ، و يكون جسميّتها كجسميّه ما فى ذلك العالم جسميّه مثاليه، و تكون الصور الأخرويّه مناسبه لعالم الآخره، و جسميّتها كجسميّه ما فى ذلك العالم جسميّه أخرى غير ما فى العالم الحسّيّ و العالم البرزخيّ.

و بالجمله، فلا- امتناع فى ذلك، سواء كان المراد أنّه يخلق الله تعالى فى عالم البرزخ تلك الصور المناسبه البرزخيّه فيجعلها مصاحبه لصاحب تلك العمل، ثمّ يخلق تعالى بعد ذلك فى عالم الآخره صوره أخرى أخرويّه مناسبه أيضا، فيجعلها مصاحبه له إلى أن يشاء الله تعالى.

أو كان المراد أنّه يخلق تعالى بعد صدور ذلك العمل من عامله و بعد حصول تلك الصفه لمن اتّصف بها صوره برزخيّه، و كذا صوره أخرويّه مناسبتين لذلك العمل و لتلك الصفه، و يجعلها مصاحبتين له فى هذه النشأه الدنيويّه أيضا. إلاّ- أنّه لمّا كان محجوب البصيره فى هذه النشأه عن إدراكهما و مشاهدتهما، لا يدركهما و لا يشاهدهما، فلا يلتدّ بهما و لا يتألّم.

ثمّ إنّّه حيث يكون فى النشأه البرزخيّه حديد البصيره فى الجمله، و ينكشف عنه غطاء هذه النشأه، يدرك الصور البرزخيّه فقط بالحواس البرزخيّه، فلتلتدّ أو تتألّم. ثمّ إنّّه بعد ذلك فى عالم الآخره حيث يكون بصيرته أحدّ و ينكشف عنه الغطاء بالمرّه، كما قال تعالى: «فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَ كَفَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَديد» (١)، يدرك فيه الصور الأخرويّه فيلتدّ و يتألّم بحسب حاله و مرتبته، إلى أن يشاء الله تعالى.

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

ص: ١٤٢

١- ق(٥٠): ٢٢.

المناسبة، ثم إنّه تعالى يظهر الصور البرزخيّه في عالم البرزخ، و الصور الأخرويّه في عالم الآخره على صاحب ذلك العمل و تلك الصفه، بحيث يشاهدها و يدركها و يعلم أنّها كانت جزء عمله. و الله تعالى أعلم بحقيقه الحال.

و الوجه الثّاني: أن يراد أنّ نفس تلك الأعمال و عين تلك الصّيفات و الملكات تتجسّم و تتصوّر صوره جسمانيّه مثاليّه برزخيّه في عالم البرزخ، و صوره أخرويّه في عالم الآخره، و أنّ أعمال الخير يتولّد منها الجنان و الحور و الولدان و القصور و الدور و أنواع المسرّات الحسيّه و اللذات البدنيّه، و أنّ أعمال الشرّ يتولّد منها النيران و الأغلال و الحميم و الزقوم و أنواع الآلام الحسيّه و الغموم البدنيّه، فتكون تلك الأجسام و الصور المتولّده مصاحبه للنّفوس الّتي اكتسبتها، و قرينه للأرواح الّتي حصلت هي لها، موجبه لسعادتها أو شقاوتها، لا أن يكون هناك صوره أخرى مناسبة لتلك الصفات و الأعمال كما في الوجه الأوّل، بل إنّ تلك الأعمال و الصفات تتجسّم و تتصوّر صوره برزخيّه و أخرويّه بعد صدورهما عن فاعلها، و في النشأه الدنيويّه أيضا، لكنّها لا تظهر على فاعلها و الموصوف بها في هذا العالم الحسيّ، لكونه محجوب البصيره عن إدراكها لانغماسه في الحجب البدنيّه، و انغماره في الأحوال الطبيعيّه، و إنّما تظهر المثاليّه من تلك الصور عليه في عالم البرزخ، و الأخرويّه منها في عالم الآخره.

و هذا الوجه هو ظاهر تلك الآيات و الأخبار الدالّه على التجسّم، فإنّ الأصل هو الحقيقه و عدم المصير إلى المجاز، و هو الذي ذهب إليه كثير من العلماء.

و توجيه هذا الوجه، كما يظهر من كثير من القائلين به من أهل التحقيق أنّ أحكام النشئات الثلاث الحسيّه و المثاليّه و العقليّه مختلفه، فيجوز أن تظهر الأعمال و الصفات في النشأه الدنيويّه بصوره العمل و الصّفه، و في عالم البرزخ بصوره الأجسام المثاليّه، و في عالم الآخره بصوره الأجسام الأخرويّه، كما جاز أن يكون الحقيقه الكلّيّه تظهر في الصور المختلفه، و تتداول عليها أحكامها باعتبار ظهورها في تلك الصور المتلبسه بها، بحيث يكون تلك الصور مظاهر لتلك الحقيقه في مواطن تظهر لتلك الحقيقه، في كلّ موطن من تلك المواطن أحكام خاصّه و أفعال خاصّه، و أحوال خاصّه، بواسطه ظهورها

فى تلك المواطن بواسطة تلك الصور على حسب اختلافها فى تنزلاتها من العالم العقلى إلى النفسى إلى غير ذلك من مواطنها المتعدده، باعتبار مراتب المعايينه الحاصله عند النفس.

مثل أن الحقيقه الإنسانيه مثلا تظهر فى العالم الحسيّ على النفس، و على البصر بالصور المعينه المكتنفه بالعوارض الماديّه بشرط حضور الماده، و ملازمه وضع معين من محاذاه و قرب و عدم حجاب إلى غير ذلك، و هى بعينها تظهر فى العالم النفسى فى الخيال بصوره خياليّه تشابهها من غير تلك الشرائط، و هى فى الحاليتين تقبل التكاثر بحسب الأشخاص، كصوره زيد و عمرو و بكر.

ثمّ تظهر تلك الحقيقه فى العالم العقلى فى العقل بصوره عقليه بحيث لا تقبل ذلك التكاثر، و يصير الأفراد المتكثّره فى الصوره المبصره و المتخيله متّحده فى الصوره العقليه، ثمّ إنّ الصوره العقليه متفاوته فى قبول التكاثر، فإنّ صوره الأنواع من حيث خصوص نوعيتها متكثّره، و هى من حيث صوره جنسها واحده، و هكذا إلى جنس الأجناس، فيتّحد فى صورته جميع الأنواع، لكن يمتاز عن جنس آخر يقابله. و إذا اعتبرت من المفهومات ما يشمل جميع الحقائق و الاعتبارات اتّحد الكلّ فى صورته، كالشئ و الممكن العامّ مثلا. و مثل أن المختلفين فى الصوره فى موطن قد يتّحدان فيها فى موطن آخر، و قد يتعاكسان. أعنى أنه يظهر أحدهما فى موطن بصوره خاصّه و الآخر بصوره أخرى فى موطن، و يظهر أنّ فى موطن على عكس ذلك كالفرح و البكاء الظاهرين فى اليقظه بصوره و فى الرؤيا على العكس.

و مثل أنه يمكن أن يكون لصوره خاصّه واحده آثار مختلفه فى مواطن مختلفه، كما أنّ صوره الجسم الرطب مثلا- كالماء- متى فعلت فى جسم قابل للرطوبه قبلها فصار رطبا مثله، و متى فعلت فى مادّه أخرى كالقوّه الحسيّه أو الخياليّه، و انفعلت عن الرطوبه لم تقبل مثالها و لم تصر رطبا مثله، بل قبلت مثالها، فلها أثر فى النشأه الأخرى غير أثرها فى النشأه الأولى. و كذا إذا حصلت تلك الرطوبه فى العقل كان ذلك ظهورا آخر وراء الأولين، و كانت الصوره صوره أخرى هى الصوره العقليه الكليّه.

و مثل أنه يمكن أن يكون حقيقه واحده باعتبار وجود واحد، أى وجودها فى النفس من حيث وجودها فيها عرضا، و باعتبار وجود آخر، أى وجودها فى الخارج جوهرًا، كذلك يجوز أن يكون المعصيه و الطاعه اللتان هما حقيقتان كئيتان تظهران فى العالم الحسى بالصور العمليّه التى هى أعراض قائمه بالجواهر، و فى عالم البرزخ بملابسها البرزخيّه المعنويّه و صورها المثاليّه التى هى جواهر، و فى عالم الآخره بملابسها الأخرويّه التى هى كالصور المعنويّه أيضا، بل كالملايس العقليّه، و هى جواهر أيضا فتصيران جنّه و نارًا مثاليّتين أو عقليّتين.

و بالجملة، فتجسيم الأعمال و الصفات كما هو ظاهر الآيات و الأخبار الدالّه عليه، ممّا لا مانع عنه عند العقل و لا امتناع فيه، و فيما ذكرنا غنيه للطالب المستبصر المسترشد، فى أن يؤمن بجميع ما نطق به الشّرع و وعده الشّارع أو أوّعه، فإنّه لو تأمّل فى ذلك، و كذا فى أنّ ما يشاهد من الصفات النفسانيّه كيف تصير منشأ للآثار و الأفعال الظاهره، كفاه ذلك ذريعه إلى الاطمينان بكيفيه استتباع بعض الأعمال و الصفات للآثار المخصوصه فى النشأ البرزخيّه و فى عالم الآخره، ألا ترى أنّ شدّه الغضب -مثلا- فى شخص يوجب ثوران دمه و احمرار وجهه و تسخّن بدنه و احتراق موائده، و الحال أنّ الغضب صفه نفسانيّه موجوده فى عالم باطنه، و هذه الآثار من صفات الأجسام المادّيّه، و قد صارت نتائج منها فى هذا العالم، فلا عجب من أن يلزمها فى النشأ البرزخيّه آثار أخرى أحرّ من الأولى، و فى النشأ الأخرويّه نار أحرّ من الأولى و الشائيه جميعا و هى نار الله الموقدّه* الّتى تطلّع على الأفتدّه)) (١). و أحرقت صاحبها، كما يلزمها فى العالم الدنيويّ عند ظهورها ضربان العروق و الأوداج و اضطراب الأعضاء، و ربّما يؤدى إلى الأمراض الشديده، و ربّما يموت صاحبها غيظًا. (٢)

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

ص: ١٤٥

١- -الهمزه (١٠٤): ٦-٧. [١]

٢- -راجع الشواهد الربوبيه ٣٢٩-٣٣٠. [٢]

والمسيء من خارج، والآيات والأخبار الواردة في ذلك الدالّ عليه بظواهرها أكثر من أن تحصى، وهي في الدلالة عليه بحيث لا تقبل التأويل في الظاهر، كما لا يخفى على من نظر فيها. وكثير منها وإن كانت ظاهره في وقوع ذلك في الآخرة، إلا أن بعضها لاطلاقه يدلّ على وقوعه في النشأ البرزخيّه أيضاً، بل إن بعضها ظاهره في ذلك:

قال تعالى: النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ)) (١).

وقال صلى الله عليه وآله وسلم: «القبر روضه من رياض الجنّه أو حفرة من حفر النيران».

وهذه كما تدلّ على وقوع ثواب أو عقاب جسمانيّين محسوسين في عالم البرزخ وفي القبر إلى قيام الساعه، كذلك فيها دلالة على أن البرزخيّ منها من جنس عالم المثال، وأنها أضعف تأثيراً ممّا في عالم الآخرة، فلذا عبّر في الآية عنها بالعرض على النار، يعني أنه ليس دخولا- في النار، وفي الحديث بكون القبر روضه من رياض الجنّه، أو حفرة من حفر النيران، يعني أنه ليس نفس الجنّه ولا نفس النار، بل إنّه ممّا يشابههما ومن أشباههما.

وكذا فيها دلالة على أن الأخرى منها من جنس عالم الآخرة، ومن العالم العقليّ كما مرّ تفسيره، وعلى أنها أشدّ تأثيراً ممّا في البرزخيّه، ولذا قال تعالى: وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ)) (٢) وقال صلى الله عليه وآله وسلم: «القبر روضه من رياض الجنّه أو حفرة من حفر النيران» دلالة على أن الدخول في أصل الجنّه وأصل النار يكون بعد زمان القبر؛ والله تعالى يعلم.

وبالجمله، فدلالة تلك الآيات والأخبار على وقوع ثواب أو عقاب جسمانيّين بعد الموت من خارج في عالم البرزخ وفي عالم الآخرة واضحة، وقد قال به أهل الشرع أيضاً، وحيث إنّ الشرع قد نطق به يجب التصديق به، ولا امتناع في وقوع الثواب والعقاب الجسمانيّين من جهتين:

إحداهما من داخل كما دلّ عليه ما دلّ على تجسيم الأعمال، والأخرى من خارج،

ص: ١٤٤

١- غافر (٤٠): ٤٦. [١]

٢- نفس الآية.

كما دلّت عليه هذه الآيات و الأخبار، و لا منافاه بينهما أيضا كما لا يخفى.

إلا- أنّ هاهنا شبهه يختلف تقريرها على مذهب الحكماء و المتكلمين، و كذا يختلف جوابها على الوجهين، و كذا على المذهبين، بل على مذهبي الأشاعره و المعتزله من المتكلمين، فحرى بنا أن نتكلم فى ذلك.

فى الجبر و الاختيار

فنعول: إنّ تقرير تلك الشبهه إمّا على مذهب الحكماء، فبأن يقال: إن كانت الأفعال الإنسانيه صادرة عنه على سبيل الوجوب، لتمثلها مع سائر الجزئيات فى العالم العقليّ، و لوجوب حدوث ما يحدث منها فى هذا العالم مطابقا لما تمثّل هناك كما هو رأى الحكماء، فلم يعاقب الإنسان على شىء صدر عنه على سبيل الوجوب؟

لا- يقال: وجوب صدور الفعل عن العبد، مع القول بأنّه قادر مختار، على ما يقوله الحكماء أيضا لا يجتمعان، لأنّه حينئذ يمتنع الترك، فيمتنع ملزوم الترك، و هو مشيه الترك فى تحديد القدره، إن شاء ترك فلا قدره أصلا.

لأننا نقول: الملازمه التى ادّعت فى تحديد القدره إن شاء ترك، إنّما تثبت بين الممتنعين، مع أنّ الامتناع ليس بالذات، بل إنّ مشيه الترك ممكنه بالنسبه إلى العبد، و استمرار عدم الممكن لا ينافى إمكانه.

فمحصل الشبهه أنّ الأفعال الصادرة من العبد إن وجب أن تكون مطابقه للعالم العقليّ - و هذا هو القدر كما يقوله الحكماء - فلم يعاقب العبد على ذلك؟

و هذا أحد وجهى تقرير الشبهه على مذهبهم.

و بوجه آخر: أنّ الله خير محض بالذات، و العقوبه شرّ محض، فكيف صدرت من الله تعالى؟

و إمّا على مذهب المتكلمين، فبأن يقال - كما قالت المرجئه منهم -: إنّّه يجب أن لا يكون عقاب أصلا، لأنّه لا فائده فيه، لأنّها إن كانت عائده إلى الله تعالى فذلك محال، أو

إلى العبد فذلك أيضا باطل، لأن الضرر المحض لا فائده فيه، و ما لا فائده فيه يكون قبيحا لكونه خاليا عن وجه المصلحه.

و أما الجواب عن هذه الشبهة، فهو على تقدير القول بتجسيم الأعمال واضح على كل مذهب من المذاهب، لأنه لا عقاب حيثئذ من خارج، حتى يسأل عن وجهه كما هو مدار الشبهه. بل العقاب الجسماني الوارد على بدن المسيء إنما يرد عليه من داخل ذاته، و هو لازم أعماله السيئه، بل إن نفس تلك الأعمال تصوّرت بصوره العقاب.

و الحاصل أن العقاب الجسماني للنفس على خطيئتها هو كالمرض للبدن، فهو لازم من لوازم ما ساق إليه الأحوال الماضيه التي لم يكن بدّ من وقوعها، و لا- من وقوع ما يتبعها. و كما أن الإنسان لما احتاج إلى تناول الغذاء و يبقى عند كل هضم لطخه من فضلات الهضم يجتمع في بدنه منها مادّه كثيره مستعدّه لتصوّرها بصور الأمراض، خصوصا إذا قصّر في الاحتياط، و في تناول الغذاء المناسب له، و أدت شهوته البهيميّه إلى تناول الغذاء الغير المناسب، حتى إذا أثرت فيها الحراره الغريبه، اشتعلت تلك المادّه و تصوّرت بصوره العله و المرض و حدثت الحمى، و إذا انصبّت إلى عضو ورم ذلك العضو، إلى غير ذلك من الحالات الرديّه الموديه.

و بالجملة، إذا ساق إليه قوّته البهيميّه أو صابا و أسقاما مؤلمه، كذلك حال العقاب الجسماني الوارد عليه من داخل، فإنه إذا فعل أفعالا- رديّه، ينتقش في نفسه بحسب كل فعل ملكه رديّه، و يجتمع على مرّ الأيام ملكات متعدده متصوّره بصوره المؤلّمات و المؤذيات الجسمانيّه، مصاحبه معها غير مفارقه عنها، إلا- أنها ما دامت متعلّقه بالبدن كأنّها ذاهله عنها، حتى إذا فارقت البدن أدركتها و شاهدتها و شعرت بها و تأذت منها و تألمت لها ألما جسمانيّا.

لا يقال: إذا كان العقاب الجسماني من لوازم الأعمال أو نفسها، يجب أن يكون دائما بدوام صورته ذلك العمل و الهيئه المنتقشه في النفس، الباقيه ببقائها، فما وجه انقطاعه بالنسبه إلى بعضهم كما نطق به الشرع؟

لأننا نقول: قد عرفت فيما سبق أنّ بعضا من تلك الهيئات المنتقشه في النفس يمكن

زوالها عنها لعروض أسباب زوالها، فلا امتناع في زوال تلك الهيئه عنها و انقطاع العقاب بحسبها. و على تقدير بقاء ذات تلك الهيئه أيضا، فلا امتناع في بطلان تلك الصورة المؤلمه التي تصوّرت تلك الهيئه بصورتها، بحسب أسباب تعرض هناك من توبه أو شفاعه أو نحو ذلك، و إن لم يكن نعلمها. و على تقدير بقاء تلك الصورة المؤلمه أيضا فلا- امتناع في بطلان إيلاهما و إيذائها، فإنّ ما ذكرنا أنّ العقاب الجسمانيّ لازلّم للأعمال، لم نعن به أنّه لازلّم لماهيئه تلك الأعمال و الهيئات، حتّى لا يمكن انفكاكه عنها، بل عينا به أنّه لازم للوجود الخارجيّ لها، و لا امتناع عقلا في أن يبقى ماهيّتها و ذاتها و ينفكّ عنها لازم وجوده الخارجيّ بسبب من الأسباب العارضه. بل ربّما يدعى أنّ الشرع دلّ عليه كما في قصّه إبراهيم على نبيّنا و عليه السلام، و جعل النار عليه بردا و سلاما مع بقاء ذات تلك النار على ما هي عليه من مادّتها و صورتها.

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

نعم، تلك الشبهه إنّما ترد ظاهرا على تقدير وقوع العقاب من خارج، و على هذا التقدير أيضا، فإنّ أوّل بما يؤوّل إلى تجسيم الأعمال، سقطت تلك الشبهه أيضا.

و ذلك التأويل بأن يقال: يمكن أن يكون ذلك العقاب الخارجيّ أيضا لازما لتلك الأعمال مسببه عنها و صوره لها، لا بأن يكون قد تصوّر العمل نفسه بصوره ذلك العمل كما ذكرنا في الوجه الثاني من وجهي تجسيم الأعمال، بل بأن يكون أوجد الله تعالى لحكمته القديمه و عنايته الأزليّه و عمله بالوجه الأصحّ و بما يقتضيه نظام العالم بجملته، لكلّ عمل صورته مناسبه لها خارجه عن ذاتها مسببه عنها، كما ذكرنا في الوجه الأوّل من وجهي تجسيم الأعمال.

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

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

و ربّما يدعى أنّه ممّا يؤيّد به بعض الآيات و الأخبار، كقوله: **وَ إِنَّ جَهَنَّمَ لَمُحِيطَةٌ بِالْكَافِرِينَ** ((1)) حيث إنّ ظاهره الإحاطه فى الزمان الحال.

و بالجمله، ينبغى القول بخلقها قبلها لحكمه و مصلحه لا يعلمها إلاّ علام الغيوب، و من جملتها ترغيب المكلفين بالأعمال الحسنه التى يناسبها تلك الصور الملدّه و تزيدهم عن الأعمال السيئه التى يناسبها تلك الصور المؤلمه، فإنّه لا يخفى أنّهم إذا علموا بأنّ تلك الصور خلقت قبل صدور الأعمال عنهم و أعدت لهم جزاء لأعمالهم الحسنه أو السيئه، يكون التكليف أتمّ و الترغيب و التزهيد أبلغ و أكمل، و لا كذلك إذا لم تخلق قبل و وعدوا أو أوعدوا على خلقها و إعدادها لهم بعد صدور العمل عنهم.

و لو قيل بعدم خلق الجنّه و النار الآن، و إنّهما تخلقان يوم الجزاء- كما هو مذهب أكثر المعتزله، و إن كان مخالفا لظاهر الشرع- فالأمر أظهر من وجه، فإنّه يكون الجنّه و النار اللتان هما صورتا الأعمال الحسنه و السيئه مخلوقتين بعد الأعمال، و لا امتناع فيه أيضا، و يكون فى التكليف و فى الوعد و الوعيد بخلقها بعد ذلك حكمه و مصلحه لا تخفى.

و أمّا إذا لم يؤوّل ذلك بما ذكرنا أو نحوه بل أبقى على ظاهره، أى وقوع العقاب الجسمانيّ من خارج من غير أن يكون ذلك صور العمل، فيمكن دفع تلك الشبهه أيضا بما نذكره، فنقول:

أمّا جوابها على مذهب الحكماء و على التقدير الأوّل، فبأن يقال: إنّ مبنى تلك الشبهه على ذلك التقرير، أنّ معنى القضاء أنّ الله تعالى عالم بجميع الموجودات من الأزلى إلى الأبد، و أنّ معنى القدر مطابقه الموجودات فيما لا يزال للصور الموجوده فى العالم العقلى، و أنّ كلّ ما يوجد فى عالم الحدوث يجب أن يكون على وفق علمه تعالى، و لا لزم جهله تعالى به، و هذا مسلّم. إلاّ أنّنا نقول: إنّ ذلك الوجوب ليس وجوبا سابقا، بمعنى أن يكون القلم الأزلى و المطابقه للعالم العقلى علّه و سببا موجبا لصدور الفعل عن العبد حتّى يسأل عن أنّه لم يعاقب الانسان على شىء صدر عنه على سبيل الوجوب، لأنّ العلم تابع للمعلوم فكيف يكون علّه لوجوده؟ و معنى التبعيه أصاله موازنه فى التطابق كما حقّق فى

ص:

موضعه، بل إنّ ذلك وجوب لاحق، بمعنى أنّه تعالى لما علم في الأزل أنّه يصدر فيما لا يزال عن العبد بإرادته و اختياره الفعل - كما هو مذهب الحكماء أيضا- فلذا تعلق العلم الأزليّ به، و حيث تعلق العلم الأزليّ به، و يجب أن يكون هو مطابقا له، و الّا لزم جهله تعالى.

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

فحينئذ إن سئل عن أنّه لم يعاقب الانسان على شىء صدر عنه على سبيل الوجوب و الاضطرار؟ سقط السؤال البته، لأنّه ليس على سبيل الوجوب و الاضطرار، و إن سئل عن أنّه لم يعاقب على شىء صدر عنه بالاختيار أو على سبيل الوجوب بالاختيار؟ كان الجواب أنّه لمّا ارتكب بإرادته و اختياره الأفعال المنهيّه عاقبه الله تعالى على عصيانه.

و بتقرير آخر أنّه 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 المقدّره لنظام العالم، كما أنّ فعل الخير مقدّر قدره تعالى تكليفا و تخويفا و أوفى به فإن سئل عن أنّه لمّا كان فعل العبد مقدّرا، فلم التخويف أو لم العقاب؟ كان الجواب عنه، بأنّهما من أسباب فعل الخير الصادر عن العبد.

و بعبارة أخرى لما كانت النفس الإنسانيّه فى علم البارى تعالى قابله للكملات، و كانت العناية الأزليّه و الحكمة المتعاليه اقتضت إفاضته تلك الكملات عليها، لكن بحسب استعدادات تحصل هى لها من أفعالها الإراديّه، و كانت فيها قوى تمنعها عن تلك الأفاعيل و تميلها إلى أفاعيل بالإرادته تضادّها قدر تعالى تكليفا و تخويفا يكون من أسباب إرادته الأفاعيل الجميله، و لما كان الوفاء بذلك التخويف أيضا من أسباب ذلك مؤكّدا له، و الوفاء بالتخويف هو العقوبه، لا جرم صارت العقوبه سببا من أسباب إرادته العبد للأفاعيل الجميله، و تلك العقوبه كما أنّها من أسباب إرادته الأفاعيل الجميله، كذلك هى واقعته على العبد بفعله بالاختيار للأفعال القبيحه لا محذور أصلا.

لا يقال: سلّمنا أنّ التخويف من أسباب إرادته الأفعال الجميله، لكنّا لا نسلّم أنّ الوفاء

به-و هو العقوبه-سبب لها، إذ لا- مانع من أن يحصل التخويف و يكون سببا لإرادته الأفاعيل الجميله، و لا- يقع الوفاء به أى العقوبه، إذ ليس فى ذلك خلف لوعده حتى يكون قبيحا، بل هو إسقاط وعيد و عفو، بل إحسان فيحسن.

لأننا نقول: إنَّ التخويف الذى لا وفاء به أصلا لا يكون سببا لإرادته فعل الخير، و إنما يكون سببا لها إذا كان مع الوفاء به و لو فى الجملة. و لا أقلّ من أن يكون الوفاء مؤكدا للتخويف، و هو أيضا مطلوب الشارع الحكيم.

و بالجملة، فالوفاء به حسن، و هو من حقه تعالى بالنسبه إلى من ارتكب الأفعال القبيحه بإرادته و اختياره، و إن كان يمكن إسقاطه بالنسبه إلى بعضهم بالتوبه أو الشفاعة أو نحو ذلك ممّا لا يعلمه غيره تعالى.

و حيث عرفت ما بيناه، عرفت أنّ محصلّ الجواب عن الشّبّه على ذلك التّقرير، أنّ قول الشّابّه: فلم يعاقب الإنسان على شىء صدر عنه على سبيل الوجوب؟

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

و إن كان محطّ السّؤال أنّ الغرض من ذلك العقاب ما ذا؟ كان الجواب عنه أنّ فعل اللّهم تعالى لا- يعامل بالأغراض عند الحكماء، إذ هو تعالى عندهم- كما هو الحقّ أيضا- فَيُضَاعَفُ مطلق و جواد على الإطلاق و هو تامّ الفاعليه، غير مستكمل بشىء أصلا و لا- يكون لفعله تعالى علّه غائيّه و لا- غرض يكون ذلك داعيا له إلى فاعليّته، و يكون هو تعالى بدونه غير فاعل له ناقصا فى فعله، و إن كان يتبع فعله تعالى حكم و مصالح متقنه محكمه ليست هى باعته له على الفاعليه.

و إن كان محطّ السّؤال أنّ الحكمه و المصلحه فى العقاب ما ذا؟ كان الجواب عنه أنّ الحكمه فى ذلك كونه من أسباب إرادته العبد للأفاعيل الجميله كما عرفت.

و أمّا الجواب عن الشّبّه، على التّقدير الثّانى للحكماء و على مذهبهم، فبأنّ يقال: لا نسلم أنّ العقوبه شرّ محض مطلقا، فإنّها على تقدير تسليم كونها شرّا، فإنّما يسلم ذلك بالقياس إلى الشخص المعذب فقط، لا بالقياس إلى غيره أيضا، بل هو خير بالقياس إلى

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 الكلّيّ كما في قطع العضو لصالح البدن.

على أنّنا لا نسلم كون العقوبة شرّاً محضاً بالنسبة إلى الشخص المعذب أيضاً، بل يمكن أن تكون بالقياس إليه أيضاً خيراً، كما قال بعض العرفاء: «إنّ النار قد تتخذ لبعض الأمراض، و هو الداء الذي لا ينفي إلاّ بالكّيّ من النار، فقد جعل الله تعالى النار وقايه في هذا الموطن من داء هو أشدّ من النار في حقّ المبتلى به، و أيّ داء أشدّ من الكبائر؟ فقد جعل الله لهم النار يوم القيامة دواء كالكّيّ بالنار، فدفّع بدخولهم النار يوم القيامة داء عظيماً أعظم من النار، و هو غضب الله تعالى، و لهذا يخرجون بعد ذلك من النار إلى الجنّة، كما جعل في الحدود الدنياويّه وقايه من عذاب الآخرة». (1) انتهى كلامه.

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

و أمّا الجواب عن الشّبهه على تقرير المتكلّمين و على مذهب المعتزله و من يحذو حذوهم في القول بالحسن و القبح العقليّين، و بأنّ فعل العبد صادر عنه بإرادته و اختياره، فبأنّ يقال: إنّ الله تعالى كلّف العباد و وعدهم على الطاعة، و أوعدهم على المعصية، لأنّ صلاح حالهم في التكليف، ثمّ إنّ يجب عليه تعالى ذلك لأنّ التكليف و الوعد و الإيعاد لطف من الله تعالى يقربهم إلى الطاعة و يبعدهم عن المعصية، و اللطف واجب. ثمّ إنّ يجب عليه تعالى الإثابة على 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 حتّى 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: ١٥٣

١- و القائل هو الشيخ العارف محي الدين بن العربي، في الفتوحات المكيه. [١]

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

و أما الجواب عن الشبهه على رأى الأشاعره، فبأن يقال: إنهم لما ذهبوا إلى أنّ جميع الحوادث بل جميع الموجودات الممكنه من الله تعالى و هو سبب الكلّ. فإن قيل: فلم العقاب؟ قالوا: إن كان المراد الغرض من العقاب فلا غرض، و إن كان المراد السبب، فهو الله تعالى و لا يسأل عما يفعل.

و هذا الذى ذكرناه فى تقرير هذه الشبهه و جوابها إنّما هو نبذ ممّا ذكروه فى هذا المقام، و تفصيل المقام يقتضى بسطا فى الكلام ليس هنا محلّه، و حيث كان هذا الذى ذكرناه كلاما وقع فى البين بالتقريب، فلنرجع إلى ما كنّا نحن بصدده.

الثواب و العقاب فى البرزخ

فنقول: إنك بعد ما أحطت خبرا بما فصّلناه و بيناه، تلخّص لك أنّ حال النفس الإنسانيه بعد مفارقتها عن البدن العنصرى أنّها تكون فى ضمن بدن مثالى، و تكون لها فى ضمنه سعادته و شقاوه حسّيتان كما دلّ عليه الشرع الشريف و فصل ذلك فيه، و يؤيده العقل أيضا، مضافا إلى السعاده و الشقاوه العقليتين اللتين هما لها بالقياس إلى ذاتها كما دلّ عليه العقل و لم ينكره الشرع. و أنّ كلّ ما يرد عليها من اللذات و الآلام الحسّيتين بعد المفارقه عن البدن إلى قيام الساعه هو من جنس عالم المثال، حتّى أنّ ظهور الملكين الكريمين اللذين يسألانها فى القبر تاره بصوره حسنه، و تاره بصوره مهيبه منكره، يمكن أن يكون بظهورهما كذلك فى ضمن القالب المثالى، سواء قيل بكون الملائكه ذواتا مجردة عقليه كما هو رأى كثير من الحكماء، أو بكونهم أجساما نورانيه ذوات نفوس مجردة شريفه كما هو ظاهر الشرع الشريف، فإنّه على التقديرين، لا امتناع عقلا و لا شرعا فى أن يكون لهم مظاهر جسمانيه مثاليه يظهرون فيها بصور مختلفه. و الله تعالى يعلم.

نعم، قد دلّ الشرع على أنّ بعض الأحوال الوارده على النفس من الأمور الحسّيه، كضغظه القبر بل السؤال و الجواب، تكون للنفس فى ضمن البدن الأول العنصرى، كما دلّت

عليه أخبار كثيرة، و يدلّ عليه بعض الآيات أيضا، كقوله تعالى حكاية: رَبَّنَا أَمَنَّاتُنَّيْنِ وَ أَحْيَيْتَنَا اثْنَيْتَيْنِ)) (١) و قد قال كثير من المفسرين: إن إحدى الحياتين ليست إلّا في القبر، و كذا إحدى الموتيتين.

و بالجمله، فلا امتناع فيه أيضا، إذ لا امتناع في أن يعيد الله تعالى بحكمته المتعالية تعلق النفس بالبدن الأول نوعا من التعلق يسمّى إحياء، ثم يقع عليها الضغط و المساءله في ضمن ذلك البدن الأول، ثم ينتفى ذلك التعلق المعاد، بحيث يسمّى إماته، سواء كان البدن الأول باقيا بعينه، و كان في القبر أى في داخل الارض، و كانت الضغطه و المسائله في القبر، أو كان البدن الأول في خارج الأرض، سواء كان في سطحها أو في الهواء كما في المصلوب، إذ لا امتناع في الإحياء بقدر المساءله و لا في الضغطه، فإنّ ربّ الهواء هو ربّ الأرض، و لا امتناع في أن يوحى الله تعالى إلى الهواء فيضغطه، كما ورد في الحديث.

و سواء لم يكن البدن الأول باقيا بهيئته و صورته بل تفرقت أجزاؤه، كأن أكله السّباع و الطيور و تشتت أجزاؤه في بطونها و حواصلها، أو أن أحرق فصار رمادا، أو ذرى في الرياح العاصفه شمالا و جنوبا و قبولا و دورا، فإنّه لا امتناع في إعادة الروح إلى تلك الأجزاء المتفرقه، أو إلى الأجزاء الأصليه من البدن بعد جمعها و تأليفها و إن لم نشاهد ذلك، و في إحيائه مرّه أخرى للمساءله و الضغطه فيقع، المساءله و كذا الضغطه فيما كان جمع الأجزاء هنالك، ثم ينتفى ذلك التعلق بحيث يسمّى إماته، سواء تفرقت الأجزاء بعد ذلك كما كانت أولا أو لم تفرق، و إن لم نكن نشاهد شيئا من ذلك و لا نعلمه.

و القول بأنّ المصلوب مثلا لو أحيى لكننا نشاهد حياته و ليس كذلك، مجرد استبعاد، فإنّ عدم مشاهدته الحياه ليس دليلا على عدمها كما في صاحب السكته، حيث إنّنا لا نشاهد حياته مع أنّه حيّ.

كالقول بأن إحياء من تفرقت أجزاؤه في بطون السّباع و حواصل الطيور، بل أحرق و ذرى في الرياح خلاف ما يقتضيه ضروره العقل، بأنّه أيضا مجرد استبعاد، حيث إنّّه

ص: ١٥٥

مبنى على اشتراط البنيه الأولى بهيئتها الأولى التركيبية بعينها فى الحياه، و هو ممنوع.

غايه ذلك أن يكون خلاف العاده، و خوارق العادات غير ممتنع فى مقدورات الله تعالى.

و كذلك القول بأن ما ذكر يخالف بعض السمعيّات، كقوله تعالى: لا يَذُوقُونَ فِيهَا الْمَوْتَ إِلَّا الْمَوْتَةَ الْأُولَى)) (١)، و أنّهم لو أحيوا فى القبر أو بعد الموت الأوّل قبل القيامه لذاقوا الموت مرّتين. ضعيف، لأنّ الآيه كما ذكره المفسّرون إنّما وردت فى شأن أهل الجنّه، و ضمير «فيها» للجنّه. و المعنى -و الله أعلم- أنّ أهل الجنّه لا يذوقون فى الجنّه الموت، فلا ينقطع نعيم أهل الدنيا بالموت، فلا -دلالة فى الآيه على انتفاء موته أخرى بعد المساء له و الضغطة و قبل دخول الجنّه، و أمّا قوله تعالى: إِلَّا الْمَوْتَةَ الْأُولَى)) (٢)، فهو تأكيد لعدم موتهم فى الجنّه على سبيل التعليق بالمحال، كأنه قيل: لو أمكن ذوقهم الموت فى الجنّه لذاقوا الموت الأوّل، و هو غير ممكن. فذوقهم الموت فى الجنّه غير ممكن، أو المراد أنّهم لا يذوقون الموت فى الجنّه إلاّ الموت الأوّل التى ذاقوها فى الدنيا نظير الاستثناء المنقطع. و الله أعلم بحقيقه الحال.

و حيث انتهى الكلام إلى هذا المقام، و ذكرنا نبذا من أحوال النفس الإنسانيّه فى عالم البرزخ، أى أحوالها بعد المفارقة عن البدن إلى قيام الساعه، فلتتكلّم فى أحوالها فى العالم الأخرى عند قيام الساعه و بعده، فنقول:

ص: ١٥٦

١- -الدخان(٤٤):٥٦. [١]

٢- -نفس الآيه.

الباب الخامس: في إثبات المعاد الجسماني الذي نطق به الشرع

إشاره

ص: ١٥٧

و هو ركن من أركان الإسلام، و ضرورى فى الدين المحمديّ صلى الله عليه و آله و سلم، و كذا فى سائر الملل و الأديان، بحيث يكون منكره كافرا كما هو معلوم لكلّ من تدبّر بالإسلام، كما أشرنا فى صدر الرسالة إلى ذلك، و فى إقامة الدليل العقليّ عليه، كما نطق به الشرع.

و حيث كان ما نطق به الشرع منحلّا إلى أمرين:

أحدهما: إنّ للإنسان معادا فى دار الآخرة التى هى دار الجزاء.

الثانى: أنّ ذلك المعاد جسمانيّ، و معناه عود الروح مرّه أخرى إلى البدن الأوّل للثواب و العقاب. فلتتكلّم فى بيان الأمرين جميعا.

الأمر الأوّل

أنّ للإنسان معادا فى دار الآخرة

فنقول: أمّا الأمر الأوّل، فهو كما أنّه ممّا نطق به الشرع و أخبر به الصادقون عليه السّلام و يجب التصديق به، و أنّه ممّا لا امتناع فيه عند العقل أيضا، حيث إنّ أمر ممكن، أخبر به الصادقون، فيجب التصديق، كذلك يؤيّد العقل و يدلّ عليه، و لذلك صدّق به الحكماء الذين مدارهم فى الأحكام على الدليل العقليّ، إلا أنّ بعضا منهم قصروا المعاد على الروحانيّ كما مرّ.

و ذلك الدليل المؤيّد العقليّ كأن يقال: إنّنا نعلم بالضرورة أنّ الله تعالى وعد المكلف بالثواب على الطاعة، و توعد بالعقاب على المعصية بعد الموت، و لا يتصور الثواب

و العقاب بعد الموت إلا بعد العود، فيجب العود إيفاء للوعد و الوعيد، و عملا بمقتضى العدل، و إن كان يجوز العفو عن مقتضى الوعيد بالنسبة إلى بعض المكلفين لأسباب حاصله هناك. و بعبارة أخرى، أنا نعلم أن الله تعالى كلف العباد بالأوامر و التواهي، فيجب أن يوصل إليهم الثواب بالطاعة و العقاب على 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 غايه السقوط، إذ إيجاب المشقة في شكر المنعم قبيح عقلا، مع أنه لا يستقيم في العقاب أصلا.

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

نعم، لا- يستقيم ذلك على مذهب الأشاعرة المذنبين خلعوا ربقه العقل عن أعناقهم، و لا ضير فيه، مع أنهم أيضا ليسوا ممن أنكروا المعاد، بل صدقوا به و قبلوه من جهة الشرع خاصه.

أى كون المعاد جسمائيا

و أما الأمر الثاني: أى كون المعاد جسمائيا، فهو منحلّ إلى أمور:

أحدها: أنّه يجب أن يعود الروح فى القيامة إلى بدن عنصريّ لها به تعلّق تدبير و تصرّف.

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

و الثالث: أنّه يجب أن يكون البعث على هذه الكيفيّة، أى أن يكون تعلّق الروح بذلك البدن الأوّل بعينه، حتّى تكون هى فى ضمنه مورد له للثواب و العقاب الحسنيين، لا ببدن آخر غيره.

و المقصود أنّه كما أنّ هذا المطلب الأسنى المنحلّ إلى هذه الأمور الثلاثة ممّا نطق به الشرع، و وجب 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 فى مقدّمه الرسالة و أبوابها و فصولها تمهيدا لذلك، فإنّ ما ذكرناه فى المقدّمه و تلك الفصول و الأبواب فى 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 فى أنفسها أيضا فوائد علميّة لطيفه، و مطالب عظيمه شريفه.

و الحاصل أنّ المستبصر المسترشد، إذا تذكّر ما قدّمناه فى المقدّمه و الأبواب، يكفيه

دليلاً واضحاً و برهاناً لاثباتاً على هذا المطلب الأقصى بأجزائها الثلاثة، و يتضح ذلك عنده كلّ التّضحاح. و إن شئت انكشف جليته 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 و إدراكاتها إلى بدن تتصرّف هي فيه، و يكون هو آله لأفعالها و إدراكاتها، و أنّه لا يجوز أن تتعلّق بجسم فلكيّ أو عنصريّ أو نوع آخر، يكون ذلك الجسم موضوعاً لإدراكاتها من غير أن تكون هي متصرّفه فيه مدبّره له، فإنّه بعد الإحاطة بذلك مع الإحاطة بأنّ ذلك البدن المتعلّقه هي به تعلق التدبير و التصرّف لا يمكن أن يكون جوهرًا مجرداً عن المادّه، لامتناع كونه بدناً لجوهر نفسيّ، و لا أن يكون بدناً مثاليّاً، لأنّه إنّما يكون في عالم البرزخ خاصّه، كما قال به جميع العقلاء و حكم به عقولهم، و إن كان النّصّ الوارد مؤيِّداً لحكم عقولهم، و عالم الآخرة غير عالم البرزخ باتّفاق الكلّ، و لا أن يكون جسماً فلكيّاً أو جوهرًا، إبداعياً غير منخرق لإبائهما عن كونهما بدناً لنفس إنسانيّة، حيث إنّ ذلك موقوف على قبول طبيعتهما للتجزّي و الانفصال و التغيّرات العارضة، و قبول التصرّفات و التدبيرات التي للنفس بالقياس إلى البدن العنصريّ، و ظاهر أن ليس ذلك للطبيعه الفلكيه، و لا لذلك الجرم الإبداعى الغير المنخرق مع بقاء صورتها، و إن كان تبدّل صورتها و بطلانها أمراً ممكنًا، كما قال تعالى: **يَوْمَ نَطْوِي السَّمَاءَ كَطَيِّ السِّجِلِّ لِلْكُتُبِ** (١).

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 و التعويل عليه، و إنّما ذكرنا ما ذكرنا هنا لزياده

ص: ١٦٢

بيان الأمر الثاني من تلك الأمور الثلاثة

إشاره

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

منها: ما أسلفنا لك في مقدمه الرسالة، أنّ الشخص الإنسانيّ الذي نطق الشرع الشريف بمعاده و بعثه، عبارته عن مجموع نفسه و بدنه، و تحقيقه أنّه عبارته عن مجموع نفسه و بدنه، بمعنى أنّه عبارته عن البدن المخصوص الذي تعلّق به نفس مخصوصه، هي كالصوره الكماليه له، أو عبارته عن النفس المخصوصه التي تعلّقت ببدن مخصوص هو آله لكمالاتها و أفعالها و إدراكاتها، و أنّ هويته و هذيته إنّما هي بالتشخص الحاصل لذلك المجموع، أي للنفس و الأجزاء الأصليه من بدنه على ما مرّ تفسيرها في المقدمه، سواء كان المشخص نحوا من الوجود الخاص الذي تتبعه العوارض التي تسمى عوارض مشخصه أو تلك العوارض نفسها، على اختلاف المذهبيين، و أنّه لا مدخل للأجزاء الفضليه من بدنه، و لا لهيئته التركيبية الخارجيه، و لا لتأليفه المخصوص في هذيته البدن الخاص، و لا في هذيته الشخص الإنسانيّ، فلذا كان تبدّلها و تغييرها غير قادح في تشخص البدن و تشخص الشخص. و يشهد عليه أنّنا نعلم بالضروره أنّ زيدا الشاب هو بعينه زيد الطفل، و زيدا الشيخ هو بعينه زيد الشاب و الطفل، مع أنّنا نعلم وقوع استحداثات و تغييرات في بدنه.

و بالجمله أنّنا نعلم بالضروره أنّ هويّه زيد و هذيته باقيه من أوّل عمره إلى انتهائه، مع تبدّل خصوصيات بدنه، و لذلك كان في الشريعة المقدسه أنّ من جنى جنايه استحقّ بها قتلا أو عقوبه، و كان هو حين ما جنى تلك الجنايه تامّ الخلقه، ثم صار ناقصا في الخلقه أو كان مهزولا. ثمّ سمن، أو بالعكس، و لم يرفع إلى الإمام السّيّام إلاّ حين الحاله الثانيه، فهو يجري عليه حدّ الله تعالى، و ليس ذلك ظلما عليه أصلا.

لا يقال: لعلّ بقاء الشخص بعينه في الحالات كلّها من أوّل العمر إلى منتهاه مستند إلى بقاء نفسه الباقيه بشخصها في الحالات كلّها خاصّه كما ادّعا بعض الحكماء، من غير أن

يكون لبقاء الأجزاء الأصليّة من بدنه و تشخيصها مدخل في ذلك.

لأننا نقول: هذا مبنيّ على أن يكون الشخص الإنسانيّ عبارة عن نفسه فقط، و يكون البدن آله لها لا دخل له في كون الشخص الإنسانيّ شخصا و هذا باطل، لأننا نعلم يقينا أنّ الشخص الإنسانيّ عبارة عن مجموع النفس و البدن و المركّب منهما، و بعبارة أخرى أننا نعلم يقينا أنّه عبارة عن النفس الخاصّة المختصّة ببدن مخصوص، أو عبارة عن بدن مخصوص مختصّ بنفس خاصّة.

و بالجملة فليس الشخص الإنسانيّ عبارة عن نفسه فقط كما يراه بعض الحكماء، و لا عبارة عن الهيكل المخصوص البدنيّ فقط كما يراه جمع من العوام، أو لست سمعت القوم أنّهم يقولون في تحديد الإنسان إنّ حيوان ناطق، أو لست تحقّقت فيما نقلنا في الفصل (1) الأوّل الذي عقدناه في تحديد النفس عن الشيخ في «الشفاء»، أنّ النفس جزء من قوام الإنسان صورته له أو كالصورته، و أنّ الحيوان الذي هو جنس له، كيف يكون جنسا له باعتبار، و مادّه باعتبار آخر، و نوعا باعتبار آخر، و أنّ الناطق الذي هو فصل له كيف يكون فصلا له باعتبار، و صورته و نفسا له باعتبار آخر، و نوعا باعتبار، و أنّه كيف يكون البدن المخصوص كالمادّه و النفس المخصوصه كالصورته، و أنّه كيف يكون الشخص الإنسانيّ كالمركّب من المادّه و الصورته، أي المركّب من البدن و النفس.

و قد علمت في موضعه أنّه كما أنّ تشخيص المادّه بالصورته باعتبار، كذلك تشخيص الصورته بالمادّه باعتبار آخر، و تشخيص الشخص الذي هو عبارة عن المجموع المركّب منهما بتشخيص المجموع، إلى غير ذلك من الأمور التي يستبين من كلام القوم، و كذا من كلام الشيخ هنالك. و هي دالّة على أنّ الشخص الإنسانيّ عبارة عن مجموع النفس و البدن الذي ذلك المجموع معروض لتشخيص خاصّ، لا - أحدهما فقط. و حيث كان كذلك كان لبقاء هذيه البدن أيضا مدخل في بقاء هذيه الشخص الإنسانيّ، و ما هو إلّا لبقاء هذيه الأجزاء الأصليّة من بدنه، حيث إنّ هذيه الأجزاء الفضليّة و التآليف و الهيئه التركيبيّه منه

ص: ١٦٤

متبدّله، مع بقاء هذيّه الشخص الإنسانيّ بعينها، وفيه المطلوب.

لا يقال: سلّمنا أنّ الشخص الإنسانيّ عبارته عن مجموع النفس و البدن.

إلّا أنا نقول: لم لا يجوز أن يكون هو عبارته عن نفس خاصّه و عن بدن ما؟ لا بأن يكون هناك بدن مطلق على سبيل العموم جزء من المجموع، حتّى يرد أنّ المطلق بإطلاقه كيف يكون جزء من المشخّص، و كيف يكون له دخل في تشخّص الجزء الآخر المشخّص أعني النفس، بل بأن يكون هناك أبدان مشخّصه خاصّه كلّ واحد منها على سبيل البدليّه جزء للشخص الإنسانيّ و له مدخل في تشخّص النفس.

لأننا نقول: هذا بعينه هو القول بالتناسخ لو كانت تلك الأبدان الخاصّه أبدانا عنصريّه كما هو المفروض، و قد عرفت بطلانه، فظهر لك أنّ البدن الذي هو جزء للشخص الإنسانيّ يجب أن يكون بدنا خاصّا بخصوصه الذي خصوصيّة إنّما هي بخصوصيّة الأجزاء الأصليّه منه لا غير. وفيه المطلوب.

فإن قلت: إنّ خصوصيّة البدن كما هي بخصوصيّة الأجزاء الأصليّه منه، كذلك هي بخصوصيّة التآليف الخاصّ و الهيئه الخاصّه البدنيّه جميعا، فإنّه لو لم يكن كذلك، و كان المدخل فيه للأجزاء الأصليّه فقط كيفما كانت، لزم أنّه لو كان هناك الأجزاء الأصليّه البدنيّه من غير تآليف أصلا، و لا هيئه تركيبية مطلقا، كان ذلك البدن الخاصّ حاصلّا هناك، و البدنيّه تشهد بخلافه.

قلت: إنّنا ندعى أنّ الأجزاء الأصليّه من بدنه من حيث خصوصيّةها الخاصّه لها مدخل في خصوصيّة البدن، و كذا في خصوصيّة النفس و خصوصيّة الشخص الإنسانيّ، و أمّا التآليف الخاصّ و الهيئه الخاصّه، بل الأجزاء الفضليّه أيضا ممّا لا مدخل له في شيء من ذلك أصلا، بدليل أنّنا نشاهد تغييره و تبدّله مع بقاء تشخّص الشخص الإنسانيّ بحاله، و قد عرفت أنّ الشخص الإنسانيّ عبارته عن مجموع النفس و البدن، نعم لكليّات ذلك - أعني لفرد ما من الهيئه التركيبية البدنيّه الإنسانيّه و لفرد ما من التآليف البدنيّ الإنسانيّ، بل لفرد ما من الأجزاء الفضليّه أيضا - مدخل على سبيل البدليّه لنوعيه البدن خاصّه، أي لكون البدن بدنا إنسانيا مثلا، و لصدق اسم البدن عليه، و أنّه لو لا ذلك لانتفى البدن، لا

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

و الحاصل أنه لو كانت هناك الأجزاء الأصلية البدنية المخصوصه، و كان معها فرد ما من التأليف البدني الإنساني و الهيئه التركيبية و الأجزاء الفضليه، أى فرد كان بشرط أن تكون الأفراد متماثله و متشابهه، كانت هناك نوعيه البدن الحاصله بفرد ما من ذلك، و كذا خصوصيه البدن الحاصله بخصوصيه تلك الأجزاء الأصلية البدنيه، و كذا خصوصيه النفس الإنسانيه التي لتلك الأجزاء الأصلية مدخل فيها، و كذا خصوصيه الشخص الإنساني المذى هو عباره عن النفس الخاصه و البدن المخصوص باقيه بحالها لم تتغير و لم تبدل. و هذا ظاهر.

و أمّا إذا لم تكن هناك تلك الأجزاء الأصلية أصلا بل أجزاء أخر، سواء كان معها تأليف ما و هيئه تركيبية ما و أجزاء فضليه ما أو لم يكن معها شىء من ذلك أصلا، لم يكن هناك ذلك الشخص الإنساني و لا تلك النفس الخاصه و لا ذلك البدن المخصوص. و هذا أيضا ظاهر بالبيان المتقدم. و أمّا إذا كانت هناك تلك الأجزاء الأصلية الخاصه و لم يكن معها فرد ما من التأليف البدني الإنساني، و الهيئه التركيبية البدنيه الإنسانيه و الأجزاء الفضليه أصلا و قطعاً، كان هناك ينتفى البدن المخصوص، لا لأجل انتفاء ما هو مناط خصوصيته، بل لأجل انتفاء ما هو مناط نوعيته، و بانتفائه كذلك ينتفى الشخص أيضا، لأنه عباره عن مجموع النفس الخاصه و البدن المخصوص، بعد أن كانت له صورته بدنيه إنسانيه نوعيه، و هنا ليس كذلك، إلا أنه لا ينتفى هنا خصوصيه النفس، لأن خصوصيتها إنما هي منوطه بخصوصيه الأجزاء الأصلية التي المفروض بقاؤها. و الدليل على ذلك أننا نعلم يقينا بقاء النفس بتشخصها و خصوصيتها بعد خراب بدنها و بعد قطع تعلقها عنه و بعد بطلان التأليف رأسا و انعدام الهيئه 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 غايه الاتضاح أنه إذا كان هديّه زيد الذى هو عباره عن مجموع البدن المخصوص و النفس الخاصه باقيه من أول عمره إلى منتهاه، و كان ذلك مستندا إلى بقاء تشخص نفسه و بدنه جميعا، فليس للأجزاء الفضليه الخاصه من بدنه و لا

للتأليف الخاصّ ولا للهيته التركيبيّة الخاصّه مدخل من حيث الخصوصيّة في تشخّصه البدني، وإلا لزال تشخّصه البدنيّ بوقوع استحاللات و تغيّرات كثيره فيه، و زال بسببه تشخّص الشخص الإنسانيّ أيضا لزوال المجموع بزوال الجزء. فبقي أن يكون المدخل في بقاء تشخّص بدنه للأجزاء الأصليّه من بدنه من حيث الخصوصيه و في تشخّص الشخص الإنسانيّ لذلك و لبقاء تشخّص نفسه جميعا، و هو المطلوب.

و كأنه يشير إليه قوله تعالى: كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا ((١)).

و قد روى الشيخ الطبرسيّ (ره) في كتاب «الاحتجاج» عن حفص بن غياث: «قال:

شهدت المسجد الحرام و ابن أبي العوجاء يسأل أبا عبد الله عليه السّلام عن قوله تعالى: كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ ((٢)). ما ذلك (ذنب خ) الغير؟ قال: ويحك هي هي، و هي غيرها. قال: فمثّل لي ذلك شيئا من أمر الدنيا. قال: نعم، أ رأيت لو أنّ رجلا أخذ لبنه فكسرها، ثمّ ردّ في ملبنها، فهي هي و هي غيرها ((٣)).

و في هذا الحديث دلاله صريحه على ما نحن بصدد بيانه، فافهم.

ثمّ إنّه من جملة المقدمات لهذا المطلب الذي نحن بصدد بيانه هنا، ما أسلفنا لك في مقدّمه الرساله، أنّ النفس الإنسانيّه لتجرّدها عن المادّه في ذاتها باقيه بعد خراب البدن غير فانيه، حيث أقمنا هناك الدلائل العقليّه و النقليه عليه، و أقمنا البرهان العقليّ في الباب الثاني على تجرّدها، و ما أسلفنا لك في المقدّمه أيضا أنّ البدن الإنسانيّ على كلّ مذهب من المذاهب المقوله في الجسم و قالت به الحكماء و المتكلّمون، لا ينعدم بالموت بالمرّه، حتّى لا يمكن إعادته لكونه إعادته للمعدوم، كما مرّ الدليل العقليّ على إبطالها، بل الموت عباره عن قطع تعلق النفس عن البدن الأوّل بهيئته، و عن تفرّق أجزاء البدن. و قد أسلفنا لك هنالك أيضا أنّ الحقّ كما دلّ عليه الدليل السمعّيّ و لا يأباه العقل، بقاء الأجزاء الأصليّه من بدنه بقاء النفس.

ص: ١٦٧

١- النساء (٤): ٥٦. [١]

٢- نفس الآيه.

٣- راجع الاحتجاج للطبرسيّ ١٠٤/٢. [٢]

و منها ما أسلفنا لك في المقدمه أنّ المعاد الجسمانيّ الذي هو ضروريّ في الدين القويم معناه عود تعلق النّفس ببدنها الأصليّ مرّه أخرى بعد جمع أجزاء البدن، و لا سيّما الأجزاء الأصليّه منه، و عود تأليف البدن كره بعد أولى بهيئته الأولى كما يدلّ عليه الآيات و الأخبار.

أمّا الآيات، فكقوله تعالى:

أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَلَّنْ نَجْمَعُ عِظَامَهُ* بَلَىٰ قَادِرِينَ عَلَىٰ أَنْ نُسَوِّيَ بَنَانَهُ)) . (١)

و قوله تعالى حكاية: مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَ هِيَ رَمِيمٌ* قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ)) (٢).

و قوله تعالى: وَ مِنْ آيَاتِهِ خَلْقَ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ مَا بَثَّ فِيهِمَا مِنْ دَابَّةٍ وَ هُوَ عَلَىٰ جَمْعِهِمْ إِذَا يَشَاءُ قَدِيرٌ)) (٣).

و قوله تعالى: قُلِ اللَّهُ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يَجْمَعُكُمْ إِلَىٰ يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَا رَيْبَ فِيهِ وَ لَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ)) (٤).

و قوله تعالى: لَيَجْمَعَنَّكُمْ إِلَىٰ يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَا رَيْبَ فِيهِ)) (٥).

و أمّا الأخبار: فكما نقلنا سابقا في الباب الثاني من الشيخ الطبرسيّ (ره) في كتاب «الاحتجاج»، في حديث الزنديق الذي سأل أبا عبد الله الصادق عليه السلام عن مسائل و أجابه عنها: قال الزنديق: و أنّي له البعث و البدن قد بلى، و الأعضاء قد تفرّقت، فعضو ببلده يأكله سباعها و عضو بأخرى تمزّقه هوامها و عضو قد صار ترابا بني به من الطين حائط؟ قال عليه السلام: إنّ الذي أنشأه من غير شيء و صورّه من غير مثال كان سبق إليه، قادر أن يعيده كما بدأه. قال: أوضح لي ذلك. قال: إنّ الرّوح مقيم في مكانها، روح المحسن في ضياء و فسحه، و روح المسيء في ضيق و ظلمه، و البدن يصير ترابا منه خلق و ما يقذف به

ص: ١٦٨

١- -القيامة (٧٥): ٣-٤. [١]

٢- -يس (٣٦): ٧٨-٧٩. [٢]

٣- -الشورى (٤٢): ٢٩. [٣]

٤- -الجاثية (٤٥): ٢٦. [٤]

٥- -النساء (٤): ٨٧؛ [٥] الأنعام (٦): ١٢. [٦]

السَّيْبَاعِ وَالهَوَامِّ مِنْ أَجْوَاهِهَا مِمَّا أَكَلْتَهُ وَمَزَّقْتَهُ كُلَّ ذَلِكَ فِي التَّرَابِ مَحْفُوظَةً، عِنْدَ مَنْ لَا يَعْزِبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي ظِلْمَاتِ الْأَرْضِ، وَ يَعْلَمُ عِدَدَ الْأَشْيَاءِ وَوزنها، وَ إِنَّ تَرَابَ الرُّوحَانِيِّينَ بِمَنْزِلَةِ الذَّهَبِ فِي التَّرَابِ، فَإِذَا كَانَ حِينَ الْبَعْثِ مَطَرَتِ الْأَرْضَ مَطَرِ النَّشُورِ، فَتَرَبَّى الْأَرْضَ ثُمَّ تَمَخَّضَ مَخْضَ السَّقَاءِ فَيَصِيرُ تَرَابَ الْبَشَرِ كَمَصِيرِ الذَّهَبِ مِنَ التَّرَابِ إِذَا غَسَلَ بِالْمَاءِ، الزَّبَدُ مِنَ اللَّبَنِ إِذَا مَخَّضَ، فَيَجْمَعُ تَرَابَ كُلِّ قَالِبٍ فَيَنْتَقِلُ بِإِذْنِ اللَّهِ تَعَالَى الْقَادِرِ إِلَى حَيْثُ الرُّوحِ، فَتَعُودُ الصُّورُ بِإِذْنِ الْمَصُورِ كَهَيْئَتِهَا، وَ تَلْجُ الرُّوحُ فِيهَا، فَإِذَا قَدِ اسْتَوَى لَا يَنْكُرُ مِنْ نَفْسِهِ شَيْئًا (١)، الْحَدِيثُ.

وَ أَقُولُ: إِنَّ فِي هَذَا الْحَدِيثِ الشَّرِيفِ مَعَ الدَّلَالَةِ عَلَى أَنَّ الْمَعَادَ الْجِسْمَانِيَّ يَكُونُ بِجَمْعِ أَجْزَاءِ الْبَدَنِ عَلَى مِثْلِ الْهَيْئَةِ الْأُولَى وَ إِعَادَةِ تَأْلِيفِهَا مَرَّةً أُخْرَى كَالأَوَّلِ، وَ إِعَادَةِ تَعَلُّقِ الرُّوحِ بِهَا كَرَّةً بَعْدَ أُوْلَى - كَمَا ذَكَرْنَا الْحَدِيثَ دَلِيلًا عَلَيْهِ - دَلَالَةً عَلَى أَنَّ الرُّوحَ بَعْدَ مَفَارِقَتِهَا عَنِ الْبَدَنِ لَا تَفْنَى، بَلْ تَبْقَى فِي مَكَانِهَا الَّذِي قَدَّرَهُ اللَّهُ تَعَالَى لَهَا، رُوحَ الْمُحْسِنِ فِي ضِيَاءٍ وَ فُسْحَةٍ، وَ رُوحَ الْمُسِيءِ فِي ضَيْقٍ وَ ظَلَمَةٍ. وَ كَانَ ذَلِكَ فِي عَالَمِ الْمِثَالِ عَلَى مَا دَلَّتْ عَلَيْهِ الْأَخْبَارُ الْأُخْرَى كَمَا نَقَلْنَاهَا وَ ذَكَرْنَا شَرْحَهَا سَابِقًا. وَ كَذَا دَلَالَةٌ عَلَى أَنَّ الْبَدَانَ لَا يَنْعَدَمُ بِالمَوْتِ، حَتَّى لَا يُمْكِنَ إِعَادَتُهُ، بَلْ إِنَّمَا يَنْعَدَمُ تَأْلِيفُهُ الَّذِي لَا دَخَلَ لَهُ فِي تَشْخِصِ الْبَدَنِ وَ تَشْخِصِ الشَّخْصِ، وَ لَا يَلْزَمُ أَيْضًا إِعَادَتُهُ بَعِينَهُ حَتَّى يَلْزَمَ إِعَادَةُ الْمَعْدُومِ، بَلِ الْمَعَادُ تَأْلِيفٌ آخِرٌ مِثْلَ الْأَوَّلِ.

وَ بِالْجَمْلَةِ يَدُلُّ عَلَى أَنَّهُ يَنْعَدَمُ تَأْلِيفُهُ وَ هَيْئَتُهُ الْأُولَى وَ الْأَجْزَاءُ الْفَضْلِيَّةُ مِنْهُ، وَ تَبْقَى أَجْزَاؤُهُ الْأَصْلِيَّةُ الَّتِي هِيَ مَعَ تَأْلِيفِ مَا وَ هَيْئَةٍ مَا وَ أَجْزَاءُ فَضْلِيَّةٍ مَا مَنَاطِ الْحُكْمِ بِأَنَّهَا هِيَ ذَلِكَ الْبَدَنُ الْأَوَّلُ.

وَ قَدْ عَرَفْتَ فِي الْبَابِ الثَّانِي - حَيْثُ نَقَلْنَا هَذَا الْحَدِيثَ الشَّرِيفَ مَعَ سَابِقِهِ - أَنَّ ظَاهِرَهُ، وَ إِنْ كَانَ تَجَسُّمُ الرُّوحِ حَيْثُ تَضَمَّنَ أَنَّهَا جِسْمٌ رَقِيقٌ، وَ أَنَّ جَمِيعَ مَا ذَكَرَهُ عَلَيْهِ السَّيْلَامُ فِي هَذَا الْحَدِيثِ، إِنَّمَا هُوَ بَيَانُ حَالِ الرُّوحِ الَّتِي هِيَ جِسْمٌ رَقِيقٌ، إِلَّا أَنَّهُ يُمْكِنُ تَأْوِيلُهُ بِالرُّوحِ

ص: ١٦٩

الحيوانية التي هي أيضا جسم رقيق، و هي ما به الارتباط بين الروح الإنسانيّة التي بيّنا أنّها جوهر مجرّد عن مادّه و بين البدن، و هي أيضا من الأجزاء الأصليّة البدنيّة كما ذكرنا سابقا، و كذا تأويله بأنّه بقاء ذلك الجسم الرقيق يبقى ذلك الجوهر المجرّد أيضا الذي دلّ الدليل العقليّ و النقليّ على بقاءه، و أنّه بولوج ذلك الجسم الرقيق في البدن مرّه أخرى، يعود تعلق ذلك الجوهر المجرّد به و بالبدن كما كان أوّلا، و به يحصل المعاد الجسمانيّ.

و بالجمله، فمضمون هذا الحديث من هذه الجهة، ليس منافيا لما نحن بصددّه، بل يؤيّدّه.

و قد 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 ذرّه الخ».

و قوله عليه السّلام: «فإذا كان حين البعث مطرت الأرض مطر النشور الخ» تفسير كثير من الآيات القرآنيّة، مثل قوله تعالى:

وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَا تَأْتِينَا السَّاعَةُ قُلْ بَلَىٰ وَرَبِّي لَتَأْتِيَنَّكُمْ عَالِمِ الْغَيْبِ لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ وَلَا أَصْغَرَ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْبَرَ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ ((١)).

و قوله تعالى: وَ اللَّهُ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيَّاحَ فَتُثِيرُ سَحَابًا فَسُقْنَاهُ إِلَىٰ بَلَدٍ مَّيِّتٍ فَأَحْيَيْنَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا كَذَلِكَ النُّشُورُ ((٢)).

و قوله تعالى: وَ هُوَ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيَّاحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ حَتَّىٰ إِذَا أَقَلَّتْ سَحَابًا ثِقَالًا سُقْنَاهُ لِبَلَدٍ لَّيِّدٍ فَأَنْزَلْنَا بِهِ الْمَاءَ فَأَخْرَجْنَا بِهِ مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ كَذَلِكَ نُخْرِجُ الْمَوْتَىٰ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ((٣)).

إلى غير ذلك من الآيات، فتذكّر.

و بعد تمهيد تلك المقدمات، نقول: إنك إذا علمت أنّ النفس الإنسانيّة بدنيّة محتاجه إلى بدن عنصريّ.

ص: ١٧٠

١ - سبأ (٣٤): ٣. [١]

٢ - فاطر (٣٥): ٩. [٢]

٣ - الأعراف (٧): ٥٧. [٣]

و علمت أنّ الشخص الإنسانيّ عبارته عن مجموع نفسه و بدنه، و أنّ تشخّصه و هديّته بتشخصّ المجموع، أي تشخصّ نفسه و الأجزاء الأصليّته من بدنه.

و علمت أنّ موته عبارته عن قطع تعلق نفسه عن بدنه.

و علمت أنّه بعد قطع التعلق، يكون نفسه التي هي الأصل في تشخّصه و في كونه هو هو—و لذا سمّيت بالنفس، فإنّ معنى النفس هو العين، كان ذلك الشخص هو بعينه ذلك الأمر المسمّى بالنفس فقط—باقية بعينها و بشخصها، و يكون الأجزاء الأصليّته من بدنه التي لها أيضا مدخل في تشخصّ الشخص و هديّته باقيه أيضا بعينها من غير تبدّل و تغيير فيها.

و علمت أنّ المعاد الجسمانيّ عبارته عن جمع الأجزاء المتفرقة من بدنه، و لا سيّما الأجزاء الأصليّته كهيتها الأولى البدنيّته، و إعادته التآليف مرّه أخرى، و إعادته تعلق النفس بها كره بعد أولى كما كان أوّلا، و أن لا مانع من ذلك عقلا و لا شرعا.

لا- يبقى لك شكّ في أنّه يمكن تحقّق المعاد الجسمانيّ بهذا النحو، أي عود تعلق الروح الباقية بعينها بذلك البدن الأوّل العنصرىّ الباقى بالأجزاء الأصليّته، حيث إنّ نسبه قدره القادر المختار إلى كلّ أمر ممكن في ذاته على السواء. و كما أنّ تفريق أجزاء البدن و قطع تعلق النفس عنه أمر ممكن، كذلك جمع تلك الأجزاء المتفرقة الباقية و إعادته التآليف لها مرّه أخرى، و إعادته تعلق تلك النفس الباقية إلى ذلك البدن كره بعد أولى أمر ممكن في ذاته، و كما أنّه لا مانع من الأوّل لا مانع من الثانى، و ليس فيه إعادته معدوم حتّى تمنع، كما سبق بيانه غير مرّه، و لا فيه شبهه تناسخ لما مضى و سيجىء.

و بالجمله، فحيث لم يكن فيه مانع عقلا و لا شرعا و قد أخبر به الشرع، و جب التصديق به.

و كذلك لا- يبقى 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 التشخصّ و منشأ الهدية، و إن كان الاختلاف بينهما واقعا فيما ليس له مدخل في ذلك، كالأجزاء الفضليّته و التآليف المجدّد الواقع ثانيا و الهيئه التركيبيّته الثانويّته.

فإن قلت: أ لست قلت فيما تقدّم في فصل امتناع إعاده المعدوم في مسأله أنّ الزمان من المشخصات: إنّنا لو فرضنا أن صنعنا من طين مخصوص كوزا مخصوصا على مقدار و هيئه و شكل خاص، ثم كسرناه و صنعنا من تلك الماده كوزا آخر على تلك الأوصاف، نعلم بالضروره أنّ الكائن في الزمان الثاني غير الأول، و لازم ذلك أن يكون البدن المعاد الثاني كما فرضته غير البدن المبتدأ، و لازم ذلك أن يكون البدن الذي فرضته جزء للشخص الإنساني منتفيا حين الإعاده، و لازم ذلك أن يكون ذلك الشخص منتفيا أيضا لانعدام الكلّ بانعدام الجزء.

قلت: إنّ ما ذكرنا ثمّه مبنّى على تغاير الكوزين بحسب التأليف و الهيئه و الصوره الخاصه، و هو مسلّم، و ما ذكرنا هنا مبنّى على أنّ ما هو جزء للشخص الإنساني هو البدن، مع فرد ما من التأليف و الهيئه لا التأليف الخاص و الهيئه الخاصه، و لا شكّ أنّه بهذا الاعتبار لا ينعدم أصلا، إذ هو لا ينفكّ في الزمانين عن فرد ما من ذلك. و انعدام تشخصه بحسب فرد خاص من ذلك لا يقدح فيما ذكرنا، إذ هو غير معتبر فيما هو جزء من الشخص.

شبهه الأكل و المأكول مع جوابها:

و حيث عرفت ما فضلنا، ظهر لك أنّ بما ذكرنا يحصل الجواب عن شبهه مشهوره للمنكرين للمعاد الجسمانيّ.

تقرير الشبهه: أنّ المعاد الجسمانيّ غير ممكن، لأنّه لو أكل مثلا إنسان إنسانا حتّى صارت أجزاء بدن المأكول جزء من بدن الأكل فهذا الجزء إمّا أن لا يعاد أصلا و هو المطلوب، أو يعاد في كلّ واحد منهما و هو محال، لاستحاله أن يكون جزء واحد بعينه في آن واحد في شخصين متباينين، أو يعاد في أحدهما وحده فلا يكون الآخر معادا بعينه، و هذا مع إفضائه إلى الترجيح بلا مرجح يثبت مقصودنا، و هو أنّه لا يمكن إعاده جميع الأبدان بأعيانها كما زعمتم.

و تقرير الجواب: أنّ المعاد هو الأجزاء الأصليه، و هي الباقيه من أول العمر إلى آخره

لا جميع الأجزاء على الإطلاق، وهذا الجزء فضل في الإنسان الآكل، فلا يجب إعادته فيه، ثم إن كان من الأجزاء الأصليه للمأكل أعيد فيه و إلا فلا، و كان فيما نقلنا آنفا من حديث الزنديق إشاره إلى هذه الشبهه و إلى الجواب عنها، بأنتم تقرير، فتبصر.

و حيث عرفت ما ذكرنا، عرفت تصحيح الوجه في المعاد الجسماني كما نطق به الشرع، و أنّ ذلك أمر ممكن في ذاته لا مانع فيه، و عرفت قيام الدليل العقلي على أنّ المعاد يوم القيامة هو ذلك الشخص الأول المبتدأ بعينه نفسا و بدنا. و أنّه ينبغي أن يحمل الآيات و الأخبار الدالة على المعاد الجسماني، و أنّ المعاد يوم القيامة هو الشخص الأول بعينه، على ما ذكر. و أنّ ما يدل منها على أنّ المعاد هو مثل الشخص الأول أو أنّ ما في القيامة هو خلق جديد،

كقوله تعالى: أَوْ لَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ)) (١).

و قوله تعالى: نَحْنُ قَدَرْنَا بَيْنَكُمْ الْمَوْتَ وَ مَا نَحْنُ بِمَسْبُوقِينَ عَلَىٰ أَنْ نُبَدِّلَ أَمْثَالَكُمْ وَ نُنشِئَكُمْ فِي مَا لَا تَعْلَمُونَ)) (٢).

و قوله تعالى: وَ قَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا هَلْ نَدُلُّكُمْ عَلَىٰ رَجُلٍ يُبَيِّنُكُمْ إِذَا مَرَّكُمْ إِذَا مَرَّكُمْ كُلٌّ مَمْرَقٍ إِنَّكُمْ لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ)) (٣).

و قوله تعالى: وَ قَالُوا أَإِذَا ضَلَلْنَا فِي الْأَرْضِ أَإِنَّا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ)) (٤).

ينبغي حمله على أنّه مثل الأول في بعض الصفات و الأحوال التي لا دخل لها في تشخيص الشخص كالأجزاء الفضليه، و التأليف الثاني، إلا أنّه عينه فيما هو مناط التشخيص كالنفس الباقية و الأجزاء الأصليه الباقية. و كذا هو خلق جديد بحسب الأجزاء الفرعيه الفضليه و بحسب التأليف الثاني الواقع في الزمان الثاني. و قد تكلمنا في ذلك في مقدّمه الرساله أيضا، فتذكر.

ص: ١٧٣

١ - يس (٣٦): ٨١. [١]

٢ - الواقعة (٥٦): ٦٠. [٢]

٣ - سبأ (٣٤): ٧. [٣]

٤ - السجده (٣٢): ١٠. [٤]

و بالجمله، فما ذكرناه مع قيام الدليل العقلي عليه لا مانع منه شرعا و لا عقلا، و ما يترأى من المانع العقلي هنا، و هو أنه يلزم أن يكون انتقال النفس بعد مفارقتها عن البدن الأول إلى 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 العمده في المحال اللازم على تقديره إنما هو استيجاب كون بدن واحد ذا نفسين، و كون نفس واحده ذات بدنين منفصلين متغايرين، و لزوم انقلاب الفعلية قوه محضه، و كل ذلك مبني على أن يكون البدن الذي ينتقل إليه النفس المستنسخه غير البدن الأول ذاتا حتى يكون فيه استعداد لنفس أخرى أيضا، و يكون النفس في ضمنه بالقوه من جهة كمالاتها بعد كونها بالفعل، أو يلزم منه كون نفس واحده ذات بدنين منفصلين موجودين بوجودين، و هذا غير لازم على تقدير كون البدن الثاني عين الأول ذاتا و إن كان غيره من جهة بعض الأحوال الغير المشخصه، 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 المتعلقه بالقوه 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، لأن التعلق السابق به، أي بأجزائه الأصليه منه لم يندم، بل هو باق، كما أشرنا إليه سابقا و سنشير إليه، و حيث كان باقيا فلا يكون هنا تعلق جديد حتى يحتاج إلى المرجح. و لو سلم كونه تعلقا جديدا، فالتعلق السابق يكفي كونه مرجحا لذلك.

و بالجمله، فالمحال اللازم على تقدير التناسخ لا يلزم على تقدير المعاد الجسماني كما قررناه، و إن سمّا أحد بالتناسخ فلا مشاخه للأسماء كما سمّا الشرع بالبعث و الحشر و النشور و أمثال ذلك من الأسماء.

هذا الذي ذكرناه إنما هو بيان الأمر الثاني من تلك الأمور الثلاثه. و لا يخفى عليك أنه كما يتم في النفوس الكامله، يتم في النفوس الناقصه أيضا كنفوس البله و الصبيان و المجانين، حيث إن المقدمات التي مبني بيان هذا الأمر عليها مشتركه، أمّا ما سوى مقدمه بقاء النفس و تجزؤها فظاهر اشتراكها، و أمّا هي فكذلك أيضا، لأنك قد عرفت فيما

سلف بيان بقاء نفوس هؤلاء الناقصين أيضا بعد خراب أبدانهم، و عرفت بيان تجرّدها أيضا، فتذكر.

بيان الأمر الثالث من تلك الأمور الثلاثة

إشاره

و أمّا بيان الأمر الثالث من تلك الأمور الثلاثة، أى وجوب كون المعاد الجسمانيّ على النّحو الذي ذكرنا، أى بأن يعود تعلق النّفس إلى ذلك البدن الأوّل بعينه كما ذكرنا، حتّى تكون فى ضمنه مورد له للثّواب و العقاب الحسيّين، مضافا إلى ما يكون لها فى ذاتها من الثّواب و العقاب العقليّين، لا إلى بدن آخر غيره بالذّات، فهو أيضا يستدعى تمهيدا مقدّمات:

منها- ما قدّمناه فى المقدمه و الفصول و الأبواب المتقدّمه و ذكرناها تمهيدا لبيان الأمر الأوّل و الثانى.

و منها- ما أشرنا إليه فى المقدمه و حقّقناه فى الباب الثّانى أنّ النّفس الإنسانيّه ذات واحده بالعدد لها قوى متعدده و مراتب مختلفه، باعتبارها تسمّى تاره نفسا إنسانيّه و تاره حيوانيّه و تاره نباتيه من غير تعدّد و اختلاف فى ذاتها بل فى حالاتها و مراتبها خاصّه.

و منها- ما أسلفنا لك فى الباب الثّانى أيضا أنّ الأفعال الجزئيه المتعدّده المختلفه الصّادره عن النفس الإنسانيّه التى هى ذات واحده بالعدد إنّما تصدر عنها بتوسّط قواها البدنيه المختلفه المتعدّده، كالأفعال الكلّيه، فإنّها أيضا تصدر عنها بتوسّط قواها العقليه و معنى ذلك أنّ الأفعال الجزئيه تصدر أولا و بالذّات عن تلك القوى و بتوسّطها تصدر عن النّفس.

و الحاصل أنّ للقوى و المشاعر و الحواس أيضا حظّا و نصيبا فى أفعالها و إدراك مدرّكاتها كما للنفس، إلا أنّ الأوّل أولا و بالذّات، و الثانى ثانيا و بالتوسّط.

و بالجملة، ليس صدور الأفعال الجزئيه المتعدّده عن تلك الذات الواحده بدون مدخله شىء من القوى و الحواسّ فيه، و كذا ليس ذلك لصدورها عنها بالذّات لكن

باختلاف الآلات، بأن تكون تلك القوى و الحواس فيه آله لها في أفعالها من غير أن يكون لها حظ فيه كما حَقَّقناه في ذلك الباب.

و منها ما أسلفنا لك في الباب الرابع، في مبحث حدوث النَّفس بحدوث البدن، أنَّ الأنفس الإنسانيَّة التي هي متَّفقه في المعنى و النوع، إنَّما يكون تكثُّرها و تمايزها بالأبدان الخاصَّة، و كذا يكون تشخُّصها بالهيات البدنيَّة المخصوصه.

و منها ما أسلفنا لك في ذلك الباب من إبطال التناسخ و نحوه.

و بعد تمهيد تلك المقدمات، نقول: إنَّك بعد ما أحطت بتلك المقدمات حقَّ الإحاطه و تدبَّرت فيها حقَّ التدبير، كأنَّك يتَّضح لك هذا المطلوب الذي نحن بصدد بيانه حقَّ الاتِّضاح، و لا- أظنَّك في مريه من هذا، بل يتلخَّص لك فيه براهين عقليَّة دالَّة عليه، كلَّ واحد منها كاف في إثبات هذا المرام، و لمجموعها تأثير عظيم في إناره المقام و إزاحه الشُّكوك و الأوهام.

و من جملة تلك البراهين أن يقال: إذا كان الشخص الإنسانيَّ عباره عن النفس الخاصَّة المتعلِّقه ببدن مخصوص بخصوصه- كما عرفت بيانه- و يجب أن يكون تعلُّق تلك النفس في القيامه بذلك البدن المخصوص بعينه، حتَّى يكون ذلك الشخص المعاد هو بعينه ذلك الشخص المبتدأ في الدُّنيا، و يكون مصدر الطاعه و المعصيه، و مورد الثواب و العقاب واحدا، فإنَّه لو لم يكن و جاز تعلُّق تلك النفس في القيامه ببدن آخر غير البدن الأوَّل ذاتا، لم يكن ذلك الشخص هو بعينه ذلك الشخص المبتدأ بل غيره، و يكون ورود الثواب و العقاب عليه ظلما منه تعالى، تعالى الله عمَّا يقول الظالمون علوا كبيرا.

و منها أن يقال: إذا كانت النفس الإنسانيَّة بدنيَّة و لم يكن البدن الذي لها حين المعاد بدنا مثاليًّا، و لا بدنا فلكيًّا، و لا بدنا من جرم إبداعيّ كما عرفت، بل يجب أن يكون بدنا عنصريًّا، فذلك البدن العنصريُّ إن كان عين البدن الأوَّل كما عرفت معناه فهو المطلوب، و إن كان غيره بالذات، فيلزم التناسخ المحال.

لسنا نقول: إنَّه يلزم إطلاق التناسخ عليه، حتَّى يجاب بأنَّ الشرع جَوَّز هذا النوع من التناسخ، بل نقول: إنَّه حينئذ يلزم المحال اللازم على تقدير التناسخ، كما مرَّ بيانه في

لا يقال: لا نسلم لزوم ذلك المحال حينئذ، فإن لزومه مبنى على أن يكون المادّة البدنيّة التي هي مادّة البدن الذي هو غير البدن الأوّل، مستعدّه لفيضان نفس أخرى غير الأولى، حتّى يلزم إمكان اجتماع نفسين فيه، أو أن تكون النفس المستنسخة في ضمن ذلك البدن المغاير بالقوّه من جهة كمالاتها بعد أن تكون بالفعل و يلزم المحال اللازم على تقديره، وهذا غير مسلم في المواد الأخرويّه، فإنّه إنّما هو من لوازم المواد الدنيويّه، و المواد الأخرويّه ليست مثلها، بل هي مخالفه في كثير من الصفات و الأحوال للمواد الدنيويّه، حتّى كأنّها مباينه لها بالذات كما مرّت الإشارة إليه، و لعلّ هذا منها.

لأننا نقول: سلّمنا أنّ المواد الأخرويّه ليست من جنس المواد الدنيويّه، بل هي مخالفه لها في كثير من الصفات و الأحوال، إلاّ أنّنا نقول: إنّ تلك المادّة البدنيّة الأخرويّه الحاصل منها بدن آخر غير الأوّل، إن لم تكن مستعدّه لفيضان نفس عليها أصلا و لا قابله لها قطعاً، فكيف يمكن تعلق النفس الأولى بها؟ و إن كانت مستعدّه لفيضان نفس عليها، و كانت فيها قوّه قبول لها، فنسرد الكلام حينئذ و نقول في إبطاله كما نقلنا في إبطال التناسخ في المواد البدنيّة الدنيويّه، حذو النعل بالنعل و القدّه بالقدّه.

و منها أن يقول: إذا كانت النفس الإنسانيّه واحده بالذات و العدد، و كانت لها قوى و مراتب متعدّده، باعتبارها تسمّى تاره نفسا إنسانيّه، و تاره حيوانيّه، و تاره نباتيّه، كما عرفت. و لا ستره في أنّ القوّه الإنسانيّه و إن كانت غير بدنيّه، إلاّ أنّ الحيوانيّه و النباتيّه بدنيّتان، أى حصولهما لها إنّما هو في ضمن بدن خاصّ بخصوصه لما عرفت أنّ ما هو جزء للشخص الإنسانيّ و له مدخل في شخص نفسه الخاصّه و تميّزها و حصول المراتب و القوى لها إنّما هو البدن الخاصّ بخصوصه، فإذا كانت تلك النفس يوم القيامه متعلّقه ببدن آخر غير الأوّل، فإنّما أن لا تكون تلك القوى و المراتب البدنيّه حاصله لتلك النفس أصلا فهذا محال، لأنّه يلزم أن لا تكون تلك النفس في حال البعث عين الأولى بل غيرها.

و إمّا أن تكون تلك القوى و المراتب حاصله لها حين البعث، فهذا أيضا محال، لأنّ تلك القوى و المراتب إنّما هما قوى و مراتب خاصّه متخصّصه ببدن مخصوص و هيكل

معين مشخص، ليستا مراتب و قوى مطلقه حاصله فى ضمن بدن ما أو بدن مطلق. و على هذا أيضا يلزم أن لا تكون تلك النفس فى حال البعث عين الأولى، بل غيرها، لعدم حصول تلك المراتب و القوى الخاصه التى لها مدخل فى تميز تلك النفس و تحصيلها و تقويمها و تخصصها و تشخيصها لها حينئذ. و على التقديرين فيلزم أن يكون وقوع الثواب و العقاب على تلك النفس المتعلقه ببدن غير الأول ظلما. تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا.

و منها، أن يقال: إذا كانت النفس الإنسانيه تفعل الأفعال المختلفه الجزئيه بتوسط القوى و المشاعر و الحواس المختلفه البدنيه التى تميزها و تعينها بمواد خاصه بدنيه و آلات مخصوصه هى أجزاء البدن المخصوص المعين و لها دخل فى تشخيص النفس الإنسانيه أيضا، و كانت لتلك القوى أيضا حظ و نصيب فى تلك الأفعال كما للنفس بتوسطها كما عرفت، و لا شك أن فى الآخره سعادته و شقاوه حسيتين كالعقليتين، و لا شك أيضا أن الحكمة المتعاليه تقتضى أن تكون لتلك الحواس و القوى حظ فى الثواب و العقاب الحسيين اللذين هما بإزاء تلك الأفعال الجزئيه التى لتلك القوى حظ فيها، كما أن الحكمة تقتضى أن يكون للنفس بتوسط تلك القوى حظ فى إدراك الثواب و العقاب الحسيين، فإذا أعيدت تلك النفس فى القيامه فى ضمن بدن آخر غير الأول، لم تكن تلك القوى و الحواس الحاصله للنفس فى ضمن البدن الثانى المغاير عين الأولى لكونها متعينه و متخصصه بمواد بدنيه و آلات بدنيه هى أجزاء البدن الأول المخصوص بخصوصه، و المفروض عدمها، بل هى حواس و قوى أخرى، فحينئذ يلزم مضافا إلى لزوم أن لا تكون تلك النفس المعاده بعينها النفس المبتداه—حيث عرفت أن تميزها و تخصصها و تعينها إنما هو بتلك القوى البدنيه الأولى التى هى منتفیه عنها فى ضمن البدن الثانى—أن يكون ورود الثواب و العقاب عليها حينئذ منافيا للحكمه، بل ظلما كما ذكرنا. و أن يكون إدراك اللذات و الآلام الحسيه بتلك القوى و الحواس الأخر منافيا للحكمه أيضا، إذ ما كان فاعلا لتلك الأفعال التى هى منشأ للثواب و العقاب، أى القوى و الحواس الأولى لم يقع عليه الثواب و العقاب، و ما لم يفعلها أى الحواس و القوى الأخرى وقع عليه الثواب و العقاب.

و كذا يلزم أن يكون إدراك النفس للثواب و العقاب الحسنيين بتوسط تلك القوى الأخرى منافيا للحكمه أيضا، إذ الواسطه فى إدراك النفس لها غير الواسطه فى فعل الأفعال التى هى منشأ للثواب و العقاب.

و التفصيل أن يقال: إذا أعيدت النفس فى الآخره فى ضمن البدن الآخر المغاير للأول فهذا محال من وجوه:

لأنه مع لزوم أن لا تكون تلك النفس المعاده عين النفس الأولى المبتداه كما عرفت، يلزم منه محالات اخر أيضا، لأنه حينئذ إما أن لا تكون للنفس فى البدن الثانى المغاير قوى و مشاعر حسيه أصلا فهذا محال، لأنه مناف للحكمه، إذ التعلق بالبدن العنصرى - كما هو المفروض - إنما هو لأجل أن تكون لها قوى حسيه بدنيه.

و إما أن تكون لها قوى حسيه، فحينئذ، إما أن لا تكون للنفس إدراك للذات و الآلام الحسيتين أصلا، فهذا محال، لأنه خلاف ما نطق به الشرع و خلاف ما دلّ عليه العقل من أن القوى الحسيه فى الآخره إنما تكون لأجل إدراك للذات و الآلام الحسيتين، كما أنها فى الدنيا إنما تكون لأجل الأفعال الجزئيه الحسيه.

و إما أن تكون للنفس إدراك للذات و الآلام الحسيتين، و حينئذ فإما أن يكون المدرك لهما ذات النفس بذاتها من غير مدخلية شىء فيه أصلا، فهذا محال، لأنه قد تقرّر عندهم كما عرفت سابقا أن النفس لا تدرك الجزئيات بذاتها. و أيضا يلزم أن يكون وجود تلك القوى و الحواس معطلا محضاً، و قد تقرّر عندهم أنه لا معطل فى الوجود.

و إما أن يكون إدراك النفس لتلك اللذات و الآلام الحسيتين بمدخلية تلك القوى و الحواس، على أن تكون تلك القوى مجرد آله من غير أن يكون لها حظّ فى الإدراك، فهذا محال، إذ قد أثبتنا فى الأبواب السابقه - كما أشرنا إليه آنفا - أن تلك الحواس و القوى واسطه فى ذلك، و لها حظّ و نصيب فيه كما للنفس، إلا أن ما للنفس بتوسط تلك القوى و ما لتلك القوى بالذات لا بالواسطه.

و إما أن يكون إدراك النفس لهما بتوسط تلك القوى كما هو الحق، فحينئذ نقول: إن تلك القوى و الحواس الحاصله للنفس فى ضمن البدن الثانى المغاير لما كانت غير الأولى

الحاصله لها فى ضمن البدن الأول، لأنّ تخصّص كلّ قوه من تلك القوى و تميّزها و تعيّنهما إنّما هو بماده بدنيّه مشخّصه متخصّصه و بآله بدنيّه متعيّنه، و المفروض أنّ البدن الثانى غير البدن الأول ذاتا، فتكون القوى الثانيه أيضا مغايره للقوى الأولى ذاتا، كان إدراك القوى الثانيه للذات و الآلام الحسّيتين الذى هو بالنسبه إليها ثواب و عقاب، و عدم إدراك القوى الأولى لذلك منافيا للحكمه بل ظلما، لأنّ ما فعلت الأفعال التى هى منشأ للثواب و العقاب لم يرد عليها ثواب و لا عقاب، و ما لم تفعل ورد عليها ذلك.

و أيضا يلزم أن يكون إدراك النفس بتوسّط القوى الثانيه للثواب و العقاب الحسّيين منافيا للحكمه أيضا، كما عرفت.

فبقى أن يكون عود النفس فى القيامه فى ضمن البدن الأول بعينه، حتّى لا يلزم تلك المحالات، و هو المطلوب.

و لذلك قال بعض أهل التحقيق (١): «إنّ الحكمه تقتضى بعث الإنسان لجميع قواه و جوارحه، و إنّ لكلّ قوه من قوى النفس كمالا- يخصّصها و لذّه و ألما يناسبها، و بحسب كلّ ما كسبته يلزم لها فى الطبيعه الجزاء كما قرّرتة الحكماء من إثبات الغايات الطبيعيّه لجميع المبادئ و القوى عاليه كانت أم سافله و لكلّ وجهه هو مؤلّياها)) و إنّ من تحقّق هذا تحقّق لزوم عود الكلّ و لم يشته عليه ذلك، و هذا مقتضى الحكمه و الوفاء بالوعد و الوعيد و لزوم الجزاء على ما يراه الحكماء من لزوم المكافاه فى الطبيعه و المجازاه، لا امتناع ساكن فى الخليفه، معطل فى الطبيعه» انتهى كلامه.

و منها، أن يقال: إذا كانت الأنفس الإنسانيه التى هى متّفقه فى المعنى، إنّما يكون تكثّرها و تمايزها بالأبدان الخاصّه، و تشخّصها بالهيئات البدنيّه المخصوصه، فلو كانت فى القيامه تعاد فى ضمن بدن مغاير للأول ذاتا لم يكن تلك النفس تلك النفس الأولى المبتداه الفاعله للخيرات و الشّرور، فلم يكن ورود الثواب و العقاب عليها من مقتضى الحكمه، بل منافيا لها و ظلما. تعالى الله عمّا يقول الظالمون علوا كبيرا.

ص: ١٨٠

١- - هو صدر المتألّهين فى الشواهد الربوبيّه ٢٧٧-٢٧٨. [١]

و ممّا قرّنا فى ضمن تلك البراهين، ظهر لك فساد ما قيل من أنّ المدرك للثواب و العقاب حقيقه إنّما هو النفس التى هى باقيه بحالها و البدن آله لها من غير أن يكون له دخل فيه أصلا، فلا- مانع من أن تعود فى النشأ الأخرويه فى ضمن بدن آخر غير الأول، فتبصّر.

ثمّ إنّه من جمله الشواهد على هذا المطلوب الذى نحن بصدد بيانه، أنّ النظر فى لفظ «المعاد» الذى نطق به الشرع و صدّق به العقلاء يقتضى أن يكون عود النفس فى القيامه فى ضمن البدن الأول بعينه، لأنّك قد عرفت فيما ذكرنا فى المقدمه أنّ المعنى الحقيقى لهذه اللفظه هو أن يكون قد وجد أولا- شىء فرض هو متعلّق الإعاده على وجود مخصوص و حال و صفه مخصوصتين، ثمّ زال عنه ذلك الوجود و تلك الصفه و الحاله، ثمّ وجد بعد ذلك على ذلك الوجود الأول و الحاله و الصفه المخصوصتين الأوليين.

و قد عرفت فيما تلوناه عليك أنّ النفس باقيه بذاتها و كذلك الأجزاء الأصليه البدنيه، و إنّما الزائل هو تعلّق النفس بذلك البدن الأول بهيئته، فينبغى أن يكون متعلّق الإعاده هو التعلّق ثانيا بذلك البدن الأول بعينه كما عرفت معناه، لا التعلّق ببدن مطلق أو بدن ما غير الأول ذاتا، لأنّه لم يزل عنها حتّى يعاد.

و هذا أيضا من المؤيّدات للمطلوب، و إن لم يكن دليلا- عقليا عليه. و بما ذكرناه من البراهين و قرّناه من الدلائل تمّ بيان الأمر الثالث أيضا من تلك الأمور الثلاثه.

و لا يخفى عليك أنّ هذا البيان أيضا غير خاصّ ببعض النفوس الإنسانيه دون بعض، بل يجرى فى جميع النفوس الإنسانيه كامله كانت أم ناقصه أم متوسّطه، فإنّ المقدمات التى بناء هذا البيان عليها مشتركه فى الكلّ لا اختصاص لها ببعض دون بعض، كما يظهر بالتأمّل فيها.

و لا يخفى أيضا أنّه بما ذكرنا، كما يتمّ بيان جوب عود النفوس إلى البدن الأول بعينه، كذلك يتمّ به بيان جوب وقوع الثواب و العقاب الحسيّين للنفس فى ضمنه، أى لذلك الشخص بعينه، مضافا إلى وقوع الثواب و العقاب العقليّين اللذين هما لتلك النفس فى ذاتها، لأنّه إذا وجب عود النفس إلى البدن الأول و الحال أنّه يكون لها فى ضمنه آلات

بدنيّه و قوَى حسيّته البتّه، و أنّ تلك الآلات و القوَى لا تكون معطله البتّه، بل هي لأجل إدراك الثواب و العقاب الحسيّين، و يجب أن يكون لها في ضمنه ذلك البتّه.

و بالجمله، فيثبت بما بيّناه ما هو المقصود، أي و جوب عود النفس إلى البدن الأوّل بعينه البتّه، و كذا و جوب وقوع الثواب و العقاب الحسيّين البتّه كالعقليّتين، و إن كان بيان تفاصيل الثواب و العقاب الحسيّين و وقوعهما على كيفيات مخصوصه مو كولا إلى الشرع الشريف، إذ هو مبين فيه مفصّلا، و لا استقلال للعقل في ذلك.

شكّ مع جوابه

ثمّ إنّ بقي هنا شكّ ينبغى التعرّض له و لجوابه.

بيان الشكّ: أنّه لقائل أن يقول: إنّ ما ذكرته من البراهين على هذا المطلوب لو كان صحيحا لأشكل عليك الأمر في حال النفس الإنسانيّه في عالم البرزخ، إذ عندك أنّ النفس في ذلك العالم هي بعينها تلك النفس الأولى، و أنّها تكون فيه مورد للثواب و العقاب الحسيّين، كما أنّها تكون مورد للثواب و العقاب العقليّين، و الحال أنّها في ذلك العالم غير متعلّقه أصلا بالبدن الأوّل الذي قلت أنّه جزء للشخص و له مدخل في تشخيص الشخص و تشخيص النفس، و اذ ليست هي متعلّقه فيه به بل متعلّقه ببدن مثاليّ هو غير البدن العنصريّ الأوّل، فلا تكون لها فيه ذلك التشخيص، و لا تلك القوَى و المراتب البدنيّه، و لا الحواس و المشاعر البدنيّه، و لا الهيئات البدنيّه التي ادّعت أن لها دخلا في تشخيص النفس و تميّزها.

فحينئذ يردّ عليك جميع ما أوردته من الإشكالات على تقدير القول بعود النفس في القيامه في ضمن بدن عنصريّ مغاير للبدن الأوّل سواء بسواء، و يجب عليك التفصّي من هذه الإشكالات، إمّا المصير إلى 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 كالآله كما قاله

بعضهم، وهذا خلاف ما قرّرتَه و بنيت عليه إثبات المعاد الجسماني، و أمّا المصير إلى أنّ محلّ الثواب و العقاب يجوز أن يكون غير محلّ الطّاعه و المعصيه، و هذا أيضا- مع كونه خلاف ما ذكرته- باطل قطعاً لكونه ظلماً. و بالجملة، فما تقول في جواب هذا الشكّ؟ و ما وجه التفصّي عنه؟

و أمّا بيان الجواب عن هذا الشكّ، فبأن يقال: إنّنا نختار أنّ النفس في عالم البرزخ هي بعينها تلك النفس في النشأه الدنيويّه. و نقول: إنّ ما ذكرت من أنّه ينقطع فيه تعلّقها عن البدن الأوّل أصلاً، إن اردت به انقطاع تعلّقها عنه من حيث مادّته و صورته البدنيّه جميعاً، فذلك غير مسلم، لأنّك قد عرفت فيما تلونا عليك في باب حدوث النفس بحدوث البدن، و كذا في باب ما بيّه النفس، أنّ للنفس نوعين من التعلّق بالبدن: أحدهما من حيث الصوره البدنيّه، و الآخر من حيث المادّه، و أنّه بالموت و إن كان يزول تعلّقها به من الجهه الأولى، لكنّه لا يزول تعلّقها به من الجهه الثانيّه، و أنّه بذلك يظهر سرّ زياره القبور و إجابته الدعوات في المقابر.

و إن اردت به انقطاع تعلّقها عنه من حيث الصوره البدنيّه فقط و بقاء تعلّقها به من حيث المادّه، و لا- سيّما من حيث الأجزاء الأصليّه فذلك مسلم، إلاّ أنّه لا يلزم منه زوال تشخّص النفس و تميّزها، لجواز أن يكون تشخّصها باقياً من جهه بقاء تلك الأجزاء الأصليّه و بقاء تعلّقها بها كما قرّرتنا ذلك لك فيما تقدم، و أن يكون لها من حيث تعلّقها بتلك الأجزاء الأصليّه جميع المراتب و القوى و المشاعر و الحواسّ التي قلنا إنّ لها مدخلاً في تمايز النفوس و خصوصياتها، من حيث إنّ تلك الأجزاء الأصليّه بعضها أجزاء للدماغ، و بعضها للأعضاء الرئيسيّه الأخرى، مثل القلب و الكبد، و بعضها لجميع الأجزاء، فيجوز أن يكون لها من حيث التعلّق بكلّ جزء من تلك الأجزاء نوع مرتبه و نوع قوّه منوطه بذلك مرتبطه به، و أن يكون بذلك لم يزل تشخّص النفس، و لا بطل شيء من تلك المراتب و لا- فات عنها شيء من تلك القوى، بل كانت هذه باقيه على ما كانت أوّلاً من حيث تعلّقها بالبدن صوره و مادّه، إلاّ أنّ النفس لما كانت بدنيّه تحتاج في أفعالها الجزئيّه و إدراكاتها الحسيّه إلى بدن، و كان قد بطل بدنّها الأوّل من حيث الصوره، و زال تعلّقها عنه

من هذه الجبهه، اقتضت الحكمة المتعالیه الإلهیه تعلقها حينئذ ببدن مثاليّ يماثل البدن الأوّل في جميع الصفات و الحالات و القوى و المشاعر إلّا ما شدّ منها، و يكون ذلك البدن المثاليّ ينوب مناب البدن الأوّل العنصرىّ في كونه آله و واسطه في صدور تلك الأفعال الجزئيه و الإدراكات الحسيّه عنها، و لا- يكون في تعلقها به لزوم محال كالتناسخ و نحوه، على ما عرفت بيانه سابقا، سواء قلنا بحدوث البدن المثاليّ بعد خراب البدن العنصرىّ الأوّل كما هو الاحتمال فيحدث تعلقها به حينئذ، أو قلنا بكونه موجودا معه في النشأه الدنيويّه أيضا، و هو الأظهر كما دلّ عليه بعض الشواهد المتقدمه، فيظهر تعلقها به و يغلب و يكثر. و بالجمله أن تصوير متعلقه به، و يكون لها في ضمنه تلك الأفعال و الآثار و الإدراكات، كما في ضمن البدن العنصرىّ، فإنّك قد عرفت فيما تلوناه عليك سابقا أنّ للبدن المثاليّ جميع الحواس و المشاعر و القوى الحيوانيه، و أنّ للنفس في ضمنه جميع تلك القوى مضافا إلى القوه العقليّه التي هي لها بذاتها.

نعم، القوه النباتيه و إن لم تكن لها في ضمنه، إلّا- أنّ ذلك لعدم قبول الماده المثاليه لتلك القوه، حيث إنّ التّنيه و التّغذيه و التّوليد التي هي من لوازم القوه النباتيه، إنّما هي من خواصّ الماده الجسمانيه العنصرىّه لا- غير، فكان النقص من جهه القابل لا الفاعل.

و بالجمله، لا- يلزم من تعلقها ببدن مثاليّ مع التّعلق بتلك الأجزاء الأصليه زوال تشخّص النّفس و لا بطلان قواها و مراتبها، فلا إشكال.

فإن قلت: كيف يكون الشئ الواحد في زمان واحد متعلقا بأمرين مختلفين؟

قلت: لا- محذور في ذلك فيما نحن فيه، فإنّك قد ظهر لك فيما مرّ أنّ تعلق النفس الإنسانيه التي هي ذات مجردة عن الماده في ذاتها بأمر من الأمور و بماده من المواد، ليس على سبيل الانطباع في الماده، حتّى لا يمكن تعلقها بأكثر من ماده، بل على سبيل التصرّف و التدبير، و تعلقها كذلك يجوز بأكثر من واحد، و مع ذلك فالبدن المثاليّ ظلّ و شبح للبدن العنصرىّ موجود بالعرض لوجوده، بل لوجود أجزائه الأصليه، فهو ليس بمنفصل الذات و مباين القوام عن البدن العنصرىّ، حتّى لا يجوز تعلقها به مع التعلق بالبدن العنصرىّ أو بأجزائه الأصليه. و يرد عليه ما يرد على تقدير تعلقها ببدنين مختلفين،

فحينئذ يجوز تعلّقها بمادّة بدنيّه عنصريّه، وبيدّن مثاليّ واحد أو أكثر في زمان واحد، كما دلّ عليه الشرع، و لا امتناع فيه عقلا أيضا.

فإن قلت: على ما ذكرت، و إن لم يلزم بطلان تشخّص النفس و لا فوات شيء من قواها و مراتبها البدنيّه، إلّا أنّه يلزم منه انعدام ذلك الشخص الإنسانيّ الذي ذكرت أنّه عبارة عن مجموع النفس الخاصّه و البدن المخصوص، فإنّه لا ستره أنّه بانعدام التّأليف البدنيّ و الهيئه البدنيّه و زوال صورته البدن رأسا ينعدم البدن و لا يبقى البدن بدنا من حيث هو بدن كما اعترفت سابقا، و إن كان يبقى أجزاءه الأصليّه 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 أعنى النفس، فإذا كان الشخص الإنسانيّ منعدما، فكيف يكون نفسه وحدها مورد للثواب و العقاب الحسيّين في عالم البرزخ؟ مع أنّ الحكمة - كما اعترفت به أيضا - تقتضى 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 آله لها، كما قال به بعضهم، و هل هذا إلّا نقض ببيان ما أصّلته لإثبات المعاد الجسمانيّ؟

قلت: سلّمنا أنّ ذلك الشخص الإنسانيّ العنصريّ اللحميّ العظميّ الرباطيّ ينعدم حينئذ بانعدام بدنه بهيئته، لكنّا لا نسلّم انعدام الشخص الإنسانيّ رأسا حينئذ، لأنّك قد عرفت ممّا قدّمناه لك، أنّ البدن المثاليّ ظلّ و شبح للبدن العنصريّ و موجود بالعرض لوجود العنصريّ، بل لوجود أجزائه الأصليّه، أي أنّه بوجود البدن العنصريّ و أجزائه الأصليّه بالذات، و المثاليّ يوجد بالعرض، كوجود لوازم الماهيات تبعاً للماهيات. 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 الأصليّه 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 و إن كان في الظاهر عبارَه عن النفس الخاصَّه و البدن الخاصَّ العنصريَّ اللحميَّ العظميَّ الرباطيَّ، لكنَّه في الباطن و عند النَّظر الدَّقيق عبارَه عن النفس الخاصَّه المتعلِّقه ببدن عنصريَّ يتبعه بدن مثاليَّ هو ظلُّ و شبح له و موجود بوجوده، فحينئذ إن اعتبرت النفس الإنسانيَّه مع البدن الخاصَّ العنصريَّ وحده، يلاحظ هناك شخص إنسانيَّ لحميَّ عظميَّ. و إن اعتبرتها مع البدن المثاليَّ وحده يلاحظ هنا شخص آخر مثاليَّ إلَّا أنَّ الشخصين لا تغاير بينهما بالحقيقه، و لا انفصال بينهما بالذات، إذ النَّفس المتعلِّقه بالبدنين واحده 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 الأصليَّه، بل في ضمنه و بتبعيته، فأين الاختلاف بالحقيقه؟

بل إنَّما هو بمجرد الاعتبار، فإنَّ أحد البدنين ظلُّ و شبح، و الآخر ذو ظلُّ و ذو شبح.

فعلى هذا فالشَّخصان واحد بالحقيقه، 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 معنى قول بعض أساطين الحكمه: «إنَّ في باطن كلِّ إنسان و في أهابه حيوانا إنسانيَّا بجميع أعضائه و حواسَّه و قواه، و هو موجود الآن، و لا يموت بموت البدن العنصريَّ اللحميَّ». (١)

و بالجمله، فكلُّ من الشخصين عين الآخر باعتبار، و إن كان غيره باعتبار آخر، و كما أنَّه في حال بقاء الهيئته التركيبيَّه البدنيَّه، 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 بالنسبه إلى الكلِّ و في التيقُّظ أيضا بالنسبه إلى بعض النفوس الفاضله الكامله، 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 المتخيَّله، و إنَّ مدرك ذلك إنَّما هو النَّفس

ص: ١٨٦

الإنسانيه بتوسط آلاته و قواه المثاليه لا بالذات من غير توسط آله و قوه، حيث إنَّ النفس لا تدرك الجزئيات المحسوسه الماديه بذاتها من غير توسط القوى و الآلات.

و بالجمله، أنَّ المدرك لتلك الرؤيا التي هي أمور مثاليه هو النفس بتوسط القوى و الآلات المثاليه، و في ضمن البدن المثالي أي الشخص الإنساني المثالي. و مع ذلك يحكم العقل حكما صريحا غير مشوب بريبه، أنَّ المدرك لذلك هو بعينه الشخص الإنساني الذي هو عباره عن النفس الإنسانيه المتعلقه ببدن عنصري لا شخص آخر غيره، كما أنَّه في حال اليقظه أيضا إذا انفرد البدن المثالي و الشخص المثالي بأفعال و خواص، يكون الحال كذلك و يعلم ذلك بالمقايسه. كذلك يجوز أن يكون في حال خراب الهيئه التركيبيه البدنيه، و بقاء الأجزاء الأصليه من البدن، و غلبه تعلق النفس بالبدن المثالي الذي هو موجود بالعرض بوجود الأجزاء الأصليه و باق ببقائه- كما في عالم البرزخ- ينفرد الشخص الإنساني المثالي، أي النفس في ضمن البدن المثالي و بتوسط القوى و الآلات المثاليه بإدراك و اردات عليه من المدركات الجزئيه الحسيه الملمده أو المؤلمه كما نطق به الشرع، و أن يكون هذا الشخص بعينه هو الشخص الإنساني الذي صدر عنه الخيرات أو الشرور في النشأه الدنيويه بلا مغايره بينهما ذاتا و حقيقه، بل إنَّه يحكم به العقل أيضا كما في الصوره الأولى. و كأنَّ الحكمة المتعاليه الإلهيه اقتضت أن يكون الشخص الإنساني الذي قلنا إنَّه عباره عن النفس الإنسانيه المتعلقه ببدن مخصوص عنصري، يتبعه بدن مثالي موجود بوجوده تعلقا واحدا، و صدر عنه في النشأه الدنيويه التي هي دار التكليف خيرات أو شرور مجزيا بأعماله و أفعاله إمَّا مثابا أو معاقبا بعد قطع تعلق نفسه عن بدنه العنصري بهيئته و خراب بدنه ذلك، بأن يكون في النشأه البرزخيّه المتوسّطه مجزيا في الأكثر في ضمن البدن المثالي بالثواب أو العقاب الحسيين المثاليين، مضافا إلى ما يكون لنفسه من السعاده و الشقاوه العقليتين، و كذا مضافا إلى ما يكون لذلك الشخص من الثواب أو العقاب الحسيين في ضمن البدن العنصري أيضا إذا لم يبطل تركيبه، أو بطل أيضا و ذلك كما في الضغظه و المساءله، حيث إنَّه قد دلَّ الشرع كما ذكرناه سابقا على أنَّه في الحاليتين بعد تعلق النفس بإذن الله تعالى بذلك البدن العنصري بهيئته مره أخرى تعلقا

ما بقدر زمان الضغطه و المساءله بعد قطع تعلقها عنه، سواء كان ذلك البدن العنصرى قد بقى بهيئته و لم يزل بعد هيئه التركيبه، أو زالت و تفرقت أجزاءه ثم أعيدت بإذن الله تعالى بتلك الهيئه فى ذلك.

و بالجمله، يجوز أن يكون قد اقتضت الحكمة المتعالیه المقدسه، جزاء الشخص الإنسانى المثالى فى عالم البرزخ بأنواع المثوبات أو العقوبات المثاليه البرزخيه كما ورد به الشرع، ثم إنه إذا حان بمشيئه الله تعالى وقت المعاد و يوم نفخ الصور، أى (1) أن يجزيه الله تعالى فى ضمن بدنه العنصرى، يثيبه أو يعاقبه بالثواب أو العقاب الحسنيين الماديين الجسمانيين الأخرىين اللذين لا يكونان للشخص الإنسانى إلا فى ضمن البدن العنصرى الجسمانى المادى الأخرى، يكون هناك المعاد على النهج الذى قرناه و أقمنا الدليل العقلى عليه، كما نطق به الشرع أيضا، و يكون لذلك الشخص ثواب و عقاب حسيان ماديان مضافا إلى الثواب و العقاب العقلين، سواء قلنا بأنه مع عود البدن الأصلى العنصرى فى النشأ الأخرى و عود تعلق النفس به بهيئته، يكون معه البدن المثالى أيضا، حيث إنه ظل و شبح للبدن العنصرى، و الظل لا ينفك عن ذى الظل، و لا دليل أيضا على فناءه، أو قلنا بأن البدن المثالى لا يكون هناك، بل يندم لأسباب لا نعلمها.

و الحاصل، أنه يجوز أن يكون قد اقتضت الحكمة الإلهيه ما فصلنا، و أن يكون الشخص الإنسانى فى الحالات كلها و فى النشآت الثلاث بأجمعها- أى النشأ الدنيوي و البرزخيه و الأخرى- واحدا بالحقيقه و الذات نفسا و بدنا، و إن كان يعرض له فى تلك النشآت أمور و حالات لا دخل لها فى تشخصه، و لا ينافى تبدلها و تغيرها لتميزه و تخصيصه الذاتيين، و إن كان لها مدخل فى تغيره الاعتبارى، و كأنه يشير إلى هذه الجمله قوله تعالى:

وَمِنْ وَّرَائِهِمْ بَرْزَخٌ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ * فَإِذَا نُفِخَ فِي الصُّورِ فَلَا أَنسَابَ بَيْنَهُمْ يَوْمَئِذٍ وَلَا يَتَسَاءَلُونَ * فَمَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ * وَ مَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ الَّذِينَ

ص: ١٨٨

خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ فِي جَهَنَّمَ خَالِدُونَ* تَلْفَحُ وُجُوهَهُمُ النَّارُ وَ هُمْ فِيهَا كَالِحُونَ)) (١).

و إذا عرفت ذلك و تحققتة حقّ التحقّق، علمت أنّه لا إشكال هنا، لا لزوم نقض ببيان ما أصّلناه لإثبات المعاد الجسمانيّ، و لا لزوم محال آخر، و لا- أظنّك في مريه 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 إقامه الدليل العقليّ عليه كما نطق به الشرع.

و أمّا بيان تفاصيل الثواب و العقاب الحسيّين الجسمانيّين أو المثاليّين في عالم الآخرة و في عالم البرزخ، و بيان وقوعهما على كيفيات مخصوصه، و كذا بيان تفاصيل الأمور الحسيّيه الواقعه في النشأتين، فموكول إلى الشرع الشريف إذ ذاك مبين فيه مفصّلا.

و ليكن هذا آخر كلامنا في هذا المطلب الأسنى الذي نحن بصدده في هذا الباب، بل هو غرضنا الأصليّ من وضع هذا الكتاب، و علمت أنّه اعترفت جماهير العلماء بالعجز عن إقامه 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 الأوّله، فإن أصبنا في ذلك فلنحمد الله عزّ و جلّ على توفيقنا له، و إن أخطأنا فيه فلنسأل الله تعالى العفو عن خطيئتنا، إنّّه وليّ ذلك.

دقيقه

و هاهنا دقيقه سبقت منا إشاره ما إليها و هي أنّ ما اعترف به جمهور العلماء بالعجز عنه، و بعدم استقلال العقل فيه، إن كان مرادهم به العجز عن إقامه الدليل العقليّ على أصل المعاد الجسمانيّ و أصل وقوع الثواب أو العقاب الحسيّين كما نطق به الشرع، فقد عرفت أنّه ليس كذلك، و إن كان مرادهم به العجز عن إقامه الدليل العقليّ على وقوع الثواب

ص: ١٨٩

و العقاب الحسنيين الجسمانيين أو المثاليين على كيفيات مخصوصه نطق بها الشرع، فله وجه. و الله تعالى أعلم بحقيقه الحال، و إليه المعاد و المآل.

تذنيب في حشر غير الإنسان

قد ورد في الشرع آيات و أخبار في حشر غير الإنسان؛ أما في شأن الجنّ و الشياطين فكقوله تعالى: يَوْمَ نَحْشُرُهُمْ جَمِيعًا) (١)

يا مَعْشَرَ الْجِنِّ قَدْ اسْتَكْثَرْتُمْ مِنَ الْإِنْسِ)) (٢)

و قوله تعالى: وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنَّ وَ الْإِنْسِ) (٣) الآية.

و قوله تعالى: وَلَقَدْ عَلِمَتِ الْجِنَّةُ إِنَّهُمْ لَمُحْضَرُونَ) (٤).

و قوله تعالى: فَوَرَبِّكَ لَنَحْشُرَنَّهُمْ وَ الشَّيَاطِينَ ثُمَّ لَنُحْضِرَنَّهُمْ حَوْلَ جَهَنَّمَ جِثِيًّا) (٥)

و أما في شأن بعض الحيوانات غير الإنسان

فكقوله تعالى: وَ إِذَا الْوُحُوشُ حُشِرَتْ) (٦)

و أما 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) (٧)

و قوله تعالى: وَ مِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ مَا بَثَّ فِيهِمَا مِنْ دَابَّةٍ وَ هُوَ عَلَى جَمْعِهِمْ إِذَا يَشَاءُ قَدِيرٌ) (٨).

ص: ١٩٠

١- الأنعام(٦):٢٢؛ [١] يونس(١٠):٢٨. [٢]

٢- الأنعام(٦):١٢٨. [٣]

٣- الأعراف(٧):١٧٩. [٤]

٤- الصافات(٣٧):١٥٨. [٥]

٥- مريم(١٩):٦٨. [٦]

٦- التكوير(٨١):٥. [٧]

٧- الأنعام(٦):٣٨. [٨]

٨- الشورى(٤٢):٢٩. [٩]

وَأَمَّا فِي شَأْنِ مَا جَعَلَهُ الْمُشْرِكُونَ شُرَكَاءَ لِلَّهِ تَعَالَى، أَحْشُرُوا الَّذِينَ ظَلَمُوا وَأَزْوَاجَهُمْ وَمَا كَانُوا يَعْبُدُونَ* مِنْ دُونِ اللَّهِ فَاهْدُوهُمْ إِلَى صِرَاطِ الْجَحِيمِ* وَقِفُوهُمْ إِنَّهُمْ مَسْئُولُونَ)) (١).

وقوله تعالى: وَيَوْمَ يَحْشُرُهُمْ جَمِيعاً ثُمَّ يَقُولُ لِلْمَلَائِكَةِ أَهَؤُلَاءِ إِيَّاكُمْ كَانُوا يَعْبُدُونَ* قَالُوا سُبْحَانَكَ أَنْتَ وَرَبُّنَا مِنْ دُونِهِمْ بَلْ كَانُوا يَعْبُدُونَ الْجِنَّ أَكْثَرَهُمْ بِهِمْ مُؤْمِنُونَ)). (٢).

وقوله تعالى: إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ أَنْتُمْ لَهَا وَارِدُونَ* لَوْ كَانَ هَؤُلَاءِ آلِهَةً مَا وَرَدُوهَا وَكُلٌّ فِيهَا خَالِدُونَ)) (٣).

وَأَمَّا فِي شَأْنِ جَمِيعِ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ، حَتَّى الْمَلَائِكَةِ

فكقوله تعالى: وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَصَبَقَ مَنَ 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)) (٤).

وَأَمَّا فِي شَأْنِ الْخَلْقِ أَجْمَعِ

فكقوله تعالى: اللَّهُ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ)) (٥).

وقوله تعالى: وَهُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ وَ لَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَى فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ)) (٦).

وقوله تعالى: أَوَلَمْ يَرَوْا كَيْفَ يُبْدِئُ اللَّهُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ)) (٧).

وقوله تعالى: قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ ثُمَّ اللَّهُ يُنشِئُ النَّشْأَةَ الْآخِرَةَ

ص: ١٩١

١- الصافات (٣٧): ٢٢-٢٤. [١]

٢- سبأ (٣٤): ٤٠ و ٤١. [٢]

٣- الأنبياء (٢١): ٩٨ و ٩٩. [٣]

٤- الزمر (٣٩): ٦٨-٧٠. [٤]

٥- الروم (٣٠): ١١. [٥]

٦- الروم (٣٠): ٢٧. [٦]

٧- العنكبوت (٢٩): ١٩. [٧]

إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ)) (١)

و قوله تعالى: كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ)) (٢)

إلى غير ذلك من الآيات و الأخبار، فلنتكلم فى ذلك.

فنعول: أمّا ما ورد فى حشر الشّياطين و الجنّ، لو حملناه على ظاهره كما حمّله عليه العلماء من أهل الإسلام، فيمكن بيان حشرهم كما بيّناه فى حشر الإنسان سواء بسواء، إذ قلنا إنّ لهم أيضا نفوسا مجرّده و أبدانا عنصرية، و إن كانت نارية كما هو ظاهر الشّرع، و إنّهم أيضا إذا طرأ عليهم الموت تبقى نفوسهم المجرّده و كذا الأجزاء الأصليّة من أبدانهم النارية، و إنّهم حين المعاد يعود تعلق نفوسهم مرّة أخرى بأبدانهم بعد جمع أجزائها و إعادته تأليفها كهيئته الأولى كرّه بعد أولى، و يكون الحكمه فى حشرهم إيصال جزاء أعمالهم إليهم كما فى الإنسان.

و أمّا ما ورد فى حشر الحيوانات غير الإنسان، فهو كأنّه مختلف فيه بين العلماء، حيث لا يظهر منهم إطباقهم عليه، بل قد صرح بعضهم - كصدر الأفاضل فى شواهد الربوبية - بأنّه قد وقع الاختلاف فى حشر نفوس الحيوانات فى القيامة، و بأنّ الروايات مختلفه فى ذلك» (٣).

و كذلك ما رأينا من كلام المفسّرين فى تفسير الآيات الواردة فى ذلك يدلّ على اختلافهم فيه، و إن كان الأكثرون منهم قد حملوها على ظاهرها.

قال الشيخ الطبرسى رحمه الله فى «الجوامع» فى تفسير قوله تعالى: «وَ إِذَا الْوُحُوشُ حُشِرَتْ» (٤)، هكذا: «و إذا الوحوش جمعت حتّى يقتصّ بعضها من بعض، و يوصل إليها ما استحقّته من الأعواض على الآلام التى نالتها فى الدنيا. و عن ابن عباس حشرها موتها.

ص: ١٩٢

١ - العنكبوت (٢٩): ٢٠. [١]

٢ - القصص (٢٨): ٨٨. [٢]

٣ - الشواهد الربوبية ٣٣٢. [٣]

٤ - التكوير (٨١): ٥. [٤]

وقال فى تفسير قوله تعالى: وَ مَا مِنْ دَابَّةٍ فِى الْأَرْضِ (١) الآية، فى قوله تعالى: ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ (٢): يعنى الأمم كلها فىعوّضها و ينتصف لبعضها من بعض، و فىه دلالة على عظم قدرته و لطف تدبيره فى الخلائق المختلفه الأجناس، و حفظه لما لها و عليها، و أنّ المكلفين لم يختصوا بذلك دون من سواهم.

وقال فى تفسير قوله تعالى: وَ مِنْ آيَاتِهِ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَ مَا بَثَّ فِيهِمَا مِنْ دَابَّةٍ وَ هُوَ عَلَىٰ جَمْعِهِمْ إِذَا يَشَاءُ قَدِيرٌ (٣)، فى قوله تعالى: «و ما بَثَّ فيهما من دابّة»: و ما بَثَّ، يجوز أن يكون مجرورا و مرفوعا عطفًا على المضاف أو المضاف إليه، و قال: فيهما أى و الحال أنّ الدواب فى الأرض لا فى السماء، لأنّ الشىء يجوز أن ينسب إلى جميع المذكور و إن كان ملتبسا ببعضه، كقوله: يَخْرُجُ مِنْهُمَا اللُّؤْلُؤُ وَالْمَرْجَانُ (٤) و إنّما يخرج من الملح. و يجوز أن يكون للملائكة مشى مع الطيران، فىوصفون بالدبيب كما يوصف له الإنسان، و لا يبعد أن يكون فى السموات من يمشى فيها كما يمشى الإنسان فى الأرض». هذا كلامه (٥).

و هو لم يتعرّض فيه لتفسير قوله تعالى وَ هُوَ عَلَىٰ جَمْعِهِمْ إِذَا يَشَاءُ قَدِيرٌ؛ و يفهم منه أنّه حمل الجمع على معناه الظاهر المتبادر، أى الحشر، إلّا أنّه كما يفهم منه فى تفسير قوله «فيهما» بالتفاسير الثلاثة قد أرجع ضمير الجمع فى قوله «جمعهم»، إلى دوابّ الأرض وحدها على التفسير الأوّل، و إلى دوابّ الأرض و السماء جميعا على التفسيرين الأخيرين، و أنّه على كلّ تقدير، فالجمع محمول على معنى الحشر.

و مثله كلام صاحب «الكشاف». قال فى تفسير الآية الأولى هكذا: «حشرت، جمعت من كلّ ناحيه»، قال قتاده: يحشر كلّ شىء حتى الذباب للقصاص. و قيل إذا قضى بينها ردّت ترابا فلا يبقى منها إلّا ما فيه سرور لبني آدم و إعجاب بصورته كالطاوس

ص: ١٩٣

١ - الأنعام (٦): ٣٨. [١]

٢ - نفس الآية.

٣ - الشورى (٤٢): ٢٩. [٢]

٤ - الرحمن (٥٥): ٢٢. [٣]

٥ - جوامع الجامع ٥٣١/١٢٥-١٢٥-٤٣٠.

و نحوه. و عن ابن عباس: حشرها موتها. يقال إذا أجمعت السنه بالناس و أموالهم:

حشرتهم السنه. و فى تفسير الآيه الثانيه هكذا، ثم إلى ربهم يحشرون يعنى الأمم كلها من الدواب و الطير، فيعوضها و ينصف بعضها، كما روى أنه يأخذ للجما من القرناء.

ثم قال: فإن قلت: فما الغرض من ذلك؟ قلت: الدلاله على عظم قدرته و لطف علمه وسعه سلطانه و تدبيره تلك الخلائق المتفاوته الأجناس، المتكاثره الأصناف، و هو حافظ لما لها و عليها، مهيم على أحوالها، لا يشغله شأن عن شأن، و إن المكلفين ليسوا المخصوصين بذلك دون من عداهم من سائر الحيوان» (1) و فى تفسير الآيه الثالثه مثل ما نقلناه عن الشيخ الطبرسى رحمه الله فيه.

و قال البيضاوى فيما رأيناه من تفسيره، فى تفسير قوله تعالى: «ثم إلى ربهم يحشرون» فى الآيه الثانيه: «يعنى الأمم كلها، فينصف بعضها عن بعض، كما روى أنه يأخذ للجما من القرناء. و عن ابن عباس: حشرها موتها». (2)

و قال محيى السنه صاحب معالم التنزيل فيما رأيناه من تفسيره، فى تفسير قوله تعالى: «ثم إلى ربهم يحشرون»: فى هذه الآيه أيضا هكذا: قال ابن عباس و الضحّاك، حشرها موتها. قال أبو هريره: يحشر الله الخلق كلهم يوم القيامة، البهائم و الدواب و الطير و كل شىء، فيأخذ للجما من القرناء، ثم يقول كوني ترابا، فحينئذ يتمنى الكافر و يقول الكافر: يا ليتنى كنت ترابا. ثم روى عن أبى هريره أن رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم، قال: لتؤدّون الحقوق إلى أهلها يوم القيامة حتى للشاه الجلاء - أى الجيلاء - من القرناء، انتهى».

و قد ذكر صدر الأفاضل فى «شواهد الربوبيه» كلاما يفهم منه تفسير قوله تعالى:

وَ إِذَا الْوُحُوشُ حُشِرَتْ) بأن المعنى حشر بعض النفوس الناقصه الإنسانيه على صور الوحوش التى غلبت صفات تلك الوحوش على تلك النفوس، بأن يحشروا على تلك الصور، أو حشر تلك النفوس فى الآخره بحيث تكون قرناءهم فى الآخره تلك الصور الوحوشيه، حيث قال: إن حشر كل أحد إلى غايه سعيه و عمله و ما يحبّه، حتى أنه لو أحب

ص: ١٩٤

١ - تفسير الكشاف ٢٢٢/٤. [١]

٢ - تفسير البيضاوى ١٨٧/١، ط بيروت. [٢]

أحدكم حجرا لحشر معه، فإن تكرر الأفاعيل يوجب حدوث الملكات، فلكل ملكه تغلب على الإنسان في الدنيا متصوّر في الآخرة بصورة تناسبها، قُلْ كُلُّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ. (١) ولا شك أن أفاعيل الأشقياء المدبرين إنما هي بحسب همهم القاصره النازله في مراتب البرازخ الحيوانية، وتصوراتهم مقصوره على أغراض بهيمية أو سبعية تغلب على نفوسهم، فلا جرم يحشرون على صور تلك الحيوانات في القيامة، كقوله: وَإِذَا الْوُحُوشُ حُشِرَتْ (٢). وفي الحديث: يحشر بعض الناس على صورته تحسّن (تحسن) عندها القرده و الخنازير. انتهى (٣)

و يوافق في التفسير بالمعنى الأوّل كلام المحقّق الطوسي رحمه الله في رساله منسوبه إليه.

و حيث عرفت ذلك، فنقول: لو حمل تلك الآيات الواردة في ذلك على أن المراد بحشر تلك الحيوانات موتها- كما هو المنقول عن ابن عباس و الضحاك- أو على ما يفهم من كلام صدر الأفاضل.

و بالجملة، لو حملت على غير معناها الظاهر، فهو كلام آخر، و إن حملت على ظاهرها كما حملها عليه الأكثر، فحينئذ إن كانت الحكمة في حشرها و بعثها أمرا لا نعلمه أصلا، أو حكمه و مصلحه عائده إلى 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 المجازاه كما ذكره المفسرون، فهذا لا يخلو عن إشكال بحسب فهمنا القاصر، إذ المجازاه- 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 النشأه الدنيوية، و ليس كذلك. اللهم إلا- أن يلتزم أنّها و إن كان ليس فيها ما هو مناط التكليف بكلّ التكليف الشرعيه و العقليه، لكنّ فيها ما هو مناط بعض التكاليف، مثل التكاليف بعدم إيصال الأذى إلى غيرها من الإنسان و الحيوانات، بأن تكون لها نفس

ص: ١٩٥

١- الإسراء (١٧): ٨٤. [١]

٢- التكوير (٨١): ٥. [٢]

٣- الشواهد الربوبية ٢٨٨. [٣]

مجزّده أيضا نوع تجرّد مدرّكه لذلك، وإن كان تجرّدها أدون من تجرّد النفس الإنسانيّه بمراتب كثيره كما عرفت فيما سبق أنّ بعضا من الدلائل التي أقامها القوم على التجرّد مشترك بين الإنسان و سائر الحيوانات، وأنّه يظهر من بعضهم القول باختلاف مراتب التجرّد، وأن أدناها موجود لتلك النفوس الحيوانيه، أو بأن لا- تكون لها نفس مجرّده أصلا، لكن كانت الرّوح الحيوانيه التي تكون لكلّ حيوان مدرّكه لذلك. و على التقديرين فإذا عصت تلك الحيوانات و آذت غيرها في النّشأه الدنيويّه، اقتضت الحكمه الإلهيه أن تقع عليها مجازاه في النّشأه الأخرويّه، فيؤخذ مثلا للجماء من القرناء.

و كيفما كان، فإن قلنا بأن لها نفسا مجرّده باقيه بعد خراب أبدانها، وكذا لأبدانها أجزاء أصليّه باقيه، فالكلام في معادها و حشرها كالكلام في معاد الإنسان و حشره سواء بسواء.

و كذلك لو لم نقل بكون النفس المجرّده الباقيه لها، و قلنا بكون الرّوح الحيوانيه لها التي قلنا إنّها جسم لطيف رقيق يبقى بعد خراب البدن مع البدن مع بقاء الأجزاء الأصليّه من أبدانها، فالأمر ظاهر أيضا، إذ لا امتناع في أن يعود تعلق تلك الرّوح الحيوانيه مرّه أخرى بذلك البدن بعد جمع أجزائه على مثل هيئته الأولى، و يعود ذلك الشخص الحيوانيّ كما كان، و يكون عين الأوّل كما قلنا في الإنسان.

و على التقديرين، فإن قلنا ببقاء تلك الحيوانات بعد عودها في دار الآخره، كما هو ظاهر إطلاق كلام بعض المفسّرين فلا كلام. و إن قلنا بفنائها كلّها بعد ذلك كما هو ظاهر ما نقله محيي السنّه عن أبي هريره، فلا إشكال، إذ لا امتناع في أن ينقطع بمشيّه الله تعالى تعلق نفوسها المجرّده نوع تجرّد أو أرواحها الحيوانيه عن أبدانها مرّه أخرى و تتلاشى أبدانها و تصير ترابا فتفنى بذلك تلك الأشخاص الحيوانيه. و كذا لا امتناع في أن يكون الوجه في فنائها بعد ذلك انتفاء الحكمه في عودها.

و الحاصل أنّه لمّا كانت الحكمه في عودها وقوع المجازاه عليها من جهه إيذاء بعضها لبعض مثلا، و هي تكون في زمان ما، فإذا وقعت المجازاه، و الحال أنّه ليس لتلك الحيوانات أفعال حسنه أو سيئه تبقى هي بعد ذلك لأجل وقوع المجازاه عليها من هذه الجهه، و وقوع الثواب أو العقاب بسبب ذلك، و قلنا إنّّه ليس هنا مصلحه أخرى لبقائها،

كانت الحكمة المتعالية مقتضيه لفنائها لعدم حكمه فى بقائها، و بذلك يمكن تأويل ما هو المنقول عن ابن عباس و الضحاك من أن حشرها موتها، إذا حمل الحشر على معناه الظاهر أيضا، أى أنّ حشرها يكون فى زمان ما يكون المجازاه فيه ثمّ تنعدم هى و تموت بلا- فصل، كان زمان حشرها هو زمان موتها. و إن قلنا بفناء بعضها و بقاء بعض آخر ممّا فيه سرور أو إعجاب لبنى آدم، كما نقله صاحب الكشاف عن بعضهم، فلا- إشكال أيضا، إذ حينئذ يكون السبب فى البقاء و الفناء و الوجه فيهما كما ذكرنا، حيث إنّ بقاء تعلق نفوس بعضها أو أرواحها الحيوانية بأبدانها، و كذا انقطاع تعلق بعضها عنها أمر ممكن، و كذلك اقتضاء الحكمة المتعالية لبقاء ما فيه بعد ذلك حكمه لبنى آدم من سرور و إعجاب، و لفناء ما لا حكمه فيه بعد ذلك أمر ظاهر. و الله أعلم بالصواب، و إليه المرجع و المآب.

و أمّا ما ورد فى حشر شركاء الله تعالى، فهو إذا حملناه على ظاهره كما حمّله عليه العلماء و المفسّرون و أريد بالشركاء الجنّ و الشياطين، فالكلام فى حشرهم كما تقدّم. و إن أريد بذلك الأصنام التى كانوا يعبدونها، فمعنى حشرها- و الله أعلم- إعادة الصور التركيبية مرّة أخرى إليها، أى إلى موادّها الجسمانية، و لا- سيّما أجزائها الأصليّة إذا تفرّقت، أى جمع أجزائها الماديّة، ثمّ إعادة صورته تركيبية إليها مثل الأولى، فإنّه حينئذ يكون تلك الأجسام عين الأولى بحسب المادّة و إن كانت غيرها بحسب الصورة، و لا امتناع فيه، كما لا امتناع فى إنطاقها، حتّى تجيب عمّا سئلت هى عنه، و هو من جملة المصالح فى حشرها، حيث إنّ فيه إلزاما على الذين يعبدونها.

و بالجملة، فإنّ ذلك أمر ممكن فى ذاته، و نسبه القادر المطلق إلى كلّ ممكن كذلك على السواء.

و أمّا ما ورد فى شأن الملائكة، فهو أيضا إذا حملناه على ظاهره، كما حمّله عليه العلماء، و قلنا بطرود الموت عليهم، فوجه ذلك فيهم أيضا ظاهر، إذا قلنا بأنّ لهم نفوسا مجرّده شريفه و أبدانا هى أجسام لطيفه نورانية، كما هو ظاهر الشّرع، حيث إنّ كما أنّ حياتهم يكون بتعلق تلك النفوس و الأرواح المقدّسه بتلك الأبدان النورانية تعلق التدبير و التصرف، كذلك يكون موتهم عبارة عن قطع تعلقها عنها، سواء قلنا بفناء تلك الأبدان

حينئذ-أى بتفرّق أجزائها و تشتّتتها-أم قلنا ببقائها على حالها كما كانت من غير تغير فيها مادّه و صوره،و كما أنّه لا امتناع فى ذلك،كذلك لا امتناع فى حشرهم أى إعادتهم مرّه أخرى بإعاده تعلق تلك النفوس الشريفه بتلك الأبدان النورانيه كره بعد أولى،و أن يكون فى حشرهم حكم و مصالح لا يعلمها إلاّ خالقهم و مدبرهم تعالى شأنه.

و من جملتها-كما دلّ عليه الأخبار-حكمه و مصلحه عائده إلى الإنسان،بل إلى عباد الله المكرمين أجمعين،كما كان فى خلقهم أوّلا تلك الحكمه و المصلحه العائده إليهم.

و لا بعد أيضا فى أن يكون فى إعادتهم حصول زياده بهجه و سعادته عقليّتين لهم كما كانتا فى النشأه الدنيويّه و كانوا مستغرقين فيهما.

و ممّا ذكرنا يظهر الوجه فى حشر الخلق أجمعين.و الله تعالى أعلم بحقيقه الحال، و إليه المرجع و المآل.

و إذ قد فرغنا بعون الله تعالى و حسن تأييده عن ذكر ما رمنا ذكره فى مقدّمه الرساله و أبوابها الخمسه،فلنشرع فى بيان ما نروم بيانه فى خاتمتها،فنقول:

الخاتمه

اشاره

ففيها مطالب

ص: ١٩٩

فى الإشارة إلى دفع شبهات المنكرين للمعاد الجسمانيّ

اعلم أنّ لهم شبهة دعوتهم إلى إنكاره.

منها- أنّه يلزم منه إعادة المعدوم، و هى ممتنعه.

و هذه الشبهة قد مرّت الإشارة إليها فى المقدمه و إلى جوابها فيها، و كذا فى هذا الباب الخامس، إذ قد عرفت أن ليس فى المعاد الجسمانيّ على ما قررناه-إعادة معدوم بعينه من جهة ما هو معدوم بعينه حتّى تكون ممتنعه، و لا يحتاج فى الجواب عنها إلى تجويز إعادة المعدوم كما جوّزها المتكلّمون، حتّى يكون مخالفا لما اقتضاه العقل.

و منها- أنّه يلزم منه مفسده التناسخ.

و هذه الشبهة أيضا قد مرّت الإشارة إليها فيما تقدّم، و خصوصا فى هذا الباب الخامس مع الجواب عنها، إذ قد عرفت أنّه ليس يلزم منه على الوجه الذى قررناه مفسده التناسخ المحال، فتدكّر.

و منها- أنّ الإعادة لا لغرض عبث لا يليق بالحكيم، و الغرض إن كان عائدا إليه كان نقصا له، فيجب تنزيهه عنه، و إن كان عائدا إلى العبد، فهو إن كان إيلامه فهو غير لائق بالحكيم الجواد، و إن كان إيصال لذه، فاللذات-سيما الحسيّات-إنّما هى دفع آلام، كما بينه الحكماء و الأطباء فى كتبهم، فيلزم أن يؤلمه أولا حتّى يوصل إليه لذه حسّيه، فهل يليق هذا بالحكيم؟ مثل من يقطع عضو أحد، ثمّ يضع عليه المراهم ليلتدّ به.

و هذا الشبهة أيضا قد مرّت الإشارة إليها فى الباب الرابع مع الجواب عنها مفصّلا، فتدكّر.

و منها-أنه إذا صار مثلاً- إنسان معيّن غذاء بتمامه لإنسان آخر، والمحشور لا يكون إلا واحد منهما. ثم إن كان الآكل كافراً و المأكول مؤمناً، يلزم إمّا تعذيب المطيع و تنعيم العاصي و هو ظلم، أو كون الآكل معذباً و المأكول منعماً مع كونهما جسماً واحداً، و هذا ممتنع.

و هذا الشبهه أيضاً قد مرّت الإشارة إليها في الباب الخامس مع الجواب عنها، إذ قد عرفت أنّ المعاد من البدن هو الأجزاء الأصليّه منه دون الأجزاء الفضليّه، و لا امتناع في أن تعود الأجزاء الأصليّه من بدن المأكول التي لا نسلم جواز كونها غذاء لبدن الآكل منفرداً، كالأجزاء الأصليّه من بدن الآكل، فيعذب الكافر و ينعم المؤمن كما هو مقتضى الحكمة المتعالیه المقدسه.

و منها أنّ جرم الأرض مقدار ممسوح بالفراسخ و الأميال، و عدد النفوس غير متناه، فلا معنى لحصول الأبدان الغير المتناهيّه جميعاً فيها.

و الجواب عن هذه الشبهه أنّها مجرد استبعاد، و رفعه بأنّ مادّه الأرض و هيولها يمكن لها قبول مقادير مختلفه، كما يمكن لها قبول مقادير و انقسامات غير متناهيّه، و لو متعاقبه، و كما أنّ زمان الآخره ليس من جنس أزمنه الدنيا، كما قال تعالى: **وَإِنَّ يَوْمًا عِنْدَ رَبِّكَ كَأَلْفِ سَنَةٍ مِّمَّا تَعُدُّونَ** ((١))، و قال: **فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ** ((٢)) كذلك مكان الآخره ليس من جنس أمكنه الدنيا، و ليست هذه الأرض محشوره على هذه الصفه، و إنّما المحشوره منها صورته تسع الكلّ من الخلائق من الأولين و الآخرين. فاتل قوله تعالى:

يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَ السَّمَاوَاتُ وَ بَرَزُوا لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ ((٣))،

و قوله: **وَ إِذَا الْأَرْضُ مُدَّتْ * وَ أَلْقَتْ مَا فِيهَا وَ تَخَلَّتْ** ((٤))،

ص: ٢٠٢

١- الحجّ (٢٢): ٤٧. [١]

٢- المعارج (٧٠): ٤. [٢]

٣- إبراهيم (١٤): ٤٨. [٣]

٤- الانشقاق (٨٤): ٣. [٤]

و قوله: وَ يَوْمَ نُسَيِّرُ الْجِبَالَ وَ تَرَى الْأَرْضَ بَارِزَةً وَ حَشَرْنَا هُمْ فَلَمْ نُغَادِرْ مِنْهُمْ أَحَدًا)) (١).

و قوله تعالى: وَ يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْجِبَالِ فَقُلْ يَنْسِفُهَا رَبِّي نَسْفًا* فَيَذَرُهَا قَاعًا صَفْصَفًا* لَا تَرَى فِيهَا عِوَجًا وَ لَا أَمْتًا)) (٢)،

و قوله: قُلْ إِنَّ الْأَوَّلِينَ وَ الْآخِرِينَ* لَمَجْمُوعُونَ إِلَى مِيقَاتِ يَوْمٍ مَعْلُومٍ)) (٣).

و بالجمله، فلا امتناع في أن تبدل هذه الأرض غيرها، فتمدّد مدد الأديم، و تبسط فلا ترى فيها عوجاً و لا أمّتا كما يدلّ عليه كلام المفسيّرين، و سيأتي بيانه، ثمّ تجمع فيها جميع الخلائق من أوّل الدنيا إلى آخرها، كما أنّها اليوم مبسوطة على قدر يسع الخلائق كلّها.

و منها، أنّه يلزم تولّد البدن الإنسانيّ عند البعث من غير توالد، و هو ممتنع.

و الجواب عنها، أنّها مجرد استبعاد أيضاً، فإنّ التولّد من غير توالد ممكن، كما في آدم على نبيّنا و عليه السلام.

و منها، أنّ المعلوم من الكتاب و السّنّة 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 جهه تكونان؟

أهما في فوق محدّد الجهات؟ فيلزم أن يكون في اللامكان مكان، و في اللاجهه جهه.

أو في داخل طبقات هذه الأجرام الفلكيه، 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 متّصله بعضها ببعض ليست بينها فرجه، لا خلاء و لا ملاء.

و مع استحاله هذين الاحتمالين، فهما ينافيان قوله تعالى:

ص: ٢٠٣

١- الكهف (١٨): ٤٧. [١]

٢- طه (٢٠): ١٠٥-١٠٧. [٢]

٣- الواقعة (٥٦): ٤٩-٥٠. [٣]

وَ جَنَّةٍ عَرْضُهَا كَعَرْضِ السَّمَاءِ وَ الْأَرْضِ)) (١)، حيث إنَّ المفسِّرين قالوا في تفسيره: إنَّ المعنى: وَ جَنَّةٍ عَرْضُهَا كَعَرْضِ السَّمَاوَاتِ السَّيِّعِ وَ الْأَرْضِينَ السَّيِّعِ، وَ ذَكَرَ الْعَرْضَ دُونَ الطُّوْلِ، لِأَنَّ كُلَّ مَا لَهُ عَرْضٌ وَ طَوَّلٌ، فَإِنَّ عَرْضَهُ فِي الْأَمْرِ أَكْثَرُ أَقْلًا مِنْ طَوَّلِهِ، فَإِذَا كَانَ الْعَرْضُ مِثْلًا السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ، فَطَوَّلُهَا لَا يَعْلَمُهُ إِلَّا اللَّهُ تَعَالَى، فَإِذَا كَانَ مَقْدَارُ الْجَنَّةِ ذَلِكَ الْمَقْدَارَ، فَلَا يُمْكِنُ أَنْ يَكُونَ مَكَانَهَا دَاخِلَ طَبَقَاتِ السَّمَاوَاتِ وَ لَا فِي مَا بَيْنَهَا.

وَ مَا رَوَى عَنْ بَعْضِ الْمَفْسِّرِينَ كَالْحَسَنِ، مِنْ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى يَفْنِي الْجَنَّةَ ثُمَّ يَعِيدُهَا عَلَى مَا وَصَفَهُ، فَلِذَلِكَ صَحَّ وَ صَفِيهَا بِأَنَّ عَرْضَهَا كَعَرْضِ السَّمَاءِ وَ الْأَرْضِ مَبْنَى عَلَى طَرُوءِ فَنَاءِ عَلَى الْجَنَّةِ، وَ هُوَ مُخَالَفٌ لِلْإِجْمَاعِ، وَ كَذَا لِلنَّقْلِ وَ الْعَقْلِ كَمَا سَبَقَ بَيَانُهُ فِي مَقْدَمِهِ الرَّسَالَةِ.

كَمَا أَنَّ الْقَوْلَ بِأَنَّهُ يُمْكِنُ أَنْ يَوْجِدَ اللَّهُ تَعَالَى عِنْدَ قِيَامِ السَّاعَةِ الْجَنَّةَ وَ يَجْعَلُهَا بِذَلِكَ الْمَقْدَارِ، وَ فِي مَكَانِ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ بَعْدَ فَنَائِهِمَا، أَيْ بَعْدَ طَيِّ السَّمَاوَاتِ وَ تَسْيِيرِ الْجِبَالِ وَ دَكِّ الْأَرْضِ وَ زَلْزَالَهَا (٢)، مَبْنَى عَلَى أَنْ لَا يَكُونُ الْجَنَّةُ وَ النَّارُ مَوْجُودَتَيْنِ الْآنَ وَ تَكُونَانِ مَخْلُوقَتَيْنِ فِي الْقِيَامَةِ، وَ هَذَا أَيْضًا مُخَالَفٌ لِلْمَذْهَبِ الْحَقِّ الَّذِي ذَهَبَ إِلَيْهِ جُمْهُورُ الْمُسْلِمِينَ، إِلَّا جَمْعًا مِنَ الْمُعْتَزَلَةِ، وَ دَلَّ عَلَيْهِ الْكِتَابُ وَ السُّنَّةُ.

وَ بِالْجَمَلَةِ، فَإِذَا كَانَتَا مَوْجُودَتَيْنِ الْآنَ، وَ كَانَ عَرْضُ الْجَنَّةِ مَا ذَكَرَ مِنَ الْمَقْدَارِ، أَيْ كَعَرْضِ السَّمَاوَاتِ السَّيِّعِ وَ الْأَرْضِينَ السَّيِّعِ، فَلَا يُمْكِنُ أَنْ يَكُونَ مَكَانَ الْجَنَّةِ وَحْدَهَا دَاخِلَ طَبَقَاتِ السَّمَاوَاتِ، وَ لَا فِيمَا بَيْنَ سَمَاءٍ وَ سَمَاءٍ، مَعَ أَنَّ النَّارَ أَيْضًا تَسْتَدْعَى مَكَانًا آخَرَ، وَ الْمَفْرُوضُ حِينَئِذٍ عَدَمُهُ.

وَ بِهَذَا يَنْدَفِعُ مَا يُمْكِنُ أَنْ يُقَالَ: إِنَّ اتِّصَالَ السَّمَاوَاتِ بَعْضُهَا بِبَعْضٍ وَ إِنْ قَالَ بِهِ الْحُكَمَاءُ، لَكِنْ لَا دَلِيلَ قَطْعِيًّا عَلَيْهِ، فَيُمْكِنُ أَنْ يَكُونَ بَيْنَهَا فَرْجٌ وَ أَفْضِيَةٌ، وَ تَكُونُ الْجَنَّةُ وَ النَّارُ فِيهَا.

وَ بَيَانُ الْإِنْدِفَاعِ ظَاهِرٌ.

وَ كَذَلِكَ يَظْهَرُ بِهَذَا الْبَيَانِ أَنَّهُ لَا يُمْكِنُ أَنْ يَكُونَ مَكَانَ الْجَنَّةِ وَ النَّارِ دَاخِلَ طَبَقَاتِ

ص: ٢٠٤

١- -الحديد(٥٧):٢١. [١]

٢- -إشارة إلى سورة الكهف(١٨):٤٧؛ سورة الأنبياء(٢١):١٠٤؛ سورة التكوير(٨١):٣؛ سورة الفجر(٨٩):٢١ و سورة الزلزله(٩٩):١.

فإن قلت: إن هذه الشبهه ليس لها مدخل في إنكار المعاد الجسماني، فإنه لو لم تكن الجنة و النار موجودتين أيضا الآن، لم يكن ذلك منافيا لوقوع المعاد الجسماني على ما قررناه، بل هذه شبهه على حياها وارده على وجود الجنة و النار الآن على المقدار المخصوص، و هل هذا إلا كسائر الشبهات التي أوردها عليه القائل بعدم وجودهما الآن ككثير من المعتزله؟ مثل ما قالوه من أنهما لو كانتا موجودتين الآن، لكان وجودهما قبل يوم الجزاء عبثا، و هو لا يليق بالحكيم تعالى شأنه.

و الجواب عنه: أنه يجوز أن يكون الفائدة فيه في النشأه الدنيويّه ترغيب المكلفين بالطاعات، و تزهيدهم عن المعاصي أتم ترغيب و تزهيد كما بيناه في آخر الباب الرابع.

و في عالم البرزخ سرور أهل الجنة بملاحظتها و اغتمام أهل النار بمشاهدتها. على أن الفائدة لا يلزم أن تكون معلومه لنا، إذ يجوز أن يكون في خلقها قبل يوم الجزاء مصلحه و حكمه عظيمه، و إن لم نكن نعلمها، حيث إن الشرع نطق بوجودهما الآن، و نحن نعلم أن فاعلها الحكيم تعالى شأنه لا يفعل العبث.

و مثل ما قالوه إن الجنة و النار لو كانتا موجودتين الآن، و الحال أن الإجماع واقع على بقائهما و عدم طروء الفناء عليهما، كان ذلك مخالفا لما دلّ على طروء الفناء على كلّ المخلوقات، مثل قوله تعالى: **كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ** (١). و حيث كان ذلك مخالفا له، فيجب أن لا تكونا موجودتين الآن حتّى لا يلزم طروء فناء عليهما.

و الجواب عنه، ما مرّ في مقدّمه الرساله في تفسير هذه الآيه الشريفه.

و حاصله أنه يمكن أن يكون معنى هلاك كلّ شيء -على تقدير إرادته العموم- ضعف وجود الماهيات الممكنه و ليسيتها بالنظر إلى ذواتها، و على تقدير أن يكون المراد بهلاكها طروء العدم عليها بالفعل في الواقع، فيمكن أن يكون الآيه مخصّصه بما عدا الجنة و النار، بل بما عدا المستثنيات التي دلّ الدليل على بقائها، كما مرّ بيانه في ذلك الموضوع من

و الحاصل أنّ إيراد هذه الشبهه على المعاد الجسماني لا وقع له، فبم أوردوها عليه؟

قلت: الحال كذلك، إلا أنّ من أوردها عليه كأنه نظر إلى أنّ المعاد الجسماني بظاهره لو كان حقاً، لكان حقاً كما نطق به الشرع، و قد نطق أيضا بوجود الجنّه و النار الآن، و أنّهما تكونان جزاء للمكلفين في القيامة، و حيث كان وجودهما الآن ممّا يباه العقل كما ذكر، و كان يجب تأويله، كذلك يجب تأويل ما دلّ على المعاد الجسماني بالحمل على خلاف ظاهره. و بهذا يمكن أن يرجع ما ذكر من الشبهتين المذكورتين على وجود الجنّه و النار إلى الشبهه على المعاد الجسماني أيضا، فتدبرّ.

و هذا الذي ذكرناه إنّما هو تقرير الشبهه التي أوردتها المنكر للمعاد الجسماني عليه.

و أما الجواب عنها، فبأن يقال: لا امتناع في أن يكون مكان الجنّه محدّب الفلك الثامن الذي يسمّى عند الحكماء بفلك البروج، و في لسان الشرع بالكرسيّ، و مقعر الفلك التاسع الذي يسمّى عند الحكماء بالفلك الأطلس و محدّد الجهات، و في لسان الشرع بالعرش الأعظم، أي فيما بين الفلكين كما قيل: إنّ أرض الجنّه الكرسيّ، و سقفها عرش الرحمن.

و يمكن حمل قوله تعالى: وَ لَقَدْ رَأَوْهُ نَزَلَ نُزُلًا أُخْرَى * عِنْدَ سِدْرِهِ الْمُنتَهَى * عِنْدَهَا جَنَّةُ الْمَأْوَى)) (١)، عليه أيضا، كما قال بعض المفسيّرين كالشيخ الطبرسيّ رحمه الله في تفسيره: «إنّ سدره المنتهى هي شجره نبق عن يمين العرش فوق السماء السابعة، ثمّرها كقلال هجر، و ورقها كأذان القيول، يسير الراكب في ظلّها سبعين عاما، و المنتهى موضع الانتهاء لم يجاوزها أحد، و إليها ينتهى علم الملائكه و غيرهم، و لا- يعلم أحد ما وراءها. و قيل: ينتهى إليها أرواح الشهداء. و قيل: هي شجره طوبى كأنّها في منتهى الجنّه، عندها جنّه المأوى، و هي جنّه الخلد يصير إليها المتّقون. و قيل: يأوى إليها أرواح الشهداء» (٢)، انتهى.

و وجه الحمل ظاهر، إذا حمل قوله: «عن يمين العرش» على يمين مقعر العرش،

١- النجم (٥٣): ١٣-١٥. [١]

٢- راجع مجمع البيان ١٧٥/٩.

وقوله: «فوق السماء السابعة» على السماء الثامنة و تحت العرش كما هو الظاهر، وأنه إذا كانت جنة المأوى عند صدره المنتهى التى مكانها ذلك، يكون مكان جنة المأوى أيضا ذلك.

و أمّا احتمال أن يكون المراد ب«فوق السماء السابعة» محدّبها فبعيد غاية البعد، لأنه يلزم حينئذ إمّا أن لا يكون بين السابعة و العرش فللك ثامن، أى الكرسيّ، و هو خلاف ما قال به أهل الشرع و الحكماء، و إمّا أن يكون صدره المنتهى فى داخل ثخن الثامنة، متداخله لها إن قيل بالثامنة، و هو خلاف الظاهر جدا، إن لم نقل بامتناع تداخل الصدره فى الثامنة، و لو قلنا به لكان الأمر أظهر.

و بالجمله، فلا- امتناع فى أن يكون مكان الجنة بحيث يكون أرضها محدّب الفلك الثامن، أى الكرسيّ، و سقفها مقعر الفلك التاسع، الذى هو العرش بلسان الشرع، و يؤيده كونه مناسبا لمعناه اللغوى أيضا. و أن يكون بينهما فضاء يسع الجنة بما فيها، و يكون عرض ذلك الفضاء كعرض السماء و الأرض، أى كعرض السماوات السبع و الأرضين السبع كما قاله المفسرون فى تفسير قوله تعالى: وَ جَنَّةٍ عَرْضُهَا كَعَرْضِ السَّمَاءِ وَ الْأَرْضِ)). و كان وجه ذلك التفسير أنّ لفظ السماء فى الآيه، و إن وقع محلّى بلام الجنس و مفاده العموم، إلا- أنّ الشائع فى لسان الشرع إطلاق السماء على السماوات السبع التى هى تحت الفلك الثامن، كما ورد من إطلاق السموات السبع. و أمّا إطلاق السماء على الفلك الثامن و التاسع، فهو و إن كان يمكن بحسب اللغة أو بحسب العرف، كما ورد فى لسان الحكماء، إلا- أنّه فى الشرع لم يطلق عليها اسم السماء بل اسم الكرسيّ و العرش، و إن كان ورد فيه للعرش و الكرسيّ معنى آخر أيضا. و حيث كان كذلك فإذا أطلق السماء يكون المراد منه ما سوى الفلك الثامن و التاسع من الأفلاك السبعه.

و الحاصل، أنّه لا- امتناع فى أن يكون مكان الجنة ذلك الفضاء الكائن بين الثامن و التاسع، و أن يكون عرض ذلك الفضاء، أى عرض الجنة الواقعه فيه كعرض السموات السبع و الأرضين السبع، و ما ادّعاه الحكماء من لزوم اتّصال الأفلاك بعضها ببعض بحيث لا يكون بينها فرجه و فضاء، و لا فى ذلك الفضاء شىء آخر غير مسلم، إذ لا دليل قطعيا

عليه، بل إن الروايات الدالّة على وجود الحجب في السموات تدلّ على عدم اتّصال الأفلاك بعضها ببعض و كون الحجب بينها، إنّما المسلم امتناع فرجه و فضاء بين السموات يكونان خلاء حيث إنّ الخلاء ممتنع، و كذا امتناع فضاء يكون فيه جسم يكون كونه فيه خلاف مقتضى طبعه مع بقاءه على طبعه كالعنصريّات التي أحيازها الطبيعيّ ما تحت فلك القمر.

و لا- نسلم أنّ كون الجنّة بما فيها هناك خلاف مقتضى طباعها الذاتيّ، بل جاز أن يكون ذلك مقتضى طباعها، حيث إنّ الجنّة الجسمانيّة بما فيها و إن كانت مادّيّة من جنس الأجسام، إلّا أنّها من جنس الأجسام الأخرويّة، و قد عرفت غير مرّة أنّ الأجسام الأخرويّة مخالفه في كثير من الصفات و اللوازم للأجسام الدنيويّة، عنصريّاتها و فلكياتها، كأنّها مخالفه بالحقيقه لها، و إلّا أنّ لها نوع مشابهه للأجسام الفلكيّة في اللطافه و الصفاء و نحو ذلك، و إن كانت هي أشرف و أعلى منها في ذلك بكثير، فجاز أن تكون أحياز تكون الأجسام الأخرويّة أحيازا للأجرام الفلكيّة، أي ذلك الفضاء الذي فرضناه من غير لزوم محال، كما جاز أن يكون في أحيازها حجاب أو فلك أو فلكيّ غير الأفلاك التسعه، و إن لم نكن نعلمه.

و ما يتوهم من أنّه على 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 على الأفلاك.

فهو مندفع، إذ يمكن كون الجنّة بما فيها فيه بحيث لا يستلزم خرقا. و على تقدير تسليمه أيضا نقول: إنّ الدليل الذي ذكره الحكماء على امتناع الخرق و الالتيام على الأفلاك، فهو على 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 على الفلك الثامن من غير لزوم محال.

و من هذا البيان يظهر أنّه يجوز أن يكون مكان الجنّة بما فيها بين الحجب التي في السماوات أيضا، 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 جمله 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 مقتضى طباعها، حيث إن النار الجسمانيه و إن كانت مادّيّه جسمانيّه، إلا أنّها من جنس أجسام الآخرة التي هي كأنها مخالفه بالحقيقه للأجسام الدنيويّه و للنار التي في عالم العناصر، و كأنها للطافتها و مشابهتها للأجرام الفلكيه في بعض الصّفات و الأحوال قريبه 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 كره الأثير، إذ لا مانع من ذلك أيضا.

و لا ينافي ما جوّزناه من مكان الجنّه و النار ما ذكره الشيخ الطبرسي رحمه الله، في «مجمع البيان» في تفسير قوله تعالى: يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَاوَاتُ)) (١). حيث قال:

«قيل فيه قولان:

أحدهما، أنّ المعنى تبدّل صوره الأرض و هيئتها، عن ابن عباس، فقد روى عنه أنّه قال: تبدّل آكامها و آجامها و جبالها و أشجارها و الأرض على حالتها، و تبقى أرضا بيضاء كالفضّه، لم يسفك عليها دم، و لم يعمل عليها خطيئه، و تبدّل السموات، فيذهب شمسها و قمرها و نجومها، و كان ينشد:

فما الناس بالناس الذين عهدتهم و لا الدار بالدار التي كنت أعرف

و يعضده ما رواه أبو هريره عن النبيّ صلّى الله عليه و آله و سلّم، أنّه قال: يبدّل الله الأرض غير الأرض و السموات، فيبسّطها و يمدّها مدّ الأديم العكاظيّ لا ترى فيها عوجا و لا أمّتا، ثمّ يزجر الله الخلق زجره، فإذا هم في هذه المبدّله في مثل مواضعهم من الأولى، ما كان في بطنها كان في بطنها، و ما كان على ظهرها كان على ظهرها.

و الآخر أنّ المعنى يبدّل الأرض و ينشأ أرض غيرها و السموات كذلك تبدّل غيرها

ص: ٢٠٩

و تفنى هذه. هذه عن الجبائى و جماعه من المفسرين.

و فى تفسير أهل البيت عليه السّلام، بالإسناد عن زراره و محمّد بن مسلم و حمران بن أعين، عن أبى جعفر و أبى عبد الله عليه السّلام، قال: يبذل الله الأرض خبزه نقيّه يأكل الناس منها حتّى يفرغ من الحساب، قال الله تعالى: وَ مَا جَعَلْنَاهُمْ جَسَداً لَّا يَأْكُلُونَ الطَّعَامَ)) (١) و هو قول سعيد بن جبير و محمّد بن كعب.

و روى سهل بن سعد الساعديّ عن النّبىّ صلّى الله عليه و آله و سلّم، قال: يحشر الناس يوم القيامة على أرض بيضاء غفراء كقرصه النقيّ ليس فيها معلم لأحد.

و روى عن ابن مسعود، أنّه قال: يبذل الأرض كلّها ناراً يوم القيامة و الجنّه، و من ورائها يرى كواعبها و أكوابها، و يلجم الناس العرق، و لم يبلغوا الحساب بعد.

و قال كعب: تصير السماوات جناناً، و تصير مكان البحر النار، و يبذل الأرض غيرها.

و روى عن أبى أيوب الأنصاريّ، قال: أتى النّبىّ صلّى الله عليه و آله و سلّم حبر من اليهود، فقال: أ رأيت إذ يقول الله فى كتابه «يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَ السَّمَاوَاتُ» فأين الخلق عند ذلك؟ فقال: أضياف الله، فلن يعجزهم ما لديه.

و قيل: تبذل الأرض لقوم بأرض الجنّه، و لقوم بأرض النار.

و قال الحسن: يحشرون على الأرض الساهره، و هى أرض غير هذه، و هى أرض الآخره، و فيها تكون جهنّم.

و تقدير الكلام: و تبدل السماوات غير السماوات، إلّا أنّه حذف لدلاله الظاهر عليه» (٢) انتهى كلامه رحمه الله.

و وجه عدم المنافاه أنّ ما تضمّن من تلك التفاسير لصيروره الأرض كلّها ناراً، أو لصيروره مكان البحر النار، أو لتبذل الأرض لقوم بأرض النار، أو لكون جهنّم فى الأرض، يمكن أن يكون ذلك بتحريك النار و جعلها فى الأرض، كما قال تعالى: وَ جِئْ يَوْمَئِذٍ

ص: ٢١٠

١- الأنبيا (٢١): ٨. [١]

٢- مجمع البيان ٣٢٤/٦-٣٢٥.

وقال المفسرون في تفسيره: إنه يجيء بها سبعون ألف ملك، يقودونها بسبعين ألف زمام، فتشرد شرده لو تركت لأحرقت أهل الجمع. وكذا يمكن أن يكون ذلك بمدّ النار و بسطها حتى تحصل في الأرض أيضا، إذ لا امتناع فيه. وعلى التقديرين فلا امتناع في أن يكون الجنّ فوق النار، بحيث تكون هي للطافتها و رفع الحجاب حينئذ يرى ما فيها من الأكواب و الكوابع، كما دلّ عليه بعض تلك التفاسير.

و أيضا ما يدلّ منها على كون الجنّ في الأرض، يمكن أن يكون بتحريكها أو بسطها كما قلنا في النار، فلا منافاه أيضا. والله تعالى أعلم بحقيقه الحال.

و بما فضّلنا يظهر الجواب عن تلك الشبهة، وهو مبنى على تسليم استحاله تداخل الأجسام الأخرى في الأجسام الدنيويّه، و على تسليم استحاله وجود عالمين جسمائين، و إمّا على تقدير تجويزها، فيمكن جوابان آخران أيضا عن تلك الشبهة.

بيان الأول: أنّ التداخل المستحيل الذي يحكم العقل باستحاله إنّما هو تداخل جسمين كانا من أجسام الدنيا، و دخول أحدهما في حيز الآخر من غير زياده في الحجم، و أمّا إذا لم يكونا كذلك، فلا نسلم امتناع تداخلهما. و هذا كما أنّ الأجسام المثاليه التي دلّ على وجودها الدليل كما عرفت، و قال به الحكماء الإشراقيون أيضا، حتى قالوا: ب«أنّ كلّ ما هو من أجزاء هذا العالم المحسوس المشاهد، فله مثال في عالم المثال» لا- شكّ أنّها أجسام ذوات مقادير و أوضاع و أشكال و أحياء و نحوها، و إن لم تكن ذوات مواد جسمائيه فلكيه أو عنصرية، و لا شكّ أيضا أنّها موجوده في هذا العالم المحسوس لا في عالم آخر، على القول بعدم إمكان وجود عالم آخر جسمائي كما قالوا به، و لا شكّ أيضا أنّ وجودها إنّما هو في داخل أجرام هذا العالم و أجسامها، و في ثخنها لا في الخلل و الفرج و الأفضيه بينها على القول باتّصال أجرام هذا العالم و أجسامها و كراتها بعضها ببعض، كما قالوا به أيضا، فأين مكان عالم المثال و الأجسام المثاليه؟ فلم يبق إلا أن يكون وجودها

فى داخل أثنان موجودات هذا العالم و أجسامه و أجرامه،متداخله فيها من غير استحاله فى ذلك.

و إذا جاز تداخل عالم المثال فى العالم المحسوس المشاهد،جاز أيضا تداخل الأجرام و الأجسام الأخرى التى هى أيضا من عالم آخر غير عالم الظاهر المشاهد المحسوس فى العالم المحسوس من غير لزوم محال.فجاز أن يكون مكان الجنة و النار بما فيهما داخل أثنان وجودات هذا العالم المحسوس و أجسامه و أجرامه،أمّا الجنة ففىما فوق السماء السابعة،و أمّا النار ففىما تحتها،كما قلنا.

و كان ما ذكرنا هو مراد من قال من الحكماء الإسلاميين إنّه ليس للجنة و النار مكان فى ظواهر هذا العالم،لأنّه محسوس و كلّ محسوس بهذه الحواس فهو من الدنيا،و الجنة و النار من عالم الآخرة.نعم مكانهما فى داخل حجب السموات و الأرض و لها مظاهر فى هذا العالم،و عليها يحمل الأخبار الواردة فى تعيين بعض الأمكنه لهما،و الروايات فى ذلك مختلفه» (١)،انتهى.

و لا يخفى عليك أنّ ما قدّمنا ذكره من التفاسير فى الآيه الكريمة الدالّه على حصول الجنة و النار فى مكان الأرض لا ينافى هذا الوجه من الجواب أيضا،إذ لا امتناع فى أن يكون الجنة و النار فى داخل أجرام هذا العالم و باطنها حتّى فى سطح الأرض و البحر أيضا،و تكونان يوم القيامة عند ارتفاع الحجاب تظهران على الخلق.و الله تعالى يعلم.

و أمّا بيان الثانى فبأن يقال:إنّ عمدته ما قالوا فى بيان استحاله وجود عالمين أمران:

أحدهما أنّه لو وجد عالم آخر،لكان كره مثل هذا العالم،و لا- يمكن وجود كرتين متماثلتين،إلا بتحقّق فرجه بينهما،و تلك الفرجه يلزم أن تكون خلاء،إذ المفروض عدم شىء آخر يملأ تلك الفرجه و الخلاء محال.

الثانى:أنّه لو وجد عالم آخر لكان فيه أيضا العناصر الأربعة،فإن لم تطلب أمكنه عناصر هذا العالم لزم اختلاف متّفقات الطبائع فى مقتضياتها،و إن طلبت لزم أن تكون هى

ص:٢١٢

١- -القائل هو الحكيم المتألّه صدر المتألّهين فى كتابه الشواهد الربوبية ٣٠٠/، [١]حيث قال:فاعلم أنّه ليس...و النقول و المرويّات فى ذلك كثيره مختلفه...

فى الأمكنه الأخرى بالقسر دائماً، و كلاهما مندفعان.

أمّا الأول: فلأنّه بعد تسليم الكرويّه و لزوم كون فرجه هناك، يمكن أن تكون تلك الفرجه، لا خلاء و لا ملاء كما يقولون فيما فوق محدّد الجهات.

و أمّا الثانى: فلأنّه على تقدير تسليم لزوم كون عناصر و أفلاك فى ذلك العالم الآخر مثل العالم الأول، يمكن أن يكون فيه مركز و محيط أيضاً، كما فى العالم الأول، و يقتضى بعض موجوداته الميل إلى مركزه، و بعضها الميل إلى محيطه، مثل موجودات العالم الأول، من غير لزوم محذور.

على أنّ لا نسلم لزوم كون عناصر و أفلاك هناك كما فى هذا العالم، إذ يمكن أن يكون فيه أجسام آخر مخالفه فى الصفات و اللوازم، بل فى الحقيقة كموجودات العالم الأخرى، و إن كانت أجساماً أيضاً. فعلى هذا يمكن أن يكون الجنّه و النار موجودتين الآن بالفعل فى ذلك العالم الآخر، و لا تكونان محسوستين لنا فى هذا العالم.

و هذان الجوابان أيضاً، و إن كانا ممّا يمكن التمسك بهما فى دفع تلك الشبهه، إلاّ أنّ الثانى منهما كأنّه يخالف ظاهر ما يدلّ على أنّ الجنّه و النار فى هذا العالم، فلا تعويل عليه.

و الله تعالى أعلم بحقيقه الحال.

ثمّ إنّ من تلك الشبهه التى تمسك بها المنكرون للمعاد الجسمانيّ، أنّه لو كان حقاً، و كان كما نطق به الشرع، و الحال أنّ الشرع كما نطق بالمعاد الجسمانيّ، كذلك نطق بتأييد الثواب و العقاب الجسمانيّين بالنسبه إلى بعض، و الحال أنّ ذلك التأييد لا يمكن أن يكون إلاّ- بحصول تحريكات غير متناهيه للقوى الجسمانيّه، لزم منه عدم تناهى أفعال القوى الجسمانيّه، و هو باطل كما بينه الحكماء فى موضعه.

و أيضاً يلزم منه دوام الحياه مع دوام الاحتراق، و هذا أيضاً باطل.

و الجواب عنها، أنّ لا نسلم أنّه يلزم من ذلك عدم تناهى أفعال القوى الجسمانيّه، بل إنّما يلزم منه عدم تناهى انفعالاتها، حيث إنّ إدراك اللذّه و الألم الحسنيين انفعال لا فعل.

و ما ذكره الحكماء من الدليل على عدم التناهى فهو على تقدير تماميته، إنّما ينهض دليلاً- على بطلان عدم تناهى أفعال الجسمانيّات المادّيات، لا على بطلان عدم تناهى

انفعالاتها أيضا، بل هو جائز عندهم، كما في انفعالات النفوس الفلكية المنطبعة و هيولى الأجسام العنصريه.

فإن قلت: إن عدم تناهى الانفعالات يستلزم عدم تناهى الأفعال أيضا.

قلت: لا- يلزم أن يكون تلك الأفعال الغير المتناهيه مستنده إلى تلك القوى الجسمانيه المادّيّه، بل يمكن أن تكون مستنده إلى ذوات مجرّده لا استحاله في عدم تناهى أفعالها عندهم.

و على تقدير تسليم امتناع عدم تناهى انفعالات القوى الجسمانيه أيضا، بناء على جريان دليل بطلان عدم التناهى فيه أيضا، كبرهان التطبيق و التضاييف و نحوهما، نقول: إن زمان الآخره ليس كزمان الدنيا، كما أنّ مكانها ليس كمكانها، فجاز في الآخره عدم تناهى انفعالات القوى الجسمانيه، بل أفعالها أيضا، لعدم التضاييف و التطبيق و المسامته و أمثالها فيها، كالتداخل و المباينه و التراحم، ممّا هي من لوازم موجودات النشأه الدنيويّه.

و بالجملة، فقياس العالم الأخرى على العالم الدنيوى، قياس الغائب على الشاهد، و هو باطل عند العقلاء.

و أمّا ما ذكره الشابه من دوام الحياه مع دوام الاحتراق، فهو أيضا ليس بممتنع، لأنّ امتناعه مبنى إمّا على لزوم عدم تناهى القوى الجسمانيه، فقد عرفت حاله.

و إمّا مبنى على أنه مع الاحتراق ينعدم ذلك البدن، فكيف تبقى الحياه؟ و كيف يمكن عذاب ذلك الشخص بعينه؟ فهو غير مسلم، لأننا لا نسلّم أنه مع الاحتراق ينعدم ذلك البدن بالمرّه، أو ذلك الشخص بالمرّه، بل إنّ نفسه باقيه كما كانت، و كذا الأجزاء الأصليّه من بدنه، و كذا الحياه القائمه بهما، و إنّما الاحتراق فى أجزاءه الفضليّه، كما قال تعالى: **كُلَّمَا نَضَّجَتْ جُلُودُهُمْ يَدَّ لَنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ** (١)، و لا استحاله فيه. و الله أعلم بالصواب، و إليه المعاد و المآب.

ص: ٢١٤

في بيان جمله من الأحوال و الأمور التي نطق الشرع

بوقوعها يوم القيامة و يجب التصديق بها لكونها أمورا ممكنه

بالذات أخبر به المخبر الصادق

نفخ الصور

فمنها-النفخ في الصور، قال تعالى: وَ نُفِّخُ فِي الصُّورِ فَجَمَعْنَاهُمْ جَمْعًا* وَ عَرَضْنَا جَهَنَّمَ يَوْمَئِذٍ لِلْكَافِرِينَ عَرْضًا)) (١).

و قال: يَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ وَ نَحْشُرُ الْمُجْرِمِينَ يَوْمَئِذٍ زُرْقًا)) (٢).

و قال: وَ يَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ فَفَزِعَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَ مَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ وَ كُلُّ أَتَّوَهُ دَاخِرِينَ)) (٣).

و قال: وَ نُفِّخُ فِي الصُّورِ فَصَعِقَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَ مَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ ثُمَّ نُفِّخُ فِيهِ أُخْرَى فَإِذَا هُمْ قِيَامٌ يَنْظُرُونَ)) (٤).

و قال: وَ نُفِّخُ فِي الصُّورِ ذَلِكَ يَوْمُ الْوَعِيدِ* وَ جَاءَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَعَهَا سَائِقٌ وَ شَهِيدٌ)) (٥).

ص: ٢١٥

١- -الكهف(١٨):٩٩. [١]

٢- طه(٢٠):١٠٢. [٢]

٣- -النمل(٢٧):٨٧. [٣]

٤- -الزمر(٣٩):٦٨. [٤]

٥- -ق(٥٠):٢٠-٢١.

و قال: يَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ فَتَأْتُونَ أَفْوَاجًا)) (١).

إلى غير ذلك من الآيات و الأخبار.

و يظهر من المفسرين أنّهم اختلفوا فى معناه.

قال فى مجمع البيان: «و اختلف فى الصُّور، فقيل: هو قرن ينفخ فيه، عن ابن عباس و ابن عمر. و قيل: هو جمع صورته، و إنّ الله تعالى يصوّر الخلق فى القبور كما صوّرهم فى أرحام الأمهات، ثمّ ينفخ فيهم الأرواح كما نفخ و هم فى أرحام أمهاتهم، عن الحسن و أبى عبيده. و قيل: إنّهُ ينفخ إسرافيل فى الصُّور ثلاث نفخات: فالنفخه الأولى الفزع، و الثانية نفخه الصّيعق التى يصعق من فى السموات و الأرض بها فيموتون، و الثالثة نفخه القيام لربّ العالمين، فيحشر الناس بها من قبورهم (٢)، انتهى.

و أقول: إنّ ما نقله عن ابن عباس و ابن عمر مبناه على كون الصور اسما مفردا بمعنى القرن كما جاء فى اللغة بمعناه، و على كون النفخ فيه بمعنى إحداث صوت عظيم فيه، و صيحه هائله هما بفعل إسرافيل عليه السّلام المأمور بذلك من عند الله تعالى، كما هو مدلول كثير من الأخبار.

كما أنّ ما نقله عن الحسن و أبى عبيده مبناه على كون الصور جمع صورته، فإنّ جمعها كما يجىء بصيغه الصُّور بضم الصاد و فتح الواو، كذلك يجىء بإسكان الواو، و على كون النفخ فيه بمعنى إعادة الروح إلى الصورة البدئية مره أخرى، أى حشرها و بعثها. إلا أنّ المعنى الأوّل هو المشهور المعروف بين العلماء من معنى نفخ الصور، و يؤيّده دلاله ظاهر أخبار كثيره بل صريحها عليه، كما يعلم بالتتبع. و كذلك يؤيّده ظاهر آيات كثيره واردة فى ذلك، مثل قوله تعالى:

وَ نُفِخَ فِي الصُّورِ فَإِذَا هُمْ مِنَ الْأَجْدَاثِ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يَنْسِلُونَ * قَالُوا يَا وَيْلَنَا مَنْ بَعَثَنَا مِنْ مَرْقَدِنَا هَذَا مَا وَعَدَ الرَّحْمَنُ وَ صَدَقَ الْمُرْسَلُونَ * إِنْ كَانَتْ إِلَّا صَيْحَةً وَاحِدَةً فَإِذَا هُمْ جَمِيعٌ لَدَيْنَا

ص: ٢١٦

١ - النبأ (٧٨): ١٨. [١]

٢ - مجمع البيان ٤/٤٩٦.

و قوله تعالى: وَ اسْتَمِعْ يَوْمَ يُنَادِ الْمُنَادِ مِنْ مَكَانٍ قَرِيبٍ * يَوْمَ يَسْمَعُونَ الصَّيْحَةَ بِالْحَقِّ ذَلِكَ يَوْمَ الْخُرُوجِ)) (٢).

و قوله تعالى: وَ مَا يَنْظُرُ هُوَ إِلَّا صَيْحَةً وَاحِدَةً مَا لَهَا مِنْ فَوَاقٍ)) (٣).

و كذلك قوله تعالى: فَإِذَا نُفِرَ فِي النَّاقُورِ * فَذَلِكَ يَوْمَئِذٍ يَوْمٌ عَسِيرٌ)) (٤)، حيث قال جمع من المفسِّرون في تفسيره: إنَّ معنى الآية، فإذا نفخ في الصور و لا ستره في أنَّ الناقور يناسب الصور بمعنى القرن، لا الصور جمع الصوره.

و كذلك يؤيده أنَّ مضمون الآيات و الأخبار، أنَّ النفخ في الصور يكون مرّتين: مرّه للإماتة، و مره للإحياء إن لم نقل بكونه ثلاث مرات كما نقل عن بعضهم. و لا يخفى أنَّه بالمعنى الأوّل يستقيم في كلتا المرّتين كما سيأتي بيانه، و هو بالمعنى الثاني لا يستقيم إلّا في المره الثانيه التي للإحياء.

نعم لو كان مراد القائل بالمعنى الثاني نفخ الأرواح في الصور بتوسط فعل إسرافيل عليه السّلام و بندائه بإذن الله تعالى للأرواح بعودها إلى الصور، و للأبدان باجتماع أجزائها و عودها كما كانت، لكان لذلك وجه، لكن في خصوص النفخه الثانيه التي هي للإحياء.

ثمَّ إنَّ ما نقله عن القائل الثالث، من وقوع التّفخ في الصور ثلاث مرّات، كما أنّه خلاف ظاهر الآيات و الأخبار، بل ظاهرها وقوعه مرّتين: مرّه للإماتة و مرّه للإحياء.

و كذلك الظاهر أنَّ قوله تعالى: وَ يَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ فَفَزِعَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَ مَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ)) (٥).

و قوله: وَ نُفِخَ فِي الصُّورِ فَصَعِقَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَ مَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ)) (٦)،

ص: ٢١٧

١- -يس (٣٦): ٥١-٥٣. [١]

٢- -ق (٥٠): ٤١-٤٢.

٣- -ص (٣٨): ١٥.

٤- -المدثر (٧٤): ٨-٩. [٢]

٥- -النمل (٢٧): ٨٧. [٣]

٦- -الزمر (٣٩): ٦٨. [٤]

معناها واحد، وأن معنى الفزع و الصعق واحد، هو الإماتة لا أن يكون الفزع بمعنى آخر غير الصعق، حتى يمكن التمسك به في القول بوقوعه ثلاث مرات، إن كان متمسك القائل به ذلك.

و كيفما كان، فنفخ اسرافيل عليه السلام و نداؤه للخلائق بتلك الآله مرّه للإماتة، و مرّه للإحياء بإذن الله تعالى كما هو ظاهر النفخ في الصور لأجل ذلك، لا امتناع فيه عقلاً، بل هو أمر ممكن في ذاته، و حيث أخبر الشرع به، و جب التصديق به.

و بالجمله، لا- امتناع في أن ينادى إسرافيل عليه السلام بإذن الله تعالى للخلائق مرّه بالموت، أي أن ينادى بتلك الآله تاره، لأرواحهم، بقطع التعلق عن الأبدان، حتى يموتوا بانقيادهم لذلك النداء و الأمر، أو من هول تلك الصيحه كما قال المفسرون في قوله تعالى: **إِنْ كَانَتْ إِلَّا صَيْحَةً وَاحِدَةً فَإِذَا هُمْ خَامِدُونَ** (١) إنه حين نزل العذاب على أهل انطاكية قوم عيسى عليه السلام أخذ جبرئيل عليه السلام بعضادتي باب المدينة و صاح بهم صيحه واحده فماتوا عن آخرهم.

و مرّه بالحياه، أي أن ينادى للأجزاء الأصليه من أبدانهم بالاجتماع و عودها مرّه أخرى كهيتها الأولى، و ينادى للأرواح بعودها إلى تلك الأبدان، حتى تحصل لهم الحياه، كما ورد في الأخبار أن إسرافيل ينفخ في الصور و ينادى: أيتها العظام الباليه و الأوصال المنقطعه و اللحوم المتمزقه، إن الله يأمركن أن تجتمعن لفصل القضاء.

و هذا الذي ذكرنا هو ظاهر معنى النفخ في الصور مرّتين: مره للإماتة، و مرّه للإحياء.

و الله تعالى و أولو العلم أعلم.

و لصدر الأفاضل رحمه الله هنا كلام لا بأس بنقله، قال: «الإشراق الحادي عشر، في معنى النفخ؛ قال سبحانه: **وَ نُفِّخُ فِي الصُّورِ**» (٢) و لما سئل النبي صلى الله عليه و آله و سلم عن الصيور ما هو؟ فقال صلى الله عليه و آله و سلم: قرن من نور لنفخه إسرافيل، فوصف بالسبعه و الضيق، و اختلف في أن أعلاه ضيق و أسفله واسع أو بالعكس، و لكل وجه. و الصور بسكون الواو و قرئ بانفتاحها: جمع الصوره، و النفخه نفختان: نفخه تطفى النار، و نفخه تشعلها. قال تعالى: **وَ نُفِّخُ فِي الصُّورِ**

ص: ٢١٨

١- يس (٣٦): ٢٩. [١]

٢- الكهف (١٨): ٩٩؛ [٢] يس (٣٦): ٥١؛ [٣] الزمر (٣٩): ٦٨؛ [٤] ق (٥٠): ٢٠.

فَصَعِقَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ ثُمَّ نَفَخَ فِيهِ أُخْرَىٰ فَإِذَا هُمْ قِيَامٌ يَنْظُرُونَ» (١).

فإذا تهيأت هذه الصور كانت فتيله استعدادها كالحشيش المحترق، وهو الاستعداد لقبول الأرواح كاستعداد الحشيش بالنار التي كمنت فيه لقبول الاشتعال، والصور البرزخية كالسراج مشتعله بالأرواح التي فيها، فينفخ إسرافيل نفخه واحده فتمر على تلك الصور فتطفؤها، وتمر النفخة التي تليها- وهي الأخرى- على الصور المستعدة للاشتعال- وهي النشأة الأخرى- فتشتعل بأرواحها فإذا هم قيام ينظرون، فتقوم تلك الصور أحياء ناطقه بما ينطقها الله، فمن ناطق بالحمد لله، ومن ناطق يقول: «مَنْ بَعَثْنَا مِنْ مَرْقَدِنَا» ، ومن ناطق ب«الحمد لله الذي أحيانا بعد ما أماتنا وإليه النشور» وكل ينطق بحسب عمله و حاله و ما كان عليه، وينسى حاله في البرزخ، ويتخيل أن ذلك منام كما يتخيله المستيقظ، وقد كان عند موته و انتقاله إلى البرزخ كالمستيقظ هناك، وأن الحياه الدنيا كانت له كالمنام، وفي الآخرة يعتقد في أمر الدنيا و البرزخ أنه منام في منام (٢)، انتهى كلامه.

ولا يخفى عليك أنه يظهر من كلامه تفسير الصيور أولا- بالقرن، ومن قوله: والصور بسكون الواو قرئ بانفتاحها جمع الصورة، تفسيره بمعنى جمع الصورة، وأنه جمع بين المعنيين، وذكر لكون النفخ في الصور سببا للإماتة و الإحياء وجهها عقليا مرموزا هو أعلم به.

الصراط

إشارة

و من تلك الأحوال و الأمور: الصراط، و هو مما أخبر به الشرع، و وردت به أخبار

ص: ٢١٩

١- الزمر (٣٩): ٦٨. [١]

٢- الشواهد الربوبية ٢٩٦-٢٩٧ و [٢] فيه: قرن من نور التقمه إسرافيل... و قرئ بانفتاحها أيضا... و الصور البرزخية كالسيرج... ما كان عليه و نسي حاله في البرزخ.

كثيره صريحه، و في الآيات القرآنيه أيضا دلالة عليه.

قال الشيخ الصدوق ابن بابويه عليه الرحمه في «اعتقاداته»: «اعتقادنا في الصراط أنه حق، و أنه جسر جهنم، و أن عليه يمر جميع الخلق، قال الله عزّ و جلّ: وَ إِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا كَانَ عَلَى رَبِّكَ حَتْمًا مَقْضِيًّا» (١) و الصراط في وجه اسم حجج الله، فمن عرفهم في الدنيا و أطاعهم أعطاه الله جوازا على الصراط الذي هو جسر جهنم يوم القيامة. و قال النبي صلى الله عليه و آله و سلم، لعلّي عليه السلام: يا عليّ، إذا كان يوم القيامة أقعد أنا و أنت و جبرئيل على الصراط، فلا يجوز على الصراط إلا من كانت معه براءه بولايتك» (٢)، انتهى.

و قال الشارح القوشجبي في شرح التجريد: و أما الصراط فقد ورد في الحديث الصحيح أنه جسر ممدود على متن جهنم، يرده الأولون و الآخرون، أدقّ من الشعر و أحدّ من السيف، و يشبه أن يكون المرور عليه هو المراد من ورود كلّ أحد النار، على ما قال تعالى: وَ إِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا» (٣) و أنكره القاضي عبد الجبار و كثير من المعتزله زعما منهم أنه لا يمكن الخطور (٤) عليه، و لو أمكن ففيه تعذيب و لا عذاب على المؤمنين و الصّالحاء يوم القيامة. قالوا: بل المراد طريق الجنّه المشار إليه بقوله تعالى: سَيَهْدِيهِمْ وَ يُصَلِّحُ بِهِمْ» (٥) و طريق النار المشار إليه بقوله تعالى: فَأَهْدُوهُمْ إِلَى صِرَاطِ الْجَحِيمِ» (٦).

و قيل: المراد الأدلّه الواضحه. و قيل: العبادات كالصلاه و الزكاه و غيرهما. و قيل:

الأعمال الرديّه التي يسأل عنها و يؤاخذ بها، كأنه يمرّ عليها، و يطول المرور لكثرتها و يقصر لقلتها.

و الجواب، أن إمكان العبور ظاهر، كالمشى على الماء و الطيران في الهواء، غاية أنه مخالفه العاده، ثمّ الله تعالى يسهّل الطريق على المارّين، كما جاء في الحديث أن منهم من

ص: ٢٢٠

١- -مریم (١٩): ٧١. [١]

٢- -الاعتقادات ٨٧، الطبعه الحجريّه. [٢]

٣- -مریم (١٩): ٧١. [٣]

٤- -الخطور أى العبور.

٥- -محمد (٤٧): ٥. [٤]

٦- -الصافات (٣٧): ٢٣. [٥]

يمرّ كالبرق الخاطف، و منهم من يمرّ كالريح الهابّة، و منهم هو كالجراد، و منهم من يجزّ رجلاه و يتعلّق يده، و منهم من يخزّ على وجهه» (١) انتهى.

و قال الغزاليّ في رسالته المسّماه ب«المضنون على غير أهلها»: و أمّا الصراط فهو عبارته عمّا لا مناسبه بين دقّته و دقّه الشعريّ، و حدّته و حدّه السيّيف، فهو في الدقه كالخطّ الهندسيّ، و الصّراط المستقيم عبارته عن الوسط الحقيقيّ بين الأخلاق المتضادّه، و لذا أمرنا الله بالدعاء له في سورة الفاتحه، حيث قال: إِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ)) (٢)، و قال في حقّ المصطفى عليه السّلام: وَ إِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ)) (٣). مثال ذلك السخاوه بين التّبذير و الإسراف و البخل، و الشّجاعه بين التّهور و الجبن، و التّواضع بين التّكبر و الدّناءه، و العفّه بين الشّهوه و الجمود، فلهذه الأخلاق طرف إفراط و تفريط، و هما مذمومان، و الوسط ليس من الإفراط و لا من التّفريط، فهو في غايه البعد من كلّ طرف، فلذا قال النّبىّ صلّى الله عليه و آله و سلّم: «خير الأمور أوسطها» و مثال ذلك الوسط الخطّ الهندسيّ بين الظلّ و الشّمس.

و التّحقيق في ذلك أنّ كمال الآدميّ في المشابهه بالملائكه و هم منفكّون عن هذه الأوصاف المتضادّه و ليس في إمكان الانفكاك عنها بالكليّه، فكلفه الله تعالى ما يشبه الانفكاك و هو الوسط، فإنّ الفاتر لا حارّ و لا بارد، و العوديّ لا أبيض و لا أسود، فالبخل و التّبذير من صفات الإنسان، و المقتصد السخّيّ كأنّه لا يبخل و لا يبذّر، فالصّراط المستقيم هو الوسط الحقّ بين الطّرفين الذي لا- ميل له إلى أحد الجانبين، و هو أدقّ من الشعر، و الذي يطلب غايه البعد من الطرفين، فيكون على الوسط، و لو فرضنا حلقة حديده محاطه بالنار وقعت فيها نمله، فهي تهرب بطبعها عن الحراره، و لا تهرب إلّا إلى المركز، لأنّه الوسط الذي هو غايه البعد من المحيط المحرق، و تلك النقطه لا عرض لها، فإنّ الصراط المستقيم لا عرض له، و هو أدقّ من الشعر، و لذلك خرج من القوّه البشريّه الوقوف عليه، فلا- جرم، يرد أمثالنا النار بقدر ميله عنه، كما قال تعالى: وَ إِنَّ مِنْكُمْ إِلاّ وَاوَدُّهَا كَانَ عَلَى رَبِّكَ حَتْمًا

ص: ٢٢١

١- راجع شرح التجريد للقوشجيّ ٤٢٤-٤٢٥.

٢- الفاتحه (١): ٦. [١]

٣- القلم (٦٨): ٤. [٢]

مَقْضِيًّا)) (١). وقال: وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمَيْلِ)) (٢)، فإن العدل بين المرأتين في المحبة و الوقوف على درجه متوسطه لا ميل فيه صراط الآخره من غير ميل. وجاء في الحديث: «يمر المؤمن على الصراط كالبرق الخاطف» (٣) انتهى كلامه، ومثله كلام بعضهم.

الصراط الدينوي

و أقول: لا يخفى عليك بعد التدبر فيما ورد في الشرع من الآيات و الأحاديث أن الصراط صراطان: دينوي و أخروي.

أما الدينوي، أي الصراط المستقيم الذي ورد به الشرع، فقد قال كثير من أهل الشرع إنه هو التوحيد، لأنه الصراط الذي كان عليه جميع الأنبياء و الأولياء، و بعثوا كلهم لأجل دعوه الخلق إليه، و كذا لأجل منع العباد عن الميل إلى أحد طرفيه، أي إلى يمينه أو شماله، أي الشرك الجلي و الخفي، كما ورد في الخبر أن اليمين و الشمال مزلتان (٤). و قالوا: إنه يشهد بذلك آيات و أخبار، كما قال تعالى:

وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ* صِرَاطِ اللَّهِ الَّذِي لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ أَلَا إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ)) (٥).

و قال: قُلْ إِنِّي هَدَانِي رَبِّي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ دِينًا قِيمًا مَلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَ مَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ)) (٦).

ص: ٢٢٢

١- -مریم (١٩): ٧١. [١]

٢- -النساء (٤): ١٢٩. [٢]

٣- -بحار الأنوار ٥١/٩٤. [٣]

٤- -عوالي اللئالی ١١٠/٤، و [٤] فيه: مزلته.

٥- -الشورى (٤٢): ٥٢-٥٣. [٥]

٦- -الأنعام (٦): ١٦١. [٦]

و قال: فَاسْتَمْسِكْ بِالَّذِي أُوحِيَ إِلَيْكَ إِنَّكَ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ)) (١).

و قال: وَإِنَّ اللَّهَ رَبِّي وَرَبُّكُمْ فَاعْبُدُوهُ هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ)) (٢).

و قال: إِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ * صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ)) (٣).

حيث إنَّ الظاهر أنَّ صراط الذين أنعمت عليهم، صراط الأنبياء و الأولياء عليه السَّلام و تابعيهم من أهل التوحيد، كما قال تعالى: **أُولَئِكَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ مِنْ ذُرِّيَةِ آدَمَ وَ مِمَّنْ حَمَلْنَا مَعَ نُوحٍ وَ مِنْ ذُرِّيَةِ إِبْرَاهِيمَ وَ إِسْرَائِيلَ وَ مِمَّنْ هَدَيْنَا وَ اجْتَبَيْنَا)) (٤).**

و قال: وَ مِنْ آبَائِهِمْ وَ ذُرِّيَّتِهِمْ وَ إِخْوَانِهِمْ وَ اجْتَبَيْنَاهُمْ وَ هَدَيْنَاهُمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ)) (٥).

و قال: فَأُولَئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَ الصُّدِّيقِينَ وَ الشُّهَدَاءِ وَ الصِّالِحِينَ وَ حَسَنَ أُولَئِكَ رَفِيقًا)) (٦)، و حينئذ 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:

وَ إِنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ عَنِ الصِّرَاطِ لَنَا كَبُونَ)) (٧).

و في شأن الظالمين: وَ لَا تَزْكُوتُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ)) (٨).

ص: ٢٢٣

١- - الزخرف (٤٣): ٤٣. [١]

٢- - مريم (١٩): ٣٦. [٢]

٣- - الفاتحة (١): ٦-٧. [٣]

٤- - مريم (١٩): ٥٨. [٤]

٥- - الأنعام (٦): ٨٧. [٥]

٦- - النساء (٤): ٦٩. [٦]

٧- - المؤمنون (٢٣): ٧٤. [٧]

٨- - هود (١١): ١١٣. [٨]

و فى شأن اليهود: مَنْ لَعَنَهُ اللَّهُ وَ غَضِبَ عَلَيْهِ وَ جَعَلَ مِنْهُمْ الْقِرَدَةَ وَ الْخَنَازِيرَ)) (١).

و فى شأن النصارى: قَدْ ضَلُّوا مِنْ قَبْلُ وَ أَضَلُّوا كَثِيرًا)) (٢).

و قد ورد فى الخبر أنّ النبى صلى الله عليه و آله و سلم خطّ خطًا، و خطّ حوالبه خطوطًا، ثمّ أشار إلى الخط الأوسط فقال: «و إنّ هذا صراطى مستقيما فاتبعوه»، ثمّ أشار إلى الخطوط حوله فقال:

وَ لَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ ذَلِكُمْ وَ صَاكُم بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ)) (٣).

و قال بعضهم: إنّ الصراط المستقيم هو الإسلام، و هو المروى عن ابن عباس و جابر و مقاتل.

و روى الحارث بن الأعور عن على عليه السلام، أنّه قال: الصراط المستقيم هو القرآن؛ و هو المنقول عن ابن مسعود أيضا.

و قال محمّد بن الحنفية: إنّهُ هو الدين القويم (٤).

قال أبو بريده الأسمى: هو طريق محمّد و آل محمّد عليهم السلام.

و على ذلك ينبغى أن يحمل ما نقلناه عن ابن بابويه آفنا، من أنّ الصراط فى وجهه، اسم الحجج عليه السلام، يعنى أنّ الصراط المستقيم هو طريقهم و معرفتهم و الانقياد لهم و الاهتداء بهداهم.

و قال شهر بن حوشب: إنّ الذين أنعمت عليهم هم صحابه رسول الله و أهل بيته، و يستفاد منه أنّ الصراط المستقيم طريقهم.

و قال بعضهم: إنّهُ إشاره إلى قوله تعالى: فَأُولَئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَ الصّٰدِقِينَ وَ الشّٰهِدَاءِ وَ الصّٰلِحِينَ وَ حَسَنَ أَوْلِيَٰكَ رَفِيقًا)) (٥). حيث ورد فى الخبر هكذا: النبیین، محمّد، و الصّٰدِقِينَ على بن أبى طالب؛ و الشّٰهداء حمزه و جعفر؛ و الصّٰلِحِينَ الأئمه

ص: ٢٢٤

١- المائده (٥): ٦٠. [١]

٢- المائده (٥): ٧٧. [٢]

٣- الأنعام (٦): ١٥٣. [٣]

٤- انظر: الصراط المستقيم للبيضاوى ٢٨٤/١. [٤]

٥- النساء (٤): ٦٩. [٥]

الهداه، و حسن أولئك رفيقا، مهدى هذه الأمة عليه السلام.

و قال عبد الله بن عباس: هم قوم موسى و عيسى عليه السلام، قبل أن حرّفوا التوراه و الإنجيل، و يستفاد منه أنّ الصراط المستقيم طريقهم.

و قال بعض العارفين: إنّ الصراط المستقيم عبارته عن الوسط الحقيقي بين الأخلاق الحميده و الذميمة، كالسيخاوه بين البخل و التبذير، و الشجاعه بين الجبن و التهؤور، إذ هذه الأخلاق الحميده لها طرفا إفراط و تفريط، و هما مذمومان، حيث إنّ اليمين و الشمال مضلّتان، و بين الإفراط و التفريط هو غايه البعد من الطرف كالتقطه من الدائرته، و عبر الشرع عن ذلك بالصراط المستقيم، و أمر الله تعالى نبيه عليه السلام بالاستقامه عليه، كما قال تعالى: فَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ ((١))، و قال النبي صلى الله عليه و آله و سلّم: «شيبتي سورة هود» (٢)، و هو إشاره إلى هذه الآيه في تلك السوره، و إشاره إلى صعوبه تحصيل هذه الدرجه التي هي الاستقامه على هذا الصراط المستقيم.

و هذا الذي ذكرنا، إنّما هو ذكر جمله من الأقوال في معنى الصراط المستقيم، و هذه الأقوال، و إن كانت ترى بظاهرها مختلفه، إلاّ أنّه لا اختلاف في الحقيقة، لكون مرجعها إلى أمر واحد، أي الدين القويم الذي هو الإسلام.

الصراط الأخرى

كما دلّ عليه الأخبار الصريحه التي هي غير قابله للتأويل، و دلّ عليه الآيات القرآنيه أيضا، مثل قوله تعالى: وَ إِن مِنْكُمْ إِلَّا وَاِرِدْهَا)) (٣)، بناء على ما فسّره كثير من المفسّرين، من أنّ المراد بورود جميع المكلفين النار، إشراف الكلّ عليها حين مرورهم على الصراط الممدود على متن جهنّم، و إن كان لبعضهم دخول فيها أيضا.

ص: ٢٢٥

١- -هود(١١):١١٢. [١]

٢- -تفسير الصافي، طبع الإسلاميه ١/٨١٥ [٢] ذيل الآيه ١١٣ من سورة هود، و [٣] فيه: فاستقم كما أمرت... عن ابن عباس: ما نزلت آيه كان أشقّ على رسول الله عليهما السلام من هذه الآيه، لهذا قال شيبتي هود و الواقعه و أخواتها.

٣- -مريم(١٩):٧١. [٤]

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 على متن جهنم أدق من الشعر، و أحد من السيّيف، أى جسم كذلك، و هو مع كونه ممّا نطق به الشرع لا امتناع فيه عقلا، و ما ذكره منكروه في امتناعه، كما نقله الشارح القوشجى من القاضى عبد الجبار و كثير من المعتزله في ذلك، مندفع بما أجابه هو عنه كما مضى ذكره.

و الحاصل أنّ ما تمسك به منكروه من عدم إمكان العبور عليه، و أنّ فيه تعذيبا للمارّين و لا عذاب على المؤمنين مندفع.

أمّا الأوّل: فلأنّ ذلك الجسر الممدود، حيث كان جسما من أجسام الآخرة التى هى مخالفه بالحقيقه لأجسام الدّنيا، و كانت أبدان المكلفين المعادين و أقدامهم أيضا من جنس تلك الأجسام الأخرى، فلا امتناع فى أن يمرّوا بتلك الأقدام الأخرى على ذلك الجسر الممدود الأخرى، و قياس ذلك على الأجسام الدّنيويّه من جهة عدم إمكان المرور بالأقدام الدّنيويّه على الجسم الكذائى الدّنيويّ قياس الغائب على الشّاهد، و لا وجه له.

على أنّ ذلك فى الدّنيا أيضا ليس بممتنع بالذّات، بل هو ممتنع عادى، و جاز فى حكمه الله تعالى خرق العاده فى كثير من الأمور لحكمه و مصلحه اقتضته، و كما جاز ذلك فى الدّنيا، كذلك جاز فى الآخرة أيضا على تقدير تسليم كون ذلك فيها ممتنعا عاديا أيضا.

و أمّا الثانى، فلأنّه إذا كان مرور المؤمنين و الصّالحاء على ذلك الجسر كالبرق الخاطف، أو كالريح الهابّ، كما ورد فى الخبر، فمن أين يكون لهم فيه عذاب؟

نعم، العذاب إنّما يكون لغير المؤمنين الذين يكون مرورهم عليه بصعوبه و مشقّه، كما دلّ الخبر عليه أيضا، و لا ضير فيه، بل ربّما يمكن أن يكون من جملة الحكمه فى وجود ذلك الجسر، و تكليف هؤلاء بالمرور عليه تعذيبهم، كالحكمه فى وجود جهنم و إدخالهم فيها.

و حيث عرفت ذلك، فنقول: إنّ من أوّل الصراط الأخرى بالصراط المستقيم

الدنيوي، كالغزاليّ و أشباهه، و كذا من قال بأن المراد الأدلّه الواضحه أو العبادات، حيث إنّ ذلك أيضا يؤول إلى التّأويل بالصراط الدنيويّ؛

إن كان مرادهم بذلك أنّه لا يكون في الآخرة ذلك الجسر الممدود على متن جهنّم أصلا و لا تكليف المكلفين بالمرور عليه قطعاً، بل إنّ الأخبار الواردة فيه كناية عن أنّ من استقام في الدّنيا على الصّراط المستقيم يكون بعيدا في الآخرة عن النّار و قريبا من الجنّه على تفاوت مراتب استقامته، و أنّ من نكب في الدّنيا عن الصّراط المستقيم و انحرف عنه يكون حاله بالعكس على تفاوت مراتب انحرافه، فهذا خلاف ما نطق به الشّرع، بل هو إنكار ما هو ضروريّ أو كالضروريّ فيه.

و إن كان مرادهم بذلك أنّ الصراط الأخرى هو مظهر الصراط الدنيويّ، يعنى أنّ حقيقه الصّراط الدنيويّ التي هي في الدّنيا بصوره الدّين القويم، تظهر في الآخرة بصوره ذلك الجسر الممدود، فله وجه.

و توجيهه أن يقال: إنّك قد عرفت فيما تلونا عليك سابقا في باب تجسيم الأعمال، أنّه يجوز أن يظهر حقيقه كليّه تاره بصوره كصوره العرض القائم في موضوع، و تاره بصوره أخرى كصوره الجوهر المستغنى عن الموضوع، و أنّه يجوز أن يكون حقيقه العقائد و الأعمال و الأفعال هي في النّشأ الدنيويّه بصوره المعاني و الأعراض تظهر فيما بعد الموت بصوره الأعيان و الجواهر و الأجسام صورته بهيّة أو مؤلمه جزاء لذلك، أمّا في النّشأ البرزخيّه فصوره الأعيان المثاليّه، و أمّا في النّشأ الأخرى بصوره الأعيان و الأجسام الأخرى، و أنّه لا امتناع في ذلك، حتّى أنّه يجوز أن يكون أصل الجنّه و النّار بما فيهما مظاهر للعقائد و الأعمال الحسنه أو السيئه.

و على هذا فجاز أن يكون الصراط المستقيم الذي هو عباره عن الإسلام و الدّين القويم، و عباره عن مجموع العقائد و الأفعال و الأعمال و الأمور الخاصّه الحقه تظهر في النّشأ الأخرى بصوره ذلك الجسر الممدود على متن جهنّم الذي هو أدقّ من الشّعرو أحدّ من السيف، و يكون وجه المناسبه بين الظاهر و المظهر، بأنّه حيث كان هو في النّشأ الدنيويّه طريقا وسطا كالخطّ المستقيم الهندسيّ الذي لا عرض له، كما أشار إليه

النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ فيما روى عنه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ، وكان الانحراف عنه أدنى انحراف، والميل عنه إلى يمينه وشماله اللتين هما كالخطوط حول ذلك الخط المستقيم التي أشار إليها صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ في ذلك الحديث فقال: «وَلَا تَتَّبِعُوا السَّبِيلَ فَتَفْرَقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ» وقوعا في الضلاله، كما يدل عليه التفريق عن السبيل في الآيه، وما ورد أن اليمين و الشمال مضلتان، ودخولا في الشرك والكفر، كما قال تعالى: «وَإِنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ عَنِ الصُّرَاطِ لَنَا كَبُونَ» (١)، كان بهذا الاعتبار أدق من الشعر، وكأنه ممدود على متن الضلاله والشرك والكفر. وحيث كان في النشأه الدنيويّه بهذه الحاله والصيه، كان مظهره في النشأه الأخرويّه، أي ذلك الجسر بهذه الصيه أيضا، أي ممدودا على متن جهنم التي هي مظهر الضلاله والشرك، وأدق من الشعر، بحيث يكون الانحراف عنه أدنى انحراف وقوعا في جهنم.

وكذلك أنه حيث كان في النشأه الدنيويّه مع دقته ومدّه على متن الشرك والضلال أحد من السيف، حيث إن الإكباب والسقوط عليه موجب للهلاك، كالهلاك بالسيف الذي يوقع عليه، كما قال تعالى: «أَفَمَنْ يَمْشِي مُكِبًّا عَلَى وَجْهِهِ أَهْدَى أَمَّنْ يَمْشِي سَوِيًّا عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ» (٢)، كان مظهره في الآخره أيضا كذلك، حيث إن من لم يستقم عليه وخرّ على وجهه يكون ذلك سببا لهلاكه، لسقوطه على ما هو أحد من السيف، كما ورد أن من وقف عليه شقه بنصفين، وكذلك أنه حيث كان سلوكه والاستقامه عليه في الدنيا سببا لدخول الجنّه، كان الدخول في الجنّه في الآخره بحيث لا يحصل إلا بالمرور على ذلك المظهر، أي الجسر حتى يدخل الجنّه، فهو كما كان في الدنيا طريقا إلى الجنّه كان في الآخره أيضا كذلك، لا يحصل الدخول فيها إلا بالمرور عليه، وكان من جمله الحكم المتعاليه في وجود ذلك الجسر، وفي تكليف العباد بالمرور عليه أن يظهر أن أيّا منهم كان في الدنيا مستقيما على الصراط المستقيم ليثاب باستقامته الدخول في الجنّه على تفاوت مراتب الاستقامه، وأن أيّا منهم كان في الدنيا منحرفا عنها أو مكبّا على وجهه، ليعاقب بالدخول في النار على تفاوت مراتب الانحراف والإكباب.

ص: ٢٢٨

١ - المؤمنون (٢٣): ٧٤. [١]

٢ - الملك (٦٧): ٢٢. [٢]

و بما ذكرنا يظهر لك أنه لا امتناع في أن يكون الصِّراط الأخرى مظهرا للصِّراط المستقيم الدنيوي كما ذكرنا. و كذلك يظهر سرّ الحديث الذي رواه ابن بابويه، من أنه قال النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله وَ سَلَّمَ لعلِّي عليه السِّلام: يا عليّ إذا كان يوم القيامة» (١) الحديث.

حيث إنّ معرفه عليّ عليه السِّلام و ولايته و انقياده و الاقتداء بطريقته هو الصِّراط المستقيم، فيكون من استقام عليه و لم ينحرف عنه و لم يمل إلى ولايه غيره من أئمّه الضلاله، يعطى له براه و جواز يمرّ به على ذلك الجسر الممدود، و من كان بالعكس كان بالعكس، كما قال تعالى: وَ لَا تَزْكُوتُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ)) (٢).

وَقَفْنَا اللَّهُ تَعَالَى وَ سَائِرَ الْمُؤْمِنِينَ لِلْإِسْتِقَامَةِ عَلَى صِرَاطِ عَلِيِّ وَ الْإِهْتِدَاءِ بِهِدَايِهِ، فَإِنَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطِ مُسْتَقِيمٍ.

الأعراف و السور

و منها الأعراف و السور، قال تعالى: وَ بَيْنَهُمَا حِجَابٌ وَ عَلَى الْأَعْرَافِ رِجَالٌ يَعْرِفُونَ كُلًّا بِسِيْمَاهُمْ وَ نَادَوْا أَصْحَابَ الْجَنَّةِ أَنْ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ لَمْ يَدْخُلُوهَا وَ هُمْ يَطْمَعُونَ* وَ إِذَا صُرِفَتْ أَبْصَارُهُمْ تِلْقَاءَ أَصْحَابِ النَّارِ قَالُوا رَبَّنَا لَا تَجْعَلْنَا مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ)) (٣)، و قال: فَضْرَبَ بَيْنَهُمْ بِسُورٍ لَهُ بَابٌ بَاطِنُهُ فِيهِ الرَّحْمَةُ وَ ظَاهِرُهُ مِنْ قِبَلِهِ الْعَذَابُ)) (٤).

و قال الطبرسي رحمه الله في الجوامع، في تفسير الآيه الأولى: «و بين الجنّة و النار، أو بين أهليهما حجاب، أي ستر و نحوه، فضرِبَ بينهم بسور. و على الأعراف، أي و على أعراف الحجاب، و هو السور المضروب بين الجنّة و النار، و هي أعاليه جمع عرف مستعار من عرف الفرس و الديك، رجال. الصادق عليه السِّلام الأعراف: كئبان بين الجنّة و النار يوقف عليها كلّ نبيّ و كلّ خليفه نبيّ مع المذنبين من أهل زمانه، كما يقف صاحب الجيش مع الضّعفاء

ص: ٢٢٩

١- مرّ الحديث بأسره نقلا عن الاعتقادات للشيخ الصدوق (ره)، فراجع.

٢- هود(١١): ١١٣. [١]

٣- الأعراف(٧): ٤٦-٤٧. [٢]

٤- الحديد(٥٧): ١٣. [٣]

من جنده، وقد سيق المحسنون إلى الجنّة، فيقول ذلك الخليفة للمذنبين الواقفين معه:

انظروا إلى إخوانكم المحسنين وقد سيقوا إلى الجنّة، فيسلم عليهم المذنبون، وذلك قوله:

«سَيَلَامٌ عَلَيْكُمْ لَمْ يَدْخُلُوهَا وَ هُمُ يَطْمَعُونَ» أن يدخلهم الله إياها بشفاعه النبي والإمام، وينظر هؤلاء المذنبون إلى أهل النار، فيقولون: «رَبَّنَا لَا تَجْعَلْنَا.. إلى آخره. وقيل إنهم قوم قد استوت حسناتهم و سيئاتهم، فجعلوا هنالك حتى يقضى الله فيهم ما شاء و يدخلهم الجنّة، يعرفون كلاً من زمر السعداء والأشقياء بسيماهم: بعلامتهم التي أعلمهم الله بها.

و إذا صرفت أبصارهم تلقاء أصحاب النار، و رأوا ما هم فيه من العذاب، استعاذوا بالله و قالوا: «رَبَّنَا لَا تَجْعَلْنَا معهم» (١)، انتهى موضع الحاجة من كلامه.

و قال أيضا في تفسير الآية التّالية لهذه الآية، أعنى قوله تعالى «و نَادَى أَصْحَابُ الْأَعْرَافِ» الآية: «أنه روى الأصمعي بن نباته عن أمير المؤمنين عليه السلام، أنه قال: نحن نوقف يوم القيامة بين الجنّة و النار، فمن نصرنا عرفناه بسيماه فأدخلناه الجنّة، و من أبغضنا عرفناه بسيماه فأدخلناه النار» (٢)، انتهى.

و قال في تفسير الآية التّانية: فضرّب بين المؤمنين و المنافقين بسور، أى حائط حائل بين شقّ الجنّة و شقّ النّار، لذلك السّور باب لأهل الجنّة يدخلون فيه، باطنه: باطن السّور أو الباب و هو الشقّ الذي يلي الجنّة فيه الرحمة أى الجنّة، و ظاهره ما ظهر لأهل النار من قبله من عنده، و من جهه العذاب هو النار» (٣)، انتهى موضع الحاجة أيضا.

و قريب ممّا ذكره كلام الزمخشريّ (٤) و البيضاويّ في تفسير السّور و الأعراف و الرجال الذين على الأعراف، و لا تغاير إلا في بعض أمور لا - يختلف به أصل المقصود، و هو وجود السّور و الأعراف و الرّجال على الأعراف، و الظاهر أنّه لا خلاف بين العلماء من أهل الإسلام في وجود ذلك، كما هو منطوق الآية أيضا، فيجب الإيمان به لذلك. و اختلافهم

ص: ٢٣٠

١- جوامع الجامع ١/٤٣٨-٤٣٩. [١]

٢- جوامع الجامع ١/٤٤٠. [٢]

٣- جوامع الجامع ١/٤٨١. [٣]

٤- تفسير البيضاويّ ٣/١١. [٤]

فى تفسير الرّجال مع كونه مديا لا- يقدر فى أصل المقصود يمكن الجمع بأنه يجوز أن يكون على الأعراف كلتا الطائفتين جميعا، أمّا الأنبياء والخلفاء فبأن يكونوا- مع كون منازلهم فى الجنّة، وفى أعلى عليين منها- على الأعراف مع المذنبين من أهل زمانهم فى يوم الحساب، والوقوف أو بعد ذلك أيضا فى بعض الأحيان للحكمة التى تضمّنتها الآية. وأمّا الذين استوت حسناتهم وسيئاتهم، فبأن يكون منازلهم على الأعراف أو فيها، ويمكنوا فيها إلى أن يشاء الله تعالى. وهذا الجمع هو الذى يدلّ عليه كلام ابن بابويه فى «اعتقاداته».

قال: «اعتقاداتنا فى الأعراف، أنّه سور بين الجنّة والنار، عليه رجال يعرفون كلاً- بسيماهم، والرّجال هم النّبىّ والأوصياء عليه السلام، لا يدخل الجنّة إلاّ من عرفهم وعرفوه، ولا يدخل النار إلاّ من أنكرهم وأنكروه، وعند الأعراف المرجون لأمر الله، إمّا يعذبهم أو يتوب عليهم» (١) انتهى. والله تعالى أعلم بحقيقته الحال.

الكتاب والحساب والميزان والسؤال

إشاره

ومنها الكتاب والحساب والميزان: قال تعالى فى الكتاب: وَكُلِّ إِنْسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ فى عُنُقِهِ وَنُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا يَلْقَاهُ مَنشُورًا* إقرأ كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيباً)) (٢)،

وقال تعالى: يَوْمَ نَدْعُوا كُلَّ أَنَسٍ بِإِمَامِهِمْ فَمَنْ أُوْتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ فَأُولَئِكَ يَقْرَؤْنَ كِتَابَهُمْ وَلا يُظْلَمُونَ فَتِيلًا* وَ مَنْ كَانَ فى هذِهِ أَعْمى فَهُوَ فى الآخِرَةِ أَعْمى وَ أَضَلُّ سَبِيلًا)) (٣).

وقال: وَ وُضِعَ الْكِتَابُ فَتَرى الْمُجْرِمِينَ مُشْفِقِينَ مِمَّا فىهِ وَ يَقُولُونَ يا وَيْلَتنا ما لهدا الكتاب لا يُغادرُ صِغِيرَةً وَ لا كَبِيرَةً إلاّ أخصاها وَ وَجَدُوا ما عَمِلُوا حاضراً وَ لا يُظْلَمُ رَبُّكَ أَحَدًا)) (٤).

ص: ٢٣١

١- الاعتقادات للصدوق ٨٧. [١]

٢- الإسراء (١٧): ١٣-١٤. [٢]

٣- الإسراء (١٧): ٧١ و ٧٢. [٣]

٤- الكهف (١٨): ٤٩. [٤]

وقال: وَ وُضِعَ الْكِتَابُ وَ جِيءَ بِالنَّبِيِّينَ وَ الشُّهَدَاءِ وَ قُضِيَ بَيْنَهُمْ بِالْحَقِّ وَ هُمْ لَا يظْلَمُونَ* وَ وُفِيَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَا عَمِلَتْ وَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَا يَفْعَلُونَ)) (١).

وقال: وَ تَرَى كُلَّ أُمَّةٍ جَائِيَةً كُلُّ أُمَّةٍ تُدْعَى إِلَى كِتَابِهَا الْيَوْمَ تُجْزَوْنَ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ* هَذَا كِتَابُنَا يَنْطِقُ عَلَيْكُمْ بِالْحَقِّ إِنَّا كُنَّا نَسْتَنسِخُ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ)) (٢)،

وقال: وَ كُلُّ صَغِيرٍ وَ كَبِيرٍ مُسْتَطَرٌّ)) (٣)،

وقال: يَوْمَ يَبْعَثُهُمُ اللَّهُ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُهُم بِمَا عَمِلُوا أَحْصَاهُ اللَّهُ وَ نَسُوهُ وَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ)) (٤).

وقال: يَوْمَئِذٍ تُعْرَضُونَ لَا تَخْفَى مِنْكُمْ خَافِيَةٌ* فَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ فَيَقُولُ هَؤُلَاءِ أَقْرَبُ مِنِّي كِتَابِيهِ* إِنِّي ظَنَنْتُ أَنِّي مُلَاقٍ حِسَابِيهِ* فَهُوَ فِي عِيشِهِ رَاغِبٌ* فِي جَنَّةٍ عَالِيَةٍ* قُطُوفُهَا دَانِيَةٌ* كُلُوا وَ اشْرَبُوا هَنِيئًا بِمَا أَسْلَفْتُمْ فِي الْأَيَّامِ الْخَالِيَةِ* وَ أَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِشِمَالِهِ فَيَقُولُ يَا لَيْتَنِي لَمْ أُوتَ كِتَابِيهِ)) الْآيَةَ (٥).

وقال: فَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ* فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا* وَ يَنْقَلِبُ إِلَى أَهْلِهِ مَسْرُورًا* وَ أَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ وَرَاءَ ظَهْرِهِ* فَسَوْفَ يَدْعُوا ثُبُورًا* وَ يَصْلى سَعِيرًا)) (٦).

وقال: وَ إِنَّ عَلَيْكُمْ لِحَافِظِينَ* كِرَامًا كَاتِبِينَ* يَعْلَمُونَ مَا تَفْعَلُونَ* إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ* وَ إِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ)) (٧).

وقال: كَلَّا إِنَّ كِتَابَ الْفُجَّارِ لَفِي سِجِّينٍ* وَ مَا أَدْرَاكَ مَا سِجِّينٌ* كِتَابٌ مَرْقُومٌ* وَ يُؤْمِنُ الْمُكَذِّبِينَ)) (٨)،

ص: ٢٣٢

١- الزمر (٣٩): ٦٩ و ٧٠. [١]

٢- الجاثية (٤٥): ٢٨ و ٢٩. [٢]

٣- القمر (٥٤): ٥٣. [٣]

٤- المجادلة (٥٨): ٦. [٤]

٥- الحاقة (٦٩): ١٨-٢٥. [٥]

٦- الانشقاق (٨٤): ٧-١٢. [٦]

٧- الانفطار (٨٢): ١٠-١٤. [٧]

٨- المطففين (٨٣): ٧-١٠. [٨]

و قال: كَلَّا إِنَّ كِتَابَ الْأَبْرَارِ لَفِي عِلِّيْنَ * وَ مَا أَدْرَاكَ مَا عِلِّيُونَ * كِتَابٌ مَرْقُومٌ * يَشْهَدُهُ الْمُقَرَّبُونَ ((١)).

و قال تعالى فى الحساب: وَ إِنْ تُبْذَرُوا مَا فِى أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفَوْهُ يُحَاسِبِكُمْ بِهِ اللَّهُ فَيَعْفِرُ لِمَنْ يَشَاءُ وَ يُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ ((٢)).

و قال: وَ الَّذِينَ لَمْ يَسْتَجِيبُوا لَهُ لَوْ أَنَّ لَهُمْ مَا فِى الْأَرْضِ جَمِيعاً وَ مِثْلَهُ مَعَهُ لَافْتَدَوْا بِهِ أُولَئِكَ لَهُمْ سُوءُ الْحِسَابِ ((٣)).

و قال: أَلْيَوْمَ تُجْزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ لَا ظُلْمَ الْيَوْمَ إِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ ((٤)).

و قال: إِنْ حِسَابُهُمْ إِلَّا عَلَى رَبِّى لَوْ تَشْعُرُونَ ((٥)).

و قال: يَا بُنَىٰ إِنِّهَا إِنْ تَكُ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِنْ حَرْدَلٍ فَتَكُنْ فِى صَيْخَرِهِ أَوْ فِى السَّمَاوَاتِ أَوْ فِى الْأَرْضِ يَأْتِ بِهَا اللَّهُ إِنْ اللَّهَ لَطِيفٌ خَبِيرٌ ((٦)).

و قال: إِنِّى ظَنَنْتُ أَنِّى مُلاقٍ حِسَابِيهِ ((٧)).

و قال: فَأَمَّا مَنْ أَوْتى كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَاباً يَسِيراً ((٨)).

و قال: إِنْ إِيَّاكَ إِيَّاكُمْ * ثُمَّ إِنْ عَلَيْنَا حِسَابُهُمْ ((٩)).

و قال تعالى فى الميزان: وَ الْوِزْنَ يَوْمَئِذٍ الْحَقُّ فَمَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ * وَ مَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ بِمَا كَانُوا بِآيَاتِنَا يَظْلِمُونَ ((١٠)).

و قال: وَ نَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئاً وَ إِنْ كَانَ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِنْ

ص: ٢٣٣

١- المطففين (٨٣): ١٨-٢١. [١]

٢- البقره (٢): ٢٨٤. [٢]

٣- الرعد (١٣): ١٨. [٣]

٤- غافر (٤٠): ١٧. [٤]

٥- الشعراء (٢٦): ١١٣. [٥]

٦- لقمان (٣١): ١٦. [٦]

٧- الحاقه (٦٩): ٢٠. [٧]

٨- الانشقاق (٨٤): ٨. [٨]

٩- الغاشيه (٨٨): ٢٥-٢٦. [٩]

١٠- الأعراف (٧): ٨-٩. [١٠]

خَزَدَلٍ أَتَيْنَا بِهَا وَكَفَى بِنَا حَاسِبِينَ)) (١)،

و قال: فَإِذَا نُفِخَ فِي الصُّورِ فَلَا أَنْسَابَ بَيْنَهُمْ يَوْمَئِذٍ وَلَا يَتَسَاءَلُونَ* فَمَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ* وَ مَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ فِي جَهَنَّمَ خَالِدُونَ* تَلْفَحُ وَجُوهُهُمُ النَّارُ وَ هُمْ فِيهَا كَالِحُونَ)) (٢)،

و قال: وَ وُضِعَ الْكِتَابُ وَ جِيءَ بِالنَّبِيِّينَ وَ الشُّهَدَاءِ وَ قُضِيَ بَيْنَهُمْ بِالْحَقِّ وَ هُمْ لَا يُظَلِّمُونَ وَ وُفِّيَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَا عَمِلَتْ وَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَا يَفْعَلُونَ)) (٣)

و قال: اللَّهُ الَّذِي أَنْزَلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ وَ الْمِيزَانَ وَ مَا يُدْرِيكَ لَعَلَّ السَّاعَةَ قَرِيبٌ)) (٤)

و قال: فَأَمَّا مَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ* فَهُوَ فِي عِيشِهِ رَاضِيَةً* وَ أَمَّا مَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ* فَأُمُّهُ هَاوِيَةٌ)) (٥)

و قال: فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ* وَ مَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ)) (٦)،

و قال: أُولَئِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ وَ لِقَائِهِ فَحَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فَلَا نُقِيمُ لَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَزَنًّا)) . (٧)

الكتاب

فظاهر الشَّرْع كما هو ظاهر تلك الآيات المذكورة، و كذا ظاهر الأخبار، و هو قول المفسِّرين و غيرهم من العلماء، إنَّه عبارة عن صحيفه أعمال الخير أو الشرِّ التي كتبتها الملائكة الحفظة للأعمال الكرام الكاتبون بأمر الله تعالى و حفظوها، و إنَّه يخرج لكلِّ

ص: ٢٣٤

١- -الأنبياء(٢١):٤٧. [١]

٢- -المؤمنون(٢٣):١٠١-١٠٣. [٢]

٣- -الزمر(٣٩):٦٩-٧٠. [٣]

٤- -الشورى(٤٢):١٧. [٤]

٥- -القارعه(١٠١):٦-٨. [٥]

٦- -الزلزله(٩٩):٧-٨. [٦]

٧- -الكهف(١٨):١٠٥. [٧]

إنسان يوم القيامة كتابه و صحيفه عمله «كِتَابًا يَلْقَاهُ مَنْشُورًا»، و يكلف هو بقراءه ما فيه، و بما فعله من خير أو شرّ، فيقرأه و يعلم ما فعله و يعترف به، و يكون هو حسيبا على نفسه، و إنه يكون ذلك الكتاب للأبرار منهم و السعداء فى عليين.

و معناه كما ذكره المفسرون: أنّ ما كتب من أعمالهم يكون فى عليين، أى فى ديوان الخير الذى دُونَ فيه كلّ ما عمله المقربون و الأبرار و المتّقون من الجنّ و الإنس، حيث إنّ عليّين اسم ذلك الديوان و علمه، و فيه معنى العلوّ، سمى بذلك إمّا لأنّه سبب الارتفاع إلى أعلى الدرجات فى الجنّه، و إمّا لأنّه مرفوع فى السماء السابعة تحت العرش حيث يسكن الكروبيّون، و يشهد به قوله تعالى: يَشْهَدُهُ الْمُقَرَّبُونَ)) (١).

و قيل: عليّون اسم الجنه. و قيل: سدره المنتهى. و يحتمل أن يكون معنى كونه فى عليّين كونه من جنس الأوراق و الألواح العالیه و الصحف المكرّمه المرفوعه المطهره بأيدى سفره كرام برره.

و كذلك يؤتى ذلك الكتاب للسّعداء و الأبرار بيمينهم، حيث إنّ إعطاء الكتاب باليمين علامه الرضا و الخلاص، كما أنّ إعطاءه باليسار و وراء الظّهر علامه السّخط و الهلاك.

أو لأنّ كتابهم لَمّا كان من كتب الخيرات و الحسنات التى يكّنى عنها باليمين، فلذا يعطونه باليمين. أو لأنّهم حيث كانوا من أصحاب اليمين يؤتون كتابهم بها.

أو لأنّ كتابهم لَمّا كان من كتب الخيرات و كان الملك الذى يكتب الخيرات و الحسنات عند الترقوه اليمنى من الإنسان، كما أنّ الملك الذى يكتب السيئات عند الترقوه اليسرى منه كما ورد به الأخبار، فلذلك يعطى كتابهم بيمينهم.

و كذلك يكون ذلك الكتاب للفجار فى سجّين، و معناه كما ذكره المفسّرون أيضا: أنّ السجّين فيه معنى السّجن أى الحبس و الضّيق، و معنى كونه فيه كونه فى جبّ من جهنّم أو فى ديوان الشرّ الذى دُونَ فيه أعمال الكفره و الفسقه من الجنّ و الإنس، أو لأنّه مطروح،

ص: ٢٣٥

كما روى أنه تحت الأرض السابعة فى موضع وحش يشهده الشياطين كما يشهد ديوان الخير الملائكة.

و يحتمل أيضا أن يكون معناه أنه من جنس الأوراق السفليه و الصّحائف الدتيه القابله للاحتراق.

و كذلك يؤتى ذلك الكتاب لبعض هؤلاء الفسقه و الفجار بشماله، و وجه المناسبه ظاهر، حيث إنهم فى مقابله السّعداء و الأبرار، و كلّ حكمه تقتضى إعطاء كتاب السّعداء بيمينهم، فمقابل تلك الحكمه يقتضى إعطاء كتاب هؤلاء المقابلين لهم بشمالهم، و لبعضهم وراء الظهر، حيث إنهم أوتوا الكتاب، أى القرآن فنبذوه وراء ظهورهم، و اشتروا به ثمنا قليلا، فيعطون كتاب أعمالهم أيضا وراء ظهرهم.

و قد ذكر بعض المفسرين: أنه يكون يمينه مغلوله إلى عنقه، و شماله خلف ظهره، فيؤتى كتابه بشماله من وراء ظهره. و على هذا المعنى فيؤتى كتابه بشماله أيضا مع زياده خزى و هوان، و يكون الوجه فى إعطاء كتابهم إياهم من وراء ظهرهم هو الوجه فى إعطائه إياهم بشمالهم. و الله تعالى يعلم.

و بالجملة، فالظاهر أنّ الكتاب عبارته عن تلك الصّحيفه التى كتبها الكرام الكاتبون من أعمال المكلفين، و كلّ صغير و كبير مستطر فيه و لا يغادر صغيره و لا كبيره إلا أحصاها، و يكون للمؤمنين و السّعداء من جنس، و للفسقه و الفجار من جنس آخر كما ذكر، و أنّ لكلّ مكلف كتابا كتب فيه أعماله، و هذا مع كونه ممّا قد نطق به الشّرع لا مانع منه عقلا، فيجب الإيمان به. كما أنّ الشّرع قد نطق بتطائير الكتب أيضا يوم القيامة على ما دلّ عليه أخبار صريحه فى ذلك، و يدلّ عليه قوله تعالى: وَ كُلِّ إِنْسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ فِي عُنُقِهِ)) (١). على ما ذكره كثير من العلماء، بناء على أن يكون المراد بطائر الإنسان كتاب عمله الذى يطير، و بإلزامه فى عنقه تعليقه عليه. و لا مانع منه أيضا عقلا فيجب الإيمان به.

و إن كان جمع من مفسرى الخاصّه و العامّه فسّروا الطائر بالعمل و ما قدّر للعبد من الخير

ص: ٢٣٦

و الشّر، كأنّه طير إليه من عشّ الغيب و وكر القدر لَمّا كانوا يتيمّنون و يتشاءمون بسنوح الطائر و بوجهه، استعير لما هو سبب الخير و الشّر من قدر الله و عمل العبد. و قالوا: إنّ لزومه في عنق الإنسان أنّه لازم له لزوم الطّوق في عنقه، و أنّه سبب لزيّنه أو شينه كالقلاده و الغلّ.

ثمّ إنّ هذا المعنى الذى ذكرنا للكتاب، و إن كان هو الظاهر من الشرع و ذهب إليه العلماء، إلّا أنّ بعضاً منهم قد أوّله أيضاً على وجه آخر.

قال البيضاوى في قوله تعالى: وَ نُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا يَلْقَاهُ مَنْشُورًا)) (١): «إنّ الكتاب صحيفه عمله أو نفسه المنتقشه بآثار أعماله، فإنّ الأفعال الاختيارية تحدث في النفس أحوالاً، و لذلك يعيد تكررها لها ملكات» (٢)، انتهى.

و قال صدر الأفاضل في «الشواهد»: «الإشراق التاسع في نشر الكتب و الصحائف.

كلّ ما يدركه الإنسان بحواسّه يرتفع منها أثر إلى الروح و يجتمع في صحيفه ذاته و خزانه مدركاته، و هو كتاب منطو اليوم عن مشاهده الأبصار، فيكشف له بالموت ما يغيب عنه في حال الحياه ممّا كان مسطوراً في كتاب لا يجليها إلّا لوقتها، و قد مرّ أنّ رسوخ الهيئات و تأكّد الصّيفات، و هو المسمّى عند أهل الحكمة بالملكه، و عند أهل التّبوه و الكشف بالملك و الشيطان يوجب خلود الثّواب و العقاب...

فكلّ من فعل مثقال ذرّه من خير أو شرّ يرى أثره مكتوباً في صحيفه ذاته أو صحيفه أعلى منها، و هو نشر الصّيف حائف و بسط الكتب، فإذا حان أن يقع بصره على وجه ذاته عند كشف غطاء و رفع شواغل ما يورده هذه الحواسّ المعبّر عنه بقوله تعالى: وَ إِذَا الصُّحُفُ نُشِرَتْ)) (٣) فيلتنفّ إلى صحيفه باطنه و صحيفه قلبه، فمن كان في غفله عن ذاته و حساب سرّه يقول عند ذلك: ما لهذا الكتاب لا يُغادر صيّه غيرّه ولا - كيبّرّه إلّا أحصاها و وحيّدوا ما عملوا حاضرّاً و لا يظلم ربك أحداً)) (٤)، و منشأ ذلك كما مرّ مراراً، أنّ الدّار الآخرة هي دار الحياه

ص: ٢٣٧

١- الإسراء (١٧): ١٣. [١]

٢- تفسير البيضاوى ١٩٨/٣، و [٢] في لفظه: هي صحيفه عمله... فإنّ الأعمال... لذلك يفيد تكريرها...

٣- التكوير (٨١): ١٠. [٣]

٤- الكهف (١٨): ٤٩. [٤]

و الإدراك لقوله تعالى: وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ (١)، و موادّ أشخاصها هي التأمّلات الفكرية و التّصوّرات الوهميّة، فيتجسّم الأخلاق و التّيّات في الآخرة يوم تبلى السّرائر، كما يتروّح الأعمال و الأفعال في الأولى، و الفعل هاهنا مقدّم على الملكة، و هناك بالعكس، قال سبحانه في قصّيه ابن نوح عليه السّلام إِنَّهُ عَمِلٌ غَيْرُ صَالِحٍ (٢) 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 فكريّة أو قولية أو فعلية صور روحانيّة أو جسمانيّة، فإن كانت الحركة غضبيّة أو شهويّة، صارت مادّة لشيطان يؤذيك في حياتك و يحجبك عن ملاحظه النور بعد وفاتك، و إن كانت الحركة عقليّة صارت ملكا تلتذّ بمنادمته في دنياك، و تهتدى بنوره في أخراك إلى جوار الله و كرامته.

فإذا انقطع الإنسان عن الدّنيا و تجرّد عن مشاعر البدن، و كشف عنه الغطاء يكون الغيب له شهادته، و السّير علانيّة، و الخبر عيانا، فيكون حديد البصر قارئاً لكتاب نفسه، بقوله تعالى: فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَ كَفَبَصْرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ (٣) و قوله: وَ كُلُّ إِنْسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ فِي عُنُقِهِ وَ نُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا يَلْقَاهُ مَنْشُورًا* إقرأ كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيباً (٤)، فمن كان من أهل السّعادة و أصحاب اليمين، و كان معلوماته أموراً مقدّسه، فقد أوتى 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 مقصوره على الجزئيات، فقد أوتى كتابه من جهة سجّين، إنّ كتاب الفجار لفي سجّين، لكونه من المجرمين المنكوسين،

ص: ٢٣٨

١ - العنكبوت (٢٩): ٦٤. [١]

٢ - هود (١١): ٤٦. [٢]

٣ - ق (٥٠): ٢٢.

٤ - الإسراء (١٧): ١٣-١٤. [٣]

لَقَوْلِهِ تَعَالَى: وَ لَوْ تَرَى إِذِ الْمُجْرِمُونَ نَاكِسُوا رُؤُسِهِمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ)) (۱)، فی الحساب و المیزان (۲)، انتهی کلامه.

قال المحقق الطوسی رحمه الله فیما ینسب إلیه من رساله «المبدأ و المعاد» بهذه العبارة:

«فصل هشتم در اشارت به صحائف اعمال و کرام الکاتبین و نزول ملائکه و شیاطین بر نیکان 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 هر که قولی بگویند، یا فعلی بکنند 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 یمن باشند حسنات اهل یمن نویسند، و قومی که بر شمال باشند سیئات اهل شمال نویسند: إِذْ يَتَلَقَّى الْمُتَلَقِّيَانِ عَنِ الْيَمِينِ وَعَنِ الشَّمَالِ قَعِيدٌ)) (۳). در خبر است که هر که حسنه کند از آن حسنه فرشته در وجود آید، و او را مثاب دارد، و هر که سیئه کند از آن سیئه شیطانی در وجود آید، که او را معدب دارد، و خود در قرآن می گویند: إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةُ أَلَّا تَخَافُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَبْشِرُوا بِالْجَنَّةِ الَّتِي كُنتُمْ تُوعَدُونَ* نَحْنُ أَوْلِيَائُكُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ فِي الْآخِرَةِ)) (۴).

ص: ۲۳۹

۱- السجده (۳۲): ۱۲. [۱]

۲- راجع: الشواهد الربوبية ۲۹۳-۲۹۵. [۲]

۳- ق (۵۰): ۱۷.

۴- فصلت (۴۱): ۳۰-۳۱. [۳]

و به مقابل آن: هَلْ أَتَبَّكُمْ عَلَى مَنْ تَنَزَّلُ الشَّيَاطِينُ * تَنَزَّلُ عَلَى كُلِّ أَفَّاكٍ أَثِيمٍ ((۱)).

و همچنین وَ مَنْ يَعِشْ عَنْ ذِكْرِ الرَّحْمَنِ نُقِيضْ لَهُ شَيْطَانًا فَهُوَ لَهُ قَرِينٌ ((۲)).

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 نبودی، و لکن «إنما یخلد أهل الجنة فی الجنة و أهل النار فی النار بالنیات»، پس هر که مثقال ذره نیکی یا بدی کند، نیکی و بدی در کتابی مکتوب و مصور شود، و مؤید و مخلمد بماند. و چون پیش چشم دارند، که وَإِذَا الصُّحُفُ نُشِرَتْ ((۳))، کسانی که از آن غافل بوده باشند، گویند: مَا لِهَذَا الْكِتَابِ لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا وَ وَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِرًا ((۴)).

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 ((۵))، و در بنی اسرائیل: وَ لَقَدْ نَجَّيْنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ مِنَ الْعَذَابِ الْمُهِينِ * مِنْ فِرْعَوْنَ إِنَّهُ كَانَ عَلِيًّا مِنَ الْمُسْرِفِينَ ((۶)). و در خبر است که: «خلق الکافر من ذنب المؤمن». و امثال آن بسیار است.

و این جمله به حکم آن باشد که وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ ((۷))، پس هر چه در نظر اهل دنیا در آید از وراء حجاب آن را غیر حیوان بیند؛ چون حجاب

ص: ۲۴۰

۱- الشعراء (۲۶): ۲۲۱-۲۲۲. [۱]

۲- الزخرف (۴۳): ۳۶. [۲]

۳- التکویر (۸۱): ۱۰. [۳]

۴- الکهف (۱۸): ۴۹. [۴]

۵- هود (۱۱): ۴۶. [۵]

۶- الدخان (۴۴): ۳۰-۳۱. [۶]

۷- العنکبوت (۲۹): ۶۴. [۷]

غطاء از پیش برگیرد، که فَكشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ)) (۱)، 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 مِيتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَنْ مِثْلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا)) (۲). آن را چنان بیند که باشد، و این است اجابت دعاء «اللهم أرنا الأشياء كما هي» پس هر کسی را بعد از کشف غطاء و حدت بصر کتاب خود باید خواندن و حساب خود کردن، وَكُلِّ إِنْسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ فِي عُنُقِهِ وَنُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا يَلْقَاهُ مَنْشُورًا* اِقْرَأْ كِتَابَكَ كَفَىٰ بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا)) (۳). 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)) (۴). و اگر از جمله منکوسین باشد، وَ لَوْ تَرَىٰ إِذِ الْمُجْرِمُونَ نَاكِسُوا رُؤُسِهِمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ)) (۵). یا از اهل شمال، کتابش از وراء ظهرش یا از جانب چپش به او دهند، وَ أَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ وَرَاءَ ظَهْرِهِ)) (۶). «وَ أَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِشِمَالِهِ» (۷)، انتهی کلامه زید اکرامه.

و لا- یخفی علیک أنّ ما ذكره البضاوی، فی معنی الكتاب، و کذا ذهب إليه صدر الأفاضل و فضیله، إن كان القول به علی سبیل الاحتمال، أي بأن جعل الأصل فی معناه ما ذکرناه کما هو ظاهر الشرع، و مع هذا قیل بهذا الاحتمال أيضا فلا مانع منه، و إن حصر المعنی فیهِ، فلا یخفی أنّه خلاف ظاهر الشرع.

و لا- یخفی علیک أيضا أنّ ما ذكره المحقق الطوسی رحمه الله فی معناه، و إن كان متضمنا للتأویل، إلا أنّه لیس فیهِ خروج عن ظاهر الشرع، بل هو تحقیق أتیق جامع لظاهر الشرع

ص: ۲۴۱

۱- ق (۵۰): ۲۲.

۲- الأنعام (۶): ۱۲۲. [۱]

۳- الإسراء (۱۷): ۱۳-۱۴. [۲]

۴- الحاقه (۶۹): ۱۹؛ [۳] الانشاق (۸۴): ۷. [۴]

۵- السجده (۳۲): ۱۲. [۵]

۶- الانشاق (۸۴): ۱۰. [۶]

۷- المبدأ و المعاد ۲۳-۲۵، ط تهران.

و باطنه. و الله أعلم بالصواب.

و حيث انتهى الكلام إلى هذا المقام، فلنرجع إلى ما كنا بصددده، فنقول:

الميزان

فقد اختلف في معناه.

قال الزمخشري في قوله تعالى: «وَالْوِزْنَ يَوْمَ مِيزِ الْحَقِّ» (١): 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 كَيْفِيَّةِ الوزن، فقيل: توزن صحائف الأعمال بميزان له لسان و كفتان ينظر إليه الخلائق، تأكيداً للحجّة و إظهاراً للنصفه 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 السويّ و الحكم العادل. فمن ثقلت موازينه، جمع ميزان أو موزون فمن رجحت أعماله الموزونه 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» (٢)، 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 على أنّ صحائف الأعمال توزن بميزان له لسان و كفتان ينظر إليه الخلائق إظهاراً للمعدله، و قطعاً للمعذرة، كما يسألهم عن أعمالهم فيعترف بها ألسنتهم،

ص: ٢٤٢

١- تفسير الكشاف ٦٧/٢-٦٨. [١]

٢- نفس المصدر.

و تشهد بها جوارحهم. و يؤيده ما روى أنّ الرجل يؤتى به إلى الميزان فينشر عليه تسع و تسعون سجلاً كلّ سجلاً مدّ البصر، فيخرج له بطاقه فيها كلمه الشهاده، فيوضع السجلات في كفه و البطاقه في كفه، فطاشت السجلات و ثقلت البطاقه (١).

و قيل: توزن الأشخاص، لما روى أنّه عليه السلام قال: إنّه ليأتى العظيم السمين يوم القيامة لا يزن عند الله جناح بعوضه.

«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» (٢)، انتهى.

و قال الشّارح القوشجى في شرح التجريد: «و ذهب كثير من المفسّرين إلى أنّ الميزان له كفتان و لسان و شاهين عملا بالحقيقه لا مكانها، و قد ورد في الحديث تفسيره بذلك، و أنكره بعض المعتزله ذهابا إلى 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 إلّا فالميزان المشهور واحد.

و قيل: هو الإدراك فميزان الألوان البصر، و الأصوات السمع، و الطّعم الذوق، و كذا سائر الخواصّ، و ميزان المعقولات العقل.

و أوجب بأنّه يوزن صحائف الأعمال. و قيل: بل يجعل الحسنات أجساما نورانيه، و السيّئات أجساما ظلماتيه. و أمّا لفظه الجمع فلاستعظام.

و قيل: لكلّ مكلف ميزان، و إنّما الميزان الكبير واحد، إظهارا لجلاله الأمر فيه، و عظم المقام (٣)، انتهى.

و قال بعض المحقّقين موافقا للغزاليّ في تحقيق ميزان أعمال العباد: «إن لكلّ معنى

ص: ٢٤٣

١- -البطاقه: الرقعہ الصغیره.

٢- -تفسير البيضاويّ ٣/٣. [١]

٣- -شرح التجريد للقوشجى ٤٢٥/.

من المعانى حقيقه و روحا و له صوره و قالب، و قد يتعدّد الصور و القوالب لحقيقه واحده، و إنّما وضعت الألفاظ للحقائق و الأرواح، و لوجودها فى القوالب يستعمل الألفاظ فيها على الحقيقه، مثل القلم فإنّه وضع لآله نقش الصور فى الألواح من دون أن يعتبر فيها كونها من قصب أو حديد أو غير ذلك، بل و لا أن يكون جسما، و لا كون النّقش محسوسا أو معقولا، و لا كون اللوح من قرطاس أو خشب، بل مجرد كونه منقوشا فيه، و هذا حقيقه اللوح.

فكذلك الميزان موضوع لما يعرف به مقادير الأشياء، و هذا معنى واحد هو حقيقته و روحه، و له قوالب مختلفه و صور شتى بعضها محسوس و بعضها معقول، مثل ما يوزن به الأجرام و الأثقال كذى الكفتين، و ما يوزن به المواقيت و الارتفاعات كالاصطلاب، و ما يوزن به الدوائر و القسي كالفرجار، و ما يوزن به الأعمده 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 على هذا التحقيق يحتمل أن يقال: إنّ الميزان فى الشرع للخواصّ من الناس المنطق، و القوانين النظرية التى يعرف بها الحقّ و الباطل فى الاعتقادات و الأصول، و للخواصّ و العوامّ جميعا فى الأعمال و الأفعال الأنبياء و الأوصياء عليه السّلام، إذ صحّح الفعل و فساده يتحقّق بالموافقه لأفعالهم و أقوالهم و عدمها، انتهى.

و قال بعضهم: «إنّه قد ورد فى الأحاديث أنّ الموازين القسط هم الأنبياء و الأوصياء، و أنّ أمير المؤمنين عليه السّلام هو الميزان، فميزان كلّ أمّه هو نبيّ تلك الأمّه و وصيّ نبيّها»، انتهى.

و قال ابن بابويه فى «اعتقاداته»: «اعتقدنا فى الحساب و الميزان أنّهما حقّ، منه ما يتولّاه الله عزّ و جلّ و منه ما يتولّاه حججه، فحساب الأنبياء و الأئمّه عليه السّلام يتولّاه الله عزّ و جلّ، و يتولّى كلّ نبيّ حساب أوصيائه، و يتولّى الأوصياء حساب الأمم، و الله تبارك و تعالى هو الشهيد على الأنبياء و الرّسل، و هم الشهداء على الأوصياء، و الأئمّه شهداء على الناس، و ذلك قول الله عزّ و جلّ:

لِيَكُونَ الرَّسُولُ شَهِيدًا عَلَيْكُمْ وَ تَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ)) (١)،

و قوله عزّ و جلّ: فَكَيْفَ إِذَا جِئْنَا مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ بِشَهِيدٍ وَ جِئْنَا بِكَ عَلَى هَؤُلَاءِ شَهِيدًا)) (٢)،

و قال الله عزّ و جلّ: أَمْ مَنْ كَانَ عَلَى بَيْنِهِ مِنْ رَبِّهِ وَ يُتْلُوهُ شَاهِدٌ مِنْهُ)) (٣). و الشاهد أمير المؤمنين عليه السلام.

و قوله تعالى: إِنَّ إِلَيْنَا إِيَابَهُمْ * ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا حِسَابَهُمْ)) (٤).

و سئل الصادق عليه السلام عن قول الله عزّ و جلّ. وَ نَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئًا)) (٥).

قال: الموازين الأنبياء و الأوصياء.

و من الخلق من يدخل الجنة بغير حساب.

السؤال

فهو واقع على جميع الخلق، لقول الله عزّ و جلّ: فَلَنَسْئَلَنَّ الَّذِينَ أُرْسِلَ إِلَيْهِمْ وَ لَنَسْئَلَنَّ الْمُرْسَلِينَ)) (٦)، يعنى عن الدين.

و أمّا الذنب فلا- يسأل إلا من يحاسب. قال الله عزّ و جلّ فَيَوْمَئِذٍ لَا يُسْئَلُ عَنْ ذَنْبِهِ إِنْسٌ وَ لَا جَانٌّ)) (٧)، يعنى من شيعة النبيّ و الأئمة عليه السلام دون غيرهم، كما ورد فى التفسير.

و كلّ محاسب معذب، و لو بطول الوقوف، و لا ينجو من النار و لا يدخل الجنة أحد إلا بعمله و إلا برحمه الله تعالى، و الله تعالى يخاطب عباده من الأولين و الآخرين بمحلّ حسابهم مخاطبه واحده يسمع منها كلّ واحد قضيه دون غيرها، و يظن أنّه مخاطب دون

ص: ٢٤٥

١- الحج (٢٢): ٧٨. [١]

٢- النساء (٤): ٤١. [٢]

٣- هود (١١): ١٧. [٣]

٤- الغاشية (٨٨): ٢٥-٢٦. [٤]

٥- الأنبياء (٢١): ٤٧. [٥]

٦- الأعراف (٧): ٦. [٦]

٧- الرحمن (٥٥): ٣٩. [٧]

غيره، لا يشغله عزّ وجلّ مخاطبه عن مخاطبه، يفرغ من حساب الأوّلين و الآخرين فى مقدار ساعه من ساعات الدنيا، و يخرج الله عزّ وجلّ لكلّ إنسان كتابا يلقاه منشورا ينطق عليه بجميع أعماله. لا يغادر صغيره و لا كبيره إلاّ أحصاها، فيجعله الله محاسب نفسه و الحاكم عليها، بأن يقال له: **اقْرَأْ كِتَابَكَ كَفَىٰ بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا**) و يختم الله تبارك و تعالى على أفواههم و تشهد أيديهم و أرجلهم و جميع جوارحهم بما كانوا يكسبون، و قالوا لجلودهم لم تشهدتم علينا؟ قالوا أنطقنا الله الذى أنطق كلّ شيء و هو خلقكم أوّل مرّه 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)) (١)، انتهى.

و أقول: و أنت تعلم بعد التأمل فى كلام العلماء من أهل الإسلام، ممّا نقلنا أو لم نقل، أن لا خلاف بينهم، بل لا شكّ فى أنّ فى يوم القيامة معيارا صحيحا سديدا قويا يعرف به صحّ العمل و فساده، و صواب الاعتقاد و خطاؤه، قد عبّر عنه بلسان الشّرع بالميزان كما نطقت به الآيات القرآنيه، و دلّت عليه الأحاديث الصحيحه المعتمده، إلاّ أنّهم اختلفوا فى حقيقه ذلك الميزان و المعيار ما هي؟

فمن قال بأنّ المراد منه الميزان الحسيّ الجسمانيّ الذى له لسان و كفتان، فكأنّه قال به نظرا إلى دلاله بعض الأخبار عليه، كخبر السجّلات الذى نقله البيضاوى و غيره من الأخبار، و الى أنّ المتبادر من لفظه الميزان و المعنى الحقيقىّ له هو هذا، فيجب الحمل عليه إذا لم يكن قرينه على خلافه.

و لا إشكال عليه أيضا من جهه أنّ الأعمال و الاعتقادات معانى و أعراض، فكيف يمكن وزنها بذلك الميزان الحسيّ حتّى يظهر ثقلها أو خفتها؟ لأنّها من حيث كونها معانى و أعراضا و إن كان لا يمكن وزنها بذلك الميزان الحسيّ الجسمانيّ، إلاّ أنّها كما دلّ عليه الأخبار الدالّه على تجسيم الأعمال فى القيامة تكون أجساما، إمّا أجساما نورانيّه، كما للمحسنين، و إمّا ظلماتيه كما للمسيئين، و إذا كانت أجساما فيمكن وزنها بذلك الميزان.

ص: ٢٤٤

فإن قلت: إن الأخبار الدالّة على تجسيم الأعمال تدلّ على تجسيم أعمال المحسنين بصوره الحور و القصور و الولدان و نحو ذلك، و أعمال المسيئين بصوره الحيات و العقارب و النيران و نحو ذلك، فما معنى وزنها؟

قلت: لا- امتناع فى وزنها حتّى يظهر ثقلها أو خفتها. مع أنّه يمكن أن تكون تلك الأعمال مع تجسيّمها بتلك الصّور المذكوره متجسيّمه حين الوزن بصور جسمانيه أخرى مؤلمه أو ملذّه، و يقع الوزن على تلك الأجسام الأخرى، و تكون الأجسام الأولى و الأخرى كلّها مظاهر لتلك الأعمال.

فإنك قد عرفت فيما مضى أنّه يمكن أن يكون لحقيقه واحده مظاهر متعدّده، على أنّه يمكن أن يكون الموزون بذلك الميزان الحسيّ صحائف الأعمال لا- نفس الأعمال، أى أن يكون تلك الصّحائف الجسمانيه من حيث كونها مشتمله على الأعمال المكتوبه فيها، و كون ثقلها و خفتها دليلا على ثقل الأعمال و خفتها موزونه.

و أما 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 بالإساءه أو الإحسان.

اللهمّ إلاّ أن يكون المراد بوزن الأشخاص وزن أعمالهم أو وزن صحائف أعمالهم، فيرجع إلى السّابق. و كذا الحديث الذى نقله البيضاوى (١): «من أنّه روى عنه عليه السّلام، أنّه قال:

«ليأتى العظيم السمين يوم القيامة لا يزن عند الله جناح بعوضه»، غير صريح و لا ظاهر فى وزن الأشخاص، فإنّه يمكن أن يكون معنى الحديث- و الله أعلم- أنّه ليأتى العظيم السمين يوم القيامة لا قدر له عند الله تعالى بقدر جناح بعوضه، لكونه ممّن لا عمل خير له، و يؤيّده ما ذكره الشيخ الطبرسى رحمه الله فى «مجمع البيان» فى تفسير قوله تعالى: «أولئك الذين كفروا بآيات ربهم و لقائه فحبطت أعمالهم فلا نقيم لهم يوم القيامة وزنا» (٢). بهذه العبارة:

ص: ٢٤٧

١- تفسير البيضاوى ٣/٣. [١]

٢- الكهف (١٨): ١٠٥. [٢]

«فلا- نقيم لهم يوم القيامة وزنا» أى لا قيمه لهم عندنا و لا كرامه، و لا نعتدّ بهم، بل نستخفّ بهم و نعاقيهم. يقول العرب: ما لفلان عندنا وزن، أى قدر و منزلته، و وصف الجاهل بأن لا وزن له لخفته بسرعه طيشه فى قلبه تتبه.

و روى فى الصّحيح أنّ النبى صلّى الله عليه و آله و سلّم قال: إنّه ليأتى الرجل العظيم السمين يوم القيامة لا يزن جناح بعوضه» (١)، انتهى.

و لا يخفى أنّ ذكره رحمه الله هذا الحديث فى تفسير الآيه كما فسرهما يؤيد ما ذكرنا فى معنى الحديث، بل يدلّ عليه، و إن ذكر بعضهم فى الآيه تفسيراً آخر، و هو أنّه لا- يقام للكافرين يوم القيامة ميزان، لكون أعمالهم حابطه، موافقا لما ورد فى الأخبار: «إنّ أهل الشرك لا- ينصب لهم الموازين، و لا- تنشر لهم الدواوين، و إنّما يحشرون إلى جهنّم زمرا، و إنّما نصب الموازين و نشر الدواوين لأهل الإسلام» رواه الكليني رحمه الله فى «روضه الكافى» عن على بن الحسين عليهما السلام (٢).

ثمّ إنّ حيث كان الميزان ميزانا حسّيّا جسمانيّا، كان ثقل الموازين- جمع ميزان أو موزون- و خفتها ثقلا و خفه حسّيّا أيضا، و كان الثقل دليلا على الرجحان، و الخفه دليلا على خلافه، كما أنّه فى النشأه الدنيويّه كذلك.

و قد قال بعض أهل التحقيق، كالمحقّق الطوسى رحمه الله فى رساله «المبدأ و المعاد»: «إنّ فى ذلك إشارة إلى دقيقه هى أنّ أثر كلّ فعل يقتضى اطمينان الفاعل كالخيرات و الأفعال الحسنه، فنسبته إلى الثقل أولى، و هذا كما أنّ المثقلات تحفظ السفن عن الاضطراب و الحركات المختلفه، و أثر كلّ فعل يقتضى تحيّر نفس الفاعل و تتبع الأهواء المختلفه كالتسينات و الشّرور فنسبته إلى الخفه أولى، حيث إنّ الجسم الخفيف يتحرّك بأدنى تغير يحدث فى الهواء و يكون حركاته خاليه عن الانتظام، و كذلك اطمينان النفس يستلزم الرضا، فلذا قال تعالى: فَأَمَّا مَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ* فَهُوَ فِي عِيشِهِ رَاضِيَةٌ» (٣). و اختلاف

ص: ٢٤٨

١- مجمع البيان ٤٩٧/٦ و فى لفظه: ... و يوصف الجاهل... بسرعه بطشه و قلبه تثبته...

٢- الكافى [١] (الأصول و الروضه) ٤١٢/١١-٤١٣، طبع الإسلاميه. [٢]

٣- القارعه (١٠١): ٦-٧. [٣]

حركات النفس و اضطرابها يستلزم متابعه الهواء، و هي مؤدّيه إلى الهاويه، فلذا قال تعالى:

وَ أَمَّا مَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ * فَأُمُّهُ هَاوِيَةٌ ((١)).

و أيضا إن إبليس خلق من النار، و آدم خلق من الطين، كما قال تعالى: خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَ خَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ ((٢)) و النار خفيفه، و الطين ثقيل، فلذا يقتضى أفعال إبليس الخفّه، و أفعال آدم الثقل، كما قال تعالى: قُلْ كُلُّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ ((٣)) انتهى بمضمونه.

(٤)

و أقول: و هذا التحقيق و إن كان متضمنا للتأويل، لكنّه تحقيق أنيق جامع بين ظاهر الشرع و باطنه.

و حيث عرفت ذلك، فاعلم أنّ القول بالميزان بهذا المعنى الحسيّ الجسمانيّ، كأنّه لا ينافية ما ورد في الأخبار الصحيحه أنّ الموازين هم الأنبياء و الأوصياء عليه السّلام، و أنّ أمير المؤمنين عليه السّلام هو الميزان، إذ القائل بهذا القول لو رام القول بما تضمّنه تلك الأخبار أيضا، و أراد الجمع بين الأخبار، أمكنه أن يقول: لعلّ المتولّى لوزن الأعمال بذلك الميزان الحسيّ هم الأنبياء و الأوصياء عليه السّلام، كما أنّهم هم المتولّون لحساب الأمم، فلذلك أطلق عليهم عليه السّلام، لفظ الميزان، و يكون الإطلاق على نوع من المجاز.

و على تقدير أن يكون المراد بتلك الأخبار أنّهم عليه السّلام هم الميزان نفسه، و أنّ ذواتهم المقدّسه و نفوسهم الشريفه هي المعيار لصحّه العمل و فساده، كما هو الظاهر من تلك الأخبار، بناء على أن يكون إطلاق الميزان عليهم عليه السّلام بنوع تجوّز كما هو الاحتمال، أو على سبيل الحقيقة بناء على التحقيق الذي نقلناه من الغزاليّ و غيره، و بناء على أن يكون معنى كونهم الميزان كما هو الاحتمال، أنّهم يحكمون بعقولهم المقدّسه المستقيمه في النشأ الأخرويّه على بعض الأعمال و الاعتقادات بالحسن و الرّجحان، و كذا بالثقل الذي هو دليل الرّجحان، و على بعضها بخلاف ذلك.

ص: ٢٤٩

١- القارعه (١٠١): ٨-٩. [١]

٢- الأعراف (٧): ١٢؛ [٢] ص (٣٨): ٧٦.

٣- الإسراء (١٧): ٨٤. [٣]

٤- المبدأ و المعاد ٢٨.

أو أنه يوم القيامة يعرض أفعال العباد و عقائدهم على أفعالهم عليه السّلام و عقائدهم، و تقاس هي عليها، فما وافق أفعالهم و عقائدهم يحكم عليه بالرجحان و الثقل، و ما خالفه يحكم عليه بخلافه كما هو الأظهر، و بناء على أن يكون معنى الثقل و الخفّه معنى عقلياً.

فعلى هذا التقدير لا منافاه أيضاً، إذ القائل بالميزان الحسّي لو رام الجمع أيضاً، أمكنه أن يقول: لا امتناع في أن يكون يوم القيامة نوعان من الميزان و المعيار، يوزن بكلّ منهما الأعمال و يتميّز بهما صحّه الفعل و فساده: أحدهما الميزان الحسّي، و الآخر الأنبياء و الأوصياء الذين يرجع كونهم ميزانا إلى الميزان العقليّ، و لعلّ الحكمة في ذلك - و الله أعلم - ظهور حسن أفعال العباد و قبحها أنّ تظهر، حيث إنّ تلك الأفعال توزن بميزان حسّيّ و عقليّ جميعاً، فيظهر ثقل ما ظهر ثقله بالميزان الحسّيّ بالميزان العقليّ أيضاً، و كذلك الخفّه.

و بالجمله، يكون إلزام الحجّج عليهم أوكد و أتمّ.

و هذا كما أن من يقول بأنّ المراد بالموازن القسط هم الأنبياء و الأوصياء نظراً إلى دلالة تلك الأخبار عليه، لو رام القول بالميزان الحسّيّ أيضاً 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 عبارته عن القضاء السويّ و الحكم العادل، إن أراد به القضاء السويّ و الحكم العادل الذي يكون بالميزان الحسّيّ، فلا مانع منه.

و كذا لو أراد به الحكم العادل الذي يحكم به الأنبياء و الأوصياء عليه السّلام، أو يحكم به الله تعالى أو الملائكة المقرّبون بإذن الله تعالى، أو الحكم العدل الذي يكون هو بموافقته أفعال العباد لأفعال الحجج عليه السّلام و مخالفتها لها، فلا مانع منه أيضاً. و كيفما كان فلا يكون في هذا القول مخالفه لشيء من الأخبار، بل على تقديره أيضاً 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 يتراءى كونه معنى آخر غير ما ذكر، إلّا أنّه بعد التأمل يرجع إلى السابق أيضاً، لأنّ

وزن الأعمال و مقابلتها بالجزاء إنّما يكون بميزان البتّه، و هو إمّا الميزان الحسّي أو العقليّ.

و قد ذكر بعضهم أنّ المراد بالميزان تقابل الحسنات من أهل الطاعة بسّيئاتهم، ليظهر الرجحان أو التساوى، و هذا مع رجوعه إلى السابق باعتبار يتضمّن معنى آخر، هو الموازنه التي قال بها بعض المتكلّمين، و أبطلها بعض العلماء منّا. و لنا في تحقيق القول بها و في إبطال الإحباط و التكفير كلام مبسوط ذكرناه في «تنقيح المرام في شرح تهذيب الأحكام» (1)، من أراد الاطلاع عليه فليرجع إليه.

و كيفما كان، فالميزان بأيّ معنى من تلك المعاني المتقدّمه، أمر ممكن في ذاته قد أنبأ عنه الشرع، فيجب الإيمان به.

الحساب

فمعناه جمع تفاريق المقادير و الأعداد و تفريق مبلغها لكي يظهر كيفيّة الحال، و هو في القيامه عباره عن حصر آثار الحسنات و السيّئات و جمعها حتّى يجرى أهل الحسنات جزاء حسناتهم، و أهل السيّئات جزاء سيّئاتهم، و كما أنّ ذلك أمر ممكن في ذاته، كذلك يمكن في جنب قدره الله تعالى البالغه أن يكشف في لحظه واحده و ساعه واحده للخلائق حاصل حسناتهم و سيّئاتهم، و لا يشغله حساب أحد عن حساب الآخر، و يفرغ في تلك اللحظه و الساعه عن حساب الأوّلين و الآخرين و هو أسرع الحاسبين.

و أمّا بيان كيفيّة وقوع الحساب و بيان المتولّي له، و بيان من يقع عليه الحساب، و ما يحاسب به، و يسأل عنه، فقد عرفته على سبيل الإجمال ممّا نقلنا عن الشيخ ابن بابويه رحمه الله من المقال، فتذكّر.

إلاّ أنّ قوله أوّلا بوقوع الحساب على كلّ أحد، حتّى الأنبياء و الأوصياء عليه السّلام، و قوله أخيرا: إنّ من الخلق من يدخل الجنّه بغير حساب، يترأى أنّه كونهما متنافيين ظاهرا.

و لعلّ وجه رفع التنافي كما يظهر من كلامه، أنّ معنى وقوع الحساب على الكلّ أنّ

ص: ٢٥١

الكل يحاسبون و يسألون عن الدين، و معنى أنّ من الخلق من يدخل الجنة بغير حساب، أنّهم يدخلون الجنة بغير حساب و سؤال عن الذنب لا عن الدين أيضا، و حينئذ فلا منافاه:

على 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 أَنْشَى وَ هُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ يُرْزَقُونَ فِيهَا بِغَيْرِ حِسَابٍ)) (١) هكذا: و قوله: «بغير حساب» في مقابله «إلا مثلها» معناه أنّ جزاء السيئه له حساب و تقدير لا يزيد على المستحق، و أمّا جزاء العمل الصالح فبغير تقدير و حساب، بل هو زائد على المستحق ما شئت من الزيادة و الكثرة» (٢)، انتهى.

و لعلّ مراد ابن بابويه رحمه الله أيضا من قوله: «إنّ من الخلق من يدخل الجنة بغير حساب» هذا المعنى، و حينئذ فلا إشكال و لا منافاه أصلا.

و قد 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 يخفى أنّه أيضا أمر ممكن في ذاته قد نطق به الشرع، فيجب الإيمان به. و هذا أيضا من جملة الأمور و الأحوال الكائنه في القيامة التي نروم بيانها هذا.

و قد ذكر المحقق الطوسي رحمه الله في رساله «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 می رسد که نیک می گویند، شما را با حساب ايشان کار نیست. و خود خطاب با پیغمبر است در حق جماعتی ما عَلَيْكَ مِنْ حِسَابِهِمْ

ص: ٢٥٢

١- غافر (٤٠): ٤٠. [١]

٢- جوامع الجامع ٤١٩.

مِنْ شَيْءٍ، وَ مَا مِنْ حِسَابِكُمْ عَلَيْهِمْ مِنْ شَيْءٍ)) (۱).

و صنف دوم: جماعتی از اهل یمین، که بر سیئات اقدام ننموده باشند.

و صنف سوم: جماعتی که دیوان ایشان از سیئات خالی باشد. (سوم: جماعتی که بیدل الله سیئاتهم حسنات خ).

اما اهل حساب نیز سه صنفند:

اول: جماعتی که دیوان اعمال ایشان از حسنات خالی باشد.

دوم: کسانی که حَبِطَ مَا صَنَعُوا فِيهَا وَ بَاطِلٌ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ)) (۲) در شأن ایشان است.

وَ قَدِمْنَا إِلَى مَا عَمِلُوا مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْنَاهُ هَبَاءً مَنْثُورًا)) (۳).

سوم: اهل حساب که خَلَطُوا عَمَلًا صَالِحًا وَ آخَرَ سَيِّئًا)) (۴) و ایشان دو صنف باشند:

صنفي که حساب خود همیشه کنند، «و حاسبوا أنفسكم قبل أن تحاسبوا»، پسندیده اند، لا جرم به قیامت يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا)) (۵).

و صنفی که از حساب و کتاب غافلند، لا جرم به مناقشه حساب مبتلا شوند. «و من نوقش فی الحساب فقد عدب».

و حساب عبارت از حصر و جمع آثار حسنات و سیئاتی است که تقدیم یافته باشند، تا به حکم عدل جزای هر یک بستانند، و همیشه موقنان مشاهد موقف حساب باشند (لا يؤخر حساب المؤمن إلى يوم القيامة) (۶)، انتهی کلامه رحمه الله.

ص: ۲۵۳

۱- الأنعام(۶): ۵۲. [۱]

۲- هود(۱۱): ۱۶. [۲]

۳- الفرقان(۲۵): ۲۳. [۳]

۴- التوبه(۹): ۱۰۲. [۴]

۵- الانشاق(۸۴): ۸. [۵]

۶- المبدأ و المعاد ۲۶-۲۷.

ثم إن من جملة تلك الأحوال والأمر الكائنه يوم القيامة، بل فيما بعد الموت «العقبات»، وقد دلّ عليه الشَّرْع. روى الشيخ ابن بابويه، في «الْفقيه» عن الصَّادق عليه السَّلام أَنه قال: إنَّ بين الدنيا والآخرة أَلْف عقبه، أهونها وأيسرها الموت. (١)

و ذكر صدر الأفاضل في الشَّواهد أَنه روى عن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ، أَنه سئل عن قوله تعالى:

سَأْرَهُقَّةٌ صَعُودًا)) (٢) فقال: إنَّه جبل من نار يصعد فيه سبعين خريفا ثم يهوى فيه كذلك أبدا.

وقال أيضا: يكلف أن يصعد عقبه في النَّار، كلَّما وضع يده عليها ذابت، وإذا وضع رجله ذابت، فإذا رجعتها عاقت (عادت خ) و يهوى فيه إلى أسفل سافلين» (٣)، انتهى.

وقد ذكر العلماء في الحديث الأوَّل وجوها:

فقال بعضهم: إنَّ تلك العقبات عبارة عن الآلام والغموم والحسرات الكثيرة الحاصلة للإنسان بفعل أعمال الشرِّ أو ترك أعمال الخير، سواء خصَّصنا الشرِّ بالمحرِّمات والخير بالواجبات، وسواء عمَّنا الشرِّ بحيث يشمل المكروهات، والخير بحيث يشمل المستحبات أيضا، حيث إنَّه يلحقه بعد كشف الغطاء عنه بترك كلِّ واجب بل مستحبِّ، وكذا بفعل كلِّ حرام، بل مكروه أيضا، ألم وحسره وندامه، فإنَّ الألم الحاصل له لأجل كلِّ واحد منها هو عقبه على حيالها.

وقال بعضهم: إنَّها عبارة عن الآلام والحسرات التي تحصل للنفس الإنسانيَّة بسبب قطع تعلقها عن البدن وأجزائه وعن الأهل والمال والعشائر والإخوان والأحبياء والأصدقاء ونحو ذلك من موجودات النَّشأه الدُّنيويَّة التي كان لها تعلق بها، فإنَّ الألم الحاصل لها بسبب قطع التَّعلُّق عن كلِّ واحد واحد، هو عقبه واحده من تلك العقبات.

ص: ٢٥٤

١- من لا يحضره الفقيه ١/١٣٤.

٢- المدِّثر (٧٤): ١٧. [١]

٣- الشَّواهد الربويَّة ٣٠١-٣٠٢ و [٢] فيه: ...كلَّما وضع يده عليها ذابت، فإذا رجعتها عادت، وإذا وضع رجله ذابت، فإذا رفعها عادت، و يهوى...

و على هذين المعنيين، فيكون المراد بالعقبات في الحديث العقوبات، سواء حمل قوله عليه السّلام: «ألف عقبه» على هذا العدد المعين أو على كثره، إلاّ أنّ في المعنى الثّاني شيئاً، و هو أنّ قطع تعلق النّفس عن تلك المذكورات هو الموت، فلا يبقى حينئذ عقبه أخرى غير الموت يكون هو أيسر العقبات و أهونها كما دلّ عليه الحديث.

و قال ابن بابويه رحمه الله في اعتقاداته بهذه العبارة: «باب في العقبات التي على طريق المحشر: اعتقادنا في ذلك أنّ هذه العقبات اسم كلّ عقبه منها اسم فرض و أمر و نهى، فمتى انتهى الإنسان إلى عقبه اسمها اسم فرض و كان قد قصّر في ذلك الفرض، حبس عندها و طولب بحقّ الله فيها، فإن خرج فيه بعمل صالح قدّمه، أو برحمه تداركه نجا منها إلى عقبه أخرى، فلا يزال يدفع من عقبه إلى عقبه و يحبس عند كلّ عقبه، فيسأل عمّا قصّر فيه من معنى اسمها، فإن سلم في جميعها انتهى إلى دار البقاء فيحيا حياها لا- موت فيها أبداً، و سعد سعادته لا- شقاؤه معها، و سكن جوار الله مع أنبيائه و حججه و الصّديقين و الشهداء و الصالحين من عبادته. و إن حبس على عقبه فطولب بحقّ قصّر فيه فلم ينجح عمل صالح قدّمه، و لا أدركته من الله رحمته، زلّت به قدمه عن عقبه فهوى في جهنّم، نعوذ بالله منها.

و هذه العقبات كلّها على الصراط؛ اسم عقبه منها الولايه، يوقف جميع الخلائق عندها فيسألون عن ولايه أمير المؤمنين عليه السّلام و الأئمة عليه السّلام، فمن أتى بها نجا، و من لم يأت بها هوى، و ذلك قول الله عزّ و جلّ: «وَقَفُّهُمْ إِنَّهُمْ مَسْئُولُونَ» (١)، و اسم عقبه منها المرصاد، و هو قول الله عزّ و جلّ: «إِنَّ رَبَّكَ لَبَالِمِرْصَادٍ» (٢)، و هو قول الله عزّ و جلّ «لا يجوزنى ظلم ظالم». و اسم عقبه منها الرّحم، و اسم عقبه منها الأمانه، و اسم عقبه منها الصلاه، و باسم كلّ فرض أو أمر و نهى عقبه، يحبس عندها العبد فيسأل» (٣)، انتهى كلامه رحمه الله.

و أقول: و على ما ذكره رحمه الله، فالعقبات محموله على ظاهرها، سواء حملت على الكثره أو على العدد المعين. و توجيهه على القول بتجسيم الأعمال و الأوامر و التّواهي ظاهره،

ص: ٢٥٥

١- الصّافات (٣٧): ٢٤. [١]

٢- الفجر (٨٩): ١٤. [٢]

٣- الاعتقادات للصدوق ٨٧/ و ٨٨. [٣]

فإنه إذا جاز أن يكون الصِّراط المستقيم الذى هو الدِّين القويم، وعبارة عن مجموع ما أتى الشَّارع به من الأوامر والنواهي و الأعمال والأفعال والعقائد ممثلاً فى الآخره بصوره الجسر الممدود على متن جهنم، كما تحققت القول فيه سابقاً، كذلك يجوز أن يكون كلِّ جزء من أجزاء الصراط المستقيم ممثلاً- فى القيامه بصوره عقبه من تلك العقبات، فيكلف العبد بالمرور عليها و العبور منها، و يكون مرور من أتى بحق ذلك الجزء منه حق الإتيان بسهولة، و مرور من قصر فيه بصعوبه.

إلا- أن فيما ذكره رحمه الله شيئاً أيضاً، و هو أنه يدل على أن كل تلك العقبات الواردة فى الشَّرع إنما هى على الصِّراط، و قد عرفت، أن الحديث الأوّل يدل على أنها تكون فيما بين الدنيا والآخرة، حتى فى عالم البرزخ أيضاً، و كذلك ما نقله صدر الأفاضل من الحديث النبوى يدل على كونها فى جهنم أيضاً. و الله تعالى يعلم.

الحوض

و من تلك الأمور الحوض، و هو أيضاً ممّا ورد الشَّرع به و يجب التصديق له.

قال ابن بابويه رحمه الله فى اعتقاداته: «اعتقادنا فى الحوض أنه حق، و أن عرضه ما بين أبله و صنعاء، و هو حوض النبى صلى الله عليه و آله و سلم، و أن فيه من الأباريق عدد نجوم السماء، و أن الولي (الساقى خ) عليه يوم القيامه أمير المؤمنين عليه السلام، يسقى منه أوليائه، و يذود عنه أعداءه، من شرب منه شربه لم يظماً بعدها أبداً. و قال النبى صلى الله عليه و آله و سلم: «ليختلجن قوم من أصحابى دونى و أنا على الحوض، فيؤخذ بهم ذات الشمال، فأنادى: يا رب أصحابى أصحابى، فيقال لى إنك لا تدري ما أحدثوا بعدك» (١)، انتهى.

ص: ٢٥٦

و منها الشفاعة، قال ابن بابويه رحمه الله: إنها لمن ارتضى الله دينه من أهل الكبائر و الصِّغائر، فأما التائبون من الذنوب فغير محتاجين إلى الشفاعة، و قال النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله وَ سَلَّمَ: من يؤمن بشفاعتي فلا أنا له الله شفاعتي. و قال النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله وَ سَلَّمَ: لا شفيع أنجح من التوبة.

و الشفاعة للأنبياء و الأوصياء و المؤمنين و الملائكة، و فى المؤمنين من يشفع فى مثل ربيعه و مضر، و أقل المؤمنين شفاعة من يشفع لثلاثين إنساناً. و الشفاعة لا تكون لأهل الشرك، و لا لأهل الكفر و الجحود، بل يكون للمذنبين من أهل التوحيد (١)، انتهى.

و بالجملة، ثبوت أصل الشفاعة مع كونه ممّا دلّ عليه الشرع الشريف، لقوله تعالى:

عَسَى أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَاماً مَّحْمُوداً (٢)، حيث فسّر بالشفاعة. و لقوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله وَ سَلَّمَ: «أدخرت شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي» (٣) إجماعى بين المسلمين لا خلاف فيه لأحد، فيجب الإيمان به. و أما السّمعيات الدالّة على نفي الشفاعة، كقوله تعالى: وَ مَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنْصَارٍ (٤) و قوله تعالى: فَمَا تَنْفَعُهُمْ شَفَاعَةُ الشَّافِعِينَ (٥) و غير ذلك، فهي متأولة بالكفّار.

و هل الشفاعة لزياده المنافع أو لإسقاط المضارّ؟

فيه خلاف بين المتكلمين، و الحقّ عند المحقّقين ثبوتها فيهما جميعاً، إذ يقال: شفع فلان لفلان، إذا طلب له زياده منافع أو إسقاط مضارّ.

و على التقديرين، فيبطل الشفاعة ممّا فى حقّه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله وَ سَلَّمَ، أمّا على التقدير الثانى فظاهر، إذ لا مضارّ له صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله وَ سَلَّمَ حتّى يمكن إسقاطها، و أمّا على الثانى، فلأنّ طلب زياده المنافع فى حقّه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله وَ سَلَّمَ و إن كان يتصوّر، إلاّ أنّ الشفيع ينبغى أن يكون أعلى مرتبه من المشفوع، و هنا ليس كذلك.

ص: ٢٥٧

١- الاعتقادات ٨٥/ ٨٦. [١]

٢- الإسراء (١٧): ٧٩. [٢]

٣- من لا يحضره الفقيه ٥٧٤/٣، و فى لفظه: إنّما شفاعتي.

٤- البقره (٢): ٢٧٠. [٣]

٥- المدثر (٧٤): ٤٨. [٤]

و منها الجَنَّةُ و النار بما فيهما كما فُصِّلَ في الشرع الشريف و بَيَّنَّ في الدين القويم، و يجب الإيمان بهما جميعاً، إذ جميع ذلك أمر ممكن في ذاته، و قد نطق به الشرع المتين المبين.

فى بيان أصناف الناس و بيان أحوالهم فى الجملة فى القيامه

و فى كيفيه خلود أهل الجنّه فى الجنّه و أهل النار فى النار

قال الله تعالى: وَ كُنْتُمْ أَزْوَاجًا ثَلَاثَةً * فَأَصْحَابُ الْمَيْمَنَةِ مَا أَصْحَابُ الْمَيْمَنَةِ * وَ أَصْحَابُ الْمَشْأَمَةِ مَا أَصْحَابُ الْمَشْأَمَةِ * وَ السَّابِقُونَ السَّابِقُونَ * أُولَئِكَ الْمُقَرَّبُونَ ((١) الآيات.

و قال: فَأَمَّا إِنْ كَانَ مِنَ الْمُقَرَّبِينَ * فَرَوْحٌ وَ رَيْحَانٌ وَ جَنَّةُ نَعِيمٍ * وَ أَمَّا إِنْ كَانَ مِنَ أَصْحَابِ الْيَمِينِ * فَسَيَلَامٌ لَّكَ مِنْ أَصْحَابِ الْيَمِينِ * وَ أَمَّا إِنْ كَانَ مِنَ الْمُكَذِّبِينَ الضَّالِّينَ * فَنُزُلٌ مِنْ حَمِيمٍ * وَ تَصْلِيَةٌ جَهِيمٍ ((٢).

و قال تعالى: ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَ مِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَ مِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ يَأْذِنُ اللَّهُ ذَلِكَ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيرُ ((٣) الآيات.

و ذكر صاحب الكشاف فى تفسير الآيه الاولى: أنّ معنى قوله تعالى: وَ كُنْتُمْ أَزْوَاجًا ثَلَاثَةً)) : و كنتم أصنافا ثلاثة، يقال للأصناف التى بعضها مع بعض أو يذكر بعضها مع بعض أزواج. و أنّ أصحاب الميمنه الذين يؤتون صحائفهم بأيمانهم، و أصحاب المشأمه الذين يؤتونها بشمائلهم، أو أصحاب المنزل السئيه و أصحاب المنزل الدئيه، من قولك: فلان منى باليمين و فلان منى بالشمال، إذا و صفتها بالرفعه عندك و الضعه. و ذلك لتيمنهم بالميامن و تشؤمهم بالشمائل، و لتفؤلهم بالسائح و تطيرهم من البارح. و لذلك اشتقوا لليمين الاسم

ص: ٢٥٩

١- -الواقعه (٥٦): ٧-١١. [١]

٢- -الواقعه (٥٦): ٨٨-٩٤. [٢]

٣- -فاطر (٣٥): ٣٢. [٣]

من اليمن، وسموا الشمال شومى.

وقيل: أصحاب اليمينه و أصحاب المشأمه أصحاب اليمن و الشوم، لأن السعداء ميامين على أنفسهم بطاعتهم، و الأشقياء مشائيم عليها بمعصيتهم.

و قيل: يؤخذ بأهل الجنه ذات اليمين، و بأهل النار ذات الشمال.

و إن السابقين المخلصون الذين سبقوا إلى ما دعاهم الله إليه، و شقوا الغبار فى طلب مرضاه الله تعالى.

و قيل: الناس ثلاثه: فرجل ابتكر الخير فى حدائه سنه، ثم دوام عليه حتى خرج من الدنيا، فهذا السابق المقرب. و رجل ابتكر عمره بالذنوب و طول الغفله، ثم تراجع بتوبه، فهذا صاحب اليمين. و رجل ابتكر الشر فى حدائه سنه، ثم لم يزل عليه حتى خرج من الدنيا، فهذا صاحب الشمال (١)، انتهى.

و ذكر فى تفسير الآيه الثانيه: أن المراد من المقربين: السابقون من الأزواج الثلاثه المذكوره فى أول السوره (٢).

و يشعر كلامه هذا أن المراد من أصحاب اليمين أصحاب اليمينه، و بالمكذبين الضالين، أصحاب المشأمه.

و ذكر فى تفسير الآيه الثالثه ما يدل على أن المراد ب«الذين» اصطفينا من عبادنا «أمه محمّد صلى الله عليه و آله و سلم من الصحابه و التابعين و تابعيهم و من بعدهم إلى يوم القيمه، و أن الضمير فى «فمنهم ظالم لنفسه» راجع إلى «الذين»، أى فمنهم ظالم لنفسه بجرم، و هو المرجى لأمر الله، و مقتصد، و هو الذى خلط عملا صالحا و آخر سيئا، و سابق من السابقين (٣)، انتهى.

و كلام الشيخ الطبرسى رحمه الله فى الجوامع فى تفسير الأولى و الثانيه موافق لما ذكره صاحب الكشاف، إلا أنه لم يذكر معنى السابقين، و لم يذكر أيضا ما ذكره صاحب الكشاف بقوله: «و قيل الناس ثلاثه» الخ.

ص: ٢٦٠

١- راجع تفسير الكشاف ٥٢/٤. [١]

٢- نفس المصدر.

٣- راجع تفسير الكشاف ٣٠٨/٣. [٢]

و أما كلامه فى تفسير الآيه الثالثه فهكذا: «و عن ابن عباس و الحسن أن الضمير، أى الضمير فى قوله تعالى: «فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ» للعباد، و اختاره المرتضى قدس سره، قال: علل تعليقه سبحانه وراثه الكتاب بالمصطفين من عباده، بأن فيهم من هو ظالم لنفسه، و من هو مقتصد، و من هو سابق بالخيرات.

و قيل: إن الضمير للذين اصطفاهم و روى عن الصادق عليه السلام، أنه قال: الظالم لنفسه منّا من لا يعرف حق الإمام، و المقتصد منّا العارف بحق الإمام، و السابق بالخيرات هو الإمام، و كلّهم مغفور لهم (1)، انتهى.

و قد روى الشيخ الكلينى فى كتاب «الإيمان و الكفر» من كتاب «الكافى» فى باب «الكبائر» عن الأصبغ بن نباته عن أمير المؤمنين عليه السلام حديثا تضمن أن الناس على ثلاث طبقات: أصحاب الميمنه و أصحاب المشأمه و السابقون، و أن السابقين فهم الأنبياء مرسلين و غير مرسلين، و أن أصحاب الميمنه هم المؤمنون حقًا، و أن أصحاب المشأمه هم اليهود و النصارى.

و روى أيضا فى ذلك الكتاب فى باب «أصناف الناس» عن حمزه بن الطيار، أنه قال:

قال لى أبو عبد الله عليه السلام: الناس على سته أصناف. قال، قلت: أ تاذن لى أن أكتبها؟ قال نعم، قلت: ما أكتب؟ قال: اكتب: أهل الوعيد من أهل الجنه و أهل النار. و اكتب: و آخرون اعترفوا بذنوبهم خلطوا عملا - صالحا و آخر سيئا. قال، قلت: من هؤلاء؟ قال: وحشى (2) منهم.

قال و اكتب: و آخرون مرجون لأمر الله إما يعذبهم و إما يتوب عليهم، قال: اكتب: إلا المستضعفين من الرجال و النساء و الولدان لا يستطيعون حيله و لا - يهتدون سبيلا - لا - يستطيعون حيله إلى الكفر و لا يهتدون سبيلا إلى الإيمان، فاولئك عسى الله أن يعفو عنهم.

قال: و اكتب: أصحاب الأعراف. قال، قلت: و ما أصحاب الأعراف؟ قال: قوم استوت

ص: ٢٤١

١ - أنظر الكافى ٢/٢٨١-٢٨٤؛ [١] الجوامع ذيل الآيه.

٢ - قاتل حمزه بن عبد المطلب.

حسناتهم و سيئاتهم، فإن أدخلهم الله النار بذنوبهم، وإن أدخلهم الجنة فبرحمته. (١)

و عن حمزه بن الطيار أيضا، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: الناس على ست فرق و يؤولون كلهم إلى ثلاث فرق: الإيمان، والكفر 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. (٢)

و قد روى أيضا في ذلك الكتاب في باب «الضلال» عن زراره، عن أبي جعفر عليه السلام، حديثا يتضمن أنه قال: فقلت: فقد قال الله عز و جل: هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ فَمِنْكُمْ كَافِرٌ وَمِنْكُمْ مُؤْمِنٌ ((٣) 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 زراره، أ رأيت قول الله عز و جل: خَلَطُوا عَمَلًا صَالِحًا وَ آخَرَ سَيِّئًا عَسَى اللَّهُ أَنْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ)) (٤) فلما قال عسى؟ فقلت: ما هم إلا مؤمنين أو كافرين. قال، فقال: فما تقول في قوله عز و جل «إِلَّا الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانَ 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 عز و جل. فقلت: أم من أهل الجنة هم أم من أهل النار؟ فقال: تركهم حيث تركهم الله. قلت: أ فترجئهم؟ قال: نعم كما أرجأهم الله، إن شاء أدخلهم الجنة برحمته، و إن شاء ساقهم إلى 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 زراره إننى أقول ما شاء

ص: ٢٦٢

١- الكافي ٣٨١/٢ و [١] فيه: فإن أدخلهم النار.

٢- الكافي ٣٨١/٢-٣٨٢. [٢]

٣- التباين (٦٤): ٢. [٣]

٤- التوبة (٩): ١٠٢. [٤]

اللّه، و أنت لا تقول ما شاء اللّه، أما إنك إن كبرت رجعت و تحللت عندك عقدك (١).

و روى أيضا فى باب «المستضعف» عن زراره، قال سألت أبا جعفر عليه السّلام عن المستضعف، فقال: هو الذى لا يهتدى حيله إلى الكفر فيكفر، و لا يهتدى سبيلا إلى الإيمان، لا يستطيع أن يؤمن و لا يستطيع أن يكفر، فهم الصبيان و من كان من الرجال و النساء على مثل عقول الصبيان مرفوع عنهم القلم.

و عنه، قال: سألت أبا جعفر عليه السّلام عن المستضعف، فقال: هو الذى لا يستطيع حيله يدفع بها عنه الكفر، و لا يهتدى بها إلى سبيل الإيمان، لا يستطيع أن يؤمن و لا يكفر، قال:

و الصبيان و من كان من الرجال و النساء على مثل عقول الصبيان. (٢)

و عن عمر بن أبان، قال: سألت أبا عبد الله عليه السّلام عن المستضعفين، فقال: هم أهل الولاية. فقلت: أى ولاية؟ فقال: أما إنها ليست بالولاية فى الدّين، و لكنّها الولاية فى المناكحة و الموارثة و المخالطة، و هم ليسوا بالمؤمنين و لا بالكفّار، و منهم المرجون لأمر اللّه. (٣)

و عن أبى بصير، قال: قال أبو عبد الله عليه السّلام: من عرف اختلاف الناس فليس بمستضعف.

و عن على بن سويد، عن أبى الحسن موسى عليه السّلام، قال: سألته عن الضعفاء، فكتب إلى:

الضعيف من لم ترفع إليه حجّه، و لم يعرف الاختلاف، فإذا عرف الاختلاف فليس بضعيف. (٤)

و روى فيه أيضا فى باب «المرجون لأمر اللّه» عن زراره، عن أبى جعفر عليه السّلام، فى قول

ص: ٢٦٣

١- انظر: الكافي ٢/٤٠٢-٤٠٣. [١]

٢- الكافي ٢/٤٠٤، [٢] أما حديث أبى جعفر عليه السّلام، هكذا: عن زراره عن أبى جعفر عليه السّلام، قال: المستضعفون الذين لا يستطيعون حيله و لا يهتدون سبيلا قال: لا يستطيعون حيله إلى الإيمان، و لا يكفرون الصبيان و أشباه عقول الصبيان من الرجال و النساء.

٣- الكافي ٢/٤٠٥ و ٤٠٦. [٣]

٤- نفس المصدر. [٤]

اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ: وَ آخِرُونَ مُرَجُونَ لِأَمْرِ اللَّهِ)) (١) قال: قوم كانوا مشركين، فقتلوا مثل حمزه و جعفر و أشباههما من المؤمنين، ثم إنهم دخلوا في الإسلام فوحدوا الله و تركوا الشرك، و لم يعرفوا الإيمان بقلوبهم فيكونوا من المؤمنين فتجب لهم الجنة، و لم يكونوا على جحودهم فيكفروا فتجب لهم النار، فهم على تلك الحال إما يعذبهم و إما يتوب عليهم (٢).

و روى أيضا فيه في باب «أصحاب الأعراف» عن زراره، عن أبي جعفر عليه السلام مثل الحديث السابق في بيان حال أصحاب الأعراف.

و روى عن رجل قال: قال أبو جعفر عليه السلام: «الذين خلطوا عملا صالحا و آخر سيئا» فأولئك قوم مؤمنون يحدثون في إيمانهم من الذنوب التي يعيبها المؤمنون و يكرهونها، فأولئك عسى الله أن يتوب عليهم (٣)، انتهى.

و قال الشيخ الصدوق ابن بابويه رحمه الله في «الفقيه» في باب «حال من يموت من أطفال المؤمنين»: «روى أبو زكريا عن أبي بصير، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام إذا مات طفل من أطفال المؤمنين نادى 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 إلى فاطمه عليها السلام تغذوه حتى يقدم أبواه أو أحدهما أو بعض أهل بيته فتدفعه إليه. (٤)

و في روايه حسن بن محبوب، عن علي بن رئاب عن الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: إن الله تبارك و تعالى يدفع إلى إبراهيم و ساره أطفال المؤمنين يغذونهم بشجر في الجنة لها أخلاف كأخلاف البقر (٥)، في قصر من در، فإذا كان يوم القيامة ألبسوا و طيبوا و أهدوا إلى آباءهم، فهم ملوك في الجنة مع آباءهم، و هو قول الله تعالى: وَ الَّذِينَ آمَنُوا وَ اتَّبَعَتْهُمْ ذُرِّيَّتُهُمْ بِإِيمَانٍ أَلْحَقْنَا بِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ)) (٦).

ص: ٢٤٤

١- التوبه (٩): ١٠٦. [١]

٢- الكافي ٢/٤٠٧. [٢]

٣- الكافي ٢/٤٠٨. [٣]

٤- من لا يحضره الفقيه ٣/٤٩٠.

٥- الأخلاف جمع خلف: الثدى.

٦- الطور (٥٢): ٢٢؛ [٤] من لا يحضره الفقيه ٣/٤٩٠، و في لفظه: كفل إبراهيم...

و فى روايه أبى بكر الحضرمى، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام فى قول الله عزّ و جلّ:

وَ الَّذِينَ آمَنُوا وَ اتَّبَعَتْهُمْ ذُرِّيَّتُهُمْ بِإِيمَانٍ أَلْحَقْنَا بِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ)) قال، قصرت الأبناء عن أعمال الآباء، فألحق الأبناء بالآباء لتقرّ بذلك أعينهم». (١)

و سأل جميل بن درّاج أبا عبد الله عليه السلام عن أطفال الأنبياء عليه السلام، فقال: ليسوا كأطفال الناس.

و سأله عن ابراهيم بن رسول الله صلى الله عليه و آله و سلّم لو بقى كان صديقا نبيا؟ قال: لو بقى كان على منهاج أبيه عليه السلام (٢).

و قال فيه فى باب «حال من يموت من أطفال المشركين و الكفار»: روى وهب بن وهب، عن جعفر بن محمد، عن أبيه عليهما السلام، قال، قال عليّ عليه السلام: أولاد المشركين مع آبائهم فى النار، و أولاد المسلمين مع آبائهم فى الجنة (٣).

و روى 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، و الله أعلم بما كانوا عاملين، يدخلون مداخل آبائهم.

و قال عليّ عليه السلام: يؤجّج لهم نار، فيقال لهم: ادخلوها، فإن دخلوها كانت عليهم بردا و سلاما، و إن أبوا قال الله عزّ و جلّ لهم: هو ذا أنا قد أمرتكم فعصيتموني، فيأمر الله عزّ و جلّ بهم إلى النار. (٤)

و فى روايه حريز عن زراره، عن أبى جعفر عليه السلام قال: «إذا كان يوم القيمة احتجّ الله عزّ و جلّ على سبعة: على الطفل، و الذى مات بين النبيين، و الشيخ الكبير الذى أدرك النبى صلى الله عليه و آله و سلّم و هو لا يعقل، و الأبله، و المجنون الذى لا يعقل، و الأصمّ، و الأبكم، كلّ واحد منهم يحتجّ على الله عزّ و جلّ. قال: فيبعث الله عزّ و جلّ إليهم رسولا فيؤجّج لهم نارا،

ص: ٢٤٥

١- من لا يحضره الفقيه ٣/٤٩٠، و فى لفظه: و اتبعتم ذريتهم... ذريتهم فألحق الله.

٢- من لا يحضره الفقيه ٣/٤٩٠.

٣- من لا يحضره الفقيه ٣/٤٩١.

٤- من لا يحضره الفقيه ٣/٤٩٢؛ (غلام لم يدرك الحنث: لم يجر عليه القلم).

فيقول: إِنَّ رَبِّكُمْ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَتَّبِعُوا فِيهَا، فَمَنْ وَثَبَ فِيهَا كَانَتْ عَلَيْهِ بَرْدًا وَسَلَامًا، وَمِنْ عَصَى سَبَقَ إِلَى النَّارِ (١)، انتهى.

و أقول: و أنت بعد تدبرك فيما نقلنا من الآيات و الأخبار يظهر لك بيان أصناف الناس و بيان أحوالهم في القيامة.

أما بيان الأحوال فظاهر، حيث إن تلك الآيات و الأخبار المنقولة على حاله كل صنف من تلك الأصناف المذكورة، و إن ما لهم و مرجعهم يوم القيمة إلى ما ذا؟ و إن كانت حالاتهم و لا سيما حالات أهل الوعد و الوعيد، من أهل الجنة و النار و درجاتهم و درجاتهم مختلفه و متفاوتة بحسب تفاوت مراتبهم، كما دلّ عليه آيات و أخبار غير ما نقلنا.

و أما بيان الأصناف، فلأن ما نقلنا من حديثي حمزه بن الطيار يدلّ على أنّ جميع الناس على ستة أصناف: صنفان منها أهل الوعد و الوعيد من أهل الجنة و النار، و الأصناف الأربعة الباقية هم الباقية من الناس كما فصيّل عليه السّلام في ذينك الحديثين. و الحديث الثاني منهما يدلّ على أنّ تلك الأصناف الستة بأجمعهم تؤول باعتبار إلى ثلاثة أصناف: أهل الإيمان و أهل الكفر، اللذين هما من أصحاب الجنة و النار، و أهل الضلال الذين ينقسمون إلى تلك الأصناف الأربعة الباقية. و كأنّ مبناه - الله أعلم - على أنّ بين الإيمان و الكفر منزله و مرتبه كما هو رأى بعض المتكلمين. و دلّ عليه حديثا زراره و حديث عمر بن أبان.

و تلك المرتبه المتوسّطه تسمّى بالضلال، حيث إنّ أهل هذه المرتبه لا يستطيعون حيله إلى الكفر و لا - يهتدون سبيلا - إلى الإيمان، فليسوا بالمؤمنين و لا بالكافرين، بل هم من أهل الضلال، إذ لم يهتدوا سبيلا إلى الإيمان، و عدم الاهتداء إليه ضلال. و هذا كأنّه مبنى على أنّ معنى الإيمان هو التصديق بالقلب، و الإقرار باللسان جميعا كما عرّفه به بعض المحققين، و قال: إنّه لا يكفى التصديق بالقلب وحده لقوله تعالى: وَ جَعَلُوا بِهَا وَ اسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ)) (٢) حيث سمّاهم الله تعالى جاحدين أى كافرين، مع إثبات التصديق القلبى لهم. و كذا لا يكفى الإقرار باللسان وحده، لقوله تعالى قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ

ص: ٢٤٤

١ - من لا يحضره الفقيه ٣/٤٩٢.

٢ - النمل (٢٧): ١٤. [١]

تُؤْمِنُوا وَ لَكِنْ قُولُوا أَسْلِمْنَا)) (١) و لقوله تعالى: وَ مِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَ بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَ مَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ)) (٢) حيث إنه تعالى فى هاتين الآيتين أثبت لهم الإقرار باللسان، و نفى عنهم الإيمان، فإنّه على هذا التقدير- أى أن يكون معنى الإيمان هو مجموع التصديق بالقلب و الإقرار باللسان- يظهر كون أهل تلك المنزلة غير مؤمنين، و كذا هو مبنى على أن يكون معنى الكفر المقابل للإيمان أمرا وجوديًا مضافًا للإيمان هو التكذيب.

فإنّه على هذا التقدير يظهر كون أهل تلك المنزلة غير كفّار أيضًا. لا أن يكون معناه أمرا عدميًا هو عدم الإيمان عمّا من شأنه ذلك كما عرّفه به بعض المتكلمين، فإنّه على هذا التقدير يصدق على كثير من الأصناف الأربعة الذين هم أهل تلك المنزلة اسم الكافر، و الحال أنّه نفى عنهم فى تلك الأحاديث المذكوره اسم الكافر.

و بالجمله، فهذه الأصناف الثلاثة التى تؤول إليها تلك الأصناف الستة كما ذكر فى ذلك الحديث، ليست هى تلك الأصناف الثلاثة المذكوره فى تلك الآيات الثلاثة المتقدّمه، بل المذكور فى تلك الآيات إنّما هو بيان صنفين من تلك الأصناف الستة أو الثلاثة، و ذانك الصنفان إنّما هما أهل الوعد و الوعيد من أهل الجنّة و النار. و قد قسّمنا إلى الأزواج الثلاثة و الأصناف الثلاثة أيضًا، أى أنّه قسّم صنف المؤمنين إلى صنفين، أمّا فى الآية الأولى فقد قسّمنا إلى السابقين و أصحاب اليمينه و أصحاب المشأمة.

و أمّا فى الآية الثانية فإلى المقربين و أصحاب اليمين و المكذّبين الضالّين، و أمّا فى الآية الثالثة فإلى السابق بالخيرات و الظالم لنفسه، و المقتصد، بناء على أن يكون الضمير فى قوله تعالى: «فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ» راجعًا إلى قوله: «عِبَادِنَا»، أو إلى قوله: «الَّذِينَ اضْطَفَيْنَا»، و أريد بهم مطلق أمّه محمّد صلّى الله عليه و آله و سلّم.

و أمّا الحديث المروى عن الصادق عليه السّلام فى تفسير الآية، فهو إن كان مبناه على إرجاع الضمير إلى أحد المذكورين، لكن مع بيان معنى تلك الأصناف الثلاثة من جملة ذريّه محمّد صلّى الله عليه و آله و سلّم و أهل بيته، فهذا يرجع إلى السابق أيضًا، حيث إنّ فيه أيضًا تقسيما لمطلق

ص: ٢٤٧

١- الحجرات (٤٩): ١٤. [١]

٢- البقره (٢): ٨. [٢]

المؤمنين و الكافرين إلى تلك الأصناف الثلاثة مع بيان معنى تلك الأصناف في آل محمّد بحيث يشمل المعصومين منهم و غير المعصومين.

و إن كان مبناه على إرجاع الضمير إلى «الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا» و إرادته خصوص آل محمد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله وَ سَلَّمَ منهم، فهو يكون تقسيما لخصوصهم إلى تلك الأصناف الثلاثة و بيان معناها فيهم، لا تقسيما لمطلق المؤمنين و الكافرين.

و بالجمله، فالمستفاد من تلك الآيات الثلاث، أى الآيتين الأوليين مطلقا و الآيه الثالثه على التقديرين الأولين، أنّ المراد بالسابقين الذين وصفوا بالمقربين فى الآيه الأولى هم المقربون فى الآيه الثانيه، و السابق بالخيرات فى الآيه الثالثه.

و كذا المراد بأصحاب الميمنه فى الآيه الأولى على كل معنى من المعانى التى ذكرها المفسّرون لهم أصحاب اليمين فى الآيه الثانيه، و المقتصد بالخيرات فى الآيه الثالثه.

و كذا المراد بأصحاب المشأمه فى الآيه الأولى-بأى معنى أريد بهم-المكذّبون الضالّون فى الآيه الثانيه، و الظالم لنفسه فى الآيه الثالثه.

و كذلك المستفاد من حديث أصبغ بن نباته عن أمير المؤمنين عليه السّلام، من أنّ السابقين هم الأنبياء مرسلين و غير مرسلين، و أنّ أصحاب الميمنه هم المؤمنون حقّا، و أنّ أصحاب المشأمه هم اليهود و النصارى، أنّه تفسير لما ذكر فى الآيات الثلاث، حيث يظهر منه أنّ السابقين المقربين الذين هم السابقون فى الخيرات هم الذين يكونون متبوعين فى الخيرات و السّبق إليها، و أنّهم هم الأنبياء مرسلين أو غير مرسلين، بل الأوصياء أيضا فى كلّ أمّه فإنّهم أيضا متبوعون بالقياس إلى سائر الأمّه، و أنّ أصحاب الميمنه و أصحاب اليمين و المقتصدين هم المؤمنون حقّا الذين كانوا تابعين للأنبياء و الأوصياء عليه السّلام فيما جاءوا به مطيعين لهم، و أنّ أصحاب المشأمه و المكذّبين لمتبوعيههم و الضالّين عن الصراط السّوى غير المطيعين لهم فيما أمروا به و نهوا عنه، هم اليهود و النصارى، حيث إنهم كانوا كذلك، و كأنّ ذكر خصوص اليهود و النصارى على سبيل المثال، و المراد مطلق المكذّبين الضالّين، سواء كانوا هم اليهود و النصارى أم غيرهم، و سواء كانوا من أمّه محمّد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله وَ سَلَّمَ، أم من أمّه موسى و عيسى على نبينا و عليهما السّلام، أو من الأمم السّابقه.

و حيث عرفت ذلك، ظهر لك بيان تقسيم أهل الوعد و الوعيد من أهل الجنّة و النار إلى 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» الخ، يمكن حمله على ما ذكر، حيث إنّّه يمكن أن يحمل الرّجل الذى ابتكر الخير فى حدّاته سنّه ثمّ داوم عليه حتّى خرج من الدّنيا على من كان معصوما من الذنوب، و لا- خفاء فى أنّه هو النّبىّ أو وصيّ السّابق إلى الخيرات و إلى ما دعاه الله تعالى المقربّ عنده تعالى، و كذا يمكن أن يحمل الرّجل الذى ابتكر عمره بالذنّب و طول الغفله، ثمّ تراجع بتوبه على الذى آمن بنبيّه و بوصىّ نبيّه، إلّا- أنّه عمل عملا غير صالح لغفلته و لما دعاه إليه هواه، ثمّ أدركته التوبه و خرج بذلك عن الضّلال ككثير من أمم الأنبياء عليه السّلام. و أن يحمل الرّجل الذى ابتكر الشرّ فى حدّاته سنّه ثمّ لم يزل عليه حتّى خرج من الدّنيا على الذى كان مكذّبا لنبيّه و وصىّ نبيّه، ضالّا عن طريق الهدى حتّى خرج من الدّنيا.

و كذلك يمكن أن يحمل على ما ذكر ما يظهر من كلام بعضهم فى وجه تقسيم أهل الجنّة و النار إلى تلك الأزواج الثلاثة، حيث قال: إنّ الإنسان إمّا كامل فى علمه و عمله جميعا فهو السّابق المقربّ، و إمّا كامل فى أحدهما ناقص فى الآخر فهو من أصحاب اليمين، و إمّا ناقص فى كليهما جميعا فهو من أصحاب الشمال. إلّا أنّه ينبغى حمل كمال العلم أو العمل لأصحاب اليمين على ما كان أدون من كمال العلم أو العمل للمقربّين. و هذا الذى ذكرناه إنّما هو بيان تقسيم أهل الجنّة و النار إلى الأقسام الثلاثة.

و أمّا بيان تقسيم غيرهم إلى الأقسام الأربعة الباقية، فيظهر ممّا ذكرنا من الأحاديث الدالّة عليه مع تعريف كلّ صنف منها، فلا نطيل الكلام بشرحه.

ثمّ إنّّه لبعض الفضلاء المعاصرين (1) كلام فى ذكر أصناف الأمم و تفصيل عواقب أحوالهم، لا بأس بنقله.

قال: اعلم أنّ الناس أوّلا قسمان:

ص: ٢٦٩

١- هو الميرزا حسن القمى رحمه الله منه. هو ابن الفياض اللاهيجى و صاحب شمع اليقين و المدفون بقم المقدسه.

أحدهما من له صحه ما من العقل والتميز، حيث يميز تميزا ما بين الحسن والقيح، و يعلم الخير من الشر، ويفرق بين المدح والذم، ويدرك الثواب والعقاب، فهؤلاء أصحاب التكليف العقلي والشرعيه و ما يترتب عليها من المدائح والمذام والمثوبات والعقوبات، و إن اختلفت درجاتهم في العواقب حسب اختلافهم في المراتب.

و ثانيهما من لا يفرق بين الخير والشر، ولا يعرف البر من الهر، كالأطفال والمجانين والبله، فهم مثل سائر أنواع الحيوان إن فعلوا خيرا فبأنفاق أو تأديب، وإن انتهوا من شر فببخت أو ترهيب، ليس لهم همّه إلا ما استدعته قواهم الحيوانيه، ولا وجه إلا ما اقتضته طبائعهم الجسمانيه من المآكل والمشارب والملاهي والملاعب، فقد سقط التكليف عن هؤلاء القوم، ولا ينبغي لهم مدح ولا لوم وهم يسمون بالمستضعفين.

فأما المكلفون، فينقسمون أولا أزواجا ثلاثة: السابقون، وأصحاب اليمين، وأصحاب الشمال، لأنهم إن آمنوا بالله وحده لا شريك له و بأنبياؤه وخلفائه عليه السلام، ومع هذا هم من أهل العقول الشريفه والأفهام المنيفه، وقد حصّلوا طرفا من العلوم الحقه و تحصّلوا لطائفه من المعارف اليقيتيه، كلّ على قدر ما في إمكانه و يليق بشأنه، ومع هذا قد تجملوا بمكارم الأخلاق الجميله، و تحلّوا بحلى الأفعال النبيله، و تزيّنوا بزى التقوى من المعاصى و الخصال الرذيله، بحيث قد خلصوا من آثار الطبيعه بالكليه، فأولئك المقربون السابقون إلى أعلى درجات الجنه، المكرّمون من الله تعالى بالزوح والرضوان.

و إن آمنوا و أحسنوا و تجملوا بالأعمال الصيحه الفاضله، و تخلّقوا بمحاسن الأخلاق العادله المتوسّطه بين الأطراف، اللاتقه بجمال الأشرف، إلا أنهم لم يبلغوا فى العقل والعمل درجات الأولين، فأولئك أصحاب اليمين.

و إن كفروا و أنكروا و جحدوا و أجدوا و أشربوا فى قلوبهم حبّ الدنيا و اتخذوا إلههم متابعه الهوى، و ركبوا فى مهوى الجهاله، و تاهوا فى بيداء الضلاله، و أخلدوا فى مصارع الدناءه و السفال، فأولئك أصحاب الشمال.

فهؤلاء أصول الأزواج. ثم يمتزج هذه بعضها مع بعض، فيحصل أزواج أخرى. و ذلك أنّ الذين آمنوا و أصلحوا قد يكون منهم عدول فى العلم والعمل عن حدود الأوساط، إمّا

بتفريط أو إفراط، فإن كان ذلك على وجه مكابره لأمر الله تعالى و جحود للحق فهو لاء يلحقون بالكافرين، لامتناع اجتماع الإذعان بالشئ و الجحود له. و إن لم يكن على وجه المكابره و الجحود، بل إنما هو من غلبه نفسه الأُمّاره بالسوء و سلطان الشيطان الرجيم، فإن غلبت حسناتهم سيئاتهم، بأن تكون أكثر منها و أفضل فتستولى عليها و تضمحلّ هي فيها محتها و أبطلتها، لأنّ الحسنات يذهبن السيئات، أو بأن تركوا السيئات بعد ذلك و ذكروا الله فاستغفروا لذنوبهم و لم يصروا على ما فعلوا، فأولئك يبدل الله سيئاتهم حسنات، لأنّ التوبه و الإنابه تنفّر منها و فرار و تباعد، و قد تقدّم-فيما تقدّم- أنّ البعد من أحد المتقابلين، لا- يكون إلا- بالقرب من الآخر، فمن هجر من الشيطان و العصيان و النيران، فقد تقرب إلى الرحمن و الرضوان و الجنان، فهذان الفريقان يلحقان بالمؤمنين المخلصين.

أو بأن اعترفوا بذنوبهم و استحيوا من الله تعالى لتقصيرهم، و إن لم يكونوا تابوا بعد، فهو لاء أيضا قريب من السابقين، عسى الله أن يتوب عليهم إن الله غفور رحيم، لأنّ الاعتراف بالذنب و الحياء لا يكون إلا عن ندامه و أسف، فلا يبعد أن يقوم مقام التوبه.

و إن غلبت سيئاتهم حسناتهم بأحد الوجوه الثلاثة، فهو لاء مرجون لأمر الله إنا يعذبهم، إن كان إيمانهم في غايه الضعف، بحيث تتأثر نفوسهم من كلّ سيئه و تهوى إليها و تلتصق بها، كالثوب الخشن الذي يسرع إليه الدرن، و ينفذ فيه الوسخ فيتقدّر سريعا.

أو كان إيمانهم قويا إلا- أنهم أصروا على السيئات فرسخت بهم و اشتدّ لصوقها بهم، كمرآه صقيه وقعت في طين مدّه طويله، فصدأت جدّا، فهذان- لا محاله- محتاجان إلى تطهير شديد و مبالغه في التّغسيل و التصقيل بقدر الرسوخ، و شدّه اللصوق، و إنا يتوب عليهم إن لم يكن الضعف و لا الرسوخ بتلك المرتبه، فيطهر بأدنى عناية في الغسل و المسح.

و بالجمله، فهو لاء ينجون آخر لا محاله، و إن تعدّوا مدّه فيلحقون بالعذابين غلبت حسناتهم، لأنّ أصل الإيمان حسنه تغلب كلّ سيئه، لأنّ الاعتقاد يتعلّق بجوهر الرّوح و القلب، و الأخلاق و الأفعال أشياء تلحق من خارج.

و يلحق بالمرجئيين قوم من أهل العقول و حدوا الله و خلعوا عباده من يعبد من دونه،

لكنهم فى النبوه أو فى شىء من سائر الأصول على شك، لا ينكرونه فىكونوا كافرين، و لا يذعنوا له فىكونوا مؤمنين. إمّا بسبب شبهه عرضتهم، كأكثر عوامّ المخالفين و ضعفاءهم. و إمّا لأنّ الدعوه لم تبلغهم كقوم فى أقاصى البلاد، أو بلغتهم لكنهم ليسوا من أولى الأبواب المستقله فى الهدى، و لا يستطيعون الخروج إلى من يميّز لهم الحقّ من الردى، كأكثر نساءهم و قصرائهم.

فهؤلاء إن كانوا بحيث لو أزيل عنهم الشبهه و وصلوا إلى الحقّ آمنوا به، فهم ممّن يدركهم النجاه و يكونون مع المؤمنين، و إن كانوا حينئذ جحدوا الحقّ و أنكروه، فممّن تخلّد فى السجن، و هؤلاء من حيث إبهام مآلهم يلحقون بالمؤمنين، و من حيث ضعف أحوالهم بالمستضعفين.

و يقرب من حال هؤلاء حال كثير من أهل الكفر و الضلال أيضا، الذين و إن كانوا بالفعل منكرين، إلا أنّ ذلك ليس بعناد لهم و جحود فى قلوبهم، بل إنّما هو لاقترانهم بقومهم و آبائهم و التباس الحقّ عليهم، و ضعفهم أو ضعف عقولهم من الاجتهاد فى بلوغه، فأمرهم أيضا موقوف حتّى يميّز الله الخبيث من الطيب.

و إن تساوت حسناتهم و سيئاتهم فهم أصحاب الأعراف، و هو السور الذى بين الجنّه و النار، باطنه فيه الرحمه و ظاهره من قبله العذاب، فأولا يترجّح لهم أحد الطرفين فلا محاله يترجّحون فى الحدّ المشترك بينهما حتّى إن حصل لأحدهما رجحان من عفو و شفاعه أو سخط أو براءه 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 فى عالم البرزخ المتوسط بين هذه النشأه الدنيا الخسيسه و النشأه العليا العقلية ترقّيات فى العقل و الفهم كترقى الصبيان فى ذلك بحسب ترقّيتهم فى أبدانهم و نموّ أجسامهم يوما فىوما، و إن لم يبلغوا بعد حدّ عقول الرجال و اكتساب العلوم، حتّى إذا كانت القيامه، و امتاز الأخيار من الأشرار، التحقوا فى الجنّه بعشيرتهم و آبائهم من الأبرار، و إن لم يكونوا يؤمنون بعد ذلك أيضا، فيلحقون لا محاله بأشباههم و إن لم يشاركوهم فى عذابهم.

و ورد فى الأخبار عن أهل البيت الأخيار صلوات الله عليهم اختلاف فى أحوال هؤلاء، ليس هنا مقام ذكرها، و لعلها تؤول إلى هذا» انتهى كلامه رحمه الله.

و أقول: لا يخفى عليك أنّ هذا الفاضل، و إن بذل مجهوده فى تفصيل أصناف الأمم و حصرها و بيان حال كل قسم و صنف، إلا أنّ فى بعض ما ذكره تأملا- و نظرا، كما يظهر ذلك على من تأمل و نظر فى الأخبار الواردة فى هذا المطلب. و الله أعلم بحقيقته الحال، و إليه المرجع و المآل.

فى بيان خلود أهل الجنة فى الجنة و أهل النار فى النار

ثمّ إنه لا يخفى عليك أنه قد ورد فى الشرع آيات كثيرة و أخبار عديدة دالة على خلود أهل الجنة فى الجنة، و أنّ الجنة و لذاتها و خيراتها دائمة بأهلها، و كذا على خلود أهل النار فى النار، و أنّ الجحيم و آلامها و شرورها دائمة بأهلها. و لا خلاف أيضا بين المسلمين فى الأوّل، و إن وقع الخلاف بينهم فى الثانى.

قال المحقق الطوسى رحمه الله فى التجريد: «و الكافر مخلّد، و عذاب صاحب الكبيره منقطع لاستحقاق الثواب بإيمانه و لقبه عند العقلاء، و السمعيّات متأوّله، و دوام العقاب مختصّ بالكافر». (١)

و قال الشارح القوشجى فى شرحه: «اتفق المسلمون على أنّ عذاب الكفار المعاندين دائم لا ينقطع، و الكافر المبالغ فى الاجتهاد الذى لم يصل إلى المطلوب، ذهب الجاحظ و العبرىّ أنّه معذور، لقوله تعالى: «و ما جعل عليكم فى الدين من حرج» (٢) و لأنّ تعذيبه مع بذله الجهد و الطّاقة من غير تقصير قبيح عقلا.

و ذهب الباقر إلى أنّه غير معذور، و ادّعوا الإجماع عليه قبل ظهور المخالفين. قالوا:

كفّار عهد النبىّ صلى الله عليه و آله و سلّم الذين قتلوا و حكم بخلودهم فى النار، لم يكونوا عن آخرين

ص: ٢٧٣

١- شرح التجريد للقوشجى ٤٢٠/٤٢١ و فى لفظه: ...و عقاب صاحب...

٢- الحجج (٢٢): ٧٨. [١]

معاندين، بل منهم من اعتقد الكفر مع بذل المجهود، ومنهم من بقى على الشك بعد إفراغ الوسع، وختم الله على قلوبهم و لم يشرح صدورهم للإسلام، فلم يهتدوا إلى حقيقته.

و لم ينقل عن أحد قبل المخالفين هذا الفرق الذى ذكره الجاحظ و العبرى. و قوله تعالى: وَ مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ)) خطاب إلى أهل الدين لا إلى الخارجين من الدين.

و كذلك أطفال المشركين[عند الأكثرين]لدخولهم فى العمومات. و لما روى من النبى صلى الله عليه و آله و سلم قال:هم فى النار، حين سألته خديجه رضى الله عنها عن حالهم.

و قالت المعتزله و بعض الأشاعره:لا يعذبون، بل هم خدم أهل الجنّه. روى فى الحديث:و إن تعذيب من لا جرم له ظلم.

و أمّا عذاب صاحب الكبيره هل هو منقطع أم لا؟ فذهب أهل السنّه و الإماميه من الشيعه و طائفه من المعتزله إلى أنّه ينقطع، و اختاره المصنّف. و احتجّ عليه:«بأنّ صاحب الكبيره يستحقّ الثواب بإيمانه، لقوله تعالى: فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ»(1) و لا شك أنّ الإيمان أعظم أعمال الخير. فإن استحقّ العقاب بالمعصيه، فأمّا أن يقدمّ الثواب على العقاب، و هو باطل بالاتفاق، أو بالعكس و هو المطلوب. و بأنّه لو لم ينقطع عذابه يلزم أنّه إذا عبد الله مكلف مدّه عمره ثمّ عمل كبيره فى آخر عمره لا ينقطع عذابه و هو قبيح عقلا.

و السمعيّات التى تمسكّ بها المعتزله فى عدم انقطاع عذاب صاحب الكبيره مثل قوله تعالى: وَ مَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نَارًا جَهَنَّمَ خَالِدًا فِيهَا)) (2)، وَ مَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمَ خَالِدًا فِيهَا)) (3) وَ مَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ وَ يَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا)) (4) متأوله، إمّا بتخصيص العمومات بالكفار، أو بحمل الخلود على المكث الطويل.

و أمّا قولهم إنّ الثواب و العقاب ينبغى أن يكونا دائمين لما تقدّم، فإن أريد بدوام

ص: ٢٧٤

١ - الزلزله (٩٩): ٧. [١]

٢ - الجنّ (٧٢): ٢٣. [٢]

٣ - النساء (٤): ٩٣. [٣]

٤ - النساء (٤): ١٤. [٤]

العقاب دوام عقاب الكفار، فمسلم، وإلا فممنوع» (1) انتهى كلامه.

في ذكر وجوه من التوهم على عدم إمكان الخلود

و لسنا نحن في هذا المقام بصدد تحقيق هذا الخلاف، بل بصدد تحقيق أنّ الخلود في شأن من حكم بخلوده في الجنه أو في النار، هل هو ممكن أم لا؟ و على تقدير الإمكان فالتسبب الموجب له ما هو؟ و الحكمه و المصلحه فيه ما هي؟ إذ قد يتوهم أنّ الخلود أمر غير ممكن بالذات، لأنه يستدعي زمانا غير متناه، و وجود الزمان الغير المتناهي غير ممكن، حيث إنّ البرهان الذي يبطل وجود غير المتناهي مطلقا- كبرهان التطبيق- يبطل وجود الزمان الغير المتناهي أيضا.

و بيان ذلك أنه قد تقرّر في محلّه أنّ الحكماء و إن قالوا بأنّ برهان التطبيق إنّما يجرى في امتناع لا تناهي الأمور الموجوده معا المترتبه في الوجود لا إمكان التطبيق فيها، و لا يجرى في غير ذلك، فلذا قالوا بجواز لا تناهي الأمور التي توجد معا لكن لا ترتيب بينها كالنفوس الناطقه، و كذا بجواز لا تناهي الأمور المتعاقبه المترتبه في الوجود الغير المجتمعه في الوجود كالحركات الفلكيه و الأزمنه المنتزعه منها، بناء على عدم إمكان جريان برهان التطبيق في هذين القسمين بزعمهم، و لذا قالوا بلا تناهي النفوس الناطقه، و كذا بقدم العالم زمانا. إلا أنّ المتكلمين مجمعون على استحاله لا تناهي الأمور المجتمعه في الوجود المترتبه فيه، و كذا على استحاله لا تناهي القسمين أيضا، بناء على إمكان التطبيق فيهما أيضا و لو على سبيل الإجمال و الوجه العقلي الكلي. فلذا قالوا بامتناع القدم الزماني.

فعلى مذهبهم - و هو 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 على وجود الزمان الغير المتناهي في طرف الأبد؟

ص: ٢٧٥

و كذلك قد يتوهم أنّ الخلود فى النار لا- سبب له، و دوام العقاب و العذاب و استزادتهما إلى ما لا نهايه له لا حكمه فيه و لا مصلحه، فإنّ العذاب و العقاب لا يكون إلاّ قسرًا، و القسر لا يدوم على طبيعه، فإنّ لكلّ موجود غايه لا بدّ أن يصل إليها وقتا ما، مع أنّ الرحمه الإلهيه وسعت كلّ شىء، كما قال جلّ و علا: عَذَابِي أُصِيبُ بِهِ مَنْ أَشَاءُ وَ رَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ فَسَأَكْتُبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ وَ يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَ الَّذِينَ هُمْ بِآيَاتِنَا يُؤْمِنُونَ)) (١) و مع أنّ البارى جلّ ثناؤه كما أنّه لا- ينفعه الطاعه و لا يضرّه المعصيه، كذلك لا يضرّه الثواب و لا ينفعه العقاب، و مع أنّ العقاب الدائمى لا منفعه فيه لأحد و لا خير، بل هو شرّ محض، و هو لا يمكن أن يصدر عن الخير المحض و الجواد المطلق و الفيّاض على الإطلاق. و هذا التوهم عند كثير ممّن يدعون الكشف قد صار قويًا بحيث كان منشئًا لعدولهم عن ظاهر الشّرع المبين، التّناطق بخلود أهل النّار فى النّار و دوام عذابهم و عقابهم. فقال بعضهم: إنّ الكفّار و إن كانوا خالدين فى النّار، إلاّ- أنّ عذابهم و عقابهم منقطع، كما ينقل عن بعض المكاشفين (٢) منهم أنّه قال: «يدخل أهل الدارين فيهما: السعداء بفضل الله و أهل النار بعدل الله و ينزلون فيهما بالأعمال، و يخلدون فيهما بالثّيات، فيأخذ الألم جزاء العقوبه موازيا لمده العمر فى الشّرك فى الدنيا، فإذا فرغ الأمد جعل لهم نعيم فى الدار التى يخلدون فيها، بحيث إنّهم لو دخلوا الجنّه تألموا لعدم موافقه الطّبع الذى جبلوا عليه، فهم يلتذّون بما هم فيه من نار و زمهرير و ما فيها من لذع الحيات و العقارب كما يلتذّ أهل الجنّه بالظلال و النّور و لثم الحسان من الحور، لأنّ طباعهم يقتضى ذلك. ألا ترى الجعل على طبيعته يتضرّر بريح الورد و يلتذّ بالمنتن، و المحرور من الإنسان يتألّم بريح المسك، فاللذّات تابعه للملائم و الآلام لفوته.

و ينقل عن بعضهم أنّه جعل ذلك العذاب مأخوذًا من العذب، أى العذاب من الطّعام و الشّراب الذى معناه لغه كلّ مستساغ.

و قال بعضهم بخروج أهل النّار عن النّار و انقطاع عذابهم جميعًا، كما ينقل عن

ص: ٢٧٦

١- الأعراف (٧): ١٥٦. [١]

٢- هو ابن العربيّ فى الفتوحات، و [٢] فصوص الحكم.

صاحب الفتوحات المكيه (١) أنه نقل عن بعض أهل الكشف، أنه قال: إنهم يخرجون إلى الجنه حتى لا يبقى في النار أحد من الناس البتة، و تبقى أبوابها تصطقق، و ينبت في قعرها الجرجير، و يخلق الله لها أهلا يملئوها.

و قال بعضهم ما يحتمل القولين: أى القول الأول أو الثانى. كما ينقل عن القيصري أنه قال فى شرحه للفصوص: «و اعلم أن من اكتحلت عينه بنور الحق يعلم أن العالم بأسره عباد الله، و ليس لهم وجود و صفه و فعل إلا بالله و حوله و قوته، و كلهم محتاجون إلى رحمته و هو الرحمن الرحيم، و من شأن من هو موصوف بهذه الصفات أن لا يعذب أحدا عذابا أبدا، و ليس ذلك المقدار من العذاب أيضا، إلا لأجل إيصالهم إلى كمالهم المقدر لهم، كما يذاب الذهب و الفضه بالنار لأجل الخلاص مما يكدره و ينفذ غباره، فهو يتضمن لعين اللطف كما قيل:

و تعذيبكم عذب و سخطكم رضى و قطعكم وصل و جوركم عدل (٢)

،انتهى.

ثم إنك حيث عرفت ما ذكرنا، ظهر لك أن هاهنا توهمين ينبغى رفعهما حتى يتضح المقصود.

فى رفع تلك الوجوه من التوهم

فنقول: أميا بيان رفع التوهم الأول منهما، فهو أنك قد سمعت غير مره فيما تلونا عليك سابقا، أنه كما أن مكان الآخره ليس من جنس مكان الدنيا، كذلك زمانها ليس من جنس زمان الدنيا، كما قال الله تعالى: وَ إِنَّ يَوْمًا عِنْدَ رَبِّكَ كَأَلْفِ سَنَةٍ مِّمَّا تَعُدُّونَ)) (٣)، و قال: فِى يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ)) (٤)، فلا- امتناع فى أن يكون غير متناه، إذ ليس يعلم أنه يمكن فيه التطبيق و التضاييف و المسامته و التراحم و نحو ذلك، حتى يمكن إجراء براهين

ص: ٢٧٧

١- و هو الشيخ محى الدين بن العريبي فى الفتوحات المكيه ١٧٨/٢-١٧٩، ط بولاق. [١]

٢- شرح القيصري على فصوص الحكم ٢٤٦، ط طهران.

٣- الحج (٢٢): ٤٧. [٢]

٤- السجده (٣٢): ٥. [٣]

إبطال عدم التناهي فيه كما في زمان الدنيا، سواء قلنا بجريانها في الأمور المترتبة المتعاقبه غير المجتمعه أيضا- كما هو عند المتكلمين- أو لم نقل به فيها كما هو عند الحكماء. و حيث أخبر المخبر الصادق بالخلود، و هو ممكن عند العقل كما ذكرنا و جب التصديق به.

و أمّا بيان رفع التوهم الثاني، فهو و إن سبقت مّا إشاره إليه في الفصول و الأبواب المتقدمه، إلا أننا لا نبالي بإعادة الكلام فيه لزياده التوضيح. فنقول:

اعلم أولاً أنّ سبب خلود أهل الجنّة في الجنّة و دوام ثوابهم فيها، إنّما هو دوام ما هو سبب لذلك، أي دوام ما اكتسبوا في الدنيا من الاعتقادات الحقّه و المعارف الإلهيه و العلوم الربانيه و الإيمان بالله و ملائكته و رسله و كتبه و باليوم الآخر. و بالجمله: كلّ ما هو كمال للنفس الناطقه بحسب قوتها النظرية و كان راسخا فيها، و كذا دوام ما اكتسبوا في الدنيا من الملكات العادله و الأخلاق الفاضله و الهيئات الجميله، و بالجمله: كلّ ما هو كمال لها بحسب قوتها العمليه و كان ملكه راسخه فيها.

و بيان ذلك أنّ تلك العلوم و الاعتقادات لمّا كانت كمالات للنفس بذاتها و من مقتضى ذاتها و جوهرها، و كانت راسخه فيها، لم تنفك عنها، و كانت باقيه ببقاء النفس التي المفروض بقاؤها أبدا. و كذلك تلك الملكات و إن كانت بدنيه و حاصله للنفس من جهه تكرر الأفاعيل البدنيه، إلا أنّها أيضا هيئه مناسبه لجوهر النفس ملائمها لها غير غريبه عن ذاتها. فإذا كانت ملائمها لها و كانت مع ذلك راسخه فيها، و لم يكن هناك مصاد لها و لا سبب يزيلها عن جوهر النفس كما هو المفروض، كانت هي أيضا دائمه بدوام النفس لازمه لها باقيه معها.

و اذا كانت تلك الاعتقادات و الملكات الخالده موجه لحصول الثواب كما دلّ عليه الآيات و الأخبار، فحينئذ نقول: لو كان الثواب عباره عن تلك العلوم و الاعتقادات الحقّه و عن تلك الهيئات و الملكات الفاضله التي تصوّرت بصوره الثواب و تجسّمت بها، كما هو على 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 لازمه لها (١) و صوره لها غير منفك عنها، و يكون وجه الحكمة في دوامه أيضا ظاهرا لا ستره به.

و لو كان الثواب عباره عن أمر مبتدئ من خارج وارد على المحسن روحه و بدنه كما هو ظاهر كثير من الآيات و الأخبار الأخر، فكذلك أيضا، لأنه حيث كان الثواب في مقابله تلك الاعتقادات و الملكات التي هي دائمه بدوام النفس باقيه ببقائها، و جب في الحكمة المتعالیه 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، تعالى الله عن ذلك. و أيضا أن ذلك إيفاء بوعدده، و خلف الوعد عليه تعالى قبيح عقلا و شرعا.

و يدل على ما ذكرنا آيات كثيره، كقوله تعالى:

إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنْ لَهُمُ الْجَنَّةَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ وَعِندَهُ حَقٌّ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ وَالْقُرْآنِ وَمَنْ أَوْفَى بِعَهْدِهِ مِنَ اللَّهِ فَاسْتَبْشِرُوا بِبَيْعِكُمُ الَّذِي بَايَعْتُمْ بِهِ وَ ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ)) (٢).

و كقوله تعالى: وَمَنْ يَخْرُجْ مِنْ بَيْتِهِ مُهَاجِرًا إِلَى اللَّهِ وَ رَسُولِهِ ثُمَّ يُدْرِكْهُ الْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ وَ كَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا)) (٣).

و كقوله تعالى: إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ يَهْدِيهِمْ رَبُّهُمْ بِإِيمَانِهِمْ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهِمُ الْأَنْهَارُ فِي جَنَّاتِ النَّعِيمِ * دَعَاؤُهُمْ فِيهَا سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ وَ تَحِيَّتُهُمْ فِيهَا سَلَامٌ وَ آخِرُ دَعْوَاهُمْ أَنْ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ)) (٤).

و كقوله تعالى: لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَى وَ زِيَادَةٌ وَ لَا يَزْهَقُونُ وَجُوهُهُمْ قَتَرٌ وَ لَا ذِلَّةٌ أُولَئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ)) (٥).

ص: ٢٧٩

١- لأنه لازم، خ ل.

٢- التوبه (٩): ١١١. [١]

٣- النساء (٤): ١٠٠. [٢]

٤- يونس (١٠): ٩-١٠. [٣]

٥- يونس (١٠): ٢٦. [٤]

إلى غير ذلك من الآيات و الأخبار.

و الحاصل، أنه لَمَّا كان إيمان المؤمنين الرّاسخ في قلوبهم دائميًا و كذا ملكاتهم الفاضله دائميّه، و جب أن يكون الثّواب الذى هو بإزاء ذلك دائميًا مثله، و أنّهم حيث كان في تيّاتهم الراسخه في قلوبهم، أنّهم لو أبقوا دائما لبقوا على الإيمان و العمل الصالح دائما، كان مقتضى الحكمة المتعالیه إيصال الثواب إليهم دائما.

و حيث علمت ذلك، فاعلم أنّ السبب في خلود أهل النار في النار و دوام عذابهم فيها إنّما هو دوام سبب ذلك أيضا، حيث إنّ ما اكتسبه في الدّنيا بسوء اختيارهم من جهة قوتهم النظريّه من الآراء الفاسده و العقائد الباطله الراسخه في نفوسهم، المستحكمه في قلوبهم، كالشرك و الكفر بالله و باليوم الآخر و برسله و ملائكته و كتبه، سواء كانت تلك الاعتقادات الراسخه بمحض العناد و الجحود مع يقينهم بخلافها كما هو في حقّ بعضهم، أو مستنده إلى تقليد آباؤهم و أسلافهم و علمائهم كما في حقّ بعض آخرين منهم، أو مستنده إلى ظنّ أو شبهه كما في بعض منهم. و كذا من جهة قوتهم العمليّه من الملكات الرذيله و الهيئات الرديّه و الأخلاق القبيحه الذميمة، مع تفاوت مراتبها فيهم أيضا، كما أنّها سبب لدخولهم في النار و حصول العقاب لهم على ما دلّت عليه الآيات و الأخبار، كذلك هي لخلودها و دوامها سبب لخلودهم في النار و دوام عذابهم و عقابهم، كما دلّت عليه الآيات و الأخبار أيضا، لأنّ دوام السبب يستلزم دوام المسبّب.

أمّا دوام تلك العقائد و الآراء الباطله، فيبانه أنّها لَمَّا كانت حاصله للنفس بذاتها و من داخل جوهرها، كأنّها صورته لها و كانت راسخه فيها، فهي لا تكون زائله عنها بل تكون باقيه ببقائها.

و أمّا دوام تلك الملكات و الهيئات الرذيله، فيبانه أنّها و إن كانت حاصله للنفس من خارج، أى من جهة تكرّر الأفعال البدنيّه، و من شأنها أن تكون زائله بزوال مبدئها القريب و هو البدن و أفاعيله، و كذا بمرور الدهور إذا لم يكن يصل إليها مدد من جهة، إلاّ أنّها لَمَّا كانت ملائمته لتلك العقائد التي رسخت في نفوسهم و تدرّنت هي بها مرتبطه بها كمال الارتباط، فلا تكون نفوسهم الخسيسه هذه مستعدّه لزوالها عنها، بل مستعدّه

لاستبانتها فيها وقيامها بها وبقائها معها ما دامت تلك النفوس باقيه، فلذا تكون دائمه خالده كدوام عقائدهم و آرائهم الباطله.

نعم، لو كانت النفس مستعدّه لزوالها عنها كنفوس الفسّاق من المؤمنين الذين رسخت في نفوسهم الآراء الحقّه و العقائد الدينيه، و مع ذلك اكتسبوا الأخلاق الذميمة و فعلوا الأفعال القبيحه، حيث إنّها غريبه عن جواهر نفوسهم لعدم مناسبه تلك الملكات بتلك العقائد و عدم ارتباط بينهما، لربّما أمكن زوالها عنها. بمزّ الدهور، و كذا بالتصفيه بمصقل العذاب و العقاب، فلذا ورد في الشرع الشّريف ما يدلّ على عدم خلود الفسّاق من المؤمنين الموحّدين في النار و العذاب، و على خروجهم منها و دخولهم في الجنّه، و حكم به معظم المسلمين؛ لأنّه إذا زالت تلك الهيئه التي هي سبب للعذاب، و مع ذلك كانت عقائدهم الحقّه التي هي راسخه في نفوسهم - و هي سبب للدخول في الجنّه - باقيه، فلا يبقى شكّ في أنّهم يكونون بعد الدخول في النار خارجين عنها إلى الجنّه، لكن على تفاوت مراتبهم و أحوالهم في ذلك، بخلاف ما إذا لم تزل تلك الهيئه عن النفس، كما في نفوس الكفّار الذين ليس في نفوسهم استعداد لزوالها عنها، و ليس هناك سبب يزيلها عنها، فإنّهم خالدون في النار و في عذابها من جهتين: إحداهما من جهه العقائد الباطله المستحكمه في نفوسهم، و الأخرى من جهه تلك الملكات و الهيئات الراسخه في قلوبهم، و إن كان يختلف أحوالهم في العذاب باختلاف مراتبهم في تلك العقائد و الملكات و الهيئات و الأفعال.

و بالجملة، فحيث كان في نياتهم الراسخه في قلوبهم أنّهم لو بقوا إلى غير النهايه لبقوا على الشرك و الكفر و العمل غير الصالح إلى غير النهايه، كانوا خالدين في النار، و كان عذابهم فيها إلى غير النهايه.

و هذا الذي ذكرنا إنّما هو بيان السبب في الخلود.

و أمّا بيان الحكمه فيه، فهو أنّا لو قلنا بأنّ العذاب هو صورته تلك العقائد و الهيئات التي تصوّرت بتلك الصور كما هو على القول بتجسيم الأعمال و العقائد، فالحكمه في أصل العذاب و كذا في خلوده ظاهره، حيث إنّ العذاب هو لازم لها غير منفكّ عنها، بل هو نفس

ما اكتسبوه من العقائد و الهيئات و رسخت فى نفوسهم باقيه ببقائهما.

و أما لو قلنا بورود العذاب عليهم من خارج، كما هو على القول الآخر، فكذلك أيضا، لأنَّ السبب إذا كان دائما و لم يكن مسببه كذلك لخرج السبب عن السببيه، و هو خلاف مقتضى الحكمة المتعالیه.

و أيضا، لا يخفى أنَّ الله تعالى بعنايته الأزليه و حكمته الكامله التامه و بقضائه الأزليِّ قدَّر تكليفا فأمر العباد بالطاعه و نهاهم عن المعصيه، لكونها لطفًا واجبا، و كذا وعد بالثواب على الطاعه و أوعد بالعقاب على المعصيه، لكونهما أيضا لطفًا واجبا لأنَّ فيهما ترغيبًا للعباد فى الطاعه و تزهيدا لهم عن المعصيه.

و كما أنَّ الوفاء بالوعد لطف واجب و الإخلال به قبيح، كذلك الوفاء بالوعيد حسن، إذ هو حقّه تعالى بالنسبه إلى العاصين، و فيه إظهار عدله تعالى، و خلاف مقتضى العدل خلاف مقتضى الحكمة المتعالیه.

نعم، إنّه حيث كان حقّه تعالى على العاصين، جاز إسقاطه و العفو عنه، لكن بالنسبه إلى من كان مستحقا للعفو و التفضّل، كالمؤمنين الذين يستحقّون بإيمانهم إسقاط العقاب عنهم و التفضّل عليهم، و يستوجبون لذلك بالتوبه أو الشفاعة أو نحو ذلك، لكون العفو حسنا حينئذ.

و أما بالنسبه إلى من لا يستحق ذلك و لم يستوجه، فالعفو منه و إسقاطه ليس بحسن بل هو خلاف مقتضى العدل، إذ لو عفا الله تعالى عن الكافرين الذين هم غير مستوجبين للعفو و التفضّل، و أسقط العقاب عنهم، إمّا بعدم إدخالهم فى النار أصلا، أو بإدخالهم فيها مدّه، ثم إخراجهم منها بعد ذلك و إدخالهم فى الجنّه، لجاز أن يتمنوا فى الآخره و يقولوا: يا ليتنا كنّا فى الدنيا نزيد فى المعصيه و فى العتوّ و الفساد و الطغيان و العناد، إذ كان فيه مع قضاء و طرنا فى اللذات و الشهوات التى فى المعاصى حصول ثواب فى الآخره، و لجاز أن يتمنى المؤمنون أيضا و يقولوا: يا ليتنا كنّا كافرين فى الدنيا، إذ كان جزاؤهم هذا الجزاء الذى للكافرين، فلم كنّا نتعب أنفسنا بترك الشهوات و اللذات التى فى المعاصى!؟

و أيضا يمكن أن يكون الحكمة فى خلود الكفار فى النار و فى عدم انقطاع عذابهم

فيها أنّ في ذلك إكمال رحمه الله تعالى على المؤمنين و إتمام خلودهم في الراحة، إذ النعمة إنّما يعرف قدرها و ينال كنهها، إذا كان هناك ما يقابلها من العذاب و النقمه، و كلّ راحه إنّما تكون راحه كامله إذا كانت هناك زحمه يعرف مقدارها بالمقاييسه إليها، و لذا يكون من أبواب الجنّه باب مفتوح إلى النار ليلاحظ أهل الجنّه ما يكون فيه أهل النار، فيشكروا على ما يكونون عليه من الراحة و الثواب، كما قال تعالى: **وَ إِذَا صُرِفَتْ أَبْصَارُهُمْ تِلْقَاءَ أَصْحَابِ النَّارِ قَالُوا رَبَّنَا لَا تَجْعَلْنَا مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ** ((١)).

و أيضا يمكن أن يكون الحكمه في ذلك، إخلاص سرور المؤمنين و إدامه فرحهم، حيث إنّ المؤمنين الذين هم أشدّاء على الكفّار رحماء بينهم، كما أنّهم يسرّون و يفرحون براحه أنفسهم و نعمه غيرهم من المؤمنين، كذلك يفرحون بعذاب الكافرين الذين هم أعداؤهم و أعداء الله تعالى، إذ الإيمان حقّ الإيمان يقتضى ذلك، و لذا كان التولّى بأحبّاء الله و التبرّى عن أعدائه كلاهما واجبين.

و بالجمله، إنّ في ذلك سرورهم مع توبيخ منهم على الكفّار، كما قال تعالى حكاية:

وَ نادى أَصْحَابُ 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 ((٢))، و قال تعالى: وَ نادى أَصْحَابُ النَّارِ أَصْحَابَ الْجَنَّةِ أَنْ أَفِيضُوا عَلَيْنَا مِنَ الْمَاءِ أَوْ مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ حَرَّمَهُمَا عَلَى الْكَافِرِينَ ((٣)) و لا- يخفى أنّ إكمال رحمه المؤمنين و إخلاص سرورهم من جمله الحكمه المتعالیه، و أيّه حكمه أعظم منها و أعلى؟

و حيث عرفت ذلك، فاعلم: أنّ جميع ما ذكر في هذا التوهّم الثاني، و جعل منشأ للذهاب إلى انقطاع عذاب الكفّار في النار، مندفعه.

أمّا ما ذكر من أنّ القسر لا يدوم الخ، فبيان اندفاعه أنّه إذا كان العقاب هو لازم الأعمال و العقائد فلا قسر أصلا، حتّى يمكن أن يقال إنّّه يدوم أو لا يدوم؛ و إذا كان العقاب

ص: ٢٨٣

١- الأعراف (٧): ٤٧. [١]

٢- الأعراف (٧): ٤٤. [٢]

٣- الأعراف (٧): ٥٠. [٣]

أمرا واردا من خارج، فهو وإن كان قسرا، إلا أننا لا نسلّم تلك الكليّة، بل القسر يمكن أن يدوم إذا كان سببه دائما كما في ما نحن فيه.

نعم، إذا كان سببه منقطعا يكون هو أيضا منقطعا، وليس الحال هنا كذلك.

و أمّا ما ذكر من أنّ الرحمة الإلهيّة وسعت كلّ شيء فهو كذلك، حيث إنّ كلّ موجود من الموجودات، ناطقها و صامتها و مكلفها و غير مكلفها تعمّها نعمه الإيجاد، و ما يتبعها من إعطاء كلّ شيء خلقه و ما يحتاج هو إليه و يليق بحاله و شأنه، و هذا لا ينافي أن يكون عذابه المخصوص كعذاب الآخرة مخصوصا بجمع الكفّار، و أن يكون رحمته المخصوصه كرحمة الآخرة مخصوصه بجمع المؤمنين، كما قال تعالى: عَذَابِي أُصِيبُ بِهِ مَنْ أَشَاءُ وَ رَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ فَسَأَكْتُبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ وَ يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَ الَّذِينَ هُمْ بِآيَاتِنَا يُؤْمِنُونَ)) (١).

و أمّا ما ذكر، من أنّ الباري جلّ شأنه كما أنّه لا ينفعه الطاعة و لا يضرّه المعصية، كذلك لا يضرّه الثواب و لا ينفعه العقاب، فهو أيضا كذلك، إلا أنّ العقاب و العذاب، و خلودهما هو مقتضى الحكمه المتعاليه، كما عرفت.

و أمّا ما ذكر من: «أنّ العقاب الدائم لا -منفعه فيه لأحد و لا خير، بل هو شرّ محض، و يمتنع صدوره عن الخير بالذات». فهو ممنوع.

لأنّا لا نسلّم كونه شرّا بل هو خير، حتّى بالنسبه إلى المعدّين أيضا.

كما قيل (٢): إنّ جعل الله تعالى النار و قايه لما هو أعظم منها و أشدّ في حقّ المبتلى به و هو غضب الله تعالى، و أنّه كما أنّ النار في الشّأه الدنيويّه تتخذ و قايه لبعض الأمراض الذي لا ينفى إلا بالكفّ، كذلك قد تتخذ في الشّأه الأخرويّه و قايه لغضب الله تعالى الذي يترتب على الكفر و الشرك و أمثالهما.

و بالجمله، فيمكن أن يكون العذاب الأخرويّ صلاحا لحال العاصين و خيرا لهم أيضا.

ص: ٢٨٤

١- الأعراف (٧): ١٥٦. [١]

٢- القائل هو ابن العربيّ في الفتوحات المكيّه.

و على تقدير تسليم كونه شرًّا، فإنّما هو شرٌّ بالقياس إلى الشَّخص المعذَّب خاصّه لا مطلقاً، إذ قد عرفت أنّ فيه مصلحة لحال المؤمنين و إكمال نعمتهم و إتمام سرورهم، فهو خير. و قد تقرّر في الأصول الحكميّه أنّ وقوع الشرّ القليل لأجل الخير الكثير سائغ في الحكمة المتعالیه.

فإن قلت: ليس الأمر هنا كذلك، بل بالعكس، حيث إنّ المؤمنين قليلون، و الكافرين و المشركين و العاصين أكثرون، بل لا نسبه لهم إليهم أصلاً.

قلت: على تقدير التّسليم، أنّ المؤمن الواحد يوازي عند الله تعالى مائه ألف كافر بل أكثر، فالمؤمنون و إن كانوا أقلّون عدداً، إلّا أنّهم أكثرون قدراً، الأعظمون منزله بكثير، بحيث لا نسبه لهم إليهم في ذلك أصلاً.

و على هذا، فيكون وقوع الشرّ بالنسبه إلى ألف ألف كافر، لأجل وقوع خير بالنسبه إلى مؤمن واحد مثلاً شرًّا قليلاً لأجل خير كثير، فكيف إذا كان المؤمن أكثر من واحد.

و أمّا ما نقل من قول القائل الأوّل ممّن يدعى الكشف حيث قال: «إنّ الكفّار و إن كانوا خالدين في النّار، إلّا أنّ عذابهم ينقطع بعد مدّه و ينقلب ثواباً و راحه».

فلا يخفى أنّه خلاف ظاهر الآيات و الأخبار النّاطقه بأنّ النّار دار الخزي و الهوان و الانتقام، القائمة في ذلك في كلّ أزمه الكون فيها، لا اختصاص له بوقت دون وقت، كما لا اختصاص بقوم من العاصين من الكافرين و أمثالهم دون قوم منهم، و الدّاله على أنّ الكافرين لا يخفّف عنهم العذاب وقتاً ما.

كقوله تعالى: خالدين فيها لا يخفّف عنهم العذاب و لا هم يُنظرون)) (١)،

لا يموت فيها و لا يحيى)) (٢)،

لا يقضى عليهم فيموتوا و لا يخفّف عنهم من عذابها)) (٣)،

ص: ٢٨٥

١ - البقره (٢): ١٦٢. [١]

٢ - طه (٢٠): ٧٤. [٢]

٣ - فاطر (٣٥): ٣٦. [٣]

وَيَأْتِيهِ الْمَوْتُ مِنْ كُلِّ مَكَانٍ وَ مَا هُوَ بِمَيِّتٍ وَ مِنْ وَرَائِهِ عَذَابٌ غَلِيظٌ)) (١)،

كَلَّمَا خَبَتْ زِدْنَاهُمْ سَعِيرًا)) (٢)،

كَلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ)) (٣)،

وَ نَادُوا يَا مَالِكُ لِيَقْضِ عَلَيْنَا رَبُّكَ قَالَ إِنَّكُمْ مَا كَثُورُنَّ)) (٤)،

لَا يَذُوقُونَ فِيهَا بَرْدًا وَ لَا شَرَابًا* إِلَّا حَمِيمًا وَ غَسَاقًا)) (٥)،

رَبَّنَا إِنَّكَ مَنْ تَدْخِلِ النَّارَ فَقَدْ أَخْزَيْتَهُ)) (٦)،

إِنَّ الْخِزْيَ الْيَوْمَ وَ السُّوءَ عَلَى الْكَافِرِينَ)) (٧)،

وَ تَرَهَّقُهُمْ ذَلَّةٌ مَا لَهُمْ مِنَ اللَّهِ مِنْ عَاصِمٍ كَأَنَّمَا أُغْشِيَتْ وُجُوهُهُمْ قِطْعًا مِنَ اللَّيْلِ مُظْلِمًا أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ)) (٨)،

إلى 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 يَحْلَمُ فِيهَا إِلَّا أَهْلَ الشُّرْكِ وَ الْكُفْرِ، فَأَمَّا الْمَذْنُبُونَ مِنْ أَهْلِ التَّوْحِيدِ فَإِنَّهُمْ يَخْرُجُونَ مِنْهَا بِالرَّحْمَةِ الَّتِي تَدْرِكُهُمْ وَ الشَّفَاعَةَ الَّتِي تَنَالُهُمْ» قَالَ: «وَ رَوَى أَنَّهُ لَا يَصِيبُ أَحَدًا مِنْ أَهْلِ التَّوْحِيدِ أَلَمٌ فِي النَّارِ إِذَا دَخَلُوهَا، وَ إِنَّمَا يَصِيبُهُمُ الْآلَامُ عِنْدَ الْخُرُوجِ مِنْهَا، فَتَكُونُ تِلْكَ الْآلَامُ جَزَاءً بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيهِمْ، وَ مَا اللَّهُ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ» (٩).

ص: ٢٨٦

١- إبراهيم(١٤): ١٧. [١]

٢- الإسراء(١٧): ٩٧. [٢]

٣- النساء(٤): ٥٦. [٣]

٤- الزخرف(٤٣): ٧٧. [٤]

٥- النبأ(٧٨): ٢٤-٢٥. [٥]

٦- آل عمران(٣): ١٩٢. [٦]

٧- النحل(١٦): ٢٧. [٧]

٨- يونس(١٠): ٢٧. [٨]

٩- الاعتقادات للصدوق ٩٠. [٩]

و هذا الذى رواه فيهم، على تقدير صحّته الرّوايه يمكن أن يكون -و الله أعلم- مخصوصا بهم، فليس يجوز قياس حال غيرهم بحالهم.

و أما ما نقل من قول القائل الثانى فمخالفته لظاهر الشرع المبين أظهر و أكثر، كما لا يخفى.

و بالجمله، فهذان القولان و نظائرهما عدول عن ظاهر الشرع و الحقّ المبين، صادر عن جزاف و تخمين، لا ينبغى للمستبصر أن يلتفت إليه، بل حرىّ به الاستقامه على الصراط السوى. وَ اللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ)) (١)، رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَ هَبْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ)) . (٢)

و هذا آخر ما أردنا إيراده فى هذه الرّساله، و الحمد لله على التوفيق للإتمام، و الصّلاه على محمّد و آله الأماجد الكرام. و قد اتّفق جفاف القلم من تأليفها و ترتيب ما أودع فيها و ترصيفها بيمين مؤلّفها: العبد المذنب الجانى: محمّد نعيم بن محمّد تقىّ المدعوّ بعرفى الطالقانى -أصلح الله شأنهما، و صانهما عمّا شأنهما و عفا عنهما و عن جميع المؤمنين - ضحوه يوم السّبت الثالث و العشرين من شهر ربيع المولود من سنه مائه و إحدى و خمسين بعد ألف من هجره خير البريّه، على هاجرها و آله ألف ألف صلاه و سلام و تحيّه.

ص: ٢٨٧

١ - البقره (٢): ٢١٣. [١]

٢ - آل عمران (٣): ٨. [٢]

الباب الرابع و فيه مطالب المطلب الأول: في حدوث النفس بحدوث البدن، و في عدم جواز التناسخ و نحوه عليها، و في بيان حالها بعد خراب البدن ٧

في حدوث النفس بحدوث البدن ٧

الإشارة إلى أن مذهب الشيخ في الشفاء بقاء النفوس مطلقا حتى نفوس غير المستكملة بعد خراب البدن ١٩

تأويل حديث خلق الأرواح قبل الأجساد بألفى عام ٢٥

في تفسير قوله تعالى: يا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ ((٢٦

المطلب الثاني: في امتناع ما قيل من تناسخ النفوس و نحو ذلك من الأقوال ٢٨

إشاره إلى بطلان القول بفساد النفس بعد خراب البدن ٣٨

في معاني التناسخ ٤١

في إبطال التناسخ بالمعنى المتنازع فيه ٤٧

برهان آخر على بطلان التناسخ ٥٥

دليل آخر ٥٧

المطلب الثالث: في بيان أحوال النفس الإنسانيّة بعد خراب بدنها ٥٨

كلام مع كثير من الحكماء ٦٧

ص: ٢٨٩

فى حال السعاده و الشقاوه العقلين ٦٩

فى بيان اللذه العقلية للنفس و أنها أعلى من الحسيه و كذلك الألم ٧٦

فى بيان السعاده و الشقاوه العقلين من جهه القوه النظرية للنفس بعد مفارقتها عن البدن ٨٠

فى أصناف الناقلين بحسب القوه النظرية ٨٤

حال السعاده و الشقاوه العقليتين من جهه القوه العمليه ٨٩

فى بيان خلود السعاده من جهه صلاح الجزء العملي ٩٦

فى بيان حال النفوس البله ٩٩

فى بيان حال النفوس بعد المفارقه عن البدن، أى فى عالم البرزخ كما نطق به الشرع ١١١

من جمله الشواهد على وجود العالم المثالي ما يشاهد فى النوم ١١٦

فى وجه تسميه العالم المثالي و البرزخيّ بالعالم المتوسط بين العالمين، و كذا فى وجه تسميه النشأه الدينيّه بالعالم الحسيّ و

النشأه الأخرويه بالعالم العقليّ ١٣٠

فى أن القول بالأجساد المثاليه فى النشأه البرزخيه ممّا لا مانع منه من جهه النقل و العقل، بل إنه ممّا يؤيده العقل ١٣٣

كلام مع الشيخ البهائيّ و العلامه المجلسيّ ١٣٧

فى ثبوت السعاده و الشقاوه فى عالم البرزخ ١٣٩

فى تجسّم الأعمال ١٣٩

[فى الجبر و الاختيار] ١٤٧

[الثواب و العقاب فى البرزخ] ١٥٤

الباب الخامس، فى إثبات المعاد الجسمانيّ الذى نطق به الشرع بيان الأمر الأول: أنّ للإنسان معادا فى دار الآخرة ١٥٩

بيان الأمر الثاني: أى كون المعاد جسمانيًا ١٦١

بيان الأمر الأوّل من تلك الأمور الثلاثة ١٦٢

بيان الأمر الثاني من تلك الأمور الثلاثة ١٦٣

شبهه الأكل و المأكل مع جوابها: ١٧٢

بيان الأمر الثالث من تلك الأمور الثلاثة ١٧٥

شكّ مع جوابه ١٨٢

دقيقه ١٨٩

تذنيب فى حشر غير الإنسان ١٩٠

الخاتمه و فيها مطالب ١٩٩

المطلب الأوّل: فى الإشاره إلى دفع شبهات المنكرين للمعاد الجسمانيّ ٢٠١

المطلب الثاني: فى بيان جملة من الأحوال و الأمور التى نطق الشرع بوقوعها يوم القيامة و يجب التصديق بها لكونها أموراً ممكنه

بالذات أخير به المخبر الصادق ٢١٥

نفخ الصور ٢١٥

الصراط ٢١٩

الصراط الدينويّ ٢٢٢

الصراط الأخرويّ ٢٢٥

الأعراف و السور ٢٢٩

الكتاب و الحساب و الميزان و السؤال ٢٣١

الكتاب ٢٣٤

الميزان ٢٤٢

السؤال ٢٤٥

ص: ٢٩١

الحساب ٢٥١

العقبات ٢٥٤

الحوض ٢٥٦

الشفاعه ٢٥٧

الجنّه و النار ٢٥٨

المطلب الثالث: في بيان أصناف الناس و بيان أحوالهم في الجملة في القيامة و في كيفية خلود أهل الجنّه في الجنّه و أهل النار في النار ٢٥٩

في بيان خلود أهل الجنّه في الجنّه و أهل النار في النار ٢٧٣

في ذكر وجوه من التوهّم على عدم إمكان الخلود ٢٧٥

في رفع تلك الوجوه من التوهّم ٢٧٧

ص: ٢٩٢

تعريف مركز

بسم الله الرحمن الرحيم
هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ
الزمر: ٩

عنوان المكتب المركزى

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آواده اى، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلى، الرقم ١٢٩، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : www.ghbook.ir

البريد الالكترونى : Info@ghbook.ir

هاتف المكتب المركزى ٠٣١٣٤٤٩٠١٢٥

هاتف المكتب فى طهران ٠٢١ - ٨٨٣١٨٧٢٢

قسم البيع ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩ شؤون المستخدمين ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩.

مركز
للبحوث والتحريرات الكمبيوترية
اصبهان
الغمامية



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

