رسالهٔ معاد جسمانی
حکیم مؤسس آقا علی مدرس قدس سره

محسن کدیور

- ۱ -

مسأله معاد یکی از اصول دین اسلام، بلکه یکی از ضروریات همهٔ ادیان الهی است. اعتقاد به بازگشت همهٔ انسانها به محضر عدل الهی و رسیدگی به اعمال دنیوی آنها و ثواب و عقاب متناسب با آن اعمال مقوم دینداری می‌باشد، و منکر این اصل اعتقادی از دایرهٔ دیانت خارج شده است. علیرغم اتفاق نظر عالمان مسلمان در کلیات معاد، در جزئیات آن اختلاف نظرهایی به چشم می‌خورد. واضح است که اختلاف نظر لازمهٔ بحث علمی و تحقیق فنی است و با حفظ اعتقاد به اصل ضروری، نه تنها ضرری به اعتقادات دینی نمی‌زند، بلکه خبر از بالندگی و شکوفایی اندیشهٔ دینی می‌دهد. 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 نکتهٔ مهم باور داشته باشند که عصمت خدا و رسول صلی الله علیه و آله و ائمه علیهم السلام هرگز به معنای عصمت برداشتهای دینی ما نیست. متأسفانه در مطالعهٔ تاریخ اندیشهٔ دینی در می‌یابیم که علیرغم اینکه برخی از عالمان بزرگوار با سماحت و سعهٔ صدر در عین انتقاد علمی دیگر آراء، برداشتی تازه در مسایل اعتقادی از جمله مسأله دیرپای معاد ابراز داشته‌اند، اما برخی دیگر با حربهٔ کهنهٔ تکفیر وارتداد، 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 فلاسفهٔ 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 همهٔ 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 لامحالة 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 قاطبهٔ 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 جامعهٔ 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 فراتر از طور عقل می‌باشد. شیخ الرئیس ابن سینا، رئیس فلاسفهٔ اسلام مشهورترین قائل این قول می‌باشد. وی خاضعانه پذیرش معاد جسمانی را منوط به تصدیق خبر صادق مصدَّق 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 حوزهٔ عقلی شیراز در زمینهٔ 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 صدرالمتألهین 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

گشایندهٔ راهی شد که پس از وی پر رهرو بوده است. یعنی با کوشش تحسین برانگیز ملاصدرا، راه بحث عقلی و استدلال فلسفی مسألهٔ 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 دربارهٔ 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 فلاسفهٔ مسلمان مانند قاطبهٔ 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» درگرفته است. مراد از اینکه می‌باید بدن محشور «عین» بدن دنیوی باشد چیست؟ متکلمان معتقدند که همین بدن دنیوی بعینه می‌باید در قیامت محشور شود. چراکه 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 اعادهٔ معدوم بعینه ممتنع است. بدن محشور به این معنا عین بدن دنیوی نیست. این مطلب استحالهٔ عقلی دارد. این نکتهٔ عقلی قرینهٔ تصرف در آیات و روایات می‌شود. بلکه مراد از عینیت، مثلیت است. به این معنا که چون اورا در قیامت ببینند، بگویند عین اوست، این خود اوست، بعلاوه شخصیت انسان به نفس اوست، نه به بدن او. چراکه 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 کنندهٔ 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 مرحلهٔ 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 مـی‌شود 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 ﷺ می‌باشد. به نظر وی نفس پس از مفارقت از بدن عنصری، همواره بدن دنیوی خود را تخیل می‌نماید. چراکه قوه خیال بعد از مرگ نیز در نفس باقی است، و همین که بدن خود را خیال کرد، بدنی مطابق بـدن دنـیوی از نـفس صـادر می‌شود. نفس با این بدن که حاصل قدرت خیال بر اختراع بدن است در آخرت محشور می‌شود و همین بدن مخلوق نفس نیز ثواب یا عقاب اخروی را می‌چشد. بدن اخروی به منزلهٔ 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 ﷺ جواب صاحب اسفار را تمام ندانست. وی ضمن پذیرش اکثر اصول صدرایی، به نتیجه‌ای متفاوت با نتیجهٔ صدر المتألهین ﷺ رسید. به نظر آقا علی، نفس پس از مفارقت از بدن دنیوی اگر چه رابطهٔ 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 واسطهٔ همین مناسبات و آثار و ودایع ممتاز می‌شود. هر چقدر 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 ادامـه مـی‌دهد. بـدن 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 وصول بدن به نـفس در دار آخـرت 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 فلسفهٔ اسلامی و حکمت متعالیه به سؤال اساسی معاد جسمانی به حساب می‌آید. به نظر وی تنها با این شیوهٔ 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 پیشکسوتی صدر المتألهین در حل عقلانی مسأله معاد جسمانی و راه حل ژرف نگرانه و تحسین برانگیز حکیم مؤسس آقاعلی مدرس ﷺ پروندهٔ این بحث همچنان مفتوح است.

- ۲ -

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

گونهٔ اول: در **شرح الهدایة الاثیریة**[1] او به شیوهٔ 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 نویسندهٔ این مطالب از مبانی حکمت متعالیه خبری ندارد.

گونهٔ دوم: صدر المتألهین در دیگر آثار خود از قبیل اسفار، شواهد ربوبیة، مبدأ و معاد و ...[2] شیوهٔ 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 العقلیة الاربعة**» 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: تشخص هر چیز و ملاک تمایز آن همان وجود خاص آن می‌باشد. وجود و تشخص ذاتاً متحد و به لحاظ مفهومی و اسمی متغایر هستند. آنچه را عوارض مشخصه

---

۱ ـ صدر المتألهین، شرح الهدایة الاثیریة، خاتمة، (الطبعة الحجریة، طهران، ۱۳۱۳ هـق) ص ۳۹۷-۳۷۶.

۲ ـ صدر المتألهین، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، السفر الرابع، الباب الحادی عشر، الفصل الاول الی الثالث، (قم، ۱۳۷۸ هـق) ج ۹، ص ۲۱۸-۱۸۵.

الشواهد الربوبیة، المشهد الرابع، الشاهد الاول، من الاشراق الاول الی الثالث، (تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، مشهد، ۱۳۴۶ هـش) ص ۲۶۸-۲۶۱.

المبدء و المعاد، المقالة الثانیة، (تصحیح السید جلال الدین الآشتیانی، تهران، ۱۳۵۴ هـش) ص ۴۳۲-۳۷۲.

زاد المسافر، اول شرح بر زاد المسافر ملاصدرا، معاد جسمانی، تصحیح السید جلال الدین الآشتیانی، تهران، ۱۳۵۴ هـش.

می‌نامند، تنها می‌توان عوارض و لوازم تشخص آن هم 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 استحالهٔ 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 ـ که عین وجود شیء است ـ در همهٔ 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، چراکه 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 واسطهٔ بین عالم مفارقات عقلیه و عالم طبیعیات مادی است.

اصل نهم: رابطهٔ صور خیالی و به طور کلی صور ادراکی با نفس، رابطه فعل با فاعل است، نه رابطهٔ مقبول با قابل. نفس مادامی که متعلق به بدن است، احساس او غیر از تخیل اوست، چراکه 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 مشتهیات می‌تواند آنها را نزد خود احضار کند.

اصل دهم: نفس می‌تواند اموری که در عالم خلق نشده‌اند، 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 می‌کند در نهایت قوام و شدت وجود هستند و تأثیرات آنها قوی‌تر از تأثیر محسوسات مادی خواهد بود، آنچنانکه از اهل کرامت مشاهده می‌شود. اگر نفس در دنیا چنین توانی دارد، اگر تعلقش به بدن به طور کلی قطع شود، قوت و توانایی او زیادتر و فعلیتش شدت می‌یابد، یعنی قدرت اصحاب کرامت در دنیا در ایجاد صور خارجی؛ در آخرت برای همهٔ مردم میسر می‌شود.

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 می‌تواند 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 می‌کند. 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 می‌شود.

به نظر صدر المتألهین ﷺ با تدبر در اصول یاد شده به شرط سلامت از اعوجاج به یقین دانسته خواهد شد که همین بدن عیناً در روز قیامت محشور می‌شود و آنچه در معاد باز می‌گردد مجموع نفس و بدن عیناً همان شخص دنیوی است. هر قوه‌ای از قوای نفسانی و غیر نفسانی کمال خاص و لذت و الم شایستهٔ 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 می‌شود. 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 می‌باشد.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

ـ ۳ ـ

حکیم مؤسس آقاعلی مدرس (۱۳۰۷-۱۲۳۴ هق)[1] از قوی‌ترین شارحان آراء صدر المتألهین می‌باشد. 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 پرآوازهٔ شیراز انتقاد کرده، اساسی نودر انداخته است. مشهورترین ابتکار آقا علی مدرس روش تازهٔ او در حل مسأله معاد جسمانی می‌باشد. این رأی جدید در «**رسالهٔ سبیل الرشاد فی اثبات المعاد**» تبیین

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

شده است. عصارهٔ نظر آقاعلی را می‌توان به گونه ذیل گزارش کرد:

حکیم مؤسس در آغاز رساله به سه اصل عقلی که پایه‌های استدلال ویژهٔ 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 تحصل و منشأ فعلیت و باعث وقوع جزء بلاتحصل 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 موجبهٔ بدن، و بدن علت معدّه و زمینهٔ 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 نشآت وجود و مراحل هستی اعم از دنیا و آخرت دارد. اضافهٔ 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 استکمال 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 واسطهٔ 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 آقاعلی با نظر اشاعره از یک سو و نظر صدر المتألهین از سوی دیگر می باشد. نقد اجمالی آقاعلی به این دو مبنا راه را برای فهم دیدگاه ویژهٔ وی هموار می‌سازد:

۱. اشاعره پنداشته‌اند که معاد عیناً همان دنیاست، چرا که عود را عود نفس از برزخ به دنیا،و تعلقش را به بدن دنیوی برای مرتبهٔ 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 می‌باشد، چراکه نشأه دنیا و آخرت نمی‌توانند یکسان باشند.

۲. ظاهر کلام صدر المتألهین ﷺ این است که وی بدن دنیوی را از درجهٔ 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 اندیشهٔ 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 نمی‌گیرد.

۳. حق مطلب در بحث معاد جسمانی این است که نفس برای بار دوم به بدن دنیوی تعلق می‌گیرد، 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 ـ یعنی رجوع بدن دنیوی به آخرت و ارتقای آن به حیث نفس ـ اختصاص دارد. مهمترین مستند روایی وی روایت امام صادق علیه‌السلام در احتجاج طبرسی به نقل تفسیر صافی[1] می‌باشد:

«روح در مکان خود مقیم است، روح نیکوکار در نور و فراخی و روح بدکار در تنگنا و ظلمت. بدن خاک می‌شود، آنچنانکه از آن خلق شده بود. آنچه درندگان و وحوش از اندرون خود قی می‌کنند، از آنچه خورده و پراکنده بودند، همهٔ آنها در خاک ـ نزد آنکه از علمش ذرة المثقالی در ظلمات ارض مخفی نمی‌ماند و عدد اشیاء و وزن آنها را نیز می‌داند ـ محفوظ است. خاک روحانیین به منزلهٔ طلا در خاک است، لذا در وقت رستاخیز، بر زمین باران رویش باریده، پس از زمین می‌روید. سپس [خاک، همچون] مشک [شیر برای جداکردن کره] حرکت داده می‌شود، 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، می‌گردد، پس خاک هر قالبی به قالب خود برده می‌شود، به اجازهٔ خداوند قادر به حیث روح انتقال داده می‌شود. پس صور به اذن [خداوند] صورتگر مانند هیآت آن باز می‌گردند و روح در آنها ولوج می‌کند. پس آنگاه که مستوی شد، هیچ چیز را از خود انکار نمی‌کند.»

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

---

۱ ـ 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 می‌شود، 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 می‌کند.

به نظر آقاعلی دنیا با تمام وجودش به سوی آخرت رهسپار است، چراکه حرکت جوهری در تمام دنیا صادق می‌باشد. 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 می‌گردد. هر چند در نظر دقیق ـ یعنی توحید افعالی و نظام جمعی و جملی ـ همهٔ اشیاء به سوی غایت واحدی در حرکتند یعنی خداوند که هوالاول 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 نمی‌شود، (به نظر وی موضوع همواره مبدء عرض به شمار می‌آید) نتیجه می‌گیرد هر عملی که از نفس صادر می‌شود و به مرتبه‌ای از مراتب نفس منسوب بوده و مبدء آن عمل در ذات این مرتبه متحقق است، به صورت جمع و اجمالی در نفس موجود می‌باشد.

در اواخر رساله آقاعلی به بحثی عمیق درباب مبدء به ویژه توحید افعالی مبادرت ورزیده به تفصیل در تطابق قوس صعود و قوس نزول بحث می‌کند. در انتهای رساله اظهار می‌دارد 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 نکرده‌اند، تنها گروهی از ایشان مانند شیخ الرئیس از ارائه برهان عقلی بر آن اظهار عجز کرده‌اند. او با کلامی از صدر المتألهین در تأیید معاد جسمانی رسالهٔ ارزشمند خود را به پایان می‌برد.

ـ ۴ ـ

«**سبیل الرشاد فی اثبات المعاد**» از جمله تعلیقات حکیم مؤسس آقاعلی مدرس ﷺ براسفار صدر المتألهین ﷺ می‌باشد که توسط خود وی به صورت رسالهٔ مستقلی در آمده است. فارغ از این رساله وی شش رسالهٔ دیگر نیز از تعلیقات خود بر اسفار سامان داده است.[1] به علاوه

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

←

غیر از این هفت رسالهٔ مستقل تعلیقات پراکندهٔ فراوانی بر مواضع مختلف اسفار از وی به یادگار باقیمانده است.[1] **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 ویژهٔ 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 هـق است.

متن رساله «**سبیل الرشاد فی اثبات المعاد**» را بر اساس پنج نسخهٔ ذیل تصحیح کرده‌ایم:

نسخهٔ اول: نسخهٔ خطی شمارهٔ ۱۱۶۷۹ کتابخانه آستان قدس رضوی ـ مشهد. تاریخ کتابت: ۱۲ جمادی الاول ۱۳۰۲ هـق. 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 سیدمحمد کاظم عصار می‌باشد. این نسخه که اقدم 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.

نسخهٔ دوم: نسخهٔ خطی شمارهٔ ۷۵۳۵ مدرسهٔ عالی سپهسالار (شهید مطهری) تهران. تاریخ کتابت ظاهراً ۱۳۰۴ هـق.[2] 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 (هکذا سمعت عن الاستاذ) این نسخه از نسخهٔ قبلی به مراتب کم غلط‌تر است. ما از این نسخه با حرف (ک) یاد کرده‌ایم.

نسخهٔ سوم: نسخهٔ خطی شمارهٔ ۴۶۶۲ کتابخانهٔ عمومی آیت‌الله العظمی مرعشی نجفی ـ قم، تاریخ کتابت ۱۳۰۷ هـق. کاتب خود را با اسم رمز «الخامس من الخمس» مأمور کتابت و تصحیح رساله از جانب مصنف ﷺ معرفی کرده است. این نسخه از دو نسخهٔ قبلی

→ چاپ سنگی رساله‌های اول، دوم، ششم و هفتم بین سالهای ۱۳۱۰ تا ۱۳۱۴ هـق در طهران منتشر شده است. چاپ مصحح رسالهٔ دوم در سال ۱۳۶۳ هـش در تهران منتشر شده است. رسالهٔ اول در شمارهٔ قبل همین فصلنامه منتشر شد. رسالهٔ پنجم با تصحیح، تحقیق و مقدمه تحلیلی نگارنده در فصلنامهٔ خردنامهٔ صدرا منتشر می‌شود. تصحیح و تحقیق رساله‌های سوم و چهارم و ششم نیز به پایان رسیده در آستانه انتشار می باشد. ان شاءالله.

۱ ـ تعلیقات آقاعلی بر اسفار بر سه نوع است: یکی رسایل مستقل شده که ذکرش گذشت، دیگر تعلیقات وی که به صورت رسالهٔ 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 شاءالله.

۲ ـ 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.

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

نسخهٔ پنجم: نسخهٔ چاپ سنگی، تاریخ کتابت رجب ۱۳۱۰ هـق. 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، کلیهٔ 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 ﷺ تفسیر صافی و احتجاج طبرسی بود، علاوه بر دو مصدر یاد شده، نشان روایات را از مصادر اصلی آنها نیز ارائه کرده‌ایم. حواشی توضیحی نسخهٔ «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 آستانهٔ 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 دوستداران فلسفه اسلامی بوده است و بسیاری از فلاسفهٔ 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 هـق) حکیم، اصولی و فقیه بزرگ معاصر می‌باشد. وی در **رسالة فی اثبات المعاد الجسمانی**[۲] بی آنکه به نام آقاعلی اشاره کند، کاملاً بر مبانی آقاعلی، معاد جسمانی را اثبات کرده است. وی از محضر حکیم شهید میرزا محمدباقر اصطهباناتی (م ۱۲۸۶ هـش) از شاگردان طراز اول مرحوم آقاعلی، فلسفه آموخته است. مرحوم آیت الله میرزا ابوالحسن رفیعی قزوینی (م ۱۳۹۵ هـق) حکیم و فقیه معاصر نیز رأی آقاعلی را در معاد جسمانی پذیرفته، مشکلات **رسالهٔ سبیل الرشاد فی اثبات المعاد** را شرح کرده است.[۳]

---

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

۲ ـ الشیخ محمدحسین الغروی الاصبهانی، رسالة فی اثبات المعاد الجسمانی، تصحیح رضا استادی، فصلنامه نورعلم، شمارهٔ ۱۲، قم، آبان ماه ۱۳۶۴ ش، ص ۱۴۰-۱۳۵.

۳ ـ «استاد میرزا ابوالحسن قزوینی قدس الله روحه فی النشأت العقلیة و المثالیة بر مشکلات رسالهٔ سبیل

استاد سید جلال الدین آشتیانی در **شرح بر زاد المسافر ملاصدرا**، معاد جسمانی[1] و نیز مقدمه تحلیلی **المبدء و المعاد** صدر المتألهین[2] 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.[3] وی کوشیده است آراء آقاعلی در این رساله را در قالب ده مسألهٔ فلسفی به شیوهٔ صدر المتألهین ﷺ به سامان درآورد.

به جرأت می‌توان گفت هرگونه بحث فلسفی از معاد جسمانی بدون بررسی «**رساله سبیل الرشاد فی اثبات المعاد**» ناقص خواهد بود. در ادامهٔ 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 نوشته‌اند» استاد سید جلال الدین آشتیانی، شرح بر زاد المسافر ملاصدرا، معاد جسمانی، ص ۳۰۲، حاشیه. در مجموعهٔ رسایل و مقالات فلسفی علامه رفیعی قزوینی با مقدمه و تصحیح غلامحسین رضانژاد، (تهران، ۱۳۶۷ هـ ش) این حواشی به چشم نمی‌خورد. 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 کرده‌ایم.

۱ ـ سلسله مقالات استاد سید جلال الدین آشتیانی تحت عنوان «معاد جسمانی» از سال ۱۳۵۱ در نشریهٔ دانشکدهٔ 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 ـ المبدء 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 زمینهٔ نقد آراء آقاعلی شباهت فراوان به چشم می‌خورد. و مطالب اثر اخیر اخص از مطالب اثر قبلی می‌باشد.

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

سبیل الرشاد فی اثبات المعاد

للحکیم المؤسس آقا علی المدرس ﷺ

بسم الله الرحمن الرحیم* و به نستعین**

یا معید ما افناه اذا برز الخلائق لدعوته من مخافته، صلّ علی افضل خلیقتک واکمل بریّتک محمّد ﷺ و عترته، الذین بهم قامت الحجّه و استقامت المحجّة و عمّت النعمة و تمّت الکلمة و ظهرت الحکمة و برزت العنایة و کملت المعرفة و حسنت السجیّه و قبلت العبادة، و بقائهم ﷺ تطلع العدالة و ترتفع الضلالة و تزول الغواية و تدوم الهدایة و تقوم القیامة، صلوة تتضاعف و تتزاید ابد الابدین و دهر الداهرین.

و بعد یقول العبد الفقیر الحقیر المعترف بالقصور و التقصیر «علی الطهرانی» المشتهر «بالمدرّس» ابن عبد الله الزنوزی التبریزی المدرس، هذه تعلیقة من تعلیقاتی علی مباحث المعاد من «الاسفار الاربعة»[1] لصدر الحکماء و المتألهین ﷺ، افرزتها منها و جعلتها رسالة مختصرة مخصوصة باثبات المعاد الجسمانی، بالبرهان العقلی حسب القواعد الّتی حقّقها الحکماء الالهیون المحقّقون قدّست اسرارهم، اجابة لالتماس بعض اخوان الدین، و سمّیتها «بسبیل الرشاد فی اثبات المعاد».

* * *

فاقول متوکّلا علی الله سبحانه و متوسّلاً بانبیائه و اوصیائه ﷺ*** : اعلم ان المرکّب منه حقیق و منه اعتباری.

والاوّل ماله وحدة حقیقیّة یصیر**** بها واحدا حقیقیا مندرجاً تحت واحد من الانواع

---

* ـ الف: (قبل البسمله) السلام علیک یا حجة الله بابی انت و امی ادرکنی و لا تهلکنی. تعلیقات من العبد الحقیر علی المدرس علی مباحث المعاد من الاسفار الاربعة لصدر الحکما و المتألهین ﷺ.

ش: (قبل البسمله) هذا کتاب لو یباع لوزنه درّ لکان البایع مغبوناً.

ص: (بعد البسمله) و به ثقتی و علیه توکلی فی کل ما یخاف و یرجی.

** ـ لم یذکر «و به نستعین» فی: ش و ص و ح.

۱ ـ صدر المتألهین، الاسفار الاربعة، السفر الرابع، الباب العاشر، الفصل الحادی عشر، ذیل قوله «و التحقیق فی التوفیق بینها» (تهران، ۱۳۷۸ ق) ج ۹، صفحة ۱۸۳.

*** ـ لم یذکر فی «الف» هذه المقدمة من قوله «یا معید ما افناه...» الی هنا، بل فیه بعد البسمله: قوله فی فصل عقده للتنبیه علی شرف علم المعاد و التحقیق فی التوفیق بینها اعلم ان المرکب منه حقیق و ...

اثبتنا المقدمة من ص، ش، ح و ک.

**** ـ الف: یصدر.

المتحصّلة الحقيقيّة من جهة تلك الوحدة، و ان كانت له ايضاً بوجه وحدة اعتباريه من جهة الهيئة الانضماميه من انضمام بعض الاجزاء الى بعض. و هذا المركّب لا يحصل الّا اذا كان بين الاجزاء افتقار و عليّة* بحسب كثرة ما و اتّحاد وجودى بحسب وحدة حقيقيّة سارية فى الكل؛ مثاله الانسان المركّب من النفس و البدن و نفسه المركّبة من درجات** القوى و مهيّته المركّبة من الجنس و الفصل، فان بعض هذه مركّب من مادة و صورة متحدتين فى الوجود و بعضها مركّب من درجات نفسانيه وجودية متّحدة فى اصل الوجود النفسانى السارى فى تلك الدّرجات، و بعضها مركّب من مفهوم ماخوذ على وجه الابهام و مفهوم اخر ماخوذ على وجه التحصّل بحيث يكون الاخذ و الاعتبار بحسب الابهام و التحصّل مطابقين للواقع.

و الثانى ما ليس له تلك الوحدة الحقيقية بل تكون وحدته منحصرة فى الوحدة الاعتبارية الحاصلة من مجرد انضمام بعض الامور الكثيره الى بعض اخر منها. فالاجزاء فى المركّبات الحقيقيّة كثيرة بوجه متحدة بوجه اخر.

و لعلّك تقول هذا مخالف لما ادّت اليه انظار رؤساء العلم فى الحكمة الطبيعيّة، فان صور العناصر الاربعة باقيه عندهم فى المركّبات الحاصلة من امتزاجها كالياقوت، و كذلك الانسان و الفرس مع بقاء صور العناصر فى ابدانها فان ابدانها مركّبة من الاعضاء و الاعضاء من اللحوم و الاعصاب و العظام و غيرها، و كل واحد من هذه له وجود خاص يباين وجود كل واحد من البواقى فكيف يكون بدن الانسان مركّبا حقيقيا بل المركّب الحقيق على ماصورته منحصر فى البسائط الحقيقيّة الخارجيّه.

فان خطر هذا ببالك، فاعلم ان العناصر ليست بصورها باقية فى المركبات كما هو الحقّ، و على تقدير بقائها ليست باجزاء للمركبات الحقيقيّة باعتبار صورها العنصريّة المتفرّقه المتباينه، فانها بهذا الاعتبار تكون كالحجر الموضوع بجنب الانسان، بل انّما هى اجزاء لها باعتبار الجسميّة الماخوذة على وجه الابهام و اللّابشرطيّة الحاكية عن القوّة، لا المأخوذة على وجه التحصّل الحاكى من الفعليّة.

وكلمة الفصل ان فيها جهتين، جهة قوّة و ابهام*** و جهة فعليّة و تحصّل. و ليست هى باجزاء للمركّبات الحقيقيّة بالجهة الثانيه، بل انّما هى اجزاء لها بالجهة الاولى، و المبهم بما هو مبهم متّحد مع المتحصّل و كذلك القوّة بما هى قوّة متحدة مع الفعل، و الّا لزم خرق الفرض، و كذلك الاعضاء فى الانسان و غيره اجزاء باعتبار جهة القوّة الّتى فيها لا باعتبار صورها و فعليّاتها، بل انّما هى بهذا الاعتبار من شرائط تحقق القوّة و اصل المادّة او من شرائط كمالها و استعدادها.

و من اجل ذلك قالوا ان المادّة ماخوذة فى المركبات على وجه الابهام، فاذاً الاعضاء من شرائط حصول الروح البخارى المنبعث منها الحامل للنفس، و فيها قوّة الاتّحاد مع النفس بل المتّحد معها انّما هو هو من جهة قوّته. فالتّركيب الاتّحادى انّما هو بين النفس و القوّة الّتى فى البدن، و

---

* ـ ص: غلبة.

** ـ الف: درجة.

*** ـ الف: ابهام.

تركيبها* تركيب طبيعي بالذات. و اما التركيب بين صور الاعضاء فهو اعتباري بالذات، و بينها و بين النفس طبيعي** بالعرض. و من اجل ذلک لايصادم التغييرات الحادثة فيها وحدة الشخص الانساني. و كذلک التركيب بين مراتب النفس و قواها تركيب حقيق بالذات فان بعضها فوق بعض الى صورة صورها. و بعضها دون بعض الى مادّة موادّها مع كون الكلّ متّحدة في الوجود النفساني الساري فيها.

بل فصل الخطاب لاتّضاح الحقّ عند اولى الالباب، انّ التدابير الذاتيّة الطبيعية الّتي للنفس في البدن كالنمو و التغذيه و غيرهما***، و تغيّر حالاته بسنوح**** الحالات النفسانيه فيها***** كحمرة الخجل و صفرة الوجل، و ظهور الرطوبة في جرم اللسان بتخيل شي حامض و احاطتها به بحيث توصّل يدها بايّ موضع منه فيه الم او حكة في الليل المظلم، و حدوث الاحتلام من الصور الخياليه في النوم، و الحركة الذاتية الّتي للنطفه استكمالا الى ان تصير نفساً حركة واحدة متصله بلا تخلّل سكون، يعطي اليقين باتّحاد النفس مع صور الاعضاء ايضا كما انها متّحدة مع موادها، فاذن الكل من مراتب النفس فهي على شكل المخروط نقطة راسها القوّة العاقلة و قاعدتها صور الاعضاء مع موادها، و كل مرتبة عالية من مراتبها بالنسبة الى مادونها علة ايجابيّة، و كل مرتبه سافلة منها بالنسبة الى ما فوقها علة اعداديّة، فالتركيب بينها تركيب طبيعي بالذات بملاحظة العليّة و الافتقار من جهة الايجاب و الاعداد و القوّة و الفعل و اتّحاد الكل في الوجود النفساني، و ان كان التركيب بينها من جهة انها درجات طولا او عرضا تركيباً طبيعيّاً بالعرض، و خصوصيّة المعلول تطابق خصوصيّة العلّة المقتضية لها لانّها منها كما ان خصوصيّة المستعدّ بما هو مستعدّ تطابق خصوصية المستعدّ له لانه متوجّه بذاته اليه، و النفس فاعلة للبدن بخصوصيّة ذاتها المستتبعة لملكاتها الجوهرية الفطريّه او الحاصلة لها من مزاولة الاعمال و مواظبتها، و البدن يعدّها باعمالها لملكات مناسبة لتلك الاعمال كما ان صور الاعضا في ابتداء تكوّنها تتوجّه بحركاتها الذاتية الى نفسٍ مناسبة لها مناسبة ذاتيه، و النّفس بعد وجودها يوجب صورا في الاعضاء في كل حين تناسبها مناسبة ذاتيه حسب جهاتها الذاتيه النفسانية الّتي اذا نزلت صارت بعينها صورا خاصّة في الاعضاء.

و من اجل ذلک قالت الفلاسفة الالهيّه ان النفس و البدن يتعاكسان ايجابا و اعدادا، الاترى صدور اعمال الصنايع في اربابها على احسن وجه و اكمل من القوّة المحرّكة الفاعلة من دون تدبّر و روّية لنفوسهم فيها حال صدورها عنهم مع التفاتهم و اشتغالهم بامر اخر، و عدم صدورها

---

* ـ الف و ک: تركيبها.

** ـ لم يذكر عبارة «بالذات. و اما التركيب بين صور الاعضاء فهو اعتباري بالذات. و بينها و بين النفس طبيعي» في الف.

*** ـ الف و ص: غيرها. **** ـ ص: لتنوّع.

***** ـ ح فاقد «فيها». هامش ک: «بل هنا يدعى ان النفس مع الاعضاء متّحدان لانّ المادّة تتحرّک من مجرى الاعضاء الى القوى و صارت روحاً بخارياً و نفساً حيوانياً، و هذا الاتصال اتصال وجودي، و معنى الاتصال الوجودي الاتّحاد حتى تفارق النفس عن البدن و هذه العلاقة تنقطع دون العلاقة النزولي. هكذا سمعت من الاستاد المتألّه دام ظله العالي.»

عنها على ذلک الوجه قبل حصول تلک الملکات فيهم مع کمال التفات نفوسهم بها و تدبّرها فيها، و ماحصلت تلک الملکات الا بمواظبة تلک الاعمال، فباعمال البدن بالقوّة المحرّکة تحصل ملکة تلک الاعمال فی النفس اعدادا.

ثم من تلک الملکة تحصّل فی القوّة المحرّکة حالة و مبدئيّة لتلک الاعمال ايجابا، و ليست تلک المبدئيّة الّا اثرا مناسباً لتلک الملکة مناسبة ذاتية کما هو قضيّة کلّ اثر بالذّات مع مـؤثّره بالذات، فهو بعينه تلک الملکة بوجه الصعود و هی بعينها ذلک الاثر بوجه النزول، فهو خليفة من تلک الملکة حصلت بايجابها و نزولها فی مرتبة ذات القوّة المحرّکة. فاذن اذا فارقت النفس البدن تخلّفت فيها آثارا و ودايع من جهاتها الذاتيه و ملکاتها الجوهرية، و هذا الاستخلاف يترتّب على تدبيرها الذاتی للبدن و ايجابها له بضرب من التبعيّه، و ليس لها فيه قصد و شعور، بل انّما هو امر طبيعی تکوينی، فاذن البدن بعد مفارقة نفسه عنه ممتاز فی الواقع عن سائر الابدان المفارقة عنها نفوسها، و کذا عناصره* عن عناصرها بهذا الاستخلاف، بحيث اذا شاهدته نفس قويّة مکاشفة شاهدته على صفة هذا الاستخلاف و يحکم بانه بدن فارقت عنه نفس کذا و کذا.

ثمّ النفس بعد المفارقة عن البدن يتّصل بنفس کلية مربّية لها مناسبة لذاتها و ملکاتها[1]، و البدن ايضاً سائر الى الآخرة بحرکته الذاتيه الاستکماليه کسائر المتحرکات السائرة الى غاياتها الذاتيه، و ليس محرّکة الا تلک النفس الکلّية المربيّة لنفسه الجزئية من مجری تلک النفس الجزئيّة ايضا، لکن بحسب النظام الکلی لا النظام الجزئی کما هو قبل مفارقتها عنه، فان النفس الجـزئية تکون بعد المفارقة جهة فاعليّة للنفس الکليّة الّتی لها قبضا کما انها قبل المفارقة کانت جهة فاعلية لها بسطا.[2]

و تمام السرّ فی ذلک کله لزوم المناسبته التامّة بين الفاعل بالذات و مفعوله بالذات، فاذا انقلب فرق البدن بحرکته الذاتية الى الجمع و کثرته الى الوحدة و دنياه الى الاخرة ـ الّتی هی دار تحقق الکثرة بصورة الوحدة مع کونها کثرة ـ اتّحد مع النفس[3] المناسبة له ذاتا و جهاتا فی مقام تلک النفس الکليّة المناسبة لها اتّحادا اتم من الاتحاد الذی کان بينهما فی الدنيا الّتی هـی دار تـصور الوحدة بصورة الکثره مع کونها وحدة.

و هذا معنى قولهم کل شی يرجع الى اصله، و النفس اصل البدن بوجه و البدن اصـلها بوجه، و اصل کل واحد منها النفس الکلية الّتی تناسبها، فافهم حقيقيّة المعاد الجسمانی و حقيقته

---

* ـ الف: عناصرها.

۱ ـ هامش ک: «لان کل غايه لابدّ و ان يکون اشرف من ذی الغاية.»

۲ ـ هامش ک: «والبدن يتحرک الى الآخرة بحسب النظام الکل کساير المتحرکات الى مـرتبة النـبات لان نـفسی الحيوانية ذهبت مع النفس الناطقه و الحرکات الاستکماليه تاليه فی الدنيا و الآخرة اما فی الدنيا احتيالاً و فی الآخرة جبلياً فطرياً. هکذا سمعت»

۳ ـ هامش ک: «و النفس انقطعت علاقة من البدن صعوداً بسبب الموت، اما من حيث النزول لاتنقطع لاجل ايجابها.»

على تلک الحال و لا تنظر الى من قال و لا الى ماقيل او يقال و احمد الله ولیّ الفضل و الافضال.*

* * *

و اعلم ان الظاهر بين المسمّين بالاشاعرة[1] و من يحذوا حذوهم فى الجمود على الظواهر و المتبادرات الّتى منشا تبادرها انسهم بالدنيا و الفهم بالمحسوسات، الّتى فيها و محبتهم بمستلذاتها و وحشتهم عن دار غيرها و محسوسات يغاير محسوساتها و مستلذات يخالف مستلذاتها، زعموا ان المعاد هو الدنيا بعينها و ان العود انّما هو عود النفس من البرزخ الى الدنيا و تعلقها ببدنها الدنيوى ثانيا كتعلقها به قبل مفارقتها عنه بلا فرق يعتد به، فالدار الاخرة عندهم هى الدنيا بعينها و العود هو رجوع النفس اليها، فتتحرک النفس من البرزخ الى البدن الذى بق فى الدنيا متفرقة الاجزاء بعد اجتماع اجزائها المتفرقه ثانيا و صيرورتها قابلة لتعلق النفس بها.

و هذا القول مع انه باطل بوجوه عقليه، مخالف لضرورة النقل ايضا، و ذلک معلوم لمن راجع الى ما ارتكز فى نفسه من الدين فى بدو امره قبل ورود الشبهات و العصبية و المأنوسات عليه، و لبعض الآيات القرانية كقوله سبحانه ﴿و لقد علمتم النشاة الاولى فلو لا تذكرون﴾[2] فانه صريح بمخالفة نشاة الدنيا لنشاة الاخرى.

و بعض اخر عزلوا البدن الدنيوى عن درجة الاعتبار فى العود و المعاد، كما هو ظاهر ما يترای من كلامه قدس سره فى التوفيق هيهنا[3]، فان مايترای من ظاهره ان الابدان الاخروية مجردة عن المادّة الدنيويه القابلة للاستحالات و سوانح الحالات و ورود الصور و الكمالات و تجدد الحركات و الاستكمالات و الكون و الفساد غير مجردة عن الصور الامتداديه، فليست هى فى التجرد بمثابة العقل و لا فى المقارنه كالصور الدنيويه، بل انّما هى مجردة عن المادة فقط بخلاف العقل فانه مجرد عن الصور الامتدادية ايضا، فالبدن الاخروى قائم بالجهة الفاعليه فقط و البدن الدنيوى قائم بها و بالجهة القابلية ايضا، فالبدن الاخروى كما يترای من ظاهر كلامه قدس سره هيهنا و من

---

* ـ الف فاقد «والافضال».

١ ـ راجع شرح المقاصد لسعد الدين التفتازانى، المقصد السادس، الفصل الثانى، (تحقيق د. عبدالرحمن عميرة، بيروت، ١٤٠٩ق) ج ٥، صص ١٠٠ - ٨٢. و شرح المواقف للسيد الشريف الجرجانى، الموقف السادس، المرصد الثانى، المقصد الاول الى الرابع، (تصحيح السيد محمد بدرالدين النعسانى الحلبى، قاهرة، ١٣٢٥ ق) ج ٨، صص ٣٠٣ - ٢٨٩ و شرح تجريد العقائد لعلاءالدين القوشچى، المقصد السادس، المسئله الاولى الى الرابعة، (قم، الطبعة الحجرية) صص ٣٨٠ - ٣٧٧.

٢ ـ سورة الواقعه / ٦٢.

٣ ـ صدر المتألهين، الاسفار الاربعة، السفر الرابع، الباب الحادى عشر، الفصل الاول، ج ٩، ص ١٩٠: «ان هوية البدن و تشخصه انّما يكونان بنفسه لا بجرمه فزيد مثلاً زيد بنفسه لا بجسده و لاجل ذلک يستمر وجوده و تشخصه مادامت النفس باقية فيه». الفصل الثالث، ج ٩، ص ٢٠٠: «فالاعتقاد بحشر الابدان يوم القيامة هو ان يبعث ابدان من القبور اذا رأى احد كل واحد واحد منها يقول هذا فلان بعينه، و هذا بهمان بعينه او هذا بدن فلان و هذا بدن بهمان على ما مرّ تحقيقه و لا يلزم من ذلک ان يكون غير مبدل الوجود و الهوية .... لا عبرة بخصوصيه البدن و ان تشخصه و المعتبر فى الشخص المحشور جسمية ما ايّة جسميّة كانت، و ان البدن الاخروى ينشأ بحسب صفاتها...». راجع الفصل السابع لتفصيل الفرق بين هيولى الصور الدنيوية و هيولى الآخرة، ج ٩، صص ٢٢٤ - ٢٢٢.

بعض كلماته الاخرى فى سایر المواضع[1] هو بعينه البدن البرزخى، و اما البدن الدنيوى فيفسد الى عناصره فيصير حكمه حكم العناصر كما كان قبل صيرورته بدنا، فلا يتعلق النفس به بعد مفارقتها عنه اصلا.

و الحقّ ما ذكرناه من تعلق النفس ثانيا بالبدن الدنيوى، لكن برجوع البدن الى الآخرة و الى حيث النفس، لا بعود النفس الى الدنيا و الى حيث البدن فيكون البدن واقفا و النفس متحركة اليه.

* * *

قال فى الصافى فى تفسير قوله تعالى فى سورة يس ﴿قل يحييها الّذى انشاها اوّل مرّة و هو بكلّ خلق عليم﴾[2]

«يعلم تفاصيل المخلوقات و كيفيّة خلقهاو اجزائها المتفتّتة المتبدّده اصولها و فصولها و مواقعها و طريق تميزها و ضم بعضها الى بعض.

العياشي عن الصادق عليه السلام قال: جاء ابىّ بن خلف، فاخذ عظما باليا من حائط فـفته، فقال: يا محمّد اذا كنا عظاما و رفاتا ائنّا لمبعوثون خلقا ؟ فنزلت[3].

و فى الاحتجاج عن امير المومنين عليه السلام[4] مثله.

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

---

١ ـ صدر المتألهين، مفاتيح الغيب، المفتاح الثامن عشر، المشهد الاول و الثانى، (تصحيح محمد خـواجـوى، تهـران، ١٣٦٣ش) صص ٦٠١ - ٥٩٥. المبدء و المعاد، المقالة الثانية، الاصل السـابع، (تصحيح السيد جلال الدين الآشتيانى، تهران، ١٣٥٤ش) ص ٣٩٤؛ الشواهد الربوبية، المشهد الرابع، الشـاهد الاول، الاشراق الاول و الثانى و الثالث (تصحيح السيد جلال الدين الآشتيانى، مشهد، ١٣٤٦ ش) صص ٢٦٨ - ٢٦١. كتاب العرشيه، المشرق الثانى، الاشراق الثانى (تصحيح غلامحسين الآهنى، اصفهان، ١٣٤١ ش) صص ٤١ - ٢٩. زاد المسافر، الاصل العاشر (تصحيح السيد جلال الدين الآشتيانى، اول «شرح بر زاد المسافر ملاصدرا، معاد جسمانى» تهران ١٣٥٩ش) صفحهٔ «هفده». تفـسير القرآن الكريم، ذيل آية ٨١ من سورة يس (تصحيح محمد خواجوى، قم، ١٤٠٢ق) ج ٥، صص ٤٠١-٣٧٠.

٢ ـ سورة يس / ٧٩.

٣ ـ الجزء الثانى من التفسير العياشى من اول سورة مريم لم يصل الى زماننا. هذه الرواية منقولة عن تفـسير العياشى تذكر فى الصافى و تفـسير نور الثقلين، ج ٤، ص ٣٩٤: عن الحلبى عن ابى عبدالله عليه السلام قال ....

٤ ـ و روى عن موسى بن جعفر عن ابيه عن آبائه عن الحسين بن على عليه السلام ان يهودياً من يهود الشام و احبارهم قال لامير المؤمنين عليه السلام : فان ابراهيم عليه السلام قد بهت الذى كفر ببرهان على نبوته؟ قال له على عليه السلام :لقد كان كذلك و محمد صلى الله عليه و آله اتاه مكذب بالبعث بعد الموت و هو ابىّ بن خلف الجمحى، معه عظم نخر ففركه ثم قال: يا محمد «من يحيى العظام و هى رميم»، فانطق الله محمداً بحكم آياته و بهته ببرهان نبوّته، فقال: «يحييها الذى انشأها اول مرة و هو بكل خلق عليم»، فانصرف مبهوتاً. ابو منصور احمد بن على الطبرسى، الاحتجاج، احتجاج على عليه السلام على اليهود من احبارهم ممن قرأ الصحف و الكتب فى المعجزات النبى صلى الله عليه و آله و كثير من فضائله (مع ملاحظات السيد محمد باقر الموسوى الخرسان ، بيروت، ١٤١٠ ق، الطبعة الثانية) ج ١، ص ٢١٤.

ذرّة فی ظلمات الارض و یعلم عدد الاشیاء و وزنها و، ان تراب الروحانیین بمنزلة الذهب فی التراب فاذا کان حین البعث مطر الارض مطر النشور، فتربوا الارض ثم تمخض مخض السقاء، فیصیر تراب البشر کمصیر الذهب من التراب اذا غسل بالماء و الزبد من اللبن اذا مخض، فیجمع تراب کل قالب الی قالب ینتقل[1] باذن الله القادر الی حیث الروح، فتعود الصور باذن المصوّر کهیآتها، و تلج الروح فیها، فاذا قد استوی لا ینکر من نفسه شیئاً».[2] انتهی کلام الصافی[3].

اقول: قوله علیه السلام «ان الروح فی مکانها»[4] لعله اراد ان الروح لا یتحرک بذاتها و جوهرها الی مقام نازل ارتفعت عنها بحرکتها الذاتیه الی مقام عادل هو غایة حرکتها، اذ الشیء لا یتحرّک بجوهر ذاته حرکة ذاتیة طبیعیة فطریة* الی بطلان ذاته او کمالات ذاته اللایقه بذاته، بل انّما تتحرّک بذاته[5] الی کمال ذاته و جوهر فطرته و صلاح امره فی نفسه، و المقام الذی حصل للروح و هو الوجود المجرّد عن نشاة الدنیا او الکمالات اللائقه بجوهرها الانسانی انّما هو ما حصلت بحرکاتها الذاتیه او بافعال و اعمال اختیاریة، فلا ینزل عنه بجوهرها الا بموانع و اضداد تتوجّه الیها فتمنعها عن الوقوف فی درجة کمالاتها الّتی حصّلتها، و تعدّ مادّتها الی الحرکة الی** ما یقابلها، و دار الآخرة لیست بدار اعداد و استعداد من خارج بل انّما هی دار الاستکفاء.

فالروح هناک مستکفیة بذاتها و بذات مبدئها، فلا یرتفع عنها ما هو کمال ذاتها کالوجود الاخروی، بل انّما یمکن ان یرتفع عنها ما هو نقص لجوهر فطرتها الانسانیه، کالهیآت المظلمة و الصور الموذیة المکتسبة الّتی تؤلمها و تعذبها، لکن لا بمانع خارجی و معد خارج عن ذاتها کما فی

---

۱ ـ فی بعض النسخ ینتقل من الانتقال و فی بعضها ینتقل من النقل. [منه عفی عنه]

۲ ـ الطبرسی، الاحتجاج، ج ۲، ص ۳۵۰.

۳ ـ الفیض الکاشانی، تفسیر الصافی، (تصحیح الشیخ حسین الاعلمی، بیروت، ۱۳۹۹ ق) ج ۴، ص ۲۶۱.

۴ ـ هی الفقرة الاولی للروایة المنقولة عن الصادق علیه السلام فی الاحتجاج. والمنصف رحمه الله شرح مفاد هذه الروایة تفصیلاً فی فقرات اثنی عشر.

* ـ الف فاقد «فطریة».

۵ ـ «والحاصل ان النفس الناطقة بعد بلوغها الی الکمالات الحاصلة فی سنخ ذاتها و جوهر حقیقتها، و بعد تحصیلها الکمالات اللائقة بجوهر وجودها لم یتنزل الی مرتبة ارتفعت عنها. و ان النفس انما تعلقت بالبدن لاجل تحصیل الکمالات و لاکتساب الکمالات الحاصلة فی سنخ ذاتها و جوهر حقیقتها، و بعد تحصیلها الکمالات اللائقة بجوهر وجودها لم حصلت لها الکمالات اللائقة بذاتها، و وصلت الی الغایة التی تتحرک لاجلها و صارت الغایة صورت ذاتها و اتحدت باصلها و فارقت الآلات البدنیة، یستغنی عن الآله لتبدیل قوتها فعلیة و هو المراد من الموت و مفارقة النفس عن البدن، لا تعود الی المقام الذی کان لها قبل التحصل لانها لو تنزلت الی ما ارتفعت عنه و تعلقت بالبدن الدنیوی لزم ان تکون فعلیاتها قوة، لان تعلقها به کاشف عن احتیاجها الی الآله لتحصیل الکمالات التی بها تصیر بالفعل وقد فرض انها صارت بالفعل و تعلقها بالبدن ینافی استغنائها عنه و تعلقها ثانیاً بالبدن عین صیرورة الفعلیة قوة و عین اقتضاء الشیء بطلان ذاته و لذا قال عز من قائل فی جواب من یقول: رب ارجعونی لعلی اعمل صالحاً: کلا انها کلمة هو قائلها، کنایة عن امتناع رجوع الشیء الی القوة بعد ما صار بالفعل و ان لکل شیء قسطاً فی الوجود و حظاً من التحصیل لا یتغیر عما کان و الحاصل ان تعلق النفس من جهة رجوع النفس الی البدن بعد صیرورتها امراً بالفعل محال و لا یمکن الا من جهة حرکة البدن الی حیث الروح، فلیکن هذا فی ذکرک فانه دلیل علی بطلان التناسخ.» (میرزا ابوالحسن رفیعی قزوینی رحمه الله)

** ـ الف فاقد «الی».

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

و امّا الّذين ليس لهم هذا النور فليس لهم رافع داخلي[1] كما ليس لهم مانع خارجي و رافع كذلك، فلا يرتفع عنهم الآلام و لا يخفّف عنهم العذاب، بل يدور العذاب عليهم بحركة دورية على انفسهم، فان رؤسهم منكوسة الى نشاة الطبيعة الّتي هي متحركة بذاتها، بل هي نفس الحركة بذاتها فليس لهم بهذا الاعتبار الا التجدّد و التبدّل كما قال سبحانه ﴿كلّما نضجت جلودهم بدّلناهم جلوداً غيرها ليذوقوا العذاب﴾[2] و قال ﴿ان شجرة الزقّوم طعام الاثيم كالمهل يغلي في البطون كغلي الحميم﴾[3]. و لعلّ الغلي اشارة الى صعود العذاب اعداداً الى ملكاتهم النفسانيه و نزوله ايجابا الى ابدانهم، فلا يخرجون عن العذاب و داره اذ لا يمكنهم الصّعود الى نشاة فوقها الّتي هي نشاة الرحمة، اذ لا مبدء لهم خارجاً و لا داخلا لتلك الحركة الصّعودية، فليست لهم حركة على وجه الاستقامه طولا بحيث يخرجون عن العذاب و نشأته.

و الحركة الدوريّه 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 مستكفيا 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*، فاهل النار من الكفار و الجاحدين للحقّ حركتهم في العذاب دائمة، و غاية حركتهم هي ذوقهم العذاب تسرمداً و على نهج الاتصال التجدّدي، 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 اجماليّه الى هذا المطلب الغامض ان كنت اهلا لفهمها و تأمّلت فيها تجدها برهانا عقلياً عليه، فافهمه و لا تنظر الى بعض الشبهات المذكورة فيه نظر الاعتناء، و استغفر الله لذنوب هذا العبد المذنب.

قوله عليه السلام «في ضيق و ظلمة»[4] لان رؤسهم المعنوية الّتي هي عقولهم منكوسة الى نفوسهم الامّارة الظلمانيه و طبايعهم الضّيقة الّتي هي دار الاضداد و التمانع و الضغطة، و لعلها في باطنها و نشأتها الاخروية و ﴿هي نار الله الموقدة الّتي تطّلع على الافئدة﴾[5].

قوله عليه السلام «كما منه خلق»[6] لعل تشبيهه عليه السلام انّما هو باعتبار الصور الترابية الّتي هي ظاهرة، لاباعتبار باطنه و الامور الكامنة فيه من اثار النفس المودعة فيها الّتي بها يمتاز باطنا عن سائر الاتربة كما سيجيء في كلامه. و يحتمل ان يكون مراده انه نزل الى التراب من طريق خلق منه، فان

---

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

٢ ـ سورة النساء / ٥٦. ٣ ـ سورة الدخان / ٤٦ - ٤٣.

* ـ الف: دائمة قابل فاهل النّار.

٤ ـ هذه هي الفقره الثانية للرواية المنقوله عن الصادق عليه السلام في الاحتجاج: «ان الروح مقيمة في مكانها، روح المحسن في ضياء و فسحة، و روح المسيء في ضيق و ظلمة...».

٥ ـ سورة الهمزة / ٧ - ٦.

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

طریق نزوله عین طریق صعوده.

قوله ﷺ «و ما تقذف به السّباع»[1] لعله اشارة الی ما به یدفع شبهة الآکل و الماکول من عدم کون التغذیة بالصاق الغذاء بجوهر المغتذی و تشبیهه به و اتّحاده معه، بل بکونه معدّا لحرکة مادّة المغتذی الی صورة اخری بدلا* عمّا تحلل عنه، ففاض علیه من مجری النفس کما حققّه ﷺ.[2]

قوله ﷺ «محفوظ»[3] لعلّه اراد من الحفظ کونه محفوظا علی صفة التمیز من جهة ما کمن** فیه من الخصوصیّة الّتی حصلت فیه من مجری فاعله القریب الذی هو النفس، فیتمیز عن سائر الاتربة بودایع[4] من اثار النفس الّتی کانت مدبّرة له، و لعلّ قوله یعلم عدد الاشیاء و وزنها یؤمی الی ذلک ایماء قریبا من التصریح، فان المراد من الاشیاء جمیع الاشیاء، لا الاجسام و هذا ظاهر فالمراد من الوزن ما یعم الاجسام و غیرها، و هو مقام الاشیاء بحسب وجدانها و فقدانها للوجود و عوارضه.

قوله ﷺ «الرّوحانیین»[5] لعل مراده ﷺ من الرّوحانیین النفوس العادلة المقدّسه الّتی هی اصحاب الیمین لا النفوس الشقیّة الّتی هی اصحاب الشمال، و القرینة علیه قوله ﷺ «بمنزلة الذّهب» الی آخره.

و اما المقرّبون فلا یبلی جسدهم، کما شاهدت ذلک فی جسد **الصّدوق محمد بن علی بن بابویه القمّی** رضی الله عنهما المدفون فی ارض ری فی سرداب، دخلت السّرداب بعد مضی سنوات قریبة من عشرة من ظهور جسده الطیب الطاهر، فشاهدته کانسان حی تام الاعضاء بلا نقص و فساد و بلاء، نام مستلقیا.[6]

و یحتمل بعیداً ان یکون مراده ﷺ منه من له الرّوح سواء کان من اصحاب الیمین او من اصحاب الشمال، و وجه هذا الاحتمال عموم قوله «فیصیر تراب البشر»، و وجه بعده اتیانه مثالا اخرمع ذکر «الذّهب» بعد هذا العام، فافهم.

---

۱ ـ هذه الفقرة الرابعة للروایة «... و ما تقذف به السباع و الهوام من اجوافها مما اکلته و مزقته کل ذلک فی التراب محفوظ...»

* ـ الف: به لا.

۲ ـ راجع صدر المتألهین، الاسفار، السفر الرابع، الباب الحادی عشر، الفصل التاسع فی احتجاج منکرین للمعاد، ج ۹، صص ۱۷۱ ـ ۱۶۷.

۳ ـ هذه الفقرة الخامسة للروایة «... کل ذلک فی التراب محفوظ عند من لا یعزب عنه مثقال ذرة فی ظلمات الارض...»

** ـ ح: «یکن»؛ الف: «مکّن».

۴ ـ هامش ک: «و هی اللحم و العظم و غیرها من الملکات.»

۵ ـ هذه الفقرة السادسه للروایة: «... و ان تراب الروحانیین بمنزلة الذهب فی التراب...»

۶ ـ الشیخ الجلیل ابو جعفر محمد بن علی بن الحسین بن بابویه القمی، (المتوفی ۳۸۱ ق) المدفون فی الری قریب من قبر السید عبد العظیم بن عبد الله الحسنی، ظهرت هذه الکرامة حدود سنة ۱۲۳۸ هـق فی عهد فتحعلی شاه القاجار، ذکر تفصیلها جمع من الاعاظم کالخوانساری فی الروضات الجنات، ج ۶، صص ۱۴۱ ـ ۱۴۰، التنکابنی فی قصص العلماء، ص ۳۹۶، المامقانی فی تنقیح المقال، الخراسانی فی منتخب التواریخ و القمی فی الفوائد الرضویة، ص ۵۶۳ فراجع.

قوله عليه السلام «كمصير الذهب من التراب»[1] هذا كالصريح فيما ذكرناه من ان فى البدن بعد مفارقة النفس عنه ودائع من اثار النفس بحسب ذاتها و ملكاتها الاصليّة و المكتسبة الحاصلة من اعمالها و افعالها، بها يخالف سائر الابدان و يتميّز ترابه عن سائر الاتربه، فان تلك الاثار فيه مخصّصة له كتخصيص الصّور الجزويّة الخاصة للمادّة الجزويّه المتصورة بها، ففيه امور زائدة على الترابيّة كما ان الذهب فيه صورة خاصة زائدة عالية عن مرتبة الصّور العنصرية بها صار نوعا اكمل متميزا عن ساير الانواع، فالبدن الخاص المتخصّص بودايع و آثار من نفس مخصوصة لا يمكن له ان يصير مادّة متحرّكة الى نفس اخرى، كما ان النفس الجزئية المفارقة عن بدنها لا يتعلق ببدن جزئى آخر؛ كما علمت فى مباحث بطلان التناسخ[2]، فان المادّة الخاصة الجزئيّة لا تقبل صورتين عرضيتين متباينتين، فتراب بدن زيد لكونه متصوّرة بصور ودايع نفسه لا يمكن ان يصير نطفة 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»[3] بصيغة المفعول، لعل سرّ هذا الجمع الذى تحيّرت الاوهام فيه، ان الوجود الامكانى لما نزل بصورة الافاضة من المبدء الاوّل الصرف بحكم العناية الصرفة الازلية اقتضت صرافة العناية افاضة غير محدودة غير واقفة الى حد من حدود الامكان نزولا بحسب الفعليّة و التحصّل الى ان بلغت الى مرتبة اخيرة ملازمة للهيولى الاولى الّتى هى فى صرافة القوّة.

فحصل بنحو من التبعية و بالعرض من صرف الفعليّة الواجد لتمام الفعليات و الكمالات بما هى فعليات و كمالات بنحو البساطة صرف القوّة الّتى هى واجدة لتمام القوى و الامكانات بما هى قوى و امكانات، فمرّت الافاضة بجميع المراتب الّتى بينهما بلا طفرة كما هو قضية قاعدة امكان الاشرف، و كذا لزوم المناسبة التامّة لكل علّة بالذّات مع معلولها بالذات بحيث لا يتصوّر مناسبة بينها و بين امر اخر مما هو تحتها مكافئة لها او اتمّ منها، و الّا 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 المتحصّلة والمراتب الموجودة بالذات او بالعرض، الى ان يصل الى موجود بالعرض واقع فى المرتبة الاخيرة الّتى هى مرتبة القوّة الصرفة و الهيولى الاولى. و لما لم يمكن الوقوف الى تلك المرتبة ايضا كما هو قضية العناية الصرفة الالهية و كانت تلك القوّة لصرافتها غير آبية فى ذاتها عن الصور بايّة صورة من صور الفعليات المتقدمة عليها و هى ايضا لا يمتنع عن الاتّحاد بها، كيف و هى حاصلة منها متحدة بها نزولا، كما هو قضية وحدة الفعل الاطلاقى السارى فى كل المراتب، اقتضت العناية الالهيه الصرفة افاضة المراتب المتقدمة النازلة على تلك

---

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

٣ ـ هذه هى الفقرة الثامنه للرواية: «فيجمع تراب كل قالب الى قالبه ...».

المادة القابلة افاضة دائمة غير واقفة الى حد.

لكنّ الاخسّ فى الوجود هيهنا مقدّم على الاشرف، كما انّ الاشرف فيه مقدّم فى النزول على الاخسّ، و ليست تلك الافاضة الابنهج التدريج و التجدد، لانها على حسب استعدادات متجدّدة لتلك المادة القابلة تابعة لحصول فعليات فيها متجدّدة تابعة لاستعدادات متجدّدة متقدمة عليها بوجه لا يدور، فاول فعليّة تقبلها فعليّة تناسبها مناسبة تامّة لا اتمّ منها.

و لا يمكن ان يكون ذلك القبول بنهج الحالّية و المحلّية بحيث يكون الحالّ و المحلّ متساويين فى الوجود، و الّا لزم كون الهيولى مستغنية بذاتها عن الصورة المفاضة عليها و لا تكون متحصّلة بها بعد حصولها فلا تكون مستكملة بها لكون افاضة الصورة عليها من قبيل انضمام مباين الى مباين فيكون التركيب بينهما اعتباريا و لا يحصل منهما ماهية واحدة بوحدة نوعية متحصّلة. بل نقول القوّة الصرفة بما هى كذلك متحدة مع اية صورة تصورت بها، نزولية كانت ام صعودية، و الا لم تكن قوّة صرفة، بل تكون لها فى ذاتها فعليّة ما هذا خلف.

فاذا التركيب بينهما اتّحادى و لا يمكن لها الاتحاد مع صورة ما بعد مالم يكن الا بالحركة، و الحركة فعليّة ما، لانّها كمال اول لما هو بالقوّة من حيث هو بالقوّة يتوسل بها الى فعليّة اخرى، و قد علمت ان الهيولى فى ذاتها قوّة صرفة و ليست فيها فعليه اصلا فتكون متحرّكة الى الصورة بالعرض، و لا يمكن وضع ما بالعرض الابعد وضع ما بالذات.

فاذن تكون الصورة النزولية الّتى حصلت بها الهيولى نزولا على نهج كون تلك الصورة شريكة لعلّتها متحرّكة بالذات الى تلك الصورة الصعودية الكافئه لها لكون الصعود مطابقا للنزول و الهيولى متحركة اليها بالعرض، فالصورة الاخيرة فى النزول جعلت من المبدء القيّوم متحركة بذاتها لا انها جعلت ثم تحرّكت.

و المتحرك بالذات نفس الحركة و العلّة القريبة للحركة ايضا متحرّكة بذاتها كما انها علّة بذاتها و، الّا لزم تخلّف المعلول عن العلة، فالصورة الّتى هى فوق تلك الصورة و متّصلة بها ايضا متحركة بذاتها بنفس هذا البيان، لكن كل مرتبة عالية تكون الحركة فيها اضعف من الحركة الّتى فيما دونها و ثباتها اتم من ثباتها، و هكذا الى ان ينتهى الى مرتبة متصلة بما هو ثابت فى نفسه بوجهها العالى و لها تجدد ما بوجهها السافل، و الثابت فى نفسه انّما هو عالم فعله سبحانه و امره، فما سوى ذاته سبحانه و صفاته و اسمائه و فعله و امره بما هو فعله و امره متحرك بالذات، و الثابت فى نشأة الامكان فعله بما هو فعله الذى هو نفس قيّوميّته المطلقة الّتى هى مرجع صفاته الاضافية؛ و صفاته تعالى حقيقيّة كانت او اضافيّة، ذاتية كانت او فعليّة غير خارجة عن مفهوم اسم الله الجامع لجميع الصفات و الكمالات ﴿كلّ من عليها فان و يبقى وجه ربك ذو الجلال و الاكرام﴾[1].

فنظام الوجود فى النزول يقتضى كون كل ما هو غير عالم فعله و اسمائه و صفاته؛ و هو المراد بما سوى اللّه متحركا بذاته، و كل متحرك انّما يتحرك الى غاية لذاته، و كل غاية حركة يجب و ان

---

١ ـ سورة الرحمن / ٢۶.

تكون اتمّ من تلك الحركة و من المتحرك بما هو متحرك، لانها مابه يستكمل المتحرك بما هو متحرك، فاذا كانت صورة ما و فعليّة ما جوهرية كانت فاعلة قريبة له فى الصعود مكافئه لما هو فاعل له فى النزول متصلة به.[1]

و هذا معنى قولهم غاية كل شيء فاعله، و فاعل كل شيء غايته، فكل متحرّك بما هو متحرّك انّما يتحرّك الى ما هو فاعله[2] او ما هو جهة من جهات فاعله[3]، و لكن المتحركات مختلفة الحصول، فبعضها له مرتبة من الحصول لا يتجاوز عنها لكون حصوله قويا حافظا لمادّته و مرتبته كالانواع المتحصّلة الّتى تكون بشرط لا فى نظام الوجود عن الاتحاد مع فعليّة اخرى فوقها، بحيث لا تكون سالكة فى سبيل الوصول اليها، كالشجر فانه غير سالك فى سبيل الحيوانيه و كذا الفرس فانه غير سالك فى سبيل الانسانية، بخلاف الجنين النامى فانه سالك فى سبيل الحيوانية او الانسانيه.

و الطائفة الاولى تتحرّك 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 مرّب لها و ذوعناية بها.

و الطائفة الثانيه تتحرّك الى ما هو اعلى من نشاتها الى ان يصير نوعا متحصّلا كالطائفة الاولى، و لا يخرج من عرض ذلك النوع و نشأته، بل انّما تتحرّك فى مراتبه و درجات حصوله كالنطفة الانسانية، فانّها تتحرّك من الجمادية الى الحيوانيه 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 فى مرتبة اعلى منه و اجمع.

و لعل هذه الجامعية بحسب الحركة هى المراد من اماناته الّتى حملها الانسان الكامل المشار اليها فى كلامه سبحانه ﴿انّا عرضنا الامانة[4] على السّموات و الارض فابين ان يحملنها و اشفقن منها و حملها الانسان انه كان ظلوما جهولا﴾[5]

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

فاذن الدنيا بكلّية وجودها من سماوياتها و ارضياتها[6] متحرّكة الى الآخرة، اذ قد ثبت الحركة الذاتيه فيها و الآخرة لكل واحد من هذه هى ما يناسبه، و يختلف كاختلافها فى الدنيا،

---

١ ـ هامش ک: باتصال وجودى.

٢ ـ هامش ک: ان كان جامعاً لجميع جهات فاعله.

٣ ـ هامش ک: كالنفس الناطقه.

* ـ فى ش: «فعاينها».

٤ ـ هامش ک: اى الجامعية.

٥ ـ سورة الاحزاب/ ٧٢.

٦ ـ هامش ک: اى نفوس اجسامها كلها الى الآخرة.

فكلّ واحد من اجزاء الدنيا متحرّك الى غايته المناسبة له مناسبة تامة ذاتية لكون الحركة ذاتية جوهرية فلا يخرج بعد الوصول اليه من شخصه، بل يتمّ به شخصه و سيكمل به هويته.[1]

و قد علمت ان البدن او التراب الذى صار البدن اليه امر شخصى ممتاز بما كمن فيه من آثار النفس و ودايعها الّتى نزلت منها بحسب ذاتها و ملكاتها اليه، فهو ايضا متحرك الى غايته الاعلى منه الّتى لا اقرب اليه منها الى ان يتصل بها و يتم بها شخصه و يستكمل، فيصير آخرة بعد كونه دنيا و حيّا بعد كونه ميّتا ﴿ان الدار الاخرة لهى الحيوان﴾[2]، و عالما بعد كونه جاهلا و ناطقا بعد كونه صامتا ﴿انطقنا اللّه الّذى انطق كل شىء﴾[3] ﴿اليوم نختم على افواههم و تكلّمنا ايديهم و تشهد ارجلهم بما كانوا يكسبون﴾[4] و لا اقرب اليه من النفس الّتى فارقت عنه الّتى كانت فاعلة له و كانت بها تامية شخصه و حصلت منها مابه تتعين بعد مفارقتها عنه من الاثار المودعة فيه منها.

و هى فاعلة له متصرفة فيه بعد المفارقة عنه ايضا[5]، لان النفوس 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 بالقوّة الخياليه اتصال المعلول بعلته بنحو الجمع و رجعت اليها رجوع الفرع الى اصله فدخلت فيها دخول الرقيقة فى حقيقتها؛ لكن الفرق ثابت بين النفوس الجزئيّة و تلك القوى فان النفس لقوّة تجرّدها صارت حقيقة من الحقايق و لها وجود فى مرتبتها و تعين خاص بها بعد انقباضها ايضا، فلا تكون رقيقة صرفة داخلة فى صقع النفس الكلّية الّتى لها عناية خاصة بها فتكون جهة فاعلية خارجيه لتربية النفس الكلّية[6] المدبرة للبدن بعد المفارقة كما كانت كذلك قبلها.

و الفرق بينهما انّهما قبل المفارقة تدبره ببسطها فيه فى النظام الجزئى الشخصى الكونى، و بعدها تدبيره بانقباضها الى النفس الكليه و اتصالها بها و كونها جهة فاعلية له من مجرى بسط تلك النفس الكلية فى النظام الكلى الى ان يتصل البسط بالبدن او التراب الباقى بعد المفارقة، و قد علمت ان غاية كل شىء فاعله، فغاية حركة البدن بعد المفارقة وصوله الى النفس الّتى فارقت عنه، كما ان حركته فى البدو بحسب استعدادات خاصة اكتسبها انّما هى الى تلك النفس بعينها، فيتحرك* تراب كل جزء من اجزاء البدن الى صورة ذلك الجزء الّتى نزلت** الى ذلك التراب فان شخصها باق بحسب ذاتها فاذا تمّت صور*** الاعضاء ثانيا تتحرك الى ان يتصل بالنفس**** وذلك قوله سبحانه ﴿كما بدأنا اول خلق نعيده﴾[7] و قوله فى سورة الروم ﴿و هو الذى يبدء الخلق ثم يعيده و هو اهون

---

١ ـ هامش ک: لانه كان اخروية.
٢ ـ سورة العنكبوت / ۶۴.
٣ ـ سورة فصلت / ٢١.
۴ ـ سورة يس / ۶۵.
۵ ـ هامش ک: اى نزولاً.
۶ ـ هامش ک: اى فاعلية النفس.
* ـ ص: تتحرّك.
** ـ ص: تنزلت.
*** ـ ص: صورة.
**** ـ لم يذكر فى الف من قوله: «فيتحرك تراب كل جزء من اجزاء البدن ...» الى هنا.
٧ ـ سورة انبياء / ١٠۴.

عليه»[1]، و الاهونية انّما هي من جهة اتصال البدن بالنفس بالعلاقة الّتي ذكرناها و وجود اثار النفس فيه، بل فيهما نحو من الاتحاد بحسب النظام الكلي ايجابا لما علمت من ان لها تعلق بالبدن بعد المفارقة ايضا، الا ان تعلقها به بعد المفارقة تعلق ايجابي و ليس للبدن لها اعداد من قبيل الاعدادات الّتي لها قبل المفارقة، فبرجوع النفس في البرزخ* الى الاخرة و القيامة الكبرى يرجع البدن في الدنيا اليها، و بكل مرتبة من قرب النفس اليها، يحصل قرب للبدن من النفس الى ان يتصل بها، و هذه العلاقة الايجابيه هي المصحّحة لبقاء بدن المقربين بصورته و هيئته في القبر. و كذا تكلّم بعض النفوس القدسيه الالهيه عليهم السلام و تلاوتها القرآن[2] بعد الانتقال من الدنيا[3]، و كذا رجوع النفس الى البدن في القبر الدنيوي لسوال منكر و نكير[4]، و لم يسم رجوعها من القبر الى البرزخ نزعا و توفّيا لعدم الاتحاد الاعدادي الدنيوي.

و من ذلك يعدّ هذا الرجوع و السؤال و الجواب مع كونها في هذا القبر الدنيوي من مقامات الاخرة و منازلها، و كذا ما روى كثيرا من مشاهدة اشتعال النار من قبور النفوس الشقيه[5] و كذا احياء الموتى. تدبر في ذلك كله تدبرا عقليا تفهم ان كنت ذا فطرة ثانيه؛ فان معلّم الفلاسفة قدّست اسرارهم قال: «من ارادان يتعلّم الحكمة فليطلب فطرة ثانية.»[6]

قوله عليه السلام «فينقل باذن الله القادر»[7] هذا صريح فيما قلناه من ان البدن يتحرك الى الاتصال بالروح في نشاة الآخرة لا انّ الروح يعود اليه في نشاة الدنيا.

قوله عليه السلام «فتعود الصور باذن المصوّر كهيئتها»،[8] هذا عند ذوي الاذهان الثاقبه كالصريح

---

١ ـ سورة الروم/ ٢٧.

* ـ الف: البرزخ بعد.

٢ ـ هامش ك: لشدة قوّة النفس و شعاعها الى البدن.

٣ ـ عن الحرث بن وكيدة، قال: كنت فيمن حمل رأس الحسين عليه السلام فسمعته يقرء: «ام حسبت ان اصحاب الكهف و الرقيم كانوا من آياتنا عجباً» [الكهف / ٩] الى قوله: «انهم فتنة آمنوا بربّهم و زدناهم هدى فلم يزدهم ذلك الّا ضلالاً...[الكهف / ١٣]، و قرأ «وسيعلم الذين ظلموا ايّ منقلب ينقلبون» [الشعراء / ٢٢٧]. فجعلت اشكّ في نفسي و انا اسمع نغمة ابي عبدالله عليه السلام ، فقال لي: «يا ابن وكيدة اما علمت انّا معشر الائمة احياء عند ربنا؟» فقلت في نفسي: اسرق رأسه، فنادى: «يا ابن وكيدة! ليس لك الى ذلك سبيل، سفكهم دمي اعظم عندالله تعالى من تسييرهم ايّاي. «فذرهم فسوف يعلمون اذ الاغلال في اعناقهم و السلاسل يسحبون» [الغافر / ٧١]. راجع: ابو جعفر محمد بن جرير الطبرسي، دلايل الامامة، نجف، ١٣٨٣ ق، صفحة ٧٨؛ الشيخ المفيد، الارشاد في معرفة حجج الله على العباد، قم، ١٤١٣ ق، ج ٢، ص ١١٧؛ قطب الدين الراوندي، الخرائج و الجرائح، قم، ١٤٠٧ ق، ج ٢، ص ٥٧٧، حديث ١؛ العلامة المجلسي، بحار الانوار، ج ٤٥، ص ١٨٨، حديث ٣٢، طهران، ١٣٨٥ ق و موسوعة كلمات الامام الحسين عليه السلام ، قم، ١٤١٥ ق، ص ٥٢٣ – ٥٢٢.

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

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

٦ ـ هذا الكلام منسوب الى ارسطو عند الفلاسفة الاسلاميين.

٧ ـ هذه هي الفقره التاسعه للرواية: «...فيجمع تراب كل قالب الى قالبه فينتقل باذن الله القادر الى حيث الروح فتعود الصور...».

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

فيما ذكرناه من ان من الصور و الفعليات السابقه من النفس و قواها و ملكاتها ودايع و آثار فى البدن، و كذا من صور الاعضاء فى التراب الذى نزل اليه البدن عند فساد صور الاعضاء و صيرورتها ترابا، فانه اذا كان التراب الذى فسد اليه صور الاعضاء ترابا صرفا لم يبق فيه ما يتعين و يتخصص به بانه تراب بدن زيد كان نسبته الى بدن زيد و غيره متساوية، فان حصلت فيه صور اعضاء زيد بعينها فمع الاغماض من ان ذلک لا يكون الا باستعداد خاص فى التراب كالابتداء يتحرک به الى تلک الصور من دون طفرة فيصير نطفة ثم علقه ثم مضغه و هكذا الى ان يصير تلک الصور، مع ان تخصص الاستعداد انّما هو بتخصص المعدّات و المخصّصات و هى غير ما كان فى الابتداء فلا يصير الى تلک الصور بل الى صور اخرى كان ذلک اعادة للمعدوم بعينه.

وجلّ الامام الناطق الصادق عليه السلام من ان يقول بما قامت البراهين العقلية القاطعة على بطلانه و ان 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 و تشخّص كل مادّة بما هى مادّة بصورتها فلم يعد بدن زيد و لا الصور السابقه كهيئتها، فاذن يجب و ان يكون تعينات صور الاعضاء باقية بوجه النزول الى التراب على نهج الكمون فيه، فاذا تحرک التراب بتلک الخصوصيات بوجه الصعود صار تلک الصور. فتلک الصور بحسب الاصل الثابت منها بعينها الصور الاولى و بحسب مراتب الحركة غيرها، فان الصور الاولى درجة من درجات الحركة الذاتية للمادة الخاصة المتصورة بالاصل الثابت و الصور الثانية درجة اخرى.

و من اجل ذلک قال عليه السلام «تعود الصور كهيئتها» مع «الكاف» و لم يقل بعينها من جميع الجهات، و مثل هذه المغايرة لا يصادم بشخصية الشخص مع وجود اصل ثابت باق، كما ان بدن زيد فى الدنيا يتغير من الصبى الى الشيخوخة مع بقاء شخصه بحيث لا يشک احد فى انه بدنه بعينه و شخصه لبقاء اصل ثابت باق فيه، و ليس ذلک الاصل هو المادة المطلقة فان نسبتها الى الكل متساوية بل مادّة متخصّصه بانها مادة بدن زيد و تخصّص المادّة انّما هو بالصورة ففيها اصل باق من سنخ الصورة و ان تبدلت درجاتها.

و هذا الحكم جار فى الماء الواحد الذى فى اناء واحد اذا صبّ فى انائين، فان كل احد يحكم بان المائين الذين فى الانائين هما الماء الذى فى الاناء الواحد بعينه قالوا ان الوجه فى ذلک الحكم انّما هو بقاء المادّة، فان ارادوا بذلک بقاء المادة المطلقة فالمادة المطلقه نسبتها الى الكل متساوية فليس بقائها وجهاً لهذا الحكم[1]، فيجب و ان تكون هيهنا مادّة خاصّة باقية و خصوصية المادة بالصورة فيكون الامر الباقى فى الحالين من سنخ الصورة، فهيهنا صورة مائية واحدة متحركة بذاتها[2] الى درجات و شئون لها فى الوحدة والكثرة، فافهم ذلک ينفعک فى كثير من المواضع.

قوله عليه السلام «و تلج الرّوح فيه»[3]، قال فى القاموس «ولج يلج ولوجاً: دخل و هو وليجتهم اى

---

١ ـ هامش ک: اى حكم المعقول.

٢ ـ هامش ک: و الفرق ثابت بحسب الدرجات.

٣ ـ هذه هى الفقرة الحادية عشرة للرواية «... فتعود الصور باذن المصّور كهيئتها و تلج الرّوح فيها فاذا قد استوى لا ← الروح فيها...».

لصيق بهم»[1] و قال صاحب منتخب اللغة «و لوج بضم در آمدن چيزى در چيزى وليج آنچه در ميان چيزى بوده باشد كه از جنس او نباشد»[2] انتهى. و ولوج الرّوح اما بمعنى دخولها فيه او بمعنى لصوقها به[3]. و كل واحد من المعنيين بظاهرهما و هو على وجه المباينة كدخول جسم فى جسم او لصوق جسم بجسم لا يناسب علاقة الروح بالبدن[4]، اذ نسبتها الى البدن سواء كانت فى الدنيا او الاخرة نسبة اتّحادية، اذ تصرّفها فى البدن اما تصرّف ايجابى منها و اعدادى و استعدادى من البدن بحسب المعدات الخارجيه كما فى الدنيا او ايجابى منها و استعدادى و اعدادى من البدن بنحو الاستكفاء من دون مدخليّة معدّ خارجى، بل يكون اعداده لها بحصول مرتبة له منها يعدّها لمرتبة اخرى لها بها توجب مرتبة اخرى له تعدّها لمرتبة اخرى لها و هكذا يدور الامر بينهما الى ما شاء الله. و هذا التصرّف على اىّ واحد من الوجهين تصرّف ذاتى وجودى، و هو لا يكون الا بعلاقة ذاتية تامّة[5] بينهما لا تكون هى و لا اتم منهما[6] بين شىء منها و شى اخر يغايرهما[7]، والّا 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 منهما هذا خلف.[8]

و نقول ايضا تلك الواسطه ان كانت متّحدة مع الطرفين فهو المطلوب من البيان، و الا لزم وجود واسطة اخرى بينهما و هكذا، فلو لم ينته الامر الى الاتحاد لزم وجود امور غير متناهية مترتبة مع كونها محصورة بين حاصرين. و قد علمت من البيانات السابقه ان البدن يتحرك من جهة خصوصيات حاصلة فيه من تلقاء النفس الى تلك النفس بعينها، اذ هى بعينها النفس بوجه النزول و لا يناسب نفسا اخرى مناسبة تامه فاذن غاية حركته اتصاله بها على نهج الاتحاد، و الا لم يكن واصلا الى غايته[9] و الاتحاد بين شيئين لا يكون الا بان يكون احدهما موجوداً بالذات و الاخر موجودا بالعرض، و كذا يكون احدهما مجعولاً بالذات و الاخر مجعولاً بالعرض اذا كانا مجعولين، اذ التأصّلان فى 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 فى الوجود فلا يمكن

← ينكر من نفسه شيئاً».

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

٢ ـ «منتخب اللغة» عنوان مشترك للكتب التاليه، لم ادر انه ﷺ ايّها قصد (جميعها قاموس العربية بالفارسية) محمد باقر بن كربلائى ابراهيم گركانى (كنگانى)، منتخب اللغة، طهران، ١٢٩١ ق. محمد تقى، منتخب اللغة او شهد اللغة. عبدالله المخاكسار، منتخب اللغة. راجع الذريعة، ج ٢٢، صص ٤٣٠ - ٤٢٨، مقدمه لغت نامه دهخدا، بالفارسية، صص ٣٤٨ - ٣٤٦، الطبعة الاولى، طهران.

٣ ـ هامش ک: لان الروح ليس من جنس البدن.

٤ ـ هامش ک: لان هذه العلاقة اما اتحادية او اعدادية.

٥ ـ هامش ک: اى فطرى ذاتى.

٦ ـ هامش ک: اى ان كان كل واحد مساوياً.

٧ ـ هامش ک: ان لم يكن مساوياً.

٨ ـ هامش ک: فلا محالة ينتهى الامر الى الاتحاد.

٩ ـ هامش ک: اى الوصول بحسب الوجود.

اتّحادهما فيجب و ان يكون بينهما جهة اتّحاد 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 الالهيّة، فيكون لها من ذلك المجرى علاقة[1] ايجابية معه بها تجذبه الى ذاتها و يتحرك هو اليها فتحركه النفس الى عالمها[2] و هو ايضا يتحرك بذاته اليها و المحرّك فى الحركات الذاتيه هو الفاعل للحركة[3] بعينه.

فدرجات البدن بعد المفارقة ايضاً من مجرى نفسه الجزئيه، فيصير بالحركة لطيفا مناسباً لنشاة الآخرة و عالم نفسه، فيتّصل بها كاتصال القوى الظاهرية بالقوّة الخياليّه حال النوم بواسطة بسط النفس و سريانها فيها بنحو الاتحاد، و اتصال القوى بالخيال حال النوم ليس بورودها فيه بحيث تكون عين الخيال بحسب المرتبة، فان له فى حد ذاتها تلك القوى و لا يتحرك تلك القوى الذاتيه الّتى له من مقامها الى مقام الحسّ الظاهر بحيث يصير الخيال خاليا عنها حال اليقظة، و الا لزم نزول الخيال بعينه عن مقامه اذ ليس هو الّا هذه بنحو اعلى، بل انّما هى اظلال لقوتها الذاتيه و افعال لها تنبسط منها تاره و تنقبض اليها اخرى و لها مرتبة دون مرتبة تلك القوى الذاتيه، و من ذلك قد يرى الانسان حال النوم فى نفسها تلك القوى الظاهرية و يرى ايضا انه مع ذلك يتخيل كتخيله حال اليقظة.

فاذا قويت قوّة الخيال بوجوده فى النشاة الاخروية يرى الانسان تلك القوى فى مرتبة عالية مرتبة الخيال و فى مرتبة دانية ايضا هى مرتبة تلك القوى الظاهرية المنقبضة اليه و فى مرتبة اخرى هى مرتبة البدن المتحرك من نشاة الدّنيا الّتى هى نشاة الموت الى نشاة الاخرة الّتى هى نشاة الحيوة و الحيوة مبدء الحسّ و الادراك، فللبصر مثلا فى الاخرة وجود مبسوط له مراتب كلها من عالم الملكوت و القوّة و القدرة و من ذلك قال جلّ من قائل ﴿**فبصرك اليوم حديد**﴾[4]

فالبدن اذا اتّصل بالنفس لا يكون بعينه البدن الخيالى، بل له مرتبة من الوجود دونه بواسطة يشهد بذلك قوله سبحانه فى سوره حم فصلت: ﴿**حتى اذا جاؤها شهد عليهم سمعهم و ابصارهم و جلودهم بما كانوا يعملون و قالوا لجلودهم لم شهدتم علينا قالوا انطقنا الله الذى انطق كل شيء و هو خلقكم اوّل مرّة و اليه ترجعون**﴾[5]

قال فى الصافى: «قال الصادق عليه السلام: فعند ذلك يختم الله على السنتهم و ينطق جوارحهم، فتشهد السمع بما سمع مما حرّمه الله، و يشهد البصر بما نظر به الى ما حرّم الله، و تشهد اليدان بما اخذتا، و يشهد الرّجلان بما سعتا فيما حرّم الله، و تشهد الفرج بما ارتكب مما حرّم الله، ثم انطق الله سبحانه السنتهم فيقولون لجلودهم لم شهدتم علينا»[6] انتهى.

وجه الاستشهاد ان الشهادة انّما هى على ما ارتكبوه من الاعمال و الافعال الجزئيه،

---

١ ـ هامش ک: اى علاقة وجودية اى الوجود السارى.

٢ ـ هامش ک: اى بالايجاب.

٣ ـ هامش ک: و الحركة عين الوجود.

٤ ـ سورة ق/٢٢.

٥ ـ سورة فصلت/٢١-٢٠.

٦ ـ الفيض الكاشانى، الصافى، ج ٤، ص ٣٥٦. سيذكر المصنّف رحمه الله، هذا الحديث مرّة اخرى مع اضافات.

فدركها قوّة تدرک الجزئيات و مصدر الاعمال العقل العملی المدرک للقضايا الجزئية و الاعمال يتصور فی الاخرة، فدركها مدرک الصور الجزئية كما ان مصدرها الوهم المشوب بالخيال و بشركته، و الشاهد غير ما شهد عليه كما انه غير ما شهد به، و المخاطب بصيغة الفاعل غير المخاطب بصيغة المفعول، فليس المراد من السّمع مثلا السّمع الخيالی الذی فی مرتبة ذات الخيال و كذا من الجلد البدن المثالی الخيالی فانّهما نفس ما شهدت الجلود عليه و عين المخاطب لخطاب خلقكم، فلتلک القوی مراتب فی الآخرة و لكل منها ذات منبسطه. فسمع هو فی مرتبة الخيال و سمع هو مقبوض مع النفس و سمع هو نفس البدن المرتقية الی نشاة الآخرة، و الشاهد منها هو الخادم المسخّر و المشهود عليه هو المخدوم المسخّر، والكل يتنعّم او يعذّب على قدر مدخليّته فی صدور العمل و طورها، كما هو قضيّة عدله سبحانه الذی هو العدل الحقيق الغير المنحرف عن حاق الوسط الی احد الجانبين بوجه من الوجوه.

فالمراد من ولوج الروح فی البدن ان كان دخولها فيه كان من قبيل دخول الاصل فی فرعه و الفاعل بمعنی ما به الوجود فی مفعوله و ما بالذات فيها بالعرض و الكل بنحو الاتحاد، و ان كان لصوقها به و هو الا ظهر كان من قبيل لصوق الاصل بفرعه و الفاعل بالمعنی المذكور بمفعوله و ما بالذات بما بالعرض. فافهم ذلک كلّه ان كنت تفهم.

قوله عليه السلام **«فاذا قد استوی لا ينكر من نفسه شيئا»**[1]، قال فی القاموس: «استوی اعتدل و الرجل بلغ اشدّه و الی السماء صعد و عمد و قصد هو او اقبل عليها و استولی[2].» لعله عليه السلام اراد ان النفس بعد اتصالها ببدنها بصعود البدن اليها لكونها جامعة لشراشره و عناصره و جهاته المكتسبة منها من ودايعها و آثارها و لجميع قواها بوجه تناسب نشأتها الاخروية و لجميع ملكاتها الفطرية و المكتسبة من مجری بدنها تكون معتدلة فی صراط وجودها مستقيمةً فی سلوكها فيه بالغة اشدّها و غاية قوتها بصعودها الی سماء وجودها، و قصدها اليها تكوينا و تشريعاً مستولية على جهاتها الذاتيه و المكتسبة محيطة بها اجمالا و جمعاً بوجه و تفصيلا و فرقا بوجه اخر بحيث لا يشّذ عن احاطتها بها و استيلائها عليها شیء من مثقال ذرة منها، فعند ذلک ترى فی ذاتها جميع جهاتها الذاتية النفسانية و البدنية و كذا جميع جهاتها المكتسبة بالاعمال الصادرة منها، بل جميع تلک الاعمال بصورة الجمع و الوحده و الاجمال المنكشف بها فی عين جمعها و فرقها و فی وحدتها كثرتها و فی اجمالها تفصيلها[3]، و الا لم يكن ذلک الجمع جمعاً لذلک الفرق و تلک الوحده وحدة لتلک الكثرة و ذلک الاجمال اجمالا لذلک التفصيل بل لغيرها او تكون نسبتها اليها و الی غيرها نسبة التساوی من جهة المباينة و الاجنبيه.

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

---

۱ ـ هذه هی الفقره الثانية عشرة لرواية الاحتجاج «... و تلج الروح فيها، فاذا قد استوی لا ينكر من نفسه شيئاً».

۲ ـ مجد الدين الفيروز آبادی، القاموس المحيط، ج ۴، ص ۳۴۵، استوی: اعتدل و الرجل بلغ اشدّه او اربعين سنة و الی السماء صعد او عمد او اقبل عليها او استولی.

۳ ـ هامش ک: اعتقاداً و عملاً و اخلاقاً.

عملت من سوء تود لو ان بينها و بينه امدا بعيداً﴾[1]، و قال فی سورة بنی اسرائیل ﴿وکل انسان الزمناه طائره فی عنقه و نخرج له یوم القیامة کتاباً یلقیه منشوراً اقرا کتابک کفی بنفسک الیوم علیک حسیباً﴾[2]

قال فی الصافی[3]:«فی المجمع و العیاشی عن الصادق فی هذه الایة قال: یذکر العبد جمیع ما عمل و ما کتب علیه حتی کانه فعله تلک الساعة فلذلک قالوا ﴿ما لهذا الکتاب لا یغادر صغیرة و لا کبیرة الا احصیها﴾

و قال فی سورة الکهف ﴿و وضع الکتاب فتری المجرمین مشفقین مما فیه و یقولون یا ویلتنا ما لهذا الکتاب لا یغادر صغیرة و لا کبیرة الا احصیها و وجدوا ما عملوا حاضراً و لا یظلم ربک احداً﴾[4]

قال فی الصافی فیکتب علیه ما لم یفعل او لا ینقص ثواب محسن و لا یزید فی حساب مسیء و القمی قال یجدون ما عملوا کله مکتوبا[5] والعیاشی عن الصادق علیه السلام اذا کان یوم القیمة دفع الی الانسان کتابه ثم قیل اقرء فیقرء ما فیه فیذکره فما من لحظة و لا کلمة و لا نقل قدم الاذکره کانه فعله تلک الساعة فلذلک قالوا ﴿یا ویلتنا﴾[6] انتهی[7].

* * *

و تمام السر فی هذا المطلب الغامض الذی هو رکن من ارکان الایمان و المعرفة و الایقان هو مادل علیه البرهان الساطع القاطع من ان النفوس کلیة کانت او جزئیّة سماویّة کانت او ارضیّة کلها متحرکة بذاتها الی غایاتها، و کذلک الابدان کل الی غایته الّتی تناسبه اذ غایاتها مختلفه، لان فواعلها القریبه و المتوسطة کذلک فی جلیل النظر و هو نظر الکثرة والنظام التفصیلی الفرق و الکل متحرک الی القرب الی غایة واحدة، فان فاعل الکل واحد لا شریک له فی الایجاد فی دقیق النظر و هو نظر التوحید الافعالی و النظام الجمعی الجملی* و عزل الفواعل القریبة و المتوسطة بحسب حدودها عن الفاعلیه، فیبقی فعله سبحانه بما هو فعله هو الاول و الاخر، و غایة کل شیء کفاعله تمامه و تمام کل شی انّما هو ما یکون واجدا له بنحو اتم و اکمل مما هو علیه فی مقامه وحدّه، فیکون واجدا له من دون فقد لجهة من جهاته الوجودیه و الا لم یکن اتم و اکمل مما هو علیه فی مرتبته وحده.

---

۱ ـ سورة آل عمران/۳۰.

۲ ـ سورة الاسراء / ۱۴ - ۱۳.

۳ ـ الفیض الکاشانی، الصافی، ج ۳، ص ۱۸۲. نقلاً عن الطبرسی فی مجمع البیان: روی جابربن خالدبن نجیح عن ابی عبد الله علیه السلام ج ۶، ص ۴۰۴. (تصحیح السید هاشم الرسول المحلاتی، بیروت، ۱۳۷۹ ق) و تفسیر العیاشی (تصحیح السید هاشم الرسولی المحلاتی، طهران، ۱۳۸۱ ق) ج ۲، ص ۲۸۴، الحدیث ۳۳.

۴ ـ سورة الکهف/۴۹.

۵ ـ تفسیر القمی، (تصحیح السید طیب الموسوی الجزائری، قم، ۱۳۷۸ ق) ج ۲، ص ۳۷.

۶ ـ تفسیر العیاشی، ج ۲، ص ۳۲۸، الحدیث ۳۴.

۷ ـ الفیض الکاشانی، تفسیر الصافی، ج ۳، صص ۲۴۶-۲۴۵.

* ـ ش: «الجبلی»

و كل مرتبة من مراتب الاستكمال فى الحركات الاستكماليه غايتها القريبه هى المرتبة الّتى بعدها بلا فصل فتلك المرتبه حسب ما ذكرناه واحدة لجميع جهات المرتبة الاولى و هكذا الى ان يتصل بغاية اخيرة هى غاية الغايات لجميع المراتب فهى واجدة لجميع وجدانات المراتب وجهاتها الذاتية الوجودية بحيث لا يشّذ منها شى بصورة الوحدة والبساطة و الجمع و الاجمال، و ذلک الجمع و الاجمال كاشف عن ذلک الفرق و التفصيل، و الا لم يكن جمعاً و اجمالاً له و الاعراض تابعة لموضوعاتها و الموضوعات مشخصات لها، فان كل موضوع فاعل بمعنى ما به يعرضه* و شريک لعلته اذ الفيض يمر من الفاعل به اولا ثم به بعرضه، اذ موضوع العرض ان كان مجردا كان العرض عرضاً لازماله و الا لزم كون ما فرضناه مجرداً ماديّا، هذا خلف.

و تخلل الجعل بين اللازم و الملزوم يلازم انفكاک اللازم عنه اذ طباع وجد فوجد فيه و اوجد** فاوجد*** فيه يلازم الانفكاک فيكون متحداً مع العرض جعلا، و الاتحاد فى الجعل يلازم الاتحاد فى الوجود و ان كان ماديّا، فان كان العرض لازما له، فقد اتضح ممّا ذكرناه، و ان كان مفارقا لم يكن الموضوع واسطة فى قبول القابل له فقط بان يكون هو قابلا له اولا و بتوسطه مادته، اذ كل فعليّة بما هى فعليّة تابى بذاته عن فعليّة اخرى و لا شرطا و معدا فقط لقبول مادته له، و الا لزم ورود العرض عليها و حلوله فيها من دون قيامه به، فيكون صورة اخرى، فان كانت مكافئة للموضوع لزم حلول صورتين فى مادة واحدة فى مرتبة واحدة و هو محال، كوجود فصلين محصّلين لجنس واحد فى مرتبة واحدة كما قرروه فى مقامه، فيكون اعلى و اكمل منه لتاخرها فى الورود على المادة عنه و تاخر استكمال المادّة لها عن استكمالها به، فيكون صورة اكمل من الصورة الاولى، فلايكون عرضا و لا الصورة الاولى موضوعة لها، هذا خلف.

و اذا لم يكن واسطة فى قبول القابل فقط و لا شرطا و معدّاً لقبوله فقط فيكون واسطة فى الاقتضاء ايضا، فان كان فاعلاله بمعنى ما منه الوجود فيكون له وجود غير وجوده لزم كون المقارن فاعلا بلا مشاركة الوضع، اذ لا وضع بين الموجود و المعدوم فيكون فاعلا بمعنى مابه الوجود له**** و متحدا معه فى الوجود و الجعل، فيمرّ الجعل و الوجود به اولا ثم بعرضه ثانيا.

و هذا معنى قول الفلاسفة المتقدمين «ان الاعراض تابعة للموضوعات، و ان الموضوعات مشخصات لها و شريكة لعللها.» و اذا كان كل عرض متحدا مع موضوعه و موضوعه مبدأ لها فتبدل العرض و حدوثه يلازم تبدل الموضوع فى ذاته و تحوّله فى جوهره، و الا لزم انفصاله و تباينه عنه فى الوجود و الجعل و تخلّف المعلول عن علته.

و هذا معنى قولهم عند بيانهم الصغرى فى الاستدلال على حدوث العالم بكليّته بان العالم متغير و كل متغير حادث من ان صفاته و اعراضه متغير، فان تغيّر الصفات و الاعراض اذا لم يكن مستلزما لتغير الموصوف و الموضوع فى ذاته لم يكن تغير الصفات و الاعراض دليلا على حدوث العالم فى ذاته و بكليته، لاحتمال ان يكون ذاته قديمه و اعراضه السانحة له حادثة.

---

* ـ الف: لعرضه.

** ـ الف: اوجده.

*** ـ ص: فواجد.

**** ـ الف: فاقد «له».

و اذ قد ثبت ان مبدء كل عرض ذات موضوعه، فنقول مبدء كل وجود و وجدان بما هو وجود و وجدان وجود و وجدان، فموضوع كل عرض يكون مبدأ له بحسب وجوده و وجدانه لا من جهة عدمه و فقدانه، و اذا كان الموضوع متحركا بجوهره مستكملا فى ذاته بحركته الجوهرية الذاتية و كل مرتبة من مراتب استكماله واجدة للمراتب الّتى دونها، فيكون الغاية الاخيرة الطولية لحركاته واجدة لجميع المراتب الّتى هى مبادى اعراضه و صفاته و افعاله و اعماله بصورة الجمع بعد ما كانت متفرقه، و ذو المبدء[1] لا ينفك عن مبدئه[2]، فنقول كل عمل صادر من النفس بحسب مرتبة من مراتب استكمالاتها فمبدئه فى ذات تلك المرتبة، و كذا كل عمل يباشره البدن بحسب مرتبة من مراتب تحوّله فمبدئه فى ذات تلك المرتبة، و الغاية الاخيرة لها واجدة لجميع تلك المراتب فتكون واجدة لجميع مبادى الاعمال الّتى صدرت منها، و ذو المبدء لا ينفك عن مبدئه فجيمع الاعمال الصادرة من النفس بذاتها او من مجرى بدنها بهيئته الفرق و التفصيل موجودة معها حاضرة عندها باشخاصها بصورة الجمع و الاجمال[3]، فهى مدركة لها باعيانها الوجودية و لا تكون حاضرة عندها الاباعيانها الااذا كانت مع جميع مشخصاتها المتحقّقه مع المراتب الّتى صدرت هى منها من الزمان و المكان و غيرهما من مشخّصاتها من الموجودات العالمية.[4]

و قد ثبت عندك ان الموجودات العالميه نفوسها و طبايعها كلها متحركة بذواتها حركة استكمالية الى غاياتها فجميع مراتب النفوس تسير الى مرتبة جامعة لجميع تلك المراتب، و كذلك الحال فى الطبايع و لوازمها الوجودية من الامكنة و الازمنه و غيرهما فيصير الكل مقبوضة بيد الله مطوية عندها فجميع الازمنه عند ذلك مطوية فى زمان واحد و كذلك جميع الامكنة فى مكان واحد، فاذن جميع الاعمال محشورة مجتمعة حاضرة عند النفس باشخاصها و مشخصاتها، و لذلك قال عليه السلام «كانه فعله تلك الساعة»[5]

قال تبارك و تعالى فى سورة الزمر: ﴿**و الارض قبضته يوم القيامة و السموات مطويات بيمينه**﴾.[6]

قال فى الصافى: «**فى التوحيد**[7] عن الصادق عليه السلام: قبضته ملكه لا يملكها معه احد، قال اليمين اليد و اليدالقدرة و القوّة مطويات بيمينه يعنى بقدرته.»[8]

و قال عزّ من قائل فى سوره ابراهيم: ﴿**يوم تبدّل الارض غير الارض و السموات و**

---

۱ ـ هامش ک: و هو الاعمال.
۲ ـ هامش ک: و هو الشخص.
۳ ـ هامش ک: اى الاجمال فى عين كشف تفصيلى فيرى اعمالها بجميع درجاتها.
۴ ـ هامش ک: لان كلها متحركة بالحركات الجوهرية.
۵ ـ هذه آخر حديث العياشى عن الصادق عليه السلام، والمصنف ذكرها فى هذه الرسالة مرتين.
۶ ـ سورة الزمر / ۶۷.
۷ ـ الصدوق، كتاب التوحيد، الباب ۱۷، الحديث ۲، (تصحيح السيد هاشم الحسينى الطهرانى، تهران، ۱۳۹۸ق) صص ۱۶۲ - ۱۶۱.
۸ ـ الفيض الكاشانى، تفسير الصافى، ج ۴، صص ۳۳۱ - ۳۲۹.

برزوا لله الواحد القهار﴾[1]

قال فی الصافی: «و فی المجمع[2] من طریق العامّة عن النبی ﷺ : یبدل الله الارض غیر الارض فیبسطها و یمدّها مدّ الادیم العکاظی لا تری فیها عوجا و لا امتا، ثم یزجر الله الخلق زجرة فاذا هم فی هذه المبدّلة فی مثل مواضعهم من الاولی ما کان فی بطنها کان فی بطنها و ما کان فی ظهرها کان علی ظهرها»[3] انتهی کلام الصافی.

قوله سبحانه ﴿و برزوا الله الواحد القهّار﴾[4] اقول ضمیر ذوی العقول راجع الی الارض و السموات کما هو الظاهر و لا یحتاج الی تقدیر، فان ذلک التبدیل انّما هو بنفخة الصعق المقدم علی نفخة القیام و هی نفخة الاماتة و الحشر کما ان نفخة القیام هی نفخة الاحیاء و النشر بعد الاماتة و الحشر، و الاماته و الحشر انّما هما بالقبض الی صورة الوحدة الجامعة الّتی هی الوحدة الروحیة العقلیه فتتبدلاً من هیئة الکثرة و الفرق الی صورة الوحدة و الجمع فتفنی تعیّناتها الفرقیة الامتدادیة الی تعیّنها* الجمعیة المعنویة الّتی هی جامعة لجمیع جهاتها الذاتیة و العرضیة جمع الحقیقه لرقائقها و الاصل لفروعه بصورة الوحدة المستولیة علی الکثرة الفانیة فیها، و بروزهما عند ذلک اتم من بروزهما قبله فانه بالوجود، فکلما قوی الوجود قوی البروز و قبل تمام حرکاتها الاستکمالیه لیس تمام جهاتها بارزة بل بعضها کامن فی القوّة و الاستعداد کوجودهما بصورة تلک الوحدة الجامعة العقلیة، فعند تبدلها الی تلک الوحدة تکونان من ذوات العقول بل تمام جهاتها العقل.

و لمّا کانت تلک الوحدة هی بعینها القبض و الاماته، و الاماته لا تکون الا بصورة القهر کما قال علیه السلام فی دعاء الصباح «و قهر عباده بالموت و الفناء»[5] قال سبحانه ﴿لله الواحد القهار﴾[6] فان وجودهما عند ذلک مظهر للاسم الواحد القهار، و کل مظهر لاسم فهو مظهر لسائر الاسماء فانها فی الحقیقة الظاهرة الّتی هی صرف الوجود و صرف کمالاته موجودة بصورة الوحدة و البساطة[7]، فکل ما هو مظهر لتلک الحقیقه مظهر لجمیع اسمائه، فانها بتمام ذاتها ظاهرة کما انها بتمام

---

۱ ـ سورة ابراهیم / ۴۸.

۲ ـ الطبرسی، مجمع البیان، ج ۶ – ۵ ص ۳۲۴، و الروایة عن ابی هریرة.

۳ ـ الفیض الکاشانی، تفسیر الصافی، ج ۳، صص ۹۸ – ۹۶.

۴ ـ آخر آیة ۴۸ من سورة ابراهیم. * ـ ح: تعینها بحسب.

۵ ـ «فیا من توحد بالعز و البقاء و قهر عباده بالموت و الفناء، صل علی محمد و آله الاتقیاء» فی اواخر دعاء الصباح. نقله العلامه المجلسی فی بحار الانوار، کتاب الصلوة، باب ۸۲، ح ۱۹، ج ۸۷، صص ۳۴۱ – ۳۳۹؛ کتاب الذکر و الدعاء، باب ۴۰، ح ۱۱، ج ۹۴، صص ۲۶۳ – ۲۴۲ مع ایضاح مفاده، قال: هذا الدعاء من الادعیة المشهورة و لم اجده فی الکتب المعتبرة الا فی مصباح السید ابن الباقی علیه السلام . نقله الشیخ محمد باقر المحمودی فی «نهج السعادة فی مستدرک نهج البلاغه»، (النجف، ۱۳۸۶ ق) ج ۷، ص ۱۳۵. راجع لشرح هذه الفقرة الی «شرح دعاء الصباح» للحکیم مولی هادی السبزواری (تصحیح د. نجفقلی حبیبی، طهران، ۱۳۷۲ ش) صص ۲۲۰ – ۲۱۵، الرقم ۶۸.

۶ ـ آخر آیهٔ ۴۸ من سورة ابراهیم.

۷ ـ هامش ک: ای فی ذاته تعالی.

ذاتها فاعلة و غلبة الظهور لاسم واحد او فوق واحد انّما هو لخصوصية فى المظهر.[1]

و لاجل ذلک قال سبحانه ﴿لله الواحد القهار﴾[2] فاتى باسم الله الجامع لجميع الاسماء للاعلام بان وجودهما عند الطى مظهر لجميع الاسماء و باسمى الواحد القهار بخصوصهما للاعلام بغلبة ظهورهما فيهما.

قال فى الصافى فى سورة الزمر فى تفسير قوله سبحانه ﴿ثم نفخ فيه اخرى فاذا هم قيام ينظرون﴾[3] «قائمون من قبورهم يقلبون ابصارهم فى الجوانب، القمى[4] عن السجاد عليه السلام انه سئل عن النفختين كم بينهما؟ قال: ماشاءالله. قال: فاخبرنى يابن رسول الله كيف ينفخ فيه؟ فقال: اما النفخة الاولى فان الله عز و جل يامر اسرافيل فيهبط الى الدنيا و معه الصور و للصور راس واحد و طرفان، و بين راس كل طرف منهما الى الاخر مثل ما بين السماء و الارض، و اذا رات الملائكة اسرافيل قد هبط الى الدنيا و معه الصور قالوا: قد اذن الله فى موت اهل الارض و فى موت اهل السماء. قال: فيهبط اسرافيل بحظيرة بيت المقدس و هو مستقبل الكعبة، فاذا رآه اهل الارض قالوا: قد اذن الله تعالى فى موت اهل الارض. فينفخ فيه نفخة فيخرج الصّوت من الطرف الذى يلى الارض، فلا يبقى فى الارض ذو روح الا صعق و مات، و يخرج الصوت من الطرف الذى يلى السّموات، فلا يبقى فى السّموات ذو روح الا صعق و مات الا اسرافيل، قال: فيقول الله لاسرافيل: يا اسرافيل مت، فيموت اسرافيل فيمكثون فى ذلک ما شاء الله، ثم يامر السّموات فتمور و يامر الجبال فتسير و هو قوله سبحانه ﴿يوم تمور السّماء موراً و تسير الجبال سيراً﴾[5] يعنى يبسط و يبدّل الارض غير الارض يعنى بارض لم تكسب عليه الذنوب بارزة ليس عليها جبال و لا نبات كما دحتها اوّل مرة و يعيد عرشه على الماء كما كان اول مرة مستقلا بعظمته و قدرته، قال: فعند ذلک ينادى الجبار تبارک و تعالى بصوت من قبله جهورى يسمع اقطار السّموات و الارضين ﴿لمن الملک اليوم﴾[6] فلا يجيبه، فعند ذلک يقول الجبار عز و جل: و انا قهرت الخلائق كلهم و امتهم، انى انا الله، لا اله الا انا وحدى لا شريک لى و لا وزير، و انا خلقت الخلق بيدى و انا امتهم بمشيتى و انا احييهم بقدرتى. قال: فينفخ الجبار نفخة اخرى فى الصور، فيخرج الصّوت من احد الطرفين الذى يلى السموات، فلا يبقى احد فى السّموات الا حىّ و قام كما كان و يعود حملة العرش و يحضر الجنة و النار، و يحشر الخلائق للحساب. قال الراوى: فرايت على بن الحسين عليه السلام يبكى عند ذلک بكاء شديدا»[7] انتهى كلام الصّافى

---

۱ ـ هامش ک: اى النزول بحسب النشأة و بالصعود باعتبار الاستعدادات.

۲ ـ آخر آيهٔ ۴۸ من سورة ابراهيم. ۳ ـ سورة الزمر / ۶۸.

۴ ـ تفسير القمى، ج ۲، صص ۲۵۳ - ۲۵۲. ۵ ـ سورة الطور / ۱۰-۹.

۶ ـ سورة انعام / ۱۶.

۷ ـ الفيض الكاشانى، تفسير الصافى، ج ۳، صص ۳۳۱-۳۲۹.

اقول: تامل فی هذا الحدیث الشریف فان فیه اشارات لطیفة الی ما ذکرناه.

* * *

واعلم ان نسبة نفوسنا الی النفوس الکلیة الّتی هی نفوس الملائکة العالمین العاملین المدبرین فی العالم الکبیر انّما هی کنسبة قوانا المدرکة و المحرّکة الی نفوسنا فی العالم الصغیر، فکما ان الاعمال الصادرة من قوانا یصعد الی مقام نفوسنا و یرکن فیها بالتمرّن* و المواظبة، الی ان تصیر ملکة نفسانیه محفوظة تکون مبداء الصدور مثل تلک الاعمال منّا بالیة قوانا من دون رویّة، فکذلک ما یصدر من نفوسنا یصدر من مجری نفوسنا الی تلک النفوس الکلیة و تکون محفوظة هناک و یکون مبدءاً لنزولها الی موطن نفوسنا و یعلق علیها.

و الفرق ان ملکاتنا مادام کوننا فی الدنیا ضعیفة لکون نفوسنا هیهنا غیر مستکفیة فلا تکون مبدءاً لصدور الاعمال منّا بالفعل الا بانضمام معدّات اخری الیها، و هولاء الکرام البررة الحفظة لکون نفوسهم مستکفیة کافیة فی صدور اعمالهم منهم ذواتهم و بواطن ذواتهم و بواطن بواطن ذواتهم الی ان ینتهی الی من هو الباطن المطلق فیتنزل الاعمال المحفوظة من مقامهم الی نفوسنا، ولکن النازل مثل الصاعد فان الصعود کالنّزول انّما هو بافاضة منه سبحانه و مجری الافاضة علی السّوافل و حاملها و الموکل علیها انّما هی ذوات هؤلاء الملائکة العالمون العاملون الموکلون المدبّرون، و الّا لزم التشبیه فیه سبحانه تعالی عنه، فیفاض اوّلا بنحو الصّعود علی نفوسنا صورة تلک الاعمال بعینها، فتتصور بها نفوسنا بحیث اذا نزلت تلک الصّور صارت امثال تلک الاعمال الصّادرة، و النزول بافاضة ثانیه فالصاعد بافاضة و النازل بافاضة اخری، فالصاعد غیر النازل و المتصور به النفس اوّلا غیر الوارد علیها، و کل فی مقامه محفوظ و ان کان النازل بعینه الصاعد بوجه، فصورة الاعمال النازلة من النفوس الکلیة یغایر ما هو فی موطن النفس ثابتة محفوظة فلتلک الصور[1] طیران صعودا و نزولا، و لاجل ذلک سمی کتابها بالطائر.**

لما کان مقام العقل العملی الذی هو مبدء الاعمال الجزئیّة بالنسبة الی مقام العقل النظری مقام العنق من الراس یکون الالزام فی العنق فقوله سبحانه ﴿یوم تجد کل نفس...﴾[2] اشارة الی الکتابین الکتاب الذی هو فی موطن النفس محفوظ، بل هو النفس بعینها وجود او الذی یلزم فی العنق، و قوله سبحانه ﴿وکل انسان الزمناه طائرة﴾[3] اشارة الی الکتاب المعلق علی العنق، و قوله سبحانه ﴿کفی بنفسک الیوم علیک حسیبا﴾[4] اشارة الی الکتاب الذی هو فی موطن النفس، فلعلّه سبحانه قال: ان کتاب النفس کاف فی الحساب و الحسیب لکن نظام الوجود و حق القول و القول الحقّ منی الّذی هو العدل الحقیق الغیر المنحرف من حاق الوسط الی احد الطرفین یوجب کتابا اخر لیکون حساب النفس فی عالمین عالم کبیر و عالم صغیر.

---

* ـ فی ش: بالتمدّن

** ـ ح: بالطائرة.

۱ ـ هامش ک: ای صورة الاعمال.

۲ ـ سورة آل عمران/۳۰.

۳ ـ سورة الاسراء/۱۳.

۴ ـ سورة الاسراء/۱۴.

فيظهر صحة قوله سبحانه ﴿و لا يظلم ربک احداً﴾[1] اتم ظهورا و ينكشف اكمل انكشافا، فالكتاب كتابان كتاب داخل فى النفس و كتاب خارج عنها[2]، و الخارج عين الداخل بوجه فان الاخراج فرع الدخول، بل كل عمل النفس شخص واحد له مراتب صعوداً و نزولا.

لكن بعض الايات و الاخبار اظهر دلالة على الكتاب الخارج بل بعض الاخبار صريح فيه كالمروى فى العلل:

عن الباقر عليه السلام انه قال فى تسمية سدرة المنتهى بها: انّما سمّيت سدرة المنتهى لان اعمال اهل الارض تصعدها الملائكة الحفظة الى محل السدرة، و الحفظة الكرام البررة دون السّدرة يكتبون ما يرفع اليهم الملائكة من اعمال العباد فى الارض، قال فينتهون بها الى محل السّدرة.[3]

قال فى الصافى فى سورة بنى اسرائيل عند تفسيره قوله سبحانه ﴿و نخرج له يوم القيامة كتاباً﴾[4]: هى صحيفة عمله اقول هى بعينها نفسه الّتى رسخت فيها اثار اعماله بحيث انتقشت بها[5] انتهى كلامه الشريف.

اقول: كلمة «نخرج» صريح فى الكتاب الخارج، و الاخراج يلازم الدخول مطلقا لا خصوص دخوله فى النفس الجزئيّة بل يعلم ذلک بدليل خارج عن مدلول اللفظ كما ذكرناه، فافهم ذلک.

فاستبان ان النفس فى الآخرة لا تنكر شيئاً من جهاتها الذاتيه و العرضية من ذاتها، لكن ذلک عند ذاتها كلياً لا عند ربّها، فان الكفرة و المنافقين الذين غلبت عليهم شقوتهم لجهلهم لغلبة الجهل بالله و صفاته و افعاله عليهم ينكرون فى الاخرة عند ربّهم افعالهم السيّئه لجهلهم هناک، بانه سبحانه عالم بكل شى ﴿لا يعزب عنه مثقال ذرة فى السموات و لا فى الارض﴾،[6] و ذلک من جهلهم هيهنا به و ﴿يوم تبلى السّرائر﴾[7] ظهر جهلهم و قوى لقوّة طبايعهم الخبيثه الّتى هى مواطن جهالاتهم و مواضع نكس عقولهم الّتى هى رؤس بواطنهم، كما قال سبحانه فى سورة بنى اسرائيل: ﴿من كان فى هذه اعمى فهو فى الاخرة اعمى و اضل سبيلاً﴾[8] فان المراد من العمى كما يدل عليه قوله سبحانه ﴿و اضل سبيلاً﴾، عمى بصيرة القلب المعنوى الذى هو القوّة النظرية الفكريه الّتى يسمى بالعقل من جهة العلم و الادراک و بالقلب من جهة الحال و التحول، و عماه هو جهله باصل الوجود و مبدئه الذى هو الواجب الوجود بذاته و لذاته من جهة ذاته و صفاته الذاتيه و الفعليّه و مراتب فعله من قلمه و لوحه و ملائكته و انبيائه و اوليائه و اليوم الاخر لعدم تفكرهم فى خلق

---

۱ ـ سورة الكهف/۴۹.

۲ ـ هامش ک: اى ضبط فى الانسان الكبير و الانسان الصغير نزولاً او صعوداً.

۳ ـ الصدوق، علل الشرائع، باب ۳۸۱، (نجف، ۱۳۸۵ ق)، ص ۵۷۶.

۴ ـ سورة الاسراء/۱۳.

۵ ـ الفيض الكاشانى، الصافى، ج ۳، ص ۱۸۲.

۶ ـ سورة السبأ/۳.

۷ ـ سورة الطارق/۹.

۸ ـ سورة الاسراء/۷۲.

السّموات و الارض و ما فيهما الّتي هي آيات بيّنات و دلائل واضحات على وجوده سبحانه و انه الحي العليم القدير المريد السميع البصير المتكلم الذي خلق الخلق ليعرفوه.

قال في الصافي في سورة الذاريات في تفسير قوله سبحانه ﴿و ما خلقت الجن و الانس الا ليعبدون﴾[1]: «في العلل[2] عن الصادق عليه السلام خرج الحسين بن علي عليه السلام على اصحابه فقال: ايها الناس انّ اللّه ما خلق العباد الا ليعرفوه فاذا عرفوه عبدوه و اذا عبدوه استغنوا بعبادته عن عبادة من سواه. فقال له رجل: يابن رسول الله بابي انت و امي فما معرفة الله؟ قال: معرفة اهل كل زمان امامهم[3] الّذي تجب عليهم طاعته»[4] انتهى كلام الصافي.

اقول قوله عليه السلام «امامهم» السر في كونها معرفة الله ان المراد من الامام ظاهرا هو المعنى المعروف المذكور قبال الرّسول و عرّفه عليه السلام بقوله «الذي تجب عليهم طاعته» و معرفته بما هي امام لا ينفك عن معرفة الرسول بما هو رسول و معرفة الرسول بما هو رسول لا ينفك عن معرفة الله. و يمكن بعيدا ان يكون المراد منه من يجب على العباد طاعته و هو يشمل الله سبحانه و الرّسول صلى الله عليه و آله ايضا.*

والسّر في قوله عليه السلام «استغنوا بعبادته عن عبادة من سواه» ان العبادة اذا وقعت على وجه المعرفة مع كونها مطابقة لما صدر من صاحب الشريعة و متابعة لطلبه و امره يكمل بها عرفان العابد بالمعبود الحقّ سبحانه و بصفاته و افعاله و آثاره، و يحصل له القرب اليه و الزلفى لديه، فيفنى في آثاره عن آثار ما سواه و في افعاله عن افعال ما سواه و في صفاته عن صفات ما سواه و في ذاته عن ذوات ما سواه فيستغرق في لجّة بحار احديّته و صمديّته و يغوص في طمطام[5] يم وحدانيّته و فردانيّته.

و لما لم يكن جمهور العباد مستكفين بذواتهم و بواطن ذواتهم و بواطن بواطن ذواتهم و هكذا الى ربّهم الّذي هو الباطن المطلق، كما هو الظاهر المطلق هديهم سبحانه** الى سبيل الرّشاد و ارشدهم الى طريق السّداد بارسال الانبياء و المرسلين المستكفين بذواتهم و فاعل ذواتهم و اوصيائهم الصّالحين المقرّبين السّالكين الى سبيل الوصول التابعين لهم في سلوكهم متابعة الفرع لاصله، فيحيى من اطاعهم عن بيّنة و يهلك من عصاهم عن بيّنة فجعل لاطاعتهم و عصيانهم غاية و لظهور تلك الغاية دار اكمل و اشرف من دار اعمالهم، لان الغاية الذاتية في كل حركة اشرف من تلك الحركة كما اذا كانت الحركة ذاتية جوهرية استكماليّة كحركة النّفس في ذاتها الى

---

١ ـ سورة الذاريات/٥٦.
٢ ـ الصدوق، علل الشرائع، باب ٩، الحديث ١، ص ٩.
٣ ـ هامش ك: بمعنى پيشوا و كذلك الرسول صلى الله عليه و آله بمعنى المقتدا و الله تعالى ايضا كذلك.
٤ ـ الفيض الكاشاني، تفسير الصافي، ج ٥ ص ٧٥.
* ـ ص: فاقد لقوله «و يمكن بعيداً ان يكون المراد...» الى قوله «...والرسول صلى الله عليه و آله ايضاً.»
الف: فاقد لقوله: «قوله عليه السلام امامهم السر في كونها...» الى قوله «...والرسول صلى الله عليه و آله ايضاً.»
٥ ـ الطمطام وسط البحر (المنجد).
** ـ الف: بدلاً من قوله «و لما لم يكن جمهور العباد مستكفين ... كما هو الظاهر المطلق هديهم سبحانه» قوله: «و هكذا الى ربهم الذي هو الباطن المطلق كما هو الظاهر المطلق يهديهم»

کمالاتها الذاتیّة، و ان کانت باعداد الحرکات الفکریة[1] و الاعمال البدنیّة کما قال سبحانه فی سورة الاعلی ﴿و الآخرة خیر و ابقی﴾[2] و فی سورة العنکبوت ﴿و ما هذه الحیوة الدنیا الا لعب و لهو و ان الدار الآخرة لهی الحیوان لو کانوا یعلمون﴾[3].

فاستبان مما ذکر ان التفکر فی مخلوقاته و مصنوعاته و اثار رحمته و عنایته سبحانه مقدّم ذاتا و شرفا و خیراً علی کل عبادة، اذ یحصل به المعرفة[4] بالله و کتبه و رسله و الیوم الاخر الّتی هی «اول الدّین[5]» کما هو فی خطبة امیر المؤمنین علیه السلام[6] و «اصله» کما هو فی خطبة سیدنا الرضا علیه السلام[7]، و یتوقف علی اصلها[8] صحة العبادات و علی کمالها کمالها و ان کانت المعرفة ایضا من جهة کمالها و بحسب الشهود العینی یتوقف علی الاعمال الصّالحة المطابقة لما ورد فی الشریعة کما روی فی اصول الکافی:

عن الصادق علیه السلام «لا یقبل الله عملا الا بمعرفة[9] و لا معرفة الا بعمل[10] فمن عرف دلّته المعرفة علی العمل و من لم یعمل فلا معرفة له، الا ان الایمان بعضه من بعض»[11] انتهی.

و لذلک وقع التوبیخ منه تعالی علی من لا یتفکر فی مخلوقاته و مصنوعاته لیحصل له المعرفة بالمبدء و المعاد فی مواضع من کتابه الکریم منها قوله سبحانه فی سورة النحل ﴿اولم یروا الی ما خلق الله من شیء یتفیوء ظلاله﴾[12] یعنی یصیر متفیّئة او ظلّه فیئاً لیعلم ان ذلک لا یکون الا بحرکة متحرک مضیيء کالشمس، و المتحرک لا یتحرک من نفسه فینتهی الامر الی محرک غیر

---

۱ ـ هامش ک: و هذه الحرکات کانت معدّاة لحرکات الذاتیة الجوهریة.

۲ ـ سورة الاعلی/۱۷. ۳ ـ سورة العنکبوت/۶۴.

۴ ـ قوله «اذ یحصل به المعرفه...» بل هو عین مرتبة من مراتب معرفته سبحانه، فانه بعینه معرفة افعاله و آثاره، فهو عبادة هی نفس المعرفة، بخلاف غیرها من العبادات، فانها وسائل لها، و الوسیله فی کل شیء ادون منزلة من ذلک الشیء کما ان ذا الغایة ایضا کذلک، فافهم ذلک. [منه قدس سره]

۵ ـ هامش ک: و سایر الاعمال ایضاً من الدین الّا ان تلک الاعمال متفرع علیه.

۶ ـ نهج البلاغه، الخطبة الاولی، (تصحیح صبحی صالح، بیروت، ۱۳۸۷ ق)، ص ۳۹: «اول الدین معرفته، و کمال معرفته التصدیق به، و کمال التصدیق به توحیده ...»

۷ ـ سمعت الرضا علی بن موسی علیه السلام یتکلم فی توحید الله سبحانه فقال: «اوّل عبادة اللّه معرفته و اصل معرفة اللّه عزّوجلّ توحیده و نظام توحیده نفی التحدید عنه...»

امالی المفید، المجلس الثلاثون، الحدیث ۴، (تصحیح علی اکبر الغفاری و حسین استاد ولی، قم، ۱۴۰۳ ق)، ص ۲۵۳.

توحید الصدوق، الباب ۲، الحدیث ۲، ص ۳۴.

عیون اخبار الرضا علیه السلام، الباب ۱۱، الحدیث ۵۱، ج ۱، ص ۱۲۴ (النجف، ۱۳۹۰ ق)

امالی الشیخ الطوسی، المجلس الاول، الحدیث ۲۸، (تصحیح مؤسسة البعثة، قم، ۱۴۱۴ ق) ص ۲۲.

راجع ایضاً مسند الامام الرضا علیه السلام للشیخ عزیز الله العطاردی الخبوشانی، کتاب التوحید، الحدیث ۶۰، (طهران، ۱۳۹۲ ق) ج ۱، ص ۴۲.

۸ ـ هامش ک: تحصل للمکلف المعرفة قبل العمل علی طریق علم الیقین و بعده علی طرق عین الیقین.

۹ ـ هامش ک: علی طریق علم الیقین. ۱۰ ـ هامش ک: علی طریق عین الیقین.

۱۱ ـ الکلینی، الاصول من الکافی، کتاب فضل العلم، باب من عمل بغیر علم، الحدیث ۲، (تصحیح علی اکبر الغفاری، طهران، ۱۳۸۸ ق)، ج ۱، ص ۴۴. ۱۲ ـ سورة النحل/۴۸.

متحرک بحسب الخارج فان کانت له مهيّة فيعقل له حرکة عقليّة من حاق الوسط الى احد الجانبين فله ايضا محرک فينتهى الامر الى محرک لا تکون له ماهيّة و لا حرکة عقلية.

و قد علمت ان الحرکات العرضيه تابعة لحرکات جوهريّة، و المحرک فى المتحرکات الجوهرية هو بعينه فاعل ذواتها فان ذواتها الّتى هى بعينها وجوداتها بعينها حرکاتها، و الفاعل التام فى فاعليته فاعليته* عين ذاته، فذلک المحرک للمتحرکات فاعل بالذات لوجوداتها، فان کان بذاته فاعلا لا لذاته کانت فاعليته کوجوده مرتبطا بغيره، فيکون الفاعل لتلک المتحرکات هو ذلک الغير فان وجوده بعينه ايجاد ذلک الغير لتلک الوجودات، فينتهى الامر الى فاعل لا تکون فاعليته مرتبطة بغيره، اذ المفروض ان لتلک المتحرکات فاعل فى نظام الوجود لوجوده، و منه حصلت ذواتها و حرکاتها، فهو مبدء کل وجود و موجود اذ لا يعقل وجود فوقه و الا فهو اتم و اقوى فى ذلک الکمال، و هو فاعلية تلک المتحرکات بالذات، و لا يمکن ان يکون کل واحد منهما فاعلا تاما بالذات لها باعيانها اذ خصوصية المعلول انّما هى من خصوصية اقتضاء الفاعل الذى هو عين ذاته، فيکون معلول هذا غير معلول ذاک و ليس للمجموع وجود غير وجود الآحاد، مع ان ذلک خرق الفرض فاذا الفاعل المفروض اوّلاً مرتبط فى ذاته بذلک الاتم و الکلام فى ذلک الاتم يعود فمبدء تلک المتحرکات لا وجود فوقه.

فهو الواجب الوجود بالذات و للذات، و الواجب الوجود بالذات و للذات واجب الوجود من جميع الجهات و الحيثيات، فليس فيه بذاته الا جهة واحدة هى جهة وجوب الوجود فهو صرف وجوب الوجود، و صرف الشى لا يتکرّر فلا مکافؤ له فى فعله و لا مماثل له فى ذاته و لا مشابه له فى وصفه و لا مشارک له فى اسمه، و اذ ليس فيه قوّة و لا امکان و لا تجدد و لا حدثان و لا فقد و لا نقصان، لانه صرف الوجود و الوجدان فکل کمال للموجود بما هو موجود بما هو کمال للموجود بما هو موجود، ثابت له فى ذاته فيکون حيا عليما قديراً مريداً سميعاً بصيراً متکلما احدا صمدا مبدأ، فله فعل و فعله واحد، لانه بسيط واحد و لفعله درجات، اذ لا شريک له فى الايجاد کما قال سبحانه ﴿و ما امرنا الا واحدة کلمح بالبصر﴾[1]

و لما کان فى مرتبة ذاته واجداً لجميع الکمالات اللايقة بذاته فکل کمال ذاتى له غير محدود کذاته، فعلمه صرف العلم کما ان وجوده صرف الوجود فيتعلق بجميع المعلومات و الا لم يکن صرفا، و کذا قدرته صرف القدرة فيتعلق بجميع المقدورات فلا يقف فعله فى درجة من درجات الافاضة و الايجاد، بل يمرّ بجميع مراتب الفعليات من الاشرف فالاشرف الى الاخس فالاخسّ کما هو قضية قاعدة الامکان الاشرف، الى ان ينتهى الى ما هو فى ذاته قوّة جميع الصور و الکمالات، و لا يمکن بحکم صرافة صفاته تعالى الوقوف عند تلک القوّة ايضا، فيرجع الافاضة و النّزول الى الاعادة و الصّعود.

و لا يمکن ذلک الا بحرکة ذاتية و استعداد جوهرى و شوق فطرى وجذبة ربوبيّة بعناية

---

* ـ ش: فاعلية. ص: و الفاعل التام فى فاعليته عين ذاته.

۱ ـ سورة القمر/ ۵۰.

الهيّة، و لكل حركة غاية و مقام الغاية و دارها اشرف من مقام ذى الغاية و داره، فينقلب النطفه علقة الى ان تصير بدنا و ينشأ البدن نفسا و النفس عقلا و يبدل الدّنيا بجميع ما فيها من ابدانها و نفوسها و ارضياتها و سماوياتها آخرة، اذ الكل متحركات بجواهرها عايدات بذواتها.

فاستبان ان النظر فى آية من آيات كتابه سبحانه التكوينى كالظل و فى آية من آيات كتابه التدوينى مثل هذه الآية الشريفه يرشد الى اثبات ما عليه الوجود من مبدئه و معاده ﴿و ذلک فضل الله يؤتيه من يشاء﴾[1].

و منها قوله سبحانه فى سوره يوسف: ﴿و ما اكثر الناس و لو حرصت بمؤمنين﴾[2] و فيها ايضا ﴿و كأيّن من آية فى السّموات و الارض يمرّون عليها و هم عنها معرضون﴾[3] و منها قوله سبحانه فى سورة يس: ﴿و ما تاتيهم من آية من آيات ربهم الا كانوا عنها معرضين﴾[4] و منها امثال هذه من الايات[5] فارجع اليها.

و كذا وقع المدح منه تعالى فى مواضع من كتابه على المتفكرين فى آياته الموقنين بالمبدء و المعاد، و منهاقوله سبحانه فى سورة آل عمران ﴿الذين يذكرون اللّه قياما و قعودا و على جنوبهم و يتفكّرون فى خلق السموات و الارض ربّنا ما خلقت هذا باطلا سبحانک فقنا عذاب النّار﴾[6] و منها قوله سبحانه فى سورة البقرة ﴿الذين يؤمنون بالغيب و يقيمون الصلوة و مما رزقناهم ينفقون و الذين يؤمنون بما انزل اليک و ما انزل من قبلک و بالاخرة هم يوقنون اولئک على هدى من ربهم و اولئک هم المفلحون﴾[7].

فظهر و انكشف ان الاعراض عن آيات الله الآفاقيه و الانفسيه و عدم امعان النظر فى كتابه التكوينى و التدوينى يلازم بقاء الجهل بالله و صفاته و افعاله، و استمرار الجهل يوجب ركونه فى النفس و ارتكازه فيه، فيحشر يوم تبلى السرائر بصورة ذلک الجهل فينكر علم الله الذى ﴿لا يعزب عنه مثقال ذرة فى السموات و لا فى الارض﴾[8] عصمنا اللّه و اخواننا المومنين من اغواء الشياطين.

قال فى الصافى فى سورة فصّلت عند تفسيره قوله سبحانه ﴿حتى اذا ما جاؤها شهد عليهم سمعهم و ابصارهم و جلودهم بما كانوا يعملون و قالوا لجلودهم لم شهدتم علينا قالوا انطقنا الله الذى انطق كل شىء و هو خلقكم اول مرة و اليه ترجعون﴾[9] «القمى»[10]: نزلت فى قوم تعرض عليهم اعمالهم فينكرونها فيقولون ما عملنا شيئا منها، فاشهد عليهم الملائكة الذين كتبوا عليهم اعمالهم. قال الصادق عليه السلام: فيقولون لله: يا رب هؤلاء ملائكتک يشهدون لک ثم يحلفون بالله ما فعلوا من ذلک شيئا، و ذلک قول الله

---

١ ـ سورة المائده/ ٥۴.
٢ ـ سورة يوسف/ ١٠٣.
٣ ـ سورة يوسف/ ١٠٥.
۴ ـ سورة يس/ ۴۶.
۵ ـ الشعراء / ٢٢٦، الحجر / ٨١، الانعام / ٣٥ و ....
۶ ـ سورة آل عمران/ ١٩١.
٧ ـ سورة البقره/ ٥ - ٣.
٨ ـ سورة السباء/ ٣.
٩ ـ سورة فصلت/ ٢١ - ٢٠.
١٠ ـ تفسير القمى، ج ٢، ص ٢۶۴.

عزو جل ﴿يوم يبعثهم الله جميعاً فيحلفون له كما يحلفون لكم﴾[1] و هم الذين غصبوا امير المؤمنين عليه السلام فعند ذلک يختم الله تعالى على السنتهم و ينطق جوارحهم، فيشهد السمع بما سمع مما حرم الله، و يشهد النظر بما نظر به الى ما حرم الله عز و جل، و تشهد اليدان بما اخذتا، و تشهد الرجلان بما سعتا فيما حرم الله عز و جل و يشهد الفرج بما ارتكب مما حرم الله ثم انطق الله عزوجل السنتهم فيقولون «لجلودهم لم شهدتم علينا» الآية[2] انتهى.

* * *

اعلم يا اخى ان اختلاف اشكال الاعضاء و مقاديرها و اوضاعها و الصور الخاصة الّتى فى اجزاء البدن الّتى يترتب عليها آثار و منافع جزئيّة شخصية و كلية نوعية و تفاوتها فى الكثافة واللطافة حسب تفاوت المقاصد منها كالعقب و العين، فان المقصود من الاول المشى و الركون به و من الثانى الابصار، و المناسب للاول الغلظة و الكثافة و للثانى اللطافة المناسبة للانوار، و كذا الافعال المنظمة المنضدّة المتوجهة الى غايات كلية و جزئية كفعل الجاذبة فانها فى كل عضو يجذب من الغذاء ما يناسبه و الغاذيه ايضا تغذيه كذلک، و كذلک الامر فى المنمية و المولّده، و يترتب على هذه الافعال غايات جزئيّة شخصية نافعة فى عيش الشخص و بقائه و غايات كلية نوعيه نافعه لبقاء النوع؛ تدل دلالة واضحة على ان تلک الافعال المنظمة المنضدة المتناسبة الّتى بعضها مقدمة لبعض، كفعل الجاذبة المقدمة لفعل الماسكة المقدمة لفعل الهاضمة المقدمة لفعل المفصلة المفرزة للفضول الغير المناسبة للبدن المقدمة لفعل الدافعة و الغاذية و المنمية و المولدة، لا تكون منسوبة الى تلک القوى الجزئيّة الغير الشاعرة بافعالها و غاياتها الجزئيّة، فضلا عن الغايات الكلية الّتى لا تشعر بها الا القوّة العاقلة المدركة للكليات.

و لا يمكن ايضا نسبتها اليه تعالى من دون وسائط عقلية و نفسية و طبعية كما راه الظاهريون المسمون بالاشاعرة، لتجويزهم مباشرته سبحانه لجميع الافعال من كل جهة[3]، و ان كانت مادية جسمانية متجددة من دون مخصص قابلى و مرجح فاعلى، لتجويزهم ترجيح الفعل من الفاعل المختار بارادته و اختياره من دون مرجّح و مخصّص، فان ذلک يوجب الجبر و التشبيه و نزوله سبحانه فى منازل مخلوقاته و مصنوعاته، تعالى عن ذلک علوّا كبيرا.

و لا الى بعض مخلوقاته سبحانه كنفس عاقلة من النفوس من دون ان ينسب اليه تعالى، كما عليه القدريون القائلون بالتوليد فى ترتب آثار الاشياء عليها، فان ذلک يوجب التعطيل فيه سبحانه و، الا الاستقلال و الاستبداد فى خلقه و تفويض الامر الى مخلوقاته، و ذلک يلازم الشرک.[4]

بل تلک الافعال تجب و ان تنسب الى نفوس عاقلة عالمة مدبرة مسخرة له تعالى فطرة و

---

١ ـ سورة المجادلة / ١٨.

٢ ـ الفيض الكاشانى، تفسير الصافى، ج ٤، ص ٣٥٦. و المصنف قدس سره ذكر هذه الرواية فى هذه الرسالة مرّتين.

٣ ـ هامش ک: لانّ فى هذه المقالة يلزم التشبيه.

٤ ـ هامش ک: و التعطيل.

جبلّة[1] بحيث يكون افعالها كذواتها مرتبطه به تعالى فينسب تلك الافعال اليها و يثبت له تعالى، ايضاً، فيكون افعالها مع انها افعالها فعله سبحانه اى درجات فعله، الاترى العين تبصر على الحقيقه من دون شوب مجاز و النفس ايضا تبصر كذلك، فالابصار و السمع و سائر افعال القوى تنسب الى النفس على الحقيقة[2] لان تلك القوى جنودها و خوادمها و عمالها مرتبطة بذواتها بها لانها من مراتب فعلها الواحد السارى فى بدنها.

فكل فعل من افعال خلقه سبحانه صدر منهم من جهة ارتباطهم به تعالى، و جهة ارتباط الكل به فعله، فهو فى الحقيقة فعله سبحانه لكن فى درجة ذلك الفاعل الذى فعله من الجهة الّتى ذكرناها، و لا سيما اذا كان الفاعل مقربا عنده تعالى فانيا فى فعله او صفاته او ذاته مستهلكا فى سطوع نوره و افاضته.

قال فى الصافى فى سورة النساء عند تفسيره قوله سبحانه ﴿توفيهم الملائكة﴾[3]: «فى الاحتجاج[4] عن امير المومنين عليه السلام انه سئل عن قول اللّه عزوجل ﴿الله يتوفى الانفس حين موتها﴾[5] و قوله ﴿قل يتوفّيكم ملك الموت﴾[6] و قوله ﴿توفّته رسلنا﴾[7] و قوله ﴿الذين توفيهم الملائكة﴾[8] فمرّة يجعل الفعل لنفسه و مرّة لملك الموت و مرّة للرسل و مرّة للملائكة. فقال عليه السلام: ان الله تبارك و تعالى اجلّ و اعظم من ان يتولّى ذلك بنفسه[9]، و فعل رسله و ملائكته فعله، لانهم بامره[10] يعملون، فاصطفى من الملائكة رسلا و سفرة بينه و بين خلقه و هم الذين قال فيهم ﴿الله يصطفى من الملائكة رسلا﴾[11] و من النار فمن كان من اهل الطاعة تولّت قبض روحه ملائكة الرحمة، و من كان من اهل المعصية تولت قبض روحه ملائكة النقمة، و لملك الموت اعوان من ملائكة الرحمة و النقمه يصدرون عن امره و فعلهم فعله و كل ما يأتونه منسوب اليه، فاذا كان فعلهم فعل ملك الموت ففعل ملك الموت فعل الله لانه يتوفى الانفس على يد من يشاء و يعطى و يمنع و يثبت و يعاقب على

---

۱ ـ هامش ک: لا جبر و لا تفويض بل امر بين الامرين.

۲ ـ هامش ک: اى فعل كل واحد منها فعل النفس فى هذه المرتبة.

۳ ـ الآية فى سورة النساء [۹۷] و تمامها: ﴿ان الذين توفيهم الملائكة ظالمى انفسهم قالوا فيم كنتم قالوا كنا مستضعفين﴾ [منه قدس سره].

۴ ـ الطبرسى؛ الاحتجاج؛ احتجاج على عليه السلام على زنديق جاء مستدلا عليه بآى من القرآن متشابهة، تحتاج الى تأويل، على انها تقتضى التناقض و الاختلاف فيه، و على امثاله فى اشياء اخرى؛ ج ۲، ص ۲۴۷.

۵ ـ سورة الزمر / ۴۲.

۶ ـ سورة السجده / ۱۱.

۷ ـ سورة الانعام / ۶۱.

۸ ـ سورة النساء / ۹۷.

۹ ـ هامش ک: لئلا يلزم التشبيه.

۱۰ ـ المراد من الامر الامر التكوينى اى بفعله يفعلون، و ان كان هناك امر تكليفى تشريعى ايجابى وجوبى او ارشادى استحبابى، ككونه صلى الله عليه و آله شارعاً هو بعينه كونه سبحانه شارعاً، ﴿ما رميت اذ رميت و لكن الله رمى﴾ [سورة الانفال / ۱۷] [منه قدس سره].

۱۱ ـ سورة الحج / ۷۵.

يد من يشاء، و انّ فعل امنائه فعله كما قال ﴿و ماتشاؤن الا ان يشاء الله﴾[1]

و فى الفقيه «عن الصادق عليه السلام انه سئل عن ذلک، فقال: ان الله تعالى جعل لملک الموت اعوانا من الملائكة يقبضون الارواح بمنزلة صاحب الشرطه له اعوان من الانس يبعثهم فى حوائجه، و يتوفّيهم الملائكة و يتوفّيهم ملک الموت من الملائكة مع ما يقبض هو و يتوفيها الله من ملک الموت.»[2]

و فى التوحيد «سئل عن امير المومنين عليه السلام عن ذلک فقال: ان الله تعالى يدبر الامور كيف يشاء و يوكّل من خلقه من يشاء بما يشاء، اما ملک الموت فان الله يوكله بخاصّة من يشاء و يوكّل رسله من الملائكة خاصّة بمن يشاء من خلقه، و الملائكة الذين سماهم الله عزّ ذكره وكلّهم بخاصة من يشاء و من خلقه تبارک و تعالى يدبر الامور كيف يشاء، و ليس كل العلم يستطيع صاحب العلم ان يفسره لكل الناس لان منهم القوى و الضعيف، و لان منه مايطيق حمله و منه ما لا يطيق حمله، الا من يسهّل الله له و اعانه عليه من خاصة اوليائه، و انّما يكفيک ان تعلم ان الله هو المحيى المميت و انه يتوفى الانفس على يدى من شاء من خلقه من ملائكة و غيرهم.»[3]

اقول: و لغموض هذه المسئله قال عليه السلام ما قال. و السر فيه ان قابض روح النبات و متوفّيه و رافعه الى سماء الحيوانية هى النفس المختصة بالحيوان، و هى من اعوان الملائكة الموكّلة باذن الله لهذا الفعل باستخدام القوى الحساسه و المحرّكة، و كذلک قابض روح الحيوان و متوفّيه و رافعه الى سماء الدرجة الانسانية هى النفس المختصه بالانسان، و هى كلمة الله المسماة بالروح القدس الذى شانه اخراج النفوس من القوّة الهيولانيه الى العقل المستفاد بامر الله و ايصال الارواح الى جوار الله و عالم الملكوت الاخروى، و هم المرادون بالملائكة و الرسل، و اما الانسان بما هو انسان فقابض روحه ملک الموت ﴿قل يتوفيكم ملک الموت﴾[4] و اما المرتبة العقلية* فقابضها هو الله سبحانه ﴿الله يتوفى الانفس﴾[5] ﴿يا عيسى انى متوفيک و رافعک الىّ و مطهرک من الذين كفروا﴾[6] ﴿يرفع الله الذين امنوا منكم و الذين اوتوا العلم درجات﴾»[7] انتهى كلام الصافى[8].

فقد ثبت و تحقق ان تلک الافعال المنظمة المنضده لا يصدر الا عن نفس عاقلة عالمة مدبرة شاعرة بها و بمنافعها الجزئيّة و الكلية، و ليست هى النفس الانسانية المتعلقة بالبدن فانها و

---

١ ـ سورة الانسان / ٣٠.

٢ ـ الصدوق، من لا يحضره الفقيه، باب غسل الميت، الحديث ٣٦٨، (تصحيح على اكبر الغفارى، طهران، ١٣٩٢ ق) ج ١، ص ١٣٦.

٣ ـ الصدوق، التوحيد، الباب ٣٦، الحديث ٥ ص ٢٦٨.

٤ ـ سورة السجدة / ١١.

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

٥ ـ سورة الزمر / ٤٢.

٦ ـ سورة آل عمران / ٥٥.

٧ ـ سورة المجادلة / ١١.

٨ ـ الفيض الكاشانى، تفسير الصافى، ج ١، صص ٤٩٠ - ٤٨٨.

ان كانت عاقلة عالمة مدبرة فى افعالها الاختيارية و لكنها غير شاعرة بتلك الافعال الطبيعيه غير عالمة بمنافعها فطرة، بل لا يحصل لها هذا العلم الا باكتساب بعض العلوم الالهية و الطبيعية، فاذن فاعل تلك الافعال نفس اخرى هى المصورة حقيقة و الغاذية حقيقة و هكذا، و لكنها بمجرد كونها عاقلة لا تكون مباشرة لتلك الافعال الجزئيّة، فان النفس العاقلة بما هى عاقلة لا يتصرّف فى بدن جزئى تصرفا جزئيّاً الا بخوادم و آلات جزئيّة، و الّا لزم التشبيه فى ذاتها العقلية و التجافى عن مقامها العقلى فيجب ان يكون لها، و هم مدرک* للمعانى الجزئيّة و خيال مدرک للصور الجزئيّة و هكذا الى ان ينتهى الى القوّة الّتى سمّاها الجمهور بالقوّة المصوّرة، و هكذا الامر فى سائر القوى الطبيعية و افعالها، فتلك النفس لها قوى و آلات جسمانية منبسطة مترتّبة فلها جسم يناسبها، فالمصوّرة مرتبة من مراتب تلك النفس و فعلها مرتبة من مراتب فعلها، فيكون فعلها بعينه فعلها كما ان فعلها بعينه فعل النفس الانسانية اذ ينسب التصوير الى تلك النفس ايضا حقيقة بلاشوب مجاز نسبة طبيعية فطرية لا اختيارية.

و تمام السّر فى ذلک اتّصال مراتب قوس نزول الوجود الامكانى اتصالا اتّحاديا كما هو** قضية امكان الاشرف، و قوس صعوده ايضا كما هو قضية امكان الاخس، و اتصال الصعود بالنزول اتصال المفعول بفاعله القريب المكافىء له فى المرتبة، فان كل مرتبة من النزول فاعل بمعنى ما به لمرتبة يقابلها فى الصعود، و الفاعل بهذا المعنى متحد مع مفعوله اذ الفيض يمرّ به اولاً ثم بمفعوله فهو بالذات فى مرور الفيض و ما بالذات متحد مع ما بالعرض، و الدليل على ذلک ان الصعود بمراتبه مطابق للنزول، و ليست مرتبة من النزول فاعلة بمعنى ما منه الوجود للمرتبة المكافئة لها من الصعود و الا بطل التكافؤ و التطابق بينهما، بل الفاعل لها بهذا المعنى هى المرتبة الّتى هى فوق تلك المرتبة النزولية فى النزول، فان كانت فاعلة لها من دون توسط تلك المرتبة المكافئة لزم فى جليل النظر صدور الكثير بما هو كثير عن الواحد بما هو واحد، و فى دقيقه كون المرتبة الصعودية بعينها المرتبة النزوليه فان خصوصية المعلول انّما هى بخصوص اقتضاء فاعله القريب، و من اجل ذلک قالوا تشخّص كل شىء بفاعله و استعداد المادة لا يزيد على تلك الخصوصية شيئا، فانه استعداد لها لا لها مع شى اخر، فيكون فاعلة لها بتوسطها، فيمر الفيض بتلك الواسطه اوّلاً ثم بما يكافئها، فهى واسطة فى مرور الفيض بها وساطة ما بالذات لما بالعرض، و لعلنا اشرنا الى ذلک فيما سبق ذكره.

فالفيض من الحقّ سبحانه يمرّ بمراتب النزول و ينزل الى ان يتّصل بما هو فى النزول مكافىء لما افيض عليه من الصّعود، و لما كانت النفس الصّاعدة الانسانى متحدة مع النفس النازلة الملكية كانت القوّة المصوّره خادمة لها آلة لفعلها، و لكنها خادمة للاولى فطرة فقط و للثانية فطرة و اختياراً، فالقوّة المصورة مصورة حقيقه بمعنى انها آلة لنفس عاقلة مدبّرة هى ملک من الملائكة وكلّه اللّه سبحانه بالتصوير، و ذلک الملک ايضا مصوّر و نفسه قوّة مصوّرة بمعنى انها مباشرة

---

* ـ الف و ص: يدرک.

** ـ الف و ص: كما فى.

للتصوير موكل به، و الله سبحانه ايضا مصوّر بمعنى انه تعالى خالق الصور و موجدها، و بوجه النظر الى النظام الكلى الجملى كل من عنده ﴿قل كلٌ من عند الله﴾[1] «لا جبر و لا تفويض بل امر بين الامرين».[2]

فتبيّن مما ذكر ان مراتب النفس و قواها كما انها مراتب تصرّفات النفس تصرّفات طبيعيّة فطرية هى غير شاعرة بها، كما فى افعالها الغير الاختيارية و تصرفات اختيارية هى شاعرة بها، كما فى افعالها الاختيارية كذلك هى محال تصرفات نفوس اخرى عالمة شاعرة بافعالها، و تلك النفوس هى الملائكة العاملة المدبّرة الموكّلة بتلك الافعال، فللبدن و قواها مخدومان مسخّران لهما قاهران عليهما، احدهما النفس الانسانية المتعلقة بهما و الاخر الملائكة الموكلون بهما، و الاول معلوم لكل انسان شاعر بنفسه، بخلاف الثانى فانه مستور على من ليس له معرفة بربّه و افعال ربه و جنود ربّه، كهؤلاء النفوس الّتى شهد عليهم جلودهم، و لذلك ﴿قالوا لم شهدتم علينا﴾ مع انكم مسخرون لنا و لم نطقتم بالشهادة و انكم لستم بناطقين قالوا انطقنا بالشهادة اللّه الذى انطق كل شىء[3] ﴿و له مقاليد السّموات و الارض﴾[4] اى مفاتيحها لا يملك امرها و لا يتمكن من التصرف فيها غيره و ﴿بيده ملكوت كل شىء﴾[5] اى ما يقوم به ذلك الشى و هو الملك الموكّل به، فنحن مسخرون له حقيقة و لمن وكله بنا من ملائكته و جنوده و ناصيتكم بيده اذ ﴿ما من دابّة الا هو آخذ بناصيتها﴾[6] و لسنا مسخرين لكم الا بتسخرنا له و لجنوده و هو قاهر عليكم و على كل شىء.

قال العارف البارع الشيخ عبد الرزاق القاسانى ﷺ فى التاويلات فى قوله تعالى ﴿حتى اذا ما جاؤوها شهد عليهم سمعهم و ابصارهم و جلودهم﴾ «اى غيرت صور اعضائهم و صورت اشكالها على هيئة اعمالهم الّتى ارتكبوها و بدلت جلودهم و ابشارهم فنطق بلسان الحال و تدلّ بالاشكال على ما كانوا يعلمون و لنطقها بهذا اللسان[7] قالوا ﴿انطقنا الله الذى انطق كل شىء﴾ اذ لا يخلو شىء ما من نطق بهذا اللسان[8] ولكن الغافلين لا يفقهون.»[9]

و قال فى قوله تعالى فى سورة النور ﴿الم تر ان الله يسبّح له من فى السموات و الارض و الطير صافّاتٍ كلٌ قد علم صلوته و تسبيحه و الله عليمٌ بما يفعلون﴾ «من فى عالم سموات الارواح بالتقديس و اظهار صفاته الجمالية و من فى عالم اراضى الاجساد

---

١ ـ سورة النساء/٧٨.

٢ ـ الصدوق، كتاب التوحيد، الباب ٥٩ الحديث ٨ عن ابى عبدالله ﷺ: قال: لاجبر و لاتفويض ولكن امربين امرين...، ص ٣٦٢.

٣ ـ اشارة الى آيات ٢٠ و ٢١ من سورة فصّلت.

٤ ـ سورة الشورى / ١٢.

٥ ـ سورة المؤمنون/٨٨ و سورة يس/٨٣.

٦ ـ سورة هود/٥٦.

٧ ـ هامش ك: اى لسان الحال.

٨ ـ هامش ك: اى الجمالية و الجلالية.

٩ ـ كمال الدين عبد الرزاق القاسانى، تأويلات القرآن الكريم، ذيل آية ٢١ من سورة فصلت، قد طبع كتابه منسوباً الى محى الدين بن العربى سهواً تحت عنوان «تفسير القرآن الكريم»، تحقيق د. مصطفى غالب، (بيروت، ١٩٧٨ م)، ج ٢، ص ٤١٤ و آخره: اذ لا يخلو شىء ما من النطق، ولكن الغافلين لا يفهمون.

بالتمجيد و التعظيم و اظهار صفاته الجلالية، و طير القوى النفسانيه و السّرية بالامرين[1] صافات مترتبات فى مراتبها من فضاء السّر مستقيمات بنور السّكينة لا يتجاوز واحدة منها حدّه كما قال ﴿و ما منا الا له مقام معلوم﴾[2]. كل قد علم صلواته، طاعته المخصوصة[3] به من انقهاره و تسخّره تحت قهره و سلطنته، علمية كانت او عملية، و هى محافظته لرتبته و حضوره لوجهه تعالى فيما امره عليه السلام، و تسبيحه اظهار خاصية الّتى يتفرد بها الشاهدة على وحدانيّته، و الله عليم بافعالهم [و طاعاتهم][4].

قال فى الصافى فى تفسير هذه الاية: «قال بعض اهل المعرفة[5] قد خلق الله الخلق ليسبّحوه فنطقهم بالتّسبيح له و الثّنا عليه و السجود له فقال ﴿الم تر انّ اللّه يسبح له من فى السموات و الطير﴾ الآية و قال ايضا ﴿الم تر انّ الله يسجد له من فى السّموات و من فى الارض و الشمس و القمر و النجوم﴾[6] الآية، و خاطب بهاتين الايتين نبيّه الّذى اشهده ذلک و رآه فقال: «الم تر» و لم يقل الم تروا، فانا ما راياه فهو لنا ايمان و لمحمّد صلى الله عليه و آله عيان، فاشهده سجود كل شيء و تواضعه لله و كل من اشهده الله ذلک و رآه دخل تحت هذا الخطاب، و هذا تسبيح فطرى و سجود ذاتى عن تجلّ تجلى لهم، فاحبوه فانبعثوا الى الثناء عليه من غير تكليف بل اقتضاء ذاتى، و هذه هى العبادة الذاتيه الّتى اقامهم الله فيها بحكم الاستحقاق الذى يستحقه، قال: و ليس هذا التسبيح بلسان الحال كما يقوله اهل النظر ممن 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[7]: قد سبق فى سورة النحل[8] و بنى اسرائيل[9] زيادة بيان لهذا.

و القمى عن الصّادق عليه السلام: ما من طير يصاد فى بر و لا بحر و لا يصاد شيء من الوحش الابتضييعه التسبيح[10].

و عن امير المؤمنين عليه السلام: ان لله ملكا فى صورة الدّيک الاملح[11] الاشهب[12] براثنه[13] فى

---

١ ـ هامش ک: اى الطاعة التكوينى.

٢ ـ سورة الصافات / ١۶۵.

٣ ـ هامش ک: اى الامر التكوينى.

۴ ـ تأويلات القرآن الكريم، ذيل آيه ۴١ من سورة النور، ج ٢، ص ١۴۴.

۵ ـ هامش ک: و هو محيى الدين قدس سره. راجع «تفسير القرآن الكريم» لصدر المتألهين ذيل آية ١ من سورة الحديد و آية ١ من سورة الجمعة، (تصحيح محمد الخواجوى، قم، ١۴١١ ق) ج ۶، ص ١۴٨ - ١۴۶ و ج ٧، ص ١۵٠ - ١۴۴.

۶ ـ سورة الحج/١٨.

٧ ـ القائل هو الفيض الكاشانى فى الصافى.

٨ ـ تفسير الصافى، ذيل آيه ۵٠ من سورة النحل.

٩ ـ تفسير الصافى، ذيل آية ۴۴ من سورة بنى اسرائيل.

١٠ ـ تفسير القمى، ج ٢، ص ١٠٧.

١١ ـ الملحة من الالوان: بياض يخالطه سواد. يقال كبش املح و تيس املح اذا كان شعره خليسا. الصحاح للجوهرى، ج ١، ص ۴٠٧. قال ابن اثير فى النهايه: الاملح الذى بياضه اكثر من سواده، و قيل هو النق البياض، (ج ۴، ص ٣۵۴).

الارضين السابعة و عرفه[14] تحت العرش له جناحان جناح بالمشرق و جناح بالمغرب، فاما الجناح الذى فى المشرق فمن ثلج، و اما الجناح الذى فى المغرب فمن نار، فكلما حضر وقت الصّلوة قام على براثنه و رفع عرفه تحت العرش، ثم امال احد جناحيه على الاخر يصفق بهما كما يصفق الديک فى منازلكم، فلا الذى من الثلج يطفى النار و لا الذى من النار يذيب الثلج، ثم ينادى باعلى صوته: اشهد ان لا اله الا الله و اشهد ان محمداً عبده و رسوله خاتم النبيين و انّ وصيه خير الوصيين، سبوح قدوس رب الملائكة و الرّوح. فلا يبقى فى الارض ديک الا اجابه، و ذلک قوله عزوجل ﴿و الطير صافاتٍ كل قد علم صلواته و تسبيحه﴾[15] و فى التوحيد عنه عليه السلام مثله[16]» انتهى كلامه.[17]

اقول: قوله سبحانه ﴿انطق كل شى﴾[18] يحتمل ان يكون المراد منه كل شىء له قابلية النطق و شانه و استحقاقه كالملائكة و الانسان و الجنّ

و يحتمل ان يكون المراد كل شىء فى الدار الاخرة، كما قال سبحانه ﴿ان الدار الاخرة لهى الحيوان﴾[19] بل الحيوة منحصرة فيها كما يدل عليه ضمير الفصل و الخبر المحلّى باللام، و صيغة فعلان يدل على المبالغة فى الحيوة، و النفس الحيوانية المتعلقة بالبدن فى الدنيا من نشأة الاخرة ايضا لكن لاتصالها بالبدن اتصالا صعوديا ضعفت حيوتها، وكل حيوان فى النشاة الآخرة حيوان انسانى لكونه متصلا بالنفس الانسانية الجزئيّة كالجلود، او بالنفس الانسانية الكلية بحسب ذاتها كما فى النزول او بعد انقباضها الى تلک النفس الانسانية الكلية اتصالا قريبا. و كل حيوان انسانى سالم عن النقص و الفتور ناطق.

و يحتمل ان يكون المراد منه كل شى فى الغيب و الشهادة و الدنيا و الآخرة، فان الشهادة و الدنيا متصلة بالغيب و الآخرة اتصالا اتّحاديّا، و الكل من مراتب الانسان الكبير، و النفس الكلية الالهية سارية فيها كسريان النفس الجزئيّة الصعودية بقويها و اعضائها على نحو الاتحاد، فالكل متحد بها اذا اخذ لا بشرط، فالجسم الكلى جسمها و محمول عليها اذا اخذ لا بشرط و عزل النظر عن درجتها، كما يحمل البدن على النفس الانسانيه اذا اخذ بما هو جسم جنسى لا بشرط، لا بما هو مادة مخصوصة جزئيّة ماخوذة بشرط لا، و كذا يحمل النفس الكلية على الجسم الكلى اذا اخذت لا بشرط و لا يحمله عليها اذا اخذت بشرط لا، بل هذا الاعتبار معتبر فى الموضوع و المحمول فى

---

١٢ ـ الشهبه فى الالوان، البياض الذى غلب على السواد و قد شهب الشىء بالكسر شهبا، واشتهب الرأس و فرس اشهب... (الصحاح للجوهرى، ١/١٥٩).

١٣ ـ قال الاصمعى، البراثن من السباع و الطير هى بمنزلة الاصابع من الانسان قال و المخلب ظفر البرثن. (الصحاح للجوهرى ٥/٢٠٧٨).

١٤ ـ العرف ج عرف و اعراف، الشعر النابت فى محدب رقبة الفرس، لحمة فى اعلى رأس الديک (المنجد).

١٥ ـ تفسير القمى، ج ٢، صص ١٠٧-١٠٦.

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

١٧ ـ الفيض الكاشانى، تفسير الصافى، ج ٣، صص ٤٤٠-٤٣٩. ذيل آيه ٤١ من سورة النور.

١٨ ـ سورة فصلت/٢١.

١٩ ـ سورة العنكبوت/٦٤.

كلا الحملين، بل فى كل حمل و وضع و حكم كل واحد من المتحدين يصدق على الاخر بنحو الحقيقة، اى الحقيقة فى الاسناد، و ان لم يصدق عليه بالحقيقة العقلية الحكمية، اى بالذات كما يقال بعض الجسم حساس و ناطق اى مدرک للمحسوسات و المعقولات، مع ان الجسم بحسب مقامه و درجة وجوده ليس بحساس و لا بناطق. هذا ما يقتضيه القواعد العقلية الالهية اذا حمل النطق على النطق الانسانى فى الاية الشريفة.

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

قال الفاضل الكامل النيشابورى عند تفسيره قوله تعالى فى سورة النمل ﴿علّمنا منطق الطّير﴾[1]: «و المنطق يشمل كل ما يصوت به من المفرد و المؤلف مفيد او غير مفيد، و منه قوله نطقت الحمامة، قال المفسّرون: انه تعالى جعل الطير فى ايامه[2] مما له عقل، و ليس كذلک حال الطيور فى ايامنا، و ان كان فيها ما الهمه الله تعالى الدقايق الّتى خصّت بالحاجة اليها. يحكى انه[3] مر على بلبل فى شجرة، فقال لاصحابه انّه يقول: اكلت نصف ثمرة و على الدنيا العفى، اى التراب، وصاح طاووس فقال: كما تدين تدان، و اخبر انّ الهدهد يقول: استغفروا الله يا مذنبون، و القمرى يقول: سبحان ربى الاعلى.»[4] انتهى كلام النيشابورى.

و قال فى الصافى: «و القمى عنه[5] اعطى سليمان بن داود مع علمه معرفة المنطق بكل لسان و معرفة اللغات و منطق الطير و البهائم و السّباع[6].

و فى البصائر عنه عليه السلام قال امير المؤمنين عليه السلام لابن عباس: ان الله علمّنا منطق الطير كما علم سليمان بن داود و منطق كل دابة فى بر و بحر.[7]

و عنه عليه السلام: ان سليمان بن داود قال: علمنا منطق الطير، و اوتينا من كل شى، و قد و الله علّمنا منطق الطير، و علم كل شى،.[8]

و فى الكافى عن الكاظم عليه السلام قال: ان الامام لا يخفى عليه كلام احد من الناس و لا طير و بهيمة و لا شى فيه الرّوح، فمن لم تكن هذه الخصال فيه فليس بامام.[9]

---

١ ـ سورة النمل/١۶.

٢ ـ اى ايام سليمان عليه السلام.

٣ ـ اى سليمان عليه السلام.

۴ ـ 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.

۵ ـ اى عن الصادق عليه السلام.

۶ ـ تفسير القمى، ج ٢، ص ١٢٩.

٧ ـ ابو جعفر محمد بن حسن الفروخ الصفار، بصائر الدرجات الكبرى فى فضائل آل محمد عليهم السلام، الجزء السابع، الباب ١۴، الحديث ١٢، (تصحيح الميرزا الحسن كوچه باغى، طهران، ١۴٠۴ق.)صص ٣۶۴-٣۶٣.

٨ ـ بصائر الدرجات، الحديث ١٧، ص ٣۶۴.

٩ ـ الكلينى، الاصول من الكافى، كتاب الحجة، باب الامور الّتى توجب حجة الامام عليه السلام، الحديث ٧، ج ١، ص ٢٨۵.

و عن الباقر عليه السلام: وقع عنده زوج ورشان[1] على الحايط و هدلا[2] هديلها، فردّ عليه السلام عليها كلامها ساعة، ثم نهضا فلما طار اعلى الحايط هدل الذكر على الانثى ساعة، ثم نهضا فسئل عليه السلام ما هذا الطير؟ فقال: كل شي خلقه الله من طير او بهيمة او شي فيه روح فهو اسمع لنا و اطوع من ابن ادم، انّ هذا الورشان ظن بامرأته فحلفت له ما فعلت، فقال ترضى بمحمدبن على فرضيا بي، فاخبرته انه لها ظالم، فصدقها[3]. و الاخبار فى هذا المعنى كثيرة»[4]

و قال فيه ايضا عند تفسيره قوله تعالى ﴿فتبسم ضاحكاً من قولها﴾[5]: «من قولها فى العيون عن الرضا عليه السلام عن ابيه عن آبائه عليهم السلام فى قوله عزوجل ﴿فتبسّم ضاحكاً من قولها﴾ قال: لما ﴿قالت النملة يا ايها النمل ادخلوا مساكنكم لا يحطمنكم سليمان و جنوده﴾[6] و حملت الريح صوت النملة الى سليمان، و هو مارّ فى الهواء و الريح قد حملته، فوقف و قال علىّ بالنملة، فلما اتى بها قال سليمان: يا ايتها النملة اما علمت انى نبي الله و انى لا اظلم احدا؟ قالت النملة: بلى. قال سليمان: فلم تحذرهم* ظلمى و قلت ﴿يا ايها النمل ادخلوا مساكنكم﴾؟ قالت النملة: خشيت ان ينظروا الى زينتكم فيفتتنوا بها فيعبدوا غير الله عزوجل. ثم قالت النملة: انت اكبر ام ابوك؟ قال سليمان: بل ابى داود. قالت النملة: فلم زيد فى حروف اسمك حرف على حروف اسم ابيك داود؟ قال سليمان: ما لى بهذا علم. قالت النملة: لان اباك داود عليه السلام داوى جرحه بودّ، فسمّى داود و انت يا سليمان ارجو ان تلحق بابيك. ثم قالت النملة: هل تدرى لم سخرت لك الريح من بين ساير المملكة؟ قال سليمان: ما لى بهذا علم. قالت النملة: يعنى عز وجل بذلك لو سخرت لك جميع المملكة كما سخرت لك هذه الريح لكان زوالها من بين يديك كزوال الريح. فحينئذ ﴿فتبسم ضاحكا من قولها﴾[7]

اقول: و لعل النملة ارادت بقولها (لان اباك داود داوى جرحه بودّ) انّ اسم ابيك كان ذلك فخفف و انّما عبرت عنه بهذه العبارة اشارة الى علة التسمية و على هذا يزيد اسم ابيه على اسمه».[8]

قال فيه ايضا فى سورة بنى اسرائيل عند تفسيره قوله تعالى ﴿و ان من شيء الا يسبّح

---

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

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

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

٤ ـ الفيض الكاشانى، تفسير الصافى، ج ٤، ص ٦١٦.

٥ ـ سورة النمل/١٩.

٦ ـ سورة النمل/١٨.

* ـ ح: تخبرهم.

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

٨ ـ الفيض الكاشانى، تفسير الصافى ج ٤، صص ٦٣-٦٢.

بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم﴾[1]: «فى الكافى، و العياشى عن الصادق عليه السلام: تنقض الجدر تسبيحها.[2]

و عنه عليه السلام ما من طير يصاد الا بتضييعه التسبيح[3].

و عن الباقر عليه السلام انه سئل: اتسبّح الشجرة اليابسة؟ فقال: نعم اما سمعت خشب البيت كيف ينقض و ذلک تسبيحه لله تعالى فسبحان الله على كل حال.[4]

اقول: و ذلک لان نقصانات الخلايق دلايل كمالات الخالق و كثراتها، و اختلافاتها شواهد وحدانيته و انتفاء الشريک عنه و الضد و النّد، كما قال اميرالمؤمنين عليه السلام «بتشعيره المشاعر عرف ان لا مشعر له، و بتجهيره الجواهر عرف ان لا جوهر له، و بمضادته بين الاشياء عرف ان لا ضدّ له، و بمقارنته بين الاشياء عرف ان لا قرين له» الحديث.[5]

فهذا تسبيح فطرى و اقتضاء ذاتى نشأ عن تجلّ تجلّى لهم فاحبوه فانبعثوا على الثناء عليه من غير تكليف، و هى العبادة الذاتيه الّتى اقامهم الله فيها بحكم الاستحقاق الذى يستحقّه جل جلاله.»[6] انتهى.

قال الشيخ المتاله العارف فى الفصوص فى الفص السليمانى «و ما ثمّ الا حيوان الا انه بطن فى الدنيا عن ادراک بعض الناس و ظهر فى الاخرة لكل الناس فانها الدار الحيوان، و كذلک الدنيا الا انّ حياتها مستورة عن بعض العباد ليظهر الاختصاص و المفاضلة بين عباد الله بما يدركونه من حقايق العالم».[7]

و قال الفاضل العارف القيصرى فى شرحه «اعلم ان سريان الهوية الالهية فى الموجودات كلها اوجب سريان جميع الصفات الالهية فيها من الحيوة و العلم و القدرة و السمع و البصر و غيرها كليها و جزئيها، لكن ظهر فى بعضها بكل ذلک كالكمل و الاقطاب و لم يظهر فى البعض، فظن المحجوب انها معدومة فى البعض، فسمى البعض حيوانا و البعض جمادا فالشيخ (رضوان الله عليه) نبّه ان الكل حيوان ما، ثم من لا حيوة له، ثم نبّه بقوله «الا انه بطن عن ادراک بعض الناس» على ان كونه حيوانا ليس باطنا فى نفس ذلک

---

۱ ـ سورة الاسراء/ ۴۴.

۲ ـ تفسير العياشى، ج ۲، صص ۲۹۴-۲۹۳، الحديث ۷۹.

الفروع من الكافى، كتاب الزى و التجمل، باب النوادر، الحديث ۴، ج ۶، ص ۵۳۱.

۳ ـ تفسير العياشى، ج ۲، ص ۲۹۴، الحديث ۸۳: عن اسحاق بن عمار عن ابى عبدالله عليه السلام قال: ما من طير يصاد فى بر و لا بحر و لا شىء يصاد من الوحش الا بتضييعه التسبيح.

۴ ـ تفسير العياشى، ج ۲، ص ۲۹۴، الحديث ۸۴.

۵ ـ نهج البلاغه، الخطبه ۱۸۶، (تصحيح صبحى صالح)، ص ۲۷۳.

۶ ـ الفيض الكاشانى، تفسير الصافى، ج ۳، ص ۱۹۵.

۷ ـ محى الدين بن العربى، فصوص الحكم، فص حكمة رحمانية فى كلمه سليمانية، (تصحيح ابو العلاء عفيفى، طهران، ۱۳۶۶ ش) ص ۱۵۴.

الشيء حتى تكون له الحيوة بالقوّة [لا بالفعل كباقى الصفات بل هو حيوان بالفعل و ان كان باقى صفاته بالقوة]، و ظهر فى الاخرة كونه حيوانا لكل الناس، فانها الدار الحيوان لذلك تشهد الجوارح بافعال العبد فى الاخرة. و كذلك الدنيا حيوان و حيوتها ظاهرة لكن للكمل كما قال امير المؤمنين عليه السلام: كنا فى سفر مع رسول الله صلى الله عليه و آله ما استقبلنا حجر و لا شجر الّا سلم على رسول الله صلى الله على و آله[1] فظهر بادراك الحقايق و لوازمها و صفاتها الاختصاص و المفاصلة بين عباد الله.»[2] انتهى كلامه.

اقول: ان اريد بالهوية الالهية الذات الواجبة الّتى هى واجبة بذاتها و لذاتها فسريانه فى الموجودات بنفسها غير مطابق للقواعد الحكمية، بل السارى فى الموجودات انّما هو فعله سبحانه، و يمكن تسمية فعله سبحانه بالهوية الالهية نظراً الى انه داخل فى مفهوم اسم الله الجامع لجميع الصفات الذاتية و الفعليّة الاضافية، و الصفات الفعليّة يرجع الى صفة واحدة هى القيومية المطلقة، و هى عين فعله سبحانه، فانّ فعله تعالى بوجهه العالى هو ظهوره تعالى بصفاته و اسمائه، و معرفة الظهور بما هو ظهور بعينها معرفة الحقيقة الظاهرة بوجه الوجه لا بوجه الكنه، و الحقيقة الظاهرة جامعة لجميع الصفات الكمالية بوجه الوحدة و البساطة، فظهورها بما هو ظهورها ايضا جامع لجميع تلك الصفات بصورة الوحدة النازلة منزلتها عن مرتبة وحدة تلك الحقيقة الظاهرة، فتكون محدودة بحدّ اول من مراتب المحدودية، و لما كانت من الصفات الكمالية المبدئية الذاتية ظهر فى ذلك الظهور المحدود عكس تلك المبدئية و ترتب عليه اثرها، فيترشح منها مرتبة اخرى محدودة بحد انزل من الحد الاول، و هكذا تنزّل الامر و الوجود الى ان ينتهى الى حد وجودى لا حد دونها و لا فعليّة وجودية انقص منها. و قضية المناسبة الذاتية التامة بين كل مرتبة و مرتبة اخرى متصلة بها الاتحاد بينهما، و لا يتصور بينهما مرتبة اخرى اتم مناسبة لكل من الطرفين من كل منهما، فاذن المراتب كلها متحدة فى الوجود، و ذلك الوجود هو فعله سبحانه، فليست تلك المراتب الامراتب فعله، فلا موجد فى الوجود الا هو. و قد يسمى بعض تلك المراتب بالروح، و بعضها بالملك، كما قد يسمى بعضها بالجبروت، و بعضها بالملكوت، و بعضها بالناسوت، و كذا قد يسمى بعضها بالعقل، و بعضها بالنفس، و بعضها بالطبع، و كذا قد يسمى بعضها بالغيب، و بعضها بالشهادة، فبنزول فعله تعالى يتنزّل الصفات الّتى هى 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، و لذلك لا يسمى بالعقل و لا بالحس.

---

١ ـ فى المناقب لابن شهر آشوب باب ذكر سيدنا رسول الله صلى الله عليه و آله، فصل فى نطق الجمادات، (ج ١، ص ٩٠، طبع قم) امير المؤمنين عليه السلام: كنت اخرج مع رسول الله صلى الله عليه و آله الى اسفل مكه و اشجارها، و لا يمر بحجر و لا شجر الا قالت: السلام عليك يا رسول الله. و انا اسمع. و راجع الثاقب فى المناقب، ج ١، ص ٦٩ و الخرائج و الجرائح، ج ١، ص ٤٦ و عن طريق العامه كنزالعمال، ج ١٢، ص ٤٠٠ المسند طيالسى.

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

فالتسبيح فی تلک المرتبة لا یکون تسبیحا شعوریا استشعاریا، بل اما تسبیح فطری ذاتی کما قال علیه السلام «بتشعیره المشاعر عرف ان لا مشعر له»،[1] و اما تسبیح شعوری استشعاری، و ذلک لا یتصور الا فی الملک الموکّل بتدبیر امر ذلک الشیء الذی لا شعور له، و ملکوت کل شی لیس هو الا ملکه الشاعر باموره المدبر لها و المتصرف فیه باذن ربه، کما ان ناصیة کل شیء لیس الا ذلک الملک بعینه، و هو بوجه المحدودیة بیدالله تعالی، و لذلک قال سبحانه ﴿فسبحان الذی بیده ملکوت کل شیء﴾[2] و بوجه الاطلاق هو ید الله الباسطة و قدرته النافذة و فعله الساری. فاخبار بعض اهل المعرفة عن نفسه بانه یسمع تسبیح هذه الاشیاء، لا یصح الا بحمل سمعه علی ما یمکن به ان یسمع کلام الملائکة و نطقهم، او بحمل التسبیح فی کلامه علی اصوات یناسب تسبیح الملائکة. فیکون صوت کل طائر مثلا مناسبا بذاته لنطق ملکه الموکل به، بحیث اذا نزل نطقه الی مقام الطائر المناسب له صار بعینه صوت ذلک الطائر، و اذا سعد ذلک الصوت یکون بعینه نطق ذلک الملک، فیفهم کل من هو عالم بتلک المناسبة الذاتیة من اصوات الطیور مقاصدهم، کما قال سلیمان علیه السلام ﴿علّمنا منطق الطیر﴾[3] فافهم ذلک کله، ایّدک الله بتاییداته.

* * *

و اعلم ان المعاد الجسمانی علی الوجه الذی ذکرناه لا یحتاج الی برهان عند المسلمین، فانه من ضروریات الدین. و البرهان العقلی علیه حجة لنا علی من هو خارج عن ملّتنا، بل عن سایر الملل الحقّه ایضا، اذ یمکن بقوّة الحدس ان یحکم علی انه من ضروریاتها ایضا، و لذلک ما تصدی الحکماء الالهیون باثباته و اقامة البرهان علیه. و انا الی هذه الغایة لم اقف علی انکار احد من ناقصیهم للمعاد الجسمانی مطلقا فضلا عن الکاملین، و کیف یتصور ذلک منهم مع ان اثبات النّبوة المطلقة العامة و المقیدة الخاصة من عمدة المسائل و اعظم المقاصد فی کتبهم، اذ من اثبت نبوة نبی صلی الله علیه و آله، ثم انکر ما هو مما جاء به ضرورة و مرکوزا فی اذهان کل من تدین بدین ذلک النبی لا یکون الا مجنونا خارجا عن التکلیف، فان ذلک یلازم ادعائه و زعمه انه اعلم و افهم من نبیه الذی اثبت نبوته بالبرهان، فاذا ثبت جنونه بذلک فالمعترض علیه فی ذلک ایضا لا یخلو من شیء. و من یدعی انه وقف علی ذلک من واحد منهم مع کونه عالما بلسانهم و مصطلحاتهم و تتبعا فی کلماتهم و کتبهم فلتلتمس منه ان یرینا لنطلع علیه. نعم قد یظهره العجز عن اقامة البرهان علیه عقلا، و این هو من انکاره تدیّنا و شرعا؟

قال رئیس الحکماء الاسلامیین ابو علی بن سینا رحمه الله فی المقالة التاسعة من الهیات الشفاء فصل فی المعاد:

«و بالحری ان نحقق هیهنا احوال الانفس الانسانیة اذا فارقت ابدانها، و انها الی ایّة حالة [ستصیر]، نقول یجب ان یعلم ان المعاد منه ما هو مقبول من الشرع، و لا سبیل

---

۱ ـ نهج البلاغه، الخطبة ۱۸۶، ص ۱۷۳.
۲ ـ سورة یس / ۸۳.
۳ ـ سورة النمل / ۱۶.

الى اثباته الا من طريق الشريعة و تصديق خبر النّبوة، و هو الذى للبدن عند البعث، و خيرات البدن و شروره معلوم لا يحتاج الى ان تعلم، و قد بسطت الشريعة الحقة الّتى اتانا بها سيدنا و نبيّنا و مولينا محمد بن عبدالله ﷺ حال السعادة و الشقاوة الّتى بحسب البدن.

و منه ما هو مدرک بالعقل و القياس البرهانى، و قد صدقته النبوة و هو السعادة و الشقاوة الثابتتان بالقياس اللتان للانفس، و ان كانت الاوهام منا يقصر عن تصورها الان لما نوضح من العلل؛ و الحكماء الالهيون رغبتهم فى اصابة هذه السعادة اعظم من رغبتهم فى اصابة السعادة البدنية، بل كانهم لا يلتفتون الى تلک، و ان اعطوها، و لا هو يستعظمونها فى جنبة هذه السعادة الّتى هى مقاربة الحقّ الاول على ما سنصفه عنقريب، فلنعرف حال هذه السعادة و الشقاوة المضادة لها، فان البدنيه مفروغ عنها فى الشرع.»[1] انتهى

و قال صدر الحكماء المتألّهين المصنّف ﷺ فى الباب السادس من مباحث النفس من هذا الكتاب فى فصل عقده لبيان الشواهد السمعيه من الكتاب و السنة على تجرد النفس الناطقة الانسانية:

«و لنذكر ادلة سمعية لهذا المطلب حتى يعلم ان العقل و الشرع متطابقان فى هذه المسئلة كما فى ساير الحكميات، و حاشى الشريعة الحقة الالهية البيضاء ان يكون احكامها مصادمة للمعارف اليقينية الضرورية، و تباً لفلسفة يكون قوانينها غير مطابقة للكتاب و السنة.»[2]

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

«فصل فى نتيجه ما قدمناه و ثمرة ما اصلناه اقول: ان من تامل و تدبر فى هذه الاصول و القوانين العشرة الّتى احكمنا بنيانها و شيدنا اركانها ببراهين ساطعة و حجج قاطعة لامعة، مذكورة فى كتبنا و صحفنا سيما هذا الكتاب، تأمّلا كافيا و تدبرا وافيا، بشرط سلامة فطرته عن آفة الغواية و الاعوجاج، و مرض الحسد و العناد، و عادة العصبية و الافتخار و الاستكبار، لم يبق له شک و ريب فى مسئلة المعاد و حشر النفوس و الاجساد، و يعلم يقينا و يحكم بان هذا البدن بعينه يحشر يوم القيامة بصورة الاجساد، و ينكشف له ان المُعاد فى المَعاد مجموع النفس[3] و البدن[4] بعينهما و شخصهما، و ان المبعوث يوم القيامة هذا

---

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

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

٣ ـ هامش ک: اى النفس الحيوانى.

٤ ـ هامش ک: مقصوده ﷺ هذا البدن العنصرى لا البدن المثالى.

البدن بعينه لا بدن آخر مباين له.»[1] انتهى

فتأمّل فى المقدمات الّتى ذكره هذا الجليل، لئلا يشتبه عليک نتيجتها.

فليكن هذا آخر ما اردنا بيانه فى هذا التعليق. و التوفيق من الله سبحانه خير رفيق. و انّما بيّنا كيفية المعاد هيهنا على هذا القدر من الاختصار، مع ارادتنا ان نعلق تعليقات على تفصيل مسائل المعاد من هذا الكتاب المستطاب، لعدم الاطمينان ببقاء العمر و مزيد التوفيق. و اسئل الله ان يبق عمرى و وفّقنى لذلک. و هو حسبى و نعم الوكيل.*

---

١ ـ صدر المتألهين، الاسفار الاربعة، السفر الرابع، الباب الحادى عشر، الفصل الثانى، ج ٩، ص ١٩٧.

* ـ الف: «تمت هذه التعليقات الشريفه من افادات الاستاد الاعظم و المولى المعظم العارف الواصل والسالک الى الله فخر الحكماء المتألهين قدوة العلماء المحققين نخبة الفضلاء المدققين العالم الفاضل والكامل الباذل الحبر الملى الكيس جناب آقا على المدرس ادام الله تعالى ايام افاضاته وامّدالله ظلال افاداته. كتبه العبد الاثيم لولدى العزيز الشهيم الفهيم الحاج ميرزا ابراهيم وفقه الله تعالى لتحصيل مراضيه، و قد صادف اتمامها يوم السبت ثانى عشر من شهر جمادى الاولى من عام اثنين و ثلثمائة بعد الالف ١٣٠٢ [هق].»

ش: «و قد صرت مأموراً من جانب حضرت المصنّف ـ الّذى هو فى عصره فريد و فى عهده وحيد، مفتاح العلم و لسانه، [نور] العقل و ضيائه، حاوى فنون الفضائل، مجمع العوارف و الفواضل، عالم محقّق، فاضل مدقّق، قدّوة العلماء الراسخين، زبدة الحكماء الالهيين، المدح فى حضرته قدح اذ لا يحيط بكنه صفاته مدح، مولانا و مقتدانا آقائى، آقا على المشهور بالمدرس ادام الله افاضاته على رؤس العالمين ـ بتوسيبه هذه الاوراق و تصحيحه فى شهر جمادى الاولى سنة ١٣٠٧ [هق] و انا الجانى الآثم، سمى الخامس من الخمس.»

ص: «هذه الحاشية من رشحات 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، الدّر اللامع و النور الساطع و المحقق البارع البحر المواج المتلاطم، الذى بحقايق المعارف و الحكم و الشرع [واقف]، نعم المؤسس مولانا و استادنا و معتمدنا اعنى جناب آقاعلى المدرس مدّالله ظله العالى ايام افاضاته على رؤوس المحققين فى علم العقل و الحكمة و المعارف الالهيه.»

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