

رساله معاد جسمانی

حکیم مؤسس آقا علی مدرس رحمۃ اللہ علیہ

محسن کدیور

- ۱ -

مسأله معاد یکی از اصول دین اسلام، بلکه یکی از ضروریات همه ادیان الهی است. اعتقاد به بازگشت همه انسانها به محضر عدل الهی و رسیدگی به اعمال دنیوی آنها و ثواب و عقاب متناسب با آن اعمال مقوم دینداری می باشد، و منکر این اصل اعتقادی از دایره دیانت خارج شده است. علیرغم اتفاق نظر عالمان مسلمان در کلیات معاد، در جزئیات آن اختلاف نظرهایی به چشم می خورد. واضح است که اختلاف نظر لازمه بحث علمی و تحقیق فنی است و با حفظ اعتقاد به اصل ضروری، نه تنها ضرری به اعتقادات دینی نمی زند، بلکه خبر از بالندگی و شکوفایی اندیشه دینی می دهد. مهم این است که صاحبان آراء مختلف دینی در فضائی آزاد و مبتنی بر حسن نیت به بررسی و نقد علمی آراء دیگر بپردازند و پاسخگوی اشکالات وارد بر رأی خود باشند و همگان به این نکته مهم باور داشته باشند که عصمت خدا و رسول صلی اللہ علیہ وسلم و ائمه علیہم السلام هرگز به معنای عصمت برداشتهای دینی ما نیست. متأسفانه در مطالعه تاریخ اندیشه دینی در می یابیم که علیرغم اینکه برخی از عالمان بزرگوار با سماحت و سعه صدر در عین انتقاد علمی دیگر آراء، برداشتی تازه در مسایل اعتقادی از جمله مسأله دیرپای معاد ابراز داشته اند، اما برخی دیگر با حربه کهنه تکفیر و ارتداد، رقبای علمی را متهم کرده، با تحریک ناآگاهان زندگی را

بر آنها سخت گرفته، به خیال خود از حریم دیانت، دفاع کرده‌اند.

در مسأله حیاتی معاد، ضمن رعایت حریم اعتقادی ضروری دین، از سوی عالمان مسلمان، اختلافات علمی ذیل بروز کرده است:

نزاع اول: آیا معاد منحصر به معاد جسمانی است، یا اعم از معاد جسمانی و روحانی می‌باشد؟ این نزاع نخستین بحث علمی پس از پذیرش اصل اصیل معاد در میان مسلمانان است. متکلمان غالباً از انحصار معاد در معاد جسمانی دفاع کرده‌اند، و حکیمان مسلمان از آغاز به اثبات معاد جسمانی و روحانی توأمان کمر بسته‌اند. به قول آقا علی مدرس، در میان فلاسفه اسلامی کسی را سراغ نداریم که با انکار معاد جسمانی، معاد را منحصر در معاد روحانی دانسته باشد، یا در اینکه در جسمانی و روحانی بودن معاد متوقف مانده باشد. این دو رأی از آن فیلسوفان غیر مسلمان است. بنابراین سخن گزافی نیست اگر بگوییم: اعتقاد به معاد جسمانی مورد اتفاق همه عالمان مسلمان اعم از متکلم و فیلسوف است. این نزاع مبتنی بر دیدگاه انسان شناختی عالمان مسلمان است. آنانکه انسان را منحصر در بدن جسمانی می‌دانند، یا اینکه روح را نیز حداکثر جسمی لطیف و نه امری مجرد قلمداد کرده‌اند، معادشان منحصر در معاد جسمانی خواهد بود. و عالمانی که انسان را خلیط بدن جسمانی و روح مجرد می‌دانند لامحاله به معاد جسمانی و روحانی خواهند رسید. قائلین به انحصار معاد در معاد جسمانی را غالباً در صف متکلمان اهل سنت، و محدثین و اخباری‌ها و اهل ظاهر فریقین باید جستجو کرد. حال آنکه محققان از متکلمان از قبیل شیخ مفید و سید مرتضی و شیخ طوسی و قاطبه حکیمان مسلمان به شمول معاد نسبت به جسم و روح هر دو قائلند. اعتقاد به معاد جسمانی و روحانی رأی غالب عالمان مسلمان عصر و جامعه ماست.

نزاع دوم: پس از پذیرش اصل معاد جسمانی و روحانی، واضح است که اولاً: بر معاد روحانی فارغ از دلیل عقلی می‌توان به ظواهر برخی آیات و روایات نیز تمسک کرد. ثانیاً: ادله نقلی به ویژه نص برخی آیات و روایات معتبر بر معاد جسمانی دلالت دارد. آیا فارغ از طریق نقلی، اثبات معاد جسمانی عقلاً ممکن است؟ تا قرن دهم رأی حکیمان مسلمان بر این تعلق گرفته بود که طریق منحصر اثبات معاد جسمانی طریق نقلی است و این بحث فواتر از طور عقل می‌باشد. شیخ الرئیس ابن سینا، رئیس فلاسفه اسلام مشهورترین قائل این قول می‌باشد. وی خاضعانه پذیرش معاد جسمانی را منوط به تصدیق خبر صادق مصدق اعلام کرده عجز فلسفه را از اثبات این مهم خاطر نشان می‌سازد. هر چند بعضی خضوع علمی ابن سینا را بد تعبیر کرده، او را منکر معاد جسمانی دانسته‌اند. در قرن دهم در حوزه عقلی شیراز در زمینه بحث عقلی از معاد جسمانی، نخستین قدم از سوی میر غیاث الدین منصور دشتکی برداشته شد. این رأی بلافاصله توسط معاصر وی جلال الدین دوانی مورد نقد قرار گرفت. چندی بعد صدرالمآلهین شیرازی با تمسک به مبانی ابتکاریش در حکمت متعالیه، نخستین برهان فلسفی بر معاد جسمانی اقامه می‌کند. علیرغم نقض و ابرامهایی که از زمان اقامه تا امروز در مورد این برهان ابراز شده، وی

گشاینده راهی شد که پس از وی پر رهرو بوده است. یعنی با کوشش تحسین برانگیز ملاصدرا، راه بحث عقلی و استدلال فلسفی مسأله معاد جسمانی هموار شد.

نزاع سوم: فارغ از اینکه طریق اثبات معاد جسمانی را منحصر به نقل بدانیم یا اینکه عقل را نیز در اثبات این مهم دخیل بدانیم، سؤال دیگر مطرح می‌شود: مراد از معاد جسمانی چیست؟ در اینکه در قیامت بدنی محشور می‌شود، تردیدی نیست. اما آیا بدن محشور شده بدن عنصری است یا جسم اثیری یا بدن مثالی یا حتی بدن هور قلیایی؟ جمعی از فلاسفه به دلایلی حشر بدن دنیوی را در قیامت محال دانسته‌اند، از سوی دیگر نصوص دینی دال بر معاد جسمانی را نیز باور داشته‌اند، لذا راه حل مسأله را قایل شدن به حشر بدن مثالی یا بدن هور قلیایی یا اتحاد نفس و اجسام فلکی (اثیری) دانسته‌اند. رأی تعلق نفس به افلاک اثیری ناسازگار با ظواهر دینی است. قول شهاب الدین سهروردی درباره حشر بدن مثالی نیز با انتقادات جدی مواجه است. حشر بدن هور قلیایی نیز مانند دیگر آراء قایل این قول متهم به دور بودن از مبانی فلسفی می‌باشد. رأی غالب قائلین به معاد جسمانی قول به حشر بدن عنصری دنیوی در رستاخیز است، تا آنجا که قائل به غیر آن منکر معاد جسمانی قلمداد می‌شود. از قرن دهم به بعد قول غالب فلاسفه مسلمان مانند قاطبه متکلمان حشر بدن عنصری دنیوی می‌باشد. با توجه به اینکه در حکمت متعالیه در کنار برهان عقلی و شهود عرفانی، نصوص قرآنی و روایی نیز به عنوان منابع اصلی این مکتب فلسفی پذیرفته شده، پذیرش این قول که بزرگترین دلیل آن قرآن و روایات است، میسر می‌شود.

نزاع چهارم: پس از پذیرش لزوم حشر بدن عنصری دنیوی در قیامت بین متکلمان و حکیمان بحثی جدی در تفسیر «عینیت» در گرفته است. مراد از اینکه می‌باید بدن محشور «عین» بدن دنیوی باشد چیست؟ متکلمان معتقدند که همین بدن دنیوی بعینه می‌باید در قیامت محشور شود. چرا که اگر بدن محشور عین بدن دنیوی نباشد، این گناهکار نیست که عذاب می‌بیند و این نیکوکار نیست که ثواب می‌بیند، فرد دیگری است. لذا در نظر اینان مراد از عینیت معنای تحت اللفظی آن است. حکیمان در مقابل معتقدند اعاده معدوم بعینه ممتنع است. بدن محشور به این معنا عین بدن دنیوی نیست. این مطلب استحاله عقلی دارد. این نکته عقلی قرینه تصرف در آیات و روایات می‌شود. بلکه مراد از عینیت، مثلث است. به این معنا که چون او را در قیامت ببینند، بگویند عین اوست، این خود اوست، بعلاوه شخصیت انسان به نفس اوست، نه به بدن او. چرا که بدن انسان حتی در طول حیات دنیوی نیز ثابت نمی‌ماند و تغییر می‌کند. در طول تغییر بدن انسان، کدام بدن وی محشور می‌شود؟ بدن کودکی یا جوانی یا میانسالی یا کهنسالی وی؟ عینیت واقعی به این است که دریافت کننده ثواب یا عذاب فاعل آن باشد، یعنی همان نفس که فعل را مرتکب شده است.

نزاع پنجم: با پذیرش مبانی فلسفی به ویژه اصول حکمت متعالیه، وجود انسان در حرکت جوهریش به مرحله‌ای می‌رسد که نفس او بدون تعلق به بدنش امکان حیات

می‌یابد. انسان در نشأه اول نفس و جسم عنصری، در نشأه دوم نفس و جسم مثالی برزخی است در نشأه سوم نفس انسانی مجرد تام می‌شود و حیات عقلانی را آغاز کرده دوباره این نفس مجرد با بدن دنیوی متحد می‌شود. اکنون بحث در این است که در مرحله اخیر، این بدن دنیوی چگونه بازسازی می‌شود؟ و این مطلب چگونه با مبانی عقلی اثبات می‌گردد؟ در واقع نزاع اصلی فلسفی در این مرحله محقق می‌شود. عدم توفیق در پاسخگویی به این مسأله اساسی باعث می‌شود طریق ابن سینا و مشائیان پیش گرفته شود و پذیرش معاد جسمانی به تعبد نسبت داده شود. در حکمت متعالیه به این پرسش دشوار فلسفی تاکنون دو پاسخ داده شده است:

اولین پاسخ، پاسخ صدر المتألهین شیرازی رحمته الله علیه می‌باشد. به نظر وی نفس پس از مفارقت از بدن عنصری، همواره بدن دنیوی خود را تخیل می‌نماید. چرا که قوه خیال بعد از مرگ نیز در نفس باقی است، و همین که بدن خود را خیال کرد، بدنی مطابق بدن دنیوی از نفس صادر می‌شود. نفس با این بدن که حاصل قدرت خیال بر اختراع بدن است در آخرت محسوس می‌شود و همین بدن مخلوق نفس نیز ثواب یا عقاب اخروی را می‌چشد. بدن اخروی به منزله سایه و پرتو نفس است و به تناسب نفس، ظلمانی یا نورانی خواهد بود. این بدن به گونه‌ای است که هر کس آن را ببیند بلافاصله تصدیق می‌کند که این همان بدن دنیوی می‌باشد.

بیش از دو قرن و نیم بعد از صدر المتألهین، حکیم مؤسس، آقا علی مدرس رحمته الله علیه جواب صاحب اسفار را تمام ندانست. وی ضمن پذیرش اکثر اصول صدرایی، به نتیجه‌ای متفاوت با نتیجه صدر المتألهین رحمته الله علیه رسید. به نظر آقا علی، نفس پس از مفارقت از بدن دنیوی اگر چه رابطه تدبیری او نسبت به بدن گسسته می‌شود، اما در بدن ودایع و آثاری ذاتی به جای می‌گذارد، به نحوی که هر بدنی از دیگر بدن‌ها به واسطه همین مناسبات و آثار و ودایع ممتاز می‌شود. هر چه قدر که نفس قوی‌تر باشد و در سیر تحصیل کمال صعود بیشتری کرده باشد، بدن او نیز پس از مفارقت نفس از آن قوی‌تر خواهد بود، لذا بدن‌های مقربین به حسب درجاتشان فاسد نمی‌شود. لذا نفس حتی بعد از مفارقت از بدن، فاعل بدن است. نفس پس از واصل شدنش به کمال ذاتیش فاقد حرکت خواهد بود، اما بدن پس از مفارقت از نفس به حرکت خود ادامه می‌دهد. بدن اخروی عین بدن دنیوی است، اما نه با لوازم دنیوی، بلکه عینیت حقیقی با حرکت جمیع اجزاء بدن از دنیا به آخرت. غایت این حرکت استکمالی و وصول بدن به نفس در دار آخرت است. بنابراین در معاد، این نفس نیست که به سوی بدن دنیوی تنزل یا عود می‌کند، بلکه این بدن است که به سوی نفس مجرد صعود می‌کند.

پاسخ آقا علی، آخرین پاسخ فلسفه اسلامی و حکمت متعالیه به سؤال اساسی معاد جسمانی به حساب می‌آید. به نظر وی تنها با این شیوه فلسفی می‌توان مبنایی سازگار با آیات و روایات معاد ارائه کرد.

تأملی در سیر متکلمان و حکیمان مسلمان در بحث معاد جسمانی نشان می‌دهد که در حل دشواری‌های این اصل اصیل کوششهای افتخارآمیزی از سوی ایشان به کار رفته است، و

علیرغم پیشکشوتی صدر المتألهین در حل عقلانی مسأله معاد جسمانی و راه حل ژرف نگارانه و تحسین برانگیز حکیم مؤسس آقاعلی مدرس رحمه الله پرونده این بحث همچنان مفتوح است.

- ۲ -

مهمترین و عمیق‌ترین مباحث فلسفی مسأله معاد جسمانی با اندیشه‌ورزی صدر المتألهین رحمه الله آغاز می‌شود. فارغ از اهمیت راه حل فلسفی حکیم پرآوازه شیراز، فهم دقیق آخرین راه فلسفی معاد جسمانی - یعنی روش آقاعلی مدرس - در گرو درک زوایای مختلف پاسخ سرسلسله حکیمان متعالیه است. صدر المتألهین رحمه الله در آثار متعدد خود به دو گونه متفاوت، معاد جسمانی را مورد بحث قرار داده است.

گونه اول: در شرح الهدایة الاثریة^۱ او به شیوه ابن سینا سلوک کرده و بدون تمسک به اصول ابتکاری خود به ویژه بدون عنایت به حرکت جوهری به توضیح و تشریح کلمات اثیرالدین ابهری دست یازیده است. گویی نویسنده این مطالب از مبانی حکمت متعالیه خبری ندارد.

گونه دوم: صدر المتألهین در دیگر آثار خود از قبیل اسفار، شواهد ربوبیه، مبدأ و معاد و ...^۲ شیوه حکمت متعالیه به اثبات معاد جسمانی پرداخته است. او برای استدلال فلسفی خود، پذیرش برخی اصول حکمت متعالیه را به عنوان مقدمه شرط دانسته است. عدد این اصول مقدماتی در آثار مختلف او متفاوت است، و عدد آنها از هفت تا دوازده در تغییر است. ما معتبرترین متن صدرایی یعنی «الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه» را ملاک گرفته، اصول معاد جسمانی صدرایی را براساس آن به اختصار گزارش می‌کنیم:

اصل اول: وجود اصیل و ماهیت اعتباری است. وجود از آنگونه معقولات ثانیه و امور انتزاعی که فاقد ما به ازای خارجی هستند، نمی‌باشد، بلکه وجود از هویات عینیه‌ای است که ما به ازای ذهنی ندارد و جز با عرفان شهودی صریح نمی‌توان به آن اشاره کرد.

اصل دوم: تشخیص هر چیز و ملاک تمایز آن همان وجود خاص آن می‌باشد. وجود و تشخیص ذاتاً متحد و به لحاظ مفهومی و اسمی متغایر هستند. آنچه را عوارض مشخصه

۱- صدر المتألهین، شرح الهدایة الاثریة، خاتمه، (الطبعة الحجرية، طهران، ۱۳۱۳ هـ ق) ص ۳۹۷-۳۷۶.
۲- صدر المتألهین، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، السفر الرابع، الباب الحادی عشر، الفصل الاول الى الثالث، (قم، ۱۳۷۸ هـ ق) ج ۹، ص ۲۱۸-۱۸۵.
الشواهد الربوبیه، المشهد الرابع، الشاهد الاول، من الاشراق الاول الى الثالث، (تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، مشهد، ۱۳۴۶ هـ ش) ص ۲۶۸-۲۶۱.
المبدء و المعاد، المقالة الثانية، (تصحیح السید جلال الدین آشتیانی، تهران، ۱۳۵۴ هـ ش) ص ۴۳۲-۳۷۲.
زاد المسافر، اول شرح بر زاد المسافر ملاصدرا، معاد جسمانی، تصحیح السید جلال الدین آشتیانی، تهران، ۱۳۵۴ هـ ش.

می‌نامند، تنها می‌توان عوارض و لوازم تشخص آن‌هم بر سبیل بدلیت دانست نه بیشتر. اصل سوم: طبیعت وجود در عین بساطت و فقدان ترکیب خارجی و ذهنی، قابل شدت و ضعف است.

اصل چهارم: وجود قابل اشتداد و تضعف است، به این معنی که حرکت اشتدادی را می‌پذیرد. وجود جوهر پذیرای استحاله ذاتی می‌باشد. اجزاء حرکت واحد علیرغم وحدت اتصالی، بالفعل و به نحو امتیاز موجود نیستند، بلکه همگی یک وجود اجمالی سیال دارند. اصل پنجم: شیئیت هر مرکبی به صورت آن است نه به ماده‌اش. نسبت ماده به صورت نسبت نقص به تمام است فصل اخیر در ماهیات مرکبه اصل ماهیات آن نوع است، و سایر فصول و اجناس از لوازم غیر مجعول این اصلند. انسان همانند دیگر ماهیات مرکبه دو وجود دارد: وجود تفصیلی و وجود اجمالی. در وجود اجمالی او تمامی معانی موجود در وجود تفصیلی وی به نحو اشرف و الطف محقق است.

اصل ششم: وحدت شخصیه - که عین وجود شیء است - در همه اشیاء به یک نحو نیست. وحدت در جواهر مادی با وحدت در جواهر مجرد متفاوت است. جسم واحد به علت ناقص بودن نمی‌تواند موضوع اوصاف متضاد باشد، ولی جوهر نفسانی واحد می‌تواند موضوع امور متقابل و متخالف باشد. هر چه نفس انسانی مجردتر و جوهریتش قوی‌تر شود، احاطه‌اش به اشیاء بیشتر می‌شود و به میزان بیشتری می‌تواند جامع اضداد و امور متخالف باشد. نفس در طی مراتب کمال به جایی می‌رسد که تمام ذاتش را هیأت وجود فرا می‌گیرد و عالمی عقلی موازی عالم حسی می‌گردد. بنابراین شیء واحد ممکن است یکبار متعلق به ماده و بار دیگر مجرد از ماده باشد.

اصل هفتم: ملاک تشخص انسان وحدت نفس اوست که علیرغم تبدل اعضا از زمان طفولیت تا جوانی و سپس تا پیری همان نفس و لذا همان انسان است. لذا میان اعضا و بدن دنیوی و اعضا و بدن اخروی فرقی نیست، چرا که نفس در دنیا و آخرت واحد است. اگر صورت طبیعی به صورت مثالی تبدیل شود (مثل خواب و برزخ) یا صورت طبیعی به صورت اخروی تبدیل شود، هویت انسانی در تمام تحولات یکی است.

اصل هشتم: قوه خیال جوهری مجرد است و منطبع در بدن و اعضای بدنی نیست، بلکه واسطه بین عالم مفارقات عقلیه و عالم طبیعیات مادی است.

اصل نهم: رابطه صور خیالی و به طور کلی صور ادراکی با نفس، رابطه فعل با فاعل است، نه رابطه مقبول با قابل. نفس مادامی که متعلق به بدن است، احساس او غیر از تخیل اوست، چرا که احساس محتاج به ماده خارجی و شرایط خاص است، اما در تخیل به این گونه امور نیاز ندارد. با خروج نفس از بدن دیگر فرقی بین تخیل و احساس نیست، زیرا با مفارقت نفس از بدن، تخیل قوی شده نفس با قوه خیال کار حس را هم می‌کند و با تعقل مشتتهیات می‌تواند آنها را نزد خود احضار کند.

اصل دهم: نفس می تواند اموری که در عالم خلق نشده اند، در عالم مثال کلی هم نیستند، با صرف تصور ایجاد کند. اگر نفس از اشتغال به سایر قوای حیوانی و طبیعی دست بردارد و تمام همتش را مبذول تخیل و تصور کند، صوری که با خیال ایجاد می کند در نهایت قوام و شدت وجود هستند و تأثیرات آنها قوی تر از تأثیر محسوسات مادی خواهد بود، آنچنانکه از اهل کرامت مشاهده می شود. اگر نفس در دنیا چنین توانی دارد، اگر تعلقش به بدن به طور کلی قطع شود، قوت و توانایی او زیاده تر و فعلیتش شدت می یابد، یعنی قدرت اصحاب کرامت در دنیا در ایجاد صور خارجی؛ در آخرت برای همه مردم میسر می شود.

اصل یازدهم: عوالم هستی منحصر به سه عالم است: عالم صورتهای طبیعی که عالم ادنی است، عالم صور ادراکی مجرد از ماده که عالم وسطی است، عالم صور عقلیه و مثل الهیه که عالم اعلی است. نفس انسانی می تواند هر سه عالم را داشته باشد. انسان به اعتبار فطرت اصلیش به تدریج رو به سوی آخرت دارد. او راه به سوی وجود اخرویش را با وجود دنیوی مادی آغاز می کند. نسبت دنیا به آخرت نسبت نقص به کمال و نسبت طفل به بالغ است. وجود دنیوی به مکان و زمان نیاز دارد، همانگونه که اطفال به گهواره و دایه محتاجند. آنگاه که جوهر انسانی بالغ شد از وجود دنیوی خارج و به وجود اخروی وارد می شود.

به نظر صدر المتألهین علیه السلام با تدبیر در اصول یاد شده به شرط سلامت از اعوجاج به یقین دانسته خواهد شد که همین بدن عیناً در روز قیامت محشور می شود و آنچه در معاد باز می گردد مجموع نفس و بدن عیناً همان شخص دنیوی است. هر قوه ای از قوای نفسانی و غیر نفسانی کمال خاص و لذت و الم شایسته خود را دارد و به اعتبار آنچه انجام داده، جزا یا پاداش خواهد دید. هر جوهر طبیعی دارای حرکت ذاتی است و با نفوس و طبایع به سوی حق تعالی در حرکت است و به طرف او جذب می شود. هر کس این امر برایش محقق شود به لزوم بازگشت همه چیز یقین خواهد کرد. این مسأله مقتضای حکمت باری تعالی و وفای به وعده و وعید الهی و لزوم مکافات و مجازات در طبیعت می باشد.

- ۳ -

حکیم مؤسس آقا علی مدرس (۱۳۰۷-۱۲۳۴ هـ) از قوی ترین شارحان آراء صدر المتألهین می باشد. وی علاوه بر توضیح و تفسیر استادانه آراء ملاصدرا، اهل تصرف در مبانی بوده است و در بسیاری از مسایل حکمت متعالیه به نتایج یا روش استدلال حکیم پرآوازه شیراز انتقاد کرده، اساسی نودر انداخته است. مشهورترین ابتکار آقا علی مدرس روش تازه او در حل مسأله معاد جسمانی می باشد. این رأی جدید در «رسالة سبیل الرشاد فی اثبات المعاد» تبیین

۱- برای آشنایی با احوال و آثار و مصادر ترجمه آقا علی ر.ک: مقدمه «رساله وجود رابطی حکیم مؤسس آقا علی مدرس»، به قلم نگارنده، نامه مفید، ش ۷، پاییز ۱۳۷۵، ص ۳۱-۲۷.

شده است. عصاره نظر آفاعلی را می‌توان به گونه ذیل گزارش کرد:
حکیم مؤسس در آغاز رساله به سه اصل عقلی که پایه‌های استدلال ویژه او را در معاد جسمانی تشکیل می‌دهند اشاره می‌کند:

اصل اول: بین مرکبات حقیقی و مرکبات اعتباری تفاوت است. مرکب حقیقی می‌باید دارای دو جزء جوهری باشد، جزء اول هیولی و استعداد و قوه، جزء دوم صورت که مبدء تحصیل و منشأ فعلیت و باعث وقوع جزء بالاتر می‌باشد. ملاک تحقق مرکب حقیقی این است که اجزاء مرکب یعنی ماده و صورت به وجود واحد موجود باشند. لذا صرف معلولیت بعضی از اجزاء وعلیت برخی دیگر بدون ائتلاف و وحدت طبیعی ترکیب حقیقی و طبیعی حاصل نمی‌شود.

اصل دوم: ترکیب نفس و بدن ترکیب حقیقی اتحادی می‌باشد. بدن و قوای بدنی علل اعدادی تکامل نفس می‌باشند و نفس صورت تمامی بدن و قوای آن است. لذا نفس علت موجب بدن، و بدن علت معده و زمینه تکامل ذاتی و جوهری نفس است. از باب همین مسانخت ذاتی است که آثاری از نفس به بدن و بالعکس سرایت می‌کند. این ترکیب اتحادی نشان از تلازم نفس و بدن در جمیع نشأت وجود و مراحل هستی اعم از دنیا و آخرت دارد. اضافه نفس به بدن مادی که اضافه‌ای ذاتی است و از حرکتهای جوهری و تحولات ذاتی بین نفس و بدن، این ترکیب طبیعی و اتحاد حاصل شده است، هرگز منقطع نمی‌شود و بعد از عروض موت نیز این اضافه به اعتباری باقی است.

اصل سوم: بعد از مفارقت نفس از بدن مادی، نفس به استكمال ذاتی و غایت وجودی خود رسیده، با فاعل و منشأ وجود نفس متحد می‌شود. اما بدن مادی پس از مفارقت نفس از آن، به سوی نفس حرکت می‌کند. این حرکت از آن جهت رخ می‌دهد که ارتباط نفس و بدن حتی پس از مفارقت نفس از بدن به کلی قطع نشده، و بدن متعلق هر نفسی حامل آثار و ودایع همان نفس است که به واسطه همین ودایع هر بدنی از دیگر بدنها متمایز می‌شود. اتحاد نفس با بدن و تعاکس ایجابی و اعدادی بین این دو، سبب حصول این آثار و ودایع از جانب نفس در بدن می‌شود. غایت حرکت استکمالی بدن، اتحاد آن با نفس در قیامت است. این امر تحقق اصل «کل شیء یرجع الی اصله» می‌باشند.

دومین بخش رساله عهده‌دار مقایسه نظر خاص آفاعلی با نظر اشاعره از یک سو و نظر صدر المتألهین از سوی دیگر می‌باشد. نقد اجمالی آفاعلی به این دو مبنا راه را برای فهم دیدگاه ویژه وی هموار می‌سازد:

۱. اشاعره پنداشته‌اند که معاد عیناً همان دنیا است، چرا که عود را عود نفس از برزخ به دنیا، و تعلقش را به بدن دنیوی برای مرتبه دوم مانند تعلق نفس به بدن قبل از مفارقت از بدن، بدون هیچ فرق قابل توجهی گرفته‌اند. به نظر ایشان پس از اجتماع اجزاء متفرق بدن، نفس از برزخ به آن ملحق می‌شود. واضح است که این قول نه تنها عقلاً باطل است بلکه با ضروریات

نقلی نیز در تعارض می باشد، چراکه نشأه دنیا و آخرت نمی توانند یکسان باشند.
 ۲. ظاهر کلام صدر المتألهین علیه السلام این است که وی بدن دنیوی را از درجه اعتبار در عود و معاد ساقط کرده است، چراکه نزد وی بدنهای اخروی مجرد از ماده دنیوی قابل حالات مختلف و پذیرش صور و تجدد حرکات و کون و فساد هستند و تنها از صور امتدادیه مجرد نیستند. در اندیشه وی بدن اخروی تنها به جهت فاعلیت قائم است، اما بدن دنیوی هم به جهت فاعلیت و هم به جهت قابلیت قوام دارد. بنابراین بدن اخروی در بیانات این حکیم عالی مقام همان بدن برزخی است، اما بدن دنیوی با عناصر متشکل آن فاسد شده، لذا نفس بار دوم به آن تعلق نمی گیرد.

۳. حق مطلب در بحث معاد جسمانی این است که نفس برای بار دوم به بدن دنیوی تعلق می گیرد، اما با رجوع بدن به آخرت و ارتقای آن به حیث نفس، نه با عود نفس به دنیا و تنزل آن به حیث بدن، تا اینکه بدن واقف و نفس به سوی آن متحرک باشد.

سومین بخش رساله به تشریح تفصیلی مؤیدات روایی رأی مختار آقاعلی - یعنی رجوع بدن دنیوی به آخرت و ارتقای آن به حیث نفس - اختصاص دارد. مهمترین مستند روایی وی روایت امام صادق علیه السلام در احتجاج طبرسی به نقل تفسیر صافی^۱ می باشد:

«روح در مکان خود مقیم است، روح نیکوکار در نور و فراخی و روح بدکار در تنگنا و ظلمت. بدن خاک می شود، آنچنانکه از آن خلق شده بود. آنچه درندگان و وحوش از اندرون خود قی می کنند، از آنچه خورده و پراکنده بودند، همه آنها در خاک - نزد آنکه از علمش ذره المثقالی در ظلمات ارض مخفی نمی ماند و عدد اشیاء و وزن آنها را نیز می داند - محفوظ است. خاک روحانیین به منزله طلا در خاک است، لذا در وقت رستاخیز، بر زمین باران رویش باریده، پس از زمین می روید. سپس [خاک، همچون] مشک [شیر برای جدا کردن کره] حرکت داده می شود، پس خاک بشر همچون جدا شدن طلا از خاک آنگاه که با آب شسته شود، یا جدا شدن کره از شیر آنگاه که [شیر] زده شود، می گردد، پس خاک هر قالبی به قالب خود برده می شود، به اجازه خداوند قادر به حیث روح انتقال داده می شود. پس صور به اذن [خداوند] صورتگر مانند هیأت آن باز می گردند و روح در آنها ولوج می کند. پس آنگاه که مستوی شد، هیچ چیز را از خود انکار نمی کند.»

آقاعلی ضمن توضیح و تفسیر جمله به جمله این روایت، آن را مستند بقای ارواح بعد از موت و بقای مناسبت موجب تمیز بدنهای از یکدیگر و تمیز اجزاء بدنهای متعلق ارواح بعد از قطع علاقه تدبیری ارواح از دیگر اجزاء موجود در خاک می داند. به نظر وی عبارت «ان الروح

۱ - احتجاج الطبرسی، ج ۲، ص ۳۵۰ و تفسیر الصافی، ج ۴، ص ۲۶۱ (بیروت، ۱۳۹۹ ق).

مقیمة فی مکانها» بر این دلالت دارد که بدن به تبع نفس محشور می شود، تنزل نفس از مقام شامخ خود جهت تعلق به بدن باطل است، چراکه تنزل نفس از مقام تجرد و قبول تعلق تدبیری امری غیر از تبدیل فعلیت به قوه و انقلاب وجود به نقیض خود نیست. به علاوه سر بطلان تناسخ را نیز از همین بیان استفاده می کند.

به نظر آقاعلی دنیا با تمام وجودش به سوی آخرت رهسپار است، چراکه حرکت جوهری در تمام دنیا صادق می باشد. آخرت هر جزء دنیوی متناسب با آن است و آخرت آنها همچون دنیایشان با هم متفاوت است. هر جزء دنیوی به سوی غایت متناسب خود در حرکت است، پس چون به غایت خود واصل شد، شخصیت و تمام هویت او کامل می گردد. هر چند در نظر دقیق - یعنی توحید افعالی و نظام جمعی و جملی - همه اشیاء به سوی غایت واحدی در حرکتند یعنی خداوند که هو الاول و الآخر.

حکیم مؤسس از ترکیب اتحادی موضوع و عرض استفاده کرده، از آنجا که موضوع به عنوان جوهر همواره متحرک به حرکت ذاتی است ذوالمبدء هرگز از مبدء خود جدا و منفک نمی شود، (به نظر وی موضوع همواره مبدء عرض به شمار می آید) نتیجه می گیرد هر عملی که از نفس صادر می شود و به مرتبه ای از مراتب نفس منسوب بوده و مبدء آن عمل در ذات این مرتبه متحقق است، به صورت جمع و اجمالی در نفس موجود می باشد.

در اواخر رساله آقاعلی به بحثی عمیق در باب مبدء به ویژه توحید افعالی مبادرت ورزیده به تفصیل در تطابق قوس صعود و قوس نزول بحث می کند. در انتهای رساله اظهار می دارد که معاد جسمانی به وجهی که او بیان کرده، محتاج برهان نیست و از ضروریات دین است و برهان عقلی در این باب تنها برای کسی حجت است که خارج از دین باشد. هیچیک از حکمای الهی معاد جسمانی را انکار نکرده اند، تنها گروهی از ایشان مانند شیخ الرئیس از ارائه برهان عقلی بر آن اظهار عجز کرده اند. او با کلامی از صدر المتألهین در تأیید معاد جسمانی رساله ارزشمند خود را به پایان می برد.

- ۴ -

«سبیل الرشاد فی اثبات المعاد» از جمله تعلیقات حکیم مؤسس آقاعلی مدرس رحمته الله براسفار صدر المتألهین رحمته الله می باشد که توسط خود وی به صورت رساله مستقلی در آمده است. فارغ از این رساله وی شش رساله دیگر نیز از تعلیقات خود براسفار سامان داده است.^۱ به علاوه

۱- رسایل مستقل اسفاری آقاعلی عبارتند از: ۱. رساله فی الوجود الرابطة ۲. رساله فی اقسام الحمل ۳. رساله فی العلة و المعلول ۴. رساله فی طریقة الصدیقین ۵. رساله فی التوحید ۶. رساله فی ان النفس کل القوی ۷. سبیل الرشاد فی اثبات المعاد؛

غیر از این هفت رساله مستقل تعلیقات پراکنده فراوانی بر مواضع مختلف اسفار از وی به یادگار باقیمانده است.^۱ سبیل الرشاد پس از بدایع الحکم مشهورترین اثر آقاعلی مدرس محسوب می‌شود و از زمان نگارش مورد استقبال دوستداران معارف الهی واقع شده است. کثرت نسخ خطی این رساله در مقایسه با دیگر آثار آقاعلی خبر از اهمیت ویژه این اثر می‌دهد. «سبیل الرشاد فی اثبات المعاد» نخستین اثر منتشر شده این حکیم چیره‌دست است که سه سال پس از وفات وی چاپ سنگی شده، در مدت کوتاهی نایاب می‌شود. تاریخ نگارش این اثر قبل از سال ۱۳۰۲ ه‍.ق است.

متن رساله «سبیل الرشاد فی اثبات المعاد» را بر اساس پنج نسخه ذیل تصحیح کرده‌ایم: نسخه اول: نسخه خطی شماره ۱۱۶۷۹ کتابخانه آستان قدس رضوی - مشهد. تاریخ کتابت: ۱۲ جمادی الاول ۱۳۰۲ ه‍.ق. کاتب نام خود را ذکر نکرده، تنها متذکر شده که رساله را برای فرزندش میرزا ابراهیم استنساخ کرده است. این نسخه از جمله وقفیات حکیم معاصر مرحوم سید محمد کاظم عصار می‌باشد. این نسخه که اقدام نسخ موجود است، فاقد دیباچه موجود در دیگر نسخ بوده، در آن افتادگی و غلط‌های فراوان راه یافته است. از این نسخه با حرف (الف) یاد شده است.

نسخه دوم: نسخه خطی شماره ۷۵۳۵ مدرسه عالی سپهسالار (شهید مطهری) تهران. تاریخ کتابت ظاهراً ۱۳۰۴ ه‍.ق.^۲ نام کاتب مرحوم محمدعلی کرمانشاهی. ظاهراً دیباچه بعداً به متن اضافه شده است. امتیاز این نسخه بر دیگر نسخ حواشی توضیحی آن است. در انتهای بعضی از این حواشی تصریح شده که (هكذا سمعت عن الاستاذ) این نسخه از نسخه قبلی به مراتب کم غلط‌تر است. ما از این نسخه با حرف (ک) یاد کرده‌ایم.

نسخه سوم: نسخه خطی شماره ۴۶۶۲ کتابخانه عمومی آیت‌الله العظمی مرعشی نجفی - قم، تاریخ کتابت ۱۳۰۷ ه‍.ق. کاتب خود را با اسم رمز «الخامس من الخمس» مأمور کتابت و تصحیح رساله از جانب مصنف رحمه الله معرفی کرده است. این نسخه از دو نسخه قبلی

→ چاپ سنگی رساله‌های اول، دوم، ششم و هفتم بین سالهای ۱۳۱۰ تا ۱۳۱۴ ه‍.ق در طهران منتشر شده است. چاپ مصحح رساله دوم در سال ۱۳۶۳ ه‍.ش در تهران منتشر شده است. رساله اول در شماره قبل همین فصلنامه منتشر شد. رساله پنجم با تصحیح، تحقیق و مقدمه تحلیلی نگارنده در فصلنامه خردنامه صدرنا منتشر می‌شود. تصحیح و تحقیق رساله‌های سوم و چهارم و ششم نیز به پایان رسیده در آستانه انتشار می‌باشد. ان شاء الله.

۱ - تعلیقات آقاعلی بر اسفار بر سه نوع است: یکی رسایل مستقل شده که ذکرش گذشت، دیگر تعلیقات وی که به صورت رساله مستقل در نیامده است. نگارنده در حال گردآوری این تعلیقه‌های با ارزش می‌باشد. سوم: تعلیقه‌های آقاعلی بر حواشی حکیم سبزواری بر اسفار. تصحیح این اثر نفیس بر مبنای دست خط آقاعلی به انجام رسیده و به زودی تقدیم دوستداران حکمت الهی خواهد شد، ان شاء الله.

۲ - این تاریخ را از رساله‌های دیگر مجموعه حاوی این رساله به دست آورده‌ایم. ر.ک: فهرست نسخ خطی مدرسه عالی سپهسالار، ج ۵، ص ۹۸.

خوش خط‌تر و کم غلط‌تر می‌باشد. از این نسخه با حرف (ش) یاد کرده‌ایم.

نسخه چهارم: نسخه خطی شماره ۱۹۷۷۴ کتابخانه آستان قدس رضوی مشهد. تاریخ کتابت قید نشده است. کاتب مرحوم سیداحمد صفایی (صاحب کشف الاستار متوفی ۱۳۵۹ هـ) این نسخه از دو نسخه الف و ک خوش خط‌تر و به لحاظ کم‌غلطی در ردیف نسخه ک می‌باشد. ما از این نسخه با حرف (ص) یاد کرده‌ایم.

نسخه پنجم: نسخه چاپ سنگی، تاریخ کتابت رجب ۱۳۱۰ هـ. کاتب: ابوالقاسم جیلانی؛ به اهتمام شیخ محمد حسن شمیرانی طهرانی. این نسخه را در مجموع بسیار کم غلط یافتیم. از این نسخه با حرف (ح) یاد کرده‌ایم.

ضمن مقابله نسخ پنجگانه با یکدیگر، متن اصح را برگزیده، کلیه اختلاف نسخ مؤثر در تغییر معنی را در پاورقی ذکر کردیم. کلیه آیات و روایات و اقوال را از مصادر اصلی استخراج نمودیم. با اینکه مرجع اکثر روایات مورد استناد مصنف رحمه الله تفسیر صافی و احتجاج طبرسی بود، علاوه بر دو مصدر یاد شده، نشان روایات را از مصادر اصلی آنها نیز ارائه کرده‌ایم. حواشی توضیحی نسخه «ک» را نیز برای مزید فایده در پاورقی آورده‌ایم. متأسفانه این رساله برخلاف دیگر رسایل آقاعلی فاقد تبویب و فصل بندی است. پیوستگی مطالب به گونه‌ای است که عملاً فصل بندی آن نیز میسر نشد، لذا تنها به علائم نگارشی اکتفا کردیم. خوشحالیم که در آستانه صد و دهمین سال وفات حکیم مؤسس و ۱۰۷ سال پس از چاپ اول این رساله (به چاپ سنگی) نخستین چاپ مصحح و محقق این اثر نفیس را به محضر عاشقان معارف الهی تقدیم داریم.

سبیل الرشاد از زمان نگارش تا امروز مورد عنایت دوستانداران فلسفه اسلامی بوده است و بسیاری از فلاسفه پس از آقاعلی، رأی خاص وی را در مسأله معاد جسمانی پذیرفته‌اند.^۱ نخستین کسی که در این مسأله بر مبنای نظر آقاعلی سلوک کرده، مرحوم آیت الله شیخ محمدحسین غروی اصفهانی (م ۱۳۶۱ هـ) حکیم، اصولی و فقیه بزرگ معاصر می‌باشد. وی در رساله فی اثبات المعاد الجسمانی^۲ بی آنکه به نام آقاعلی اشاره کند، کاملاً بر مبنای آقاعلی، معاد جسمانی را اثبات کرده است. وی از محضر حکیم شهید میرزا محمدباقر اصطهباناتی (م ۱۲۸۶ هـ) از شاگردان طراز اول مرحوم آقاعلی، فلسفه آموخته است. مرحوم آیت الله میرزا ابوالحسن رفیعی قزوینی (م ۱۳۹۵ هـ) حکیم و فقیه معاصر نیز رأی آقاعلی را در معاد جسمانی پذیرفته، مشکلات رساله سبیل الرشاد فی اثبات المعاد را شرح کرده است.^۳

۱- «اغلب اساتید ما تمایل به طریقه آقاعلی حکیم داشتند.» استاد سید جلال الدین آشتیانی، شرح بر زاد المسافر ملاصدرا، معاد جسمانی، (تهران ۱۳۵۹ ش) ص ۱۸۴ و ۱۸۵. حاشیه.

۲- الشیخ محمدحسین الغروی الاصفهانی، رساله فی اثبات المعاد الجسمانی، تصحیح رضا استادی، فصلنامه نورعلم، شماره ۱۲، قم، آبان ماه ۱۳۶۴ ش، ص ۱۴۰-۱۳۵.

۳- «استاد میرزا ابوالحسن قزوینی قدس الله روحه فی المنشآت العقلية و المثالبه بر مشکلات رساله سبیل

استاد سید جلال الدین آشتیانی در شرح بر زاد المسافر ملاصدرا، معاد جسمانی^۱ و نیز مقدمه تحلیلی المبداء و المعاد صدر المتألهین^۲ به تفصیل پس از توضیح رأی آقاعلی مدرس به نقد آراء حکیم مؤسس دست یازیده، از مبنای صدر المتألهین در مسأله معاد جسمانی جانبداری کرده است.

آقای دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی در نخستین اثر مستقل در زمینه تشریح آراء حکیم مؤسس بنام معاد از دیدگاه حکیم مدرس زنوزی به تحلیل آراء آقاعلی در باره معاد جسمانی پرداخته است.^۳ وی کوشیده است آراء آقاعلی در این رساله را در قالب ده مسأله فلسفی به شیوه صدر المتألهین^{رحمه الله} به سامان درآورد.

به جرأت می توان گفت هرگونه بحث فلسفی از معاد جسمانی بدون بررسی «رساله سبیل الرشاد فی اثبات المعاد» ناقص خواهد بود. در ادامه کوششهای قابل توجه اساتید فلسفه در تشریح و تحلیل رأی آقاعلی مدرس در معاد جسمانی، تحلیل انتقادی مفاد این رساله در تبیین بحث معاد جسمانی مفید خواهد بود.



→ الرشاد حواشی نوشته اند: استاد سید جلال الدین آشتیانی، شرح بر زاد المسافر ملاصدرا، معاد جسمانی، ص ۳۰۲، حاشیه. در مجموعه رسایل و مقالات فلسفی علامه رفیعی قزوینی با مقدمه و تصحیح غلامحسین رضائزاد، (تهران، ۱۳۶۷ هـ.ش) این حواشی به چشم نمی خورد. یکی از این حواشی در پاورقی ص ۳۰۲ و ۳۰۳ شرح زاد المسافر ملاصدرا، سید جلال الدین آشتیانی درج شده است. که آن را برای مزید فایده در ذیل رساله در جای خود نقل کرده ایم.

۱ - سلسله مقالات استاد سید جلال الدین آشتیانی تحت عنوان «معاد جسمانی» از سال ۱۳۵۱ در نشریه دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه مشهد منتشر شد، چاپ دوم این سلسله مقالات تحت عنوان، شرح بر زاد المسافر ملاصدرا، معاد جسمانی، در سال ۱۳۵۹ در تهران انتشار یافت. نقد آراء آقاعلی، ص ۳۲۰-۲۵۲.

۲ - المبداء و المعاد، تألیف صدر الدین محمدبن ابراهیم شیرازی، با مقدمه و تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، تهران، ۱۳۵۴ ش، ص ۸۸-۵۲. بین دو اثر استاد آشتیانی در زمینه نقد آراء آقاعلی شباهت فراوان به چشم می خورد. و مطالب اثر اخیر اخص از مطالب اثر قبلی می باشد.

۳ - دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی، معاد از دیدگاه حکیم مدرس زنوزی، تهران، ۱۳۶۸ هـ.ش، انتشارات حکمت، ۲۹۸ ص.

سبيل الرشاد في اثبات المعاد

للحكيم المؤسس آقا علي المدرس

بسم الله الرحمن الرحيم* وبه نستعين**

يا معيد ما افناه اذا برز الخلاق لدعوته من مخافته، صلّ على افضل خليقتك واكمل بريتك محمد ﷺ وعترته، الذين بهم قامت الحجة واستقامت الحجة وعمت النعمة وتمت الكلمة وظهرت الحكمة وبرزت العناية وكملت المعرفة وحسنت السجية وقبلت العبادة، وبقائهم تطلع العدالة وترتفع الضلالة وتزول الغواية وتدوم الهداية وتقوم القيامة، صلوة تتضاعف وتزايد ابد الابدین ودهر الداهرين.

وبعد يقول العبد الفقير الحقير المعترف بالقصور والتقصير «على الطهراني» المشتهر «بالمدرس» ابن عبد الله الزنوزي التبريزي المدرس، هذه تعلیقة من تعلیقاتی علی مباحث المعاد من «الاسفار الاربعة»^١ لصدر الحكماء والمتألهين ﷺ، افرزتها منها وجعلتها رسالة مختصرة مخصوصة باثبات المعاد الجسماني، بالبرهان العقلي حسب القواعد التي حققها الحكماء الالهيون المحققون قدست اسرارهم، اجابة لالتماس بعض اخوان الدين، وسميتها «بسبيل الرشاد في اثبات المعاد».

فاقول متوكلاً على الله سبحانه ومتوسلاً بانبيائه واورصائه ﷺ***: اعلم ان المركب منه حقيق ومنه اعتباري.

والاول ماله وحدة حقيقيّة يصير*** بها واحداً حقيقياً مندرجاً تحت واحد من الانواع

* - الف: (قبل البسملة) السلام عليك يا حجة الله باي انت وامی ادرکنی ولا تهلکنی. تعلیقات من العبد الحقیر علی المدرس علی مباحث المعاد من الاسفار الاربعة لصدر الحكماء والمتألهين ﷺ.

ش: (قبل البسملة) هذا كتاب لوبياع لوزنه دّر لكان البایع مغبواً.

ص: (بعد البسملة) وبه تقی وعلیه توکل فی کل ما یخاف ویرجی.

*** - لم يذكر «و به نستعين» في: ش و ص و ح.

١ - صدر المتألهين، الاسفار الاربعة، السفر الرابع، الباب العاشر، الفصل الحادي عشر، ذیل قوله «و التحقيق في التوفيق بينها» (تهران، ١٣٧٨ ق) ج ٩، صفحة ١٨٣.

*** - لم يذكر في «الف» هذه المقدمة من قوله «يا معيد ما افناه...» الى هنا، بل فيه بعد البسملة: قوله في فصل عقده للتنبيه على شرف علم المعاد والتحقيق في التوفيق بينها اعلم ان المركب منه حقيق و...

اثبتنا المقدمة من ص، ش، ح وک. *** - الف: يصدر.

المتحصلة الحقيقية من جهة تلك الوحدة، وان كانت له أيضاً بوجه وحدة اعتباريه من جهة الهيئة الانضماميه من انضمام بعض الاجزاء الى بعض. وهذا المركب لا يحصل الا اذا كان بين الاجزاء افتقار وعلية* بحسب كثرة ما واتحاد وجودى بحسب وحدة حقيقية سارية في الكل؛ مثاله الانسان المركب من النفس والبدن ونفسه المركبة من درجات*** القوى ومهيته المركبة من الجنس والفصل، فان بعض هذه مركب من مادة و صورة متحدتين في الوجود وبعضها مركب من درجات نفسانيه وجودية متحدة في اصل الوجود النفساني السارى في تلك الدرجات، وبعضها مركب من مفهوم مأخوذ على وجه الابهام ومفهوم اخر مأخوذ على وجه التحصل بحيث يكون الاخذ والاعتبار بحسب الابهام والتحصّل مطابقين للواقع.

و الثانى ما ليس له تلك الوحدة الحقيقية بل تكون وحدته منحصرة في الوحدة الاعتبارية الحاصلة من مجرد انضمام بعض الامور الكثيرة الى بعض اخر منها. فالاجزاء في المركبات الحقيقية كثيرة بوجه متحدة بوجه اخر.

ولعلك تقول هذا مخالف لما ادت اليه انظار رؤساء العلم في الحكمة الطبيعية، فان صور العناصر الاربعة باقيه عندهم في المركبات الحاصلة من امتزاجها كالياقوت، وكذلك الانسان والفرس مع بقاء صور العناصر في ابدانها فان ابدانها مركبة من الاعضاء والاعضاء من اللحوم والاعصاب والعظام وغيرها، وكل واحد من هذه له وجود خاص يباين وجود كل واحد من البواق فكيف يكون بدن الانسان مركباً حقيقياً بل المركب الحقيقي على ماصورته منحصر في البسائط الحقيقية الخارجيه.

فان خطر هذا ببالك، فاعلم ان العناصر ليست بصورها باقية في المركبات كما هو الحق، و على تقدير بقائها ليست باجزاء للمركبات الحقيقية باعتبار صورها العنصرية المتفرقة المتباينة، فانها بهذا الاعتبار تكون كالحجر الموضوع بحسب الانسان، بل انما هي اجزاء لها باعتبار الجسميّة المأخوذة على وجه الابهام واللابشرطيّة الحاكية عن القوة، لا المأخوذة على وجه التحصل الحاكي من الفعلية.

وكلمة الفصل ان فيها جهتين، جهة قوة وابهام*** و جهة فعلية وتحصل. وليست هي باجزاء للمركبات الحقيقية بالجهة الثانية، بل انما هي اجزاء لها بالجهة الاولى، والمبهم بما هو مبهم متحد مع المتحصّل وكذلك القوة بما هي قوة متحدة مع الفعل، والالزم خرق الفرض، وكذلك الاعضاء في الانسان وغيره اجزاء باعتبار جهة القوة التي فيها لا باعتبار صورها وفعلياتها، بل انما هي بهذا الاعتبار من شرائط تحقق القوة واصل المادة او من شرائط كمالها واستعدادها.

ومن اجل ذلك قالوا ان المادة مأخوذة في المركبات على وجه الابهام، فاذا الاعضاء من شرائط حصول الروح البخارى المنبعث منها الحامل للنفس، وفيها قوة الاتحاد مع النفس بل المتحد معها انما هو من جهة قوته. فالتركيب الاتحادي انما هو بين النفس والقوة التي في البدن، و

*** - الف: درجة.

* - ص: غلبة.

*** - الف: ايهام.

تركيبها* تركيب طبيعي بالذات. واما التركيب بين صور الاعضاء فهو اعتبارى بالذات، وبينها وبين النفس طبيعي** بالعرض. ومن اجل ذلك لا يصادم التغيرات الحادثة فيها وحدة الشخص الانسانى. وكذلك التركيب بين مراتب النفس وقواها تركيب حقيق بالذات فان بعضها فوق بعض الى صورة صورها. وبعضها دون بعض الى مادة موادها مع كون الكلّ متحدة في الوجود النفسانى السارى فيها.

بل فصل الخطاب لاتّضح الحقّ عند اولى الالباب، انّ التدابير الذاتية الطبيعية الّتى للنفس في البدن كالنمو والتغذية وغيرها***، وتغيّر حالاته بسنوح**** الحالات النفسانية فيها***** كحمرة الخجل وصفرة الوجل، وظهور الرطوبة في جرم اللسان بتخيل شئ حامض واحاطتها به بحيث توصّل يدها باى موضع منه فيه الم او حكة في الليل المظلم، و حدوث الاحتلام من الصور الخياليه في النوم، والحركة الذاتية الّتى للنطفه استكمالها الى ان تصير نفساً حركة واحدة متصله بلا تخلّل سكون، يعطى اليقين باتّحاد النفس مع صور الاعضاء ايضا كما انها متحدة مع موادها، فاذا كان الكل من مراتب النفس فهى على شكل المخروط نقطة راسها القوة العاقلة وقاعدتها صور الاعضاء مع موادها، وكل مرتبة عالية من مراتبها بالنسبة الى مادونها علة ايجابية، وكل مرتبة سافلة منها بالنسبة الى ما فوقها علة اعدادية، فالتركيب بينها تركيب طبيعي بالذات بملاحظة العلوية والافتقار من جهة الايجاب والاعداد والقوة والفعل واتّحاد الكل في الوجود النفسانى، وان كان التركيب بينها من جهة انها درجات طولاً او عرضاً تركيباً طبيعياً بالعرض، وخصوصية المعلول تطابق خصوصية العلة المقتضية لها لانها منها كما ان خصوصية المستعدّ بما هو مستعدّ تطابق خصوصية المستعدّ له لانه متوجّه بذاته اليه، والنفس فاعلة للبدن بخصوصية ذاتها المستتبعة لملكاتها الجوهرية الفطرية او الحاصلة لها من مزاوله الاعمال ومواظبتها، والبدن يعدّها باعمالها للملكات مناسبة لتلك الاعمال كما ان صور الاعضاء في ابتداء تكونها تتوجّه بحركاتها الذاتية الى نفسٍ مناسبة لها مناسبة ذاتية، والنفس بعد وجودها يوجب صوراً في الاعضاء في كل حين تناسبها مناسبة ذاتية حسب جهاتها الذاتية النفسانية الّتى اذا نزلت صارت بعينها صوراً خاصة في الاعضاء.

ومن اجل ذلك قالت الفلاسفة الالهية ان النفس والبدن يتعاكسان ايجاباً واعداداً، الاترى صدور اعمال الصنائع في اربابها على احسن وجه واكمل من القوة المحركة الفاعلة من دون تدبّر وروية لنفوسهم فيها حال صدورها عنهم مع التفاتهم واشتغالهم بامر اخر، وعدم صدورها

* - الف و ك: تركيبها.

** - لم يذكر عبارة «بالذات». واما التركيب بين صور الاعضاء فهو اعتبارى بالذات. وبينها وبين النفس طبيعي «في الف.

*** - الف و ص: غيرها. **** - ص: لتنوع.

***** - ح فاقد «فيها». هاشم ك: «بل هنا يدعى ان النفس مع الاعضاء متحدان لانّ المادة تتحرّك من مجرى الاعضاء الى القوى و صارت روحاً بخارياً ونفساً حيوانياً، وهذا الاتصال اتصال وجودى، ومعنى الاتصال الوجودى الاتّحاد حتى تفارق النفس عن البدن وهذه العلاقة تنقطع دون العلاقة النزولى. هكذا سمعت من الاستاذ المتأله دام ظله العالى».

عنها على ذلك الوجه قبل حصول تلك الملكات فيهم مع كمال التفات نفوسهم بها وتدبرها فيها، و ماحصلت تلك الملكات الا بمواظبة تلك الاعمال، فباعمال البدن بالقوة المحركة تحصل ملكة تلك الاعمال في النفس اعدادا.

ثم من تلك الملكة تحصل في القوة المحركة حالة و مبدئية لتلك الاعمال ايجابا، وليست تلك المبدئية الا اثرا مناسباً لتلك الملكة مناسبة ذاتية كما هو قضية كل اثر بالذات مع مؤثره بالذات، فهو بعينه تلك الملكة بوجه الصعود و هي بعينها ذلك الاثر بوجه النزول، فهو خليفة من تلك الملكة حصلت بايجابها و نزولها في مرتبة ذات القوة المحركة. فاذا فارتقت النفس البدن تخلّفت فيها آثارا و ودائع من جهاتها الذاتية و ملكاتها الجوهرية، و هذا الاستخلاف يترتب على تدبيرها الذاتي للبدن و ايجابها له بضرب من التبعي، و ليس لها فيه قصد و شعور، بل انما هو امر طبيعي تكويني، فاذا البدن بعد مفارقة نفسه عنه ممتاز في الواقع عن سائر الابدان المفارقة عنها نفوسها، و كذا عناصره* عن عناصرها بهذا الاستخلاف، بحيث اذا شاهدته نفس قوية مكاشفة شاهدته على صفة هذا الاستخلاف و يحكم بانه بدن فارقت عنه نفس كذا و كذا.

ثم النفس بعد المفارقة عن البدن يتصل بنفس كلية مربية لها مناسبة لذاتها و ملكاتها، و البدن ايضا سائر الى الآخرة بحركته الذاتية الاستكمالية كسائر المتحركات السائرة الى غاياتها الذاتية، و ليس محركة الا تلك النفس الكلية المربية لنفسه الجزئية من مجرى تلك النفس الجزئية ايضا، لكن بحسب النظام الكلي لا النظام الجزئي كما هو قبل مفارقتها عنه، فان النفس الجزئية تكون بعد المفارقة جهة فاعلية للنفس الكلية التي لها قبضا كما انها قبل المفارقة كانت جهة فاعلية لها بسطا.^٢

و تمام السر في ذلك كله لزوم المناسبة التامة بين الفاعل بالذات و مفعوله بالذات، فاذا انقلب فرق البدن بحركته الذاتية الى الجمع و كثرت الى الوحدة و دناها الى الآخرة - التي هي دار تحقق الكثرة بصورة الوحدة مع كونها كثرة - اتحد مع النفس^٣ المناسبة له ذاتا و جهاتا في مقام تلك النفس الكلية المناسبة لها اتحادا اتم من الاتحاد الذي كان بينها في الدنيا التي هي دار تصور الوحدة بصورة الكثرة مع كونها وحدة.

و هذا معنى قولهم كل شئ يرجع الى اصله، و النفس اصل البدن بوجه و البدن اصلها بوجه، و اصل كل واحد منها النفس الكلية التي تناسبها، فافهم حقيقة المعاد الجسماني و حقيقته

* الف: عناصرها.

١ - هامش ك: «لان كل غايه لابد وان يكون اشرف من ذي الغاية».

٢ - هامش ك: «والبدن يتحرك الى الآخرة بحسب النظام الكلي كسائر المتحركات الى مرتبة الثبات لان نفسى الحيوانية ذهبت مع النفس الناطقة و الحركات الاستكمالية تاليه في الدنيا و الآخرة اما في الدنيا احتيالا و في الآخرة جليا فطريا. هكذا سمعت».

٣ - هامش ك: «و النفس انقطعت علاقة من البدن صعودا بسبب الموت، اما من حيث النزول لاتقطع لاجل ايجابها».

على تلك الحال ولا تنظر الى من قال ولا الى ما قيل او يقال واحمد الله وليّ الفضل والافضل.*

* * *

واعلم ان الظاهر بين المسمّين بالاشاعرة^١ ومن يحذوا حذوهم في الجمود على الظواهر و المتبادرات التي منشا تبادرها انسهم بالدنيا والفهم بالمحسوسات، التي فيها ومحبّتهم بمستلذاتها وحشّتهم عن دار غيرها ومحسوسات يغاير محسوساتها ومستلذات يخالف مستلذاتها، زعموا ان المعاد هو الدنيا بعينها وان العود انما هو عود النفس من البرزخ الى الدنيا وتعلقها ببدنها الدنيوي ثانيا كتعلقها به قبل مفارقتها عنه بلا فرق يعتد به، فالدار الآخرة عندهم هي الدنيا بعينها والعود هو رجوع النفس اليها، فتتحرك النفس من البرزخ الى البدن الذي بقى في الدنيا متفرقة الاجزاء بعد اجتماع اجزائها المتفرقة ثانيا وصيرورتها قابلة لتعلق النفس بها.

وهذا القول مع انه باطل بوجوه عقلية، مخالف لضرورة النقل ايضا، وذلك معلوم لمن راجع الى ما ارتكز في نفسه من الدين في بدو امره قبل ورود الشبهات والعصبية والمأنوسات عليه، ولبعض الآيات القرآنية كقوله سبحانه «ولقد علمتم النشأة الاولى فلو لا تذكرون»^٢ فانه صريح بمخالفة نشأة الدنيا لنشأة الآخرة.

وبعض اخر عزلوا البدن الدنيوي عن درجة الاعتبار في العود والمعاد، كما هو ظاهر ما يترأى من كلامه قدس سره في التوفيق ههنا^٣، فان ما يترأى من ظاهره ان الابدان الآخروية مجردة عن المادّة الدنيوية القابلة للاستحالات وسوانح الحالات و ورود الصور والكالات وتجدد الحركات والاستحالات والكون والفساد غير مجردة عن الصور الامتدادية، فليست هي في التجرد بمثابة العقل ولا في المقارنة كالصور الدنيوية، بل انما هي مجردة عن المادّة فقط بخلاف العقل فانه مجرد عن الصور الامتدادية ايضا، فالبدن الآخروي قائم بالجهة الفاعلية فقط والبدن الدنيوي قائم بها وبالجهة القابلية ايضا، فالبدن الآخروي كما يترأى من ظاهر كلامه قدس سره ههنا ومن

* - الف فاقد «والافضل».

١ - راجع شرح المقاصد لسعد الدين التفتازاني، المقصد السادس، الفصل الثاني، (تحقيق د. عبدالرحمن عميرة، بيروت، ١٤٠٩ق) ج ٥، صص ١٠٠ - ٨٢. و شرح المواقف للسيد الشريف الجرجاني، الموقف السادس، المرصد الثاني، المقصد الاول الى الرابع، (تصحیح السيد محمد بدر الدين النعساني الحلبي، القاهرة، ١٣٢٥ق) ج ٨، صص ٣٠٣ - ٢٨٩ و شرح تجريد العقائد لعلاء الدين القوشجي، المقصد السادس، المسئلة الاولى الى الرابعة، (قم، الطبعة الحجرية) صص ٣٨٠ - ٣٧٧. ٢ - سورة الواقعة / ٦٢.

٣ - صدر المتأملين، الاسفار الاربعية، السفر الرابع، الباب الحادي عشر، الفصل الاول، ج ٩، ص ١٩٠: «ان هوية البدن و تشخصه انما يكونان بنفسه لا بجرمه فزيد مثلاً زيد بنفسه لا بمجسده و لاجل ذلك يستمر وجوده و تشخصه مادامت النفس باقية فيه». الفصل الثالث، ج ٩، ص ٢٠٠: «فالاعتقاد بمحشر الابدان يوم القيامة هو ان يبعث ابدان من القبور اذا رأى احد كل واحد واحد منها يقول هذا فلان بعينه، وهذا جهان بعينه او هذا بدن فلان و هذا بدن جهان على ما مرّ تحقيقه و لا يلزم من ذلك ان يكون غير مبدل الوجود و الهوية ... لا عبرة بخصوصية البدن و ان تشخصه و الاعتبار في الشخص المحشور جسمية ما اية جسمية كانت، و ان البدن الآخروي ينشأ بحسب صفاتها...». راجع الفصل السابع لتفصيل الفرق بين هويي الصور الدنيوية و هويي الآخرة، ج ٩، صص ٢٢٤ - ٢٢٢.

بعض كلماته الاخرى في سائر المواضع^١ هو بعينه البدن البرزخي، واما البدن الدنيوي فيفسد الى عناصره فيصير حكمه حكم العناصر كما كان قبل صيرورته بدنا، فلا يتعلق النفس به بعد مفارقتها عنه اصلا.

والحق ما ذكرناه من تعلق النفس ثانيا بالبدن الدنيوي، لكن يرجوع البدن الى الآخرة و الى حيث النفس، لا يعود النفس الى الدنيا و الى حيث البدن فيكون البدن واقفا و النفس متحركة اليه.

* * *

قال في الصافي في تفسير قوله تعالى في سورة يس ﴿قُلْ يَحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾^٢

«يعلم تفاصيل المخلوقات و كيفية خلقها و اجزائها المتفتتة المتبددة اصولها و فصولها و مواقعها و طريق تمييزها و ضم بعضها الى بعض.

العياشي عن الصادق عليه السلام قال: جاء ابي بن خلف، فاخذ عظما باليا من حائط ففتنه، فقال: يا محمد اذا كنا عظاما و رفاتا ائنا لمبعوثون خلقا؟ فنزلت^٣.

و في الاحتجاج عن امير المؤمنين عليه السلام^٤ مثله.

و عن الصادق عليه السلام: ان الروح مقيمة في مكانها، روح المحسن في ضياء و فسحة و روح المسيئ في ضيق و ظلمة، و البدن يصير ترابا كما منه خلق و ما تقذف به السباع و الهوام من اجوافها مما اكلته و مزقته، كل ذلك في التراب محفوظ عند من لا يعزب عن علمه مثقال

١ - صدر المتألهين، مفاتيح الغيب، المفتاح الثامن عشر، المشهد الاول و الثاني، (تصحیح محمد خواجهی، تهران، ۱۳۶۳ ش) صص ۶۰۱ - ۵۹۵. المبداء و المعاد، المقالة الثانية، الاصل السابع، (تصحیح السيد جلال الدين الآشتياني، تهران، ۱۳۵۴ ش) ص ۳۹۴. الشواهد الربوبية، المشهد الرابع، الشاهد الاول، الاشراق الاول و الثاني و الثالث (تصحیح السيد جلال الدين الآشتياني، مشهد، ۱۳۴۶ ش) صص ۲۶۸ - ۲۶۱. كتاب العرشية، المشرق الثاني، الاشراق الثاني (تصحیح غلامحسين الآهني، اصفهان، ۱۳۴۱ ش) صص ۴۱ - ۲۹. زاد المسافر، الاصل العاشر (تصحیح السيد جلال الدين الآشتياني، اول «شرح بر زاد المسافر ملاصدرا، معاد جسماني» تهران ۱۳۵۹ ش) صفحہ «هفده». تفسير القرآن الكريم، ذيل آية ۸۱ من سورة يس (تصحیح محمد خواجهی، قم، ۱۴۰۲ ق) ج ۵ صص ۴۰۱ - ۳۷۰.

٢ - سورة يس / ۷۹.

٣ - الجزء الثاني من التفسير العياشي من اول سورة مريم لم يصل الى زماننا. هذه الرواية منقولة عن تفسير العياشي تذكر في الصافي و تفسير نور الثقلين، ج ۴، ص ۳۹۴: عن الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام قال

٤ - و روى عن موسى بن جعفر عن ابيه عن آبائه عن الحسين بن علي عليه السلام ان يهودياً من يهود الشام و احبارهم قال لامير المؤمنين عليه السلام: فان ابراهيم عليه السلام قد بهت الذي كفر ببرهان على نبوته؟ قال له علي عليه السلام: لقد كان كذلك و محمد ﷺ اتاه مكذب بالبعث بعد الموت و هو ابي بن خلف الجمحي، معه عظم نحر ففرقه ثم قال: يا محمد «من يحيى العظام و هي رميم»، فانطق الله بمحمد ﷺ بحكم آياته و بهت ببرهان نبوته، فقال: «يحييها الذي انشأها اول مرة و هو بكل خلق عليم»، فانصرف مبهوئاً. ابو منصور احمد بن علي الطبرسي، الاحتجاج، احتجاج علي عليه السلام على اليهود من احبارهم ممن قرأ الصحف و الكتب في المعجزات النبي ﷺ و كثير من فضائله (مع ملاحظات السيد محمد باقر الموسوي الخراساني، بيروت، ۱۴۱۰ ق، الطبعة الثانية) ج ۱، ص ۲۱۴.

ذرة في ظلمات الارض و يعلم عدد الاشياء و وزنها و، ان تراب الروحانيين بمنزلة الذهب في التراب فاذا كان حين البعث مطر الارض مطر النشور، فتربوا الارض ثم تمخض مخض السقاء، فيصير تراب البشر كمصير الذهب من التراب اذا غسل بالماء و الزبد من اللين اذا مخض، فيجمع تراب كل قالب الى قالب ينتقل^١ باذن الله القادر الى حيث الروح، فتعود الصور باذن المصور كهيأتها، و تلج الروح فيها، فاذا قد استوى لا ينكر من نفسه شيئاً^٢. انتهى كلام الصافي^٣.

اقول: قوله عليه السلام «ان الروح في مكانها»^٤ لعله اراد ان الروح لا يتحرك بذاتها و جوهرها الى مقام نازل ارفعت عنها بحركتها الذاتية الى مقام عادل هو غاية حركتها، اذ الشيء لا يتحرك بجوهر ذاته حركة ذاتية طبيعية فطرية^٥ الى بطلان ذاته او كالات ذاته الالاقية بذاته، بل انما تتحرك بذاته^٥ الى كمال ذاته و جوهر فطرته و صلاح امره في نفسه، و المقام الذي حصل للروح و هو الوجود المجرد عن نشأة الدنيا او الكالات اللاتقة بجوهرها الانساني انما هو ما حصلت بحركاتها الذاتية او بافعال و اعمال اختيارية، فلا ينزل عنه بجوهرها الالبوانع و اضداد تتوجه اليها فتمنعها عن الوقوف في درجة كمالها التي حصلت، و تعد مادتها الى الحركة الى^٦ ما يقابلها، و دار الآخرة ليست بدار اعداد و استعداد من خارج بل انما هي دار الاستكفاء.

فالروح هناك مستكفية بذاتها و بذات مبدئها، فلا يرتفع عنها ما هو كمال ذاتها كالوجود الاخرى، بل انما يمكن ان يرتفع عنها ما هو نقص لجوهر فطرتها الانسانية، كالهيات المظلمة و الصور المؤدية المكتسبة التي تولمها و تعذبها، لكن لا بمانع خارجي و معد خارج عن ذاتها كما في

١ - في بعض النسخ ينتقل من الانتقال و في بعضها ينتقل من النقل. [منه عن عنه]

٢ - الطبرسي، الاحتجاج، ج ٢، ص ٣٥٠.

٣ - الفيض الكاشاني، تفسير الصافي، (تصحیح الشيخ حسين الاعلمی، بيروت، ١٣٩٩ ق) ج ٤، ص ٢٤٦.

٤ - هي الفقرة الاولى للرواية المنقولة عن الصادق عليه السلام في الاحتجاج. و المنصف يشرح مفاد هذه الرواية تفصيلاً فن فقرات اثني عشر. * - الف فاقد «فطرية».

٥ - «والحاصل ان النفس الناطقة بعد بلوغها الى الكالات الحاصلة في سنخ ذاتها و جوهر حقيقتها، و بعد تحصيلها الكالات اللاتقة بجوهر وجودها لم يتنزل الى مرتبة ارفعت عنها. و ان النفس انما تعلقت بالبدن لاجل تحصيل الكالات و لاكتساب الكالات الحاصلة في سنخ ذاتها و جوهر حقيقتها، و بعد تحصيلها الكالات اللاتقة بجوهر وجودها لم حصلت لها الكالات اللاتقة بذاتها، و وصلت الى الغاية التي تتحرك لاجلها و صارت الغاية صورت ذاتها و اتحدت باصلها و فارقت الآلات البدنية. يستغنى عن الآله لتبديل قوتها فعلية و هو المراد من الموت و مفارقة النفس عن البدن، لا تعود الى المقام الذي كان لها قبل التحصل لانها لو تنزلت الى ما ارتفعت عنه و تعلقت بالبدن الدنيوي لزم ان تكون فعليتها قوة، لان تعلقها به كاشف عن احتياجها الى الآله لتحصيل الكالات التي بها تصير بالفعل وقد فرض انما صارت بالفعل و تعلقها بالبدن ينافي استغنائها عنه و تعلقها ثانياً بالبدن عين صيرورة الفعلية قوة و عين اقتضاء الشيء بطلان ذاته و لذا قال عز من قائل في جواب من يقول: رب ارجعوني لعل اعمل صالحاً: كلا انها كلمة هو قائلها، كناية عن امتناع رجوع الشيء الى القوة بعد ما صار بالفعل و ان لكل شيء قسماً في الوجود و حفظاً من التحصيل لا يتغير عما كان و الحاصل ان تعلق النفس من جهة رجوع النفس الى البدن بعد صيرورتها امراً بالفعل محال و لا يمكن الا من جهة حركة البدن الى حيث الروح، فليكن هذا في ذكره فانه دليل على بطلان التناسخ» (ميرزا ابوالحسن رفيعي قزويني رحمه الله) * - الف فاقد «الى».

الدنيا، فإن الآخرة كما علمت ليست بدار اعداد و استعداد من خارج بل بمانع و رافع داخلي هو نور التوحيد و لوازمه من النبوة و الامامة و المعاد و لوازم هذه.

و اما الذين ليس لهم هذا النور فليس لهم رافع داخلي^١ كما ليس لهم مانع خارجي و رافع كذلك، فلا يرتفع عنهم الآلام و لا يخفف عنهم العذاب، بل يدور العذاب عليهم بحركة دورية على انفسهم، فان رؤسهم منكوسة الى نشأة الطبيعة التي هي متحركة بذاتها، بل هي نفس الحركة بذاتها فليس لهم بهذا الاعتبار الا التجدد و التبديل كما قال سبحانه ﴿كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلوداً غيرها ليذوقوا العذاب﴾^٢ و قال ﴿ان شجرة الزقوم طعام الاثيم كالمهل يغلي في البطون كغلي الحميم﴾^٣. و لعل الغلي اشارة الى صعود العذاب اعداداً الى ملكاتهم النفسانية و نزوله ايجاباً الى ابدانهم، فلا يخرجون عن العذاب و داره اذ لا يمكنهم الصعود الى نشأة فوقها التي هي نشأة الرحمة، اذ لا مبدء لهم خارجاً و لا داخلاً لتلك الحركة الصعودية، فليست لهم حركة على وجه الاستقامة طويلاً بحيث يخرجون عن العذاب و نشأته.

و الحركة الدورية اذا كانت منشأها نفس ذات المتحرك كانت دائمة بدوامها، فما لم يخرج الذات عن دائرة وجودها لم يرتفع عنها تلك الحركة، و المتحرك اذا كان مستكفياً بذاته و بمبدء ذاته و لم يكن له من ذاته مانع و رافع عن الحركة و لها بل يكون ذاته مبدء لها و لم يخرج ذاته عن دائرة وجوده، تكون حركته دائمة^٤، فاهل النار من الكفار و الجاحدين للحق حركتهم في العذاب دائمة، و غاية حركتهم هي ذوقهم العذاب تسريداً و على نهج الاتصال التجديدي، و هذه غاية اخيرة لما اكتسبوه بايديهم. و لكل حركة غاية اخيرة لا يتجاوز عنها، فلا يصح السؤال عن غاية هذا الذوق. و هذه اشارات اجمالية الى هذا المطلب الغامض ان كنت اهلاً لفهمها و تأملت فيها تجدها برهاناً عقلياً عليه، فافهمه و لا تنظر الى بعض الشبهات المذكورة فيه نظر الاعتناء، و استغفر الله للذنوب هذا العبد المذنب.

قوله ﷺ «في ضيق و ظلمة»^٥ لان رؤسهم المعنوية التي هي عقولهم منكوسة الى نفوسهم الامارة الظلمانية و طبائعهم الضيقة التي هي دار الاضداد و التمانع و الضغطة، و لعلها في باطنها و نشأتها الاخروية و «هي نار الله الموقدة التي تطلع على الافئدة»^٦.

قوله ﷺ «كما منه خلق»^٧ لعل تشبيهه ﷺ انما هو باعتبار الصور الترابية التي هي ظاهرة، لا باعتبار باطنه و الامور الكامنة فيه من اثار النفس المودعة فيها التي بها يمتاز باطنها عن سائر الاتربة كما سيجيء في كلامه. و يحتمل ان يكون مراده انه نزل الى التراب من طريق خلق منه، فان

١ - هامش ك: «ان كان لهم رافع من داخل ذاته و هو نور التوحيد او باطن ذاته و هو شفاعة الشفعاء».

٢ - سورة النساء / ٥٦.

٣ - سورة الدخان / ٤٤ - ٤٣.

* الف: دائمة قابل فاهل النار.

٤ - هذه هي الفقرة الثانية للرواية المنقولة عن الصادق ﷺ في الاحتجاج: «ان الروح مقيمة في مكانها، روح المحسن في ضياء و فسحة، و روح المسيء في ضيق و ظلمة...».

٥ - سورة الهزلة / ٧ - ٦.

٦ - هذه هي الفقرة الثالثة للرواية: «والبدن يصير تراباً كما منه خلق».

طريق نزوله عين طريق صعوده.

قوله عليه السلام «و ما تقذف به السباع»^١ لعله إشارة الى ما به يدفع شبهة الآكل و الماكول من عدم كون التغذية بالصاق الغذاء بجوهر المغتذى و تشبيهه به و اتحاده معه، بل بكونه معداً لحركة مادة المغتذى الى صورة اخرى بدلاً* عما تحلل عنه، ففاض عليه من مجرى النفس كما حققه عليه السلام^٢. قوله عليه السلام «محفوظ»^٣ لعله اراد من الحفظ كونه محفوظاً على صفة التمييز من جهة ما كمن* فيه من الخصوصية التي حصلت فيه من مجرى فاعله القريب الذي هو النفس، فيتميز عن سائر الاتربة بودائع^٤ من اثار النفس التي كانت مدبرة له، ولعل قوله يعلم عدد الاشياء ووزنها يؤمى الى ذلك ايماء قريباً من التصريح، فان المراد من الاشياء جميع الاشياء، لا الاجسام و هذا ظاهر فالمراد من الوزن ما يعم الاجسام و غيرها، و هو مقام الاشياء بحسب وجدانها و فقدانها للوجود و عوارضه.

قوله عليه السلام «الروحانيين»^٥ لعل مراده عليه السلام من الروحانيين النفوس العادلة المقدسة التي هي اصحاب اليمين لا النفوس الشقية التي هي اصحاب الشمال، و القرينة عليه قوله عليه السلام «بمنزلة الذهب» الى آخره.

و اما المقربون فلا يبلى جسدهم، كما شاهدت ذلك في جسد الصدوق محمد بن علي بن بابويه القمي رضي الله عنها المدفون في ارض رى في سرداب، دخلت السرداب بعد مضي سنوات قريبة من عشرة من ظهور جسده الطيب الطاهر، فشاهدته كإنسان حي تام الاعضاء بلا نقص و فساد و بلاء، نام مستلقياً.^٦

و يحتمل بعيداً أن يكون مراده عليه السلام منه من له الروح سواء كان من اصحاب اليمين او من اصحاب الشمال، و وجه هذا الاحتمال عموم قوله «فيصير تراب البشر»، و وجه بعده اتيانه مثلاً اخر مع ذكر «الذهب» بعد هذا العام، فافهم.

١ - هذه الفقرة الرابعة للرواية «... و ما تقذف به السباع و الهوام من اجوافها مما اكلته و مزقته كل ذلك في التراب محفوظ...» * - الف: به لا.

٢ - راجع صدر المتألهين، الاسفار، السفر الرابع، الباب الحادى عشر، الفصل التاسع في احتجاج منكرين للمعاد، ج ٩، صص ١٧١ - ١٦٧.

٣ - هذه الفقرة الخامسة للرواية «... كل ذلك في التراب محفوظ عند من لا يعزب عنه مثقال ذرة في ظلمات الارض...» * - ح: «يكن»؛ الف: «مكن».

٤ - هامش ك: «و هي اللحم و العظم و غيرها من الملكات».

٥ - هذه الفقرة السادسة للرواية: «... و ان تراب الروحانيين بمنزلة الذهب في التراب...»

٦ - الشيخ الجليل ابو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، (المتوفى ٣٨١ ق) المدفون في الرى قريب من قبر السيد عبد العظيم بن عبد الله الحسنى، ظهرت هذه الكرامة حدود سنة ١٢٣٨ هـ في عهد فتحلى شاه القاجار، ذكر تفصيلها جمع من الاعاظم كالمؤانسارى في الروضات الجنات، ج ٦، صص ١٤١ - ١٤٠، التنكابنى في قصص العلماء، ص ٣٩٦، المامقانى في تنقيح المقال، الخراسانى في منتخب التواريخ و القمى في الفوائد الرضوية، ص ٥٦٣ فراجع.

قوله عليه السلام « كمصير الذهب من التراب »^١ هذا كالصرح فيها ذكرناه من أن في البدن بعد مفارقة النفس عنه ودائع من اثار النفس بحسب ذاتها وملكانها الاصلية والمكتسبة الحاصلة من افعالها وافعالها، بها يخالف سائر الابدان و يتميز ترابه عن سائر الاتربة، فان تلك الاثار فيه مخصصة له كتخصيص الصور الجزئية الخاصة للمادة الجزئية المتصورة بها، ففيه امور زائدة على الترابية كما ان الذهب فيه صورة خاصة زائدة عالية عن مرتبة الصور العنصرية بها صار نوعا اكمل متميزا عن ساير الانواع، فالبدن الخاص المتخصص بودائع و آثار من نفس مخصوصة لا يمكن له ان يصير مادة متحركة الى نفس اخرى، كما ان النفس الجزئية المفارقة عن بدنها لا يتعلق ببدن جزئى آخر؛ كما علمت في مباحث بطلان التناسخ^٢، فان المادة الخاصة الجزئية لا تقبل صورتين عرضيتين متباينتين، فتراب بدن زيد لكونه متصورة بصور ودايع نفسه لا يمكن ان يصير نقطة متحركة الى نفس عمرو بل يكون محفوظا عند من لا يعزب عن علمه مثقال ذرة بحسب النظام الكلى للوجود المبلغ كل ذى غاية الى غايته، فافهم فهم عقل.

* * *

قوله عليه السلام « فيجمع »^٣ بصيغة المفعول، لعل سر هذا الجمع الذى تحيّرت الاوهام فيه، ان الوجود الامكانى لما نزل بصورة الافاضة من المبدء الاول الصرف بحكم العناية الصرفة الازلية اقتضت صرافة العناية افاضة غير محدودة غير واقفة الى حد من حدود الامكان نزولا بحسب الفعلية والتحصّل الى ان بلغت الى مرتبة اخيرة ملازمة للهوى الاولى التى هى فى صرافة القوة. فحصل بنحو من التبعية وبالعرض من صرف الفعلية الواجد لتمام الفعليات والكمالات بما هى فعليات وكمالات بنحو البساطة صرف القوة التى هى واجدة لتمام القوى والامكانات بما هى قوى وامكانات، فمرت الافاضة بجميع المراتب التى بينها بلا طفرة كما هو قضية قاعدة امكان الاشرف، وكذا لزوم المناسبة التامة لكل علّة بالذات مع معلولها بالذات بحيث لا يتصور مناسبة بينها وبين امر اخر مما هو تحتها مكافئة لها او اتم منها، والّا لزم من صدوره منها دون ذلك الاخر ترجّح احد المتساويين على الاخر او المرجوح على الراجح، فصورة الوجود الامكانى فى النزول واجدة لتمام ما يمكن ان يوجد من الانواع المتحصلة والمراتب الموجودة بالذات او بالعرض، الى ان يصل الى موجود بالعرض واقع فى المرتبة الاخيرة التى هى مرتبة القوة الصرفة والهوى الاولى. و لما لم يمكن الوقوف الى تلك المرتبة ايضا كما هو قضية العناية الصرفة الالهية وكانت تلك القوة لصرافتها غير آبية فى ذاتها عن الصور باية صورة من صور الفعليات المتقدمة عليها وهى ايضا لا يمتنع عن الاتحاد بها، كيف وهى حاصلة منها متحدة بها نزولا، كما هو قضية وحدة الفعل الاطلاقى السارى فى كل المراتب، اقتضت العناية الالهية الصرفة افاضة المراتب المتقدمة النازلة على تلك

١ - هذه هى الفقرة السابعة للرواية «... فاذا كان حين البعث مطرت الارض مطر النشور فتربوا الارض ثم تمخض مخض السقاء فيصير تراب البشر كمصير الذهب من التراب اذا غسل بالماء...»

٢ - راجع الاسفار الاربعة، السفر الرابع، الباب الثامن فى ابطال التناسخ، ج ٨، صص ٥٥ - ١.

٣ - هذه هى الفقرة الثامنة للرواية: « فيجمع تراب كل قالب الى قالبه... ».

المادة القابلة افاضة دائمة غير واقفة الى حد.

لكنّ الاخسّ في الوجود هيها مقدّم على الاشرف، كما أنّ الاشرف فيه مقدّم في النزول على الاخسّ، وليست تلك الافاضة الابنيج التدريج والتجدد، لانها على حسب استعدادات متجدّدة لتلك المادة القابلة تابعة لحصول فعليات فيها متجدّدة تابعة لاستعدادات متجدّدة متقدمة عليها بوجه لا يدور، فاول فعلية تقبلها فعلية تناسبها مناسبة تامة لا اتم منها.

ولا يمكن ان يكون ذلك القبول بنهج الحالية والمحلية بحيث يكون الحالّ والمحلّ متساويين في الوجود، والاّ لزم كون الهيولى مستغنية بذاتها عن الصورة المفاضة عليها ولا تكون متحصّلة بها بعد حصولها فلا تكون مستكملة بها لكون افاضة الصورة عليها من قبيل انضمام مباين الى مباين فيكون التركيب بينهما اعتباريا ولا يحصل منها ماهية واحدة بوحدة نوعية متحصّلة. بل تقول القوّة الصرفة بما هي كذلك متحدة مع اية صورة تصورت بها، نزولية كانت ام صعودية، والا لم تكن قوّة صرفة، بل تكون لها في ذاتها فعلية ما هذا خلف.

فاذا التركيب بينها اتّحادى ولا يمكن لها الاتحاد مع صورة ما بعد مالم يكن الا بالحركة، والحركة فعلية ما، لانها كمال اول لما هو بالقوّة من حيث هو بالقوّة يتوسل بها الى فعلية اخرى، وقد علمت ان الهيولى في ذاتها قوّة صرفة وليست فيها فعلية اصلا فتكون متحرّكة الى الصورة بالعرض، ولا يمكن وضع ما بالعرض الابدع وضع ما بالذات.

فاذن تكون الصورة النزولية التي حصلت بها الهيولى نزولا على نهج كون تلك الصورة شريكة لعلتها متحرّكة بالذات الى تلك الصورة الصعودية الكافئه لها لكون الصعود مطابقا للنزول والهيولى متحرّكة اليها بالعرض، فالصورة الاخيرة في النزول جعلت من المبدء القيوم متحرّكة بذاتها لانها جعلت ثم تحرّكت.

والمتحرك بالذات نفس الحركة والعلّة القريبة للحركة ايضا متحرّكة بذاتها كما انها علّة بذاتها، والاّ لزم تخلف المعلول عن العلة، فالصورة التي هي فوق تلك الصورة ومتّصلة بها ايضا متحرّكة بذاتها بنفس هذا البيان، لكن كل مرتبة عالية تكون الحركة فيها اضعف من الحركة التي فيما دونها وثباتها اتم من ثباتها، وهكذا الى ان ينتهى الى مرتبة متصلة بما هو ثابت في نفسه بوجهها العالى ولها تجدد ما بوجهها السافل، والثابت في نفسه انما هو عالم فعله سبحانه وامره، فما سوى ذاته سبحانه وصفاته واسمائه وفعله وامره بما هو فعله وامره متحرك بالذات، والثابت في نشأة الامكان فعله بما هو فعله الذي هو نفس قيوّميته المطلقة التي هي مرجع صفاته الاضافية؛ وصفاته تعالى حقيقيّة كانت او اضافيّة، ذاتية كانت او فعلية غير خارجة عن مفهوم اسم الله الجامع لجميع الصفات والكمالات ﴿كلّ من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام﴾^١.

فنظام الوجود في النزول يقتضى كون كل ما هو غير عالم فعله واسمائه وصفاته؛ وهو المراد بما سوى الله متحركا بذاته، وكل متحرك انما يتحرك الى غاية لذاته، وكل غاية حركة يجب وان

تكون اتم من تلك الحركة و من المتحرك بما هو متحرك، لانها مابه يستكمل المتحرك بما هو متحرك، فاذا كانت صورة ما و فعلية ما جوهرية كانت فاعلة قريبة له في الصعود مكافئه لما هو فاعل له في النزول متصلة به.^١

و هذا معنى قولهم غاية كل شيء فاعله، و فاعل كل شيء غايته، فكل متحرك بما هو متحرك انما يتحرك الى ما هو فاعله^٢ او ما هو جهة من جهات فاعله^٣، ولكن المتحركات مختلفة الحصول، فبعضها له مرتبة من الحصول لا يتجاوز عنها لكون حصوله قويا حافظا لمادته و مرتبته كالانواع المتحصلة التي تكون بشرط لا في نظام الوجود عن الاتحاد مع فعلية اخرى فوقها، بحيث لا تكون سالكة في سبيل الوصول اليها، كالشجر فانه غير سالك في سبيل الحيوانية و كذا الفرس فانه غير سالك في سبيل الانسانية، بخلاف الجنين النامي فانه سالك في سبيل الحيوانية او الانسانية.

و الطائفة الاولى تتحرك الى ما هو تمام نوعها و لا يخرج من عرض وجود نوعها و دائرته، فغايتها* التشبه او الوصول الى نفس كلية و ملك سماوى من نوعها او عقل كلى و روح امرى كذلك مرب لها و ذوعناية بها.

و الطائفة الثانية تتحرك الى ما هو اعلى من نشأتها الى ان يصير نوعا متحصلا كالطائفة الاولى، و لا يخرج من عرض ذلك النوع و نشأته، بل انما تتحرك في مراتبه و درجات حصوله كالنطفة الانسانية، فانها تتحرك من الجهادية الى الحيوانية و منها الى الانسانية، و لا يخرج من الانسانية الى نوع اعلى منها، فغاية وجودها كونها مظهر الرب النوع الانسانى او مكافئة له متصلة به او في مرتبة اعلى منه و اجمع.

و لعل هذه الجامعية بحسب الحركة هي المراد من اماناته التي حملها الانسان الكامل المشار اليها في كلامه سبحانه ﴿اَنَا عَرَضْنَا الْإِمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾^٥

فظهر و تبين من هذه البيانات ان كل نوع واقع في عالم الحركات و المتحركات متحرك الى الوصول الى غاية الاعلى منه وجودا حركة طولية الى ان يصل اليها، و الاعلى من الدنيا هو الآخرة، و من الحركة الطولية هو الثبات بحسب الطول، و من المتجدد الثابت، و من المادية التجرد، و من النفس العقل، و من الانفصال الاتحاد، و من البسط القبض، و من الموت الحياة، و من الجهل العلم، و هكذا.

فاذن الدنيا بكلية وجودها من سماوياتها و ارضياتها^٦ متحركة الى الآخرة، اذ قد ثبت الحركة الذاتيه فيها و الآخرة لكل واحد من هذه هي ما يناسبه، و يختلف كاختلافها في الدنيا،

٢ - هامش ك: ان كان جامعا لجميع جهات فاعله.

* - في ش: «فعاينها».

٥ - سورة الاحزاب / ٧٢.

١ - هامش ك: باتصال وجودى.

٣ - هامش ك: كالنفس الناطقة.

٤ - هامش ك: اى الجامعية.

٦ - هامش ك: اى نفوس اجسامها كلها الى الآخرة.

فكل واحد من اجزاء الدنيا متحرك الى غايته المناسبة له مناسبة تامة ذاتية لكون الحركة ذاتية جوهرية فلا يخرج بعد الوصول اليه من شخصه، بل يتم به شخصه و سأكمل به هويته.^١ و قد علمت ان البدن او التراب الذى صار البدن اليه امر شخصى ممتاز بما كمن فيه من آثار النفس و ودائعها التى نزلت منها بحسب ذاتها و ملكاتها اليه، فهو ايضا متحرك الى غايته الاعلى منه التى لا اقرب اليه منها الى ان يتصل بها ويتم بها شخصه و يستكمل، فيصير آخرة بعد كونه دنيا و حيا بعد كونه ميتا ﴿ان الدار الآخرة هى الحيوان﴾^٢، و عالما بعد كونه جاهلا و ناطقا بعد كونه صامتا ﴿انطقنا الله الذى انطق كل شيء﴾^٣ ﴿اليوم نختم على افواههم و تكلمنا ايديهم و تشهد ارجلهم بما كانوا يكسبون﴾^٤ و لا اقرب اليه من النفس التى فارقت عنه التى كانت فاعلة له و كانت بها تامة شخصه و حصلت منها ما به تتعين بعد مفارقتها عنه من الآثار المودعة فيه منها. و هى فاعلة له متصرفه فيه بعد المفارقة عنه ايضا^٥، لان النفس الكونية الجزئية من قوى النفس الكلية الالهية، فاذا قبضت اتصلت بها و رجعت الى عالمها، كما ان القوى الحسية الظاهرية اذا قبضت حال النوم اتصلت بالقوة الخيالية اتصال المعلول بعلته بنحو الجمع و رجعت اليها رجوع الفرع الى اصله فدخلت فيها دخول الرقيقة فى حقيقتها؛ لكن الفرق ثابت بين النفس الجزئية و تلك القوى فان النفس لقوة تجردها صارت حقيقة من الحقائق و لها وجود فى مرتبتها و تعين خاص بها بعد انقباضها ايضا، فلا تكون رقيقة صرفة داخلية فى صقع النفس الكلية التى لها عناية خاصة بها فتكون جهة فاعلية خارجيه لتربية النفس الكلية المدبرة للبدن بعد المفارقة كما كانت كذلك قبلها.

و الفرق بينهما انهما قبل المفارقة تدبره ببسطها فيه فى النظام الجزئى الشخصى الكونى، و بعدها تدبره بانقباضها الى النفس الكلية و اتصالها بها و كونها جهة فاعلية له من مجرى بسط تلك النفس الكلية فى النظام الكلى الى ان يتصل البسط بالبدن او التراب الباقي بعد المفارقة، و قد علمت ان غاية كل شيء فاعله، فغاية حركة البدن بعد المفارقة و صوله الى النفس التى فارقت عنه، كما ان حركته فى البدن و بحسب استعدادات خاصة اكتسبها انما هى الى تلك النفس بعينها، فيتحرك* تراب كل جزء من اجزاء البدن الى صورة ذلك الجزء التى نزلت** الى ذلك التراب فان شخصها باق بحسب ذاتها فاذا تمّت صور*** الاعضاء ثانياً تتحرك الى ان يتصل بالنفس**** وذلك قوله سبحانه ﴿كما بدأنا اول خلق نعيده﴾^٧ و قوله فى سورة الروم ﴿و هو الذى يبدء الخلق ثم يعيده و هو اهلون

٢ - سورة العنكبوت / ٦٤.
٣ - سورة يس / ٦٥.
٤ - هامش ك: اى فاعلية النفس.
* - ص: تنزلت.

١ - هامش ك: لانه كان اخروية.
٣ - سورة فصلت / ٢١.
٥ - هامش ك: اى نزولاً.
* - ص: تتحرك.
*** - ص: صورة.

**** - لم يذكر فى الف من قوله: «فيتحرك تراب كل جزء من اجزاء البدن ...» الى هنا.
٧ - سورة انبياء / ١٠٤.

عليه^١، والاهونية إنما هي من جهة اتصال البدن بالنفس بالعلاقة التي ذكرناها ووجود اشار النفس فيه، بل فيها نحو من الاتحاد بحسب النظام الكلي ايجاباً لما علمت من ان لها تعلق بالبدن بعد المفارقة ايضاً، الا ان تعلقها به بعد المفارقة تعلق ايجابي وليس للبدن لها اعداد من قبيل الاعدادات التي لها قبل المفارقة، فبرجوع النفس في البرزخ* الى الآخرة والقيامة الكبرى يرجع البدن في الدنيا اليها، وبكل مرتبة من قرب النفس اليها، يحصل قرب للبدن من النفس الى ان يتصل بها، وهذه العلاقة الايجابية هي المصححة لبقاء بدن المقربين بصورته وهيئته في القبر. وكذا تكلم بعض النفوس القدسية الالهية ﷺ وتلاوتها القرآن^٢ بعد الانتقال من الدنيا^٣، وكذا رجوع النفس الى البدن في القبر الدنيوي لسؤال منكر ونكير^٤، ولم يسم رجوعها من القبر الى البرزخ نزاعاً وتوقياً لعدم الاتحاد الاعدادي الدنيوي.

و من ذلك يعدّ هذا الرجوع والسؤال والجواب مع كونها في هذا القبر الدنيوي من مقامات الآخرة و منازلها، وكذا ما روى كثيراً من مشاهدة اشتعال النار من قبور النفوس الشقية^٥ وكذا احياء الموتى. تدبر في ذلك كله تدبراً عقلياً تفهم ان كنت ذا فطرة ثانية؛ فان معلّم الفلاسفة قدّست اسرارهم قال: «من اراد ان يتعلّم الحكمة فليطلب فطرة ثانية»^٦ قوله ﷺ «فينقل باذن الله القادر»^٧ هذا صريح فيما قلناه من ان البدن يتحرك الى الاتصال بالروح في نشأة الآخرة لا ان الروح يعود اليه في نشأة الدنيا. قوله ﷺ «فتعود الصور باذن المصور كهيئتها»^٨ هذا عند ذوى الازهان الثاقبة كالصرح

١ - سورة الروم / ٢٧. * - الف: البرزخ بعد.

٢ - هامش ك: لشدة قوة النفس وشعاعها الى البدن.

٣ - عن الحرث بن وكيدة، قال: كنت فيمن حمل رأس الحسين ﷺ قسمته يقره: «ام حسبت ان اصحاب الكهف والقيم كانوا من آياتنا عجباً» [الكهف / ٩] الى قوله: «انهم فتنة آمنوا برّبهم و زناهم هدى فلم يزدهم ذلك الا ضلالاً...» [الكهف / ١٣]، وقرأ «وسيعلم الذين ظلموا ائى متقلب ينقلبون» [الشعراء / ٢٢٧]. فجعلت اشك في نفسى وانا اسمع نعمة ابي عبدالله ﷺ، فقال لى: «يا ابن وكيدة اما علمت انا معشر الائمة احياء عند ربنا؟ فقلت في نفسى: اسرق رأسه، فنادى: «يا ابن وكيدة! ليس لك الى ذلك سبيل، سفكهم دمي اعظم عند الله تعالى من تسييرهم اياى. «فذرهم فسوف يعلمون اذ الاغلال في اعتناقهم والسلاسل يسحبون» [الفافر / ٧١]. راجع: ابو جعفر محمد بن جرير الطبرسى، دلائل الامامة، نجف، ١٣٨٣ ق، صفحة ٨٨؛ الشيخ المفيد، الارشاد في معرفة حجج الله على العباد، قم، ١٤١٣ ق، ج ٢، ص ١١٧؛ قطب الدين الراوندى، المخارج والجرائع، قم، ١٤٠٧ ق، ج ٢، ص ٥٧٧؛ حديث ١؛ العلامة المجلسى، بحار الانوار، ج ٤٥، ص ١٨٨، حديث ٣٢، طهران، ١٣٨٥ ق و موسوعة كلمات الامام الحسين ﷺ، قم، ١٤١٥ ق، ص ٥٢٣ - ٥٢٢.

٤ - راجع: ثقة الاسلام الكليني، الفروع من الكافي، كتاب الجنائز، باب المسألة في القبر و من يسأل و من لا يسأل، تصحيح على اكبر النفقارى، طهران، ١٣٩١ ق، ج ٣، ص ٢٤١ - ٢٣٥.

٥ - راجع الكليني، الفروع من الكافي، كتاب الجنائز، باب في ارواح الكفار، ج ٣، ص ٢٤٦ - ٢٤٥.

٦ - هذا الكلام منسوب الى ارسطو عند الفلاسفة الاسلاميين.

٧ - هذه هي الفقرة التاسعة للرواية: «...فيجمع تراب كل قالب الى قالبه فينتقل باذن الله القادر الى حيث الروح فتعود الصور...».

٨ - هذه هي الفقرة العاشرة للرواية: «...فينتقل باذن الله القادر الى حيث الروح فتعود الصور باذن المصور كهيئتها و تلج

فما ذكرناه من ان من الصور والفعليات السابقة من النفس وقواها وملكاتنا ودائع وآثار في البدن، وكذا من صور الاعضاء في التراب الذي نزل اليه البدن عند فساد صور الاعضاء و صيرورتها ترابا، فانه اذا كان التراب الذي فسد اليه صور الاعضاء ترابا صرفا لم يبق فيه ما يتعين ويتخصص به بانه تراب بدن زيد كان نسبته الى بدن زيد وغيره متساوية، فان حصلت فيه صور اعضاء زيد بعينها فمع الاعراض من ان ذلك لا يكون الا باستعداد خاص في التراب كالابتداء يتحرك به الى تلك الصور من دون طفرة فيصير نقطة ثم علقه ثم مضغه وهكذا الى ان يصير تلك الصور، مع ان تخصص الاستعداد انما هو بتخصص المعدّات والمخصّصات وهي غير ما كان في الابتداء فلا يصير الى تلك الصور بل الى صور اخرى كان ذلك اعادة للمعدوم بعينه.

وجلّ الامام الناطق الصادق عليه السلام من ان يقول بما قامت البراهين العقلية القاطعة على بطلانه وان حصلت فيه صور اعضاء اخرى من دون بقاء ما يتخصص به صور اعضاء زيد كان البدن شخصا اخر من البدن كبدن عمرو، فان نسبة صرف التراب اليها متساوية وتخصّص كل مادة بما هي مادة بصورتها فلم يعد بدن زيد ولا الصور السابقة كهيئتها، فاذا يجب وان يكون تعيينات صور الاعضاء باقية بوجه النزول الى التراب على نهج الكمون فيه، فاذا تحرك التراب بتلك الخصوصيات بوجه الصعود صار تلك الصور. فتلك الصور بحسب الاصل الثابت منها بعينها الصور الاولى وبحسب مراتب الحركة غيرها، فان الصور الاولى درجة من درجات الحركة الذاتية للمادة الخاصة المتصورة بالاصل الثابت والصور الثانية درجة اخرى.

ومن اجل ذلك قال عليه السلام «تعود الصور كهيئتها» مع «الكاف» ولم يقل بعينها من جميع الجهات، ومثل هذه المغايرة لا يصادم بشخصية الشخص مع وجود اصل ثابت باق، كما ان بدن زيد في الدنيا يتغير من الصبي الى الشيخوخة مع بقاء شخصه بحيث لا يشك احد في انه بدنه بعينه وشخصه لبقاء اصل ثابت باق فيه، وليس ذلك الاصل هو المادة المطلقة فان نسبتها الى الكل متساوية بل مادة متخصّصة بانها مادة بدن زيد وتخصّص المادة انما هو بالصورة ففيها اصل باق من سنخ الصورة وان تبدلت درجاتها.

وهذا الحكم جار في الماء الواحد الذي في اناء واحد اذا صبّ في انائين، فان كل احد يحكم بان المائتين الذين في الانائين هما الماء الذي في الاناء الواحد بعينه قالوا ان الوجه في ذلك الحكم انما هو بقاء المادة، فان ارادوا بذلك بقاء المادة المطلقة فالمادة المطلقة نسبتها الى الكل متساوية فليس بقائها وجهاً لهذا الحكم^١، فيجب وان تكون هيئتها مادة خاصة باقية وخصوصية المادة بالصورة فيكون الامر الباقي في الحالين من سنخ الصورة، فهيننا صورة مائية واحدة متحركة بذاتها^٢ الى درجات وشئون لها في الوحدة والكثرة، فافهم ذلك ينفعك في كثير من المواضع.

قوله عليه السلام «وتلج الروح فيه»^٣، قال في القاموس «ولج يلج ولوجاً: دخل وهو وليجتهم اي

١ - هامش ك: اي حكم المقول.

→ الروح فيها...».

٢ - هامش ك: والفرق ثابت بحسب الدرجات.

٣ - هذه هي الفقرة الحادية عشرة للرواية «... فتعود الصور باذن المصور كهيئتها وتلج الروح فيها فاذا قد استوى لا

لصيق بهم»^١ وقال صاحب منتخب اللغة «و لوج بضم در آمدن چیزی در چیزی وليج آنچه در میان چیزی بوده باشد که از جنس او نباشد»^٢ انتهى. و لوج الرّوح اما بمعنى دخولها فيه او بمعنى لصوقها به^٣. و كل واحد من المعنيين بظاهرها و هو على وجه المبانيّة كدخول جسم في جسم او لصوق جسم بجسم لا يناسب علاقة الروح بالبدن^٤، اذ نسبتها الى البدن سواء كانت في الدنيا او الاخرة نسبة اتّحادية، اذ تصرّفها في البدن اما تصرّف ايجابى منها و اعدادى و استعدادى من البدن بحسب المعدات الخارجيه كما في الدنيا او ايجابى منها و استعدادى و اعدادى من البدن بنحو الاستكفاء من دون مدخليّة معدّ خارجى، بل يكون اعداده لها بمحصل مرتبة له منها يعدّها لمرتبة اخرى لها بها توجب مرتبة اخرى له تعدّها لمرتبة اخرى لها وهكذا يدور الامر بينهما الى ما شاء الله. و هذا التصرّف على اى واحد من الوجهين تصرّف ذاتى وجودى، و هو لا يكون الا بعلاقة ذاتية تامّة^٥ بينها لا تكون هي و لا اتمّ منها^٦ بين شىء منها و شىء اخر يغايرها^٧، و الاّ لزم الترجّح بلا مرجّح او ترجّح المرجوح على الراجح، و لو فرضت تلك العلاقة بينهما على صورة التباين لتصوّرت بينهما مرتبة اقرب الى كل واحد منهما من كل واحد منهما، فيكون اتمّ مناسبة من كل واحد منهما لكل واحد منها هذا خلف^٨.

و نقول ايضا تلك الواسطة ان كانت متّحدة مع الطرفين فهو المطلوب من البيان، و الاّ لزم وجود واسطة اخرى بينهما و هكذا، فلو لم ينته الامر الى الاتحاد لزم وجود امور غير مستناهية مترتبة مع كونها محصورة بين حاصرين. و قد علمت من البيانات السابقة ان البدن يتحرك من جهة خصوصيات حاصلة فيه من تلقاء النفس الى تلك النفس بعينها، اذ هي بعينها النفس بوجه الزول و لا يناسب نفسا اخرى مناسبة تامه فاذا غايته حركته اتصاله بها على نهج الاتحاد، و الاّ لم يكن واصل الى غايته^٩ و الاتحاد بين شيئين لا يكون الا بان يكون احدهما موجوداً بالذات و الاخر موجوداً بالعرض، و كذا يكون احدهما مجعولاً بالذات و الاخر مجعولاً بالعرض اذا كانا مجعولين، اذ التّأصّلان في الجعل او الوجود لا يتحدان.

فلو كانت النفس بعد المفارقة عن البدن مباينة عنه بحيث لا يكون بينهما امر وجودى مشترك بينهما سار فيها لا يمكن اتّحادهما، او تكونان عند ذلك متأصّلين في الوجود فلا يمكن

→ ينكر من نفسه شيئاً».

١ - محمد الدين الفيروز آبادى، القاموس المحيط، (بيروت، ١٣٠٦ ق)، ج ١، ص ٢١١.

٢ - «منتخب اللغة» عنوان مشترك للكتب التالية، لم ادر انه يؤكّد ايها قصد (جميعها قاموس العربية بالفارسية) محمد باقر بن كربلاى ابراهيم گرکانى (کنگانی)، منتخب اللغة، طهران، ١٢٩١ ق. محمد تقى، منتخب اللغة او شهد اللغة. عبد الله الحاكسار، منتخب اللغة. راجع الذريعة، ج ٢٢، صص ٤٣٠ - ٤٢٨، مقدمه لغت نامه دهخدا، بالفارسية، صص ٣٤٨ - ٣٤٦، الطبعة الاولى، طهران.

٣ - هامش ك: لان هذه العلاقة اما اتّحادية او اعدادية.

٤ - هامش ك: اى فطرى ذاتى.

٥ - هامش ك: ان لم يكن مساوياً.

٦ - هامش ك: اى الوصول بحسب الوجود.

٧ - هامش ك: اى ان كان كل واحد مساوياً.

٨ - هامش ك: فلا محالة ينتهى الامر الى الاتحاد.

اتحادهما فيجب وان يكون بينهما جهة اتحاد وجودى كما كان الامر كذلك قبل مفارقتها عنه بحسب نظامها الجزئى، فتكون تلك الجهة بعد مفارقتها عنه فى مجرى النظام الكلى فى صقع من النفس الكلية الالهية، فيكون لها من ذلك المجرى علاقة^١ ايجابية معه بها تجذبه الى ذاتها ويتحرك هو اليها فتحركه النفس الى عالمها^٢ وهو ايضا يتحرك بذاته اليها والمحرك فى الحركات الذاتية هو الفاعل للحركة^٣ بعينه.

فدرجات البدن بعد المفارقة ايضا من مجرى نفسه الجزئيه، فيصير بالحركة لطيفا مناسباً لنشأة الآخرة وعالم نفسه، فيتصل بها كاتصال القوى الظاهرية بالقوة الخيالية حال النوم بواسطة بسط النفس و سريانها فيها بنحو الاتحاد، واتصال القوى بالخيال حال النوم ليس بورودها فيه بحيث تكون عين الخيال بحسب المرتبة، فان له فى حد ذاتها تلك القوى ولا يتحرك تلك القوى الذاتية التى له من مقامها الى مقام الحس الظاهر بحيث يصير الخيال خاليا عنها حال اليقظة، والا لزم نزول الخيال بعينه عن مقامه اذ ليس هو الا هذه بنحو اعلى، بل انما هى اطلال لقوتها الذاتية و افعال لها تتبسط منها تاره و تنقبض اليها اخرى ولها مرتبة دون مرتبة تلك القوى الذاتية، ومن ذلك قد يرى الانسان حال النوم فى نفسها تلك القوى الظاهرية و يرى ايضا انه مع ذلك يتخيل كتحيله حال اليقظة.

فاذا قويت قوة الخيال بوجوده فى النشأة الاخروية يرى الانسان تلك القوى فى مرتبة عالية مرتبة الخيال وفى مرتبة دانية ايضا هى مرتبة تلك القوى الظاهرية المنقبضة اليه وفى مرتبة اخرى هى مرتبة البدن المتحرك من نشأة الدنيا التى هى نشأة الموت الى نشأة الآخرة التى هى نشأة الحيوة والحيوة مبدء الحس والادراك، فللبصر مثلاً فى الآخرة وجود مبسوط له مراتب كلها من عالم الملكوت والقوة والقدرة ومن ذلك قال جل من قائل ﴿فبصرك اليوم حديد﴾^٤ فالبدن اذا اتصل بالنفس لا يكون بعينه البدن الخيالى، بل له مرتبة من الوجود دونه بواسطة يشهد بذلك قوله سبحانه فى سورة حم فصلت: ﴿حتى اذا جاؤا شهد عليهم سمعهم و ابصارهم و جلودهم بما كانوا يعملون و قالوا لجلودهم لم شهدتم علينا قالوا انطقنا الله الذى انطق كل شئ و هو خلقكم اول مرة و اليه ترجعون﴾^٥

قال فى الصافى: «قال الصادق عليه السلام: فعند ذلك يحتم الله على السنتهم و ينطق جوارحهم، فشهد السمع بما سمع مما حرمه الله، و يشهد البصر بما نظره الى ما حرم الله، و تشهد اليدان بما اخذتا، و يشهد الرجلان بما سعتا فيما حرم الله، و تشهد الفرج بما ارتكب مما حرم الله، ثم انطق الله سبحانه السنتهم فيقولون لجلودهم لم شهدتم علينا»^٦ انتهى.

وجه الاستشهاد ان الشهادة انما هى على ما ارتكبه من الاعمال و الافعال الجزئية،

١ - هامش ك: اى علاقة وجودية اى الوجود السارى.

٢ - هامش ك: اى بالايجاب.

٣ - هامش ك: و الحركة عين الوجود.

٤ - سورة فصلت / ٢٢-٢٠.

٥ - سورة ق / ٢٢.

٦ - الفيض الكاشانى، الصافى، ج ٤، ص ٣٥٦، سيذكر المصنف رحمه الله، هذا الحديث مرة اخرى مع اضافات.

فدركها قوة تدرك الجزئيات ومصدر الاعمال العقل العمل المدرك للقضايا الجزئية والاعمال يتصور في الآخرة، فدركها مدرك الصور الجزئية كما ان مصدرها الوهم المشوب بالخيال و بشركته، والشاهد غير ما شهد عليه كما انه غير ما شهد به، والمخاطب بصيغة الفاعل غير المخاطب بصيغة المفعول، فليس المراد من السمع مثلاً السمع الخيالي الذي في مرتبة ذات الخيال وكذا من الجلد البدن المثالي الخيالي فأنها نفس ما شهدت الجلود عليه و عين المخاطب لخطاب خلقكم، فلتلك القوى مراتب في الآخرة ولكل منها ذات منبسطة. فسمع هو في مرتبة الخيال و سمع هو مقبوض مع النفس و سمع هو نفس البدن المرتقية الى نشأة الآخرة، والشاهد منها هو الخادم المسخر و المشهود عليه هو المخدم المسخر، والكل يتنعم او يعذب على قدر مدخليته في صدور العمل و طورها، كما هو قضية عدله سبحانه الذي هو العدل الحقيق الغير المنحرف عن حاق الوسط الى احد الجانبين بوجه من الوجوه.

فالمراد من ولوج الروح في البدن ان كان دخولها فيه كان من قبيل دخول الاصل في فرعه والفاعل بمعنى ما به الوجود في مفعوله و ما بالذات فيها بالعرض و الكل بنحو الاتحاد، وان كان لصوقها به و هو الاظهر كان من قبيل لصوق الاصل بفرعه والفاعل بالمعنى المذكور بمفعوله و ما بالذات بما بالعرض. فافهم ذلك كله ان كنت تفهم.

قوله عليه السلام «فاذا قد استوى لا ينكر من نفسه شيئاً»^١، قال في القاموس: «استوى اعتدل و الرجل بلغ اشدّه و الى السماء صعد و عمد و قصد هو او اقبل عليها و استولى»^٢. لعله عليه السلام اراد ان النفس بعد اتصالها بيدنها بصعود البدن اليها لكونها جامعة لشرائحه و عناصره و جهاته المكتسبة منها من ودايعها و آثارها و لجميع قواها بوجه تناسب نشأتها الاخرية و لجميع ملكاتها الفطرية و المكتسبة من مجرى بدنها تكون معتدلة في صراط وجودها مستقيمة في سلوكها فيه بالغة اشدّها و غاية قوتها بصعودها الى سماء وجودها، وقصدها اليها تكويناً و تشريعاً مستوية على جهاتها الذاتية و المكتسبة محيطة بها اجمالاً و جمعاً بوجه و تفصيلاً و فرقاً بوجه اخر بحيث لا يشذ عن احاطتها بها و استيلائها عليها شيء من مثقال ذرة منها، فعند ذلك ترى في ذاتها جميع جهاتها الذاتية النفسانية و البدنية و كذا جميع جهاتها المكتسبة بالاعمال الصادرة منها، بل جميع تلك الاعمال بصورة الجمع و الوحدة و الاجمال المنكشف بها في عين جمعها و فرقها و في وحدتها كثرتها و في اجمالها تفصيلها^٣، و الا لم يكن ذلك الجمع جمعاً لذلك الفرق و تلك الوحدة وحدة لتلك الكثرة و ذلك الاجمال اجمالاً لذلك التفصيل بل لغيرها او تكون نسبتها اليها و الى غيرها نسبة التساوي من جهة المباينة و الاجنبية.

قال عز من قائل في سورة ال عمران ﴿يوم تجد كل نفس ما عملت من خير محضراً و ما

١- هذه هي الفقرة الثانية عشرة لرواية الاحتجاج «... و تلج الروح فيها، فاذا قد استوى لا ينكر من نفسه شيئاً».

٢- مجد الدين الفيروز آبادي، القاموس المحيط، ج ٤، ص ٣٤٥، استوى: اعتدل و الرجل بلغ اشدّه او اربعين سنة و الى السماء صعد او عمد او اقبل عليها او استولى.

٣- هامش ك: اعتقاداً و عملاً و اخلاقاً.

عملت من سوء تود لو ان بينها وبينه امدا بعيدا^١، وقال في سورة بنى اسرائيل ﴿وكل انسان الزمناه طائره في عنقه ونخرج له يوم القيامة كتاباً يلقيه منشوراً اقرأ كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيباً^٢﴾

قال في الصافي^٣: «في المجمع والعياشي عن الصادق في هذه الاية قال: يذكر العبد جميع ما عمل وما كتب عليه حتى كانه فعله تلك الساعة فلذلك قالوا ﴿ما لهذا الكتاب لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصياها﴾

وقال في سورة الكهف ﴿ووضع الكتاب فترى المجرمين مشفقين مما فيه ويقولون يا ويلتنا ما لهذا الكتاب لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصياها ووجدوا ما عملوا حاضراً ولا يظلم ربك احداً^٤﴾

قال في الصافي فيكتب عليه ما لم يفعل او لا ينقص ثواب محسن ولا يزيد في حساب مسمى والقى قال يجدون ما عملوا كله مكتوباً^٥ والعياشي عن الصادق عليه السلام اذا كان يوم القيمة دفع الى الانسان كتابه ثم قيل اقرء فيقرء ما فيه فيذكره فما من لحظة ولا كلمة ولا نفل قدم الا ذكره كانه فعله تلك الساعة فلذلك قالوا ﴿يا ويلتنا﴾^٦ انتهى^٧.



وتام السر في هذا المطلب الغامض الذي هو ركن من اركان الايمان والمعرفة والايقان هو ما دل عليه البرهان الساطع القاطع من ان النفوس كلية كانت او جزئية سماوية كانت او ارضية كلها متحركة بذاتها الى غاياتها، وكذلك الابدان كل الى غايتها التي تناسبه اذ غاياتها مختلفة، لان فواعلها القريبة والمتوسطة كذلك في جليل النظر وهو نظر الكثرة والنظام التفصيل الفرقى والكل متحرك الى القرب الى غاية واحدة، فان فاعل الكل واحد لا شريك له في الابدان في دقيق النظر وهو نظر التوحيد الافعال والنظام الجمعي الجملي^{*} وعزل الفواعل القريبة والمتوسطة بحسب حدودها عن الفاعل، فيبقى فعله سبحانه بما هو فعله هو الاول والاخر، وغاية كل شيء كفاعله تمامه وتام كل شيء انما هو ما يكون واجدا له بنحو اتم واكمل مما هو عليه في مقامه وحده، فيكون واجدا له من دون فقد لجهة من جهاته الوجودية والا لم يكن اتم واكمل مما هو عليه في مرتبته وحده.

٢ - سورة الاسراء / ١٤ - ١٣.

١ - سورة آل عمران / ٣٠.

٣ - الفيض الكاشاني، الصافي، ج ٣، ص ١٨٢. نقلاً عن الطبرسي في مجمع البيان: روى جابر بن خالد بن جميع عن ابي عبد الله عليه السلام ج ٦، ص ٤٠٤. (تصحیح السيد هاشم الرسول الهلاقی، بیروت، ١٣٧٩ ق) و تفسیر العیاشی (تصحیح السيد هاشم الرسول الهلاقی، طهران، ١٣٨١ ق) ج ٢، ص ٢٨٤، الحديث ٣٣.

٤ - سورة الكهف / ٤٩.

٥ - تفسیر القمی، (تصحیح السيد طیب الموسوی الجزائري، قم، ١٣٧٨ ق) ج ٢، ص ٣٧.

٦ - تفسیر العیاشی، ج ٢، ص ٣٢٨، الحديث ٣٤.

٧ - الفيض الكاشاني، تفسیر الصافي، ج ٣، صص ٢٤٤-٢٤٥.

* ش: «الجبلی»

وكل مرتبة من مراتب الاستكمال في الحركات الاستكاليه غايتها القريبه هي المرتبة التي بعدها بلا فصل فتلك المرتبة حسب ما ذكرناه واحدة لجميع جهات المرتبة الاولى وهكذا الى ان يتصل بغاية اخيرة هي غاية الغايات لجميع المراتب فهي واجدة لجميع وجدانات المراتب وجهاتها الذاتية الوجودية بحيث لا يشذ منها شئ بصورة الوحدة والبساطة والجمع والاجمال، وذلك الجمع والاجمال كاشف عن ذلك الفرق والتفصيل، والالم يكن جمعاً وجمالاً له و الاعراض تابعة لموضوعاتها والموضوعات مشخصات لها، فان كل موضوع فاعل بمعنى ما به يعرضه* وشريك لعلته اذ الفيض يمر من الفاعل به اولاً ثم به بعرضه، اذ موضوع العرض ان كان مجردا كان العرض عرضاً لازماله والالم كونه ما فرضناه مجرداً مادياً، هذا خلف.

وتخلل الجعل بين اللازم والملزوم يلزم انفكاك اللازم عنه اذ طباع وجد فوجد فيه و اوجد*** فوجد*** فيه يلزم الانفكاك فيكون متحداً مع العرض جعلاً، والاتحاد في الجعل يلزم الاتحاد في الوجود وان كان مادياً، فان كان العرض لازماله، فقد اتضح مما ذكرناه، وان كان مفارقاً لم يكن الموضوع واسطة في قبول القابل له فقط بان يكون هو قابلاً له اولاً وبتوسطه مادته، اذ كل فعلية بما هي فعلية تاتي بذاته عن فعلية اخرى ولا شرطاً ومعداً فقط لقبول مادته له، والالم لازم ورود العرض عليها وحلوله فيها من دون قيامه به، فيكون صورة اخرى، فان كانت مكافئة للموضوع لزم حلول صورتين في مادة واحدة في مرتبة واحدة وهو محال، كوجود فصلين محصلين لجنس واحد في مرتبة واحدة كما قرروه في مقامه، فيكون اعلى واكمل منه لتاخرها في الوجود على المادة عنه و تاخر استكمال المادة لها عن استكمالها به، فيكون صورة اكمل من الصورة الاولى، فلا يكون عرضاً ولا الصورة الاولى موضوعاً لها، هذا خلف.

واذا لم يكن واسطة في قبول القابل فقط ولا شرطاً ومعداً لقبوله فقط فيكون واسطة في الاقتضاء ايضاً، فان كان فاعلاله بمعنى ما منه الوجود فيكون له وجود غير وجوده لزم كون المقارن فاعلاً بلا مشاركة الوضع، اذ لا وضع بين الموجود والمعدوم فيكون فاعلاً بمعنى ما به الوجود له**** ومتحداً معه في الوجود والجعل، فيمّر الجعل والوجود به اولاً ثم بعرضه ثانياً.

وهذا معنى قول الفلاسفة المتقدمين «ان الاعراض تابعة للموضوعات، وان الموضوعات مشخصات لها وشريكة لعللها». و اذا كان كل عرض متحداً مع موضوعه وموضوعه مبدأً لها فتبدل العرض وحدوثه يلزم تبدل الموضوع في ذاته وتحوّله في جوهره، والالم انفصاله وتباينه عنه في الوجود والجعل وتخلّف المعلول عن علته.

وهذا معنى قولهم عند بيانهم الصغرى في الاستدلال على حدوث العالم بكلّيته بان العالم متغير وكل متغير حادث من ان صفاته واعراضه متغير، فان تغيّر الصفات والاعراض اذا لم يكن مستلزماً لتغير الموصوف والموضوع في ذاته لم يكن تغير الصفات والاعراض دليلاً على حدوث العالم في ذاته وبكليته، لاحتمال ان يكون ذاته قديمه واعراضه السانحة له حادثة.

* - الف: لعرضه.

** - الف: اوجده.

*** - ص: فواجد.

*** - الف: فاقد «له».

واذ قد ثبت ان مبدء كل عرض ذات موضوعه، فنقول مبدء كل وجود وجدان بما هو وجود وجدان وجود وجدان، فموضوع كل عرض يكون مبدءاً له بحسب وجوده وجدانه لا من جهة عدمه وفقدانه، واذا كان الموضوع متحركاً بجوهره مستكلاً في ذاته بحركته الجوهرية الذاتية و كل مرتبة من مراتب استكماله واجدة للمراتب التي دونها، فيكون الغاية الاخيرة الطولية لحركاته واجدة لجميع المراتب التي هي مبادئ اعراضه وصفاته وافعاله واعماله بصورة الجمع بعد ما كانت متفرقة، وذو المبدء^١ لا ينفك عن مبدءه^٢، فنقول كل عمل صادر من النفس بحسب مرتبة من مراتب استكالاتها فمبدءه في ذات تلك المرتبة، وكذا كل عمل يباشره البدن بحسب مرتبة من مراتب تحوُّله فمبدءه في ذات تلك المرتبة، والغاية الاخيرة لها واجدة لجميع تلك المراتب فتكون واجدة لجميع مبادئ الاعمال التي صدرت منها، وذو المبدء لا ينفك عن مبدءه فجميع الاعمال الصادرة من النفس بذاتها او من مجرى بدنها هيئته الفرق والتفصيل موجودة معها حاضرة عندها باشخاصها بصورة الجمع والاجمال^٣، فهي مدركة لها باعيانها الوجودية ولا تكون حاضرة عندها الاباعيانها الا اذا كانت مع جميع مشخصاتها المتحققة مع المراتب التي صدرت هي منها من الزمان والمكان وغيرهما من مشخصاتها من الموجودات العالمية.^٤

وقد ثبت عندك ان الموجودات العالمية نفوسها وطبايعها كلها متحركة بذواتها حركة استكالية الى غاياتها فجميع مراتب النفوس تسير الى مرتبة جامعة لجميع تلك المراتب، وكذلك الحال في الطبايع ولوازمها الوجودية من الامكنة والازمنة وغيرهما فيصير الكل مقبوضة بيد الله مطوية عندها فجميع الازمنة عند ذلك مطوية في زمان واحد وكذلك جميع الامكنة في مكان واحد، فاذن جميع الاعمال محشورة بمجموعة حاضرة عند النفس باشخاصها ومشخصاتها، ولذلك قال ﷺ «كانه فعله تلك الساعة»^٥

قال تبارك وتعالى في سورة الزمر: ﴿والارض قبضته يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه﴾.^٦

قال في الصافي: «في التوحيد^٧ عن الصادق ﷺ: قبضته ملكه لا يملكها معه احد، قال اليمين اليد واليد القدرة والقوة مطويات بيمينه يعني بقدرته»^٨
وقال عزّ من قائل في سورة ابراهيم: ﴿يوم تبدّل الارض غير الارض والسموات و

١ - هامش ك: وهو الاعمال. ٢ - هامش ك: وهو الشخص.

٣ - هامش ك: اي الاجمال في عين كشف تفصيلي يرى اعمالها بجميع درجاتها.

٤ - هامش ك: لان كلها متحركة بالحركات الجوهرية.

٥ - هذه آخر حديث العياشي عن الصادق ﷺ، والمصنف ذكرها في هذه الرسالة مرتين.

٦ - سورة الزمر / ٦٧.

٧ - الصدوق، كتاب التوحيد، الباب ١٧، الحديث ٢، (تصحیح السيد هاشم الحسینی الطهرانی، تهران، ١٣٩٨ق) صص ١٦٢ - ١٦١.

٨ - الفيض الكاشاني، تفسير الصافي، ج ٤، صص ٣٣١ - ٣٢٩.

برزوا لله الواحد القهار^١

قال في الصافي: «و في المجمع^٢ من طريق العامة عن النبي ﷺ: يبذل الله الارض غير الارض فيبسطها ويمدّها مدّ الاديم العكاظي لا ترى فيها عوجا ولا امنا، ثم يزجر الله الخلق زجرة فاذا هم في هذه المبدلة في مثل مواضعهم من الاولى ما كان في بطنها كان في بطنها وما كان في ظهرها كان على ظهرها»^٣ انتهى كلام الصافي.

قوله سبحانه ﴿و برزوا لله الواحد القهار﴾^٤ اقول ضمير ذوى العقول راجع الى الارض والسموات كما هو الظاهر ولا يحتاج الى تقدير، فان ذلك التبديل انما هو بنفخة الصعق المقدم على نفخة القيام وهي نفخة الامامة والحشر كما ان نفخة القيام هي نفخة الاحياء والنشر بعد الامامة والحشر، والامامة والحشر انما هما بالقبض الى صورة الوحدة الجامعة التي هي الوحدة الروحية العقلية فتتبدلا من هيئة الكثرة والفرق الى صورة الوحدة والجمع فتفني تعيناتها الفرعية الامتدادية الى تعينها^٥ الجمعية المعنوية التي هي جامعة لجميع جهاتها الذاتية والعرضية جمع الحقيقه لرقائقتها والاصل لفروعه بصورة الوحدة المستولية على الكثرة الفانية فيها، وبرزوها عند ذلك اتم من بروزها قبله فانه بالوجود، فكليا قوى الوجود قوى البروز وقبل تمام حركاتها الاستكماليه ليس تمام جهاتها بارزة بل بعضها كامن في القوة والاستعداد كوجودها بصورة تلك الوحدة الجامعة العقلية، فعند تبدلها الى تلك الوحدة تكونان من ذوات العقول بل تمام جهاتها العقل.

ولما كانت تلك الوحدة هي بعينها القبض والامامة، والامامة لا تكون الا بصورة القهر كما قال ﷺ في دعاء الصباح «وقهر عباده بالموت والفناء»^٥ قال سبحانه ﴿لله الواحد القهار﴾^٦ فان وجودها عند ذلك مظهر للاسم الواحد القهار، وكل مظهر لاسم فهو مظهر لسائر الاسماء فانها في الحقيقة الظاهرة التي هي صرف الوجود وصرف كمالاته موجودة بصورة الوحدة والبساطة^٧، فكل ما هو مظهر لتلك الحقيقة مظهر لجميع اسمائه، فانها بتام ذاتها ظاهرة كما انها بتام

١- سورة ابراهيم / ٤٨.

٢- الطبرسي، مجمع البيان، ج ٦ - ٥ ص ٣٢٤، والرواية عن ابي هريرة.

٣- الفيض الكاشاني، تفسير الصافي، ج ٣، صص ٩٨ - ٩٦.

٤- آخر آية ٤٨ من سورة ابراهيم. * ح- تعينها بحسب.

٥- «فيا من توحيد بالزوال والبقاء وقهر عباده بالموت والفناء، صل على محمد وآله الاتقياء» في اواخر دعاء الصباح. نقله العلامة المجلسي في بحار الانوار، كتاب الصلوة، باب ٨٢، ح ١٩، ج ٨٧، صص ٣٤١ - ٣٣٩، كتاب الذكر والدعاء، باب ٤٠، ح ١١، ج ٩٤، صص ٢٤٣ - ٢٤٢ مع ايضاح مفاده، قال: هذا الدعاء من الادعية المشهورة ولم اجد في الكتب المعتبرة الا في مصباح السيد ابن الباقر رحمته. نقله الشيخ محمد باقر المحمودي في «نهج السعادة في مستدرک نهج البلاغة»، (النجف، ١٣٨٦ ق) ج ٧، ص ١٣٥. راجع لشرح هذه الفقرة الى «شرح دعاء الصباح» للحكيم مولى هادي السبزواري (تصحیح د. نجفقلی حبیبی، طهران، ١٣٧٢ ش) صص ٢٢٠ - ٢١٥، الرقم ٦٨. ٦- آخر آية ٤٨ من سورة ابراهيم.

٧- هامش ك: اي في ذاته تعالى.

اقول: تأمل في هذا الحديث الشريف فان فيه اشارات لطيفة الى ما ذكرناه.

واعلم ان نسبة نفوسنا الى النفوس الكلية التي هي نفوس الملائكة العاملين والمديرين في العالم الكبير انما هي كنسبة قوانا المدركة والمحركة الى نفوسنا في العالم الصغير، فكما ان الاعمال الصادرة من قوانا يصعد الى مقام نفوسنا ويركن فيها بالتمرن* والمواظبة، الى ان تصير ملكة نفسانية محفوظة تكون مبداء الصدور مثل تلك الاعمال متا بالية قوانا من دون روية، فكذلك ما يصدر من نفوسنا يصدر من مجرى نفوسنا الى تلك النفوس الكلية وتكون محفوظة هناك ويكون مبداء لنزولها الى موطن نفوسنا ويعلق عليها.

و الفرق ان ملكاتنا مادام كوننا في الدنيا ضعيفة لكون نفوسنا هيئنا غير مستكفية فلا تكون مبداء لصدور الاعمال متا بالفعل الا بانضمام معدّات اخرى اليها، وهؤلاء الكرام البررة المحفظة لكون نفوسهم مستكفية كافية في صدور اعمالهم منهم ذواتهم وبواطن ذواتهم وبواطن نفوسنا، ولكن النازل مثل الصاعد فان الصعود كالنزول انما هو بافاضة منه سبحانه ومجرى الافاضة على السوافل وحاملها والموكل عليها انما هي ذوات هؤلاء الملائكة العالمون العاملون الموكلون المدبرون، والآلزم التشبيه فيه سبحانه تعالى عنه، فيفاض أولا بنحو الصعود على نفوسنا صورة تلك الاعمال بعينها، فتصور بها نفوسنا بحيث اذا نزلت تلك الصور صارت امثال تلك الاعمال الصادرة، والنزول بافاضة ثانيه فالصاعد بافاضة والنازل بافاضة اخرى، فالصاعد غير النازل والمتصور به النفس أولا غير الوارد عليها، وكل في مقامه محفوظ وان كان النازل بعينه الصاعد بوجه، فصورة الاعمال النازلة من النفوس الكلية بغير ما هو في موطن النفس ثابتة محفوظة فلتلك الصور^١ طيران صعودا ونزولا، ولجل ذلك سمي كتابها بالطائر.***

لما كان مقام العقل العمل الذي هو مبداء الاعمال الجزئية بالنسبة الى مقام العقل النظري مقام العنق من الراس يكون الالتزام في العنق فقله سبحانه ﴿يوم تجد كل نفس...﴾^٢ اشارة الى الكتابين الكتاب الذي هو في موطن النفس محفوظ، بل هو النفس بعينها وجود او الذي يلزم في العنق، وقوله سبحانه ﴿وكل انسان الزمناه طائفة﴾^٣ اشارة الى الكتاب المعلق على العنق، وقوله سبحانه ﴿كفى بنفسك عليك حسيبا﴾^٤ اشارة الى الكتاب الذي هو في موطن النفس، فلعله سبحانه قال: ان كتاب النفس كاف في الحساب والحسب لكن نظام الوجود وحق القول والقول الحق مني الذي هو العدل الحقيقي الغير المنحرف من حاق الوسط الى احد الطرفين يوجب كتابا اخر ليكون حساب النفس في عالمين عالم كبير وعالم صغير.

١ - هامش ك: اي صورة الاعمال.

٢ - سورة آل عمران/ ٣٠.

٣ - سورة الاسراء/ ١٤.

* - في ش: بالتدّن

** - ح: بالطائرة.

٣ - سورة الاسراء/ ١٣.

فيظهر صحة قوله سبحانه ﴿ولا يظلم ربك أحداً﴾^١ اتم ظهوراً وينكشف اكمل انكشافاً، فالكتاب كتابان كتاب داخل في النفس وكتاب خارج عنها^٢، والخارج عين الداخل بوجه فان الاخراج فرع الدخول، بل كل عمل النفس شخص واحد له مراتب صعوداً ونزولاً. لكن بعض الايات والاخبار اظهر دلالة على الكتاب الخارج بل بعض الاخبار صريح فيه كالمروى في العلل:

عن الباقر عليه السلام انه قال في تسمية سدره المنتهى بها: انما سميت سدره المنتهى لان اعمال اهل الارض تصعد بها الملائكة الحفظة الى محل السدره، والحفظة الكرام البررة دون السدره يكتبون ما يرفع اليهم الملائكة من اعمال العباد في الارض، قال فينتهون بها الى محل السدره.^٣

قال في الصافي في سورة بنى اسرائيل عند تفسيره قوله سبحانه ﴿ونخرج له يوم القيامة كتاباً﴾^٤: هي صحيفة عمله اقول هي بعينها نفسه التي رسخت فيها اثار اعماله بحيث انتقشت بها^٥ انتهى كلامه الشريف.

اقول: كلمة «نخرج» صريح في الكتاب الخارج، والاخراج يلزم الدخول مطلقاً لا خصوص دخوله في النفس الجزئية بل يعلم ذلك بدليل خارج عن مدلول اللفظ كما ذكرناه، فافهم ذلك.

فاستبان ان النفس في الآخرة لا تنكر شيئاً من جهاتها الذاتية والعرضية من ذاتها، لكن ذلك عند ذاتها كلياً لا عند ربها، فان الكفرة والمنافقين الذين غلبت عليهم شقوتهم لجهلهم لغلبة الجهل بالله وصفاته وافعاله عليهم ينكرون في الآخرة عند ربهم افعالهم السيئة لجهلهم هناك، بانه سبحانه عالم بكل شئ ﴿لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض﴾^٦، وذلك من جهلهم هيئته و﴿يوم تبلى السرائر﴾^٧ ظهر جهلهم وقوى لقوة طبائعهم الخبيثة التي هي مواطن جهالاتهم ومواضع نكس عقولهم التي هي رؤس بواطنهم، كما قال سبحانه في سورة بنى اسرائيل: ﴿من كان في هذه اعمى فهو في الآخرة اعمى واضل سبيلاً﴾^٨ فان المراد من العمى كما يدل عليه قوله سبحانه ﴿واضل سبيلاً﴾، عمى بصيرة القلب المعنوى الذى هو القوة النظرية الفكرية التي يسمى بالعقل من جهة العلم والادراك وبالقلب من جهة الحال والتحول، وعماه هو جهله باصل الوجود ومبدئه الذى هو الواجب الوجود بذاته ولذاته من جهة ذاته وصفاته الذاتية والفعلية و مراتب فعله من قلمه ولوحه وملائكته وانبيائه واوليائه واليوم الآخر لعدم تفكرهم في خلق

١ - سورة الكهف / ٤٩.

٢ - هامش ك: اى ضبط في الانسان الكبير والانسان الصغير نزولاً او صعوداً.

٣ - الصدوق، علل الشرائع، باب ٣٨١، (تحف، ١٣٨٥ ق)، ص ٥٧٦.

٤ - سورة الاسراء / ١٣.

٥ - الفيض الكاشاني، الصافي، ج ٣، ص ١٨٢.

٦ - سورة الطارق / ٩.

٧ - سورة السبا / ٣.

٨ - سورة الاسراء / ٧٢.

السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا فِيهَا الَّتِي هِيَ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ وَدَلَالٌ عَلَى وَجُودِهِ سُبْحَانَهُ وَأَنَّهُ الْحَيُّ الْعَلِيمُ الْقَدِيرُ الْمُرِيدُ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ الْمُتَكَلِّمُ الَّذِي خَلَقَ الْخَلْقَ لِيَعْرِفُوهُ.

قال في الصافي في سورة الذاريات في تفسير قوله سبحانه ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾^١: «في العلل^٢ عن الصادق عليه السلام خرج الحسين بن علي عليه السلام على أصحابه فقال: أيها الناس إن الله ما خلق العباد إلا ليعرفوه فإذا عرفوه عبدوه وإذا عبدوه استغنوا بعبادته عن عبادة من سواه. فقال له رجل: يا بن رسول الله بآتي أنت وأمي فما معرفة الله؟ قال: معرفة أهل كل زمان إمامهم^٣ الذي تجب عليهم طاعته»^٤ انتهى كلام الصافي.

أقول قوله عليه السلام «إمامهم» السر في كونها معرفة الله أن المراد من الإمام ظاهراً هو المعنى المعروف المذكور قبلاً الرسول وعرفه عليه السلام بقوله «الذي تجب عليهم طاعته» ومعرفة بما هي إمام لا ينفك عن معرفة الرسول بما هو رسول ومعرفة الرسول بما هو رسول لا ينفك عن معرفة الله. ويمكن بعيداً أن يكون المراد منه من يجب على العباد طاعته وهو يشمل الله سبحانه والرسول ﷺ أيضاً.*

والسر في قوله عليه السلام «استغنوا بعبادته عن عبادة من سواه» أن العبادة إذا وقعت على وجه المعرفة مع كونها مطابقة لما صدر من صاحب الشريعة ومتابعة لطلبه وأمره يكمل بها عرفان العابد بالمعبود الحق سبحانه وبصفاته وأفعاله وآثاره، ويحصل له القرب إليه والزلفي لديه، فيفني في آثاره عن آثار ما سواه وفي أفعاله عن أفعال ما سواه وفي صفاته عن صفات ما سواه وفي ذاته عن ذوات ما سواه فيستغرق في لجة بحار أحديته وصدقيته ويغوص في طمطم^٥ يم وحدانيته وفردانيته.

ولما لم يكن جمهور العباد مستكفين بذواتهم وبواطن ذواتهم وبواطن ذواتهم وهكذا إلى ربهم الذي هو الباطن المطلق، كما هو الظاهر المطلق هديهم سبحانه** إلى سبيل الرشاد وارشدهم إلى طريق السداد بارسال الأنبياء والمرسلين المستكفين بذواتهم وفاعل ذواتهم وأوصيائهم الصالحين المقربين السالكين إلى سبيل الوصول التابعين لهم في سلوكهم متابعة الفرع لاصله، فيحيي من أطاعهم عن بيته ويهلك من عصاهم عن بيته فجعل لاطاعتهم وعصيانهم غاية ولظهور تلك الغاية دار أكمل وأشرف من دار أفعالهم، لأن الغاية الذاتية في كل حركة أشرف من تلك الحركة كما إذا كانت الحركة ذاتية جوهرية استكمالية كحركة النفس في ذاتها إلى

١ - سورة الذاريات / ٥٤. ٢ - الصدوق، علل الشرائع، باب ٩، الحديث ١، ص ٩.

٣ - هامش ك: بمعنى يشيوا وكذلك الرسول ﷺ بمعنى المقتدا والله تعالى أيضاً كذلك.

٤ - الفيض الكاشاني، تفسير الصافي، ج ٥، ص ٧٥.

* - ص: فاقد لقوله «ويمكن بعيداً أن يكون المراد...» إلى قوله «...والرسول ﷺ أيضاً».

الف: فاقد لقوله: «قوله عليه السلام إمامهم السر في كونها...» إلى قوله «...والرسول ﷺ أيضاً».

٥ - الطمطم وسط البحر (المنجد).

** - الف: بدلاً من قوله «ولما لم يكن جمهور العباد مستكفين... كما هو الظاهر المطلق هديهم سبحانه» قوله: «وهكذا إلى ربهم الذي هو الباطن المطلق كما هو الظاهر المطلق هديهم»

كما لاتها الذاتية، وان كانت باعداد الحركات الفكرية^١ والاعمال البدنية كما قال سبحانه في سورة الاعلى ﴿وَالْآخِرَةُ خَيْرٌ وَأَبْقَى﴾^٢ وفي سورة العنكبوت ﴿وَمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَعِبٌ وَهُوَ الْبَاطِلُ الْآخِرُ الْأَخْرَبُ لَهَا الْخَيْرُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾^٣.

فاستبان مما ذكر ان التفكير في مخلوقاته ومصنوعاته واثار رحمته وعنايته سبحانه مقدّم ذاتا وشرفا وخيراً على كل عبادة، اذ يحصل به المعرفة^٤ بالله وكتبه ورسله واليوم الآخر التي هي «اول الدين»^٥ كما هو في خطبة امير المؤمنين عليه السلام^٦ و«أصله» كما هو في خطبة سيدنا الرضا عليه السلام^٧، ويتوقف على اصلها^٨ صحة العبادات وعلى كمالها كمالها وان كانت المعرفة ايضا من جهة كمالها وبحسب الشهود العيني يتوقف على الاعمال الصالحة المطابقة لما ورد في الشريعة كما روى في اصول الكافي:

عن الصادق عليه السلام «لا يقبل الله عملاً الا بمعرفة»^٩ ولا معرفة الا بعمل^{١٠} فمن عرف دلته المعرفة على العمل ومن لم يعمل فلا معرفة له، الا ان الايمان بعضه من بعض»^{١١} انتهى. ولذلك وقع التوبيخ منه تعالى على من لا يتفكر في مخلوقاته ومصنوعاته ليحصل له المعرفة بالمبدء والمعاد في مواضع من كتابه الكريم منها قوله سبحانه في سورة النحل ﴿اولم يروا الى ما خلق الله من شيء يتفيؤه ظلاله﴾^{١٢} يعني يصير متفيئة او ظله فيشأ ليعلم ان ذلك لا يكون الا بحركة متحرك مضىء كالشمس، والمتحرك لا يتحرك من نفسه فينتهي الامر الى محرك غير

١ - هامش ك: وهذه الحركات كانت معدة لحركات الذاتية الجوهرية.

٢ - سورة الاعلى / ١٧. ٣ - سورة العنكبوت / ٦٤.

٤ - قوله «اذ يحصل به المعرفة...» بل هو عين مرتبة من مراتب معرفته سبحانه، فانه بعينه معرفة افعاله و آثاره، فهو عبادة هي نفس المعرفة، بخلاف غيرها من العبادات، فانها وسائل لها، والوسيلة في كل شيء ادون منزلة من ذلك الشيء كما ان ذا الغاية ايضا كذلك، فافهم ذلك. [منه عليه السلام]

٥ - هامش ك: وسائر الاعمال ايضا من الدين الا ان تلك الاعمال متفرع عليه.

٦ - نهج البلاغة، الخطبة الاولى، (تصحیح صبحی صالح، بيروت، ١٣٨٧ ق)، ص ٣٩: «اول الدين معرفته، وكمال معرفته التصديق به، وكمال التصديق به توحيده...»

٧ - سمعت الرضا على بن موسى عليه السلام يتكلم في توحيد الله سبحانه فقال: «اول عبادة الله معرفته واصل معرفة الله عزوجل توحيده ونظام توحيده نفي التحديد عنه...»

٨ - امالى المفيد، المجلس الثلاثون، الحديث ٤، (تصحیح على اكبر الغفارى وحسين استاذولى، قم، ١٤٠٣ ق)، ص ٢٥٣.

توحيد الصدوق، الباب ٢، الحديث ٢، ص ٣٤.

٩ - عيون اخبار الرضا عليه السلام، الباب ١١، الحديث ٥١ ج ١، ص ١٢٤ (النصف، ١٣٩٠ ق)

١٠ - امالى الشيخ الطوسي، المجلس الاول، الحديث ٢٨، (تصحیح مؤسسة البعثة، قم، ١٤١٤ ق) ص ٢٢.

١١ - راجع ايضا مسند الامام الرضا عليه السلام للشيخ عزيز الله العطاردي الخيوشاني، كتاب التوحيد، الحديث ٦٠، (طهران، ١٣٩٢ ق) ج ١، ص ٤٢.

١٢ - هامش ك: تحصل للمكلف المعرفة قبل العمل على طريق علم اليقين وبعده على طرق عين اليقين.

٩ - هامش ك: على طريق علم اليقين. ١٠ - هامش ك: على طريق عين اليقين.

١١ - الكليني، الاصول من الكافي، كتاب فضل العلم، باب من عمل بغير علم، الحديث ٢، (تصحیح على اكبر الغفارى،

طهران، ١٣٨٨ ق)، ج ١، ص ٤٤. ١٢ - سورة النحل / ٤٨.

متحرك بحسب الخارج فان كانت له مهية فيعقل له حركة عقلية من حاق الوسط الى احد الجانبين فله ايضا محرك فينتهى الامر الى محرك لا تكون له ماهية ولا حركة عقلية.

وقد علمت ان الحركات العرضية تابعة لحركات جوهرية، والمحرك في المتحركات الجوهرية هو بعينه فاعل ذواتها فان ذواتها التي هي بعينها وجوداتها بعينها حركاتها، والفاعل التام في فاعليته فاعليته* عين ذاته، فذلك المحرك للمتحرركات فاعل بالذات لوجوداتها، فان كان بذاته فاعلا لا لذاته كانت فاعليته كوجوده مرتبطا بغيره، فيكون الفاعل لتلك المتحركات هو ذلك الغير فان وجوده بعينه ايجاد ذلك الغير لتلك الوجودات، فينتهى الامر الى فاعل لا تكون فاعليته مرتبطة بغيره، اذ المفروض ان لتلك المتحركات فاعل في نظام الوجود لوجوده، ومنه حصلت ذواتها وحركاتها، فهو مبدء كل وجود ووجود اذ لا يعقل وجود فوقه والا فهو اتم واغنى في ذلك الكمال، وهو فاعلية تلك المتحركات بالذات، ولا يمكن ان يكون كل واحد منها فاعلا تاما بالذات لها باعيانها اذ خصوصية المعلول انما هي من خصوصية اقتضاء الفاعل الذي هو عين ذاته، فيكون معلول هذا غير معلول ذاك وليس للمجموع وجود غير وجود الآحاد، مع ان ذلك خرق الفرض فاذا الفاعل المفروض اولاً مرتبط في ذاته بذلك الاتم والكلام في ذلك الاتم يعود فبهاء تلك المتحركات لا وجود فوقه.

فهو الواجب الوجود بالذات وللذات، والواجب الوجود بالذات وللذات واجب الوجود من جميع الجهات والحشيات، فليس فيه بذاته الا جهة واحدة هي جهة وجوب الوجود فهو صرف وجوب الوجود، و صرف الشئ لا يتكرر فلا مكافؤ له في فعله ولا مماثل له في ذاته ولا مشابه له في وصفه ولا مشارك له في اسمه، و اذ ليس فيه قوة ولا امكان ولا تجدد ولا حدثان ولا فقد ولا نقصان، لانه صرف الوجود والوجدان فكل كمال للموجود بما هو موجود بما هو كمال للموجود بما هو موجود، ثابت له في ذاته فيكون حيا عليا قديراً مريداً سمياً بصيراً متكلماً احداً صمداً مبدءاً، فله فعل وفعله واحد، لانه بسيط واحد وفعله درجات، اذ لا شريك له في اليجاد كما قال سبحانه ﴿وما امرنا الا واحدة كلمح بالبصر﴾^١

ولما كان في مرتبة ذاته واجداً لجميع الكمالات اللايقة بذاته فكل كمال ذاتي له غير محدود كذاته، فعلمه صرف العلم كما ان وجوده صرف الوجود فيتعلق بجميع المعلومات والا لم يكن صرفاً، وكذا قدرته صرف القدرة فيتعلق بجميع المقدورات فلا يقف فعله في درجة من درجات الافاضة والايجاد، بل يمر بجميع مراتب الفعليات من الاشرف فالاشرف الى الاخص فالاخص كما هو قضية قاعدة الامكان الاشرف، الى ان ينتهى الى ما هو في ذاته قوة جميع الصور والكمالات، ولا يمكن بحكم صرافة صفاته تعالى الوقوف عند تلك القوة ايضاً، فيرجع الافاضة والنزول الى الاعادة والصعود.

ولا يمكن ذلك الا بحركة ذاتية واستعداد جوهرى وشوق فطرى وجذبة ربوبية بعناية

* - ش: فاعلية. ص: و الفاعل التام في فاعليته عين ذاته.

١ - سورة القمر / ٥٠.

الهيّة، ولكل حركة غاية ومقام الغاية ودارها اشرف من مقام ذى الغاية وداره، فينقلب النطفه علقه الى ان تصير بدنا وينشأ البدن نفسا والنفس عقلا ويبدل الدّنيا بجميع ما فيها من ابدانها و نفوسها وارضياتها وسماوياتها آخرة، اذ الكل متحركات بجواهرها عايدات بذواتها. فاستبان ان النظر في آية من آيات كتابه سبحانه التكويني كالظل وفي آية من آيات كتابه التدويني مثل هذه الآية الشريفه يرشد الى اثبات ما عليه الوجود من مبدئه ومعاده ﴿وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء﴾^١.

ومنها قوله سبحانه في سورة يوسف: ﴿وما اكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين﴾^٢ وفيها ايضا ﴿وكأئن من آية في السموات والارض يمزون عليها وهم عنها معرضون﴾^٣ ومنها قوله سبحانه في سورة يس: ﴿وما تأتئهم من آية من آيات ربهم الا كانوا عنها معرضين﴾^٤ ومنها امثال هذه من الايات^٥ فارجع اليها.

وكذا وقع المدح منه تعالى في مواضع من كتابه على المتفكرين في آياته الموقنين بالمبدء والمعاد، ومنها قوله سبحانه في سورة آل عمران ﴿الذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم ويتفكرون في خلق السموات والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا سبحانهك فقنا عذاب النار﴾^٦ ومنها قوله سبحانه في سورة البقرة ﴿الذين يؤمنون بالغيب وقيمون الصلوة ومما رزقناهم ينفقون والذين يؤمنون بما انزل اليك وما انزل من قبلك وبالآخرة هم يوقنون اولئك على هدى من ربهم واولئك هم المفلحون﴾^٧.

فظهر وانكشف ان الاعراض عن آيات الله الآفاقية والانفسية وعدم امعان النظر في كتابه التكويني والتدويني يلزم بقاء الجهل بالله وصفاته وافعاله، واستمرار الجهل يوجب ركونه في النفس وارتكازه فيه، فيحشر يوم تبلى السرائر بصورة ذلك الجهل فينكر علم الله الذي لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض^٨ عصمنا الله واخواننا المؤمنين من اغواء الشياطين.

قال في الصافي في سورة فصلت عند تفسيره قوله سبحانه ﴿حتى اذا ما جاؤا شهد عليهم سمعهم وابصارهم وجلودهم بما كانوا يعملون وقالوا لجلودهم لم شهدتم علينا قالوا انطقنا الله الذي انطق كل شيء وهو خلقكم اول مرة واليه ترجعون﴾^٩ «القمى»: نزلت في قوم تعرض عليهم اعبالهم فينكرونها فيقولون ما عملنا شيئا منها، فاشهد عليهم الملائكة الذين كتبوا عليهم اعبالهم. قال الصادق عليه السلام: فيقولون لله: يا رب هؤلاء ملائكتك يشهدون لك ثم يحلفون بالله ما فعلوا من ذلك شيئا، وذلك قول الله

- | | |
|--|------------------------------|
| ١- سورة المائدة/ ٥٤. | ٢- سورة يوسف/ ١٠٣. |
| ٣- سورة يوسف/ ١٠٥. | ٤- سورة يس/ ٤٤. |
| ٥- الشعراء/ ١٢٦ الحجر/ ٨١، الانعام/ ٣٥ و.... | ٦- سورة آل عمران/ ١٩١. |
| ٧- سورة البقرة/ ٥- ٣. | ٨- سورة السباء/ ٣. |
| ٩- سورة فصلت/ ٢١- ٢٠. | ١٠- تفسير القمي، ج ٢، ص ٢٤٤. |

عز وجل ﴿يَوْمَ يَبْعَثُهُمُ اللَّهُ جَمِيعاً فَيَحْلِفُونَ لَهُ كَمَا يَحْلِفُونَ لَكُمْ﴾^١ وهم الذين غضبوا امير المؤمنين عليه السلام فعند ذلك يختم الله تعالى على السنتهم وينطق جوارحهم، فيشهد السمع بما سمع مما حرم الله، ويشهد النظر بما نظره الى ما حرم الله عز وجل، وتشهد اليدين بما اخذتا، وتشهد الرجلان بما سعتا فيما حرم الله عز وجل ويشهد الفرج بما ارتكب مما حرم الله ثم انطق الله عز وجل السنتهم فيقولون «الجلودهم لم تشهدتم علينا» الآية^٢ انتهى.

* * *

اعلم يا اخي ان اختلاف اشكال الاعضاء ومقاديرها واوزاعها والصور الخاصة التي في اجزاء البدن التي يترتب عليها آثار و منافع جزئية شخصية و كلية نوعية و تفاوتها في الكثافة واللطافة حسب تفاوت المقاصد منها كالعقب والعين، فان المقصود من الاول المشي والركون به و من الثاني الابصار، و المناسب للاول الغلظة والكثافة و للثاني اللطافة المناسبة للانوار، وكذا الافعال المنظمة المنضدة المتوجهة الى غايات كلية و جزئية كفعل الجاذبة فانها في كل عضو يجذب من الغذاء ما يناسبه والغاذية ايضا تغذيه كذلك، وكذلك الامر في التنمية والمولده، و يترتب على هذه الافعال غايات جزئية شخصية نافعة في عيش الشخص و بقائه و غايات كلية نوعيه نافعه لبقاء النوع؛ تدل دلالة واضحة على ان تلك الافعال المنظمة المنضدة المتناسبة التي بعضها مقدمة لبعض، كفعل الجاذبة المقدمة لفعل الماسكة المقدمة لفعل الهاضمة المقدمة لفعل المفصلة المفردة للفضول الغير المناسبة للبدن المقدمة لفعل الدافعة والغاذية والتنمية والمولدة، لا تكون منسوبة الى تلك القوى الجزئية الغير الشاعرة بافعالها و غاياتها الجزئية، فضلا عن الغايات الكلية التي لا تشعر بها الا القوة العاقلة المدركة للكلية.

و لا يمكن ايضا نسبتها اليه تعالى من دون وسائط عقلية و نفسية و طبيعية كما راه الظاهريون المسمون بالاشاعرة، لتجوزهم مباشرة سبحانه لجميع الافعال من كل جهة^٣، وان كانت مادية جسمانية متجددة من دون مخصص قابل و مرجح فاعلى، لتجوزهم ترجيح الفعل من الفاعل المختار بارادته و اختياره من دون مرجح و مخصص، فان ذلك يوجب الجبر والتشبيه و نزوله سبحانه في منازل مخلوقاته و مصنوعاته، تعالى عن ذلك علوا كبيرا.

و لا الى بعض مخلوقاته سبحانه كنفس عاقلة من النفوس من دون ان ينسب اليه تعالى، كما عليه القدريون القائلون بالتوليد في ترتب آثار الاشياء عليها، فان ذلك يوجب التعطيل فيه سبحانه و، الا الاستقلال والاستبداد في خلقه و تفويض الامر الى مخلوقاته، و ذلك يلزم الشرك^٤.

بل تلك الافعال تحب و ان تنسب الى نفوس عاقلة عالمة مدبرة مسخرة له تعالى فطرة و

١ - سورة المجادلة / ١٨.

٢ - الفيض الكاشاني، تفسير الصافي، ج ٤، ص ٣٥٦. والمصنف رحمه الله ذكر هذه الرواية في هذه الرسالة مرتين.

٣ - هامش ك: لأن في هذه الحالة يترتب التشبيه. ٤ - هامش ك: و التعطيل.

جبلّة^١ بحيث يكون أفعالها كذواتها مرتبطة به تعالى فينسب تلك الأفعال إليها ويثبت له تعالى، أيضاً، فيكون أفعالها مع أنها أفعالها فعله سبحانه أي درجات فعله، الاترى العين تبصر على الحقيقة من دون شوب مجاز والنفس أيضاً تبصر كذلك، فالأبصار والسمع وسائر أفعال القوى تنسب إلى النفس على الحقيقة^٢ لأن تلك القوى جنودها وخدامها وعملها مرتبطة بذواتها بها لأنها من مراتب فعلها الواحد السارى في بدنها.

فكل فعل من أفعال خلقه سبحانه صدر منهم من جهة ارتباطهم به تعالى، و جهة ارتباط الكل به فعله، فهو في الحقيقة فعله سبحانه لكن في درجة ذلك الفاعل الذي فعله من الجهة التي ذكرناها، ولا سيما إذا كان الفاعل مقرباً عنده تعالى فانياً في فعله أو صفاته أو ذاته مستهلكاً في سطوع نوره وإفاضته.

قال في الصافي في سورة النساء عند تفسيره قوله سبحانه ﴿توفيم الملائكة﴾^٣: «في الاحتجاج^٤ عن أمير المؤمنين عليه السلام أنه سئل عن قول الله عز وجل ﴿اللّه يتوفى الأنفس حين موتها﴾^٥ وقوله ﴿قل يتوفىكم ملك الموت﴾^٦ وقوله ﴿توفته رسلنا﴾^٧ وقوله ﴿الذين توفيم الملائكة﴾^٨ فمرة يجعل الفعل لنفسه ومرة للملك الموت ومرة للرسل ومرة للملائكة. فقال عليه السلام: إن الله تبارك وتعالى أجل وأعظم من أن يتوفى ذلك بنفسه^٩، وفعل رسله وملائكته فعله، لأنهم بأمره^{١٠} يعملون، فاصطفى من الملائكة رسلاً وسفرة بينه وبين خلقه وهم الذين قال فيهم ﴿اللّه يصطفى من الملائكة رسلاً﴾^{١١} ومن النار فمن كان من أهل الطاعة تولّت قبض روحه ملائكة الرحمة، ومن كان من أهل المعصية تولّت قبض روحه ملائكة النعمة، ولملك الموت أعوان من ملائكة الرحمة والنقمة يصعدون عن أمره وفعلهم فعله وكل ما يأتونه منسوب إليه، فإذا كان فعلهم فعل ملك الموت ففعل ملك الموت فعل الله لأنه يتوفى الأنفس على يد من يشاء ويعطى ويمنع ويثبت ويعاقب على

١ - هامش ك: لا جبر ولا تفويض بل امر بين الامرين.

٢ - هامش ك: أي فعل كل واحد منها فعل النفس في هذه المرتبة.

٣ - الآية في سورة النساء [٩٧] وتمامها: ﴿ان الذين توفيم الملائكة ظالمى انفسهم قالوا فيم كنتم قالوا كنا مستضعفين﴾ [منه عليه السلام].

٤ - الطبرسي؛ الاحتجاج؛ احتجاج على عليه السلام على زنديق جاء مستندلاً عليه بأى من القرآن متشابهة، تحتاج الى تأويل، على انها تقتضى التناقض والاختلاف فيه، وعلى امثاله في اشياء اخرى؛ ج ٢، ص ٢٢٧.

٥ - سورة الزمر / ٤٢.

٦ - سورة السجدة / ١١.

٧ - سورة الانعام / ٦١.

٨ - سورة النساء / ٩٧.

٩ - هامش ك: لئلا يلزم التشبيه.

١٠ - المراد من الامر الامر التكويني أي بفعله يفعلون، وان كان هناك امر تكليفي تشريعي ايجابى وجوبى او ارشادى استحبابى، ككونه عليه السلام شارعاً هو بعينه كونه سبحانه شارعاً، ﴿ما رميت اذ رميت ولكن الله رمى﴾ [سورة الانفال / ١٧] [منه عليه السلام].

١١ - سورة الحج / ٧٥.

يد من يشاء، وأن فعل امانته فعله كما قال ﴿وَمَا تَشَاؤُنَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾^١ وفي الفقيه «عن الصادق عليه السلام انه سئل عن ذلك، فقال: ان الله تعالى جعل ملك الموت اعوانا من الملائكة يقبضون الارواح بمنزلة صاحب الشرطة له اعوان من الانس يبعثهم في حوائجه، و يتوقيهم الملائكة و يتوقيهم ملك الموت من الملائكة مع ما يقبض هو و يتوفىها الله من ملك الموت»^٢

وفي التوحيد «سئل عن امير المؤمنين عليه السلام عن ذلك فقال: ان الله تعالى يدبر الامور كيف يشاء و يوكل من خلقه من يشاء بما يشاء، اما ملك الموت فان الله يوكله بخاصة من يشاء و يوكل رسله من الملائكة خاصة بمن يشاء من خلقه، و الملائكة الذين سماهم الله عز ذكره وكلهم بخاصة من يشاء و من خلقه تبارك و تعالى يدبر الامور كيف يشاء، وليس كل العلم يستطيع صاحب العلم ان يفسره لكل الناس لان منهم القوى والضعيف، ولان منه ما يطبق حمله و منه ما لا يطبق حمله، الا من يسهل الله له و اعانه عليه من خاصة اوليائه، و انما يكفيك ان تعلم ان الله هو المحيي المميت و انه يتوفى الانفس على يدي من شاء من خلقه من ملائكة و غيرهم»^٣

اقول: و لغموض هذه المسئلة قال عليه السلام ما قال. و السر فيه ان قابض روح النبات و متوقيه و رافعه الى سماء الحيوانية هي النفس المختصة بالحيوان، و هي من اعوان الملائكة المؤكّلة باذن الله لهذا الفعل باستخدام القوى الحساسة و المحركة، و كذلك قابض روح الحيوان و متوقيه و رافعه الى سماء الدرجة الانسانية هي النفس المختصة بالانسان، و هي كلمة الله المسماة بالروح القدس الذي شأنه اخراج النفوس من القوة الهولائية الى العقل المستفاد بامر الله و ايصال الارواح الى جوار الله و عالم الملكوت الاخرى، و هم المرادون بالملائكة و الرسل، و اما الانسان بما هو انسان فقابض روحه ملك الموت ﴿قل يتوفىكم ملك الموت﴾^٤ و اما المرتبة العقلية* فقابضها هو الله سبحانه ﴿الله يتوفى الانفس﴾^٥ ﴿يا عيسى انى متوفيك و رافعك الى و مطهرك من الذين كفروا﴾^٦ ﴿يرفع الله الذين امنوا منكم و الذين اتوا العلم درجات﴾^٧ انتهى كلام الصافي^٨.
فقد ثبت و تحقق ان تلك الافعال المنظمة المنضدة لا يصدر الا عن نفس عاقلة عالمة مدبرة شاعرة بها و بمنافعها الجزئية و الكلية، و ليست هي النفس الانسانية المتعلقة بالبدن فانها و

١- سورة الانسان / ٣٠.

٢- الصدوق، من لا يحضره الفقيه، باب غسل الميت، الحديث ٣٦٨، (تصحیح علی اکبر الغفاری، طهران، ١٣٩٢ ق) ج ١، ص ١٣٦.

٣- سورة السجدة / ١١.

* الف: فاقد العبارة من قوله «و اما الانسان بما هو الانسان ...» الى قوله «... و اما المرتبة العقلية»

٤- سورة الزمر / ٤٢.

٥- سورة المجادلة / ١١.

٦- الفيض الكاشاني، تفسير الصافي، ج ١، ص ٤٩٠ - ٤٨٨.

للتصوير موكل به، والله سبحانه أيضاً مصوّر بمعنى انه تعالى خالق الصور وموجدّها، وبوجه النظر الى النظام الكلى الجملى كل من عنده ﴿قل كل من عند الله﴾^١ «لا جبر ولا تفويض بل امر بين الامرين»^٢.

فتبين مما ذكر ان مراتب النفس وقواها كما انها مراتب تصرفات النفس تصرفات طبيعّية فطرية هي غير شاعرة بها، كما في افعالها الغير الاختيارية و تصرفات اختيارية هي شاعرة بها، كما في افعالها الاختيارية كذلك هي محال تصرفات نفوس اخرى عالمة شاعرة بافعالها، وتلك النفوس هي الملائكة العاملة المدبّرة الموكلّة بتلك الافعال، فللبدن وقواها مخدومان مسخران لها قاهران عليها، احدهما النفس الانسانية المتعلقة بهما والاخر الملائكة الموكلون بهما، والاول معلوم لكل انسان شاعر بنفسه، بخلاف الثانى فانه مستور على من ليس له معرفة برّبّه و افعال ربه و جنود ربّه، كهؤلاء النفوس الّتي شهد عليهم جلودهم، ولذلك ﴿قالوا لم شهدتم علينا﴾ مع انكم مسخرون لنا ولم نطقم بالشهادة وانكم لستم بناطقين قالوا انطقنا بالشهادة الله الذى انطق كل شيء^٣ ﴿و له مقاليد السموات والارض﴾^٤ اى مفاتيحها لا يملك امرها ولا يتمكن من التصرف فيها غيره و ﴿بيده ملكوت كل شيء﴾^٥ اى ما يقوم به ذلك الشئ وهو الملك الموكل به، فنحن مسخرون له حقيقة ولمن وكله بنا من ملائكته و جنوده و ناصيتكم بيده اذ ﴿ما من دابة الا هو اخذ بناصيتها﴾^٦ و لسنا مسخرين لكم الا بتسخرننا له و لجنوده وهو قاهر عليكم وعلى كل شيء.

قال العارف البارع الشيخ عبد الرزاق القاساني رحمه الله في التاويلات في قوله تعالى ﴿حتى اذا ما جاؤوها شهد عليهم سمعهم وابصارهم وجلودهم﴾ «اى غيرت صور اعضائهم و صورت اشكالها على هيئة اعيانهم الّتي ارتكبوها و بدلت جلودهم و ابصارهم فنطق بلسان الحال و تدل بالاشكال على ما كانوا يعلمون و لنطقها بهذا اللسان^٧ قالوا ﴿انطقنا الله الذى انطق كل شيء﴾ اذ لا يخلو شيء ما من نطق بهذا اللسان^٨ ولكن الغافلين لا يفقهون»^٩ و قال في قوله تعالى في سورة النور ﴿الم تر ان الله يسبح له من في السموات والارض والطير صافات﴾ كل قد علم صلوته و تسبيحه والله عليم بما يفعلون ﴿من في عالم سموات الارواح بالتقديس و اظهار صفاته الجمالية و من في عالم اراضى الاجساد

١ - سورة النساء / ٧٨.

٢ - الصدوق، كتاب التوحيد، الباب ٥٩ الحديث ٨ عن ابي عبدالله عليه السلام: قال: لا جبر ولا تفويض ولكن امرين امرين...، ص ٣٤٢.

٣ - اشارة الى آيات ٢٠ و ٢١ من سورة فصلت.

٤ - سورة الشورى / ١٢.

٥ - سورة المؤمنون / ٨٨ و سورة يس / ٨٣.

٦ - سورة هود / ٥٤.

٧ - هاشم ك: اى الجمالية والجلالية.

٨ - كمال الدين عبد الرزاق القاساني، تأويلات القرآن الكريم، ذيل آية ٢١ من سورة فصلت، قد طبع كتابه منسوباً الى محي الدين بن العربي سهواً تحت عنوان «تفسير القرآن الكريم»، تحقيق د. مصطفى غالب، (بيروت، ١٩٧٨ م)، ج ٢، ص ٤١٤ و آخره: اذ لا يخلو شيء ما من النطق، ولكن الغافلين لا يفقهون.

بالتجديد والتعظيم و اظهار صفاته الجلالية، و طير القوى النفسانية و السرية بالامرين^١ صفات مترتبات في مراتبها من فضاء السر مستقيمت بنور السكينة لا يتجاوز واحدة منها حده كما قال ﴿و ما منا الا له مقام معلوم﴾^٢. كل قد علم صلواته، طاعته المخصوصة^٣ به من انتقاره و تسخره تحت قهره و سلطنته، علمية كانت او عملية، و هي محافظته لرتبته و حضوره لوجهه تعالى فيما امره ﷺ، و تسبيحه اظهار خاصية التي يتفرد بها الشاهدة على وحدانيته، و الله عليم بافعالهم [و طاعتهم]^٤.

قال في الصافي في تفسير هذه الاية: «قال بعض اهل المعرفة^٥ قد خلق الله الخلق ليسبحوه فنطقهم بالتسبيح له و الثنا عليه و السجود له فقال ﴿الم تر ان الله يسبح له من السموات و الطير﴾ الآية و قال ايضا ﴿الم تر ان الله يسجد له من في السموات و من الارض و الشمس و القمر و النجوم﴾^٦ الآية، و خاطب بهاتين الايتين نبيه الذي اشهد ذلك و رآه فقال: «الم تر» و لم يقل الم تروا، فانا ما رايناه فهو لنا ايمان و لمحمد ﷺ عيان، فاشهده سجود كل شيء و تواضعه لله و كل من اشهده الله ذلك و رآه دخل تحت هذا الخطاب، و هذا تسبيح فطري و سجود ذاتي عن تجلّ تجلّ لهم، فاحبوه فانبعثوا الى الثناء عليه من غير تكليف بل اقتضاء ذاتي، و هذه هي العبادة الذاتية التي اقامهم الله فيها بحكم الاستحقاق الذي يستحقه، قال: و ليس هذا التسبيح بلسان الحال كما يقوله اهل النظر بمن لا كشف له. قال و نحن زدنا مع الايمان بالاخبار الكشف، فقد سمعنا الاحجار تذكر الله رؤية عين بلسان تسمعه آذاننا منها و تخاطبنا مخاطبة العارفين بجلال الله مما ليس يدركه كل انسان.

اقول^٧: قد سبق في سورة النحل^٨ و بنى اسرائيل^٩ زيادة بيان لهذا.

و القمى عن الصادق عليه السلام: ما من طير يصاد في بر و لا بحر و لا يصاد شيء من الوحش الا بتضييعه التسبيح^{١٠}.

و عن امير المؤمنين عليه السلام: ان لله ملكا في صورة الديك الاملح^{١١} الاشهب^{١٢} برائته^{١٣} في

٢- سورة الصافات / ١٦٥.

١- هامش ك: اى الطاعة التكوينية.

٣- هامش ك: اى الامر التكويني.

٤- تاويلات القرآن الكريم، ذيل آية ٤١ من سورة النور، ج ٢، ص ١٤٤.

٥- هامش ك: و هو محيي الدين نور. راجع «تفسير القرآن الكريم» لصدر المتألهين ذيل آية ١ من سورة الحديد و آية ١ من سورة الجمعة، (تصحیح محمد الخواجوی، قم، ١٤١١ ق) ج ٦، ص ١٤٨ - ١٤٦ و ج ٧، ص ١٥٠ - ١٤٤.

٦- سورة الحج / ١٨.

٧- القائل هو الفيض الكاشاني في الصافي.

٨- تفسير الصافي، ذيل آية ٥٠ من سورة النحل.

٩- تفسير الصافي، ذيل آية ٤٤ من سورة بنى اسرائيل.

١٠- تفسير القمى، ج ٢، ص ١٠٧.

١١- الملحة من الالوان: بياض يغالطه سواد. يقال كبش املح و تيس املح اذا كان شعره خليسا. الصحاح للجوهري،

ج ١، ص ٤٠٧. قال ابن اثير في النهاية: الاملح الذي بياضه اكثر من سواده، و قيل هو النقي البياض، (ج ٤، ص ٣٥٤).

الارضين السابعة وعرفه^{١٤} تحت العرش له جناحان جناح بالشرق وجناح بالمغرب، فاما الجناح الذى فى المشرق فمن ثلج، واما الجناح الذى فى المغرب فمن نار، فكلما حضر وقت الصلوة قام على برائته ورفع عرفه تحت العرش، ثم امال احد جناحيه على الاخر يصفق بهما كما يصفق الديك فى منازلكم، فلا الذى من الثلج يطفى النار ولا الذى من النار يذيب الثلج، ثم ينادى باعلى صوته: اشهد ان لا اله الا الله واشهد ان محمداً عبده ورسوله خاتم النبيين وان وصيه خير الوصيين، سبوح قدوس رب الملائكة والروح. فلا يبقى فى الارض ديك الا اجابه، وذلك قوله عز وجل ﴿و الطير صافات كل قد علم صلواته و تسبيحه﴾^{١٥} وفى التوحيد عنه عليه السلام مثله^{١٦} انتهى كلامه.^{١٧}

اقول: قوله سبحانه ﴿انطق كل شىء﴾^{١٨} يحتمل ان يكون المراد منه كل شىء له قابلية النطق وشانه واستحقاقه كالملائكة والانس والجن

و يحتمل ان يكون المراد كل شىء فى الدار الآخرة، كما قال سبحانه ﴿ان الدار الآخرة لهى الحيوان﴾^{١٩} بل الحيوة منحصرة فيها كما يدل عليه ضمير الفصل والخبر المحلى باللام، وصيغة فعلاَن يدل على المبالغة فى الحيوة، والنفس الحيوانية المتعلقة بالبدن فى الدنيا من نشأة الآخرة ايضا لكن لاتصالها بالبدن اتصالا صعوديا ضعفت حيوتها، وكل حيوان فى النشأة الآخرة حيوان انساني لكونه متصلا بالنفس الانسانية الجزئية كالجلود، او بالنفس الانسانية الكلية بحسب ذاتها كما فى النزول او بعد انقباضها الى تلك النفس الانسانية الكلية اتصالا قريبا. وكل حيوان انساني سالم عن النقص والفتور ناطق.

و يحتمل ان يكون المراد منه كل شىء فى الغيب والشهادة والدنيا والآخرة، فان الشهادة والدنيا متصلة بالغيب والآخرة اتصالا اتحاديا، والكل من مراتب الانسان الكبير، والنفس الكلية الالهية سارية فيها كسريان النفس الجزئية الصعودية بقويها واعضاءها على نحو الاتحاد، فالكل متحد بها اذا اخذ لا بشرط، فالجسم الكلى جسمها ومحمول عليها اذا اخذ لا بشرط وعزل النظر عن درجتها، كما يحمل البدن على النفس الانسانية اذا اخذ بما هو جسم جنسى لا بشرط، لا بما هو مادة مخصوصة جزئية مأخوذة بشرط لا، وكذا يحمل النفس الكلية على الجسم الكلى اذا اخذت لا بشرط ولا يحمله عليها اذا اخذت بشرط لا، بل هذا الاعتبار معتبر فى الموضوع والمحمول فى

١٢ - الشبهة فى الالوان، البياض الذى غلب على السواد وقد شهب الشىء بالكسر شهباً، واشتهب الرأس وفرس اشهب... (الصحيح للجوهري، ١/١٥٩).

١٣ - قال الاصمغى، البرائن من السباع والطير هى بمنزلة الاصابع من الانسان قال والمقلب ظفر البرتن. (الصحيح للجوهري ٥/٢٠٧٨).

١٤ - العرف ج عرف واعراف، الشعر الثابت فى محدد رقبة الفرس، لحمة فى اعلى رأس الديك (المنجد).

١٥ - تفسير القمى، ج ٢، صص ١٠٧-١٠٦.

١٦ - الصدوق، التوحيد، الباب ٣٨، الحديث ١٠، ص ٢٨٢.

١٧ - الفيض الكاشانى، تفسير الصافي، ج ٣، صص ٤٤٠-٤٣٩. ذيل آية ٤١ من سورة النور.

١٨ - سورة فصلت/ ٢١. سورة العنكبوت/ ٦٤.

كلا الحملين، بل في كل حمل ووضع وحكم كل واحد من المتحددين يصدق على الآخر بنحو الحقيقة، أى الحقيقة في الاسناد، وان لم يصدق عليه بالحقيقة العقلية الحكيمة، أى بالذات كما يقال بعض الجسم حساس وناطق أى مدرك للمحسوسات والمعقولات، مع ان الجسم بحسب مقامه ودرجة وجوده ليس بحساس ولا ناطق. هذا ما يقتضيه القواعد العقلية الالهية اذا حمل النطق على النطق الانساني في الآية الشريفة.

والاقرب ان يحمل النطق على المعنى الاعم منه، كما حمل في بعض الاخبار المروية في تفسير بعض الايات الاخر ليكون مطابقا لها.

قال الفاضل الكامل النيشابورى عند تفسيره قوله تعالى في سورة النمل ﴿عَلَّمْنَا مَنْطِقَ الطَّيْرِ﴾^١: «و المنطق يشمل كل ما يصوت به من المفرد والمؤلف مفيد او غير مفيد، ومنه قوله نطق الحمامة، قال المفسرون: انه تعالى جعل الطير في ايامه^٢ مما له عقل، وليس كذلك حال الطيور في ايامنا، وان كان فيها ما الهمه الله تعالى الدقايق التى خصت بالحاجة اليها. يحكى انه^٣ مر على بلبل في شجرة، فقال لاصحابه انه يقول: اكلت نصف ثمرة وعلى الدنيا العنى، أى التراب، وصاح طاووس فقال: كما تدين تدان، واخبر ان الهدهد يقول: استغفروا الله يا مذبذبون، والقمرى يقول: سبحان ربي الاعلى.»^٤ انتهى كلام النيشابورى.

وقال في الصافي: «والقضى عنه^٥ اعطى سليمان بن داود مع علمه معرفة المنطق بكل لسان ومعرفة اللغات ومنطق الطير والبهايم والسباع^٦.

وفي البصائر عنه عليه السلام قال امير المؤمنين عليه السلام لابن عباس: ان الله علمنا منطق الطير كما علم سليمان بن داود ومنطق كل دابة في بر وبحر^٧.

وعنه عليه السلام: ان سليمان بن داود قال: علمنا منطق الطير، واوتينا من كل شى، وقد والله علمنا منطق الطير، وعلم كل شى^٨.

وفي الكافي عن الكاظم عليه السلام قال: ان الامام لا يخفى عليه كلام احد من الناس ولا طير وبهيمة ولا شى فيه الروح، فمن لم تكن هذه الخصال فيه فليس بامام^٩.

١- سورة النمل / ١٦. ٢- أى ايام سليمان عليه السلام.

٣- أى سليمان عليه السلام.

٤- نظام الدين الحسن بن محمد القمى النيشابورى (م ٧٢٨ ق) غرايب القرآن و رغايب الفرقان، تحقيق ابراهيم عطوه عرض، (قاهره، ١٣٨١ ق) الجزء ١٩، صص ٨٩-٨٨. ٥- أى عن الصادق عليه السلام.

٦- تفسير القمى، ج ٢، ص ١٢٩.

٧- ابو جعفر محمد بن حسن الفروع الصفار، بصائر الدرجات الكبرى في فضائل آل محمد عليهم السلام، الجزء السابع، الباب ١٢، الحديث ١٢، (تصحیح الميرزا الحسن كوجه باغی، طهران، ١٤٠٤ ق)، صص ٣٦٤-٣٦٣.

٨- بصائر الدرجات، الحديث ١٧، ص ٣٦٤.

٩- الكليني، الاصول من الكافي، كتاب الحجّة، باب الامور التى توجب حجة الامام عليه السلام، الحديث ٧، ج ١، ص ٢٨٥.

و عن الباقر عليه السلام: وقع عنده زوج ورشان^١ على الحايط وهدلا^٢ هديلها، فردّ عليه عليهما كلامها ساعة، ثم نهضا فلما طار اعلى الحايط هدل الذكر على الانثى ساعة، ثم نهضا فستل عليهما ما هذا الطير؟ فقال: كل شئ خلقه الله من طير او بهيمة او شئ فيه روح فهو اسمع لنا واطوع من ابن ادم، ان هذا الورشان ظن بامرأته فحلفت له ما فعلت، فقال ترضى بمحمد بن علي فرضيا بي، فاخبرته انه لها ظالم، فصدقها^٣. والخبار في هذا المعنى كثيرة^٤ وقال فيه ايضا عند تفسيره قوله تعالى ﴿فتبسم ضاحكاً من قولها﴾^٥: «من قولها في العيون عن الرضا عليه السلام عن ابيه عن آبائه عليهم السلام في قوله عز وجل ﴿فتبسم ضاحكاً من قولها﴾ قال: لما ﴿قالت النملة يا ايها النمل ادخلوا مساكنكم لا يحطمنكم سليمان وجنوده﴾^٦ وحملت الريح صوت النملة الى سليمان، وهو ماز في الهواء والريح قد حملته، فوقف وقال علي بالنملة، فلما اتى بها قال سليمان: يا ايها النملة اما علمت اني نبي الله وانى لا اظلم احدا؟ قالت النملة: بلى. قال سليمان: فلم تحذرهم* ظلمي وقلت ﴿يا ايها النمل ادخلوا مساكنكم﴾؟ قالت النملة: خشيت ان ينظروا الى زينتكم فيفتنوا بها فيعبدوا غير الله عز وجل. ثم قالت النملة: انت اكبر ام ابوك؟ قال سليمان: بل ابى داود. قالت النملة: فلم زيد في حروف اسمك حرف على حروف اسم ابيك داود؟ قال سليمان: ما لي بهذا علم. قالت النملة: لان اباك داود عليه السلام داوى جرحه بودّ، فسّمى داود وانت يا سليمان ارجوان تلحق بابيك. ثم قالت النملة: هل تدري لم سخرت لك الريح من بين ساير المملكة؟ قال سليمان: ما لي بهذا علم. قالت النملة: يعنى عز وجل بذلك لو سخرت لك جميع المملكة كما سخرت لك هذه الريح لكان زواها من بين يديك كزوال الريح. فحينئذ ﴿فتبسم ضاحكا من قولها﴾^٧

اقول: ولعل النملة ارادت بقولها (لان اباك داود داوى جرحه بودّ) ان اسم ابيك كان ذلك فخفف واما عبرت عنه بهذه العبارة اشارة الى علة التسمية وعلى هذا يزيد اسم ابيه على اسمه^٨.

قال فيه ايضا في سورة بنى اسرائيل عند تفسيره قوله تعالى ﴿وان من شئ الا يسبح

١- الورشان ورشانة ج ورشان و ورشين نوع من الحمام البرى اكدر اللون فيه بياض فوق ذنبه. (المنجد).

٢- هدل الحمام: صوت، الهديل: صوت الحمام، فرخ الحمام (المنجد).

٣- الصفار، بصائر الدرجات، الجزء السابع، الباب ١٤، الحديث ٥ ص ٣٦٢.

٤- الفيض الكاشاني، تفسير الصافي، ج ٤، ص ٦١٦.

٥- سورة النمل/ ١٩.

* - تحذرهم.

٧- الصدوق، عيون اخبار الرضا عليه السلام، باب ٣٢، حديث ٨، ج ٢، ص ٧٧.

٨- الفيض الكاشاني، تفسير الصافي ج ٤، صص ٦٣-٦٢.

بجمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم»^١: «في الكافي، و العياشي عن الصادق عليه السلام: تنقض الجدر تسبيحها.^٢

وعنه عليه السلام ما من طير يصاد الا بتضييعه التسبيح.^٣
وعن الباقر عليه السلام انه سئل: اتسبح الشجرة اليابسة؟ فقال: نعم اما سمعت خشب البيت كيف ينقض وذلك تسبيحه لله تعالى فسبحان الله على كل حال.^٤
اقول: وذلك لان نقصانات الخلايق دلائل كمالات الخالق وكثراتها، واختلافاتها شواهد وحدانيته وانتفاء الشريك عنه والخذ والنّد، كما قال امير المؤمنين عليه السلام «بتشعيره المشاعر عرف ان لا مشعر له، وبتجهيره الجواهر عرف ان لا جوهر له، وبمضادته بين الاشياء عرف ان لا ضد له، وبمقارنته بين الاشياء عرف ان لا قرين له» الحديث.^٥
فهذا تسبيح فطري واقتضاء ذاتي نشأ عن تجلّ تجلّى لهم فاحبوه فانبعثوا على الثناء عليه من غير تكليف، وهى العبادة الذاتية التى اقامهم الله فيها بحكم الاستحقاق الذى يستحقّه جل جلاله.»^٦ انتهى.

قال الشيخ المتاله العارف فى الفصوص فى الفص السليمانى «وما ثم الا حيوان الا انه بطن فى الدنيا عن ادراك بعض الناس وظهر فى الآخرة لكل الناس فانها الدار الحيوان، و كذلك الدنيا الا ان حياتها مستورة عن بعض العباد ليظهر الاختصاص والمفاضلة بين عباد الله بما يدركونه من حقايق العالم.»^٧

وقال الفاضل العارف القيصرى فى شرحه «اعلم ان سريان الهوىة الالهية فى الموجودات كلها اوجب سريان جميع الصفات الالهية فيها من الحياة والعلم والقدرة والسمع والبصر وغيرها كليها وجزئها، لكن ظهر فى بعضها بكل ذلك كالكل والاقطاب ولم يظهر فى البعض، فظن المحجوب انها معدومة فى البعض، فسمى البعض حيوانا والبعض جمادا فالشيخ (رضوان الله عليه) نبّه ان الكل حيوان ما، ثم من لا حيوة له، ثم نبّه بقوله «الا انه بطن عن ادراك بعض الناس» على ان كونه حيوانا ليس باطنا فى نفس ذلك

١ - سورة الاسراء/٤٤.

٢ - تفسير العياشى، ج ٢، صص ٢٩٤-٢٩٣، الحديث ٧٩.

الفروع من الكافي، كتاب الزى والتجمل، باب النوادر، الحديث ٤، ج ٦، ص ٥٣١.

٣ - تفسير العياشى، ج ٢، ص ٢٩٤، الحديث ٨٣: عن اسحاق بن عمار عن ابي عبد الله عليه السلام قال: ما من طير يصاد فى بر ولا بحر ولا شئ، يصاد من الوحش الا بتضييعه التسبيح.

٤ - تفسير العياشى، ج ٢، ص ٢٩٤، الحديث ٨٤.

٥ - نهج البلاغة، المخطبة ١٨٦، (تصحیح صبحی صالح)، ص ٢٧٣.

٦ - الفيض الكاشانى، تفسير الصافى، ج ٣، ص ١٩٥.

٧ - محى الدين بن العرقى، فصوص المحكم، فص حكمة رحمانية فى كلمه سليمانية، (تصحیح ابو العلاء عفى، طهران،

١٣٦٦ ش) ص ١٥٤.

الشيء حتى تكون له الحيوية بالقوة [لا بالفعل كباقي الصفات بل هو حيوان بالفعل وان كان باقي صفاته بالقوة]، وظهر في الاخرة كونه حيوانا لكل الناس، فانها الدار الحيوان لذلك تشهد الجوارح بافعال العبد في الاخرة. وكذلك الدنيا حيوان وحيوتها ظاهرة لكن للكل كما قال امير المؤمنين عليه السلام: كنا في سفر مع رسول الله ﷺ ما استقبلنا حجر ولا شجر الا سلم على رسول الله صلى الله على وآله فظهر بادرار الحقائق ولوازمها و صفاتها الاختصاص والمفاصلة بين عباد الله.^٢ انتهى كلامه.

اقول: ان اريد بالهوية الالهية الذات الواجبة التي هي واجبة بذاتها ولذاتها فسريرانه في الموجودات بنفسها غير مطابق للقواعد الحكيمة، بل السارى في الموجودات انما هو فعله سبحانه، و يمكن تسمية فعله سبحانه بالهوية الالهية نظراً الى انه داخل في مفهوم اسم الله الجامع لجميع الصفات الذاتية والفعلية الاضافية، والصفات الفعلية يرجع الى صفة واحدة هي القيومية المطلقة، وهي عين فعله سبحانه، فان فعله تعالى بوجهه العالي هو ظهوره تعالى بصفاته واسمائه، ومعرفة الظهور بما هو ظهور بعينه معرفة الحقيقة الظاهرة بوجه الوجه لا بوجه الكنه، والحقيقة الظاهرة جامعة لجميع الصفات الكمالية بوجه الوحدة والبساطة، فظهورها بما هو ظهورها ايضا جامع لجميع تلك الصفات بصورة الوحدة النازلة منزلتها عن مرتبة وحدة تلك الحقيقة الظاهرة، فتكون محدودة بمحدود من مراتب المحدودية، ولما كانت من الصفات الكمالية المبدئية الذاتية ظهر في ذلك الظهور المحدود عكس تلك المبدئية وترتب عليه اثرها، فيترشح منها مرتبة اخرى محدودة بمحدود من الحد الاول، وهكذا تنزل الامر والوجود الى ان ينتهي الى حد وجودي لا حد دونها ولا فعلية وجودية انقص منها. وقضية المناسبة الذاتية التامة بين كل مرتبة ومرتبة اخرى متصلة بها الاتحاد بينهما، ولا يتصور بينهما مرتبة اخرى اتم مناسبة لكل من الطرفين من كل منها، فاذا المراتب كلها متحدة في الوجود، وذلك الوجود هو فعله سبحانه، فليست تلك المراتب الامراتب فعله، فلا موجد في الوجود الا هو. وقد يسمى بعض تلك المراتب بالروح، وبعضها بالملك، كما قد يسمى بعضها بالجبروت، وبعضها بالملكوت، وبعضها بالناسوت، وكذا قد يسمى بعضها بالعقل، وبعضها بالنفس، وبعضها بالطبع، وكذا قد يسمى بعضها بالغيب، وبعضها بالشهادة، فبنزول فعله تعالى يتنزل الصفات التي هي عينها، فيتنزل العلم الى علم لا يتصور من حقيقة العلم مرتبة دونها، فيكون علما ضعيفا مشوبا بالجهل غالبا عليه جهاته بحيث لا يسمى عند الجمهور بالعلم، ولذلك لا يسمى بالعقل ولا بالحس.

١ - في المناقب لابن شهر آشوب باب ذكر سيدنا رسول الله ﷺ، فصل في نطق الجادات، (ج ١، ص ٩٠، طبع قم) امير المؤمنين عليه السلام: كنت اخرج مع رسول الله ﷺ الى اسفل مكة واشجارها، ولا يمر بحجر ولا شجر الا قالت: السلام عليك يا رسول الله. وانا اسمع. وراجع التناقب في المناقب، ج ١، ص ٦٩ والمفاتيح والمجرات، ج ١، ص ٤٦ وعن طريق العامة كنز العمال، ج ١٢، ص ٤٠٠ المسند طيالسي.

٢ - شرح القيصري، على فصوص الحكم، (الطبعة الحجرية، قم، ١٣٦٣ ش) صص ٣٥٧ - ٣٥٦.

فالتسبيح في تلك المرتبة لا يكون تسبيحا شعوريا استشعاريا، بل اما تسبيح فطري ذاتي كما قال عليه السلام «بتشعيره المشاعر عرف ان لا مشعر له»^١، واما تسبيح شعوري استشعاري، وذلك لا يتصور الا في الملك الموكل بتدبير امر ذلك الشيء الذي لا شعور له، وملكوت كل شيء ليس هو الا ملكه الشاعر باموره المدبر لها والمتصرف فيه باذن ربه، كما ان ناصية كل شيء ليس الا ذلك الملك بعينه، وهو بوجه المحدودية بيدالله تعالى، ولذلك قال سبحانه ﴿فسبحان الذي بيده ملكوت كل شيء﴾^٢ وبوجه الاطلاق هو يد الله الباسطة وقدرته النافذة وفعله الساري. فاختبار بعض اهل المعرفة عن نفسه بانه يسمع تسبيح هذه الاشياء، لا يصح الا بحمل سمعه على ما يمكن به ان يسمع كلام الملائكة ونطقهم، او بحمل التسبيح في كلامه على اصوات يناسب تسبيح الملائكة. فيكون صوت كل طائر مثلا مناسبا بذاته لنطق ملكه الموكل به، بحيث اذا نزل نطقه الى مقام الطائر المناسب له صار بعينه صوت ذلك الطائر، و اذا سعد ذلك الصوت يكون بعينه نطق ذلك الملك، فيفهم كل من هو عالم بتلك المناسبة الذاتية من اصوات الطيور مقاصدهم، كما قال سليمان عليه السلام ﴿علّمنا منطق الطير﴾^٣ فافهم ذلك كله، ايّدك الله بتأييداته.



واعلم ان المعاد الجسماني على الوجه الذي ذكرناه لا يحتاج الى برهان عند المسلمين، فانه من ضروريات الدين. والبرهان العقلي عليه حجة لنا على من هو خارج عن ملتنا، بل عن ساير الملل الحقّة ايضا، اذ يمكن بقوة الحدس ان يحكم على انه من ضرورياتها ايضا، ولذلك ما تصدى الحكماء الاهليون باثباته واقامة البرهان عليه. وانا الى هذه الغاية لم اقف على انكار احد من ناقصيهم للمعاد الجسماني مطلقا فضلا عن الكاملين، وكيف يتصور ذلك منهم مع ان اثبات النبوة المطلقة العامة والمقيدة الخاصة من عمدة المسائل واعظم المقاصد في كتبهم، اذ من اثبت نبوة نبي ﷺ، ثم انكر ما هو مما جاء به ضرورة و مركزا في اذهان كل من تدين بدين ذلك النبي لا يكون الا مجنونا خارجا عن التكليف، فان ذلك يلازم ادعائه وزعمه انه اعلم وافهم من نبيه الذي اثبت نبوته بالبرهان، فاذا ثبت جنونه بذلك فالمعترض عليه في ذلك ايضا لا يخلو من شيء. ومن يدعى انه وقف على ذلك من واحد منهم مع كونه عالما بلسانهم ومصطلحاتهم وتتبعها في كلماتهم وكتبهم فنلتمس منه ان يرينا لنطلع عليه. نعم قد يظهره العجز عن اقامة البرهان عليه عقلا، واين هو من انكاره تدنيّا و شرعا؟

قال رئيس الحكماء الاسلاميين ابو على بن سينا رحمه الله في المقالة التاسعة من الهيات الشفاء فصل في المعاد:

«و بالحرى ان نحقق ههنا احوال الانفس الانسانية اذا فارقت ابدانها، وانها الى اية حالة [استصير]، نقول يجب ان يعلم ان المعاد منه ما هو مقبول من الشرع، ولا سبيل

الى اثباته الا من طريق الشريعة و تصديق خبر النبوة، وهو الذى للبدن عند البعث، و خيرات البدن و شروره معلوم لا يحتاج الى ان تعلم، و قد بسطت الشريعة الحقبة التى اتانا بها سيدنا و نبينا و مولينا محمد بن عبدالله ﷺ حال السعادة و الشقاوة التى بحسب البدن.

و منه ما هو مدرك بالعقل و القياس البرهاني، و قد صدقته النبوة و هو السعادة و الشقاوة الثابتان بالقياس اللتان للأنفس، و ان كانت الاوهام منا يقصر عن تصورهما الان لما نوضح من العلل؛ و الحكماء الالهيون رغبهم فى اصابة هذه السعادة اعظم من رغبهم فى اصابة السعادة البدنية، بل كانهم لا يلتفتون الى تلك، و ان اعطوها، و لا هو يستعظمونها فى جنبه هذه السعادة التى هى مقارنة الحق الاول على ما سنصفه عن قريب، فلنعرف حال هذه السعادة و الشقاوة المضادة لها، فان البدنيه مفروغ عنها فى الشرع.^١ انتهى و قال صدر الحكماء المتأهلين المصنف رحمه الله فى الباب السادس من مباحث النفس من هذا الكتاب فى فصل عقده لبيان الشواهد السمعية من الكتاب و السنة على تجرد النفس الناطقة الانسانية:

«و لندكر ادلة سمعية لهذا المطلب حتى يعلم ان العقل و الشرع متطابقان فى هذه المسئلة كما فى ساير الحكيمات، و حاشى الشريعة الحقبة الالهية البيضاء ان يكون احكامها مصادمة للمعارف اليقينية الضرورية، و تباً لفلسفة يكون قوانينها غير مطابقة للكتاب و السنة.»^٢

و سيقول فى مباحث اثبات المعاد الجسماني من هذا الكتاب ايضا بعد ذكره مقدمات اثباته:

«فصل فى نتيجته ما قدمناه و ثمره ما اصلناه اقول: ان من تأمل و تدبر فى هذه الاصول و القوانين العشرة التى احكمنا بنيانها و شيدنا اركانها ببراهين ساطعة و حجاج قاطعة لامة، مذكورة فى كتبنا و صحفنا سيما هذا الكتاب، تأملاً كافياً و تدبراً وافياً، بشرط سلامة فطرته عن آفة الغواية و الاعوجاج، و مرض الحسد و العناد، و عادة العصية و الافتخار و الاستكبار، لم يبق له شك و ريب فى مسئلة المعاد و حشر النفوس و الاجساد، و يعلم يقيناً و يحكم بان هذا البدن بعينه يحشر يوم القيامة بصورة الاجساد، و ينكشف له ان المعاد فى المعاد مجموع النفس^٣ و البدن^٤ بعينها و شخصها، و ان المبعوث يوم القيامة هذا

١ - ابن سينا، الشفاء، الالهيات، المقالة التاسعة، الفصل السابع، (قاهرة، ١٣٨٠ ق) ص ٤٢٣.

٢ - صدر المتأهلين، الاسفار الاربعة، السفر الرابع، الباب السادس، الفصل الثانى، ج ٨، ص ٣٠٣.

٣ - هامش ك: اى النفس الحيوانى.

٤ - هامش ك: مقصوده ﷻ هذا البدن العنصرى لا البدن المثالى.

البدن بعينه لا بدن آخر مباين له.» انتهى
فتأمل في المقدمات التي ذكره هذا الجليل، لئلا يشتبه عليك نتيجتها.
فليكن هذا آخر ما اردنا بيانه في هذا التعليق. والتوفيق من الله سبحانه خير رفيق. وأما
بيّنّا كيفية المعاد هيّنا على هذا القدر من الاختصار، مع ارادتنا ان نعلق تعليقات على تفصيل
مسائل المعاد من هذا الكتاب المستطاب، لعدم الاطمينان ببقاء العمر ومزيد التوفيق. واسئل الله
ان يبق عمرى ووفقنى لذلك. وهو حسبي ونعم الوكيل.*



١ - صدر المتألهين، الاسفار الاربعة، السفر الرابع، الباب الحادى عشر، الفصل الثانى، ج ٩، ص ١٩٧.
* الف: «تمت هذه التعليقات الشريفة من افادات الاستاد الاعظم والمولى المعظم العارف الواصل والسالک الى الله
فخر الحكماء المتألهين قدوة العلماء المحققين نخبه الفضلاء المدققين العالم الفاضل والكامل الباذل الحبر الملى الكيس جناب
آقا على المدرس ادام الله تعالى ايام افاضاته واثم الله ظلال افاداته. كتبه العبد الاثيم لولدى العزيز الشهيم الفهيم الحاج ميرزا
ابراهيم وفقه الله تعالى لتحصيل مرضاه، وقد صادف اتمامها يوم السبت ثمانى عشر من شهر جمادى الاولى من عام اثنين و
ثلثمائة بعد الالف ١٣٠٢ [هـ.ق.]»

ش: «وقد صرت مأموراً من جانب حضرت المصنّف - الذى هو فى عصره فريد و فى عهده وحيد، مفتاح العلم و لسانه،
[نور] العقل و ضيائه، حاوى فنون الفضائل. يجمع العوارف و القواضل، عالم محقق، فاضل مدقق، قدوة العلماء الراسخين، زبدة
الحكماء الالهيين، المدح فى حضرته قدح اذ لا يحيط بكنه صفاته مدح، مولانا و مقتدانا آقاى، آقا على المشهور بالمدرس ادام
الله افاضاته على رؤس العالمين - بتوسيه هذه الاوراق و تصحيحه فى شهر جمادى الاولى سنة ١٣٠٧ [هـ.ق.] وانا الجانى الآثم،
سمى الخامس من الخمس.»

ص: «هذه الحاشية من رشات الفيلسوف الاعظم و تعليق من تعليقات العالم الاعظم صدر الحكماء و المتألهين
فخر العلماء و المتشرّعين زبدة الفضلاء و المحققين جامع المعقول و المنقول حاوى الاصول و الفروع، الحكيم العارف الكامل
الفاضل العامل، الدر اللامع و النور الساطع و المحقق البارع البحر الموج المتلاطم، الذى بمحايق المعارف و الحكم و الشرع
[واقف]، نعم المؤسس مولانا و استادنا و معتمدنا اعنى جناب آقا على المدرس مدّ الله ظله العالى ايام افاضاته على رؤوس
المحققين فى علم العقل و الحكمة و المعارف الالهيه.»

ح: «كتبه العبد المحتاج الى رحمة الملك الفنى ابوالقاسم الجيلانى فى دار الخلافة طهران، اصابتها الله عن آفات الدوران فى
شهر رجب المرجب من شهور سنة ١٣١٠ من الهجرة النبوية.»