



مركز  
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبحان

للغافل



عليه  
صباح  
الرمضان

www.ghaemiyeh.com  
www.ghaemiyeh.org  
www.ghaemiyeh.net  
www.ghaemiyeh.ir



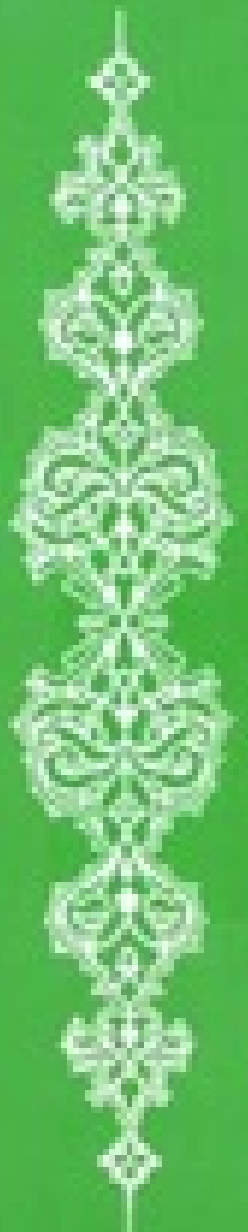
# منهج الرشاد في معرفة المعتاد

محمد نعيم بن محمد تقي

المدعو بالصلوة نعيما العرفي الطالقاني

المجلد الأول

تحقيق رضا استادي



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

# منهج الرشاد في معرفه المعاد

كاتب:

محمد نعيم بن محمد تقي نعيما طالقاني

نشرت في الطباعة:

مجمع البحوث الاسلاميه

رقمي الناشر:

مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

# الفهرس

|    |                                                         |
|----|---------------------------------------------------------|
| 5  | الفهرس                                                  |
| 10 | منهج الرشاد في معرفة المعاد المجلد 1                    |
| 10 | اشارة                                                   |
| 10 | اشارة                                                   |
| 14 | فهرست الموضوعات                                         |
| 20 | مقدّمة الناشر                                           |
| 22 | مقدّمة الأستاذ السيّد جلال الدين الأشتياني              |
| 22 | اشارة                                                   |
| 26 | أثران من الآثار العلمية للملاّ محمد نعيم (الملاّ نعيما) |
| 39 | البحث في معني المعاد                                    |
| 40 | تبيهه                                                   |
| 42 | وهم و دفع                                               |
| 49 | مقدّمة المصحح                                           |
| 63 | خطبة الكتاب                                             |
| 69 | المقدّمة                                                |
| 69 | اشارة                                                   |
| 76 | في الإشارة إلي أنّ الإنسان                              |
| 78 | في الإشارة إلي معني المعاد                              |
| 84 | في الإشارة إلي كون الاعتقاد بالمعاد ضرورياً             |
| 86 | في كيفية دلالة الآيات القرآنية علي المعاد               |
| 88 | في كيفية دلالة الآيات الواردة في إنكار المنكرين للمعاد  |
| 92 | في الإشارة إلي معني معاد الروحاني و الجسماني            |
| 94 | في الإشارة إلي مبني إنكار المنكرين للمعاد               |

|     |                                                               |
|-----|---------------------------------------------------------------|
| 97  | في الإشارة إلي مبني القول بالمعاد                             |
| 97  | في الإشارة إلي مبني معاد البدن                                |
| 107 | في الإشارة إلي مبني معاد النفس                                |
| 110 | إيراد إشكال علي القول بالمعاد الروحاني فقط                    |
| 113 | كلام مع صدر الأفاضل                                           |
| 120 | المقام الأوّل في جواز عدم العالم و امتناعه                    |
| 120 | إشارة                                                         |
| 124 | تفصيل و تحقيق                                                 |
| 127 | في أبدية الصادر الأوّل من أجزاء العالم                        |
| 137 | في أبدية فرد ما من أجزاء العالم                               |
| 140 | في أبدية النشأة الاخروية                                      |
| 144 | الكلام في النشأة الدنيوية                                     |
| 146 | في بيان الدليل السمعي علي بقاء النفس الإنسانية بعد خراب البدن |
| 151 | في بيان الدليل العقلي علي بقاء النفس الإنسانية بعد خراب البدن |
| 151 | إشارة                                                         |
| 151 | من جملة الدلائل عليه                                          |
| 152 | في الحجج التي اعتمد أفلاطون فيه عليها                         |
| 153 | في ذكر برهان أقامه الشيخ في الشفاء علي هذا المطلب             |
| 153 | إشارة                                                         |
| 155 | دليل آخر منه                                                  |
| 158 | فيما ذكره في الإشارات في ذلك                                  |
| 159 | فيما ذكره المحقّق الطوسي رحمه الله في شرحه له                 |
| 164 | في ذكر ما ذكره صاحب المحاكمات                                 |
| 166 | في ذكر ما ذكره صدر الأفاضل في هذا المطلب                      |
| 166 | إشارة                                                         |

|     |                                                                       |
|-----|-----------------------------------------------------------------------|
| 169 | ..... شك و تحقيق                                                      |
| 171 | ..... في توجيه حجج أفلاطون                                            |
| 171 | ..... اشارة                                                           |
| 174 | ..... إيراد سؤال علي كلام الشيخ في الشفاء مع جوابه                    |
| 176 | ..... نقل كلام عن المحقق الطوسي للتمهيد لبيان الجواب                  |
| 181 | ..... في امور ينبغي التنبيه عليها هنا:                                |
| 181 | ..... الأمر الأول                                                     |
| 181 | ..... اشارة                                                           |
| 184 | ..... دفع إيراد عن المحقق الطوسي رحمه الله                            |
| 184 | ..... الأمر الثاني                                                    |
| 184 | ..... اشارة                                                           |
| 188 | ..... دفع إيراد آخر علي المحقق الطوسي رحمه الله                       |
| 190 | ..... في بيان الجواب عن السؤال الذي أوردناه علي كلام الشيخ في الشفاء  |
| 195 | ..... في ترميم بعض ما ذكره الشيخ في الكتابين من الدليل علي بقاء النفس |
| 197 | ..... كلام مع صاحب المحاكمات                                          |
| 203 | ..... كلام مع المحقق الطوسي رحمه الله                                 |
| 208 | ..... في توجيه كلامه في الإشارات                                      |
| 216 | ..... في ذكر شبهة مشهورة موردة علي أدلة بقاء النفس بعد فساد البدن     |
| 216 | ..... اشارة                                                           |
| 221 | ..... في تحرير الجواب عن الشبهة                                       |
| 223 | ..... شروع في تحرير الجواب                                            |
| 229 | ..... زيادة إيضاح للمقام                                              |
| 237 | ..... في تحرير جواب المحقق عن اعتراض الإمام                           |
| 243 | ..... في التكلّم فيما قاله صدر الأفاضل من الجواب عن الاعتراض          |
| 249 | ..... في بقاء النفوس                                                  |

- 251 ..... في بيان حال الماديات من الموجودات .
- 258 ..... في بيان معني ما دلّ من السمعيّات .
- 258 ..... اشارة .
- 267 ..... ختام .
- 269 ..... المقام الثاني في جواز إعادة المعدوم و عدمه .
- 269 ..... اشارة .
- 278 ..... في تحرير ما ذكره الشيخ في الشفاء أولاً في هذا المطلب .
- 282 ..... في الإشارة إلي الجواب عن شبهة المعدوم المطلق .
- 287 ..... حاصل الدليل الذي ذكره الشيخ في الشفاء أولاً .
- 289 ..... في الإشارة إلي دفع ما أورده الشارح القوشجي علي المحقّق الطوسي .
- 292 ..... في الإشارة إلي قول المحقّق الطوسي .
- 293 ..... في الإشارة إلي دفع إيراد عن الشيخ وعن المحقّق الطوسي .
- 295 ..... كلام مع المحقّق الدواني .
- 300 ..... في الإشارة إلي دفع توهم هنا .
- 301 ..... في تحرير ما ذكره الشيخ بعد دلبه الثاني .
- 304 ..... في تحرير ما ذكره الشيخ في الشفاء أخيراً .
- 309 ..... نقل كلام من المحقّق الدواني في هذا المقام و الإشارة إلي ما فيه .
- 312 ..... في الإشارة إلي توجيه الدليل الأوّل .
- 333 ..... في ذكر حجج المجوزين لإعادة المعدوم و ذكر ما فيها و نقدها و تزييفها .
- 343 ..... في تحرير كلام المحقّق الطوسي .
- 346 ..... في الإشارة إلي دفع مناقشة المحسّي الشيرازي عن المحقّق الدواني .
- 348 ..... كلام مع الشارح القوشجي و المحسّين .
- 348 ..... في الإشارة إلي توجيه كلام القائل الأوّل .
- 352 ..... في تحرير ما ذكره صاحب المواقف .
- 355 ..... في تحرير ما ذكره الشارح القوشجي في مقام الجواب .



- 358 ..... في تحرير الجواب
- 362 ..... في الكلام فيما ذكره الشارح القوشجي نفسه في الجواب
- 366 ..... في الإشارة إلي اندفاع ما أورده المحقق الدواني عن الشارح القوشجي
- 369 ..... كلام مع المحشّي الشيرازي
- 373 ..... كلام مع المحقق الدواني
- 380 ..... مناقشة مع المحقق
- 381 ..... في الإشارة إلي دفع مناقشة المحشّي الشيرازي عن المحقق الدواني
- 381 ..... مناقشة اخري مع المحقق
- 384 ..... كلام معه أيضا
- 384 ..... في الكلام فيما أورده الشارح القوشجي علي المحقق الطوسي
- 388 ..... في بيان ما يرد علي الشارح من الأنظار
- 394 ..... بيان ضعف احتجاج القائلين بجواز إعادة المعلوم
- 397 ..... في تضعيف الوجه الإقناعي الذي ذكره الشارح القوشجي
- 401 ..... النتيجة
- 403 ..... تعريف مركز

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

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

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

مشخصات: 3ج

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

يادداشت : عربي

يادداشت : فهرستنويسي براساس اطلاعات فييا.

يادداشت : کتابنامه

موضوع : معاد

موضوع : خداشناسي

شناسه افزوده : استادي ، رضا ، 1316 - ، مصحح

شناسه افزوده : بنياد پژوهشهاي اسلامي

رده بندي کنگره : 222PB / ان 7م 8 7731

رده بندي ديويي : 44/792

شماره کتابشناسي ملي : م 78-578

ص : 1



منهج الرشاد في معرفه المعاد

محمدنعيم بن محمدتقي المدعو بالملا نعيما العرفي الطالقاني

تحقيق رضا استادي

ص: 3



## فهرست الموضوعات

مقدمة الاستاذ السيد جلال الدين الآشتياني 11

مقدمة المصحح 37

مقدمة المؤلف 55

في الاشارة إلى أنّ الانسان عبارة عن مجموع النفس و البدن 61

في الاشارة إلى معني المعاد 63

في الاشارة إلى كون الاعتقاد بالمعاد ضروريًا في هذا الدين القويم و كذا في الأديان السابقة 67

في كفيّة دلالة الآيات القرآنيّة علي المعاد 69

في كفيّة دلالة الآيات الواردة في إنكار المنكرين للمعاد 71

في الاشارة إلى معني المعاد الروحاني و الجسماني 74

في الاشارة إلى مبني إنكار المنكرين للمعاد 76

في الإشارة إلى مبني القول بالمعاد 79

في الإشارة إلى معاد البدن 79

في الاشارة إلى مبني معاد النفس 89

إيراد إشكال علي القول بالمعاد الروحاني فقط 92

كلام مع صدر الأفاضل 95

المقام الأول في جواز عدم العالم و امتناعه 102

تفصيل و تحقيق 106

ص:5

في أبدية الصادر من أجزاء العالم 109

في أبدية فرد ما من أجزاء العالم 119

في أبدية النشأة الاخرية 122

[الكلام في النشأة الدنيوية] 126

في بيان الدليل السمعي علي بقاء النفس الإنسانيّة بعد خراب البدن 128

في بيان الدليل العقلي علي بقاء النفس الإنسانيّة بعد خراب البدن 133

من جملة الدلائل عليه 133

في الحجج التي اعتمد أفلاطون فيه عليها 134

في ذكر برهان أقامه الشيخ في الشفاء علي هذا المطلب 135

دليل آخر منه 137

فيما ذكره في الإشارات في ذلك 140

فيما ذكره المحقّق الطوسي رحمه الله في شرحه له 141

في ذكر ما ذكره صاحب المحاكمات 146

في ذكر ما ذكره صدر الأفاضل في هذا المطلب 148

شك و تحقيق 151

في توجيه حجج أفلاطون 153

إيراد سؤال علي كلام الشيخ في الشفاء مع جوابه 156

نقل كلام عن المحقّق الطوسي لبيان الجواب 158

في امور ينبغي التنبيه عليها هنا [الأمر الأوّل] 163

دفع إيراد عن المحقّق الطوسي رحمه الله 166

الأمر الثاني 167

دفع إيراد آخر علي المحقق الطوسي رحمه الله 170

في بيان الجواب عن السؤال الذي أوردناه علي كلام الشيخ في الشفاء 172

في ترميم بعض ما ذكره الشيخ في الكتابين من الدليل علي بقاء النفس 177

كلام مع صاحب المحاكمات 179

كلام مع المحقق الطوسي رحمه الله 185

في توجيه كلامه في الإشارات 190

في ذكر شبهة مشهورة موردة علي أدلة بقاء النفس بعد فساد البدن 198

في تحرير الجواب عن الشبهة 203

ص:6



شروع في تحرير الجواب 205

زيادة إيضاح للمقام 211

في تحرير جواب المحقق عن اعتراض الإمام 219

في التكلّم فيما قاله صدر الأفاضل من الجواب عن الاعتراض 225

في بقاء النفوس 231

في بيان حال المادّيات من الموجودات 233

في بيان معني ما دلّ من السمعيّات علي هلاك كلّ ما سواه أو علي الفناء بالمرّة 238

ختام 247

المقام الثاني في جواز إعادة المعدوم و عدمه 249

في تحرير ما ذكره الشيخ في الشفاء أولاً في هذا المطلب 258

في الإشارة إلي الجواب عن شبهة المعدوم المطلق 262

حاصل الدليل الذي ذكره الشيخ في الشفاء أولاً و ذكره في التعليقات أيضا علي بطلان إعادة المعدوم 267

في الإشارة إلي دفع ما أورده الشارح القوشجي علي المحقق الطوسي 269

في الإشارة إلي قول المحقق الطوسي 272

في الإشارة إلي دفع إيراد عن الشيخ و عن المحقق الطوسي 273

كلام مع المحقق الدواني 275

في الإشارة إلي دفع توهم هنا 280

في تحرير ما ذكره الشيخ بعد دليله الثاني 281

في تحرير ما ذكره الشيخ في الشفاء أخيرا 284

نقل كلام من المحقق الدواني في هذا المقام و الإشارة إلي ما فيه 289

في الإشارة إلي توجيه الدليل الأوّل الذي ذكره المحقق الطوسي علي هذا المطلب 292

في ذكر حجج المجوّزين لإعادة المعدوم وذكر ما فيها ونقدها وتزييفها 313

في تحرير كلام المحقّق الطوسي 323

في الإشارة إلي دفع مناقشة المحسّي الشيرازي عن المحقّق الدواني 326

كلام مع الشارح القوشجي والمحسنين 328

في الإشارة إلي توجيه كلام القائل الأول بحيث يندفع عنه ايراد الشارح القوشجي 328

في تحرير ما ذكره صاحب المواقف 332

ص:7

في تحرير ما ذكره الشارح القوشجي في مقام الجواب عمّا أورده صاحب المواقف 335

في تحرير الجواب 338

في الكلام فيما ذكره الشارح القوشجي نفسه في الجواب عمّا ذكره صاحب المواقف 342

في الإشارة إلي اندفاع ما أورده المحقق الدواني عن الشارح القوشجي 346

كلام مع المحسّي الشيرازي 349

كلام مع المحقق الدواني 353

مناقشة مع المحقق 360

في الإشارة إلي دفع مناقشة المحسّي الشيرازي عن المحقق الدواني 361

مناقشة أخرى مع المحقق 361

كلام معه أيضا 364

في الكلام فيما أورده الشارح القوشجي علي المحقق الطوسي 364

في بيان ما يرد علي الشارح من الأنظار 368

[بيان ضعف احتجاج القائلين بجواز إعادة المعدوم علي الجواز بالآيات و الروايات] 374

في تضعيف الوجه الإقناعي الذي ذكره الشارح القوشجي علي جواز الإعادة و كذا في تضعيف الوجه الذي ذكره المحقق الدواني علي

امتناع الإعادة 377

ص: 8

قضية الإيمان بالعودة إلى الله عزّ وجلّ -عبر سفر الموت- إحدى الركائز الأساسية التي يقوم عليها المعتقد التوحيديّ في الأديان الإلهية. وتشكّل هذه القضية ثاني قوسين تكتمل بتلاقيهما دائرة الحياة الإنسانيّة في الوجود، بعد أن كان أولهما الإيمان بصدور الإنسان من الغيب الإلهي، ليجتاز- في رحلة الحياة الدنيا- مراحل الكدح والنمو والتكامل، ثمّ ليعود إلى لقاء الله من جديد.. كما تعود القطرة مرّة أخرى إلى المحيط. وهذا الصدور من القدرة الإلهية ثمّ العودة إليها بعد الموت هو ما عرف في الثقافة الإسلاميّة باسم «المبدأ والمعاد»؛ استلهاما من تعابير القرآن الكريم: «كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ- الأعراف 29» و«كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ- الأنبياء 104» و«إِنَّهُ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ- يونس 4».

ولا ريب أنّ حياة الإنسان القادمة في أسفار الآخرة مرتبطة ارتباطاً صميمياً بأعمال الإنسان وبمساعيه في الحياة الدنيا، وبما يحمل من معتقدات وأفكار، وبما يعتمل في داخله من دوافع ونيات. هنالك تتجسّد الأعمال والدوافع الداخليّة في عالم الانكشاف والظهور «وَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِرًا، وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا- الكهف 49»، «ثُمَّ تُوفِّي كُلُّ نَفْسٍ مَا كَسَبَتْ- البقرة 281»، «فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ، وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ- الزلزال 7-8».

وقد حفلت النصوص الإسلاميّة-قرآنيّة وحديثيّة- بذكر حقيقة المعاد وما يرتبط به، بما لا تجد نظيراً له في أيّ من الأديان الأخرى. وشهدت الحياة العلميّة والدينيّة للمسلمين، علي تعاقب القرون، مباحث شتّى حول عقيدة المعاد.. خلال كتب خاصّة ألّفت في الموضوع، وخلال فصول تضمّنتها المؤلفات الاعتقاديّة والأخلاقيّة والوعظيّة، ليتجلّي للمسلم هذا الأصل الدينيّ الأساس، وليتأهّب للسفر الأخرى، حيث يصل الي الغاية التي هي لقاء الله.

إنّ العامل الرئيس في خراب حياة الإنسان علي الأرض، وفي ضلاله عن طريق التكامل-الذي حمل رسالته الأنبياء وبلّغ به الأوصياء عليهم السلام-إنّما ينبعث من نسيان العودة إلي الله و الغفلة عنها، ناهيك عن التورّط في إنكار هذه العودة و التكذيب بها، كما يتوهّم أصحاب الطريقة المادّيّة في التفكير.

وقد كانت معالجة الكتاب و المفكرين المسلمين لقضيّة المعاد علي 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 إلي النصوص القرآنيّة و الحديثيّة باعتبار الحقائق التي تجلّيها هذه النصوص محورا للاستدلال، و موضوعا للبحث العقليّ و الفلسفيّ.

و كتاب «منهج الرشاد في معرفة المعاد» هو ممّا ألفه الآخوند الملاّ نعيما الطالقانيّ -من كبار علماء الإماميّة في القرن الحادي عشر- وفق هذا النهج الأخير القائم علي البرهان العقليّ المنور بالتصّ، و حدّد المؤلّف رحمه الله هدفه من الكتاب، فقال: «أن نقيم الدليل علي أنّ المعاد ينبغي أن يكون واقعا علي هذا الوجه الذي دلّ عليه الشرع، لا- علي وجه آخر» (1:382). و قد عني فيه ببحث مختلف القضايا المتّصلة بعقيدة المعاد، مناقشا-في ضمن ذلك- طائفة من أفكار الفلاسفة و المتكلّمين المسلمين و غير المسلمين، و كاشفا عن و هن ما ألقى في هذا السبيل من شكوك و شبهات.

و كان هذا الأثر موضع عناية الأستاذ السيّد جلال الدين الآشتيانيّ، فإنّه كتب له مقدّمة ضافية تحدّث فيها عن المؤلّف و عن بيئته العلميّة، و زيّن الكتاب بتعليقات (هي المميّزة بعلامة النجمة)، ثمّ أشار علي مجمع البحوث الإسلاميّة في الآستانة الرضويّة المقدّسة بتحقيق الكتاب. و عملا من المجمع علي نشر المعارف و العقائد الأصليّة تلقّي هذا الاقتراح بالترحيب، و طلب من آية الله رضا أستاדי تولّي هذا العمل، فتحمّل أعباءه، و كتب مقدّمة عن مصادر حياة المؤلّف و ما يتّصل بمؤلّفاته. فله و للأستاذ الآشتيانيّ وافر الشكر و الامتنان، و نسأل الله تعالي لهما المزيد من الخير و التوفيق.

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

مجمع البحوث الإسلاميّة 1418 هـ-1376 ش

نقلها الي العربية:علي هاشم الأسدي

بسم الله الرحمن الرحيم الآخوند الملاّ نعيما الطالقانيّ أحد علماء الإماميّة المشهورين، ويعرف بالملاّ محمّد نعيم أيضا.

كان يواصل دراسته بأصفهان في أواخر العهد الصفويّ و نقتني كتابين من كتبه:

أحدهما أصل الأصول وقد طبعته في سلسلة منتخبات فلسفي، والآخر هو كتابه المفصل منهج الرّشاد في معرفة المعاد الذي ألفه بعد عودته إلي أصفهان إذ كان قد نزع منها إثر فتنة الأفغان، فعاد إليها بعد أن أجلاهم عنها القائد الشّهير نادر شاه أفشار. ولم يتحدّث المؤلّف عن سيرته في الكتابين المذكورين، بيد أنّه عرّف نفسه بإيجاز في الكراس الملحق بأول كتاب أصل الأصول. ويستبين منه أنّ المترجم له كان ذا قريحة شعريّة، لأنّه كتب في آخر الصّفحات الثّلاث الملحقة بكتاب أصل الأصول-الذي يشكّل أحد أجزاء كتابنا منتخبات فلسفي-و المطبوعة علي حدة:

«لكاتبه و مالكه و مؤلّفه و واقفه ملاّ نعيما المعروف بالعرفيّ (1) الطالقانيّ».

نزلت بصاحب التّرجمة مصائب محيرة بعد غزو الأوباش أصفهان، فقد قضى الغزاة علي جلّ أقربائه، فاضطرّ إلي الخروج من أصفهان ليلا بمساعدة بعض الأصدقاء والتّاصحين، و وصل إلي قمّ بعد أن تجشّم عناء كبيرا في سفره.

عرفه بعض العلماء الذين كانوا قد ذهبوا إلي أصفهان سابقا لطلب العلم وغادروها

ص:11

1- -العرفي:اسم خاصّ اختاره الشاعر لنفسه و يذكره في آخر بيت من كلّ قصيدة،علي عادة شعراء الفارسيّة.

لأسباب معيّنة فطلبوا منه أن يدرّس ويفيدوا من وجوده، فألّف رسالة أصل الأصول في قمّ (دار الإيمان).

\*\*\* توفّر المستشرق المعروف المرحوم البروفسور كربن علي دراسة شيخ الإشراق وأفكاره و آثاره مدّة مديدة، عند ما كان مشغولاً في مطالعة آثار محقّقي الشّرق وأفكارهم عدد سنين إبان اقامته في تركيا. وكان يعمل في القسم المتعلّق بالمعهد الفرنسيّ التركيّ مبعوثاً من قبل حكومته ثمّ انتقل إلى إيران و واصل فيها عمله. وقد تعرّف عليّ سنة 1959 و 1960 م، وكان يرغب كثيراً أن أقوم بإعداد مختارات فلسفيّة منذ عصر الميرداماد حتّي عصرنا هذا. وكان يري أنّ الموضوعات التي اختارها من كتب الفلاسفة في القرنين الأخيرين ينبغي أن تنقل دون إبداء وجهة نظر فيها، وهو يتولّى تدوين القسم الفرنسيّ. و كنت أدرك جيّداً أنّ نقل المباحث العلميّة العويصة بدون إبداء رأي فيها عمل ناقص. فلا بدّ من بيان التّفاوت بين المشارب و المذاهب.

كنت أنجز العمل الذي اقترحه عليّ المستشرق المذكور مع انشغالي بإعداد الكتب العرفانيّة و الفلسفيّة للطّبع. و تهيّأ قرابة ستّة أجزاء كمختارات من آثار أكابر العلماء، مشفوعة ببيان ما أشكل و شرح ما أعضل. و استطعنا أن نتعرّف عليّ كثير من العلماء عن هذا الطّريق، و قد كان بعض منهم- مثل الملامّ نعيما الطّالقانيّ- غير معروفين عند الكثيرين.

طبع من المختارات الفلسفيّة أربعة أجزاء، و انتقل زميلي الباحث المغفور له البروفسور كربن إلي رحمة الله تعالى.

وقد بلغ البروفسور كربن من الذكاء الحادّ، و القابليّة العمليّة و الذّوق العلميّ الوافر مبلغاً أصبح فيه عالماً ملماً بالأسس الفلسفيّة، متمكّناً من المسائل العويصة أكثر من كونه مستشرقاً بالمعني المتداول.

\*\*\*

كان الملامّ نعيما المشهور بالملامّ محمّد نعيم أيضاً من العلماء الأجلّاء أولي المنزلة الرّفيعة لكنّه لم يتمتّع بشهرة كافية عند الجميع. مثله بذلك مثل كثير من العلماء الذين كانوا

رجالاً- كباراً إلا أنهم مغمورون. وأنها لمأساة حقاً أن لا تولي الحوزات العلميّة الشيعيّة اهتماماً كافياً بالعرفان النظريّ والعملّي والحكمة الإلهيّة، ولا تعتني بالعلوم القرآنيّة وتفسير القرآن الكريم، ولا توسّع نطاقها العلميّ؛ إذ أصبحت حوزات أحاديّة العلم اقتصر على الفقه والأصول، وركّزت على العلوم الثقلية، وتركت تفسير القرآن والعلوم التي تنبثق منه وتحفظ أصالة الإسلام. ونلاحظ في الجامعات أيضاً أنّ العلوم الأصليّة، والعلوم القرآنيّة، وعلم التوحيد والعرفان الذي تألّق من بطن القرآن، والعلم الإلهي، والحكمة المتعالية التي تعدّ كلاماً شيعياً في مقابل كلام علماء العامّة، كلّ ذلك أخذ بالزوال. وكان بعض الجهلة المغرورين يخالون أنّ معرفة الصّرف والنحو والمعاني والبيان، والتّوغل في اللغة العربيّة وآدابها يكفيان لفهم القرآن، وبعضهم كان يري أنّ ترجمة القرآن الكريم إلى اللّغة الفارسيّة مفتاح المعارف القرآنيّة.

ولا بدّ أن نعرف أيضاً أنّ علم الكلام وحده لا يكفي لفهم القرآن، بل قد يكون مضراً ومضلاً.

إنّ علم الكلام على المذهب الأشعريّ مشحون بالأخطاء والهفوات، وعلى أصول المعتزلة حامل لأخطاء فادحة، وكلاهما وقع في فخّ التنزيه الصّرف الذي يلزم نفي التوحيد الألوهيّ والتشبيه الصّرف الملازم لاستناد آثار الماديات الخاصّة إلى الحيّ المنزّه عن عوارض الجسمانيّات. والمذهب الحقّ هو الجمع بين التنزيه والتشبيه.

في ضوء ما ذكرنا كان الكلام الأشعريّ والمعتزليّ دعامة للمعارف القرآنيّة وزاعماً فهم ظواهر القرآن والأحاديث المأثورة عن خاتم الأنبياء صلّي الله عليه وآله، وحلّ المسائل العويصة، بيد أنّ الأصول والقواعد العلميّة لهاتين الفرقتين قد خرجت من نطاق العلم تماماً خلال فترة قليلة نوعاً ما. ونلاحظ في كتب التفسير أثراً للفرقتين المذكورتين لكنّه مضلّ.

إنّ ما ينبغي أن ندعّن له هو أنّ علم التفسير يستتبع عدداً من العلوم، وأنّ التفسير يجب أن يكون مناسباً لبيئة خاصّة. وإذا همّ امرؤ أن يفسّر القرآن وهو في الأربعين أو الخمسين من عمره وكان أذكى الناس، فلا يفلح في عمله. إذ مع وجود الطّروف المساعدة على التفسير، لا بدّ أن يتعلّم الإنسان التفسير في شبابه عند أستاذ مفسّر، ويعمل ليل نهار،



و يتوفّر علي دراسة آثار الماضين. و يحتاج طالب علم التفسير إلي بيئة تفسيرية مناسبة، و كما أنّ الفقيه البارز يجب أن ينشأ في بيئة فقهية، فكذلك المفسّر المحقّق يجب أن يكون وليد بيئة تفسيرية، و بعد تهيئة الظروف لا بدّ من خمسين سنة في الأقلّ حتّي تعدّ البيئة التفسيرية المناسبة.

إنّ الإمام بالأسس العرفية، و التمكن من الحكمة المتعالية، و الاطلاع علي علم الكلام، و العثور علي طريق الأنس بالقرآن، و تطهير النفس من الرذائل، و تحصيل الإقبال للأنس بالقرآن، كلّ ذلك وسيلة للعبور من ظواهر القرآن و الحديث، و العروج إلي البطن القرآنية و إدراك كلام الحقّ. قال الإمام جعفر الصادق عليه و علي آباءه السّلام: «لقد تجلّي الله لخلقه في كلامه، و لكنّهم لا يبصرون.» (1) و ما قاله خاتم الأنبياء صلّي الله عليه و آله: «إنّ للقرآن ظهراً و بطناً و لبطنه بطن إلي سبعة أطن.» (2) أراد به أنّ كلّ بطن يختصّ بأشخاص معيّنين، و أنّ بطنه الثّالث هو مشاهدة الحقيقة كأنك تراه. و أشار مولي الموالي أمير المؤمنين عليه السّلام إلي أعلي درجاته فقال: «ما كنت أعبد ربّاً لم أراه.» (3) و شهود البطن السّابع للمحمّديين خاصّة. و في عصرنا هذا ينبغي ألاّ نتطلع إلي بطن القرآن الكريم و نخرج من ظاهره إلي باطنه و ننظر من عالم التفسير إلي عالم التّأويل. و القصد هو أنّ إدراك السّور القرآنية و فهم الظواهر بنحو لا يجرد من فهم كلام الحقّ تماماً يجب أن يعدّ بالغ الأهمية.

\*\*\* الملاً نعيما هو نجل الشيخ محمّد تقي الملائكة، و الشيخ محمّد تقي ابن الشيخ محمّد جعفر، و الشيخ محمّد جعفر ابن الشيخ محمّد كاظم الطالقاني. و سلاله هؤلاء العلماء هي أكبر ممّا ذكر.

الملاً محمّد الملائكة المشهور بالملاً محمّد فرشته أخو الآخوند الملاً نعيما. و كانت أسرة الملاً نعيما من أعاضم 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: 14

1- بحار الانوار 92:107. [1]

2- تفسير الصافي 1:38. [2]

3- اصول الكافي 1:98. [3]

العلماء، ومعظمهم من أولي الذوق. و من أسرته الأبخ نعيمائي الذي يسكن في طهران حاليًا و له خط جميل، كما أنه ملّم بعدد من الخطوط. و قد زرته في بيته مع عدد من الأصدقاء. علما أن خط الملاً نعيما في غاية الجمال.

### أثران من الآثار العلمية للملاً محمّد نعيم (الملاً نعيما)

لم يكن الملاً نعيما شخصيّة مغمورة قطّ، فقد كان من مشاهير العلماء و ضريحه بين نور و طالقان مطاف أولي الإقبال.

إنّ أحد آثاره العلميّة التي امتزج فيها الذوق العلميّ بالذوق العرفانيّ رسالة جامعة بعنوان أصل الأصول ألفها الملاً نعيما في قمّ (دار الإيمان) و هي أثر نفيس، و قد طبعته في الجزء الثالث من المختارات الفلسفيّة.

مرّ بنا فيما سبق أنّ العالم المذكور فقد كثيرا من أقاربه في غارة الأفغان علي مدينة اصفهان الكبرى (و سقوط اصفهان و موت مائة ألف من أهاليها جوعا و قتلا) فقام بعض الأخيار بإخراجه منها بمشقة فتوجّه تلقاء قمّ مضطرا و في قمّ طلب منه بعض العلماء أن يدرّس، فاستجاب لهم. و ما كتابه أصل الأصول إلّا مجموعة دروس كتبها في مهجره.

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

ألفه الملاً نعيما بعد مواجهة جيش الملك (نادر شاه افشار) صلفاء الأفغان و طغامهم. و أخيرا استطاع الجيش المذكور أن ينزل هزيمة ما حقة بجيش (أشرف قلجه اي) حتّي أثر الفرار علي البقاء، و ترك اصفهان لمحة البرق. و تكبّد في الطّريق أيضا خسائر كثيرة تحدّثت عنها كتب التّاريخ. و كان بين الأفغان عالم دينيّ يعرف بالملاً زعفر، و هو مرشدهم، اشتهر أنّه أقسي التّاس. و عند ما وصل إلي ضواحي كرمان ألقى نفسه في التّهر و غرق.

و كلّ من دخل اصفهان بعد فرار الأفغان، و كان قد رآها قبل حكومة محمود و أشرف فآته و جدها يبابا و تنهّد تأوّها عليها. و قام الحاكم غير الكفوء و بعض المتظاهرين بالعلم من الوصوليين، -في آخر لحظة كان ممكنا فيها أن يعيد القائد الإيرانيّ اللائق النّظم إلي البلاد- بإجبار الملك الجاهل علي إعماء رجل كفوء و قتله.

أخذت إيران بالضد بعد الشاه طهماسب. وقام أحد أحفاد السيد الشريف-و كان سنّيّا متعصّباً-باغواء الشاه اسماعيل الثاني و جعله سنّيّا، لكنّ الشاه أنكر تسنّنه خوفاً من رؤساء قبيلة (استاجلو) وألقى الشريف في السجن، وأثبت نذالته من خلال قتل أقاربه.

وعمد إلي أولي الذوق و الفضل المحترمين من أولاد الشاه اسماعيل الأول مؤسس الامبراطورية الصفوية فقتلهم شرّ قتلة، و أنزل بذلك ضربة فادحة بالبلاد و الشعب خلال عمره القصير.

كانت جميع مدن إيران و قصباتها بما فيها تبريز خاضعة للسلطة العثمانية قبل حكومة عباس الأول الذي كان لقب (الشاه عباس الكبير) حقّه المطلق. و ذاق الناس فيها مرارة التسلط الأجنبيّ عشرين سنة. و صارت مدينة تبريز خربة، و انجلي عنها كثير من أهلها. و تزوج العثمانيون عدداً كبيراً من النساء التبريزيات بالعنف و الإكراه. و كانت قلعة تبريز مكاناً مأموناً لولاية الدولة العثمانية سنين طويلة. و عند ما كان الجيش الملكيّ علي عشرة فراسخ من تبريز، وضع التبريزيون قبعتهم التي كانت مألوفة عندهم في الماضي علي رؤوسهم و طفقوا يقتلون الأولاد المفروضين عليهم. و حينما دخل الجيش الإيرانيّ تبريز، بدأ الجيش العثمانيّ يتقهقر بعد مقاومة قليلة، و هذا ما تحدّث عنه كتب التاريخ.

و ضعف مركز الحكومة الصفوية بسبب تشتت الآراء حتّي كاد يزول، و كانت الدولة العثمانية تترصد الفرصة لتزيد اعتداءاتها. و وقعت هرات في خراسان بأيدي الأوزبك سنة 997 هـ بعد تسعة أشهر من الدفاع المستميت. و أخفق أهالي آذربايجان في طرد عثمان لو من منطقتهم. و أصبحت الطرق غير آمنة و ارتفعت أسعار البضائع التي يحتاجها الناس بنحو لافت للنظر حتّي أصبحت أغلي من الأمصار المجاورة.

و منيت الدولة بضعف أطمع فيها الأعداء حتّي إنهم كانوا يتأهبون لمهاجمتها.

و كانت الظروف تتطلّب يومئذ حاكماً مقتدرًا نابهاً كئيباً ذا دهاء، و من حسن حظّ بلادنا و الحكومة الصفوية أنّ ذلك الحاكم المطلوب كان موجوداً، و هو عباس الأول الذي أنقذ البلاد و لم يأل جهداً في إرساء دعائم التشييع و نشر مبادئه.

و لم يدخر الملك المذكور وسعاً في تشييد المساجد و إنشاء الجسور القويّة و كلّ ما جعل اصفهان نجمة متألّقة، و كلّ ما أدّى إلي راحة التجّار و الكسبة و رخائهم في مجال

حمل البضائع التجاريّة. وما كان له دور في ازدهار التجارة من بناء الجسور والرّبط في مناطق إيران جميعها بخاصّة الوعرة منها. ولوقسنا الإمكانات التي كانت موجودة في أيام حكومته بالإمكانات المتوقّرة في عصر اختراع الآلات والوسائل المحيّرّة، لسلمنا أنه لم يشقّ له غبار.

كتب روجر سيوري مؤلّف كتاب إيران عصر صفوي [إيران العصر الصفوي] (ص 82 من التّرجمة الفارسيّة التي أنجزها أحمد صبا):

«علي الرّغم من الانتصارات العسكريّة والسّياسيّة للملك عبّاس الأوّل، بيد أنّها كانت تمثّل جانبا واحدا من حكمه المتلّون. وكانت حكومته معلما علي ذروة ازدهار الفنّ الذي ظهر في العصر الصفويّ. وتطوّر نسج السّجّاد في عهده فبلغ مستوي الفنون الدقيقة الجميلة بفضل دعمه وتشجيعه بعد أن كان صناعة ريفيّة. ولم تشهد المنسوجات التي كانت تعدّ في معامل الحياكة والنّسيج الكبري مثيلا لها في سطوع لونها وفي تصميمها.

ونافست الأواني الفخاريّة المصنوعة في العصر الصفويّ منتوجات الصّين في الأسواق الأوربيّة.

ولا عهد للعالم الإسلاميّ بمثل هذا التّموج الجامع لبناء المدن في العصر الصفويّ منذ أن بني المنصور العبّاسيّ بغداد في القرن الثّاني. ودلّت تركيبة المدينة وسعتها علي منزلتها كعاصمة للإمبراطوريّة الفارسيّة.

تبلغ مساحة ساحة (نقش جهان) العظيمة التي أنشأها الشّاه عبّاس في مركز المدينة سبعة أضعاف ساحة (سان ماركو). (1)

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

ص: 17

1- -ساحة في مدينة البندقية. كان عصر اثنين أو ثلاثة من سلاطين الصفويّة عصر نضج المواهب. وكان الشّاه اسماعيل نفسه قائدا حربيّا و هو ابن اثنتي عشرة أو ثلاث عشرة. هزم مرّة واحدة فحبس في جالديران. كتب جاهل مغرور أنّه نهض من أجل بثّ الشّيع. ومن المستبعد أن يحمل شعورا بحبّ الوطن. وكان الشّاه اسماعيل نفسه هو الذي جدّ في إحياء الشّاهنامه بخطّ جميل جدّا. واشتملت علي منمنمات بريشة رسّامين كبار يتراستهم رسّام عصره بهزاد رحمه الله. أصيبت إيران بعد الفتح الإسلاميّ لها بحالة تشبه حالة ملوك الطّوائف خلال تسعمائة سنة و كانت تتقاذفها الأيدي. وتعدّ اقامة امبراطوريّة عظيمة بسرعة خاطفة أمرا يسيرا لرجل مريض مني بداء فقدان الصّمير.

وكان الأمير الحرّ أبو الفتح إبراهيم ميرزا بن بهرام بن الشّاه اسماعيل الصّفويّ (المتوفّي سنة 930 المقتول سنة 984 هـ) يتمتّع بقبليّة قليلة المثل ويحظي بعناية الشّاه طهماسب، وقد زوّجه الشّاه بنته (گوهر سلطان خانم). وكان أديبا جليلا، وفي العلوم الرّياضيّة أستاذا بارعا. وكان من تلاميذ المير صدر الدّين دشتكي في الحكمة والفلسفة.

و درس علي علماء قزوين علوما متعدّدة وأصبح من الأساتذة الذين توجّهت إليهم أنظار العلماء. ولما كان كفوءا، فقد ولّاه الشّاه طهماسب علي خراسان، وضمّ إليها سبزوار لرغبة أهلها في ذلك. وما كان يتّصف به من علم وفضيلة ودراية وكفاءة دفع اسماعيل الثّاني -بعد تقلّده الأمر- أن يستدعيه إلي قزوين ويقتله. وأوصي هذا الأمير زوجته أن يدفن في جوار الإمام الثّامن عليّ بن موسى الرضا عليه السّلام.

ألّف أبو الفتح ميرزا عددا من الرّسائل في علم الموسيقى وكان يتمتّع بكفاءة ودراية.

إنّ من خصائص الحكومة الاستبداديّة أن يتولّي الأمر فيها مجنون جاهل كإسماعيل الثّاني، فيقبل عالما كفوءا كأبي الفتح إبراهيم ميرزا ويقتله. وجاء في گلستان هنر، (1) و خلاصة التّواريخ، (2) و خلاصة الأشعار أنّ السّلطان إبراهيم حفيد الشّاه اسماعيل الصّفويّ كان من عباقرة الدّهر و نوادره، وقد جمع وحده ما كان عند أولي الدّوق و المعرفة من العلوم و الفنون. وكان يكتب بخطّ نستعليق في غاية الجودة. كما كان رسّاما ظريفا.

وتتلمذ علي مولانا قاسم قانوني في تصنيف القول والعمل. وبرع في التّجارة، وصناعة الآلات الموسيقيّة، وصناعة الاختام. وكان أستاذا في التّجليد، والتّذهيب، ورشّ الألوان و التّصوير، والرّماية، والصّياغة، وتربّي عليه عدد من الشّعراء والعلماء، وكان ذا قريحة شعريّة، واتّخذ لنفسه لقب (جاهي). قتله الشّاه اسماعيل الثّاني سنة 984 هـ. و تحفظ مكتبة ملك الأهلّيّة بنسخة من ديوانه.

\*\*\* و من الأمراء الصّفويّين الآخرين: الشّريف جمال الدّين إبراهيم بن نور الدّين عبيد الله الصّفويّ. كان من كبار أولي المعرفة، و من فحول الفلاسفة و المتكلّمين في القرن العاشر الهجريّ. و كان من التّلامذة المهمّين للملّا جلال الدّواني في العلوم العقليّة. من آثاره:

ص: 18

1- ص 106، 119.

2- ص 633.

كتاب في المنطق والحكمة الإلهية، ومقدمة العلوم بخط المؤلف، وهذا الكتاب موجود في مكتبة الملا محمد صالح البرغاني بكربلاء.

أخو الشَّريف جمال الدِّين هو الشَّريف عفيف الدِّين، وكان من تلامذة الملا جلال الدَّواني أيضًا. عاصر السَّيد السَّند من سادات (دشتكي شيرازي) دافع عن أستاذه الدَّواني في مقابل صدر الدِّين.

\*\*\* من الصُّروري أن نذكر عددا من الموضوعات في هذا المجال:

1- كانت هناك مشاجرات علمية بين الملا جلال و مير صدر دشتكي سنين طويلة، بيد أنها لم تفض إلي إبداع دراسات وبحوث جديدة.

كما كان هناك خلاف علمي متواصل بين نجل مير صدر الدِّين، وغيث الدِّين كأييه حول أفكار الملا جلال الدَّواني وأنصار الفلسفة. وكان يدور حول الموضوعات الكلامية غالبًا. إنَّ التعبير عن المتكلمين بالفلاسفة عمل غير سديد. وكان الأساتذة والمدرسون في عصر عضد الدِّين الايجي و السَّيد الشَّريف و تلامذته من المتكلمين المحققين. و علي هذا النهج كانت آثار التفتازاني شارح المقاصد، و الشَّيخ النَّسفي في خراسان. إنَّ الرَّجوع إلي آثار هؤلاء الأعظم كالتَّقيب في بيدر للتَّبَن إذ قد يعثر فيه علي قمع أحيانا.

وصفوة القول: إنَّ أكثر موضوعاتهم -أطراف النزاع- لا تقوم علي قاعدة قوية، بل هي بالمطالب الواهية أشبه؛ لذا لم تدرّ هذه المنازعات نفعًا علي أحد.

كلّ من تلقى المعرفة من أساتذة مدرسة شيراز، فإنّه تلاعب بالألفاظ.

لم يولد فيلسوف عظيم بعد الخواجه نصير الدِّين الطُّوسي، و قطب الدِّين الشَّيرازي.

ولعلنا نظفر بحكيمين أو ثلاثة من ذوي المستوي المتوسّط. و كان الأشاعرة فرسان الميدان يومئذ. أمّا العرفاء، و المتصوّفة، و أولو المعرفة، فقد كانوا موجودين في كلّ مكان.

وقد قدّم هؤلاء خدمات جلبيّ من أجل بثّ الإسلام دون أن يستخدموا العنف، و القتل، و التَّهب، و الإرهاب، و قوّة السَّيف.

و اعتمدت الحكومة الصّنفويّة علي أنصار آبائهم و أجدادهم. و قد ضحّي هؤلاء في نهضة اسماعيل الأوّل الذي كان ابن اثنتي عشرة سنة حين ظهور الصّفويين، و ابن أربع

عشرة أو خمس عشرة سنة عند النهضة.

ولحق الأنصار التركمان الذين ينتمون إلي قبائل متعدّدة بمرشدتهم و هم طافحون بالشوق، كما لحق به الرّاقصون و الطّبالون في مواكب ضمّت الخمسمائة، والألف، والألفين، ومعظمهم كانوا رجال حرب. واستطاع هؤلاء أن يوحّدوا إيران خلال فترة يسيرة فأنقذوها من حالة ملوك الطوائف التي دامت تسعمائة سنة، وعادت إيران إلي نصابها في مدّة قليلة نوعا ما.

قال أحد الشعراء: «بر آر سر كه طيب آمد و دوا آورد». وتعريبه:

«ارفع رأسك فقد جاء الطبيب و أتى بالدواء».

كانت بين الطّالقان (طالقانات) الشّاملة منطقة فسيحة من القري و القصبات، و بين مدينة قزوين علاقات عميقة ممتدّة. و اشتهر بعض العلماء في قزوين أيام الشّاه طهماسب الصّفويّ، و كان بين المدرّسين أو أصحاب المناصب الحكوميّة من كان من أهل الطّالقان.

كان سماحة الأستاذ سيّد الأساطين و قرّة عيون الموحّدين المغفور له السيّد أبو الحسن القزوينيّ الرّفيعيّ تغمّده الله برحمته الواسعة القزوينيّ الأمّ من أهالي الطّالقان، و جدّه الميرزا رفيعا القزوينيّ من أعظم تلاميذ الشّيخ الأنصاريّ، و في الحكمة المتعالية من تلاميذ الآخوند الملاّ اسماعيل بن محمّد سميع الأصفهانيّ المشهورين. والدته هي بنت الفقيه و الأصوليّ المشهور آقا سيّد عليّ القزوينيّ صاحب التّعليقات النّفيسة عليّ كتاب قوانين الأصول للميرزا القميّ. و توجّه والده الميرزا رفيعا، و أخوه الميرزا شفيعا من الطّالقان إلي قزوين (1) من أجل الدّراسة.

ص: 20

1- ذهبت في أحد أيّام إقامتي المؤقّته في قزوين مع صديقي العزيز المغفور له الشّيخ محمّد حسين الأويسي لزيارة الأموات في مقبرة المدينة العامّة، و من ثمّ زيارة قبر السيّد حسين (أحد أبناء الاثمة). و تعرّفنا في هذين المكانين المقدّسين علي رجال عظام استزدنا من أرواحهم همّة. تغمّد الله جميع الأموات برحمته الواسعة. و كان قبر أستاذ العلوم الكثيرة الملاّ الكاتبيّ القزوينيّ سقي الله تربته- و هو أحد أعوان الخواجه الطّوسيّ رضي الله عنه في مرصد مراغه- في خربة تقع في شارع رشت قريبا من مسجد سلطاني. و هذا الرّجل ألف كتبا نفيسة في علوم عديدة. و كان ابن ماجه مؤلّف «السّنن» المتوفّي سنة 272 هـ قزوينيّاً. درس في قزوين، و سافر إلي بغداد، و مصر، و الحجاز. أفاد من علماء الحديث و أتمّ كتابه. توفي صديقي العزيز سماحة آية الله الأستاذ الجامع للعلوم العقليّة و الثّقليّة الشّيخ محمّد حسين الاويسي يوم 11 مايس سنة 1991 م. أتمّ هذا الأستاذ المحقّق المرحلة الاولي من الفقه و الأصول و الحكمة المتعالية: شرح المنظومة و شيئا من الأسفار، ثمّ سافر إلي قمّ لمواصلة دراسته فحضر درس أستاذ الأساتذة آية الله العظمي البروجرديّ أعلا الله مقامه في الفقه، و درس الأستاذ العلامة الطّباطبائيّ قدّس سرّه في الأسفار. -

كان الطلاب الطالقانيون يتوجهون إلي الحوزة العلمية في قزوین حين كانت عاصمة لإيران وقبل انتقال مركز الحكومة الصفویة إليها، وبعد انتقال المركز إلي مدينة اصفهان المباركة التي كانت تعدّ حقًا جنة ثانية مدّة مديدة. وكانوا يواصلون دراستهم فيها ما كان ذلك يسيرا. وكان بعضهم يذهب إلي اصفهان للإفادة من أساتذتها المعروفين. وكان بين أهل الطالقان عدد كبير من العلماء، وأولي القريحة، والخطّاطين المشهورين. وعرف الناس فيها بالجدّ والمثابرة والعزم الوطيد والقناعة والرّافة.

وكان صديقي العزيز الأستاذ القدير الفريد في عصرنا غلام حسين أميرخاني أستاذ خطّ التّستعليق، والأستاذ البارح المغفور له درويش عبد المجيد الطالقانيّ سقي الله تربته مخترع الخطّ الجميل الجذّاب من أهل الطالقان، ويترجم ذلك ذوقهم وقريحتهم.

وكان السيّد شرف الدّين محمود الطالقانيّ نجل السيّد علاء الدّين بن السيّد جلال الدّين الطالقانيّ من مدرّسي الفلسفة الكبار في قزوین. وكان قد تعلّم الحكمة والعرفان من ابن أبي جمهور الأحسائيّ. وكانت طهران يومئذ قليلة السكّان ونسبة الذين يعرفون القراءة والكتابة فيها 10%، أمّا نسبتهم في مدينتنا (آشتيان) فهي 70%، وأمّا نسبتهم في الطالقان فهي 60%.

وكان عدد من العرفاء وأولي القريحة الأدبية في فراهان الشّاملة مدنا متعدّدة الواقعة بين أراك (سلطان آباد) وهمدان. (1) وبزّ أبناء آشتيان، و تفرس، و جرجان أيضا معاصريهم زمنا، ثمّ أفل نجمهم بعد قرنين.

\*\*\*

ص: 21

1- - كان المغفور له الميرزا بزرگ قائم مقام العديم المثل في درايته وذكائه وطيب نفسه وخبرته، والفريد في سلامة روحه من أعظم تلك المدينة. وكان نجله أبو القاسم أيضا من كبار عصره وعرف بذكائه ودرايته التامة، ولا نظير له في الإنشاء. ولم يبلغ ما بلغ أبوه في إدارة شؤون الدولة، وكان له في القسوة باع. وكان إعماء خسرو ميرزا وأخيه عملا في غاية القبح، وما فعله إلا لكي لا يحلّ خسرو ميرزا محلّ محمّد شاه عاشق ميرزا آقاسي الذي جعل أمور الدولة إلي رجل غير كفوء وهو الآخوند الإيروانيّ عدد سنين، وأصيب هو بنقرس شديد، وكان يعتقد أنّ الحاج لا يري مصلحة أن يشفيه، وإذا رأي مصلحة في ذلك فهو يشفيه.



كان الشَّيخ مُحَمَّد تقي فرشته (1) ابن الشَّيخ مُحَمَّد جعفر ابن الشَّيخ مُحَمَّد كاظم الطَّالقاني المتوفِّي سنة 1186 هـ. وهو تلميذ أبيه و الميرزا حسن اللاهيجي مؤلَّف زواهر الحكم المشتمل علي دورة من أصول عقائد الشَّيعة، وقد طبع مع (منتخبات فلسفي) الذي أعدده.

توفِّي الشَّيخ مُحَمَّد جعفر سنة 1161 هـ. وكان من تلاميذ والده في الفلسفة و الكلام، وقرأ علم الحديث علي الملا مُحَمَّد باقر.

كان الشَّيخ مُحَمَّد كاظم القزويني الطَّالقاني المتوفِّي سنة 1094 هـ. من تلاميذ الشَّيخ البهائي في الفقه، و من تلاميذ ميرداماد و فندرسكي.

درس الآخوند الملا نعيما الطَّالقاني بن الشَّيخ مُحَمَّد تقي عند أبيه و غيره من الأساتذة بقزوين. ثم غادرها إلي أصفهان دار العلم لإكمال دراسته و الحصول علي الاجتهاد.

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

ولما كان الفاضل الهندي مدرِّسا لكتاب الشفاء، ثم لخصه بعد ثماني عشرة سنة تقريبا، فربما درس الملا نعيما إلهيات الكتاب المذكور عند ذلك الأستاذ الفدِّ.

يعدّ كتاب كشف اللثام في الفقه من الكتب النادرة المثال في عصر الفقه الاستدلالي.

وقد أثني عليه فحول الفقهاء. و كان صاحب كتاب جواهر الكلام -عظَّم الله قدره- يوليه اهتماما خاصًا عند تصنيف كتابه المذكور، كما كان يرجع إليه. و عند ما بلغ مبحث الزكاة توقّف عن العمل، ولما سئل عن سبب ذلك، قال: كشف اللثام من مصادر كتاب جواهر الكلام لذا أوصيت أن يؤتي ببقية أجزائه من أصفهان.

توفِّي الفاضل الهندي يوم سقوط أصفهان و دفن في مقبرة (تحت بولاد). ووزرت قبره في سفرتي السابقة إلي أصفهان و استمددت منه ما يزيد همّتي. و كان الفقيه أصفهانيا، عرف بالفاضل الهندي بسبب مرافقته لأبيه في سفرته القصيرة إلي الهند.

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

ص: 22

مرّ بنا أنّ عدداً من المفسّرين أفلحوا في إعداد تفاسيرهم إذ نشؤوا في بيئة تفسيرية وكان لهم باع في التفسير، وفي حقل العبادة والطاعة عبروا من مقام الظاهر إلى الباطن في الأقل، وأسنتهم تنطق بهذه العبارة الملكوتية للآيات: «كأنّي أنظر إلى عرش الرحمن بارزاً» (1) من هذا المنطلق، المفسّر غافل بالنسبة إلى أهل التأويل.

ونقل الخاصّة والعامة عن خاتم الأنبياء صلّي الله عليه وآله وسلّم أنّه قال:

«إنّ القرآن انزل علي سبعة أحرف، لكلّ آية منها ظهر و بطن، وكلّ حرف حدّ و مطلع.» (2)

وذكر الشّيخ الكبير صدر الدّين القونويّ و جمع كثير من محقّقي العامة ما نصّه:

قال عليّ عليه السّلام: «لو شئت لأوقرت سبعين بعيراً في تفسير فاتحة الكتاب.» (3)

المراد من التفسير هنا الحقيقة الجامعة بين التفسير والتأويل. والتأويل رجوع الشيء إلى أصله، واتّصال المرتبة النّازلة من القرآن الكريم بالمرتبة العالية منه. لذا فإنّ حظّ من كان في مرتبة البطون القرآنيّ شهود الكلام الغيبيّ، والآيات القرآنيّة عنده من محكمات الكتاب الحقّ.

القرآن نازل من المقام الربوبيّ، ويستظهره الحفّاظ أو يكتبونه علي الورق، وهو رفيع الدّرجات، وإن كان نزوله من مقام الغيب مختلف. وإنّ حظّ خاتم الأنبياء منه هو الحقيقة الواردة علي مقامه: «فكان قاب قوسين أو أدنى.» (4) ولا حاجز بينه وبين الحقّ تعالي، فلا جرم أنّه كما قال: «نزلت نزلة يسيرة». ونزل القرآن الكريم علي قلبه المبارك صلّي الله عليه وآله مع الاتّصاف بمقام الجمع الثّاني لكافة الحقائق القرآنيّة، وكلّ مرتبة أحكام.

\*\*\* قلنا: كانت بين الطّالقان وقزوين علاقة عريقة ممتدّة. وبعد أن أصبحت أصفهان مركزاً للإمبراطوريّة الشّيعيّة بهمة الشّاه عبّاس الأوّل، كان كثير من طلاب العلم يذهبون إليها لمواصلة دراساتهم العليا بعد إكمال المرحلة التّمهيدية في مناطقهم، ولم تضارع النّجف

ص: 23

1- يستشفّ هذا المضمون من حديث حارثة. انظر: الكافي 2: 54. [1]

2- تفسير الصافي 1: 52. [2]

3- بحار الانوار 92: 93. [3]

4- النجم: 9. [4]

الأشرف يومئذ اصفهان بسبب حرارة جَوْها، وافتقارها إلي الماء العذب الصّافي، وعدم جامعيتها في العلوم المتداولة. وعند ما سيطر الأوباش علي أصفهان، اخنفي كثير من طلاب العلم، وتوجّه بعضهم إلي العتبات المقدّسة. و علي الرّغم من أنّ اصفهان لم تستعد مجدها الغابر، لكن نبغ فيها رجال كبار كانت لهم صفة الأستاذية. و كان طلاب العلم يرونها مكانا مناسباً لكسب أنواع العلوم. و كان طلاب الطّالقات يدرسون في حوزتها، كما كان فيها مدرّسون مشهورون من أهل الطّالقات.

كان مير سيّد حسن الطّالقاني أستاذ الحزین اللاهيجي فقيها أصوليا حكيما عارفا شاعرا مشهورا و من أحفاد الشّيخ الأجلّ العارف المشهور الشّيخ زاهد الجيلاني. و كان المذكور يدرس العلوم الثّقليّة في العتبات المقدّسة، و درس العرفان النّظريّ عند العارف المحققيّ و بلغ فيه درجة رفيعة. كما بلغ الشّيخ محمد علي المعروف بالحزین اللاهيجي مكانة سامية عنده. و كان هذا الشّيخ يري أنّ مير سيّد حسن الطّالقاني لا مثيل له في العرفان النّظريّ.

و قام الشّاه سلطان حسين باخراج جميع أحفاد الشّيخ زاهد الجيلانيّ الذين كانوا يحظون باحترام الصّفويين من اصفهان بارشاد مربيّه الملاّباشي، و بحجّة واهية تتلخّص في أنّ العرفان شجرة الرّفوم، أخرجهم بنحو مهين و خرب المكان الذي كان يقيم فيه الملاّ محسن الفيض العزاء. و ممّن نفي عن مدينته العالم الكبير في زمانه الملاّ محمّد صادق الأردستانيّ الذي عاني من البرد الشّديد و الثلج الكثير في الطّريق بين نجف آباد و اصفهان، و فقد ابنه الصّغير بسبب ذلك.

و نفي أيضا المغفور له الحزین اللاهيجي. و كان هذا الرّجل أفضل أحفاد الشّيخ زاهد في عصره. و ترك اصفهان خانقا مترقبا و لسان حاله يقول: «رَبِّ نَجْنِي مِنَ الْقَوْمِ الظّالِمِينَ» .

و كان يتنقل من مكان إلي آخر حائرا، و كان الوضع في اصفهان سيّنا بسبب أخبارها المرعبة و كانت شمس الصّفويين آخذة بالأفول تدريجا، و يعود قرب هذا الأفول إلي عصر الشّاه سليمان. و فقد هذا الملك قدرته علي اتّخاذ القرار منذ أواسط حكومته بسبب عجزه الشّديد. مع هذا، ما دام وزيره الأعظم المغفور له الشّيخ علي خان زنكنه المعبرّ عنه باعتماد الدّولة علي أريكة السّلمطة و كان حيّا، فإنّه كان ينجز الأعمال بنحو من الأنحاء. و

كان يقلل حوالات الشاه المدمرة لإيران إلى أدنى حد، وييدي خوفه و ذعره من خلّو خزينة الدولة.

و يعدّ الشّيخ علي خان زنگنه (أمير كبير) الحكومة الصّفويّة في عصره. و كان المغفور له الميرزا محمّد خان زنگنه رجلا كفوءا ذا دراية، خدم بلاده في الحكومة الفاجاريّة بتبريز أمرا عسكريّا. و كان كَيْسا عارفا بالأداب. و كان الميرزا تقي خان أمير كبير-قدّس سرّه- يعمل تحت إشرافه برهة من الزّمن، و تعلّم منه طريق السّلوك و علم الأدب إلى حدّ ما.

و كان الميرزا محمّد خان من أحفاد الشّيخ علي خان.

كان الميرزا بزرگ قائمقام أحد السّياسيين الكبار في العصر الفاجاريّ. و كان من دهاة عصره و عظماء زمانه. بعد موته، عرف الأجنبيّون الذين كانوا يتعاملون مع الحكومة الإيرانيّة و عبّاس ميرزا نائب السّلطنة أنّهم صنعوا من عبّاس ميرزا غولا كبيرا في نظرهم بسبب فهم الميرزا بزرگ و نبوغه و علمه، فبانت لهم نقاط ضعفه.

و كان نجل الميرزا بزرگ شخصيّة عظيمة، و أديبا و شاعرا كبيرا، بيد أنّه كان قاسيا، مصابا بغرور متّصل في نفسه، و لم يكن كأبيه في أداء الأعمال و إنجازها، لكنّه إذا قيس بمن جاء بعده فإنّه يبرّهم. و كان نائب السّلطنة عبّاس ميرزا متفوّقا أيضا علي أقاربه تفوّقا بيّنا. و إنّ أحد الأعمال القبيحة التي قام بها القائمقام إعماء خسرو ميرزا و أخيه ظانّا أنّه يقدّم خدمة لمحمّد شاه.

\*\*\* اتخذ عدد من طلاب العلم و المعرفة القادمين من الطّالقان قزوين سكنا لهم بعد ما قدموا إليها من أجل الدّراسة، فتلقّبوا بها علي كرور الأيام و السنين.

كان سماحة الأستاذ سيّد أماجد الحكماء و الفقهاء المغفور له السيّد أبو الحسن القزوينيّ أعلي الله مقامه يقول: جاء جدّنا الأعلي من الطّالقان إلى قزوين للدّراسة و توطّنها. و نحن ذكرنا أنّ والدة الميرزا أبي الحسن القزوينيّ هي بنت العالم الجليل السيّد علي القزوينيّ صاحب التّعليقات و الحواشي علي قوانين الأصول للميرزا القميّ. و كتب السيّد عليّ شرحا مفصّلا علي معالم الأصول، و هو في كمال الإتيان، و قد تعرّض فيه إلى حواشي الشّيخ الأجلّ محمّد تقي علي المعالم، و عنوانه: هداية المسترشدين. و كان السيّد

عليّ من أعظم تلاميذ الشّيخ الأنصاريّ، والسّيّد حسين كوه كمرى.

وكان المغفور له الميرزا رفيعا القزوينيّ من أجلة تلاميذ الشّيخ الأنصاريّ، وفي العلوم العقليّة من تلاميذ الملاّ اسماعيل بن محمّد سميع الأصفهانيّ. وكان معاصرا للأستاذ الشّهير الحكيم المتألّه السبزواريّ رضوان الله عليه. وذهب والده وأخوه الملاّ شفيعا من الطّالقان إلى قزوين لطلب العلم، وتوطّناها. كما أنّ جدّ السّادة (شهيدى قزوينى) و(الملاّ صالح) وأخاه الآخر، كانوا من أهل برغان قريبا من كرج أو بين قزوين و كرج، ودرسوا في قزوين، وتقدّم أولاده في العلم.

\*\*\* الطّالقان منطقة من المناطق التّابعة لطهران، وتقع في الشّمال الغربىّ منها. وهي منطقة جبليّة، وقسم مهمّ منها في وادي شاهرود وأغلب قرأها محاذية للروافد المتفرّعة من نهر المدينة المذكورة. ويبلغ عدد قرأها ثمانى وسبعين قرية. وعدد سكّانها، على ما جاء في الجزء الخامس من معجم معين (قسم الأعلام) الذي أعدّه الأستاذ الجليل فضيلة الدكتور معين رحمه الله، أربعة وعشرون ألفا وثلاثمائة نسمة.

ولعلّ عددهم قد زاد في هذه البرهة التي أكتب فيها مقدّمتي (1417 هـ). وربما تبعت الطّالقان غيرها من المدن الصّغيرة والقري في هجرة أهاليها إلى المدن الكبيرة.

القري والقصبات بمنزلة الرّئة للبلاد. وما دام التّفط، والغاز، والمعادن موجودة وتباع، فالمصيبة أقلّ، ولكن إذا نفذت هذه الثّروات فإنّ البلدان التّفطية تتحوّل إلى بلدان مستجدية، فلا بدّ لها من التّفكير بمصيرها.

الطّالقان التّابعة لقزوين هي غير الطّالقان التّابعة لخراسان، التي كان منها العالم المحدّث أبو محمّد بن محمود بن خدّاش (المتوفّى 244 هـ) الذي كان يسكن بغداد.

واستمع الحديث من جماعة، وهو نفسه كان ناقلا للحديث، ومات في التّسعين من عمره.

وكان أبو عبد الله السيّدى من أهل الطّالقان التّابعة لقزوين، ومن أئمّة علم الحديث، وأكابر الصّوفيّة في عصره. توفّى سنة 320 هـ.

وكان منها أيضا العالم المحدّث أبو الحسن عبّاد بن عبّاس بن عبّاد (المتوفّى سنة 334 هـ)

أو 336 هـ) وقد سمع الحديث من جماعة وهو والد العالم المعروف الصّاحب بن عبّاد.

واخترع الأستاذ الكبير وفّان الأعصار و الدّهور الميرزا عبد المجيد الطّالقانيّ المعروف بدرويش عبد المجيد خطّ التّستعليق، وكان ذا ذوق رفيع وقدرة خلاّقة، ولم يبلغ أحد من أولي الفنّ ما بلغه هذا الشّخص. ورَبّي تلاميذ فتّانين كان لهم صيتهم الدّائع.

وحظي باحترام الجميع، ودعاه حكام السّلالة الزّندية إلى شيراز ليلحق بهم، فأصابته الحمّي في اصفهان ولم يستطع أن يستجيب لطلبهم. وكتب في آخر رسالة بعثها إليهم يخبرهم أنّ الحمّي الشّديدة قد أنهكت بنيتهم، وأنّ الأطباء أبدوا عجزهم عن معالجته.

\*\*\* بعد أن انتقلت العاصمة إلى اصفهان في العصر الصّفويّ، وجدها (سلطاني بزرك) أفضل مكان يجدر أن يكون عاصمة لأسباب متنوّعة، فظفر بأحسن موضع لحكومته بهمّته العالية. وتمتّع المدينة بمناخ يندر مثله، وبيئة تبعث علي النّشاط، وكانت فيها مدارس متعدّدة. والأهمّ من ذلك كلّ أنّ لها سوابق خاصّة من حيث عراقتها، ولذا كانت محطّاً لأنظار الشّعراء، وقاعدة لإقبالهم علي تلك الجنّة الثّانية التي كان نهر (زند رود) أو (زاينده رود) رصيد حياتها:

كأنّ حنين الزنرود خلالها حنين أسود للمجاعة تزار

تري ماءها مثل اللّجين وأرضها كجنّة عدن روضها يتعطر

وعند ما انتقلت العاصمة إلى طهران، ظلّت اصفهان محافظة علي مركزها العلميّ مدّة مديدة، وكانت لقزوين حوزة علميّة مهمّة نوعاً ما، بيد أنّ الطّلاب كانوا يقصدون اصفهان لنيل الدّرجات العالية من العلم. ولكن تبدّلت طهران إلى حوزة علميّة مهمّة، ورغب فيها أساتذة كبار، وتقاطر عليها طّلاب العلم من الطّالقان، وقزوين وزنجان، وأمصار أخرى منها آذربايجان، ومدن القفقاز الشّيعيّة المهمّة - مع أنّ حوزتها كانت حديثة - لدراسة الحكمة والعرفان والفقه والعلوم الرّياضيّة، وزادتها دار الفنون [جامعة طهران] أهمّيّة.

وكانت حوزة طهران أقرب حوزة إلى طّلاب الطّالقان. وكان طّلاب العلوم الثّقليّة والعقليّة في الماضي يذهبون إلى قزوين التي كانت مركزاً مهمّاً ردحا من الزّمن. أمّا في الفترة التي كان فيها السيّد الدّاماد المعروف بالمير محمد باقر - أكبر فيلسوف إسلاميّ بعد

عصر الخواجه نصير الدين الطوسي، وكان معلما بارزا في علوم الفقه والأصول والرجال والحكمة الإلهية-فإن وجوده في أصفهان اقتاد إليها طلاب العلم. وتوجه إليها طلاب من الهند والقطيف والأحساء، وغيرها من المناطق الشيعية لحضور درس العالم المذكور. وكان الملا صدرا (صدر الدين الشيرازي) وميرفندرسكي، وجماعة من الأكابر من طلابه.

علما أن ميرفندرسكي كان معاصرا للملا صدرا، ولم يدرس صدر المتألهين الحكمة والفلسفة إلا عند المير محمد باقر الداماد. وكان ميرفندرسكي فيلسوفا مثاء تابعا لابن سينا. وأفاد من درس العلامة چلبی بيك في قزوین، ومن حوزة درس الملا ميرزا جان الشيرازي المشهور بفاضل باغنوي في فارس. (1).

## البحث في معنى المعاد

إن أحد المباحث المعضلة في القرآن الكريم والأحاديث والروايات المأثورة عن أهل بيت الوحي والرسالة عليهم السلام هو بحث المعاد. وينبغي ألا يرجع الذين لا حظ لهم من العلم الإلهي (2) إلى القرآن الكريم في هذه المسألة.

يعتقد جمهور المتكلمين بالمعاد الجسماني. وينبغي الاهتمام التام بهذا البحث الخطير وهو أن الحنابلة لا يقولون ببقاء الروح، ويرون أن النفس الإنسانية الناطقة مادية صرفة، ويذهبون إلى أن القيامة هي هذا العالم المادي المتصرم المتقضي، وينكرون بصراحة

ص: 28

1- -نسبة إلى (باغ نو) القرية من شيراز. وهو العالم المعروف بالملا ميرزا جان. كان من أساتذة العلوم العقلية في شيراز. درس عنده العلامة چلبی بيك في شيراز. ذكر أصحاب السير والتراجم أن ميرفندرسكي درس في البداية عند العلامة چلبی بيك تبريزي، ثم نال درجة عالية عند (إشراق) وهو الميرداماد نفسه.

2- -طلب سيّد العارفين بسرّ الأنبياء وإمام العالم أمير المؤمنين عليه السلام من أصحابه أن يحاجوا الخوارج بالأحاديث الصّحيحة لا بالقرآن الكريم، لأنّ القرآن «حمّال ذو وجوه». ابتعد البعض عن المباحث العميقة للمعاد المذكور في القرآن. ومن المباحث المحيّرة والعويصة مبحث هبوط الإنسان. قال تعالى: «وَقُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ». (البقرة 36/1) [1] الخطاب هنا للجميع، وفي بعض الحالات لآدم وحواء. وردت في كتاب العقل والجهل من كتاب أصول الكافي روايات مأثورة عن حملة الوحي لا يتيسر إدراكها لشدة غموضها. جاء في كتاب العقل: أول ما خلق الله العقل فقال له: أقبل فأقبل، وقال له: أدبر فأدبر... الصعود والتزول في العقل (الصادر الأول) وفي الإنسان، لأن طبيعة الانسان بعد الهبوط لها صعود أيضا بالوجود التبعي «إِنَّا إِلَهُ رَاجِعُونَ». (البقرة 156/2). [2]

عودة الأرواح إلي الأجسام و ما مائل ذلك من مباحث، ولا يهتمون بالآيات القرآنيّة و الأحاديث النبويّة. و لم يفهموا أنّ الهويّة الإنسانيّة و الحقيقة البشريّة لا تنعدم، و أنّ الإنسان يلتحق بملكوت الوجود بعد الموت.

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

هذا الضّرب من الأقوال ينسب إلي كافّة علماء العامّة و بعض الخاصّة من المحدثين الذين لا يمتلكون اطلاعا كافيا حول الكلام التّحقيقي و العلم الإلهي.

## تنبيه

تنقسم المسائل المرتبطة بالمعاد إلي قسمين:

في قسم من هذه المسائل، يستطيع العقل المنور بنور الإيمان-في المباحث المتعلقة بمعرفة النّفس و كيفية ظهور الإنسان في هذه النّشأة من الوجود، و في الإلهيّات المتكفّلة بكثير من الحقائق-أن يبلغ نقطة معيّنة عن طريق الحضور في مجلس الأساتذة الكبار، و عبر تجريد الدّهن، و الدّراسات الدّقيقة في مرحلة الدّراسة.

إنّ فترة السّبب و ربيع الحياة فترة تكون فيها القوي الدّماغية للإنسان، و بالنتيجة نفسه، علي استعداد تامّ لاستيعاب المسائل العلميّة، و تستطيع أن تدرك كثيرا من المباحث العالية، و أخيرا فإنّ طريق الفهم مفتوح، و المحجّة واضحة.

القسم الآخر من المسائل و المباحث المرتبطة بمعرفة النّفس في مستوي يعجز العقل البشريّ عن إدراكها و إن كانت له قوّة إدراك قليلة المثل، و هو أعجميّ في هذا المجال.

و أخيرا فإنّه في هذه المسائل العويصة، يتعثّر في الأوّليات المرتبطة بالآخرة. بعامّة، إنّ إدراك مباحث ما وراء الطّبيعة صعب المنال، بيد أنّه سهل المنال في المباحث المتعلقة بالآخرة.

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

ص: 29

---

1- - ما زال الرّئيس ابن سينا حيّا بعد ألف سنة و مطالبه الحيّة الخاصّة ليست قليلة في آثاره.



الدنيا من عوامل ونشأت إلا من زكّي نفسه فيها، و من بلغ المقامات الرفيعة بعكوفه علي العبادة وفقا لتعاليم أهل البيت عليهم السلام، و من فتحت لهم أبواب الغيب تدريجا.

ما لم يصل السالك إلي العلم الحاصل من الأعمال فإن انغماره أو رجوعه إلي الكثرة محتمل. و في مجال الآية الكريمة المباركة «إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَ الْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ» وردت إشارات لطيفة من أصحاب الولاية الكلية إلي العلم الحاصل من العمل، و هي موجودة أيضا في الآيات القرآنية مثل قوله تعالى: «وَ اتَّقُوا اللَّهَ وَ يُعَلِّمَكُمُ اللَّهُ». و نقلت في هذا الموضوع أحاديث كثيرة عن رسول الله صلي الله عليه و آله و أمير المؤمنين عليه السلام و سائر الائمة ورثة علومهما و مقاماتهما و أحوالهما لا يتيسر إدراك مضامينها عن طريق العقل النظري.

قال بعض العارفين:

«إن شجرة طوبي أصل لجميع شجرات الجنات كآدم ظهر من البنين؛ فإن الله لما غرسها بيده و نفخ فيها من روحه، زينها بثمرة الحلبي و الحلل الذين فيها زينة للابسها؛ فنحن أرضها كما جعل ما علي الأرض زينة لها...»

نقل العامة و الخاصة ما نصه:

«إن طوبي شجرة أصلها في دار علي بن أبي طالب عليه السلام، و ليس مؤمن إلا و في داره غصن منها؛ و ذلك قول الله تعالى: «طوبي لهم و حُسن مآبٍ.» (1)

كان مولي الموالي أمير المؤمنين عليه و علي أولاده السلام ذا ولاية كلية، و حقيقة هذه الولاية سارية في جميع الأشياء بظهورات مختلفة باعتبار الاستعدادات. و لظهورها في مجال متعدد خاصية المجلي: «و لا يريد الظالمين إلا خساراً.» (2) و في الحديث الصحيح:

«ويل لمن كان شفاعؤه خصماءه.» و لا بد من الإذعان «إن رسول الله شفاعة مقبولة» و هذا حديث تلقته جميع الفرق صاحبة الرأي بالقبول، و أوله بعضهم.

حقيقة طوبي و أس أساسها علي بن أبي طالب عليه السلام. لذا عبّر عنه بعض العارفين بقولهم: «أقرب الناس إلي رسول الله عليهما السلام و سرّ الأنبياء و إمام العالم.» و المراد من المأثور «طوبي شجرة في الجنة» الجنة نفسها. من هنا نقل في الحديث المتفق عليه بين

ص: 30

1- -الرعء: 29. [1]

2- -الإسراء: 82. [2]

الفريقين أنّ رسول الله صلّي الله عليه وآله قال: عليّ مع الحقّ و الحقّ مع عليّ، يدور معه حيثما دار. ولهذا الحديث معان متعدّدة، ومعناه الحقيقيّ و حقيقته يدلّان عليّ أنّ حظّ أمير المؤمنين عليه السّلام من المقامات مقام «أو أدني»، وتلك الحقيقة (عليّ عليه السّلام) صاحبة جنّة الأسماء و الذات. و جنّة الأفعال و حدها قاصرة عن قبول الإحاطة العلويّة و صاحب جنّة الصّفات و الذات في نهاية القرب من ربّ الأرباب: «يدور مع الحقّ حيثما دار و يدور الحقّ معه حيثما دار».

إنّ قرب أولي السّلموك من طلاب التّوحيد-الذين ذاقوا طعم العلم الحاصل من العمل- إليّ الحقّ هو إمّا من قبيل قرب التّوافل، و صاحب هذا المقام يعلم أنّ التّافلة غير ملزمة، بيد أنّ نيل مقام القرب التّام لا يحصل بلا عبور من قرب النوافل. و من خواصّ قرب التّوافل هي أنّ الحقّ تعالي قال: العبد يتقرّب إليّ بالتّوافل حتّي كنت سمعه و بصره... و إمّا كبعض أرباب السّلموك أصحاب قرب الفضائل. و في هذا القرب تكون إرادة العبد مندكّة في إرادة الحقّ. و قد فرض الحقّ تعالي عليهم الأعمال و العبادات التي يلتزم العبد بأدائها، علي خلاف القرب الحاصل من التّوافل التي يسوق الحقّ الملتزمين بها إليّ مقام القرب، بيد أنّ الأثر المترتب عليّ الفرائض لا يترتب عليها.

## وهم و دفع

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

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

من مفسد التّناسخ إنكار المعاد. و من الأمور المسلّم بها أنّ عودة الرّوح إليّ البدن في القيامة معاد، و أنّ عودتها و تعلّقها بالبدن في الدّنيا تناسخ. و هذا البحث لا يرتبط بإحياء الأموات، بل هو أمر آخر.

إنّ مسألة الرّجعة ليست من سنخ إحياء الأموات في النّشأة الدّنيويّة، و ظهور أصحاب الولاية الكلّيّة من المحمّديّين في عالم الدّنيا من غوامض المسائل و المباحث في هذا الباب. و لا يتيسّر إدراك معني الرّجعة و كيفيّة تحقّقها لكلّ أحد.

إنّ من الآيات العظيمة المحيرة المريبة للعارف و العامي هي الموت في نشأة عالم المادّة بأمر الحقّ، والإحياء فيه أيضا. وهذا الصّـرب من الموت و الحياة هو غير الموت في هذا العالم و الحياة في عالم الآخرة: «وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَصَعِقَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ ثُمَّ نُفِخَ فِيهِ أُخْرَىٰ فَإِذَا هُمْ قِيَامٌ يَنْظُرُونَ.» (1) و لو مات أحد في هذه الدّنيا وحيي بأمر الله تعالى، فإنّ موتا آخر سيذكره أيضا.

الصّـرب الآخر من الموت المقارن للحياة يرتبط بمن تقوم قيامتهم في هذا العالم و لا تأثير لنفخة إسرافيل في مقام السّفر إلى الآخرة مطلقا. و الموت الذي سيذكر سكّان الملك و الملكوت في آخر المطاف يعني أنّهم سيجاورون الحقّ لمحة البرق بسبب العبادات و تعلق مشيئة الحقّ بهم- إذ بلغوا مقام البقاء بعد الفناء و الفناء عن الفناءين و الصّـحو الآخر- و إذا كتفت نفوسهم بذاتها و استغنت عن معلّم بشريّ، فمعلّمها شديد القوي؛ و حظيت «بجذبة من جذبات الحقّ يوازي عمل الثّقليين». و الذين لا يتحقّقون بقرب الفرائض، فإنّ سيرهم محبّي.

جاء في آية كريمة مباركة أنّ الذين لم تقم قيامتهم في هذه الدّنيا فإنّ أثر صعقة الفناء و حكم الفناء باق إلى أن ينبّههم الحقّ بقدرته الباهرة تبعا لاستعداداتهم كي يجزوا بأعمالهم. و إنّ الذين تجري عليهم أحكام الصّـعق ينقسمون إلى أقسام: بعضهم لا يقع عليه العذاب بسبب أعمالهم الصّالحة، و إن كانت الأكثرية الساحقة غير مشمولة بحكم قرب النّوافل و الفرائض، بيد أنّ أولي السّعادة يفوزون. و علي الرّغم من أنّ منشأ تلك الأعمال المتجسّدة في صور المعاصي يشملهم في بداية ظهور غضب الحقّ، و لكنّ الدّاجين أكثر من الهالكين في النّار، و الموحّدون لا يخلدون في نار غضب الحقّ، إلا أنّ المكث و الثّقن في العذاب النّاتج من حالات و ملكات معيّنة في حدّ أنّ الله تعالى نفسه عالم بحقيقته و مدّته و بالعذاب النّاتج من غضبه- و قودها النّاس، أي: العاصون، و الحجارة، أي: القلوب التي هي أفسى من الحجر.

و ينقطع العذاب عن البعض لأسباب مجهولة غامضة علي الجميع، ثمّ يعود بعد مدّة لمسوّغات اقتضت، و ينقطع مرّة أخرى بعد مضيّ فترة. و يمني العصاة بعد قطع العذاب

ص: 32

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

«وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُوبَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَ لُجِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ». علاقة الحقّ تعالي بنظام الوجود لا يخصّ «جهة دون جهة».

لما كان الحقّ تعالي لا يتناهي، وكان وجودا صرفا وبسيط الحقيقة، فهو مرتبط بالخلق من جهات مختلفة. وجاء التعبير عن معية الحقّ للموجودات بالمعية القيومية، وكما قال أعلم الخلائق وأقرب الموجودات إلي رسول الله و سرّ الأنبياء والأولياء: فهو تعالي دان في علوه و عال في دنوه، وقيل -و نعم ما قيل -: نسبة خلق الأول إليه كنسبة خلق الآخر.

لذا تصرّف الحقّ في الأشياء هو من جهات عديدة «و لكلّ وجهة هو موليها».

و الموجودات متفاوتة من حيث الطلب، ولكن قد يتصوّر أنّ جميع الأشياء و الممكنات تطلب الحقّ من وجه واحد.

تنقل أمور عجيبة و غريبة و محيرة حول الأنبياء و الأولياء صلوات الله عليهم. و الثّقنن في شرائعهم أظهر و أبرز عند العارفين أولي الوجد و الإقبال.

كلّما تجلّي من الأسماء الكليّة و فروعها الخاصّة علي المظهر الإنساني أكثر، كانت عجائب الخلقة فيه أظهر. قال تعالي: «أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلِي قَرْيَةٍ وَ هِيَ خَاوِيَةٌ عَلِي عُرُوشِهَا قَالَ أَنِّي يُحْيِي هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِائَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ قَالَ كَمْ لَبِثْتَ قَالَ لَبِثْتُ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالَ بَلْ لَبِثْتَ مِائَةَ عَامٍ فَانظُرْ إِلِي طَعَامِكَ وَ شَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ وَ انظُرْ إِلِي حِمَارِكَ وَ لِنَجْعَلَكَ آيَةً لِلنَّاسِ وَ انظُرْ إِلِي الْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْمًا فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلِي كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ.» (1)

لا يستساغ كثيرا أن نتطرّق إلي التّأويل الصّرف القائل: «انّ أبرهة النّفس الحبشيّة لمّا قصد تخريب كعبة القلب الّذي هو بيت الله حقيقة و الاستيلاء عليها...».

عند ما مرّ عزير علي قرية خاوية، أملي عليه ذوقه و شوقه إلي سرّ القدر و طلبه شهود الإحياء، فقال مستبعا: «أَنِّي يُحْيِي هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا؟»

استبعاد الأنبياء قدرة الله المطلقة ليس له صورة حقيقيّة: فالحقّ تعالي أماته مائة عام

ص: 33

ثم بعثه، ووقع ما وقع من ناحية القدرة الإلهية المطلقة إظهارا عينيا واستجابة لطلب عزيز مشاهدة إحياء الأموات عينا.

إن ما ذكر حول عزيز يماثل -من جهة- طلب إبراهيم عليه السلام إذ خاطب الحق قائلا: «رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتِي.»

إن القصد من هذين المثالين إحياء الموتى لا الرجوع إلي الحق في الآخرة.

صرح بعض الباحثين أن سؤال إبراهيم عليه السلام المبدأ الفياض و طلب عزيز عليه السلام ليسا علي سبيل الاستبعاد، وإن توهم أهل الظاهر ذلك «فالمحقق بمقام النبوة والولاية لا يستبعد من الله القادر الموجد المحيي المميت أن يعيد الأموات ويوجد لها مرة أخرى، بل المؤمن بالأنبياء والكامل في إيمانه لا يستبعد ذلك، فإنه يقدر في إيمانه.»

لا- وجه لتوجيه الإمامة والإحياء عند عزيز وإبراهيم صلوات الله عليهما علي التمثيل البرزخي والإنشاء في عالم المثال الكلامي. وقام بعض أرباب التأويل بإدخال آيات الإعجاز الصّريحة في باب التأويل بنحو يدفع الإنسان الجاهل بالمبادئ العامة للتفسير والتأويل إلي الإنكار تماما. وقصة أصحاب الفيل مشهورة وقد وقعت في زمن قريب جدا من زمن النبي صلي الله عليه وآله.

من اللافت للنظر أن إحياء الأموات وإماتة الأحياء لا ينحصران في طريق واحد، ولو كانت السنّة الإلهية جارية-بنحو عام-علي أن الموجودات التي يشملها الحشر والتشتر مختلفة: فحشر الإنسان استقلالي، والحيوانات تحشر تبعا للإنسان.

كان القدماء يظنون أن الأرض في وسط عالم الأجسام، وعروض الفناء محال عليها.

لا شك أن للأرض وسائر الكرات عمرا خاصا وسيحين الوقت الذي تخلو فيه الأرض من أهلها، وتقني. والآيات المباركة النازلة في أمر القيامة كقوله تعالى: «إِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ»، وقوله سبحانه: «وَإِذَا النُّجُومُ انْكَدَرَتْ»، وقوله جلّ شأنه: «إِذَا السَّمَاءُ انْفَطَرَتْ»، صريحة في المعاد مع فناء النشأة الدنيوية.

قال بعض المحققين: «الدنيا باقية ما دام فيها هذا الكامل». المراد من الكامل خاتم الأولياء الذي هو من أشراف الساعة، وبه يرتبط قيام القيامة. والمراد من خاتم الأولياء

المهديّ الموعود، و محمد من أسمائه، إذ قال خاتم الأنبياء صلّي الله عليه وآله وسلّم:

اسمه اسمي و كنيته كنيتي و له المقام المحمود.

القصْد من المقام المحمود مقام قرب قوسين أو أدني. و من بلغ هذا المقام فهو أقرب النَّاس إلي الله و سرّ الأنبياء و الأولياء.

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

(1) النسبة التامة هي النسبة المعنوية و الظاهرية.

و المهديّ عليه السّلام منسوب إلي رسول الله صلّي الله عليه و آله نسبة البتوة كما نقل العامة و الخاصة. (2)

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

(3) المراد من الخاتم خاتم الأولياء. و الدليل علي صحّة هذا الكلام عجز البيت المتقدّم:

به يبلغ العالمان (الدنيا و الآخرة) كمالهما.

قال رسول الله صلّي الله عليه و آله: يرضي عنه ساكن السّماء و ساكن الأرض. لا يدع السّماء من قطرها شيئاً إلا صبّته مدراراً.

و تظهر الأرض بركاتها به حتّي «يتمني الأحياء إحياء الأموات.»

شود او مقتداي هر دو عالم خليفه گردد از اولاد آدم (4)

حول ظهور خاتم الولاية المحمّدية المطلقة، انظر: شرح گلشن راز، ص 309 فما بعدها.

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

ص: 35

1- - لمّا كانت له مع الله نسبة تامة، فقد ظهرت منه الرّحمة العامة.

2- - المراد هو الباحثون منهم، لا المتفقّهون من بعض المذاهب، إذ منهم من يقول: لم يولد بعد، و منهم من يقول: هو تابع لعيسي عليه السّلام. و بعض الجهلة المغرورين ينكرونه و يزعمون أنّه من صنع اليهود. و من الثّابت أنّ القائلين بهذا قليلون. و يستبين لنا في أدني مراجعة أنّ العرفاء الباحثين الكبار ذهبوا إلي أنّ المهديّ عليه السّلام هو آخر وليّ ذي مقام رفيع، و هو صاحب الولاية المطلقة و وارث الأنبياء و الأولياء جميعهم، و إنّ ظهوره عليه السّلام من الخفاء هو بأمر الحقّ. و المتصرّف في الباطن و الظاهر من أشراف الساعة و مقدّمة لظهور الدّولة الحقّة علي الإطلاق. و قد ناقشت ما يخصّ الإمام المهديّ الموعود بالتّفصيل في مقدّمتي علي فصوص الحكم، و في التّعليقات علي الفصّ السّينيّ.

3- - تجلّي ظهوره تعالي في خاتم أوليائه، و به يبلغ العالمان (الدنيا و الآخرة) كمالهما.



\*\*\* يطيب لي أن أعبر عن سروري لطبع كتاب منهج الرّشاد في معرفة المعاد(الكتاب التّيس الذي ألفه الآخوند الملاً نعيما الطالقاني أحد تلاميذ الحوزة المباركة للمغفور له الفقيه الباحث النّادر المثل في مراحل الفقه السيّد محمّد الأصفهانيّ المشهور بالفاضل الهندي، ومن تلاميذ الملاً محمّد صادق الاردستانيّ في الإلهيات)بجهود صديقي العزيز فضيلة حجة الإسلام والمسلمين علي أكبر إلهي الخراسانيّ رئيس مجمع البحوث الإسلاميّة في مشهد المقدّسة، ومعاونه صديقي الفاضل الكريم محمّد رضا مرواريد.

إنّ طبع كتاب منهج الرّشاد بأجزائه الثلاثة يستلزم مصاريف باهظة، مع أنّه كتاب مفيد، وقليل المثل في مستواه. ولا يتولّى طبع هذا النوع من الكتب إلاّ من كان من طلاب العلم والمعرفة، وأدرك أهميّة الكتاب-بخاصّة مثل هذا الكتاب الذي يدور حول المعاد بقسميه: الجسمانيّ، والرّوحانيّ-وعرف نفاسته وعلم أنّ المؤلّف قد أدّى ما عليه بعد المعاناة والاضطلاع بتصنيف كتاب عميق ودقيق، و أثر ثمين في أهمّ مباحث الكتاب والسنة.

إنّ الأشخاص الذين يبادرون إلي طبع كتاب متن ودقيق هم ممّن يعيرون اهتماما بمحتوي الكتاب ويعلمون أنّ الباحثين يرغبون في هذا النوع من الكتب.

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

(1) يحسن بي في ختام هذه المقدّمة أن أشكر جميع الإخوة الذين ساهموا في طبع هذا الكتاب ونشره بنحو من الأنحاء، وأرجو لكافة الباحثين الأفاضل في مجمع البحوث الإسلاميّة مزيداً من الخير والتوفيق.

السّيّد جلال الدين الآشتيانيّ مشهد المقدّسة جمادي الآخرة 1417 هـ

ص:36

1- -شّتان بين المحقّق والمقلّد،فذلك جبل وهذا صداه.



نقلها الي العربية:علي هاشم الأسدي بسم الله الرحمن الرحيم و به نستعين أري من المناسب أن أكتب تمهيدا لهذا الكتاب بغية التعرف علي مؤلفه أكثر فأكثر، مع أن الحكيم المتأله سماحة الأستاذ السيد جلال الدين الآشتياني دامت إفاداته قد صدره بمقالة مفصلة كمقدمة له. ويشمل تمهيدي عددا من الموضوعات الآتية:

الموضوع الأول: أنا مع الأستاذ الآشتياني دامت إفاداته في حديثه عن المرحوم الملا نعيما و أسرته إذ قال: «كان رجال أسرته من علماء الدين». و ينبغي مراجعة المصادر الآتية للاطلاع علي ترجمة هذه الأسرة:

\*مقدمته الأستاذ الآشتياني دامت إفاداته.

\*مقدمة أيضا علي أصل الأصول للملا نعيما في تسع عشرة صفحة، طبعة سنة 1979 م.

\*مقدمة علي أصل الأصول المطبوع في الجزء الثالث من «مختارات من آثار الحكماء الإلهيين في ايران» في أربع صفحات.

\*مقدمة الإخوة محمّد رضا عطائي قوچاني، و محمّد رضا هادي نيكي، و محمّد حسن نصيري (نصير الإسلام) علي منهج الرّشاد في عشرين صفحة.

\*أعلام الشيعة للعلامة الطهراني، أعلام القرن الحادي عشر و الثاني عشر، ذيل عنوان الطالقاني، و البرغاني، و أحيانا القزويني.

\*أعيان الشيعة للسيد محسن الأمين، ج 47، ص 101، طبعة قديمة و ج 10، ص 81 طبعة جديدة.

\*أمل الآمل للشيخ الحرّ العاملي، ج 2، ذيل عنوان الطالقاني.

\*رياض العلماء للأفندي الأصفهاني، ج 5، ذيل عنوان الطالقاني.

\*الذريعة للعلامة الطهراني، ج 26، 17، 16، 15، 11، 6 (كتب الملا نعيما).

\*مينو در يا باب الجنة فزوين للسيد محمد علي گلريز، الطبعة الثانية (فصل الأسر).

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

\*فهرس مخطوطات مكتبة مجلس الشوري الإسلامي، ج 5، ج 19. (أصل الأصول و منهج الرشد).

\*فهرس مخطوطات مكتبة آية الله المرعشي (قم)، ج 6، ج 17. (حدوث العالم و العروة الوثقى).

\*فهرس مخطوطات مكتبة مدرسة مروى، طهران (منهج الرشد، حدوث العالم، تنقيح المرام).

\*مجلة الحوزة، العدد 58، مقاله «مدرسه فلسفي فزوين».

\*مجله آيينه پژوهش (مرآة التحقيق) العدد 15، مقالة بعنوان «ملا نعيما و منهج الرشد».

\*مجله پیام حوزة (رسالة الحوزة) العدد 14، مقالة بعنوان «ملا نعيماي طالقاني و خاندان او».

\*مقدمه كتاب موسوعة البرغاني في فقه الشيعة، للأخ عبد الحسين الصالحى.

\*المآثر و الآثار، اعتماد السلطنة.

\*تلاميذ العلامة المجلسي، للسيد الحسيني الأشكوري، ذيل الطالقاني.

\*زندگي نامه علامه مجلسي (سيرة العلامة المجلسي) المرحوم مهدوي، ذيل «شاگردان علامه مجلسي» (تلاميذ العلامة المجلسي).

الموضوع الثاني: الجد الثاني للملا نعيما هو المرحوم الملا محمد كاظم الطالقاني.

ذكره الشيخ الحرّ العاملي رحمه الله في أمل الآمل 2:295 بقوله:

«مولانا محمد كاظم الطالقاني أصلاً القزويني مسكنا من الأفاضل المعاصرين. كان مدرّسا في مدرسة التّوّاب في قزوين. مات في المحرم سنة 1094».

و نقل هذا الكلام نفسه في رياض العلماء 5:153، و أعلام الشيعة في القرن الحادي عشر: 463.

و جاء في مقدّمة كتاب موسوعة البرغاني نقلا عن العلامة الطهراني أنّ الشيخ الحرّ العاملي لا يطلق كلمة (مولانا) إلاّ علي أشخاص مثل الملا محمد تقى المجلسي، و الملا



محمد صالح المازندراني، وهما أكبر منه سنًا وأعظم شأنًا وشهرة. يضاف إلي ذلك أنه لم يصفه بعبارة «من الفضلاء» بل قال: «من الأفاضل».

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

وصفه العلامة المجلسيّ رضوان الله تعالى عليه في إجازته له فقال: «الموليّ الأوّل، الفاضل الكامل، الصّالح الفالح، المتّقيّ الذكيّ الألمعيّ مولانا محمد جعفر الطالقانيّ خلف الموليّ المبرور المغفور مولانا محمد كاظم الطالقانيّ». تاريخ هذه الإجازة 1095 هـ، و تاريخ وفاته 1133 هـ. له مقبرة في طالقان يزورها الوافدون. (1)

قال فضيلة عبد الحسين الصّالحيّ: كتاب اشتراط الحسّ في الشّهادة من آثاره الفدّة في كفيّة شهادة الصّمّ البكم و هو يدلّ عليّ تعمّقه في المسائل العقلائيّة. وقد جمع فيه بين الفقه و المسائل الفلسفيّة. و من آثاره الأخرى «حواشي بر كتب فلسفي و رسائل حكمي». (2)

كانت في قزوین مدرسة باسم مدرسة الملّا محمد جعفر الطالقانيّ عرفت فيما بعد بمدرسة حسن خان.

والد المترجم له هو الملّا محمد تقي الطالقانيّ رحمه الله أحد تلاميذ الميرزا حسن بن الملّا عبد الرزّاق اللاهيجيّ. (3) جاء في مقدّمة موسوعة البرغانيّ: «هو من أكبر علماء الإماميّة و مراجع التّقليد. و من مؤلّفاته غاية المرام في شرح شرائع الإسلام.» ورد في أعلام الشّيعة في القرن الثّاني عشر: 117 أنّه توفّي سنة 1161.

أخو الملّا نعيما هو الملّا محمد المشهور بالملائكة المتوفّي سنة 1200 هـ. و هو والد الملّا محمد تقي البرغانيّ المعروف بالشّهيد الثّالث، و الملّا عليّ البرغانيّ، و الملّا محمد صالح البرغانيّ مؤلّف الكتاب العظيم غنيمة المعاد في شرح الإرشاد المطبوع قسم منه في أجزاء تحت عنوان موسوعة البرغانيّ.

و من مؤلّفاته تحفة الأبرار في تفسير القرآن. و هو أوّل من عرف من هذه الأسرة

ص: 39

1- -أعلام الشّيعة في القرن الحادي عشر: 463؛ و القرن الثّاني عشر: 137؛ موسوعة البرغانيّ: 14؛ تلاميذ المجلسيّ: 89؛ [1] زندگي نامه علامه مجلسي 2: 24.

2- -مجلة حوزة، العدد 58، ص 184.

3- -نفسه.

بالبرغاني، و مدفنه في برغان أيضا. (1)

الأخ الآخر للملا نعيما هو الملا محمد جعفر الطالقاني والد الملا آغا القزويني المشهور بالحكمي. وهو والد الشيخ أحمد الحكمي. و كان الشيخ أحمد المتوفي سنة 1340 تقريبا من زعماء علماء قزوين وقادة الحركة الدستورية (المشروطة)، ينتسب إليه الملا آغا المتوفي سنة 1285 و قسم من أسرة الحكمي في قزوين. (2)

قال فيه اعتماد السلطنة:

الآخوند الملا آغا الحكمي القزويني من فحول فلاسفة الإسلام، وكان «صدر الدين» عصره. و كان طلاب العلوم العقلية يقدون علي عتبه من أقصى نقاط ايران و يقبلونها. و تربى علي يديه المرحوم آغا رضا قلي القزويني الذي طار صيته في البلاد. (3)

نجل الملا نعيما هو الملا محمد تقي الطالقاني رحمه الله سمي جده. جاء في موسوعة البرغاني:

«هو حكيم، فيلسوف، زعيم و رئيس، من أكابر علماء عصره، و له رسالة في صلاة المسافرين و رسالة في الرضاع و غيرها».

الملا يوسف حفيد الملا نعيما، المتوفي زهاء سنة 1261، ابن الملا محمد تقي، من حكماء القرن الثالث عشر، و كان مدرسا للحكمة في المدرسة الصالحية بقزوين، و هو أول من عرف من هذه الأسرة بالحكمي، و أصبح لقبه عنوانا لأسرته. من آثاره حواش علي أسفار الملا صدرا. (4)

قال فيه اعتماد السلطنة: كان أول أستاذ لكتب الحكمة المتعالية في دار السلطنة (قزوين)، و ربي فيها أفضل طلبة العلوم العقلية، و كان فذا في زهده و عبادته. (5)

حفيد الملا نعيما، نجل الملا يوسف هو الشيخ أحمد الحكمي، و كان من علماء قزوين أيضا. (6)

ذكر الأستاذ الآشتياني أن بين أحفاد الملا نعيما المعروفين بلقب (نعيمائي) كثيرا من

ص: 40

1- -أعلام الشيعة في القرن الثاني عشر: 705؛ موسوعة البرغاني: 14.

2- -دائرة المعارف تشيع 1: 163.

3- -المآثر و الآثار: 182.

4- -دائرة المعارف تشيع 1: 163.

5- -المآثر و الآثار: 163.

6- -دائرة المعارف تشيع 1: 163.

العلماء، ومعظمهم من الأدباء والشعراء.

هذه نبذة موجزة عن حياة آباء المرحوم الملاّ نعيما وإخوته وأولاده وأحفاده، وجميعهم كانوا من العلماء والحكماء، ويعرفون بألقاب الطالقاني، والبرغاني، والحكمي، والنعماني.

الموضوع الثالث: أمّا سيرة الملاّ نعيما نفسه فنأسف أننا لا نمتلك معلومات وثائقية دقيقة حول تاريخ ولادته ووفاته، وأساتذته وتلاميذه، ومدفنه.

ويمكن أن نخمّن أنّه ولد قبل سنة 1000 هـ. اعتمادا على نسخة من (حاشية دواني علي شرح المطالع) و(حاشية مير سيّد شريف) عليه بخطّ الملاّ نعيما، وكانت في مكتبة مجد الدين نصيري بطهران، (1) وتاريخ كتابها 1115.

فرغ الملاّ نعيما من تأليف كتاب العروة الوثقى سنة 1158 هـ. (2) إذن، كان علي قيد الحياة حتّى هذا التاريخ. أمّا تاريخ وفاته، فلعلّه كان في سنة 1180 هـ تقريبا كما جاء في مقدّمة موسوعة البرغاني، ومقالة الأخ صالح في مجلّة الحوزة. وهذا التاريخ يتناسب مع تاريخ وفاة أبيه سنة 1161 هـ مع أنّ البعض ذكر أنّ أباه مات سنة 1186 هـ، و ذكر آخرون أنّه مات سنة 1189 هـ، (3) فيكون قد عمّر قرابة مائة وعشرين سنة في الأقلّ.

أمّا أساتذة الملاّ نعيما، فقد ذكر سماحة الأستاذ الآشثانيّ وسماحة الأخ صالح أنّهم حضر درس أبيه بقزوين، ثمّ أفاد في اصفهان من الملاّ محمّد صادق الأردستانيّ المتوفّي سنة 1134 هـ، والفاضل الهنديّ المتوفّي سنة 1137 هـ عدد سنين.

هاجر إلي قم بعد هجوم الأفغان علي اصفهان، وفيها ألف كتابه أصل الأصول سنة 1135 هـ، ثمّ رحل إلي قزوين و الطالقان، و كتب فيهما رسالة حدوث العالم.

ذكره صاحب كتاب أعيان الشّيعة (اعتمادا علي نسخة كان قد رآها و سنذكرها لاحقا) بقوله: محمّد نعيم بن محمّد نقّي المشهور بالعرفيّ الطالقانيّ. وقال الملاّ نعيما نفسه في بداية كتاب أصل الأصول:

ص: 41

1- -الذريعة 6:133. [1]

2- -فهرست مخطوطات مكتبة آية الله المرعشي، 17:330.

3- -مجلّة حوزة، العدد 58، ص 188؛ دائرة المعارف تشيع: 194.

لكاتبه و مالكه و مؤلفه و واقفه الملاً نعيما المعروف بالعرفي الطالقاني. (1)

ولعلّ المستنبط من هاتين العبارتين أنّه كان ذا قريحة شعريّة، و(العرفي) لقب اختاره لنفسه، بيد أنّا لم نجد له شعرا حتّى الآن.

ونقرأ للأستاذ الأشثانيّ حول مدفنه: لم يكن الملاً نعيما شخصيّة مغمورة قطّ، فقد كان من مشاهير العلماء، و ضريحه بين نور و طالقان مطاف أولى الإقبال.

الموضوع الرّابع: إنّ ما أطلعنا عليه و تتبّعناه من مؤلّفات المرحوم الملاً نعيما في الفهارس و غيرها-مضافا إلي منهج الرّشاد- هو كما يأتي:

1-رسالة أصل الأصول. تاريخ التّأليف 1135 هـ. ثلاث نسخ منها في الجزء الخامس من فهرس مخطوطات مجلس الشّوري الإسلاميّ، و نسخة في فهرس مخطوطات مدرسة مروى بطهران. و جاء في الجزء السّادس و العشرين من الذّريعة نسختان منها. و رأي العلامة الطّهرانيّ عند المرحوم الشّيخ أسد الله دهاقاني (المعروف باسماعيليان مؤلّف فهارس شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد، طبعة قم) نسخة أخرى منها كانت قد كتبت من النّسخة الأصليّة سنة 1136 هـ.

صدرت رسالة أصل الأصول قبل سنين بتصحيح الأستاذ الأشثانيّ و مقدّمته و تعليقاته، و ذلك في صورتين. و جاء في فهرس مخطوطات مجلس الشّوري الإسلاميّ، ج 19، ص 360 و أعلام الشّيعية في القرن الثّاني عشر، ص 790 رسالة ناقصة بعنوان (رسالة في الوجود) للملاً نعيما. و إذا طابقتنا بدايتها مع بداية رسالة أصل الأصول تبين لنا أنّ هذه الرّسالة الناقصة نسخة أخرى من أصل الأصول. من هنا عرفت ثمانى نسخ من هذه الرّسالة لحدّ الآن.

2-فصل الخطاب في تحقيق الصّواب. رسالة في القضاء و القدر. تحتفظ مكتبة مجلس الشّوري الإسلاميّ بنسخة منها. انظر: الذّريعة 16:230.

3-حدوث العالم. تمّ تأليف هذه الرسالة في قزوین و الطالقان سنة 1136 هـ. و هي تحتوي علي مقدّمة و ثلاثة فصول و خاتمة. (2) نسخة من هذه الرّسالة في مكتبة آية الله

ص:42

1- -مقدّمة الأستاذ الأشثانيّ دامت إفاداته.

2- -أعلام الشّيعية في القرن الثّاني عشر: 790.

المرعشيّ في 300 صفحة، (1) ونسخة أخرى منها في مكتبة مدرسة مروى بطهران. (2)

4- تنقيح المرام في شرح تهذيب الأحكام. يشمل جزء منه باب الحيض إلي التيمّم في 300 صفحة من القطع الرحليّ بخط المؤلف. وهذا الجزء موجود في مكتبة مدرسة مروى بطهران. تاريخ التّأليف: 1147 هـ. (3)

5- العروة الوثقي في إمامة أئمة الهدى. تحتفظ مكتبة آية الله المرعشيّ بنسخة من هذا الكتاب. (4) يتألّف هذا الكتاب من مقدّمة و خمسة أبواب في 500 صفحة. تاريخ التّأليف:

1158 هـ.

6- رسالة في جريان التّشكيك في العرضيّات و الذاتيات. ذكرت هذه الرّسالة في آخر مقدّمة رسالة أصل الأصول. (5)

7- الحواشي علي شرح الإشارات. ذكر هذا الكتاب أيضا في أواخر مقدّمة رسالة أصل الأصول. (6)

8- الحاشية علي الحاشية للدّواني علي حاشية المير السيّد الشّريف علي شرح المطالع.

رأي صاحب أعيان الشّيعية نسخة من هذا الكتاب في كرامنشا، تاريخ التّأليف:

1123 هـ (7)

9- رسالة في العلم. كانت هذه الرّسالة ملحقة بنسخة من أصل الأصول في مكتبة مدرسة آية الله البروجرديّ في النّجف الأشرف. واحتمل صاحب الذّريعة أنّها من تأليف الملائع نعيما أيضا. (8)

10- كان الملائع نعيما قد وعد في رسالة أصل الأصول أن يؤلّف رسالة حول مسألة صدور الكثير عن الواحد. (9)

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

ص: 43

1- فهرس مكتبة آية الله المرعشي 6:27.

2- فهرس مخطوطات مكتبة مروى: 330.

3- فهرس مروى: 94.

4- فهرس مكتبة آية الله المرعشي 17:330.

5- منتخباتي از آثار حكماي ايران 3:389. [مختارات من آثار حكماء ايران].

6- نفسه 3:385.

7- أعيان الشّيعية 10:81، طبعة جديدة. [1]

8- الذّريعة 15:316. [2]



9- -نفسه 9:17؛ [3]فهرس مخطوطات مجلس الشوري الإسلامي 46:5؛ أصل الأصول:90، طبعة 1357.

«هذا الكتاب فريد في بابه. و كنت أبحث عن كتاب في المعاد عدد سنين علي أن يكون مؤلفه مفسراً، فقيهاً، حكيماً، عارفاً حتّي عثرت علي نسخة منه في مكتبة مجلس الشّوري الإسلاميّ. و كلّفت ثلاثة من طلابّ مرحلة الماجستير أن يجعلوها رسالتهم لنيل الماجستير، و الحقّ أنّهم لم يدخروا وسعاً في سبيل ذلك. (1) [تصحيح الكتاب و طبعه].»

و سيمثّل هذا العمل خدمة كبيرة. و ثوابه الأخرويّ يفوق ثواب كتاب في الفقه و الأصول أضعافاً مضاعفة. [و أثبت] المؤلف فيه المعاد الجسمانيّ كما سئل عن كيفيّته في الآية الكريمة المباركة: ربّ أرني كيف تحيي الموتى، و عالج ما يرتبط به من مشكلات، و دحض ما أثير عليه من شبّهات من خلال الإحاطة بكلمات أعلام الفنّ، بخاصّة صدر المتألّهين، و الإمام بالروايات و التّفسير و شيء أعلي من التّفسير الظاهريّ، مع حفظ القواعد العقليّة و أفكار المحقّقين.»

توجد من هذا الكتاب نسختان: الأصل بخطّ المؤلف في مكتبة مجلس الشّوري الإسلاميّ، و الثّانية استنسخت علي النّسخة الأصليّة و هي في مكتبة مدرسة مروى بطهران.

الأصليّة ذات 244 ورقة. و يشمل الكتاب مقدّمة و خمسة أبواب و خاتمة، و سيطلع في ثلاثة أجزاء إن شاء الله تعالى.

يشمل الجزء الأوّل مقدّمة الكتاب، و الورقة (1-84). و هو الآن بين أيديكم.

و يمكنكم أن تتعرّفوا علي محتواه من خلال نظرة مجملّة علي دليل موضوعاته. و من الصّدور أنّ نذكر بأنّ موضوعات الجزء الثّاني و الثّالث من الكتاب تفصيل لموضوعات الجزء الأوّل منه و تبين لها.

الأبواب الخمسة و خاتمة الكتاب، التي تشغل الجزء الثّاني و الثّالث هي كالآتي:

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

هذا الباب الشّامل الورقة (85-110) من النّسخة الأصل يضمّ لفظ كتاب الشّفاء

ص: 44

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

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

«إتّك بعد ما أحطت خبرا بتفاصيل ما نقلنا عن الشّرخ في الشّفاء في هذا الفصل، و ما ذكرناه في تحريره، يظهر لك ما عقدنا الباب لأجله، و هو إثبات النّفس و إتيّتها و تحديدها من حيث هي نفس، و أنّها ليست بجسم و لا مزاج و لا عرض، و أنّها غير البدن و أعضائه و أجزائه و حواسّه و قواه و أعراضه.»

«الباب الثّاني في بيان حقيقتها و ماهيّتها من حيث إنّها جوهر مجرد عن المادّة في ذاتها، و في أنّها واحدة بالذّات المختلفة بالاعتبار، و من حيث الأفعال و لها قوي متعدّدة تختلف أفعالها لاختلاف قواها.»

يشمل هذا الباب الورقة (111-153) من النّسخة الأصل، و هو يدور حول تجرّد النّفس.

شرحت في بداية هذا الباب أربعة أحاديث حول الرّوح في خمس أوراق نقلا عن كتاب الكافي للكلينيّ و الاحتجاج للطبرسيّ.

و دار الكلام في أواخر الباب أيضا حول حديث من كتاب الكافي و دعاء من الصّحيفة السّجّاديّة، و ظنّ البعض أنّه يدلّ علي عدم تجرّد النّفس، و يقع هذا الكلام في أربع صفحات.

الباب الثّالث في تعديد قوي النّفس الإنسانيّة علي ما هو المشهور بين الجمهور، و الإشارة إلي نبذ من الحكمة فيه فيما لعلّه يحتاج إلي بيان الحكمة فيه.

يشغل هذا الباب (الورقة 154 إلي الورقة 169) من النّسخة الأصل.

الباب الرّابع (الورقة 170 إلي الورقة 213) و فيه مطالب:

المطلب الأوّل في حدوث النّفس بحدوث البدن.

المطلب الثّاني في إبطال التّناسخ و نحوه.

المطلب الثّالث في بيان أحوال النّفس الإنسانيّة بعد خراب بدنها.

نلحظ في هذا المطلب بحثا مفصّلا حول اللذّة و الألم، و السّعادة و الشّقاء، و البدن المثاليّ و رأي ابن سينا في هذه الموضوعات، و كذلك حول البرزخ و تجسّم الأعمال و غيرهما استهداء بالآيات القرآنيّة الكريمة و الأحاديث المأثورة عن

الباب الخامس في إثبات المعاد الجسمانيّ. الورقة (214-224) ويشمل الموضوعات الآتية:

إنّ للإنسان معادا في دار الآخرة التي هي دار الجزاء.

يجب أن يعود الرّوح في القيامة إلى بدن عنصري لها به تعلق تدبير و تصرف.

يمكن أن يكون ذلك البدن هو البدن الأوّل بعينه.

يجب أن يكون البعث علي هذه الكيفيّة، أي: تعلق الرّوح بالبدن الأوّل.

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

الخاتمة: تشمل الورقة (225 إلى 244) من النسخة الأصل، و تضمّ ثلاثة مطالب هي:

المطلب الأوّل في دفع شبهة المنكرين للمعاد الجسمانيّ (سبع شبهات).

المطلب الثّاني في بيان جملة من الأحوال و الأمور التي نطق الشّرع بوقوعها يوم القيامة و هي:

التّفخ في الصّور، و الصّراط، و الأعراف و السّور، و الكتاب و الحساب و الميزان، و العقبات، و الحوض، و الشّفاة، و الجنّة و النّار بما فيهما.

المطلب الثّالث في بيان أصناف النّاس و أحوالهم في الجملة في القيامة و في كيفية خلود أهل الجنّة في الجنّة و أهل النّار في النّار.

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

يستند معظم البحوث في المطلب الثّاني و الثّالث من الخاتمة إلى الآيات و الروايات لأنّ مصدر هذه المسائل ليس عقليّا فحسب.

في الختام أتقدّم بالشّكر الجزيل للحكيم الرّبّانيّ سماحة السيّد جلال الدّين الآشتيانيّ و طلابه الثّلاثة الأفاضل (عطائي، و نصيري، و هادي نيكي) الذين امثلوا أمره فاستنسخوا من النسخة الأصل، ثمّ طبعوا نسختهم بالآلة الطّابعة و أعدوها للطّبع. كما أتقدّم بالشّكر الوافر لسماحة حجة الاسلام و المسلمين إلهي الخراسانيّ مدير مجمع البحوث الإسلاميّة في مدينة مشهد المقدّسة و مساعدة الأخ الفاضل محمّد رضا

مرواريد

علي تهينتهما مقدمات نشر الكتاب، كما أشكر الأخ الكريم محمد رضا نجفي علي جهوده المحمودة في المقابلة النهائية للنسخ. وأرجو من القراء الأفاضل أن يغضوا الطرف عما يغض الطرف عنه، ويتبهونا علي الإشكالات التي لا يمكن التغاضي عنها لعننا نتداركها في الجزء الثاني والثالث إن شاء الله، والله ولي التوفيق.

قم-رضا أستاذي 22 ذي القعدة 1417 هـ

ص:47



بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين الحمد لله الذي خلق فسوّي، وقدّر فهدى، وأمات وأحيى، وعليه النشأة الأخرى، وإليه المنتهى، ليجزي الذين أساءوا بما عملوا، ويجزي الذين أحسنوا بالحسني، عدلا منه تبارك وتعالى، والصلاة علي خير الوري، أشرف من بعث بالبعث و الجزاء، وأكرم من أتى بالنشور و الرجعي، محمّد المصطفي و آله الذين بهداهم يهتدي، و بطريقتهم يقتدي، صلاة كثيرة دائمة بدوام الأرض و السماء.

أمّا بعد، فيقول العبد الضعيف النحيف المذنب الجاني، محمّد نعيم بن محمّد تقّي المدعوّ بعرفي الطالقاني، عفي عنه و عن والديه، و ختم الله لهم بالحسني، و جعل آخرتهم خيرا من الأولي:

ذاكرني بعض إخوان الصفا و خلانّ الوفاء، أنّ التصديق بالمعاد مطلقا لا يخفي أنّه ضروريّ في هذه الملة البيضاء و الممل السابقة التي أتى بها الأنبياء عليهم التحيّة و الثناء، و أصل من أصول الدين القويم و المذهب المستقيم، لم ينكره أحد من أصحاب العقول و أرباب الألباب و النهي، إلاّ شرذمة قليلة من ملاحدة الحكماء، و أنّ الجسمانيّ منه هو جزء من الإيمان، و ضروريّ في الأديان، و دلّ عليه الكتاب الكريم و السنّة السمحاء، إذ عليه أدلّة واضحة لا يعترها شوب شبهة و لا ريبة و لا خفاء، و قد أطبق عليه الملتّون من الحكماء و المتشرّعون من العلماء، و قد أقاموا الدليل العقليّ علي الروحانيّ منه، إلاّ أنّهم عن آخرهم اعتقدوا الجسمانيّ منه علي الوجه الذي أتى به الأنبياء، مثل اعتقادهم للأحكام الفرعيّة، معترفين بأنّه لا يمكن إقامة الدليل العقليّ عليه، قائلين بأنّه ليس للعقل استقلال و لا مدخل في إثباته بوجه ما، و كفاك شاهدا علي هذا قول شيخ الرئيس ابن سينا

«يجب أن يعلم أنّ المعاد منه ما هو مقبول من الشرع، ولا طريق إلي إثباته إلاّ من طريق الشريعة و تصديق خبر النبوة، وهو الذي للبدن عند البعث، وخيرات البدن و شروره معلومة، لا تحتاج إلي أن تعلم، وقد بسطت الشريعة الحقة التي أتانا بها سيّدنا و مولانا محمّد صلّي الله عليه و آله حال السعادة و الشقاوة التي بحسب البدن، و منه ما هو مدرك بالعقل و القياس البرهاني، و قد صدّقت النبوة، وهو السعادة و الشقاوة الثابتان بالقياس اللتان للأنفس، و إن كانت الأوهام متّا تقصر عن تصوّرهما الآن، لما نوضح من العلل. و الحكماء الإلهيون رغبتهم في إصابة هذه السعادة أعظم من رغبتهم في إصابة السعادة البدئية، بل كأنهم لا يلتفتون إلي تلك، و إن اعطوها، و لا يستعظمونها في جنبه هذه السعادة التي هي مقاربة الحقّ الأوّل، و هي علي ما سنصفه عن قريب. -انتهى كلامه.» (1)

و يقرب منه كلمات المتقدّمين و المتأخّرين من الحكماء و المتشرّعين من العلماء، كما يعلم بالاستقصاء.

و أمّا بعض المتأخّرين منهم كصدر الأفاضل مولانا صدر الدين الشيرازي فهو و إن تصدّي في بعض مصتّفاته الذي سمّاه الشواهد الربويّة لإقامة الدليل العقليّ عليه، و بذل مجهوده فيه، لكنّه لم يأت بشيء مبيّن، يفى بتمام المدّعي كما لا يخفي علي من راجع كلامه و تأمل فيه و استقصي. (2)

و سألني (3) أنّه لا يخفي أنّهم عدّوه من أصول الدين لا من فروع الدين، فحينئذ نقول:

لو كان الفرق بين اصول الدين و فروعه كما ذكره كثير من العلماء أنّ الأوّل ما يستقلّ في إثباته العقل، و إن نطق به الشرع أيضا، مثل توحيد الله تعالي و إثبات صفاته العليا و عدله، و أصل النبوة و الإمامة، و المعاد الروحانيّ و غيرها، و إن كان إثبات نبوة نبيّ خاصّ، و إمامة إمام مخصوص موقوفا علي النصّ أو العصمة، أو إظهار المعجزة و نحوها، و أنّ الثاني ممّا لا يستقلّ بإثباته العقل، كالصلاة و الصيام و الزكاة و الحجّ و الجهاد و أمثالها، فعلي هذا ينبغي أن يكون يمكن إقامة الدليل العقليّ علي إثبات أصل الجسمانيّ منه أيضا، و إن كان

ص: 50

1- كتاب الشفاء، الالهيات، فصل في المعاد: 545، طبع مكتبة [1] بيدار؛ ص 423، طبع القاهرة.

2- الشواهد الربويّة: 266، طبع مشهد.

3- عطف علي: ذاكرني.



إثبات خصوصياته موقوفا علي الشرع، وهم قد اعترفوا بالعجز عن إقامة الدليل علي إثباته مطلقا، وإلا فالفرق ما ذا؟ وحينئذ فيلزم عليهم ارتكاب أحد الأمرين: إما القول بإدراجه في فروع الدين، وهو خلاف ما قرره العلماء، أو القول بأنه يكفي في إدراج مطلق المعاد في اصول الدين استقلال العقل في أحد فرديه-أي الروحاني منه- وإن لم يستقل العقل في إثبات فرده الاخري،-أي الجسماني منه- وفيه ما تري، فإن الظاهر أن إدراجه في اصول الدين، إدراج لكلا فرديه فيها دون أحدهما.

و بالجمله فسواء عدّ من اصول الدين، كما هو الأخرى و الأولي، أو لم يعدّ منها، فهل يمكن إقامة الدليل عليه بحيث لا يعتريه شبهة و لا مرأ أم لا؟

ف رأيت التصدي للجواب عن هذا السؤال، و الاستكشاف عن جليّة الحال، و النظر في أنه هل يمكن إقامة الدليل عليه أحرى، مع كوني ناقص الذهن، قاصر الفهم، قليل القسط من الفطنة و الذكاء، و يبعد عن مثلي إدراك ما اعترف بالعجز عنه فحول الفضلاء، و قد اشتهر بينهم أن الجهالة أدني إلي الخلاص من فطنة بترء، لكنني 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 هداية أئمة الهدى، الذين هم العروة الوثقى، في مراقبات تترى، فأنست نارا من شاطئ الهدى، فخلعت نعل علانقي و أتيت بقدم الشوق، وادي الجدّ و الطلب، لعلّي آتي منها بقبس، أو أجد علي النار هدي. و قلت: ربّ اشرح لي صدري و يسّر لي أمري و احلل عقدة من لساني و اجعل لي وزيرا من عقلي يفقهوا قولِي إنّك كنت بنا بصيرا، فنوديت من شاطئ الواد الأيمن أن: يا طالب الحقّ أقبل و لا تخف، إنّك قد اوتيت سؤلك ببركة الاعتصام بحبل سادة الوري، و كنت من الآمنين لا تخاف دركا و لا تخشي، إنّّي أنا ربّك الذي أعطي كلّ شيء خلقه ثمّ هدي، فاعبدني و استمع لما يوحي، إنّ الساعة آتية أكاد اخفيها لتجزى كلّ نفس بما تسعى، منها خلقناكم و فيها نعيدكم و منها نخرجكم تارة اخري، فاقبست بتوفيق ربّيّ جلّ و علا، قبسة من تلك النار، بها أضاء لي وجه المقصود، فلاح لي كالبيضاء نورا و ضياء، فجاء بحمد الله دليلا واضحا لاثنا كما يروق النواظر و يضيئ ألباب أرباب الفهم و الذكاء، إلاّ أنّه يعوّقني من تحريره و تهذيبه عوائق شتّى، و موانع لا تحصي، أعظمها أنّي قد وقعت في زمن، قد سنحت فيه بعض

أمارات قيام الساعة و الطامة الكبرى، إذ قد ظهرت فيه الداهية الدهياء، وفشت فيه المحن التي هي عامّة البلوي، تعمّ عامّة البرايا، يشيب فيها الصغير، ويهرم فيها الكبير، ويكدر فيها كلّ مؤمن حتّى يلقي ربّه و يفني، قد جرّد الدهر علي أهاليه سيف العدوان، و أباد من كان، و تطرّق الفساد إلي أوضاع العالم، و انسدّ طرق معاش بني آدم، قد اغبرّ عيشهم الأخضر، و اسودّ يومهم الأبيض، و ابيضّ فودهم الأسود، يتمنّون الموت الأحمر، و أشرف شمس العلم علي الغروب، و حمل أهل الكمال في زوايا الغروب، يتّقي أهل الديانة من إظهار دينهم، و يدين بالتقيّة كلّ الوري، عجل الله تعالي ظهور دولة صاحبنا و مولانا، حتّي ينكشف به تلك البليّة العظمي.

و مع هذا فكيف في مثل هذا الزمان لمثلي من القاصرين الخاملين، مع تورّع البال و تشتت الحال صرف الوقت في إظهار الحقّ في هذه المطلب الأسني، و تحرير الدليل علي هذا المقصد الأقصى، و العمدة الوثقي، فقعدت عنه برهة و في العين قذي و في الحلق شجي، لكن لمّا كرّر ذلك البعض من الأصدقاء السؤال و ألحّ و أعاد الابتهاج، و رأيت أنّ الإقدام علي جواب سؤاله و الصبر عليه أحجبي، إذ ربّما تصير الفتنة أشدّ و أقوى، لا أتمكن من إظهاره أصلا، و الحال أنّ الأيام تمضي و لا تعود، و العمر يذهب و لا يثوب، و تكون الحسرة أدوم، و الندامة أبقي، و قد قال تعالي:

«وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ» . (1)

«لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ» . (2)

«وَسَيَجْزِيهَا الْآنْفَى، الَّذِي يُؤْتِي مَالَهُ يَتَزَكَّى» . (3)

«فَذَكِّرْ إِنْ نَفَعَتِ الذُّكْرَى، سَيَذَكِّرُ مَنْ يَخْشَى» . (4)

شرعت مع قلّة البضاعة و فوات الفرصة و كثرة المشاغل و تورّع البال و تشتت الحال في تحريره و تهذيبه و تنقيحه بما تيسّر و أمكن، امثالاً لقول القائل: «ما لا يدرك كلّ لا يترك كلّ» (5)، و ابتغاء لوجه ربّي الأعلى، و خطابي فيه لمن استمسك في العلم بأوثق الأسباب، و جانب الاعتساف و نظر فيه بعين الإنصاف، فإن رأي فيه خطأ أو عثرة و زللا،

ص: 52

1- - الضحي: 11. [1]

2- - آل عمران: 92. [2]

3- - الليل: 17-18. [3]

4- - الأعلى: 9-10. [4]

5- - من الأمثال المشهورة.

عذرني و استغفر الله لي، فإنه مقيل العثرات و غافر الخطيئات، وإن وجده مقبولاً لدي الطباع الذكيّة، أنصفني و أعانني بصالح الدعاء في محو السيئات و تضعيف الحسنات، و السلام علي من اتّبع الهدى، و سمّيته بمنهج الرّشاد في معرفة المعاد، و رتّبته علي مقدّمة و خاتمة و خمسة أبواب. ربّنا لا تزغ قلوبنا بعد إذ هديتنا و هب لنا من لدنك رحمة إنك أنت الوهّاب.

ص: 53



أمّا المقدّمة ففي ذكر نبذ ممّا يتوقّف عليه بيان المراد، كشرح معني المعاد، وتقسيمه إلى الروحاني والجسماني، ونقل اختلاف الناس في ذلك، وسبب اختلافهم فيه، و تحرير ما دلّ الشرع علي ثبوته و ينبغي إثباته بالدليل العقلي، وفي بعض مطالب اخر يناسب تحقيقها قبل الخوض في المقصود.

فنقول: ذكر الفاضل الكامل العارف محمّد بن عليّ بن أبي جمهور الأحساوي في كتابه المسمّي بالمجلي مرآة المنجي كلاما بهذه العبارة:

«المحقّقون من الأوّلين و الآخرين علي القول بإثبات المعاد، و إنّما يختلفون في معناه، و قد نقل عن جماعة من الحكماء الطبيعيّين إنكاره، و كذا جالينوس أنكره لاعتقاده أنّ النفس هي المزاج، و أنّه يفني، و الفاني لا- يعاد، خصوصا أنّه عرض، و الأ-عراض بعد العدم لا- يتصوّر عودها، فإذا بطل المزاج بفناء البدن، لا يعود.

نعم، القائلون بالمعاد اختلفوا في معناه، فقال بعضهم: إنّّه الجسماني فقط، و هو مذهب جماعة من المتكلّمين بناء علي أنّ النّفس جسم، و آخرون قالوا: إنّّه روحاني فقط و هو مذهب جماعة من الحكماء الإلهيّين، و طائفة قالوا: إنّّه جسماني و روحاني و هذا علي وجهين: أحدهما أنّ يكون الروح مجرّدا عن المادّة، 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 أنّ يكون الروح جسمانيا أو روحانيا، و يعاد الجسم الأوّل، و يرّد فيه الروح و هو مذهب كثير من أهل الإسلام و النصاري.

فعلم من هذا الاختلاف أنّ تحقّق إعادة مبنيّ علي تحقّق النفس، وأنّها أيّ شيء هي، فإنّ هذه الاختلافات إنّما نشأت من الاختلافات فيها كما عرفت، فإنّ الطبيعيين لمّا اعتقدوا أنّ النفس جسم، وأحالوا إعادة المعدوم، أحالوا المعاد مطلقاً. وجالينوس لمّا قال إنّها المزاج نفاه بالكلية. والمتكلّمون لمّا قالوا إنّها جوهر جسماني، قالوا إنّها إنّما يكون بإعادة النفس علي حالتها بناء علي أنّها إمّا الهيكل المحسوس المشاهد، أو أنّها أجزاء أصلية، كما في مذاهبهم. وأمّا الغزالي و أتباعه فلمّا قالوا بتجرّد النفس قالوا إنّها تبقى بعد فراق البدن، فعودها ردها إلي البدن مرّة أخرى. إمّا الأوّل بعينه، أو إلي آخر يماثله. وباقي المسلمين، لمّا كان مذهبهم في النفس علي أنحاء متعدّدة، فالذي قال منهم إنّها جوهر جسماني، أو إنّها جوهر روحاني، قائل بأنّه لا بدّ من إعادة الجسم الأوّل ويردّ فيه الروح جمعاً بين الشريعة والحكمة، ويدّعون أنّ هذا منطوق الآيات القرآنية. والإلهيون لمّا اعتقدوا تجرّد النفس وبقاءها بعد فناء البدن، ذهبوا إلي المعاد الروحاني، و مرادهم به قطع علاقة النفس مع البدن.

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

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

و أمّا الثاني، فلاتفاق قول الأنبياء عليهم السّلام غير موسي عليه السّلام، فإنّه لم يذكر، و ما نزل في التوراة فيه شيء، و قد وجد في كتب من جاء بعده كحزقييل و شعيا. و أمّا الإنجيل، فالذي ذكر فيه أنّ الأخيرون يصيرون كالملائكة، فيكون لهم الحياة الأبدية و السعادة السرمديّة، و يمكن حمله علي الروحانيّة، أو الجسمانيّة أو عليهما، و دلّته علي الأوّل أظهر، لتحقّق الروحانيّة للملائكة دون الجسمانيّة.

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

«مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ» . (1)

«أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَلَّنْ نَجْمَعَ عِظَامَهُ، بَلَى قَادِرِينَ عَلَيَّ أَنْ نُسَوِّيَ بَنَانَهُ» . (2)

«أَ إِذَا كُنَّا عِظَامًا نَخِرَةً» . (3)

«وَقَالُوا لَجُلُودِهِمْ لِمَ شَهِدْتُمْ عَلَيْنَا» . (4)

«كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا» . (5)

«يَوْمَ تَشَقُّقُ الْأَرْضُ عَنْهُمْ سِرَاعًا» . (6)

«إِذَا بُعْثِرَ مَا فِي الْقُبُورِ» . (7)

إلي غير ذلك ممّا جاء في هذا المعني وهو الكثير. والقول بأن المراد بها المجازات الدالّة علي الحقائق وهو الروحاني، ضعيف، لأنّها صريحة في الجسماني فحملها علي المجازات، تكذيب للأنبياء عليهم السّلام.

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

إحدهما: معرفة النفس وأنها ما هي، حتّي يتحقّق كيفية الإعادة. والثانية: أنّ المعدوم هل يعاد أم لا؟

فأمّا المقدّمة الاولى فقد وقع فيها التشاجر العظيم والاختلاف الكثير، وخطب أهل الكلام فيها، وتعدّدت آراؤهم تعدّدا كثيرا حتّي قيل إنّها بلغت إلي قريب من أربعين مذهبا، وليس علي واحد منها دليل قطعي، وأشهر مذاهبهم القول بأنّها أجزاء أصليّة في البدن من أوّل العمر إلي آخره، وجمهور الفلاسفة وجماعة متصوّفة الإسلام وجماعة من أهل الكلام قالوا بتجرّدها وأنّها جوهر غير جسماني متعلّق بهذا البدن تعلّق التدبير، لا تعلّق الحلول، ولهم علي ذلك دلائل هي بالصواب أنسب، وبالحق أشبه-انتهى كلامه رحمه الله. (8)

ثمّ قال بعد إثبات تجرّد النفس وحقّق حقيقتها بهذه العبارة:

«فبالجملة المعاد الجسماني وغيره يتحقّق علي مذاهبهم و يصحّ إثباته، إلاّ أنّه يختلف

ص: 57

1- -يس: 78. [1]

2- -القيامة: 3-4. [2]

3- -النازعات: 11. [3]

4- -فصلت: 21. [4]

5- -النساء: 56. [5]

6- -ق: 44.

7- العاديات:9. [6]

8- المجلي:491-492، الطبع الحجري.



كيفية باختلاف مذاهبهم في النفس.

و القائلون بالتجرّد، هم في الإعادة فريقان: فريق قصره عليها و جعلوا عودها إلي العالم العلوي بعد قطع العلاقة البدنيّة و فراغها عن الاشتغال بتدبير البدن عبارة عن المعاد، و هو مذهب جماعة كثيرة من أهل الحكمة سيأتي الكلام معهم. و فريق قالوا: لا بدّ عند القيامة الكبرى من عود الأبدان الجسمانيّة كما كانت، فتردّ العلاقة النفسانيّة علي حالها علي حسب ما كانت عليه في الحالة الاولي قبل قطع العلاقة، جميعا بين الحكمة و الظواهر النقليّة، و هو مذهب جماعة الإسلاميين من الحكماء و أهل التصوّف و الكلام. -انتهي كلامه رحمه الله. « (1)

و قال صدر الأفاضل مولانا صدر الدين الشيرازي رحمه الله في الشواهد الربويّة:

«الإشراق الرابع في الإشارة إلي مذاهب الناس في المعاد. إنّ من الأوهام العامية اعتقاد جماعة من الملاحدة و الدهرية، و طائفة من الطبيعيين و الأطباء ممّن لا اعتداد بهم في الفلسفة، و لا اعتماد عليهم في العقليّات، و لا نصيب لهم في الشريعة، ذهبوا إلي نفي المعاد و استحالة 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 منزلة.

و المنقول من جالينوس هو التوقّف في أمر المعاد لتردّده في أمر النفس هل هو صورة المزاج فتفني أم صورة مجردة فتبقي؟

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

و المتكلّمون منعوا هذا، تارة بتجويز إعادة المعدوم، و اخري بمنع فناء الإنسان بالحقيقة، لأنّ حقيقة إنسانيّته بأجزائه الأصليّة، و هي باقية إمّا متجزّية أو غير متجزّية، ثمّ حملوا الآيات و النصوص الواردة في إثبات الحشر علي أنّ المراد جمع المتفرّقات من أجزاء الإنسان التي هي حقيقته. فهؤلاء التزموا أحد أمرين مستبعدين من العقل و النقل، و السكوت خير من الكلام ممّن لا يعلم.

و اتفق المحقّقون من الفلاسفة و المحقّقون من أهل الشريعة علي ثبوت المعاد، و وقع

ص: 58

الاختلاف في كَيْفِيَّتِهِ، فذهب جمهور المتكلمين و عامة الفقهاء إلى أنه جسماني فقط، بناء على أن الروح جرم لطيف سار في البدن، و جمهور الفلاسفة على أنه روحاني فقط، و ذهب كثير من الحكماء المتألهين و مشايخ العرفاء في هذه الملة إلى القول بالمعادين جميعا. أما بيانه بالدليل العقلي فلم أر في كلام أحد إلى الآن، و قد مرّ البرهان العرشي على أن 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. (1)

و قال أيضا:

«الإشراق التاسع في سبب اختلاف الناس في كَيْفِيَّةِ المعاد: اعلم أن اختلاف أصحاب الملل و الديانات في هذا الأمر و كَيْفِيَّتِهِ، إنما هو لأجل غموض هذه المسألة العويصة و دقّتها، و كثير من الحكماء كالشيخ الرئيس و من في طبقتهم، أحكموا علم المبادئ، و تبلّدت أذهانهم في كَيْفِيَّةِ المعاد، حتّى رضيت انفسهم بالتقليد في هذه المسألة المهمة، لغموضها حتّى أن الكتب السماوية المحكمة متشابهة آياتها في بيان هذا المعنى، مختلفة بحسب الجليل من النظر، متوافقة بحسب النظر الدقيق.

ففي التوراة: إنَّ أهل الجنة يمكنون في النعيم عشرة آلاف سنة، ثمَّ يصيرون ملائكة، و إنَّ أهل النار يمكنون في الجحيم كذا أو أزيد، ثم يصيرون شياطين. (2)

و في الإنجيل: إنَّ الناس يحشرون ملائكة، لا يطعمون و لا يشربون و لا ينامون و لا يتوالدون. (3)

و في بعض آيات القرآن: إنَّ النَّاسَ يحشرون علي صفة التجرد و الفردانية كقوله تعالى:

«كُلُّهُمْ آتِيهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَرْدًا». (4)

و كقوله تعالى: «كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ». (5)

و في بعضها على صفة التجسّم كقوله تعالى: «يَوْمَ يُسْحَبُونَ فِي النَّارِ عَلَى وُجُوهِهِمْ». (6)

ص: 59

1- الشواهد الربوبية: 279-280. [1]

2- الشواهد الربوبية: 279 [2] نقلا عن التوراة.

3- الشواهد الربوبية: 279 [3] نقلا عن الإنجيل.

4- مريم: 95. [4]

5- الأعراف: 29. [5]

6- القمر: 48. [6]

و كذلك سؤال إبراهيم الخليل عن الله تعالى: «رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى». (1)

و استشكال عزيز: «أَنْتِي يُحْيِي هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا». (2)

و حكاية أصحاب الكهف تبيننا لهذا الأمر كما قال تعالى: «و كَذَلِكَ أَعْتَرْنَا عَلَيْهِمْ لِيَعْلَمُوا أَنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ». (3)

فبعض هذه النصوص يدلّ علي أنّ المعاد للأبدان، و بعضها يدلّ علي أنّه للأرواح، و التحقيق أنّ الأبدان الأخرويّة مسلوب عنها كثير من لوازم هذه الأبدان، فإنّ بدن الآخرة كظّل لازم للروح، أو كعكس يري في مرآة، كما أنّ الروح في هذا البدن كضوء واقع علي جدار، أو كصورة منقوشة في قرطاس. و قد كان شبه هذه الأخبار المنقولة عن الكتب السماويّة واردة في الأحاديث النبويّة-علي الصادع بها و آله الصلاة و التحية- كما هو المشهور عن أهل الحديث و الرواية. -انتهى-. (4)

ثمّ نقل كلام بعض أساطين الحكمة في ذلك.

ص: 60

---

1- -البقرة: 260. [1]

2- -البقرة: 259. [2]

3- -الكهف: 21. [3]

4- -الشواهد الربويّة: 279-280. [4]

## في الإشارة إلي أن الإنسان

عبارة عن مجموع النفس و البدن

وأقول وبالله التوفيق: لا- يخفي عليك أن الإنسان لما كان مزاجه علي أقرب تعديل، و خلقه في أحسن تقويم، واجتمع فيه ما يصدر عن شركائه في أجناسه القريبة و البعيدة كالحيوان و النبات و المعدن، من حفظ التركيب مدّة معيّنة معتدًا بها، و الخواصّ الطبيعيّة و الأفعال النباتيّة و الخصائص الحيوانيّة، و امتاز من بينها أجمع، بحمله من شرائف الأفعال و نفائس الآثار و كرائم الأعمال و لطائف الإدراكات التي تخصّه كالعقل و الفهم و الفطنة و الفكر و التدبير و التقدير و غير ذلك من الامور المحكّمة. و لذا اختصّ من بين شركائه بالتكليف و ما يلزمه و يتبعه، فله بالضرورة مبدأ لذلك هو أشرف المبادئ و أفضلها، به يتقوّم قوام إنسانيّته و به يتحقّق كونه حيوانا ناطقا و يصدق ذلك عليه، و لذلك يسمّي نفسا كأنّه تمام حقيقة الإنسانيّة، فإنّ اسم النفس يطلق غالبا علي تمام حقيقة الشيء و ذاته، كما هو المنقول عن أهل اللغة و الشائع في إطلاقات أهل العرف و قد يسمّي روحا أيضا.

و بالجملة من المعلوم أنّه كما أنّ للإنسان بدنا و هيكلًا- محسوسا مخصوصا مشاهدا بالحسّ و العيان، مركّبا تركيبا تامّا معدنيّا و نباتيّا و حيوانيّا، يدلّ عليه البرهان. كما سنشير إليه فيما بعد إن شاء الله تعالى، كذلك فيه، أو معه هذا الأمر المختصّ الذي 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 الخاصّة، لكن تلك الموجودات إمّا عارضة لماهيّات كما هو رأي فريق من الحكماء، أو معروضة لها كما هو رأي آخرين منهم، فلتلك الماهيّات أيضا مدخل في التشخيص و التميّز كما لتلك الوجودات، فذلك الأمر

الخاصّ بالإنسان الذي هو معروض ذلك الوجود الخاصّ أو عارضه، هو أيضاً منشأ التمايز بينه وبين غيره لا يمكن إنكار وجوده فيه أو معه.

وإنسان عبارة عن مجموع ذلك البدن المخصوص وهذا الأمر المميّز الخاصّ، وإيهما اشير في مواضع عديدة 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» . (1)

وقوله تعالى: «الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ، ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ مَاءٍ مَهِينٍ، ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ، وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ» . (2)

وقوله تعالى: «لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ» . (3)

والحاصل: أنّ ذلك الأمر الخاصّ، جليّ الإنيّة عند ذوي الفطرة السليمة، وإن كان خفيّ الماهيّة، ولذا اختلف فيه علي أقوال شتّى كما نقله الشيخ الرئيس في الشفاء عن القدماء، فذهب بعضهم إلى أنّه جوهر مجرد، وبعضهم إلى أنّه مادّي، جسم أو جسماني، وسيأتي فيما بعد نقل ذلك تحقيق الحقّ فيه إن شاء الله تعالى.

ص: 62

1- -المؤمنون: 12-14. [1]

2- -السجدة: 7-9. [2]

3- -التين: 4. [3]

## في الإشارة إلي معني المعاد

و لا- يخفي عليك أيضا، أنّ لفظ «المعاد» قد جاء مصدرا ميميًا بمعني العود، وإن كان جاء اسم زمان و مكان أيضا، وأنّ العود و الإعادة و أشباههما من الألفاظ قد وردت في الكتاب الكريم و الشّرع القويم، مثل قوله تعالى:

«كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ» . (1)

«اللَّهُ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ» . (2)

«إِنَّهُ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ» . (3)

«فَسَيَقُولُونَ مَنْ يُعِيدُنَا قُلِ الَّذِي فَطَرَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ» . (4)

«مِنْهَا خَلَقْنَاكُمْ وَ فِيهَا نُعِيدُكُمْ وَ مِنْهَا نُخْرِجُكُمْ تَارَةً أُخْرَى» . (5)

«أَوْ لَمْ يَرَوْا كَيْفَ يُبْدِئُ اللَّهُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ» . (6)

«وَ اللَّهُ أَنْتَبِتُكُمْ مِنَ الْأَرْضِ نَبَاتًا، ثُمَّ يُعِيدُكُمْ فِيهَا وَ يُخْرِجُكُمْ إِخْرَاجًا» . (7)

«وَ هُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَ هُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ» . (8)

«كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ وَ عَدَاً عَلَيْنَا إِنَّا كُنَّا فَاعِلِينَ» . (9)

إلي غير ذلك من الآيات الكريمة.

و إنّ معاني هذه الألفاظ و إن كانت ممّا يفهمها كلّ فاهم من ذوي فطرة سليمة

ص: 63

1- -الأعراف: 29. [1]

2- -يونس: 34. [2]

3- -يونس: 4. [3]

4- -الإسراء: 51. [4]

5- -طه: 55. [5]

6- -العنكبوت: 19. [6]

7- -نوح: 17-18. [7]

8- -الروم: 27. [8]

9- -الأنبياء: 104. [9]

و لا يحتاج إلي شرحها، لكننا نقول للتنبيه علي ذلك:

إنّ المتبادر من مفهومات هذه الألفاظ ومعانيها عند الإطلاق، هو أن يكون قد وجد أولاً ما فرض أنّه متعلّق الإعادة علي وجود مخصوص و حال و صفة مخصوصتين، ثمّ زال عنه ذلك الوجود و تلك الحالة [و الصفة] ثانياً في وقت من الأوقات، سواء كان بزوال نفسه أو زوال أمر متعلّق به، ثمّ وجد في وقت آخر بعده علي ذلك الوجود و علي تلك الحالة و الصفة، فإنّه حينئذ يصدق علي ذلك الأثر الحاصل ثالثاً أنّه العود، و علي تأثير الفاعل ذلك فيه أنّه الإعادة، و بهذا المعني اطلقت تلك الألفاظ في تلك الآيات الكريمة، إذ هو معناها المتبادر، و لا سيّما أنّها اطلقت في تلك الآيات في مقابلة البدء و الإبداء، و هو قرينة عليه، إذ البدء و الإبداء معناهما الإيجاد أولاً، سواء كان إبداعاً من غير تقدّم مدّة و مادّة، أو إحداثاً و تكويناً مع تقدّمهما، فحيث كان معناهما ذلك و كان متعلّق الإبداء و الإعادة واحداً، كان معني العود و الإعادة في مقابلتهما إيجاد ذلك الموجود أولاً في وقت آخر، بعد أن تخلّل زمان زوال و فناء بينهما، فتدبّر.

فيكون معني تلك الآيات -و الله أعلم- أنّ الله تعالي أوجد الخلق كالإنسان مثلاً علي وجود خاصّ و حال مخصوصة، ثمّ يميّتهم و يزيل عنهم ذلك ثانياً، ثمّ يوجد لهم ثالثاً علي ذلك الوجود و تلك الحال.

وقد يطلق العود و الإعادة علي وجود شيء أو إيجاده في وقت متأخّر بعد أن كان ينبغي وجوده أو إيجاده في وقت متقدّم عليه و لم يقع ذلك، إمّا بانتفائه رأساً، أو بانتفاء جزء من أجزائه، أو شرط من شروطه، كما يطلق علي فعل الصلاة غير المؤدّة في وقتها كما أمر بها الشارع، في وقت ثان، أنّه إعادتها، و لا شك أنّ هذا المعني سواء كان حقيقياً أو مجازياً غير مراد في الآيات الكريمة.

كما أنّ إرادة إنشاء خلق آخر في النشأة الاخرى، مغاير للخلق الأول بحسب الذات و إن كان مماثلاً له في بعض الصّفات أو كلّها، خلاف الظاهر من لفظ الإعادة، و كذا من تلك الآيات، فتدبّر تعرف.

و حيث عرفت المعني المراد من العود و الإعادة و المعاد التي وردت في الكتاب الكريم، ظهر لك أنّه 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 أََمْواتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ مُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ» . (1)

(2) «وَالْمَوْتِي يَبْعَثُهُمُ اللَّهُ ثُمَّ إِلَيْهِ يُرْجَعُونَ» .

(3) «ذَلِكَ رَجْعٌ بَعِيدٌ» .

(4) «مَنْ بَعَثْنَا مِنْ مَرْقَدِنَا» .

(5) «كَذَلِكَ نُخْرِجُ الْمَوْتِي» .

(6) «وَسَتُرَدُّونَ إِلَى عَالِمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ» .

(7) «وَيَوْمَ نَحْشُرُهُمْ جَمِيعًا» .

(8) «وَحَشَرْنَاهُمْ فَلَمْ نُغَادِرْ مِنْهُمْ أَحَدًا، وَعَرَضُوا عَلَي رَبِّكَ صَفًّا» .

(9) «ثُمَّ إِلَيْنَا مَرْجِعُكُمْ» .

(10) «وَرُدُّوا إِلَى اللَّهِ مَوْلَاهُمْ الْحَقَّ» .

(11) «ذَلِكَ يَوْمٌ مَجْمُوعٌ لَهُ النَّاسُ» .

(12) «اللَّهُ يَجْمَعُ بَيْنَنَا وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ» .

(13) «وَهُوَ عَلَي جَمْعِهِمْ إِذَا يَشَاءُ قَدِيرٌ» .

(14) «وَبَرَزُوا لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ» .

(15) «وَنَحْشُرُهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ» .

(16) «وَإِلَيْهِ تُحْشَرُونَ» .

(17) «كَذَلِكَ السُّورُ» .

ص:65



- 2- -الأنعام:36. [2]
- 3- -ق:3.
- 4- -يس:52. [3]
- 5- -الأعراف:57. [4]
- 6- -التوبة:105. [5]
- 7- -الأنعام:22. [6]
- 8- -الكهف:47-48. [7]
- 9- -يونس:23. [8]
- 10- -يونس:30. [9]
- 11- -هود:103. [10]
- 12- -الشوري:15. [11]
- 13- -الشوري:29. [12]
- 14- -ابراهيم:48. [13]
- 15- -الإسراء:97. [14]
- 16- -المؤمنون:79. [15]
- 17- -فاطر:9. [16]

- (1) «فَإِذَا هُمْ مِنَ الْأَجْدَاثِ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يَنْسِلُونَ» .
- (2) «يَوْمَ يَسْمَعُونَ الصَّيْحَةَ بِالْحَقِّ ذَلِكَ يَوْمُ الْخُرُوجِ» .
- (3) «يَخْرُجُونَ مِنَ الْأَجْدَاثِ» .
- (4) «إِنَّا نَحْنُ نُحْيِي وَنُمِيتُ وَإِنَّا الْمَصِيرُ» .
- (5) «يَوْمَ يَبْعَثُهُمُ اللَّهُ جَمِيعًا» .
- (6) «يَوْمَ يَقُومُ النَّاسُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ» .
- (7) «وَكُلُّهُمْ آتِيهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَرْدًا» .
- (8) «مِنْهَا خَلَقْنَاكُمْ وَفِيهَا نُعِيدُكُمْ وَمِنْهَا نُخْرِجُكُمْ تَارَةً أُخْرَى» .
- (9) «مِنْ ورائِهِمْ بَرْزَخٌ إِلَىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ» .
- (10) «ثُمَّ هُوَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مِنَ الْمُحْضَرِينَ» .
- (11) «فَإِذَا هُمْ جَمِيعٌ لَدَيْنَا مُحْضَرُونَ» .
- (12) «وَهُوَ خَلْقَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ» .
- (13) «يَوْمَئِذٍ تُعْرَضُونَ لَا تَخْفَىٰ مِنْكُمْ خَافِيَةٌ» .

إلي غير ذلك من الآيات.

وإن كان لكل واحد من تلك الألفاظ معني يخصه يعرفه من له دربة في معاني الألفاظ.

ص:66

1- -يس:51. [1]

2- -ق:42.

3- -القمر:7 و [2]المعارج:43. [3]

4- -ق:43.

5- -المجادلة:6 و 18. [4]

6- -المطففين:6. [5]

7- -مريم:95. [6]

- 8- طه:55. [7]
- 9- المؤمنون:100. [8]
- 10- القصص:61. [9]
- 11- يس:53. [10]
- 12- فصلت:21. [11]
- 13- الحاقة:18. [12]

## في الإشارة إلي كون الاعتقاد بالمعاد ضرورياً

في هذا الدين القويم وكذا في الأديان السابقة

ولا- يخفي أيضا عليك، أنّ الاعتقاد بالمعاد ركن من أركان الإسلام، وضروريّ في هذا الدين القويم، وكذا في الأديان السابقة و الملل الماضية، كما ادّعاها العلماء من أهل الإسلام، وقد نطق الشرع القويم و الكتاب الكريم بكونه ضرورياً في هذا الدين، بل كونه جزءاً من أديان اولي العزم من الرسل وغيرهم.

أمّا كونه ضرورياً في الدين المحمّدي صلّي الله عليه و آله، فالقرآن مملوّ منه كآيات المذكورة وغيرها ممّا لا تحصى. وأمّا في الأديان السابقة، فلقولته تعالى في سورة نوح حكاية عنه (علي نبينا و عليه السلام)، أنّه قال لقومه:

«وَاللّٰهُ أَنْبَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ نَبَاتًا، ثُمَّ يُعِيدُكُمْ فِيهَا وَيُخْرِجُكُمْ إِخْرَاجًا». (1)

وفي سورة العنكبوت حكاية عن إبراهيم (علي نبينا و عليه السلام)، أنّه قال لقومه:

«وَاعْبُدُوهُ وَاشْكُرُوا لَهُ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ». (2)

وفي سورة الشعراء حكاية عنه أيضا:

«وَالَّذِي يُمَيِّنِي ثُمَّ يُحْيِينِ، وَالَّذِي أَطْمَعُ أَنْ يَغْفِرَ لِي خَطِيئَتِي يَوْمَ الدِّينِ». (3)

وفي سورة طه خطابا لموسي (علي نبينا و عليه السلام):

«إِنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ أَكَادُ أُخْفِيهَا لِتُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍ بِمَا تَسْعَىٰ». (4)

وفي سورة القصص حكاية عن قوم قارون، إنّهم قالوا له:

ص: 67

1- -نوح: 17-18. [1]

2- -العنكبوت: 17. [2]

3- -الشعراء: 81-82. [3]

4- -طه: 15. [4]

«وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا». (1)

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

«يَا قَوْمِ إِنَّمَا هَذِهِ الدُّنْيَا مَتَاعٌ وَإِنَّ الْآخِرَةَ هِيَ دَارُ الْقَرَارِ». (2)

وفي سورة مريم حكاية عن عيسى (علي نبينا وعليه السلام):

«وَالسَّلَامُ عَلَيَّ يَوْمَ وُلِدْتُ وَيَوْمَ أَمُوتُ وَيَوْمَ أُبْعَثُ حَيًّا». (3)

وفي سورة يس حكاية عن رسول عيسى إلى قومه:

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

(4)

وفي سورة الأنفال: «إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنْ لَهُمُ الْجَنَّةَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ وَعَدَا عَلَيْهِمْ حَقًّا فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ وَالْقُرْآنِ - الآية -». (5)

و مما ذكرنا يظهر أنّ ما ذكره العارف الأحساوي بقوله: و أمّا الثاني فلا تفاق قول الأنبياء عليهم السلام غير موسى عليه السلام فإنه لم يذكر، و ما نزل في التّوراة فيه شيء، فيه شيء مع أنّ ما ذكره معارض بما نقله صدر الأفاضل عن التوراة بقوله: ففي التوراة: إنّ أهل الجنة يمكثون في النعيم عشر آلاف سنة ثم يصيرون ملائكة. (6)

ص: 68

1- -القصص: 77. [1]

2- -المؤمن: 39. [2]

3- -مريم: 33. [3]

4- -يس: 22 و 26-27. [4]

5- -التوبة: 111. [5]

6- -الشواهد الربوبية: 279. [6]

## في كيفية دلالة الآيات القرآنية علي المعاد

و لا يخفي أيضا عليك أن الآيات القرآنية الواردة في هذا المطلب،

بعضها ظاهرة في وقوع الموت و الفناء و الإماتة و الإبداء و الإعادة و الإحياء و نحو ذلك، و طروؤه علي الإنسان الذي عرفت أنه عبارة عن مجموع البدن المحسوس و ذلك الأمر المخصوص أعني النفس و الروح، و هي كثيرة كقوله تعالى:

«وَيَقُولُ الْإِنْسَانُ إِذَا مَا مِتُّ لَسَوْفَ أُخْرَجُ حَيًّا، أَوْ لَا يَذْكُرُ الْإِنْسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ قَبْلُ وَ لَمْ يَكُ شَيْئًا» . (1)

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

و بعضها ظاهرة في وقوع ذلك علي بدنه، كقوله تعالى:

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

«الْيَوْمَ نَخْتِمُ عَلَىٰ أَفْوَاهِهِمْ وَ تَكَلَّمْنَا أَيْدِيهِمْ وَ تَشْهَدُ أَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ» . (2)

«حَتَّىٰ إِذَا مَا جَاءُوهَا شَهِدَ عَلَيْهِمْ سَمْعُهُمْ وَ أَبْصَارُهُمْ وَ جُلُودُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ، وَ قَالَوا لِمَ لَمْ يَهْدِئْنا اللَّهُ أَنْ نَقُولَ اللَّهُ الَّذِي أَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَ هُوَ خَلَقَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ» . (3)

إلي غير ذلك من الآيات.

ص: 69

1- -مريم: 66-67. [1]

2- -يس: 78، 65-79. [2]

3- -فصلت: 20-21. [3]

وبعضها ظاهرة في وقوع ذلك علي نفسه، وهي أيضا كقوله تعالى:

(1) «فَلَوْ لَا إِذَا بَلَغَتِ الْحُلُقُومَ، وَأَنْتُمْ حِينِيذٍ تَنْظُرُونَ -إِلَى قَوْلِهِ -: تَرْجِعُونَهَا إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ» .

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

(3) «عَلِمْتَ نَفْسٌ مَا قَدَّمَتْ وَأَخَّرَتْ» .

(4) «وَوُفِّيَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَا عَمِلَتْ» .

(5) «كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ» .

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

(7) «لِيُجْزِيَ كُلَّ نَفْسٍ بِمَا تَسْعَى» .

(8) «وَتَرْهَقَ أَنْفُسُهُمْ وَهُمْ كَافِرُونَ» .

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

إلي غير ذلك من الآيات التي ظاهرها النفس بمعنى ذلك الأمر المخصوص، وإن احتمل في بعضها إرادة النفس بمعنى الشخص الإنساني - أي مجموع البدن و النفس -.

فيظهر ممّا ذكرنا أنّ الآيات دالّة علي طروء كلّ من الإماتة و الإحياء علي كلّ من النفس و الجسد، و سيأتي بيان كيفية وقوع الأمرين و تواردهما عليهما فيما بعد إن شاء الله.

ص:70

1- -الواقعة:83-87. [1]

2- -الفجر:27-30. [2]

3- -الانفطار:5. [3]

4- -الزمر:70. [4]

5- -آل عمران:185. [5]

6- -إبراهيم:51. [6]

7- -طه:15. [7]

8- -التوبة:55. [8]

9- -الزمر:42. [9]

## في كيفية دلالة الآيات الواردة في إنكار المنكرين للمعاد

و لا يخفي عليك أيضا أنّ الآيات القرآنيّة التي تضمّنت لحكاية أحوال المنكرين للمعاد وبعضها ظاهرة في إنكارهم معاد المكلفين و معاد الإنسان، أي معاد النفس و البدن جميعا كقوله تعالى:

«وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَا يَبْعَثُ اللَّهُ مَنْ يَمُوتُ بَلِي وَعَدَّا عَلَيْهِ حَقًّا وَ لَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ» . (1)

«وَيَقُولُ الْإِنْسَانُ إِذَا مَا مِتُّ لَسَوْفَ أُخْرَجُ حَيًّا، أَوْ لَا يَذْكُرُ الْإِنْسَانُ أَنَا خَلَقْنَاهُ مِنْ قَبْلُ وَ لَمْ يَكُ شَيْئًا» . (2)

«وَ لَئِنْ قُلْتَ إِنَّكُمْ مَبْعُوثُونَ مِنْ بَعْدِ الْمَوْتِ لَيَقُولَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُبِينٌ» . (3)

«فَسَيَقُولُونَ مَنْ يُعِيدُنَا قُلِ الَّذِي فَطَرَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ» . (4)

«وَ مَا يَشْعُرُونَ أَيَّانَ يُبْعَثُونَ، بَلِ إِذْ أَرَاكَ عِلْمُهُمْ فِي الْآخِرَةِ بَلٌ هُمْ فِي شَكٍّ مِنْهَا بَلٌ هُمْ مِنْهَا عَمُونَ» . (5)

«وَ قَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَا تَأْتِينَا السَّاعَةُ قُلِ بَلِي وَ رَبِّي لَتَأْتِيَنَّكُمْ عَالِمِ الْغَيْبِ -الآية» . (6)

«أَلَا إِنَّهُمْ فِي مَرِيَةٍ مِنْ لِقَاءِ رَبِّهِمْ أَلَا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطٌ» . (7)

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

ص: 71

1- النحل: 38. [1]

2- مريم: 66. [2]

3- هود: 7. [3]

4- الإسراء: 51. [4]

5- النمل: 65-66. [5]

6- سبأ: 3. [6]

7- فصلت: 54. [7]



مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ» . (1)

«إِنْ هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا نَحْنُ بِمَبْعُوثِينَ» . (2)

«يَسْأَلُونَ أَيَّانَ يَوْمُ الدِّينِ، يَوْمَ هُمْ عَلَى النَّارِ يُفْتَنُونَ» . (3)

«قَدْ يَسْأَلُونَ مِنَ الآخِرَةِ كَمَا يَسْأَلُ الْكُفَّارُ مِنْ أَصْحَابِ الْقُبُورِ» . (4)

«وَ أَنَّهُمْ ظَنُّوا كَمَا ظَنَنْتُمْ أَنْ لَنْ يَبْعَثَ اللَّهُ أَحَدًا» . (5)

إلي غير ذلك من الآيات.

وبعضها ظاهرة في إنكارهم معاد البدن خاصة، كقوله تعالى:

«وَ ضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَ نَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَ هِيَ رَمِيمٌ» . (6)

«أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ نَجْمَعَ عِظَامَهُ، بَلَى قَادِرِينَ عَلَى أَنْ نُسَوِّيَ بَنَانَهُ» . (7)

وبعضها ظاهرة في إنكارهم معاد الإنسان، لكن لأجل إنكارهم معاد البدن، كقوله تعالى:

«وَ إِنْ تَعْجَبْ فَعَجَبٌ قَوْلُهُمْ أَ إِذَا كُنَّا تُرَابًا أَوْ إِنَّا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ» . (8)

«وَ قَالُوا أَ إِذَا ضَلَلْنَا فِي الْأَرْضِ أَ إِنَّا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ» . (9)

«وَ قَالُوا أَ إِذَا كُنَّا عِظَامًا وَ رُفَاتًا أَ إِنَّا لَمَبْعُوثُونَ خَلْقًا جَدِيدًا» . (10)

«أَيَعِدْكُمْ أَنْتُمْ إِذَا مِتُّمْ وَ كُنْتُمْ تُرَابًا وَ عِظَامًا أَنْتُمْ مُخْرَجُونَ، هَيْهَاتَ هَيْهَاتَ لِمَا تُوعَدُونَ» . (11)

«وَ قَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَ إِذَا كُنَّا تُرَابًا وَ آبَاءُنَا أَ إِنَّا لَمُنْجَرُونَ» . (12)

«وَ قَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا هَلْ نَدُلُّكُمْ عَلَى رَجُلٍ يُبْسِكُمْ إِذَا مُرِّتُمْ كُلَّ مَرْجٍ إِنَّكُمْ لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ» . (13)

«أَ إِذَا مِتْنَا وَ كُنَّا تُرَابًا ذَلِكَ رَجْعٌ بَعِيدٌ» . (14)

ص: 72

1- - الجاثية: 24. [1]

2- - المؤمنون: 37. [2]

3- - الذاريات: 12-13. [3]

4- - الممتحنة: 13. [4]

- 5- -الجنّ:7. [5]  
6- -يس:78. [6]  
7- -القيامة:3-4. [7]  
8- -الرعد:5. [8]  
9- -السجدة:10. [9]  
10- -الإسراء:49. [10]  
11- -المؤمنون:35-36. [11]  
12- -النمل:67. [12]  
13- -سبأ:7. [13]  
14- -ق:3.

«وَكَانُوا يَقُولُونَ أَإِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا وَعِظَامًا أَإِنَّا لَمَبْعُوثُونَ» . (1)

إلي غير ذلك من الآيات.

وأما ما يدل صريحا علي إنكارهم معاد خصوص النفس فلم نظفر به في الكتاب الكريم، ولعل وجهه-و الله أعلم-مع الإشارة إلي أن إنكارهم معاد الإنسان كما دلّت عليه آيات كثيرة يدلّ علي إنكارهم معاد النفس أيضا، فإنّ الإنسان كما عرفت عبارة عن مجموع البدن و النفس، ولا إنكار لأحد في وجود النفس مع البدن أو فيه، فإنكار معاد الإنسان متضمّن لإنكار معاد البدن و النفس جميعا، وإن إنكار معاد البدن وحده كاف في الإنكار للمعاد الضروري في الدين القويم.

الإشارة (2)إلي أنّهم اعتقدوا أنّ النفس جسم في البدن أو معه، كما هو مذهب بعض الحكماء، من أنّها جرم لطيف سار في البدن أو جسمانيّ عرض فيه كالمزاج علي ما هو المنقول من مذهب بعض المنكرين له من الحكماء الطبيعيين، وقد عرفت بيان ذلك ممّا نقلنا من كلام الفاضل الأحساوي و صدر الأفاضل. وبالجملة فالنفس أيضا تنعدم بانعدام البدن، فلا يمكن إعادة شيء منهما، فلذا قالوا تارة بامتناع إعادة البدن بعد خرابه و صيرورته عظاما ورفاتا، و تارة بامتناع إعادة الإنسان لأجل امتناع إعادة البدن بعد خرابه في زعمهم، و تارة بامتناع إعادة الإنسان مطلقا كما نطقت بذلك الآيات المتقدّمة، فإنّ منشأ هذه العقائد واحد.فتنبّه لهذه الدقيقة.

ص:73

1- - الواقعة:47. [1]

2- - خبر لعلّ.

## في الإشارة إلي معني معاد الروحاني و الجسماني

و حيث عرفت ذلك فاعلم: أنّ الشرع كما نطق بثبوت المعادين جميعا و حكم بكفر منكريهما جميعا، كذلك يدلّ علي 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 إلي البدن الأول مرّة اخري بعد مفارقتها عنه، سواء قيل بأنّ الروح جوهر مجرد أو مادّي، جسم أو عرض، (1) و حيث نطلق المعاد الجسماني نريد به عود البدن الأول مرّة اخري بعد ما كان بطل و فني. و كذلك نقول يجب أن يصدّق بهذين المعادين جميعا، و أنّ من أنكرهما أو أنكر واحدا منهما فهو منكر للمعاد الضروريّ في الدين.

فعلي هذا فمن قال بأنّ المعاد جسماني فقط، و صدّق بالمعادين جميعا، و أراد أنّ المعاد الذي تسمّونه روحانيّا حقّ، إلّا أنّه جسماني أيضا كمعاد البدن، بناء علي أنّ الروح جسم في اعتقاده، فهو ليس بمنكر للمعاد، إلّا أنّه اصطلاح فسمّي المعاد الروحاني بالجسماني أيضا. و كذلك من قال بأنّه روحاني، و أراد به عود الروح إلي البدن الأول (2) بعد عوده أيضا فهو ليس بمنكر له أيضا. نعم إن أراد به عود الروح فقط، سواء قال إنّ الروح جوهر مجرد 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: 74

- 
- 1- قوله: «سواء قيل بأنّ الروح» و فيه ما لا يخفي، لأنّ الروح إذا كان ماديا ينعدم من رأس. و أيضا: الروح إذا كان عرضا لا يطلق عليه الروح، لأنّ جهة الباقي من الإنسان مجرد عن المادة و المادة القابلة للكون و الفساد لن يلج الملكوت و هي فاقدة للوجود الأخري (ج 5).
  - 2- عود الروح إلي البدن الأول تناسخ صريح و ليس له في الآخرة من نصيب.

والبجملة فكلامنا في المعاد الروحاني و الجسماني بهذين المعنيين اللذين ذكرناهما، وقد عرفت أنّ الشرع ناطق بهما جميعا. و حيث تحققت ما بيّناه، وتبيّنت أنّ الآيات القرآنيّة، كما أنّها ناطقة بإعادة الإنسان و بإعادة خصوص البدن و خصوص النفس، كذلك هي ناطقة بأنّ المنكرين للمعاد، منكرون لذلك أجمع، فحرّي بنا أن نكشف أولا جليّة الحال عن أنّ مبني زعم المنكرين له علي ما ذا؟ ثمّ نتبعه بشرح مبني القول بالمعاد.

## في الإشارة إلي مبني إنكار المنكرين للمعاد

فنقول: لا يخفي علي من تأمل في الآيات الواردة في حكاية حالهم، كآيات المتقدمة وغيرها، أنهم إنمّا أنكروه لشبهة واهية داحضة، خيلها إليهم الشيطان و أملي لهم.

هي أنهم لمّا رأوا أنّ الأبدان تفني و تهلك و تصير عظاما و ترابا و رفاتا و ممزّقا كلّ ممزّق، كما هو معلوم بالمشاهدة و العيان.

و رأوا أيضا أنّ النفس إمّا جسم أو جسماني في البدن كما هو مذهبهم، و تصير هي أيضا مثل البدن في الاضمحلال و الفناء.

و رأوا أنّ الجسم جوهر متّصل في حدّ ذاته، و الاتّصال لازم لماهيّته و حقيقته، و أنّه إذا طرأ عليه الانفصال، و لا سيّما مثل هذا الانفصال و التمزّق، و تبدّلت صورته الجسميّة، بل النوعيّة و الشخصيّة أيضا، إلي صورة اخري كالترابيّة و الرفاتيّة فلا سترة في أنّه ينعدم ذلك الاتّصال. و تلك الصورة، فينعدم لازم ذلك الجوهر المتّصل، و انعدام اللازم مستلزم لانعدام ملزومه، أي ذلك الجوهر المتّصل- إمّا بالمرّة، كما هو الظاهر عندهم، أو بصورته المقومة له مطلقا إن لم يسلم انعدامه بالمرّة، لأجل بقاء مادّته- أي الهولي أو الأجزاء الأصليّة- إن كانت تبقي.

و كذلك رأوا أنّ النفس تنعدم مثل البدن بانعدامه، أمّا إذا كانت جسما- أي جرما لطيفا ساريا في البدن- فبتقريب السابق، لأنّها تابعة للبدن في الوجود و العدم، و أمّا إذا كانت جسمانيّة و عرضا حالّا فيه، فبالطريق الأولي، لأنّه حينئذ يكون البدن بصورته الخاصّة موضوعا لها، و بانعدام الموضوع ينعدم العرض بالمرّة.

و رأوا أيضا أنّ المعدوم يمتنع أن يعاد، أمّا المعدوم بالمرّة فبالبرهان الذي سيجيء بيانه،

وأما المعدوم بصورته الخاصّة فبذلك البرهان أيضا، ولأنّه لو فرضنا إمكان إعادته و اعيد، لم يكن المعاد ذلك الشخص بعينه بجميع مشخّصاته، بل يكون خلقا جديدا-أي مخلوقا جديدا- وإن كان مماثلا للأوّل في بعض الصفات، كما حكى الله تعالى عنهم في الآيات المتقدّمة لو أرادوا به هذا المعني أو ما يتناوله، والخلق الجديد بمعني الإعادة، وسيجيء أيضا بيان هذا.

فمن هذه الشبهة ذهبت أو هامهم إلي امتناع البعث و إنكار المعاد، و إن كانوا قائلين بوجود الفاعل القادر المختار أيضا، لأنّ متعلّق القدرة ينبغي أن يكون شيئا ممكنا مقدورا بالذات، و الممتنع بالذات لا يصدق عليه اسم الشيء، فلا يكون متعلّق القدرة، و هذا لا يستلزم نقصا في قدرة القادر المختار، و لا في فاعليّة الفاعل، بل النقص إنّما هو في جانب القابل، و هذا ممّا لا ضير فيه.

وقوله تعالى حكاية عنهم: «مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَ هِيَ رَمِيمٌ» . (1) يمكن أن يراد به هذا المعني، و إن كان يمكن أن يراد به نفي الفاعل المختار القادر علي ذلك، و إسناد الموت و الحياة في النشأة الدنيويّة إلي الدهر أو إلي البخت و الاثّاق من غير أن يكون نشأة اخرويّة أو معاد فيها، كما هو مذهب الدهريّة و الملاحدة منهم، و يدلّ عليه قوله تعالى حكاية عنهم:

«إِنْ هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَ نَحْيَا وَ مَا نَحْنُ بِمَبْعُوثِينَ» . (2)

و كذلك قوله تعالى: «أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَلَّنْ نَجْمَعَ عِظَامَهُ، بَلِي قَادِرِينَ عَلَي أَنْ نُسَوِّيَ بَنَانَهُ» . (3) محتمل للوجهين المذكورين، و علي الأوّل فيكون المراد بقوله: «بَلِي قَادِرِينَ» إثبات أنّ جمع العظام ممّا هو متعلّق القدرة، و ليس فيه إعادة المعدوم بالمرّة، و لا هو بممتنع بالذات علي ما سيأتي بيانه، و علي الثاني فيكون المراد به مضافا إلي ما ذكر إثبات أصل القدرة، و إثبات الفاعل المختار القادر عليه، فتدبر.

و بالجملة فهذه الشبهة بالوجهين المحكيّة عن المنكرين للمعاد في الآيات المتقدّمة أعظم شبههم في ذلك، و لهم شبه اخري عليه، سيأتي بيانها مع إبطالها في مواضعها.

ص: 77

1- -يس: 78. [1]

2- -المؤمنون: 37. [2]

3- -القيامة: 3-4. [3]

وشبهتهم هذه وغيرها باطلة، مخالفة للعقل و النقل، كما سيجيء بيان ذلك، كلُّها نشأت عنهم من غير علم، فلذا نفي الله تعالى عنهم في ذلك العلم، وأسند إليهم فيه الظنّ و الزعم و الشك و عدم العلم و عدم الشعور و الحسبان و نحو ذلك، ممّا يدلّ علي عدم علمهم فيه، و تعجّب من قولهم هذا.

و أمّا ما اسند إليهم في قوله تعالى:

(وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَا يَبْعَثُ اللَّهُ مَن يَمُوتُ) . (1)

فلعلّه لكمال عنادهم و عتوّهم، أو أنهم حسبوه يقينا فاقسموا بالله عليه، كما أنّ تسمية ذلك حجّة في قوله تعالى:

(مَا كَانَ حُجَّتَهُمْ إِلَّا أَنْ قَالُوا اتُّوَابَاتِنَا إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ) . (2)

لأجل أنّهم حسبوه حجّة، وإن لم يكن حجّة في الواقع، أو لأجل التهكّم بهم. و كيفما كان فحجّتهم داحضة عند ربّهم و عليهم غضب، و قولهم هذا كفر بالله و رسوله و اليوم الآخر.

ص: 78

---

1- النحل: 38. [1]

2- الجاثية: 25. [2]



## في الإشارة إلي مبني القول بالمعاد

وإذا عرفت ذلك فاعلم: أنّ القائلين بالمعاد حيث كان السبب العمدة في قولهم به تصديق الشرع القويم، يجب عليهم تصديقهم به كما أتى به الشارع العليم الحكيم، وحيث ورد الشرع بمعاد البدن والنفس جميعاً، كما ورد بموتهما جميعاً علي ما دلّت عليه الآيات المتقدمة فيجب عليهم تصديق ذلك جميعاً وإن كانت مذاهبهم مختلفة في كَيْفِيَّتِهِ، فلنفضّل ذلك في كلّ من معاد البدن والنفس وكذا في موتهما.

أمّا موت البدن فلا شبهة لأحد فيه علي ما يشاهد بالحسّ والعيان وسيظهر أيضاً بيان كَيْفِيَّتِهِ.

## في الإشارة إلي مبني معاد البدن

وأمّا معاده، فالذين قالوا بنفي الجزء الصوري في الأجسام وحصراً أجزاءه في الجواهر الفردة أي أنّ مبادئ الأجسام جواهر فردة، وأجزاءه لا تتجزّي، والجسم عبارة عن تلك الأجزاء المتلاصقة المؤتلفة، من غير أن يكون للاتّصال مدخل في حقيقته وتقومه، كما هو مذهب المتكلمين منهم، فمعاد البدن عندهم عبارة عن اجتماع تلك الأجزاء المتفرّقة بالموت بتأليف مجدّد وإصاق ثان، كما أنّ موته عبارة عن ذلك التفرّق وانعدام التأليف الأوّل، فلا يلزم عليهم انعدام البدن ولا أجزاءه بالموت، ولا أن يكون إعادته إعادة المعدوم. نعم يلزم عليهم القول بانعدام ذلك التأليف الخاصّ الأوّل، ثمّ حصول مثل ذلك التأليف في الحشر.

فعلي هذا فالبدن المعاد عين البدن المبتدأ باعتبار أجزائه، ومثله باعتبار التأليف، فهو

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

ولعلّ هؤلاء الجماعة قالوا بهذا المذهب مع بطلانه، لأجل تصحيح المعاد الجسماني، وهربا عن لزوم الإشكال الوارد في زعمهم علي تقدير كون الاتصال جزءا صوريًا للأجسام، وهذا الذي ذكرنا ظاهر علي المتدبر.

وقد قال الشارح القوشجي في شرح التجريد في قول مصنّفه: «والمعدوم لا يعاد بعينه»:

«اختلفوا في جواز إعادة المعدوم بعينه-أي بجميع عوارضه المشخّصة-فذهب أكثر المتكلّمين إلي جوازها، وذهب الحكماء وبعض الكرامية وأبو الحسين البصري و محمود الخوارزمي من المعتزلة إلي امتناعها، واختاره المصنّف. و هؤلاء وإن كانوا مسلمين معترفين بالمعاد الجسماني ينكرون إعادة المعدوم، لأنّهم لا يقولون بانعدام الأجساد، بل بتفرّق أجزائها و خروجها عن الانتفاع، و يأولون بذلك الظواهر الواردة في هذا المعنى، و يؤيّده قصّه إبراهيم عليه السّلام. -انتهى.» (1)

وقال المحقّق الدواني في الحاشية علي قوله: «لا يقولون بانعدام الأجساد»:

«و هذا بناء علي نفي الجزء الصوري للأجسام و حصر أجزائه في الجواهر الفردة، كما هو مذهب المتكلّمين ظاهر، وكذا علي مذهب المصنّف حيث قال بأنّ حقيقة الجسم هو الصورة الاتّصاليّة و أنها تبقي بعينها حال الانفصال. و لو أثبت الجزء الصوري في الأجسام، قيل يكفي في المعاد الجسماني كون الأجزاء الماديّة هي بعينها، و لا يقدح فيه تبدّل الجزء الصوري بعد أن كان أقرب الصور إلي الصور الزائلة.

فإن قيل: فيكون تناسخا، قيل: الممتنع عندنا هو انتقال النفس إلي بدن مغاير له بحسب المادّة، لا إلي بدن متألّف من عين مادّة هذا البدن و صورة هي أقرب الصور إلي الصورة الزائلة، فإنّ سمّي ذلك تناسخا فلا-بدّ من البرهان علي امتناعه، فإنّ النزاع إنّما هو في المعنى لا في الألفاظ. -انتهى.» (2)

وقال المحشّي الشيرازي في الحاشية علي قوله: «هذا بناء علي نفي الجزء الصوري

ص: 80

1- شرح التجريد للقوشجي: 71، الطبع الحجري، تبريز، 1307 ق.

2- راجع هامش ص 71 من شرح القوشجي.

«أقول: فيه نظر ظاهر، اذ لا- يقول عاقل إنه إذا احرق زيد وصار رمادا، والقي في أرض الملح فصار ملحاً، فحينئذ يبقى شخص زيد بعينه، ضرورة أن ما به زيد زيد لم يبق حينئذ، بل عسي أن يدعي عدم بقاء النوع. فعلي هذا يلزم علي من قال بامتناع إعادة المعدوم، وكان قائلاً بالمعاد الجسماني أن يقول مثل ما يقول مثبتوا الجزء الصوري من أن الأجزاء المادية باقية بعينها، ويتبدل ما يكون الشخص به شخصاً إلي ما يماثله، وبه يؤول الآيات والأحاديث الواردة في المعاد، كما هو طريقتهم في تأويل الظواهر، إذا دل القاطع علي خلافه.

فإن قيل: فيلزم إيصال الثواب والعقاب إلي من يماثل من يستحقهما.

قلت: المستحق للثواب والعقاب هو النفس المجردة، وهي باقية بعد خراب البدن عند المحققين، ومنهم المصنّف، والمدرك للذة والألم وإن كان جسمانياً إنما هو النفس، والبدن آلة لها في الأفعال التي يستحق بها النفس الثواب والعقاب. وكذا لبعض اللذات والآلام، ولا محذور في أن كان استحقاق النفس لهما عند تعلّقها بألة وإيصال أحدهما عند تعلّقها بألة أخرى. -انتهى. (1)

وأقول: لا يخفي عليك أن ما ذكره المحقق الدواني لا غبار عليه، وسنذكر فيما بعد إن شاء الله تعالى تحقيق معني التناسخ المحال، وأنّ عود النفس إلي بدن متألّف من مادّة البدن الأول ومن صورة هي أقرب الصور إلي الصورة الزائلة، ليس من التناسخ المحال، فانتظر.

وأما ما ذكره المحشّي الشيرازي، فلا يخفي أنّه مجرد استبعاد، نظير استبعاد المنكرين للمعاد، ومع ذلك فهذا الاستبعاد إنّما هو علي تقدير القول بالجزء الصوري خاصّة.

ويندفع أيضاً بما ذكره المحقق الدواني بقوله: قيل يكفي في المعاد الجسماني -إلي آخر ما قال- و سنحقّق ذلك فيما بعد إن شاء الله العزيز.

وأما ذكره بقوله: «ضرورة أن ما به زيد زيد لم يبق حينئذ بل عسي أن يدعي عدم بقاء النوع» ففيه: أنّ زيدا لو كان عبارة عن بدنه فقط، لربما كان لما ادّعاه وجه، وليس كذلك،

بل هو عبارة عن مجموع البدن الخاصّ و النفس المخصوصة، 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 ادّعي جمع من الحكماء أن هويّة زيد و هديّته إنما هي بنفسه، فإنّ أعضائه و بدنه أبدا في التحوّل و الذوبان و التبدّل و السيّلان بحرارته الغريزية المستولية عليها من نار الطبيعة، و زيد هو هو نفسا و بدنا من أوّل العمر إليّ منتهاه، لانحفاظ هويّة بدنه بنفسه التي هي صورته التمامية، فهديّة البدن من حيث هو بدن لهذه النفس بهذه النفس، و إن تبدّل تركيبه.

علي أنّ الحقّ كما سيأتي تحقيقه فيما بعد إن شاء الله تعالى أنّ هويّة زيد بنفسه، و كذا بهوية الأجزاء الأصلية الباقية من بدنه.

و أمّا ما ارتكبه أخيرا من «كون المخاطب بالتكاليف و المستحقّ للثواب و العقاب هو النفس وحدها، و كون البدن آلة لها في ذلك و أن لا محذور في أن كان استحقاق النفس لها عند تعلّقها بألّة، و إيصال أحدهما عند تعلّقها بألّة اخرى، و إن كانت مغايرة للاولي».

ففيه، أنّ هذا مخالف لما دلّ عليه الشرع و نطقت به الآيات المتقدّمة، فإنّك قد عرفت أنّها تدلّ عليّ معاد النفس و البدن، الذي كان في النشأة الدنيويّة جميعا. أي عليّ معاد الإنسان الذي هو عبارة عن مجموعهما، و كذلك الظاهر من التكاليف الواردة أنّ المخاطب بها هو الإنسان لا نفسه فقط، و إن كان للنفس مدخل عظيم في ذلك. و الحال قد بيّنا لك أنّ التصديق بالمعاد يجب أن يكون عليّ النهج الذي دلّ عليه الشرع، فتبصّر.

و إذا عرفت ما ذكرنا و علمت كيفيّة معاد البدن عليّ تقدير القول بالجواهر الفردة، و نفي الجزء الصوري للجسم، فاعلم أنّ القائلين بالمعاد لو كان مذهبهم في الجسم ما ذهب إليه ديمقراطيس من القدماء، من أنّ مبادئ الأجسام أصغارا صلبة متجزّية و هما غير متجزّية في الخارج، و أنّ اتّصال الجسم عبارة عن اجتماع تلك الأجسام الصلبة، و انفصاله عن افتراقها، من غير أن يكون هناك جزء صوري للجسم، فحالهم أيضا في القول بموت البدن و معاده كحال لفرقة الاولي سواء.

و هذا المذهب أيضا و إن كان باطلا كالأول، لكنّه عليّ تقدير القول به أيضا لا يلزم

إعادة المعدوم بالمرّة بعينه، فإنّه علي هذا المذهب أيضا لا يلزم انعدام البدن و لا أجزائه، إنّما المعدوم هو التأليف الخاصّ، و الموت عبارة عن تفرّق تلك الأجسام التي هي أجزاء للجسم، و العود عبارة عن اجتماعها بتأليف ثان مجدّد، مثل الأوّل. و علي هذا أيضا فالبدن المعاد عين المبتدأ باعتبار و غيره باعتبار آخر أي في التأليف.

و أمّا الذين قالوا بأنّ حقيقة الجسم هو الصورة الاتّصاليّة، و أنّها تبقي 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 بذوي مفاصل و أجزاء بالفعل، كما هو عند الحسّ يقبل الانقسام الوهمي و الانفكاكي إلي ما لا يتناهي، 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 يسمّي جسما، و من حيث قبوله للصورة النوعيّة التي لأنواع الجسم يسمّي هيولي، فكذلك لا يلزم عليهم إعادة المعدوم بالمرّة كما دلّ عليه كلام المحقّق الدواني الذي نقلناه، و هذا أيضا ظاهر يظهر بالتأمل 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 حقيقة الجسم، و لا يلزم من طريان الانفصال عليه انعدامه رأسا، و ذلك لأنّ الاتّصال اللازم من انتفاء الجزء و مثله إنّما هو بمعني توسّع الذات و الانبساط في الجهات، و هو مشتمل بمحض مفهومه علي 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 معني وحدانيّا غير ذي حدود، أو كان الانفصال يعرضه في جميع حدوده الممكنة فيه لأدّي إلي انعدامه بالكلّيّة، و إذ ليس فليس.

و المحصّل أنّ الاتّصال الذي هو تمام حقيقة الجسم، هو الاتّصال في الجملة، فما دام يبقي ذلك الاتّصال في الجملة لم ينعدم الجسم بالكلّيّة.

فعلي هذا المذهب أيضا يكون البدن المعاد عين البدن الأوّل المبتدأ باعتبار، -أي

باعتبار حقيقة الاتّصال في الجملة و بعض مراتب الاتّصال الباقي- وغيره، أي مثله باعتبار آخر،-أي باعتبار بعض مراتب الاتّصال الفاني الذي أعيد مثله حين الإعادة- فتدبّر، والله تعالى أعلم.

وأما الذين قالوا بوجود الجزء الصوري في الجسم، كالمشائين و أتباعهم، و حاصل مذهبهم: أنّ الجوهر جوهر متّصل الذات في الذات، لكنّه من حيث هو جسم مطلقاً مركّب من جوهرين: أحدهما هذا الجوهر المتّصل بالذات، والثاني جوهر آخر محلّ للأول، و هو حالّ فيه، و ليس في حدّ ذاته متّصلاً و لا منفصلاً و لا واحداً و لا كثيراً، بل هو في هذه كلّها تابع للأول، و يسمّون الأول الصورة الجسميّة، و الثاني الهولي، و له من حيث هو نوع ماء أو هواء أو نار أو غيرها جزء يسمّونه الصورة النوعيّة.

فعلي مذهب هؤلاء- و إن كان يلزم أن يكون بطريان الانفصال ينعدم الاتّصال، و ينعدم الجسم أيضا لانعدام جزئه الصوري الذي هو الاتّصال الخاصّ المنعدم بطريان الانفصال عليه في أيّة مرتبة منه، لكنّه لا يلزم أيضا انعدام الجسم بالكلّيّة لبقاء جزئه الآخر المحلّ للجزء الصوري،-أي الهولي- و إن طرأ عليه صورة اخري غير الأولي، فإنّهم لأجل ذلك أثبتوا الهولي، حيث إنّ مذهبهم أنّ الانفصال مقابل الاتّصال. و الاتّصال لازم لماهيّة الجسم، و إلّا لزم الجزء أو مثله، فإذا طرأ عليه الانفصال بطل الاتّصال، فانعدم ملزومه الذي هو هذا الجوهر المتّصل، فلو كان هو تمام حقيقة الجسم لزم انعدامه بالكلّيّة و أن يكون تقريق الجسم إلي جسمين إعداما له بالمرّة و إحداث جسمين آخرين من كتم العدم، و هو باطل بالضرورة، فيجب أن يكون للجسم جزء آخر يكون الاتّصال و الانفصال مفارقين عنه غير لازمين له في ذاته، حتّي يكون باقيا في الحالين، و هو المسمّي بالهولي.

فعلي هذا المذهب أيضا يكون البدن المعاد عين البدن الأول المبتدأ باعتبار أحد جزأيه-أي الهولي- وغيره أي مثله باعتبار جزئه الآخر-أي الصورة الجسميّة و النوعيّة بل الشخصية-فإنّ لهم أن يقولوا إنّّه حين الإعادة تقاض علي تلك الهولي البدنيّة أقرب الصور الجسميّة و النوعيّة بل الشخصية إلي الصورة الاولي.

و كأنّ المحقّق الدواني فيما نقلنا عنه أنّا حيث قال: بناء علي هذا المذهب، قيل:

يكفي في المعاد الجسماني كون الأجزاء الماديّة هي بعينها-إلي آخره-أراد ببقاء الأجزاء

المادّية بقاء هيولي البدن، كما هو مذهب هؤلاء في مطلق الجسم، وإن كان طراً علي هيولاه صورة اخري غير صورة البدن الأوّل حين الفناء، وأقرب الصور إلي الصورة البدنيّة الاولي حين الإعادة، ويحتمل أن يكون أراد به مع ما ذكر بقاء الأجزاء الأصليّة من البدن التي يظهر من بعض أحاديث الأنمّة الأطهار (عليهم سلام الله الملك الجبار) أنّ منها تكوّن البدن، وهي مبدأ نشئه، وهي ممّا تبقي بعد خرابه، كما روي الشيخ الصدوق ابن بابويه رحمه الله في الفقيه عن عمّار الساباطي.

أنّه قال: سئل أبو عبد الله (صلوات الله عليه) عن الميّت هل يبلي جسده؟ قال: نعم حتّي لا يبقي لحم ولا عظم، إلاّ طينته التي خلق منها فإنّها لا تبلي في القبر، تبقي مستديرة حتّي يخلق منها كما خلق أوّل مرّة. (1)

و المراد من هذه الطينة الباقية -والله وأولو العلم أعلم- إمّا نفس النطفة المنويّة التي منها بدن الإنسان كما يشهد به ما رواه هو رحمه الله فيه أيضاً.

أنّه سئل الصادق (صلوات الله عليه) لأيّ علّة يغسل الميّت؟ قال: تخرج منه النطفة التي خلق منها تخرج من عينيه أو من فيه... (2)

و إمّا تلك النطفة المنويّة المخلوطة بالتراب التي هي مبدأ نشأ بدن الإنسان أولاً، وكذا هي مبدأ تكوّنه ثانياً في الحشر، كما هو الأظهر، وقد ورد في الأحاديث المرويّة عن أهل العصمة (سلام الله عليهم أجمعين) (3)، أنّ كلّ طينة خلق منها الإنسان يدفن فيها، وأنّ النطفة إذا استقرّت في الرحم بعث الله تعالي ملكاً ليأخذ من تراب المكان الذي يدفن ذلك الإنسان فيه، فيأخذه ويخلطه بتلك النطفة، فيخلق الإنسان من تلك النطفة المخلوطة بذلك التراب، وإذا اقترب أجله يذهب إلي أن يجيء إلي ذلك المكان، فيموت ويدفن فيه.

وهذه النطفة مستديرة في القبر، وتبقي إلي أن يخلق الإنسان في الحشر مرّة اخري منها كما خلق أوّل مرّة، ويشهد به قوله تعالي: «مِنْهَا خَلَقْنَاكُمْ وَ فِيهَا نُعِيدُكُمْ وَ مِنْهَا نُخْرِجُكُمْ تَارَةً أُخْرَى.» (4) فتبصّر.

ص: 85

1- من لا يحضره الفقيه 1:191، طبع مكتبة الصدوق بطهران.

2- من لا يحضره الفقيه 1:138.

3- راجع الكافي 3:202، باب التربة التي يدفن فيها الميّت، و [1] راجع أيضاً شروح الكافي.

4- طه: 55. [2]

و المراد باستدارة تلك الطينة-والله أعلم-إما الاستدارة الحسية أي تكون مستديرة في الحجم و الشكل و الهيئة و لو كانت جزءا صغيرا، سواء كانت جزءا واحدا أو أجزاء متعدّدة متفرّقة، لكن بحيث تكون صلبة في الغاية لا تزول عنها تلك الصورة الجسميّة و النوعيّة، و لا تفني و لا تستحيل و لا تصير ترابا و لا رفاتا و لا جزء بدن حيوان أصلا. و إما الاستدارة المعنويّة أي الدائر وجودها مع وجود البدن و خرابه، و مع كلّ حالة تطرأ علي البدن، حتّي أن لو فرضنا صيرورة بدن الإنسان ترابا، و فرضنا أن صنع منه إناء تبقي تلك الطينة، إما خارجه عن ذلك التراب المصنوع إناء، و إما داخله فيه غير طارئة عليها الصورة الإنائيّة، سواء كانت متجزّية أو غير متجزّية، و إن كان يخفي ذلك علي الحسّ.

و الحاصل أنّه بعد خراب البدن تبقي في القبر النطفة المنويّة المخلوطة بالتراب المعبر عنها بالطينة، التي هي أصل أجزاء بدن الإنسان، و مبدأ تكوّنه و نشئه بمادّتها بل بصورتها أيضا، كما أخبر به الصادقون، بل ربما يدلّ بعض الأخبار علي أنّه يبقي أيضا روحه الحيواني الذي يقولون إنّه جسم لطيف رقيق، و كذا التراب الذي خلق منه الإنسان، كما سيأتي بيانه فيما بعد في فصل تعديد المذاهب في النفس.

فعلي هذا فلا يلزم أن يكون بدن الإنسان معدوما بالمرّة، بل المعدوم منه علي تقدير التسليم إنّما هو الأجزاء الفضلية غير الأصلية بصورتها لا بمادّتها و كذا الاتّصال الواقع بينها، و أمّا ما هو الأصل في تكوّنه، سواء كان جزءا واحدا أو أجزاء متعدّدة متفرّقة فهو باق بمادّته بل بصورته أيضا. (1)

و علي هذا فالبدن المعاد عين البدن المبتدأ في الأجزاء الأصليّة، و كذا بحسب الروح الحيواني مطلقا أي مادّة و صورة، و كذا عينه باعتبار الأجزاء الفضلية، بحسب المادّة، و مثله بحسب الصورة.

و حيث عرفت ما ذكرنا حصل لك الجواب عن شبهة المنكرين للمعاد الجسماني الذاهبين إلي انعدام بدن الإنسان بالكلّيّة، و ظهر لك اندفاع تلك الشبهة علي كلّ مذهب من المذاهب المقولة في الجسم، سواء كان مذهب الحكماء المشائين منهم، أو الإشراقيين، أو مذهب المتكلّمين. و تلخّص لك توجيه المعاد الجسماني أي معاد البدن

ص: 86



علي تقدير تلك الأقوال المشهورة في الجسم، وإن كان القولان الأولان المتقدمان باطلين، والصحيح من هذه الأقوال والمذاهب أحد المذهبين الأخيرين، أي مذهب الإشراقين و المسائين، وكان مذهب الإشراقين أقرب إلي الصواب، وتحقيق الحق في ذلك لا يناسب الباب.

ثم إنه قد بقي هنا مذهب آخر، هو أيضا مبني علي إثبات الجزء الصوري و الجزء المادي للجسم ينبغي توجيه معاد البدن علي تقديره أيضا، و هو القول بأن الجسم موجود بتجدد الأمثال، ففي كل آن يفني و يحدث مثله، لكن يشتهه علي الحس فيظن أنه موجود بوجود واحد مستمر.

و هذا المذهب و إن كان باطلا لابتنائه علي جواز الحركة في الجوهر و التبدل في ذات الشيء الموجود، و هو باطل كما حقق في محله، لكنه علي تقديره أيضا لا- يلزم انعدام البدن بالمرّة، لأنه عليه و إن كان تنعدم صورة الجسم و تتجدد أنا فأنا، لكنه لا ينعدم جزؤه الآخر، أي هيولاه، بل هي باقية، و انعدام صورته ليس بقادح أصلا علي هذا المذهب، إذ الجسم حين الوجود الأول المبتدأ أيضا كذلك ينعدم صورته أنا فأنا، و تبقي مادته، فلا ضير في أن يكون حين الإعادة كذلك.

و علي هذا المذهب أيضا يكون البدن المعاد عين البدن المبتدأ بحسب المادة أي الهيولي و غيره أي مثله باعتبار الصور المتجددة كما هو حين الوجود المبتدأ المستمر كذلك.

ثم إن هذه العينية باعتبار، و الغيرية-أي المماثلة-باعتبار آخر اللتين ذكرنا أنّهما لازمتان علي تقدير القول بكلّ مذهب من المذاهب المقولة في الجسم، كما أنّهما لا- يأبي عنهما العقل، بل يدلّ عليهما كما عرفت، كذلك هما ممّا لا يخالف النقل، حيث إنّ ما ورد من الأخبار و الآيات-كآيات المتقدمة الدالّة علي أنّ البدن الخاصّ الموجود في النشأة الدنيوية يعاد بعينه في النشأة الاخروية-لعله إشارة إلي العينية باعتبار آي التي قد فصلناها علي كلّ مذهب من تلك المذاهب، و أنّ ما يدلّ منها علي المماثلة كقوله تعالى:

«أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَي أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ» . (1)

ص: 87

وقوله تعالى: «نَحْنُ قَدْزْنَا بَيْنَكُمْ الْمَوْتِ وَ مَا نَحْنُ بِمَسْبُوقِينَ، عَلِي أَنْ نُبَدَّلَ أَمْثَالَكُمْ وَ نُشْشَكُمْ فِي مَا لَا تَعْلَمُونَ». (1)

لعلّ إشارة إلي المماثلة باعتبار كما فصلناها أيضا.

ولعلّ ما ورد من أنّ ما في النشأة الاخروية خلق جديد، هو إشارة إلي تلك المماثلة أيضا، وسنذكر فيما بعد إن شاء الله العزيز تحقيق القول في أنّ المماثلة باعتبار مع العينية باعتبار آخر هو الأصل و العمدة فيما نحن بصدد بيانه، من إثبات المعاد علي النهج الذي دلّ عليه الشرع و اقتضاه العقل، و هو أنّ المعاد يوم القيامة 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 مادة البدن و الأجزاء الأصلية منه، و إن كانت الأجزاء الفضلية منه و بعض صفاته و حالاته مغايرة و لا ضير فيه.

و ممّا ذكرنا يظهر أنّ ما أسنده الفاضل الأحساوي (2) إلي طائفة من القائلين بالمعاد، من أنّ الروح يتعلّق بجسم آخر غير الأوّل محلّ إشكال، إن أرادوا به المغايرة بحسب الذات.

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

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

ص: 88

1- - الواقعة: 60. [1]

2- - المجلي: 492-500.

أمّا الذين قالوا بالمعاد، ومع ذلك قالوا بأنّ النفس جسم عنصري بسيط نار أو هواء أو أرض أو ماء، كما أسند الشيخ في الشفاء القول بذلك إلي بعض القدماء من الحكماء، أو حرارة غريزية أو برودة غريزية كما أسند فيه القول بهما إلي بعضهم إن عنوا بهما الجسم الحارّ أو الجسم البارد، لا المعني الذي هو عرض، أو جسم عنصري مركّب من العناصر الأربعة، و من الغلبة و المحبّة، كما أسند القول به إلي انباذقلس (1) منهم، أو دم لطيف كما أسند القول به إلي بعضهم (2)، أو جسم بخاري هو بخار الدم، أو جوهر روحاني سار في البدن كما أسند صدر الأفاضل (3) القول به إلي جمهور المتكلمين و عامّة الفقهاء، و أسنده الأفاضل الأحساوي (4) إلي بعض المسلمين، (5) فالذي يلزم علي هؤلاء الطوائف مع اختلاف مذاهبهم في النفس، و يرد عليهم في القول بمعاد النفس لو قالوا بفنائها و اضمحلّ لها، ما يلزم علي القائلين بمعاد البدن علي تقدير كلّ مذهب من المذاهب المقولة في الجسم سواء، فإنّ المفروض أنّ النفس جسم أيضا كالبدن، فكّل ما يلزم هناك يلزم هنا.

و الحاصل أنّه يلزم عليهم أن يقولوا بإعادة النفس التي هي جسم إلي البدن الذي هو جسم أيضا و كلّ من النفس و البدن عين المبتدأ باعتبار و مثله باعتبار آخر، و المعاد علي كلّ تقدير جسماني مطلقا و لو اصطلح أحد فسوّي معاد النفس روحانيّا حينئذ فلا

ص: 89

- 1- في الشفاء [1] المطبوع بالقاهرة: انباذقلس .
- 2- راجع الشفاء، الطبيعيات، الفنّ السادس: 14، طبع القاهرة.
- 3- راجع الأسفار.
- 4- راجع المجلي.
- 5- الحاصل أنّ القائل بعدم تجرّد التّمس و فنائها بعد الموت، ينكر المعاد الّذي هو مذهب أهل البيت و لكن لا يمكن تكفيره و إن كان متوغلا في الجهل التام.

مشاحة، وكذلك الشخص المعاد نفسا و بدنا هو عين المبتدأ باعتبار و مثله باعتبار كما عرفت بيان ذلك كله فيما تقدّم.

فإن قلت: قولك لو قالوا بفناء النفس و اضمحلّ لها، يشعر بأنّ لهم أن لا يسلموا ذلك، مع أنّ الشرع قد دلّ علي موت النفس بموت البدن، كما ذكرت من الآيات الدالّة عليه، فكيف ذلك؟

قلت: هو كذلك، فإنّ موت البدن و تلاشي أجزائه، لمّا كان أمرا محسوسا، لا يمكن إنكاره. و أمّا اضمحلّ جواهر النفس و ذاتها بموت البدن فلا دليل عليه، و ما ورد في الشرع من موت النفس، فهو غير منحصر في اضمحلّ ذاتها، بل هو كما يمكن أن يكون كذلك، يمكن أن يكون بقطع علاقتها الخاصّة التي كانت لها بالنسبة إلي البدن، كما هو علي مذهب المحقّقين القائلين بأنّها جواهر مجردة روحاني باق بعد خراب البدن، ينقطع علاقتها عنه حين الموت، ثمّ يعاد علاقتها به مرّة اخري حين البعث، كما سيأتي بيان ذلك فيما بعد إن شاء الله تعالى.

و أمّا الذين قالوا بأنّ النفس هي الأجزاء الأصليّة من البدن الباقية من أوّل العمر إلي منتهاه، و كذا بعد خراب البدن كما عدّه الفاضل الأحساوي أشهر مذاهب المتكلّمين في النفس، فالذي يلزم عليهم في معاد البدن ما يلزم في إعادة الجسم، و أمّا في إعادة النفس فلا يلزم عليهم ذلك أصلا، فإنّ المفروض علي هذا المذهب عدم فنائها مطلقا، بل إنّ تلك الأجزاء الأصليّة باقية بما دّتّها و صورتها، و معني المعاد عندهم أن يتكوّن من تلك الأجزاء الأصليّة الباقية، البدن بأجزائه الفضليّة مرّة اخري، كما خلق منها أوّل مرّة.

و أمّا الذين قالوا بأنّ النفس هي الهيكل المحسوس المشاهد، كما أسند القول به الفاضل الأحساوي إلي المتكلّمين أيضا، فهؤلاء الطائفة حيث إنّها لا يظهر منهم القول بوجود نفس سوي البدن، فإنّ الهيكل المحسوس هو نفس البدن، يلزم عليهم في القول بمعادها، ما يلزم علي تقدير القول بمعاد البدن سواء.

و أمّا الذين قالوا بأنّ النفس عرض جسماني كالمزاج الواقع بين أجزاء البدن، علي ما أسندوا القول به إلي جالينوس، أو التآليف و النسبة بين العناصر كما أسند الشيخ في الشفاء القول به إلي بعض القدماء، أو الحرارة الغريزية أو البرودة الطبيعية كما أسند القول بهما إلي

بعضهم أيضا، لو عنوا بهما معني هو عرض، فاللازم عليهم في القول بمعاد النفس إن قالوا به إعادة المعدوم بالمرّة بعينه، لأنّ العرض كما هو المحقّق عند أهل المعقول ينعدم بالكليّة بانعدام موضوعه، فلو قالوا بإعادته، فإمّا أن يقولوا بتجويز إعادة المعدوم بالمرّة، وهو باطل كما سيجيء بيانه. وإمّا أن يقولوا بامتناعها، ويصحّحوا أمر معادها بأنّ بقاء أجزاء البدن بمادّتها، أو بقاء أجزائه الأصلية بمادّتها وصورتها لو قالوا بها وبأنّها غير النفس بل هي أجزاء البدن، كاف في كون المعاد في النشأة الاخرويّة عين المبتدأ، وإن كانت النفس المعادة غير النفس الاولي المبتدأة بالذات، ومماثلة لها من وجه، حيث إنّه يجوز أن يفاض علي ذلك البدن المعاد مثل ذلك المزاج الأوّل مثلا، وهذا أيضا باطل، لكونه خلاف ما يدلّ عليه العقل؛ فإنّ الشخص المعاد ينبغي أن يكون هو الشخص المبتدأ نفسا وبدنا جميعا، لكونه عبارة عنها أجمع، لا بدنا وحده، وكذا هو خلاف ما يدلّ عليه الشرع كالأيات، لأنّها تدلّ علي إعادة النفس الاولي أيضا كما تدلّ علي إعادة البدن الأوّل المبتدأ، فتبصّر.

إلا- أمّا لم نظفر فيما نقل من القول بالمعاد، القول بكون النفس عرضا من أحد، وإمّا ذلك القول لبعض من قدماء الحكماء الطبيعيين المنكرين للمعاد، كما عرفت ممّا نقلناه سابقا.

و بالجمله فالمعاد علي كلّ تقدير من التقديرات المذكورة، جسماني فقط.

و أمّا الذين قالوا بأنّ النفس جوهر مجرّد باق بعد خراب البدن- كما هو الحقّ وسيأتي تحقيق القول [فيه]- فهؤلاء لو قالوا بمعاد البدن أيضا كما نطق به الشرع الشريف، فالذي يلزم عليهم أن يقولوا إنّ موت النفس عبارة عن قطع تعلّقها عن البدن، وإنّ معادها عبارة عن عودها و تعلّقها مرّة اخري بذلك البدن الأوّل المعاد الذي عرفت أنّه عين الأوّل باعتبار، ومثله باعتبار آخر، ويكون المعاد علي هذا التقدير روحانيّا و جسمانيّا جميعا.

أمّا الروحاني فباعتبار عود النفس إلي البدن مرّة اخري وهو جسم. وسيجيء بيان أنّ الشخص المعاد علي هذا التقدير هو بعينه الشخص المبتدأ وأنّ لا إشكال فيه أصلا، فانتظر.

و لو قالوا بمعاد النفس فقط و لم يقولوا بمعاد البدن كما نسب ذلك إلي الحكماء الإلهيين فالذي يلزم عليهم أن يقولوا بالمعاد الروحاني خاصّة دون الجسماني، ويرد عليهم إشكالان.

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

والثاني أنه لا- معني حينئذ لإطلاق لفظ المعاد علي عود النفس خاصّة، لأنّ معني المعاد علي ما بيّناه سابقا هو أن يكون ما فرض متعلّق بالإعادة علي وجود مخصوص و حال و صفة مخصوصتين، ثم يزول عنه ذلك الوجود و تلك الحالة و الصفة ثانيا ثم يعود إليه ثالثا، وهذا المعني لا يتحقّق هاهنا، لأنّ المفروض أنّ النفس كانت موجودة حين تعلّقها بالبدن علي حال و صفة مخصوصتين، ثم زال تعلّقها عنه، لكنّها كانت بعد خراب البدن و زوال تعلّقها عنه علي ذلك النحو من الوجود و الحال و الصفة الذي كان حين التعلّق بالبدن و أنّها في الحشر أيضا تكون علي ذلك النهج الذي كان قبل، فتدرك اللذات و الآلام علي حسب ما تقتضيه ذاتها، وهذا ليس من معني المعاد في شيء، لأنّه لم يفت عنها شيء كان حاصلًا لها أولا و يعود ذلك الشيء في الحشر. نعم أنّهم لو قالوا بمعاد البدن أيضا سواء كان عين البدن الأول أو غيره مطلقا، لربّما أمكن تصحيح إطلاق اللفظ، بأن يقال: إنّها كانت أولا متعلّقة ببدن، ثم زال عنها ذلك التعلّق بعد خراب البدن، ثم اعيد حين البعث، له تعلّق آخر بذلك البدن أو ببدن آخر، و الحال أنّهم لم يقولوا بذلك أصلا. هذا مع أنّ في صورة فرض تعلّقها ببدن آخر يكون إطلاق اللفظ بنوع من التجوّز، بخلاف صورة فرض تعلّقها بذلك البدن الأول، لأنّه حينئذ يكون إطلاق اللفظ علي الحقيقة، وهذا من أحد الشواهد علي أنّ المراد بالمعاد في الشرع هو عود النفس إلي البدن الأول بعينه، وسيجيء إقامة الدليل عليه.

و بالجمله فالنظر في معني لفظ المعاد الذي ورد به الشرع و اعتقدوا به ينفي هذا المذهب، مع قطع النظر عن أنّ فيه إنكار المعاد الجسماني الذي عرفت أنّه ضروري في الأديان.

فإن قلت: لعلّ وجه تفسير المعاد علي مذهبهم كما نقله الفاضل الأحساوي عن جماعة كثيرة من أهل الحكمة، هو أنّهم جعلوا عودها إلي العالم العلوي بعد قطع العلاقة البدنيّة و فراغها عن الاشتغال بتدبير البدن، عبارة عن المعاد.

قلت: علي هذا و إن سلّمنا أنّه يصحّ إطلاق لفظ المعاد، لكنّه مبنيّ علي قدم النفس أو حدوثها و وجودها قبل البدن، و سنحقق القول بأنّها حادثة بحدوث البدن، فانظر.

علي أنّ لا نسلم صحّة إطلاق اللفظ حينئذ، لأنّ الظاهر من معني هذا اللفظ الوارد في الشرع، أنّه عود أمر بعد ما زال بالموت، و ما فرض معادا علي هذا التقدير هو لم يزل بالموت، بل بالاشتغال بتدبير البدن، و هو حياة ليس بموت. اللهم إلا أن يدّعوا أنّه موت و هو كما تري.

فإن قلت: لعلّ تفسير المعاد علي هذا المذهب كما ذكره بعضهم أنّ المراد به عود الإنسان بنفسه بعد موته إلي الحياة لإيصال جزاء ما كسبت يداه.

قلت: العود إلي الحياة أيضا إنّما يصحّ إطلاقه إذا كانت الحياة زائلة عنها ثمّ عادت، و المقدّر خلافه، لأنّها كانت حيّة باقية حين ما تعلّق بالبدن و بعده إلي الحشر كما هو المفروض.

فإن قلت: لعلّ هؤلاء القائلين بالمعاد الروحاني خاصّة، كما يشعر به كلام الشيخ في الشفاء علي ما نقلناه سابقا، إنّما قالوا به خاصّة و لم يتعرّضوا لإثبات الجسماني منه، لأجل داع إليه لا ينافي القول بالجسماني منه أيضا، و هو أنّ المعاد و إن كان علي قسمين:

روحاني، و جسماني كما نطق به الشرع، لكن لما كان الجسماني منه مقبولا من الشرع و لا سبيل إلي اثباته إلاّ من طريق الشريعة و تصديق خبر النبوة، و قد بسطت الشريعة الحقّة حال السعادة و الشقاوة اللتين بحسب البدن و كان الجسماني مفروغا عنه في الشرع القويم، فلذا لم يتعرّضوا لإثباته. و أمّا الروحاني فلما كان مدركا بالعقل و بالقياس البرهاني و قد صدّفته الشريعة المقدّسة أيضا و كانت السعادة و الشقاوة اللتان بحسب الأنفس ممّا

يمكن إثباتهما بالعقل وحده، وأعظم من السعادة و الشقاوة بحسب البدن كما سيأتي بيانه، و كان الحكماء الإلهيون رغبتهم في إصابة هذه السعادة أعظم من رغبتهم في إصابة السعادة البدنية، بل كأنهم لا يلتفتون إلي تلك، وإن اعطوها، و لا يستعظمونها في جنب هذه السعادة التي هي مقارنة الحق الأول، فلذا قصروا النظر علي المعاد الروحاني و تركوا إثبات الجسماني، و هذا لا يدل علي إنكارهم له.

قلت: ما ذكرته لا يصح أن يكون منشأ لترك إثبات الجسماني منه، فإنهم لو صدقوا بالشرع لكان ينبغي لهم أن يقولوا به و لو كان علي سبيل الإجمال و إن كان علي طريق الحوالة علي الشرع، كما قال به الشيخ و هم لم يفعلوا هذا، كما يدل عليه ظواهر كلماتهم المنقولة عنهم. و هذا أيضا مخالف للشرع من جهة أنهم لم يقولوا بما نطق به الشرع، مع كونه ضروريا في الدين، و مع أن أكثر السعادة و الشقاوة الواردتين في الشرع جسمانيّة، كالفوز بالجنّات و الحور و القصور و نظائرها و مقابلاتها و أن الروحانيّة منها نادرة.

علي أنا فيما بعد إن شاء الله تعالى سنقيم الدليل العقلي علي إثبات أصل الجسماني منه، و أنّه ممّا يستقلّ به العقل علي ما هو المقصود الأصلي من وضع الرسالة، و هذا الذي ذكرناه و فصّلناه يشبه أن يكون وجه اختلافات الناس في المعاد، حيث إن بعضهم أنكره و بعضهم أثبتّه مع اختلافهم فيه في كونه جسمانيّا فقط، أو روحانيّا فقط، أو روحانيّا و جسمانيّا جميعا، علي ما فصّلناه علي كلّ مذهب من المذاهب المذكورة.

و بالجملة فوجه اختلافهم في ذلك اختلاف مذاهبهم في حقيقة النفس و البدن كما يشعر به كلام الفاضل الأحساوي أيضا.



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

«وَكُلُّهُمْ آتِيهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَرْدًا» . (1)

أو قوله تعالى: «كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ» (2)،

يدلّ علي أنّ المعاد للأرواح، وأنّ الحشر علي صفة التجرد. وبعضها كقوله تعالى:

«يَوْمَ يُسْحَبُونَ فِي النَّارِ عَلَي وُجُوهِهِمْ» . (3)

و كذلك سؤال إبراهيم عليه السلام واستشكال عزيز و حكاية أصحاب الكهف (4) يدلّ علي أنّه للأبدان، وأنّ الحشر علي صفة التجسّم، ففيه ما لا يخفي.

أما أولا فلائك قد عرفت ممّا فصلناه أنّ الآيات القرآنية تدلّ علي أنّ المعاد للأبدان والأرواح جميعا، فتذكّر.

و أما ثانيا فلا أنّ ما ادّعي أنّه يدلّ علي صفة التجرد، دلالته علي ذلك غير واضحة، لأنّ معني الإتيان فردا كما فسّره المفسّرون، الإتيان منفردا من غير مال و ولد، لا علي صفة التجرد، و كذلك قوله تعالى: «كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ» (5)، كما فسّروه أيضا التشبيه في أصل البدء و الإعادة. أو أنّ المراد أنّ المعاد عين المبتدأ إلي غير ذلك من المعاني التي لا مناسبة لها بالتجرد و بكون المعاد للروح خاصّة.

و أما ثالثا فلا أنّ قوله: «يَوْمَ يُسْحَبُونَ» -الآية- و إن كان يدلّ علي إعادة الأجسام، لكن

ص: 95

1- -مریم: 95. [1]

2- -الأعراف: 29. [2]

3- -القمر: 48. [3]

4- -راجع سورتي البقرة و الكهف.

5- -الأعراف: 29. [4]

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

وَحَيْثُ تَحَقَّقْتُ مَا فَصَّلْنَا بِطَوْلِهِ، فَاعْلَمْ أَنَّ مَا نَقَلْنَاهُ سَابِقًا عَنِ الشَّارِحِ الْقَوْشَجِيِّ حَيْثُ أَسْنَدَ إِلَيَّ أَكْثَرَ الْمُتَكَلِّمِينَ الْقَوْلَ بِجَوَازِ إِعَادَةِ الْمَعْدُومِ بَعِينِهِ، وَإِلَيَّ بَعْضَهُمْ وَجَمِيعَ الْحُكَمَاءِ الْقَوْلَ بِامْتِنَاعِهَا، ثُمَّ أَسْنَدَ إِلَيَّ الْقَائِلِينَ بِامْتِنَاعِهَا أَنَّهُمْ لَا يَقُولُونَ بِانْعِدَامِ الْأَجْسَادِ، بَلْ يَتَفَرَّقُ أَجْزَائُهَا وَخُرُوجُهَا عَنِ الْإِنْتِفَاعِ، وَيَأُولُونَ بِذَلِكَ الظَّوَاهِرَ الْوَارِدَةَ فِي هَذَا الْمَعْنَى. وَيُؤَيِّدُهُ قِصَّةُ إِبْرَاهِيمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ يُمْكِنُ أَنْ يَكُونَ الْوَجْهَ فِيمَا أَسْنَدَهُ إِلَيْهِمْ مِنْ عَدَمِ الْقَوْلِ بِانْعِدَامِ الْأَجْسَادِ -أَيَّ بِالْكَلِّيَّةِ- مَبْنِيًّا عَلَيَّ مَا فَصَّلْنَا عَلَيَّ كُلِّ مَذْهَبٍ مِنَ الْمَذَاهِبِ الْمَقُولَةِ فِي الْجِسْمِ كَمَا عَرَفْتُ وَجْهَهُ. وَأَمَّا الْقَوْلُ بِتَفَرُّقِ أَجْزَائِهَا وَخُرُوجِهَا عَنِ الْإِنْتِفَاعِ، فَوَجْهَهُ عَلَيَّ مَذْهَبَ الْمُتَكَلِّمِينَ حَيْثُ قَالُوا بِأَنَّ مَبَادِيَّ الْجِسْمِ أَجْزَاءٌ لَا تَتَجَزَّى ظَاهِرًا. وَكَذَلِكَ عَلَيَّ مَذْهَبَ الْحُكَمَاءِ، وَأَمَّا عَلَيَّ مَذْهَبَ الْإِشْرَاقِيِّينَ مِنْهُمْ، فَيُمْكِنُ أَنْ يَرَادَ بِهِ تَفَرُّقُ قِطْعَاتِ الْبَدَنِ الَّتِي تَبْقَى فِيهَا الْإِتِّصَالَاتِ، سِوَاكَ كَانَتْ تِلْكَ الْقِطْعَاتُ أَجْزَاءً أُصْلِيَّةً مِنَ الْبَدَنِ، أَوْ أُصْلِيَّةً وَفَرْعِيَّةً مِنْهُ، وَأَمَّا عَلَيَّ مَذْهَبَ الْمَسَائِنِ مِنْهُمْ فَيُمْكِنُ أَنْ يَرَادَ بِهِ تَفَرُّقُ الْأَجْزَاءِ الْمَادِّيَّةِ، مَعَ أَنَّهُ يُمْكِنُ أَنْ يَرَادَ بِهِ عَلَيَّ هَذَا الْمَذْهَبِ، بَلْ عَلَيَّ الْمَذَاهِبِ الْآخَرَ أَيْضًا تَفَرُّقُ الْأَجْزَاءِ الْأُصْلِيَّةِ الَّتِي هِيَ بَاقِيَةٌ بِمَادَّتِهَا وَصُورَتِهَا كَمَا عَرَفْتُ.

وَعَلَيَّ كُلِّ تَقْدِيرٍ إِعَادَةَ الْبَدَنِ عِبَارَةٌ عَنِ جَمْعِ تِلْكَ الْأَجْزَاءِ الْمُتَفَرِّقَةِ مَرَّةً أُخْرَى كَمَا كَانَتْ أَوَّلًا. وَلَا يَخْفَى أَنَّهُ مِمَّا لَا يَبَاهُ الْعَقْلَ عِنْدَ مَنْ يَقُولُ بِالْقَادِرِ الْمُخْتَارِ، وَلَا يَبَاهُ الشَّرْعَ أَيْضًا، بَلْ يَدُلُّ عَلَيْهِ، لِقَوْلِهِ تَعَالَى: «أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَلَّنْ نَجْمَعَ عِظَامَهُ، بَلِي قَادِرِينَ عَلَيَّ أَنْ نُسَوِّيَ بَنَانَهُ». (1)

وَأَمَّا مَا أَسْنَدَ إِلَيَّ أَكْثَرَ الْمُتَكَلِّمِينَ، مِنْ تَجْوِيزِ إِعَادَةِ الْمَعْدُومِ، فَلَعَلَّ الْقَائِلِينَ بِهِ ذَهَبُوا إِلَيَّ أَنَّ الشَّخْصَ الْمَعَادَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ يَجِبُ أَنْ يَكُونَ هُوَ بَعِينَهُ الشَّخْصَ الْمَبْتَدَأُ فِي الدُّنْيَا، مَعَ جَمِيعِ عَوَارِضِهِ وَشَخْصَاتِهِ، وَذَهَبُوا أَيْضًا إِلَيَّ أَنَّهُ يَنْعَدَمُ بِالْمَرَّةِ أَوْ فِي الْجُمْلَةِ، فَلِذَا جَوَّزُوا إِعَادَةَ الْمَعْدُومِ بِالْكَلِّيَّةِ، أَوْ بِالْجُمْلَةِ بَعِينِهِ، وَلَا يَخْفَى عَلَيْكَ أَنَّ ذَلِكَ كُلَّهُ بَاطِلٌ، وَأَمَّا إِعَادَةُ الْمَعْدُومِ فَسَيَأْتِي إِبْطَالُهَا، وَأَمَّا الْقَوْلُ بِانْعِدَامِ الْجَسَدِ بِالْمَرَّةِ، فَقَدْ تَبَيَّنَ بِطَلَانِهِ عَلَيَّ كُلِّ

ص: 96

مذهب قيل في الجسم، كما تبين بطلان القول بانعدام النفس بالمرّة، خصوصا علي القول بأنها جوهر مجرد باق كما هو الحق.

وأما لزوم كون الشخص المعاد هو بعينه الشخص المبتدأ بجميع عوارضه، فلائّه مع كونه ممتنعا، لما عرفت أنّه يندم عنه بعض خصوصياته و حالاته البدئية البتّة، والحال أنّ إعادة المعدوم بعينه ممتنعة علي ما سيأتي دليله، لا دليل عليه، بل الدليل يدلّ علي خلافه، و علي أنّ بقاء نفسه بعينها التي هي الأصل في تشخّص الشخص مع بقاء الأجزاء الأصلية 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 المغايرة في بعض الصفات و من بعض الجهات، مع المماثلة فيهما علي ما سيحيي تحقيق ذلك إن شاء الله تعالى.

و أمّا ما أسنده إلي القائلين بتفرّق الأجزاء و خروجها عن الانتفاع أنّهم يأولون بذلك الظواهر الواردة في هذا المعني. و يؤيّده قصّة إبراهيم عليه السّلام، فالظاهر أنّ مرادهم من التأويل المذكور أنّ موت البدن فيما إذا كان متفرّق الأجزاء، عبارة عن تفرّق الأجزاء، و إعادته عبارة عن جمعها مرّة اخري كما كانت أولا في الابتداء، علي ما ذكرنا، و أنّ موت الشخص المكلف عبارة عن ذلك التفرّق الحاصل في بدنه، مع قطع تعلّق نفسه عن بدنه، و أنّ إعادته عبارة عن ذلك الجمع، مع إعادة تعلّقها به مرّة اخري، و هذا التأويل كما يمكن في المكلف بما ذكرنا، كذلك يمكن في غير المكلف أيضا لو قلنا بإعادته كما سيأتي تحقيق القول فيه. فلا اختصاص له بالمكلف كما يدلّ عليه كلام آخر من الشارح المذكور و عسي أن نقله فيما بعد.

و بالجملة فهذا التأويل و لا- سيّما في المكلف، ممّا لا مانع فيه من جهة العقل و النقل بل ربما يدّعي أنه حيث كان ظاهرا من الكتاب الكريم، كقوله تعالى: «أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَلَّنْ نَجْمَعُ عِظَامَهُ» - الآية- (1) فليس بتأويل، بل هو المصير إلي ظاهر الشرع، إذ التأويل إنّما يطلق في الأكثر علي ما هو خلاف الظاهر، و لو من وجه، و هذا ليس كذلك، و كذلك التأييد الذي ادّعاه ظاهر. و يؤيّده أيضا قصّة الذي مرّ علي قرية و هي خاوية علي عروشها

ص: 97

فإن قلت: سلّمنا أنّ في القصّتين تأييدا لما ذكر من أنّ موت البدن عبارة عن تفرّق أجزائه، وإعادته عبارة عن جمعها مرّة اخرى، حيث إنّ أربعة من الطير أي الطاوس، و الديك، والغراب، والحمامة التي أخذها ابراهيم عليه السّلام و جرّاهنّ و فرّق أجزاءهنّ الأصليّة و الفضليّة علي كلّ جبل، ثمّ دعاهنّ بإذن الله تعالى، فاجتمعت أجزاءهنّ كما كانت أولا و عدن أحياء. فأتينه سعيا. و حيث إنّ حمار عزيز (علي نبينا و عليه السّلام) قد تفرّقت أجزاءه و نخرت عظامه، ثمّ اجتمعت تلك الأجزاء و افيضت عليه الصورة اللحمية بإذن الله فعاد حيّا، كما قال تعالى:

«وَ انظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوها لَحْمًا» (2).

إلاّ أنّه ليس في القصّتين تأييد لتمام ما هو المقصود هنا، و هو أنّ المعاد أي معاد الشخص إنّما يكون بجمع أجزائه البدنيّة المتفرّقة و إعادة نفس ذلك الروح المتعلّق به أولا إليه ثانيا، فإنّ نفوس الحيوانات كما هو المشهور بينهم، ليست مجردة باقية حتّي تعاد تلك النفس مرّة اخرى إلي البدن.

و إن قيل بإيجاد نفس اخرى مثل الاولي للبدن مرّة اخرى،

قلنا فليس فيه تأييد للمقصود.

و كذلك لو قيل بأنّ في قصة عزيز عليه السّلام تأييدا للمقصود من حيث إنّ الآية تدلّ علي إماتته أيضا و إحيائه مرّة اخرى، و الحال أنّ النفس الإنسانيّة و لا سيّما نفس النبيّ صلّي الله عليه و آله مجردة باقية.

قلنا: هذا و إن كان فيه تأييد للمقصود من هذه الجهة، لكن ليس فيه تأييد له من الجهة الاخرى، أي تفرّق اجزاء بدنه ثمّ جمعها ثانيا، حيث إنّ الظاهر في الآية الكريمة و كذا المنقول من القصّة إن كان بدنه عليه السّلام باقيا بمادّته و صورته، لم يتفرّق أجزاءه أصلا و اعيد إليه روحه الشريف مرّة اخرى بعد مائة عام كما في قصّة أصحاب كهف حيث إنّ الله تعالى أماتهم ثلاثمائة سنين و ازدادوا تسعا و لبثوا في كهفهم تلك المدّة بحيث لم يتغيّر أبدانهم،

ص: 98

1- -البقرة: 259. [1]

2- -البقرة: 259. [2]

ولم يتفرّق أجزاءهم وتحسبهم أيقاظا وهم رقود، (1) فأحياهم الله تعالى بعد المدّة بإعادة أرواحهم الشريفة إلى أبدانهم الباقية.

قلت: لا شك أنّ في قصّة إبراهيم، وفي قصّة عزيز عليهما السلام تأييدا لما ذكر من أنّ موت البدن يمكن أن يكون بتفرّق أجزائه، وأنّ إعادته بجمعها مرّة أخرى. وأمّا التأييد لتمام المقصود فيمكن أن يكون لأجل أنّ نفوس تلك الطيور و نفس ذلك الحمار لعلّها كانت باقية بعد تفرّق أجزاء أبدانهنّ، إذ لا- دليل علي فناء ذوات نفوس الحيوانات بالمرّة أو بوجه فناء أبدانهنّ و بتفرّق أجزائها، سواء قيل بأنّها أجسام عنصريّة أو روحانيّة، أو قيل بتجرّدها في الجملة، وإن كان أدون من تجرّد النفس الناطقة الإنسانيّة كما سيأتي تحقيق القول في ذلك فيما بعد إن شاء الله تعالى.

و علي 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 حالّة في الأجسام. نقول: لعلّ تأييد القصّتين لما ذكرنا إنّما هو من جهة إماتة البدن وإحيائه خاصّة، حيث إنّ المنكرين للمعاد كما نطقت بعقائدهم الفاسدة الأخبار والآيات، إنّما استبعدوا المعاد وظنّوا خلافه لاستبعادهم معاد البدن بعد أن صار عظاما ورفاتا و ترابا. وأمّا معاد الروح و النفس فلا يظهر ممّا حكى عنهم في الآيات و الأخبار استبعادهم له بتلك المرتبة من الاستبعاد، بل ادّعي جمهور الحكماء أنّ العقل مستقلّ في إثباته، فلذا رفع الله في تينك القصّتين استبعادهم له و أشار إلي أنّه كما أنّ الإماتة و الإحياء في شأن تلك الطيور و ذلك الحمار، كان بتفريق أجزاء الأبدان ثمّ جمعها مرّة أخرى، كذلك يكون في شأن غيرهنّ كما في أبدان الإنسان، وإن صارت عظاما ورفاتا و ترابا، بل احترقت فصارت رمادا و ذريت في الرياح العاصفة شمالا و جنوبا وقبولا- و دبورا، فإنّ ذلك الجمع و التفريق ممكن فيها أيضا، حيث إنّ تلك الأجزاء المتفرّقة من الجسد سواء كانت بحيث تبقى فيها صورها مطلقا كما في شأن تلك الطيور حيث كانت الصورة العظميّة و اللحميّة و الريشيّة باقية فيها، أو تبقى في الجملة كما في شأن

ص: 99

1- -و هم رقود: و اعلم تعلق النفس بالبدن باقية في حال الرقود و لا- معني للإعادة و الإعادة إنّما هي بعد الموت و زوال التعلّق كما لا يخفي. و البرهان يدلّ علي تجرّد النفوس الحيوانيّة تجرّدا برزخيا.

ذلك الحمار حيث كانت الصورة العظميَّة باقية فيها، أو لا تبقي فيها تلك الصور، بل كانت رميما ورفاتا و ترابا و مزقت كل ممزق، كما في أكثر الموتى الذين أخبر الله عن بعثهم، فنسبة قدرة القادر المختار العليم الحكيم علي السواء إلي جمع الجميع وإفاضة الصور الأصليَّة و الفرعيَّة عليها بحيث تصير عين الأوَّل باعتبار الأصل، و ان كانت مثلها من جهة بعض الاعتبارات غير المنافية للعينيَّة ذاتا، و كذا إعادة النفس الاولي الباقية إليها كما في شأن الإنسان الذي كلامنا فيه، و يدلّ العقل و النقل علي 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 الذي لا يعجز عن شيء، و لا يعزب عنه شيء كما إذا كان البدن غير متفرّق الأجزاء باقيا بمادّته و صورته، كما في قصّة عزيز عليه السّلام و قصّة أصحاب كهف. فلذلك حكي سبحانه عن عزيز عليه السّلام: أنّه لما أماته الله تعالي مائة عام ثمّ بعثه و أحياه فأمره بالنظر إلي طعامه و شرابه لم يتسنّه، و كانا باقين علي حالهما و صورتهم الأصليَّة بمادّتهما، بحيث لم يتغيّرا أصلا بمضّي السنين، و كذا أمره بالنظر إلي حماره و بقاء عظامه و إفاضة الله تعالي الصورة اللحميَّة عليها و جعله حيّا مثل الأوَّل.

و تبين له ذلك «قالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلَي كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (1) و أنّه كما يقدر علي إعادة الروح إلي الجسد الباقي، كذلك يقدر علي جمع الأجزاء المتفرّقة و جعلها حيّة. و كذلك قال في شأن أصحاب الكهف حيث بعثهم بعد ثلاثمائة سنين و ازدادوا تسعا بإعادة أرواحهم إلي أجسادهم الباقيّة. «وَ كَذَلِكَ نُعَذِّبُهُمْ لِئَعْلَمُوا أَنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَ أَنَّ السَّاعَةَ لَا رَيْبَ فِيهَا» (2) و أنّه كما يقدر علي إعادة الأرواح إلي الأجساد الباقيّة غير المتغيّرة، كذلك يقدر علي جمع الأجزاء المتفرّقة من البدن و إعادة الروح إليها مرّة أخرى، و أنّ المعاد جسمانيّ و روحانيّ لا أحدهما وحده. و لعلّ اختلاف مراتب المعاد الذي أخبر عنه جلّ و علا في الكتاب الكريم كهذه القصص، و قصّة الذين خرجوا من ديارهم حذر الموت فقال لهم الله موتوا ثمّ أحياهم، (3) و الآيات التي دلّت علي وقوع المعاد و إن صارت الأجساد عظاما و ترابا و رفاتا و مزقت كلّ ممزق إشارة إلي إمكان الجميع، و كون الكلّ مقدورا لله تعالي،

ص: 100

1- -البقرة: 259. [1]

2- -الكهف: 21. [2]

3- -إشارة إلي آية 243 من سورة البقرة. [3]

وأنه في الجميع روحاني و جسماني معا، والله تعالى يعلم.

و حيث عرفت ما بيناه عرفت أن ما نقله صدر الأفاضل من المتكلمين، أنهم حملوا الآيات و النصوص الواردة في إثبات الحشر علي أن المراد جمع المتفرقات من أجزاء الإنسان التي هي حقيقته و منعوا فناء الإنسان بالحقيقة، لأن حقيقة الإنسانية بأجزائه الأصلية، و هي باقية، إما متجزية أو غير متجزية، ثم أورد عليهم بأنه مستبعد من العقل و النقل، ليس ذلك الاستبعاد و اردا عليهم، لو أرادوا بتلك الأجزاء الأصلية من بدنه، كما عرفت أن الأحاديث المروية عن الصادقين عليهم السلام تدلّ عليه، و أرادوا بجمع المتفرقات جمع تلك الأجزاء و إعادة النفس الباقية إليها مرة أخرى، فإنه لا يبعد من العقل و النقل بوجه أصلا.

نعم لو أرادوا بتلك الأجزاء الأصلية الباقية أنها عبارة عن النفس الباقية، كما نقل عن كثير منهم، سواء قالوا بانعدام البدن بالكلية أو لم يقولوا به، لورد عليهم ذلك الاستبعاد عقلا و نقلا، إذ العقل كما يأتي بيانه يدلّ علي أن النفس الإنسانية جوهر مجرد لا أجزاء أصلية، و كذلك النقل و إن دلّ علي بقاء الأجزاء الأصلية من الموتى كما عرفت، لكن دلّته علي أنها هي النفس الإنسانية الناطقة غير ظاهرة بل مستبعدة. فإنّ الظاهر من النقل أيضا كما سيظهر وجهه أن النفس الإنسانية الناطقة جوهر مجرد باق غير الأجزاء الأصلية، كما أن ما نقله عنهم من أنهم تارة جوّزوا إعادة المعدوم، يرد عليهم ذلك الاستبعاد كما بينا وجهه سابقا و سيأتي زيادة بيان له، فانتظر.

و حيث انتهى الكلام إلي هذا المقام فحري بنا أن نتكلم في أن شيئا من النفس و الجسد، بل شيئا من أجزاء العالم، هل يجوز أن ينعدم بالكلية أم لا؟ و علي تقدير جواز الانعدام، فهل يجوز أن يعاد المعدوم بعينه أم لا؟ إذ هو أيضا ممّا يبني عليه الخلاف في المعاد، و تحقيق القول فيه ممّا يتوقّف عليه إثبات ما نحن بصدده، من إثبات المعاد علي النهج الذي دلّ عليه الشرع فلنبين ذلك في مقامين:

المقام الأول في الأمر الأول، أي جواز الانعدام و عدمه، و الثاني في الثاني، أي جواز إعادة المعدوم و عدمها.

أمّا المقام الأوّل.

فنقول: قال الفاضل الأحساوي: المقدّمة الثانية، فالكلام فيها علي نوعين: الأوّل في جواز عدم العالم أو امتناعه، و مذهب الإسلاميين جوازه، و منعه طائفة من الفلاسفة، لا- باعتبار ذاته، لأنّه عندهم ليس بواجب الوجود لذاته، نعم منعه من حيث وجوب وجوده بغيره بناء علي تلازم المعلول مع علته التامة، و أنّ عدم المعلول إنّما يكون لعدم علته، و علته واجب الوجود، و هو لا يصحّ عدمه.

و طائفة منعه بناء علي وجوب وجوده لذاته، و هذا مذهب مخالف لمقتضي العقول، و مناف لجميع الشرائع، فإنّ العقل الصريح حاكم بإمكانه، و أنّه ليس بتقديم لذاته، و لذلك جميع الملل و الشرائع مخبرة بذلك فلا يلتفت إلي ما قالوه.

و نسبوا إلي الكرامة القول بأبدية العالم بعد القول بحدوثه، فإن أرادوا بأبديته، أبديته بفاعل مختار يوجب له البقاء، و يفيض عليه الوجود لا إلي نهاية، فذلك لا يحيله العقل، و لا ينافي أحكام الشريعة، فإنّه قد ورد فيها أنّ أهل القيامة أبديون كما صرّحت به الآيات القرآنية.

و إن أرادوا أبديته بذاته فذلك محال عقلا و سمعا، لأنّ الأبدية الذاتية لا يتحقّق مع الحدوث الذاتي، لما بين التأييد الذاتي و الإمكان الذاتي المستلزم للحدوث الذاتي من المنافاة الذاتية. نعم يصحّ أبديته استنادا إلي علته الممدّة له باعتبار ارتباطها به علي ما مرّ.

و الذي عليه عامّة أهل الإسلام جواز عدمه بالنظر إلي ذاته، لكن يختلفون في أنّ هذا



و مبني خلافهم علي أنّ المعدوم هل يعاد أم لا، وهي المسألة الثانية في أنّ المعدوم هل يصحّ عوده أم لا؟ فمن قال منهم بجواز إعادته، قال إنّ العالم يعدم قبل القيامة ثمّ يعاد مرّة ثانية كما كان أولاً، ومن منع من إعادته، منع عدمه وقال إنّ الإعادة معناها جمع الأجزاء بعد تفرّقها و تلاشيها و تأليفها علي مثل الحالة الاولي، فالمعدوم هو التّأليف و هو لا يعاد بعينه، و إنّما يعاد تأليف آخر مثله، فهو في الحقيقة تأليف مبتدأ، لكن لما كان مماثلاً للأوّل قيل بإعادة الأجسام باعتبار حصوله علي الهيئة الاولي.

هذا رأي القائلين بأنّ المعدوم ليس شيئاً. و أمّا الذين قالوا إنّ المعدوم شيء في العدم، قالوا إذا عدم الوجود بقيت الشّيئية (1) المخصوصة، فعند العود يفيض عليها الوجود مرّة ثانية كما أفاضها عليه أولاً.

أقول: و إليّ هذا أشار بعض أهل الحكمة، بقوله: «إنّ الموجود المطلق لا يعدم أصلاً، و إنّ المعدوم المطلق لا يوجد أصلاً، و الإعدام و الإيجاد بالنسبة إليّ الممكنات عبارة عن تفرّق أجزاء صورة إليّ صورة أخرى، و تبديل أوضاعه إليّ أوضاع أخرى. و من هذا قيل: إنّ الممكنات غير متناهية، و إنّ مظاهرها لا نهاية لها. - انتهى كلامه رحمه الله. » (2)

و قال المحقّق الطوسي رحمه الله في التجريد: «و الإمكان يعطي جواز العدم. و السمع دلّ عليه. و تتأوّل في المكلف بالتفرّق كما في قصّة إبراهيم عليه السّلام. » (3)

و قال القوشجي في شرحه: «اختلفوا في أنّ العالم هل يصحّ أن يعدم و يفني أم لا؟ فذهبت الفلاسفة إليّ امتناعه ذهاباً إليّ أنّه قديم و ما ثبت قدمه امتنع عدمه. و الكراميّة و الجاحظ إليّ أنّ العالم محدث و مع ذلك ممتنع الفناء. و ذهبت الأشاعرة و أبو عليّ إليّ أنّ جواز فناء العالم يعلم بالعقل. و ذهب أبو هاشم إليّ 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، إذ لو امتنع عليه العدم لزم الانقلاب من الإمكان [الذاتي] إليّ الوجود [الذاتي]، و إليّ هذا المعني أشار

1- - النسبة (خ ل).

2- - المجلي: 496-497.

3- - شرح التجريد للقوشجي: 493 و فيه متن التجريد أيضاً.

بقوله: والإمكان يعطي جواز العدم.

أقول: فيه نظر، لأنّ الممكن يجوز أن يمتنع فناؤه أعني العدم (1) الطارئ بعد وجوده، ولا يلزم من ذلك انقلابه من الإمكان الذاتي إلي الوجوب الذاتي، وإنّما كان يلزم، لو امتنع عليه العدم مطلقاً طارئاً كان أو مبتدأ، وقد مرّ بيان ذلك مستقصي في مبحث أنّ المعدوم لا يعاد.

وأما الثاني، فلأنّ الدلالة السمعية تدلّ علي وقوع العدم، مثل قوله تعالى: «كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ، وَيَبْقَى وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ». (2)

و مثل قوله تعالى: «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ». (3)

وقوله تعالى: «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ». (4) والآخرة (5) في حقه إنّما يتحقّق أن لو بقي بعد فناء ما سواه.

وقوله تعالى: «يَوْمَ نَطْوِي السَّمَاءَ كَطَيِّ السِّجِلِّ لِلْكُتُبِ». (6)

إلي غير ذلك من النصوص القطعية.

وإلي هذا أشار بقوله: والسمع دلّ عليه أي علي العدم.

فقوله: وتتأول في المكلف بالتفرّق كما في قصة إبراهيم عليه السّلام إشارة إلي جواب دخل مقدّر تقديره: أنّ القول بوقوع العدم ينافي القول بالمعاد، لأنّ إعادة المعدوم ممتنعة، فإذا وقع العدم امتنع الإعادة، فلم يتحقّق المعاد.

و تقرير الجواب: أن يقال: لا- إشكال في غير المكلفين، فإنّه يجوز أن ينعدم بالكلية ولا- يعاد، وأمّا بالنسبة إلي المكلفين، فإنّه يتأول [العدم] بتفرّق الأجزاء ويتأول المعاد بجمع الأجزاء وتأليفها بعد التفرّق. والذي يصحّح هذا التأويل قصة إبراهيم عليه السّلام فإنّه لما طلب إراءة إحياء الموتى حيث قال: «رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى». قال الله تعالى في جوابه: «فَخُذْ أَرْبَعَةً مِنَ الطَّيْرِ فَصُدْرُهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَي كُلِّ جَبَلٍ مِنْهُنَّ جُزْءاً ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِيَنَّكَ سَعِيًّا». (7) فإنّه يظهر منه أنّه أراد بإحياء الموتى تأليف الأجزاء المتفرقة

ص: 104

1- -عدمه (ظ).

2- -الرحمن: 26-27. [1]

3- -القصص: 88. [2]

4- -الحديد: 3. [3]

5- -في المصدر: الآخر.

6- -الأنبياء: 104. [4]

7- -البقرة: 260. [5]

وأقول: إنَّ تحقيق المقام يستدعي تمهيد مقدّمة هي: أنّه قد تقرّر في موضعه أنّ الإمكان نسبة بين الماهية من حيث هي وبين الوجود والعدم، وأنّ عروضة إنّما هو عند عدم اعتبار الوجود والعدم بالنظر إلى الماهية وعلتها، وأنّه عند اعتبارهما أي الوجود والعدم بالنظر إلى الماهية وعلتها يثبت ما بالغير أي الوجود والامتناع بالغير.

والحاصل أنّ الإمكان إنّما يعرض للماهية من حيث هي لا مأخوذة مع وجودها ولا مأخوذة مع عدمها، وكذا غير مأخوذة مع وجود علتها وعدمها، فإنّ الإمكان نسبة بين الماهية من حيث هي وبين الوجود والعدم، أمّا إذا اخذت الماهية مع الوجود، فإنّ نسبتها حينئذ تكون إلى الوجود بالوجود لا- بالإمكان، ويسمّي ذلك وجوباً لاحقاً، وإذا اخذت مع العدم يكون نسبتها إلى الوجود بالامتناع، لا بالامكان، ويسمّي ذلك امتناعاً لاحقاً، وكلاهما يسميان ضرورة بشرط المحمول، وإذا اخذت الماهية مع وجود علتها كانت واجبة ما دامت العلة موجودة، ويسمّي ذلك وجوباً سابقاً، وإذا اخذت مع عدم علتها كانت ممتنعة، ما دامت العلة معدومة، ويسمّي ذلك امتناعاً سابقاً، فكلّ موجود محفوف بوجوبين سابق ولاحق، وكلاهما وجوب بالغير وكلّ معدوم محفوف بامتناعين سابق ولاحق وكلاهما امتناع بالغير، ولا منافاة بين الإمكان الذاتي والوجود والامتناع بالغير.

إذا تمهّد هذا فنقول: إنّ العالم لما كان بجميع أجزائه ممكناً، والممكن ما كان وجوده وعدمه بالنظر إلى ذاته متساويين من غير أن يكون ذاته بذاته مقتضياً لأحدهما لا علي سبيل التساوي من غير مرجح أصلاً وهو ظاهر، ولا علي سبيل الأولوية الذاتية، علي ما تقرّر في موضعه بطلانها، وإنّما المقتضي لأحدهما له هو السبب الخارج عند العلة له، المرجح لأحدهما، بذاته مع قطع النظر عن كلّ ما سواه- حيث كان كلّ من الموجود والعدم بالنظر إليه من حيث هو متساويين-، كما لا يأتي عن فيضان الوجود عليه بعلة الموجدة له- سواء كان وجوده وجوداً مستمراً أبدياً أو غير أبدي- كذلك لا يأتي عن طريان العدم عليه بزوال علته أو جزء علته أو شرط وجوده أو نحو ذلك، فإنّه بعد وجوده بعلة لو امتنع عدمه لذاته واقتضى ذاته بذاته أبديته، لصار واجب الوجود بالذات مع

فرضه ممكننا بالذات و هو خلاف الفرض. و أيضا يلزم انقلاب ذاته من الإمكان الذاتي إلى الوجوب، أي وجوب الوجود أو إلى الامتناع، أي امتناع العدم، و كلاهما باطلان.

و بالجملة الأبدية الذاتية تنافي الإمكان الذاتي، و ما اشتهر بينهم من أن ما ثبت قدمه امتنع عدمه، راجع إلى الامتناع الغيري، لا الذاتي، كما سنبيته.

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

و مقصوده أن عدمه المطلق لعله كان ممكنا، و أمّا عدمه بعد وجوده فلعله كان ممتنعا، و امتناع هذا العدم الخاصّ، لا يستلزم امتناع العدم العامّ، أي عدم المطلق.

و لا يلزم الانقلاب من الإمكان إلى الامتناع أيضا لكون ذلك المعني العامّ باقيا بعد، ثابتا له بحسب الذات، فذلك أيضا راجع إلى الامتناع الغيري لا الذاتي، لأنّه يرجع إلى أن خصوصية ذلك العدم الخاصّ ممتنعة، و المانع من إمكانه هو نفس ذلك الخاصّ الذي هو غير ذات الممكن، لا العدم العامّ و لا ذات الممكن. و عسي أن تأتي علي تحقيق هذا المقام في موضع يليق به إن شاء الله تعالى.

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

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

و كذا يظهر أن 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 صحّة في الجملة، إلا أن في هذا المقام تفصيلا و تحقيقا.

## تفصيل و تحقيق

لأنّ الكلام فيه إمّا في جميع أجزاء العالم، و في كلّ جزء جزء منه، بحيث لا يشدّ جزء، أو في بعض أجزائه علي الإجمال، أو في بعض أجزائه علي الخصوص، و علي التقادير

الثلاثة، إمّا المقصود بيان إمكان هذا الوجوب بالغير وإن لم يكن متحقّقاً بالفعل، أو بيان وقوعه بالفعل، وعلّي التقدير الأخير، إمّا المقصود أنّ هذا الواقع هل يمكن أن يرتفع، أو يمتنع زواله، والحاصل أنّ العالم بجميع أجزائه أي كلّ جزء من أجزائه بحيث لا يشدّ عنها جزء لمّا كان ممكنا متساويا وجوده وعدمه بالنظر إلي ذاته، و يترجّح وجوده أو عدمه بعلة الخارجة عن ذاته، وكان يمكن أن يفرض تحقّق علته التامة المستجمعة لجميع شرائط وجوده مع ارتفاع جميع موانعه، بحيث تكون مستلزّمة لوجوده، ولا يتخلف هو عنها، فكما يمكن أن يتحقّق أصل ذلك الوجوب بالغير بالنسبة إلي كلّ واحد من أجزاء العالم، وكذا بالنسبة إلي المجموع من حيث هو مجموع، كذلك يمكن أن يتحقّق أبدية ذلك الوجوب الغيري بالنسبة إليهما إذا فرضت العلة التامة المستلزّمة لذلك المعلول، -أي المجموع أو كلّ جزء- أبدية دائمة، إذ لا مانع من ذلك لا من جهة ذات الممكن، ولا من جهة فرض تحقّق العلة التامة له كذلك.

فعلي هذا فكلّ جزء من أجزاء العالم سواء في إمكان حصول الوجوب الغيري له وابدئته، وكذا المجموع إذ ليس هو سوي جميع الأجزاء، والهيئة التركيبية اعتبارية هنا، ليس أمرا موجودا خارجيا آخر، وعلّي تقدير تسليم كونها كذلك فهي أيضا من أجزاء العالم كما هو المفروض، وهذا الذي ذكرنا إمّا هو بحسب الجليل من النظر والفحص الأولي.

و أمّا ما يقتضيه الدقيق من النظر والفحص الثانوي، فهو أنّه لو كان شيء من أجزاء العالم بحيث قام دليل عقلي أو سمعي علي أبدئته، سواء دلّ مع ذلك علي امتناع زواله مطلقا، أو لم يدلّ عليه، بل علي وقوع أبدئته بالفعل من غير الدلالة علي امتناع الفناء واستحالته، لكان ينبغي أن يحكم عليه مع إمكان الأبدية بوقوع الأبدية بالفعل، مع استحالة الفناء والزوال، أو بدونها، كما أنّه لو كان شيء من أجزاء العالم بحيث قام دليل عقلي أو سمعي قطعي علي عدم إمكان أبدئته، وعلّي وجوب زواله وفنائه، ينبغي أن يحكم عليه به، وهذا مثل أنّا لو قلنا بأنّ الحركة والزمان من أجزاء العالم، وحققتهما التقصّي والانصرام، بحيث كلّما تجدد جزء انقضي جزء وانعدم، لكان ينبغي لنا أن نحكم بعدم إمكان أبدية تلك الأجزاء المعينة والقطعات المتصرّمة المخصوصة، وإن كنّا نحكم بأبدية نوعهما لو قلنا بها.

و مثل أنّما لو جوّزنا وجود قديم زمني أو دهري من جملة أجزاء العالم، سواء كان جوهرًا مجردًا أو جسمًا، كما ذهب إليه الفلاسفة، لكان ينبغي لنا أن نحكم بوقوع أبعديته وقوعا يمتنع زواله، حيث إنّ زواله يستلزم محالًا، وهو انعدام الواجب لذاته، كما اشتهر بينهم من أنّ ما ثبت قدمه امتنع عدمه.

و بيانه: أنّ الممكن القديم، لو جاز وجوده لكان علته ذات الواجب لذاته بذاته، من غير أمر آخر له دخل في العلية، إذ لو كان هناك أمر آخر له مدخل في العلية سواء كان شرطًا أو جزءًا فإمّا أنّ يكون ذلك الأمر الآخر حادثًا وهو محال، إذ الحادث لا يكون له دخل في علية وجود القديم، أو يكون قديمًا، فننقل الكلام إلي ذلك الأمر القديم وعلته، فينتهي إلي أن يكون علته التامة ذات الواجب تعالي بذاته. و حيث إنّ زوال المعلول إنّما يكون بزوال علته التامة أو جزء علته أو شرطها، فلو فرض زوال ذلك الموجود القديم كان مستلزمًا لزوال الواجب لذاته، الذي هو علته التامة بذاته، وهو محال. تعالي الله عمّا يقول الظالمون علواً كبيراً.

و مثل أنا إذا قلنا بوجود صادر أول، كما قال به الفلاسفة، وكذا الإسلاميون، سواء قيل بكونه جوهرًا مجردًا أو مادّيًا، وسواء قيل بكونه قديماً أو حادثاً، لكان ينبغي لنا أن نحكم عليه بما حكمنا علي القديم. أمّا إذا قيل بقدمه، فظاهر كما مرّ وجهه. و أمّا إذا قيل بحدوثه الزماني كما هو رأي المتكلمين، أو بحدوثه الدهري كما هو رأي بعض أعظم العلماء (1) و ذهبنا نحن إليه و حقّقناه في رسالتنا الموضوعية لبيان حدوث العالم (2)، و قلنا مع ذلك بتجرّده عن المادّة في ذاته، فللدليل الذي سيأتي ذكره فيما بعد علي امتناع طريان الفساد علي المجرّدات. و أيضاً سواء قلنا بتجرّده أم لم نقل به، نقول إنّ الصادر الأول حيث فرض كونه صادراً أولاً يكون مستنداً إلي ذات الواجب تعالي بلا واسطه شيء آخر، فعلته ذاته تعالي بذاته، فلو جاز انعدامه - و الحال أنّ انعدام المعلول إنّما يكون بانعدام علته التامة - كان مستلزماً لزواله تعالي، و هو محال.

فإن قلت: إذا فرض الصادر الأول حادثاً زمانيّاً أو دهريّاً، لكان ينبغي أن يقال كما حقّقته أنت في تلك الرسالة أيضاً، بأنّ علّة تخصيص وجود ذلك الصادر الأول بذلك الجزء من الزمان الموهوم أو الدهر، - و الحال أنّ كلّ أجزاءهما في الأزل متساوية في إمكان وجوده فيه، و الفاعل الموجد له تامّ الفاعليّة و القدرة و الاختيار، و الوجود خير محض، لا مانع منه - لعلّها اقتضاء العناية الأزلية و العلم بالأصلح وجود ذلك الصادر الأول في ذلك الجزء الذي وجد فيه. فعلي هذا فجاز أن يكون العلم بالأصلح اقتضوي وجوده فيما

ص: 109

1- - كالسيد الداماد رحمه الله.

2- - توجد نسخة من هذه الرسالة في مكتبة مدرسة المروي بطهران.

وجد فيه، وكذا بقاء وجوده في قطعة من الزمان أو الدهر، وأنه حيث انقضت تلك القطعة 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 مختلفة باختلاف الأزمنة و منافيا بعضها لبعض، وبعبارة اخري أنّ العلة التامة لوجود الممكن لمّا كانت مركّبة من الوجود و العدم، -أي من وجود علته الفاعلة 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- وهذا الإيراد علي هذا التقرير يمكن أن يورد في القديم أيضا، و لا يلزم منه في الصورتين انعدام الواجب تعالي بوجهه، 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. فعلي هذا نقول: إذا اقتضى العلم بالأصلح وجود الصادر الأوّل في وقته الذي وجد فيه، ينبغي أن يكون وجوده فيه أصلح في الواقع من عدمه، وكذا من وجود ما سواه مطلقا فيه، وكذا من وجوده في غير ذلك الوقت مطلقا، و حيث فرض كونه صادرا أوّلا يلزمه أن يكون ذلك لخصوصية فيه، و ما هي إلا لكون وجوده أشرف و أكمل من وجود غيره من الممكنات التي يمكن أن توجد بعده مطلقا، فإنّ علة الشرف و الكمال هي الدنو من الحق المتعال، و أنّ كلّ ما كان متقدّما في الوجود فهو أوفر اختصاصا به تعالي، و لا سيّما إذا قلنا بترتيب وجود الممكنات، و قلنا بتقدّم صادر الأوّل علي غيره بالعلية أو بالطبع أو نحو ذلك، و بكونه واسطة في إفاضة الفيض كما حقّق في موضعه.

وبالجملة ينبغي أن يكون وجوده اكمل من وجود غيره مطلقا، و يكون وجود غيره أنقص منه مطلقا، حتّي وجود ضدّه 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 يقتضي



كونه كذلك.

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

لا- يقال: إنّ ما ادّعت من أنّ الصادر الأوّل أشرف وأكمل من كلّ ما سواه من الممكنات، ينافي ما ورد من النصوص الدالّة علي أنّ نبينا محمّد صلّي الله عليه وآله وأشرف الممكنات وأكملها، مع أنّه ليس بالصادر الأوّل، بل هو خاتم الأنبياء عليهم السّلام. وإنّ أوّل ذلك بأنّ المراد أنّ روحه الشريفة ونفسه المقدّسة أشرف من الكلّ وأكمل، وهي الصادرة عن البارئ تعالي علي ما دلّ عليه قوله صلّي الله عليه وآله: «أول ما خلق الله نوري»، (1) وإن كان بدنه الشريف صادرا عنه تعالي أخيرا، وادّعت أنّه يدلّ عليه أيضا حديث: «خلق الأرواح قبل الأجساد بألفي عام». (2)

وكذا حديث: «كنت نبيا و آدم بين الماء والطين»، (3) فهذا ينافي ما سيحيء بيانه من أنّ النفس الإنسانيّة حادثة بحدوث البدن.

لأنّ نقول: لا منافاة، لأنّه يمكن التأويل بأنّ روح القدس الذي ورد في الأحاديث أنّه أيده صلّي الله عليه وآله... (4) لأنّه أشرف من الكلّ وأشرفيته أيضا يرجع إلي أشرفيته صلّي الله عليه وآله لكونه مؤيدا خادما له، وهذا أيضا في مرتبة البدوي وأما في مرتبة العودي، فهو صلّي الله عليه وآله أشرف من روح القدس أيضا لاكتسابه معارف وكمالات، ليست هي لروح القدس، سواء سمّي روح القدس بالروح أو بالعقل أو بالنور المحمّدي صلّي الله عليه وآله... (5).

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

ص: 111

1- -البحار 15:24، الطبع الحديث. [1]

2- -البحار 131:58-150. [2]

3- -البحار 16:402، الطبع الحديث. [3]

4- -هنا كلمات لا تقرأ.

5- -هنا قد أمّحي من النسخة سطران أو أقلّ.

و لا اعتباري، سواء قيل بكونه جوهرًا مجردًا أو مادّيًا، 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 غاية الخلاف بينهما كما في الضدّين الحقيقيين، أم لا كما في الضدّين المشهورين- لم يكن وجود أحدهما منشأً لرفع الآخر، وهذا لا يتصوّر إلاّ- فيما إذا كان هناك موضوع أو محلّ يمكن توارده فيك الأمرين الضدّين و تعاقبهما علي 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 محلّاهما متغايرين لا- يتصوّر فيه ذلك، و لذلك قالوا بأنّه لا تضادّ بين الجواهر، و لا بينهما و بين غيرها، بل أنّه إنّما يتحقّق بين الأعراض التي يمكن أن يكون لهما موضوع واحد، كما هو المتفق عليه بينهم، و جوّز بعضهم تحقّقه أيضا بين الصور الحالّة في محلّ واحد.

و حيث تحقّقت أن لا ضدّ للجواهر، ظهر لك أنّه علي تقدير تسليم إمكان تعلّق الجعل و الإيجاد بالعدم- أي فناء الجواهر و كونه أمرا ثبوتيا أيضا مع أنّه غير معقول- لا يمكن أن يكون الفناء ضدّا للصادر الأوّل أو القديم، بل للجواهر مطلقا، لأنّ الفناء علي ذلك التقدير لا يخلو عن أن يكون قائما بالذات أو قائما بالغير، و علي الأوّل يكون الفناء جوهرًا لا موضوع له و لا محلّ، و المفروض أنّ الجوهر الآخر الذي فرض كون الفناء فناء له هو أيضا كذلك فلا- تضادّ بينهما. و علي التقدير الثاني و إن كان الفناء ذا موضوع أو محلّ، لكنّ الجوهر الآخر ليس كذلك، فلا- تضادّ أيضا، إذا المتضادّان ينبغي أن يكون كلّ منهما ذا موضوع أو محلّ يمكن أن يتواردا عليه و لا يجتمعا فيه، مع أنّه يلزم علي تقدير إثبات الفناء محذور آخر، و هو أنّه علي تقدير عدم الفناء ثمّ وجوده ثانيا إمّا أن يكون عدم لذاته، فيلزم انقلاب ماهيته من الامتناع الذاتي إلي الإمكان أو الوجوب الذاتيين، و هذا محال.

و أمّا أن يكون لغيره أي بوجود ضدّه، فيلزم التسلسل و هذا أيضا محال.

و حيث أحطت خبرا بما حقّقناه ظهر لك الجواب عن السؤال علي التقرير الأوّل و هو ظاهر، و منه يظهر الجواب عن السؤال علي التقرير الثاني أيضا، فإنّ ذلك المانع المفروض

كونه مانعا من وجود الصادر الأول لا يكون إلا ضداً له و منافيا لوجوده، وقد عرفت أنه لا يتصور هنا. وكذا يظهر منه الجواب عن السؤال إذا اورد في القديم، إذ القديم مع قدمه يكون صادرا أولا أيضا، والمفروض كونه أيضا موجودا أصيلا عينيا جوهرًا مجردًا أو ماديا لا ضداً له، فتدبر.

فإن قلت: إن ما ذكرت من أن المانع منحصر في الضد غير مسلم، فإن المتقابلين اللذين كل منهما مستلزم لرفع الآخر قد يكونان ضدّين وقد يكونان سلبيًا و ايجابيًا وقد يكونان عدما و ملكة، فجاز أن يكون فيما نحن فيه أحد من المتقابلين الأخيرين، وفيه المطلوب أيضا.

قلت: إن الصادر الأول و القديم لمّا فرض كونهما موجودين عينيّين فهما لا- يكونان عدما البتّة، فبقي أن يكون ما فرض كونه مانعا عن وجودهما عدما، وقد مرّت الإشارة إليّ أنّ العدم بما هو عدم لا يمكن أن يكون متعلّقا للجعل و الإيجاد أولا و بالذات حتّى عدم الملكة الذي يقال إنّه وجودي باعتبار، فإنّ العمي مثلا إنّما يكون أولا و بالذات بحدوث صورة و هيئة و شكل في العين يتبع ذلك عدم البصر، و حينئذ فلا يمكن أن يقتضي العلم بالأصلح إيجاد ما هو عدم لهما بالذات مطلقا سواء ذلك العدم عدم الملكة أو سلبيًا بحتا صرفا، بل ينبغي أن يكون بإيجاد أمر وجودي يكون هو مستتبعا لعدمهما و مستلزما له، و ما هو إلاّ ضدّهما، وقد عرفت أن لا ضدّ للجواهر. و عليّ تقدير تسليم إمكان تعلّق الجعل أولا و بالذات بالعدم، فهذا العدم إن فرض كونه عدم ملكة، فينبغي أن يفرض الصادر الأول أو القديم ملكة، 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 الأول أو القديم حيث فرضا جوهرًا مجردًا أو جسما ليس لهما موضوع و لا محلّ، فتدبر.

وإن فرض كون ذلك العدم سلبيًا محضًا و نفيًا صرفًا فهو من حيث هو سلب و نفي و إن لم يقتض موضوعًا، و لا وجوده، حيث إنّ السلب يصدق بانتفاء الموضوع أيضا، لكنّه هنا

حيث كان سلبا لشيء و هو وجوده الصادر الأول أو القديم، واقتضي مسلوبا و مسلوبا عنه اقتضي أن يكون متعلقا به، فنقول إنه حينئذ إما أن يكون قائما بالذات أو قائما بالغير، وذلك الغير إما أن يكون ذلك الشيء المسلوب و المسلوب عنه أو أن يكون غيرهما.

و علي التقدير الأول يلزم أن يكون السلب أمرا عينيا و موجودا في الخارج أصيلا إذ القائم بالذات لا يكون إلا كذلك و هو محال، إذ السلب علي تقدير تسليم إمكان كونه مجعولا بالذات و فرض وجوده لا يمكن أن يكون موجودا خارجيا عينيا أصيلا، لمنافاة هذا الفرض لفرض كونه سلبا.

و أيضا فهو علي هذا التقدير لا يكون سلبا لما فرض سلبه، إذ سلب شيء ينبغي أن يكون متعلقا به و قائما به، نحوا من التعلق و القيام، و المفروض خلافه.

و لو فرض مع قيامه بالذات قيامه أيضا في وجوده بذلك الشيء، حتى يكون مع قيامه بالذات قائما بالغير أيضا لزم اجتماع المتنافيين، لأن القيام بالغير في الوجود و القيام بالذات فيه متنافيان تنافيا بالذات.

و علي التقدير الثاني- أي أن يكون السلب قائما بالغير و ذلك الغير هو ذلك المسلوب أو المسلوب عنه- يلزم أن يكون ذلك الغير من جهة كونه موضوعا أو محلا للسلب موجودا حتى يصح قيامه به، إذ وجود القائم بالشيء تابع لوجود ذلك الشيء، و من جهة كونه سلبا له أو عنه معدوما، و هذا أيضا اجتماع المتنافيين، إذ يلزم أن يكون شيء واحد موجودا و معدوما معا و هو محال. اختلاف الجهة هنا، لا يمكن أن يكون منشأ اجتماع الوجود و العدم، إذ هما متباينان بالذات لا يجتمعان في شيء أصلا.

و علي التقدير الثالث- أعني أن يكون السلب قائما بغير ما فرض تعلق السلب به- فمع أنه يلزم اجتماع الوجود و العدم في ذلك الغير الذي فرض كون السلب قائما به بتقريب ما ذكر و هو محال، يلزم أنه حيث لا تعلق له و لا قيام بما فرض سلبه و رفعه بوجه بل بأمر آخر كما هو المفروض، لا يكون منشأ لرفع ما فرض رفعه إذ لا تعلق له به أصلا؛ هذا خلف.

و بما ذكرنا ظهر أن الفناء سواء فرض أمرا ثبوته، أو عدم ملكة، أو سلبا محضنا، لا يمكن أن يكون ضدًا للجواهر، و كذا لا يمكن أن ينتفي به جوهر ما من الجواهر، فضلا عن ما نحن بصدده، أي الصادر الأول أو القديم، فيظهر منه بطلان ما ذهب إليه جماعة من المتكلمين،

من أنّ الله تعالى يخلق الفناء، فيفني به الأجسام لكونه ضدًا و منافيًا لها، سواء قيل بأنّه يخلق لكلّ جوهر فناء علي حدة كما ذهب إليه أبو علي منهم، أو أنّ فناء واحدا يكفي لإفناء الكلّ 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، فتبصّر.

فإن قلت: إنّنا لا ندّعي بقولنا: «إنّه يمكن أن يكون العلم بالأصلح، يقتضي انعدام شيء بعد وجوده، كالصادر الأوّل أو القديم» أنّه يمكن أن يوجد عدم ذلك و فناؤه بعده كما هو مبني ما ذكرت، و أقمت الدليل علي عدم إمكانه، بل ندّعي أنّه يمكن أن يقتضي العناية الأزليّة و العلم بالأصلح قطع الفيض و الوجود عن ذلك الشيء.

و الحاصل أنّ الممكن لمّا كان في وجوده و بقائه محتاجا إلي المؤثر كما هو المحقّق في موضعه، سواء كان البقاء عبارة عن أمر آخر سوي أصل الوجود الأوّل، أي عن استمراره، أو عبارة عن الوجود الأوّل بحيث يبيّ زمانين أو أكثر، و كان وجوده و بقاؤه جميعا مفاضين بإفاضة الجاعل له الموجد إيّاه، فجاز أن يقتضي العلم بالأصلح إبقاءه في حين، ثمّ يقتضي قطع الإفاضة 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 إفاضة بقائه، و في هذا ليس شيء من المفاسد التي ذكرتها في الجواب عنه.

قلت: قد ذكرنا أنّ العلم بالأصلح لا يكون جزافيا، بل ينبغي أن يكون متعلّقا بما هو أصلح في الواقع و في نفس الأمر، و أن يكون قطع الإفاضة أصلح في نفس الأمر حين فرض القطع، كما كانت إفاضة الوجود و البقاء أصلح في الواقع حين فرضهما. فهذا القطع و هذا الذي فرض كونه أصلح في ثاني الحال كلاهما حادثان لم يكونا قبل. و من المقرّر أنّ الحادث إنّما يكون بسبب حادث بسببه حدث قطع الإفاضة و حصول الأصلح الثاني، و ما هو إلاّ أحد أسباب زوال المعلول، و من المقرّر أنّ زوال المعلول إنّما يزوال علّته التامة أو بزوال جزئها أو شرطها. و بعبارة اخري إنّما يزوال علّته الفاعليّة، أو بزوال صورته، أو مادّته إن كان له صورة و مادة، أو بزوال شرط وجوده إن كان له شرط، أو بزوال غايته إن كانت له غاية و كان صادرا عن الفاعل المختار، كما يقولون إنّ ذات البراءة تعالي و إن كان

فاعلا- تامّ الفاعليّة فيّاضا علي الإطلاق لا- يفعل ما يفعله لعوض و لا- لغرض دعاه إلي الفاعليّة، لكنّه لمّا كان فاعلا- مختارا عليما حكيمًا، يترتّب علي فعله مصالح و منافع، لها ارتباط بنظام الكلّ، هي غايات لفعله و إن لم تكن علّة غائيّة له و غرضا، أو بزوال الجميع، و من المستبين عدم إمكان تحقّق شيء من هذه الامور فيما نحن فيه، أي الصادر الأوّل أو القديم، لأنّ الفاعل هو الله تعالى و هو واجب الوجود لذاته، و المفروض أن ليس لهما شرط وجود سوي ذات الواجب لذاته العليم الحكيم كما يقولونه في الحوادث اليوميّة من الدورات الفلكيّة و الأوضاع الكوكبيّة و نحو ذلك و كذلك الصادر الأوّل أو القديم لو فرض كونهما مجردين عن المادّة، ليس لهما مادّة و هو ظاهر و لا صورة إذ صورة المجرّد ذاته بذاته، فبقي أن يكون زوالهما لزوال غايتهما، سواء فرضا مجردين أو مادّيّين أو لزوال صورتها أو مادّتهما لو فرضا جسمين مادّيّين، و هذان أيضا ممتنعان، أمّا زوال الغاية فلاّ أنّ غاية وجودها كما حقّق في موضعه هي التشبّه بمبدإ 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 خيريّته بالذات، و لا يمكن أن يختلف (كذا) ذاته و لا أن ينقلب إلي غيره مع كون الفاعل له خيرا بالذات فيّاضا علي الإطلاق، و كذا التشبّه بالمبدإ و معرفته لا يمكن أن ينفكّا عن ذات ما هو ذو شعور و معرفة قابل لتحصيل التشبّه و المعرفة بالغا ما بلغ كالصادر الأوّل الذي قد عرفت أنّه ينبغي أن يكون أشرف الموجودات و أكملها، أو القديم الذي هو علي تقدير فرض وجوده ينبغي أن يكون كذلك.

و بالجملة ينبغي أن يكون حصول المعرفة و التشبّه فيهما أتمّ و أكمل منهما في كلّ ما سواهما من الممكنات، و الحال أنّ مراتب التشبّه و المعرفة غير متناهية، فإنّ كلّ مرتبة منهما إذا حصلت يمكن أن يحصل بعدها مرتبة اخري أعلي منها، حيث لا يقفان إلي حدّ و مرتبة، و المفروض أن لا مانع من ذلك لا من جهة التشبّه و لا من جهة المتشبّه به و لا من جهة العارف و لا من جهة المعروف، بل أنّه كلّما ازداد التشبّه و المعرفة يكون الداعي إلي تحصيلهما أقوى، حيث إنّ يكون العارف و المتشبّه أكمل، و بهجته و سعاداته أتمّ و أوفر، فما دام ذات العارف و المتشبّه موجودا لا- يمكن أن ينفكّ عنه التشبّه و المعرفة، فكيف يمكن زوالهما حتّي ينعدم بزوالهما، و ينقطع إفاضة الوجود عنهما، مع أنّ إفاضة التشبّه

والمعرفة خير بالذات كإفاضة الوجود، ومع أنّ الفاعل جلّ شأنه و تعالي خير بالذات فيّاض علي الإطلاق. نعم زوال المعلول بزوال غايته إنّما يتصوّر فيما أمكن زوال تلك الغاية، كما في الحوادث الزمانيّة أو الدهريّة غير الصادر الأوّل و لا سيّما الماديّة منها، مثل أنّنا لو قلنا-كما هو رأي بعض الحكماء الإلهيين- بأنّ غاية وجود بدن الإنسان الذي كلامنا في المعاد فيه، و غاية تعلّق 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 إلي البدن في استكمالها تزول تلك الغاية و تنتفي، و بزوالها يعرض للبدن الفناء و الموت، إمّا بأن ينقطع عنه فيض الفاعل الفيّاض أو بأن ينقطع عنه علاقة النفس التي هي منشأ حياته بل حياته.

و بالجملة فموته و انعدامه لزوال غاية وجوده، أي لترتّب الغاية المقصودة منه عليه و حصولها بالفعل، و أنّه لو بقي بعد ذلك لا يكون لوجوده تلك الغاية المقصودة المترتّبة عليه. و هذا في الموت الطبيعي، و أمّا في غير الطبيعي منه كالقتل، فالقاسر يجعل البدن بحيث لا يمكن أن يصير آلة لاستكمال النفس به، فينقطع عنه تلك الغاية قسراً، و ينقطع عنه فيض الفاعل الفيّاض، و كذا علاقة النفس به لانقطاع غايته. و أمّا زوال الصورة، أو المادّة علي 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 فرضنا جوهرين مجردين، كذلك لا- ضدّ مطلقاً لمادّتهما مطلقاً، و إن فرضناهما لهما حيث إنّ المادّة لا محلّ لها و لا موضوع، و كذلك لا- ضدّ لصورتها و إن جوّزنا إمكان الضدّ للصورة لكونها ذات محلّ، إذ الضدّ لصورتها ينبغي أن يكون أصلح في الواقع من صورتها، و الحال أنّهما ينبغي أن يكونا بمادّتهما و صورتها إن كانتا لهما أكمل الموجودات الممكنة حتّي من الضدّ الذي يمكن فرضه لصورتها؛ هذا خلف.

نعم زوال الشيء لحدوث ضدّه يمكن فرضه في الأجسام العنصرية الكائنة الفاسدة كما في بدن الإنسان أيضاً لو قلنا-كما هو رأي الطبيعيين منهم- أنّ سبب الموت هو استيلاء الحرارة علي رطوبات البدن فتفنيها، لكونها ضدّاً لها ثمّ تقني هي بفنائها، و لهذا قالوا إنّ ما هو سبب الحياة هو سبب الموت أو قلنا بأنّ سببه أنّ البدن بورود واردات غريبة

عليه ينحرف مزاجه عن الاعتدال الذي كان حاصلًا له، فيتفرّق اتّصاله لتداعي أجزائه إلى التفرّق بالذات لو لا الجامع المانع عنه فينعدم اتّصاله بطروء ضده أي التفرّق ويعرض له الموت، وهذا أيضًا في الموت الطبيعي ظاهر، وكذلك في غير الطبيعي منه، لأنّهما يمكن أن يحصلًا بفعل القاسر أيضًا والله أعلم.

ص: 118



و حيث تحققت ما فصلناه، تبين أن المصادر الأول من أجزاء العالم أو القديم إن جازنا وجوده وإن كانا من حيث ذاتهما و من جهة كونهما ممكنين بالذات يجوز طريان الفناء و العدم عليهما، لكنهما باقيا أبديان، يمتنع عليهما الفناء من حيث وجوب وجودهما بغيرهما. فيظهر منه أن العالم بجملته أيضا وإن كان يمكن طريان الفناء عليه من جهة ذاته، لكنه يمتنع ذلك عليه بالنظر إلي وجوب وجوده بغيره، لأنه لو جاز عليه ذلك، أي علي مجموع أجزائه من حيث المجموع، بالنظر إلي غيره، لجاز طريان الفناء و العدم علي المصادر الأول و القديم أيضا، لأنهما من جملة أجزاء العالم أيضا، فيظهر منه أن فردا ما من أجزاء العالم أبديّ الوجود يمتنع عليه العدم امتناعا غيريّا و هو المطلوب. و أيضا نقول لا يخفي أن العالم بجملته معلول للواجب تعالي شأنه، سواء قلنا بأن كلاً معلول له بلا واسطة و إن كان لبعضه شرط، أو بأن بعضه معلول له بواسطة أو شرط، و بعضه بلا واسطة و لا شرط، فحينئذ لو جاز طريان الفناء علي مجموع العالم بجملته لجاز طريانه علي ذلك البعض من المعلول الذي بلا واسطة و لا شرط من جملة أجزائه، و قد عرفت أنه ممتنع بالنظر إلي العلم بالأصلح، و كون ذلك المصادر الأول بلا واسطة أصلح من غيره مطلقا، و أنه لا يمكن له ضدّ. و علي تقدير تسليم أنه يجوز أن يقتضي العلم بالأصلح طريانه عليه لجهة لا نعرفها و تسليم أنه يمكن له ضدّ، فهذا الضدّ الحادث أيضا من أجزاء العام البتّة، فيلزم أن يكون هو أبديّ الوجود مثل المصادر الأول و فيه المطلوب أيضا. و لو سلّمنا طريان الفناء علي ذلك الضدّ أيضا فلا يمكن أن يكون ذلك إلا لحدوث ضدّه و هكذا فيلزم التسلسل المحال، و مع ذلك ففيه المطلوب. إذ علي هذا التقدير يكون تلك الأضداد المتسلسلة

غير المتناهية أبدية الوجود بنوعها، فتدبر.

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

«لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ». (1)

لأنّنا نقول: إن هذا الإظهار أيضا يقتضي أن يكون هناك من يظهر عليه ذلك، وهو أيضا من أجزاء العالم كما أنّ قوله: «لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ» يقتضي أن يكون هناك مملوك و يوم، و هما أيضا من أجزاء العالم فهذا أيضا يدلّ عليّ أنّه لا يعدم العالم بجملته، بل يبقى منه شيء في ذلك الوقت أيضا كما دلّ عليه قوله تعالى:

«وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَصَعِقَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ» (2)

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

و بالجمله فهذا الإظهار لا يتوقّف عليّ طروء الفناء عليّ الخلق أجمعين، و يمكن أن يكون بطروئه عليّ غير المستثنى و لعلّ الصادر الأول من المستثنى، كيف و قد عرفت أنّه أشرف الممكنات، كما لا يتوقّف عليّ طروء الفناء و العدم بالمرّة عليّ غير المستثنى أيضا، بل يمكن أن يكون ذلك بالنسبة إليّ ذوي الأنفس بطروء الموت أي بتلاشي أجزاء أبدانهم، و قطع علاقة نفوسهم عن أبدانهم، و بالنسبة إليّ الأجسام غير ذوات الأنفس بتبدّل الصور و تغيّر الهيئات و الصفات و الحالات و نحو ذلك، كما قال الله تعالى:

«يَوْمَ نَطْوِي السَّمَاءَ». (3)

«يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ». (4)

ص: 120

1- -غافر: 16. [1]

2- -الزمر: 68. [2]

3- -الأنبياء: 104. [3]

4- -إبراهيم: 48. [4]

«وَيَوْمَ نُسَيِّرُ الْجِبَالَ» . (1)

إلي غير ذلك من الآيات وسيأتي فيما بعد إن شاء الله تعالى تأويل ما دلّ علي فناء الكلّ، كقوله تعالى:

«كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» . (2)

ونحوه، فانتظر، والله تعالى يعلم.

ص: 121

---

1- -الكهف: 47. [1]

2- -القصص: 88. [2]

وهذا الذي ذكرنا كلاًه إنّما هو الكلام في العالم بجملة أجزائه وفي بعض أجزائه في الجملة. وأمّا الكلام في بعض أجزائه علي الخصوص، ففيه تفصيل أيضاً، لأنّ ذلك البعض، إمّا من النشأة الاخرية أو من النشأة الدنيوية، أمّا النشأة الاخرية فبقاؤها وخلودها بما فيها إمّا بأعيانها وأشخاصها كأكثرها، وإمّا بأنواعها كبعضها، مثل مأكولها ومشروبها ونحوهما ممّا دلّ عليه الدليل السمعي القطعي، ويعضده الدليل العقلي، وبالجملة لا يظهر خلاف فيه بين المسلمين، بل ادّعي كثير من العلماء وقوع الإجماع عليه.

أمّا الأول، فلدلالة آيات كثيرة وأخبار متظافرة ناصّة عليه غير قابلة للتأويل، أمّا الآيات، فكقوله تعالى:

(1) «أُولَئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ» .

(2) «الَّذِينَ يَرْتُوبُونَ أَلْقَدْ دَسَّ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ» .

(3) «أَكُلُّهَا دَائِمٌ وَظِلُّهَا» .

(4) «سَلَامٌ عَلَيْكُمْ طَبْتُمْ فَادْخُلُوهَا خَالِدِينَ» .

(5) «خَالِدِينَ فِيهَا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ» .

(6) «أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ» .

(7) «خَالِدِينَ فِيهَا لَا يُخَفَّفُ عَنْهُمْ الْعَذَابُ» .

ص: 122

1- -البقرة: 82. [1]

2- -المؤمنون: 11. [2]

3- -الرعد: 35. [3]

4- -الزمر: 73. [4]

5- -المجادلة: 22. [5]

6- -البقرة: 275، 217، 81، 39. [6]

7- -البقرة: 162. [7]

«وَكُلٌّ فِيهَا خَالِدُونَ» . (1)

«قِيلَ ادْخُلُوا أَبْوَابَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا» . (2)

«فَالْيَوْمَ لَا يُخْرَجُونَ مِنْهَا وَلَا هُمْ يُسْتَعْتَبُونَ» . (3)

«كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ» . (4)

«كُلَّمَا خَبَتْ زِدْنَاهُمْ سَعِيرًا» . (5)

إلي غير ذلك من الآيات.

وَأَمَّا الأخبار الواردة في ذلك فكثيرة أيضا، كما يعلم بالتتبع، ومنها ما روي بطريق الرمز، إنَّ الموت يقام بين الجنة والنار في صورة كبش أملح و يذبح بشفرة يحيي عليه السلام بأمر جبرئيل عليه السلام. (6)

وفي معناه ما روي إنَّ الله تعالى يظهر الموت يوم القيامة في صورة كبش أملح و يأتي يحيي عليه السلام و بيده الشفرة فيضجعه و يذبحه و ينادي مناد يا أهل الجنة خلود بلا موت و يا أهل النار خلود بلا موت. (7)

و لعلَّ تأويله كما يستفاد من كلام بعض العرفاء، أنَّ الموت أي هلاك الخلق بواحد من طرفي التضادَّ يقام بين الجنة والنار لكي يظهر بتنزله عن مرتبته إلي مرتبة ما بين طرفي التضادَّ و لينكشف حاله علي أهل الجنة و النار فيصوِّر علي صورة كبش أملح معدَّ للذبح و القتل و يمثِّل بتلك الصورة فيذبح بشفرة يحيي عليه السلام الذي ذبح هو أيضا بالشفرة، و هو صورة الحياة و يقتل بأمر جبرئيل الذي هو مبدأ الحياة و الأرواح و محيي الأشباح بإذن الله تعالى، ليظهر حقيقة البقاء و الأبدية بموت الموت و حياة الحياة.

و الحاصل -و الله أعلم- أنَّ النشأة الاخروية بما فيها أبدية و يفعل ذلك ليظهر علي الخلق أنَّهم خالدون فيها، و أنَّ النشأة الاخروية بما فيها بأجمعها أبدية باقية أبدا لا انقطاع لها و لا فناء و لذلك سميت دار القرار.

و أمَّا الثاني أي معاضدة الدليل العقلي لذلك فمن وجهين:

ص: 123

1- - الأنبياء: 99. [1]

2- - الزمر: 72. [2]

3- - الجاثية: 35. [3]

4- - النساء: 56. [4]

5- - الإسراء: 97. [5]

6- - راجع تفسير القمي: 411، الطبع الحجري. [6]

7- - راجع الأسفار 9: 312. [7]

الأول من جهة الغاية، وبيانه أنّ الغاية المقصودة من النشأة الاخروية بما فيها، كما دلّ عليه العقل و النقل أي ثواب أهل النعيم و عقاب أهل الجحيم، سوي ما دلّ دليل خارج علي انقطاعه، كعقاب صاحب الكبيرة من المؤمنين أبدية دائمة بحكم العقل، لأنّ دوام الثواب علي الطاعة، و كذا دوام العقاب علي المعصية، يبعث المكلف علي فعل الطاعة و يزجره عن المعصية، فيكون لطفًا و اللطف واجب علي الله تعالي كما تقرّر في موضعه، و لأنّ المدح و الذمّ دائمان، إذ لا وقت إلّا و يحسن فيه مدح المطيع و ذمّ العاصي، و هما معلولا الطاعة و المعصية، فيجب دوام الثواب و العقاب، لأنّ دوام أحد المعلولين يستلزم دوام المعلول الآخر، إلي غير ذلك من الوجوه التي ذكرها العلماء في كتبهم. و حيث كانت الغاية المقصودة من النشأة الاخروية بما فيها المترتبة عليها دائمة أبدية يحكم العقل بوجوب أبدية ذات الغاية أيضا إمّا بشخصها أو نوعها، إذ لا انفكاك بين الغاية و ذات الغاية، مع أنّ الفاعل تامّ الفاعلية، فيأض علي الإطلاق و لم يعلم أيضا أنّ هناك شرطًا لوجودها، يطرأ عليه الفناء حتّي يكون بانعدامه ينعدم المشروط، بل المعلوم هنا خلافه. و الله تعالي أعلم.

الوجه الثاني: من جهة ذوات الموجودات الاخروية و صورها و موادها. و بيانه أنّه لا يخفي أنّ النشأة الاخروية بما فيها مخالفة بالحقيقة للنشأة الدنيوية بما فيها، مخالفة تامّة بسببها صارت عالما آخر غيرها، و أنّ النشأة الدنيوية بما فيها ما سوي ما دلّ الدليل علي بقائه، كالصادر الأول أو القديم لو جوّزنا وجوده فانية كلّها، هالكة جميعها، يطرأ عليها الفناء و الزوال و لو من وجه كما سيأتي بيانه، فينبغي أن يكون النشأة الاخروية التي هي مخالفة لها بالحقيقة و الذات، غير قابلة للفناء و الهلاك باقية أبدا فيتحّدس من ذلك كما شهدت به الأخبار المروية أيضا، أنّ الموجودات الاخروية بسائطها و مركباتها بصورها و موادها- إن كانت لها- ليست من جنس الموجودات الدنيوية التي يتطرّق إليها الكون و الفساد، و الاستحالة و الانقلاب و التغيّرات، و يطرأ عليه الزوال و الفناء أي أنّ موادها أصفي و ألطف جوهرًا من موادّ هذه النشأة، و أبعد من الكثافة التي هي منشأ التغيّر و قبول الصور المتواردة المتخالفة، كما في موادّ الأجسام العنصرية، بل هي صافية جدّا بحيث لا يشوبها كدرة و لا كثافة مطلقًا، بل لا نسبة لها إلي موادّ هذه النشأة، و كذلك صورها أتمّ وجودًا و أوفر قسطًا من الفيض الأعلي و أحفظ من صور هذه النشأة بل لا نسبة لها إليها،

فلذلك لا يتطرق إليها الفساد مع أنّ الحقّ المفيض لها فيفاض علي الإطلاق لا يتقطع فيضه عمّا هو مستعدّ له. ألا تري أنّ موادّ أجسام هذه النشأة كلّما كانت أقرب إلي الكثافة كانت أقرب إلي قبول التغيّر و الفساد، وأشدّ استعدادا لقبول الصور المتبدّلة المتبدّدة الكائنة الفاسدة، كما في العنصريّات. وكلّما كانت أقرب إلي الصفاء و اللطافة كانت أبعد من الفساد و أكثر استعدادا للصور الكاملة النائمة [الآية (1)] عن التغيّر و الزوال، كما في الفلكيّات و موجودات عالم البرزخ و المثال، وكذلك صورها كلّما كانت أتمّ و أوفر حظّا من الوجود و أكمل آثارا، كانت أحفظ و أبعد من الفساد و من طروء (2) الضدّ عليها، كما في هذه أيضا، و كلّما كانت أقلّ قسطا من الوجود و أنقص آثارا كانت أقرب إليه، كما في الحوادث الكائنة الفاسدة أيضا، و هذا هو القول في الجسمانيّات من موجودات النشأة الاخرويّة، علي أنّ كثيرا منها ممّا ليست لها مادّة بل هي روحانيّات مجرّدة عن الموادّ كالسعادات الروحانيّة العقليّة، و كذا الشقاوة الروحانيّة، فإنّها إدراكات روحانيّة، مدرّكاتها مجرّدة عن الموادّ، كذا المدرك لها. و المجرّدة لا يطرأ عليها الفساد، حيث إنّ الفساد تابع لوجود مادّة تقبله كما هو المقرّر عندهم و المفروض هنا عدم المادّة و أنّ صورها ذواتها و لا ضدّ لها. ألا تري أنّ المعاني الكلّيّة حيث كانت مجرّدة عنها، كانت دائمة أبدا غير هالكة مطلقا، و كذا الأعيان المجرّدة كالعقول لو قلنا بها كذلك أيضا، إذ لا مادّة لها و صورها ذواتها و لا ضدّ لها و سيأتي تمام تحقيق ذلك فيما بعد إن شاء الله تعالى.

و كذلك كثير منها مخلوقة بلا مادّة و حادثه من غير مدّة، بل بمحض التصرّو و مجرّد التخيل، كما شهدت به الآيات و الأخبار، قال تعالى:

«لَهُمْ فِيهَا فَاكِهَةٌ وَ لَهُمْ مَا يَدْعُونَ» . (3)

«لَهُمْ مَا يَشَاؤُنَ عِنْدَ رَبِّهِمْ ذَلِكَ جَزَاءُ الْمُحْسِنِينَ» . (4)

و هذا- و الله أعلم- إمّا مبنيّ علي ما ذكره بعض الحكماء من أنّ الله تعالى خلق النفس الإنسانيّة مجرّدة عن المادّة و جعل لها اقتدارا علي إبداع الصور الغائبة عن الحواسّ بلا مشاركة الموادّ، و أنّ ليس ذلك بممتنع كما في إنشاء الإبداعات عندهم، فعلي هذا

ص: 125

1- هنا كلمة لا تقرأ.

2- يس: 57.

3- الظاهر من طرؤ.

4- الزمر: 34. [1]

لا يكون لهذا القسم من الموجودات مادة أصلاً حتّى تكون قابلة للتغيّر و الفساد. وإما مبنيّ علي أنّ الله تعالى لكرامته علي المؤمنين يخلق ما يشتهونه فيحضره لديهم، فعلي هذا وإن سلّمنا كون مادة له، لكننا نقول إنّ تلك المادة لكونها من جنس الموجودات الاخرية لعلّها لطيفة في الغاية روحانيّة جدّاً، بعيدة عن الكثافة التي هي منشأ لسنوح التغيّر و الزوال، وأنّ الموجود الذي تلك المادة مادّته يمكن أن يكون باقياً بشخصه أيضاً كما في الحور و القصور و نظائرهما. و علي تقدير تسليم كونها قابلة لظوء الزوال في الجملة فذلك الموجود باق بنوعه كما في الاكل و نحوه.

و بالجملة فموجودات النشأة الاخرى مبيّنة بالحقيقة لموجودات النشأة الدنيا، وكذا زمانها و مكانها بل لا نسبة لها إليها فلذا لا يمتنع فيهما وجود غير المتناهي مطلقاً، لعدم التراحم و التضاييف و المباينة و المساومة و التداخل و أمثالها فيها. و سيأتي زيادة توضيح لهذا إن شاء الله تعالى.

و هذا هو الكلام في جملة النشأة الاخرية بما فيها.

### الكلام في النشأة الدنيوية

و أمّا الكلام في النشأة الدنيوية بأعضائها و أجزائها المخصوصة. فحريّ بنا أن نتكلّم أولاً فيما نحن بصدد بيان حاله من البدن و النفس و فنائها أو بقائها، ثمّ نتكلّم في باقي أجزاء هذه النشأة علي الخصوص.

فنقول: أمّا البدن، فلا سترة في أنّ المشاهدة و العيان و العقل و النقل، دلّت علي موته و هلاكه، و قد أشرنا فيما سبق إلي سبب طروء الموت علي البدن علي رأي الطبيعيين، و الإلهيين من الحكماء، و إلي كيفية وقوعه عليه علي كلّ مذهب من المذاهب التي قيلت في الجسم، و إلي أنّه علي جميع المذاهب، لا يستلزم انعدامه بالكلية و هلاكه بالمرّة، و مع ذلك فلا بأس بإعادة البيان.

فنقول: إنّه قد عرفت أنّه علي مذهب القائلين بالجواهر الفردة، أو بالأجسام الصغار الصلبة، إنّما يندم بالموت التآليف الخاص الحاصل بين تلك الأجزاء أو بين تلك الأجسام فقط، و لا يستلزم ذلك انعدام أصل تلك الأجزاء و الأجسام المتفرقة، إذ لا ضدّ لها



و لا مادّة خصوصاً علي القول بقدمها، كما ينسب ذلك إلي ديمقراطيس و شيعته القائلين بالأجسام الصلبة، و كذلك علي مذهب المشائين القائلين بتركّب الجسم من الهولي و الصورة، و إن كان ينعدم بالموت الاتّصال الذي هو أحد جزئي الجسم لكنّه يبقي الجزء الآخر أعني الهولي إذ لا مادّة لها و لا ضدّ و خصوصاً علي القول بقدمها كما هو مذهبهم.

و كذلك علي مذهب الإشراقيين القائلين بأنّ حقيقة الجسم هو الاتّصال، و ذلك الأمر المتّصل من دون إثبات مادّة سواء و إن كان ينعدم بالموت الاتّصال الذي هو حقيقة الجسم لكنّه لا ينعدم بالمرّة، فإنّ انعدامه كذلك إنّما يمكن أن يكون إذا طرأ الانفصال علي كل حدّ من حدود الاتّصال الذي في الجسم و هو ممتنع إذ طرؤه كذلك يستلزم خروج جميع الانقسامات الممكنة في الجسم إلي الفعل و هو محال. علي أنّه يمكن القول ببقاء الأجزاء الأصليّة التي كانت للبدن كما نطق به الشرع علي كلّ مذهب من تلك المذاهب، و لا شك أنّ بقاءها ممّا هو منشأ للحكم بعدم انعدام البدن بالمرّة و هذا ظاهر.

و أمّا النفس، فلا يخفي أنّ الشرع ناطق بأنّها ذائقة الموت، فينبغي أن يشار إلي أنّه كيف هو. فنقول: إنّّه علي مذهب من يقول إنّها من الأعراض الحالّة في البدن، ينبغي القول بانعدامها بالكلّيّة فإنّ العرض ينعدم بالمرّة بانعدام موضوعه و لو في الجملة. و علي مذهب من يقول بأنّها جسم، ينبغي القول بانعدامها مثل انعدام الجسم أي البدن، كما مرّ.

و أمّا علي مذهب من يقول إنّها جوهر مجرد باق كما هو الحقّ - و سيأتي تحقيقه إن شاء الله تعالي - فينبغي القول بأنّ موتها عبارة 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 يؤيّدّه العقل بل الإجماع أيضاً. قال الشارح القوشجي في شرح التجريد في قول مصنّفه: «و لا تفني بفنائها»: اتّفق القائلون بمغايرة النفس للبدن علي أنّها لا تفني بفنائها، و دليل المتكلّمين علي ذلك النصوص من الكتاب و السنّة و إجماع الامة، و هي من الكثرة و الظهور بحيث لا تقتصر إلي الذكر، و أمّا الفلاسفة فقالوا: يمتنع فناء النفس - إلي آخر ما نقله عنهم من الدليل العقلي عليه - (1).

ص: 127

## في بيان الدليل السمعي علي بقاء النفس الإنسانية بعد خراب البدن

فلنشر إلي نبد من الدليل الشرعي و العقلي علي ذلك:

ف نقول: أمّا دلالة الكتاب عليه فلقوله تعالى:

«وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْواتًا بَلْ أحياءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ، فَرِحِينَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَيَسْتَبْشِرُونَ بِالَّذِينَ لَمْ يَلْحَقُوا بِهِمْ مِنْ خَلْفِهِمْ أَلَّا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ». (1)

إذا لا سترة في أنّ تلك الحياة و المرزوقية و الفرح و الاستبشار، إنّما هي بحسب نفوسهم الباقية، لا بحسب أبدانهم الدائرة الهالكة، و حيث لم يقيد ذلك بوقت دون وقت فيعلم منه أنّه حاصل لهم في جميع الأوقات بعد القتل في سبيل الله، فيلزم منه بقاء نفوسهم بعد خراب أبدانهم أبداً 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». (2)

علي ما قال المفسرون، إنّ قومه قتلوه فأدخله الله الجنة و هو حيّ فيها يرزق.

و أمّا دلالة الستة، فلما رواه الشيخ الصدوق ابن بابويه (عليه الرحمة) في الفقيه عن الصادق عليه السلام، أنّه قال: إذا قبضت الروح فهي مظلة فوق الجسد روح المؤمن و غيره ينظر إلي كلّ شيء يصنع به فإذا كفن و وضع علي السرير و حمل علي أعناق الرجال عادت الروح إليه، و دخلت فيه فيمدّ له في بصره فينظر إلي موضعه من الجنة، أو من النار فينادي بأعلي صوته إن كان من أهل الجنة: عجلوني، عجلوني، و إن كان من أهل النار: ردّوني،

ص: 128

1- - آل عمران: 169. [1]

2- - يس: 26-27. [2]

ردوني، وهو يعلم كل شيء يصنع به، ويسمع الكلام. (1)

ولما رواه عنه عليه السلام إنه قال: إن الأرواح في صفة الأجساد، وفي شجرة من الجنة تتساءل وتتعارف فإذا قدمت الروح علي الأرواح تقول دعوها فقد افلتت من هول عظيم، ثم يسألونها ما فعل فلان و ما فعل فلان؟ فإن قالت لهم: تركته حيناً ارتجوه، وإن قالت لهم:

قد هلك، قالوا هوي هوي. (2)

وعن محمد بن مسلم قال: قلت لأبي عبد الله (صلوات الله عليه): الموتى يزورهم؟ فقال: نعم. قلت: فيعلمون بنا إذا آتيناهم؟ فقال: إي والله، إنهم ليعلمون بكم، ويفرحون بكم، ويستأنسون إليكم. قال: قلت: فأى شيء نقول إذا آتيناهم؟ فقال: قل: اللهم جاف الأرض عن جنوبهم - الحديث-. (3)

وعن إسحاق بن عمار أنه سأل أبا الحسن الأول (صلوات الله عليه) عن المؤمن يزور أهله؟ فقال: نعم. قال: في كم؟ فقال: علي قدر فضائلهم، منهم من يزور كل يوم، ومنهم من يزور في كل يومين، ومنهم من يزور في كل ثلاثة أيام - الحديث-. (4)

ولما رواه الشيخ الطوسي (عليه الرحمة) في التهذيب، عن مروان بن مسلم عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام قال: قلت له: إن أخي ببغداد وأخاف أن يموت فيها. قال: ما تبالي حيث ما مات، إنّه لا يبقى مؤمن في شرق الأرض وغربها إلا حشر الله روحه إلي وادي السلام، قال: قلت: جعلت فداك و أين وادي السلام؟ قال: ظهر الكوفة، أما إنني كنتي بهم حلق حلق قعود يتحدثون. (5)

وعن 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 علي الله من ذلك أن يجعل روحه في حوصلة طائر أخضر، يا يونس إذا قبضه الله تعالي صير روحه في قالب (6) كقالبه في الدنيا،

ص: 129

1- من لا يحضره الفقيه: 1:193.

2- من لا يحضره الفقيه: 1:193، وفي بعض النسخ: «أقبلت» مكان «أفلتت».

3- من لا يحضره الفقيه: 1:181.

4- من لا يحضره الفقيه: 1:181.

5- تهذيب الأحكام: 1:466، طبع نجف.

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

فياًكلون و يشربون فإذا قدم عليهم القادم عرفوه بتلك الصورة التي كانت في الدنيا. (1)

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

وقد 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».

وقال أيضاً: «و در حدیث کالصحیح منقول است از حبه عرنی 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».

وقال 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 آنها از چشمه ها و رودخانه ها داخل او می شود؟ پس حضرت فرمودند که حق سبحانه و تعالی بستانی

ص: 130

1- -تهذيب الأحكام 1:466.

2- -تهذيب الأحكام 1:466.

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 آتشی دنیا گرتر 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 الحاجة من کلامه.» (1)

و بالجمله أنّ الأخبار الدالة على بقاء النفس الإنسانية، بعد خراب البدن متظافرة

ص: 131

متواترة، ناصّة عليه، غير قابلة للتأويل، والاستقصاء يوجب الإطناب، وفيما نقلناه كفاية للطلاب وغنية لاولي الألباب و دلالة علي بقاء نفوس المؤمنين و الكفّار و الفسّاق و المستضعفين و الأطفال جميعا. ويدخل في المستضعفين البله و المجانين، وسنذكر فيما بعد إن شاء الله تعالى شرح هذه الأخبار التي نقلناها و غيرها، وكذا بيان ما لعلّه يحتاج إلي البيان في هذا المقام، فانتظر.

وأمّا الدليل العقلي علي بقاء النفس الإنسانيّة بعد خراب البدن فقد ذكره الحكماء في كتبهم من وجوه عديدة كلّها مبنيّة علي كون النفس الإنسانيّة جوهرًا مغايرًا للبدن، وأجزائه بسيطًا مجردًا عن المادّة في ذاته، كما هو المقرّر عندهم، وهو الحقّ كما سيأتي تحقيقه فيما بعد إن شاء الله العزيز.

وبعضها مع ابتناؤه علي ذلك، مبنيّ أيضًا علي مقدّمة مقرّرة عند الحكماء أيضًا وإن كانت غير تامّة عند التحقيق، هي أنّ كلّ حادث مسبوق بمادّة إلاّ أنّها لا نبالي بذكر نبذ من تلك الدلائل وتوضيحها وتلخيصها، ودفع ما عسي أن يورد عليها وإن كان موجبًا للإسهاب والإطناب.

### من جملة الدلائل عليه

فنعقول: ربّما يمكن الاحتجاج علي هذا المطلب، بأنّ فساد كلّ فاسد إمّا بورود ضده عليه، وهذا غير متصوّر هنا، لأنّك قد عرفت فيما سبق أن لا ضدّ للجوهر المجرد عن المادّة، وإمّا بزوال أحد من أسبابه الأربعة الفاعل والغاية والمادّة والصورة، وهذا أيضًا غير متصوّر هنا، إذ فاعل النفس هو الأوّل تعالي شأنه وغايتها هو التشبّه به تعالي أو معرفته وذلك لا يتصوّر فيه الزوال والفناء كما عرفت أيضًا، وليس لها مادّة ولا صورة كما هو المفروض. أمّا نفي المادّة فظاهر، وأمّا نفي الصورة فلأنّ صورة المجرد ذاته بذاته، وليس أيضًا فيها شرط لوجودها تنتفي هي بانتفائه. وحيث كان كذلك فهي باقية أبدا لا يطرأ عليها الفساد والفناء أصلا وهو المطلوب.

## في الحجج التي اعتمد أفلاطون فيه عليها

وقد نقل بعضهم عن أفلاطون، أنه اعتمد في بقاء النفس الإنسانيّة علي ثلاث حجج:

أحدها: أنّ النفس تعطي كلّ ما توجد فيه حياة.

و الثانية: أنّ كلّ فاسد فإنّما يفسد من قبل رداءة فيه.

و الثالثة: أنّ النفس متحرّكة من ذاتها.

و شارحوا كلامه، قد تبينوا الحجّة الاولى، بأنّ النفس تعطي الحياة أبدا كلّ ما توجد فيه، و كلّ ما كان كذلك فالحياة جوهرية له أي ذاتيّة له، فلا يمكن أن يقبل ضدّ الحياة أي الموت، فالنفس لا تقبل الموت.

و الحجّة الثانية بأنّ الرداءة مقترنة بالفساد و الفساد مقترن بالعدم، و العدم مقترن بالهولي، فالرداءة مقترنة بالهولي، و حيث لا هولي فلا عدم فلا فساد، و حيث لا فساد فلا رداءة، فالهولي معدن الرداءة و ينبوع الشرّ و أصله الذي منه يتفرّع، و مقابل هذه الرداءة الجودة، فإنّما مقترنة بالبقاء، و البقاء مقترن بالوجود و الوجود هو أوّل صورة أبدعها البارئ عزّ و جلّ. و حيث كانت النفس غير هيولانية فلا فساد يطرأ عليها.

و الحجّة الثالثة: بأنّ النفس متحرّكة من ذاتها دائما حركة جولان و رويّة هي حياتها، تارة نحو العقل فتستتير به و تستفيد منه، و تارة نحو الهولي فتتيرها و تقيدها حركة خارجة عن الحركات السّت الجسمانيّة، غير داخلة تحت الزمان، بل فوق الزمان و فوق الحركات الطبيعيّة و فوق الطبيعيّة. و كلّ ما كانت حركته من ذاته حركة كذلك فهو باق، لأنّ حركته مع كونه خارجة عن الزمان و التكوّن و أشبه بالدهر و السرمد غير زائلة و ما كان غير زائل، فهو ثابت.

هذا ما ذكره في شرح تلك الحجج الثلاث، و سنذكر زيادة شرح لها إن شاء الله تعالى.



ثم إنَّ الشيخ في الشفاء بعد ما برهن علي أنَّ النفس الإنسانيَّة غير ماديَّة، وبيَّن حدوثها و كيميَّة انتفاعها بالحواسِّ، برهن علي أنَّها لا تفسد و لا تموت (1) 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 المتقدِّم في الوجود، والأقسام ثلاثة، لا رابع لها.

و علي الأول أي أن يكون تعلُّق النفس بالبدن تعلُّق المكافئ في الوجود أعني أن لا يكون بينها عليَّة و لا معلوليَّة، بل كانا معلولي علةً ثالثة متكافئين في الوجود و متضايفين، فحينئذ إن كان ذلك التكافؤ و التضايغ ذاتياً لهما لا عارضاً كما في المتضائفين الحقيقيين، كان كلَّ واحد منهما مضاف الذات إلي 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 علي الثاني أي أن يكون تعلُّق النفس بالبدن، تعلُّق المتأخَّر عنه في الوجود أي أن يكون البدن علة النفس في الوجود و الحال أن العلل أربع، و لا يحتمل كونه علةً غائية لها، فإمّا أن يكون البدن علةً فاعليَّة للنفس، معطية للوجود لها، و هذا محال. إذ يستحيل أن تفيد الأعراض و الصور القائمة بالموادِّ وجود ذات قائمة مجردة عن المادَّة في ذاتها، و إمّا

أن يكون البدن علّة قابلية لها علي سبيل التركيب كالعناصر للأبدان أو بسبيل البساطة كالحاس للصنم، وهذا أيضا محال لأننا قد بينا وبرهنا أن النفس ليست منطبعة في البدن بوجه من الوجوه، فلا يكون البدن إذن متصوّرا بصورة النفس لا بحسب البساطة ولا بحسب التركيب، بأن يكون أجزاء من أجزاء البدن، تتركب و تتمزج تركبا و مزاجا، فينطبع فيها النفس. وإما أن يكون البدن علّة صورية أو كمالية للنفس. وهذا أيضا محال، بل الاولي أن يكون الأمر بالعكس إن كان هناك تفرض العلة الصورية أو الكمالية، فإذن ليس تعلق النفس بالبدن، تعلق معلول بعلة ذاتية. وإن كان المزاج و البدن علّة بالعرض للنفس فإنه إذا حدث مادة بدن تصلح أن تكون آلة للنفس و مملكة له، أحدثت العلل المفارقة النفس الجزئية، فإن إحداثها بلا سبب يخصّص إحداث واحد دون واحد محال، و مع ذلك فإنه يمنع عن وقوع الكثرة فيها بالعدد لما قد بيناه، ولأنه لا بد لكل كائن بعد ما لم يكن من أن يتقدّمه مادة يكون فيها تهيو قبوله و تهيو نسبه إليه كما تبين في العلوم الاخرى ولأنه لو كان يجوز أيضا أن يكون نفس جزئية تحدث، و لم يحدث لها آلة بها تستكمل و تعقل، لكانت معطلة في الطبيعة و إذا كان ذلك ممتمعا، فلا قدرة عليه، و لكن إذا حدث التهيو للنسبة و الاستعداد للآلة، يلزم حينئذ أن يحدث من العلل المفارقة شيء، هو النفس. و ليس ذلك للنفس فقط، بل كل ما يحدث بعد ما لم يكن من الصورة، فإنما يرجح وجوده عن لا وجوده استعداد المادة له و صيرورتها خاصة به، و حيث ظهر أن حدوث النفس إنما هو بحدوث البدن، من غير أن يكون البدن علّة ذاتية لها فنقول: ليس إذا و جب حدوث شيء عند حدوث شيء، و جب أن يبطل مع بطلانه، بل إنما يكون ذلك إذا كان ذات الشيء قائما بذلك الشيء، و فيه، و قد يحدث امور عن امور و تبطل تلك الامور و تبقي تلك الامور إذا كانت ذاتها غير قائمة فيها، و خصوصا إذا كان مفيد الوجود لها شيء آخر غير الذي إنما يتهيأ لإفادته وجوده مع وجوده، و مفيد وجود النفس هو غير جسم و لا- هو قوة جسم، بل هو لا محالة ذات قائمة مبراة عن الموادّ و عن المقادير. و إذا كان وجود النفس من ذلك الشيء البريء عن المادة القائمة بذاتها و كان يحصل من البدن وقت استحقاقها للوجود فقط، فليس للنفس تعلق بالبدن في الوجود و لا البدن علّة لها إلا بالعرض، و لا التعلق بينهما علي نحو يوجب أن يكون البدن متقدّما بالعلية عليها حتي تقسد النفس بفساد علته أي البدن.

وعلي الثالث: أي أن يكون تعلق النفس بالبدن تعلق المتقدم في الوجود، أعني أن يكون النفس عدّة للبدن، فإما أن يكون التقدم مع ذلك زمانياً فيستحيل أن يتعلق وجود البدن بها وقد تقدمته في الزمان، وإما أن يكون التقدم بالذات لا بالزمان، وهذا النحو من التقدم هو أن يكون الذات المتقدمة في الوجود كما توجد، يلزم أن يستفاد عنها ذات المتأخر في الوجود، وحينئذ إذا فرض عدم المتأخر لا يوجد أيضا هذا المتقدم في الوجود، لكن لا لأجل أن عدم المتأخر أوجب عدم المتقدم، فإنّ عدم المعلول لا دخل له في عدم العلة، بل لأجل أن عدم المتأخر أمانة أنه قد عرض للمتقدم عدم في نفسه، فعرض العدم للمتأخر بسبب عروضة علي المتقدم حيث إنّ عدم المعلول إنّما يكون بسبب عدم علته لكن في نفسها لا باعتبار عدم معلولها، فعدم العلة بسبب فساد في نفسها و عدم المعلول بتبعية عدم علته، وإذا كان كذلك فيجب أن يكون السبب المعدم يعرض أولا في جوهر النفس فيفسد معه البدن، وأن لا يكون البدن البتة يفسد بسبب يخصه، لكن فساد البدن يكون بسبب يخصه من تغيير المزاج و التركيب، فمحال أن يكون النفس تتعلق بالبدن تعلق المتقدم بالذات، ثم يفسد البدن البتة بسبب في نفسه، فليس إذن بينهما هذا التعلق. وإذا كان الأمر علي هذا فقد بطل أنحاء التعلق كلها و بقي أن لا تعلق للنفس في الوجود بالبدن، بل تعلقها في الوجود بالمبادئ الاخر التي لا تستحيل ولا تبطل.

### دليل آخر منه

و أيضا نقول: لا يجوز أن يكون سبب من الأسباب يعدم النفس، وذلك لأنّ كلّ شيء موجود من شأنه أن يفسد بسبب ما يجب أن يكون فيه قوة أن يفسد، وقبل الفساد فيه فعل أن يبقى، و تهيوه للفساد ليس لفعل أن يبقى، فان معني القوة لمعني الفعل، وإضافة هذه القوة مغايرة لإضافة هذا الفعل لأن إضافة ذلك إلي الفساد وإضافة هذا إلي البقاء، فإذن لأمرين مختلفين ما يوجد في الشيء هذان المعنيان. فنقول: إنّ الأشياء المركبة و الأشياء البسيطة التي هي قائمة في المركبة، يجوز أن يجتمع فيها فعل أن تبقي و قوة أن تفسد، و في الأشياء البسيطة المفارقة الذات لا يجوز أن يجتمع في شيء أحديّ الذات هذان المعنيان،

وذلك لأنّ كلّ شيءٍ يبقى و له قوّة أن يفسد، فله أيضا قوّة أن يبقى لأنّ بقاءه ليس بواجب ضروري، وإذا لم يكن واجبا كان ممكنا، والإمكان الذي يتناول الطرفين هو طبيعة القوّة إذ أن يكون له في جوهره قوّة أن يبقى، وقد بان أن فعل أن يبقى منه لا محالة، ليس هو قوّة أن يبقى منه و هذا بين، فيكون فعل أن يبقى منه أمرا يعرض للشيء الذي له قوّة أن يبقى، فتلك القوّة لا تكون لذات ما بالفعل بل للشيء الذي يعرض لذاته أن يبقى بالفعل لا أنّه حقيقة ذاته فيلزم من هذا أن يكون ذاته مركّبة من شيء إذا كان كان به ذاته موجودا بالفعل و هو الصورة في كلّ شيء و عن شيء حصل له هذا الفعل و في طباعه قوّة و مادّته، فحينئذ نقول: لو كانت النفس بسيطة مطلقة لم تنقسم إلى مادّة و صورة، فلا يكون فيها هذان المعنيان، فلا يكون فيها قوّة الفساد فلا تقبل الفساد، وإن كانت مركّبة فلترك المركّب و لننظر في الجوهر الذي هو مادّته، و لنصرف القول إلى مادّته و لتتكلّم فيها، و نقول: إنّ المادّة إمّا أن تنقسم هكذا دائما و ثبت الكلام دائما و هذا محال. و إمّا أن لا يبطل ذلك الشيء الذي هو في ذلك الجوهر البسيط، الذي هو في السنخ و الأصل و كلامنا في ذلك الشيء الذي هو السنخ و الأصل و هو الذي نسّميه النفس، و ليس كلامنا في شيء مجتمع منه و من شيء آخر فتبيّن أن كلّ شيء هو بسيط غير مركّب، أو هو أصل مركّب و سنخه فهو غير مجتمع فيه فعل أن يبقى و قوّة أن يعدم بالقياس إلى ذاته، فإن كانت فيه قوّة أن يعدم، فمحال أن يكون فيه فعل أن يبقى، و إذا كان فيه فعل أن يبقى و أن يوجد فليس فيه قوّة أن يعدم، فيبيّن إذن أنّ جوهر النفس ليس فيها قوّة أن تفسد، و أمّا الكائنات التي تفسد فإنّ الفاسد منها هو المركّب المجتمع، و قوّة أن تفسد أو تبقى ليس في المعني الذي به المركّب واحد، بل في المادّة التي هي بالقوّة قابلة لكلا الضدّين فليس إذن في هذا الفاسد المركّب لا قوّة أن يبقى و لا قوّة أن يفسد فلم تجتمعا فيه، و أمّا المادّة فإمّا أن تكون باقية لا بقوّة تستعدّ بها للبقاء كما يظنّ و إمّا أن تكون بقوّة بها تبقى و ليس لها قوّة أن تفسد شيء آخر يحدث فيها.

و أمّا البسائط التي في المادّة فإنّ قوّة فسادها في جوهر المادّة لا في جوهرها، و البرهان الذي يوجب أنّ كلّ كائن فاسد من جهة تناهي قوّة البقاء و البطلان، إنّما يوجب فيما هو كائن من مادّة و صورة و يكون في مادته قوّة أن يبقى فيه تلك الصور و قوّة أن

تفسد هي منه معا كما علمت، فقد بان إذن أنّ النفس الإنسانيّة لا تفسد البتّة.

انتهى ما رمنا نقله من كلامه في الشفاء، ومثله كلامه في الإشارات.

ص: 139

## فيما ذكره في الإشارات في ذلك

حيث أبطل فساد النفس بفساد البدن و كذا فسادها في نفسها بناء علي مغايرتها للبدن و أجزائه و علي تجرّدها عن المادّة و بساطتها، قال: «و لما كانت النفس الناطقة التي هي موضوع ما للصور العقلية غير منطبعة في جسم تقوم به، بل إنّما هي ذات آلة بالجسم، فاستحالة الجسم عن أن يكون آلة لها، و حافظا للعلاقة معها بالموت لا يضرّ جوهرها، بل يكون باقيا بما هو مستفيد الوجود من الجواهر الباقية». ثم بيّن أنّ النفس الناطقة تعقل بذاتها من غير آلة. ثم قال: «تكملة لهذه الإشارات، فاعلم من هذا أنّ الجوهر العاقل مناله أن يعقل بذاته و لأنّه أصل فلن يكون مركّبا من قوّة قابلة للفساد مقارنة لقوة الثبات، فإن أخذت لا علي أنّها أصل، بل كالمركّب من شيء كالهيلي و شيء كالصورة، عمدنا بالكلام نحو الأصل من جزأيه و الأعراض وجوداتها في موضوعاتها فقوّة فسادها و حدوثها هي في موضوعاتها فلم يجتمع فيها تركيب، و إذا كان كذلك لم يكن أمثال هذه في أنفسها قابلة للفساد بعد و جوبها بعقلها و ثباتها بها. - انتهى. » (1)

ص: 140

## فيما ذكره المحقق الطوسي رحمه الله في شرحه له

وقال المحقق الطوسي رحمه الله في شرح كلامه الأول بهذه العبارة: لَمَّا كانت النفس الناطقة واقعة في آخر مراتب العود، اشتغل بالبحث عن حالها بعد تجرّدها عن البدن، فاستدلّ بتجرّدها في ذاتها وكمالاتها الذاتية عن المادّة و ما يتبعها، وبأنّها غير متعلّقة الوجود بشيء غير مبادئها الدائمة الوجود علي ما تبين في النمط الثالث وغيره، علي بقائها بعد الموت كذلك.

وأشار بلفظ «لَمَّا» إلي ما ثبت في النمط الثالث من عدم انطباع النفس في الجسم، وبقوله «التي هي موضوع ما للصور العقلية» (1) إلي كمالاتها الذاتية الباقية معها ببقائها التي استدلّ علي امتناع انطباعها في الجسم، وبقوله «بل أنّما هي ذات آلة بالجسم» إلي كيفيّة ارتباطها بالجسم علي وجه لا يلزم منه احتياجها في وجودها وكمالاتها المذكورة إليه، ثمّ جعل قوله «فاستحالة الجسم عن كونه آلة لها لا تضرّ جوهرها» تاليا لما وضعه بعد لفظة لَمَّا، وأتمّ مقصوده بقوله «بل يكون باقيا هو مستفيد الوجود من الجواهر الباقية» وذلك لوجوب بقاء المعلول مع علته التامة.

فهذا برهان لمّي هو عمدة براهين هذا الباب علي ما ذكره الشيخ أبو البركات البغدادي.

واعلم أنّ إسناده حفظ العلاقة مع الجسم هاهنا إلي الجسم ليس بمناقض لإسناده حفظ المزاج الذي هو سبب العلاقة في النمط الثالث إلي النفس، لأنّ النفس كما كانت حافظة لهما بالذات فالجسم حافظ أيضا ولكن بالعرض، وذلك لأنّ فساد المزاج المقتضي لقطع العلاقة، إنّما يتطرّق من جهة الجسم و عوارضه، ولذلك أسند استحالة البدن عن كونه

ص: 141

آلة للنفس إلي الجسم، وعدم تطرّق الفساد إلي الشيء ممّا من شأنه أن يتطرّق منه الفساد حفظ ما لذلك الشيء لكنّه بالعرض. -انتهى. (1)

وقال أيضا في شرح كلامه الثاني في قوله: «فاعلم من هذا» -إلي آخره- بهذه العبارة:

«لَمَّا فرغ من إقامة الحجّة علي كون النفس عاقلة بذاتها، عاد إلي إكمال الكلام في بقائها علي كمالها الذاتية بعد مفارقة البدن، ولذلك وسم الفصل بالتكملة للفصول المتقدّمة و جعل قوله: «فاعلم من هذا أنّ الجوهر العاقل منّا له أن يعقل بذاته» نتيجة للحجج المذكورة.

وفي قوله: «ولأنّه أصل فلن يكون مركبا-إلي آخره-» بهذه العبارة:

هذا ابتداء احتجاجه علي بقاء النفس، ويريد بالأصل كلّ بسيط غير حالّ في شيء من شأنه أن يوجد فيه أعراض و صور، وأن تزول عنه تلك الأعراض و الصور، وهو باق في الحاليتين، فهو أصل بالقياس إليها.

و اذا تقرّر هذا، فنقول: كلّ موجود يبقي زمانا و يكون من شأنه أن يفسد كان قبل الفساد باقيا بالفعل، و فاسدا بالقوّة و فعل البقاء غير قوّة الفساد و إلاّ- لكان كلّ باق ممكن الفساد، و كلّ ممكن الفساد باقيا فإذن هما لأمرين مختلفين و الأصل لا يكون مشتملا علي مختلفين إذ هو بسيط، فالنفس إن كان أصلا فلن يكون مركبا من قوّة قابلة للفساد مقارنة لقوّة (2) الثبات و إن لم يكن أصلا أي لم يكن بسيطا غير حالّ، كان إمّا مركبا و إمّا حالاّ و الثاني باطل لما مرّ، و المركب يكون مركبا من بسائط غير حالة إمّا بعضها كالمادّة من الجسم، و إمّا كلّها، و علي التقديرين فالبسيط الغير الحالّ أعني الأصل موجود في المركب و هو غير مركب من قوّة الفساد و وجود الثبات.

وفي قوله: «و الأعراض و جوداتها في موضوعاتها هي» بهذه العبارة:

هذا جواب عن سؤال. و هو أن يقال كثير من الأعراض و الصور، تكون باقية ممكنة الفساد مع بساطتها، فهلاّ كانت النفس كذلك.

فأجاب بأنّ قوّة فساد أمثالها إمّا تكون في موضوعاتها الحاملة لوجوداتها، و ذلك لا ينافي بساطتها في ذواتها، أمّا ما لا يكون له حامل وجود، فاجتماع الأمرين فيه ينافي

ص: 142

1- -شرح الإشارات 265:3-266.

2- -لوجود(خ ل).



وفي قوله: «وإذا كان كذلك لم يكن أمثال هذه قابلة للفساد-إلى آخره-» بهذه العبارة:

أي إذا ثبت أنّ النفس، إمّا أصل وإمّا 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 قوّة الفساد لا يجتمعان في البسيط و الأوّل حاصل، فالثاني ليس بحاصل، فإذن النفس لا يمكن أن تفسد.

وإمّا قال: بعد وجوبها بعقلها و ثباتها بها، لأنّ أصل الوجود و بقاءه يكونان في ممكنات الوجود مستفادين من عللها.

و اعترض الفاضل الشارح فقال: لو كان للنفس هيولي و صورة مخالفتان لهيولي الأجسام و صورها، و كان الباقي منها هيولاها و حدها، لما كان الباقي من النفس هو النفس بل جزء منها. و حينئذ يجوز أن لا يكون كمالاتها الذاتية باقية لأنّها تابعة لصورتها.

و الجواب: أنّ هيولي 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 عاقلة بذاتها علي ما مرّ، لكانت هي النفس و قد فرضناها جزءا منها، هذا خلف.

و إن لم تكن ذات قوام بانفرادها، إمّا أن يكون للبدن تأثير في إقامتها أولم يكن. فإن كان، كانت النفس غير مستغنية في وجودها عن البدن، فلم تكن ذات فعل بانفرادها علي ما مرّ، و قد فرغنا عن إبطال هذا القسم.

و إن لم يكن للبدن تأثير في إقامتها، كانت باقية بما يقيمها، و إن لم يكن البدن موجودا، و هو المطلوب.

ثمّ إنّ الصورة المقيمة إيّاها و الكمالات التابعة لتلك الصورة، لا يجوز أن تفسد و تتغيّر بعد انقطاع علاقتها عن البدن، لأنّ التغيّر لا يوجد إلاّ مستندا إلى جسم متحرّك، كما تقرّر في الاصول الحكميّة.

ثم قال: و النفس تحت مقولة الجوهر، فهي مركّبة من جنس و فصل، و الجنس و الفصل إذا اخذنا بشرط التجردّ كانا مادّة و صورة، فالنفس عندهم مركّبة من مادّة و صورة، و ذلك يؤكّد ما ذكرنا.

و الجواب: إنَّ هذه مغالطة باشتراك الاسم، فإنَّ المادة و الصورة تقعان علي ما ذكره و علي جزأي الجسم بالتشابه، و إلاَّ فجميع أنواع الأعراض أيضا مركبة من مادة و صورة.

ثم قال: الفساد و الحدوث متساويان في احتياجهما إلي إمكان يسبقهما، و إلي محلّ لذلك الإمكان أو في استغنائهما عن ذلك، فإن استغني إمكان الحدوث عن المحلّ مع وقوع الحدوث، فليستغن إمكان الفساد أيضا عنه مع وقوع الفساد، و إن افتقر الإمكان إلي محلّ هو البدن، فليكن البدن أيضا محلاً لإمكان الفساد، و بالجملة يجوز أن يكون البدن شرطاً لوجود النفس، و يلزم انعدام المشروط عند فقدان الشرط.

و الجواب: أن كون الشيء محلاً لإمكان وجود ما هو مبين القوام له أو لإمكان فساده غير معقول. فإنّ معنى كون الجسم محلاً لإمكان وجود السواد هو تهيؤه لوجود السواد فيه، حتي يكون حال وجود السواد مقترنا به، و كذلك في إمكان الفساد، و لذلك امتنع كون الشيء محلاً لإمكان فساد ذاته، فالبدن ليس بمحلّ لإمكان حدوث النفس من حيث هو مبين لها، و لا- لإمكان فسادهما أيضا بل أنّما كان مع هيئة مخصوصة موجودة قبل حدوث النفس محلاً لإمكان و تهيؤ لحدوث صورة إنسانية تقارنه و تقومه نوعاً محصلاً.

و لم يكن وجود تلك الصورة ممكناً إلاّ مع ما هو مبدؤها القريب بالذات، أعني النفس فحدث بحسب استعدادها و تهيؤه ذلك مبدأ الصور المقارنة المقومة إياه علي 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 معه محلاً لإمكان حدوث النفس أعني الهيئة المخصوصة فبقي البدن محلاً لإمكان فساد الصورة المقارنة به و زال ذلك الارتباط عنه فقط، و امتنع أن يكون محلاً لفساد ذلك المبدأ من حيث هو ذات مبين عنه، فإذا كان البدن مع هيئة مخصوصة شرط في حدوث النفس من حيث هي صورة أو مبدأ صورة لا من حيث هي موجودة مجردة و ليس بشرط في وجودها.

و الشيء إذا حدث فلا يفسد بفساد ما هو شرط في حدوثه، كالبيت فأنه يبقى بعد موت البناء الذي كان شرطاً في حدوثه.

فان قيل: لم أوجب استيجاب البدن لحدوث صورة ما حدث مبدأ لتلك الصورة، و لم يوجب استيجابه لفساد تلك الصورة فساد مبدأ ذلك، و ما الفرق بين الأمرين؟

قلنا: لأنّ ما يقتضي حدوث معلول ما، فإنّما يقتضي وجود جميع علل ذلك المعلول بشرائطها، وما يقتضي فساد معلول لا يقتضي فساد العلل، بل يكفي فساد شرط ما ولو كان عدمياً. (1)-انتهى كلامه رحمه الله. (2)

ص: 145

1- -و اعلم أنّ النفس الناطقة إذا كانت مجردة عن المادة كما عليه أتباع المشاء ليست لها حالة منتظرة، لأنّ الفرض إنّ النفس مجردة عن المادة بحسب جوهر ذاتها و المجرد بهذا المعني مستكفية بذاتها و علّتها، و لهذا قال صدر أكابر الحكماء إنّ النفس في ابتداء ظهورها فيها استعداد التجرد. و ما قيل إنّ النفس بحسب جوهر الذات غير حادثة و إضافتها إلي البدن حادثة. و فيه ما لا يخفي؛ فالمصير إلي ما حقّقه صدر المحققين رضي الله عنه.

2- -شرح الإشارات 285:3-292.

و هذا الاعتراض الذي أورده الفاضل الشارح أخيراً علي كلام الشيخ، قد ذكره صاحب المحاكمات في ذيل أول كلام الشيخ بهذه العبارة:

«يريد أن يستدلّ علي بقاء النفس بعد الموت، و تقريره أنه قد ثبت أنّ النفس الناطقة التي هي محلّ الصور العقلية غير حالة في الجسم و لا تعلّق لها بالبدن في ذاتها و جوهرها، بل تعلّقها به ليكون هو آلة لها في اكتساب الكمالات، فإذا فسد البدن فقد فسد ما لا حاجة للنفس إليه في وجودها، مع أنّ العلة المؤثرة في وجود النفس باقية، فيجب بقاؤها بعد فساد البدن.

وفيه نظر، لأنّ الجوهر العقلي الموجد للنفس إن كان علة تامّة لها، لزم قدمها لقدمه، وإن كان علة فاعلية و توقّف وجودها علي حدوث البدن، فلم لم يتوقّف بقاؤها علي بقائه، فالنفس و إن كانت مجردة إلّا أنّها متعلّقة بالبدن، فجاز أن يكون تعلّقها شرطاً لبقائها، فاذا انتفي انعدمت.

و الحاصل أنّ البدن ما كان موجوداً و كذا النفس ما كانت موجودة، ثمّ وجد البدن و النفس، ثمّ 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 حتّي إذا انعدم انعدمت.

و اعلم: أنّ ما ذكرناه في تقرير الاستدلال هنا هو ما ذكره الإمام. و زاد الشارح في الاستدلال تجرّد النفس عن المادّة في كمالاتها الذاتية أي الكمالات العارضة لذاتها

كالصور المعقولة، وذلك مع كونه غير منطبق علي المتن مستدرك في الاستدلال فإن المطلوب ليس إلا بقاؤها بعد الموت، وتجردها في ذاتها كاف في ذلك.

وكذلك قوله: أشار بقوله «التي هي موضوع ما للصور العقلية-إلي كمالاتها الذاتية الباقية معها» فإن الحكم المذكور ليس إلا عدم انطباعها في الجسم، فذكر ذلك الوصف ليس إلا إيماء إلي سبب الحكم.

وكذا قوله: «علي وجه لا يلزم احتياجها في وجودها وكمالاتها الذاتية المذكورة إلي الجسم»، فإن عدم الاحتياج في الكمالات غير مفهوم من كونها ذات آلة في الجسم (1) وهو ظاهر. -انتهى كلامه. (2)

وأنت تعلم أنه يستفاد من كلام الإمام و كلام صاحب المحاكمات: أن هذا الاعتراض يمكن أن يورد علي كل من الدليلين اللذين ذكرهما الشيخ في الكتابين علي عدم فناء النفس، سواء كان المقصود عدم فنائها بفناء البدن كما ذكره أولا، أو عدم فنائها مطلقا كما ذكره أخيرا.

ص: 147

1- -بالجسم (خ ل).

2- -المحاكمات؛ راجع هامش شرح الإشارات 3:264.

و حيث عرفت ذلك فاعلم: أنه قد ذكر صدر الأفاضل في بعض رسائله: (1) أنّ المحقق الطوسي (نور الله تعالى عقله الشريف)، كتب إلي بعض معاصريه من الأفاضل وهو العلامة النحرير شمس الدين الخسروشاهي شاهي، رسالة و سأله فيها عن ثلاث مسائل، طلب منه الكشف عن وجوه إعضالها، فلم يأت ذلك البعض العلامة بجواب.

و من جملة 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 فهلاً جعلوه حامل إمكان عدمها أيضاً، و إن جعلوها لأجل تجرّدها عمّا تحلّ فيه عادم حامل لإمكان العدم كيلا يجوز عدمها بعد الوجود، فهلاً جعلوها لأجل ذلك بعينه عادم حامل لإمكان الوجود، فيمتنع وجودها بعد العدم في الأصل، و كيف ساغ لهم أن جعلوا جسماً مادياً حاملاً لإمكان جوهر مفارق مباين الذات إيّاه، فإن جعلوها من حيث كونها مبدأ لصورة نوعية لذلك الجسم ذات حامل لإمكان الوجود، فهلاً جعلوها من تلك الحيشية ذات حامل لإمكان العدم، و بالجملة ما الفرق بين الأمرين مع تساوي النسبتين؟- انتهى.

ثم أجاب صدر الأفاضل نفسه عن هذا السؤال بهذه العبارة: أمّا الجواب عن المسألة الثالثة فنقول:

إنّ البدن الإنساني استدعي باستعداده الخاصّ من واهب الصور علي القوابل، صورة

مدبّرة متصرّفة فيه تصرّفًا يحفظ بها شخصه و نوعه، فوجب صدورهما عن الواجب الفيّاض، لكن وجود صورة تكون مصدرا للتدابير البشرية و الأفاعيل الإنسية الحافظ لهذا النوع لا يمكن إلاّ بقوة روحانيّة ذات إدراك و عقل و تمييز، فلا محالة يفيض من المبدأ الفيّاض صورة متصرّفة ذات حقيقة مفارقة أو ذات مبدأ مفارق، و كما أنّ الشيء الواحد يجوز أن يكون جوهرًا من جهة، عرضًا من جهة أخرى، كماهيّة الجوهر الموجودة في الذهن، لما تحقق أنّ صورتها العقلية جوهر بحسب الماهيّة، عرض بحسب الوجود العلمي بل كيف، و كذا يجوز أن يكون شيء واحد مجعولا من جهة، غير مجعول من جهة أخرى كالوجود و الماهيّة، فكذلك يجوز أن يكون شيء واحد كالنفس الإنسانيّة مجردا من حيث كونه ذاتا عقليّة، و ماديا من حيث كونه متصرّفا في البدن. فإذا كانت النفس مجردة من حيث الذات، مادّية من حيث الفعل، مسبوقة باستعداد البدن، حادثة بحدوثه، زائلة بزواله. و أمّا من حيث حقيقتها و مبدأ حقيقتها فغير مسبوقة باستعداد البدن إلاّ بالعرض، و لا فاسدة بفساده، و لا يلحقها شيء من مثالب المادّيات إلاّ بالعرض، فتدبّر.

هذا ما سنح لنا في سالف الزمان علي طريقة أهل النظر، و أمّا الذي نراه الآن في تحقيق الحال و دفع الأعضاء، فهو أنّ للنفس الإنسانيّة مقامات و نشئات ذاتيّة بعضها من عالم الأمر و التدبير: «قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي»، (1) و بعضها من عالم الخلق و التصوير: «وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا»، (2) فالحدوث و التجدد، أمّا يطراء لبعض شأنها، فنقول لما كانت للنفس ترقّيات و تحولات من نشأة اولي إلى ثانية و إلى ما بعدها، فإذا ترقّت و تحوّلت من عالم الخلق إلى عالم الأمر، يصير وجوده وجودا عقليّا إلهيّا لا يحتاج حينئذ إلى البدن و أحواله و استعداده، فزوال استعداد البدن إيّاها لا يضرّها دواما و بقاء إذ ليس حال النفس في أوّل حدوثها كحالتها عند الاستكمال و مصيرها إلى العقل الفعّال، فهي بالحقيقة جسمانيّة الحدوث روحانيّة البقاء، و مثالها كمثل الطفل و حاجته إلى الرحم أوّلا و الاستغناء عنه أخيرا، و كمثل الصيد و الحاجة في اصطياده إلى الشبكة أوّلا و الاستغناء في بقائه عنها أخيرا، ففساد الرحم و الشبكة لا ينافي بقاء المولود و الصيد و لا يضرّه.

ص: 149

1- الإسراء: 85. [1]

2- الأعراف: 11. [2]

ثم اعلم أنّ العلةّ المعدّة عند التحقيق علةّ بالعرض، وليست علّيتها كعلية العلة الموجبة حتّى يقتضي زوالها زوال المعلول. وما ذكره من قولهم كلّ ما لا حامل لإمكان وجوده وعدمه، فإنّه لا يمكن أن يوجد بعد العدم، ولا أن يعدم بعد الوجود، لا يستلزم القول بأنّ ما لا حامل لإمكان وجوده وعدمه، فإنّه لا يمكن أن يوجد بعد الوجود، إذ ربما يكون وجوده السابق كافيا في رجحان وجوده اللاحق علي عدمه، فلا يحتاج في وجوده البقائي إلي حامل وقابل لإمكانه.

و من نظر و أمعن في مراتب الأ-كوان الخلقيةّ الإنسانية قبل حدوث النفس، وجد أنّ مادة النطفة أي حامل إمكان الصورة الجمادية النطفية، بعد أن تصوّرت بصورتها و استكملت بها، زال عنها ذلك الإمكان و لم يزل عنها تلك الصورة، بل صارت أقوى و أكمل ممّا كانت أوّلا، حيث صارت صورة نباتية بحسب إمكانها الاستعدادي النباتي.

و صورة النبات، لا تقصر عن فعل الجماد أيضا، وكذا الحال في صيرورتها صورة حيوانية، لما حقّق في موضعه أن هذه الاستكاملات المترادفة و الانقلابات ليس إلّا ضربا من الاشتداد الجوهرى، لا بأن تقسد صورة و تحدث صورة اخرى مباينة للاولى، كيف و الحكماء أثبتوا للطبائع حركة حبيّة إلي غايات ذاتية البتّة، و لكلّ ناقص شوقا غريزياّ إلي كماله.

و كلّ ناقص إذا وصل إلي كماله اتحد به و صار وجوده وجودا آخر، و هذه الحركة الحبيّة في هذا النوع الإنسانى إلي جانب القدس معاين مشهود لصاحب البصيرة، فإذا بلغت النفس الإنسانية في استكمالاتها و توجّهاتها إلي مقام العقل و اتحدت بالعقل الفعّال بعد أن كانت عقلا منفعلا، اطلقت عن المادة و الحدثان و تجرّدت عن القوّة و الإمكان، و صارت باقية بقاء الله سبحانه من غير تغيير و فقدان.

و بالجملة تحقيق هذا المبحث و تنقيحه، إنّما يتيسّر لمن علم كيفية اتحاد النفس بالعقل الفعّال و مصيرها إلي العقل الفعّال، و كل ميسّر لما خلق له. -انتهى كلامه رحمه الله. (1)

و قال أيضا في الشواهد الربوبية: الإشراف السادس في حدوث النفس الإنسانية، اعلم أنّ نفس الإنسان جسمانية الحدوث، روحانية البقاء، إذا استكملت خرجت من القوّة إلي

ص:150

1- -راجع هامش المبدأ و المعاد: 378-382. [1]



و البرهان عليه أنّ كلّ مجرّد عن المادّة لا يلحقه عارض غريب، لما مرّ من أنّ جهة القوّة و الاستعداد راجعة إلي أمر هو في ذاته قوّة صرفة تتحصّل بالصور المقوّمة له، و ما هو إلاّ الهيولي الجرمانية فيلزم من فرض تجرّد النفس عن المادّة اقترانها بها؛ هذا خلف، و ستعلم بطلان التناسخ، فإنّ يكون حادثة.

و هذا البرهان غير مبنيّ علي أنّ النفوس الإنسانيّة متّحدة بالنوع، فيكون أولي ممّا قيل:

إنّها لو كانت موجودة قبل الأبدان، لم تكن متكرّرة و لا واحدة.

أمّا الأوّل: فلأنّ الامتياز فيما له حدّ نوعي إمّا بالموادّ أو لعوارضها أو بالفاعل أو بالغاية، و العلل منحصرة في هذه، و النفوس صورتها ذاتها لا تتّحداها في النوع، و فاعلها أمر واحد، و غايتها الاتّصال به و التشبّه له، فيكون تكثرّها إمّا بالمادة أو بما في حكمها كالأبدان و قد فرضت مفارقة؛ هذا خلف.

و أمّا الثاني: فلأنّ قبول الكثرة بعد الوحدة 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 المكتسبة 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 إلاّ أنحاء من وجود الموادّ و ما هي كالموادّ، و لها امور سابقة، هي مخصّصات المادّة و معدّات وجود عقبيها (1)، و لها امور لا حقة هي عوارضها اللازمة لذواتها المتعيّنة بأنفسها. فقد علم أنّ المادّة المشتركة أو الماهيّة النوعية، تقتقر في تخصّصها و تميّزها بوجود دون وجود إلي لواحق و مميّزات سابقة، فكذا في تخصّصها بتلك السابقة إلي سابقة اخرى. و أمّا إذا وجد فرد من ماهيّة فانعدام المعدّ المخصّص، لا يقدر في بقائه إذا لم يكن له ضدّ.

ص: 151

فالجواهر النطقية بعد وجودها وتجردها عن المواد هي كسائر المفارقات الصورية، لا ضدّها، إذ لا قابل لها، فتبقي بقاء مبدئها ومعيدها (1)، ولو لم يكن فيها من المميّزات إلاّ شعور كلّ منها بهويّتها، لكفي فضلا عن الصفات والملكات والأنوار الفائضة عليها من المبادئ. - انتهى ما قصدنا نقله من كلامه رحمه الله. (2)

و أقول: وباللّٰه التوفيق، إنّ الدليل الأوّل الذي ذكرناه علي هذا المطلب دليل واضح، إلاّ أنّ إتمامه يتوقّف علي دفع ما أورده الإمام فيها من الشبهة وذكرها صاحب المحاكمات أيضا، فإنّ الظاهر أنّ تلك الشبهة ترد عليه أيضا ظاهرا و تندفع بما سيأتي بيانه إن شاء اللّٰه تعالي.

ص:152

---

1- في المصدر: و معادها. و الظاهر: مبدعها و معيدها.

2- الشواهد الربوبية: 221-223. [1]

و أمّا الحجج الثلاث التي ذكرنا أنّ أفلاطون اعتمد عليها في هذا المطلب، فهي حجج واضحة بعد التأمل عند من كان له قلب أو قبي السمع و هو شهيد، سواء بني الاحتجاج بها علي مذهب أفلاطون و شيعته من قدم النفس، (1) أو علي مذهب من قال بحدوثها قبل البدن كما هو رأي بعض المليين.

حيث إنّ المنقول عن أفلاطون و شيعته قدم النفس، إمّا بناء علي الدليل الذي دلّ عندهم علي قدم العالم، و كان ذلك جاريا بزعمهم في النفس أيضا كما هو الاحتمال.

و إمّا بناء علي الدليل الذي قام عندهم علي قدم خصوص النفس كما نقله صاحب المحاكمات عنهم حيث قال:

و اعلم أنّ أفلاطون و أتباعه، إنّما ذهبوا إلي قدم النفس لأجل أنّهم ما فرّقوا بين إمكان الحدوث و إمكان العدم في استدعاء المادة. و علموا أنّ النفس غير مادية فقطعوا بأنّها قديمة، لأنّها لو كانت محدثة، كانت لها مادة فامتنع حدوثها كما لم يمكن عدمها لذلك، و لأنّ النفس لمّا كانت عاقلة لذاتها، لا يجوز أن يكون إمكان وجودها في مادة و إلاّ لتوقّف وجود النفس علي المادة، فلا تعقل بذاتها، و إذا لم يمكن إمكان وجودها في مادة لم يمكن أن يكون فسادها في مادة، و إلاّ لكان وجودها يتوقّف علي عدم الاستعدادات العدمية. -انتهى.

و كذا إذا بني الاحتجاج بها علي مذهب من قال بحدوثها بحدوث البدن كما هو رأي الأكثرين منهم، و سيجيء تحقيقه، إلاّ أنّه علي هذا التقدير، يرد علي تلك الحجج تلك

ص: 153

---

1- قوله: «من قدم النفس...» و اعلم أنّ القول بقدم النفس و حدوث إضافته إلي البدن مما اختاره أرباب العرفان و لذا قالوا إنّ ما هو أبديّ أزليّ أيضا. و يرد علي هذا المشرب إشكالات لا يمكن دفعها.

الشبهة أيضا، و تندفع بما سيأتي بيانه.

أمّا بيان تلك الحجج الثلاث علي القول بقدم النفس فظاهر، حيث إنهم قالوا بأن ما ثبت قدمه امتنع عدمه كما بيّنا الوجه فيه فيما سبق، وعلي هذا وإن كان لا احتياج في إثبات بقاء النفس إلي تلك الحجج، إلا أنّ أفلاطون كأنه اعتمد فيه عليها، إشارة إلي برهان آخر أو تأكيداً للبرهان المبني علي قدمها، ولعلّه رام أنّ النفس الناطقة شيء لا يمكن أن يطرأ عليه الفساد، لا من جهه علته المفيضة التامة و لا من جهة ذاته بذاته.

أمّا من الجهة الاولي فلأنّها قديمة، و القديم لا يمكن أن يطرأ عليه الفساد، لأنّ طروءه عليه يستلزم طروءه علي الواجب بالذات تعالي شأنه كما مرّ تقريره، و هو محال.

أمّا من الجهة الثانية فلوجوه:

أحدها- و هو الحجّة الثانية المنقولة عنه:- أنّ النفس لا رداءة فيها، أي لا قوّة فساد فيها، إذ تلك القوّة تابعة للمادّة كما تقرّر في موضعه، و إذ ليس فيها قوّة فساد، بل هي فعلية محضّة، و صورة مطلقة، فلا يمكن أن يطرأ عليها الفساد بوجه، إذ الشيء لا يمكن أن يكون محلاً لفساد نفسه.

و علي هذا فيؤول هذا البرهان إلي البرهان الأخير، الذي ذكره الشيخ في الشفاء، و لخصه في الإشارات علي عدم إمكان فساد ذات النفس مطلقاً، و سيأتي زيادة توضيح له.

أو أنّه لا- رداءة في النفس أي لا- يتطرّق إليها العدم و الفناء، إذ لا ضدّ لها فإنّ الضدّ إنّما يتصوّر فيما كان له موضوع أو مادّة و المفروض أن ليس لها في ذاتها ذلك و ما لا ضدّ له لا يمكن أن يطرأ عليه الفساد مع كون علته التامة باقية بذاتها.

و ثانيها- و هو الحجّة الاولي له:- أنّ النفس تعطي حياة ما هي متعلّقة به كالبدن، و مفيد الحياة لا يمكن أن يكون فاقدا لها، بل ينبغي أن يكون واجدا لها من ذاته، فينبغي أن تكون الحياة ذاتية للنفس حتّي كأنّها حياة.

و لذلك أطلق بعض الحكماء أنّ النفس حياة للبدن، و الذاتي للشيء لا يمكن أن يزول عنه، فلا يمكن أن يطرأ علي النفس التي هي منشأ الحياة بل الحياة نفسها، ما هو ضدّها أعني الموت.

نعم لو كان شيء ما من الأشياء بحيث يكون الحياة عارضة له كالجسم، أمكن أن تزول

عنه الحياة بطرء ضدّها، و حينئذ فما ورد في الشرع، وكذا في كلام الحكماء من موت النفس، إشارة الي قطع تعلّقها عن البدن. وزوال الحياة عن البدن بزوال ما هو منشأ الحياة عنه، وعلي هذا فإطلاق الموت علي موت البدن بمعني و علي موت النفس بمعني آخر.

و هذا كالوجود عند أفلاطون و شيعته، حيث ذهبوا إلي أنّه متأصّل في الوجود، و الماهيّة عارضة له، و ربط الوجود بالماهيّة إنّما هو عبارة عن عروض الماهيّة له، لا أنّ الوجود أمر انتزاعي عارض للماهيّة كما هو رأي آخرين.

فإنّه علي مذهب أفلاطون و أتباعه لا معني لانعدام الوجود في نفسه، لأنّه غير معقول، بل المعدوم هو الماهيّة بزوال الوجود فيها و اتّصاله بأصله، وكذا يطلق العدم علي عدم الماهيّة بمعني، و علي عدم الوجود بمعني آخر.

و ثالثها- و هو الحجّة الثالثة له:- أنّ النفس دائما متحرّكة من ذاتها حركة رويّة و جولان، إمّا إلي المبادئ العالية فتستكمل و تستفيد و تستنير، و إمّا إلي البدن فتفيد و تكمل و تنير.

فشأنها في ذاتها إمّا إفادة الكمال أو استفادته حتّي كأنّها حركة نحو الكمال، و لذلك أطلق عليها أفلاطون في بعض كلماته أنّها حركة، و علي هذا فيكون تلك الحركة الكمالية ذاتية له، و إذا كان كذلك فذاتها لا تقبل النقص، فلا تقبل الفساد، إذ هو فوق النقص.

و إذا عرفت ما ذكرنا، عرفت أنّ الحجّة الاولي و الثالثة و كذا الثانية علي التقرير الأخير ترجع كلّها إلي معني واحد، و هو أنّ النفس الناطقة لا ضدّها لها فلا تقبل الفساد، لكن التقرير مختلف، فإنّ الحجّة الاولي مبنية علي أنّها حياة، و الثانية علي أنّها ليس لها رداءة، و الثالثة علي أنّها كمال.

و أيضا الاولي مبنية علي النظر في النفس من جهة كونها متعلّقة بالبدن و منشأ حياة له، و الثالثة علي النظر فيها في نفسها من غير نسبتها إلي البدن بخصوصه.

و هذا الذي ذكرنا، هو تقرير تلك الحجج الثلاث علي رأي أفلاطون و شيعته القائلين بقدم النفس، و إن كان القول به غير صحيح في نفسه، حيث إنّ الشبهة التي دعت الفلاسفة إلي القول بقدم العالم، شبهة داحضة، قد قرّنا بطلانها بما لا مزيد عليه في الرسالة التي ألفناها في بيان حدوث العالم.

و كذلك ما أسنده صاحب المحاكمات، إلي القائل بقدم النفس من عدم الفرق بين إمكان الحدوث و إمكان العدم في استدعاء المادّة إلي آخر ما نقله، سيجيء إبطاله في بيان

دفع شبهة الإمام، مع أنه يرد علي هؤلاء القائلين، وكذا علي القائلين بحدوث النفس قبل البدن مفاسد، سنشير إليها في مبحث إثبات حدوث النفس بحدوث البدن إن شاء الله تعالى.

ومما ذكرنا يظهر تقرير تلك الحجج الثلاث علي مذهب من قال بحدوث النفس قبل البدن، وعدم ورود شيء عليها، وإن كان هذا المذهب أيضا غير صحيح كما سيأتي بيانه.

وكذا يظهر تقريرها علي مذهب من قال بحدوث النفس بحدوث البدن، لكنّه ممّا يرد عليه اعتراض الإمام ظاهرا حتّي نأتي علي بيان اندفاعه إن شاء الله تعالى.

ثمّ إنّ ما ذكره الشيخ في الشفاء أولا من الدليل علي عدم فساد النفس بحدوث البدن، حيث بني الكلام علي ثلاثة احتمالات وأبطل كلّها، ظاهر متّضح، إلاّ أنّه يرد علي ما ذكره في الاحتمال الثالث من أنّ فساد البدن، لو كان بفساد النفس، لكان يجب أن تفسد النفس أولا ثم يتبعه فساد البدن، وهذا باطل، لأنّ فساد البدن إنّما يكون بسبب يخصّه من تغيّر المزاج والتركيب.

### إيراد سؤال علي كلام الشيخ في الشفاء مع جوابه

سؤال ينبغي التعرّض له و لجوابه. بيان السؤال: أنّه لو كانت النفس علّة ذاتيّة للبدن كما هو المفروض في ذلك الاحتمال، فلم لا يجوز أن يكون فساد البدن بسبب فساد النفس؟ حيث إنّ زوال المعلول يكون بزوال علّته، لا بدّ لنفي ذلك من دليل.

فإن قيل: الدليل عليه كما يشعر به كلام الشيخ، أنّنا نعلم قطعا أنّ فساد البدن إنّما يكون بسبب يخصّه كتغيّر المزاج والتركيب، لا بسبب آخر أيضا كفساد النفس. والحاصل أنّ زوال المعلول وإن أمكن أن يكون بزوال علّته لكنّه لا ينحصر فيه بل يمكن أن يكون بوجه آخر أيضا و الحال فيما نحن فيه كذلك، لأنّنا نعلم قطعا أنّ فساد البدن إنّما يكون بتغيّر المزاج والتركيب، لا بسبب فساد النفس.

قلنا: هذا الحصر غير مسلّم، وعلي تقدير تسليمه فتغيّر المزاج والتركيب لعلّه كان سببا قريبا لفساد البدن، وكان السبب لهذا التغيّر هو فساد النفس، وكان هو سببا بعيدا لفساد البدن، فإنّ الحافظ للمزاج والتركيب هو النفس، والتغيّر فيهما هو زوال ذلك الحفظ، وهو إنّما يكون بزوال علّته الحافظة أي النفس.

يدلّ علي ما ذكرنا كلام الشيخ في الكتابين، حيث قال في الشفاء في فصل جوهرية النفس بهذه العبارة:

«فالنفس التي لكل حيوان، هي جامعة اسطقسات بدنه و مؤلّفها و مركّبها علي نحو يصلح معه أن يكون بدنا لها و هي حافظة لهذا البدن علي النظام الذي ينبغي، فلا يستولي عليه المغيّرات الخارجة ما دامت النفس موجودة فيها.» (1)

وقال في النمط الثالث من الإشارات في بيان أنّ نفس الإنسان غير الجسمية و المزاج بهذه العبارة:

«و لأنّ المزاج واقع فيه بين أضداد متنازعة إلي الانفكاك، إنّما يجبرها علي الالتيام و الامتزاج قوّة غير ما يتبع التيامها من المزاج، و كيف و علّة الالتيام و حافظه قبل الالتيام فكيف لا يكون قبل ما بعده أي المزاج. و هذا الالتيام كما يلحق الجامع الحافظ و هن أو عدم يتداعي إلي الانفكاك، فأصل القوي المدركة و المحرّكة و الحافظة للمزاج شيء آخر لك أن تسمّيه النفس و هذا هو الجوهر الذي يتصرّف في أجزاء بدنك ثمّ في بدنك-انتهى.» (2) و ما نقلناه عنه في الكتابين نصّ فيما ذكرنا.

فإن قيل: لا- يمكن أن يكون تغيّر المزاج و التركيب مسبباً عن فساد النفس، لأنّه لا سترة في أنّ تغيّرهما لكونه استحالة و حركة في الكيف زمنيّ تدريجيّ، و حينئذ نقول: لو كان ذلك التغيّر مسبباً عن فساد النفس، لكان يجب أن يكون فساد النفس أيضاً تدريجيّاً، لوجوب المناسبة بين العلّة و معلولها، و التدريج يستدعي حركة في زمان واقعة علي مادّة تقبل الحركة التدريجيّة كما حقّق في موضعه و المفروض كون النفس مجردة غير ذات مادّة في ذاتها، و إن فرض تلك المادّة، هي مادّة البدن كما في الحركات النفسانية، حيث إن النفس و إن كانت مجردة عنها في ذاتها، لكنّها محتاجة إليها في فعلها، كان هذا الفرض منافياً لما هو المفروض منها حيث إنّ المفروض في ذلك الاحتمال الثالث، هو فساد البدن بفساد النفس لا- العكس، حتّي يمكن أن يكون فساد النفس تدريجيّاً تابعا لفساد البدن أي لفساد مزاجه و تركيبه الذي هو تدريجيّ.

قلنا: سلّمنا ذلك لكنّا نقول: فما وجه الجمع بين كلامي الشيخ أي الكلام الذي ذكره في

ص: 157

1- -الشفاء، [1] الطبيعيات، الفصل الثالث في أنّ النفس داخلية في مقولة الجوهر: 25، طبع القاهرة.

2- -شرح الإشارات 301:2-302. [2]

الاحتمال الثالث و ما نقلناه عنه في الكتابين؟

و أيضا فما معني قوله فيما نقلناه عنه في الكتابين، إن حافظ المزاج و التركيب هو النفس؟

و ما ذكره في الاحتمال الثاني من تلك الاحتمالات الثلاثة أن المزاج و البدن علّة بالعرض للنفس كما حقّقه، و هذا بيان السؤال.

### نقل كلام عن المحقق الطوسي للتمهيد لبيان الجواب

و أمّا بيان الجواب فيستدعي تمهيد مقدّمة: هي أنّه قال المحقق الطوسي رحمه الله في ذيل ما نقلنا عن الشيخ في الإشارات أنفا: و قد يرد علي هذا الموضوع سؤال مشهور، و هو أن يقال: إنكم قلت: إن المركبات إنّما تستعدّ لقبول صورها من مبدئها بحسب أمزجتها المختلفة، و يجب من ذلك تقدّم الأمزجة علي تلك الصور، و الآن تقولون: إنّ النفس التي هي صورة الحيوان جامعة لاسطقساته، و الجامع للاسطقسات يجب أن يكون متقدّما علي المزاج و هذا تناقض. (1)

و أجاب الفاضل الشارح عن ذلك أن الجامع لأجزاء النطفة نفس الوالدين، ثمّ إنّه يبقي ذلك المزاج في تدبير نفس الامّ إلي أن يستعدّ لقبول نفس، ثمّ إنّها تصير بعد حدوثها حافظة له و جامعة لسائر الأجزاء بطريق إيراد الغذاء. (2)

و قال (3) في رسالته المشتملة علي أجوبة مسائل المسعودي:

و اعلم أن الجامع لتلك العناصر غير الحافظ لذلك الاجتماع، و لما كتب بهمنيار إلي الشيخ و طالبه بالحجّة علي أن الجامع للعناصر في بدن الإنسان هو الحافظ لها فقال الشيخ:

كيف ابرهن علي ما ليس، فإنّ الجامع لأجزاء بدن الجنين هو نفس الوالدين و الحافظ لذلك الاجتماع أوّلا القوّة المصوّرة لذلك البدن، ثمّ نفسه الناطقة. ثمّ قال: و تلك القوّة ليست قوّة واحدة باقية في جميع الأحوال، بل هي قوي متعاقبة بحسب الاستعدادات المختلفة لمادّة الجنين.

و بالجملة فإنّ تلك المادّة تبقي في تصرف المصوّرة، إلي أن يحصل تمام الاستعداد

ص: 158

1- شرح الإشارات 2:303. [1]

2- شرح الإشارات 2:303. [2]

3- أي قال الشيخ الاعظم رض.



لقبول النفس الناطقة، فحينئذ يوجد النفس. - فهذا ما قال هذا الفاضل فيه.

أقول: وقال الشيخ في الفصل الثالث من المقالة من علم النفس في الشفاء: فالنفس التي لكل حيوان هي جامعة اسطقسات بدنه و مؤلفها و مركبها علي نحو يحصل معه أن يكون بدنا لها، و هي حافظة لهذا البدن علي النظام الذي ينبغي. (1)

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 الأم مدبرة للمزاج فكيف فوضت التدبير بعد مدة إلي الناطقة، و إنما يجري أمثال هذا بين فاعلين غير طبيعيين يعلان بإرادات متجددة، و إن كانت القوة المصورة مدبرة، و المصورة من القوي الخادمة للنفس التي تكون بمنزلة آلات لها، فكيف حدثت المصورة قبل حدوث النفس التي هي مخدومتها، و كيف فعلت بذاتها، فإن الآلة ليس من شأنها أن تفعل من غير مستعمل إياها، و ما يقتضيه القواعد الحكيمية التي أفادها الشيخ و غيره، هو أن النفس الأبوين تجمع بالقوة الجاذبة أجزاء غذائية، ثم تجعلها أخلاطا، و تفرز منها بالقوة المولدة مادة المنى، و تجعلها مستعدة لقبول قوة من شأنها إعداد المادة لصيرورتها إنسانا، فتصير بتلك القوة منيا، و تلك القوة تكون صورة حافظة لمزاج المنى، كالصور المعدنية، ثم إن المنى يتزايد كمالا في الرحم بحسب استعدادات يكتسبها هناك إلي أن يصير مستعدا لقبول نفس أكمل يصدر عنها مع حفظ المادة الأفعال النباتية، فتجذب الغذاء و تضيفها إلي تلك المادة فتتميمها و يتكامل المادة بتربيتها إياها فتصير تلك الصورة مصدرا مع ما كان يصدر عنها لهذه الأفعال، و هكذا إلي أن تصير مستعدة لقبول نفس أكمل يصدر عنها مع جميع ما تقدم الأفعال الحيوانية أيضا فيصدر عنها تلك الأفعال أيضا، فيتم البدن و يتكامل إلي أن يصير مستعدا لقبول نفس ناطقة يصدر عنها مع جميع ما تقدم النطق، و تبقى مدبرة في البدن إلي أن يحل الأجل.

و قد شبّهوا تلك القوي في أحوالها من مبدأ حدوثها إلي استكمالها نفسا مجردة بحرارة تحدث في فحم من نار مشتعلة تجاوره ثم تشتد، فإن الفحم بتلك الحرارة يستعد لأن يتجمّر، و بالتجمّر يستعد لأن يشتعل نارا شبيهة بالنار المجاورة، فمبدأ الحرارة الحادثة في الفحم، كتلك الصورة الحافظة، و اشتدادها كمبدأ الأفعال النباتية، و تجمرها كمبدأ

ص: 159

1- - الشفاء، [1] الطبيعيات، الفصل الثالث في أن النفس داخلة في مقولة الجوهر: 25، طبع القاهرة.

الأفعال الحيوانية، واشتعالها نارا كالناطقة، وظاهر أنّ كل ما يتأخّر يصدر عنه مثل ما يصدر عن المقدّم وزيادة، فجميع هذه القوي كشيء واحد متوجّه من حدّ ما من النقصان إلي حدّ ما من الكمال، واسم النفس واقع منها علي الثلاث الأخيرة، فهي علي اختلاف مراتبها نفس لبدن المولود.

وتبيّن من ذلك أنّ الجامع للأجزاء الغذائية الواقعة في الجنين، هو نفس الأبوين و هو غير حافظها. والجامع للأجزاء المضافة إليها إلي أنّ يتمّ البدن و إلي آخر العمر، والحافظ للمزاج هو نفس المولود، وقول الشيخ: «إنّهما واحد» بهذا الاعتبار، وقوله «إنّ الجامع غير الحافظ» بالاعتبار الأوّل.

وبالجملة فالغرض هاهنا علي التقديرين أعني أنّ يكون الجامع والحافظ شيئين أو شيئا واحدا حاصل لأنّ المزاج محتاج إلي شيء آخر هو النفس، سواء كانت نفس ذلك البدن أو نفسا اخري. -انتهى كلامه رحمه الله.

وقال صدر الأفاضل في الشواهد الربويّة: اعلم أنّ الحكماء جعلوا المولدة والمصوّرة وغيرهما قوي للنفس الإنسانيّة، والنفس حادثة بعد حدوث المزاج و تمام صور الاعضاء، واستشكل هذا بعض الناس بأنّ القول باستناد صور الأعضاء إلي المصوّرة قول بحدوث الآلة قبل ذي الآلة و فعلها بنفسها من غير مستعمل إياها و هو ممتنع. (1)

فأجيب عنه تارة بعدم تسليم حدوث النفس -لجواز قدمها، كما ذهب إليه بعض الفلاسفة- وتارة بحدوثها قبل البدن، كما هو رأي بعض الملتين، وتارة بعدم جعل المصوّرة من قوي النفس المولود الحيواني، بل من قوي النفس النباتية المغايرة لها بالذات كما هو رأي البعض، وتارة بتصييرها من قوي نفس الأم.

وشيء من هذه الوجوه لا يسمن ولا يغني، وهكذا اضطرب كلامهم في أنّ الجامع لأجزاء البدن هل هو الحافظ لها أم لا؟ وفي أنّه نفس المولود أم لا؟ فذهب الإمام الرازي إلي أنّ الجامع نفس الأبوين ثمّ يبقى ذلك المزاج في تدبير نفس الأم إلي أنّ يستعدّد لقبول نفس، ثمّ إنّها تصير بعد حدوثها حافظة له و جامعة لسائر الأجزاء بطريق إيراد الغذاء.

و نقل عن الشيخ الرئيس لمّا طالبه بهمنيار بالحجّة علي أنّ الجامع للعناصر في بدن الإنسان هو الحافظ لها؟ أنّه قال: «كيف ابرهن علي ما ليس».

ص: 160

1- - الشواهد الربويّة: 184 و [1] فيه: اعلم أنّ الحكماء حيث جعلوا....

وبناء هذه الأقوال كلّها علي عدم العثور و الاطلاع علي كَيْفِيَّة الحركات الجوهرية، و كَيْفِيَّة تجدد الصورة علي المادة و تلازمهما. و قد مرّت الإشارة إلي أنّ المادة باستعدادها علّة مصحّحة لتشخص الصورة، و الصورة بجوهرها العقليّ علّة موجبة لمادّة غير الاولي، 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 بقائه، و هكذا في كلّ صورة طبيعية أو نفسانية، إذ لها جهتان جهة حدوث و تجدد بواسطة تعلّقه بالمادّة التي شأنها الانصرام، و جهة بقاء و دوام لأجل تعلّقه بالواجب القيوم، فالمقوم من الصورة للمادّة غير المتجدّد فيها بوجه، و عينه بوجه، كما تبّهناك عليه مرارا.

ثمّ إنّ العلامة الطوسي بعد أن زيف قول الشارح القديم للإشارات بأنّ تصرف نفس المولود في المادة التي تصرفت فيها نفس الوالدين، و تفويض التدبير من قوّة أو نفس بعد مدّة إلي اخري مستحيل. لأنّ تفويض أحد الفاعلين مادّة صنعه إلي فاعل آخر ينوب عنه في تميم فعله، إنّما جاز في الأفعال غير الطبيعية بين فاعلين يعلان بإرادة دون الطبيعية.

أجاب عن أصل الإشكال بأنّ ما يقتضيه القوانين الحكميّة أنّ نفس الأبوين تفرز من موادّ الغذاء بقوّتها المولدة مادّة مستعدّة لقبول قوّة من شأنها إعداد المادة و تصييرها انسانا بالقوّة، و هي صورة حافظة لمزاج المنّي كالصورة المعدنيّة، ثمّ المنّي يتزايد كمالاته في الرحم بحسب استعدادات يكتسبها إلي أن يصير مستعدّا لقبول نفس أكمل يصدر عنها مع حفظ المادة الأفعال النباتية، و هكذا إلي أن يصير مستعدّا لقبول نفس أكمل يصدر عنها مع جميع ما تقدّم الأفعال الحيوانية، فيتّم البدن و يتكامل إلي أن يستعدّ لقبول نفس ناطقة يصدر عنها مع ما تقدّم النطق و تبقي مدبّرة إلي أن يحلّ الأجل. (1)

وقال: فبيّن أنّ الجامع للأجزاء الغذائية الواقعة في الجنين هو نفس الأبوين، و هو غير حافظها، و الجامع للأجزاء المنضّفة إلي أن يتمّ البدن و إلي آخر العمر و الحافظ للمزاج هو نفس المولود.

فقول الشيخ: «إنّهما واحد» بهذا الاعتبار، و قوله: «إنّ الجامع غير الحافظ» بالاعتبار الأوّل.

هذا تلخيص ما ذكره وفيه امور صحيحة، 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 كلمة فاعلة، لها قوي متعددة متجددة الحدوث، أو هي كلمات فعالة متعددة متفاضلة في الكمال، فإن كان الأول فيلزم حدوث الناطقة مع حدوث النطفة فتكون معطلة عن فعلها الخاص مدة، وهذا يخالف قواعدهم، وإن كان الثاني يلزم عليه، ما يلزم به الشارح القديم، من تفويض أحد الفاعلين الطبيعيين تدبير موضوعه إلي الآخر، وإن كان هناك فساد صورة سابقة و تكون صورة لا- حقة، فكيف انجرّ تكامل الاستعداد إلي الفساد، و الفطرة حاکمة بأنّ التوجّه إلي الكمال ينفي الفساد و الاضمحلال، ففوة واحدة لمادة واحدة لا تفعل فعلين متناقضين فيها.

و أما ما ذكره الأطباء من أن الحرارة الغريزية توجب الحياة و الموت جميعا فوجه ذلك أن فعل تلك الحرارة ليس بالذات إلا- تقليل الرطوبات. و هذا التقليل نافع في حفظ الحياة ما دامت الرطوبات زائدة في بدن الحي، ضارّ ما دامت ناقصة، ففعلها شيء واحد دائما و كلّ واحد من النفع و الضرر، فعلها بالعرض، و أما فعل المصورة في مادتها فليس إلا التكميل و الحفظ. و كلّ من له قدم راسخ في الحكمة يعرف أن الأفاعيل الطبيعية نحو شيء مناف لها مضادة، بل الأشياء كلّها طالبة للخير الأقصى، كما يشهد به الكشف الأتم، فالتحقيق في هذا المقام يتوقف علي ما لوّحنا إليه سابقا من حال اشتداد الطبيعية و سلوكها الجوهرية الاتصالي، حسب ما يقتضيه البراهين المشرقية. -انتهى كلامه رحمه الله.

و أقول لا يخفي 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.

منها أنه قال: في قول الشيخ «و لأن المزاج واقع فيه بين أضداد متنازعة إلى آخره» بهذه العبارة:

و هذا استدلال بوجود المزاج نفسه و بقائه علي وجود النفس، و هو أن المزاج كما مرّ إنّما يحدث بين اسطقسات متضادة متنازعة إلي الانفكاك لاختلاف ميولها و إلي امكنتها، فهو محتاج أولاً إلي شيء يجمعها بالقسر حتّي تمتزج و تلتئم بعد الاجتماع، ثم تتفاعل، فيحدث بعد ذلك المزاج، و إلي شيء يحفظ الاسطقسات بالقسر مجتمعة ليبقي المزاج موجوداً، و إلا تفرقت بحسب طبائعها فانعدم المزاج، فالمزاج المستمرّ الوجود محتاج إلي جامع و حافظ، أحدهما سبب وجوده و الثاني سبب بقائه، و هما متقدّمان علي الالتيام المتقدّم علي المزاج، و هذا هو المراد من قوله: «و كيف و علة الالتيام و حافظه قبل الالتيام فكيف لا يكون قبل ما بعده» أي و كيف و علة الالتيام و حافظه تكون ما قبل الالتيام المستمرّ الوجود، فكيف لا يكونان قبل المزاج الباقي الذي هو بعد الالتيام، و هذا الالتيام يتداعي إلي الانفكاك عند لحوق الجامع أو الحافظ و هن بالأمراض المنهكة أو عدم بالموت لارتفاع المعلول عند ارتفاع العلة. و هذا استدلال مؤكّد للذي قبله باعتبار المشاهدة، فإذن هناك شيء هو الجامع و الحافظ للمزاج و هو الشيء الذي صار المركّب به إنساناً. -انتهى. (1)

فيستفاد ممّا ذكره أنّ ذلك الجامع كما أنّه جامع بالقسر لذوات تلك الاسطقسات، كذلك هو جامع كذلك للمزاج الذي هو يحدث بعد اجتماعها و تفاعلها، و كذلك ذلك

الحافظ كما أنّه حافظ لتلك الاسطقسات مجتمعة أي لاجتماعها كذلك هو حافظ للمزاج.

فيظهر من ذلك توجيه اختلاف إطلاقات كلام الشيخ في الشفاء والإشارات حيث إنه في الإشارات.

قال: «أولا إنّ تلك القوّة إنّما تجبر الأضداد المتنازعة علي الالتيام و الامتزاج فأشار به إلي أنّها جامعة لتلك الاسطقسات علي الالتيام.

ثمّ قال: «و كيف و عدّة الالتيام و حافظه قبل الالتيام» فأشار به إلي أنّها عدّة الالتيام أي عدّة جمع الأجزاء علي الالتيام، وكذا هي حافظة للالتيام، أي حافظة لتلك الأضداد مجتمعة.

ثمّ قال: «فكيف لا- يكون قبل ما بعده»، إشارة إلي أنّها جامعة و حافظة للمزاج أيضا حيث إنه يحدث بعد الالتيام و المفروض أنّها عدّة للالتيام و حافظة له.

ثمّ قال: «و هذا الالتيام كما يلحق الجامع الحافظ و هن أو عدم-إلي آخره-»، إشارة إلي أنّها جامعة و حافظة للالتيام، أي جامعة للأجزاء علي الالتيام و حافظة لذلك أي حافظة للالتيام.

ثمّ قال: فأصل القوي المدركة و المحرّكة و الحافظة للمزاج شيء آخر تصريحاً بأنّ تلك القوّة حافظة للمزاج أيضا.

و حيث إنّ الشيخ في الشفاء في الكلام الذي نقلنا عنه قال: «فالنفس التي لكلّ حيوان هي جامعة اسطقسات بدنه مؤلّفها و مركّبها علي نحو يصلح معه أن تكون بدنا لها»، إشارة إلي أنّها جامعة للاسطقسات و جابرة لها علي الالتيام و الاجتماع، بل إشارة إلي أنّها جامعة للمزاج أيضا فإنّ جمع الاسطقسات و تأليفها و تركيبها علي نحو يصلح معه أن تكون بدنا لها، لا يتصوّر إلاّ بجمع المزاج أيضا أي بجمع الأجزاء التي وقع بينها المزاج، فإنّ ذلك النحو الصالح هو المزاج اللائق.

ثمّ قال: «و هي حافظة لهذا البدن علي النظام الذي ينبغي»، إشارة إلي أنّها حافظة للالتيام و للأجزاء مجتمعة، وكذا هي حافظة للمزاج، فإنّ حفظ البدن علي النظام الذي ينبغي يشمل هذين جميعا، فتدبّر.

و إذا عرفت ذلك فاعلم أنّه يستفاد من كلام المحقّق الطوسي هذا حيث قال: «إنّ

المزاج محتاج أولاً إلى شيء يجمع الاسطقسات بالقسر حتّى تجتمع وتلتئم بعد الاجتماع ثم تتفاعل فيحدث بعد ذلك المزاج، وإلى شيء يحفظ الاسطقسات بالقسر مجتمعة ليبقى المزاج موجوداً) أنّ فعل النفس أولاً، إنّما هو جمع الاسطقسات والالتيام بينها، وأنّه يتبع ذلك حدوث المزاج. وكذا فعلها بالذات حفظ الالتيام بين الاسطقسات وحفظها على الاجتماع، ويتبعه حفظ المزاج وبقاؤه، فجمع الاسطقسات وحفظها مجتمعة فعل النفس فعلاً أولياً و حدوث المزاج وحفظه فعلها أيضاً فعلاً ثانوياً. وبذلك يصحّ إطلاق أنّها جامعة للمزاج، إذ هي جامعة لما يقع فيه المزاج وكذلك يستفاد ممّا تقدّم، ومن قوله: «فالمزاج المستمرّ محتاج إلى جامع وحافظ أحدهما سبب وجوده والثاني سبب بقاءه، وهما متقدّمان على الالتيام المتقدّم على المزاج» أنّ ذلك الشيء الجامع من حيث جمع الأجزاء وقسرها على الالتيام، وحفظها على الاجتماع مدّة يحصل فيها الامتزاج والالتيام والتفاعل بينها سبب لحدوث أصل المزاج ووجوده، ومن حيث حفظها على الالتيام بعد ذلك سبب لبقاء المزاج وحفظه، وأن ليس ذلك السبب هو المزاج لتقدّمه على الالتيام المتقدّم على المزاج، والمتقدّم على المتقدّم على الشيء متقدّم على ذلك الشيء وعلّة له، فلا يكون نفسه، فيستفاد منه أنّ ذلك الجامع من جهة أصل الجمع، والجمع مدّة يحصل فيها المزاج سبب لوجوده وأنّ الحافظ من جهة حفظ الالتيام بعد ذلك، سبب لبقائه لا أنّ الأوّل علّة معدّة للثاني علّة معدّة لا- تجتمع مع معلولها في الوجود ويجب تغايرهما كما زعمه صدر الأفاضل، وحيث كان الأوّل سبباً للوجود والثاني سبباً للبقاء، فجاز اجتماعهما في الوجود بل اتّحادهما كما في مراتب كون ذلك السبب نفساً نباتيّة أو حيوانيّة أو ناطقة وإن جاز اختلافهما وتغايرهما كما في مرتبة كونه صورة منويّة كالصورة المعدنيّة في حفظ المزاج، فإنّ حافظ المزاج وسبب بقاءه حينئذ هو تلك الصورة وجامعه وسبب وجوده هو نفس الأبوين كما حقّقه رحمه الله. وحيث يستفاد منه أنّ حدوث المزاج وبقائه أمران متغايران فيمكن أن يدفع بذلك ما يمكن أن يورد على المحقّق الطوسي رحمه الله.

من أنّ ما أورده هو نفسه علي الإمام من الإلزام بتفويض أحد الفاعلين الطبيعيين تدبيره إلي آخر، وارد عليه أيضا في تفويض نفس الأبوين حفظ المزاج إلي الصورة المنويّة التي هي من قوي النفس المولود.

وبيان الدفع أنّ فعل نفس الأبوين إنّما هو أصل الجمع و حفظ الأجزاء إلي أن يحصل المزاج، وفعل الصورة المنويّة إبقاء المزاج و حفظه بعد ذلك، و الفعلان متغايران، فلم يفوض نفس الأبوين فعلها الخاصّ بها إلي الصورة المنويّة، بل انقطع فعلها و حدث فعل آخر من فاعل آخر حدث. و هذا بخلاف ما قاله الإمام حيث أنّه قال: إنّ تدبير المزاج من حيث الوجود و البقاء جميعا كان في عهدة نفس الامّ، ثمّ فوضته إلي الناطقة، ففوضت فعلها الخاصّ بها إليها، فتبصّر.

## الأمر الثاني

### إشارة

و من تلك الامور التي ينبغي التنبيه عليها، أنّ أول كلام المحقق الطوسي رحمه الله في تحقيقه، و إن كان يوهّم أنّ النفس النباتية و الحيوانية و الناطقة نفوس متغايرة و ذوات مختلفة بالماهية متفاضلة في الكمال، كما هو رأي بعضهم، لكنّ التمثيل الذي ذكره لتلك القوي و النفوس في أحوالها من مبدأ حدوثها إلي استكمالها، و كذا قوله أخيرا: «فجميع هذه القوي كشيء واحد متوجّه من حدّ ما من النقص إلي حدّ ما من الكمال، و اسم النفس واقع منها علي الثلاث الأخيرة، فهي علي اختلاف مراتبها نفس لبدن المولود» يدلّ علي أنّ هذه النفوس، بل الصورة الحافظة لمزاج المنّي أيضا التي هي كالصورة المعدنيّة كلّها بحسب الذات، و الحقيقة 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 قوي متعدّدة مختلفة بسببها يصير أفعال تلك الذات الواحدة متغايرة مختلفة، كما هو رأي جمهور الحكماء، و هو الحقّ - كما سيأتي تحقيقه - و كأنّه لأجل ملاحظة وحدتها بالذات و تعدّدها بحسب الأفعال و الآثار قال: إنّها كشيء واحد و لم يقل إنّها شيء واحد.



و يؤيدّه أنّ القول بوحدها بالذات و تغايرها بحسب القوي و الأفعال، هو الموافق لكلام الشيخ في الكتابين، حيث إنّه في الإشارات (1) في هذا المقام الذي ذكر المحقّق الطوسي فيه هذا التحقيق قال: «فأصل القوي المدركة و المحرّكة و الحافظة للمزاج شيء آخر، لك أن تسميه النفس، و هذا هو الجوهر الذي يتصرّف في أجزاء بدنك ثمّ في بدنك.» ثمّ قال: «فهذا الجوهر فيك واحد، بل هو أنت علي التحقيق، و له فروع من قوي منبثّة في أعضائك».

و كذلك قد حقّق في الشفاء في فصل عدّ المذاهب في النفس و أفعالها و أنّها واحدة أم كثيرة، القول في وحدتها بحسب الذات و اختلافها بحسب القوي و الآلات و الأفعال بما لا مزيد عليه. (2) و سنذكر تلخيصه فيما بعد إن شاء الله تعالى في موضع يليق به.

و بالجملة فهذا القول هو الحقّ الحقيقي بالتصديق و لا ينافيه ما ورد في أخبار الصادقين عليهم السّلام من أنّ الله تعالى جعل في الأنبياء و الأوصياء عليهم السّلام خمسة أرواح، روح القدس، و روح الإيمان، و روح الحياة، و روح القوّة، و روح الشهوة، و في المؤمنين الأربعة الأخيرة، و في الكافرين الثلاثة الأخيرة، (3) لأنّه يمكن أن يكون ذلك إشارة إلي تعدّد مراتب كمالات الأرواح، و تعدّد قواها، لا تعدّد ذاتها بحسب الذات.

و كذا لا ينافيه ما ورد: من أنّ ولوج روح الحياة، و كذا روح العقل، إنّما يكون إذا مضى علي الجنين في الرحم مدّة بعد فيضان الروح النباتي عليه، (4) إذ ذلك أيضا يمكن أن يكون محمولا علي أنّ النفس بعد تلك المدّة تزيد كمالاتها، و تكون بحيث يصدر عنها مع ما تقدّم من الأفعال النباتيّة الفعل الحيواني، و بعد ذلك بحيث يصدر عنها مع جميع ما تقدّم الفعل الإنساني.

و علي هذا أيضا يمكن أن يحمل قوله تعالى: «وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ، ثُمَّ سَوَّاهُ وَ نَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ، وَ جَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَ الْأَبْصَارَ وَ الْأَفْئِدَةَ.» (5).

و قوله تعالى: «وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ، ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ

ص: 167

1- - شرح الإشارات 2:302-306. [1]

2- - الشفاء، الطبيعيات، الفصل السابع في عدّ المذاهب...:221، طبع القاهرة.

3- - راجع الوافي 3:627، باب ما خصّوا عليهم السّلام به من الأرواح. [2]

4- - راجع تفسير نور الثقلين 3:532، ذيل آية 12 من سورة «المؤمنون».

5- - السجدة: 7 و 9. [3]

مَكِينٍ، ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ» ، (1) لو كان قوله تعالى «ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ» إشارة إلى إفاضة النفس الإنسانية عليه، فتدبر.

وإذا عرفت ذلك تبين لك أن ما أورده صدر الأفاضل بقوله: «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 كلمة فاعلة لها قوي متعددة متجددة الحدوث؟ أو هي كلمات فعالة متعددة متفاضلة في الكمال؟» غير وارد، حيث إن كلام المحقق الطوسي؛ دلّ علي الأول كما هو ظاهر كلامه، و لكونه الحق، و لكونه موافقا لكلام الشيخ و هو بصدد شرح كلامه.

و أما ما أورده بقوله: «فإن كان الأول فيلزم حدوث الناطقة مع حدوث النطفة، فتكون معطّلة عن فعلها الخاص مدّة و هذا يخالف قواعدهم»، فغير وارد أيضا.

أما أولا فلاّنه يمكن أن يكون مراد المحقق الطوسي كما يشعر به بعض كلماته وحدة ما يقع عليه اسم النفس، أي النباتية و الحيوانية و الناطقة بالذات، لا الصورة الحافظة لمزاج المني أيضا. فعلي هذا فلا يرد حدوث الناطقة مع حدوث النطفة حتّي يلزم التعطيل المذكور.

و أما ثانيا فلاّنه علي تقدير أن يكون مراده وحدة تلك الصورة الحافظة أيضا مع تلك النفوس بالذات، كما هو الأظهر، يمكن أن يقال إن ذلك التعطيل إنّما يلزم لو لم يكن هناك مانع من توجه الناطقة إلي فعلها الخاص بها، و هذا ممنوع، إذ ربما كان توجهها إلي تكميل مادّة بدنها بحيث تصلح أن تكون آلة لاستكمالها، أو انغمارها في الرطوبة علي ما قيل، أو نحو ذلك مانعا عن فعلها الخاص بها، و هذا ليس فيه التعطيل المحال، كما أنّها في مرتبة النباتية و الحيوانية أيضا كذلك، بل إنّها في بعض مراتب كونها ناطقة كمرتبة العقل الهولاني أيضا كذلك، و لا تعطيل، إذ المانع من فعلها الخاص هناك موجود من نحو ما ذكرنا، و لم يقل أحد بأنّ الناطقة في مراتب قواها النظرية مثلا، كالهولانية و بالملكة و بالمستفاد و بالفعل نفوس متعددة بالذات أو أنّها في مرتبة الهولانية، نفس مغايرة بالذات

ص: 168

للنفس التي فيما بعد تلك المرتبة، بل الاتّفاق واقع علي أنّها في تلك المراتب أجمع، ذات واحدة تختلف كمالاتها.

ثمّ إنّّه لو كان هذا الإيراد الذي أورده صدر الأفاضل علي تقدير وحدة النفس بالذات واردا لكان يرد علي نفسه أيضا، إذ هو أيضا ذهب إليها حيث قال في تلك الرسالة بهذه العبارة:

«الإشراق الثامن في أنّ لكلّ إنسان نفسا واحدة.

من الناس من زعم أنّ فينا نفسا إنسانيّة، و اخري حيوانيّة، و اخري نباتيّة، و الجمهور علي أنّ النفس فينا واحدة، هي الناطقة فقط و لها مشاعر و قوي، فإنّ لك أن تقول أحسست فغضبت و أدركت فحرّكت، فمبدأ الكلّ أنت، و أنت نفس شاعرة فكلّ القوي من لوازم هذه.» (1)

ثمّ ذكر وجوها اخري علي هذه الوحدة كما يظهر علي من راجع كلامه.

و أمّا قوله: «و إن كان الثاني يلزم عليه ما يلزم به الشارح المتقدّم من تفويض أحد الفاعلين الطبيعيين تدير موضوعه إلي آخر»، فهو وارد علي هذا التقدير أي علي تقدير تعدّد النفوس بالذات، حيث إنّّه يلزم حينئذ تفويض الصورة المنويّة التي هي فاعل طبيعي تديرها إلي النفس النباتية، التي هي فاعل طبيعي، و كذا تفويض النفس النباتية تديرها إلي النفس الحيوانية، و تفويض الفاعل الطبيعي تديره إلي آخر، سواء كان فاعلا طبيعيا أيضا كما في الأوّل، أو فاعلا غير طبيعي كما في الثاني، ممتنع، علي اصولهم، لأنّ الطبيعة لا تكون طالبة لأمر و تاركة له، و كأنّه رحمه الله أشعر في كلامه ذلك، بأنّ هذا التفويض إنّما يلزم علي تقدير تعدّد النفوس بالذات لا علي تقدير وحدتها بالذات، و تعدّدها باعتبار القوي و الكمالات، إذ هي علي هذا التقدير فاعل واحد، هو النفس الناطقة المجرّدة التي هي فاعل إراديّ، و ليس هناك تفويض، بل زيادة كمالها بزيادة استعداداتها، و بأنّ المحقّق الطوسي حيث أورد هذا الإلزام علي الإمام الرازي ينبغي أن يكون نظره إلي تعدّدها بالذات، فإنّه لو كان نظره إلي وحدتها بالذات لم يرد إلزامه علي الإمام حيث إنّ تفويض نفس الامّ التي هي واحدة بالذات - و هي نفسها الناطقة التي هي فاعلة بالإرادة - تديرها

ص: 169

إلي النفس الناطقة للمولود التي هي أيضا واحدة بالذات و فاعلة بالإرادة، ليس من تفويض أحد الفاعلين الطبيعيين تديره إلي الآخر، فهذا الإلزام قرينة علي أنّ نظر المحقق الطوسي إلي تعدّد النفوس بالذات.

و ما ذكره من قوله: «فجميع هذه القوي كشيء واحد» قرينة علي أنّ نظره إلي وحدتها بالذات، وبذلك يحصل الإبهام والإجمال في كلامه: «ولم يتبين منه أنّ هذه الأفاعيل أهي صادرة من كلمة واحدة فاعلة؟ أو من كلمات متعدّدة فعّالة؟»

و بالجمله لو كان نظره إلي وحدتها بالذات، لم يرد إلزامه علي الإمام الرازي و لم يعلم بعد أنّ مذهب الإمام هو التعدّد بالذات، حتّي يكون الإلزام عليه إلزاميا، و إن كان نظره إلي تعدّدها بالذات ورد عليه أيضا ما ألزمه علي الإمام.

و هذا غاية توجيه كلام صدر الأفاضل في إيراد علي المحقق الطوسي.

### دفع إيراد آخر علي المحقق الطوسي رحمه الله

و يمكن الجواب عن ذلك بأنّ الظاهر كما ذكرنا أنّ نظر المحقق الطوسي رحمه الله إلي الوحدة بالذات، و أنّه علي تقدير هذه الوحدة أيضا يرد إلزامه علي الإمام، فإنّ ذات نفس الامّ و كذا ذات نفس المولود و إن كانتا فاعلين بالإرادة في بعض أفاعيلهما-أي الأفاعيل الحيوانية و الإنسانية-لكن فعلاهما هذان، أي جمع أجزاء النطفة و حفظها أولا الذي أسنده الإمام إلي نفس الامّ، و حفظها ثانيا الذي أسنده إلي نفس المولود الحادثة فعلا-ن طبيعيتان غير إراديتين كما لا- يخفي. و الفاعل من حيث فعله الطبيعي سواء كان ذاته بذاته طبيعيا أيضا، أو إراديا، لا يمكن أن يفوض تديره الطبيعي إلي فاعل آخر طبيعي أو غير طبيعي و خصوصا إذا كان فعله أيضا غير طبيعي كما هنا، حيث إنّ الدليل الذي ادّعوه علي هذا الامتناع جار هنا أيضا. و الحاصل أنّ الفعل الطبيعي من حيث هو فعل طبيعي لا يمكن أن يفوض تديره من فاعل إلي آخر. و لا مانع من أن يكون فاعل واحد من جهة ذاته بذاته أو من بعض الاعتبارات فاعلا بالإرادة، و من جهة بعض الاعتبارات الاخر فاعلا طبيعيا، فإنّه لا مانع من أن يكون النفس المجردة الإنسانية من جهة تعلّقها بمجموع البدن كالصورة المعدنية، و فاعلة بالطبع، و من جهة تعلّقها ببعض أجزاء بدنّها كالكبد نوعا من التعلّق

كالنفس النباتية، وفاعلة بالطبع أيضا، و من جهة تعلّقها ببعض آخر منها كالقلب نوعا من التعلّق كالنفس الحيوانية، و فاعلة بالإرادة، و من جهة ذاتها بذاتها نفسا مجردة فاعلة بالإرادة أيضا، كما أنّها من جهة تعلّقها ببعض أجزاء بدنّها كالدماع نوعا من التعلّق مدركة للجزئيات، و من جهة ذاتها بذاتها مدركة للكليات، فإنّ أمر النفس عجب عجاب و الله أعلم بالصواب.

و من هذا تبين أنّ نظر المحقّق الطوسي رحمه الله إلي الوحدة بالذات و أنّ إلهامه علي الإمام الرازي وارد.

و أمّا قول صدر الأفاضل: «و إن كان هناك فساد صورة سابقة و تكوّن صورة لا حقة، فكيف انجرت تكامل الاستعداد إلي الفساد. و الفطرة حاكمة بأنّ التوجّه إلي الكمال ينافي الفساد و الاضمحلال».

فهو إن كان ناظرا إلي تقدير وحدة تلك النفوس بالذات و اختلافها في الآثار كما هو المستفاد من كلام المحقّق الطوسي و الشيخ و غيرهما، فلا يخفي أنّه غير وارد، فإنّ هؤلاء لا يقولون بذلك، بل إنّهم يقولون بتكامل استعداد تلك النفس الواحدة و تزايد كمالاتها بحسب مراتبها من غير فساد نفس و تكوّن نفس اخري. و عليه ينبغي أن يحمل قول المحقّق الطوسي: «و ظاهر أنّ كلّ ما يتأخّر يصدر عنه مثل ما يصدر عن المتقدّم و زيادة.»

و كذلك لو كان ذلك ناظرا إلي تقدير تعدّدتها بالذات، فإنّهم و إن قالوا بتكوّن نفس لا حقة لكنّهم لم يقولوا بفساد النفس السابقة، بل إنّ ظاهر كلامهم أنّهم قالوا باجتماع تلك النفس اللاحقة مع السابقة في الوجود و ترتّب الآثار حيث قالوا بأنّ فينا نفوسا متعدّدة، كما نقل صدر الأفاضل نفسه عنهم في كلامه المنقول عنه آنفا.

و أمّا قوله: «فقوّة واحدة لمادّة واحدة لا تفعل فعلين متناقضين».

فهو إن كان من تتمّة السابق، و كان مراده أنّ القوّة الواحدة لا تفعل فعلين متناقضين، أي التوجّه إلي الكمال و الفساد، فجوابه قد ظهر ممّا ذكرنا، و إن كان إيرادا آخر علي تقدير وحدة النفس بالذات، و كان مراده أنّ النفس الواحدة لا تفعل الفعل النباتي و الحيواني و النطقي، فهو أيضا غير وارد، إذ هذه الأفعال غير متناقضة، بل يجتمع بعضها مع بعض في الوجود، و تعدّدتها لا ينافي وحدة فاعلها بالذات، إذ فاعلها مع وحدتها بالذات مختلفة

فظهر من ذلك أنّ الإيرادات التي ذكرها صدر الأفاضل في هذا المقام لا وجه لها، كما أنّ ما اختاره في جواب ذلك السؤال المشهور، وقال إنّه هو التحقيق، ممّا لا وجه له، إذ هو مبنيّ علي تجويز الحركة في الجوهر، وقد تبين بطلانها في موضعه، حيث إنّ المتحرّك في كلّ مقولة يجب أن يبقي ذاته بشخصه حين الحركة، وإذا فرضت الحركة في الجوهر كانت الحركة في الصور الجوهرية بحيث لا تبقي واحدة منها في أزيد من آن، فيكون المتحرّك نفس الهيولي والهيولي لا وجود شخصيا لها إلا بالصورة. وبما ذكرنا ظهر لك تزييف ما ذكره صدر الأفاضل هنا.

وقد ظهر أيضا بما ذكره المحقّق الطوسي تزييف ما ذكره الإمام الرازي، فظهر أنّ ما حقّقه المحقّق الطوسي رحمه الله ممّا ينبغي أن يكون المعوّل عليه في جواب ذلك السؤال المشهور.

### في بيان الجواب عن السؤال الذي أوردناه علي كلام الشيخ في الشفاء

و حيث عرفت ما أوردنا من الكلام في البين للتمهيد عن جواب السؤال الذي أوردناه علي كلام الشيخ في الشفاء فلنرجع إلي بيان الجواب عنه، فنقول: إنك إذا أحطت بما تلوناه عليك، تبيّنت معني ما ذكر الشيخ من كون النفس حافظة للمزاج والتركيب وعلّة لهما، فإنّ معناه كما تلخص لك ممّا تقدم أنّ المزاج البدني لما كان واقعا بين أضداد متنازعة إلي الانفكاك، وهي اسطقسات البدن التي تطلب كلّ منها احيازها الطبيعيّة لو خلّيت وطباعها، فلا بدّ من أن يكون هناك قاسر يقسرها علي الاجتماع والالتيام وليس ذلك القاسر هو المزاج، لأنّ المزاج إنّما يحدث بعد الاجتماع، فلا يمكن أن يكون قبله، فلا يكون علّة له، بل العلّة القاسرة لتلك الأضداد علي الاجتماع إنّما هي أمر آخر، إن شئت سمّيته قوّة، وإن شئت سمّيته صورة، وإن شئت سمّيته نفسا، وهذا القاسر كما أنّه علّة لجمع تلك الأجزاء والالتيامها، كذلك هو علّة لما يحدث بعد الالتيام، ويتبعه أي المزاج، فهو علّة أولا للالتيام، وثانيا لحدوث المزاج من المبدأ القيّاض ولبقائه وانحفاظه، فهو كما أنّه جامع للأجزاء كذلك هو علّة حافظة للمزاج.

وبالجملّة، فهذا القاسر الجامع الحافظ، هو نفس المولود التي هي واحدة بالذات، مختلفة باعتبار القوي والآثار والأفعال والكمالات. و يصدر عنها في كلّ حالة من حالاتها الجمع والحفظ معاً، ما سوي مرتبة كون تلك القوّة بحيث لا تسمّى نفساً، بل صورة منويّة، فإنّ فعلها في تلك المرتبة، إنّما هو حفظ مزاج المنويّ كالصورة المعدنيّة لا الجمع، حيث إنّ الجامع للأجزاء الغذائيّة التي يتبع جمعها المزاج المنويّ، إنّما هو نفس الأبوين لا نفس المولود. وليس في ذلك تفويض أحد الفاعلين الطبيعيّين من حيث فعلهما الطبيعيّ تدييره إلي الآخر، كما أشرنا إليه، أي من جهة أنّ الجمع والحفظ وإن كان كلاهما فعلين طبيعيّين، والمفروض أنّ نفس الأبوين فوّضت الحفظ إلي نفس المولود. إلاّ أنّه ليس فيه تفويض نفس الأبوين فعلها الخاصّ بها إلي نفس المولود، حيث إنّ فعل نفس الأبوين إنّما هو الجمع، وهي لم تفوّضه إلي نفس المولود بل الصادر من نفس المولود في تلك المرتبة إنّما هو الحفظ خاصّة دون الجمع، فتبصّر.

ثمّ إنّّه عند حدوث المزاج المنويّ تستعدّ تلك الأجزاء التي هي مادّة إنسان لحدوث نفس من المبدأ الفيّاض متعلّقة بها، لا قائمة بها، وبعبارة أخرى إنّّه عند ذلك يستعدّ البدن لكون القوّة المتعلّقة به يتزايد كمالها بحيث تسمّى نفساً وهذه القوّة وهذه النفس وهي التي قلنا إنّها واحدة بالذات، مختلفة باعتبار القوي والكمالات يصدر عنها الجمع والحفظ معاً، وبذلك يظهر معني قول الشيخ: «إنّ المزاج والبدن علّة بالعرض للنفس»، وعسي أن تأتي علي زيادة إيضاح لهذا فيما بعد إن شاء الله تعالى.

وأما وجه الجمع بين ما ذكره في الشفاء في ذلك الاحتمال الثالث، من أنّ فساد البدن إنّما يكون بسبب يخصّه من تغيّر المزاج والتركيب.

وما نقلناه عنه في الكتابين، من أنّ النفس جامعة لاسطقسات البدن وحافظة للبدن علي النظام الذي ينبغي فلا يستولي عليه المغيّرات الخارجة ما دامت النفس موجودة فيه، وأنّ الالتيام الواقع في أجزاء البدن إذا لحق جامعته وحافظه-أي علّته التي هي النفس- وهن أو عدم يتداعي إلي الانفكاك.

فبيانه أنّ هذا الجمع والحفظ سواء كان متعلّقهما الأجزاء البدنيّة أو المزاج البدني حيث كانا فعلين حاصلين في مادّة يستدعيان فاعلاً وقابلاً وفاعلهما النفس، كما دلّ عليه كلام

الشيخ، وقابلهما البدن بأجزائه و كفيته، و بعبارة اخري علّتهما بالذات هي النفس و علّتهما بالعرض هي البدن، كما يدلّ عليه كلام المحقّق الطوسي في ذيل قول الشيخ في الإشارات: «و استحالة الجسم عن أن يكون آلة لها و حافظا للعلاقة معها بالموت لما تضرّ جوهرها» حيث قال: «و اعلم أنّ إسناده حفظ العلاقة مع الجسم هنا إلي الجسم ليس بمناقض لإسناده حفظ المزاج الذي هو سبب العلاقة في النمط الثالث إلي النفس، لأنّ النفس كما كانت حافظة لها بالذات فالجسم حافظ أيضا و لكن بالعرض، و ذلك لأنّ فساد المزاج المقتضي لقطع العلاقة إنّما يتطرّق من جهة الجسم و عوارضه، و لذلك أسند استحالة البدن عن كونه آلة للنفس إلي الجسم، و عدم تطرّق الفساد إلي 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 يقتضي وجود جميع علله بشرائطها، و كان زواله لا- يقتضي 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 علّتها بالعرض كالبدن من غير أن يقتضي ذلك زوال ذات علّتهما الفاعلة و علّتهما بالذات كالنفس.

لست أعني بقولي هذا زوال البدن بالذات و فساده عن أصله، حتّي ينافي ما ذكره الشيخ في ذلك الاحتمال الثالث أنّ فساد البدن إنّما يكون بسبب يخصّه من تغيّر المزاج و التركيب، أي بسبب زوال الجمع و الحفظ حيث إنّ فساد البدن إنّما يكون بفساد المزاج لا بالعكس.

بل أعني به زوال البدن، من حيث كونه قابلا للجمع و الحفظ و صالحا لوقوع الالتيام و المزاج بين أجزائه، بأن يتطرّق أولا إلي البدن و هن و ضعف بسبب استيلاء المغيّرات الخارجيّة و الداخليّة، فيخرج بذلك عن الصلاحية لوقوع المزاج الخاصّ بين أجزائه، ثمّ يتطرّق بذلك و هن و فساد إلي ذلك المزاج الحاصل بينها، فيفسد ذلك المزاج و يتداعي أجزاء البدن إلي الانفكاك، علي مقتضي طباعها، فيلحق ذلك فساد البدن و يتبعه زوال علاقة النفس عنه، و نحن نعلم بالضرورة أنّ زوال الجمع و الحفظ أي تغيّر 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 يؤيّد ما ذكرناه قول الشيخ في الشفاء في فصل جوهرية النفس: «و إذا فارقت النفس وجب ضرورة أن يكون فراقها لغالب صيّر الموضوع بحالة اخري و أحدث فيه صورة جمادية، كالمقابلة للصورة المزاجية الموافقة للنفس، و لتلك الصورة و المادّة التي للنفس لا تبقي بعد النفس علي نوعها البتّة، بل إنّما أن يبطل نوعها و جوهرها الذي به كان موضوعا للنفس، أو يخلف النفس عنها صورة تستبقي المادّة بالفعل علي طبيعتها فلا يكون ذلك الجسم الطبيعي كما كان، بل يكون صورة و أعراض اخري و يكون قد تبدّل أيضا بعض أجزائها و فارق مع تغيّر الكلّ في الجوهر فلا يكون هناك مادّة محفوظة الذات بعد مفارقة النفس هي كانت موضوعة للنفس و الآن هي موضوعة لغيره.» (1)

و كذا قوله في الإشارات: «و استحالة الجسم عن أن يكون آلة لها و حافظا لعلاقة معها بالموت، لا تضرّ جوهرها» (2) حيث أسند تلك الاستحالة إلي الجسم أولا.

و كذا قول المحقّق الطوسي: «و ذلك لأنّ فساد المزاج المقتضي لقطع العلاقة، إنّما يتطرّق من جهة الجسم و عوارضه» (3). و المحصّل أنّ زوال المزاج و التركيب إنّما يكون بطرء عوارض علي البدن الحاصل علي المزاج الخاصّ و التركيب الخاصّ لا غير، فيخرج البدن عن القابلية لذلك المزاج الخاصّ، فيفسد المزاج بزوال علته القابلة له من حيث إنّها قابلة له، أي فيفسد المزاج و يتبعه زوال البدن و فساده من حيث المزاج و التركيب، و كذا من جهة الصورة الشخصية و النوعية بل الجسميّة أيضا بطرء الضدّ عليها، و لا يستلزم ذلك زوال ذات العلة الفاعلية للمزاج و التركيب أو علتهما بالذات، أعني النفس الجامعة و الحافظة للمزاج، حيث إنّ انعدام المعلول لا يستلزم انعدام جميع علله، مع أنّك قد عرفت فيما تقدّم أنّ تغيّر المزاج و التركيب لكونه تدريجيّا مستلزما لحركة في زمان علي مادّة تقبل التدرّج، لا يمكن أن يكون مستتبعا لانعدام ذات النفس لكونها مجردة عن المادّة في ذاتها. نعم هو يمكن أن يكون مستتبعا لزوال النفس من حيث كونها

ص: 175

1- -الشفاء، [1] الطبيعيات، الفصل الثالث في أنّ النفس داخلة في مقولة الجوهر: 22، طبع القاهرة.

2- -شرح الإشارات 3:265. [2]

3- -شرح الإشارات 3:266.

جامعة وحافظة بالذات أي لزوال صفة جمعها وحفظها، وكذا لقطع علاقتها عن البدن، حيث إنه إذا لم تكن هناك مادة قابلة للجمع والحفظ لا يتصور الجمع والحفظ، وإن كان ذات الجامع والحافظ بذاته موجودا، لا نقص في ذاته ولا في عليته بذاته وإذا زال ذلك المزاج الخاص الموافق للنفس الذي هو منشأ علاقتها بالبدن زالت علاقتها عنه من غير أن يكون ذلك مستلزما لانعدام ذات النفس وسيجيء زيادة بيان له إن شاء الله تعالى.

و علي هذا فيمكن أن يحمل كلام الشيخ في الشفاء: «وهي حافظة لهذا البدن علي النظام الذي ينبغي فلا يستولي عليه المغيرات الخارجة ما دامت النفس موجودة فيها» (1) علي أنها حافظة له علي ذلك النظام، ما دام يمكن الحفظ ويمكن أن يكون ذلك المزاج قابلا له صالحا له ولم يطرأ عليه الضدّ ولم يستول عليه المغيرات، وما دامت النفس موجودة مع البدن متعلّقة به جامعة حافظة، وأما إذا لم يكن كذلك، خرج البدن عن الصلاحية لقبول حفظ المزاج، وفسد المزاج، وفسد البدن أيضا، وزال الحفظ وانقطعت علاقتها عنه.

وكذا كلامه في الإشارات: «وهذا الالتيام كما يلحق الجامع الحافظ وهن أو عدم يتداعي إلي الانفكاك» (2)، علي أنه إذا لحق الجامع الحافظ وهن من حيث الجمع والحفظ بسبب الأمراض المنهكة البدنية أو عدم من هذه الحيثية أيضا بسبب الموت البدني، تداعي الالتيام إلي الانفكاك فزال جمعه وحفظه فزال تعلّقها عن البدن ففارقت من غير أن يكون مستلزما لانعدام الجامع الحافظ بذاته، وعلي هذا فيحصل الجمع بين كلامي الشيخ اللذين نحن بصدد الجمع بينهما من غير إشكال.

وهذا الذي ذكرنا إنّما هو علي مساق ظاهر ما نقلنا عن الشيخ أنّا في فراق النفس عن البدن ومذاق الحكماء الطبيعيين في الموت، وأما علي مذاق بعض الحكماء الإلهيين فيه فيمكن أن يقال: إنّ البدن بذلك المزاج الخاص والتركيب الخاص اللذين هما منشأ تعلّق النفس به لَمّا كان آلة لاستكمالها حيث كانت تحتاج إليه في استكمالها، كانت جامعة حافظة للبدن علي مزاجه، وكانت العلاقة شديدة باقية، وحيث خرج كمالها المقدّر لها به

ص: 176

1- -الشفاء، [1] الطبيعيات، الفصل الثالث في أنّ النفس داخلة في مقولة الجواهر: 25، طبع القاهرة.

2- -شرح الإشارات 2:301. [2]

من القوة إلى الفعل مرتبة فمرتبة و كان الاحتياج أقل فأقل، و لا سيما إذا استولت المغيّرات علي البدن ضعف الجمع و الحفظ مرتبة فمرتبة، إلى أن انتهى الأمر إلى مرتبة يزول فيها الاحتياج بالمرّة، و ينعدم العلاقة و يزول الحفظ، فيتداعي الالتيام المحفوظ، و كذا الاجزاء الملتزمة إلى الانفكاك فينعدم المزاج و يفسد البدن بفساده، و علي هذا أيضا فيحصل الجمع بين كلاميه أيضا و كأنه ألصق بكلامه الذي نقلنا عنه في حفظ النفس للمزاج و الله تعالى أعلم.

### في ترميم بعض ما ذكره الشيخ في الكتابين من الدليل علي بقاء النفس

ثم اعلم أنّ ما ذكره الشيخ في الشفاء في الدليل علي 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 قوّة أن يفسد، و قبل الفساد فيه فعل أن يبقى، و قوّة الفساد و فعليّة البقاء متغايرتان، فإذا كان لأمرين مختلفين. ثمّ ذكر أنّ كلّ شيء يبقى و له قوّة الفساد، فله أيضا قوّة أن يبقى، لأنّ بقاءه ليس بواجب ضروري، و اذا لم يكن واجبا كان ممكنا، و الإمكان الذي يتناول الطرفين، هو طبيعة القوّة، فإذا كان في جوهره قوّة أن يبقى، و أنّ فعليّة البقاء و قوّة البقاء أيضا متغايرتان، و هما لأمرين مختلفين. فيلزم أن يكون ذاته مركّبة من أمرين بأحدهما فعليّة بقائها و هو الصورة، و بالآخر قوّة بقائها واضح كما ذكره، و إنّما لم يكتف بالمقدّمة الاولى في بيان الدليل و لم يقل إنّ قوّة الفساد و فعليّة البقاء متغايرتان فإذا كان هما لأمرين مختلفين، فيلزم التركيب، و بعبارة اخري أنّ موضوع قوّة الفساد غير موضوع فعليّة البقاء و أنّه لا يمكن عروضا لشيء واحد لأنّ محلّ قوّة الفساد، هو بعينه موصوف بالفساد و لا شيء من محلّ البقاء بالفعل هو بعينه موصوفا 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 موصوفا بالفساد، فلا يثبت له قوّة الفساد، لأنّه إذا قرّر الدليل هكذا، ورد عليه النظر كما أورده صاحب المحاكمات بأنّ لا نسلم أنّ الباقي لو قبل الفساد، لا يجتمع معه، فإنّ معني قبول الشيء العدم أو الفساد ليس أنّ ذلك الشيء يتحقّق و يحلّ فيه الفساد، بل معناه

أنّه ينعدم في الخارج، وإذا حصل في العقل و تصوّر العقل العدم الخارجي، كان العدم الخارجي قائما به في العقل، وأما في الخارج فليس هناك شيء و قبول عدم. وإن 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 مباين 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 قوّة الفساد و فعليّة البقاء لأمرين مختلفين و أنّ قوّة الفساد و فعليّة البقاء تستلزمان قوّة البقاء أيضا، و أنّ قوّة البقاء و فعليّته لأمرين مختلفين، فيلزم التركيب، و أن لا يكون موضوعا هما أمرا واحدا كما تمسّك الشيخ بهما، تمّ البيان من غير ورود هذا الإيراد عليه، حتّي يحتاج إليّ الجواب عنه بما ذكرنا، و بالجملة فكلامه في الشفاء في ذلك لا غبار عليه.

و أمّا كلامه في الإشارات في ذلك حيث قال: «و لأنّه أصل فلن يكون مرّبا من قوّة قابلة للفساد، و مقارنة لقوّة الثبات» (1)، فكأنّه مجمل في ذلك، حيث لم يتعرّض لذكر فعليّة الثبات و مغايرة قوّة الثبات لها، و قد عرفت أنّ إتمام الدليل يتوقّف عليه، إلّا أنّه يمكن حمله عليّ ما في الشفاء بأن يقال: معناه: فلن يكون مرّبا من ذلك، لأنّ قوّة الفساد مع فعليّة الثبات تستلزمان قوّة الثبات، و أنّ قوّة الثبات و فعليّته متغايرتان، و تستلزمان محلّين متغايرين مختلفين و التركيب.

و أمّا المحقّق الطوسي رحمه الله في شرحه للإشارات فكأنّه نظر إليّ ظاهر كلام الشيخ فقررّ دليله، و تمسّك فيه بالمقدّمة الاولي فقط، أي أنّ قوّة الفساد غير فعليّة البقاء، حيث قال:

«كلّ موجود يبقي زمانا و يكون من شأنه أن يفسد، كان قبل الفساد باقيا بالفعل و فاسدا بالقوّة، و فعل البقاء غير قوّة الفساد، و إلّا لكان كلّ باق ممكّن الفساد، و كلّ ممكّن الفساد باقيا، فإذن هما لأمرين مختلفين، و الأصل لا يمكن أن يكون مشتملا عليّ مختلفين-إليّ آخره-» (2).

ص: 178

1- -شرح الإشارات 3:285. [1]

2- -شرح الإشارات 3:285-286.

وقال أيضا أخيرا: «و هو أي الأصل غير مركّب من قوّة الفساد ووجود الثبات».(1)

و لم يتعرّض للمقدّمة الثانية التي لها مدخل في إتمام الدليل، أي أنّ ذلك مستلزم لقوّة الثبات، وهي متغايرة مع فعليّة الثبات و تستلزمان محلّين مختلفين.

و يرد عليه أولاً أنّه شرح غير مطابق لكلام الشيخ، فإنّ الشيخ لم يذكر فعليّة الثبات، بل ذكر قوّة الثبات، حيث قال: «فلن يكون مركّباً من قوّة قابلة للفساد مقارنة لقوّة الثبات» (2)

و أيضا فإنّ المحقّق الطوسي و إن تعرّض لذكر قوّة الثبات في قوله: «فالفلس إن كان أصلاً فلن يكون مركّباً من قوّة قابلة للفساد مقارنة لقوّة الثبات»، -حيث إنّ الموجود في بعض النسخ لقوّة الثبات و إن كان الموجود في البعض الآخر لوجود الثبات كما في أوّل كلامه و آخره- إلاّ أنّه أيضا لا يكون إشارة إليّ المقدّمة الثانية، حيث إنّ المقدّمة الثانية هي المتغايرة بين قوّة الثبات و فعليّته، لا بين قوّة الفساد و قوّة الثبات، و إن كان مطابقاً لظاهر كلام الشيخ.

و أمّا ثانياً فلاّ أنّه عليّ هذا التقرير الذي ذكره لشرح كلام الشيخ يرد عليه النظر المذكور آنفاً، و يحتاج إليّ الجواب عنه بما ذكرنا أو نحوه، و قد أورده صاحب المحاكمات عليه.

قال في قول المحقّق الطوسي: «فإذن هما لأمرين مختلفين» بهذه العبارة: «و هاهنا شيان: الأوّل، أنّ قوّة الفساد متغايرة للبقاء بالفعل، لأنّها لو كانت عين البقاء بالفعل، لكان كلّ باق فاسداً بالقوّة و بالعكس و ليس كذلك. الثاني، أنّ قوّة الفساد و فعليّة البقاء لأمرين مختلفين أي موضوع قوّة الفساد غير موضوع البقاء حتّي لا يمكن عروضهما لشيء واحد». (3) و لم يذكر عليه دليلاً.

### كلام مع صاحب المحاكمات

و ربما يستدلّ عليه بأنّ محلّ قوّة الفساد هو بعينه موصوف بالفساد. -إليّ آخر ما نقلنا في قولنا: و بعبارة أخرى- ثمّ قال: و فيه نظر، لأنّنا لا نسلم أنّ الباقي لو قبل الفساد -إليّ آخر ما نقلنا من النظر.

ص: 179

1- -شرح الإشارات 3:287. [1]

2- -شرح الإشارات 3:285. [2]

3- -المحاكمات؛ راجع هامش شرح الإشارات 3:286.

و بالجمله فما ذكره هذان العلمان في ذيل كلام الشيخ في الإشارات كأنه مبني علي غفلة عن كلامه في الشفاء، وأن توجيه كلامه في الإشارات ينبغي أن يكون مطابقا لما ذكره في الشفاء، لا- بما ذكره المحقق الطوسي وأورد 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 علي هذا المطلب هكذا: هذا ابتداء احتجاجه علي 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.

ثم بيّن مغايرة فعل البقاء لقوّة الفساد كما نقلنا عنه.

ثم ادّعي أنّهما لأمرين مختلفين.

ثمّ قال فالنفس إن كان أصلا فلن يكون مركّبا من قوّة قابلة للفساد مقارنة لقوّة الثبات. (1) وإن لم يكن أصلا-أي لم يكن بسيطا غير حالّ- كان إمّا مركّبا و إمّا حالّا، و الثاني باطل لما مرّ و المركّب يكون مركّبا من بسائط غير حالّة، إمّا بعضها كالمادّة من الجسم و إمّا كلّها، و علي التقديرين فالبسيط الغير الحالّ موجود في المركّب، و هو غير مركّب من قوّة الفساد و وجود الثبات.

ثمّ قال في قول الشيخ: «و إذا كان كذلك لم يكن أمثال هذه في أنفسها قابلة للفساد بعد و جوبها بعقلها و ثباتها بها» هكذا: أي إذا ثبت أنّ لنفس 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 قوّة الفساد لا يجتمعان في البسيط و الأوّل حاصل، فالثاني ليس بحاصل، فإذاً النفس لا يمكن أن تفسد و إنّما قال بعد و جوبها بعقلها و ثباتها بها لأنّ أصل الوجود و بقاءه يكونان في إمكانات الوجود مستفادين من عللها-انتهى. (2)

ثمّ أورد صاحب المحاكمات علي هذا الدليل بناء علي هذا التقرير، و قال في قول المحقق الطوسي: «و النفس إن كان أصلا-إلي آخره-: لا يخلو إمّا أن يكون النفس بسيطا غير حالّ فلا يمكن قبوله الفساد لاستدعاء قبول الفساد التركيب، و إمّا أن تكون حالّا

ص: 180

1- - لوجود الثبات(خ ل).

2- - شرح الإشارات 285:3-289.

أو مركّباً، لا سبيل إلي الأوّل لما ثبت أنّ النفس غير منطبعة في شيء.

لا يقال: الثابت بالدلائل السابقة أنّها ليست قوّة حالة في الجسم، وهذا لا يستلزم أنّها لا تكون حالة في شيء أصلاً، لم لا يجوز أن تكون حالة في مفارق؟

لأنّنا نقول: قيام النفس بالذات من الضروريات لا يمكن منعه، ولو كان مركّباً فإنّما من بسائط كلّها غير حالة، أو يكون شيء فيها حالاً كالصورة والآخـر محلاً كالهيولي. وإيّا ما كان يوجد بسيط غير حالّ، والبسيط الغير الحالّ ليس بقابل للفساد، فلا تكون النفس قابلة للفساد. والاعتراض أنّ لا نسلم أنّه إذا وجد بسيط يلزم أن لا تكون النفس قابلة للفساد، وإتّما يلزم كذلك لو كان البسيط الغير الحالّ هو النفس وليس كذلك، بل المفروض أنّه جزء النفس. وغاية ما في الباب أنّ جزء النفس لا يقبل الفساد، ولا يلزم منه أن لا تقبل الفساد لجواز انعدام الجزء الآخر.

لا- يقال: نحن نقول من الابتداء النفس لا بدّ أن تكون بسيطاً غير حالّ، وإلّا لكان حالاً أو مركّباً وهما باطلان، أمّا الأوّل فظاهر، وأمّا الثاني فلأنّه يلزم وجود بسيط غير حالّ من أجزائه، فيكون قائماً بذاته مجرّداً عن جسم وجسمانيّ، عاقلاً لذاته ولغيره، متعلّقاً بالبدن، فهو النفس وقد كان جزء النفس؛ هذا خلف.

لأنّنا نقول: لا نسلم أنّه يلزم من كونه بسيطاً غير حالّ، أن يكون قائماً بذاته، لم لا يجوز أن يكون كالهيولي لا يقوم إلّا بما يحلّ فيه، وحينئذ لا يلزم أن يكون نفساً. -انتهى كلامه رحمه الله. (1)

وقد سبقه الإمام الرازي بناء علي ما فهمه من كلام الشيخ في الإيراد علي هذا الدليل، واعترض عليه اعتراضات، كما نقله المحقّق الطوسي رحمه الله.

الأوّل: أنّه لو كان للنفس هيولي و صورة مخالفتان لهيولي الأجسام و صورها، وكان الباقي منها هيولاً وحدها، لما كان الباقي من النفس هو النفس، بل جزءاً منها، و حينئذ يجوز أن لا يكون كمالاتها الذاتية باقية لأنّها تابعة لصورتها.

الثاني: أنّ النفس تحت مقولة الجوهر، فهي مركّبة من جنس و فصل، و الجنس و الفصل إذا اخذنا بشرط التجرد، كانا مادّة و صورة، فالنفس عندهم مركّبة من مادّة و صورة. وذلك

ص: 181

وقال صاحب المحاكمات في تقرير اعتراضه الأوّل هكذا: إنّ عدم قبول النفس الفسّاد عليّ تقدير أنّها أصل ظاهر، وأمّا عليّ تقدير أنّها ذات أصل أي مركّبة من بسائط، لا يكون كلّها حالاً حتّى يتحقّق منها بسيط غير حالّ غير ظاهر، بل اللازم عدم قبول جزء النفس الفسّاد، ومدار اعتراض الإمام عليّ هذا الاحتمال، أعني أن يكون النفس مركّبة واحتمال تركيبها من حالّ ومحلّ، فإنّها عليّ تقدير تركيبها من جواهر غير حالة، يكون كلّ منها قائماً بذاته عاقلاً لذاته، فيكون كلّ منها نفساً فيلزم أن يكون النفس الواحدة نفوساً متعدّدة، وأنّه محال، فلهذا فرض الإمام تركيبها من حالّ ومحلّ وأنّهما مخالفان لهيولي الأجسام وصورتها، لأنّهما جزءا النفس مجردان، وأنّ الباقي المحلّ لا الحالّ، فحينئذ لا يلزم من بقاء المحلّ بقاء النفس كما لا يلزم من بقاء الهيولي بقاء الجسم.

وأمّا قوله: «و حينئذ يجوز أن لا تكون كمالاتها الذاتيّة باقية»، فقد تمّ الاعتراض دونه، ولا دخل له في الاعتراض، إلاّ أنّه زيادة زادها لتأكيد بطلان كلام القوم في هذا الباب، فإنّهم لمّا أثبتوا بقاء النفس، قالوا إنّها تبقى بعد موت البدن عاقلة لمعقولاتها، موصوفة بالأخلاق التي اكتسبتها حال تعلّقها بالبدن، ومع قيام ذلك الاحتمال لا يمكن القطع بشيء من هذه، لجواز أن يكون اتّصاف النفس بهذه الكمالات مشروطاً بوجود الجزء الحالّ، فإنّ انتفي انتفت. - انتهى كلامه. (1)

وأقول: إنّ هذه الإيرادات، لو كانت واردة عليّ دليل الشيخ في الإشارات، ربّما يترأى ورودها عليّ دليله عليّ هذا المطلب في الشفاء أيضاً، إذ مألها واحد، والاختلاف إنّما هو في العبارة، وأنّ ما ذكره في الشفاء بقوله: «(و كلامنا في هذا الشيء الذي هو السنخ والأصل وهو الذي نسّميه النفس، وليس كلامنا في شيء مجتمع منه ومن شيء آخر)» لا يجدي نفعا في دفع تلك الإيرادات كلّها أو بعضها، إذ مجرد التسمية وادّعاء أنّ كلامنا في هذا دون ذلك، مع فرض التركيب من جزئين، ليس بنافع في ذلك. وظنّي هذه الإيرادات كلّها إنّما نشأت عن الغفلة عن كلام الشيخ في الكتابين مثل ما تقدّم، حيث إنّ عند إمعان النظر فيما ذكره في الكتابين من الدليل عليّ هذا المطلب، وما بني عليه الدليل، يمكن



أمّا كلامه في الشفاء، فلأنّه ذكر في فصل «أنّ النفس الإنسانيّة لا تفسد» بعد ما بيّن في فصل سابق عليه، أنّ الأنفس غير مادّية، ثمّ بيّن في فصل بعده كيفيّة انتفاع النفس بالحواسّ في إدراكاتها الجزئية، وأنّها عاقلة لمعقولاتها بالذات كما يظهر ذلك علي من راجع كلامه (1) ونظر فيه، و أنّه حيث أثبت في الفصل المتقدّم، أنّ النفس الإنسانيّة غير مادّية، أثبت أنّها غير مركّبة من مادّة و صورة كالجسم أي تركيباً من جزئين، أحدهما حالّ في الآخر يسمّى صورة، و الآخر محلّ له يسمّى مادّة أو هيولي، بحيث يكون تشخّص الحالّ بالمحلّ و تقوّم المحلّ بالحالّ كما ذكره. فنفي بذلك كون النفس جسماً ذا مقدار مركّباً من هذين الجزئين، أي جزئين كان كلّ منهما ذا وضع، بل مركّباً مطلقاً من حالّ و محلّ و إن كان المحلّ و الحالّ كلاهما مفارقين عن المادّة غير ذي وضع و كذا المركّب منهما حيث إنّ التركيب من جزئين إذا لم يكن أحدهما حالّاً في الآخر، و لا الآخر محلاً له، و لم يكن احتياج لأحدهما إلي الآخر في الوجود و التشخّص، لا يكون تركيباً حقيقياً، و لا منشأ لكون الجزئين مع التركيب مركّباً و إن كان، كان التركيب من مادّة و صورة كالجسم، فلزم أن يكون النفس جسماً و مادّية، و المفروض خلافه.

و بالجملة أنّه أثبت بذلك كون النفس غير مركّبة من مادّة و صورة، أو من شيء كالمادّة و شيء كالصورة، فما ذكره الإمام فيما نقلنا عنه: «أنّ النفس تحت مقولة الجوهر، فهي مركّبة من جنس و فصل، و الجنس و الفصل إذا اخذا بشرط التجرد، كانا مادّة و صورة، فالنفس عندهم مركّبة من مادّة و صورة» شبهة في هذا المقام، و جوابها ما ذكره المحقّق الطوسي: أنّ ما ذكره مغالطة باشتراك الاسم، فإنّ المادّة و الصورة تقعان علي ما ذكره، و علي جزئي الجسم بالتشابه، و إلاّ فجميع أنواع الأعراض أيضاً مركّبة من مادّة و صورة.

و الحاصل أنّ ما ادّعه من انتزاع الجنس و الفصل من المادّة و الصورة الخارجيتين علي تقدير تسليمه إنّما هو في الأجسام، و أمّا في غيرها فلا يسلم، كيف و أنّ الأعراض أيضاً ربما يكون لها جنس و فصل، و لا يكونان منتزعين من المادّة و الصورة الخارجيتين إذ ليست هي أجساماً، فكيف الجواهر المجردة عن المادّة، و كذلك أثبت حيث أثبت إنّ

النفس غير مادية أنها ليست عرضا أو صورة حاليين في مادة أو جسم ذي مادة، فلزم ممّا ذكره، أن ليست النفس مركّبة في ذاتها، ولا بسيطة قائمة في مادة، وكذلك أنّه حيث أثبت في الفصل التالي أنّها عاقلة لمعقولاتها بالذات من دون توسط آلة في ذلك، أنّ قيامها إنّما هو بالذات كتعقلها لمعقولاتها، إذ العاقل بالذات لا يكون إلّا قائما بالذات من غير دخل أمر آخر في قيامها ووجودها، إذ لو كان لأمر ما مدخل فيه، لما كان كذلك، والمفروض خلافه، وحيث أثبت ذلك، لزم منه أنّ النفس غير مركّبة من جزئين حالّ ومحلّ، إذ المركّب تركيبا كذلك يكون تقوّمه بجزئيه، فلا يكون قائما بالذات، وكذلك لزم منه أنّها غير حالة في شيء أيّا كان ذلك الشيء جسمًا أو غيره، مجردًا أم ماديًا إذ الحالّ كذلك لا يكون عاقلا بالذات، ولا قائما بذاته، فلزم منه أيضًا أنّها ليست عرضا ولا صورة لشيء ما جسم أو جسمانيّ أو مجرد، وكذلك لزم منه أنّها ليست بمحلّ لشيء يكون قيامها بذلك الشيء، إذا لمحلّ القائم بما حلّ فيه لا يكون قائما بذاته كما هو المفروض، فلزم منه أنّها ليست هيولي ولا مادة لصورة ما، يكون تقوّمها بتلك الصورة، كالصورة الجسميّة أو النوعيّة بالنسبة إلى الهيولي.

و أنّ الصورة العقلية الحالّة في النفس ليست ممّا به تقوّمها أو عقلها لذاتها، إذ لو كان الأمر كذلك، لما كان للنفس قيام بالذات ولا عقل بالذات مع قطع النظر عن حلول تلك الصورة العقلية فيها، والمفروض خلافه، حيث إنّها في مبدأ الفطرة أيضًا لها قيام بالذات وتعقل بالذات و أنّها قد تزول تلك الصورة العقلية عنها، وهي باقية علي حالها من القيام بالذات والتعقل بالذات.

وبالجملة فقيام النفس بالذات من الضروريات، كما اعترف به صاحب المحاكمات أيضًا، ويلزم منه عدم قيامها في وجودها وفي تعقلها بالمحلّ، ولا-بالحالّ، والعجب منه أنّه اعترف بذلك، وادّعي أنّه يمكن أن يكون النفس كالهيولي لا تقوم إلّا بما يحلّ فيها، وهل هذا إلّا تناقض؟

فلزم ممّا ذكره الشيخ أنّ النفس مع بساطتها في ذاتها أصل في الوجود والقيام والتعقل، من غير دخل أمر آخر في ذلك، والحاصل أنّه لزم ممّا بيّنه في الفصلين المتقدمين، كون النفس شيئًا بسيطًا لا تركيب فيه من حالّ ومحلّ أصلا، ولا هي ممّا هو قائم بالمركّب، وتعلّق له بالمادة، ولا قيام لها في وجودها وتعقلها إلّا بذاتها لا بأمر آخر، هو جزؤها

مطلقاً، أو محلّ لها أو حالّ فيها، وأنّه لا- يقدح في ذلك كونها محلاً- للصور العقليّة، سواء عدناها من جملة الصور أو من جملة الأعراض، لأنّها ليست ممّا بها قيام النفس بالذات أو تعقلها بذاتها، لأنّها قد تزول، ومع ذلك يبقى محلّها وهو النفس موجودة بذاتها، عاقلة لذاتها، فلزم من ذلك بساطتها بساطة حقيقيّة، تنافي كونها مركّبة بوجه، وكذا كونها قائمة في المركّب، وكذا لزم منه أصالتها في الوجود والتعقل أصالة مطلقة وإن كانت البساطة أعمّ مطلقاً من الأصالة في الوجود والتعقل، لأنّ كلّ أصل يلزمه أن يكون بسيطاً من غير عكس كلّيّ، إذ قد يكون الشيء بسيطاً ولا يكون أصلاً في ذلك، كبعض الأعراض البسيطة والهيولي، فلذلك أثبت الشيخ بساطة النفس أولاً ثمّ أثبت أصالتها فيهما ثانياً حتّى يخرج من ذلك البساط التي ليست أصلاً.

ثمّ إنّ حيث أثبت ما ذكرنا أطلق علي النفس، أنّها بسيطة وأنها أصل وسنخ بمعنى أنّها أصل وسنخ في الوجود والقيام بالذات والتعقل لذاتها لا مدخل لشيء غيرها سوي الفاعل المفيض إيّاها في ذلك، سواء كان ذلك الشيء جزءاً مطلقاً، أو حالاً فيها أو محلاً لها، وأنّها كما أنّ لها أصالة في ذلك، بالنظر إلى ذاتها كذلك لها أصالة حين فرض التركيب مع غيرها، إذا أخذت علي أنّها مركّبة مع شيء آخر، لوحظ ذلك الشيء معها في ذلك التركيب، فإنّ أخذ ذلك الشيء معها حين التركيب، لا يقدح في بساطتها وأصالتها بالمعنى المذكور، بل لا يكون ذلك التركيب، إلّا- مجرد اجتماع، فإنّ ذات ما هو بسيط حقيقي بحسب ذاته لا ينقلب، إذا أخذ مركّباً ومجتمعاً مع غيره إلى كونه مركّباً حقيقيّاً، وكذلك ذات ما هو أصل في الوجود والقيام والتعقل لذاته، إذا أخذ مركّباً كذلك لا ينقلب إلى كونه جزءاً للمركّب حالاً أو محلاً، وبالجملة إلى كونه غير أصل في ذلك، بحيث يحتاج كلّ من جزئيه إلى الآخر، فلا يكون ذلك التركيب المأخوذ إلّا اعتبارياً ومجرد اجتماع، ولا يقدح ذلك في بساطتها الحقيقيّة الذاتيّة، ولا في أصالتها المطلقة.

### كلام مع المحقّق الطوسي رحمه الله

و حينئذ فما ذكره المحقّق الطوسي من «أنّ الشيخ يريد بالأصل كلّ بسيط غير حالّ في شيء من شأنه أن يوجد فيه أعراض وصور، وأن يزول عنه تلك الأعراض و الصور وهو

باق في الحالتين، فهو أصل بالقياس إليها» راجع إلي ما ذكرنا من معني الأصل من بعض الجهات، إلا أنه ربما يوهم أن ذلك مجرد اصطلاح، اصطلاح عليه الشيخ وليس كذلك، بل إن ذلك معني الأصل لغة وعرفاً، أي ما هو الأصل في الوجود والقيام والتعقل، وإلا أنه لو كان قوله: «من شأنه أن يوجد فيه أعراض وصور -إلي آخره-» نعتاً لقوله: «كلّ بسيط» كما يشعر به قوله: «فهو أصل بالقياس إليها» يلزم منه أن الأصل ما هو البسيط الغير الحالّ في شيء، ومن شأن ذلك البسيط أن يوجد فيه أعراض وصور، وأن يزول عنه تلك الأعراض والصور وهو باق في الحالتين، فيلزم منه أن يكون المحلّ المتقوم بالحالّ أيضاً أصلاً في الوجود والقيام والتعقل، وقد عرفت أنه ليس كذلك. ولو كان قوله: «من شأنه -إلي آخره-» نعتاً للشيء يلزم منه أن البسيط لو كان حالاً في شيء كذلك كان أصلاً أيضاً، فيلزم منه أن يكون الأعراض والصور البسيطة الحالّة في الهيولي الباقية في الحالتين أصلاً في الوجود والتعقل، وهذا أظهر فساداً من الأول، وإلا أنه عدّه أصلاً بالنسبة إلي الأعراض والصور، وأنه يوهم عدّ الهيولي الاولي أيضاً أصلاً، والظاهر من كلام الشيخ أنه عدّه أصلاً لأصالته في الوجود والقيام والتعقل، وأن المحلّ مطلقاً خارج عن كونه أصلاً بهذا المعني، لكنّه رحمه الله أعلم.

وإذا عرفت ما ذكرنا فنقول: إنّ الشيخ بعد ما ذكر أنّ قوّة الفساد يستلزم التركيب من مادّة وصوره، إمّا في ذات ذلك الأمر المفروض فاسداً أو فيما يقوم هو به، سرد الدليل علي عدم فساد النفس هكذا: إن كانت النفس بسيطة مطلقة بحيث لا تركيب في ذاتها أصلاً ولا قيام لها في المركّب كما هو الثابت بما تقدّم لم تنقسم هي ولا - ما تقوم هي به إلي مادّة وصوره، فلم تكن قابلة للفساد وإن اخذت مركّبة فذلك التركيب، إمّا بأخذها مركّبة في ذاتها فذلك غير ممكن، لمنافاته لبساطتها الذاتية وأصالتها المطلقة، وإمّا بأخذها مجتمعة مع غيرها وذلك إمّا بأخذها كالصورة في ذلك المجتمع، وهذا أيضاً غير ممكن، لمنافاته لأصالتها المطلقة، ولعدم قيامها بالمادّة، فبقي أخذها كالمادّة لذلك المجتمع، مع أنّ لها مناسبة للمادّة من وجه، حيث إنّ المادّة أيضاً شيء بسيط غير قابلة للفساد، وكذا هي أصل في المركّبات، وإن لم تكن أصلاً بالمعني المذكور المقصود هنا. وحينئذ فلنترك ذلك المركّب المجتمع، لعدم كونه نفساً، لأنّ كلامنا في النفس، وهي جزء من هذا المجتمع،

لا عينه، ولنترك 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 والسنخ في هذا المركب المجتمع، ولنتكلم فيها ونقول:

إن تلك المادة التي هي الأصل والسنخ إما أن تؤخذ مركبة هكذا إلي غير النهاية، فننقل الكلام فيها إلي غير النهاية وهذا محال. وإما أن ينقطع الأخذ علي سبيل التركيب، فينتهي الكلام إلي ما هو الأصل والسنخ منه، وان لا يبطل ذلك الأصل، حيث إنه ليس فيه تركيب ولا قيام بالمركب ولا قوة فساد، فأخذ النفس مع غيرها علي سبيل التركيب لا يقدح في مطلوبنا، إذ كلامنا في النفس لا في غيرها، وهي الأصل والسنخ من جملة أجزاء هذا المركب ولا في هذا المركب المجتمع من النفس وغيرها، إذ هو ليس نفس النفس حتي يلزم كون ذلك الأصل جزءا من النفس لا عينها.

فتبين من ذلك أن كل شيء بسيط غير مركب ولا قائم بالمركب كما في الفرض الأول، أو كل شيء هو أصل مركب و سنخه كما في الفرض الثاني، فهو غير مجتمع فيه فعل أن يبقى وقوة أن يعدم بالقياس إلي ذاته، إذ ذلك الاجتماع إنما هو سبب التركيب الحقيقي في ذاته، أو فيما يقوم ذاته به و المفروض خلافه هنا، ولا يلزم منه كون النفس مادة، إذ المادة وإن كانت بسيطة غير قابلة للفساد، وكانت أصلا في المركب من بعض الوجوه لكنّها ليست أصلا بالمعني المذكور إذ قيامها إنما هو بما يحلّ فيها.

ثمّ إنّه ربما أشعر كلامه في التركيب حيث قال: «ولنترك المركب ولننظر في الجوهر الذي هو مادّته-إلي آخره-إنّ هذا التركيب إنّما هو بأخذ النفس التي اعتبرها مادّة، وهي الأصل مع غيرها الذي يكون غير أصل، ويكون كالصورة، ولم يتعرّض لأخذها مع أصل آخر، وكان وجهه أنّ أخذها كذلك غير ممكن إذا لجزء الآخر الذي هو الأصل أيضا لا يمكن أن يكون صورة لما عرفت.

و أيضا يستلزم أن يكون نفس واحدة أكثر من واحدة، ومع ذلك فيستلزم ما هو المقصود وهو عدم فساد ما هو الأصل فيه، غايته أن يكون ذلك الأصل أكثر من واحد، وغير النفس التي نحن بصدد التكلم فيها أيضا، وهذا الذي ذكرنا وإن كان حمل كلام الشيخ عليه لا يخلو عن تكلف، إلاّ أنّه غاية توجيهه بناء علي اصوله، وبه يندفع جميع الأنظار

التي نقلناها عن الإمام الرازي وصاحب 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- تصدّي لبيان أنّ الأجسام وصورها و موادّها والأعراض الحالّة فيها، أيّ منها يمكن أن يفسد و أيّ منها لا يمكن أن يفسد، وأنّ السبب في إمكانه و عدم إمكانه ما ذا؟ وأنّ أمر النفس ليس كأمر شيء منها.

فقال: و أما الكائنات التي تفسد، كالأجسام العنصريّة، فإنّ الفاسد منها هو المركب المجتمع، وقوّة أن تفسد أو تبقى ليس في المعني الذي به المركب واحد حتّى يلزم قبوله للفساد من هذه الجهة، و الحال أنّ جهة الوحدة مشابهة للبساطة التي تنافي ذلك، بل في المادّة التي هي بالقوّة قابلة لكلا الضدّين أي بقاء صورها فيها وفسادها عنها، و بسبب تلك المادّة التي يلزمها أن يكون محلاًّ لحالّ آخر يلزم أن يكون هناك كثرة ملتزمة من محلّ و مادّة، هي قابلة لكلا الضدّين، و من صورة حالّة بسببها تكون فعليّة ذلك المركب و إن كان العمدة في قبول الفساد هو المادّة، إذ هي قابلة لفساد الصورة عنها في المركب و بسبب فساد الصورة يلزم فساد المركب أيضا. فليس في الفاسد المركب من جهة وحدته لا-قوّة أن يبقى و لا-قوّة أن يفسد، بل كان منشأ قبول الفساد فيه جهة تلك الكثرة، و ذلك التركيب من صورة و مادّة في تلك المادّة قوّة فساد الصورة التي من شأنها أن تفسد عنها و إن كانت المادّة هي الأصل في قبول الفساد، أي فساد الصورة و يتبعه فساد المركب، فأشعر بما ذكره أنّ النفس حيث لم تكن مركبة من مادّة فيها قوّة الفساد و لا قائمة بالمركب، كذلك لا تكون قابلة للفساد أصلا.

ثم قال: «و أما المادّة أي مادّة الجسم مطلقا سواء كانت مادّة لجسم كائن فاسد، أو لجسم ثابت علي الدوام، ففيها احتمالان: أحدهما- و هو المرجوح- أنّها تبقى بنفس ذاتها لا بقوّة تستعدّ بها للبقاء، و الآخر- و هو الراجح- إنّما تبقى بقوّة بها تبقى، لكن ليس لها قوّة أن تفسد شيئا آخر غير قوّة البقاء، لأنّ المراد بقولنا: أنّ في المادّة قوّة الفساد، أنّ فيها قوّة فساد غيرها كالصورة، كما أنّ فيها قوّة حدوث الصورة لا قوّة فساد نفسها، فإنّ الشيء لا يمكن أن يكون محلاًّ لفساد نفسه، ففيها قوّة بقاء نفسها خاصّة، و علي التقديرين يلزم أن تكون المادّة باقية لبساطتها و عدم تركبها من مادّة و صورة، و إنّ ذلك و إن كان

يؤكد ما ذكرنا من أن البساطة منشأ لعدم الفساد، لكن ليس أمر النفس كأمر المادة، إذا النفس مع بساطتها أصل و سنخ، وهي ليست كذلك، إذ وجودها وقيامها إنما هو بما يحلّ فيها لا بذاتها كما في النفس.

ثم قال: والبسائط التي في المادة فإنّ قوّة فسادها في جوهر المادة لا في جوهرها، يعني أنّ الأعراض و الصور البسيطة الحالة في المادة و إن كان يتوهم فيها أن لا تكون فيها قبول فساد من جهة بساطتها و عدم تركيبها بحسب الذات من مادة و صورة، إلا أنّ تلك البساطة المستلزمة لعدم قبول الفساد، هي ما تكون منافية للتركيب في الذات، و للقيام بالمركبّ جميعا و تلك الأعراض و الصور البسيطة ليست كذلك، إذ هي محتاجة إلي الموضوع أو المادة في الوجود أو التشخيص قائمة بالمادة أو بالمركبّ من المادة و حينئذ قوّة فسادها في جوهر مادّتها لا في جواهر أنفسها، و لذلك تقبل الفساد، و كذا قوّة فسادها ليست من جهة بساطتها في ذاتها، بل من جهة قيامها بالمادة أو بالمركبّ من المادة.

و بالجملة فليس أمر النفس كأمر تلك الأعراض و الصور، إذ النفس مع بساطتها في ذاتها غير قائمة بالمادة و لا بالمركبّ من المادة و هي أصل في القيام و الوجود، و تلك الأعراض و الصور ليست كذلك.

ثم قال: و البرهان الذي يوجب أنّ كلّ كائن فاسد من جهة تناهي قوّة البقاء و البطلان، إنّما يوجب فيما هو كائن من مادة و صورة، و يكون في مادّته أن يبقى فيه تلك الصور، و قوّة أن تفسد هي منه معا تكملة 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 مادة و صورة أو قائم بالمركبّ منهما، و بالجملة له مادة في ذاته أو في قيامه و في مادّته قوّة أن تبقي فيها صورته و قوّة 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 قوّة الفساد، و كذلك صورها ليست من شأنها أن تزول عنها، و لا ينافي ذلك كونها مركّبة و غير أصل، لأنّا قلنا إنّ البساطة و الأصالة 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 غاية توجيه كلام الشيخ

في الشفاء، و به تمّ دليله علي أنّ الأنفس الإنسانيّة لا تفسد، و اندفع عنه الأنظار الموردة عليه، كما أشرنا إليه و الله أعلم بالصواب.

## في توجيه كلامه في الإشارات

و أمّا توجيه كلامه في الإشارات، فلأنّه ذكر أوّلا في بيان الدليل علي أنّ الأنفس الإنسانيّة لا تفسد بفساد البدن، قوله: «و لَمّا كانت النفس الناطقة التي هي موضوع ما للصور العقليّة، غير منطبعة في الجسم، بل إنّما هي ذات آلة بالجسم -إلي آخره-». (1)

و أشار بلفظة «لَمّا» إلي ما أثبتته في النمط الثالث وغيره، فأشار بقوله: «هي موضوع ما للصور العقليّة» إلي أنّها مجردة في ذاتها و كمالاتها الذاتيّة عن المادّة، لأنّ موضوع الصور العقليّة التي هي مجردة عن المادّة لا يكون إلا مجردا عنها أيضا كما هو المستبين عندهم، وسيأتي بيانه، فحيث أشار إلي تجرّدها في ذاتها و كمالاتها الذاتيّة عن المادّة، أشار إلي أنّها غير مركّبة من المادّة و الصورة كالجسم، و غير قائمة بالمادّة و الجسم كالصور و الأعراض، كما أنّه أشار بقوله: «غير منطبعة في الجسم» إلي الأخير، و أشار أيضا بقوله:

«بل إنّما هي ذات آلة بالجسم» إلي كيفية ارتباطها بالجسم علي وجه لا يلزم منه احتياجها في وجودها و كمالاتها العقليّة الذاتيّة إليه، بل إنّ احتياجها إليه إنّما هو في أفعالها و إدراكاتها الجزئيّة، و أمّا في أفعالها و إدراكاتها الكلّيّة فلا، بل هي عاقلة بذاتها لمعقولاتها من غير توسط آلة في ذلك. فأشار بما ذكره إلي بساطتها الذاتيّة الحقيقيّة و إلي أصلتها المطلقة في الوجود و القيام و التعقّل كما عرفت وجه ذلك.

ثمّ إنّ بعد بيان أنّ النفس لا تفسد بفساد البدن، قال: «إذا كانت النفس الناطقة قد استفادت ملكة الاتّصال بالعقل الفعّال لم يضرّها فقدان الآلات، لأنّها تعقل بذاتها كما علمت، لا بآلتها، و لو عقلت بآلتها لكان لا يعرض للآلة كلال إلاّ و يعرض للقوّة كلال». (2)

إلي آخر ما ذكره من الأدلّة علي ذلك، فبيّن أنّها تعقل بذاتها من غير آلة.

ثمّ قال: «لو كانت القوي العقليّة منطبعة في جسم من قلب أو دماغ، لكانت دائمة التعقّل

ص: 190

1- - شرح الإشارات 3:264. [1]

2- - شرح الإشارات 3:276. [2]



له أو كانت لا تعقله البتة» (1)إلي آخر ما ذكره من الدليل عليه،فبيّن أيضا أنّها عاقلة لذاتها و كذا هي غير منطبعة في الجسم.

ثم قال تكملة لهذه الإشارات:«فاعلم من هذا أنّ الجوهر العاقل منّا له أن يعقل بذاته.»

«فأشار بما ذكره إلي كونها عاقلة»بذاتها،وإلي أصلتها في الوجود والقيام والتعقل،وإلي بساطتها الحقيقية الذاتية اللازمة لأصلتها أيضا،فأشار بذلك إلي نفي كونها مركبة من هيولي و صورة،بل إلي نفي كونها مركبة من جزءين حالّ و محلّ مطلقا وإن كانا مفارقين، بل إلي نفي كونها مركبة من جزءين مطلقا وإن لم يكونا حالّا و محلاّ،و كذلك أشار إلي نفي كونها صورتا أو عرضا،بل نفي كونها قائمة بالمحلّ مطلقا وإن كان المحلّ جوهرًا مفارقا غير ذي وضع،و كذا أشار إلي نفي كونها مادّة أو كالمادّة من شيء لكون جميع ذلك غير أصل في الوجود والقيام والتعقل بخلاف النفس.و أيضا ما سوي المادّة من هذه إمّا مركّب أو قائم بالمركّب بخلاف النفس.

ثمّ قال:في بيان الدليل علي عدم إمكان فساد النفس بسبب من الأسباب،ولأنّه أصل و ذكره علي سبيل الاستبانه ممّا تقدم،وعلي أنّ هذه القضية مقدّمة ظاهرة لا ينبغي لعاقل إنكارها يعني أنّها أصل في الوجود والقيام والتعقل،وإنّما اكتفي في الدليل بأصلتها في ذلك و لم يتعرّض لبساطتها،لأنّ أصلتها كذلك تستلزم بساطتها الذاتية الحقيقية المطلقة التي هي العمدة في عدم إمكان قبول الفساد من غير عكس،كما أشرنا إليه،مع أنّه لا يرد علي تقدير أصلتها كونها مادّة في المركّب كما عرفته أيضا.

ثمّ فرّع علي أصلتها المستلزمة لبساطتها في ذاتها أنّها لا تقبل الفساد.وقال:فلن يكون مركّبًا من قوّة قابلة للفساد مقارنة لقوّة الثبات (2)كما بيّننا وجه ذلك مطابقا لما في الشفاء،ثمّ قال:فإن اخذت لا علي أنّها أصل بل كالمركّب من شيء كالهيلي و شيء كالصورة عمدنا بالكلام نحو الأصل من جزئيه.و أشار بقوله:«فإن اخذت لا علي أنّها أصل»أي اخذت لا علي أنّها أصل بهذا المعني المتقدّم و لا علي أنّها بسيطة بالمعني المذكور،إلي أنّ أخذها كذلك،لا يقدر في أصلتها الذاتية و لا في بساطتها المطلقة،بل إنّما هو بمحض اعتبار اجتماعها مع غيرها في ذلك التركيب كما عرفت،و أشار بقوله:«بل

ص:191

1- -شرح الإشارات 3:276. [1]

2- -شرح الإشارات 3:285-286. [2]

كالمركّب من شيء كالهولي وشيء كالصورة»إلي أنّ النفس علي هذا الأخذ لا تكون مركّبة بحسب ذاتها، إذ ذاك غير محتمل، بل تكون كالمركّب أي المأخوذ مجتمعاً مع غيرها، بحيث لا يكون ذلك المجتمع مركّباً حقيقياً، بل بمحض الاعتبار و ملاحظة الاجتماع، وإلي أنّ هذين الجزئين من هذا المجتمع، لا يحتمل كونهما هولي و صورة، بل كالهولي و كالصورة، حيث إنّ أحد الجزئين الذي هو النفس يمكن أن تعتبر في هذا الاجتماع الذي هو التركيب كالهولي لمناسبتها للنفس في البساطة و عدم قبول الفساد و في الأصالة في المركّب من بعض الوجوه، و إن لم تكن أصلاً بالمعني المتقدّم المقصود هنا، و إن لم يمكن اعتبارها صورة أو كالصورة، إذ لا مناسبة لها بالنفس من وجه، بل المأخوذ كالصورة ينبغي أن يكون هو الجزء الآخر من المأخوذ كالمركّب أي المجتمع كما عرفت بيانه فيما تقدّم.

و أشار بقوله: «عمدنا بالكلام نحو الأصل من جزأيه»، أي من جزئي هذا المجتمع من النفس و من غيرها إلي أنّه إذا اخذت النفس كذلك تركنا المجتمع لعدم كونه نفساً، إذ هو مجتمع من النفس و من غيرها، و كلامنا في النفس، و تركنا أيضاً الجزء الآخر منه الذي هو بمنزلة الصورة، و ليس بأصل مطلقاً و عمدنا بالكلام نحو الأصل من جزئيه، أي نحو النفس التي هي الأصل و اعتبرناها كالهولي و المادّة من هذا المجتمع.

فنقول: إنّ الجوهر الذي هو بمنزلة المادّة و هو الأصل و السنخ، إمّا أن يؤخذ مركّباً هكذا إلي غير النهاية، فننقل الكلام فيه هكذا إلي غير النهاية و هو محال، و إمّا أن لا يبطل الجوهر الذي هو الأصل و السنخ أي النفس، و لا يكون فيه قوّة فساد لبساطته في الذات، و لأصالته في القيام و الذات و هو المطلوب، و حينئذ لا يلزم أن يكون النفس مادّة أو كالمادّة بحسب ذاتها، لأنّ المادّة و مثلها إمّا قيامها بما يحلّ فيهما، و النفس ليست كذلك، بل إنّ قيامها إمّا هو بذاتها.

ثمّ قال: «و الأعراض وجوداتها في موضوعاتها، فقوّة فسادها و حدوثها هي في موضوعاتها، فلم يجتمع فيها تركيب» (1) بيانا لوجه إمكان فساد الأعراض و دفعا للنقض بالأعراض البسيطة، كما ذكره، بل بالصور البسيطة أيضاً كما ألحقها بها المحقّق

ص: 192

الطوسي رحمه الله في شرحه لبيان النقض، وذكر أن كثيرا من الأعراض والصور البسيطة تكون باقية ممكنة الفساد مع بساطتها، فهالاً كانت النفس كذلك.

و بيان الدفع أنّ البساطة الموجبة لعدم إمكان الفساد إنّما هي البساطة المطلقة، بحيث لا يكون هناك تركيب من مادة قابلة للفساد أصلا، لا في ذات ذلك البسيط و لا- فيما يقوم هو به كما في النفس، و أمّا تلك الأعراض و الصور فليست كذلك، لأنّها قائمة بالمركب من مادة أو بالمادة، و تلك المادة قابلة للفساد أي لفساد تلك الأعراض و الصور عنها، فلا بساطة مطلقة هناك، فهالذا كانت ممكنة الفساد، و لا يلزم من ذلك أن يكون هناك تركيب في ذوات تلك الأعراض و الصور البسيطة، حتّى ينافي بساطتها الذاتية.

ثمّ قال: «و إذا كان كذلك لم تكن أمثال هذه قابلة للفساد بعد و جوبها بعلمها و ثباتها بها»، (1) أي إذا كان الجوهر العاقل ممّا كذلك أو إذا كان الأمر كذلك أي أنّ النفس أصل و سنخ في الوجود و القيام بالذات و التعقّل بالذات و بسطة في ذاتها غير قائمة بالمركب من المادة و لا بالمادة التي هي قابلة للفساد و أنّها إذا اخذت مركبة مع غيرها لم يؤثر ذلك في صيرورتها مركبة في ذاتها و لا في كونها قائمة بالمركب من المادة و لا بالمادة، بل كانت أصلاتها و بساطتها المطلقتان باقيتين لم تزولا، لم تكن أمثال هذه في أنفسها قابلة للفساد بعد و جوبها بعلمها و ثباتها بها و لم يلزم أيضا كونها مادة، لأنّ المادة أيضا و إن كانت بسيطة غير ممكنة الفساد و أصلا في المركب من بعض الوجوه لكنّها ليست أصلا بالمعنى المذكور بخلاف النفس كما مرّ بيان ذلك كلّه. و إنّما قال: «بعد و جوبها بعلمها و ثباتها بها»، إشارة إلى أنّ النفس كما أنّها ليس لها سبب لفسادها كذلك لها سبب لبقائها و هو و جوبها و ثباتها بعلمها الباقية التي لا يطرأ عليها الفساد البتّة، فيلزم أن تكون هي أيضا باقية البتّة غير فاسدة أصلا، لأنّ سبب بقائها موجود و المانع عنه- أي سبب فساده- منتف، فبأيّ طريق يطرأ عليها الفساد. و هذا نظير قول الشيخ فيما تقدّم من الدليل علي عدم إمكان فساد النفس بفساد البدن، حيث قال: فاستحالة الجسم عن أن يكون آلة لها و حافظا للعلاقة معها بالموت لا تضرّ جوهرها، بل يكون باقيا بما هو مستفيد (2) الوجود من الجواهر الباقية.

ثمّ إنّك بعد ما أحطت خبرا بتفاصيل ما ذكرناه و بيّناه، ظهر لك توجيه كلام الشيخ بناء

ص: 193

1- - شرح الإشارات 3:288. [1]

2- - مبدأ (خ ل).

علي اصوله علي وجه يتمّ به مطلوبه و يندفع عنه الإيراد، وكذا انتفاء الاحتمالات التي هي صارت منشأ لإيراد صاحب المحاكمات، والإمام الرازي عليه ما أوردا عليه كما لا يخفي. نعم ما ذكره الإمام الرازي من الاعتراض الثالث لم يتّضح بعد بيان اندفاعه، و سنتكلّم عليه إن شاء الله تعالى.

ثمّ إنّه ربما يتراءى من الإمام في اعتراضه الثاني أنّه حمل قول الشيخ في الدليل: «وإن اخذت لا علي أنّها أصل، بل كالمركّب من شيء كالهولي و شيء كالصورة عمدنا بالكلام نحو الأصل من جزئي» علي أنّه إن اخذت لا علي أنّها أصل اخذت مركّبة في ذاتها من جزئين كالهولي و الصورة، مثل الجسم. إلاّ أنّ هذين الجزئين حيث كانا جزئي شيء مفارق عن المادّة، أي النفس يكونان مخالفين لهولي الأجسام و صورها، و عمدنا بالكلام نحو هيو لاها، فإنّها حيث كانت أصلا، -أي بسيطة في ذاتها غير قائمة بمادّة- ليس فيها قوّة فساد نفسها، فهي باقية غير قابلة لطريان الفساد عليها، و هذا أعني عدم فساد هيو لاها كاف فيما نحن بصدده من بيان أنّ النفس غير فاسدة، حيث إنّ جزءها الأصل أعني شيئا كالمادّة لها غير فاسد.

و حيث هو حمل كلام الشيخ علي ذلك أورد عليه الاعتراض، و قال: إنّه علي هذا لما كان الباقي من النفس هو النفس، بل جزءا منها، و هو خلاف المقصود، و حينئذ يجوز أن لا تكون كمالاتها الذاتية الباقية ببقائها باقية، لأنّها تابعة لجزئها الآخر الذي هو صورتها، و المفروض فسادها، لأنّها متعلّقة بمادّتها، و يمكن أن يكون قوّة فسادها في مادّتها كما في سائر الكائنات الفاسدات و إن لم يكن في تلك المادّة قوّة فساد نفسها، و علي هذا فلا تكون النفس باقية و لا كمالاتها الذاتية.

و لا يخفي عليك أنّه بما قررنا كلام الشيخ في الاستدلال كان هذا الاحتمال الذي فهمه منه منتفيا، بل كان بعيدا عنه بمراحل، كيف و لو حمل كلام الشيخ علي ذلك لكان استدلالا واهيا لا يرتكبه من له أدني مسكة فكيف مثل الشيخ؟! و هل هذا إلاّ مثل أن يقال: إنّ الجسم العنصري الكائن الفاسد غير فاسد، لأنّه مركّب من هولي و صورة، و صورته المتعلّقة بمادّته و إن كانت قابلة للفساد حيث إنّ في هيو لاها قوّة فسادها لكن هيو لاها غير قابلة للفساد من جهة أنّها بسيطة غير قائمة بالمادّة و ليس فيها قوّة 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 وعن سوء الفهم منه.

ثمّ إنّ الجواب الذي أجاب به المحقّق الطوسي عن هذا الاعتراض، جواب صواب، وكأنّه أيضا مبنيّ علي بساطة النفس بساطة ذاتيّة مطلقة، و علي أصالتها في القيام أصالة مطلقة، كما بنينا توجيه كلام الشيخ علي ذلك.

وما ذكره أولا من بيان أنّ النفس لا يمكن أن يكون لها هيولي مطلقا وإن كانت مخالفة لهيولي الأجسام، حيث احتمل في ذلك احتمالات وأبطل كلّها، فأثبت بذلك عدم ثبوت هيولي أو كالهولي لها، غنيّ عن البيان.

وأما ما ذكره أخيرا بقوله: «ثمّ إنّ الصورة المقيمة إيّاها والكمالات التابعة لتلك الصورة لا يجوز أن تقسد وتغيّر بعد انقطاع علاقتها عن البدن، لأنّ التغيّر لا يوجد إلاّ مستندا إلي جسم متحرّك كما تقرّر في الاصول الحكميّة، فهو كأنّه يحتاج إلي بيان، به يندفع الإيراد عنه، وهو أنّه ادّعي أنّه قد تقرّر في الاصول الحكمية مثل ما نقلنا عن الشيخ في الشفاء في وجه تغيّر الكائنات الفاسدات من الأجسام، أنّه إذا كان هناك صورة قائمة بمادّة هي بالقوّة قابلة لكلا الضدّين، أي لقبول صورة حادثة فيها وكذا لقبول فساد تلك الصورة عنها فحينئذ يمكن أن تقسد تلك الصورة عنها، وبه يتحقّق فساد ذات تلك الصورة القائمة فسادها بمادّتها حيث فسدت ذاتها في ذاتها وفسدت عن مادّتها، وكذا يتحقّق به فساد ذلك المركّب من تلك الصورة وتلك المادّة، حيث فسد جزؤه، وفساد الجزء مستلزم لفساد الكلّ، أو أنّه إن كان هناك جسم مركّب من مادّة وصورة وكان ذلك الجسم موضوعا لعرض ما قابلا لذلك العرض ولضدّه أمكن أن يفسد ذلك العرض عنه بطروء ضدّه عليه، وإن لم يستلزم ذلك فساد ذلك الموضوع نفسه، لعدم كون ذلك العرض جزءا منه ولا مقوّما له. وكان ما ذكرنا هو معني قوله: لأنّ التغيّر لا يوجد إلاّ مستندا إلي جسم متحرّك، أي إنّ التغيّر أي فساد الصورة أو فساد العرض لا يوجد إلاّ مستندا إلي جسم مركّب من مادّة وصورة متحرّك، أي متغيّر في صورته عن مادّته مستلزم تغيّره تغيّرا في ذات تلك الصورة نفسها، وكذا في ذلك الجسم المركّب في جزئه، أو متغيّر في ذلك العرض بحيث استلزم

تغيّره تعييراً في ذلك العرض دون موضوعه أي ذلك الجسم.

ثم ادّعي أنّا قد أقمنا الدليل علي أنّه لا- يمكن أن يكون للنفس هيولي و لا- ما هو كاليولي، فحيث انتفت عنه الهيولي و كاليولي، انتفي احتمال أن يكون لها صورة أو كالصورة أيضاً، إذ ذلك لا يكون إلاّ بملاحظة كون هيولي أو كاليولي لها. وقد عرفت أنّ ذلك منتف عنها، فإذا لم يكن لها مادّة مطلقاً و لا صورة مطلقاً فكيف يتطرّق إليها و إليّ كمالاتها الذاتية فساد، و بعبارة اخري: إذا لم يكن لصورتها مادّة حاملة لها قابلة لفسادها عنها فكيف يتطرّق إليّ صورتها فساد يلحقه فساد كمالاتها الذاتية التابعة لصورتها، و هو المطلوب.

و إذا عرفت ذلك، عرفت أنّ تسليم المحقّق الطوسي كون صورة للنفس، مماشاة مع الإمام في كون شيء هنا يطلق عليه الصورة أو كالصورة، لا أنّه مبنيّ علي الواقع أو بحسب اعتقاده، حتّي يرد عليه أنّه مخالف لما بيّنه أوّلاً من عدم كون هيولي أو كاليولي لها، فإنّ الصورة إنّما تكون إذا كان هناك مادّة و تركّب منها و من صورة، و المفروض خلافه، و عليه ما ذكره صاحب المحاكمات بقوله: «و لقائل أن يقول: لم لا يجوز أن يقوم قوّة فساد الصورة المقيمة بمحلّها، و لا نسلم احتياج قوّة الفساد بمادّة جسميّة بل هو أوّل المسألة؟»

ثمّ قال: «لا يقال: المفارق يمتنع أن يفارق المفارق. لأنّنا نقول: إذا جاز أن يحدث في المفارق فلم لا يجوز أن ينعدم». هذا كلامه و بيان عدم الورود ظاهر، و كان هذا الإيراد أيضاً مبنيّ علي الغفلة عن كلام المحقّق الطوسي رحمه الله.

و حيث عرفت ما ذكرنا... (1) أيضاً و أنّه مبنيّ علي بساطة النفس و أصلاتها في القيام، كما ذكرنا، أمّا بساطتها، فلا أنّه نفي عنها التركيب مطلقاً، و أمّا أصلاتها، فحيث ادّعي كونها عاقلة بذاتها و مستغنية في وجودها عن البدن، و كلّ ذلك ظاهر علي من تدبّر في كلامه، إلاّ أنّه كان ينبغي له أن يوجّه كلام الشيخ أوّلاً بحيث لا يتطرّق إليه الاحتمالات التي هي منشأ للإيراد عليه كما فعلنا و هو رحمه الله لم يفعله، لكنّه رحمه الله أعلم.

و إنّما تعرّضنا نحن لتصحيح ما ذكره الشيخ في الكتابين من الدليلين، مع كون بعض ما ذكره فيهما مبنيّاً علي مقدّمة مقرّرة عند الحكماء غير تامّة عندنا، و هي أنّ كلّ حادث

ص: 196

1- - هنا في الأصل كلمة لا تقرأ.

مسبوق بمادّة، لأجل أنّه ربما كان مؤيِّداً للدلائل الأخرى علي بقاء النفس بعد خراب البدن، التي ليست مبنية علي هذا الأصل كما عرفتھا. و  
كذا لأجل تحقيق ما ذكره الشيخ و تصحيحه بناء علي ذلك الأصل بقدر الإمكان، حيث كان مزلفة للأقدام.

ص: 197

و حيث انتهى الكلام إلي هذا المقام، واندفع الإيرادات الموردة علي كلام الشيخ في الكتابين في الدليلين،-أي الدليل علي عدم فساد النفس بفساد البدن و الدليل علي عدم فسادها مطلقا-و بقي اعتراض الثالث الذي ذكره الإمام هنا-أي علي الدليل الثاني الذي ذكره الشيخ علي عدم فساد النفس مطلقا-فلنتكلم في تحرير ذلك الاعتراض، و في بيان دفعه، حيث إن ذلك الاعتراض اعترض قوياً أورده علي كلا الدليلين اللذين ذكرهما الشيخ في الكتابين و قد أشرنا فيما سبق أنه يرد ظاهراً علي بعض من الدلائل الأخر غيرهما أيضاً و قد عرفت أن صاحب المحاكمات-كما نقلنا كلامه-أورده علي الدليل الأول الذي ذكره الشيخ في الإشارات، أي الدليل علي بقاء النفس و عدم إمكان فسادها بفساد البدن، و أن الإمام الرازي-كما نقلنا كلامه-أورده علي دليله الثاني، ذكره فيه، أي الدليل علي بقائها و عدم إمكان فسادها مطلقاً، و تعلم أيضاً أنه لو كان وارداً علي دليلي الشيخ في الإشارات، لكان وارداً علي دليليه في الشفاء أيضاً، إذ مآل ما في الكتابين واحد و الاختلاف إنما هو في العبارة، و قد عرفت أيضاً مما نقله صدر الأفاضل من كلام المحقق الطوسي رحمه الله في رسالته إلي بعض معاصريه، أنه أورد هذا الاعتراض في هذا المقام مطلقاً، بحيث يمكن أن يورد علي كل من الدليلين في الكتابين، و سأل الجواب عنه، إلا أن الإمام الرازي في اعتراضه حيث قال: إن الحدوث و الفساد متساويان في احتياجهما إلي إمكان يسبقهما و إلي محلّ لذلك الإمكان، أو في استغنائهما عن ذلك، و أنه إن استغني إمكان الحدوث عن المحلّ مع وقوع الحدوث، فليستغن إمكان الفساد أيضاً عنه مع وقوع الفساد، و إن افتقر إمكان الحدوث إلي محلّ، هو البدن، فليكن البدن أيضاً



محلاً لإمكان الفساد، وبالجملة يجوز أن يكون البدن، شرطاً لوجود النفس، ويلزم انعدام المشروط عند فقدان الشرط، إن أراد بالشرط الأمر الذي له مدخل في الجملة في حدوث النفس، وإن كان علي سبيل العلية القابلية، فيكون هو قد رام إيراد الاعتراض علي كلام الشيخ من وجه واحد، وهو احتمال أن يكون البدن علة قابلية ومحلاً لإمكان حدوث النفس وفسادها، وحينئذ يكون قوله: وبالجملة-إلى آخره- من تنمة السابق، أما لو أراد بالشرط معناه الاصطلاحي الذي هو أمر وجودي خارج عن حقيقة المشروط، ويتوقف وجود مشروطه عليه وينتفي بانتهائه، فكأنه رام إيراد الاعتراض علي كلام الشيخ من وجهين:

الوجه الأول من جهة تجويز كون البدن محلاً لإمكان فساد النفس أي علة قابلية له و كأنه إيراد علي قول الشيخ في الدليل الثاني: «و الأعراض وجوداتها في موضوعاتها فقوة فسادها و حدوثها في موضوعاتها فلم يجتمع هناك تركيب».

و تحريره: أنه كما جاز أن يكون قوة حدوث الأعراض البسيطة وقوة فسادها في موضوعاتها فتحدث هي فيها و تفسد هي عنها من غير لزوم تركيب في ذاتها، فلم لا يجوز أن يكون قوة حدوث النفس التي هي بسيطة في ذاتها، وكذا قوة فسادها في البدن الذي هي متعلقة به، فإن البدن وإن لم يكن موضوعاً لها لكونها مجردة عن المادة في ذاتها، لكنّه ممّا يمكن أن يكون محلاً لإمكان حدوثها وفسادها أي علة قابلية لذلك، كالموضوع بالنسبة إلى الأعراض.

و بيان ذلك أنه لا يخفي أنّ المذهب الحقّ كما تقرّر في موضعه، وكذا مذهب الشيخ كما يظهر لمن نظر في كلامه في الكتابين، هو القول بحدوث النفس بحدوث البدن، ولا- سترة في أنّ فسادها لو فرض يكون حادثاً أيضاً، فحدوثها وفسادها كلاهما حادثان بعد ما لم يكونا، فحينئذ نقول: إمّا أن يكون كلّ حادث مطلق سواء كان مجرداً أو مادياً، محتاجاً إلى إمكان يسبقه و إلى محلّ لذلك الإمكان، كما هو المقرّر عند الحكماء، وإمّا أن لا يكون كذلك.

و علي الأول فحدوث النفس وفسادها متساويان في 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 وغيره البدن علة 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 مبنيا علي أنّها لا تفسد البتّة وإن كان هناك حامل لإمكان الفساد فهو أول المسألة، وإن كان مبنيا علي 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، وإن كان مبنيا علي أنّ النفس لكونها مجردة عن المادّة لا يستدعي إمكان فسادها محلاّ لذلك، فهو جار في إمكان حدوثها أيضا، وقد ثبت عندهم أنّه يستدعي محلاّ، و هو البدن، مع أنّه يستلزم المطلوب و هو ثبوت الفساد لها. و إن كان مبنيا علي 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 بالجملة كلّ ما يمكن أن يقال في ذلك فهو باطل.

و علي الثاني أي أن لا يحتاج الحادث مطلقا أو حدوث النفس و فسادها إلي محلّ كذلك فهما متساويان في ذلك، فكما يجوز أن تحدث النفس من غير احتياج إلي محلّ، كذلك يجوز أن تفسد أيضا مع الاستغناء عن محلّ كذلك، و هو المطلوب.

و بهذا الطريق الذي سلك الإمام في اعتراضه أولا كما حرّراه سلك المحقّق الطوسي في رسالته إلي بعض معاصريه في بيان الاعتراض علي هذا المقام كما نقلنا كلامه، و في احتمال كون البدن محلاّ لإمكان فساد النفس، إلّا أنّه فصلّ تفصيلا أنّهم، 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 الإنسانيّة 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 ماديا حاملا

لإمكان جوهر مفارق مباين الذات إيّاه، فإن جعلوها من حيث كونها مبدءاً لصورة نوعية لذلك الجسم، ذات حامل لإمكان الوجود، فهلاًّ جعلوها من تلك الحيثيّة بعينها ذات حامل لإمكان العدم. وبالجملة ما الفرق بين الأمرين مع تساوي النسبتين. -انتهى كلامه.

الوجه الثاني- وهو يظهر من الإمام في آخر كلامه في ذلك الاعتراض لو أراد بالشرط معناه الاصطلاحي، حيث قال: وبالجملة يجوز أن يكون البدن شرطاً لوجود النفس، ويلزم انعدام المشروط عند فقدان الشرط-، أنّه يجوز أن يكون البدن شرطاً لوجود النفس. و كأنّه علي هذا إيراد علي قول الشيخ، وإذا كان كذلك، لم يكن أمثال هذه في أنفسها قابلة للفساد بعد وجوبها بعقلها و ثباتها بها.

و تحريره أنّ تلك العلل التي بها وجود النفس و ثباتها لا تخلو عن أن تكون عدّة تامّة لها أو غير تامّة، وعلي الأوّل فإمّا ان تكون قديمة كما هو مذهبهم، فيلزم حينئذ قدم النفس أيضاً و هو باطل، لكونها حادثة بحدوث البدن، كما هو مذهب الشيخ أيضاً، وإمّا أن تكون حادثة قبل البدن، فهو مع أنّه ليس مذهباً لهم، يلزم علي تقديره حدوث النفس قبل البدن، و هو أيضاً خلاف المفروض و إمّا أن تكون حادثة حين حدوث البدن، فهو أيضاً مع كونه خلاف مذهبهم، يستلزم أن تكون تلك العلل كافية في وجود النفس فلم يكن للبدن مدخل أصلاً في وجودها، ولو بالعرض، و هو أيضاً خلاف ما ذهبوا إليه، وعلي الثاني أي أن تكون تلك العلل عدّة غير تامّة، فتماميّتها تحتاج إلي شرط أو إلي جزء أخير لتلك العدّة فسواء فرض قدمها أو حدوثها قبل البدن أو معه، جاز أن يكون البدن شرطاً في تماميّة تلك العدّة و في حدوث النفس، بل أنّ الظاهر أنّ حدوث البدن شرط لحدوثها أي لحدوث النفس، وإلاّ لما كانت حادثة بحدوثه، وإذا كان البدن شرطاً لحدوثها يلزم فساد النفس بفساده، لأنّ المشروط ينعدم بانعدام شرطه و هو المطلوب، وهذا الوجه من الاعتراض كأنّه مبنيّ علي التنزّل و تسليم أنّ النفس لكونها مجرّدة عن المادّة، لا يكون لها محلّ لإمكان حدوثها و فسادها، و حاصله أنّنا سلّمنا أنّها لأجل تجرّدها في ذاتها عن المادّة و كونها غير متعلّقة القوام بها لا يمكن أن يكون البدن و لا شيء آخر من مادّة أو موضوع محلاً لإمكان حدوثها أو فسادها، لكن لا مانع من أن يكون البدن شرطاً لحدوثها [و] وجودها حيث إنّ المفروض أنّها حادثة بحدوثه، وإذا جاز أن يكون شرطاً لها و الحال أنّ

المشروط ينعدم بانعدام الشرط، جاز أن تفسد النفس بفساد البدن.

وبهذه الطريق سلك صاحب المحاكمات في إيراد علي الدليل الأوّل الذي ذكره الشيخ، وهو إيراد علي قول الشيخ هناك: «فاستحالة الجسم عن أن يكون آلة لها و حافظا للعلاقة معها بالموت لا يضمرّ جوهرها، بل يكون باقيا بما هو مستفيد (1) الوجود من الجواهر الباقية.» إلاّ أنّه فصلّ تفصيلا آخر في الاعتراض، يحتاج إلي توضيح.

قال: وفيه نظر، لأنّ الجوهر العقليّ الموجد للنفس إن كان عدّة تامّة لها، لزم قدمها لقدمه أي لقدمه عندهم، وإن كان عدّة فاعليّة و توقّف وجودها علي حدوث البدن، أي كما هو المذهب الحقّ و مذهب الشيخ من أنّ النفس حادثة بحدوث البدن، و الحال أنّ ليس ذلك إلاّ لتوقّف وجودها علي حدوث البدن، فلم لم يتوقّف بقاؤها علي بقائه، أي و الحال أنّ البقاء ليس إلاّ الوجود الأوّل المستمرّ. و علي تقدير أن يكون البقاء معنا آخر غير الوجود الأوّل فلا يخفي أنّه أيضا نحو من الوجود، و إذا جاز توقّف وجودها علي حدوثه، فلم لا يجوز توقّف بقائها علي بقائه، بحيث ينتفي الأوّل بانتفاء الثاني، فالنفس إن كانت مجردة إلاّ أنّها متعلّقة بالبدن، فجاز أن يكون تعلّقها شرطا لبقائها فإذا انتفي انعدمت، أي فالنفس و إن كانت مجردة عن المادّة في ذاتها لا تستدعي محلاّ لإمكان حدوثها إلاّ أنّها متعلّقة بالبدن و حادثة بحدوثه، فجاز أن يكون حدوث البدن، ثمّ تعلق النفس به شرطا لبقائها كما كان ذلك شرطا لحدوثها، فإذا انتفي ذلك الشرط الذي 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 موجودة ثمّ وجد البدن و النفس أي كما هو المذهب الحقّ من أنّ النفس حادثة بحدوثه، ثمّ ينعدم البدن فلا يخلو إمّا أن يكون للبدن دخل في وجود النفس، أي بطريق الشرطيّة أو نحوها أولا، فإن لم يكن له دخل في وجود النفس أصلا فلم لم يوجد النفس قبل وجود البدن، أي لم يوجد قبله وجودا قديما كما هو مقتضى قدم علّتها الموجودة عندهم أو وجودا حادثا قبله، لو فرضنا علّتها حادثة قبله، و إن كان له دخل في وجودها فلم لا يجوز أن يكون له دخل في بقائها، أي و الحال أنّ مدخليّة شيء في وجود شيء، يستلزم مدخليّته في بقائه أيضا حتّي إذا

ص: 202

1- -مبدأ(خ ل).

انعدم،-أي البدن-انعدمت-أي النفس-وفيه المطلوب.

وهذا الذي ذكرنا إنّما هو تحرير وجوه تلك الشبهة الموردة علي كلام الشيخ في الإشارات، ويعلم منه كيفية تحريرها وإيرادها علي كلامه في الشفاء. وتلخيص الكلّ، أنّ القول ببقاء النفس بعد خراب البدن، ينافي القول بحدوثها بحدوثه كما ذكرنا.

### في تحرير الجواب عن الشبهة

وأما بيان الجواب عن تلك الشبهة فيستدعي تمهيد مقدّمة، هي أن قد استبان لك ممّا حقّقه الشيخ في الشفاء علي ما نقلنا كلامه سابقاً أنّ تغيير الكائنات الفاسدات، إنّما يتحقّق إذا كان هناك تركّب من مادّة وصورة يكون بتلك الصورة كون ذلك المركّب بالفعل، وبتلك المادّة كونه بالقوّة، وكونه قابلاً للضدّين المتواردين عليه، وبالجملة أن يكون هناك محلّ قابل لكلا الضدّين اللذين هما متعلّق القوام به، كالمادّة بالنسبة إلي صورة وضدّها و كالموضوع بالنسبة إلي عرض وضدّه وأن يكون في ذلك المحلّ قوّة قبول صورة أو عرض فيحدث ذلك المقبول في ذلك المحلّ القابل، وأن يكون فيه قوّة قبول فساده عنه، فيفسد هو عنه إلاّ أنّ ذلك الكائن الفاسد إن كان صورة هي جزء من المركّب منها و من المادّة، وبها قوام مادّتها كما في الجسم، كان كون تلك الصورة سبباً لكون المركّب و كذا فساده سبباً لفساده، لفساد المركّب بفساد جزئه، وإن لم يكن صورة كذلك، بل عرضاً بالنسبة إلي موضوعه، لم يكن كونه سبباً لكونه، ولا فساده سبباً لفساده، فيظهر لك أنّه يشترط في الكون و الفساد أن يكون هناك امور:

منها أن يكون هناك محلّ قابل لكون الكائن فيه و لفساده عنه، مادّة كان ذلك المحلّ او موضوعاً، إذ لو لم يكن هناك محلّ كذلك فلا قبول فلا كون ولا فساد.

و منها أن يكون ذلك المحلّ واحداً بالذات و كذا بالاعتبار باقياً في الحالين أي أن يكون ذلك المحلّ بعينه من جهة كونه قابلاً لكون أمر فيه محلاً لفساده عنه، و كان باقياً بعينه في الحالين، إذ لو لم يكن واحداً بالذات و كذا بتلك الجهة، لكان يجوز أن يكون محلّ قابل لكون أمر فيه و محلّ آخر مغاير للأوّل بالذات أو بالاعتبار، أي لا من جهة كونه محلاً لكون ذلك الكائن فيه محلاً لفساد ذلك الكائن عنه، وهذا ممتنع، إذ المفروض أنّ هناك

كون شيء وفساد ذلك الشيء بعينه، وهذا إنَّما يكون إذا كان المحلّ واحدا بعينه من جهة واحدة، بتلك الجهة يكون المحلّ قابلا لكلا الضدّين حتي يكون الحالّ الكائن الفاسد واحدا، حيث إنّ تشخّص ذلك الشيء الكائن الفاسد إنَّما يكون بمحلّه من مادّته أو موضوعه، وإذا تغيّر المحلّ 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 وكان باقيا في تلك الحال وقابلا أيضا لفساد ذلك الأمر بعينه عنه، ولم يكن في تلك الحال باقيا بل فاسدا، وهذا أيضا ممتنع، لأنّ المفروض أنّ ذلك المحلّ قابل لفساده عنه، وفساد شيء عن شيء فرع بقاء الشيء الثاني بعينه، حتّي يتصوّر فساد الشيء الأوّل عنه.

نعم يمكن أن يكون محلّ واحد مع صورة أو هيئة مخصوصة مستعدّا لكون شيء فيه بإعداد تلك الصورة أو الهيئة، بأن تكون تلك الصورة أو الهيئة علّة معدة له، ولجعل مستعدّا لذلك الشيء فيكون ذلك المحلّ بذلك الاستعداد محلاّ قابلا لكون ذلك الشيء، فيحدث هو فيه، و ينعدم تلك الصورة أو الهيئة التي هي العلّة المعدّة، فيحدث فيه صورة أخرى غير الأولى، ويكون ذلك المحلّ باقيا بعينه فيستعدّ بإعداد صورة أخرى فيه أو هيئة غير الأولى، لفساد ذلك الشيء عنه، فيفسد ذلك الشيء عنه و يفسد عنه تلك العلّة المعدّة أيضا و يكون ذلك المحلّ باقيا بعينه حينئذ أيضا. إذ لا دخل لتلك العلّة المعدّة لاختلاف المحلّ، لا ذاتا ولا من الجهة التي بها يكون المحلّ قابلا للضدّين، أمّا عدم الاختلاف ذاتا فظاهر، و أمّا عدم الاختلاف بتلك الجهة، فلأنّ العلّة المعدّة وإن كان لها دخل في استعداد المحلّ أي لزيادة استعداده و تمامية قابليّته لكن ليس لها دخل في أصل الاستعداد وأصل القبول، بل ذلك مستند إلي ذات المحلّ بذاته، فتدبّر.

و منها أن يكون الأمر الكائن الفاسد مع كونه غير ذلك المحلّ متعلّق القوام بذلك المحلّ، إذ لو كان مباين القوام عنه لم يجز أن يكون كونه فيه، كيف و لو جاز ذلك، لجاز أن يحصل كون شيء من الأشياء المباينة للحجر مثلا كالنفس مثلا في الحجر، و لجاز أن يكون كون من هو في المشرق مثلا في من هو في المغرب، وإذا لم يجز كون شيء مباين في

شيء مباين له لم يجز فساده عنه، إذ جواز فساده عنه فرع جواز كونه فيه، وحيث امتنع الأول امتنع الثاني.

ومن هذه الجهة أيضا لم يجز أن يكون شيء من الأشياء محلاً لكون نفسه فيه ولا محلاً لفساده عنه. أمّا الأول فلكون الكائن علي هذا التقدير عين ذلك المحلّ، والحال أنّه يجب أن يكون غيره، وأمّا الثاني، فلكون فساد نفسه مبانئنا له والشيء لا يجوز أن يكون محلاً لما هو مباين القوام عنه، وجميع ما ذكرناه ظاهر عند التأمل الصادق. وإذا تمهّدت هذه المقدّمة فنقول:

## شروع في تحرير الجواب

لا- يخفي عليك أنّ النفس الإنسانية بالنسبة إلي بدنّها ذات جهتين، أي أنّها من حيث ذاتها وحققتها جوهر مفارق مجرد عن المادّة مباين القوام بالذات للبدن، ومن جهة تصرّفها في البدن وحفظها لمزاجه وكونها مبدءا قريبا لصورة نوعية للبدن ونحو ذلك، لها علاقة بالبدن ومقارنة له ونوع مناسبة وارتباط معه.

ولا يخفي أيضا أنّ البدن ولا شيئا من أجزائه ومراتبه، لا يمكن أن يكون حاملا لإمكان حدوث النفس وفسادها من الجهة الاولي، ولا ممّا له مدخل في وجودها بوجه من وجوه العلّية، لأنّها من تلك الجهة مباينة الذات والقوام للبدن وأجزائه ومراتبه، والحال أنّ الكائن الفاسد يجب أن يكون متعلّق القوام بمحلّه، وكذا يجب أن يكون المعلول ممّا لا يباين علّته. فبقي أن يكون البدن حاملا لإمكان حدوثها وفسادها من الجهة الثانية أي محلاً لإمكان تعلق النفس به وفساد ذلك التعلّق عنه. وهذا أيضا ممّا لا يجوز، لأنّ كلّ مرتبة تفرض من مراتب البدن مع مزاج خاصّ بها أو صورة نوعية خاصّة بها أو شخصيّة، إذا اعتبرت تلك المرتبة بمادّتها وصورتها ومزاجها جميعا كمرتبة النطفة أو العلقة أو المضغة أو العظام واللحم، مع موادّها وصورها وأمزجتها، لا يمكن أن تكون حاملة لإمكان حدوث النفس، ولا لإمكان فسادها وبيان ذلك أنّ محل إمكان الحدوث والفساد كما مرّ بيانه يجب أن يكون باقيا بعينه في الحالين، أي في حال الحدوث والفساد، وكذا في حالات بقاء ذلك الحادث. وهذه المراتب البدنيّة إذا اعتبرت بموادّها وصورها محلاً

لإمكان فساده ليست كذلك، فإنها كما هو المعلوم بالبدية متغيرة غير باقية بعينها، وبذلك المزاج الخاص والتركيب الخاص والصورة المخصصة التي هي بتلك الجهات جميعا لا بمادتها وحدها، يمكن أن تعتبر بدنا للنفس.

وليس الأمر كما ظنّه صدر الأفاضل فيما نقلنا عنه في جواب هذا السؤال: «إنّ كلّ مرتبة سابقة من تلك المراتب باقية مع المرتبة اللاحقة، وإنّ هذه المراتب، استكمالات مترادفة وليست إلاّ ضربا من الاشتداد، لا بأن تحدث صورة ففسد، ثمّ تحدث صورة أخرى مبيّنة للاولي»، لكون ما ادّعى من عدم الكون والفساد مخالفا للبدية.

و أيضا فإنّ عدم المبيّنة وإن كان مسلّمًا، لكن عدم المغايرة وعدم الاختلاف غير مسلّم، بل الاختلاف والمغايرة ممّا لا يمكن إنكاره، وفيه المطلوب.

ويدلّ عليه قوله تعالى: «يَخْلُقُكُمْ فِي بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ خَلْقًا مِنْ بَعْدِ خَلْقٍ» (1).

وعلي هذا فيكون ما هو المفروض محلاً لذلك في كلّ مرتبة لا حقة، غير ما هو في المرتبة السابقة، إمّا بالذات أو بتلك الجهة السابقة، وقد ثبت عندهم أنّ النفس في اولي تلك المراتب أي المرتبة المنويّة، تكون فائضة عن المبدأ الفيّاض، متعلّقة بتلك المرتبة البدنية، باقية بعدها بعينها إلي آخر تلك المراتب، وإلي ما بعدها إلي أوان حلول الأجل وانقطاع علاقتها عن البدن، وأنها في جميع تلك المراتب متعلّقة بالبدن باقية بعينها، واحدة بالذات، مختلفة بحسب الأفعال و باعتبار مراتب الكمالات، لا أنّها تقسد وتحدث أخرى، ولا أنّها تبقي وتحدث أخرى مجتمعة معها، كما مرّت الإشارة إليه وسيأتي تحقيقه. و حينئذ فالنفس وكذا تعلّقها بالبدن باقيا في تلك المراتب، وتلك المراتب متغيرة غير باقية بعينها، فكيف يمكن أن تكون تلك المراتب مع تغيّرها حاملة لإمكان تعلّق النفس بها، مع أنّه يجب أن يكون حامل إمكان كائن باقيا في الحالين. ولو سلّم بقاء تلك المراتب بموادّها وصورها حتّي يمكن أن يفرض كونها حاملة لإمكان تعلّقها وبقاء التعلّق، فكيف يمكن أن يكون مرتبة من المراتب البدنيّة مع موادّها وصورها حاملة لإمكان فساد النفس عنها، مع أنّه يجب أن يكون حامل إمكان الفساد هو بعينه حاملا لإمكان الحدوث، و باقيا في حالة الفساد، كما مرّ وجهه، والحال أنّا نجزم أنّ تلك المرتبة

ص: 206



المفروض كونها حاملة لإمكان فساده، تفسد بصورتها و هيئتها و مزاجها البتة، ثم يتبعه زوال علاقة النفس عن البدن، فكيف تكون تلك المرتبة حاملة لإمكان فساده و زوال علاقتها عنها، فإنّ فساد شيء عن شيء يستلزم بقاء الشيء الثاني حين زوال الشيء الأول. و المفروض هنا خلافه.

نعم لو فرضنا أن يكون مرتبة من مراتب البدنية بمادتها و بصورة خاصة، أو هيئة خاصة حاملة لإمكان حدوث النفس و تعلّقها بها، كالمرتبة الأخلاطية بحيث يكون المحلّ القابل المستعدّ لذلك الحدوث و التعلّق، هو نفس تلك المادّة، و يكون تلك الصورة أو الهيئة الأخلاطية علّة معدّة لها، فيحدث حينئذ النفس متعلّقة بها و يندم تلك الصورة أو الهيئة لكونها علّة معدّة يجب أو يجوز زوالها فيحدث فيها صورة أخرى أو هيئة غير الأولى و فرضنا أنّ تلك المادّة باقية بعينها إمّا مع تلك الصورة أو الهيئة الثانية أو مع الصور أو الهيئات المتواردة المتعاقبة المعتورة عليها كما هو المعلوم فيما نحن فيه، و فرضنا بقاء تعلّق النفس بتلك المادّة في جميع تلك المراتب المتجدّدة المتغيّرة، حتى إذا انتهى إلى المرتبة الأخيرة تكون تلك المادّة الباقية مع هيئة أو صورة أخرى غير الأولى مستعدّة بإعداد تلك الهيئة أو الصورة أن تكون حاملة لإمكان فساد النفس و فساد تعلّقها عنها، فيحدث الفساد و يزول أيضا تلك الهيئة أو الصورة التي هي العلة المعدّة لذلك، مع كون تلك المادّة باقية في حالتها الكون و الفساد.

لجاز أن يكون البدن بمادته علّة قابلية مستعدّة لحدوث النفس متعلّقة به، و لفسادها و فساد التعلّق عنه، و أن يكون بصورة خاصة علّة معدّة لحدوث ذلك، و بصورة أخرى علّة معدّة لفساده، و كأنّ ذلك هو منظور من قال: إنّه يجوز أن يكون البدن محلاً لإمكان حدوث النفس و لإمكان فساده، إلا أنّ هذا لا يضرنّا، فإنّه علي هذا أيضا لا يمكن أن يكون البدن محلاً لوجود ذات النفس و لا لفسادها، بل لحدوث تعلّقها به و لفساد ذلك التعلّق عنه، أي أن يكون محلاً لاستعداد تعلّقها به و تصرفها فيه في جميع مراتبه، و حيث توقّف تعلّق النفس به - حيث فرض كونها حادثة بحدوثه علي ما يقتضيه الدليل كما سيأتي، لا قديمة و لا حادثة قبل البدن - علي وجود النفس في نفسها، كان هذا الاستعداد منسوبا أولا و بالذات إلي تعلّقها به أي وجودها متعلّقة به، و ثانيا و بالعرض إلي وجودها

في نفسها، فهذا الاستعداد كاف لفيضان الوجود عليها متعلّقة بالبدن، ولا حاجة في ذلك إلى استعداد منسوب أولاً وبالذات إلى وجودها في نفسها ليمتنع قيامه بالبدن لكونها مباينة الذات والقوام للبدن.

ومن هذه الجهة أيضاً جاز أن يكون البدن محلاً لاستعداد عدم النفس عنه، أي لفساد علاقتها عنه، وانقطاع تصرّفها عنه، لكن لما لم يتوقّف زوال علاقتها عنه علي عدمها في نفسها، لم يكن هذا الاستعداد منسوباً إلى عدمها في نفسها، لا بالذات، ولا بالعرض، فلا يكفي هذا الاستعداد لعدمها في نفسها أصلاً، بل لا بدّ من استعداد آخر، وقد تبيّن امتناع قيامه بالبدن. وبالجملة قيام إمكان حدوث علاقة النفس بالبدن، يكفي لإمكان حدوث النفس في نفسها، ويستلزم الحدوث الأول الحدوث الثاني. وأما قيام إمكان فساد علاقتها عن البدن بالبدن، فلا يكفي لإمكان فسادها في نفسها، ولا يستلزم أيضاً فساد علاقتها عنه، فسادها في نفسه.

وبهذا التقرير ظهر أنّ البدن لا- يمكن أن يكون محلاً- لإمكان فساد النفس في نفسها، وظهر أيضاً معني ما تقرّر عندهم أنّ البدن علّة بالعرض للنفس، لأنّ مادّته وإن فرض كونها علّة قابليّة لها، لكن هذه العليّة القابلية منسوبة أولاً وبالذات إلى قابليّته لتعلّقها به، وثانياً وبالعرض إلى وجودها في نفسها، وصورته الخاصّة المعدّة لتلك المادّة لذلك علّة معدّة لوجود النفس، والعلّة المعدّة مطلقاً علّة بالعرض، فكيف إذا نسبت إلى تعلّق النفس بالبدن أولاً وإلى وجودها في نفسها ثانياً.

وحيث عرفت حال احتمال كون البدن حاملاً لإمكان حدوث النفس وفسادها أي علّة قابليّة لذلك، فحريّ بنا أن نتكلّم في أن البدن، هل يمكن أن يكون شرطاً بالمعني المصطلح لحدوث النفس ووجودها في ذاتها، أو من حيث تعلّقها به، حتّى يمكن أن تفسد، من حيث وجودها في نفسها، أو من حيث التعلّق به، بفساد شرطه أي البدن، أم لا يمكن؟

فنقول: إن الشرط عندهم عبارة عن أمر لوجوده مدخل في وجود مشروطه، ويتوقّف وجود مشروطه عليه، حيث قالوا إنّ مدخليّة شيء في وجود آخر إمّا أن يكون بحسب وجوده فقط كالفاعل والشرط والمادّة والصورة، فيجب أن يكون موجوداً، وإمّا بحسب

عدمه فقط كالمانع، فيجب أن يكون معدوماً، وإما بحسب وجوده وعدمه معاً كالمعدّد، إذ لا بدّ من عدمه الطارئ علي وجوده، فيجب أن يوجد أولاً ثمّ يعدم، فيستفاد من ذلك و من غيره ممّا ذكره من معني الشرط أنّه يعتبر في مفهوم الشرط، أن يكون أمراً وجودياً يتوقّف وجود مشروطه عليه، و يجتمعان معاً في الوجود، و يلزم ذلك أن يكون بانتفائه ينتفي المشروط، و أن يكون أمراً خارجاً عن حقيقة المشروط، إذ لو كان نفس المشروط أو داخلاً فيه، كان توقّف المشروط عليه توقّفاً للشيء علي نفسه، أو علي 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 يخفي عليك أنّ النفس من حيث كونها جوهرًا مفارقاً مجرداً 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 علي 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 علي 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 علي وجود البدن، إلّا أنّنا لا نسلم كون البدن شرطاً له، حيث يلزم منه كون شيء شرطاً لما هو داخل في حقيقته، و الشرط ينبغي أن يكون خارجاً عن حقيقة مشروطه، و كذا عمّا يدخل في حقيقته. و علي تقدير تسليم إمكان ذلك بناء علي أنّ المشروط، هو نفس التعلّق المذكور الذي هو غير البدن و أنّ طرفيه خارجان عن حقيقته، نقول: لا يخفي أنّ المادّة البدنيّة من حيث هي هي من

غير اعتبار انضمام صورة إليها لا يمكن أن يكون شرطا لتعلق النفس بها، إذ الشرط كما عرفت يجب أن يكون أمرا وجوديًا أي أمرا موجودا في حد ذاته يتوقف عليه وجود مشروطه، والمادة البدنية كالهولي الاولي ليست كذلك، إذ وجودها إنما هو بصورتها، فبقي أن يكون الشرط هو مادة البدن مع صورة خاصّة و مزاج خاصّ و تركيب خاصّ، أي مجموع المادة و الصورة، بحيث أن يكون مناسباً لمشروطه و يتوقف وجوده عليه.

و لا يخفي أنه لا يمكن أن يكون شيء من المراتب البدنية شرطا له، أمّا ما قبل المرتبة النطفية، كمرتبة الأجزاء الغذائية و الأجزاء الخلطية، فظاهر، لأنه ليس في تلك المرتبة حدوث نفس و لا تعلقها بالبدن أصلاً، بل إنّما ذلك في المرتبة المنوية كما هو المقرّر عندهم. مع أنّ تلك المرتبة متغيّرة جدّاً و الشرط يجب أن يكون مجتمعاً مع وجود مشروطه، بحيث ينتفي وجود مشروطه بانتفائه و الحال أنّ المشروط أي تعلق النفس بالبدن باق مع انتفاء تلك المرتبة، سواء فرضنا حدوث النفس في المرتبة التي قبل المرتبة المنوية أو في المرتبة المنوية أو فيما بعدها.

و كذلك لا يمكن أن يكون شيء من المراتب التي بعد المرتبة المنوية، كمرتبة العلقه و المضغّة و العظم و اللحم شرطا لذلك، لأنّ المقرّر عندهم، أنّ تعلق النفس بالبدن، إنّما هو عند المرتبة النطفية، و هي مع ذلك باقية بعينها في تلك المرتبة و فيما بعدها من المراتب، إلي أو ان حلول الأجل، و واحدة بالذات مختلفة باعتبار الكمالات.

و من المعلوم أيضاً أنّ تلك المراتب متغيّرة زائلة بصورها و هيأتها، و كلّ مرتبة سابقة منها تنعدم بعد حصول المرتبة اللاحقة إلي أن يكمل البدن. و قد مرّ أيضاً أنّ الشرط يجب أن يجمع مشروطه في الوجود، فكيف يمكن أن يكون ما سوي المرتبة الأخيرة من المراتب لتغيّرها شرطا لذلك، أي لتعلق النفس بالبدن الذي هو باق بعينه في جميع تلك المراتب، فبقي أن يكون المرتبة الأخيرة التي هي مرتبة كمال البدن شرطا له، و هو أيضاً لا يمكن أن يكون شرطا، لأنّ حدوث النفس و كذا تعلقها بالبدن، إنّما هما قبل تلك المرتبة البتّة، و الشرط لا يمكن أن يكون متأخراً في الوجود عن وجود مشروطه.

نعم لو أمكن أن يكون الشرط لشيء ما أمراً كلياً منحصرًا في أفراد محصورة و يكون الشرط بالحقيقة لذلك الشيء هو ذلك الأمر الكلي أي أفراده من حيث كونها أفراداً له،

لا من حيث خصوصياتها، ويكون كل فرد منها شرطا له علي سبيل البدئية، ينعدم فرد واحد و يخلفه فرد آخر في ذلك.

لأمكن أن يقال فيما نحن فيه: أنّ الشرط لتعلّق النفس بالبدن و لبقاء ذلك التعلّق، هو الأمر الكلّي الذي أفراده تلك المراتب البدئية إلي كمال البدن، و كلّ مرتبة منها شرط له، لا لخصوصياتها، بل لكونها ممّا تحقّق في ضمنها ذلك الأمر الكلّي الذي هو الشرط بالحقيقة، فيحصل فرد منها و يصير شرطا لذلك، ثمّ ينعدم، و لكن لا ينعدم المشروط، بل يبقى لأجل حصول فرد آخر منها و نيابته عن الأول في ذلك، إلي أن يتمّ البدن و يتكامل، فيكون حينئذ المرتبة الأخيرة شرطا لذلك إلي أو ان حلول الأجل، حتّي إذا انعدمت هي بفساد البدن، انعدم الشرط بالكلية، فينعدم المشروط الذي هو التعلّق المذكور.

و علي هذا و إن أمكن تصحيح كون البدن شرطا لتعلّق النفس به، و أمكن أيضا تصحيح كون البدن علّة بالعرض للنفس، حيث إنّ تلك العلّة أي الشرطية منسوبة أولا و بالذات إلي التعلّق المذكور، و ثانيا و بالعرض إلي وجود ذات النفس في ذاتها، حيث فرضناها حادثة بحدوث البدن، متعلّقة به، و تعلّقها به فرع وجودها في نفسها، إلا أنّ ذلك أيضا ممّا لا يضرّنا، لأنّ وجود هذا الشرط، و إن استلزم وجود النفس و حدوثها، لكن انتفاؤه لا يستلزم انتفاء ذات النفس في ذاتها، بل انتفاء تعلّقها بالبدن كما مرّ بيانه في السابق، فيمكن أن يكون التعلّق وحده منتفيا لأجل انتفاء التعلّق به خاصّة، أي البدن، و لا يكون المتعلّق أي ذات النفس منتفيا، بل باقيا بذاته لبقاء علّته المقيمة إيّاه، فتبصّر.

و حيث أحطت خبرا بتفاصيل ما فصّلناه، ظهر لك الجواب عن الاعتراض المذكور الذي أورده الإمام، سواء قرّر علي وجهين، أي وجه احتمال كون البدن علّة قابلية لفساد النفس، و وجه احتمال كونه شرطا لوجودها كما هو ظاهر كلام الإمام، أو قرّر علي الوجه الأول فقط كما هو الاحتمال، إلا أنّك إن انتهيت زيادة إيضاح لهذا المقام فاستمع لما يتلي عليك من الكلام.

## زيادة إيضاح للمقام

فنقول: إنّ الحكمة الإلهية المتعالية، لمّا اقتضت وجود الإنسان الذي من شأنه أن يكون

عارفاً بالله تعالى و اسمائه الحسنی و صفاته العلیا و أفعاله و صنائعه الكلّیة و الجزئیة، عابداً له تعالی عاملاً بما أمره و نهاه من الكلّیات و الجزئیات.

و بالجملة أن یكون من شأنه الإدراكات الجزئیة و الأفعال التي هي من خصائص المادیات و المتعلّقات بالمادّة، مضافاً إلى الإدراكات الكلّیة و الأفعال التي هي من خصائص المجرّدات عنها، و كان لا یتمّ وجود من شأنه هكذا إلاّ بوجود شیئین:

أحدهما شیء مجرّد عن المادّة في ذاته، متعلّق بالمادّة في أفعاله الجزئیة، و هو الذي نسّمیة بالنفس، لیكون هو بذاته ممّا یصدر عنه إدراك الكلّیات و المجرّدات عن المادّة، و یكون أيضاً سبب تعلّقه بالمادّة نوع تعلّق ممّا یصدر عند الأفعال التي هي من خصائص المادیات.

و الآخر شیء متعلّق القوام بالمادّة من جسم یصلح أن یكون آلة للأوّل في أفعاله المختصّة بالمادیات، و یكون هو محتاجاً إلى الأوّل بحيث یكون الأوّل متعلّقاً به تعلّق التدبیر و التصرّف، كما أن الأوّل محتاج إلى الثاني بحسب أفعاله الجزئیة. و بالجملة أن یكون بین الأوّل و الثاني ارتباط تامّ و احتیاج كامل، و هذا الشيء الثاني هو الذي نسّمیة بالبدن. و كان أيضاً هذا الشيء الذي نسّمیة بالبدن، حيث كان آلة لشيء مجرّد مفارق ینبغي أن یكون له نوع شرافة و كمال، منشؤه نوع وحدة بسببها كان قریباً من المبدأ الفیاض الواحد بالذات الكامل من جميع الجهات المفیض علیه صورة كاملة، و أن یكون جسماً مناسباً للمجرّد في الشرافة و الكمال، و یكون له نوع من الوحدة، لیصلح أن یكون آلة للمجرّد، و مرتبطاً به ارتباطاً تامّاً، فلا- یمكن أن یكون ممّا لیس فيه تلك الوحدة المناسبة، كالبسائط من العنصریات التي فيها کیفیات المتضادّة بالفعل، و كبعض المركّبات الاسطقسیة البعيدة من الوحدة و الاعتدال، بل یجب أن یكون مركّباً معتدلاً نوع اعتدال، و واحداً نوع وحدة، بهما تفیض (1) علیه من المبدأ الفیاض صورة وحدانیة كاملة، بها یصلح أن یكون آلة للأوّل الذي هو أيضاً كامل بالذات و بحسب الافعال، أي الصورة الإنسانیة التي هي أكمل الصور و أتمّها و أقربها إلى الوحدة الحقيقية و كان أيضاً وجود هذا البدن ممّا لا یمكن أن یكون دفعة، لتوقّف حصوله علی حصول مزاج خاصّ یستدعي

ص: 212

حركة في زمان لا محالة، بل يجب أن يكون حصوله في زمان، وأن يكون مع ذلك ممّا يتوقّف حصوله علي وجه الكمال علي استعدادات متواردة، يكون هو بحسب كلّ استعداد قابلاً لفيضان صورة، حتّى تكمل صورته، وتفيض عليه الصورة الإنسانية بكمالها، إذ الصورة الإنسانية مستجمعة للصورة الجمادية المعدية، والصورة النباتية والصورة الحيوانية، فيتوقّف حصولها علي وجه الكمال علي حصول تلك الصور أولاً حتّى تكمل، كما قال تعالي: «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» (1) أي ثمّ أنشأناه خلقاً آخر بحيث كملت صورته الإنسانية ونفسه، بحيث يصدر عنها مع ما تقدّم من الأفعال المعدية والنباتية والحيوانية الأفعال المختصة بالإنسان.

فبالجملة حصول الصورة الإنسانية بكمالها يتوقّف علي حصول تلك الصور، سواء قلنا بأنّ تلك الصور التي تحصل في ضمن الصورة الإنسانية غير الصورة الإنسانية، يتوقّف حصولها علي وجه الكمال عليها، أو هي مراتبها المتفاوتة الغير الكاملة منها.

وكان أيضاً قد اقتضت الحكمة الإلهية والمصلحة المتعالية الربانية بقاء هذا النوع أي الإنسان بالتوالد والتناسل.

وبالجملة لما اقتضت العناية الربانية ما فصّلنا، واقتضت كما دلّ عليه كلام المحقق الطوسي الذي نقلناه سابقاً في مسألة حفظ المزاج، أن تكون نفس الأبوين تجمع بالقوة الجاذبة أجزاء غذائية، ثمّ تجعلها أخلاطاً، وتفرز منها بالقوة المولدة مادّة المنيّ، وتجعلها مستعدة لقبول قوّة من شأنها إعداد المادّة لصيرورتها إنساناً. فتصير بتلك القوّة منياً، وتكون تلك القوّة صورة حافظة لمزاج المنيّ كالصورة المعدية.

أي اقتضت أن تكون نفس الأبوين تجمع بالقوة الجاذبة أجزاء غذائية غالب أجزاءها الطين، كما سمّاها الله تعالي في كتابه العزيز تارة طينا، وتارة سلاله من طين، ثمّ تجعل تلك الأجزاء مستعدة لصور الأخلاط فتفاض صورة الأخلاط عليها، بأن يكون العدّة المعدة هناك لذلك الصورة الغذائية وحدها، أو هي مع حركة ما أو فعل ما من نفس الأبوين،

ص: 213

وبالجملة ما لا- يجتمع وجوده مع وجود الصورة الخلطية، ثم تفرز نفس الأبوين من تلك الأخلاط بالقوة المولدة مادة المنى وتجعلها مستعدة لمرتبة اخري، بأن يكون العلة المعدة هناك، إما الصورة الخلطية وحدها، أو هي مع حركة ما أو فعل ما من نفس الأبوين، وكأنه نسب ذلك الإعداد إلي نفس الأبوين، لأجل أن لها مدخلا في ذلك، أي وتجعلها مستعدة لقبول قوة و نفس من شأنها أي من شأن الصورة التي تلك النفس و القوة مبدأ قريب لها، أي الصورة المنوية، إعداد تلك المادة لصيرورتها بدن إنسان بالاستعدادات المتدرجة، فتصير تلك المادة الخلطية بتلك القوة و النفس الفائضة عليها منيا، فتكون تلك القوة و النفس مبداء قريبا لفيضان صورة منوية عليها، وتكون أيضا صورة حافظة لمزاج المنى كالصورة المعدنية. والحاصل أنه يكون عند حصول الصورة الخلطية تلك الصورة وحدها، أو هي مع حركة ما من نفس الأبوين، علة معدة لشيئين، وتكون المادة الخلطية، مستعدة لاستحقاق أمرين:

الأول فيضان نفس المولود حينئذ التي تكون هي مبداء قريبا لفيضان الصورة المنوية عليها، و حافظة لمزاج المنى كما سبق، من أن نفس المولود حينئذ حافظة لمزاج المنى، و تقرّر أيضا أنها مبدأ قريب لصورة بدنه، و ظاهر أن الصورة المنوية أيضا من مراتب صور بدنه، إلا أنهم لا يطلقون علي النفس في تلك المرتبة اسم النفس، بل اسم القوة أو الصورة، و يطلقون اسم النفس عليها فيما بعد تلك المراتب، كما سبق ذكره فيما نقلنا عن المحقق الطوسي في باب حفظ المزاج.

وبالجملة أن الصورة الخلطية تكون علة معدة لفيضان نفس المولود و حدوثها حينئذ متعلقة بتلك المادة و شأنها ما ذكر فتحدث تلك النفس حينئذ و تنعدم تلك الصورة الخلطية حين حدوثها.

الثاني الصورة المنوية التي هي من الصور البدنية و مبدؤها القريب هو تلك النفس، فتتعدم الصورة الخلطية بحدوثها أيضا، حيث إن العلة المعدة، إما ما يجب انعدامها عند حدوث معلولها كما هو التحقيق، و إما ما لا يجب بقاؤها مع وجود معلولها بل يجوز عدمها.

و علي التقديرين فيجوز عدمها، كما فيما نحن فيه بالنسبة إلي نفس المولود، وكذا بالنسبة إلي الصورة المنوية، إلا أن المادة البدنية باقية بعينها، وكذا النفس متعلقة بها، و مبداء قريبا



لتلك الصورة المنويّة، وحافظة لمزاج المنويّ.

ثم إنَّ المنويّ يتزايد كمّالاً في الرحم بحسب استعدادات يكتسبها هناك في حالاتها، فحيث استقرّ بحركة ما من نفس الأبوين في قرار الرحم وصادف هناك مادّة طمّثيّة صالحة لتكوّن بدن إنسان منها، وخالطها وامتزجها بحيث كان هو فيها بالنسبة إلى صورة أخرى إنسانية بعدها كالإنفحة في اللبن بالنسبة إلى الجبن مثلاً، تكون صورته المنويّة الكائنة بتلك الحالة علّة معدّة لفيضان صورة أخرى. أي الصورة العلقية علي تلك المادّة المنويّة الممتزجة مع المادّة الطمّثية المستعدّة بذلك الإعداد للصورة العلقية، فتعدم الاولي عند حصول الصورة الثانية، لكن المادّة باقية بعينها، وكذا النفس باقية بعينها متعلّقة بها مبداء قريباً لتلك الصورة وحافظة لمزاج العلقية، وهكذا إلى أن يتكامل المادّة وتصير بإعداد الصورة العلقية مستعدّة لقبول صورة أخرى أكمل من الأولي، أي الصورة المضغية، فتكون الصورة العلقية علّة معدّة لفيضان الصورة المضغية علي تلك المادّة، فتحدث هي و تعدم الصورة العلقية، لكونها علّة معدّة لها و المادّة باقية حينئذ بعينها، وكذا النفس باقية بعينها متعلّقة بها و مبداء قريباً لتلك الصورة المضغية وحافظة لمزاج المضغية. وهكذا إلى أن يتكامل المادّة وتصير بإعداد الصورة المضغية مستعدّة لقبول صورة أكمل منها، أي الصورة العظميّة و الحميّة علي تركيب مخصوص و هيئة مخصوصة، هي الصورة الإنسانية، فتحدث تلك الصورة و تعدم الصورة المضغية لكونها علّة معدّة، و المادّة باقية بعينها.

و كما أنّ المادّة باقية بعينها في جميع المراتب في ضمن الصور المتواردة، كذلك النفس باقية في جميع تلك المراتب البدنيّة بعينها و بشخصها من غير تعيّر في ذاتها، نعم يتزايد كمّالاتها بحسب تزايد كمّالات البدن، و تزايد استعداداته.

و بالجملة بحسب تزايد كمّالات آلتها وقبولها للصور الكاملة واحدة بعد واحدة، فهي تكون في جميع المراتب البدنيّة مبداء قريباً لتلك الصور الفائضة، وحافظة لمزاج ما فاضت الصورة عليه، كالمنيّ و العلقية و المضغية و العظم و اللحم، فبرهة تكون منشأ لإفاضة الصورة و حفظ المزاج فقط كالصورة المعدنيّة، و برهة تكون مع ذلك منشأ للأفعال النباتيّة أيضاً، فتجذب الغذاء و تصيفه إلى تلك المادّة فتتميمها و يتكامل المادّة بتربيتها

إيّاها، وبرهه تكون مع ما تقدّم منشأ للأفعال الحيوانية أيضا. وبرهه تكون مع ذلك كلّ منشأ للأفعال الإنسانيّة والإدراكات الكلّية أيضا.

ففي جميع تلك المراتب تكون تلك النفس متعلّقة بذلك البدن نوع تعلق، منشؤه كون البدن محتاجا إليّ النفس بحسب ذاته وتماميّة حقيقته وصورته، حيث إنّ النفس مبدأ قريب للصور المتواردة عليه، وحافضة لمزاجه في جميع المراتب، وكذا كون النفس محتاجة إليّ البدن في أفعالها المخصوصة بالمتعلقات بالمادّة، وهذه العلاقة الحاصلة بينهما مستحكمة إليّ أوان حلول الأجل، كما أنّ تزايد كمالات النفس بتزايد استعدادات البدن مرتبة فمرتبة ثابت إليّ أوانه.

و حيث تمّ وجود بدن كذلك مع نفس كذلك، تمّ حينئذ وجود إنسان هو مقصود العناية الأزليّة، وملحوظ الحكمة المتعالية، فما دام يكون منشأ العلاقة بينهما باقيا بسبب كون النفس بحيث يصدر عنها حفظ المزاج والمبدئية للصورة الإنسانيّة، ولم يكن هناك مانع من ذلك، وكان البدن قابلا ومستحقا لذلك، يكون تلك العلاقة بينهما باقية، وإذا كان الأمر بخلاف ذلك واستعدت تلك المادّة البدنيّة مع صورة مخصوصة أو هيئة مخصوصة أو مزاج مخصوص لفساد علاقة النفس عنها، فيحدث الفساد ويزول تلك الصورة أو الهيئة أو المزاج، لكونها عدّة معدّة لفساد العلاقة، ويتبع ذلك فساد ذات البدن بزوال صورته وهيئته ومزاجه، لكن لا يتبعه فساد ذات النفس بل فساد علاقتها عن البدن.

و التفصيل: أنّه إذا كان الأمر بخلاف ذلك مثل أن طرأ من جهة البدن، أو من جهة القاسر الخارج ضدّ عليّ ذلك المزاج الواقع بين الكيفيات المتضادّة المتداعية بموضوعاتها إليّ الانفكاك لو خلّيت وطباعها، كانت المادّة البدنيّة بذلك المزاج مستعدّة لفساد علاقة النفس عنها، وحدث بطروئه عليه فساد في ذلك المزاج الذي هو العلة المعدّة لذلك، ويتبعه أن لا تكون حينئذ تلك النفس حافضة لذلك المزاج، لحصول المانع من الحفظ، فزالت من حيث كونها حافضة له لا من حيث ذاتها، وأن لا تكون أيضا مبدءا قريبا للصورة النوعيّة الفائضة عليّ البدن، لعدم كونه بزوال المزاج والتركيب الخاصين قابلا لفيضان صورة إنسانيّة عليه، ولا قابلا لبقائها فيه.

وبالجملة بذلك تفسد العلاقة بينهما وتزول لزوال منشئها، أي العلية في حفظ المزاج

والمبدئية للصورة النوعية الإنسانية، حيث زالت عليتها لانعدام معلولها، أي ذلك المزاج الخاص و التركيب المخصوص، و تلك الصورة، إلا أن فساد العلاقة لا يستلزم فساد ذات المتعلق كما تقدم وجهه.

والمحصّل أنّه ما دام يكون البدن بذلك المزاج الخاص و التركيب المخصوص، بحيث يصلح أن يكون آلة للنفس في أفعالها، أو يكون قابلاً لفيضان الصورة الإنسانية عليه و قابلاً لحفظ النفس مزاجه، تكون العلاقة بينهما باقية.

وإذا كان الأمر بخلاف ذلك، بأن لم تحتج إليه في أفعالها، -إمّا بأن تستكمل هي في سعادتها أو شقاوتها، وبالجملة فيما هو كمالها، و لم يبق بعد احتياج لها إليه في ذلك، وإمّا بأن طرأ هناك من قاسر أو غيره مانع من استكمالها بسببه، و إمّا بأن لم يكن البدن صالحاً لكونه آلة لها في ذلك و لم يكن صالحاً لفيضان الصورة الإنسانية عليه أو لحفظ مزاجه، بسبب طرؤ فسادها من داخل أو خارج علي مزاجه و تركيبه اللذين بهما هو صالح للآلية لها، و بسبب انتفائهما ينتفي مبدئية النفس لصورتها، و حفظها لمزاجه -زالت العلاقة بينهما.

و علي التقادير، فزوال العلاقة، لا - يستلزم فساد ذات المتعلق أي النفس كما مرّ وجهه، بل لا يمكن الاستلزام هنا، حيث إنّ استلزام زوال العلاقة لزوال المتعلق، أي النفس، إمّا يمكن إذا كان المتعلق متعلق القوام بالمتعلق به الفاسد، أي البدن، و إذ ليس فليس.

و بما قرّرنا لك بطوله، تلخص لك أنّ ما قالوه، من أنّ النفس تحدث بحدوث البدن، معناه أنّ البدن بهيئة مخصوصة و صورة مخصوصة علّة مهیئة معدّة لحدوث النفس متعلّقة به، فتحدث النفس متعلّقة به، و يكون المستعدّ لذلك هو المادّة البدئية الباقية، و المعدّ له هو الصورة المخصوصة الزائلة بحدوث النفس. فظهر معني قولهم: إنّ البدن علّة بالعرض للنفس، فإنّ العلة المعدّة علّة بالعرض مطلقاً لو نسبت عليتها إلي حدوث النفس أولاً و بالذات، فكيف إذا نسبت تلك العلية إلي تعلّقها بالبدن أولاً و بالذات و إلي حدوثها ثانياً و بالعرض، كما فيما نحن فيه. و هذا إذا نسبت العلية إلي الصورة المخصوصة الفائضة علي البدن، التي كانت علّة معدّة لحدوث النفس متعلّقة بالبدن. و كذلك إذا نسبت العلية إلي المادّة البدئية، حيث إنّ تلك المادّة علّة قابلية أولاً و بالذات لتعلّق النفس بها، و ثانياً و بالعرض لوجود النفس.

و تلخص لك أيضا معني ما قالوه، من أنّ النفس لا تفسد بفساد البدن، حيث إنّ ذلك الفساد لا يتصوّر بالنسبة إلي المادّة البدنيّة الباقية بعينها، بل يتصوّر بالنسبة إلي صورها وأنّ أولي المراتب البدنيّة، أي الصورة الأخلاطيّة، علّة معدّة لحدوث النفس متعلّقة بها، كما أنّها علّة معدّة لحدوث المرتبة الاخرى بعدها، أي الصورة المنويّة وهكذا كلّ صورة سابقة علّة معدّة لاحقة منها، والنفس باقية بعينها في تلك المراتب الاخرى، ولا يقدر انعدام العلّة المعدّة مطلقا حين وجود معلولها سواء فرضت علّة معدّة لوجود النفس أو لعلاقتها بالبدن، كما فيما نحن فيه، إذ العلّة المعدّة ما يجوز بل يجب انعدامها حين وجود معلولها، ويتوقّف وجود معلولها علي عدمها الطارئ علي وجودها، فلا تفسد النفس حينئذ بفساد تلك المرتبة من البدن، بل يجب وجود النفس حينئذ، وحيث إنّ النفس فيما بعد تلك المرتبة الاولي من المراتب الاخرى إلي تمام البدن، وإلي حلول الأجل باقية بعينها، وبينها وبين البدن علاقة منشؤها نوع عليّة واحتياج بينهما كما ذكرنا، و تلك العلاقة وإن كانت تزول و تفسد بفساد البدن كما ذكرنا وجهه، لكن زوالها لا يستلزم زوال ذات النفس المتعلّقة بالبدن كما بيّنا وجهه، بل لا يمكن الاستلزام هنا، إذ زوال العلاقة بين شيئين يزوال 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 باقية بعد خراب البدن أيضا بعلتها الموحدة لها المبقية إياها الباقية التي لا يطرأ عليها الزوال و الفساد.

و ظهر الجواب مفصّلا 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 جهة ذاتها، فيدلّ عليه الدليل الثاني الذي ذكره الشيخ في الكتابين. فلذا ذكره بعد الدليل الأوّل ليتمّ بالدليلين ما هو المقصود من عدم إمكان طريان الفساد علي النفس، لا من جهة فساد البدن و لا من جهة ذاتها.

و أمّا عدم إمكان طريان الفساد عليها من غير جهة البدن و ذاتها مثل جهة أمر آخر يكون فساده مستلزما لفسادها، فكأنّه مبنيّ علي الظهور، إذ ليس يتصوّر هنا أمر كذلك،

فلذا لم يتعرّض الشيخ له، وأورد الدليلين، وأورد الثاني عقيب الأول، حيث إنّه بمجموعهما مع ملاحظة 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 إلي النفس منسدة كلّها.

أمّا من جهة الفاعل، فلأنّ المفروض بقاؤه.

وأمّا من جهة ذاتها، فلعدم قبولها الفساد كما مرّ.

وأمّا من جهة البدن، فلعدم كون فساده منشأ لفسادها.

وأمّا من جهة غير ذلك فلكون المفروض انتفاؤه فحيث انسدت طرق تطرّق الفساد إليها، وكانت علّتها الموجدة المبقية لها باقية، وجب بقاؤها.

ثمّ إنّه بما ذكرنا كما يحصل الجواب عن اعتراض الإمام بالوجهين، إذا اورد علي دليلي الشيخ، كذلك يحصل به الجواب عنه إذا اورد علي ما ذكرنا أولاً من الدليل علي بقاء النفس، وكذا إذا اورد علي ما نقلنا عن أفلاطون من الدليل إن أمكن الإيراد.

وحيث أطنبنا الكلام في هذا المقام لكونه عزيز المرام دقيق المنال عند اولي الأفهام، فلنرجع إلي تحقيق القول فيما ذكره، من الجواب عن اعتراض الإمام، وتوجيهه بقدر الإمكان، فلنتكلّم أولاً في الجواب الذي ذكره المحقّق الطوسي رحمه الله وقد نقلناه سابقاً.

### في تحرير جواب المحقّق عن اعتراض الإمام

فنعول: قوله رحمه الله: «و الجواب أنّ كون الشيء محلاًّ لإمكان ما هو مباين القوام له، أو لإمكان فساده غير معقول، فإنّ معنى كون الجسم محلاًّ لإمكان وجود السواد، هو تهيّؤه لوجود السواد فيه، حتّي يكون حال وجود السواد مقترناً به، وكذلك في إمكان الفساد، ولذلك امتنع أن يكون الشيء محلاًّ لإمكان فساد ذاته، فالبدن ليس بمحلّ لإمكان حدوث النفس من حيث هو مباين لها، ولا لإمكان فساده أيضاً» واضح، وملخصه أنّ الشيء لا يمكن أن يكون محلاًّ لإمكان حدوث ما هو مباين القوام عنه، ولا محلاًّ لإمكان فساده عنه، فلا يكون البدن محلاًّ لإمكان حدوث النفس فيه، من جهة كونها مباينة القوام عنه، ولا لإمكان فساده عنه من هذه الجهة. وقد مضى أيضاً ما يتّضح به شرحه.

وقوله: «بل إنّما كان مع هيئة مخصوصة موجودة قبل حدوث النفس، محلاً لإمكان وتهيؤ لحدوث صورة إنسانية تقارنه و تقوّمه نوعاً محصّلاً، ولم يكن وجود تلك الصورة ممكناً إلاّ مع ما هو مبدؤها القريب بالذات، أعني النفس فحدث بحسب استعداده و تهيئته ذلك مبدأ الصورة المقارنة المقوّمة إيّاه علي 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، أعني الهيئة المخصوصة».

كأنّه أراد أن يبيّن به أنّ البدن، وإن لم يمكن أن يكون محلاً لإمكان حدوث النفس و وجودها، و لا لإمكان فسادها عنه، من حيث إنّ النفس مباينة الذات و القوام عنه، إلاّ أنّ البدن يمكن أن يكون محلاً لذلك من حيث هي مرتبطة به نوع ارتباط، و بينهما علاقة خاصّة، أي محلاً لذلك من حيث هي مرتبطة به نوع ارتباط، و بينهما علاقة خاصّة، أي محلاً لإمكان حدوث النفس و وجودها، و لا لإمكان فسادها عنه، من حيث إنّ النفس مباينة الذات و القوام عنه، إلاّ أنّ البدن يمكن أن يكون محلاً لإمكان حدوث تعلقها به، و لإمكان فساد تعلقها عنه، لكن حدوث التعلق هنا مستلزم لحدوث ذات النفس و وجودها، بخلاف فساد التعلق، فإنّه غير مستلزم لفساد ذات النفس.

فبيّن أولاً كيفيّة كون البدن محلاً لإمكان تعلق النفس به، حيث يكون محلاً أولاً و بالذات لإمكان حدوث ما هو متعلق القوام به، أي الصورة النوعية الإنسانية، و ثانياً و بالعرض لإمكان تعلق النفس التي هي المبدأ القريب لتلك الصورة، فقال: بل إنّما كان مع هيئة مخصوصة-إلي آخره- و حاصله: أنّه إنّما كان البدن أي مادّة الأجزاء الأخلاطيّة مع هيئتها المخصوصة و صورتها الأخلاطية الموجودة قبل حدوث النفس محلاً لإمكان و تهيؤ لحدوث صورة إنسانية متعلّقة القوام به، تقارنه و تقوّمه نوعاً محصّلاً، و لم يكن وجود تلك الصورة فيه ممكناً إلاّ مع ما هو مبدؤها القريب بالذات، بل الحافظ لمزاج البدن أيضاً أعني النفس، فكانت المادّة البدنيّة الأخلاطية بإعداد تلك الهيئة التي هي العلة المعدّة لها مستعدّة أولاً- و بالذات لحدوث صورة إنسانية فيها، و ثانياً و بالعرض لحدوث نفس تكون هي عدّة قريبة لتلك الصورة الإنسانية، فحصل بحسب استعداد البدن و تهيئته تلك الصورة الإنسانية فيه. و كذا النفس التي هي المبدأ القريب لها، و زالت أيضاً تلك الهيئة

المخصوصة لكونها علّة معدّة لذلك، و العلة المعدّة يجوز، بل يجب زوالها عند حدوث معلولها.

و أيضا من المعلوم أنّ الصورة الأخلاطية تزول عند حصول الصورة الإنسانيّة، أي الصورة المنويّة التي هي أوّل مراتبها، و حصل الارتباط بين النفس و البدن ذلك الارتباط، فكان ذلك الاستعداد منسوبا أوّلا و بالذات إلي حدوث تلك الصورة، و ثانيا و بالعرض إلي حدوث النفس، و زال بذلك الحدوث، أي حدوث الصورة و النفس ذلك الإمكان و التهيؤ عن البدن، إذ زال عنه ما كان علّة ماهيّة معدّة له، أي الصورة الأخلاطيّة التي علّة معدّة لاستعداد البدن لإمكان حدوث النفس، بل لحدوثها و حدوث تلك الصورة الإنسانيّة جميعا.

و أيضا ليس المراد بالإمكان هنا الإمكان الذاتي، الذي تبقي مع حدوث الحادث، بل الإمكان الاستعدادي الذي هو عبارة عن كون الشيء بالقوّة القريبة إلي الفعل، و هذه القوّة لا تجتمع مع فعلية ذلك الشيء الحادث، بل تزول فيزول بسببها ذلك الإمكان و التهيؤ عن البدن.

و قوله: «فبقي البدن محلاً لإمكان فساد الصورة المقارنة به، و زوال ذلك الارتباط عنه، و امتنع أن يكون محلاً لفساد ذلك المبدأ من حيث هو ذات مباين عنه».

كأنه أراد أن يبيّن به أنّ البدن و إن كان لأجل كونه محلاً بالذات لإمكان حدوث تلك الصورة النوعيّة فيه محلاً بالعرض لإمكان حدوث نفس هي مبدأ قريب لتلك الصورة متعلّقة بالبدن، لكنّه لأجل كونه محلاً بالذات لإمكان فساد تلك الصورة عنه، لا يمكن أن يكون محلاً مطلقا و لو بالعرض لإمكان فساد ذات ذلك المبدأ القريب، أي النفس، بل إنّما يمكن أن يكون محلاً 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 متعلّق القوام بالمرتبط به، و إذ ليس فليس.

فليس البدن حاملا- لإمكان فساد النفس مطلقا، و لا فساد مستلزما لفسادها. و هذا هو حاصل مقصوده، حيث قال: «فبقي البدن محلاً لإمكان فساد الصورة-إلي آخره-»، أي

فحيث كان البدن أولاً محلاً لإمكان حدوث الصورة النوعية أولاً وبالذات، وإمكان حدوث النفس متعلقة به نوع تعلق وارتباط، كما ذكر ثانياً وبالعرض، وحدثت الصورة و النفس و زال ذلك الإمكان و التهيؤ عن البدن بزوال ما هو العلة المعدّة لذلك، أعني تلك الهيئة المخصوصة، ولأنّ فعليّة الممكن الحادث تستلزم زوال إمكانه أعني كونه بالقوّة.

فبقي أن تكون تلك المادّة البدنيّة الباقية بعينها مع هيئة مخصوصة أخرى، غير الهيئة الاولي المعدّة لاستعداد الحدوث مستعدّة لإمكان الفساد، أي فساد ما حدث أولاً بحيث كانت العلة القابلة لذلك هي تلك المادّة البدنيّة الباقية و تلك الهيئة الاخرى الحاصلة هنا علة معدّة لها، فتزول تلك العلة المعدّة حين فعليّة الفساد، و المادّة باقية مع فساد ذلك الفاسد عنها. و هذا الاستعداد لإمكان الفساد إنّما يمكن أن يكون استعداداً لفساد ما هو متعلّق القوام بتلك المادّة أعني الصورة الإنسانيّة، و امتنع أن يكون استعداداً لفساد ما هو مباين القوام عنه، أي النفس، بل إنّما يكون استعداداً لفساد الارتباط الذي بينه وبينها، حيث كانت أولاً مبدءاً قريباً لتلك الصورة النوعيّة، و قد زالت عنها حينئذ هذه المبدئية لزوال ما هي مبدءاً له.

و بما وجّهنا كلامه اندفع عنه الإيراد بأنّ الحامل لإمكان الفساد، يجب أن يكون هو بعينه حاملاً لإمكان الحدوث، كما هو المقرّر عندهم، و دلّ عليه كلام الشيخ في الشفاء كما نقلناه، و هنا ليس الأمر كذلك، إذ المفروض أنّ حامل إمكان الحدوث هو البدن مع هيئة مخصوصة، و المفروض أنّ تلك الهيئة قد زالت، فيكون البدن مع هيئة أخرى غير الاولي حاملاً لإمكان الفساد، و لا شك أنّ البدن الحامل للإمكان بهذا الاعتبار غير البدن بالاعتبار الأوّل.

و بيان الاندفاع أنّ الحامل للإمكانين في الحالتين، هو المادّة البدنيّة الباقية بعينها في الحالتين. و أمّا الهيئتان فهما علّتان معدّتان، ليستا بحاملتين، و لا من أجزاء الحامل، حتّى يكون الحامل متعدّداً أو غير باق، فتدبّر.

ثم إنّّه بما حرّرنا كلامه رحمه الله، ظهر الجواب عن اعتراض الإمام، و أنّه هو الجواب الذي فصلناه سابقاً إلاّ أنّه رحمه الله زاد بيانا له.

فقال: بعد ذلك فإذا البدن مع هيئة مخصوصة شرط في حدوث النفس، من حيث



صورة أو مبدأ صورة، لا- من حيث هي موجودة مجردة، وليس بشرط في وجودها، و الشيء إذا حدث فلا- يفسد بفساد ما هو شرط في حدوثه، كالبيت فإنه يبقى بعد موت البناء الذي كان شرطاً في حدوثه، وربما يتوهم منه أنه حمل اعتراض الإمام علي وجهين:

الأول من جهة احتمال كون البدن علّة قابليّة للنفس، و حاملة لإمكان حدوثها و فسادها.

و الثاني من جهة احتمال كون البدن شرطاً بالمعنى المصطلح لحدوث النفس، فتنتفي هي بانتفائه، كما هو شأن الشرط و المشروط به.

وأنه حيث أجاب عن الاعتراض بالوجه الأول كما بيّناه، شرع في بيان الجواب عنه علي الوجه الثاني، بأنه يجوز أن يكون البدن مع هيئة مخصوصة شرطاً في حدوث النفس، و أن لا تقسد بفساد البدن، كما في البناء و البيت.

و هذا التوهم باطل، لأن الشرط بالمعنى الخاص المصطلح كما سبق بيانه، هو ما يتوقف وجود مشروطه علي وجوده، و ينتفي مشروطه بانتفائه، فكيف يصح ادعاء خلاف ذلك.

وأيضا كيف يصح التمثيل المذكور، فإن البناء ليس شرطاً في وجود البيت، حيث إن التحقيق أن البناء ليس شرطاً في وجود البيت، و لا علّة لقوامه، بل إن البناء علّة لوجود حركة خاصة صادرة منه، و تلك الحركة علّة معدّة لوجود البيت، فلذا يبقى البيت بعد انعدام تلك الحركة بل بعد انعدام ذات البناء أيضا، و إن اجتمع وجوده مع وجوده أيضا، لكن لا يجتمع وجوده مع وجود تلك الحركة.

و هذا الذي ذكرناه موافق لما حققه الشيخ في إلهيات الشفاء في فصل في الفرق بين العلل الحقيقية و العلل بالعرض، كما يظهر علي من راجع إليه. (1)

فعلي هذا فالظاهر منه أنه حمل اعتراض الإمام علي الوجه الأول خاصة، و حمل الشرط في كلامه علي ماله مدخل في وجود النفس في الجملة، و إن كان علي سبيل القابليّة لها أو علي سبيل كونه علّة معدّة لها، فأطلق اسم الشرط علي البدن متابعة للإمام في ذلك، فقال: إن هذا الاشتراط و المدخليّة.

ص: 223

إن كان من جهة مادة البدن وكون البدن بمادته حاملا لإمكان حدوث النفس وفسادها، فقد عرفت حاله، حيث بيّن فيما سبق أنّ البدن بمادته القابلة، وإن كان يمكن كونه حاملا لإمكان حدوث النفس بالعرض، لكنّه لا يمكن أن يكون حاملا لإمكان فسادها مطلقا.

وإن كان من جهة الهيئة المخصوصة البدئية، فهذا أيضا لا يضرنّا، لأنّه يجوز أن يكون البدن مع هيئة مخصوصة شرطا، أي علّة معدّة لحدوث النفس من جهة ارتباطها بالبدن، أي من حيث كونها صورة بدئية، كما في المرتبة المنويّة، حيث إنّّه لا يطلق علي النفس في تلك المرتبة اسم النفس، بل اسم القوّة و الصورة كالصورة المعدنيّة، وإن كانت النفس حينئذ مغايرة للصورة النوعيّة المنويّة لكونها متعلّقة القوام بتلك المادة، بخلاف النفس، أو من حيث كونها مبدءا قريبا للصور النوعيّة كما في المراتب الاخر المتأخّرة عن تلك المرتبة الاولي، لا من جهة كون النفس مباينة القوام عن البدن، و من حيث هي موجودة مجردة، فإنّ النفس من هذه الحيثيّة ليس البدن ممّا له مدخل في وجودها حتّي علي سبيل كونه علّة معدّة لها أيضا، لكونه مباين القوام عنها، والشّيء كالنفس إذا حدث فلا يفسد بفساد ما هو شرط وعلّة معدّة لحدوثه، كالبدن بتلك الهيئة المخصوصة، إذ المفروض كون ذلك الشرط علّة معدّة لحدوثه و شأن العلّة المعدّة أن يجوز بل يجب انعدامها مع وجود معلولها كما هو المقرّر عندهم، فلا يضرنّا انتفاء الشرط هنا حتّي لو كان الشرط أي البدن مع تلك الهيئة المخصوصة شرطا وعلّة معدّة لحدوث النفس ووجودها من حيث هي ذات موجودة مجردة مباينة القوام للبدن، فكيف إذا كان شرطا لحدوث تعلقها بالبدن وارتباطها به كما ذكرنا، وهذا كالبيت فإنّه يبقى بعد موت البناء الذي هو شرط في حدوثه، حيث إنّ البناء بحركته الخاصّة منه، أي من حيث كونه بناء و من حيث وصف البنائيّة لا من حيث ذاته شرطا وعلّة معدّة لوجود البيت، و يبقى البيت بعد موت البناء، أي بعد زوال وصف البنائيّة عنه، أو بعد انعدام ذاته الذي كان منشأ لانعدام ذلك الوصف عنه.

و علي هذا التوجيه فيكون هذا الكلام منه زيادة بيان للجواب، و تأكيدا لما سبق منه و يكون هو رحمه الله غير متعرّض للجواب عن الاعتراض علي احتمال كون البدن شرطا

مصطلحا لحدوث النفس.

و الجواب عنه ما ذكرناه سابقا.

ثم إنَّه رحمه الله قد زاد في البيان فقال: فإن قيل: لم استوجب استيجاب البدن لحدوث صورة ما حدوث مبدأ لتلك الصورة، ولم يوجب استيجابه لفساد تلك الصورة، فساد مبدأ ذلك، و ما الفرق بين الأمرين؟

قلنا: لأنَّ ما يقتضي حدوث معلول ما فإنَّما يقتضي وجود جميع علل ذلك المعلول بشرائطها، و ما يقتضي فساد معلول لا يقتضي فساد العلل، بل يكفي شرط ما و لو كان عدميًا، و شرحه واضح. و كأنَّ غرضه رحمه الله من ذلك أنه كما لا يمكن أن يكون البدن عدَّة حاملَة لإمكان فساد النفس، كذلك لا يمكن أن يكون فساد الصورة الإنسانيَّة التي هي معلولة للنفس منشأ لفساد النفس التي هي علَّتُها، حيث إنَّ وجود المعلول و إن كان يتوقَّف علي 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 الصورة مع بقاء مبدئها القريب، أي النفس. مع أنَّ وجود النفس و بقاءها مستندان إلي 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 جهة ذاتها أو من جهة اخري، فثبت المقصود، و هو امتناع طريان الفساد علي النفس الإنسانيَّة مطلقا، و هذا الذي ذكرناه هو غاية توجيه كلام المحقِّق الطوسي رحمه الله و الله تعالى أعلم.

### في التكلّم فيما قاله صدر الأفاضل من الجواب عن الاعتراض

و حيث انتهى الكلام إلي هذا المقام فلنتكلّم فيما قاله صدر الأفاضل من الأجوبة عن الاعتراض كما نقلنا كلامه سابقا، فنقول: إنَّه ممَّا يلوح عليه آثار الإجمال و الإهمال، و علي تقدير كونه متضمَّنًا لتحقيق الحال و دفع الإعضال فهو ممَّا يعسر علينا دركه، حيث إنَّ ما ذكره في جوابه الأوّل الذي قال: «إنَّه ممَّا سنع له في سالف الأزمان علي طريقة أهل النظر»، لا يدلُّ إلاّ علي أنَّ النفس الإنسانيَّة، مجردة من حيث كونها ذاتا عقليَّة و ماديَّة من

حيث كونها متصرفة في البدن، وأنها مجردة من حيث الذات، مادية من حيث الفعل، وأنها من حيث الفعل مسبقة باستعداد البدن حادثة بحدوثه زائلة بزواله، وأما من حيث حقيقتها أو مبدأ حقيقتها، فغير مسبقة باستعداد البدن إلا بالعرض، ولا فاسدة بفساده، ولا يلحقها شيء من مثالب الماديات إلا بالعرض، وهذا مما لا كلام فيه.

لكنه لا يتبين منه أنها من جهة مسبقيتها باستعداد البدن بالعرض، كيف استلزم استعداد البدن لها بالعرض، وجود ذاتها، ولم يستلزم ذلك الاستعداد فساد ذاتها. وما الفرق بين الأمرين؟ مع أنه اعترف أنها من جهة المسبوقية باستعداد البدن حادثة بحدوثه زائلة بزواله. اللهم إلا أن يوجه ذلك بما يؤول إلي جواب المحقق الطوسي، وإلي ما فصلناه من الجواب.

ثم إن ما ذكره ثانيا بقوله: «و أما الذي نراه الآن في تحقيق الحال، فهو أن للنفس الإنسيّة مقامات ونشآت ذاتية بعضها من عالم الأمر والتدبير: «قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي» (1) وبعضها من عالم الخلق والتصوير: «وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا»، (2) فالحدوث والتجدد، إنما يطريان لبعض شأنها».

فهو أيضا مما لا كلام فيه، لا في كونها ذات نشآت، ولا في أن الحدوث والتجدد يطريان عليها من جهة كونها من عالم الخلق والتصوير و من جهة تعلّقها بالبدن تعلق التصرف والتدبير.

إلا أن قوله: «فنقول: لما كانت للنفس ترقّيات وتحوّلات من نشأة اولي إلي ثانية وإلي ما بعدها، فإذا ترقّت وتحوّلت من عالم الخلق إلي عالم الأمر، يصير وجودها وجودا عقليا إلهيا لا تحتاج إلي البدن وأحواله واستعداده، فزوال استعداد البدن إيّاها لا يضرّها دواما وبقاء، إذ ليس حال النفس في أول حدوثها كحالها عند الاستكمال، ومصيرها إلي العقل الفعّال، فهي بالحقيقة جسمانية الحدوث روحانية البقاء».

إن أراد به أن النفس في أول حدوثها مادية بحسب الذات، وتصير عند استكمالها مجردة، فهو مع كونه خلاف ما تقرّر عندهم، يستلزم انقلاب ذاتها من المادية إلي التجرد وهذا باطل.

ص: 226

1- -الإسراء: 85. [1]

2- -الأعراف: 11. [2]

وإن أراد أنّها في جميع الحالات مجردة بحسب الذات، مادية بحسب الفعل و التصرف في المادّي، إلا أنّ كمالها الذاتيّة التي هي منشأ الحكم بتجرّدها عند حدوثها، وفي بعض مراتبها أقلّ منها عند استكمالها، وهي عند الاستكمال أكثر، حتّى أنّها بذلك يصير وجودها وجوداً عقلياً، ويظهر عند العقل أنّها مجردة، فهو مسلّم، لكن ما ذكره: «من أنّها عند الاستكمال لا تحتاج إليّ البدن و أحواله و استعداده»، إن أراد أنّها حينئذ يزول تعلّقها عن البدن و احتياجها إليّ أحواله و استعداده، وقد كانت قبل ذلك متعلّقة به محتاجة إليه، و إليّ استعداده و أحواله حتّى يحصل له الاستكمال، و الحاصل أنّها عند الاستكمال، غير متعلّقة بالبدن أصلاً، حتّى يستلزم فساد البدن لفسادها، بل باقية بذاتها، فزوال استعداد البدن لا يضربها دواما و بقاء.

فيرد عليه أنّه كيف صار استعداد البدن أيّها منشأ لاستكمالها الذي هو منشأ لقطع تعلّقها عن البدن، و لم يصر 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 مادية بحسب الذات و بعد الاستكمال مجردة بحسب الذات، حتّى يمكن أن يكون استعداد البدن قبل ذلك منشأ لوجود ذاتها لأجل كونها مادية، و لا يمكن أن يكون هو حين الاستكمال منشأ لفساد ذاتها لكونها مجردة حينئذ.

اللهمّ إلا أن يكون أراد أنّها حين حدوثها، و إن كانت مجردة بالذات، لكنّها محتاجة إليّ البدن في أفعالها، فلذلك استلزم استعدادها إيّها لحدوث ذاتها لأجل المناسبة التي بينهما، و أمّا هي بعد الاستكمال، فكما كانت مبيّنة الذات للبدن، كذلك تصير مبيّنة له بحسب الأفعال أيضاً، فلا مناسبة و لا ارتباط بينهما بوجه، حتى يصير زوال استعدادها منشأ لفساد ذاتها، و عليّ هذا، و إن امكن أن يكون لما ذكره وجه، إلا أنّه يرد عليه أنّه عليّ هذا التوجيه يرجع إليّ الجواب الذي ذكره المحقّق الطوسي، و فصلنا بيانه، فليس جواباً آخر كما هو ظاهر كلامه.

و أيضاً نقول: إنّّه يكفي لعدم استلزام زوال استعداد البدن لزوال النفس من حيث الذات، كونها مبيّنة للبدن بحسب الذات كما بيّناه، فاعتبار كونها مبيّنة له بحسب الفعل أيضاً- مع أنّه غير واضح- ممّا لا احتياج إليه في إثبات المطلوب، و إن كانت المبيّنة

بذلك أتمّ وعدم الاستلزام أظهر.

كيف و لو قيل بأنّ المباينة بحسب الفعل التي منشؤها الاستكمال المذكور، لها مدخل في عدم ذلك الاستلزام، وفي بقاء النفس، لكان الدليل علي بقاء النفس مخصوصا بالنفس التي حصل لها الاستكمال، ولا يجري في النفوس التي لم يحصل لها الاستكمال، والحال أنّ ظاهر كلام من أقام الدليل علي عدم فساد النفس بفساد البدن، هو العموم بحيث يشمل النفوس الغير الكاملة أيضا كنفوس الصبيان و البله و المجانين و أمثالها.

اللّهمّ إلا أن يكون قد أشار بذلك إلي أنّ هذا الدليل علي بقاء النفس إنّما يجري في بقاء نفوس المستكملين في كمالاتها دون غيرهم كما سيأتي أنّ بقاء نفوس غير المستكملين محلّ خلاف بين الحكماء، إلا أنّ هذه الإشارة أيضا فيها شيء، لأنّه في الشواهد الربوبية قال بقاء نفوس غير المستكملين أيضا، كما يظهر علي من راجع كلامه، والحال أنّ عمدة الدليل عندهم علي بقاء النفس الإنسانيّة، هو هذا الدليل الذي هو علي توجيه مخصوص بالمستكملين، وكفكك شاهدا علي قوله بقاء نفوس غير المستكملين أيضا ما نقلنا عنه سابقا في جواب ذلك الاعتراض، حيث قال: فالجواهر النطقية بعد وجودها و تجرّدها عن الموادّ، هي كسائر المفارقات الصوريّة لا ضدّها لها، إذ لا قابل لها فتبقي بقاء مبدئها و معيدها، و لو لم يكن فيها من المميّزات إلا شعور كلّ منها بهويّتها لكفي، فضلا عن الصفات و الملكات و الأنوار الفائضة عليها من المبادئ، و سيأتي إن شاء الله تعالي تحقيق القول في ذلك في موضع يليق به.

و إن أراد أنّها حين الاستكمال أيضا يبقي تعلّقها بالبدن و لو كان تعلّقها ضعيفا، ثمّ يزول بعد ذلك بسبب ما هو منشأ لزوال التعلّق، فيرد عليه أنّه علي هذا يبقي 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 إلي الرحم أوّلا و الاستغناء عنه أخيرا، و كمثال الصيد و الحاجة في اصطياده إلي الشبكة أوّلا و الاستغناء في بقائه عنها أخيرا، ففساد الرحم و الشبكة لا ينافي بقاء المولود و الصيد و لا يضّرّه.

هذا المثال إن كان مثلا لما كان بصده في السابق من أنّ استعداد البدن في الابتداء كان

منشأ لحدوث النفس، وأن زواله في الانتهاء لا يضرّ بقائها، فهو غير منطبق علي الممثل، حيث إنّ البدن عدّة قابليّة مستعدّة، والرّحم و الشبكة ليستا بعليّتين قابليّتين، بل هما بالشرط بالمعني المصطلح أشبه.

وإن كان مثالا لأنّ البدن يمكن أن يكون شرطا لوجود النفس أو لتعلّقها بالبدن في الابتداء، وأنّ زوال الشرط بعد ذلك لا يضرّ بقاءها، فهو- مع كونه خلاف ما كان بصدد بيانه أولا حيث إنّ كلامه في كون البدن عدّة قابليّة لحدوث النفس، لا في كونه شرطا له بالمعني المصطلح- يرد عليه: أنّا لا نسلّم أنّ الشرط في وجود الطفل و اصطيد الصيد، هو خصوص الرّحم و الشبكة من حيث خصوصيّتها، بل الشرط هناك أمر كلّي ينحصر في أفراد، والرّحم و الشبكة من جملة أفراد، فلذا لا ينعدم المشروط بانعدام شرط علي الخصوص. نعم لو انعدم ذلك الأمر الكلّي من حيث جميع أفراد، انعدم المشروط.

والحاصل أنّ الشرط أولا في وجود الطفل هو الرّحم، ثمّ ينعدم هو و يخلفه شرط آخر، و هو حصول حالة خاصّة و مكان خاصّ و هواء خاصّ و نحو ذلك، به يبقي الطفل، و هكذا إلي أن ينعدم الشرط بكليّته فينعدم وجود الطفل.

و كذلك الشرط أولا في اصطيد الصيد هو الشبكة، ثمّ يخلفها و ينوب عنها أمر آخر من آلة اخري كانس الصيد بالصياد و الإنسان و عدم توحّشه عنه، و هكذا إلي أن ينعدم الشرط بكليّته، فينعدم المشروط، و حينئذ نقول: لو كان الشرط في حدوث النفس هو البدن مع هيئة مخصوصة من حيث الخصوصية، للزم انعدام المشروط بانعدامه، حيث إنّ معني الشرط هو ذلك.

و كذلك لو فرضنا أنّ الشرط هناك أمر كلّي حيث يلزم من انعدام الشرط بكليّته انعدام المشروط.

اللهمّ إلا أن يصار إلي 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: «ثمّ اعلم أنّ العدّة المعدّة عند التحقيق عدّة بالعرض، و ليست عليّتها كعلية العلل الموجبة، حتّي يقتضي زوالها زوال المعلول-إلي آخره-»، لو امكن

توجيهه بما قررنا الجواب عن الاعتراض كما سبق ذكره، لأنّ يمكن أن يكون له وجه، لكنّه لا يكون وجهاً آخر من الجواب كما هو ظاهر كلامه.

وأما لو حمل علي ما هو ظاهر كلامه، فهو طريق آخر غير ذلك، وفيه شيء، حيث إنّ مع ابتناؤه علي الحركة في الجوهر، وعلي أنّ صور المراتب البدنيّة باقية بعينها كلّ سابقة في مرتبة لاحقتها، وفيهما ما لا يخفي.

مبناه علي ما ذكره أخيراً بقوله: فإذا بلغت النفس الإنسانيّة في استكمالها وتوجّهاتها إلي مقام العقل، واتّحدت بالعقل الفعّال بعد أن كانت عقلاً منفعلاً، اطلقت عن المادة والحدثان، وتجرّدت عن القوّة والإمكان، وصارت باقية بقاء الله سبحانه من غير تغيير وفقدان، ويوافق في ذلك ما نقلنا عنه في الشواهد الربوبيّة.

وهذا هو ما ذكره سابقاً في قوله: فإذا ترقّت وتحوّلت من عالم الخلق إلي عالم الأمر - إلي آخره - وقد عرفت ما فيه.

وبالجملة ما ذكره رحمه الله ممّا يعسر علينا دركه وفهمه، وعسى أن يفهمه غيرنا وهو رحمه الله أعلم.

وحيث بيّنا كيفيّة فناء بدن الإنسان، وأقمنا الدليل النقلي والعقلي علي بقاء نفسه الناطقة، وانتهى الكلام إلي هذا المقام، وخرجنا بالإطناج عمّا هو المرام، فلنعد إلي ما كنّا بصدده من بيان حال الأجزاء المخصوصة من هذه النشأة الدنيويّة في إمكان البقاء وعدمه



فنعقول: إنك إذا تأملت فيما ذكرنا من الدليل العقلي علي بقاء النفس الناطقة الإنسانيّة أمكنك أن تجريه في بقاء نفس الجنّ أيضا إذا قيل: بأنّ نفوسهم أيضا كنفوس الإنسان مجردة عن الموادّ بحسب ذواتها، متعلّقة بأبدانهم نحوًا من التعلّق، مرتبطة بها نوعًا من الارتباط والتدبير و التصرّف، وإن كانت أبدانهم مخالفة لأبدان الإنسان، فيظهر لك أنّه بفساد أبدانهم لو فرضنا فسادها، لا تقسد نفوسهم، بل تبقى بعد خرابها أيضا.

وهذا مع قطع النظر عن أنّ الشرع دلّ علي بقاء بعض أنواعهم، أو أصنافهم كالشيطان، حيث دلّ علي أنّه من المنظرين إلي يوم الوقت المعلوم.

وكذلك أمكنك أن تجريه في بقاء العقول المجردة عن المادّة في ذواتها وأفعالها جميعا، لو قيل بها، وإن لم نقل بقدمها، بل بحدوثها، بل إنّ جريان ذلك الدليل في العقول أتمّ وأظهر، إذ ليس لها أبدان، ولا احتياج أصلا إلي المادّة، حتّي بحسب الفعل أيضا، كي يمكن أن يقال بفسادها بفساد أبدانها، ويجاب بذلك الجواب.

وكذلك أمكنك أن تجريه في الملائكة، سواء قيل بأنهم عقول مجردة عن المادّة مطلقا، كما هو مذهب بعضهم، أو قيل كما يدلّ عليه ظاهر الشرع، بأنهم كالإنسان عبارة عن مجموع نفس وبدن، إلا أنّ أبدانهم ليست كأبدان الإنسان، بل هي أجسام لطيفة و جواهر نورانية في غاية اللطافة والنورانية، كالأجسام السماوية أو ألطف منها و أنور. وكذلك نفوسهم المتعلّقة بتلك الأجسام في غاية التجردّ والتعقلّ و العلم و الإدراك.

فيظهر لك أنّه لو فرض انقطاع علاقة نفوسهم عن أبدانهم، بسبب زوال أبدانهم أو بسبب آخر، لكان تبقى نفوسهم بعد ذلك ببقاء موجدتهم و مبدعهم الباقي.

و كذلك أمكنك أن تجريه في الأفلاك و ما فيها، لو قيل بأن لها نفوسا كليّة غير منطبعة فيها، بل مجردة متعلّقة بأجرامها نوع تعلق، فيظهر لك أنّه بفساد أجرامها لو فرض فسادها، لا تفسد نفوسها الكليّة المجرّدة.

و بالجملة أنّك إذا تأملت فيما تلوناه عليك سابقا، تبين لك أنّ كلّ ما هو مجرد عن المادّة في ذاته من الموجودات، سواء كان متعلّقا بها في أفعاله، كالنفس المجرّدة، أو لم يكن متعلّقا بها فيها كالعقل، إن جوّزنا وجوده، فهو من حيث تجرّده عن المادّة في ذاته ممّا لا يطرأ عليه الفساد و الزوال من جهة ذاته بذاته، سواء كانت تلك النفس نفسا ناطقة إنسانيّة، أو جنيّة أو ملكيّة أو فلكيّة، و إنّما الفساد الذي يتصوّر بالنسبة إلى النفس، إنّما هو فساد تعلّقها عن بدنها و عن الجسم الذي هو آلة لها في أفعالها، و بذلك يمكن أن يتأوّل قوله تعالى: «كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ» (1) علي تقدير أن يراد بكلّ نفس هذا المعنى من النفس. و أن يتأوّل نظائر هذا، ممّا ورد في الكتاب و السنّة، و أنّه لا يتصوّر هذا، أي فساد التعلّق أيضا بالنسبة إلى العقل أصلا، حيث إنّ المفروض علي تقدير جواز وجوده كونه غير متعلّق بالمادّة أصلا.

و بذلك استبان لك حال المجرّدات من الموجودات، من جملة الأجزاء المخصوصة من العالم في كونها باقية بعد وجودها، بقاء مستندا إلى علّة من خارج، و إن كانت هي في ذواتها ممكنة الوجود و العدم.

ص: 232

## في بيان حال الماديات من الموجودات

و بقي بعد، بيان حال الموجودات المادية من جملة أجزاء العالم، سواء كانت أجساما أو صوراً أو أعراضاً، وسواء كانت من جملة الكائنات الفاسدات، أم غيرها، فلنتكلم في ذلك.

ف نقول: إن الكائنات الفاسدات منها سواء كانت اجساماً أو صوراً أو أعراضاً، لا يخفي أن طريان الفساد و الزوال عليها من جهة ذواتها ممكن، بل واقع، كما يدل عليه المشاهدة و العيان.

و بالجملة لا ينكره أحد، و وجهه أن موادها لكونها قابلة لكلا الضدين، يمكن أن تستعدّ لكون صورة أو هيئة فيها فتتكوّن هي فيها ثم تستعدّ لفساد تلك الصورة أو تلك الهيئة، و لطوء ضدها عليها فتفسد هي، و قد يفسد بذلك الجسم أيضا لفساد جزئه أي صورته، و أمّا تلك المواد، فلعدم كونها قابلة لفساد نفسها فلا يطراً عليها الفساد، بل هي باقية في الحالين، فلذلك لا ينعدم ذلك الجسم بالمرّة، و قد مرّ بيان ذلك كلّه فيما سبق.

و أمّا غير الكائنات الفاسدات منها كالأفلاك و ما فيها من النجوم و الكواكب و الكرات، فهي و إن كانت ممّا زعمت الفلاسفة بقاءها و أبديتها و عدم إمكان طوء الفساد عليها، و لكنّها عند العقل ممّا لا مانع من طوء ذلك عليها، لا من جهة ذواتها، و لا من جهة غيرها، فإنّها حيث كانت ممكنة بالذات، يتساوي وجودها و عدمها بالنظر إلى ذواتها، كما لا مانع من وجودها لا مانع عند العقل من إمكان فنائها، و انعدام صورها عن موادّها، بل من انعدام موادّها أيضا و انعدامها بالمرّة.

و كذلك هي حيث كانت مركّبة من مادّة و صورة، كالكائنات الفاسدات، لا مانع عند

العقل من كون موادها قابلة لكلا الضدّين، فتكون قابلة لكون صورة فيها، فتتكوّن هي فيها، وكذا لفسادها عنها فتفسد عنها، وكذلك لا مانع عند العقل أن يقتضي العلم بالأصلح أن يخلق ضدّ صورها، فيطرأ عليها ضدّها، فتعدم صورها و تفسد.

و ما ذكره الفلاسفة من الوجوه الدالّة عندهم علي عدم إمكان طرور الفساد عليها كلّها وجوه ضعيفة، مبنية علي اصول غير ثابتة، لا يكاد يتمّ التمسك بها في ذلك. مثل ما ذكروه من أنّها قديمة، و ما ثبت قدمه امتنع عدمه، كما مضى دليله. فإنّ ذلك مبني علي قدم العالم، أو علي قدم خصوص الأفلاك و ما فيها، وقد ثبت بطلان ذلك، بل الحقّ أنّ العالم بجميع أجزائه حتّى الأفلاك و ما فيها حادثة حدوثاً دهرياً كما بيّناه في رسالة موضوعة لذلك، فليرجع إليها. (1)

و مثل ما ذكروه 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، للتنافي بين الميلين، و إذا لم يمكن أن يكون فيها مبدأ ميل مستقيم، فلا يمكن أن يطرأ عليها ما هو لازم ذلك من التغيّر و الفساد.

و لذلك فرّعوا علي عدم إمكان الحركة المستقيمة فيها، و كذا علي أنّ الحركة المستقيمة لو جاز عليها لجاز أن تكون إلي فوق و سفلى أيضاً، و قد ثبت عندهم أنّ المحدّد لذلك، هو الفلك، فيلزم أن يقع الحركة المستقيمة إلي جهة محدّدها. أي الفلك الذي فرض فساد، فيلزم وقوع الحركة إلي جهة من غير محدّد لتلك الجهة، عدم إمكان قبولها لطرور الخرق و الالتيام و التخلخل و التكاثر، و أمثال ذلك ممّا لا يمكن حصوله إلا بالحركة.

و مثل ما ذكروه من عدم إمكان ضدّ لصور الأفلاك، فكيف يطرأ عليها الفساد الذي هو يكون بطرور أضدادها عليها. و أنّ موادها مخالفة بالنوع لموادّ الكائنات الفاسدات، فلا تقبل فساد صورها عنها و نحو ذلك ممّا ذكروه في كتبهم، فإنّ ذلك كلّها وجوه ضعيفة فاسدة، كما هو مبين في كتب أهل الشرع من العلماء. و نحن أيضاً في تعليقاتنا علي الشفاء قد بيّنا فساد تلك الوجوه بما لا مزيد عليه، فليطالع ثمة.

غاية الأمر أنّ موادّها و صورها لكونها مخالفة من بعض الجهات لموادّ العنصريّات

ص: 234

1- - توجد نسخة هذه الرسالة في مكتبة مدرسة المروي بطهران و مكتبة آية الله المرعشي بقم.

و صورها، يجوز أن يقتضي العلم بالأصلح بقاءها بعينها، أي بقاء صورها في موادها في هذه النشأة الدنيوية، ثم يقتضي عند قيام الساعة زوالها و انعدامها، أي فساد صورها عنها بخلق أصداد تلك الصور، فتطراً عليها فتقبل موادها تلك الأصداد و فساد الصور الاولي.

و لا مانع من ذلك عند العقل، بل إن النصوص السمعية القطعية، دالة علي وقوع الفساد و طروئه عليها، كما دلت علي طروئه علي غيرها من الأجسام العنصرية، كلياتها و أجزاءها و جزئياتها، و تلك النصوص في الكتاب و السنة من الكثرة بحيث لا تكاد تحصي، مثل قوله تعالي:

«يَوْمَ نَطْوِي السَّمَاءَ كَطَيِّ السِّجِلِّ لِلْكُتُبِ كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ». (1)

«وَ السَّمَاوَاتِ مَطْوِيَّاتٍ بِيَمِينِهِ». (2)

«فَإِذَا نُفِخَ فِي الصُّورِ نَفْخَةٌ وَاحِدَةٌ وَ حُمِلَتِ الْأَرْضُ وَ الْجِبَالُ فُدْكَتَا دَكَّةً وَاحِدَةً، فَيَوْمَئِذٍ وَقَعَتِ الْوَاقِعَةُ، وَ انشَقَّتِ السَّمَاءُ فَهِيَ يَوْمَئِذٍ وَاهِيَةٌ، وَ الْمَلَكُ عَلِي أَرْجَائِهَا وَ يَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةً». (3)

«وَ فُتِحَتِ السَّمَاءُ فَكَانَتْ أَبْوَابًا، وَ سُيِّرَتِ الْجِبَالُ فَكَانَتْ سَرَابًا». (4)

«يَوْمَ تَكُونُ السَّمَاءُ كَالْمُهْلِ، وَ تَكُونُ الْجِبَالُ كَالْعِهْنِ». (5)

«وَ إِذَا السَّمَاءُ فُرِجَتْ، وَ إِذَا الْجِبَالُ نُسِفَتْ». (6)

«وَ إِذَا السَّمَاءُ كُشِطَتْ». (7)

«إِذَا السَّمَاءُ انشَقَّتْ». (8)

«إِذَا السَّمَاءُ انْفَطَرَتْ». (9)

«يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَ السَّمَاوَاتُ وَ بَرَزُوا لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ». (10)

«فَإِذَا انشَقَّتِ السَّمَاءُ فَكَانَتْ وَرْدَةً كَالدِّهَانِ». (11)

«يَوْمَ تَمُورُ السَّمَاءُ مَوْرًا، وَ تَسِيرُ الْجِبَالُ سَيْرًا». (12)

ص: 235

1- -الأنبياء: 104. [1]

2- -الزمر: 67. [2]

3- -الحاقة: 13-17. [3]

4- -النبأ: 19-20. [4]

5- -المعارج: 8-9. [5]

6- -المرسلات: 9-10. [6]

- 7- -التكوير:11. [7]  
8- -الانشقاق:1. [8]  
9- -الانفطار:1. [9]  
10- -ابراهيم:48. [10]  
11- -الرحمن:37. [11]  
12- -الطور:9-10. [12]

«السَّمَاءُ مُنْفَطِرٌ بِهِ كَانَ وَعْدُهُ مَفْعُولًا» . (1)

«اِقْتَرَبَتِ السَّاعَةُ وَانْشَقَّ الْقَمَرُ» . (2)

«فَإِذَا بَرِقَ الْبَصَرُ، وَخَسَفَ الْقَمَرُ، وَجُمِعَ الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ» . (3)

«فَإِذَا النُّجُومُ طُمِسَتْ» . (4)

«إِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ، وَإِذَا النُّجُومُ انْكَدَرَتْ» . (5) «وَإِذَا الْكُوَاكِبُ انشَثَرَتْ» . (6)

«وَيَوْمَ نَسِيَ الْجِبَالُ وَتَرَى الْأَرْضَ بَارِزَةً وَحَشَّ زُنَاهُمْ فَلَمْ نُغَادِرْ مِنْهُمْ أَحَدًا، وَعُرِضُوا عَلَى رَبِّكَ صَفًّا، لَقَدْ جِئْتُمُونَا كَمَا خَلَقْنَاكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ» . (7)

«فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ رَبِّي جَعَلَهُ دَكَّاءَ وَكَانَ وَعْدُ رَبِّي حَقًّا» . (8)

«وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْجِبَالِ فَقُلْ يَنْسِفُهَا رَبِّي نَسْفًا، فَيَذَرُهَا قَاعًا صَفْصَفًا» . (9)

«وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ صُنِعَ اللَّهُ الَّذِي أَتَقَنَ كُلَّ شَيْءٍ» . (10)

«وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ» . (11)

«يَوْمَ تَرْجُفُ الْأَرْضُ وَالْجِبَالُ وَكَانَتِ الْجِبَالُ كَثِيبًا مَهِيلاً» . (12)

«وَإِذَا الْأَرْضُ مُدَّتْ، وَأَلْقَتْ مَا فِيهَا وَتَخَلَّتْ» . (13)

«إِذَا زُلْزِلَتِ الْأَرْضُ زِلْزَالَهَا، وَأَخْرَجَتِ الْأَرْضُ أَثْقَالَهَا» . (14)

«وَإِذَا الْبِحَارُ سُجِّرَتْ» . (15)

«وَإِذَا الْبِحَارُ فُجِّرَتْ» . (16)

وهذه الآيات الكريمة وأمثالها، مما ورد في السنة الشريفة في ذلك، كما تدلّ دلالة قطعية علي وقوع الفساد علي الأفلاك و ما فيها من النجوم والكواكب، وعلي غيرها من

ص: 236

1- -المزمل: 18. [1]

2- -القمر: 1. [2]

3- -القيامة: 7-9. [3]

- 4- -المرسلات:8. [4]
- 5- -التكوير:1-2. [5]
- 6- -الانفطار:2. [6]
- 7- -الكهف:98. [7]
- 8- -الكهف:98. [8]
- 9- -طه:105-106. [9]
- 10- -النمل:88. [10]
- 11- -الزمر:67. [11]
- 12- -المزمل:14. [12]
- 13- -الانشقاق:3. [13]
- 14- -الزلزلة:1-2. [14]
- 15- -التكوير:6. [15]
- 16- -الانفطار:3. [16]



الأرض و الجبال و البحار، كذلك تدلّ علي عدم كونها قديمة، إذ لو كانت قديمة، لما جاز عليها وقوع الفساد، حيث إنّ ما ثبت قدمه، امتنع عدمه، إلاّ أنّها لا تدلّ علي انعدام تلك المذكورات بالمرّة، وفسادها بالكلّية، بل إنّما تدلّ علي فسادها علي تلك الأنهاج المذكورة و علي الأنحاء التي هي مضامين تلك الآيات الكريمة، كما يظهر علي من تدبّر فيها.

و لا يخفي أنّ تلك الأنهاج و الأنحاء ليست بانعدامها بالمرّة، بل إنّما هي فساد صورها و زوال هيأتها و عدم بقائها علي النهج الذي كانت تلك الأشياء عليه أوّلا من الوجود و التشخّص و الصورة و الكيفيّة، و لعلّ سرّ ذلك -و الله أعلم- اقتضاء العلم بالأصلح عند قيام الساعة فسادها، بأن يخلق أضداد تلك الصور، فتطرأ عليها، و حيث كانت موادّها قابلة لكلا الضدّين، قبلت أضدادها ففسدت عنها تلك الصور الأوّل، لكنّها باقية في الحالين حيث لا دليل علي فسادها في ذاتها.

و بالجملة فهذه الآيات و نحوها، لا تدلّ علي انعدام تلك المذكورات بالمرّة حتّي بموادّها، و لا دليل آخر أيضا عليه، بل إنّما تدلّ علي انعدامها بصورها و هيأتها و وجوداتها الخاصّة، و يمكن بقاء موادّها، و لا ضير فيه، لو قلنا بحدوث تلك الموادّ و بقائها بعد وجودها لأجل عدم كونها قابلة للفساد، كما في النفس الإنسانيّة، و من هذه الجهة ليس في ذلك انعدام تلك الأشياء بالمرّة، فلذا يجوز إعادتها لو فرضنا إعادتها، مع أنّنا لو قلنا بوجود نفس مجردة متعلّقة بالأفلاك و ما فيها كما هو مذهبهم، و قلنا ببقاء تلك النفوس بعد خراب الأفلاك و فساد صورها و هيأتها كما أشرنا إليه سابقا، لكان عدم انعدام الأفلاك و ما فيها بالمرّة أظهر، إذ النفوس المتعلّقة بها باقية و كذا موادّها. و الله أعلم.

علي هلاك كلّ ما سواه أو علي الفناء بالمرّة

ثمّ إنّّه قد وردت في القرآن الكريم آيات اخر في هذا المقام:

منها قوله تعالى: «كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ» . (1)

و هذه مفادها لو كان المراد بالنفس، النفس بالمعني المصطلح، أنّ كلّ نفس تذوق الموت بخراب بدنّها و زوال الجسم الذي هي متعلّقة به نوعا من التعلّق، و تنقطع علاقتها عنه، فيشمل هذا كلّ ذي نفس مجردة من الإنس و الجنّ و الملك و الفلك، و لو كان المراد بالنفس أعمّ من النفس المجرّدة و المنطبعة كالصور و القوي الحالّة في الأجسام، كان مفاد الآية أنّ كلّ نفس مجردة أو منطبعة تذوق الموت، أمّا النفس المجرّدة فكما ذكر، و أمّا المنطبعة فبفسادها في ذاتها، و زوالها عن مادّتها، لقبول تلك المادّة فسادها عنها من غير فساد ذات المادّة بذاتها.

و منه يعلم الحال لو اريد بالنفس ذات الشيء، أي الشيء مطلقا مجردا كان أم مادّيّا، فلكيّّا كان أم عنصريّا و حينئذ لو لم نقل بالعقول المجرّدة، لكان عموم كلّ شيء في الآية باقيا بحاله، و لو قلنا بها ينبغي تخصيص ذلك العموم بما سوي العقول و نحوها، إذ الدليل العقلي كما مضى ذكره، قائم علي بقاء الموجودات المجرّدة عن المادّة في ذاتها، و كذا المفروض أن لا مادّة هنا يتعلّق بها العقل، حتّيّ يمكن أن يقال إنّ موته عبارة عن قطع تعلّقه عن تلك المادّة كما ينبغي تخصيصه بغير الصادر الأوّل أيضا.

و كذا بغير موجودات النشأة الاخرويّة، حيث إنّنا قد أقمنا فيما مضى الدليل علي بقائها

ص: 238

ومنها قوله تعالى: «كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ، وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ». (1)

وهذه بمنطوقها حيث قال: «كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ»: تدلّ علي فناء كلّ من علي الأرض من ذوي العقول وغيرهم، وينبغي أن يكون معني الفناء في شأنهم كما فصل سابقاً.

وبمفهومها حيث قال: «وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ» تدلّ علي فناء كلّ شيء سوي وجهه تعالى، وذاته المقدّسة تعالى شأنه، سواء كان من في الأرض أو من في السماء أو نفس الأرض والسماء وأجزائهما وجزئياتهما، حيث إنّ بقاء وجه الربّ تعالى أي ذاته وحده كما هو مفهوم الآية، إنّما يكون إذا انعدم ما سواه مطلقاً فيرجع مفاده إلي فناء كلّ شيء سواه تعالى. وينبغي أن يكون معني الفناء حينئذ كما ذكر أيضاً سابقاً في فناء كلّ شيء، مع أنّه يمكن تأويل هذه الآية بما سيأتي من تأويل قوله تعالى: «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ»، (2) فانتظر.

ومنها قوله تعالى: «وَيَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ فَفَزِعَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَ مَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ وَ كُلُّ أَتَّوَهُ دَاخِرِينَ». (3) وقوله تعالى: «وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَصَعِقَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَ مَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ ثُمَّ نُفِخَ فِيهِ أُخْرَى فَإِذَا هُمْ قِيَامٌ يَنْظُرُونَ». (4)

وهاتان الآيتان تشتركان في الدلالة علي عروض تلك الحالة التي هي مضمونهما من الفزع أو الصعق علي كلّ من في السّموات و من في الأرض من ذوي العقول حتّي الملائكة أو علي كلّ ما فيهما من ذوي العقول وغيرهم، إلّا أنّ الاولي منهما تدلّ علي أنّ تلك الحالة هي الفزع، و الفزع معناه نوع اضطراب و تغيّر حالة و الثانية منهما تدلّ علي أنّ تلك الحالة، هي الصعق وهو الموت، فإنّ حملت الاولي علي الثانية، فيكون المراد بتلك الحالة الموت، أو الثانية علي الاولي فيكون المراد بها الاضطراب و التغيّر، و ان لم تحمل إحداهما علي الاخرى، فيكون المراد طروء تينك الحالتين جميعاً عليهما، و لا بعد في أن تطرأ الحالة الاولي أي الفزع أولاً ثم تطرأ الحالة الثانية أي الموت ثانياً.

1- -الرحمن: 26-27. [1]

2- -القصص: 88. [2]

3- -النمل: 87. [3]

4- -الزمر: 68. [4]

و كذا تشترك الآيتان في الدلالة علي عروض التغيّر و الفساد و الموت علي من في السموات و الأرض، إلاّ من شاء الله، و قد فسّره المفسّرون تارة بالملائكة الأربعة أي جبرئيل و ميكايل و إسرافيل و عزرائيل، و تارة بالشهداء.

و بالجملة فالمراد بمن شاء الله إمّا جماعة من الملائكة المقرّبين أو جمع من النبيّين و الصديقين. فيصير المعني أنّ تلك الحالة عند النفخة، لا- تعرض لهؤلاء الملائكة و للشهداء، فيكون مفاد الآيتين عروض الموت و الفناء لكلّ أهل العقل أو لكلّ موجود في السماء و الأرض، غير من شاء الله، و ينبغي أن يفسّر الموت و الفناء بالنسبة إلي كلّ أحد و كلّ شيء بما يناسب حاله كما ذكر سابقا.

و منها قوله تعالى: «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ». (1)

و هذه الآية لو اريد بها العموم الحقيقي بحيث يشمل كلّ شيء ممّا سواه تعالى حتّي ما دلّ الدليل علي بقائه أيضا كالصادر الأوّل، و النشأة الاخرية بما فيها و النفوس المجرّدة الإنسانيّة و غيرها، فينبغي أن تتأوّل الآية بما أوّلها بعضهم من أنّه لعلّ المراد بالهلاك ضعف الوجود و ليسيّة الماهيات الممكنة في أنفسها، يعني أنّ كلّ شيء بحسب وجوده الفاض عليه ضعيف ناقص ليس وجوده تامّا كاملا، حيث إنّه لو فرض انقطاع فيض الوجود عنه و لو أنا ما، لا نعدم و فيني إلاّ وجهه أي إلاّ من جهة إفاضته تعالى الوجود عليه، فإنّه بهذه الجهة يكون موجودا باقيا، و بعبارة اخري أنّ كلّ موجود من الموجودات و كلّ ماهيّة من الماهيات الممكنة من حيث إنّه ممكن في ذاته، فهو قابل لطريان العدم عليه، كما أنّه قابل لطريان الوجود عليه، فهو بالنظر إلي ذاته و ماهيته ممكن هالك، ليس له وجود، بل إنّما وجود من جهة ارتباطه بجاعله و مفيض الوجود عليه.

و الحاصل أنّه علي تقدير إرادة العموم الحقيقي من كلّ شيء، ينبغي إرادة أنّ المراد بالهلاك، الهلاك في مرتبة الذات، لا الهلاك بالفعل الطارئ بعد الوجود.

و أمّا لو اريد بكلّ شيء العموم في الجملة، بحيث يعمّ كلّ شيء عدا ما استثنى، لأمكن إرادة الهلاك بالفعل منه، و يكون المعني أنّ كلّ شيء سوي ما دلّ الدليل علي بقائه، يعرض له الهلاك و الموت بالمعني الذي يناسب حاله، كما ذكر سابقا حتّي الملائكة أيضا، أمّا

ص:240

غير الملائكة الأربعة والشهداء كما دلّت الآيتان السابقتان عليه، فهو إن كان من غير الملائكة من الجنّ و الإنس و غيرهم فعروض الهلاك علي بعضهم الذين لم يكونوا باقين عند النفخة الاولي، يكون قبل النفخة الاولي بموتهم قبلها، و علي بعضهم الباقيين عندها، يكون عندها، كما يكون عروض ذلك علي غيرهم من السماء و الأرض و الجبال و البحار و أمثالها، ممّا كانت باقية عند النفخة الاولي 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» 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 البعدية أنا ما، و كذلك الهلاك أنا ما.

و علي التقدير فينبغي أن يراد بهلاك الملائكة انقطاع علاقة نفوسهم الشريفة عن أبدانهم اللطيفة، لا انعدامهم بالمرّة. و هذا الذي ذكرنا، هو وجه التأويل في قوله تعالى: «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» و يظهر منه أنّه لا دليل فيه علي انعدام النشأة الاخرية، و لو أنا ما كما تمسك به من قال به و إنّ ما ذكره بعضهم من حمل «كُلُّ شَيْءٍ» علي العموم الحقيقي، و حمل الهلاك علي الهلاك بالفعل، و حمل الآية علي أن كلّ شيء يعرض له الموت و الفناء قبل قيام الساعة و لو أنا ما فيعاد بعده، ليس بواضح. و بالجملة الهلاك و الفناء و أمثالهما من الألفاظ ليست بصريحة في الانعدام بالمرّة، بل يمكن حملها علي الهلاك و الفناء الذي يناسب حال ذلك الفاني و الهالك كما ذكرنا سابقا، فتأمل.

و منها قوله تعالى: «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ»، (1)

و بيان كفيّة دلالة هذه الآية يحتاج إلي تفسير معني الأول و الآخر في شأنه تعالى أولا حتّي يستبين ذلك، حيث إنّ الأوليّة و الآخريّة اللتين أطلقنا علي ذاته تعالى، سواء اريد بهما الأوليّة و الآخريّة الحقيقيّتين كما في الآية أو أعمّ منهما و من الإضافيّتين، معناهما التقدّم و التأخر.

ص: 241

و المشهور عندهم أنّ التقدّم و التأخّر علي أنحاء خمسة: بالعلية و بالطبع و بالزمان و بالرتبة و بالشرف، كما هو مذهب الحكماء، أو ستة كما هو رأي المتكلمين: تلك الخمسة و بالذات، كما بين أجزاء الزمان عندهم.

فينبغي أن ينظر أنّ أيّا من معاني التقدّم و التأخّر يصحّ إرادته في الآية الكريمة، و علي تقدير الصحة فهل هما بمعني واحد في الأولية و الآخريّة أو بمعنيين مختلفين، و أنّه كيف يصحّ إطلاق الأول و الآخر علي ذات واحدة، و أنّ هذا الإطلاق هل هو باعتبار واحد أم باعتبارين، و أنّ هذه الأولية و الآخريّة هل هما بالنسبة إلي ذاته تعالي بمعني أنّه تعالي متقدّم علي ذاته و متأخّر عن ذاته، أو بالنسبة إلي غيره بمعني أنّه متقدّم علي غيره و متأخّر عن غيره.

فنقول: لا يخفي عليك أنّ التقدّم بالعلية و إن صحّ إطلاقها علي ذاته تعالي بالنسبة إلي غيره، بمعني أنّه تعالي علّة موجدة لما سواه، لكنّه لا يصحّ إطلاق المتأخّر بهذا المعني عليه، فإنّ المتأخّر بالعلية معناه كونه معلولا، و الحال أنّه تعالي شأنه ليس بمعلول لا لذاته و لا لغيره.

و كذلك التقدّم بالطبع، لو اريد به تقدّم العلة الناقصة ما سوي العلة الفاعلية، فلا يصحّ إطلاقه عليه تعالي أصلا و إن اريد به أعمّ من ذلك حتّي يشمل تقدّم العلة الفاعلية أيضا، فهو علي تقدير صحة إطلاقه عليه تعالي بالنسبة إلي غيره، لا يصحّ إطلاق المتأخّر بالطبع عليه تعالي، لاستلزام كونه معلولا بالطبع، و هو سبحانه و تعالي منزّه عن ذلك.

و أيضا قد تقرّر عندهم أنّه لا يجوز في السبق بالعلية و بالطبع أن يصير السابق متأخرا و هو هو بعينه، و لذلك قيل: إنّهما سبقان حقيقتان، و أولي بمفهوم سبق من غيرهما، كالسبق بالشرف و بالرتبة و بالزمان، حيث يجوز فيها ذلك.

و الحال أنّه في الآية الكريمة اطلقت الأولية و الآخريّة كلتاهما علي ذاته تعالي و لا يخفي أنّ ذاته تعالي لا تتغير فيه أصلا و هو هو بعينه في الحالين، فلا يكون معناه التقدّم و التأخّر بالعلية أو بالطبع.

و لا يخفي أيضا أنّ التقدّم و التأخّر بالرتبة لا يصحّ إرادتهما في الآية، إذا المعتبر فيهما أن يكون هناك ترتّب بين السابق و المسبوق، إمّا ترتّب حسّي كما بين الإمام و المأموم،

أو ترتب عقلي كما بين الأجناس والأنواع الإضافية المترتبة علي سبيل التصاعد أو التنازل، ولا سترة في أنّ هذا الترتب منفيّ هنا، سواء فرض ترتب بين ذاته تعالي وبين ذاته، أو بين ذاته تعالي وبين غيره، فلا يصحّ إرادتهما في الآية.

نعم لو صحّت إرادتهما فيها، لا مانع من إطلاق الأوليّة والآخريّة كليهما علي ذاته تعالي، حيث يجوز فيهما أن يصير السابق متأخرا وهو بعينه.

ولا يخفي أيضا أنّ التقدّم بالشرف وإن كان يجوز إطلاقه عليه تعالي، لكن بالنسبة إلي غيره، بمعنى أنّه تعالي أشرف من غيره، لكنّه لا يصحّ إطلاق المتأخّر بهذا المعني، سواء اعتبر بالنسبة إلي ذاته تعالي إلي غيره، وسواء كان ذلك باعتبار واحد أم باعتبارين، وإن جاز في هذا القسم أيضا اجتماع الوصفين علي ذات واحدة باعتبارين.

ولا يخفي أيضا عدم صحّة إرادة التقدّم والتأخّر بالذات اللذين أثبتهما المتكلّمون بين أجزاء الزمان، كسبق الأمس علي الغد، سواء اعتبر ذلك بالنسبة إلي ذاته تعالي أو إلي غيره، وسواء كان باعتبارين أو باعتبار واحد.

فبقي أن يكون المراد بالأوّلية والآخريّة في الآية التقدّم والتأخّر بالزمان، ومعني ذلك هو أن يكون السابق قبل المسبوق قبليّة لا يجمع معها البعد. وهذا أيضا لا يصحّ إرادته في الآية، أمّا إذا اعتبر التقدّم علي ذاته أو التأخّر عن ذاته سواء فرض وجوده تعالي وجودا زمانيًا، أم لم يفرض، لأنّ السابق هنا يجمع المسبوق، وأيضا تقدّم الشيء علي نفسه غير معقول، ولا جهة أيضا هنا بها يصحّ اعتبار تقدّمه علي نفسه و تأخّره عن نفسه بجهة اخري حتّي يكون التقدّم والتأخّر باعتبارين.

وأما إذا اعتبر ذلك التقدّم علي غيره وذلك التأخّر عن غيره، فلا أنّ المعبر في التقدّم والتأخّر الزمانيّين أن يجوز كون المتقدم والمتأخّر زمانيًا، وما وجوده زماني، أمّا ما يكون وجوده تدريجيًا كالزمان مثل الحركة، وهذا لا يجوز علي وجوده تعالي لكونه ثابتا أبد الدهر لا تدريجيًا موجودا شيئًا فشيئًا ولا متجددًا متصرفًا. وأمّا ما يكون وجوده ثابتا غير تدريجيّ سواء كان حدوثه تدريجيًا أو دفعيًا، ومع ذلك ما يكون وجوده محفوظًا بالزمان، واقعا تحته، ويكون قبله زمان وبعده زمان إن انقطع زمان وجوده كبعض الأجسام. وهذا أيضا لا يجوز علي وجوده تعالي، لأنّه ليس قبله زمان ولا ما هو منشأ لانتزاع الزمان عنه،

بل ليس له قبل أصلا، وكذا ليس له بعد ولا بعده زمان.

وإما ما كان الزمان منتزعا عنه ويكون هو واقعا في حدّ من الزمان، وإن كان حدّا أولا منه ويبقى بعد ذلك، وهذا كالفلك علي رأيهم، وهذا أيضا لا يجوز علي وجوده تعالي لأنه حيث كان ثابتا أبد الدهر لا يجوز أن ينتزع منه الزمان الذي هو متغيّر متقصّ شيئا فشيئا، وليس أيضا في مرتبة ذاته تعالي شيء يمكن أن ينتزع منه الزمان، ويكون أول وجوده واقعا في الحدّ الأول منه، تعالي الله عن ذلك كله علوا كبيرا.

وبالجمله التقدّم والتأخر الزمانيان إنما يصحّ إطلاقهما علي ما هو وجوده زماني، داخل تحت الزمان، ومتغيّر بتغيّره، محفوف به أو واقع في حدّ منه، وأما ما هو وجوده غير متغيّر، بل ثابت أبد الدهر، متعال عن الزمان، كوجوده تعالي فلا يصحّ عليه إطلاق المتقدّم والمتأخر بهذا المعني.

ومما ذكرناه وفصّلناه ظهر أنه لا يصحّ إرادة الأوليّة والآخريّة في الآية بأحد المعاني الخمسة أو الستّة، سواء كان الإطلاق بمعني واحد أو بمعنيين، وسواء كان باعتبار واحد أو باعتبارين، وسواء كان بالنسبة إلي ذاته تعالي أو إلي غيره، فكأنّ ما ذكرنا يرد إشكالا علي معني الآية الكريمة في إطلاق الأول والآخر علي ذاته تعالي.

وأما الجواب عن هذا الإشكال، فهو أنّ التقدّم والتأخر الزمانيين، كما يطلقان علي ما كان وجوده زمانيًا، وهذا بهذا المعني منفي عن وجوده تعالي، حيث إنّه ليس زمانيًا، كذلك يمكن أن يطلق علي ما ليس وجوده زمانيًا، لكن بمعني آخر، وهو أن يكون هناك زمان موجود أو زمان مقدّر، بحيث لو فرض هناك فرض أمكن حكمه فيه بأنّ ذلك الشيء موجود، وليس شيء غيره موجودا، لا بأن يكون ذلك الزمان الموجود أو المقدّر ظرفا لوجود الشيء حتي يكون زمانيًا، بل ظرفا للحكم به. وحينئذ لو كان ذلك الشيء بحيث يفرض وجود غيره بعد وجوده، وكذا بعد زمان صحّة هذا الحكم، كان متقدّما علي غيره بالزمان بهذا المعني، ولو كان بحيث يفرض وجود غيره قبل زمان صحّة هذا الحكم كان متأخرا عن غيره بهذا المعني أيضا، ولا شك أنّ إطلاق التقدّم والتأخر بهذا المعني يصحّ في شأنه تعالي، إذ لا سترة في أنّ وجوده تعالي بحيث لا يمكن أن يكون في مرتبته شيء غيره، ولا في أنّ وجوده كان ثابتا دائما باقيا في الأزل في الواقع، ولم يكن معه شيء، لا في



الواقع و لا في مرتبة منه، ثم شاء و أوجد الأشياء بحيث كان قبل إيجادها الأشياء زمان مقدّر أو دهر غير متناه كما هو معني القول بالحدوث الدهري علي ما بيّناه في الرسالة الموضوعة لذلك، و بحيث لم يكن ذلك الدهر الغير المتناهي ظرفا لوجوده تعالي حتّي يلزم كون وجوده تعالي زمانيا أو دهريا، بل ظرفا لصحة الحكم بأنّه تعالي موجود، و ليس شيء غيره موجودا، و لا أن يكون وجوده حدّا أوّلا لذلك الدهر، و يكون وجود غيره حدّا آخر منه، حتّي يلزم كون غير المتناهي محصورا بين حاصرين.

ثمّ إنّ تعالي شاء-بعد إيجاد الأشياء و بقائها زمانا-فناءها، فتفني هي كما دلّت عليه الآيات و الأخبار، بحيث إنّ الأشياء تفني بعد وجودها، و يفرض هناك زمان موجود أو مقدّر، يصحّ الحكم فيه بأنّه تعالي موجود و ليس غيره موجودا.

فيظهر ممّا ذكرنا أنّه بالاعتبار الأوّل يصحّ إطلاق الأوّل عليه تعالي، حيث كان أوّلا بحسب الزمان بهذا المعني، و كذا بالعلية بالنسبة إلي غيره، و بالاعتبار الآخر يصحّ إطلاق الآخر عليه بالنسبة إلي غيره، لكن بالزمان بهذا المعني فقط، فيظهر منه أنّ إطلاق الأوّل عليه تعالي يمكن أن يكون بمعنيين، و أمّا إطلاق الآخر عليه، فإنّما هو بمعني واحد، هو بالزمان بهذا المعني، و أنّ إطلاقهما جميعا إنّما هو بالنسبة إلي غيره تعالي لا بالنسبة إلي ذاته، و كذلك إطلاقهما عليه تعالي باعتبارين، لا باعتبار واحد، و بذلك انحلّ الإشكال و ظهر تفسير معني الأوّل و الآخر في حقّه تعالي.

و إن أبيت إطلاق التقدّم و التأخّر الزمانيين بهذا المعني عليه تعالي فلا مشاحة في أن يطلق عليه تعالي التقدّم و التأخّر بمعني آخر غير تلك المعاني الخمسة أو الستّة كالتقدّم و التأخّر بالوجود مثلا بذلك المعني الذي ذكرنا، فإنّ الحصر في الخمسة أو الستّة، ليس حصرا عقليا حتّي لا- يمكن إثبات قسم سابع معها، بل استقرائي و كأنّه لذلك أثبت بعضهم كصدر الأفاضل قسمين آخرين أيضا مع تلك الأقسام المشهورة، هما التقدّم بالحقّ و التقدّم بالحقيقة. و مثل للأوّل بأنّ الحقّ في تجلّيه في أسمائه و مراتب شؤنه التي هي أنحاء وجودات الأشياء يتقدّم و يتأخّر بذاته، لا بشيء آخر، فلا يتقدّم متقدّم و لا يتأخّر متأخّر إلاّ بحقّ لازم. و للثاني بأنّ الجاعل و المجعول إذا كان لكلّ منهما شيئية و وجود، فتقدّم الشينئية علي الشينئية من جهة اتصافهما بالوجود، تقدّم بالذات، سواء كان بالعلية

أو بالطبع، وتقدّم نفس الوجود علي الوجود تقدّم بالحقيقة.

و حيث عرفت ما ذكرنا من تفسير الأوّل والآخري في شأنه تعالى، فاعلم أنّه موافق لما ورد من بعض كلمات المعصومين عليهم السّلام كقولهم في الأدعية المأثورة عنهم: «يا كائنا قبل كلّ شيء، يا كائنا بعد كلّ شيء، يا حيّ قبل كلّ حيّ، ويا حيّ بعد كلّ حيّ، يا حيّ حين لا حيّ، يا حيّ يبقي و يفني كلّ حيّ، يا ذا الذي كان قبل كلّ شيء، ثمّ خلق كلّ شيء، ثم يبقي و يفني كلّ شيء».

و كذا هو مطابق للتفسير الذي ذكره العلماء. قال الشيخ الطوسي رحمه الله في تفسير قوله تعالى في سورة الحديد هو الأوّل: القديم السابق لجميع الموجودات بما لا يتناهي من الأوقات أو تقدير الأوقات. و الآخر الذي يبقي بعد فناء كلّ شيء. -انتهى. (1)

وقال بعض أجدّة العلماء رحمه الله ما مضمونه: إنّ معني الأوّل في حقّه تعالى أنّه قبل كلّ شيء، وليس قبله أو في مرتبة وجوده شيء و معني الآخر في حقّه تعالى أنّه ليس بعده شيء، و كلاهما من الصفات السلبية. -انتهى.

و حيث عرفت تفسير الأوّل و الآخر في حقّه تعالى، و عرفت أنّ معني الآخر في حقّه سبحانه أنّه هو الذي يبقي و يفني غيره، عرفت أنّ معني هذه الآية الكريمة أنّ من بعض الوجوه إلي معني الآية السابقة، و هي قوله تعالى: «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» إلاّ أنّه يمكن في تلك الآية السابقة التأويل بكلا الوجهين اللذين ذكرناهما، و أمّا في هذه الآية فلا يستقيم التأويل إلاّ بالوجه الأخير، لأنّ المتبادر من فناء غيره فناءه بالفعل، كما دلّت عليه الآيات و الأخبار أيضا، لا الفناء في مرتبة 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 سوي ما دلّ الدليل علي بقائه، و قلنا إنّ مستثني من العموم. و الله تعالى يعلم حقيقة الحال.

و منها قوله تعالى: «كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ» . (2)

و هذا لا يدلّ علي فناء المخاطبين بالمرّة، بناء علي أنّهم في حال البدء كما لم يكونوا

ص: 246

1- - تفسير التبيان 9:518؛ [1] تفسير مجمع البيان 9:230.

2- - الأعراف: 29. [2]

شيئا فبدءوا و خلقوا عن لا شيء، كذلك هذا التشبيه، يقتضي أن يكونوا في حال العود أيضا معدومين بالمرّة، فيعادوا عن لا شيء، لأنه لا نصّ في الآية أنّ التشبيه في هذا المعنى، بل يمكن أن يكون التشبيه في أصل الفعل، أي كما أنّ البدء قد وقع، يكون العود واقعا أيضا وإن لم يكونوا في حال العود معدومين بالمرّة، وأن يكون التشبيه في الآية نظير التشبيه في قوله تعالى: «وَلَقَدْ جِئْتُمُونَا فُرَادِي كَمَا خَلَقْنَاكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَتَرْكُكُمْ مَا خَوَّلْنَاكُمْ وَرَاءَ ظُهُورِكُمْ». (1) وسيأتي أنّ إعادة المعدوم بالمرّة بعينه ممتنع.

ثم إنك حيث أحطت خبرا بتفاصيل ما قدّمناه لك، يظهر لك تأويل كلام أمير المؤمنين عليه السلام في نهج البلاغة في خطبة له عليه السلام في التوحيد وهو قوله عليه السلام: «وإنه يعود سبحانه بعد فناء الدنيا وحده، لا شيء معه كما كان قبل ابتدائها، كذلك يكون بعد فنائها بلا وقت، ولا مكان ولا حين ولا زمان، عدمت عند ذلك الآجال والأوقات وزالت السنون والساعات، فلا شيء إلا الواحد القهار الذي إليه مصير جميع الامور». (2) فتدبر تعرف.

وبالجملة تلك السمعيات المذكورة وغيرها، لا دلالة قطعية فيها علي فناء كل ما سواه تعالى فناء بالفعل، ويمكن تخصيص عموماتها بما عدا ما استثنى، كما أنّها لا دلالة قطعية فيها علي أنّ ما يفني من جملة الموجودات يفني بالمرّة وينعدم بالكلية، بل يمكن تأويلها بما ذكرنا في ذيل بيان حال كلّ والله تعالى يعلم.

## ختم

قد استبان لك ممّا ذكرنا بطوله في هذا الباب، أنّ العالم بجميع أجزائه وإن كان بالنظر إلي ذاته وإمكانه جازر الفناء والعدم، إلاّ أنّه لا يدلّ دليل عقلي أو سمعي علي طريان الفناء بالفعل عليه بجميع أجزائه، بحيث لا يشذ عنها فرد، وإتّما الدليل يدلّ علي طروء الفناء بالفعل علي بعض أجزائه كما فصّلنا، وكذا لا دليل علي أنّ كلّ ما يفني بالفعل من جملة أجزائه يفني بالمرّة وينعدم بالكلية، بل الدليل كما عرفت بيانه، إنّما يدلّ علي أنّ بعضا من

ص: 247

1- - الأنعام: 94. [1]

2- - نهج البلاغة 2: 148، طبع مطبعة [2] الاستقامة بالقاهرة.

ذلك ينعدم بالمرّة كالصور و الأعراض القائمة بالموادّ، و بعضا منه و إن كان ينعدم لكن لا بالكلّية.

و الله أعلم بالصواب، و إليه المرجع و المآب، و هذا آخر ما أردنا إيراده في هذا الباب، أي في المقام الأوّل من المقامين اللذين كتّنا بصدد  
بينهما، فلنرجع إلي التكلّم في المقام الثاني.

ص: 248

فنقول: المقام الثاني في أنّ المعدوم هل يجوز أن يعاد بعينه، أي بجميع عوارضه المشخصة أم لا؟ ذهب أكثر المتكلمين إلى جوازه، و ذهب الحكماء و بعض المتكلمين إلى امتناعه، و لكلّ من الفريقين حجج، فلنذكر أولاً حججهم علي ما ذهبوا إليه، ثم 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 تصوّريّة، كما يقال: إنّ الشيء هو الذي يصحّ عنه الخبر، حيث إنّ ذلك لو كان تعريفاً حقيقياً لكان دورياً، فإنّ قولنا يصحّ أخفي من الشيء و الخبر أيضاً أخفي من الشيء، و إنّما يعرف الصّحّة، و يعرف الخبر بعد أن يستعمل في بيان كلّ واحد منهما إنّ شيء أو أمر أو نحو ذلك.

نعم ربما كان في هذا التعريف و أمثاله تنبيه علي ما في النفس، و أمّا بالحقيقة 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 معني الموجود و معني الشيء متصوّران في الأنفس، و هما معيّنان فالموجود و المثبت و المحصّل، أسماء مترادفة علي معني واحد، و لا نشكّ أنّ معناها قد حصّل في النفس، و الشيء و ما يقوم مقامه، قد يدلّ به علي معني آخر في اللغات كلّها، فإنّ لكلّ أمر حقيقة هو بها ما هو. فللمثلث حقيقة أنّه مثلث، و للبياض حقيقة أنّه بياض، و ذلك هو الذي ربما سمّيناه الوجود الخاصّ، و لم يرد به معني الوجود الإثباتي، فإنّ لفظ الوجود يدلّ به

أيضاً علي معان كثيرة، منها الحقيقة التي يشيء عليها الشيء، فكأنه ما عليه يكون الوجود الخاص للشيء.

ثم قال: إنه من البين أن لكل شيء حقيقة خاصة، هي ماهيته، و معلوم أن حقيقة كل شيء الخاصة به غير الوجود الذي يرادف الإثبات، وذلك لأنك إذا قلت حقيقة كذا موجودة، إما في الأعيان أو في النفس أو مطلقاً، يعتمها جميعاً، كان لهذا معني محصل مفهوم، ولو قلت إن حقيقة كذا، أو أن حقيقة كذا حقيقة، لكان حشواً من الكلام غير مفيد، ولو قلت إن حقيقة كذا شيء، لكان أيضاً قولاً غير مفيد ما يجهل، وأقل إفادة منه، أن يقال:

إن الحقيقة شيء، إلا أن يعني بالشيء الموجود، كأنك قلت إن حقيقة كذا حقيقة موجودة.

وأما إذا قلت حقيقة «ألف» شيء، و حقيقة «ب» شيء آخر، فإنما يصح هذا و أفاد، لأنك تضمير في نفسك أنه شيء آخر مخصوص، و مخالف لذلك الشيء الآخر، كما قلت:

إن حقيقة «ألف» حقيقة، و حقيقة «ب» حقيقة أخرى، و لو لا هذا الإضمار، و هذا الاقتران جميعاً لم يفد.

فالشيء يراد به هذا المعني و لا يفارق لزوم معني الوجود إيما البتة بل معني الموجود يلزمه دائماً، لأنه يكون إما موجوداً في الأعيان، أو موجوداً في الوهم و العقل، فإن لم يكن كذا لم يكن شيئاً.

و أن ما يقال إن الشيء هو الذي يخبر عنه، حق، ثم الذي يقال مع هذا إن الشيء قد يكون معدوماً علي الإطلاق، أمر يجب أن ينظر فيه. فإن عني بالمعدوم المعدوم في الأعيان، جائز أن يكون كذلك، فيجوز أن يكون الشيء ثابتاً في الذهن معدوماً في الأشياء (1) الخارجة، و إن عني غير ذلك كان باطلاً، و لم يكن عنه خبر البتة، و لا كان معلوماً إلا علي أنه متصور في النفس فقط، فأما أن يكون متصوراً في النفس صورة تشير إلي شيء خارج، فكلاً، أما الخبر فلا أن الخبر يكون دائماً عن شيء متحقق في الذهن، و المعدوم المطلق لا يخبر عنه بأن يجاب. و إذا خبر عنه بالسلب أيضاً فقد جعل له وجود بوجه ما في الذهن، لأن قولنا هو يتضمن إشارة، و الإشارة إلي المعدوم الذي لا صورة له بوجه من الوجوه في الذهن محال. فكيف يوجب علي المعدوم شيء.

ص: 250

1- - الأعيان (خ ل).

و معني قولنا إنّ المعدوم كذا، معناه أنّ وصف كذا حاصل للمعدوم، ولا 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 أولا 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 صفة موجودة، و إذا كانت الصفة موجودة فالموصوف بها موجود لا محالة، فالمعدوم موجود، و هذا محال و إن كانت الصفة معدومة، 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 الصفة موجودة للمعدوم، فهو نقي الصفة عن المعدوم، فإنّه إن لم يكن هو النقي للصفة عن المعدوم، فإذا نفينا الصفة عن المعدوم، كان مقابل هذا، فكان وجود الصفة له و هذا كلّه باطل. و إنّما نقول: إنّ لنا علما بالمعدوم، فلأنّ المعني إذا تحصل في النفس فقط، و لم يشر فيه إلي خارج، كان المعلوم نفس ما في النفس فقط، و التصديق الواقع بين المتصوّر من جزئيه، هو أنّه جائز في طباع هذا المعلوم وقوع نسبة له معقولة إلي خارج، و في هذا الوقت فلا نسبة له، فلا معلوم غيره، و عند القوم الذين يرون هذا الرأي، أنّ في جملة ما يخبر عنه و يعلم أمورًا لا شبيّهة لها في العدم، و من شاء أن يقف علي ذلك فليرجع إلي 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 معدومة في الأعيان، و يكون معني الإخبار عنها، أنّ لها نسبة ما إلي الأعيان، مثلا إذا قلت: «إنّ القيامة تكون» فهمت «القيامة»، و فهمت «تكون» و حملت «تكون» التي في النفس علي «القيامة» التي في النفس، بأنّ هذا المعني إنّما يصحّ في معني آخر معقول أيضا، و هو معقول في وقت مستقبل أن يوصف بمعني ثالث معقول، و هو معقول الوجود، و علي هذا القياس الأمر في الماضي. فيبين أنّ المخبر عنه لا بدّ من أن يكون موجودا و جودا ما في النفس و الإخبار بالحقيقة 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 علي أنّه قد بلغني أنّ قوما يقولون:

إنّ الحاصل يكون حاصلًا وليس بموجود، وقد يكون صفة الشيء و ليس شيئًا لا موجودًا ولا معدومًا، وأنّ «الذي» و«ما» يدلّ علي غير ما يدلّ عليه الشيء، فهؤلاء ليسوا من جملة المخيرين.

ثمّ إنّ قد حَقَّق تعرّس تعريف الواجب و الممكن و الممتنع بالتعريف الحقيقي، بل إنّما يمكن ذلك بوجه العلامة و أنّ جميع ما قيل فيه قد يكاد يقتضي دورًا و بيّن ذلك.

ثمّ قال: و من تفهيمنا هذه الأشياء يتّضح لك بطلان قول من يقول: إنّ المعدوم يعاد، لأنّه أوّل شيء يخبر عنه و ذلك لأنّ المعدوم إذا أعيد يجب أن يكون بينه و بين ما هو مثله لو وجد بدله، فرق، فإن كان مثله إنّما ليس هو لأنّه ليس الذي كان و عدم، و في حال العدم كان هذا غير ذلك، فقد صار المعدوم موجودًا علي النحو الذي أوّمانا إليه فيما سلف آنفاً، و علي أنّ المعدوم إذا أعيد احتيج إلي أن يعاد جميع الخواصّ التي بها كان هو ما هو و من خواصّه و قته فإذا أعيد و قته كان المعدوم غير معاد، لأنّ المعاد هو الذي يوجد في وقت ثان، فإن كان المعدوم يجوز إعادته و إعادة جملة المعدومات التي كانت معه، و الوقت إمّا شيء له حقيقة وجود و قد عدم، أو موافقة موجود لعرض من الأعراض علي ما عرفت من مذهبهم، جاز أن يعود الوقت و الأحوال فلا يكون وقت و وقت فلا يكون عود.

علي أنّ العقل يدفع هذا دفعا لا يحتاج فيه إلي بيان و كلّ ما يقال فيه فهو خروج عن طريق التعليم. -انتهى كلامه.

و نقل المحقّق الدواني عن الشيخ في التعليقات: «أنّه قال في بيان هذا المطلب إذا وجد الشيء وقتًا ما ثمّ لم يعدم و استمرّ وجوده في وقت آخر و علم ذلك أو شوهد علم أنّ الموجود واحد، و أمّا إذا عدم فليكن الموجود السابق «ألف» و ليكن المعاد الذي حدث «ب» و ليكن المحدث الجديد «ج» و ليكن «ب» ك«ج» في الحدوث و الموضوع و الزمان و غير ذلك، و لا يخالفه إلاّ بالعدد فلا يتميّز «ب» عن «ج» في استحقاق أن يكون «ألف» منسوبًا إليه دون «ج» فإنّ نسبة «ألف» إلي أمرين متشابهين من كلّ وجه إلاّ في النسبة التي ننظر هل يمكن أن يختلفا فيه أو لا يمكن، لكنّهما إذن لم يختلفا فليس أن يجعل لأحدهما أولي من أن يجعل للآخر.

فإن قيل: إنّما هو أولي ل«ب» دون «ج» لأنّه كان ل«ب» دون «ج» فهو نفس هذه



النسبة و أخذ المطلوب في بيان نفسه، بل يقول الخصم إنّما كان ل«ج».

بلي إذا صحّ مذهب من يقول إنّ الشيء 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 بالإعادة إلي أن يبطل من وجوه اخري، وإذا لم يسلم ذلك و لم يجعل للمعدوم في 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 ذاتاً ثابتة واحدة كان باعتبار الموضوع الواحد القائم موجوداً و ذاتاً شيئاً واحداً و بحسب اعتبار المحمولين شيئين اثنين فإذا فقد استمراره في نفسه ذاتاً واحدة، بقي له الاثنيّة الصرفة لا غير. -انتهى كلامه. (1)

و قال المحقّق الطوسي رحمه الله في التجريد: «و المعدوم لا يعاد لامتناع الإشارة إليه، فلا يصحّ الحكم عليه بصحّة العود، و لو اعيد لتخلّل العدم بين الشيء و نفسه، و لم يبق فرق بينه و بين المبتدأ، و صدق المتقابلان عليه دفعة و يلزم التسلسل في الزمان، و الحكم بامتناع العود لأمر لازم للماهيّة. -انتهى. (2)»

و قال الفاضل الأحساوي رحمه الله في المجلي: «قال: النوع الثاني في تحقيق المذهب في جواز إعادة المعدوم. فنقول: ذهب طائفة كثيرة من المتكلّمين كالأشعري و من تبعه إلي جواز إعادة المعدوم محتجّين بأنّه لو استحال عوده للزم انقلابه من الإمكان الذاتي إلي الامتناع الذاتي و هو باطل، إذ لا شكّ في أنّه ممكن الوجود حالتي الوجود و العدم، فلا يصحّ اتّصافه بالامتناع الذاتي للتنافي بين حقيقتي الإمكان و الامتناع الذاتيين.

و تحرير محل النزاع أنّ مراد المانعين بعود المعدوم إن كان الامتناع الغيري، فينبغي أن يرتفع النزاع، لأنّ دعوي القائلين بالجواز تحقّق الإمكان الذاتي، و إن كان الامتناع الذاتي فهو الظاهر من عباراتهم، لأنّ إطلاق الامتناع و إطلاق الوجوب مشعر بالذات إذ المطلق ينصرف إلي الكامل، و لأنّ المحال لازم علي تقدير العود، و ما هو ممكن لذاته لا يستلزم المحال.

ص: 253

1- راجع هامش شرح التجريد: 72. [1]

2- شرح التجريد: 71-75.

فإذا قيل: كيف يقال للذي وجد في وقت ما ممتنع ذاتا، قالوا إن وجوده الثاني ممتنع، فأجازوا الأول وأحالوا الثاني.

واعترضوا علي حجة القائلين بجوازه بأن قبول الوجود ثانيا أخص من مطلق الوجود، وقابلية الأعم لا توجب قابلية الأخص كما أن الإنسان قابل للحيوانية وليس بقابل للفرسية، فجاز أن يكون قابلا لمطلق الوجود دون الوجود الثاني.

وأقول: وبيان ذلك، أن الوجود الثاني مقيد بكونه بعد الوجود الأول متخللا بينهما عدم، والممتنع هو هذا المقيد، والوجود الأول خال عن هذا القيد، لأنه وجود أول بعد عدم أول، فيكون مطلقا بالنسبة إلي هذا الوجود.

وتحقق الامتناع في المقيد لا يستلزم تحققه في المطلق، لما بينهما من المغايرة الذاتية، فإمكان الأول لا يستلزم إمكان الثاني لما قلناه من المغايرة، فصح اتصاف أحدهما بالامتناع والآخر 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 القابلية ثابتة دائما، فوجوده الأول إن أفاده زيادة استعداد لقبول وجوده الثاني، أو لم يفده، فإن أفاده فقد صار العود أهون، وإن لم يفده فلا ينقص عمّا هو عليه في الذات من قابلية الوجود في جميع الأوقات لامتناع الانقلاب.

أقول: لقائل أن يقول إن قبوله الوجود الأول ما زاده استعداد القبول الثاني، بل كان مانعا من قبول الوجود الثاني، لأن قبول المطلق يكون هو المانع من قبول المقيد الذي لا يصح اجتماعه معه بناء علي امتناع اجتماع المثليين.

قال: بل الحق أن حصول الوجود الأول يفيد زيادة استعداد لاكتسابه معني يفيد زيادة استعداد لقبول الوجود ثانيا لأن القبول إذا حصل للقابل مرة يصير القابل أقبل له و اتصافه به أسهل، فإذا اتصف ثالثا صار أشد قبول، حتي يصير ملكة وهذا ضروري.

أقول: لمانع أن يمنع الضرورة هنا، فإن القابل لا يزداد في الاستعداد بتكرّر القبول إلا إذا كانت الهوية القابلة متحققة الثبوت بعد عدم المقبول الأول، أما إذا انتفت الهوية بانتفاء المقبول فلا يتحقق زيادة الاستعداد، بل ولا يبقى هناك استعداد أصلا خصوصا إذا قيل: إن

الاستعداد أمر وجودي يفتقر إلى محلّ يقوم به فمع انتفاء الهوية لا يبقى شيء أصلاً فلا استعداد البتّة، خصوصاً علي مذهب الأشعري القائل بأنّ الموجود نفس الماهية، فإنّ بانتفائه ينتفي الماهية بالكلية، لأنّه نفسها فلا يبقى للاستعداد محلّ إذ لا مستعدّ.

نعم هذا الكلام لو صحّ فإنّما يتمّ علي رأي المعتزلي القائل بمغايرة الوجود للماهية خارجاً فإنّ محلّ الاستعداد حينئذ يكون باقياً عند زوال الوجود الأوّل، لكون الماهية شيئاً في العدم مع أنّ لقائل أن يقول إنّ قبولها للثاني منع من قبولها للأوّل، والمانع للشيء لا يكون معدّاً له، فتدبرّ.

قال: ولعلّ المراد من قوله تعالي: «وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ» هذا القدر، ولله المثل الأعلى فإنّ خلق السموات والأرض ابتداءً أعلي وأقوي من الحشر، فهو مثال له ودليل عليه لمن تدبرّ.

ولهذا قال علي عليه السلام: «عجبت لمن أنكر النشأة الآخرة وهو يري النشأة الأولى» والآية الكريمة دالة علي ذلك في قوله تعالي: «قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ»، (1)

و من ذهب إلي امتناع العود، احتجّ عليه بوجوه:

الأوّل: أنا المعدوم لا يبقى له هوية ليصحّ الحكم عليه بالعود، والصغري بديهية، وأمّا الكبرى، فلأنّ الحكم إنّما يكون علي الهوية وحيث لا هوية لا حكم.

الثاني أنّه لو اعيد لوجب أن يعاد جميع الخواصّ التي هو بها، وإلاّ لما كان المعاد هو، بل غيره، لأنّ الشخص إنّما يكون هو بخواصّه، و من خواصّه وقته الذي وجد فيه، وإذا اعيد مع وقته فقد اعيد هو في وقته، فيكون مبتدأ من حيث إنّّه معاد فلا يكون معاداً، فإنّ المعاد هو الذي وجد في وقت ثان، وقد وجد في وقته الأوّل، فكيف يكون معاداً.

الثالث: أنّه لو أمكن عوده لأمكن عود مثله معه، لأنّ حكم الأمثال واحد، وذلك محال، فإنّه لو اعيد مع مثله لما امتاز أحدهما عن الآخر لتساويهما مع جميع الوجوه، وإلاّ لما كانا مثلين، فلا امتياز بين اثنين؛ هذا خلف.

و اعترض علي الأوّل: بأنّ قولكم «لا- يصحّ الحكم عليه» حكم عليه، وهو تناقض، و متي صحّ الحكم عليه لا يصحّ الحكم عليه بامتناع العود، لأنّ الامتناع إن كان لما هو هو،

ص: 255

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، لأنّه عند التحقيق مغالطة ظاهرة، لأنّ قولنا لا يصحّ الحكم عليه، ليس هو من الإيجاب المعدول حتّى يتحقّق احتياجه إلي الموضوع المحصّل، بل هو من السلب البسيط الذي لا يفتقر إلي ثبوت موضوع، لأنّ الشيء إذا عدم و انتفت هويّته صحّ سلب كلّ شيء عنه بخلاف الحكم عليه بالعود، فإنّه حكم إيجابي محصّل يحتاج فيه إلي موضوع محصّل ثبت له المحمول في ذاته و بينهما فرق كما حقّق في المنطق و حينئذ نقول: قولكم: «المعدوم يعاد»، موجبة محصّلة يحتاج في ثبوت محمولها لموضوعها إلي ثبوت الموضوع و تحقّقه في ذاته و المعدوم لا هويّة له حتّى يصحّ ثبوت حكم العود له بخلاف قولنا: المعدوم لا يعاد، فإنّه سالبة بسيطة فلا يحتاج في جواز الحمل هنا إلي ثبوت الموضوع و تحقّقه في نفسه حتّى يصحّ سلب العود عنه، بل يصحّ ذلك السلب عنه لكون هويّته غير متحقّقة فلا يتحقّق شيء من صفاتها، فإنّ الماهيّة إذا انتفت صحّ سلب جميع لوازمها علي سبيل المناسبة، و ذلك ممّا بين 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 بالإعادة ليس علي المعدوم المطلق ليمتنع، و إنّما هو حكم علي 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 المعني مع ظهوره.

و علي 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 جملة المشخصّات، بل الأحسن أن يقال لا نسلم أنّ المعاد الذي وجد في وقت ثان، بل الذي وجد ثانياً سواء وجد في وقت آخر أو في وقته الأوّل، بل نقول إنّّه يجوز أن يكون هو و وقته معادين.

و علي الثالث: أنّ المثل هو المساوي في الماهية، ولا يجب المساواة في جميع الصفات، فلا يلزم أنه لو اعيد مثله لما بقي الامتياز، فإنّ الامتياز متحقّق بين زيد و عمرو مع تحقّق المماثلة بينهما، و التماثل من جميع الوجوه ممتنع.

قال: قال بعض من منع أنّ هذه الوجوه تنبيهية لا - استدلالية فلا - يرد عليها ما ذكره، فإنّ الحكم بامتناع إعادة المعدوم من الأحكام الضرورية، فإنّ من عدمت هويته بالكلية لا يصحّ اتصافه بشيء من الصفات الضرورية، و العود صفة ضرورية ثبوتية لا حقة له، فلا يصحّ ثبوتها لمن لا هوية 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 الدعوي، فقالوا: إنّ المعدوم لا يعاد مع جميع عوارضه، فلعلّ أحدا لا يخالفه، فإنّ بعض من جوّز إعادته ذهب إلي أنّ بعض العوارض لا مدخل له في هوية الشخص، كالقدر المعين و الوقت المعين و الوضع المعين و أمثال هذه، و قد صرّحوا بأنّ الشخص بعد البعث يكون علي وصف آخر، فيرتفع النزاع من البين، و صحّ دعواهم تجويز العود مع بعض العوارض، و دعوي منعه، لأنّ المراد بجميع العوارض.

أقول: هذا صلح بين الفريقين، و دفع للنزاع الواقع بين القوم في منع إعادة المعدوم و جوازه، فإنّ القائل بمنعه إنّما منعه علي تقدير أخذ جميع العوارض و المشخصات معه، و معلوم أنّ إعادته علي هذا النوع من الإعادة ممتنع، و القائل بجوازه إنّما جوّزه علي تقدير أخذه من حيث الهوية الذاتية، و ان اختلفت العوارض، فيرتفع النزاع من البين، و هو ظاهر. فإنّ من منع إعادة المعدوم مطلقاً يكون مخالفاً لمقتضي البديهة، و كذلك من جوّزه بجميع أحواله و عوارضه، إذ العقل الصريح يمنعه، لاستحالة إعادة الأعراض و الصفات و العوارض اللاحقة الاعتبارية، بل و الصفات الحقيقية. فالنزاع بين الفريقين حينئذ لا طائل تحته، لأنّه نزاع لا محصول له. - انتهى كلامه. (1)

ص: 257

## في تحرير ما ذكره الشيخ في الشفاء أولاً في هذا المطلب

وأقول وبالله التوفيق: إنَّ تحرير ما ذكره الشيخ في الشفاء بحيث يتَّضح منه المدَّعي أن يقال: من المستبين عند العقل السليم أنَّ الشيء و الموجود و المحصَّل و المثبت و أمثال ذلك أسماء مترادفة علي معني واحد، و كلُّها بديهية التصوُّر، غنيَّة عن التحديد و التعريف، و أنَّ معني الموجود لا- يفارق الشيء، بل يلزمه دائماً، لأنَّ الشيء يكون إمَّا موجوداً في الأعيان أو موجوداً في الأذهان، فإنَّه إن لم يكن كذا، لم يكن شيئاً، و أنَّ الشيء هو الذي 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 شيء متحقَّق في الذهن و عن الموجود في الخارج بالعرض، يعني أنَّ الإخبار مطلقاً يكون دائماً بالذات عن الموجود في النفس، من حيث ماهيته الموجودة في ضمن الوجود الذهني، لا من حيث تقيده بوجوده الذهني خاصَّة، حتى يرد أنَّه من هذه الحيثية علم، لا معلوم، سواء كان الموجود في النفس من تلك الحيثية المذكورة مشاراً به إلي 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 الشيء الخارجي معرّي عن الوجود الخارجي، 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 إلي خارج حيث لم يكن هناك خارج و واقع، بل كان وجوده في الذهن بمحض الفرض و اختراع النفس.

وإنّما قلنا إنّ المعلوم بالذات و المخبر عنه بالحقيقة، هو ما في الذهن من تلك الحيثية المذكورة، وأنّ الأمر الخارجي معلوم و مخبر عنه بالعرض، حيث كان هناك أمر خارجي، لأنّ النفس لا- تدرك إلا- ما حصل فيها أولاً و بالذات، و ما ذلك إلا ما في الذهن دون الأمر الخارجي.

و أيضاً لو كان المخبر عنه بالذات، هو الأمر الخارجي لكان يجب في كلّ خبر أن يكون هناك أمر خارجي هو المخبر عنه، و ليس كذلك، إذ قد لا يكون ما في الذهن مشاراً به إلي خارج كما قد عرفت، و مع هذا يكون الإدراك و الإخبار بحاله علي نحو الإدراك و الإخبار عن الأمر الخارجي.

و من هذه الجملة قد انكشف أنّ الحكم و الإخبار سواء كان إيجابياً أو سلبياً يستدعي وجود المخبر عنه و المحكوم عليه في الذهن. كيف و قولنا في الحكم السلبى: «هو ليس كذا» يتضمّن إشارة، و الإشارة إلي المعدوم المطلق لا- معني له بوجه من الوجوه، إلا أنّ بين الحكم الإيجابى و الحكم السلبى فرقاً من وجه آخر، و هو أنّ الحكم الإيجابى- حيث كان الغرض منه الإيجاب المحض، و إن عبّر عنه بالحكم السلبى، و كان المحمول أمراً ثبوتياً واقعياً ثابتاً للموضوع في الواقع لا سلبياً و إن عبّر عنها بالأمر السلبى- يستدعي وجود المخبر عنه و الموصوف في ظرف الثبوت و الاتّصاف و جوداً واقعياً مع قطع النظر عن ذلك الفرض في الذهن، و جوداً يترتّب عليه الآثار الواقعية المطلوبة منه. و هذا الوجود الواقعي قد يكون و جوداً خارجياً حيث كان الخارج ظرفاً لثبوت المحمول أو مبدأه في نفسه في الخارج، سواء كان ذاتياً للموضوع كقولنا: زيد إنسان، أو عرضياً له في قولنا: الجسم أبيض، أو أمراً عدمياً باعتبار و له ثبوت في الخارج باعتبار آخر، كما في قولنا: زيد أعمى، فإنّ العمى أي عدم البصر و إن كان أمراً عدمياً باعتبار، لكنّه حيث كان عدم ملكة من محلّ قابل، و لم يكن هو محض العدم، بل كان لذلك الشكل و تلك الهيئة الحاصلان في البدن مدخل في انتزاعه، كان له نحو ثبوت في الخارج بوجود موضوعه فيه، و لذلك كان ثبوته له منشأ لثبوته في الخارج، أو كان المحمول أمراً انتزاعياً منتزعا من موجود خارجي، أي ينتزعه العقل من الموجود الخارجي من حيث وجوده الخارجي كما في قولنا: السماء فوقنا. و قد يكون و جوداً واقعياً في نفس الأمر أعمّ من الوجود الخارجي و الذهني الواقعي

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 والحيوان جنس، فإنَّ النوعية والجنسية إنما تنتزعا من الطبيعة الكلية للإنسان والحيوان من حيث وجودهما في النفس، لكن لا بمحض وجودهما الذهني الفرضي الاختراعي، بل بوجودهما في النفس وجودا واقعيًا يترتب عليه الآثار الواقعية المطلوبة منه ولو قطع النظر عن فرض الذهن وجودهما فيه.

وعلي التبادير فوجود الموضوع في الواقع، أي مشارا به إلي واقع كما فصّلنا في الخبر الإيجابي ممّا لا خفاء فيه، أعمّ من أن يكون ثبوت المحمول له حين الحكم كما في الأمثلة المذكورة أو بعده كما في قولنا: القيامة تكون، والمعدوم الممكن يجوز أن يوجد و من سيوجد يجوز أن يتعلّم، وأمثال ذلك، أو قبله كما في قولنا: وقائع الامم الماضية قد كانت.

ومن هذه الجملة يظهر أنّ الحكم الإيجابي الذي الغرض فيه الإيجاب كما يقتضي وجود الموضوع في الواقع كما فصّلناه كذلك يقتضي وجود المحمول أيضا فيه، حتّى العدميات، إلا أنّ وجود الذاتيات بالذات والعرضيات بالعرض.

وما ذكرنا كلّ ظاهر في الصوادر من الأحكام الإيجابية، وأما في الكواذب منها كالاختراعات المحضنة منها فلا يقتضي وجود الموضوع في الواقع، ولا وجود المحمول فيه، بل إنّما يكون وجودها بمحض الفرض كما في قولنا: للأغوال أنياب، والعنقاء طائر طويل العنق يسكن الجبال، وأمثال ذلك.

وهذا كلّ بخلاف الحكم السلبي مطلقا سواء كان صادقا أو كاذبا حيث كان المقصود فيه السلب، فإنّه لا يقتضي سوي وجود الموضوع في الذهن، أي من جهة فرض الذهن له واختراعه إيّاه، وأما الوجود الواقعي فلا، بل قد يكون وقد لا يكون.

فظهر من ذلك معني قول القوم: إنّ الإيجاب يقتضي وجود الموضوع بخلاف السلب.

و ظهر أيضا أنّ المعدوم المطلق لا يخبر عنه مطلقا، لا خبرا إيجابيا ولا خبرا سلبيا، أمّا الإيجاب فلكونه يقتضي وجود الموضوع في الذهن و في الواقع جميعا، والمفروض كونه معدوما مطلقا غير موجود في شيء من الذهن و الواقع أصلا؛ هذا خلف، وأمّا السلب، فلكونه أيضا يقتضي وجوده في الذهن، وإن كان بمحض الفرض، والمفروض خلافاً،



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 يقتضي هذا السلب وجود الموضوع في الواقع، بل إنّما يقتضي وجوده في الذهن فقط، كما هو مقتضي 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 ماهيّة المعدوم المطلق، إذ لا ماهيّة ولا وجود واقعيّ له، وكذا ليس هو صورة 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 لكّنه ليس ماهيّة 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 إيجابيا و لا سلبيا. و مع هذا قد حكمنا بالإخبار السلبي عنه لأنّ الحكم الأوّل إنّما هو علي حقيقة المعدوم المطلق و ماهيّة أو شبحة، و الحكم الثاني علي أمر آخر سوي ذلك فرضناه معدوما مطلقا و اخترعناه في الذهن، فالموضوع في الحكمين مختلف، و حيث كان مختلفا فلا تناقض، إذ من شروطه وحدة الموضوع.

## في الإشارة إلي الجواب عن شبهة المعدوم المطلق

وبهذا يظهر الجواب عن الشبهة المشهورة بين القوم، علي قولهم: المعدوم المطلق أو المجهول المطلق لا يخبر عنه. فتدبر فيه. فإنه الجواب الحق عن ذلك و لا تصغ إلي غيره مما ذكره فيه أقوام، فإنه لا يفيد إلا زيادة الإلباس و الإبهام.

و كذلك ظهر ممّا ذكرنا أنّ المعدوم الواقعي أيضا و إن كان له وجود في الذهن بمحض الفرض، ممّا لا- يخبر عنه خبرا إيجابيا أصلا كالمعدوم المطلق، لأنّ معني قولنا: «إنّ المعدوم كذا» كما حقّقه الشيخ، أنّ وصف كذا حاصل للمعدوم، و إذ لا فرق بين الحاصل و الموجود، فيكون كآثا قلنا إنّ هذا الوصف موجود و جودا واقعيّا للمعدوم، و إذا كان للوصف وجود واقعي و ثبت في نفس الأ-مر للمعدوم، فيجب أن يكون للمعدوم أيضا وجود و ثبت كذلك؛ و المفروض خلافه، إذ المفروض أنّه إمّا معدوم مطلقا أو معدوم في الواقع، و إن كان له وجود فرضيّي اختراعي. بل نقول كما حقّقه أيضا أنّه لا يخلو إمّا 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 إمّا أن يكون في نفسه موجودا في الواقع أو معدوما فيه، فإن كان موجودا في الواقع فيكون للمعدوم مطلقا أو في الواقع، صفة موجودة و جودا واقعيّا، و إذا كانت الصفة موجودة و جودا واقعيّا فالموصوف بها أيضا موجود كذلك، لحكم العقل بأنّ الصفة الموجودة في الواقع، لا يمكن ثبوتها للمعدوم مطلقا أو للمعدوم في الواقع، و إذا كان الموصوف موجودا فيلزم أن يكون المعدوم مطلقا أو في الواقع موجودا في الواقع، و هذا محال.

وإن كانت الصفة المثبتة معدومة في نفسها مطلقاً أو في الواقع، فكيف يكون المعدوم في نفسه موجوداً لشيء، فإنّ ما لا يكون موجوداً في نفسه يستحيل أن يكون موجوداً للشيء، إذ العقل السليم يحكم بأنّ الوصف الذي يكون موجوداً لشيء حتّى العدميات الانتزاعية يجب أن يكون موجوداً في الواقع نحو وجود، حتّى يمكن أن يثبت لشيء، وليس المراد بقولنا: إنّه يجب أن يكون الوصف موجوداً في نفسه حتّى يمكن أن يثبت للموصوف، أنّه يجب أن يكون موجوداً في الخارج، أو في الواقع بوجود مباين لوجود الموصوف أولاً حتّى يمكن أن يثبت ثانياً للموصوف ويتحدّد معه نوعاً من الاتحاد لكي يرد أن ذلك لو صحّ فإنّما يصحّ في بعض المحمولات العرضيّة، وفي بعض العوارض، كما في قولنا: الجسم أبيض، ولا يعمّ الجميع، إذ كثير من المحمولات إنّما وجودها بوجود الموضوع، إنّما بالذات كما في الذاتيات أو بالعرض كما في العرضيّات، وليس لها وجود مباين لوجود الموضوع أولاً، بل المراد أنّ الوصف المثبت يجب أن يكون له وجود وثبوت في نفسه، أي في الواقع وفي نفس الأمر، مع قطع النظر عن الفرض الذهني، حتّى يمكن أن يثبت للموصوف، وإن كان له وجود بوجود الموضوع في ظرف الاتّصاف مثل وجوده.

وبالجملة فهذا الحكم حكم. يحكم به العقل الصريح، ولا يرد عليه النقص بثبوت الوجود للموجود، فإنّه مندفع بما هو المحقّق في محلّه و لا يسع المقام ذكره، وقد حقّقناه في رسالة أصل الاصول بما لا مزيد عليه، فليرجع إليها.

نعم قد يكون الشيء موجوداً في نفسه ولا يكون موجوداً لشيء آخر،

وأمّا إن لم تكن تلك الصفة موجودة للمعدوم، فهو نفي الصفة عن المعدوم، ويكون حكماً سلبيّاً لا إيجابيّاً. فإنّه إن لم يكن نفيّاً للصفة عن المعدوم كان مقابل هذا، فكان وجود الصفة له، إذ لا واسطة بين النفي والإثبات، وقد تبين أنّ وجود الصفة له باطل. نعم نفي الصفة عنه ممكن كما مرّ بيانه.

وقد استبان من ذلك أنّ الحكم الإيجابي كما يقتضي ثبوت الموضوع في الواقع، كذلك يقتضي ثبوت المحمول في الواقع وأنّ المعدوم المطلق كما لا يكون مخبراً عنه مطلقاً، كذلك لا يكون مخبراً به مطلقاً، وأنّ المعدوم في الواقع، - وإن كان موجوداً في الذهن - كما لا يكون مخبراً عنه خبراً إيجابيّاً، كذلك لا يكون مخبراً به خبراً إيجابيّاً، وكلّ ذلك ظاهر

بأذني تأمل فيما تلوناه عليك.

و حيث ذكرنا أنّ المراد بالإيجاب و ما هو الغرض الأصلي منه الإيجاب في الواقع، وإن عبّر عنه بالسلب، كذلك المراد بالسلب و ما هو الغرض الأصلي منه السلب في الواقع، وإن 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. إلي غير ذلك من الأخبار الكذائية كلّها أخبار سلبية، إذ الغرض الأصلي فيها سلب الوجود و الشئيّة و نفي الجواز و الإمكان، و إن عبّرت بالمحمولات الإيجابية صورة أو بالعدوليّة، فكّلّها لا يقتضي سوي و جود الموضوع في الذهن، و جودا فرضيّا اختراعيّا.

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، اقتضي من جهة كونه إيجابا ثبوت الموضوع في الواقع، كثبوت المحمول فيه، فتثبتت 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 شيء يخبر عنه أي أوّل خبر إيجابي اخبر فيه عن المعدوم. أمّا أنّه خبر إيجابي، فظاهر، لأنّه لا ستره في أنّ المحمول فيه أمر ثبوتي، المقصود إثباته للمعدوم. و أمّا أنّه أوّل خبر كذلك، لأنّ الإخبار فيه، إنّما هو بالإعادة. أي بثبوت الوجود الثانوي للمعدوم، و كما أنّ الوجود نفسه أوّل بالنسبة إلي سائر الصفات و الأحوال المثبتة للشئ، كذلك الإخبار به أوّل بالنسبة إلي الإخبار بسائر الصفات و الأحوال. و حينئذ نقول: إنّ المخبر عنه في 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 في الخارج أو الواقع، موجود في الذهن فيكون مفاد الخبر أنّ المعدوم في الخارج أو الواقع يعاد أو يمكن أن يعاد في الواقع عودا واقعيّا، و حينئذ نقول مطابقا لما في التعليقات: إنّ

المعدوم، إذا أعيد أو فرض إعادته، فلا يخفي أنه يمكن حينئذ فرض أن يوجد حينئذ موجود آخر أيضا وليس هو بمعاد، بل موجود مبتدأ يكون هو مثلا للمعدوم المعاد لو وجد بدله أو معه، أي أن يكون مماثلا له في الحدوث و الموضوع و الزمان و غير ذلك من الأحوال و الصفات، و لا يخالفه إلا بالعدد أي بالشخص و إلا في النسبة التي ينبغي أن ينظر أنهما هل يمكن أن يختلفا فيها أم لا- كما سيأتي بيانها- إذ لا يخفي أن فرض وجود المثل بهذا المعنى غير ممتنع و كذا المفروض.

و حينئذ نقول: إما أن يكون كل واحد من المثل المبتدأ و ما فرض كونه معادا، منسوبا إلي الموجود السابق الذي فرض انعدامه ثم عوده، بأن يكونا عينه أو لا يكون شيء منهما منسوبا إليه كذلك، أو يكون واحد منهما كالمعاد منسوبا إليه دون الآخر أي المثل المبتدأ.

و علي الأول فيكون كل منهما معادا و عين السابق و هذا باطل. لأن المفروض أن واحدا منهما معاد دون الآخر.

و أيضا يلزم أن يكون شيئا اثنان عين شيء واحد و هو باطل. و أن لا يكون بين الاثنين فرق أصلا مع فرض الاثنيّة، و هو أيضا باطل.

و علي الثاني فيكون كل منهما موجودا مبتدأ و لا يكون شيء منهما معادا؛ هذا خلف.

و علي الثالث فنسأل و نقول: لم صار ما هو المفروض معادا منسوبا إلي الموجود السابق بالعينيّة و لم يصير المثل المفروض منسوبا إليه بالعينيّة مع تشابههما من كل وجه إلا في العود، و ما وجه الفرق بينهما في ذلك؟ فان اجيب بأنهما كانا كذلك لأنهما كانا كذلك، فهو مصادرة علي المطلوب، و أخذ المطلوب في بيان نفسه.

و إن اجيب بأن المعاد حين الإعادة صار عين الموجود السابق، لأنه كان قبل الإعادة و في حال العدم عين الموجود السابق الذي عدم، و كذا هو كان غير المثل الذي وجد حينئذ، فيعتقد هنا خبران إيجابيان: أحدهما أن المعاد حين العدم كان غير المثل المستأنف، و لا يخفي أن الحكم في كل من الخبرين حكم واقعي حكم فيه بأمر واقعي أي العينيّة الواقعيّة في الأول، و المغايرة الواقعيّة في الثاني علي المعدوم و حال العدم، فإنه قد حكم فيهما حكما ثبوتيا واقعيّا كما هو المفروض بأن المعدوم في الواقع حال كونه معدوما

عين الذي وجد أولاً ثم عدم وفرض إعادته، وكذا هو في تلك الحال مغاير للمثل المبتدأ في الواقع، وبالجملة أنّ المعدوم في حال عدم موصوف في الواقع بتلك العينية و تلك المغايرة الواقعيّتين، فقد صار المعدوم في الواقع موجودا في الواقع علي النحو الذي أوأنا إليه فيما سلف، إذ لا- يخفي أنّ المحمول في هاتين القضيتين أمر ثبوتي واقعي كان الفرض إثباته للمعدوم الموضوع، وثبوت الشيء للشيء في الواقع، فرع ثبوت المثبت له في ظرف الثبوت و ظرف الاتّصاف أي في الواقع، فإمّا أن يلتزم صيرورة المعدوم الواقعي في حال عدم موجودا واقعياً حينئذ حتّي يمكن إثبات العينية الواقعية و المغايرة الواقعية له في الواقع، فهذا باطل بالضرورة. وإمّا أن يلتزم أن ثبوت المعدوم بمهيتته الذهنية في نفس الأمر في علم البارئ تعالي شأنه أو في المبادئ العالية كاف في ذلك، وهذا أيضا باطل، لأنّ ثبوت المعدوم بمهيتته، الذهنية في نفس الأمر، ليس ثبوتيا خارجياً أو واقعياً، يترتب عليه الآثار المطلوبة منه، حتّي يمكن أن يثبت له الأمر الواقعي في الواقع، وإلا لكان قولاً بثبوت المعدومات في الواقع وهو باطل، كما تقرّر في محلّه.

و كذلك وجوده في علم البارئ تعالي شأنه أو المبادئ العالية ليس إلاّ ثبوتاً ذهنيّاً لا واقعياً، إذ لا نعني بالوجود الذهني إلاّ ما لا يكون منشأ لترتب الآثار الخارجية أو الواقعية المطلوبة منه عليه، وهو كذلك، كثيرا من المعدومات الممكنة لها وجود و ثبوت في علم البارئ أو المبادئ العالية، ومع هذا لا يترتب عليها أثر خارجي أو واقعي مطلوب منها أصلاً.

و الحاصل أنّ ذلك وجود ذهني للمعدوم، سواء قيل بوجود الأشياء بأعيانها في الذهن أو بأشباحها فيه، حيث لا يترتب عليها أثر خارجي أو واقعي مطلوب منه، فإنّ الوجود الذهني ما يكون كذلك سواء كان بمحض اختراع ذهن ذاهن أو لا وبالجملة هو ما لا يترتب عليه الآثار المطلوبة منه، وأمّا الوجود الواقعي أو الخارجي، فهو ما يترتب عليه أثر واقعي، سواء كان ذلك في الخارج أو في الذهن، لكن لا من حيث هو موجود ذهني كما عرفت بيانه فيما تقدّم.

## حاصل الدليل الذي ذكره الشيخ في الشفاء أولاً

و ذكره في التعليقات أيضا علي بطلان إعادة المعدوم

و حاصل هذا الدليل أنه علي تقدير فرض إعادة المعدوم، لا يخفي أنه يمكن فرض محدث جديد يكون هو مثلا للمعاد بالمعني الذي ذكرنا، و علي تقديره فيما أن يلزم كون كلّ 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 علي كلّ التقديرات فيلزم عدم امتياز المعاد عن المستأنف الجديد المفروض في اختصاصه بصفة العود دون المستأنف. و هو أيضا خلاف الفرض.

و لا- يخفي أنّ هذه المحالات لم تلزم من فرض المثل لكونه ممكنا في الواقع، فبقي أن يكون منشؤها فرض إعادة المعدوم بعينه و هو المطلوب.

ثمّ إنّ ما قرّرناه 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 أنّه يدلّ عليه كلامه في الشفاء عند النظر الأدقّ، و إن كانت بعض المقدمات مطوية في كلّ من الكلامين، فتدبرّ تعرف.

ثمّ إنّ هذا المحال الذي ذكرنا أنّه يلزم علي تقدير فرض المعدوم معادا، كما قرّرنا، لا يخفي أنّه لا يلزم علي تقدير فرض المعدومات الممكنة موجودات ابتدائية و إن فرضناها أمثالا، أي مماثلة في الحدوث و الموضوع و الزمان و غيرها من الأحوال و الصفات، و متخالفة بالعدد، فإنّ التمايز بينها إنّما هو بعد الوجود الخارجي الواقعي، و أمّا هي في حال العدم فلا تمايز واقعيّا بينها، و لا تغاير حتّي 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 علي 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 الضمّنين 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 ثبوتي، والغرض إثباته للموضوع في الواقع، وهو يقتضي ثبوت الموضوع في الواقع، والمفروض انتفاؤه فيه لكونه معدوماً في الواقع، لأنّ هذا الخبر يمكن أن يؤخذ علي طريق قولنا: المعدوم الممكن يجوز أن يوجد، وقولنا: من سيوجد يجوز أن يتعلّم، وقولنا: إنّ القيامة تكون، حيث إنّ المحمول في الجميع وإن كان أمراً ثبوتياً واقعياً وكان الغرض إثباته للموضوع في الواقع، لكنّ الحكم الذهني به وإن كان في حال العدم إلا أنّ ذلك الثبوت ليس في حال العدم، بل بعد الحكم، وفي حال الوجود، أي أنّ الموضوع المعدوم إذا فرض وجوده و حصل له الوجود ثبت له ذلك المحمول في الواقع، سواء كان المحمول نفس الوجود، كما في قولنا: القيامة تكون، والمعدوم الممكن يجوز أن يوجد، أو غيره بالذات، كما في قولنا: من سيوجد يجوز أن يتعلّم، أو بالاعتبار كما في قولنا:

المعدوم يعاد، وحينئذ يقتضي ثبوت الموضوع في الواقع، وأمّا في حال العدم فلا ثبوت واقعياً للمحمول للموضوع. نعم الحكم الذهني به، كان واقعياً في حال العدم، وذلك ظاهر في النظائر المذكورة، وكذا في قولنا: المعدوم يعاد ونحوه، فإنّ هذا الحكم الذهني وإن كان في حال العدم وقبل الإعادة، إلا أنّ ثبوت الإعادة له إنّما هو حين الإعادة و حين الوجود ثانياً، ففي حال العدم لم يكن أمر واقعي ثابتاً له في الواقع، حتّى يلزم صيرورة المعدوم مع عدمه موجوداً، بل إنّما ذلك الثبوت في حال وجوده، والمفروض ثبوت الموضوع ثبوتاً واقعياً في تلك الحال، فلا إشكال.

والحاصل أنّ هذا الحكم، ليس حكماً علي معدوم المطلق حتّى يمتنع، بل هو كما ذكره الفاضل الأحساوي في التحقيق الذي ادّعي أنّهم غفلوا عنه، حكم علي المعدوم الخارجي الموجود في الذهن، بأنّه يعاد، أو يصحّ أن يعاد في الخارج في المستقبل في حال وجوده، نظير قولنا: المعدوم الممكن يمكن أن سيوجد، ولا إشكال فيه بوجه.

وعلي هذا فيندفع ما قالوه: من أنّ الإعادة صفة ثبوتية واقعية، قد حكم في تلك القضية بثبوتها للمعدوم ثبوتاً واقعياً وهو يقتضي ثبوت الموضوع في الواقع، والمفروض خلافه.

ووجه الاندفاع ظاهر، فتدبّر.

فظهر ممّا ذكرنا أنّ إيراد ذلك المحال علي قولنا: المعدوم يعاد ونحوه، ممّا لا- وجه له، بل إنّما ينبغي أن يورد علي ذينك الخبرين الضمنيّين...، أي قولنا: إنّ المعدوم المعاد في



حال العدم هو عين الذي وجد أولاً ثمّ عدم، أو مغاير للمثل المبتدأ في الواقع، كما وجّهنا به كلام الشيخ، وبه ينبغي أن يوجّه كلام من قال: إنّ المعدوم لا يصحّ عليه الحكم بالعود، أو إنّ المعدوم لا يبقى له هويّة ليصحّ الحكم عليه بالعود، كما نقله الفاضل الأحساوي رحمه الله في الاحتجاج الأوّل، أو أنّه لا يصحّ الحكم عليه بصحّة العود كما قاله المحقّق الطوسي رحمه الله في التجريد، لا أن يحمل علي ظاهره، وهو أنّ الحكم بالعود لكونه صفة ثبوتية لا يمكن أن يكون علي المعدوم.

### في الإشارة إلي دفع ما أورده الشارح القوشجي علي المحقّق الطوسي

وبعبارة اخري كما ذكره الشارح القوشجي في شرح قول المحقّق الطوسي: «لو صحّ إعادة المعدوم لصحّ الحكم عليه بصحّة العود، لكن المعدوم ليس له هويّة ثابتة، فيمتنع الإشارة العقلية إليه، وما لا يمكن أن يشار إليه لا يصحّ الحكم عليه.» وإن كان إذا حمل علي ظاهره أيضاً لا يرد عليه كثير ممّا أورده الشارح القوشجي من الإيراد بالوجه الثلاثة عليه، حيث قال: «و الجواب عنه من وجوه:

الأوّل بالمعارضة، وهي أن يقال لو امتنع إعادة المعدوم، لصحّ الحكم عليه بامتناع العود، لكن المعدوم ليس له هويّة ثابتة و يساق الكلام إلي آخره.

لا يقال: الحكم بصحّة العود لكونه إيجاباً يستدعي وجود الموضوع، فلا يصحّ الحكم علي المعدوم بصحّة العود، بخلاف الحكم بامتناع العود، فإنّه يجوز اعتباره سلبياً، بأن يقال: يمتنع عوده في معني لا يصحّ عوده، و السالبة لا تقتضي وجود موضوعها، فيصحّ الحكم السلبي علي المعدوم.

لأنّ نقول: يجوز مثل هذا الاعتبار في الحكم بصحّة العود، بأن يقال: معني يصحّ عوده:

لا يمتنع عوده، فليعتبر حتّي يصحّ، علي أنّ السلب يشارك الإيجاب في اقتضاء الإشارة العقلية إلي المحكوم عليه، فلو امتنع الحكم الإيجابي علي المعدوم لامتناع الإشارة العقلية إليه علي ما ذكرت، لامتناع الحكم السلبي عليه أيضاً و تمت المعارضة، وإلا لم يتمّ دليلك.

الثاني النقض، وهو أن يقال: ما ذكرتموه من الدليل علي عدم صحّة الحكم علي

المعدوم بصحة العود لو تم، لدلّ علي أنه لا- يصحّ أصلاً حكم من العقل علي ما ليس بموجود في الخارج، مع أنّا نحكم علي ما ليس بموجود في الخارج أحكاماً صادقة ولا شبهة فيها كقولنا: المعدوم الممكن يجوز أن يوجد، و من سيوجد يجوز أن يتعلّم، واجتماع التقيضين محال، و شريك البارئ ممتنع، إلي غير ذلك ممّا لا يعدّ و لا يحصي، بل قولكم: المعدوم لا يصحّ الحكم عليه، حكم علي ما ليس؛ بموجود في الخارج بعدم صحة الحكم عليه.

الثالث المنع، و هو أن يقال: لا نسلمّ أنّه لو صحّ إعادة المعدوم لصحّ الحكم عليه بصحة العود، فإنّ امتناع حكم العقل علي المعدوم بصحة العود بكونه لا- هوية 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 هوية ثابتة، إن أراد أنّه ليست له هوية ثابتة في الجملة أو في الذهن فهو ممنوع، و إن أراد أنّه ليس له هوية ثابتة في الخارج فذلك أيضاً ممنوع عند المعتزلة القائلين بثبوت المعدوم في الخارج، فلا يقوم حجة عليهم، و أمّا عندنا فمسلم، لكن نمنع قوله: فيمتنع الإشارة العقلية إليه، لأنّ الإشارة العقلية لا تتوقّف علي الهوية الخارجية، بل يكفيها الهوية الذهنية، و لو سلّم أنّها تتوقّف علي الهوية الخارجية، فنقول: إمّا أن يريد أنّه ليس له في زمان من الأزمنة هوية خارجية علي معني دوام السلب، فذلك أيضاً ممنوع، لأنّ المعدوم في زمان كونه موجوداً له هوية خارجية، و إمّا أن يريد أنّه ليس له هوية خارجية 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 علي زيد في زمان وجوده بأنّه يجوز أن يعدم ثمّ يعاد. -انتهى كلامه.»

(1)

و بيان عدم ورود الإيرادين الأولين 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.

وقد أورده المحقّق الدواني أيضاً في الحاشية عليه، عليه، حيث قال في قوله: لو صحّ

ص: 270

1- - شرح التجريد: 72.

إعادة المعدوم لصحّ الحكم بصحّة العود هكذا:

«لقائل أن يقول: لو تمّ هذا لزم أن لا يوجد المعدوم أصلاً، فيلزم انتفاء الحوادث، بأن يقال: لو صحّ إيجاد المعدوم لصحّ الحكم عليه بصحّة الإيجاد-إلى آخر ما ذكر- وهذا النقص أظهر ممّا ذكره الشارح-انتهى.» (1)

وقد عرفت أن وروده إنّما هو عليّ التقرير الذي ذكره الشارح المذكور، دون التقرير الذي وجّهنا به كلام الشيخ، ويجري في كلام المحقّق الطوسي أيضاً.

وأما عدم ورود إيراده الثالث، فلأنّه من المستبين عند العقل السليم، أنّه إذا جاز عود المعدوم ووقع ذلك أيضاً بتأثير الفاعل في الواقع كما هو المفروض، لصحّ عند العقل الحكم عليه بصحّة العود حكماً واقعيّاً، ووجب أن يتصوّر متصوّر ويحكم عليه بذلك، وإذا لم يصحّ ذلك فيعلم منه أنّه كان ممتنعاً، فتسليم صحّة العود، وعدم تسليم الحكم بذلك عليه كأنّه سفسطة.

ثمّ نقول: إنّ المراد أنّ المعدوم ليس له هويّة ثابتة في الخارج، أو في الواقع، والقول بثبوت المعدوم في الخارج كما هو عند المعتزلة قول باطل كما حقّق في محلّه، والإشارة العقلية مطلقاً وإن كانت لا تتوقّف عليّ الهويّة الخارجيّة، بل عليّ الهويّة الذهنيّة كما في الأحكام السلبية، لكنّ الإشارة العقلية في الأحكام الإيجابية الواقعية الخارجيّة الصادقة كما هو المفروض عند القائل بإعادة المعدوم في قوله: المعدوم يعاد، تتوقّف عليّ الهويّة الخارجيّة لاقتضاء هذه الأحكام وجود الموضوع في الواقع وفي الخارج حين ثبوت المحمول الواقعي له كما مرّ بيانه.

ولا يخفي أن ليس للمعدوم في الخارج تلك الهويّة الخارجيّة في زمان كونه معدوماً وحين إثبات العود له.

وأما ثبوت تلك الهويّة له في زمان كونه موجوداً، فإن اريد به زمان وجوده الابتدائي كما هو ظاهر كلامه، فذلك غير كاف في ذلك، لأنّ المفروض انعدام تلك الهويّة الخارجيّة الحاصلة في زمان وجوده الابتدائي، فكيف يكون ثبوت الموضوع الذي اقتضاه قولنا:

«المعدوم يعاد» منوطاً بذلك الوجود الذي عدم ولم يبق حين الحكم ولا حين ثبوت

ص: 271

المحمول، أي العود له، وإن أريد به زمان وجوده العودي، كما ذكرنا سابقا من أنه يجوز أن يبني هذا الحكم علي أنه إذا وجد المعدوم ثانيا و ثبت له الوجود، ثبت له العود في الواقع.

و حينئذ يكون ذلك المحمول، أي العود ثابتا له في الواقع، ويكون قد اقتضي وجود الموضوع في الواقع، وإن كان الحكم الذهني به في زمان عدمه، كما في قولنا: المعدوم الممكن سيوجد، و القيامة تكون، فذلك مسلّم.

و لا يخفي أنه أيضا يرد إيرادا علي التقرير الذي ذكره الشارح المذكور، دون التقرير الذي ذكرنا، فتأمل.

### في الإشارة إلي قول المحقق الطوسي

ثم إن هاهنا دقيقة اخري، ينبغي التنبيه عليها. و هي أن قول المحقق الطوسي رحمه الله:

«و المعدوم لا يعاد لامتناع الإشارة إليه، فلا يصحّ الحكم عليه بصحّة العود» (1) وإن كان الظاهر من قوله: فلا يصحّ الحكم، عدم الصحّة بمعني الامتناع، وكذا الظاهر من الحكم عليه بصحّة العود، الحكم في القضية التي كان محمولها مفهوم صحّة العود، و موضوعها المعدوم، حتّي يكون معني الكلام: أنه يمتنع الحكم عليه بأنه يصحّ عوده كما فهمه الشارح القوشجي، لكن لا يخفي أن المحقق الطوسي لم يجعل هذا القول دليلا علي قوله:

«و المعدوم لا يعاد» سواء أراد به أنه لا يمكن أن يعاد أولا يصحّ 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 متفرعا عليه.

و لا يخفي أيضا أن قوله: «لامتناع الإشارة إليه» بظاهره مجمل أو مطلق، يشمل امتناع الإشارة العقلية إلي هويّة المعدوم مطلقا، سواء كانت هويّة ذهنية أو خارجية، وكذا خصوص الهوية الخارجية، وكذا يشمل امتناع الإشارة إليه في حال وجوده السابق أو اللاحق، أي حين الإعادة أو في حال العدم قبل الإعادة و بعد الوجود السابق، إلا أن الفحص و التدقيق يقتضي أن يكون مراده رحمه الله بامتناع الإشارة إليه، امتناع الإشارة إلي هويّته الخارجية الواقعية في حال العدم، و يكون حاصل دليله: أن المعدوم لا يعاد، بل

ص: 272

لا يصحّ إعادته، لأنّ ذلك يقتضي أن يكون له هويّة خارجيّة مشارا بها إلي خارج في حال العدم في الحكم بأنّه هو عين الموجود السابق أو غير المثل المستأنف كما بيّنا، والحال أنّه ليس له تلك الهويّة الخارجيّة، وحيث كان الحال كذلك فلا يصحّ الحكم عليه بأنّه يصحّ إعادته، ومعناه حينئذ أنّه لا يكون ذلك الحكم الذي ادّعاه القائلون بجواز الإعادة حقّاً وصادقاً و مطابقاً للواقع، بل باطلاً، لا أنّه يمتنع ذلك الحكم إذ المفروض أنّهم حكموه، فعلي هذا فلا إيراد علي المحقّق الطوسي رحمه الله أصلاً، فتبصّر.

### في الإشارة إلي دفع إيراد عن الشيخ و عن المحقّق الطوسي

ثمّ إنّّه بما قرّرنا في توجيه كلام الشيخ، وذكرنا من معني المثل المبتدأ يندفع عنه إيراد آخر أورده الشارح المذكور علي هذا المقام، بناء علي ما قرّره كلام المحقّق الطوسي، حيث قال هكذا:

«وجه آخر وهو أنّه لو جاز إعادة المعدوم لجاز أن يوجد مثله بدلاً عند مبتدأ في وقت إعادته، فإذا جاز أن يوجد فرد من أفراد ماهيّة نوعيّة، لا يكون نوعها منحصراً في شخص مكنتف بعوارض مشخّصة بعد العدم. و جاز أن يوجد ابتداءً فلم يبق فرق بين المبتدأ و المعاد، فإنّ الفارق بينهما لا يكون الماهيّة و لا عوارضها، لعدم الاختلاف فيهما، ويمكن أن يحمل قوله: «و لم يبق فرق بينه و بين المبتدأ» علي هذا الوجه.

و الجواب أنّه إن أراد بمثله ما يشاركه في ماهيّته و تشخّصه معاً كما يظهر من قوله: «فإنّ الفارق بينهما لا يكون الماهيّة و لا عوارضها المشخّصة لعدم الاختلاف فيهما»، فوجود المثل بهذا المعني محال، إذ يلزم منه أن يتشخّص شخصان بتشخّص واحد، فيكون الشخص الواحد مشتركاً بينهما، فلا يكون تشخّصاً لأنّ مقتضي التشخّص التوحّد المانع من الشركة مطلقاً. و لو سلّم فلم لا يجوز الامتياز بعوارض غير مشخّصة، فإنّ المعاد ما قد وجد، ثمّ عدم، و المثل المبتدأ ما لا يكون كذلك.

لا يقال: فعلي هذا إذا وجد فرد مكنتف بعوارض مشخّصة فبم يعلم أنّه الذي وجد أوّلاً ثمّ عدم و ليس موجوداً مبتدأً.

لأنّنا نقول: لا استحالة في عدم التميّز بينهما عند العقل، إذ ربما يلتبس علي العقل ما هو

متميّز في نفس الأمر، علي أنه كلام علي السند الأخص.

وإن أراد بالمثل ما يشاركه في الماهية فقط، فلزوم عدم الفرق ممنوع، لجواز الامتياز بالعوارض المشخصة. -انتهى كلامه. «

وبيان الاندفاع: أتأ لا نريد بالمثل المبتدأ ما يشارك المعاد في الماهية والتشخص معا، فإن ذلك محال، حيث إنّه لا يجوز أن يتشخص شخصان بتشخص واحد، لأن ذلك يرفع الاثنيّة الواقعيّة بين الاثنين وهو ممتنع، بل نريد بالمثل ما يشارك المعاد في الماهية وفي الموضوع والحدوث والزمان وغير ذلك من الصفات والأحوال، ويخالفه بالعدد، أي بالشخص، كما دلّ عليه كلام الشيخ في التعليقات، ولا يخفي أن فرض وجود المثل بهذا المعني غير ممتنع.

ثمّ إنّنا نسوق الكلام إلي آخره ونقول: إنّه إذا جاز إعادة المعدوم بعينه فلا -سترة في إمكان فرض وجود المثل بهذا المعني الذي ذكرناه حينئذ، فإنّما أن يلزم عدم الامتياز بين المعاد والمثل المبتدأ أصلا مع فرض كونهما متمايزين بالعدد والشخص، وإنّما أن يلزم أن لا يكون شيء منهما معادا مع فرض كون أحدهما معادا، وإنّما أن يلزم صيرورة المعدوم الواقعي مع فرض عدمه موجودا واقعيًا، كما فصّلنا ذلك، وذكرنا أنّ كلاً من تلك المحالات يلزم علي تقدير.

ولا - يخفي أنّ لزوم تلك المحالات ليس منشأ فرض وجود المثل بهذا المعني، لكونه ممكنا في الواقع لا مانع منه، فبقي أن يكون منشؤه فرض إعادة المعدوم، وهو المطلوب، وحينئذ فلا إيراد علي هذا الدليل أصلا ولا يحتاج أيضا في دفع إيراد الشارح المذكور إلي ما ذكره المحقق الدواني في الحاشية، حيث قال في قوله: «و الجواب أنّه إن اراد -إلي آخره-: أنت خبير بأنّ هذا إنّما يرد علي تقرير المتأخرين كما ذكره الشارح، وأما علي ما نقل عن الشيخ في التعليقات فلا -لأنّه لا يتوقف علي أخذ إمكان هذا المثل، إذ محصّ له أنّا نفرض المثل المذكور، ونقول (1) لا - امتياز بينهما أصلا، إذ لو كان بينهما امتياز لكان لكون أحدهما هو بعينه الذي كان ثابتا حال العدم، بخلاف الآخر، لكن هذا محال فما فرضناه معادا يكون بعينه هو المستأنف المفروض، لا امتناع الامتياز فلا يكون معادا. -انتهى

ص: 274

1- - أقول (خ ل).

## كلام مع المحقق الدواني

مع أنه يرد علي ما ذكره هذا المحقق أنه إذا سلّم عدم إمكان المثل، ففرض وجوده لا يفيد شيئاً، إذ ربما كان منشأ لزوم هذا المحال هو فرض وجود المثل، لا فرض إعادة المعدوم، فهذا منه رحمه الله غريب. مثل حمله كلام الشيخ في التعليقات علي ما ذكره، حيث إنه لم يدع فيه عدم الامتياز بين المعاد والمستأنف، إلاّ لكون أحدهما هو بعينه الذي كان ثابتاً حال العدم بخلاف الآخر، وكيف يدّعي ذلك و الحال أنه فرضهما متخالفين بالعدد أي بالشخص. وكيف يكون الامتياز بين الشيين المتخالفين بالعدد منحصرًا في ذلك الامتياز الذي ذكره. اللهم إلاّ أن يراد بعدم الامتياز بينهما إلاّ من هذا الوجه، عدمه من جهة كون أحدهما معادا و الآخر مثلاً مستأنفاً لا مطلقاً.

و أنت تعرف بعد التأمل الصادق أنّ كلامه في التعليقات موافق لكلامه في الشفاء في ذلك، و ينبغي أن يقرّر علي ما قرّرناه، و سنزيده توضيحاً فانتظر.

علي أنّ قول الشارح المذكور: «و لو سلّم فلم لا يجوز الامتياز بعوارض غير مشخّصة» كلاماً قد ذكره المحقق الدواني في الحاشية عليه، و هو أنه علي تقدير عدم الامتياز بالماهية و التشخص يكون ما يعرض لأحدهما عارضاً للآخر فلا يتحقّق بالعوارض غير المشخّصة أيضا يعني أنّ عروض عارض لأحدهما دون الآخر، يحتاج إلي تشخّصه و امتيازه، و المفروض خلافه. و قد قال أيضا في قوله: «علي أنه كلام علي السند الأخص» بهذه العبارة: «يعني أنه يتوجّه علي 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 علي تقدير عدم الامتياز بالماهية و التشخص يكون ما يعرض لأحدهما عارضاً للآخر، فلا يتصوّر الامتياز بالعوارض غير المشخّصة أيضا.

نعم يكون ذلك الشخص مع بعض العوارض غيرا لنفسه مع عارض آخر غير مشخّص، فلا يصدق الحكم بأنه مبتدأ لا معاد، أو معاد لا مبتدأ أصلاً، فلا يتصوّر العلم بالامتياز أصلاً،

وأيضا في قول الشارح المذكور: «لا استحالة في عدم التمييز بينهما عند العقل، إذ ربما يلتبس علي العقل ما هو متميز في نفس الأمر» كلام لا يخفي، فتأمل.

ثم إنك بعد ما أحطت خبرا بما حَقَّقناه وفصلناه، ظهر لك أن الحجَّة الثالثة التي نقلها الفاضل الأحساوي عن القائلين بامتناع الإعادة، ليست هي حجَّة اخري، بل هي مع الحجَّة الاولي التي نقلها عنهم حجَّة واحدة تقريرها ما ذكرنا، وأنه لا يرد عليها شيء مما أورده علي تينك الحجَّتين بناء علي ما فهمه، فتدبّر.

نعم الحجَّة الثانية التي نقلها عنهم حجَّة اخري لهم علي ذلك، وسيأتي تقريرها علي وجه لا يرد عليه أيضا ما أورده، فانتظر.

وهذا الذي ذكرناه كلّه إنّما ذكرناه في مقام تحرير الدليل الأوّل الذي ذكره الشيخ في الشفاء علي بطلان قول من يقول إنَّ المعدوم يعاد.

وأما الكلام في تحرير الدليل الثاني الذي ذكره بقوله: «و علي أنّ المعدوم إذا اعيد احتيج إلي أن يعاد جميع الخواصّ التي بها كان هو ما هو، و من خواصّه وقته، فإذا اعيد وقته كان المعدوم غير معاد، لأنّ المعاد هو الذي يوجد في وقت ثان.» فهو أن يقال:

لا- يخفي أنّ المعدوم إذا اعيد بعينه كما هو المفروض، احتيج إلي أن يعاد جميع الخواصّ والمشخصات التي بها كان المعدوم هو ما هو، أي متشخصا وإلا لم يكن معادا بعينه، أي بشخصه كما هو المفروض.

ولا يخفي أيضا أننا قلنا إنّ العوارض المشخصّة هي المشخصّة بالحقيقة كما هو مذهب فريق منهم، أو إنّ المشخصّ بالحقيقة هو نحو من الوجود الخاصّ، وأنّ تلك العوارض لوازم له و أمارات عليه كما هو مذهب الفارابي وهو الحقّ، يكون الوقت من جملة تلك المشخصّات بدليل أنّا إذا صنعنا مثلا- من طين مخصوص كوزا مخصوصا علي مقدار مخصوص، و هيئة و شكل مخصوصين، بقالب خاصّ، ثمّ كسرناه و هدمناه، فصنعنا من ذلك الطين المخصوص بعينه من غير أن ينقص منه جزء أرضي أو مائي، أو يزيد عليه بذلك القالب الخاصّ كوزا آخر علي ذلك المقدار و الشكل و الهيئة، و بالجملة بحيث يكون



الثاني مماثلاً- للأول في الماهية وفي جميع الصفات و الأ-حوال، مغايراً له بحسب الزمان فقط، نعلم بالضرورة أنّ الثاني ليس هو الأول بعينه، بل غيره بحسب التشخيص، وإن كان مماثلاً له فيه.

و الحاصل أنّنا نعلم بديهية أنّ الأول شخص خاصّ، والثاني شخص آخر مغاير له بحسب التشخيص في الواقع و الخارج، لا بحسب الذهن و الاعتبار فقط، كما زعمه بعض، و إن كان مماثلاً له، وإذا ليس هنا أمر يفرض كونه منشأ لاختلاف الشخص إلاّ الوقت، فيعلم منه أنّ الوقت له مدخل في التشخيص، و هو المطلوب.

و أيضاً إذا كان هناك مثلاً لوح خاصّ معيّن تلوّن في وقت خاصّ بلون خاصّ مشخّص، ثمّ ازيل ذلك اللون عنه، ثمّ لوّن في وقت آخر بعد ذلك بذلك اللون بعينه ذلك اللوح المخصوص مثل الأول، نعلم بالبديهية أنّ اللون الثاني غير الأول بحسب التشخيص في الواقع، و إن كان مماثلاً له في الماهية و الموضوع و سائر الصفات، فيعلم من ذلك أيضاً أنّ للوقت دخلاً في التشخيص، و أنّه من جملة المشخصات، كما أنّ الموضوع أيضاً من جملة المشخصات، كما إذا كان هناك لو حان خاصّان قد تلوّنا في وقت واحد بلون خاصّ، حيث نعلم بالضرورة أنّ أحد اللونين غير الآخر بالشخص، و ما ذلك إلاّ لاختلاف الموضوع. و بالجملة الحكم بكون الزمان من جملة المشخصات أو لازماً لما هو مشخّص مما يحكم به الوجدان الصحيح، و عليه منبّهات كثيرة تعلم بالتبّع.

إلاّ أنّنا نعني بكون الزمان مشخّصاً كما ذكره بعض أهل التحقيق، مثل المحقّق الدواني و غيره، أنّ لزمان وجود الشيء بوحده الاتصالية مدخلاً في تشخيصه، فإذا انقطع اتّصاله من حيث هو زمان الوجود بتخلّل العدم، لم يبق الشخص، و لا نعني بهذا أيضاً أنّ الزمان المتّصل الممتدّ من آن حدوثه إلي آخر زمان البقاء، له مدخل في تشخيصه، حتى يرد أنّ هذا الأمر الممتدّ لم يوجد في شيء من آتات زمان وجوده، مع أنّ زيدا مثلاً كان مشخّصاً في كلّ آن يفرض منها، بل نعني به أنّ القدر المشترك بين تلك الأزمنة و بين الآتات المفروضة فيها، له مدخل في تشخيصه بشرط الاتصال و عدم الانقطاع بالعدم. أو أنّنا نعني بكون الزمان مشخّصاً أنّ لأنّ الحدوث مدخل في تشخيصه، و لما بعده من الزمان مدخلاً في حفظ ذلك التشخيص بشرط اتّصاله من حيث هو زمان الوجود.

و كيفما كان فلا نعني بذلك - كما فهمه بعضهم كالشارح القوشجي وغيره - أنّ لأجزاء زمان الوجود من حيث التقضي والانصرام والتجدد مدخلا أيضا في التشخيص، حتّى يلزم تغيير الشخص بتغيير الزمان وتبدله بتبدله، وأن يكون زيد الموجود في هذا الزمان غير زيد الموجود في الزمان السابق أو اللاحق، و يناقض بأنّا قاطعون بخلافه، حيث إنّنا نعلم بالضرورة أن زيدا الموجود في هذه الساعة، هو بعينه الذي كان بالأمس، حتّى أنّ من زعم خلاف ذلك ينسب إلي السفسطة. وما يحكي من مناقضة الشيخ مع تلميذه بهمنيار، حيث إنّ طالب الشيخ بالدليل علي بقاء الذات في الإنسان حتّى يستدلّ به علي التجرد، فأجاب عنه بالرجوع إلي الوجدان الصحيح، ثمّ أورد بهمنيار علي مسألة اخري سمعها من الشيخ كلاما، فقال الشيخ في جوابه: كيف تجعلني المسموع منه مع تجويزك تبدل الذات، فهو إن كان مبنيا علي تجويز بهمنيار تبدل الذات بتبدل الزمان فلعله محمول علي ما ذكرنا، فتدبرّ.

و حيث ظهر أنّ الوقت من جملة المشخصات، وأنّ المعدوم إذا اعيد بعينه، يجب أن يكون وقته الأول معادا أيضا. فنقول: إنّ وقته إمّا أن يعاد بحيث لا يكون هناك وقت غيره، و يكون المعدوم معادا فيه، فهذا باطل، لأنّه حينئذ لا يكون معادا أصلا بل مبتدأ فقط، لأنّ المعاد هو الذي يوجد في وقت ثان غير الوقت الأول، وهذا قد وجد في الوقت الأول بعينه فقط.

و القول بأنّ المعاد لا يلزم أن يكون موجودا في وقت ثان البتّة، بل هو الذي يوجد ثانيا، سواء وجد في وقته الأول أو في وقت ثان آخر، كما فهمه بعض من جوّز إعادة المعدوم، ممّا لا معني محصل له، لأنّ الثانويّة في قوله: «هو الذي يوجد ثانيا» لا يخفي أن ليس المراد بها الثانويّة بالعلية أو بالطبع أو بالشرف أو بالرتبة، وهذا كلّ ظاهر، و لا الثانويّة بالذات كما فيما بين أجزاء الزمان، لأنّ التقدّم والتأخر بين وجود وجود ليس من هذا القبيل، وهذا ظاهر أيضا، بل المراد الثانويّة بحسب الزمان. وإذا كان كذلك فيكون معني الوجود ثانيا الوجود في زمان ثان. فإذا وجد في زمانه الأول فلا يكون موجودا في 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، حتّى

يمكن أن يفرض كون الموجود فيه معادا، فيصدق علي الوقت الأول أنه أول من حيث كونه ثانيا، وأنه ثان من حيث كونه أولا. وكذا يصدق علي الموجود فيه أنه مبتدأ من حيث كونه معادا. و معاد من حيث كونه مبتدأ، خصوصا إذا كان المعاد معادا مع جميع خواصه وحيثياته و عوارضه كما هو المفروض، فيصدق المتقابلان علي ذات واحدة في حال واحدة من حيثية واحدة، إذ لا جهة مختلفة هنا بها يختلف الحال.

و أيضا يلزم رفع التفرقة و الامتياز بين المبتدأ و المعاد، وكذا بين الوقت الأول و الثاني عند العقل. مع أن الامتياز بينهما ضروري عنده. و أما أن يعاد ذلك الوقت الأول، بحيث يكون هناك وقت ثان أيضا، و يكون أحدهما ظرفا للآخر، و يكون كلاهما أي الوقتان معا ظرفين لوجود المعدوم المعاد، فحينئذ يلزم أن يكون هو معادا من جهة وجوده في الوقت الثاني، و مبتدأ من جهة وجوده في الوقت الأول، و يصدق عليه حين الإعادة هذان الوصفان المتقابلان معا أعني أن يكون مبتدأ حين كونه معادا و معادا حين كونه مبتدأ.

و هذا إن لم يسلم امتناعه من جهة أن صدق الوصفين المتقابلين ليس من حيثية واحدة حتى يكون تناقضا ممتنعا، بل من حيثيتين مختلفتين حيث إن صدق المبتدأ عليه من جهة كونه موجودا في الوقت الأول، و صدق المعاد عليه من جهة كونه موجودا في الوقت الثاني، فلا ستره في أنه حينئذ يكون الامتياز بين المبتدأ و المعاد - مع كونه ضروريا عند العقل - مرتفعا، حيث صدق علي ذات واحدة في حال واحدة 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 في الوقت الثاني و كون أحدها ظرفا للآخر، لزم أن يكون للزمان زمان، و هذا باطل بالضرورة، لأن التقدم و التأخر المفروضين بين زمان و زمان إنما هما بالذات، و ليس كالتقدم و التأخر بين الزمانيات، لأن زمانا ما إذا كان متقدما علي زمان آخر لكونه واقعا في زمان متقدما أو كان متأخرا عن زمان آخر لكونه واقعا في زمان متأخر كما في الصورة المفروضة لا بالذات لكان تأخر ذلك الزمان المفروض كونه ظرفا للمتأخر منه، أو تقدمه عبارة عن وقوعه في زمان متأخر كذلك

أو متقدّم وهكذا و يلزم التسلسل في الزمان، وهذا باطل.

أمّا عند القائلين بوجود حقيقة للزمان في الواقع كما هو عند القائلين بامتناع إعادة المعدوم فظاهر، لأنّه عليّ تقديره يلزم التسلسل في الحقائق الواقعيّة في نفس الأمر، وهذا باطل بالضرورة وبالبرهان.

و أمّا عند القائلين بكونه اعتباريًّا كما هو عند القائلين بجواز إعادة المعدوم بعينه فكذلك، لأنّ مرادهم به إن كان كونه اعتباريًّا محضًا، لا حقيقة له في نفس الأمر أصلاً، فذلك باطل بالضرورة، وإن كان كونه اعتباريًّا واقعيًّا منتزعا من موجود في الواقع، فذلك ممنوع، ويكون التسلسل فيه أيضا باطلا كما في الأول.

وبما قرّرنا يندفع ما يتوهّم هنا من أنّه لا يلزم كون المعدوم مبتدأ، لكونه واقعا في الزمان الأول، وإنّما 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 إليّ دفع توهم هنا

و بيان الاندفاع أنّ المراد بوقوعه ثانيا ليس هنا إلاّ فرض وقوعه في زمان ثان، وهو باطل، كما عرفت بيانه.

و محصّل هذا الدليل عليّ ما قرّرناه: إنّ المعدوم إذا اعيد، فإنّما أن لا يعاد وقته الأوّل، فهذا باطل، لأنّه عليّ تقديره يلزم أن لا يكون معادا بعينه، لأنّ الوقت أيضا من جملة المشخصّات كما عرفت. و إنّما أن يعاد وقته الأوّل أيضا، وهو إنّما يتصوّر عليّ وجهين كما عرفت، و عليّ كلّ تقدير فيلزم أن لا يكون هناك إعادة معدوم مع سائر المفاسد اللازمة كما عرفت. و عليّ تقدير أن يكون هناك إعادة معدوم، فلا يلزم أن يكون المعدوم معادا بعينه أيضا كما هو المفروض، لأنّه كما أنّ التفرقة بين الوقت الأوّل و الثاني ضروريّة، و أحدهما ليس هو الآخر بعينه، كذلك التفرقة بين المبتدأ الواقع في الوقت الأوّل و المعاد الواقع في الوقت الثاني ضروريّة، 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 إعادة المعدوم بعينه، ففرض إعادة

المعدوم بعينه يستلزم أن لا يكون هنا إعادة بعينه. وكذلك الوقت مع كونه مشخّصاً سواء أعيد أم لا، لم يكن هناك إعادة 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 موصوفا بعدم الكتابة، ثمّ صار في زمان آخر موصوفا بالكتابة، فيصدق عليه أنّه موجود في الوقتين و موصوف بالكتابة و بعدمها، مع أنّ الوجود في الوقتين المتغايرين، وصدق ذينك الوصفين عليه، لا يستلزم أن يكون من حيث وجوده في أحد الزمانين و اتّصافه بأحد الوصفين المتغايرين، مغايراً لنفسه من حيث وجوده في الزمان الآخر و اتّصافه بالوصف الآخر.

لأنّنا 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 صورة إعادة المعدوم بعينه فلا يتميّز عند العقل أنّ الواقع في أحد الوقتين، و الموصوف بأحد الوصفين المتقابلين، أو هو الموجود في الوقت الآخر و الموصوف بالوصف الآخر بعينه أم لا؟ بل ربّما يغلب عليّ العقل أنّه غيره، فتدبّر.

و الحاصل أنّ فرض إعادة المعدوم بعينه ممّا يستلزم محالاً عليّ 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 إعادة جملة المعدومات التي كانت معه، و الوقت إمّا شيء له حقيقة وجود و قد عدم أو موافقه موجود (1) لعرض من الأعراض عليّ ما عرفت من مذهبهم، جاز أن يعود الوقت و الأحوال فلا يكون وقت و وقت، فلا يكون عود».

إن كان مبناه عليّ فرض إعادة الوقت، عليّ أنّه من المشخّصات كالسابق عليّ أن يكون المراد بقوله: «و إعادة جملة المعدومات التي كانت معه» إعادة جملة المعدومات

ص: 281

1- وجود (خ ل).

التي لها مدخل في تشخيص المعدوم، كان هذا الكلام منه من تنمة السابق، أي الدليل الثاني وزيادة بيان له، فلذا قال في السابق في بيان لزوم المحال: «فإذا أعيد وقته كان المعدوم غير معاد»، وقال هاهنا: «فلا يكون وقت و وقت فلا يكون عود» حيث رتب عليه لزوم عدم كون عود أي ذلك المحال السابق، وعلله بأنه لا يكون وقت و وقت، وهو محال آخر علي ما سيجيء بيانه.

وإن كان مبناه علي فرض إعادة الوقت مطلقا، سواء اعتبر كونه من المشخصات أم لا- بناء علي أن يكون المراد بقوله: «وإعادة جملة المعدومات» إعادة جملة المعدومات مطلقا سواء اعتبر كونها من جملة المشخصات للمعدوم أم لا- فهذا الكلام منه يحتمل وجهين: أحدهما كونه من تنمة السابق أيضا كما عرفت. و الثاني كونه دليلا- آخر ثالثا علي المطلوب. أما كونه تنمة للسابق، فعلي سبيل التنزل، يعني أنه قال أولا إن الوقت من جملة المشخصات وأنه لو أعيد المعدوم، لوجب أن يعاد وقته الأول أيضا وأورد عليه محالا، وهو أنه يكون المعدوم غير معاد مع فرض إعادته، لأن المعاد هو الذي يوجد في وقت ثان.

وقال 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 صفة معدومتين كانتا مع المعدوم، فإن المفروض جواز إعادة المعدوم، أي معدوم كان، و لا دليل هنا يخصص الحكم ببعض المعدومات دون بعض، فالوقت اذا أعيد 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 علي 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 علي كل تقدير فيلزم أن لا- يكون وقت و وقت، إذ يكون حينئذ الوقت الأول ثانيا، و الثاني أولا، فلا يكون امتياز و تقدم و تأخر بين أجزاء الزمان بالذات، و القول به سفسطة، و مع ذلك فلا يكون حينئذ إعادة معدوم كما هو المفروض.

أما علي تقدير فرض كون الوقت من جملة المشخصات سواء كان الموجود هناك

هو الوقت الأوّل فقط، أو كان الموجود معه وقت آخر ثان أيضا، يكون أحدهما ظرفا للآخر فظاهر كما مرّ بيانه سابقا.

وأمّا عليّ تقدير فرض عدم كون الوقت من المشخصّات، فكذلك أيضا لأنّ الوقت الأوّل وإن لم يكن من جملة المشخصّات لكن وجود المعدوم المعاد فيه يستلزم كونه مبتدأ فقط، إن لم يكن هناك وقت سواه، و مبتدأ و معادا جميعا إن كان.

وعليّ كلّ تقدير فليس هنا إعادة المعدوم فقط، بل إمّا ابتداء وجود فقط، أو ابتداء وجود مع إعادة معدوم. وأيضا لا يكون هنا إعادة معدوم بعينه كما مرّ بيانه، فتذكّر.

وأيضا عليّ تقدير فرض وقتين هناك سواء فرض كون الوقت من المشخصّات أم لا، يلزم التسلسل في الزمان كما مرّ بيانه أيضا. وبالجملة يلزم عليّ تقدير هذا الفرض أي فرض إعادة الوقت مطلقا، سواء كان مشخصا أم لا، ما يلزم عليّ تقدير فرض إعادته عليّ تقدير كونه مشخصا كما فصلناه، إلا بعضا ممّا يختصّ بتقدير كونه مشخصا، فتدبّر تعرف.

و لا يخفي عليك بما بيّناه أنّه يلزم عليّ كلّ تقدير محالات عديدة، وإن كان الشيخ قد اكتفى بذكر بعضها لحصول الغرض به.

ثمّ إنّ قول الشيخ: «و الوقت إمّا شيء له حقيقة وجود أو موافقة وجود لعرض من الأعراض» -عليّ ما عرفت من مذهبهم- إشارة إليّ ما حقّقه في الطبيعيات من الشفاء في فصل تحقيق ماهية الزمان فليطالع ثمة.

وبالجملة أشار به إليّ كون الزمان أمرا واقعيّا في نفس الأمر كسائر الامور الواقعية لا أمرا اعتباريا محضنا، وأنّ فرض إعادته عليّ تقدير القول بإعادة المعدوم، ليس بممتنع، كما في نظائره من الواقعيّات المعدومة.

وكذلك التسلسل فيه محال كما في غيره من الامور الواقعية.

وبما حرّرتنا الدليل وقرّرتنا، يندفع عنه اعتراض أورده الشارح القوشجيّ في شرح التجريد هنا.

قال: إنّ استدلال بمقدّمين لا تجتمعان في الصدق، لأنّ الوقت إن كان من المشخصّات لم يصحّ القول بأنّ المبتدأ في زمان سابق و المعدوم في زمان لاحق، لامتناع التغير بين المبتدأ و المعاد بحسب العوارض المشخصة، وإن لم يكن مشخصا، لم يصحّ

القول بأنه يلزم إعادته، لأن اللازم إنما هو إعادة العوارض المشخصة لا إعادة جميع العوارض. -انتهى. (1)

وبيان الاندفاع ظاهر باختيار كل من الشقين.

أما باختيار الشق الثاني فبأن يقال: إنا لم نقل بإعادة الوقت حينئذ، لأنه من جملة المشخصات، بل لأنه من جملة المعدومات، وكونه ممّا كان له حقيقة عند وجوده، و المفروض إعادة المعدوم مطلقا، إذ لا دليل علي تخصيص الحكم ببعض المعدومات دون بعض، وعلي تقدير إعادته يلزم المحال كما ذكرنا.

وأما باختيار الشق الأول فبأن يقال: لا يخفي أنّ التغيرات بين المبتدأ والمعاد بكون الأول واقعا في وقت أول والثاني واقعا في وقت ثان، ممّا لا يمكن إنكاره، سواء كان ذلك تغييرا بحسب العوارض المشخصة أم لا، فإذا فرض إعادة المعدوم بعينه وفرض معه إعادة الوقت أيضا، لأنه من جملة مشخصاته، لزم من ذلك محال مبنّي علي ذلك التغيرات، فأما أن يلزم هو من فرض إعادة الوقت، فذلك باطل، لأنه علي تقدير فرض جواز إعادة المعدوم لا امتناع في فرض إعادة الوقت معه أيضا، ولا سيّما إذا كان من مشخصاته. فبقي أن يكون منشأ لزوم ذلك المحال فرض إعادة المعدوم، فهو باطل وهو المطلوب.

ثم إن قول الشيخ: «علي أنّ العقل يدفع هذا دفعا ولا يحتاج فيه إلي بيان وكلّ ما يقال فيه فهو خروج عن طريق التعليم، دليل آخر علي المطلوب ثالث أو رابع قد ادّعي فيه بداهة الحكم بامتناع إعادة المعدوم بعينه.»

### في تحرير ما ذكره الشيخ في الشفاء أخيرا

وهذه البداهة قد ادّعاها غير الشيخ أيضا، كما نقله الفاضل الأحساوي عن بعضهم بعد ذكر الأدلة الثلاثة علي امتناع العود والإيراد عليها حيث قال:

قال بعض من منع أنّ هذه الوجوه تنبيهية لا استدلالية، فلا يرد عليها ما ذكره، فإنّ الحكم بامتناع إعادة المعدوم من الأحكام الضرورية، فإنّ من انعدمت هويته بالكليّة، لا يصحّ اتّصافه بشيء من الصفات الضرورية، و العود صفة ضرورية ثبوتية لا حقة له.

ص: 284



فلا- يصحّ ثبوتها لمن لا هويّة له قطعاً. (1) وكما قد ادّعي تلك البداهة بعض من الفضلاء أيضاً، وتبّه علي ذلك بأنّه نظير الطفرة في المكان، وكما أنّ تعلق الجسم بمكان ثمّ تعلّقه بمكان ثالث من غير أن يتعلّق بمكان ثان بين المكانين محال بالبديهة، حيث يلزم منه وجوده في مكان أوّل، ثم انعدامه في المكان الثاني، ثم وجوده في مكان ثالث، وهذا محال بالبديهة، كذلك تعلّق شيء موجود بزمان أي وجوده فيه ثمّ انعدامه في زمان آخر بعده، ثمّ تعلّقه بزمان ثالث أي وجوده فيه، محال بالبديهة. ولا يخفي عليك وقع النظر و التنبيه.

ثمّ إنّّه لا- يخفي أنّه لا يرد علي الحكم بالبداهة الاعتراض الذي نقله الفاضل الأحساوي عن بعضهم، حيث قال: واعترض عليه بأنّ تجويز نقيضه يمنع من كونه ضرورياً، فإنّ الشيء مع جواز النقيض لا يصحّ أن يكون ضرورياً.

و حاصل الاعتراض أنّ الحكم البديهي كيف يكون مختلفاً فيه بين العقلاء كما فيما نحن فيه.

و بيان عدم الورود أنّ الحكم البديهي، قد يكون خفياً لعدم تصوّر الأطراف أو لخفائه، و لذلك ربّما أمكن أن يكون مختلفاً فيه بين العقلاء، و أمّا بعد تصوّر أطرافه فيكون بداهة ذلك الحكم ظاهرة لا سترة فيها، خصوصاً بعد ذكر المنبّه عليه.

و لا- يخفي أنّ ما نحن فيه من هذا القبيل و لا أظنّك أن تكون في مرية من هذا إن خلّيت و نفسك. و الله أعلم بالصواب و إليه المرجع و المآب.

و هذا الذي ذكرناه كلّهُ إنّما هو تحرير ما في الشفاء، و بما حرّرتنا كلامه في الدليل الأوّل يعلم تحرير ما ذكره في التعليقات في هذا المطلب، فإنّه عند النظر الدقيق، لا مخالفة بينهما في أصل المدّعي إلّا في بعض الخصوصيّات، و لذا لا نبالي بإعادة تحريره.

فنقول: إنّ تحريره أن يقال: إذا وجد شيء وقتاً ما ثمّ لم يعد و استمرّ وجوده في وقت آخر و علم ذلك أو شوهد، علم أنّ الموجود واحد، و أمّا إذا عدم فلا. لأنّه لو كان الموجود ثانياً عين السابق و جاز إعادة المعدوم بعينه، فلا يخفي أنّه يمكن أن يفرض حينئذٍ محدث جديد يكون مماثلاً للمعاد في الموضوع و الحدوث و الزمان و غير ذلك و لا يخالفه إلّا بالعدد و إلّا في النسبة التي ينبغي أن تنظر أنّهما هل يمكن أن يختلفا فيها أم لا؟ فليكن

ص: 285

الموجود السابق «ألف» و ليكن المعاد «ب» و ليكن المحدث الجديد المماثل له «ج».

فنقول: إمّا أن يكون كلّ من «ب» و «ج» منسوباً إلي «ألف» بأن يكونا عينه، و إمّا أن لا يكون شيء منهما منسوباً إليه كذلك، و إمّا أن يكون أحدهما و هو «ب» منسوباً إليه دون الآخر و هو «ج».

و علي الأوّل يكون كلّ من «ب» و «ج» منسوباً إلي «ألف» و عينه، فيكون الشيطان الاثنان المتخالفان بالعدد عين شيء واحد بالذات أي «ألف»، فهو محال بالضرورة.

و أيضاً يكون كلّ منهما معاداً ليس شيء منهما مثلاً مستأنفاً؛ هذا خلف.

و علي الثاني فلا يكون شيء منهما معاداً كما هو المفروض، بل يكون كلّ منهما مثلاً مستأنفاً و موجوداً ابتدائياً؛ هذا خلف.

و علي الثالث فنسأل و نقول لم صار «ب» مثلاً منسوباً إلي «ألف» بالعينيّة و لم يصير «ج» منسوباً إليه كذلك، و لم صار «الف» أولي ل «ب» دون «ج»؛ فإن اجيب بأنهما كذلك، لآتهما كذلك، فهو نفس هذه النسبة و أخذ المطلوب في بيان نفسه، بل للخصم أن يقول بالعكس و أنّ «ألف» كان ل «ج» و أنّ «ج» منسوب إلي «ألف» دون «ب». و إن اجيب أنّ «ألف» أولي ل «ب»، لأنّه كان «ب» قبل هذه الحالة، أي في حال العدم منسوباً إلي «ألف» بالعينيّة و كون «ألف» أولي له، و لا- كذلك «ج»، فيحصل هنا خبر إيجابيّ ثبوتيّ، بل خبران إيجابيّان ثبوتيان و هو أنّ «ب» في حال العدم كان «ألف» و أنّه في تلك الحال كان «ألف» أولي له، و قد حكم فيهما بثبوت أمر واقعيّ للموضوع في الواقع و اتّصافه به، فيقتضي وجوده في ظرف الثبوت و ظرف الاتّصاف، أي في الواقع، و قد فرض عدمه في الواقع، فأما أن يصار إلي القول بصيرورة المعدوم الواقعيّ في حال العدم و علي وصف العدم موجوداً في الواقع حينئذ و هو محال بالضرورة. و إمّا أن يصار إلي القول بأنّ ذلك المعدوم في حال عدمه، له وجود في نفس الأمر في علم البارئ تعالي شأنه أو في المبادئ العالية، و ذلك أيضاً وجود واقعيّ له، فذلك أيضاً باطل، لأنك قد عرفت فيما تقدّم أن الوجود العلميّ وجود ذهنيّ له، لا واقعيّ، لأنّ الوجود الواقعيّ لا نعني به إلّا ما يترتب عليه الآثار المطلوبة منه و ليس كذلك.

بلي إذا صحّ مذهب من يقول إنّ الشيء يوجد فيفقد من حيث هو موجود، و يبقى من

حيث ذاته بعينه ذاتا لم يفقد من حيث هو ذات، ثم يعاد إليه الوجود، كالمعتزلة القائلة بثبوت المعدوم و بإعادة المعدوم، أمكن أن يقال بالإعادة و بصحة ذلك الخبر الإيجابي أو ذينك الخبرين الإيجابيين في حال عدم وجود الموضوع حتّي يبطل ذلك المذهب من وجوه اخري كما تبين في محله.

و إذا لم يسلم ذلك و لم يجعل للمعدوم في حال العدم ذات ثابتة كما هو عند غيرهم، و هو الحقّ، لم يكن أحد الحادّين بخصوصه ك«ب» مثلا مستحقا لأن يكون قد كان له «ألف»، و هو الموجود السابق دون الحادث الآخر ك«ج»، بل إمّا أن يكون كلّ منهما معادا إذا كان كلّ منهما منسوبا إلي «ألف» بالعينيّة و هو خلاف الفرض، و مع هذا يلزم صيرورة 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 شيء منهما منسوبا إلي «ألف» بالعينيّة، 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 واحدة، كان باعتبار الموضوع الواحد القائم موجودا و ذاتا شيئا واحدا و بحسب اعتبار المحمولين شيئين اثنين، كما إذا فرضنا أنّه وجد شيء وقتا ما ثم لم يعد و استمرّ وجوده في وقت آخر و علم ذلك أو شوهد، و فرضنا صدق المحمولين عليه أي «ألف» و «ب». أو الوجود السابق و الوجود اللاحق، فإذا افقد استمراره في نفسه ذاتا واحدة كما في صورة انعدامه، و فرض صدق ذينك المحمولين عليه، بقي له الاثنينيّة الصرفة الذاتية الواقعيّة لا الاعتباريّة فقط.

و بالجملة 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 أنّه ذات واحدة صدق عليه المحمولان، و كان هو مع صدق أحد المحمولين مغايرا لنفسه بالاعتبار مع صدق الآخر عليه، بل المعلوم هنا هو الاثنينيّة الصرفة و أنّ «ألف» و «ب» متغايران بالذات و شيئا اثنان في الواقع.

و بالجملة أنّه يلزم علي كلّ تقدير مع لزوم المحال المختصّ به، أن لا يكون بين المعاد و المثل المستأنف المفروض امتياز في اختصاص المعاد بصفة الإعادة دون المثل، و هذا

خلاف الفرض، فمن أين يمكن أن يقال بإعادة المعدوم بعينه و هو المطلوب.

وبما ذكرنا تمّ تحرير كلامه في التعليقات، ومنه يعلم أنّ كلامه في الكتابين متوافقان في أصل المقصود، لا تخالف بينهما.

إلاّ في بعض الخصوصيات في التقرير و العبارة.

وإلاّ أنّ كلامه في التعليقات في كونه بحيث يمكن أن يفهم منه انفهما ظاهرا أنّ اللازم علي تقدير فرض إعادة المعدوم و فرض وجود مثل له ثلاثة محالات، يلزم كلّ منها عن تقدير كما فصّلناه مخالف لكلامه في الشفاء، فإنّ انفهامه منه، ليس بتلك المثابة، حيث إنّّه في التعليقات، أشار إلي جميعها، فإنّ مفاد كلامه فيها أنّه علي فرض إعادة المعدوم و فرض وجود مثل له مستأنف، ليس أحد الحادثين كالمعاد مستحقا لأن يكون له الموجود السابق دون المثل المستأنف، وأنّ المعاد ليس مختصّا بصفة الإعادة، دون المثل المفروض، بل إنّما أن يكون كلّ منهما معادا أو لا يكون شيء منهما معادا، وأنّه في الشفاء أشار إلي 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 شيء يخبر عنه، وذلك لأنّ المعدوم إذا أعيد يجب أن يكون بينه و بين ما هو مثله لو وجد فرق، فإن كان مثله إنّما ليس هو، لأنّه ليس الذي كان و عدم و في حال العدم كان هذا غير ذلك، فقد صار المعدوم موجودا علي النحو الذي أوّمانا إليه فيما سلف.

وإلاّ أنّ ما في الشفاء ظاهره أنّ ذلك المحال اللازم هو صيرورة المعدوم موجودا و يفهم منه عدم صحّة ذلك الحكم الإيجابي الضمني اللازم علي تقدير فرض الإعادة. أي قولنا: إنّ المعاد حال العدم هو الموجود السابق و أنّه غير المحدث الجديد المفروض مثلا له، و أنّ ما في التعليقات ظاهره عدم صحّة نسبة المعاد بالعينيّة إلي الموجود السابق دون المثل المستأنف، و عدم أولوية 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 المعني الظاهري، 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 بصفة الإعادة كما هو المفروض؛ هذا خلف.

و ينبغي أن يحمل أحد الأمرين علي الآخر، بل أن يحمل كل من الكلامين علي أنه يلزم من الفرض المذكور كل من ذينك الأمرين اللذين مآلهما واحد، ويلزم منهما المحال الآخر الذي هو راجع إليهما أيضا.

وكذا ينبغي أن يحمل ما في الشفاء في الدليل الأوّل علي تمام ما في التعليقات في هذا المطلوب، وبالعكس تطبيقا بين الكلامين، و تصحيحا لهما بقدر الإمكان، والله المستعان.

### نقل كلام من المحقق الدواني في هذا المقام و الإشارة إلي ما فيه

ثم إنّ المحقق الدواني في الحاشية علي شرح التجريد في مقام توجيه كلام المحقق الطوسي رحمه الله في الدليل الأوّل علي هذا المطلوب، و أن ليس غرضه منه ما فهمه الشارح القوشجي منه، و أورد عليه الاعتراض بالوجه الثلاثة بعد أن نقل كلام الشيخ في التعليقات، قال بهذه العبارة:

و ليس فيه استدلال علي امتناع العود بامتناع الحكم علي المعدوم كما ذكره المتأخرون، و كيف يتصوّر من عاقل مثل هذا الاستدلال، بل محصّ له أنّ العدم عبارة عن فقدان الذات، و بطلانه، فلا يكون موضوع الوجودين و العدم شيئا واحدا، لعدم انخفاض وحدة الذات حال العدم. فامتياز المعاد عن المستأنف المفروض، و اختصاصه بصفة الإعادة إن كان لكونه ثابتا من حيث الذات في حال العدم، فهو باطل، لأنّ المعدوم لا- هويّة له، و إن كان لكونه معروض الوجود أولا- فهو عين النسبة التي وقع النظر في إمكانها، و ذلك غير متصوّر مع فقدان الاستمرار، لأنّه يوجب الاثنيّة الصرفة. و الظاهر أنّ ذلك مقصود المصنّف، و كلامه ظاهر الانطباق عليه من غير كلفة، فإنّ ظاهر قوله: «فلا يصحّ الحكم عليه بصحّة العود» أنّه لا يصدق الحكم عليه بها فيندفع عنه تلك الإيرادات المبنية علي ما قرّره.

نعم يبقي أن يقال: المعدوم في الخارج يجوز أن يبقي في نفس الأمر بحسب الذهن، فينحفظ وحدته بحسب ذلك الوجود، و يندفع بأنّ الموجود في الذهن في الحقيقة هو الهوية المكتنفة بالمشخصات الذهنيّة، و اتّحادها مع الموجود الخارجي بمعني أنّها بعد

التجريد عينه، فليست إياه مطلقا بالفعل، فتأمل. - انتهى كلامه. (1)

وأقول: قوله: «و ليس فيه استدلال -إلي آخره.»

قد عرفت ممّا قررنا كلام التعليقات أنّه يستفاد منه ذلك الاستدلال أيضا لكن لا في قولنا: «المعدوم يعاد» كما فهمه الشارح القوشجي و اعترض عليه، بل في ذلك الخبر الضمني المتضمن له القول بصحة الإعادة، أي قولنا: «المعدوم حال العدم عين الموجود السابق أو غير المثل المستأنف» وإن كان دلالة كلام الشفاء عليه أظهر.

وبالجملة لا غبار علي هذا الاستدلال بهذا الوجه، لو استدللّ به أحد و يتصوّر ذلك من العقلاء.

وقوله: «بل محصّ له أنّ العدم عبارة -إلي آخره-» هذا إشارة إلي بعض ما يستفاد من كلام التعليقات من لزوم المحالات لا إلي كلّ، فإنّك قد عرفت أنّه يدلّ علي أنّه علي تقدير فرض إعادة المعدوم و فرض وجود مثل مستأنف معه يرد محالات عديدة و هذا أحدها.

و كأنّه في قوله: «بل محصّ له» اكتفي به، لكونه لازما علي كلّ تقدير من التقديرات كما بيّناه سابقا.

وقوله: «فامتياز المعاد عن المستأنف المفروض و اختصاصه بصفة الإعادة.»

هذا منه، يدلّ علي أنّ مراده فيما نقلنا عنه في كلام الشارح سابقا من قوله: «إذ محصّ له أنّا نفرض المثل المذكور و نقول لا امتياز بينهما أصلا، إذ لو كان بينهما امتياز -إلي آخره-» عدم الامتياز بينهما في كون المعاد مختصّا بصفة الإعادة دون المثل لا عدم الامتياز بينهما مطلقا كما هو ظاهرة، حتّي يرد أنّ ذلك مع فرض كونهما متخالفين بالعدد خلاف الفرض كما أوردنا، وإن كان الإيراد الآخر الذي أوردنا عليه هنالك من أنّ الاعتراف بعدم إمكان المثل مع فرض وجوده كما فعله لا يجدي شيئا و ارادا عليه، فتذكّر.

وقوله: «إن كان لكونه ثابتا من حيث الذات -إلي قوله- لأنّه يوجب الاثنيّة الصرفة»، هذا حاصل ما فهمه من كلام الشيخ، و قد ذكرنا أيضا تقريره بعبارة اخري هي ألصق بكلامه، فتذكّر.

وقوله: «و الظاهر أنّ ذلك مقصود المصنّف رحمه الله و كلامه ظاهر الانطباق عليه من غير

ص: 290

1- - راجع هامش شرح التجريد: 72 و [1] فيه: «بالعقل» مكان «بالفعل».

كلفتة»، فإنّ ظاهر قوله فلا يصحّ الحكم عليه بصحة العود أنّه لا يصدق الحكم عليه بها لما كان ظاهر قول المحقّق الطوسي «والمعدوم لا يعاد لامتناع الإشارة إليه فلا يصحّ الحكم عليه بصحة العود» أنّه لا يصحّ الحكم عليه بها في القضية التي وقع محمولها هذا المفهوم أي صحّة العود، وموضوعها المعدوم، أي قولنا: المعدوم يصحّ عوده أو يجوز عوده أو يعاد، و كان ظاهر عدم صحّة هذا الحكم امتناعه، و كان هذا دالاً علي ما فهمه الشارح القوشجي منه، و أورد عليه الاعتراض بالوجوه الثلاثة، مع أنّه كان هذا الادّعاء غير مطابق للواقع، حيث إنّ لو امتنع هذا الحكم لما حكم به القائلون بجواز الإعادة و الحال أنّهم قد حكموا بذلك، فلذا قال: إنّ معني قوله: «فلا يصحّ الحكم عليه بصحة العود» أنّه لا- يصدق الحكم عليه بها أي لا يكون ذلك الحكم حقّاً مطابقاً للواقع، بل باطلاً و أشعر بذلك أنّ ذلك نتيجة للدليل، و متفرّع عليه، لا أنّه دليل علي المطلوب، كما فهمه الشارح القوشجي و أورد عليه.

و أنّ حاصل الدليل الذي ذكره المحقّق الطوسي علي امتناع إعادة المعدوم، هو أن يقال: إنّ المعدوم لا يعاد، أي لا يصحّ عوده، لأنّه لو جاز عوده لجاز فرض وجود مثل له مستأنف، كما ذكر، و حينئذ نقول: فامتناع المعاد عن المثل المفروض في اختصاصه بصفة الإعادة مع تماثلها إنّما يكون بأن يجوز الإشارة العقليّة إلي هويته الخارجيّة في حال العدم لحصول الامتياز المذكور حتّي يصحّ أن يقال: إنّّه منسوب إلي الموجود السابق دون المثل المستأنف، و ليس كذلك، لامتناع الإشارة العقليّة إلي هويته الخارجيّة، فلا يصحّ الحكم عليه بصحة العود.

و معناه أنّه لا- يكون ذلك الحكم الذي حكمه مجوّز و الإعادة صادقا و حقّاً مطابقاً للواقع بل باطلاً غير مطابق له، لا أنّه يكون ذلك الحكم ممتنعاً إذ لا امتناع في أصل ذلك الحكم. كيف و قد حكم به كثير من العقلاء أي المجوّزون للإعادة. و هذا علي ما فهمه المحقّق الدواني من كلام الشيخ في التعليقات.

و أمّا علي ما فهمناه منه و من كلامه في الشفاء، فنقول: لو جاز عود المعدوم لجاز فرض وجود مثل له.

فإمّا أن لا يكون شيء منهما منسوبا إلي الموجود السابق بالعينيّة فهذا يقتضي أن لا يكون شيئاً منهما معاداً؛ هذا خلف.

وإما أن يكون كلٌّ منهما منسوبا إليه كذلك، فهذا يقتضي أن يكون كلٌّ منهما معادا، وهو أيضا خلاف الفرض.

وإما أن يكون أحدهما وهو المعاد، منسوبا إليه كذلك دون المثل المفروض، فهذا يقتضي أن يكون للمعاد في حال العدم نسبة إلى الموجود السابق بالعينية، بل إلى المثل أيضا بالغيرية فيقتضي أن يحكم هناك بحكمين واقعيين ثبوتيين يقتضيان وجود الموضوع في الخارج والإشارة العقلية إلى هويته الخارجية، وليس الأمر كذلك، لا متناع الإشارة العقلية إلى هوية المعدوم في حال العدم ومع وصف العدم. وعلي هذا أيضا فلا يكون الحكم عليه لصحة العود حقا مطابقا للواقع بل باطلا.

## في الإشارة إلى توجيه الدليل الأول

الذي ذكره المحقق الطوسي علي هذا المطلب

وعلي التوجيهين فحمل كلام المحقق الطوسي علي ما يفهم من كلام الشيخ في الكتابين ممكن بلا سترة، وقد أشرنا إليه فيما سبق أيضا إلا أنه يحتاج إلى أدني عناية وليس ذلك تكلفا. ولو سلمنا كونه تكلفا، فلا يخفي أنه تكلف سهل، يرتكب مثله، ولا سيما في مقام التوجيه كثيرا، ولذلك قال المحقق الدواني: «والظاهر أن ذلك مقصود المصنّف، وكلامه ظاهر الانطباق عليه من غير كلفة-إلى آخره.» وقوله: «نعم بقي أن يقال-إلى آخره-» هذا الإيراد إنما يرد علي ما قرره كلام الشيخ في التعليقات به، ومبناه علي وجود الأشياء بأعيانها في الذهن كما هو التحقيق عندهم. وأما علي ما قررناه وذكرنا أنه محتمل فيه، وهو ظاهر كلامه في الشفاء، فلا يرد إيراد، إذ لا سترة في أن ذلك الخبر الضمني اللازم علي تقدير الفرض المذكور يقتضي وجود الموضوع في الخارج، مع كون المفروض عدمه في الخارج، وفي أن وجوده في الذهن في نفس الأمر سواء قيل بوجود الأشياء بأعيانها في الذهن، أو قيل بوجودها بأشباحها فيه، ليس وجودا خارجيا أو واقعا له كما يقتضيه ذلك الخبر، كما يتّناه فيما سبق.

وبالجملة فعلي ما قررناه لا يرد إيراد، ولو أورد أيضا يكون اندفاعه ظاهرا بأدني تأمل.

وأما علي ما قرره هو، فمع ورود الإيراد الذي أورده عليه لا يخلو ما ذكره في وجه اندفاعه



عن نظر و تأمل. ولذلك أمر بالتأمل و ذلك النظر مثل النظر الذي أورده فيه المحشي م ن الشيرازي، حيث قال في قوله: «و يندفع بأنّ الموجود في الذهن -إلى آخره-» فيه نظر ظاهر، فإنّ كون الموجود في الذهن شخصا ذهنيًا محفوظًا بعوارض، يكون بعد التجريد عين الشخص الخارجي، لا ينفي كونه عين الشخص الخارجي محفوظًا في الذهن و موجودًا فيه محفوظًا بتلك العوارض. بل الحقّ في الجواب أن يقال: إنّ الحكم بأنّ «ب» مثلًا -في الخارج هو ما كان «ألف» في الخارج يستدعي حفظ الذات و استمراره في الخارج، و لا ينفع كونها في الذهن محفوظة، نعم الحفظ في الذهن إنّما ينفع العلم بأنّ «ب» كان «ألف» و أمّا أنّ «ب» كان «ألف» في الخارج فلا بدّ فيه من أن لا يكون الذات مفقودة في الخارج، فلي تأمل. -انتهى.

و إن كان الجواب الحقّ الذي ذكره هو أيضًا محلّ تأمل. فلذا أمر بالتأمل و كأنّ وجه التأمل، أنّ لقائل أن يقول: لعدّه كان العلم بأنّ «ب» كان «ألف» كافيًا في المقصود، أي في امتياز المعاد عن المثل المستأنف المفروض، لا بدّ لنفي ذلك من دليل. و حيث كان هذا الجواب أيضًا محلّ تأمل كجواب المحقّق الدواني، ظهر أن التقرير الأتمّ و الأحسن ما ذكرناه، فتبصّر.

ثمّ إنّّه حيث اتّضح بما ذكرنا تقرير كلام المحقّق الطوسي في التجريد في دليله الأوّل، و اتّضح أيضًا بما ذكرنا تقرير ما ذكره في دليله الثالث بقوله: «و لم يبق فرق بينه و بين المبتدأ و صدق المتقابلان عليه دفعة و يلزم التسلسل في الزمان»، فلنتكلّم في تقرير دليله الثاني الذي ذكره بقوله: «و لو اعيد لتخلّل العدم بين الشيء و نفسه». (1)

ف نقول: إنّ الظاهر أنّ مقصوده أنّه لو اعيد المعدوم بعينه، أي لو جاز كون شيء واحد موجودًا بوجود أوّلا ثمّ زوال ذلك الوجود عنه في زمان آخر ثمّ وجوده بذلك الوجود في زمان ثالث، فإنّما أن يكون الموجود بالوجود أخيرًا غير الموجود بالوجود أوّلا، غيريّة بالذات و بالشخص، و كذا الوجودان، فحينئذ لا يكون إعادة معدوم أصلًا فضلًا عن أن يكون إعادة معدوم بعينه كما هو المفروض، لكون الموجودين بالوجودين، و كذا الوجودين متغايرين بالذات و بالشخص. و إمّا أن يكون عينه عينيّة بالذات و بالشخص

ص: 293

فحينئذ يلزم أن يكون العدم متخللاً بين الشيء و نفسه أي بين الموجود الأول و نفسه، و كذا بين الوجود أولاً و نفسه، و هذا محال، لأنّ تخلّل شيء إنّما يتصوّر بين شيئين لا بين شيء واحد.

مضافاً إليّ أنّه لا يتصوّر تخلّل نقيض شيء كالعدم بين شيء و نفسه كالوجود.

و أيضاً يلزم منه أن يكون شيء واحد أي العدم سابقاً عليّ شيء واحد، أي ذلك الموجود أو وجوده، و كذا مسبقاً أيضاً بذلك الشيء سابقيةً و مسبوقيةً بالزمان.

و يلزم أيضاً منه سبق ذلك الشيء عليّ نفسه بالزمان. إذ السابق عليّ السابق عليّ شيء سابق عليه، و كذا المسبوق بالمسبوق به مسبق به، و كلّ ذلك ممتنع، و لزومه عليّ تقدير الفرض المذكور ظاهر بأدني تأمل.

و قد ذكر الشارح القوشجيّ في هذا الدليل كلاماً بهذه العبارة: «و لو أعيد لتخلّل العدم بين الشيء و نفسه إذ المفروض أنّ المعاد هو المبتدأ بعينه، و تخلّل شيء إنّما يتصوّر بين شيئين.

و الجواب أنّه لا معني لتخلّل العدم هنا سوي أنّه كان موجوداً في زمان، ثم زال عنه ذلك الوجود في زمان آخر، ثمّ اتّصف به في زمان ثالث، و من هذا تبين أنّ التخلّل بحسب الحقيقة إنّما هو لزمان العدم بين زمني وجوده بعينه.

و أيضاً لم لا- يجوز التميّز بين الحالين بعوارض غير مشخّصة مع بقاء العوارض المشخّصة بحالها في الحالين، فلا يلزم تخلّل العدم بين الشيء الواحد من جميع الوجوه.

و أيضاً لو تمّ هذا الدليل لدلّ عليّ امتناع بقاء شخص من الأشخاص زماناً، و إنّما يلزم تخلّل الزمان بين الشيء و نفسه، لوجود ذلك الشخص في طرفي زمان البقاء. -انتهى كلامه. (1)

و أقول: لا يخفي عليّ المتأمل أنّ ما أورده عليه غير وارد أصلاً.

أمّا ما أورده أولاً فلأنّ ما ذكره من معني تخلّل العدم لا يجديهِ نفعاً أصلاً، لأنّه لا خفاء في أنّ زمان العدم الذي فرض وقوع العدم فيه إذا كان متخللاً بين زمني وجوده بعينه اللذين فرض وقوع الوجودين أي الوجود الواحد بعينه فيها لصدق حينئذ تخلّل العدم

ص: 294

نفسه بين الوجود الواحد بعينه نفسه و كذا بين الموجود الواحد بعينه نفسه الذي فرض كونه هو الموجود بذلك الوجود الواحد بعينه نفسه و يلزم منه المحال كما ذكرنا، فتغيير العبارة لا يفيد شيئاً بل هو تهافت.

و أمّا ما أورده ثانياً فلا تماً نقول: إنّ تلك العوارض غير المشخّصة إمّا أن تقيّد أن يكون الموجود أخيراً غير الموجود أوّلاً غيريّة بالذات و بالشخص أو لا تقيّد، و عليّ الأوّل فلا يكون هناك إعادة معدوم أصلاً فضلاً عن أن يكون إعادة معدوم بعينه. و عليّ الثاني فيكون الثاني عين الأوّل بعينه و بالذات و بالشخص و يلزم منه المحال. مع أنّ فرض حصول التميّز و المغايرة بعوارض غير مشخّصة مع بقاء العوارض المشخّصة بتمامها ممّا لا يمكن، إذ معنيّ العوارض المشخّصة أن يكون التميّز و التغيّر بها، لا بغيرها من العوارض ففرض حصولهما بغيرها خلاف الفرض.

و أيضاً إذا كانت العوارض المشخّصة باقية بحالها، يكون ما يعرض لأحدهما عارضاً للآخر أيضاً، لأنّ عروض عارض لأحدهما دون الآخر يحتاج إليّ تشخّصه و امتياز و المفروض عدمه. فعليّ هذا فلا يتحقّق الامتياز بالعوارض غير المشخّصة أيضاً. و قد أشرنا إليّ ذلك فيما سبق أيضاً.

و أمّا ما أورده ثالثاً، فلا تملك قد عرفت أنّه في صورة تخلّل زمان العدم بين زمنيّ وجوده بعينه كما عبّر به عن معنيّ التخلّل ليس تخلّل زمان العدم بمجرّد كونه زماناً مطلقاً، أعمّ من أن يكون ذلك الزمان زمان العدم، أو الوجود أو زمان الشيء المتخلّل أو زمان الشيء المتخلّل فيه بين زمنيّ وجود ذلك الشيء من حيث هما أيضاً زمان مطلقاً منشأ للزوم المحال، إنّما المنشأ له، هو تخلّل زمان العدم من جهة كون الواقع فيه هو العدم، أي تخلّل العدم الواقع فيه بين زمنيّ وجوده بعينه أي بين ذينك الزمانين من حيث كون الواقع فيهما هو الشيء و نفسه أي بين ذينك الزمانين من حيث كون الواقع فيهما هو الشيء و نفسه أي بالوجود أوّلاً و الموجود بالوجود أخيراً، و كذا الوجودان.

و الحاصل أنّ المنشأ لذلك هو التخلّل غير الشيء و خصوصاً نقيضه بين ذلك الشيء و نفسه. و لا يخفي أنّ في صورة فرض زوال الوجود أوّلاً و انقطاع استمرار حقيقة الموجود بذلك الوجود، يتحقّق هذا التخلّل و يكون منشأ للمحال كما ذكرنا، و أمّا في صورة بقاء

الوجود واستمرار حقيقة الوجود، فالمتخلّل بين زمني وجود ذلك الشيء وإن كان يكون هناك زمان، لكن لا زمان غيره وتقيضه، بل زمان وجوده بعينه.

وبالجمله أنّ الزمان المتخلّل، وكذا الزمانان المتخلّل فيهما وإن كانت متغايرة بالذات، لكن الواقع في تلك الأزمنة، هو نفس ذلك الشيء بعينه ووجوده بعينه من غير أن يكون هو بحسب وجوده في تلك الأزمنة غيرا لنفسه بالذات والشخص. وأمّا كونه بحسب حصوله في أحد تلك الأزمنة مغايرا لنفسه بحسب حصوله في الزمان الآخر، فهو مغايرة بالاعتبار لا بالذات.

والحاصل أنّ ذلك عبارة عن بقاء الشيء بعينه بالذات في تلك الأزمنة، ولا يلزم منه محال من تلك المحالات.

فإن قلت: علي هذا أيضا يلزم المحال، حيث إنّه يلزم منه أن يكون ذلك الشيء باعتبار حصوله في الزمان أوّل سابقا علي نفسه باعتبار حصوله في الزمان الثاني. وكذا يلزم منه أن يكون هو باعتبار حصوله في الزمان الوسط مسبقا بنفسه باعتبار حصوله في الزمان الأوّل، وسابقا علي نفسه باعتبار حصوله في الزمان الثالث.

قلت: لا ضير فيه، فإنّ ذلك كلّهما هو من حيث الاعتبار لا من حيث الذات.

فإن قلت: أيّ شيء أردت بذلك؟ فإن أردت به أنّ السابقيّة والمسبوقيّة الزماتيتين، إنّما تعرضان للزمان المفروض بالذات ولذلك الشيء الواقع فيه باعتبار ذلك الزمان وبواسطته كما في مطلق الزمان ومطلق الزماتيات الواقعة في الزمان حيث إنّ التقدّم والتأخّر الزماتيين، إنّما يعرضان للزمان بالذات وللزماتيات باعتباره وبواسطته، فهذا مسلّم، لكنّه لا يدفع لزوم المحال المذكور هنا، ولا يكون منشأ للفرق بين الصورتين، أي أن يكون سبق شيء علي نفسه وكذا سابقيته علي شيء و مسبوقيته به في صورة تخلّل زمان العدم بين زمني وجوده بعينه محالاً و جائزاً في صورة تخلّل زمان وجوده نفسه بين زمني وجوده بعينه، مع أنّ كلاّ منهما سابقيّة و مسبوقيّة، باعتبار الزمان، بل ينبغي أن يكون كلّ من الصورتين سواء في الامتناع أو الجواز.

وإن أردت به معني آخر فلا بدّ له من بيان.

قلنا: أردنا به مع ذلك أمرا آخر أيضا يحكم به بديهة العقل، وهو أنّه في صورة تخلّل

زمان العدم حيث فرض زوال الوجود وانقطاع استمرار الذات، وفرض عود الوجود والذات يفرض هناك اثنيّة، إذ العود لا يكون إلا أن يكون هناك اثنيّة، فإنّ معناه عود الموجود الأوّل أو الوجود الأوّل بعد انعدامه و حصوله مرّة اخري أو في زمان آخر و حيث يفرض اثنيّة فينفرض 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 علي الآخر بالذات، فيلزم أن يكون العدم المتخلّل بينهما و كذا زمانه سابقا علي شيء و مسبوقا بذلك الشيء بعينه، و أن يكون ذلك الشيء سابقا علي نفسه كما ذكرنا سابقية و مسبوقية من حيث الذات، و إن كانتا تعرضان للذات بواسطة عروضهما للزمان، و للزمان بالذات، و أمّا في صورة تخلّل زمان الوجود بين زمانى وجوده بعينه، فحيث كان استمرار الذات و استمرار الوجود باقيين بحالهما فلا يفرض هناك اثنيّة من حيث الذات، فلا يكون هناك ذات و ذات، فلو كانت هناك سابقية و مسبوقية لم تكونا من حيث الذات، بل من حيث الاعتبار، بمعنى أنّ الذات باعتبار ما سابق و بالاعتبار الآخر مسبوق، بل بمعنى أنّ تلك السابقية و المسبوقية إنّما تعرضان في الحقيقة لذيتك الاعتبارين أنفسهما، لا للذات من حيث هي، و إن كان عروضهما للاعتبارين أيضا بواسطة الزمان.

فالمحصّل أنّه يلزم حينئذ أن يكون أحد اعتباري تلك الذات و إحدى حيثياته سابقا علي الاعتبار الآخر و الحيثية الاخري، و كذا أن يكون أحد اعتباراته و إحدى حيثياته سابقا علي بعض اعتباراته و حيثياته، و مسبوقا ببعض آخر من اعتباراته و حيثياته، فلا سابقية و لا مسبوقية تعرضان للذات، من حيث هي.

ثمّ إنّّه حيث كانت تلك الاعتبارات و الحيثيات متغايرة، ليس واحد منها عين الآخر، فلا يلزم من سابقيتها و مسبوقيتها سبق شيء علي نفسه، و لا أن يكون شيء واحد سابقا علي شيء و مسبوقا به بعينه، فتبصّر.

و حيث عرفت ما ذكرنا في تحرير هذا الدليل الذي ذكره المحقق الطوسي و في دفع اعتراضات الشارح القوشجي عنه، ظهر لك تمامية الدليل و عدم ورود شيء عليه.

وقد ذكر المحقق الدواني أيضا في الحاشية عليه كلاما في مقام الجواب عن تلك الاعتراضات، لا بأس بنقله مع بيانه، عسي أن يكون ذلك موجبا لزيادة إيضاح المقام.

قال: في قول الشارح القوشجي: «والجواب أنه لا معنى لتخلّل العدم-إلى آخره-» (1) بهذه العبارة:

معنى تخلّل العدم بين الشيء و نفسه أن يكون عدمه مسبقاً و سابقاً لشيء واحد بعينه بالسبق الزمني، فإنه إذا جاز الإعادة يكون «ألف» سابقاً علي عدمه و هو بعينه مسبق بذلك العدم، و هو محال، لاستلزامه تقدّم الشيء علي نفسه بالزمان، و هو محال بالبدئية، بحذاء الدور، فإنه محال لاستلزامه تقدّم الشيء علي نفسه بالذات.

و من هاهنا تبين ما في قوله: «إنّ التخلّل بحسب الحقيقة إنّما هو لزمان العدم بين زمني وجوده بعينه» فإنّ تخلّل زمان العدم بين زمني وجود شيء واحد بعينه يستلزم تخلّل العدم بين شيء واحد بعينه، بأن يكون ذلك الشيء سابقاً علي ذلك العدم و هو بعينه مسبق به.

فإن قيل: لا نسلم لزومه، بل يلزم تخلّل العدم بين وجودي شيء واحد بعينه.

فالجواب أنّ اختلاف الوجود يستلزم اختلاف الذات بديهة، فإنّنا نعلم قطعاً أنّ الشيء الواحد لا يكون له وجودان خارجيّان، فإنّ الوجود الخاصّ لكلّ شيء هو عينه في الخارج، وإن كان غيره بحسب الاعتبار، إذ نسبة الوجود إلي الماهية، ليست نسبة العوارض التي يجوز تبديلها و اختلافها مع انحفاظ وحدة الذات، إذ لا وحدة لها إلاّ باعتبار الوجود.

ثمّ علي تقدير جواز ذلك لا فرق بين الماهية و الوجود في جواز الإعادة.

قال الشيخ في التعليقات: و لم لا يكون الوجود نفسه معاداً و يكون الوقت أيضاً معاداً، فيكون الحدوث أيضاً معاداً فيكون ليس هناك وجودان و لا وقتان و لا حدثان اثنان، بل واحد بعينه معاد، ثمّ كيف يكون العود و لا اثنيّة، و كيف يكون اثنيّة و يجوز أن يكون المعاد بعينه هو الأوّل.

ثمّ قول من يريد أن يهرب عن هذا منهم (2) و يقول الوجود صفة، و الصفة لا توصف و لا تعقل، و ليست بشيء و لا موجودة، 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: 298

1- شرح التجريد: 73.

2- ينهم (خ ل). النهم المبالغة في الجدّ في طلب الشيء.

و يجوز أن يكون ما هو معاد ليس له حالتان أصلا، قول ملّفق يفضحه البحث المحصّل.

هذا لفظه و لمّا كان الشيخ يدّعي بدهاة المدّعي، لم يبال بذكر بعض المقدمات التنبهية في صورة المنع. -انتهى. (1)

وقال أيضا في قول الشارح المذكور: «و أيضا لو تمّ هذا الدليل -إلي آخره-»: لا يخفي أنّ الذات مستمرة في زمان البقاء، فلا يلزم تخلّل الزمان بين الشيء و نفسه، بل تخلّله بين الشيء باعتبار وقوعه في الزمان الأوّل، و بينه باعتبار وقوعه في الزمان الثاني، لأنّ السابق بالسبق الزماني، و اللاحق بذلك اللحق، إنّما هو الزمان بالذات و الشيء مع حصوله في الزمانين بالواسطة لا نفس الذات من حيث هي، لأنّها مستمرة، فتدبّر. -انتهى كلامه. (2)

و أقول: ما ذكره في الحاشية الاولي أولا غني عن البيان، و هو بعض ما ذكرنا في تحرير الدليل.

وقوله: فإن قيل لا نسلم لزومه -إلي آخره.

مراد القائل أنّه لا يلزم من ذلك تخلّل العدم بين شيء واحد بعينه، بل إنّما يلزم منه تخلّله بين وجودي شيء 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 لمّا كان الموجود بالوجود ثانيا عين الموجود بالوجود أولا 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 المقدّمة الممنوعة، بحيث يمكن أن يفهم هذا الجواب أيضا عنه.

وقال: فالجواب أنّ اختلاف الوجود يستلزم اختلاف الذات بديهية، فإنّا نعلم قطعا أنّ الشيء الواحد لا يكون له وجودان خارجيان، فأثبت المقدّمة بكونها من البديهيّات المعلومة.

وقال أيضا فإنّ الوجود الخاصّ لكلّ شيء، هو عينه في الخارج، و إن كان غيره بحسب الاعتبار، و هذا إمّا من تتمّة السابق، بأن يكون فيه أيضا إثبات تلك المقدّمة بطريق

ص: 299

1- -راجع هامش شرح التجريد: 73.

2- -راجع هامش شرح التجريد: 73. [1]

البداهة، أو يكون فيه تنبيه علي السابق الذي ادّعي البداهة فيه، وإّما بيان آخر يكون فيه إثبات تلك المقدّمة بطريق البرهان.

وعلي كلّ تقدير فهو مبنيّ علي ما هو المستبين أو المحقّق عندهم من أنّ الوجود الخاصّ لكلّ شيء هو عينه في الخارج، وإن كان غيره بحسب الاعتبار العقلي، وأراد بالوجود الخاصّ منشأ الموجوديّة و مناط صدق الوجود بالمعني العامّ الانتزاعي علي الذات و مصداق حمل الموجود بهذا المعني عليها. و كأنّه أشار بذلك إلي ما تقدّم منه، في بعض حواشيه علي الشرح المذكور حيث حقّق فيه أنّ الوجود بالمعني العامّ الانتزاعي المشترك فيه بين الأشياء من المعقولات الثانية. و هو ليس عينا لشيء منها حقيقة. نعم مصداق حملة و هو المراد بالوجود الخاصّ علي الواجب ذاته بذاته و مصداق حملة علي غيره، ذاته من حيث هو محمول الغير. (1)

فالمحمول في الجميع زائد بحسب الذهن، إلاّ أنّ الأمر الذي هو مبدأ انتزاع المحمول في الممكنات ذاته من حيثيّة مكتسبة من الفاعل، و في الواجب ذاته بذاته، فإنّه في ذاته بحيث إذا لاحظ العقل انتزع منه الوجود المطلق بخلاف غيره. -انتهي ملخصاً.

و لا يخفي أنّ هذا الكلام منه يدلّ علي ما ذكره هنا كما أنّ ما نقلناه عن الشيخ في الشفاء سابقاً يدلّ عليه، حيث قال: فإنّ لكلّ أمر حقيقة هو بها ما هو، فللمثل حقيقة أنّه مثلث و للبياض حقيقة أنّه بياض، و ذلك هو الذي ربما سمّيناه الوجود الخاصّ و لم نرد به الوجود الإثباتي.

و قال أيضاً: إنّ من البين أنّ لكلّ شيء حقيقة خاصّة هي ماهيّته و معلوم أنّ حقيقة كلّ شيء الخاصّة به، غير الوجود الذي يرادف الإثبات -إلي آخر ما ذكره- كما نقلناه عنه هنالك.

و ينبغي أن يحمل كلام الشيخ علي ما دلّ عليه كلام المحقّق المذكور، يعني أنّه أراد بالحقيقة في الحكم بأنّه عين الوجود الخاصّ الحقيقة من حيث كونها منشأ لانتزاع صفة الوجود الإثباتي عنه، لا الحقيقة من حيث هي، فإنّها من حيث هي، بل من حيث كونها أيضاً معروضة للوجود الإثباتي و موصوفة بها، غير الحقيقة بمعني الوجود الخاصّ

ص: 300



بالاعتبار، كما ذكره المحقق المذكور.

وبالجمله فيظهر من الكلامين المنقولين: كلام الشيخ وكلام المحقق المذكور، كون الوجود الخاص بهذا المعني عين الموجود في الخارج، وإن كان غيره بحسب الاعتبار العقلي، وأن الوجود الإثباتي أي أمر الانتزاعي العقلي غيره مطلقاً، وأن باختلاف الوجود الخاص الذي هو الأصل في موجودية الموجود، ومنشأ انتزاع صفة الوجود عنه، يختلف الذات، وأنه لا يكون لذات واحدة بالشخص وجودان خاصان، إذ لا يكون لشيء واحد بالشخص حقيقتان مختلفتان وهذا ظاهر، بل لا يكون لشيء واحد بالشخص وجودان انتزاعيان أيضاً، فإن الحصّة من الوجود الانتزاعي العام المنتزعة من الوجود الخاص هي في الوحدة وعدمها تابعة لذلك الوجود الخاص تبعية المنتزع للمنتزع منه، إن واحداً فواحداً وإن كثيراً فكثيراً، وعلي تقدير فرض تعدد تلك الحصّة واختلافها وتبدّلها أيضاً مع فرض وحدة الذات بوحدة الوجود الخاص، فلا يقدح ذلك في وحدة الذات وعدم تغييرها، فإن المفروض أن ما هو الأصل في منشئية وحدة الذات وعدم تغييرها أعني الوجود الخاص واحد غير متبدّل ولا متغيّر، فلا يضرّ اختلاف العارض الذي لا دخل له في تلك المنشئية أعني الوجود الانتزاعي، فافهم.

وقوله: «إذ نسبة الوجود إلي الماهية ليست نسبة العوارض التي يجوز تبدّلها واختلافها مع انحفاظ وحدة الذات، إذ لا وحدة لها إلا باعتبار الوجود»،

تعليل لما ذكره سابقاً من قوله: «إن اختلاف الوجود يستلزم اختلاف الذات» أو قوله:

«فإن الوجود الخاص لكلّ شيء، هو عينه في الخارج» أو تنبيه علي السابق من القولين.

وعلي تقدير أن يكون هذا التعليل أو التنبيه بالنسبة إلي القول الأول من القولين، فيكونان بوجه آخر غير ما ذكره أولاً.

وعلي كلّ تقدير فمعناه: إذ نسبة الوجود أي الوجود الخاص الذي هو الأصل في موجودية الماهية و الذات، إلي الماهية و الذات، ليست نسبة العوارض التي يجوز تبدّلها واختلافها مع انحفاظ وحدة الذات، إذ قد عرفت أنه عين الماهية و الذات في الخارج، لا عارض لها، فلا يكون نسبته إليها نسبة العوارض إليها مطلقاً، فضلاً عن أن تكون نسبة العوارض التي يجوز تبدّلها واختلافها مع انحفاظ وحدة الذات. وحيث كان كذلك

فاختلاف الوجود الخاصّ وتبدّله يكون منشأ لتبدّل الذات مثل أنّ تبدّل الذات نفسها يكون منشأ لتبدّلها في نفسها فلا يكون وحدة الذات منحفظة، إذ لا وحدة لها إلاّ باعتبار ذلك الوجود، فإذا لم يتبدّل، تكون وحدة الذات منحفظة وإذا تبدّل لم تكن منحفظة.

ويمكن أيضا أن يكون كلامه في الوجود مطلقا خاصّا كان أم انتزاعيّا ويكون وجه ما ادّعاه في الوجود الخاصّ ما ذكرناه وفي الوجود الانتزاعي بأن يقال: إنّ نسبة الوجود الانتزاعي إليّ الماهيّة وإن كانت نسبة العوارض، لكنّها ليست نسبة العوارض التي يجوز تبدّلها واختلافها مع انحفاظ وحدة الذات، إذ قد عرفت أنّه في ذلك تابع للوجود الخاصّ.

وقوله: ثمّ عليّ تقدير جواز ذلك، لا فرق بين الماهيّة والوجود في جواز الإعادة.

قال الشيخ في التعليقات: ولم لا يكون الوجود نفسه معادا-إليّ آخره.

إن قلت: لا يخفي عليك أنّ الظاهر منه عليّ تقدير جواز ذلك وعدم الفرق بين الماهيّة والوجود في جواز الإعادة، كما دلّ عليه كلام الشيخ في التعليقات، أنّه بصدد إثبات لزوم تخلّل العدم بين الشيء ونفسه أيضا، كما كان فيما تقدّم بصدده، والحال أنّ ما نقله من كلام الشيخ شاهدا عليّ غرضه غير دالّ عليّ لزوم التخلّل المذكور، بل عليّ لزوم محال آخر حينئذٍ وعليّ أن لا يكون هناك عود مع فرض العود فكيف توجيه الكلام؟

قلت: يمكن توجيهه عليّ وجوه:

أحدها: أن يكون غرضه أنّه عليّ هذا التقدير، وإن لم يلزم التخلّل المذكور، لكنّه يلزم منه محال آخر، وهو ما أشار إليه الشيخ كما سيأتي بيانه، فيكون مفاده حصر المحال اللازم حينئذٍ مطلقا في المحال الآخر. وهذا الوجه وإن كان ظاهرا من كلامه، وكذا من ظاهر كلام الشيخ المنقول شاهدا، لكنّه لا يلائم سياق كلامه السابق. وكذا هو غير مطابق للواقع، إذ عليّ هذا التقدير أيضا يمكن إلزام تخلّل العدم بين الشيء ونفسه أيضا كما سيأتي بيانه، وسيأتي توجيه كلام الشيخ بما يحتمل غير الحصر أيضا، فانتظر.

وثانيها: أن يكون غرضه أنّه عليّ هذا التقدير لا-فرق بين الماهيّة والوجود والوقت والحدوث في جواز الإعادة، ويلزم منه المحالان جميعا، لكن كلّ منهما عليّ تقدير، أي أنّه إن نظر إليّ أنّ المفروض معادا متّحد مع الأوّل من جميع الوجوه، لزم منه أن لا يكون هناك عود مع فرض العود. وإن نظر مع ذلك إليّ انقطاع استمرار حقيقة الأوّل وتخلّل العدم

في البين، يلزم منه تخللّ العدم بين الشيء و نفسه، وأنّه علي هذا التقدير و لزوم الاتّحاد بين المفروض معادا و بين الأوّل من جميع الوجوه إن أمكن فرض اثنيّة حينئذ بها يصحّ فرض التخللّ يلزم منه تخللّ العدم بين الشيء و نفسه، وإن لم يمكن فرض اثنيّة كذلك، يلزم منه المحال الآخر أي أن لا يكون هناك عود مع فرضه، و كلاهما محالان فأحد المحالين لازم إلا أن كلاً منهما علي تقدير، ففرض العود محال.

و ثالثها: أن يكون غرضه أنّه يلزم علي هذا التقدير مع جواز إعادة الوجود و الوقت و الحدوث واحد من ذينك المحالين المذكورين جزماً، لكن بشرط أن يؤخذ لزوم أحدهما مقدّمة في لزوم الآخر، و دليلاً عليه، بأن يقال: يلزم علي هذا التقدير أيضاً تخللّ العدم بين الشيء و نفسه، لأنّ المفروض اتّحاد الثاني مع الأوّل من جميع الوجوه، و كذا انقطاع وحدة الأوّل و زوال استمرار حقيقته، فينفرض هناك اثنيّة، بها يصحّ فرض التخللّ في البين، إذ لو لم ينفرض الاثنيّة مطلقاً لكان ليس هناك عود أصلاً؛ هذا خلف.

فيجب أن ينفرض الاثنيّة كذلك، و مع انفراضها كذلك، يلزم تخللّ العدم بين الشيء و نفسه البتّة إذ المفروض أنّ الثاني عين الأوّل مع فرض الاثنيّة و تخللّ العدم في البين.

أو أن يقال إنّ علي هذا التقدير يلزم أن لا يكون هناك عود مع فرضه، لأنّه علي هذا التقدير مع جواز عود الوجود و الوقت و الحدوث يكون الثاني عين الأوّل من جميع الوجوه، فلا يكون هناك عود إذ العود يقتضي اثنيّة، بها يصحّ إطلاق العود، و فرض الاثنيّة هنا ممتنع إذ مع انفراضها حينئذ يلزم تخللّ العدم بين الشيء و نفسه و هو محال.

و الحاصل أنّ القائل بجواز إعادة المعدوم إن هرب من أحد المحالين، دخل في المحال الآخر.

و بالجملة فهذا غاية ما يمكن أن يقال في توجيه كلام المحقق الدواني، و سيأتي توجيه كلام الشيخ، فانظر.

و حيث عرفت ما ذكرنا، فلنقدّم شرح معني التقدير المذكور، ثم نفصل بيان لزوم المحالين. فنقول: معني التقدير المذكور أنّه علي تقدير تسليم جواز تبدلّ الوجود الخاصّ و اختلافه مع انحفاظ وحدة الذات بناء علي تسليم كونه من العوارض و كذا كونه من العوارض التي يجوز تبدلّها و اختلافها مع انحفاظ وحدة الذات لا عين حقيقة الذات كما

هو التحقيق، أو بناء علي أنه وإن كان عين حقيقة الشيء و يتبدل الوحدة الخارجية للذات، لكنّه لا تتبدل بتبدله وحدتها الذهنيّة، أو علي تقدير تسليم جواز تبدل الوجود مطلقا، خاصّا كان أم انتزاعيا مع انحفاظ وحدة الذات، أمّا في الوجود الخاصّ، فبناء علي ما ذكر، وأمّا في الوجود الانتزاعي، فلكونه عارضا، ويجوز تبدله مع انحفاظ وحدة الذات من جهة كونه من العوارض، دون كونه تابعا للوجود الخاصّ في ذلك.

و بالجمله علي تقدير تسليم جواز تبدل الوجود الخاصّ أو الوجود مطلقا مع انحفاظ وحدة الذات حتّي لا يلزم حينئذ تخلل العدم بين الشيء الواحد بعينه و بين نفسه، بل بين وجوديه المتغايرين المتبدلين، مع أنّ فرض انحفاظ وحدة الذات مطلقا، حينئذ أي مع فرض انعدام ذلك الشيء في البين غير ممكن. و ينبغي أن يكون مبناه علي تسليم أن يراد بوحدة الذات المنحفضة إمّا الوحدة الخارجية الحاصلة مع الوجودين لا- مطلقا و لو في حال العدم. وإن كان الوجودان متبدلين و لم يكن لهما دخل في تلك الوحدة المذكورة، و إمّا تلك الوحدة المذكورة مع الوحدة الذهنيّة الباقية حين انعدام الشيء أيضا. و إمّا الوحدة الذهنيّة الباقية المنحفضة مطلقا سواء فرضت هي مع الوجودين المتبدلين أو مع انعدام الشيء، و هذا الذي ذكرنا هو معني التقدير المذكور. و أمّا بيان لزوم تخلل العدم بين الشيء و نفسه علي هذا التقدير، فبأن يقال إنّه علي تقدير تسليم ذلك كلّ حتّي لا يلزم تخلل العدم بين الشيء و نفسه لكون وحدته باقية منحصرة و عدم اثنيّة فيه لكي يتصوّر التخلل المذكور، بل تخلل العدم بين وجودي شيء واحد بعينه الذين هما متبدلان متغايران و تخلله بينهما لا امتناع فيه.

ف نقول: علي هذا أيضا يلزم تخلل العدم بين الشيء و نفسه، لأنّه لا فرق بين الماهيّة و الوجود في جواز الإعادة، كما يدلّ عليه كلام الشيخ في التعليقات، فإنّ الماهيّة المعدومة إذا جاز إعادتها و لا يخفي أن ليس ذلك لخصوصيّة فيها، بل لكونها معدومة، فيجوز إعادة كلّ معدوم كان معها أو مطلقا، و من جملة الوجود أو لا- و الحدوث و الوقت و أمثالها، و لا دليل علي تخصيص ذلك الجواز ببعض المعدومات دون بعضها، فحينئذ يجوز إعادة الوجود الأوّل أيضا، و حيث فرض انقطاع ذلك الوجود في البين ثمّ عوده ثانيا و عدم انحفاظ وحدته الخارجية و زوال استمرارها لكون المفروض انقطاعها فينفرض هناك

اثنيية ووجود فوجود، وبه يصحّ فرض التخلّل أي تخلّل العدم حينئذ و انفراض هذه الاثنيية وصحة فرض التخلّل المذكور معها، إمّا بناء علي أنّه لو لم تنفرض تلك الاثنيية، لكان ليس هناك عود أصلا علي ما هو المفروض، لأنّه علي تقدير عود الوجود والوقت و الحدوث، يكون الثاني عين الأوّل و متّحدا معه من جميع الوجوه، فلا يكون عود، و حيث فرض عود، فيجب أن يفرض هناك اثنيية بها يصحّ العود، و حيث فرضت اثنيية صحّ فرض التخلّل المذكور، و إمّا بناء علي أنّه علي تقدير فرض الاثنيية كذلك و إمكان حصولها يصحّ التخلّل المذكور، و لا يخفي أنّه كذلك.

و علي التقديرين نقول: لمّا كان المفروض حينئذ أنّ الوجود الثاني عين الأوّل بعينه، فيلزم منه تخلّل العدم بين الوجود الأوّل و الثاني بعينه، و هو أيضا تخلّل العدم بين الشيء، أي الوجود و نفسه. بل يلزم ذلك بين الحدوث الأوّل و نفسه و بين الوقت الأوّل و نفسه بعين ما قرّرنا. بل يلزم ذلك بين الماهية بوجودها أولا و بينها بوجودها ثانيا، فإنّه و إن كان ليس للوجود مدخل في انحفاظ وحدة الذات، كما هو مبني هذا التقدير، لكنّه لا يخفي أنّ للماهية وحدة خارجية حاصلة مع الوجود أولا و إن لم يكن ذلك الوجود منشأ لها، و أنّ تلك الوحدة الخارجية 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 الوحدة الخارجية بعينها، فيفرض هناك أيضا ماهية و ماهية و كذا وحدة و وحدة. و بالجملة اثنيية بها يصحّ فرض التخلّل المذكور، و بناء فرض هذه الاثنيية و التخلّل أيضا علي ما ذكرنا آنفا، و لمّا كان المفروض أنّ الماهية ثانيا عينها أولا و كذا الوحدة ثانيا عينها أولا فيلزم منه تخلّل العدم بين تلك الماهية و نفسها، و كذا بين الوحدة الاولي الخارجية و نفسها.

فإن قلت: لا نسلم صحة فرض التخلّل المذكور إذ هي مبنيّة علي أن يكون هناك اثنيية و أن لا تكون هناك وحدة منحفظة أصلا و هذا ممنوع. إذ الوحدة الذهنية باقية مستمرة منحفظة في جميع الأحوال حتّي حال عدم الماهية و انقطاع الوجود، و تلك الوحدة الذهنية المستمرة التي يمكن فرضها في جميع تلك المذكورات التي فرضت إعادتها كالماهية و الوجود و الوحدة و الحدوث و الوقت و أمثالها كافية في كونها واحدة بأشخاصها في

الذهن، لا يصحّ فيها فرض اثنيّة، ولا فرض تخلّل شيء في أثنائها، فإنّ تخلّل العدم إنّما هو بين الوحدة الخارجيّة المنقطعة، لا بين هذه الوحدة الذهنيّة، لكونها مستمرة غير منقطعة.

قلت: من الظاهر أنّ هذا لا يجدي نفعاً، إذ عليّ هذا التقدير، لا يصحّ فرض إعادة المعدوم أيضاً، فإنّه كما أنّ التخلّل إنّما يصحّ فرضه إذا فرضت هناك اثنيّة، كذلك العود إنّما يصحّ فرضه إذا كان كذلك، وإذا كانت الوحدة الذهنيّة كافية في وحدة الذات، ولم يكن هناك اثنيّة أصلاً، فكما لا يصحّ فرض التخلّل المذكور، كذلك لا يصحّ فرض العود أيضاً؛ هذا خلف. بل ليس الفرض إلاّ أنّ هذا التخلّل يلزم عليّ تقدير فرض عود المعدوم كما ذكر وهو كذلك.

وأيضاً عليّ تقدير كون انحفاظ الوحدة الذهنيّة منشأ لانحفاظ شيء، أي وحدة مطلقة في الجملة، فلا يخفي أنّها من حيث كونها ذهنيّة، لا تكون منشأ لانحفاظ الوحدة الخارجيّة من حيث كونها خارجيّة كما أنّ انحفاظ الوجود الذهنيّ من حيث هو وجود ذهنيّ، لا يكون منشأ لانحفاظ الوجود الخارجي من حيث هو خارجيّ، بل يجوز أن ينحفظ الذهنيّ وينقطع الخارجي. وحيث جاز الانقطاع فلا بقاء للوحدة الخارجيّة ولا انحفاظ لها، وحيث كان كذلك فينقض هناك اثنيّة وتخلّل شيء، ومبناه أيضاً عليّ ما ذكرنا سابقاً. وحيث كان مع ذلك الأمر الثاني الخارجي عين الأوّل الخارجي فينقض تخلّل العدم بين الشيء ونفسه في الخارج في جميع تلك المذكورات التي فرضنا انعدامها في الخارج ثمّ عودها بأعيانها في الخارج، يعني أنّه يلزم منه تخلّل العدم في الخارج بين تلك الأشياء بحسب كونها امورا خارجيّة و بين أنفسها من حيث كونها كذلك أيضاً، وإن لم يلزم ذلك من حيث وجوداتها الذهنيّة وانحفاظ وحدتها (1) في النفس، وذلك كاف في لزوم المحال المذكور، بل ليس كلامنا في هذا المقام إلاّ في لزوم المحال المذكور بحسب ما هي امور خارجيّة فقط، فتبصّر.

وأما بيان لزوم المحال الآخر عليّ تقدير عود الوجود والحدوث والوقت فيظهر ممّا ذكره الشيخ في التعليقات، حيث قال:

ص: 306

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 حدوثان اثنان، بل واحد بعينه معاد. ثم كيف يكون العود و لا اثنيّة و كيف يكون اثنيّة و يجوز أن يكون المعاد بعينه هو الأول.

وقوله: «و لم لا- يكون الوجود نفسه معادا» يعني إذا جاز إعادة المعدوم و الحال أنه ليس هناك دليل علي تخصيص هذا الحكم ببعض المعدومات دون بعض، فكما جاز إعادة الماهيّة المعدومة كذلك يجوز إعادة الوجود الأول مطلقا بعينه خاصا كان أم انتزاعيا، إذ المفروض انعدامه أيضا و كذلك المفروض جواز إعادة المعدوم أي معدوم كان، و إنما عبّر جواز إعادة الوجود المعدوم بصورة المنع، و بعبارة تشعر بالمنع- و هو قوله: لم لا يكون- مع أنّ الظاهر أنّ غرضه إثبات ذلك الجواز و ادّعاء ظهوره إمّا بناء علي 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 بصورة المنع، و إمّا بناء علي أنّ ذلك المنع و مقابلة ادّعاء من ادّعي تخصيص جواز إعادة المعدوم ببعض المعدومات كالماهيّة دون بعض كالوجود و نحوه، كما نقله عنهم في عبارته الآتية و أبطله.

وقوله: «و يكون الوقت أيضا معادا» أي مطلقا سواء قلنا بأنّه من جملة المشخصات أم لا. أمّا علي تقدير كونه مشخصا فظاهر، و أمّا علي تقدير العدم، فلاّ أنّه أيضا من جملة المعدومات، و لا دليل يدلّ علي تخصيص جواز إعادة بعض المعدومات دون بعض كما ذكرنا.

وفيه إشارة إلي أنّه علي تقدير جواز إعادة المعدوم، يلزم جواز إعادة الوقت الأول أيضا، و يلزم منه المحالات التي فصلناها فيما سبق في شرح كلامه في الشفاء. و إلي أنّ كلامه في الشفاء في جواز إعادة الوقت، يحتمل جواز ذلك و إن لم يكن مشخصا أيضا كما ذكرنا هنالك، فتدكّر.

وقوله: «فيكون الحدوث أيضا معادا» لأنّه أيضا من جملة المعدومات كما أنّه يجوز أن يكون الماهيّة المعدومة معادة و كذا وحدتها الخارجيّة.

وقوله: «فيكون ليس هناك وجودان و لا وقتان و لا حدوثان اثنان و لا ماهيّتان

ولا وحدتان اثنتان أيضا) فإنّ الاثنيّة تقتضي أن يكون هناك تعدّد ولو في الجملة وليس كذلك، لأنّه فرض كون جميع ذلك واحدا بالعدد من حيث كون المفروض أنّ الماهيّة مع جميع صفاتها وخواصّها ولوازمها وعوارضها وما يمكن أن يعتبر معها في حال وجودها الأوّل واحدة وحدة شخصيّة خارجيّة في حال وجودها الثاني.

وقوله: «بل واحد بعينه معاد» أي يكون هناك واحد بعينه فرض كونه معادا إلاّ أنّه معاد حقيقة حتّي يرد أنّ فرض الوحدة ينافي كونه معادا كما ذكره من قوله: «ثمّ كيف يكون العود ولا اثنيّة» أي كيف يصحّ فرض العود والحال أنّه لا اثنيّة هناك بوجه ما، مع أنّ العود إنّما يصحّ إذا كان هناك اثنيّة حتّي يصحّ أن يقال إنّه أعيد مرّة اخري أو في زمان آخر. وفيه دلالة علي أنّه في صورة فرض إعادة المعدوم بعينه وفرض إعادة كلّ معدوم معه بعينه كما هو لازم علي 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.

وقوله: «وكيف يكون اثنيّة ويحوز أن يكون المعاد بعينه هو الأوّل» أي وكيف يكون هناك اثنيّة بها يصحّ فرض العود، مع أنّه يجوز أن يكون ما هو معاد بالفرض هو الأوّل من جميع الوجوه والجهات والاعتبارات، وكانّ الشيخ يضمّ إلي ما ذكره مقدّمة اخري، وهي أنّه مع ذلك لو صحّ فرض الاثنيّة كذلك حتّي يصحّ بها فرض العود، يلزم تخلّل العدم بين الشيء ونفسه كما مرّ بيانه، وهو محال، فيكون كلامه هذا مبنيّا علي الوجه الأخير الذي احتملناه في كلام المحقّق الدواني، إلاّ أنّ الشيخ اكتفي بذكر لزوم أحد المحالين، أعني لزوم أن لا يكون هناك عود، وأخذ لزوم المحال الآخر، أي لزوم التخلّل، مقدّمة فيه ودليلا عليه، فإنّه لو رام بيان لزوم المحال الآخر، فله أن يعكس الأمر ويقول: يلزم علي هذا التقدير تخلّل العدم بين الشيء ونفسه، فإنّه لو لم يتصوّر التخلّل المذكور، لم يكن هناك عود كما هو المفروض؛ هذا خلف. ويحتمل أن يكون كلام الشيخ مبنيّا علي الوجه الثاني الذي احتملناه في كلام المحقّق الدواني.

وحاصله أنّه حينئذ إنّما أن يلزم تخلّل العدم بين الشيء ونفسه إذا نظر إلي انقطاع الوجود وزوال استمرار حقيقة الذات مع كون الثاني متّحدا مع الأوّل من جميع الوجوه، أو إذا صحّ فرض اثنيّة بها يصحّ التخلّل المذكور.



وإما يلزم أن لا- يكون هناك عود مع فرضه إذا نظرنا إلى كون الثاني متّحدا مع الأول من جميع الجهات و الوجوه و الاعتبارات، أو إذا لم يصحّ الفرض المذكور.

فأحد المحالين لازم و كلّ منهما علي تقدير، إلاّ أنّه اكتفي ببيان المحال الثاني في كلامه و أحال بيان الأوّل علي المقايسة.

و الحاصل أنّ فرض إعادة المعدوم كما ذكر محال علي كلّ تقدير، سواء فرضت اثنيّة أم لم تفرض.

ثمّ إنّ قول الشيخ: «ثم قول من يريد أن يهرب عن هذا منهم-إلي آخر ما ذكره-»، تأكيد لما ذكره أولا و إبطال لقول من يدّعي أن فرض الإعادة إنّما يصحّ بالنسبة إلي بعض المعدومات دون بعض. وقوله: «منهم»، أي من جملة المجوّزين للإعادة، و في بعض النسخ «ينهم» بصيغة المضارع الغائب المعلوم من النهم، بمعني المبالغة في الجدّ في طلب الشيء.

وقوله: «و يقول الوجود صفة و الصفة لا- توصف و لا تعقل، و ليست بشيء و لا موجودة» الغرض منه نفي جواز إعادة الوجود، لأنّ الوجود صفة و عرض انتزاعي مطلقا حتّي الوجود الخاصّ، و أنّ الصفة لا توصف بشيء و لا يحكم عليها بجواز الإعادة مثلا و لا تعقل مطلقا حتّي يحكم عليها بشيء أو في أمثال هذه الأحكام الواقعيّة حتّي يمكن أن يكون محكوما عليها بالإعادة، بل و ليست بشيء و لا موجودة أصلا حتّي يصحّ إعادتها، فإنّ الإعادة إنّما يمكن فرضها بالنسبة إلي المعدومات التي كان لها وجود بوجه ما، و قد عدت، و الوجود ليس كذلك.

وقوله: «و أنّ الوقت أو بعض الأشياء كالوقت و الوجود و الحدوث لا يحتمل الإعادة، و بعضها كالمهية المعدومة و بعض أحوالها الآخر يحتمل الإعادة» و معني الادّعاء ظاهر، و إن لم يكن عليه دليل، و هو أيضا لم ينقل عنهم دليلا عليه.

وقوله: «حتّي لا يلزم أنّ فرض الإعادة للمعدوم قد يجعل المعاد غير معاد». يعني إنّما ادّعي هذا المدّعي الهارب عن لزوم المحال ما ادّعي هربا عن لزوم أن فرض الإعادة للمعدوم، قد يجعل المعاد غير معاد و هو خلاف الفرض، كما لزم ذلك عن فرض إعادة الوجود و الوقت و الحدوث، و إنّما ذكر كلمة «قد» التي للتقليل ظاهرا إشعارا بأنّ فرض

الإعادة لا- يجعل المعاد غير معاد مطلقا و لو في صورة فرض إعادة الماهية وحدها من غير فرض إعادة الوجود و الوقت و الحدوث، بل يجعله كذلك في بعض الفروض، و هو فرض عود تلك المذكورات أيضا.

وقوله: «و يجوز أن يكون ما هو معاد ليس له حالتان أصلا».

كلمة «يجوز» إمّا بصيغة المضارع المجرد و بالنصب عطفًا علي قوله: «يلزمه»، أي حتّي لا- يلزمه ذلك، و لا يجوز أن يكون ما هو معاد بالفرض ليس له حالتان حتّي لا يصحّ فرض الإعادة، بل يجوز أن يكون له حالتان و تفرض هناك اثنيّتين بها يصحّ فرض الإعادة.

و إمّا بصيغة المضارع المزيد فيه من باب التفعيل المبني للفاعل و بالرفع، عطفًا علي قوله: «قد يجعل» أي حتّي لا يلزمه أن فرض الإعادة قد يجعل المعاد غير معاد، و يجوز أي يكون منشأ لتجويز أن يكون ما هو معاد ليس له حالتان، و لا يصحّ فيه فرض الإعادة، فتدبرّ.

وقوله: «قول ملفّق» هو خبر عن قوله: «ثمّ قول من يريد أن يهرب-إلي آخره-» أي أنّ ذلك القول قول ملفّق غير بيّن بنفسه، و لا- مبيّن، بل هو مجرد ادّعاء يفضحه البحث المحصّل، حيث إنّ القول بأنّ الوجود صفة مطلقا باطل، بل قسم منه عين الماهية في الخارج كما تبين، كالقول بأنّ الصفة مطلقا لا توصف و لا تعقل، فإنّ ذلك أيضا باطل كما لا يخفي، فإنّ كثيرا من الصفات توصف و تعقل. أي تعقل و توصف بشيء و علي شيء، بل إنّ كلّ الصفات حتّي الصفات العدمية كذلك، و كالقول بأنّ الصفة ليست بشيء و لا موجودة، فإنّ هذا أيضا باطل، و كيف لا تكون الصفة كذلك و الحال أنّها صفة للموجودات، و موصوفة بالصفات الثبوتية، مع أنّه بالوجود يكون الشيء موجودا، و كالقول بأنّ بعض الأشياء يحتمل الإعادة و بعضها لا يحتملها، فإنّ ذلك أيضا مجرد ادّعاء لا دليل عليه، بل الدليل يدلّ علي خلافه، حيث إنّّه لو جاز إعادة المعدوم لجاز إعادة كلّ معدوم.

و بالجملة فبطلان ما ادّعه هذا المدّعي بيّن بنفسه لا يحتاج إلي بيان و برهان، و إمّا ذكرنا ما ذكرنا تنبيهها علي بطلانه.

ثم إن قول المحقق الدواني: «ولما كان الشيخ يدعي بدهاه المدعي لم يبال بذكر المقدمات التنبهية في صورة المنع» كأنه أراد ببعض المقدمات قول الشيخ: ولم لا يكون الوجود نفسه معادا-إلى آخره-، حيث أورده بصورة المنع وقد عرفت توجيهه سابقا.

وأما أن الشيخ يدعي بدهاه المدعي، فكأنه فهمه من بعض كلماته في التعليقات، وقد عرفت سابقا كلامه في الشفاء صريح في ادعاء البدهاه في ذلك.

وعلي هذا فيكون المقدمة مقدّمة تنبّهية، كما ادّعاها المحقق المذكور.

وقد تمّ بما حقّقه في هذه الحاشية علي ما ذكرنا بيانه، جواب الاعتراض الأوّل الذي أورده الشارح القوشجي علي دليل المحقق الطوسي رحمه الله.

ثم إن ما ذكره في الحاشية الثانية التي نقلناها عنه بقوله: «لا يخفي أنّ الذات-إلى آخره -»، جواب عن الاعتراض الثالث الذي أورده الشارح المذكور علي المحقق الطوسي.

وقوله فيها فلا- يلزم تخلّل الزمان بين الشيء و نفسه كأنه بظاهره موهّم لأنّ تخلّل الزمان بمجرّده مطلقا سواء كان زمان الوجود أو زمان العدم مستلزما للمحال، وأنّه لا يلزم هناك تخلّل الزمان بين الشيء و نفسه.

وهذا غير مستقيم فإنّك قد عرفت فيما حقّقناه سابقا أنّ تخلّل الزمان إنّما يستلزم المحال باعتبار ما هو كائن فيه. وقد اعترف المحشي نفسه بذلك في الحاشية السابقة، حيث قال: فإنّ تخلّل زمان العدم بين زمني وجود شيء واحد بعينه يستلزم تخلّل العدم بين شيء واحد بعينه، و قد عرفت أيضا فيما حقّقناه أنّ الواقع في الزمان المتخلّل لو كان هو العدم، لكان مستلزما للمحال. ولا كذلك لو كان هو الوجود.

وقوله: «بل تخلّله بين الشيء باعتبار وقوعه في الزمان الأوّل-إلى آخره-» فيه أنّه لو كان محمولا علي ظاهره لكان ذلك مشتركا بين صورتني تخلّل زمان العدم و زمان الوجود، حيث إنّ في صورة تخلّل زمان العدم أيضا بين زمني وجوده بعينه يكون تخلّله بين الشيء باعتبار وقوعه في الزمان الأوّل و بينه باعتبار وقوعه في الزمان الثاني، لأنّ السابق بالسبق الزماني و اللاحق بذلك اللحق، إنّما هو الزمان بالذات، و الشيء مع حصوله في الزمانين بالواسطة كما أنّ سابقية العدم أو مسبقية أيضا مع حصوله في زمان البين بواسطة زمان البين. ولا كلام في أنّ عروض التقدّم و التأخّر للزمان إنّما هو بالذات،

ولغيره من الزمانيات إنّما هو بواسطته. إنّما الكلام في أنّ ذلك هل يجدي نفعا في الفرق بين تخلّل زمان العدم و زمان الوجود، وهذا غير ظاهر منه.

نعم قوله أخيرا: «لا نفس الذات من حيث هي لأنّها مستمرة» ربما كان إشارة إلى التحقيق الذي ذكرناه في الفرق وفي جواب الاعتراض وهو أعلم.

وبالجملة فما ذكره في هذه الحاشية كأنّ فيه إبهاما و به يعسر دركه علينا. والقول المحصّل المفصّل في جواب الاعتراض و حسم مادّة الشبهة هو ما ذكرنا سابقا، فتذكّر.

ثمّ إنّ بقي في كلامه الجواب عن الإيراد الثاني الذي ذكره الشارح القوشجي و هو لم يلتفت إليه، و كأنّه مبنيّ علي ظهوره عنده، و قد نقلنا عنه سابقا في موضع آخر من كلامه أنّ التحقيق عنده أنّه علي تقدير عدم الامتياز بالماهية و التشخص يكون ما يعرض لأحدها عارضا للآخر فلا يتحقّق الامتياز بالعوارض غير المشخّصة أيضا و كيفما كان فالتحقيق في جواب ذلك الإيراد هو ما حقّقناه أيضا، فتذكّر.

و هذا آخر ما قصدنا إيراد في تحرير حجج المنكرين لإعادة المعدوم. و إذ قد فرغنا بتوفيق الله و تأييده عن تحريرها علي الوجه الأتمّ الأولي الذي هو كأنّه من خواص هذه الرسالة، فلنتكلّم في تحرير حجج المجوّزين للإعادة و نقدها و تزييفها.

## في ذكر حجج المجوزين لإعادة المعدوم و ذكر ما فيها و نقدها و تزييفها

اعلم أنّ من جملة حججهم علي ذلك، بل من أشهرها و أفواها عندهم، ما أشار إليه المحقّق الطوسي؛ مع جوابه بقوله: «و الحكم بامتناع العود لأمر لازم للماهيّة» و ذكره أيضا الفاضل الأحساوي في المجلي كما نقلنا كلامه في ذلك.

و تحرير كلام المحقّق الطوسي كما سيظهر تلخيصه فيما بعد، و إن لم يكن يحتاج إلي زيادة بسط في الكلام، إلا أنّ شارحه و العلمين المحشّين حيث تصدّوا فيه لذكر القيل و القال و الجواب و السؤال، فلا بأس أن ننقل كلماتهم في ذلك و نتبعه بالنقد و التزييف و بتحقيق الحقّ إنّ امكن، عسي أن يكون موجبا لزيادة اتّضاح المرام و للاحاطة بأطراف الكلام في هذا المقام.

فنقول: قال الشارح القوشجي في شرحه: «استدلّ القائلون بجواز إعادة المعدوم بأنّه لو امتنع عود المعدوم، هو عبارة عن وجوده ثانيا، فهذا الامتناع ليس لماهيّة المعدوم، و لا للوازمها، و إلاّ لم يوجد ابتداءً بل كان من قبيل الممتنعات، لأنّ مقتضي ذات الشيء أو لازمه لا يتخلف 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 للماهيّة» يعني أنّ الموصوف بامتناع العود هو الماهيّة الموصوفة بطريان العدم، و هذا الوصف أعني كونها قد طرأ عليها (1) العدم، أمر لازم للماهيّة الموصوفة بطريان العدم، لكونها مأخوذة مع هذا الوصف، و امتناع العود لها سبب هذا اللازم، و هو لا يقتضي امتناع وجوده ابتداءً، لعدم تحقّق سبب

ص: 313

1- - طرأ عليه (خ ل).

الامتناع، أعني هذا اللازم هناك.

قيل: لا نسلم أنّ الماهية الموصوفة بهذا الوصف، ممتنعة الوجود وذلك لأنه كما لا يكون الماهية الموصوفة بالوجود بعد العدم واجبة الوجود و ممتنعة العدم، كذلك لا تكون الماهية الموصوفة بالعدم بعد الوجود ممتنعة الوجود و واجبة العدم.

أقول: وفيه نظر، لأنّ جواب المصنّف في التحقيق منع و سند، إذ حاصله أنّ لا نسلم أنّه لو كان امتناع العود ل ماهية المعدوم أو لأمر لا ينفكّ 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 ل ماهية المعدوم الموصوفة بطريان العدم لازما لها، أعني كونها قد طرأ عليها العدم و يتخلف (1) الامتناع عن الوجود ابتداءً لانتفاء المتقضي أعني طريان العدم.

فكلام هذا القائل إن كان منعا للسند كما يفهم من قوله «لا نسلم» فهو غير مفيد، وإن كان إبطالا له فما ذكره لا يفيد الإبطال، لأنّه قياس فقهي غير معقول في العقلية، و لو سلّم فإبطال للسند الأخصّ إذ قد يسند المنع بأنّ ماهية المعدوم من حيث هي يجوز أن تقتضي 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 إعادة بحسب حقيقته و ذاته، بل بحسب الإضافة إلي أمر خارج عن ماهيته و هو الزمان. فإذاً يتلازم الوجودان أي المبتدأ و المعاد إمكانا و وجوبا و امتناعا، لأنّ الأشياء المتوافقة في الماهية، يجب اشتراكها في هذه الامور المستندة إلي ذواتها. و لو جوّزنا كون الشيء الواحد ممكنا في زمان كزمان الابتداء ممتنعا في زمان آخر كزمان الإعادة، معلّلا بأنّ الوجود في الزمان الثاني أخصّ من الوجود مطلقا و مغاير للوجود في الزمان الأوّل بحسب الإضافة، فلا يلزم من امتناع الوجود الثاني امتناع ما هو أعمّ منه، أو امتناع ذلك المغاير، لجاز الانقلاب من الامتناع الذاتي إلي الواجب الذاتي معلّلا بأنّ الوجود في زمان أخصّ من الموجود المطلق

ص: 314

1- - و تخلف (ظ).

أو مغاير للوجود في زمان آخر. فجاز أن يكون ذلك الأخصص ممتنعا و المطلق أو المغاير واجبا. وفي تجويز هذا الانقلاب من الامتناع الذاتي إلي الوجوب الذاتي مخالفة لبديهية العقل الحاكمة بأن الشيء الواحد يستحيل أن يقتضي لذاته عدمه في زمان و يقتضي لذاته وجوده في زمان آخر، وإغناء للحوادث عن المحدث، و سدّ لباب إثبات الصانع، لجاز أن تكون ممتنعة لذواتها في زمان كونها معدومة، و واجبة لذواتها حال كونها موجودة، فلا حاجة لها إلي صانع يحدثها. - انتهى كلامه. (1)

و أقول: إنّ هذا الكلام عن آخره حقّ و صواب، لكن لا أثر له في دفع هذا الجواب.

و تحقيق المقام يقتضي زيادة بسط في الكلام، فنقول: الوجوب عبارة عن اقتضاء الذات للوجود مطلقا، و الامتناع عن اقتضاء الذات العدم مطلقا، و الإمكان عن لا اقتضاءهما مطلقين، و قد تقدّم أنّه لا يجوز الانقلاب بين هذه المفهومات الثلاثة، بأن يكون شيء واجبا في زمان ثم يصير ممكنا، أو ممتنعا في زمان آخر أو بالعكس، لأنّ مقتضي ذات الشيء لا يختلف و لا يتخلف بحسب الأزمنة، لكن الوجود قد يقيّد بقيد سلبيّ أو إضافيّ فلا يقتضي ذات الواجب الوجود المقيّد بهذا القيد، بل يمتنع اتّصافه به، كما إذا قيّدنا الوجود بكونه مسبوقا 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 إلي الامتناع الذاتي، لأنّ اقتضاءه للوجود مطلقا باق بحاله، لم يدخله تغيير و لا تبدّل و لا انقلاب، و كذلك العدم قد يقيّد بكونه مسبوقا بالوجود، فلا يقتضي ذات الممتنع هذا العدم المقيّد، بل لا يمكن اتّصافه به، و لا يلزم من ذلك الانقلاب من الامتناع الذاتي إلي الوجوب الذاتي بناء علي أنّ اقتضاءه للعدم مطلقا باق بحاله.

و علي هذا القياس إذا قيّد الوجود بكونه ناشئا عن ذات الموصوف به لم يمكن اتّصاف ذات الممكن به و لم يصير الممكن بذلك ممتنعا إذ نسبته إلي الوجود المطلق باق بحاله لم يتغيّر بعد.

و أيضا فإنّهم قالوا: أزليّة الإمكان غير إمكان الأزليّة و غير مستلزمة له، و ذلك لأنّنا إذا قلنا إمكانه أزليّ أي ثابت أزلا كان الأزل ظرفا للإمكان، فيلزم أن يكون ذلك الشيء

ص: 315

متّصفا بالإمكان اتّصافا مستمرا غير مسبوق بعدم الاتّصاف، وهذا هو الذي يقتضيه لزوم الإمكان لماهيّة الممكن. وإذا قلنا أزلّيته ممكنة كان الأزل طرفا لوجوده، علي معني أنّ وجوده المستمّر الذي لا يكون مسبوقا بعدم ممكن. ومن المعلوم أنّ الأوّل لا يستلزم الثاني، لجواز أن يكون وجود الشيء في الجملة ممكنا إمكانا مستمرا ولا يكون وجوده علي وجه الاستمرار ممكنا أصلا، بل ممتنعا ولا يلزم من هذا أن يكون ذلك الشيء من قبيل الممتنعات دون الممكنات، لأنّ الممتنع هو الذي لا يقبل الوجود بوجه من الوجوه.

و هذا كلام حقّ لا شبهة فيه مشهور في ما بين القوم.

و ما قيل من أنّ إمكانه إذا كان مستمرا أزلا لم يكن هو في ذاته مانعا من قبول الوجود في شيء من أجزاء الأزل، فيكون عدم منعه منه أمرا مستمرا في جميع تلك الأجزاء. فإذا نظر إلي ذاته من حيث هو، لم يمنع من اتّصافه بالوجود في شيء منها، بل جاز اتّصافه به في كلّ منها، لا بدلا فقط بل و معا أيضا. و جواز اتّصافه به في كلّ منها معا هو إمكان اتّصافه بالوجود المستمّر في جميع أجزاء الأزل بالنظر إلي ذاته فأزليّة الإمكان مستلزمة لإمكان الأزليّة.

أقول: مدفوع بأنّ قوله: «لا بدلا فقط بل و معا أيضا» ممنوع. وإذا تمهّد هذا فنقول:

مقصود المانع أنّ العود ليس وجودا مطلقا علي أيّ وجه كان، بل هو وجود مقيّد بكونه حاصلًا بعد طريان العدم، فلم لا يجوز أن يمتنع اتّصاف ماهيّة المعدوم بهذا الوجود المقيّد، و لا يمتنع اتّصافها بالوجود المطلق من غير لزوم انقلاب من الإمكان الذاتي إلي الامتناع الذاتي كما في أخواته ونظائره علي ما تقدّم.

فنقول: هذا القائل «و لو جوّزنا كون الشيء الواحد-إلي آخره-» لا تعلق له بكلام هذا المانع، لأنّه لا يقول بهذا التجويز و لا يلزمه أيضا، و كذا قوله: «الوجود أمر واحد-إلي قوله- و لو جوّزنا»، لأنّ حاصله أنّ الوجود المعاد إذا اقتضى لذاته أمرا يجب أن يقتضي الوجود المبتدأ أيضا لذاته ذلك الأمر بعينه، وبالعكس لأنّها متّحدان ذاتا و حقيقة. وإنّما اختلافهما بحسب أمر خارج، و هو لم يقل بخلاف ذلك، و لم يلزم أيضا من كلامه خلافه، بل اللازم من كلامه أنّ الموجودين المبتدأ و المعاد متغايران بحسب الإضافة إلي أمر خارج، فيجوز أن يقتضي ماهيّة المعدوم لذاته عدم الاتّصاف بأحدهما يعني الوجود المعاد، و لا يقتضي



عدم الاتّصاف بالآخر، ولا ينافي هذا أن لا يجوز أن يقتضي أحد الوجودين لذاته أمراً، ولا يقتضيه الوجود الآخر.

وأقول: يمكن أن يتمّ هذا الدليل بأن يقال: الحكم بامتناع عود المعدوم إذا لخصّ وجرد أطرافه يعود إمّا إلي قولنا: إنّ ذاتا ما من الذوات الممكنة الوجود يمتنع وجودها المسبوق بالعدم المسبوق بالوجود. وإمّا إلي قولنا: إنّ ذاتا ما قد اتّصفت بالعدم المسبوق بالوجود يمتنع وجودها.

فعلي الأوّل نقول: لا- شبهة أنّ اتّصاف ذات الممكن بالوجود المطلق غير ممتنع، فلو امتنع اتّصافها بالوجود المقيّد بهذين القيدتين أعني المسبوقية بالعدم و المسبوقية بالوجود لكان هذا الامتناع ناشئاً إمّا من أحد هذين القيدتين أو كليهما لكنّه [نعلم أنّ] المسبوقية بالعدم لا تكون منشأً لهذا الامتناع، وإلاّ لم يتّصف ماهية بالحدوث. وكذا المسبوقية بالوجود، وإلاّ لم يتّصف ماهية بالبقاء. ونعلم بالضرورة أن لا أثر لاجتماعهما في هذا الامتناع، فاتّصافها بالوجود المقيّد بهذين القيدتين أعني اتّصافها بالعود غير ممتنع.

وعلي الثاني، نقول: ذات الممكن من حيث هي لا- يمتنع اتّصافها بالوجود، وذاته الموصوفة بالعدم المسبوق بالوجود لو امتنع اتّصافها بالوجود، لكان ذلك الامتناع ناشئاً من أحد هذين الوصفين أعني اتّصافها بالعدم و مسبوقيته بالوجود أو من كليهما، و اتّصافها بالعدم لا يصلح ذلك وإلاّ لم تخرج ماهية من العدم إلي الوجود. وكذلك المسبوقية بالوجود، لأنّ الوجود الأوّل إن أفادها زيادة استعداد لقبول الوجود علي ما هو شأن سائر القوابل، بناء علي اكتساب ملكة الاتّصاف بالفعل فقد صار قابليتها للوجود ثانياً أقرب و إعادتها علي الفاعل أهون، وإن لم يفدها زيادة الاستعداد، فمعلوم بالضرورة أنّها لا تنقص عمّا هي عليه (1) بالذات من قابلية الوجود في جميع الأوقات، و معلوم بالضرورة أن لا أثر لاجتماعهما في هذا الامتناع. فذات الممكن الموصوفة بالعدم المسبوق بالوجود، لا يمتنع اتّصافها بالوجود و ذلك هو المطلوب.

وجه آخر اقناعي و هو أنّ الأصل فيما لا- دليل علي وجوبه و امتناعه، هو الإمكان علي ما قالته الحكماء أنّ كلّما قرع سمعك من الغرائب فذره في بقعة الإمكان ما لم يزدك عنه

ص: 317

1- - عمّا هي عليها(خ ل).

وقال المحقق الدواني في الحاشية عليه بهذه العبارة: قوله: «لازما لها» أي ممتنع الانفكاك عنها بعد حدوثها لا مطلقا.

قوله: «إذ يسند المنع بأن ماهية المعدوم»، لا يخفي أنّ هذا ظاهر عبارة المتن من غير تكلف.

قوله: فقول هذا القائل ولو جوزنا كون الشيء-إلي آخره-.

وقف الشارح عند ظاهر لفظ هذا القائل، ولم يأت بما يحسم مادة الشبهة، إذ لا خفاء في أنّ مقصود هذا القائل أنّه لو جاز أن يكون الشيء بعد ما طرأ عليه العدم ممتنعا وقبله ممكنا كما في التقرير الأوّل لجاز أن يكون الحادث في زمان عدمه ممتنعا وفي زمان وجوده واجبا.

و أيضا لو جاز كون الشيء ممكنا الاتّصاف بالوجود الأوّل، ممتنع الاتّصاف بالوجود الثاني كما قيل في التوجيه الثاني لجاز كون الحادث ممتنع الاتّصاف بالوجود في زمان عدمه، واجب الاتّصاف بالوجود في زمان وجوده. فإنّ العلة المذكورة في الوجهين جارية فيه إلاّ أنّه تسامح في قوله: «لأنّ الأشياء المتوافقة في الماهية-إلي قوله-و لو جوزنا» وكان حقّ العبارة أن يقول: لأنّ الأشياء المتوافقة في الماهية يجب اشتراكها في اقتضاء الذات الواحدة إيّاها.

وقوله: و لو جوزنا-إلي آخره-، معناه أنّه لو جوز كون الشيء ممكنا وجوده الابتدائي، ممتنعا وجوده الثاني بناء علي اختلاف الوجودين، لجاز مثل ذلك في الحادث، بأن يكون ممتنعا وجوده في زمان عدمه، واجبا وجوده في زمان وجوده، لاختلاف الوجودين، والحاصل أنّ الاختلاف سواء اعتبر في الموضوع أو في المحمول و حكم باختلافهما في الإمكان والامتناع، يجري في الحادث إلاّ أنّ ظاهر عبارته أشبه بالابتناء علي الوجه الأخير. والذي يحسم مادة الشبهة أن يقال: لا يمكن كون الحادث مقتضيا وجوده في زمان وعدمه في زمان آخر لا بأن يعتبر الاختلاف في جانب الموضوع ولا بأن يعتبر في جانب المحمول.

أمّا الأوّل فلأنّ الموضوع هو الحادث بوصف اقتران الزمان محتاج في ذاته إلي غيره،

فلا يكون واجب الوجود.

وأما الثاني فلائّه لو كان مقتضيا بذاته للوجود في وقت معيّن، لم ينفكّ عنه، فكان موجودا في ذلك الوقت دائما؛ هذا خلف.

قوله: «و نعلم بالضرورة أن لا أثر لاجتماعها في هذا الامتناع» ممنوع، بل هو أوّل المسألة، وكيف يسمع دعوي الضرورة في مثل هذا المقام مع مخالفة الجماهير من الأعلام. وأنت خبير بأنّه يمكن إجراء نظير ما ذكره في استلزام أزليّة الإمكان الأزلية، بأن يقال: اتّصاف ذات الممكن بالوجود المطلق غير ممتنع، فلو امتنع اتّصافه بالوجود المقيّد بالدوام لكان الامتناع ناشئا من هذا القيد، لكنّه ليس منشأ الامتناع، وإلا لم يتّصف ممكن بالدوام.

قوله: «إن أفادها زيادة استعداد-إلي قوله-: وإن لم يفدها زيادة استعداد» من البيّن أنّ الشيء إذا حصل بالفعل برئ المادّة من جميع مراتب استعداده وما ليس في المادّة استعداده أصلا لا يمكن حدوثه، فكيف يصير قابليته للوجود ثانيا أقرب، وكيف علم بالضرورة أنّه لا ينقص أصلا عمّا هي عليه بالذات من قابليّة الوجود في جميع الأوقات.

علي أنّ كون ما هي عليه بالذات من قابليّة الوجود في جميع الأوقات باطل، كما حقّقه الشارح آنفا، ثم كيف علم بالضرورة أن لا أثر لاجتماع الوصفين في هذا الامتناع.

قوله: «وجه آخر إقناعي» الأصل هنا إن كان بمعنى الكثير الراجح فيكون أكثر ما لم يتم دليل علي استحالتة و وجوبه ممكنا غير ظاهر، وإن كان بمعنى ما لا يصار إليه إلا بدليل فهو باطل. لأنّ الوجوب و الإمكان و الامتناع ليس شيء منها أصلا بهذا المعني، بل كلّ منها يقتضي ماهيّة موضوعه، فما لم يتم دليل علي أنّ الشيء من أيّ قسم، لم يعلم حاله.

وما قال الحكماء معناه أنّ ما لا- دليل علي وجوبه و لا علي امتناعه، لا ينبغي أن ينكر، بل يترك في بقعة الإمكان العقلي الذي مرجعه الاحتمال، لا أنّه يعتقد إمكانه... علي هذا تقييده بما لم يذكّر عنه القائم البرهان. وكيف يتوهّم ذلك، وقد كرّر الشيخ في كتبه أن من تعود أن يصدّق من غير دليل فقد انسلخ من الفطرة الإنسانيّة.

وجه آخر، في امتناع إعادة المعدوم و هو أن إعادته بعينه تستلزم إعادة جميع أسبابه من الحوادث المتسلسلة من غير بداية و هو باطل.

و يمكن أن يمنع لزوم إعادة جميع الأسباب لجواز أن يعود بأسباب اخر متناهية فقط، أو بها منضمّة إلي تلك الأسباب السابقة المتسلسلة. -  
انتهى كلامه.

وقال م ن الشيرازي في الحاشية علي الحاشية بهذه العبارة:

قوله: «هذا ظاهر عبارة المتن من غير تكلف».

وجه تطبيق عبارة المتن عليه أنّ معني كلام المصنّف أن حكمنا بامتناع عود المعدوم من جهة أنّه يمتنع وجوده ثانيا. والحاصل أنّ الحكم بامتناع عود المعدوم إنّما هو لخصوصيّة المحمول الذي هو لازم الماهيّة من حيث هي الناشئة منها، لما تقرّر أن لوازم الماهيّة مستندة إلي نفس الماهيّة كما في تقرير هذا السند.

ولما كان اللازم في هذا التوجيه بالمعني المشهور، لا بالمعني الذي بيّنه فيما تقدّم، قدّم تلك الحاشية علي ما بعدها علي ما في أكثر النسخ مع تأخرها عنه رتبة، حتّي لا يتوهّم أنّ بناء هذا التوجيه أيضا علي أن يحمل اللازم علي هذا المعني الغير المتعارف، وللإشارة إلي أنّ حمل اللازم علي هذا المعني الغير المتعارف تكلف قال: من غير تكلف.

قوله: أي ممتنع الانفكاك عنها بعد حدوثها. الظاهر من عبارة الشارح أنّه جعل الملزوم هو الماهيّة بشرط وصف الطريان. و من المعلوم أنّ الطريان ممتنع الانفكاك عن الماهيّة المأخوذة بشرط وصف الطريان مطلقا و لا حاجة إلي جعل اللزوم بالمعني الغير المشهور.

نعم يرد عليه حينئذ أنّ مجرد كون وصف الطريان ممتنع الانفكاك عن الماهيّة بشرط الوصف لا يكفي في امتناع إعادة المعدوم، فالسند لا يستلزم المنع، و لا يصلح للسندية.

ولعلّه رحمه الله للتخلّص عن هذا الإيراد لم يحمل كلامه علي أن يكون الملزوم هو الماهيّة بشرط الوصف بل جعل الملزوم هو الماهيّة لا بشرط، و جعل الطريان لازما لها بعد حدوثها، و قوله: الموصوفة حملة علي أنّه بيان لوقت اللزوم و امتناع الانفكاك، لا أنّه قيد للملزوم.

قول الشارح: «أقول: مدفوع بأنّ قوله لا بدلا فقط»، الأظهر في الجواب أن يقال: أزليّة الإمكان تقتضي أن يكون الوجود المطلق جائزا للممكن في جميع أوقات الأزل علي أن يكون الأوقات ظرفا للجواز و الإمكان، و ذلك لا يستلزم كون الوجود في جميع تلك الأوقات ممكنا، علي أن يكون الأوقات ظرفا للوجود.

وقوله: «وقف الشارح» اعلم أنّ صاحب المواقف أطل السند المذكور في الشرح ثانيا

أحدهما من قوله: «الوجود أمر واحد-إلي قوله-ولو جوّزنا».

والثاني من قوله: «ولو جوّزنا-إلي آخر ما قال». ولما كان إبطال السند الأخص لا يفيد في دفع المنع تبه رحمه الله علي أنّ ما ذكره من الوجه الثاني لإبطال السند الثاني بطل به الوجه الأول من السند، إلا أنّ عبارته أشبه بإبطال الثاني.

والأظهر أن يقول ما ذكره لإبطال السند الثاني يمكن إجراؤه في إبطال الأول، لأنّ ما ذكره صريح في إبطال الثاني، ولم يتعرّض رحمه الله لجريان الوجه الأول من وجهي إبطال السند في إبطال الأول. ولا يخفي عليك جريانه بأن يقال: الماهية أمر واحد في حدّ ذاته لا يختلف إعادة وابتداءً فلا يختلف في اقتضاء إمكان الاتّصاف بالوجود الواحد.

ثمّ لما كانت المناقشة الأولى للشارح التي أشار إليها في التحقيق الذي مهّده، تتوجّه علي قوله: لجواز الانقلاب الذاتي، بناء علي أنّ هذا ليس انقلاباً ذاتياً أصلاً، طوي في توجيه كلامه لدفعها حديث الانقلاب الذاتي و اكتفي بلزوم غناء الحوادث عن المحدث.

و حينئذ يندفع ما أورده الشارح بقوله: «فقول هذا القائل ولو جوّزنا-إلي قوله-ولا يلزمه أيضاً» لأنّ المراد من كون شيء واحد ممكناً في زمان ممتنعاً في زمان آخر ليس باعتبار الوجود المطلق في كليهما، بل إمّا باعتبار الوجود الخاصّ في كليهما أو باعتبار الوجود المطلق في الأول والخاصّ في الثاني، و حينئذ يظهر أنّ المانع جوّز هذا.

فإن قيل في توجيه الانقلاب الذاتي أنّ صاحب المواقف، تسامح فأطلق الانقلاب الذاتي علي مثل هذه الصورة تجوّزا.

قلت: في كونه خلاف البديهة حينئذ نظر و تأمل، فلأجل ذلك لم يتوجّه رحمه الله لتوجيهه، بل رأي إسقاطه أولى.

وقوله: «إلا أنّه تسامح-إلي آخره-» دفع للإيراد الثاني للشارح علي الوجه الأول لإبطال السند بتغيير العبارة. ولا يخفي أنّه حينئذ ينبغي تطبيق التعليل علي الدعوي إمّا بتغيير الدعوي أو تعميم الدليل عند قوله: «لأنّ الأشياء المتوافقة في الماهية» لأنّ هذا الدليل بظاهره لا ينطبق إلاّ علي الوجوب الذاتي، ولا يتناول الإمكان و الامتناع كما يظهر بأدني تأمل.

ويمكن أن يقال الوجوب والإمكان والامتناع إذا اخذت صفة للوجود وكانت من مقتضيات الوجود فلا حاجة إلى تغيير العبارة، لأنّ الكلام في المعاني التي هي صفة الوجود، ضرورة أنّ المانع لم يقل إنّ الذات يصير واجبا في وقت ممكنا في وقت آخر.

قوله: فلا يكون واجب الوجود أي بالذات لاحتياجه إلى اقتران الزمان مثلا. لا يقال:

يلزم عدم الحاجة إلى المؤثر الموجود، وهذا كاف في لزوم المحذور، لأنّ الذات مع هذا الوصف إنّما هي علّة لنفس الوجوب، وأمّا أصل الوجود فلا بدّ من استناده إلى علّة موجودة، لما تقرّر عندهم أنّ العدم لا يفيد الوجود وذلك كما أنّ العدم الطارئ مستند إلى عدم علّته. نعم وجوبه الذي في قوّة امتناع وجوده ثانيا مستند إلى الذات مع القيد، فتأمل.

قوله: «بل هو أول المسألة» اقتفي أثر الشارح في جعل القيد قيدا للوجود، والظاهر أنّ القيد الثاني قيد للأول، إذ هو صريح الإعادة و يلائم العبارة الثانية. وبما قرّرنا ظهر اندفاع ما ذكره الشارح من لزوم كون الممكن غير متّصف بالبقاء، فتأمل.

قوله: «وإلا لم يتّصف ممكن بالدوام» أي الدوام المطلق المتناول لدوام الوجود و دوام العدم المتحقّق في ضمن دوام العدم، وهذا علي مذهب من لم يقل بالصفات الموجودة الزائدة علي ذاته تعالي. وأمّا من قال بها فالممكن المتّصف بالدوام أي دوام الوجود متحقّق لا محالة.

قوله: «فكيف يصير قابليّة الوجود ثانيا أقرب».

لا يقال: إنّما برئ المادّة من جميع مراتب استعدادات الوجود الأوّل دون الثاني. لأنّنا نقول: الكلام في العبارة الاولي و التقييد و التخصيص إنّما يعتبر هاهنا في جانب الموضوع، و ترك المحمول الذي هو الوجود علي صرافة الإطلاق.

قوله: «كما حقّقه الشارح أنفا»، هذا بناء علي جعله في جميع الأوقات ظرفا للوجود، كما هو الظاهر حتّي ينفع الشارح، وإن جعل ظرفا للقابليّة فلا ينفع الشارح، إذ القابليّة في جميع الأوقات إنّما هو للوجود في الجملة.

قوله: «لجواز أن يعود بأسباب اخر متناهية فقط»، هذا السند ليس بشيء لما تقرّر عندهم أنّ العلّة التامة للحادث، لا بدّ أن تشتمل علي امور غير متناهية متعاقبة، وإلا يلزم التخلف عن العلّة التامة؛ هذا خلف. -انتهى كلامه.

وأقول وبالله التوفيق: لا يخفي عليك بعد إمعان النظر أنّ مفاد كلام المحقق الطوسي حيث قال: «والحكم بامتناع العود لأمر لازم للماهية»، (1) أنّ الحكم بامتناع عود المعدوم يمكن أن يكون لأجل أمر لازم للماهية أي لأجل طريان العدم عليه أي وجوده الابتدائي. وبعبارة أخرى لأجل كون وجوده الابتدائي متخللاً بين عدمين، عدم سابق وعدم طار لاحق، وبعبارة أخرى لأجل كون عوده أي وجوده ثانياً بالفرض بعد عدم طار، وبالجملة لأجل طريان العدم الذي هو لازم للماهية أي لا يمكن أن ينفك عن الماهية ويتخلف عنها حتّى يجوز بسبب انفكاكه عنها العود أي وجوده ثانياً كالوجود ابتداءً فلا يلزم من امتناع وجوده ثانياً بسبب تحقق هذا الأمر اللازم فيه المانع منه امتناع وجوده الابتدائي كما ادّعاه المستدلّ لعدم تحقق هذا اللازم فيه. وأشار بذلك إليّ أنّه حيث كان الحكم بامتناع العود لأجل ذلك الأمر اللازم، يكون المحكوم به نفسه أي امتناع العود أيضاً لأجله وحيث كان ذلك الأمر لازماً للماهية من حيث هي والحال أنّ لازم الماهية يكون مستندا إلى ذات الماهية الملزومة فيكون العود ممتنعاً بالذات كما هو المقصود إلاّ أنّه بقي بعد تفسير الملزوم وبيان اللزوم هنا، وهذا يمكن عليّ أحد وجهين مآلهما واحد في الحقيقة.

أحدهما وهو الذي أشار إليه الشارح في التقرير الأوّل للسند المذكور، وينبغي حمل كلامه عليه لا عليّ ما يوهمه ظاهره أن يراد بالماهية الملزومة ماهية المعدوم، ويقال إنّ طريان العدم لازم لماهية المعدوم، لا لماهية مطلق المعدوم حتّى المعدوم الذي لم يوجد

أصلا بل لماهيّة هذا المعدوم المفروض الذي فرض وجوده وفرض طريان العدم علي وجوده، وطراً عليه في الواقع فإنّه لا خفاء في أنّ الماهيّة الكذائيّة ماهيّة لزمها طريان العدم، إذ هو لو لم يكن لازماً لها، لجاز انفكاكه عنها ولو جاز انفكاكه عنها، لم تكن الماهيّة تلك الماهيّة المأخوذة المفروضة التي طراً عليها العدم البتّة في الواقع، بل تكون غيرها لا بحسب الفرض فقط، بل بحسب الواقع ونفس الأمر أيضاً؛ هذا خلف.

ثمّ إنّ طريان العدم وإن كان مأخوذاً مع تلك الماهيّة علي أنّه وصف لازم لها لكنّنا لم نأخذه علي أنّه قيد لها حتّي يصير الملزوم هو الماهيّة بشرط وصف الطريان، ويكون المعني أنّ طريان العدم ممتنع الانفكاك عن تلك الماهيّة المأخوذة بشرط هذا الوصف، أي بشرط أخذه علي أنّه ممتنع الانفكاك عنها، فإنّه علي هذا يكون اللزوم ضروريّاً غير قابل للنزاع.

وأيضاً لا يكون اللازم لازماً للماهيّة من حيث هي، كما هو معني ظاهر اللفظ، بل لازماً للماهيّة المأخوذة مع القيد، ولا سيّما أنّ القيد هو نفس اللازم، ومع ذلك فالسند علي هذا لا يستلزم المنع، ولا يصلح للسندية، لأنّه حينئذ يكون معني كلام المانع أنّ الحكم بامتناع العود يمكن أن يكون لأجل طريان العدم الذي هو لازم لماهيّة المعدوم التي اعتبر لزومه لها واخذ هو معها.

ويرد عليه أنّ هذا إنّما يستلزم المنع علي هذا التقدير لا مطلقاً كما هو المقصود.

نعم لو كان لازماً لها مطلقاً، لكان يستلزم المنع مطلقاً وإذ ليس فليس.

وبعبارة اخري أنّ هذا اللزوم إنّما لزم من أخذك الماهيّة كذلك، فإنّك لو أخذتها مطلقة 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 علي هذا التقدير خاصّة.

فإن قلت: إنّنا أخذنا الماهيّة كذلك، لكونها في الواقع كذلك وكون اللازم، لازماً لها في الواقع كما مرّ بيانه.

قلنا: فحينئذ فأبي (1) فائدة في أخذها كذلك، واعتبار لزوم اللازم له علي تقدير هذا



الأخذ، مع أنه يمكنك أخذها مطلقة وادعاء لزوم اللازم لها مطلقاً، فتدبر. بل إنّما أخذنا هذا الوصف أي وصف طريان العدم علي أنه بيان وقت اللزوم حتّى يصير الملزوم هو الماهية من حيث هي، لكن لا مطلقاً بل الماهية الحادثة المفروضة التي طرأ عليها العدم.

و يكون معني لزومه لها أنه لازم لها حين حدوثها و حين كونها متّصفة به، إذ لا سترة في أنّها 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 مطلقاً مع كونه وصفا عارضاً لها خارجاً عن ماهيتها كان لازماً لها مطلقاً من غير اعتبار كونه مع الشرط كما علي الأول، و إن كان اللزوم بعد حدوثها، و بذلك كان السند مستلزماً للمنع و صالحاً للسندية مطلقاً.

و إلي ما ذكرنا مفصلاً أشار المحقق الدواني مجملاً بقوله في تفسير قول الشارح لازماً لها: أي ممتنع الانفكاك عنها بعد حدوثها، لا مطلقاً، و أراد بقوله: «بعد حدوثها» ما ذكرنا و بقوله: «لا مطلقاً» أي لا مطلقاً و إن كان قبل حدوثها، فإنّه قبل ذلك لم يطرأ عليها العدم أو أنّ امتناع انفكاكه عنها إنّما هو بالقياس إلي تلك الماهية المعدومة التي فرضت لا بالقياس إلي كلّ ماهية معدومة حتّى الماهية التي لم توجد أصلاً.

و كذلك أشار به إلي توجيه قول الشارح في التقرير الأول للسند في بيان معني اللزوم و تفسيره و أنّه يمكن أن يحمل علي هذا الاحتمال الصحيح دون الاحتمال الأول الذي يوهمه ظاهر كلامه علي ما بيّن المحشّي الشيرازي كلّ ذلك، إلاّ أنّه ادّعي أنّ تفسير الملزوم و بيان اللزوم بالوجه الذي ذكره المحقق الدواني هنا يجعل اللزوم بالمعني الغير المشهور، و كأنّ وجهه أنّ اللقوم في تفسير لازم الماهية عبارتين:

إحدهما أنّه ما يلزم الماهية في كلا وجوديه أي الذهني و الخارجي جميعاً.

و الثانية أنّه ما يلزم الماهية من حيث هي مع قطع النظر عن كلّ ما سواها.

و لا يخفي أنّ التفسير الأول و إن لم يمكن إجراؤه في المعدوم الخارجي، لعدم وجود خارجي له، لكن التفسير الثاني يمكن إجراؤه فيه، فإنّ للمعدوم أيضاً يمكن فرض ماهية من حيث هي، و إذا اجري فيه فينبغي أن يكون معناه حينئذ كما هو المشهور أنّه لازم للماهية من حيث هي، مع قطع النظر عن كلّ ما سواها، و غير مختصّ لزومه إيّاها بوقت دون

وقت و حال دون اخري، وإذا اعتبر اللزوم بالقياس إلى حالة خاصة و وقت مخصوص كما فيما نحن فيه حيث اعتبر طريان العدم لازماً لماهية 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 مناقشة المحشي الشيرازي عن المحقق الدواني

بأن لكل ماهية حكماً و حالاً، فإن كانت الماهية بحيث يكون وجودها أو فرضها غير مختص بحال دون اخري كماهية الأربعة الملزومة للزوجية مثلاً فينبغي أن يعتبر لزومها لها لزومها لماهيتها (1) من حيث هي، غير مختص بحالة دون اخري إذ المفروض أن تلك الماهية من حيث هي كذلك في الواقع وأن ذلك اللازم لازم لها من حيث هي.

و أما لو كانت الماهية بحسب وجودها أو فرضها مختصة بوقت خاص أو حالة مخصوصة كماهية المعدوم المفروض فيكون لازمها أيضاً كذلك، و يكون لزومه لها أيضاً في تلك الحالة و إن كان ذلك اللازم لازماً لها من حيث هي، إذ المفروض أن ليس لتلك الماهية في غير تلك الحالة وفي غير ذلك الوقت تحقق و لا اعتبار تحقق أصلاً. فجعل طريان العدم لازماً لماهية المعدوم المفروض من حيث هي بعد حدوثها كما فعله المحقق الدواني لا مخالفة فيه للمشهور بوجه، فتأمل.

الوجه الثاني لتفسير الملزوم و بيان اللزوم هو الوجه الذي أشار إليه الشارح في التقرير الثاني للسند. و ادّعي المحقق الدواني أنه ظاهر عبارة المتن من غير تكلف، إلا أنه لم يبين وجه تطبيق العبارة عليه. و بينه المحشي الشيرازي بقوله: وجه تطبيق العبارة عليه، أن معني كلام المصنف أن حكماً بامتناع عود المعدوم من جهة أنه يمتنع وجوده ثانياً.

و الحاصل أن الحكم بامتناع عود المعدوم، إنما هو لخصوصية المحمول الذي هو لازم الماهية من حيث هي، الناشئة منها، لما تقرّر أن لوازم الماهية مستندة إلى نفس الماهية كما في تقرير هذا السند، إلى آخر ما ذكره في تلك الحاشية.

و كأن غرضه أن معني كلامه أن حكماً علي المعدوم بامتناع العود من جهة خصوصية هذا المحمول المحكوم به، أي من جهة العود الذي هو لازم لماهية المعدوم من حيث هي،

ص: 326

1- لزومه لها لزومه لماهيتها(خ ل).

واقْتضاء ماهية المعدوم ثبوت هذا اللازم له، وكون لازم الماهية مستندة إلى نفس الماهية كما هو المقرّر عندهم، وأشار إليه الشارح في تقرير هذا السند بقوله: إنَّ ماهية المعدوم من حيث هي يجوز أن تقتضي امتناع العود، وقوله: فيجوز أن يمتنع وجوده بعد عدمه لذاته.

وبالجملة يجوز أن يكون حكمنا بامتناع العود لخصوصية هذا المحكوم به اللازم له الناشئ منه كما أنَّ امتناع العود نفسه يجوز أن يكون لخصوصية في العود، وهي كونه وجودا حاصلا بعد طريان العدم.

والحاصل أنَّ الحكم بامتناع المعدوم يجوز أن يكون لأجل امتناع العود الذي هو لازم لماهية المعدوم من حيث هي ناش منها، كما أنَّ امتناع العود نفسه يجوز أن يكون لأجل ما يعتبر في العود من كونه وجودا بعد عدم طار.

وهذه الضميمة، وإن لم يذكرها المحشّي الشيرازي صريحا ولا هي مدلول كلامه، لكن لا يخفي أنَّها مما لا بدّ منه في تطبيق عبارة المتن علي ما ذكره الشارح في تقرير هذا السند وكذا في تصحيحها.

أمّا في التطبيق فلأنَّ الشارح قد ذكرها أيضا بقوله: وعود لكونه وجودا حاصلا بعد طريان العدم أخصّ -إلى آخره.

وأمّا في التصحيح فلأنَّه علي تقدير عدم ذكر تلك الضميمة لو سلّمنا أن تعليل الحكم بامتناع العود بامتناع العود كما هو ظاهر كلام المتن علي هذا الوجه لا يكون من قبيل تعليل الشيء بنفسه بناء علي أنَّه في مقام ظهور المقصود، يمكن أن يذكر مثل تلك العبارة، بأن يقال مثلا إنَّ الحكم بزوجية الأربعة لأجل زوجية الأربعة، فلا يخفي أنَّه علي هذا التقدير لا يتبين وجه الفرق بين الوجود المبتدأ والوجود المعاد الذي كان المستدلّ في مقام نفيه، والمانع في مقام إبدائه، فلم يكن كلام المانع في مقابلة استدلال المستدلّ، بخلاف ما لو ضمّت تلك الضميمة، فإنَّه علي هذا يكون وجه الفرق ظاهرا.

وبالجملة فعلي هذا التوجيه الذي ذكره المحشّي يكون الملزوم ماهية المعدوم من حيث هي و اللازم لها امتناع العود، وهو وإن كان مبنيا علي حمل اللازم علي المعني المتعارف من غير تكلف فيه، لكنّه لا يخفي أنَّ فيه تكلفا ما في توجيه العبارة، بل ربما يجعل لفظ الأمر في قول المصنّف غير ملائم، بل مستدركا لأنَّ المتبادر من قوله: «و الحكم

بامتناع العود لأمر لازم للماهية، أن ذلك الأمر غير ذلك المحكوم به، لا نفسه، كما يلزم علي هذا التقدير، ولو اريد بالأمر طريان العدم فهو وإن كان غير ذلك المحكوم به لكنه مما لم يفرض لازماً لماهية المعدوم علي هذا التقدير، بل هو علي تقدير مدخلية فرضه في إتمام المدعي كما ذكرنا قد فرض أمراً معتبراً في مفهوم العود، فتدبر.

و حيث أحطت خبراً بما فصّلناه عرفت أنّ مآل الوجهين المذكورين في الحقيقة إلي 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. وأنّ هذا السند في الحقيقة سند واحد مساو للمنع، إذ بإثباته يثبت المنع، وبإبطاله يبطل، كما لا يخفي.

### كلام مع الشارح القوشجي 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 الأخصّية في الواقع وفي الحقيقة، فليس ذلك بمسلّم، إذ باعتبار وصف الطريان في جانب الموضوع كما في التقرير الأوّل أو في جانب المحمول كما في التقرير الثاني لا يتفاوت الحال ولا يتغاير السندان في الواقع، حتّى يكون كلّ واحد منهما بخصوصه أخصّ من المنع، وإن كان المراد به الأخصّية بحسب التقرير والتعبير فهو مسلّم لكن لا ينافي ما ذكرنا.

و إذا تحقّقت ما ذكرنا، فنقول:

### في الإشارة إلي توجيه كلام القائل الأوّل

بحيث يندفع عنه إيراد الشارح القوشجي

لعلّ مبني كلام القائل الأوّل الذي نقل عنه الشارح بقوله: «قيل لا نسلم أنّ الماهية الموصوفة بهذا الوصف ممتنعة الوجود-إلي آخره-» علي أنّه بصدد إبطال سند المنع، لا بصدد منع السند، وإن كان قوله «لا نسلم» موهما له، حيث إنّ منع السند لا يفيد، وكذا علي أنّه إبطال له بحيث لا يكون قياساً فقهيّاً كما زعمه الشارح، بل يكون مقتضى الدليل،

وبيانه أنّ امتناع عود المعدوم إذا كان لأجل طريان العدم علي ماهية المعدوم كما ذكره الشارح في التقرير الأول، فلا يخفي أنّ معناه: أنّه لأجل طريان العدم علي وجود ما فرض موجودا ثمّ معدوما. ولا يخفي أيضا أن ليس وجه كون طريان العدم علي الوجود الابتدائي منشأ لامتناع الوجود ثانيا، إلاّ أنّ طريان أحد النقيضين علي النقيض الآخر يمكن أن يكون منشأ لذلك، يعني أنّ طريان النقيض الطارئ يجوز أن يكون سببا لامتناع النقيض الآخر المطروء عليه، وإذا كان كذلك فحيث يجوز أن يكون طريان العدم علي الوجود سببا لامتناع الوجود ثانيا وكونه ممتنعا، أي لذاته، كما هو المقصود كذلك يجوز أن يكون طريان الوجود علي العدم سببا لامتناع العدم ثانيا لذاته، إذ لا فرق بين الصورتين في أنّ في كلّ منهما طريان أحد النقيضين علي النقيض الآخر.

ولا وجه أيضا لأن يكون طريان أحد ذينك النقيضين بخصوصه منشأ لذلك دون النقيض الآخر. وحينئذ فيجوز أن يكون الماهية الموصوفة بالوجود بعد العدم ممتنعة العدم ثانيا وواجبة الوجود لذاتها، كما جاز أن يكون الماهية الموصوفة بالعدم بعد الوجود ممتنعة الوجود وواجبة العدم، وهذا باطل بالضرورة.

وحيث كان كذلك فكما لا تكون الماهية الموصوفة بالوجود بعد العدم واجبة الوجود و ممتنعة العدم، بل جائزة العدم، كذلك لا تكون الماهية الموصوفة بالعدم بعد الوجود واجبة العدم و ممتنعة الوجود، بل جائزة الوجود وفيه المقصود.

ومن ذلك يظهر أنّ ما أورده الشارح علي كلام هذا القائل ليس بوارد، وأنّ تغيير السند واعتبار وصف الطريان في جانب المحمول كما فعله لا ينفعه أصلا، إذ قد عرفت أنّ السند في الحقيقة أمر واحد مساو للمنع لا يتغيّر في الحقيقة بتغيير العبارة.

وحيث بطل السند مع اعتبار وصف الطريان في جانب الموضوع، بطل أيضا مع اعتباره في جانب المحمول، فبطل بالكلية، وبطلانه حيث كان مساويا للمنع، بطل المنع أيضا رأسا.

علي أنّه علي تقدير تسليم كون كلّ من السندين أخصّ من المنع أيضا كما زعمه، نقول إنّ كلام هذا القائل وإن كان بحسب الظاهر ناظرا إلي التقرير الأول للسند، حيث قرّر كلام المصنّف هكذا، لكنّه عند التأمل يمكن أن يورد علي التقرير الثاني للسند أيضا بعينه، فإنّ

لذلك القائل أن يقول حينئذ، إن ماهية الموجود من حيث هي يجوز أن يقتضي امتناع العدم ثانيا اي امتناع عود العدم، فإن العدم ثانيا لكونه عدما 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 مطلقًا.

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 عاما كالوجود المطلق الانتزاعي، و خاصًا كالوجود الخاص بمعنى ما ينتزع منه الوجود الانتزاعي، أو كحصّة الوجود الانتزاعي الخاصّة المنتزعة من الوجود الخاص، أو الخاصّة 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 إلي الوجود العام أو الخاص وذلك بين ومبين أيضا في موضعه.

علي أنا نقول: إن الوجود الأخص الذي فرضه الشارح و ادّعي امتناعه في هذا التقرير للسند لا معني له إلا الوجود ثانيا بعد العدم، وكذا الوجود الأعم أو المطلق الذي فرضه فيه وفرض إمكانه، لا معني له إلا الوجود الخاص السابق علي هذا العدم اللاحق المسبوق بالعدم السابق، وأطلق الشارح عليه الوجود العام والوجود المطلق بمعني الوجود في الجملة. إذ لا وجود هنا عامًا أو مطلقًا بأي معني اخذ غيره.

و الحاصل أن المراد من ذلك هو الوجود المغاير و حينئذ فيمكن لنا أن نقول: إن العدم الخاص الذي فرضنا نحن خصوصه و امتناعه، هو العدم اللاحق المسبوق بالوجود السابق، وأن العدم المطلق أو الأعم الذي نحن فرضناه و فرضنا إمكانه هو العدم السابق علي الوجود السابق المغاير للعدم اللاحق سواء بسواء.

و حيث عرفت ذلك عرفت أن إيراد هذا القائل يرد علي هذا التقرير للسند أيضا، علي تقدير كون كل من السنتين سند آخر أخص من المنع أيضا كما زعمه الشارح، وأنه به يبطل هذا السند الأخير، و به يبطل المنع بالكلية، إذ مجموع السنتين مساو للمنع إذ لا سند هنا غيرهما يستلزم المنع. و يبطل السند المساوي سواء اعتبرته سندا واحدا مساويا له

أو سنيين كلّ منهما أخصّص، و مجموعها مساو له يبطل المنع. وهذا الذي ذكرنا هو توجيه كلام هذا القائل، وبه يتم إيراد علي ما يفهم ظاهرا من كلام المصنّف، ويظهر أنّه لا يندفع عنه بما أورده الشارح عليه، فتبصّر.

إلا أنّ إيراد ليس ممّا لا يمكن دفعه عن المصنّف، بل يمكن ذلك، لكن بوجه آخر غير ما ذكره الشارح.

وبيانه يستدعي تمهيد مقدّمة وهي أن يقال: من المستبين ممّا تبين في محلّه وكذا ممّا ذكره الشارح في التمهيد الذي حقّقه أن الوجود لو اريد به الوجود الخاصّ بمعني ما ينتزع منه الوجود العامّ الانتزاعي، فكلّ وجود خاصّ بهذا المعني حقيقة خاصّة مغايرة للوجود الآخر الخاصّ، مخالف له بحسب الحقيقة ومع ذلك فيمكن أن يكون بعضها مخالفا أيضا لبعض آخر بحسب التقييد بقيود سلبية أو إضافية، هي تكون منشأ لإمكان بعضها ولا متناع آخر، وأنّه لو اريد به الوجود العامّ الانتزاعي، فهو وإن كان معني واحدا عامّا مشتركا بين الموجودات اشتراكا معنويّا إلا أنّ حصصه أيضا متخالفة ومتغايرة بحسب إضافتها إلي الوجودات الخاصّة، وكذا بحسب التقييد بقيود سلبية أو إضافية.

وبذلك يمكن أن يحصل الاختلاف بينها في الحكم إمكانا و امتناعا وجوبا. وكذلك العدم وإن كان مفهوما واحدا، لا تمايز بين الأعدام بحسب مفهوماتها، إلا أنّه قد يمكن التمايز بينها بحسب إضافتها إلي الوجودات الخاصّة المتميزة، أو إلي حصص الوجود العامّ المتميزة، وكذا بحسب التقييد سلبية أو إضافية وبذلك يحصل التغير والتخالف بين الأعدام ويمكن الاختلاف بينها في الحكم امتناعا وإمكانا وجوبا.

وإذا تمهّد هذا فنقول: إنّ للمصنّف أن يقول حينئذ إنّنا لا نسلّم ما ادّعاه هذا القائل من أنّه لو كان امتناع عود المعدوم أي وجوده ثانيا لأجل طريان العدم علي وجوده أولا، والحال أنّه ليس إلا لأجل طريان النقيض علي النقيض، وكون النقيض المطروء عليه ممتنعا، يلزم أن يكون عود العدم بعد ما طرأ عليه الوجود ممتنعا أيضا لأجل ذلك. لكننا نقول: إنّ معني ذلك امتناع عود ذلك العدم الخاصّ المطروء عليه أي العدم السابق علي الوجود، كما أنّ المراد في الأوّل، امتناع عود ذلك الوجود الخاصّ المطروء عليه بعينه، ضرورة أنّه لو فرض الوجود بعد العدم الطارئ، كان هو وجودا خاصّا آخر غير الأوّل مقيّد بكونه

مسبقاً بالعدم السابق فقط. و الثاني مقيّد بكونه مسبقاً بالعدم الطارئ، وإن كان مسبقاً بالعدم السابق أيضاً بالواسطة.

و كذلك لو فرض عدم بعد الوجود الطارئ عليّ العدم، كان العدم الثاني عدماً خاصّاً غير الأوّل لكون الأوّل مقيّداً بكونه عدماً سابقاً عليّ الوجود مطلقاً و الثاني مقيّداً بكونه عدماً لاحقاً، طارئاً عليّ الوجود و أحدهما غير الآخر.

و حينئذ نقول: سلّمنا امتناع ذلك العدم الخاصّ، لكنّه لا- يلزم منه عدم جواز انعدام الماهيّة أو انعدام وجودها بعدم خاصّ آخر غير الأوّل، حتّيّ يلزم أن يكون الماهيّة الموصوفة بالوجود بعد العدم ممتنعة العدم مطلقاً و واجبة الوجود لذاتها، بل يجوز انعدامها ثانياً بعدم آخر، حيث لا مانع منه عند العقل.

و أمّا ما قلناه من أنّه يجوز أن يكون الماهيّة الموصوفة بالعدم بعد الوجود ممتنعة الوجود و واجبة العدم، فهو لأجل أنّ الماهيّة لو فرض وجودها ثانياً فهو إمّا بالوجود الخاصّ الأوّل فذلك ممتنع، لا امتناع عوده بعينه كما تبين، وإمّا بوجود خاصّ غير الأوّل فذلك أيضاً ممتنع لما تقرّر في موضعه من أنّ اختلاف الوجود يستلزم اختلاف الماهيّة و الذات عليّ ما بيننا وجهه فيما تقدّم، فلا يكون ما فرض معاداً بعينه بل يكون الموجود الثاني غير الموجود الأوّل؛ هذا خلف. و هذا بخلاف العدم، فإنّ اختلاف العدم لا يستلزم اختلاف الذات، فتدبّر. و بما حقّقناه تنحسم مادّة الشبهة و الله أعلم بحقيقة الحال.

### في تحرير ما ذكره صاحب المواقف

و أمّا صاحب المواقف عليّ ما نقل الشارح كلامه، فظاهره أنّه بصدد إبطال سند المنع عليّ التقرير الثاني له، و أنّ مبنيّ كلامه عليّ أنّه فهم من قول المانع بأنّ ماهيّة المعدوم من حيث هي يجوز أن تقتضي امتناع العود، و العود لكونه وجوداً حاصلًا بعد طريان العدم أخصّ من الوجود المطلق-إليّ آخره.

أنّ غرضه أنّ منشأ امتناع الوجود ثانياً و إمكان الوجود ابتداءً، إنّما هو اختلاف الوجودين بحسب الزمان فقط، بأن كان الوجود الأخصّ في زمان و هو زمان طريان العدم و الوجود الأعمّ أو المطلق في زمان آخر قبل طريان العدم، أو ادّعي أنّ الوجودين وإن قيّداً



بقيد غير الزمان أيضا كقييد طريان العدم في الوجود ثانيا و قيد عدم طريانه في الوجود ابتداءً لا يكون بينهما اختلاف إلا بحسب الزمان فقط، لا بحسب الحقيقة، ولا بحسب غير الزمان.

ثم قال: الوجود أمر واحد في حد ذاته لا يختلف ابتداءً وإعادة بحسب حقيقته و ذاته بل بحسب إضافته إلي أمر خارج عن ماهيته و هو الزمان فقط، فإذا نيتلازم الوجودان المبتدأ و المعاد- أي الواقع في زمان الابتداء و الواقع في زمان الإعادة- إمكانا و وجوبا و امتناعا، لأن الأشياء المتوافقة في الماهية كالوجودين المبتدأ و المعاد، يجب اشتراكها في هذه الامور أي في الإمكان و الوجوب و الامتناع المستندة إلي ذواتها أي إلي 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 إلي 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 أنما لو جوّزنا كون الشيء الواحد كالوجود ممكنا في زمان كزمان الابتداء، ممتنعا في زمان آخر كزمان الإعادة، معللا بالتعليل الذي ذكره المانع في التقرير الثاني للسند، و يرجع حاصله إلي أن الوجود في الزمان الثاني أخص من الوجود مطلقا و مغاير للوجود في الزمان الأول بحسب الإضافة إلي الزمان، فلا يلزم من امتناع الوجود الثاني امتناع ما هو أعم منه، أو امتناع ذلك المغاير، و جوّزنا هذا الانقلاب الذي هو من الإمكان الذاتي إلي الامتناع الذاتي، للزم علينا أن نجوّز نظير هذا الانقلاب من الانقلابات الاخر الذاتية كالانقلاب من الامتناع الذاتي إلي الوجوب الذاتي معللا بنظير التعليل المذكور أي بأن الشيء الوجود في زمان أخص من الوجود في زمان آخر أو مغاير له، فجاز أن يكون ذلك الأخص ممتنعا و المطلق أو المغاير واجبا، فإن المفروض أن لا اختلاف بينهما إلا بحسب الزمان، مع وحدتهما بحسب الحقيقة.

و في تجويز هذا الانقلاب من الامتناع الذاتي إلي الوجوب الذاتي، مخالفة لبديهية

العقل الحاكمة بأن الشيء الواحد يستحيل أن يقتضي لذاته عدمه في زمان و يقتضي لذاته وجوده في زمان آخر. وإغناء للحوادث عن المحدث. و سدّ لباب إثبات الصانع، لجواز أن تكون ممتنعة لذواتها في زمان كونها معدومة، و واجبة لذواتها حال كونها موجودة، فلا حاجة لها إلي صانع يحدثها.

فحاصل كلامه إبطال سند المنع من وجهين: أولها بطريق البرهان، والثاني بطريق النقض الإجمالي و الإلزام.

و هذا الذي ذكرناه، هو تحرير كلام صاحب المواقف، إلا أن قوله: «الوجود أمر واحد في حد ذاته لا يختلف ابتداءً و إعادة بحسب حقيقته و ذاته-إلي آخره-».

كأن مراده منه الوجود العام الانتزاعي الذي قالوا: إنّه أمر واحد بحسب الحقيقة، مشترك معنوي بين الموجودات، و إلا فالوجود الخاص بمعني ما ينتزع منه الوجود العام و حصصه ليس واحدا بحسب الحقيقة، بل مختلف بحسب اختلاف الماهيات و الذوات.

و أن إيراده للفظ المغاير في المواضع الأربعة، سواء كان بلفظ الواو العاطفة أو بلفظ (أو) العاطفة علي اختلاف النسختين، كان فيه إشارة إلي أن المراد من الوجود الخاص أو الـا-خصّ، و كذا من الوجود المطلق أو الأ-عمّ، ليس إلا- الوجود المغاير أي المغاير بحسب الإضافة إلي الزمان، إذ ليس هنا خصوص و لا عموم، و لا إطلاق بحسب معني من المعاني إلا معني المغايرة. و أنّه ينبغي أن يحمل إطلاق هذه الألفاظ في كلام المانع في تقرير السند الثاني علي هذا المعني أيضا حتّي يكون له وجه كما أشرنا نحن أيضا فيما سبق إليه.

و إلا- أن قوله: «لجواز أن يكون ممتنعة لذواتها في زمان كونها معدومة و واجبة لذواتها حال كونها موجودة، فلا حاجة لها إلي صانع يحدثها» كأنّ فيه إيحاء إلي أنّه حينئذ يلزم تجويز انقلاب آخر غير ذلك أيضا، و هو تجويز أن تكون الحوادث ممكنة لذواتها في زمان كونها معدومة، و واجبة لذواتها حال كونها موجودة، فلا حاجة لها إلي صانع يحدثها، و إنّما لم يدّعه أيضا لعدم كونه في مقام استقصاء جميع الانقلابات الممتنعة، فاكنتفي بالأوّل مع كونه في ظهور المفسدة بحيث لا يخفي علي أحد.

ثمّ إنك بعد ما تبينّت تحرير كلام صاحب المواقف، لا يخفي عليك أنّ إيراده علي السند الثاني حيث أورده بحيث كان مقابلا له في الظاهر لو كان واردا عليه، لربّما أمكن

إيراده علي السند الأول أيضا لكن بتغيير في العبارة، كأن يضمّ إلي ادّعاء وحدة الوجود بحسب الذات ادّعاء وحدة الذات أي ذات المعدوم أيضا أي وحدته في حالتي الابتداء والعود، ويدّعي مع ادّعاء تلازم الوجودين أي المبتدأ والمعاد إمكانا ووجوبا وامتناعا، أنّ تلك الذات الواحدة أيضا يجب أن يكون ما تقتضيه هي بذاتها من جملة تلك الامور واحدا في حالتي الابتداء والعود.

أو أن يقول: إنّ الماهيّة أمر واحد في حدّ ذاته لا- تختلف إعادة وابتداء، فلا تختلف في اقتضاء إمكان الاتّصاف بالوجود الواحد كما ذكره المحشّي الشيرازي. وأن يبذل قوله:

لأنّ الأشياء المتوافقة في الماهيّة يجب اشتراكها في هذه الامور المستندة إلي ذواتها، بقوله: لأنّ الأشياء المتوافقة في الماهيّة، يجب اشتراكها في اقتضاء الذات الواحدة إيّاها كما ذكره المحقق الدواني.

أو أن يضمّ القول الثاني إلي القول الأول، ويذكرهما جميعا وأن يسقط قيد الخصوص أو الأخصيّة في أحد الوجودين، وقيد الإطلاق أو الأعميّة في الآخر، بل يكتفي بقيد المغايرة، وأن يريد بالشيء الواحد في قوله: «لو جوّز كون الشيء الواحد ممكنا في زمان- إلي آخره» الذات الواحدة كما أنّه ينبغي أن يراد به في الإيراد علي السند الثاني الوجود الواحد.

وبالجملة أن يغيّر العبارة علي نحو تكون عبارة إبطال السند في مقابلة السند الأول، ويكون ورود الإيراد عليه ظاهرا إمّا بما ذكرنا أو بنهج آخر.

وهذا إذا اريد مقابله للتقرير الأول، وأمّا إذا اريد مقابله للتقريرين جميعا، فينبغي أن يدّعي هناك تعميم وضمّ بعض العبارات إلي بعض، حيث يكون مقابلا لكلا التقريرين، كما لا يخفي علي المتأمل.

### في تحرير ما ذكره الشارح القوشجي في مقام الجواب

عمّا أورده صاحب المواقف

ثمّ إنّ الشارح قد تصدّي للجواب عمّا ذكره صاحب المواقف، فمهّد أولا لذلك مقدّمة و تحقيقا، ثمّ ذكر الجواب عنه.

و بيان ما ذكره في التمهيد أنّ الوجوب عبارة عن اقتضاء الذات للوجود مطلقا أي غير مقيد بقيد ينافيه، و الامتناع عن اقتضاء الذات العدم مطلقا أي غير مقيد أيضا بقيد ينافيه، و الإمكان عن لا اقتضاءهما مطلقين أي غير مقيدين أيضا بقيد ينافيهما. و قد تقدّم أنّه لا يجوز الانقلاب بين تلك المفهومات الثلاثة، أي الوجوب الذاتي و الإمكان الذاتي و الامتناع الذاتي، بأن يكون شيء واحد كالوجود أو العدم واجبا في زمان، ثمّ يصير ممكنا أو ممتنعا في زمان آخر أو بالعكس، أو أن يكون شيء واحد كالذات الواحدة من جملة الذوات واجب الوجود لذاته في زمان ثمّ يصير ممكن الوجود لذاته أو ممتنع الوجود لذاته في زمان آخر أو بالعكس، لأنّ مقتضي ذات الشيء لا يختلف و لا يتخلف بحسب الأزمنة.

لكنّ الوجود و كذا العدم قد يقيد بقيد سلبي أو إضافي يجعل ذلك القيد المقيد به أمرا آخر مغايرا لما لم يقيد به. و كذلك الذات بحسب اعتبارها متّصفة بالوجود أو العدم و مقتضية لأحدهما أو غير مقتضية لواحد منهما، قد تقيد بقيد سلبي أو إضافي 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 بالجملة لا-مدخل للزمان في اختلاف الوجود أو العدم بحسب الإمكان أو الامتناع أو الوجوب، أو في اختلاف الذات في الاتّصاف بالوجود أو العدم بحسب هذه الامور، و إن كان بحسب الإضافة إلي الزمان أيضا يختلف حال الوجود و العدم في الجملة غير الاختلاف في تلك الامور. بل إنّ المدخل في ذلك لذلك القيد نفسه و مدخليّة الزمان فيه إنّما هي لأجل اقتران القيد و المقيد به معه.

و تفصيل ذلك أنّ الوجود قد يقيد بقيد سلبي أو إضافي، فلا يقتضي ذات الواجب الوجود لذاته المقيد بذلك القيد، بل يمنع اتّصافه به، كما إذا قيّدنا الوجود بكونه مسبوقا بالعدم، أو قيّدنا الواجب بكون وجوده مسبوقا بالعدم، فإنّ هذا الوجود يمتنع اتّصاف ذات الواجب لذاته به، لكونه منافيا للوجوب الذاتي فضلا عن اقتضائه له. و بذلك لا يخرج ذات الواجب لذاته عن كونه واجبا بالذات و لا ينقلب وجوبه إلي الامتناع، لأنّ اقتضائه للوجود مطلقا غير مقيد بقيد ينافيه باق بحاله لم يدخله تغيير و لا تبدّل و لا انقلاب. و كذلك

العدم قد يقيد بكونه مسبقا بالوجود، أو الممتنع قد يقيد عدمه بكونه مسبقا بالوجود، فلا يقتضي ذات الممتنع لذاته هذا العدم المقيّد بهذا القيد. بل لا يمكن اتّصافه به لكونه منافيا للامتناع الذاتي، ولا يلزم من ذلك الانقلاب من الامتناع الذاتي إلى الوجود الذاتي، بناء على أنّ اقتضاءه للعدم مطلقا غير مقيّد بقيد ينافيه باق بحاله. وكذلك إذا قيّد الوجود بكونه ناشئا عن ذات الموصوف به، أو قيّد الممكن بكون وجوده ناشئا عن ذاته، لم يمكن اتّصاف ذات الممكن لذاته به، لكونه منافيا للإمكان الذاتي الذي معناه عدم اقتضاء الوجود والعدم لذاته، ولم يصير الممكن لذاته بذلك ممتنعا لذاته، إذ نسبته إلى الوجود المطلق والعدم المطلق أي غير مقيّد بالقيد المنافي باق بحاله، (1) لم يتغيّر بعد، وكذلك الوجود إذا قيّد بالوجود القديم الأزلي المستمرّ في جميع أجزاء الأزل وفي جميع أوقاته المفروضة أو قيّد الممكن بكون وجوده وجودا كذلك، لم يمكن اتّصاف ذات الممكن به لكونه منافيا للإمكان الذاتي ولو بعد النظر في الدليل، حيث إنهم أقاموا الدليل على حدوث العالم بجملته حدوثا زمانيّا أو دهريا، ولم يصير الممكن لذاته بذلك ممتنعا لذاته، إذ نسبته إلى الوجود المطلق غير مقيّد بقيد ينافيه أي الوجود في الجملة وفي بعض أجزاء الأزل باق بحاله (2) لم يتغيّر بعد. والممتنع بذاته هو الذي لا يقبل الوجود بوجه من الوجوه وهذا الممكن ليس كذلك. ولأجل كون هذين الوجودين أي الوجود الأزلي والوجود في الجملة مختلفين عندهم في جواز اتّصاف ذات الممكن بالثاني دون الأوّل، قالوا: إنّ أزليّة الإمكان غير إمكان الأزليّة وغير مستلزّمة له كما بيّنه الشارح، ونقل عن بعضهم إيرادا عليه و دفعه، وإن كان الأظهر في دفع ذلك الإيراد ما ذكره المحسّني الشيرازي بقوله:

أزليّة الإمكان تقتضي أن يكون الوجود المطلق أي في الجملة جائزا للممكن في جميع أوقات الأزل، على أن يكون الأوقات طرفا للجواز والإمكان، وذلك لا يستلزم كون الوجود في جميع تلك الأوقات ممكنا. على أن يكون الأوقات طرفا للوجود.

وإنّما كان أظهر في الدفع، لأنّه لا يسلم قول ذلك البعض بدلا أيضا كما سلّمه الشارح، فتفطن. وهذا الذي ذكرنا إنّما هو بيان ما ذكره الشارح في التمهيد، ومنه يظهر الجواب عن

ص: 337

1- -باقية بحالها(خ ل).

2- -باقية بحالها(خ ل).

## في تحرير الجواب

لكن لا- يخفي عليك أنّ الأ-ظهر في الجواب عنه بالنظر إلي ذلك التمهيد علي ما بيّناه و بحيث ينحسم به مادّة الشبهة، سواء اوردت علي التقرير الأوّل للسند أو علي التقرير الثاني له، أن يقال إنّه كما جاز في تلك الصور المفروضة المتقدّمة 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 علي الوجود أو قيّد الممكن بكون وجوده مسبقا بعدم طار علي وجوده الابتدائي، لا يمكن اتّصاف ذات الممكن به، لكونه منافيا لإمكانه الذاتي و لو بعد النظر في الدليل.

كما مرّ من الأدلّة علي امتناع عود المعدوم بعينه، و لا يصير الممكن بذلك ممتنع الوجود لذاته، إذ نسبته إلي الوجود مطلقا غير مقيّد بقيد ينافيه كهذا القيد باق بحاله و لم يتغيّر بعد.

و بالجملة فكما جاز أن يكون الوجود المسبق بالعدم مطلقا سابقا كان أم لاحقا ممّا لا يمكن اتّصاف ذات الواجب لذاته به لكونه منافيا و لم يكن ذلك من الانقلاب المحال في شيء، لأنّ اقتضائه للوجود مطلقا غير مقيّد بقيد ينافيه كهذا القيد باق بحاله، كذلك يجوز أن يكون الوجود المسبق بالعدم اللاحق المسبق بالوجود المسبق بالعدم السابق أعني 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 الذاتي إلي الامتناع الذاتي، لأنّ نسبته إلي الوجود مطلقا غير مقيّد بقيد ينافيه، كالوجود المسبق بالعدم السابق خاصّة باق بحاله (1) و ذلك القيد الذي صار التقييد به منشأ لامتناع اتّصاف ذات الممكن بالمقيّد به و إن كان لازما لماهية الممكن المعدوم الكذائي أو معتبرا في مفهوم العود و داخلا في 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 في الامتناع و الإمكان حيث امتنع المعاد و أمكن المبتدأ، إلاّ أنّه إذا قلنا إنّ كلاً من الوجود المعاد و الوجود الابتدائي وجود خاصّ مغاير

للآخر في الحقيقة كما هو التحقيق في الوجود الخاصّ بمعني ما ينتزع منه الوجود العام، فلا اشكال حينئذ في اختلاف حال الوجودين إمكانا و امتناعا، وكذا في اختلاف اتّصاف الممكن بهما بحسبهما.

وأما إذا أردنا بهما الوجود الانتزاعي، وقلنا بوحدة حقيقته و اختلافه بحسب الإضافة إلي أمر خارج عن حقيقته.

فنقول: ليس منشأ الاختلاف بين الوجودين، هو أصل حقيقتهما الواحدة، ولا أصل ذات الممكن المفروض وحدتها في حالتي فرض الاتّصاف بالوجودين، ولا ذلك ممّا ادّعاه المانع، ولا ممّا يلزم من كلامه حتّي يرد ما ذكره صاحب المواقف من أنّ الوجود أمر واحد في حدّ ذاته لا يختلف إعادة و ابتداءً بحسب حقيقته و ذاته، وأنّ الأشياء المتوافقة في الماهية كالوجودين يجب اشتراكها في الإمكان و الوجوب و الامتناع المستندة إلي ذوات تلك الأشياء، أو أنّ الأشياء المتوافقة في الماهية يجب اشتراكها في اقتضاء الذات الواحدة أيّاها. بل أنّ منشأ الاختلاف في ذلك هو الإضافة إلي أمر خارج عن ماهية الوجود، ولكن ليس ذلك الأمر هو الزمان كما ادّعاه صاحب المواقف، فإنّ الزمان بمجرد لا دخل لاختلافه في اختلاف حال الوجود، ولا في اختلاف حال الممكن في اتّصافه به أصلا. وليس ذلك أيضا ممّا ادّعاه المانع أو ممّا يلزم من كلامه، حتّي يرد عليه ما أورده هو من أنّه لو جوّزنا هذا الانقلاب أي كون الشيء الواحد أي الوجود الواحد أو الذات الواحدة ممكنا في زمان كزمان الابتداء ممتنعا في زمان آخر كزمان إعادة معلّلا بالتعليل المذكور، لجاز نظير هذا الانقلاب أيضا كالانقلاب من الامتناع الذاتي إلي الوجوب الذاتي معلّلا به-إلي 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.

وبالجمله هذا القيد مناف له داخل في مفهوم العود و لازم لماهية ذلك المعدوم به صار العود ممتنعا بالذات. وكذا اتّصاف المعدوم به، وكذا هذا القيد، وكذا المقيّد به، وإن كان مقارنا للزمان لكن لا دخل للاقتران به في هذا الامتناع أصلا، كيف و لو كان الامتناع المذكور مستندا إلي الاقتران بالزمان لم يكن الامتناع ذاتيا كما هو المفروض، لكونه

مستندا إلى أمر خارج عن حقيقة العود وعن حقيقة المعدوم المفروض، وغير لازم لماهيتهما بل كان امتناعا غيريًّا؛ هذا خلف.

ولا يخفي أنّ في صورة ما ادّعه من لزوم الانقلاب من الامتناع إلى الوجوب ليس سوي قيد الوقوع في الزمان قيد مناف يوجب ذلك، إذ ليس في زمان كون الممكن معدوما بالعدم السابق سوي الاقتران بالزمان قيد معتبر مع وجوده أو مع ذات الممكن من جهة الاتّصاف ينافي الإمكان ويوجب الامتناع الذاتي، حتّى يلزم أن يكون الممكن في ذلك الزمان ممتنعا لذاته، وكذا ليس في زمان كونه موجودا بالوجود الابتدائي المسبوق بالعدم السابق خاصّة سوي الاقتران بالزمان قيد ينافي الإمكان ويوجب الوجوب الذاتي، حتّى يلزم كونه فيه واجبا لذاته، وقد عرفت أنّ الاقتران بالزمان بمجردّه لا يكون منشأ لذلك.

ولا يمكن أيضا أن يقال: إنّ المراد أنّ الممكن بشرط العدم يمتنع وجوده. وكذا هو بشرط الوجود يجب وجوده، لأنّ هذا يكون خلاف الفرض، لأنّ المفروض هو الامتناع والوجوب في زمان الوصف لا بشرطه، وأيضا يكونان حينئذ غيريّين حيث إنّ هذا الشرط خارج عن حقيقة ما فرض ممتنعا أو واجبا وغير لازم لماهيتهما لا ذاتيين كما هو المفروض أيضا.

نعم في كلّ صورة يعتبر فيها القيد المنافي يلزم الاختلاف، وليس 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 ومعتبر في مفهوم العود أي الوجود ثانيا، لا يخفي أنّه حينئذ يكون الاختلاف مستندا إلى ذلك القيد الذي هو لازم للماهية أو معتبر في المفهوم، وحيث كان لازم الماهية مستندا إلى الماهية من حيث هي كما هو المقرّر بينهم، فيكون الاختلاف مستندا إلى ماهية الملزوم أي الممكن المعدوم، والمفروض أنّ حقيقة الممكن حقيقة واحدة، وكذلك حيث كان القيد معتبرا في مفهوم العود وما هو إلا الوجود ثانيا الذي هو واحد بحسب الحقيقة فيكون الاختلاف أيضا مستندا إلى حقيقة الوجود التي هي واحدة.



قلت: لا عود للمحذور أصلا فإننا لا نعني بكون هذا القيد معتبرا في مفهوم العود أنه معتبر في مفهوم الوجود الذي حقيقته واحدة، كالوجود العام المشترك فيه المتحد بالحقيقة من حيث هو حقيقة واحدة، بل نعني به أنه معتبر في مفهوم العود الذي هو وجود خاص، سواء أردنا بالوجود الخاص هو الأمر الذي ينتزع منه الوجود المتزاعي وقلنا بتغاير الوجودات الخاصة في الحقيقة كما هو الحق، أو أردنا به تلك الحصّة المنتزعة من ذلك الوجود الخاص وقلنا بتغاير الحصص أيضا بتغاير الاعتبارات و الإضافات إلي أمر خارج، وكذا بتغاير المفروضات لها التي هي ممّا ينتزع منها تلك الحصص.

و علي التقديرين فلا- عود للمحذور، إذ لا- يلزم من اعتبار القيد في وجود خاص كالعود اعتباره أيضا في وجود خاص آخر كالوجود الابتدائي، ولا اعتباره في مفهوم الوجود العام الواحد بالحقيقة حتّي يلزم أن يكون ما يقتضيه العود يقتضيه الوجود الابتدائي، أو يقتضيه الوجود العام أو يختلف مقتضاه.

وكذلك لا نعني بكون ذلك القيد لازما لماهية الممكن المعدوم أنه لازم لماهية الممكن مطلقا، ولو كان ممكنا موجودا أو أنه لازم لماهية الممكن المعدوم مطلقا و لو كان معدوما بالعدم السابق فقط، بل أنه لازم لماهية هذا الممكن المعدوم بالعدم الطارئ علي وجوده السابق المسبوق بالعدم السابق، وهذه الماهية باعتبار اتّصافها بهذا العدم الطارئ تكون مغايرة للماهيات الممكنات الاخر معدومات أو موجودات، فلا يلزم أن يكون القيد اللازم لها من هذه الجهة لازما لها من الجهة الاخرى، أو لازما لغيرها من الماهيات الممكنة، حتّي يعود المحذور.

و الحاصل أنّ إمكان اتّصاف المعدوم الممكن بالوجود الابتدائي، و عدم إمكان اتّصافه بالعود، و اختلاف حاله في ذلك، وكذا اختلاف حال الوجودين امتناعا و إمكانا، يمكن أن يكون لأجل اختلاف الوجودين بسبب ذلك القيد المعتبر في مفهوم العود، وكذا لأجل اختلاف حال الماهية أي ماهية المعدوم في الحالين بسبب ذلك القيد اللازم لها من حيث هي، وأن مجموع الاختلافين أي الاختلاف في الصفة و الموصوف، يمكن أن يكون منشأ

لاختلاف الحكم، فإنه لا شبهة في أنّ أحد الاختلافين يمكن أن يكون كافياً في ذلك حيث يمكن أن يكون الذات الواحدة حيث كانت هناك صفات متغايرة و مختلفة، إمّا بالذات أو بالاعتبار، مقتضية لصفة منها دون صفة أخرى متغايرة للاولي، وكذا يمكن أن يكون الصفة الواحدة، حيث كانت الذات الموصوفة بها باعتبار تقيدها بقيد متغايرة لنفسها باعتبار تقيدها بقيد آخر ممّا تقتضيها تلك الذات باعتبار ولا تقتضيها باعتبار آخر، فكيف إذا كان هناك اختلاف في الموصوف و الصفة جميعاً كما فيما نحن فيه، فتبصّر.

وبما ذكرنا يظهر الجواب الحقّ التفصيلي عمّا ذكره صاحب المواقف، و به ينحسم مادّة الشبهة، سواء أوردت علي التقرير الأوّل للسند أو علي 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 إيهام بسببه صار منشأ لإيراد المحقّق الدواني عليه، و تطبيقه علي ما ذكرنا أو توجيهه بنحو آخر يندفع به عنه الإيراد و ينحسم به مادّة الشبهة علي التقريرين يحتاج إلي نوع عناية.

و بيان ذلك أنّ قوله: و إذا تمهّد هذا فنقول مقصود المانع أنّ العود ليس وجوداً مطلقاً علي أيّ وجه كان، بل هو وجود مقيد بكونه حاصلًا بعد طريان العدم، فلم لا يجوز أن يمتنع اتّصاف ماهيّة المعدوم بهذا الوجود المقيد، و لا يمتنع اتّصافها بالوجود المطلق من غير لزوم انقلاب من الإمكان الذاتي إلي الامتناع الذاتي كما في إخوته و نظائره علي ما تقدّم.

أشار بذلك إلي الجواب عن النقض و الإلزام، و لعلّه أراد به أنّ مقصود المانع أنّ العود ليس وجوداً مطلقاً علي أيّ وجه كان، بل هو وجود خاصّ مقيد بكونه حاصلًا بعد طريان العدم، و هذا القيد داخل في مفهومه معتبر فيه، و به صار هذا الوجود وجوداً خاصّاً مخالفاً لما لم يقيد به من الوجود في الحكم لا- بمجرّد الإضافة إلي الزمان كما ادّعاها صاحب المواقف، كما أنّ هذا القيد لازم لماهيّة الممكن المعدوم أي لماهيّة هذا الممكن المعدوم المفروض الذي طرأ عليها العدم، فلم لا يجوز أن يمتنع اتّصاف ماهيّة هذا الممكن المعدوم

بهذا الوجود المقيّد أي العود الذي سبب اختلافه مع غيره في الحكم إنّما هو هذا القيد فقط ولا يمتنع اتّصافها بالوجود المطلق أي بما لم يقيّد بهذا القيد من الوجود كالوجود الابتدائي من غير لزوم انقلاب من الإمكان الذاتي إلي الامتناع الذاتي علي ما ادّعاه صاحب المواقف، كما لم يلزم الانقلاب في إخوته ونظائره علي ما تقدّم من الأمثلة.

و أنّ قوله: فقول هذا القائل: ولو جوّزنا كون الشيء-إلي آخره-، لا تعلق له بكلام هذا المانع، لأنّه لا يقول بهذا التجويز ولا يلزمه أيضا. لعلّه أراد به أنّ قول هذا القائل أي صاحب المواقف: ولو جوّزنا كون الشيء الواحد أي الوجود الواحد ممكنا في زمان الابتداء، ممتنعا في زمان الإعادة، أو كون الماهيّة الواحدة ممكنة الاتّصاف بالوجود في زمان الابتداء، ممتنعة الاتّصاف به في زمان الإعادة-إلي آخر ما ذكره-، لا تعلق له بكلام هذا المانع، لأنّه لم يقل بوحدة الوجود في الحالين، بل إنّ كما ظهر من التقرير الثاني لسند المنع قال: بأنّ الوجود في زمان الإعادة وجود خاصّ و تقيّد بقيد كان ذلك القيد سببا لاختلافه في الحكم و كونه مغايرا لما لم يقيّد به و به صار ممتنعا، وليس سبب ذلك هو الإضافة إلي الزمان حتّي يلزم ما ذكره القائل، وكذلك لم يقل بوحدة الماهيّة في الحالين من جميع الجهات حتّي يلزم ما ادّعاه القائل، بل إنّ كما ظهر من التقرير الأوّل للسند، عني بها ماهيّة الممكن المعدوم بالعدم الطارئ التي هي باعتبار الاتّصاف بهذا الوصف اللازم لها مغايرة لنفسها باعتبار عدم الاتّصاف به كما أنّها مغايرة لغيرها من الماهيّات الممكنات. وبذلك تمّ الجواب عن الإلزام.

ثمّ إنّ قوله: وكذا قوله الوجود أمر واحد-إلي قوله- ولو جوّزنا لأنّ حاصله-إلي آخر ما ذكره-، إشارة إلي 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 الذي ذكره القائل، أنّ الوجود المعاد إذا اقتضى لذاته أمرا، يجب أن يقتضي الوجود المبتدأ لذاته ذلك الأمر و بالعكس، لأنّهما متّحدان ذاتا و حقيقة و إنّما اختلافهما بحسب أمر خارج هو الزمان عنده، فإذا نيتلازم الوجودان أي المبتدأ و المعاد إمكانا و وجوبا و امتناعا لأنّ الأشياء المتوافقة في الماهيّة كالوجودين، يجب اشتراكها في هذه الامور المستندة إلي ذواتها أو أنّ مع وحده حقيقة الوجودين في الحالين و كون اختلافهما بحسب الأمر الخارج إذا كانت

الذات الموصوفة بهما في الحالين واحدة أيضا، كما هيّة المعدوم والحال أنّ الأشياء المتوافقة في الماهية، يجب اشتراكها في اقتضاء الذات الواحدة أيّاها كذلك، فلا يجوز أن يختلف اقتضاؤها أيّاها.

والمانع لم يقل بخلاف ذلك ولم يلزم أيضا من كلامه خلافه، بل اللازم من كلامه أنّ الوجودين المبتدأ والمعاد وإن كانا متّحدين بحسب الحقيقة لكنّهما متغايران بحسب الإضافة إلي أمر خارج، وليس هو الزمان كما ادّعاه، بل ذلك القيد الذي اعتبر في الوجود المعاد ولم يعتبر في الوجود المبتدأ وكذلك الذات وإن كانت واحدة في الحالين لكنّها بحسب اتّصافها بالمقيّد بذلك القيد مغايرة لنفسها بحسب عدم اتّصافها به. فيجوز حينئذ أن يختلف اقتضاء الماهية والوجود جميعا أي يجوز أن يقتضي ماهية المعدوم، أي هذا المعدوم المفروض عدم الاتّصاف بأحدهما يعني الوجود المعاد ولا- يقتضي عدم الاتّصاف بالآخر أو يقتضي الاتّصاف بالآخر يعني الوجود المبتدأ لكونهما مختلفين متغايرين ولو بالاعتبار وكذا لكون الذات مختلفة ومتغايرة لنفسها ولو بالاعتبار.

وكذلك يجوز أن يقتضي أحد الوجودين جواز اتّصاف ماهية المعدوم به أو لا يقتضي عدم جواز اتّصافها به، ويقتضي الآخر عدم جواز اتّصافها به، لكون الذات مختلفة ولو بالاعتبار وكذا لكون الوجودين متغايرين ومختلفين ولو بهذا الاعتبار فقط إن لم نقل بكونهما متغايرين في الحقيقة، وكون كلّ واحد منهما وجودا خاصا مغايرا للآخر بحسب الذات أيضا.

والحاصل أنّ منشأ الاختلاف في الحكم فيما نحن فيه إنّما هو اختلاف في الصفة أي في الوجود واختلاف في الموصوف أي الذات الموصوفة بهما جميعا، وأنّ مجموع الاختلافين اللذين أحدهما كاف في اختلاف الحكم كما أشرنا إليه، سبب لذلك، وأنّ اختلاف الاقتضاء ممكن حينئذ سواء اسند إلي الذات أو إلي الوصف، ثمّ إنّ حيث كان اختلاف الحال مستندا إلي ذلك القيد الذي هو معتبر في الوجود المعاد ولازم لماهية ذلك المعدوم، لا إلي حقيقة الوجود المتّحدة، ولا إلي ماهية الممكن المعدوم مطلقا. فلا ينافي هذا أن لا يجوز أن يقتضي أحد الوجودين لذاته وبحسب حقيقته المتّحدة من غير قيد معتبر معه أمرا إن كان فرض اقتضاء ذاتي مستندا إلي حقيقته الواحدة ولا يقتضيه الوجود

الآخر لذاته، أو يقتضي عدمه، وأن لا يجوز أن يقتضي الذات الواحدة من جهة ذاتها بذاتها مع قطع النظر عن قيد و الاتّصاف بوصف أمرا مرّة لو كان لها اقتضاء كذلك وأن لا تقتضيه مرّة اخري أو تقتضي عدمه.

و هذا الذي ذكرنا هو توجيه كلام الشارح بحيث تتحسم به مادّة الشبهة، وينكشف به الإبهام، و منه يظهر اندفاع ما أورده المحقّق الدواني عليه في الحاشية عليه.

ص: 345

## في الإشارة إلي اندفاع ما أورده المحقق الدواني عن الشارح القوشجي

حيث قال: وقف الشارح عند ظاهر لفظ هذا القائل ولم يأت بما ينحسم مادة الشبهة -إلي آخر ما ذكره- واقتني أثره المحشدي الشيرازي، حيث نسج الكلام علي منواله وبنى علي أساسه.

وبيان الاندفاع: أنه لا خفاء فيما ذكره من أن مقصود هذا القائل -أي صاحب المواقف- أنه لو جاز أن يكون الشيء بعد ما طرأ عليه العدم ممتنعا وقبله ممكنا كما قيل في التقرير الأول للسند، لجاز أن يكون الحادث في زمان عدمه ممتنعا وفي زمان وجوده واجبا.

وأيضا لو جاز كون الشيء ممكنا الاتصاف بالوجود الأول، ممتنع الاتصاف بالوجود الثاني كما قيل في التوجيه الثاني للسند، لجاز كون الحادث ممتنع الاتصاف بالوجود في زمان عدمه، واجب الاتصاف بالوجود في زمان الوجود.

فإن العلة المذكورة في الوجهين للسند جارية فيما ادّعاه أيضا.

إلا أن مقصود الشارح كما بيّن مراده أن العلة المذكورة ليست جارية فيه، إنما تكون جارية فيه لو كان مقصود المانع في التقرير الأول للسند جواز أن يكون الشيء بعد ما طرأ عليه العدم بمجرد كونه في ذلك الزمان وإضافته إليه ممتنعا وقبله بمجرد كونه واقعا في الزمان القبل و إضافته إليه ممكنا من غير اعتبار قيد آخر هنا. وكذا لو كان مقصوده في التقرير الثاني للسند جواز كون الشيء ممكنا الاتصاف بالوجود الأول من حيث كونه وجودا أولا- واقعا في الزمان الأول، وممتنع الاتصاف بالوجود الثاني من جهة كونه وجودا ثانيا واقعا في الزمان الثاني من غير اعتبار قيد آخر معتبر معه، فإنه علي هذا التقدير

يجري العلة المذكورة في الوجهين فيما ذكره أيضا، ويرد ما أورده عليه، وليس ذلك مقصود المانع، بل إنّما مقصوده في التقرير الأول للسند جواز أن يكون الشيء بعد ما طرأ عليه العدم ممتنعا باعتبار قيد معتبر معه، هو لازم ماهيته أي طريان العدم الذي هو منشأ الاختلاف حال ذلك الشيء في الاتّصاف بالوجود، و منشأ امتناعه، أي امتناع وجوده مرة أخرى، ولا مدخل في ذلك للزمان أصلا وإن كان مقارنا معه، وأن يكون قبل ذلك ممكنا، أي أن يكون مع عدم اعتبار ذلك القيد معه كما هو قبل طريان العدم ممكن الوجود.

وكذلك مقصود المانع في التقرير الثاني جواز كون الشيء ممكن الاتّصاف بالوجود الأول، لا- من جهة كونه وجودا واقعا في الزمان الأول، بل من جهة كونه وجودا مطلقا بمعنى عدم تقيده بقيد مناف، كقيد طريان العدم. وكذا جواز كون الشيء ممتنع الاتّصاف بالوجود الثاني، لا من جهة كونه وجودا ثانيا واقعا في الزمان الثاني، بل من جهة تقيده بقيد معتبر في مفهومه، وهو طريان العدم، وإن كان مقارنا للزمان.

ولا يخفي أنّ العلة المذكورة بهذا المعنى الذي ذكرناه ليست جارية فيما ذكره القائل في الحادث، وأجراها المحقق الدواني فيه، إذ الحادث في زمان عدمه لم يقيّد بغير لازم لماهيته أو داخل في ماهيته، يمكن أن يكون ذلك القيد منشأ لامتناعه، وكذا هو في زمان وجوده لم يقيّد بغير ذلك يمكن أن يكون سببا لوجوده، وكذلك الوجود في زمان عدمه لم يقيّد بغير مفهومه أو لازم له، يوجب كون الحادث ممتنع الاتّصاف به، وكذا هو في زمان وجوده لم يقيّد بغير ذلك يكون منشأ لوجوب اتّصاف الحادث به.

نعم في هذه الصور قد قيّد الحادث أو وجوده بقيد الوقوع في الزمان المختلفين، وقد عرفت مرارا أنّ اختلاف الزمان بمجرد لا يصير منشأ لاختلاف حال الشيء ولا لاختلاف حال الوجود إمكانا وجوبا وامتناعا.

وهذا الذي ذكرنا في توجيه كلام الشارح، وإن كان غير مصرّح به في كلامه في الجواب الذي ذكره، لكنّه ظاهر منه بقرينة ما سبق منه في التمهيد الذي ذكره. فإنّه ينادي به عند التأمل الصادق فيما ذكره من أنّ الوجود وكذا العدم قد يقيّد بغير سلب أو إضافي، فلا يقتضي الشيء، إيّاه، بل يمتنع اتّصافه به، كما فصله من الأمثلة، فإنّ كلامه ظاهر في أنّ سبب ذلك الامتناع ليس إلّا ذلك القيد، لا اختلاف الزمان. كيف وهو قد ذكر في صدر

التمهيد أنه قد تقدّم أنّه لا يجوز الانقلاب بين هذه المفهومات الثلاثة، بأن يكون شيء واجباً في زمان، ثم يصير ممكناً أو ممتنعاً في زمان آخر أو بالعكس، لأنّ مقتضى ذات الشيء لا يختلف ولا يتخلّف بحسب الأزمنة، حيث نفي كون الزمان بمجرد سبب لاختلاف الحال في ذلك و كأنّ المحقّق الدواني في إيراد علي الشارح نظر إلي ظاهر كلامه في الجواب، حيث لم يصرّح بكون منشأ الاختلاف هو القيد، بل أجمل بحيث كونه هو الزمان، ولم ينظر إلي ما ذكره في التمهيد.

و من هذا يظهر أنّ المحقّق الدواني وقف علي ظاهر لفظ الشارح في الجواب و ذهل عمّا ذكره في التمهيد له و لم يأت بشيء و يظهر انعكاس التشنيع، فتدبر.

ثم إنّ قول المحقّق الدواني: إلاّ أنّه تسامح في قوله: لأنّ الأشياء المتوافقة في الماهيّة -إلي قوله-: و لو جوّزنا، و كان حقّ العبارة أن يقول: لأنّ الأشياء المتوافقة في الماهيّة يجب اشتراكها في اقتضاء الذات الواحدة، إيّاها.

ذكر المحشّي الشيرازي أنّه دفع للإيراد الثاني للشارح علي الوجه الأوّل لإبطال السند بتغيير العبارة و عني بالإيراد الثاني للشارح، قوله: و كذا قوله: الوجود أمر واحد-إلي قوله- و لو جوّزنا لأنّ حاصله أنّ الوجود المعاد إذا اقتضى لذاته أمراً-إلي آخره- و هو و إن لم يبيّن صريحا أنّ مفاد هذا الإيراد ما ذاء؟ و أنّ مبني دفعه علي ما ذاء؟ لكنّه يفهم من بعض أقواله بعد ذلك كما سنشير إليه في شرح كلامه أنّ مفاد إيراد الشارح أنّ ما ذكره القائل، ليس في مقابلة كلام المانع، و لا يضرّه، لأنّ حاصل ما ذكره القائل أنّ الوجود المعاد إذا اقتضى لذاته أمراً، يجب أن يقتضي الوجود المبتدأ أيضاً لذاته لذلك الأمر بعينه، لأنّهما متّحدان ذاتاً و حقيقة، و إنّما اختلافهما بحسب أمر خارج، و هذا لا يضرّ المانع، لأنّه لم يقل بخلافه، و لم يلزم أيضاً من كلامه خلافه، بل اللازم من كلامه أنّ الوجودين المبتدأ و المعاد متغيّران بحسب الإضافة إلي أمر خارج، فيجوز أن يقتضي ماهيّة المعدوم لذاته عدم الاتّصاف بأحدهما، يعني الوجود المعاد، و لا يقتضي عدم الاتّصاف بالآخر يعني المبتدأ.

و المحصّل أنّ المانع جوّز اختلاف اقتضاء ماهيّة المعدوم بالنسبة إلي الوجودين، و لم يجوز اختلاف اقتضاء الوجودين، و لا ينافي ما ذكره المانع أن لا يجوّز اختلاف اقتضاء الوجودين أي أن لا يجوّز أن يقتضي أحد الوجودين لذاته أمراً و لا يقتضيه الوجود



الآخر، فليس كلام القائل في مقابلة كلام المانع، ولا يضرّه أيضا.

وكذلك يفهم منه أنّ مبني دفع هذا الإيراد عليّ أنّه إنّما يرد هذا عليّ ظاهر كلام القائل، حيث قال: «لأنّ الأشياء المتوافقة في الماهية يجب اشتراكها في هذه الامور» وأراد بالأشياء هنا الوجودين المبتدأ والمعاد. وأما إذا غيّرت هذه العبارة إليّ قولنا: لأنّ الأشياء المتوافقة في الماهية يجب اشتراكها في اقتضاء الذات الواحدة إيّاها كما ذكره المحقّق الدواني فلا ورود له بل يكون حينئذ كلام القائل مقابلا لكلام المانع ويضرّه، وهذا ظاهر وعليّ هذا فيكون قول المحقّق الدواني، وقوله: ولو جوزنا-إليّ آخره-، معناه أنّه لو جوز كون الشيء ممكنا-إليّ آخره- تفسيراً لكلام القائل بناء عليّ هذا التعليل المغيّر.

### كلام مع المحشّي الشيرازي

ولا يخفي عليك بعد ما أحطت خبرا بما ذكرنا في توجيه كلام الشارح، أنّ مقصود الشارح من هذا الإيراد ليس ما فهمه المحشّي وأنّ تغيير العبارة لا يضرّ بحال المانع. فإنّ للشارح أن يقول: إنّ الأشياء المتوافقة في الماهية، إنّما يجب اشتراكها في اقتضاء الذات الواحدة إيّاها إذا كان اقتضاؤها إيّاها من جهة كون تلك الأشياء متوافقة في الماهية وواحدة من جميع الجهات، وأما إذا كانت تلك الأشياء مختلفة بحسب الإضافة إليّ أمر خارج أي ذلك القيد المنافي كما بيّناه فلا يجب الاشتراك في ذلك. وكذلك له أن يقول: إنّ وحدة الذات من جميع الجهات غير مسلّمة هنا، بل هي باعتبار ذلك القيد أيضا مختلفة مغايرة لنفسها باعتبار كما بيّناه أيضا.

ثمّ نقول من رأس في بيان مقصود الشارح: إنّ مقصوده أنّه إذا كان الوجودان المتّحداً بالحقيقة مختلفين بحسب أمر خارج كما هو المفروض فلا- ينفع في مطلوب القائل أخذ اتحاد الذات وأنّ الأشياء المتوافقة في الماهية يجب اشتراكها في اقتضاء الذات الواحدة إيّاها، لأنّه مع وحدة الذات أيضا إذا كان المحمولان كالوجودين مختلفين ولو بحسب أمر خارج كالقيد المذكور، يجوز اختلاف اقتضاءها لذاتك المحمولين، ويمكن اتّصافها بأحدهما دون الآخر، بل يجوز اختلاف اقتضاء ذنك المحمولين أيضا بحسب اتّصاف الذات الواحدة بهما إمكانا وامتناعا، بل بحسب أنفسهما أيضا امتناعا وإمكانا وإن كان

يرجع الحكم بامتناع أنفسهما أو إمكانهما إلى الحكم بامتناع اتّصاف تلك الذات بهما أو إمكان اتّصافها بهما.

و معني ذلك القول أنّ الأشياء المتوافقة في الماهية يجب اشتراكها في اقتضاء الذات الواحدة إيّاها من حيث كون تلك الأشياء متوافقة في الماهية وعدم كونها مختلفة بوجه، لا من حيث كونها مختلفة أيضا و لو بحسب أمر خارج. علي أنّ وحدة الذات من جميع الجهات فيما نحن بصدد غير مسلّمة، فإنّك قد عرفت ممّا ذكر لك من التقريرين (1) لسند المنع أنّه كما أنّ الوجود المعاد باعتبار تقيده بطريان العدم و كونه معتبرا في مفهومه مخالف للوجود المبتدأ باعتبار عدم تقيده به، كذلك ذات المعدوم المفروض باعتبار ذلك القيد اللازم له مغاير لنفسه باعتبار عدم تقيده به و عدم لزومه له. فكما أنّ الوجودان مختلفان، كذلك الذات مختلفة و لو بالاعتبار، و كما أنّ الذات الواحدة من جميع الوجوه يجوز اختلاف اقتضاءها بالنسبة إلى صفتين مختلفين و لو بالاعتبار، كذلك الذات الواحدة بالذات المختلفة بالاعتبار يجوز اختلاف اقتضاءها لصفة واحدة غير مختلفة و لو بالاعتبار.

و الحاصل أنّ منشأ الاختلاف في الحكم يجوز أن يكون اختلافا في المحمول، و كذا اختلافا في الموضوع، و أحدهما كاف فيه، فكيف بالمجموع، و أنّه يجوز اختلاف الاقتضاء حينئذ سواء اسند إلي الموضوع أو إلي المحمول.

فيظهر ممّا ذكرنا ورود إيراد الشارح علي القائل، و عدم اندفاعه عنه بتغيير التعليل.

و هذا الذي ذكرنا هو مع قطع النظر عمّا أورده عليه المحسّي الشيرازي علي تقدير تغيير التعليل المذكور كما سيأتي بيانه.

ثمّ إنّ قول المحقّق الدواني: «و الحاصل أنّ الاختلاف سواء اعتبر في الموضوع أو في المحمول و حكم باختلافهما في الإمكان و الامتناع، يجري في الحادث، إلّا أنّ ظاهر عبارته أشبه بالابتناء علي الوجه الأخير.» معناه أنّ الاختلاف سواء في الموضوع أي الذات أو الشيء أو المعدوم كما هو مبني التقرير الأوّل لسند المنع أو في المحمول، أي الوجود كما هو علي التقرير الثاني له و حكم باختلاف و حكم باختلاف الموضوع

ص: 350

المختلف باعتبار هذا الاختلاف و المحمول المختلف به في الإمكان و الامتناع كما ادّعا المانع بجري نظير ذلك في الحادث أيضا كما ادّعا القائل، و بيّنه المحقّق المذكور في صدر الحاشية أي أن يكون هناك اختلاف في الموضوع أو المحمول بالامتناع و الوجوب فسواء قرّر سند المنع بالتقرير الأوّل أو بالتقرير الثاني يرد عليه إيراد القائل، إلّا أنّ ظاهر عبارة القائل أشبه بابتناء إيراد علي الوجه الثاني أي علي التقرير الثاني لسند المنع كما هو ظاهر كلامه.

و بالجملة فما ذكره المحقّق الدواني هنا، هو حاصل كلامه فيما تقدّم و قد عرفت ما فيه.

ثمّ إنّ قوله: «و الذي يحسم مادّة الشبهة أن يقال-إلي آخره-». حاصله أنّ ما ادّعا القائل و أبطل به سند المنع الذي ذكره المانع سواء قرّر بالتقرير الثاني أو بالأوّل من أنّه يلزم علي تقدير تجويز كون الشيء بعد ما طرأ عليه العدم ممتنعا و قبله ممكنا كما هو علي التقرير الأوّل للسند تجويز أن يكون الحادث في زمان عدمه ممتنعا و في زمان وجوده واجبا. و علي تقدير تجويز كون الشيء ممكنا بالتصاف بالوجود الأوّل، ممتنعا بالتصاف بالوجود الثاني كما هو علي التقرير الثاني له تجويز أن يكون الحادث ممتنعا بالتصاف بالوجود في زمان عدمه، واجب التصاف بالوجود في زمان وجوده، و هذا محال كما ذكره و بيّن وجهه، إنّما يلزم إذا كان ما ادّعا بحيث يمكن فرضه بوجه، و ليس كذلك، إذ لا- يخفي أنّ مراده من وجوب الوجود أو وجوب التصاف بالوجود في هذا الفرض ليس هو الوجوب بالغير لأنّه خلاف صريح كلامه.

و لأنّه لو كان هو مراده لم يرد إلزاما علي المانع، لأنّ المانع لم يدّع إلّا الإمكان الذاتي في أحد الحالتين و الامتناع الذاتي في الآخر لا الغيري.

و لأنّه لا امتناع في أن يكون الحادث في زمان عدمه أو اتّصافه بالوجود في زمان عدمه ممتنعا بالغير أي لأجل عدم علّته مثلا، و أن يكون هو في زمان وجوده أو اتّصافه بالوجود في زمان وجوده واجبا بالغير، أي لأجل حصول علّته التامة مثلا، بل مراده إنّما هو الوجوب الذاتي.

و منه يظهر أنّ مراده من الامتناع أيضا هو الامتناع الذاتي لا الغيري.

ثمّ إنّ الوجوب الذاتي لا يمكن فرضه فيما فرضه، أمّا علي التقرير الأوّل للسند

و اعتبار الاختلاف بحسب الزمان في الموضوع، فلأنّ الموضوع و هو الحادث بوصف اقتران الزمان و من حيث كونه في زمان وجوده محتاج في ذاته إلي غيره، و هو الزمان أو اقترانه به، فلا يكون واجب الوجود لذاته، لأنّ واجب الوجود لذاته ما لا يحتاج في وجوب وجوده إلي غيره مطلقا و يكون هو واجبا لذاته، مع قطع النظر عن كلّ ما سواه و هذا ليس كذلك، فيكون فرض كونه واجب الوجود لذاته في زمان وجوده كما هو علي هذا التقدير ممتنعا.

و أمّا علي التقرير الثاني للسند و اعتبار الاختلاف بحسب الزمان في المحمول أي الوجود، فلاّنه لو كان الحادث مقتضيا بذاته للوجود في وقت معيّن أي وقت وجوده لم ينفكّ هذا الاقتضاء عنه، فكان موجودا في ذلك الوقت دائما، أي يجب أن يكون ذلك الوقت موجودا دائما، و أن يكون هو في ذلك الوقت موجودا دائما؛ هذا خلف. لكون المفروض وجود وقت آخر أيضا و عدمه في ذلك الوقت الآخر. فيكون فرض كونه واجب الاتّصاف لذاته بالوجود في وقت وجوده ممتنعا أيضا.

نعم لو أمكن فرض الوجوب الذاتي علي التقديرين لرّبما أمكن إلزام ما ادّعاه القائل علي المانع علي التقديرين و إذ ليس فليس.

و هذا محصل كلام المحقّق المذكور. و لا يخفي عليك أنّ ما ذكره من الوجه علي امتناع فرض الوجوب الذاتي علي التقديرين، لو تمّ يجري في امتناع فرض الامتناع الذاتي أيضا في الحادث في زمان عدمه أو في اتّصافه بالوجود في زمان عدمه كما فرضه القائل و ألزمه علي المانع، أمّا علي التقدير الأوّل و اعتبار الاختلاف بحسب الزمان في الموضوع، فلأنّ الحادث بوصف اقتران الزمان أي زمان عدمه، و إن لم يتصوّر هنا احتياج لكون الموضوع هو الحادث الممتنع بالذات، لكونه ليس بشيء حتّي يتصوّر احتياجه إلي غيره في امتناعه. لكنّه يكون امتناعه بالنظر إلي 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 علي التقدير الثاني و اعتبار الاختلاف في المحمول أي الوجود فبعين ما ذكره في امتناع فرض الوجوب الذاتي علي هذا التقدير سواء بسواء، لأنّه لو كان مقتضيا لذاته

للعدم في وقت معيّن -أي وقت عدمه- لم ينفكّ عنه ذلك فكان معدوما في ذلك الوقت دائما؛ هذا خلف. يعني أنّه يلزم علي هذا التقدير أن يكون ممتنع الوجود في وقت عدمه دائما؛ هذا خلف. بل يلزم مع فرضه واجب الوجود في وقت وجوده أن يكون واجب الوجود في وقت وجوده دائما، وكذا ممتنع الوجود في وقت عدمه دائما، أي أن يكون الوقتان موجودين دائما، ويكون هو ممتنع الوجود دائما في وقت عدمه الذي يجب وجود ذلك الوقت دائما، وواجب الوجود دائما في وقت وجوده التي يجب وجود ذلك الوقت دائما. وهذا من أشنع المحال.

بل يجري 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 الذاتي لا الغيري، وعرفت أنّ القائل بني كلامه علي أن هذا الامتناع إنّما هو لأجل الاقتران بالوقت أي اقتران الموضوع أو المحمول به، وألزم عليه ما ادّعه، وعرفت أنّ المحقّق الدواني سلّم ذلك منه وبيان الجريان ظاهر بعين ما ذكرنا في امتناع فرض الامتناع الذاتي في الحادث في زمان عدمه أو في اتّصافه بالوجود في زمان عدمه.

### كلام مع المحقّق الدواني

و حيث تحقّقت ما ذكرنا، ظهر لك أنّه يرد علي المحقّق الدواني الإيراد من وجهين:

الأوّل أنّه لم يتمّ يتعرّض لإبطال فرض الامتناع الذاتي في الحادث في زمان عدمه، مع أنّ دليله علي إبطال فرض الوجوب الذاتي فيه في زمان وجوده لو تمّ يجري فيه أيضا كما ذكرنا، وبه تحسّم مادّة الشبهة بالكلّية، حيث إنّ القائل المذكور ادّعي أنّه يلزم علي ما ادّعه المانع أمران:

أحدهما الوجوب الذاتي في الحادث في زمان وجوده.

والآخر الامتناع الذاتي فيه في زمان عدمه.

و حسّم مادّة هذه الشبهة إنّما يحصل بإبطال كلا الفرضين جميعا لا بإبطال أحدهما خاصّة كما فعله.

الوجه الثاني أنّه لا يخفي أنّ ذلك القائل في مقام إبطال سند المنع الذي ذكره المانع

سواء قرّر بالتقرير الأول أو الثاني، حيث أورد الشبهة عليه بحيث تجري علي التقريرين و أبطل بها سند منعه علي ما فهمه من كلام المانع من أنه ادّعي أنّ المعدوم بعد طريان العدم أو اتّصافه بالوجود بعد طريان العدم، ممتنع امتناعا ذاتيا و أنّه ليس هذا الامتناع إلاّ لأجل الاقتران بالزمان.

و لا يخفي أنّ المحقّق المذكور أيضا سلّم ذلك من القائل كما دلّ عليه كلامه في مقام إيراد علي الشارح بأنّ كلامه لا يحسم مادّة الشبهة، فحيث كان هو بصدد حسم مادّة تلك الشبهة عن المانع، كان في مقام معاضدة المانع، فينبغي أن يكون حسمها بحيث يكون مع إبطال ما ذكره القائل ممّا لا يضرّ المانع بوجه. وهذا ليس كذلك فإنّه يهدم بنيان ما ذكره المانع أيضا، لأنّه إذا لم يمكن فرض الامتناع الذاتي فيما هو مقترن بالزمان، فكيف يدّعي المانع الامتناع الذاتي فيما ادّعاه. وهو أيضا نظير ما ادّعاه القائل في الفرض المذكور، فهما في البطلان أو الصحّة سواء. وما الوجه في الفرق بينهما بتجويز أحدهما وإبطال الآخر، بل ليس إيراد القائل إلاّ مبنيا علي أنّه إذا صحّ فرض الامتناع الذاتي في المعدوم بعد طريان العدم، والحال أنّه ليس ذلك إلاّ لأجل الاقتران بالزمان، لصحّ الإلزام الذي ذكره، و أنّه إذا لم يصحّ ذلك فكما يبطل به الإلزام المذكور يبطل به ما ادّعاه المانع أيضا، لكنّه أورد الإلزام علي أحد التقديرين، وسكن عن التقدير الآخر. و لا يخفي عليك أنّ إيرادنا بالوجه الأوّل، و إن امكن دفعه عن المحقّق الدواني، بأنّه لعلة كان في مقام حسم الشبهة بصدد الاكتفاء و الاختصار، فأبطل فرض الوجوب الذاتي في الحادث بحيث يمكن أن يعلم منه بطلان فرض الامتناع الذاتي فيه أيضا بالمقايسة، فلا ضير فيه أو أنّ غرضه كما فهمه المحشّي الشيرازي منه، و سيأتي بيانه أنّ المحذور اللازم، إنّما هو الوجوب الذاتي في الحوادث و غنائها عن المحدث لا الانقلاب. فلذا تعرّض لإبطال الوجوب الذاتي و لم يتعرّض لإبطال فرض الامتناع الذاتي إلاّ أنّ الإيراد بالوجه الثاني ممّا لا يمكن دفعه عنه، بل هو وارد عليه، و يعلم منه أن حسم مادّة الشبهة عن المانع لا يمكن بالوجه الذي ذكره أصلا، بل ينبغي أن يصار إلي ما ذكرناه سابقا، و وجهنا به كلام الشارح، من أنّ غرض المانع و إن كان امتناع عود المعدوم امتناعا ذاتيا، لكنّه ليس للزمان مدخل في ذلك بوجه، بل إنّما المدخل في ذلك لذلك القيد أي لقيد طريان العدم الذي هو لازم لماهيّة المعدوم و داخل في

مفهوم العود، كما بيّنا وجهه، و يظهر منه أن حسم مادّة الشبهة إنّما يحصل به، لا بما ذكره ذلك المحقّق، و يظهر انعكاس التشنيع، فتدبّر.

و حيث انتهى الكلام إلي هذا المقام فلا بأس لتعرض لبيان ما ذكره المحشّي الشيرازي متعلّقًا بما نقلنا عن المحقّق المذكور هنا و نسجه علي منواله و كذا لبيان ما فيه.

فنقول: قوله في الحاشية: اعلم أنّ صاحب المواقف أبطل السند المذكور في الشرح ثانيا بوجهين: أحدهما من قوله: الوجود أمر واحد-إلي قوله- و لو جوّزنا-إلي آخره-.

و الثاني من قوله: و لو جوّزنا-إلي آخر ما قال-أي أنّه في مقام إبطال السند المذكور في الشرح ثانيا، أي السند بالتقرير الثاني الذي اعتبر فيه الاختلاف في جانب المحمول، أي الوجود لا في مقام منعه، حيث إنّ منعه لا يفيد و أنّه أبطله من وجهين.

الوجه الأوّل بطريق البرهان و الثاني بطريق النقض الإجمالي و الإلزام.

و قوله: و لَمّا كان إبطال السند الأخصّ لا يفيد في دفع المنع، تبه رحمه الله علي أنّ ما ذكره من الوجه الثاني لإبطال السند الثاني، بطل به الوجه الأوّل من السند، إلّا أنّ عبارته أشبه بإبطال الثاني، فيه دلالة علي أنّ السند الثاني أخصّ من المنع، و كأنّ مراده بالأخصّيّة، الأخصّيّة بحسب التقرير، و إلّا فقد عرفت أنّ السند في الحقيقة أمر واحد مساو للمنع و دلّته أيضا علي أنّ إبطال السند الأخصّ لا يفيد في دفع المنع، بل ينبغي أن يبطل كلا السنتين علي التقريرين اللذين كلّ واحد منهما بخصوصه أخصّ من المنع و مجموعهما مساو له. فلذا تبه المحقّق رحمه الله في كلامه في مقام توجيه كلام القائل و الإيراد علي الشارح، علي أنّ ما ذكره القائل من الوجه الثاني الذي ذكره بطريق الإلزام لإبطال السند الثاني أي بالتقرير الثاني يبطل به الوجه الأوّل من السند أيضا أي بالتقرير الأوّل الذي مبناه علي اعتبار الاختلاف في الموضوع، فيبطل به السندان جميعا، فيبطل المنع رأسا إلّا أنّ عبارة القائل أشبه بإبطال السند الثاني.

و قوله: و الأظهر أن يقول ما ذكره لإبطال السند الثاني يمكن إجراؤه في إبطال الأوّل، لأنّ ما ذكره صريح في إبطال الثاني، مناقشة مع المحقّق المذكور في قوله: إلّا أنّ ظاهر عبارته أشبه بالابتناء علي الوجه الأخير و فيما فهمه منه أنّه تبه عليه لأنّ ما ذكره القائل من الوجه الثاني للإبطال صريح في إبطال السند الثاني، و لا يظهر منه أنّ نظره إلي إبطال السند

الأول أيضا حتّي يبطل هو أيضا به فعلي هذا فالأظهر أن يقول المحقق أنّ ما ذكره القائل من الوجه الثاني لإبطال السند الثاني يمكن اجراؤه في إبطال السند الأول أيضا ولا يخفي عليك أنّ هذه المناقشة سهلة.

وقوله: ولم يتعرّض رحمه الله لجريان الوجه الأوّل من وجهي إبطال السند في السند الأوّل، ولا يخفي عليك جريانه بأن يقال: الماهية أمر واحد في حدّ ذاته لا يختلف إعادة وابتداءً فلا يختلف في اقتضاء إمكان الاتّصاف بالوجود الواحد. أي أنّ المحقق لم يتعرّض لجريان الوجه الأوّل من وجهي إبطال السند الذي ذكره بطريق البرهان بقوله: الوجود أمر واحد في حدّ ذاته، لا يختلف إعادة وابتداءً في إبطال السند الأوّل الذي ذكره الشارح بالتقرير الأوّل في ذيل قول المصنّف أوّلا، ولا يخفي عليك جريانه فيه بأن يقال-إلي آخره.

ولا يخفي عليك أيضا أنّ المحقق أشار إليه في قوله: وكان حقّ العبارة أن يقول لأنّ الأشياء المتوافقة في الماهية يجب اشتراكها في اقتضاء الذات الواحدة إيّاها، فتأمل.

وقوله: ثمّ لما كانت المناقشة الاولي للشارح التي أشار إليها في التحقيق الذي مهّده تتوجّه علي قوله: لجاز الانقلاب الذاتي بناء علي أنّ هذا ليس انقلابا ذاتيا اصطلاحا، طوي في توجيه كلامه لدفعها حديث الانقلاب الذاتي و اكتفي بلزوم غناء الحوادث عن المحدث.

كأنّه فهم هذا الاكتفاء من قول المحقق في تقرير الشبهة علي السند الأوّل: لجاز أن يكون الحادث في زمان عدمه ممتنعا، وفي زمان وجوده واجبا، ومن قوله في تقريرها علي الثاني، لجاز كون الحادث ممتنع الاتّصاف بالوجود في زمان عدمه، واجب الاتّصاف بالوجود في زمان وجوده، حيث لم يتعرّض للزوم الانقلاب، بل إنّما تعرّض للزوم الوجوب الذي هو مستلزم للزوم غناء الحوادث عن المحدث، وكذا فهمه من أنّه في مقام حسم مادّة الشبهة إنّما تعرّض لإبطال فرض الوجوب الذاتي، لا لإبطال فرض الامتناع الذاتي أيضا، حيث يعلم منه أنّ المحذور اللازم إنّما هو غناء الحوادث عن المحدث، دون الانقلاب أيضا فلذا أبطله ولم يتعرّض لإبطال الانقلاب.

و الحاصل أنّه لما كانت المناقشة الاولي للشارح التي أشار إليها بقوله: مقصود المانع



أنّ العود ليس وجوداً مطلقاً-إلى آخره-، وأشار إليها في التحقيق الذي مهّده تتوجّه علي قول القائل؛ لجاز الانقلاب الذاتي بناءً على أنه ليس انقلاباً ذاتياً اصطلاحاً، ولم يكن وجه لدفع تلك المناقشة، طوي المحقق في توجيه كلام القائل في تقرير الشبهة لدفع تلك المناقشة عنه حديث الانقلاب الذاتي الذي ذكره أيضاً، واكتفي من بين المحذورين اللذين ادّعى القائلون لزومهما بأحدهما وهو لزوم غناء الحوادث عن المحدث، ولم يتعرّض للزوم المحذور الآخر، وهو الانقلاب الذاتي.

وقوله: وحينئذ يندفع ما أورده الشارح بقوله: فقول هذا القائل: ولو جوّزنا-إلى قوله- ولا يلزمه أيضاً، لأنّ المراد من كون شيء واحد ممكناً في زمان ومنتعاً في زمان آخر، ليس باعتبار الوجود المطلق في كليهما، بل إمّا باعتبار الوجود الخاصّ في كليهما أو باعتبار الوجود المطلق في الأوّل والخاصّ في الثاني. وحينئذ يظهر أنّ المانع جوّز هذا أي حين اكتفينا في توجيه كلام القائل بلزوم غناء الحوادث عن المحدث، يندفع عنه ما أورده عليه الشارح بأنّ قوله: ولو جوّزنا كون الشيء الواحد ممكناً-إلى آخره- لا تعلّق له بكلام المانع، لأنّه لا يقول بهذا التجويز ولا يلزمه أيضاً.

وبيان الاندفاع أنّ مراد القائل بقوله: ولو جوّزنا-إلى آخره-. ليس تجويز كون شيء واحد ممكناً في زمان، ممتنعاً في آخر باعتبار الوجود المطلق في كليهما، حتّى يكون مدّعياً للزوم الانقلاب الذاتي ويرد عليه ما أورده الشارح، بل باعتبار الوجود الخاصّ في كليهما، أو باعتبار الوجود الخاصّ في الثاني والمطلق في الأوّل كما ذكره الشارح أيضاً في بيان مقصود المانع بقوله: إنّ العود ليس وجوداً مطلقاً-إلى آخره- وحينئذ يكون مفاد كلام القائل: إنّّه لو جوّزنا كون الشيء الواحد ممكناً في زمان كزمان الابتداء باعتبار الوجود المطلق أو الخاصّ، ممتنعاً في زمان آخر كزمان الإعادة باعتبار الوجود الخاصّ، معللاً بأنّ الأوّل مطلق أو خاصّ، وأنّ الثاني خاصّ، لجاز أن يكون شيء واحد ممتنعاً في زمان، كزمان عدمه باعتبار الوجود المطلق أو الخاصّ، واجبا في زمان آخر، كزمان وجوده باعتبار الوجود الخاصّ، معللاً بالتعليل المذكور، وحينئذ وإن لم يلزم الانقلاب الذاتي لكون الوجودين متغايرين، أمّا علي تقدير إرادة المطلق في الأوّل والخاصّ في الثاني فظاهر، وأمّا علي تقدير إرادة الخاصّ في كليهما، فلا أنّ المراد بالخاصّ في كلّ منهما

ما هو غير الآخر، لكنّه يلزم البتّة غناء الحوادث عن المحدث، وهو كاف في المحذور.

ولا يخفي أنّه يكون هذا الإلزام حينئذ متعلّقًا بكلام المانع وارداً عليه، ويظهر من المانع أنّه قال بهذا التجويز، لا كما ادّعاه الشارح من عدم التعلّق وعدم القول وعدم اللزوم. وبهذا التوجيه كما يندفع إيراد الشارح عن كلام القائل، كذلك يندفع عمّا ذكره المحقّق في توجيه كلام القائل، حيث إنّه أيضاً وإن كان موهما للزوم الانقلاب وإرادة الوجود المطلق في كلتا الحالتين، لكنّ المراد ما ذكر، فتدبّر.

وأنت خبير بأنّ هذا التوجيه لا يحسم مادّة ما أورده الشارح علي القائل، فإنّك حيث عرفت ما بيّناه من مقصود الشارح، لا يخفي عليك أنّ للشارح أن يقول علي تقدير تسليم أنّ القائل أراد بقوله: ولو جوّزنا-إلي آخره- هذا المعني مع كونه خلاف ظاهر كلامه- كما سيأتي بيانه- أنّ المانع وإن قال بامتناع الوجود في زمان الإعادة وكونه وجوداً خاصّاً، لكنّه لم يقل بذلك بمجرد اعتباره خاصّاً مطلقاً، بل قال بأنّ امتناعه، وكذا كونه خاصّاً إنّما هو لأجل قيد مناف معتبر فيه، ولازم لماهيّة المعدوم أي طريان العدم الذي صار منشأً لامتناع المذكور، وليس هو في الوجود الابتدائي، سواء اعتبرته وجوداً مطلقاً أي غير مقيّد بقيد كذلك كما فعله الشارح، أو اعتبرته وجوداً خاصّاً آخر، فلذلك كان ممكناً، وكما أنّه ليس قيد مناف معتبراً مع الوجود الابتدائي، كذلك ليس معتبراً فيما ذكره القائل من الإلزام، حيث إنّه ليس مع الحادث في زمان عدمه قيد مناف يوجب امتناعه أو امتناع اتّصافه بالوجود، وكذا ليس معه في زمان وجوده قيد يوجب وجوبه أو وجوب اتّصافه بالوجود، سوي الاقتران بالزمان، وهو بمجرد لا يكون منشأً لذلك، كما عرفت بيان ذلك كلّ فيما تقدّم.

فيظهر منه أنّه علي تقدير إمكان حمل كلام القائل علي هذا التوجيه أيضاً لا يظهر وجه لورود الإلزام الذي أورده علي المانع، كما أنّه علي تقدير حمله علي اعتبار الوجود المطلق في كلتا الحالتين، كما هو ظاهر كلامه لا يرد إلزامه أيضاً عليه، فإنّ المانع لم يقل باعتبار الوجود المطلق فيهما، بل قال باعتبار الوجود المقيّد الخاصّ في الثاني- كما بيّن الشارح مقصوده- واعتبار المطلق أو خاصّ آخر في الأوّل.

فيظهر منه أنّ إيراد الشارح علي القائل وارد علي كلّ تقدير وغير مندفع عنه بوجه

علي أنّ هذا التوجيه مخالف لظاهر كلام القائل، لأنّه يجعل ما ادّعه القائل من لزوم الانقلاب الذاتي كما هو صريح كلامه لغوا، بل باطلا، لأنّ هذا الانقلاب إنّما يتصوّر إذا اريد الوجود المطلق في كليهما، أو اريد وجود خاصّ بعينه، من جهة واحدة في كليهما، و إذ ليس فليس.

سَلّمنا كونه مستدركا لا دخل له في المحذور، كما فهمه المحشّي المذكور، إلاّ أنّه يجعل ما ادّعه القائل في الشقّ الأوّل من الإلزام، وهو كون الحادث في زمان عدمه ممتنعا مستدركا أيضا لا طائل تحته، إذ لو كان المحذور اللازم، هو غناء الحوادث عن المحدث وحده لكفي أن يقول يلزم حينئذ كون الحادث في زمان وجوده واجبا بالذات من غير تعرّض لبيان حاله في زمان عدمه.

سَلّمنا أنّه تعرّض له مقابلة لكلام المانع، حيث إنّ تعرّض لبيان حال الممكن أو لوجوده في زماني الابتداء و الإعادة إلاّ أنّه حينئذ لا يلزم ادّعاء لزوم كون الحادث في زمان عدمه ممتنعا، بل يكفي أن يقال: إنّّه يلزم كون الحادث في زمان عدمه ممكنا وفي زمان وجوده واجبا، إذ علي هذا أيضا يلزم غناء الحوادث عن المحدث، كما هو المقصود.

بل أنّ هذا التوجيه يجعل ما ادّعه المحقّق في توجيه كلام القائل علي التقريرين من لزوم كون الحادث في زمان عدمه أو اتّصافه بالوجود في زمان عدمه ممتنعا مستدركا أيضا بعين ما ذكرنا، فتدبّر.

وقوله: فإن قيل في توجيه الانقلاب الذاتي -إلي قوله- بل رأي إسقاطه أولي.

لَمّا كان هذا التوجيه يجعل حديث الانقلاب الذاتي الذي ادّعي القائل أي صاحب المواقف لزومه مستدركا أراد توجيه الانقلاب بمعني لا يكون مستدركا.

فقال: أو لا إنّ القائل لعلّه أراد بالانقلاب الذاتي مثل هذه الصورة أي أن يكون شيء واحد في زمان عدمه ممتنعا باعتبار الوجود المطلق أو الخاصّ ثمّ يصير في زمان وجوده واجبا باعتبار وجود خاصّ آخر. وهذا وإن لم يكن انقلابا ذاتيا اصطلاحا، لكنّه اطلق عليه لفظه تجوّزا.

ثمّ أجب عنه بأنّ هذا المعني لا يلائم ما ذكره القائل بقوله: وفي تجويز هذا الانقلاب

مخالفة لبديهية العقل الحاكمة بأن الشيء الواحد يستحيل أن يقتضي لذاته عدمه في زمان و يقتضي لذاته وجوده في زمان آخر، فإنّ المخالفة لبديهية العقل إنّما هي مسلّمة في الانقلاب الذاتي اصطلاحاً، لا في مثل هذه الصورة، بل هي فيها منظور فيها فلاجل ذلك لم يتوجّه المحقّق لتوجيه الانقلاب، بل رأي إسقاطه أولي.

وقوله: وقوله إلاّ- أنّه تسامح- إليّ آخره- دفع للإيراد الثاني للشارح عليّ الوجه الأوّل لإبطال السند، بتغيير العبارة قد تقدّم بيانه مع ما فيه، فتذكّر.

وقوله: ولا- يخفي أنّه حينئذ ينبغي لتطبيق التعليل عليّ الدعوي، إمّا تغيير الدعوي أو تعميم الدليل عند قوله: لأنّ الأشياء المتوافقة في الماهية، لأنّ هذا الدليل بظاهره لا ينطبق إلاّ عليّ الوجوب الذاتي، ولا يتناول الإمكان و الامتناع كما يظهر بأدني تأمل.

### مناقشة مع المحقّق

و حاصلها أنّه عند تغيير العبارة بقولنا: لأنّ الأشياء المتوافقة في الماهية يجب اشتراكها في اقتضاء الذات الواحدة إيّاها، يكون التعليل مختصّاً بالوجوب الذاتي لأنّ اقتضاء الذات لتلك الأشياء المتوافقة التي يريد بها الوجودان أي الوجود المبتدأ و المعاد إنّما يتصوّر في الوجوب، حيث إنّ ذات الواجب يقتضي بذاته الوجود لا في الامتناع و الإمكان.

أمّا الإمكان، فظاهر لأنّ ذات الممكن بذاته لا يقتضي شيئاً من الوجود و العدم، بل مقتضي ذاته عدم اقتضاء شيء منهما، و كونهما بالنظر إليه عليّ السواء. و أمّا الامتناع، فلأنّ ذات الممتنع عليّ تقدير أن يكون له اقتضاء، يكون مقتضياً للعدم، لا للوجود كما هو المفروض. و حيث كان هذا التعليل مختصّاً بالوجوب الذاتي فينبغي لتصحيح التعليل، إمّا تغيير الدعوي في كلام القائل أي حذف قوله: «إمكاناً و امتناعاً»، و الاكتفاء بقوله:

«وجوباً» في قوله: «فإذن يتلازم الوجودان أي المبتدأ و المعاد إمكاناً و وجوباً و امتناعاً»، حتّي ينطبق التعليل عليّ الدعوي، أو تعميم الدليل عند قوله: «لأنّ الأشياء المتوافقة في الماهية»، بحيث يشمل الإمكان و الامتناع أيضاً، حتّي ينطبق عليه أيضاً.

و لا يخفي أنّ كلاماً من تغيير الدعوي أو تعميم الدليل غير مستقيم هنا. أمّا الأوّل، فلأنّ

هذا القائل قد ذكر الإمكان و الامتناع أيضا، وحذفهما غير مستقيم. و أمّا الثاني فلأنّ التعليل المغيّر، ليس يشملهما بل لا يتناول إلاّ الوجوب الذاتي، ولا عبارة هنا غير ذلك، بحيث تشملهما، وبها يندفع الإيراد الثاني للشارح.

### في الإشارة إلي دفع مناقشة المحشّي الشيرازي عن المحقّق الدواني

و أنت خبير باندفاع هذه المناقشة عن المحقّق، بأن يقال: يمكن أن يكون المراد باقتضاء الذات الواحدة إيّاها اقتضاءها للاتّصاف بها امتناعا أو إمكانا أو وجوبا أو اقتضاءها لوجوب الاتّصاف بها أو لا امتناع الاتّصاف بها أو لإمكان الاتّصاف بها. فكما يصحّ في الوجوب أن يقال: إنّ ذات الواجب يقتضي وجوب الاتّصاف بالوجود، كذلك يصحّ في الامتناع أن يقال: إنّ ذات الممتنع يقتضي امتناع الاتّصاف به، وفي الإمكان أن يقال: إنّ ذات الممكن يقتضي إمكان الاتّصاف به، وهذا كما أنّ المحشّي المذكور نفسه في كلامه السابق حيث ذكر جريان الوجه الأوّل من وجهي إبطال السند في إبطال السند الأوّل، قال: الماهيّة أمر واحد في حدّ ذاته لا يختلف إعادة وابتداءً، فلا يختلف في اقتضاء إمكان الاتّصاف بالوجود الواحد، فأسند اقتضاء إمكان الاتّصاف بالوجود إلي الماهيّة الممكنة.

و الحاصل أنّه يمكن إسناد الاقتضاء إلي الممتنع و الممكن أيضا، ولو كان علي سبيل التجوّز، و حينئذ فيكون الدليل عامّا كالدعوي لا يحتاج فيه إلي تغيير آخر، و كذا لا يحتاج إلي تغيير الدعوي في تطبيق الدليل علي المدّعي، فافهم.

وقوله: و يمكن أن يقال: الوجوب و الإمكان إذا اخذت صفة للوجود، كانت من مقتضيات الوجود، فلا حاجة إلي تغيير العبارة، لأنّ الكلام في المعاني التي هي صفة الوجود، ضرورة أنّ المانع لم يقل إنّ الذات يصير واجبا في وقت ممكنا في وقت آخر.

### مناقشة اخري مع المحقّق

حاصلها أنّ مقصود المحقّق من تغيير العبارة إنّما هو دفع الإيراد الثاني للشارح علي الوجه الأوّل لإبطال السند، و دفعه لا يحتاج إلي هذا التغيير في العبارة، حتّي يرد عليه

المناقشة المتقدمة، بل إنه لو اُبقيت عبارة القائل بحالها لا ندفع عنه إيراد الشارح عليه من غير ورود مناقشة عليه.

وبيان الاندفاع أنّ هذه الموادّ الثلاث أي الوجوب و الإمكان و الامتناع إذا اخذت صفة للوجود كما هو ظاهر كلام المانع و القائل، كانت تلك الموادّ من مقتضيات الوجود، لكونها صفات له، لا من مقتضيات الماهية، لعدم كونها صفات لها، بل صفات لوجودها، فعلي هذا يصحّ إسناد الاقتضاء لها إلي الوجود، و لو أسند الاقتضاء إلي الماهية أيضا يكون المراد به نظير الوصف بحال متعلّق الموصوف، يعني أنّ اقتضاء الماهية لها بمعنى اقتضاء وجوداتها لها، فحينئذ يكون ما قاله القائل من أنّ الأشياء المتوافقة في الماهية يجب اشتراكها في هذه الامور المستندة إلي ذواتها صحيحا. و مع صحته يكون مقابلا- لكلام المانع و مضرا له، فإنّ المانع و إن أسند الاقتضاء إلي الماهية كما زعمه الشارح، إلا أنّ معني قوله هذا ينبغي أن يكون راجعا إلي إسناد الاقتضاء إلي 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 الماهية في ذلك سواء بسواء و إن ادّعي الشارح جوازه فحينئذ فلا حاجة إلي تغيير العبارة، لأنّ الكلام في المعاني التي هي صفة للوجود، و هذه الموادّ كذلك، لا أنّها صفات للماهية، ضرورة أنّ المانع أيضا في كلاً- التقريرين للسند، لم يقل بكونها صفات للماهية، بل قال بكونها صفات للوجود، و هذا هو بيان مقصود المحسّبي المذكور، إلا أنّ قوله: ضرورة أنّ المانع لم يقل إنّ الذات يصير واجبا في وقت ممكنا في وقت آخر، الأنسب أن يقول بدله: ضرورة أنّ المانع لم يقل إنّ الذات يصير ممتنعا في وقت ممكنا في وقت آخر، لكنّ المقصود واضح، و هو أنّ المانع لم يقل بصيرورة الماهية بذاتها ممتنعة أو واجبة أو ممكنة، بل قال بأنّ وجودها يصير ممكنا أو ممتنعا أو واجبا، و إلا أنّ فيما ذكره نظرا لأنّه مبني علي أن يكون مقصود الشارح من الإيراد ما فهمه، و قد بيّنا فيما تقدّم مقصود الشارح، بحيث لا يرد عليه كلام القائل، سواء غير التعليل أم لم يغير، و إلا أنّ فيما ادّعاه من كون الموادّ الثلاث من مقتضيات الوجود مطلقا مناقشة، فإنّه ربما يمكن أن يقال: إنّ المقتضي في الحقيقة هو الماهية لا الوجود، و أنّه إذا نسب الاقتضاء إلي الوجود فهو بالحقيقة منسوب إلي الماهية نظير الوصف بحال متعلّق الموصوف، لكن هذه المناقشة كأنّها لا تقدح فيما هو

غرض المحشّي هنا، فتدبّر.

ثم إن قول المحشّي المذكور في الحاشية التالية المعنونة بقوله: قوله فلا يكون واجب الوجود أي بالذات لاحتياجه إلي الاقتران بالزمان مثلاً- إلي آخر ما ذكره في تلك الحاشية- فيبانه أن ما ذكره المحقق في حسم مادّة الشبهة: «أنّ الموضوع و هو الحادث بوصف اقتران الزمان، محتاج في ذاته إلي غيره، فلا يكون واجب الوجود»، معناه أنّه لا يكون واجب الوجود بالذات لاحتياجه إلي الاقتران بالزمان مثلاً.

وقوله فيها: لا- يقال: يلزم عدم الحاجة إلي المؤثر الموجود وهذا كاف في لزوم المحذور) إيراد علي المحقق، بأنّه حينئذ وإن كان فرض الوجوب الذاتي الذي هو ظاهر كلام صاحب المواقف ممتنعاً لما ذكره، لكنّه يلزم محال آخر، وهو لزوم عدم الحاجة إلي المؤثر الموجود.

وبعبارة اخري لزوم الوجوب الغيري من غير أن يكون هنا أمر يكون منشأ لهذا الوجوب الغيري، ولا يخفي أنّ فرضه حينئذ غير ممتنع، وأنّ لزومه ظاهر، ولعلّه كان هو مقصود صاحب المواقف في الإلزام علي المانع حيث ادّعي لزوم غناء الحوادث عن المحدث.

وقوله: «لأنّ الذات مع هذا الوصف إنّما هي علّة لنفس الوجوب، وأما اصل الوجود فلا بدّ من الاستناد إلي علّة موجودة، لما تقرّر عندهم أنّ العدم لا يفيد الوجود، وذلك كما أنّ العدم الطارئ مستند إلي عدم علّته. نعم وجوبه الذي في قوّة امتناع وجوده ثانياً مستند إلي الذات مع القيد، فتأمل» جواب عنه بأنّه لو كان ذلك هو مراد صاحب المواقف فهو لا يرد إلزاماً علي المانع، لأنّ للمانع أن يقول: يجوز أن يكون الذات أي ذات الحادث مع هذا الوصف، أي وصف اقتران الزمان أي زمان الوجود علّة لنفس الوجوب، أي هذا الوجوب الغيري اللاحق، وأما أصل الوجود، فلا بدّ من الاستناد إلي علّة موجودة لما تقرّر عندهم أنّ العدم لا يفيد الوجود، فلا يلزم عدم الحاجة إلي مؤثر موجود، ولا أن يكون هناك الوجوب الغيري، من غير أن يكون شيء منشأ له حتّي يرد إلزاماً علي المانع.

وهذا كما أنّ المانع قال في امتناع إعادة المعدوم بجواز أن يكون العدم الطارئ الذي جعله مانعاً عن عود الوجود مستنداً إلي عدم علّته أي إلي عدم علّة وجود ذلك المعدوم

المفروض، و بجواز أن يكون وجوب ذلك العدم الطارئ الذي في قوّة امتناع وجود ذلك المعدوم ثانيا مستندا إلي ذات المعدوم مع قيد طريان العدم.

### كلام معه أيضا

و لا يخفي أنّ ما ذكره أنّما هو مبنيّ علي ما فهمه صاحب المواقف من كلام المانع، و تبعه فيه المحقّق الدواني، و أمّا علي ما وجهنا به كلام المانع كما فهمه الشارح منه و بيّناه أيضا فلا ورود لما ذكره صاحب المواقف علي المانع بوجه، و لا يحتاج في دفعه إلي هذه التكلّفات و التعسّفات. و الله أعلم بالصواب.

و حيث أحطت خبرا بما ذكرناه، و ظهر لك اندفاع ما أورده القائل الأوّل، و كذا صاحب المواقف عن كلام المانع، و ظهر أيضا اندفاع ما أورده المحقّق الدواني و تبعه فيه المحشّي الشيرازي عمّا ذكره الشارح في جواب إيراد صاحب المواقف، فحريّ بنا أن ننظر في أنّ ما أورده الشارح نفسه علي المانع بقوله: و أقول: يمكن تميم هذا الدليل بأن يقال: الحكم بامتناع عود المعدوم-إلي آخر ما ذكره-هل له وجه أم لا؟

### في الكلام فيما أورده الشارح القوشجي علي المحقّق الطوسي

فقول: إنّه أراد بذلك تميم الدليل الذي نقله عن القائلين بجواز إعادة المعدوم بإبطال ما ذكره المحقّق الطوسي في جوابهم بطريق المنع، و أسنده بأنّه يمكن أن يكون امتناع إعادة المعدوم لأمر لازم للماهية، أي طريان العدم أي أراد الشارح إبطال كلا سندي منع المانع اللذين يحتمل هذا المنع في كلامه أن يكونا سندين له. و الحال أنّ مجموع السندين سند مساو للمنع و بإبطالهما يبطل المنع بالكلية، فيبطل الجواب الذي ذكره المحقّق الطوسي. فقال: إنّ الحكم بامتناع عود المعدوم كما ذكره المصنّف في الجواب، إذا لخصّ و جرّد أطرافه يعود، إمّا إلي قولنا: «إنّ ذاتا ما من الذوات الممكنة الوجود يمتنع وجودها المسبوق بالعدم المسبوق بالوجود»، بأن يكون التقييد في جانب المحمول كما هو مفاد التقرير الثاني لسند المنع. و إمّا إلي قولنا: «إنّ ذاتا قد أتصف بالعدم المسبوق بالوجود يمتنع وجودها»، بأن يكون التقييد في جانب الموضوع كما هو مفاد التقرير الأوّل للسند. و علي



التقريين فالموصوف بالامتناع إما الوجود أي الوجود المنسوب إلي تلك الماهية أو اتصافها بالوجود حيث إن المآل واحد، ولذلك هو اعتبر في التلخيصين، كون الموصوف به، هو الوجود و في إبطالهما كونه هو اتصاف الماهية بالوجود.

ثم قال إن كلا التلخيصين باطلان، لأن القيد المعتبر هنا في جانب المحمول أو الموضوع إنما هو في الحقيقة قيدان اثنان: أحدهما المسبوقية بالعدم والثاني المسبوقية بالوجود. ولا شبهة في أنه لا مدخل لواحد منهما ولا لمجموعهما في هذا الامتناع، أي امتناع الوجود أو امتناع اتصاف الماهية بالوجود.

و بيان ذلك أمّا في التلخيص الأول، فلأنه لا شبهة في أن اتصاف ذات الممكن بالوجود المطلق غير المقيّد بالقيد غير ممتنع، فلو امتنع اتصافها بالوجود المقيّد بهذين القيدين أي بالعود لكان هذا الامتناع ناشئاً إمّا من المسبوقية بالعدم، فهذا باطل أيضاً، لأنه علي هذا يلزم أن لا يتّصف ماهية بالحدوث حيث إن الحدوث وجود مسبق بالعدم وإمّا من المسبوقية بالوجود فهذا باطل أيضاً لأنه علي هذا يلزم أن لا يتّصف ماهية بالبقاء ولو كان البقاء بقاء في الجملة حيث إن البقاء وجود مسبق بالوجود. وإمّا من مجموع القيدين فهذا باطل أيضاً، لأننا نعلم بالضرورة أن لا أثر لاجتماعهما في هذا الامتناع. و حيث بطلت الاحتمالات الثلاثة ثبت أن اتصاف الذات الممكنة بالوجود المقيّد بهذين القيدين أعني اتصافها بالعود غير ممتنع و هو المطلوب.

و أمّا في التلخيص الثاني، فلأنه لا شبهة في أن ذات الممكن من حيث هي أي غير مقيّدة بقيد أو وصف لا يمتنع اتصافها بالوجود، فلو امتنع اتصاف ذاته المقيّدة بالقيدين و الموصوفة بهذين الوصفين بالوجود أي بالعود، لكان هذا الامتناع ناشئاً، إمّا من المسبوقية بالعدم و اتصافها به، فهذا باطل، وإلا لم تخرج ماهية من العدم إلي الوجود، حيث إن الذات متّصفة بالعدم حينئذ، وإمّا من المسبوقية بالوجود، فهذا باطل أيضاً، لأن الوجود الأول إن أفادها زيادة استعداد لقبول الوجود علي ما هو شأن سائر القوابل بناء علي اكتساب ملكة الاتصاف بالفعل، فقد صار قابليتها للوجود ثانياً أقرب و إعادتها علي الفاعل أهون، و إن لم يفدها زيادة الاستعداد فمعلوم بالضرورة أنها لا تنقص عمّا هي عليه بالذات من قابلية الوجود في جميع الأوقات، لكونها ممكنة بالذات، و معني الإمكان ذلك،

وإما من مجموع الوصفين، فهذا أيضا باطل، لأننا نعلم بالضرورة أن لا أثر لاجتماعهما في هذا الامتناع. وحيث بطلت الاحتمالات الثلاثة ثبت أن ذات الممكن الموصوفة بالعدم المسبوق بالوجود لا يمتنع اتصافها بالوجود أي بالعود و هو المطلوب.

و هذا الذي ذكرنا هو محصل كلامه فيما رآه من تميم الدليل.

و لا يخفي عليك أن ما ذكره في إبطال أن يكون المسبوقية بالعدم منشأ للامتناع المذكور في كلا التلخيصين دليل واحد، وإن كان مختلفا بحسب العبارة، حيث إن لزوم عدم اتصاف ماهية بالحدوث كما ذكره في الأول و لزوم عدم خروج ماهية من العدم إلي الوجود معناهما واحد.

و أما ما ذكره في إبطال أن يكون المسبوقية بالوجود منشأ للامتناع المذكور، فهو في التلخيص الثاني أمر آخر غير ما ذكره في التلخيص الأول، حيث إنه في الأول لزوم عدم اتصاف ماهية بالبقاء، وفي الثاني هو الدليل الأخير المبني علي شقي التردد، بل هو الجواب الذي ذكره القائلون بجواز عود المعدوم عما أورده عليهم القائلون بامتناعه، حيث إنك قد عرفت مما نقلنا من كلام الفاضل الأحساوي فيما سلف أنه نقل عن القائلين بجوازه دليلا عليه، مفاده: أنه لو استحال عود المعدوم للزم انقلابه من الإمكان الذاتي إلي الامتناع الذاتي-إلي آخر ما نقله عنهم- و مآله هو الدليل الذي نقله الشارح عنهم، و جعل كلام المصنف إشارة إلي الجواب عنه. ثم نقل عن القائلين بامتناعه إيرادا عليه و جوابا عنه، مفاده أن العود أي الوجود الثاني 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 بالنسبة إلي هذا الوجود، و تحقق الامتناع في المقيد لا يستلزم تحققه في المطلق، لما بينهما من المغايرة الذاتية-إلي آخر ما نقله عنهم- ثم نقل عن القائلين بجوازه جوابا عن هذا الإيراد، و هو ما ذكره الشارح أخيرا دليلا علي أنه لا يمكن أن يكون المسبوقية بالوجود منشأ للامتناع المذكور.

و حينئذ نقول: لا ستره في أن ما ذكره الشارح أولا لإبطال أن يكون المسبوقية بالوجود إذا اعتبرت قيدا للمحمول منشأ لهذا الامتناع، أي لزوم عدم اتصاف ماهية بالبقاء، لو تم لجري في إبطال ذلك لو اعتبرت قيدا للموضوع أيضا كما في التلخيص الثاني، و أن ما ذكره

أخيراً لإبطال ذلك، أي الدليل المبني علي التردد، لو تمّ لجري في الأوّل أيضاً، فيرد عليه سؤال وجه الفرق بين الدليل في صورتين.

ويمكن أن يقال: إنّه لعلّه إنّما خالف بينهما في الدليل إنّما تفتننا في الدليل، وإشارة إلي أنّ كلاً من الدليلين يجري في كلّ من صورتين. و إنّما لأجل أنّه رأي أنّ الدليل الأوّل إنّما يجري في الوجود المسبوق بالوجود الذي يكون المسبوقية فيه بلا واسطة، أي لا يتخلّل بينهما عدم، كما في صورة البقاء، ولا يجري في الوجود المسبوق بالوجود الذي يكون المسبوقية فيه بالواسطة و تخلّل بينهما عدم، كما فيما نحن بصدده، أي العود، فحيث إنّ تفتنن لذلك، ذكر فيه في إبطال التلخيص الثاني ما يجري في صورة تخلّل العدم أيضاً، وهو الدليل الذي ذكره بقوله: لأنّ الوجود الأوّل-إلي آخره- وأشار بذلك إلي أنّه يجري في إبطال التلخيص الأوّل أيضاً، فأشار به إلي أنّ المسبوقية بالوجود مطلقاً لا يمكن أن تكون منشأ لهذا الامتناع. أمّا المسبوقية به بلا واسطة سواء كانت قيماً للموضوع أو المحمول، فلأنّه يلزم أن لا يتّصف ماهية بالبقاء. و إنّما المسبوقية بواسطة، أي مع تخلّل العدم، سواء كانت أيضاً قيماً للموضوع أو المحمول، فللدليل الذي ذكره أخيراً.

بل ربما يمكن أن يقال: إنّّه أشار أيضاً به إلي أنّ القيد الذي اعتبرناه قيماً للمحمول في التلخيص الأوّل، و قيماً للموضوع في التلخيص الثاني، لو اعتبر قيدين اثنين للمحمول أو الموضوع كما اعتبرناه، فظاهر أنّه لا يمكن أن يكون منشأ للامتناع المذكور، لما ذكرنا من الوجه في إبطال كون كلّ من المسبوقية بالعدم و المسبوقية بالوجود أو مجموعهما منشأ له. و كذا لو اعتبر قيماً واحداً أي أن يكون المسبوقية بالعدم قيماً للمحمول أو الموضوع، و المسبوقية بالوجود قيماً للعدم كما هو المحتمل، فإنّه لا يكون أيضاً منشأ له، لما ذكرنا من الدليل الأخير، فسواء اعتبر ذلك القيد قيدين اثنين أم قيماً واحداً، فهو لا يكون منشأ لهذا الامتناع.

و لا يخفي عليك أنّ الإشارة الثانية، وإن كانت ممّا يمكن فهمها من كلامه بتكلف و عناية، إلا أنّ الإشارة الأخيرة ممّا يأتي عنها كلامه، فإنّ صريح كلامه في إبطال التلخيصين أنّه جعل القيد قيدين اثنين لا واحداً، و مع ذلك فلا يخفي أنّ في كلامه أنظارا و أبحاثاً.

منها ما أشار إليه المحشّي الشيرازي، وبيانه أنّ ما ادّعي الشارح من كون القيد هنا قيدين اثنين للمحمول أو الموضوع خلاف ما ادّعه 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 تقريري سند المانع في كلامنا. وكذا هو ظاهر عبارة القائلين بامتناع العود كما نقله الفاضل الأحساوي عنهم. وكذا هو صريح معني الإعادة التي ادّعينا امتناعها أي جعلنا المسبوقية بالعدم قيذا للمحمول أو الموضوع والمسبوقية بالوجود قيذا للعدم. وعلي تقدير عدم ظهور العبارة في ذلك وعدم صراحة الإعادة في ذلك أيضا، فلا يخفي أنّه يمكن أن يقال بوحدة القيد هنا علي النحو المذكور في مقام المانع، كما هو منصب المانع، فيندفع ما ذكره الشارح في إبطال كون كلّ من القيدين منشأ لامتناع في إبطال التلخيص الأول، وفي إبطال كون المسبوقية بالعدم منشأ له في إبطال التلخيص الثاني، أمّا لزوم كون الممكن غير متّصف بالبقاء، فلأنّ البقاء ليس مسبوqa بالعدم المسبوق بالوجود الذي كلامنا فيه، بل إنّما هو مسبوق بالوجود خاصّة بلا واسطة. وأمّا لزوم عدم اتّصاف ماهية بالحدوث، وكذا لزوم عدم خروج ماهية من العدم إلي الوجود، فلأنّ الحدوث أو الخروج من العدم ليسا مسبوقين بالعدم المسبوق بالوجود، بل إنّما هما مسبوقان بالعدم السابق علي الوجود ووحده.

ومنّه يظهر أنّ اكتفاء المحشّي الشيرازي باندفاع الأوّل غير جيّد، فإنّه يندفع بذلك الثاني أيضا، بل جميع ما ذكره الشارح في تميم الدليل، حيث إنّ كلّه مبني علي جعل القيد، قيدين اثنين وقد عرفت بطلانه.

نعم لا يندفع بذلك ما ذكره من الدليل أخيرا، لو اجري علي تقدير وحدة القيد، وسيأتي بيان وجه اندفاعه أيضا.

ومنّها ما أشار إليه المحقق الدواني، وكأنّه علي سبيل التّنزّل. وبيانه أنّه علي تقدير تسليم كون القيد هنا قيدين اثنين لا قيذا واحدا، فما ذكره الشارح في إبطال كلّ من التلخيصين من قوله: ونعلم بالضرورة أن لا أثر لاجتماعهما في هذا الامتناع. ومعلوم بالضرورة أيضا أن لا أثر لاجتماعهما في هذا الامتناع ممنوع، بل هو أوّل المسألة، وكيف

تسمع دعوي الضرورة في مثل هذا المقام مع مخالفة الجماهير من الأعلام.

و حيث ذكرنا أنه يمكن أن يكون هذا الكلام من المحقق الدواني علي سبيل التنزل، فلا يرد عليه ما ذكره المحشي الشيرازي: من أنه اقتفي أثر الشارح في جعل القيد قيداً للوجود-إلى آخره-فتبصر.

و أيضاً يرد علي الشارح علي تقدير جعل القيد قيدين اثنين كما فعله، ما أشار إليه ذلك المحقق أيضاً و هو أنه يمكن إجراء نظير ما ذكره في تتميم الدليل في استلزام أزلية إمكان إمكان الأزلية، الذي نفاه الشارح فيما تقدم منه في التمهيد. فما ذكره في التتميم مخالف لما ذكره في التمهيد، بل هو ينتقض به. و بيان الإجزاء أنه يمكن أن يقال: إن اتّصاف ذات الممكن بالوجود المطلق، غير ممتنع، فلو امتنع اتّصافه بالوجود المقيّد بالدوام، لكان هذا الامتناع ناشئاً من هذا القيد أي قيد الدوام الذي جعل قيداً آخر للممكن، لكنّه ليس منشأً لامتناع وإلا لم يتّصف ممكن بالدوام. و معناه كما ذكره المحشي الشيرازي: وإلا لم يتّصف ممكن بالدوام المطلق المتناول لدوام الوجود و دوام العدم المتحقق في ضمن دوام العدم، وهذا باطل، لأنّ اتّصاف ممكن ما بدوام العدم ممّا لا يمكن إنكاره، بل هو ممّا لم يخالف فيه أحد، وإن كان اتّصافه بدوام الوجود مختلفاً فيه بين القائلين بقدم العالم و القائلين بحدوثه، متحققاً عند القائلين بقدمه. هذا مع قطع النظر عن أنّ من قال بالصفات الموجودة الزائدة علي ذاته تعالي قال بتحقق اتّصاف الممكن بدوام الوجود.

فإن قلت: للشارح أن يقول في دفع هذا الإجراء و النقض عنه: إنّنا حيث قلنا بامتناع اتّصاف ذات الممكن بالوجود المقيّد بالدوام، و جعلنا الامتناع ناشئاً من هذا القيد فاللزام 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 الزائدة، و كلّ من المذهبين باطل، كما تقرّر في مقرّه، و ليس يلزم علينا أن لا يتّصف ممكن بالدوام المطلق المتحقق في ضمن دوام العدم حتّي يكون باطلاً.

قلت: فعلي هذا فيجعل الشارح القيد قيداً واحداً، أي يجعل الوجود قيداً و وصفاً للممكن، و يجعل الدوام قيداً للقيد الأوّل أي الوجود، فليكن الحال فيما ذكره في التتميم

كذلك، فلم جعله فيه قيدين اثنين، مع كونه خلاف ظاهر كلام المانع، بل خلاف صريح كلامه.

فحاصل اعتراض المحقق علي الشارح أنه إن اعتبر القيد قيدين اثنين، كما ذكره في التتميم، فيرد عليه أنه يمكن إجراء نظير ذلك في استلزام أزلية الإمكان إمكان الألفية، وإن اعتبره قيذا واحدا حتى يندفع عنه هذا الإجراء، فليكن الحال فيما ذكره في التتميم كذلك، وبه يندفع ما ذكره: فالفرق بجعل القيد قيدين اثنين وجعله قيذا واحدا هنا تحكّم.

ومنه يظهر أن المحقق الدواني تقطن لإمكان جعل القيد قيذا واحدا، وأنه به يندفع ما ذكره الشارح في التتميم، وأن ما أورده عليه علي تقدير جعل القيد قيدين اثنين إنما علي سبيل التنزل والتسليم كما ذكرنا، وإن كان أيضا بعض إيراده علي مذهب بعض، فتدبر.

ومنها ما أورده المحقق الدواني علي قوله: لأن الوجود الأول إن أفادها زيادة استعداد -إلي آخره-، وحاصله امتناع فرض المقدم في الشرطية الاولى، ولذلك امتنع لزوم التالي. ومنع حقيّة التالي في الشرطية الثانية. بيان الأول، أنه من البين أن الشيء كالوجود الأول إذا حصل بالفعل كما هو المفروض، برئت المادة القابلة له كالمهية من جميع مراتب استعدادها، فلا يبقى استعدادها له بوجه أصلا فضلا عن أن يكون الوجود الأول مفيدا لزيادة استعدادها له، إذ الاستعداد والفعلية متنافيان، وما ليس في المادة استعدادها أصلا لا يمكن حدوثه مطلقا، فضلا عن أن يكون قابليتها للوجود أقرب وإعادتها علي الفاعل أهون. وبالجملة فمع عدم بقاء استعداد له بوجه كيف يكون قابليتها للوجود أقرب. وهذا هو بيان إيراده في الشرطية الاولى. وقد اعترض عليه المحشي الشيرازي وأجاب عنه.

وحاصل الاعتراض أن للشارح أن يقول: إنما برئت المادة من جميع مراتب استعداد الوجود المبتدأ الأول الحاصل بالفعل، دون الوجود الثاني المعاد، فإنه يجوز أن يبقى استعدادها له. وهذا معني قوله: فقد صارت قابليتها للوجود ثانيا أقرب -إلي آخره-.

و حاصل الجواب أنّ الشارح لا يمكنه القول بذلك، لأنّ كلامه في هذا الدليل إنّما هو في العبارة الأولى في تقرير السند التي هي العبارة الثانية في التلخيص، ولا يخفي أنّ في تلك العبارة قد اعتبر التقييد و التخصيص في جانب الموضوع، و ترك المحمول الذي هو الوجود علي صرافة الإطلاق. و حيث كان الوجود مطلقا فلا يكون المأخوذ هنا وجود أوّل و ثان، حتّى يمكن أن يقال إنّ المادّة و إن برئت من استعداد الوجود الأوّل، لكن استعدادها للوجود الثاني باق، بل المعتبر هنا الوجود المطلق علي إطلاقه، و حيث كان المفروض براءة المادّة عن استعداده مطلقا، فكيف يكون استعدادها له مرّة أخرى باقيا.

و أنت خبير بأنّ هذا الجواب لا يحسم مادّة الشبهة، فإنّ الشارح لو أجري هذا الدليل في العبارة الأولى في التلخيص التي هي العبارة الثانية في تقرير السند، حيث إنّ ظاهره إمكان ذلك الإجراء، لورد عليه هذا الاعتراض و لم يصحّ هذا الجواب، فإنّه من البيّن أنّ التقييد و التخصيص فيها قد اعتبر في جانب المحمول أي الوجود و ترك الموضوع علي صرافة الإطلاق. اللهم إلا أن يقال: لعلّ الشارح لا يجري ذلك ثمة و الجواب الحاسم لمادّة الشبهة أن يقال: إنّ الوجود الثاني إن كان هو الوجود الأوّل بعينه فقد فرض براءة المادّة من جميع مراتب استعداده، فكيف يكون استعداده باقيا و إن كان غيره فعلي تقدير بقاء استعدادها له و حصوله ثانيا بذلك الاستعداد، لم يكن هو الوجود الأوّل بعينه و لا- الذات، هي الذات الأولى. إذ قد عرفت أنّ اختلاف الوجود يستلزم اختلاف الذات، فلم يكن هنا عود معدوم كما هو المفروض؛ هذا خلف.

و أيضا علي تقدير الإغماض عن ذلك، فما ذكره الشارح من «إفادة الوجود الأوّل زيادة استعداد للثاني، و كون قابليّة المادّة للوجود الثاني أقرب، و إعادتها علي الفاعل أهون» ممنوع، إذ اللازم ممّا ذكر إمكان بقاء أصل الاستعداد له، لا زيادته.

فيان قلت: لعلّ من يقول بجواز عود المعدوم بعينه، يقول: بجواز عود جميع مراتب استعداده بعد براءة المادّة عنها أيضا، و حينئذ يمكن أن يكون الوجود الثاني هو الأوّل بعينه، و أن يعود و يحصل بعود جميع مراتب استعداده، و أن يكون الوجود الأوّل أفاد

المادّة القابلة لزيادة استعداد لقبول الوجود، علي ما هو شأن سائر القوابل، بناء علي اكتساب ملكة الاتّصاف بالفعل. حيث إنّ المقبول إذا حصل للقابل مرّة، يصير القابل أقبل له، و اتّصافه به أسهل، فإذا اتّصف مرّة اخري، صار أشدّ قبولا له، حتّي يصير ملكة، وهذا ظاهر، وأن يصير قابليتها للوجود ثانيا أقرب و إعادتها علي الفاعل أهون.

قلت: فعلي هذا يجوز أن يعود جميع الصفات و الخواصّ و الحالات الحاصلة مع الوجود الأوّل ثانيا، حتّي الزمان، و إن لم نقل بكونه مشخّصا فيعود حينئذ جميع المفاسد التي ذكرت سابقا علي تقدير عود الزمان؛ فتذكر.

و أيضا القابل إنّما يزداد في الاستعداد بتكرّر القبول، إذا كانت الهويّة القابلة باقية بعد عدم المقبول الأوّل. و أما إذا انتفت الهويّة بعد المقبول الأوّل، حيث إنّ المفروض هنا انتفاء الهويّة أي 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 ينتفي الذات. فلا يتحقّق حينئذ هنا أصل استعداد فضلا عن زيادة استعداد، فإنّ الاستعداد لكونه أمرا وجوديا يفتقر إلي محلّ يقوم به، و إذ ليس فليس. نعم ربما يمكن تصحيح ما ذكره علي مذهب المعتزلة القائلة بثبوت المعدومات و هذا المذهب مع كونه باطلا في نفسه كما تقرّر في موضعه لم يذهب هو إليه.

و أما بيان الثاني - أي بيان منع التالي في الشرطيّة الثانية -، أنّه علي تقدير عدم إفادة الوجود الأوّل زيادة استعداد للثاني كيف علم بالضرورة أنّ الماهيّة لا تنقص حينئذ أصلا عمّا هي عليه بالذات من قابليّة الوجود في جميع الأوقات. و هل النزاع إلّا فيه، حيث إنّ المانع لم يدّع إلا أنّ طريان العدم يجوز أن يكون مانعا عن قبول الماهيّة للوجود ثانيا يعني 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 الموصوفة بطريان العدم عليها بالوجود مطلقا، و إن لم يمتنع اتّصاف الماهيّة غير الموصوفة بهذا الوصف به.

و الحاصل أنّ ذلك محلّ النزاع، فكيف يدّعي الضرورة فيه؟!

و أيضا إن أراد بقابليّة الوجود في جميع الأوقات معني يكون فيه جميع الأوقات ظرفا



للوجود، فهذا وإن كان ينفعه هنا لكنّه باطل في نفسه، كما أبطله هو نفسه في التمهيد، وإن أراد به معني يكون فيه ذلك ظرفا للقابليّة، فهو علي هذا يكون ظرفا للوجود في الجملة كما تبين فيما سبق، وهذا وإن لم يكن باطلا، لكنّه ممّا لا ينفعه هنا أصلا إذ قابليّة الماهيّة في جميع الأوقات للوجود في الجملة لا تستلزم كونها قابلة بعد طريان العدم عليها للوجود.

و هذا التفصيل هو مقصود المحسّي الشيرازي في توجيه كلام المحقّق.

ثمّ إنّ بما ذكر يتلخّص أنّ الوجود الأوّل بعد طريان العدم عليه كما أنّه لم يفد زيادة استعداد للثاني، يمكن أن يكون مانعا أيضا عن الثاني، فتدبّر.

ص: 373

## بيان ضعف احتجاج القائلين بجواز إعادة المعدوم

علي الجواز بالآيات و الروايات]

ثم إنه بما ذكرناه هنا مع ما أسلفناه فيما تقدّم يظهر ضعف احتجاج القائلين بجواز إعادة المعدوم علي الجواز بالآية و الحديث، كقوله تعالى:

«وَهُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ وَ لَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (1)

وقوله تعالى: «قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ» . (2)

وقوله تعالى: «كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ» . (3)

و أمثال ذلك من الآيات

و كقول علي عليه السلام: «عجبت لمن أنكر النشأة الاخرى و هو يري النشأة الاولى» . (4)

و أمثاله من الأخبار، كما وقع لبعض القائلين بالجواز.

أما الاحتجاج بالآية الاولى، فلأن الاحتجاج بها عليه، إنما هو مبني علي أن يكون معني الأهوئية في الآية، هو ما ادّعه الشارح المذكور تبعا للقائلين بجواز إعادة المعدوم، و قد عرفت عدم صحّة هذا المعني، و مع ذلك فالآية غير صريحة و لا ظاهرة في الأهوئية بهذا المعني حتّي يجب تصحيحها، بل يمكن حملها علي معني آخر لا يكون مؤيدا للقول بجواز الإعادة، و لا يكون منافيا أيضا للقول بامتناعها، و هو حملها - و الله أعلم - علي أنه إذا جاز بدء الخلق و إنشاؤه ابتداءً من غير مادّة و عن لا شيء و إخراجها عن كتم العدم،

ص: 374

1- -الروم: 27. [1]

2- -يس: 79. [2]

3- -الأعراف: 29. [3]

4- -نهج البلاغة، [4]الكلمة 126 من قصار كلمات أمير المؤمنين عليه السلام.

فإعادته بعد فئانه و هلاكه، أي جمع الأجزاء المتفرقة من الأجسام مطلقا بعد تفرقتها مع بقاء موادها، بل بقاء أجزائها الأصلية، كما دلّ الدليل علي بقائها، وكذا إعادة النفوس و الأرواح التي هي باقية غير فانية فيما له نفس مجرد كما دلّ الدليل علي بقائها أيضا إلي تلك الاجسام ذوات النفوس بعد قطع علاقتها عنها تكون أهون عليه، حيث إنّ الجمع بعد التفرّق، وكذا إعادة ما هو باق إلي ما كان متعلّقا به و زال تعلّقه عنه أهون من الإنشاء ابتداءً و من الإخراج من كتم العدم، لا الأهويّة بحسب الحقيقة حتّي يرد أنّ قدرة القادر علي الإطلاق-تعالّي شأنه-لا يختلف نسبتها إلي مقدور دون مقدور، بل هي بالنسبة إلي جميع الممكنات علي السواء، بل أهويّة بحسب ما يراه القادرون غيره تعالي في مقدوراتهم و أفعالهم.

و الحاصل أنّ الأهويّة ينبغي أن تكون محمولة علي التمثيل و المجاز، و كأنّ قوله تعالي: «وَلَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَى» (1) يمكن أن يكون إشارة إليه، و إن كان قد فسّره بعض المفسّرين بأنّ له الوصف الأعلي.

و أمّا الاحتجاج بالآية الثانية، فلأنّ قوله تعالي: «قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ» (2) لا دلالة فيه علي أنّ الإحياء مثل الإنشاء في الكيفيّة و أنّه كما كان الإنشاء إخراجا من كتم العدم، كذلك الإحياء، حتّي يكون دليلا علي إعادة المعدوم، سواء قيل بكون الإنشاء مفيدا زيادة استعداد للإحياء في تلك المادّة القابلة أم لم يقل، بل إنّما تدلّ الآية علي أنّ الذي أنشأها أوّل مرّة يحييها بعد ذلك، و إن كانت الكيفيّة مختلفة علي ما ذكرنا. و لعلّ قوله تعالي في صدر الآية: «مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَ هِيَ رَمِيمٌ» إشارة إلي الاختلاف في الكيفيّة، لأنّ العظام إذا كانت رميما لا تنعدم بالمرّة، بل من وجه.

و أمّا الاحتجاج بالآية الثالثة فبمثل ما تقدّم، لأنّ قوله: «كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ» (3) لا دلالة فيه علي أنّ التشبيه في ذلك مع استواء الكيفيّة، بل يمكن أن يكون التشبيه في أصل الفعل، و إن كانت الكيفيّة مختلفة أيضا كما ذكرنا.

و أمّا الاحتجاج بالحديث فبمثل ما تقدّم أيضا لأنّه يمكن أن يكون معناه: عجبت لمن

ص: 375

1- -الروم: 27. [1]

2- -يس: 79. [2]

3- -الأعراف: 29. [3]

أنكر النشأة الاخرى وأنكر العود، والحال أنه يري النشأة الاولي، أي أنه حيث رأى النشأة الاولي، وعلم أنه تعالى أوجد الأشياء عن لا شيء، فلم لم يعلم أنه يقدر أن يوجد النشأة الاخرى مع كونه أهون بالنظر إلي ما يراه القادرون، أي أن يجمع متفرقات الأجسام الباقية موادها وأجزاؤها الأصلية وأن يعيد النفوس الباقية أيضا فيما له نفوس مجردة إلي تلك المجتمعات من الأجسام، بعد قطع تعلقها عنها، والله تعالى وأولو العلم أعلم.

ص:376

## في تضعيف الوجه الإقناعي الذي ذكره الشارح القوشجي

علي جواز الإعادة و كذا في تضعيف الوجه الذي ذكره المحقق الدواني

علي امتناع الإعادة

و حيث عرفت ذلك، فاعلم أنّ الوجه الإقناعي الذي ذكره الشارح القوشجي علي جواز الإعادة ضعيف أيضا، يرد عليه ما أورده المحقق الدواني عليه، كما لا يخفي علي المتأمل.

مثل أنّ الوجه الآخر الذي ذكره ذلك المحقق نفسه علي امتناع الإعادة ضعيف أيضا.

وبيانه أنّ ذلك الوجه إنّما يصحّ علي مذهب من يقول بأنّ وجود الحادث يتوقّف علي أسباب غير متناهية، وهي الحوادث المتسلسلة، من غير بداية كالحكماء القائلين بقدم العالم، و كذا بامتناع عود المعدوم، و أمّا علي مذهب من لم يقل بالتوقّف المذكور كالمكلمين القائلين بحدوث العالم، سواء كانوا قائلين بجواز العود كالأكثرين منهم، أو بامتناعه كبعض المعتزلة منهم، فلا يصحّ ذلك لأنّ للقائلين بجوازه أن يقولوا: إنّما لم نقل بتوقّف الوجود الابتدائي علي أسباب غير متناهية متسلسلة، حتّي يلزم علينا علي تقدير العود توقّفه علي تلك الأسباب المتسلسلة غير المتناهية، حتّي يكون باطلا.

و أيضا علي تقدير أن يكون هناك قائل بجواز العود يقول بالتوقّف علي تلك الأسباب المتسلسلة، فله أن يقول: إذا جاز العود أي 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 مجرّد جواز وجودها الابتدائي و عدم جواز وجودها الثانوي، فهو أوّل المسألة، و إن كان وجهه أنّها حين الوجود

الابتدائي كانت حاصلة في أزمة غير متناهية، ولا امتناع فيه لكون العالم قديماً، ولا مانع من وجود أزمة غير متناهية فيما مضى يتحقق فيها أسباب غير متناهية متسلسلة، وأما هي حين العود لو عادت فتتوقف علي عود تلك الأزمنة غير المتناهية أيضاً حتى يتحقق هي فيها، وهو محال، لأننا نعلم بالضرورة أن ليس تعود في حال العود تلك الأزمنة غير المتناهية، وأن ليس هنا أزمة غير متناهية، بل ليس إلا زمان واحد عرفي أو أزمة متناهية، فذلك الوجه يرجع إلي أن عود الزمان محال، فعلي هذا فلا يكون هذا الوجه وجهاً آخر مغايراً لما تقدم إلا في أن ما تقدم كان مبنياً علي امتناع عود الزمان مطلقاً، وهذا مبنياً علي أنه يمتنع عود الزمان غير المتناهي، فتدبر.

وأمّا ما ذكره ذلك المحقق في منع لزوم إعادة جميع الأسباب، بقوله: لجواز أن يعود بأسباب آخر متناهية فقط، فهو إن كان مبنياً علي هذا المذهب القائل بتوقف وجود الحادث علي أسباب غير متناهية، كما هو ظاهر سياق كلامه، فيرد عليه أنه علي هذا المذهب، كيف يمكن أن يقال بتوقف وجود الحادث علي أسباب متناهية، مع كونه مخالفاً لهذا المذهب، وكأنّ هذا الإيراد هو منظور المحشّي الشيرازي، حيث قال: إنّ السند ليس بشيء، لما تقرّر عندهم أنّ العلة التامة للحادث لا بدّ أن تشتمل علي امور غير متناهية متعاقبة وإلا يلزم التخلف عن العلة التامة؛ هذا خلف. وإن كان مبنياً علي أنّ هذا الوجه إنّما يصحّ علي مذهب من يقول بالتوقف علي امور غير متناهية، وأمّا علي مذهب من لا يقول به فلا يصحّ، لأنّ له أن يقول: يجوز أن يعود بأسباب آخر متناهية فقط، ولا امتناع فيه، فله وجه. ويرجع إلي ما ذكرنا، إلا أنّ سياق كلامه كأنه يأبي عنه.

وأمّا ما ذكره بقوله: «أو بها منضمة إلي تلك الأسباب السابقة المتسلسلة»، فيرد عليه أنّ تلك الأسباب السابقة المتسلسلة حتى السبب الأخير القريب لوجود الحادث لما فرضت معدومة بأجمعها، لم يكن لها دخل في وجود ذلك ثانياً، إذ ليست هي موجودة حينه، إلا أنّ يقال بجواز عودها، وهو باطل كما ذكره، فبقي أن يكون السبب في وجودها ثانياً هو تلك الأسباب المتناهية فقط، وقد عرفت حاله، فيظهر منه أنّ انضمام الثانية إلي الاولى لا يجدي نفعاً، فتدبر.

و حيث تحققت ضعف حجج القائلين بجواز إعادة المعدوم، فاعلم أنّ ما نقلناه عن

الفاضل الأحساوي، حيث ذكر أنه حَقَّق آخرون هذه الدعوي، فقالوا: إنَّ المعدوم لا يعاد مع جميع عوارضه، فلعلَّ أحدا لا يخالفه، فإنَّ بعض من جَوَّز إعادته ذهب إلي أنَّ بعض العوارض لا-مدخل له في هويَّة الشخص كالقدر المعين و الوقت المعين و الوضع المعين و أمثال هذه. و قد صرَّحوا بأنَّ الشخص بعد البعث يكون علي وصف آخر، فيرتفع النزاع من البين، و صحَّ دعواهم تجويز العود، مع بعض العوارض و دعوي منعه لأنَّ المراد بجميع العوارض.

ثمَّ ذكر أنَّ هذا صلح بين الفريقين، و رفع للنزاع الواقع بين القوم في منع إعادة المعدوم و جوازه، فإنَّ القائل بمنعه إنَّما منعه علي تقدير أخذ جميع العوارض و المشخصات معه، و من المعلوم أنَّ إعادته علي هذا النوع من الإعادة ممتنع، و القائل بجوازه إنَّما جَوَّزه علي تقدير أخذه من حيث الهوية الذاتية و إن اختلفت العوارض، فيرتفع النزاع من البين و هو ظاهر، فإنَّ من منع إعادة المعدوم مطلقا يكون مخالفا لمقتضي البديهية، و كذلك من جَوَّزه بجميع أحواله و عوارضه، إذ العقل الصريح يمنعه، لاستحالة إعادة الأعراض و الصفات و العوارض اللاحقة الاعتبارية، بل و الصفات الحقيقية، فالنزاع بين الفريقين حينئذ لا طائل تحته، لأنَّه نزاع لا محصول له.

كأنَّ فيه نظرا و تأملا، لأنَّ هذا الصلح المبني علي هذا التحقيق الذي ملخصه أنَّ مراد القائلين بامتناع العود، امتناع عود المعدوم مع جميع عوارضه مشخَّصة كانت أم غير مشخَّصة، و أنَّ مراد القائلين بجوازه، جواز عوده مع بعض العوارض، أي العوارض المشخَّصة، إنَّما يصحَّ إذا تراضي الخصمان به، و كان كلامهم ممَّا لا يأتي عن الحمل عليه، و كان علي تقدير الحمل لا يرد عليه محذور، و الظاهر أنَّه ليس كذلك فإنَّه لا-سترة في أنَّ مراد القائلين بامتناعه، امتناع عود المعدوم بعينه كما هو المصرَّح به فيما نقلنا من كلام المحقِّق الطوسي و غيره. سواء كان كلامهم في امتناع عود المعدوم بالمرَّة بعينه أو في امتناع عود المعدوم من وجه من ذلك الوجه الذي عدم بعينه.

و لا سترة أيضا في أنَّ معني امتناع عود المعدوم بعينه، امتناع عوده بشخصه و بجميع عوارضه المشخَّصة فقط، لا بجميع عوارضه مطلقا و لو كانت غير مشخَّصة، التي قد تتبدل و تتغيَّر مع بقاء الشخص بحاله بعينه كالكمِّ و الوضع و أمثالهما، و أمَّا أخذهم العوارض

غير المشخصة أيضا فهو إنما كان في الدليل علي مدّعاهم، لا في أصل الدعوي، كما أشرنا إليه في كلام الشيخ في الشفاء والتعليقات: من أن غرضهم أنه لو جاز إعادة المعدوم بعينه و مع مشخصاته، لجاز عوده مع جميع حالاته وصفاته وأعراضه ولو كانت غير مشخصة أيضا، إذ لا فرق في ذلك بين العوارض المشخصة وغير المشخصة، وأنه حينئذ يلزم المحال كما مرّ بيانه.

و كيف يمكن لهم أخذ العوارض غير المشخصة في الدعوي، والحال أنه علي تقدير أخذهم ذلك، و كون مرادهم أنه لا يجوز عود المعدوم بجميع عوارضه المشخصة وغير المشخصة، إن كان مرادهم كما هو مبني هذا التحقيق، أن العود بجميع العوارض مطلقا محال، و أما عوده بجميع عوارضه المشخصة فقط فليس بمحال، لورد عليهم أنفسهم ما أورده علي تقدير جواز عوده بجميع المشخصات من المحالات المتقدمة ذكرها، و هل هذا إلا تناقض؟

ثم إنه حيث ظهر أن مدّعي القائلين بامتناع العود، امتناع عود المعدوم بجميع عوارضه المشخصة، فيكون مدّعي القائلين بجوازه كما ذكره في التحقيق المذكور أي جواز عوده بجميع عوارضه المشخصة، مقابلا لمدّعي القائلين بالامتناع، و يكون النزاع بين الفريقين معنويًا لا لفظيًا لا طائل تحته كما ذكره.

و حيث دلّ دليل القائلين بالامتناع علي بطلان ذلك، يكون ما ادّعه المجوّزون باطلا.

و الحاصل أنه إن كان مراد المجوّزين ما ذكره، لورد عليهم المحال، كما أنه لو كان مرادهم أعمّ من ذلك أي جواز عود المعدوم بجميع عوارضه مشخصة كانت أم غير مشخصة ورد عليهم أشنع المحال. و علي كلا- التقديرين، فيكون نزاعهم مع الأولين في ذلك معنويًا لا لفظيًا، فتدبر.

و هذا آخر ما أردنا إيراده في هذا المقام الذي كان المقصود فيه إقامة الدليل علي امتناع عود المعدوم، و إبطال ما ذكره المجوّزون له دليلا علي التجويز.

و حيث فرغنا بعون الله و حسن تأييده من تحقيق الكلام في ذلك بما لا مزيد عليه، و كأنه من خواصّ هذه الرسالة و تمّ ما رما إيراده في المقدمة، فلنرجع إلي ما كنّا بصددده و هو الغرض الأصلي من وضع الرسالة.



فنقول وبالله التوفيق إنك بعد ما أحطت خبرا بتفاصيل ما قدّمناه في مقدّمة الرسالة بطولها التي اقتضت تحقيق المرام تطويلها، تلخّص لك أنّ المعاد الجسماني الذي نطق به الشرع الشريف، في الإنسان الذي كلامنا في معاده- وقد عرفت أنّه عبارة عن مجموع النفس والبدن، وأنّ بدنه وإن كان ممّا يطرأ عليه الفناء و الموت بمعني تفرّق أجزائه وانعدام صورته، لكنّه لا يفني ولا ينعدم بالمرّة، بل يبقى مادّته و أجزاءه الأصليّة، وأنّ نفسه وإن كانت ممّا يطرأ عليها الموت أيضا بمعني قطع تعلّقها عن البدن، لكنّه ممّا لا يطرأ علي ذاتها الفناء أصلا، بل هي باقية بذاتها بعد قطع تعلّقها عنه، كما كانت باقية حين تعلّقها به- يمكن أن يكون- والله تعالى أعلم- بإعادة تعلّق النفس الباقية بعد قطع تعلّقها عن البدن أوّلا بالبدن ثانيا، أي بالبدن الذي ينشأ و يخلق بقدرة الله تعالى من تلك المادّة و الأجزاء الأصليّة الباقية مرّة اخرى.

و تلخّص لك أيضا أنّ المعاد روحاني و جسماني جميعا.

أمّا الرّوحاني فبالنسبة إلي روحه و نفسه بمعني عود تعلّقها بالبدن أي تعلّقها به مرّة اخرى تعلّقها آخر غير التعلّق الأوّل، حيث إنّ التعلّق لمّا كان يستدعي أمرين متعلّقًا و متعلّقًا به، يكون تعيّن بتعيّن الأمرين، و حيث كان المتعلّق به هنا أي البدن مغايرا للأوّل و لو بالاعتبار، فيكون التعلّق الثاني غير التعلّق الأوّل.

و أمّا الجسماني فبالنسبة إلي جسمه و بدنه بمعني خلقه مرّة اخرى من مادّته و أجزائه الأصليّة، لا روحاني فقط كما ادّعاه بعض الحكماء.

و تلخّص لك أيضا أن ليس فيما ذكرنا من معني المعاد إعادة معدوم بعينه، لا بالنسبة

إلي النفس ولا بالنسبة إلي البدن ولا بالنسبة إلي التعلّق بينهما، حتّى يكون ممتنعاً، وكذا ليس فيه خلق شخص آخر، مغاير للأوّل ذاتاً، حتّى يلزم أن يكون محلّ الثواب والعقاب، غير ما هو محلّ فعل الطاعة والمعصية، ويكون ظلماً ممتنعاً علي الله تعالى، بل إنّ الشخص المعاد يوم القيامة، هو بعينه الشخص الموجود في الدنيا نفساً من جهة ذاتها الباقية، وكذا بدناً من جهة المادّة وأجزائه الأصليّة الباقية، وإن كان مغايراً له باعتبار الأجزاء الفضليّة الفرعيّة والصورة.

و حيث تلخّص لك في مقدّمة الرسالة ما ذكرنا فحريّ بنا الآن أن نزيدك بيانا لهذا، وإن ما ذكرناه من معني المعاد لا مخالفة فيه للعقل و النقل بوجه، وأن نقيم الدليل العقلي علي أنّ المعاد ينبغي أن يكون واقعا علي هذا الوجه الذي دلّ عليه الشرع، لا علي وجه آخر.

ثمّ إنّّه حيث توقّف بيان ما ذكرناه في المقدّمة من أن ليس المعاد روحانيّاً فقط كما زعمه بعض الحكماء علي بيان حدوث النفس بحدوث البدن، علي ما بيّناه هنالك، و توقّف ما ذكرناه فيها من بقاء النفس بعد قطع تعلّقها عن البدن علي بيان تجرّدها عن المادّة في ذاتها كما بيّناه أيضا هنالك، و توقّف بيان ما نريد بيانه هنا علي بيان كيفيّة تعلّقها بالبدن و احتياجها إليه في أفعالها و كيفيّة انتفاعها بقواها و حواسّها كما ستعرفه.

و بالجملة حيث توقّف تنقيح ما رمنا تنقيحه علي القدر الضروري هنا من بيان صفاتها و حالاتها و خواصّها و أفعالها و إدراكاتها، بل علي القدر الضروري هنا من معرفة إنّيّة النفس و ماهيّتها و حقيقتها في الجملة أيضا فلنقدّم ذكر ذلك، ثمّ تتبعه بذكر ما هو المقصود، و لنبيّن هذه المطالب في أبواب.

## تعريف مركز

بسم الله الرحمن الرحيم  
هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ  
الزمر: 9

عنوان المكتب المركزي  
أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آباه اي، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلي، الرقم 129، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : [www.ghbook.ir](http://www.ghbook.ir)

البريد الالكتروني : [Info@ghbook.ir](mailto:Info@ghbook.ir)

هاتف المكتب المركزي 03134490125

هاتف المكتب في طهران 021 - 88318722

قسم البيع 09132000109 شؤون المستخدمين 09132000109.

مركز  
للبحوث والتحريرات الكمبيوترية  
اصبهان  
الغمامية



للحصول على المكتبات الخاصة الاخرى  
ارجعوا الى عنوان المركز من فضلكم  
**www.Ghaemiyeh.com**

[www.Ghaemiyeh.net](http://www.Ghaemiyeh.net)

[www.Ghaemiyeh.org](http://www.Ghaemiyeh.org)

[www.Ghaemiyeh.ir](http://www.Ghaemiyeh.ir)

و للايحاء من فضلكم

٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٥٩

