النفس والروح

المسمّى

شرح العقيدة العينية

ابن سينا الرئيس

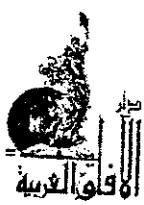
المتوفى سنة ٤٢٨ هـ

للعلّامة محمد عبد الرءوف المناوي

المتوفى سنة ١٠٣١ هـ

تحقيق وتعليق

الشيخ أحمد فريد المزيدي



الطبعة الأولى
2012/1433 م

جميع حقوق الطبع محفوظة للناشر
دار الآفاق العربية
نشر – توزيع – طباعة
55 شارع محمود طلعت من ش الطيران
مدينة نصر – القاهرة
تليفون : 22617339 تليفاكس : 22610164
Email: daralafk@yahoo. Com

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

مقدمة التحقيق

إن الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له ومن يضلل فلا هادي له.

وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن سيدنا محمدًا عبده ورسوله، صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم تسليمًا كثيرًا كثيرًا.

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللهَ حَقَّ تُقَاتِهِ وَلا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ﴾.

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللهَ وَقُولُوا قَوْلاً سَدِيدًا * يُصْلِحْ لَكُمْ أَعْمَالَكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَمَنْ يُطِعِ اللهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ فَازَ فَوْزاً عَظِيمًا﴾.

وبعد ... إن قصيدة ابن سينا العينية هي التي تعبر أكثر من غيرها عن رأي الرئيس ابن سينا في مسألة النفس والروح والبدن وهي مكونة من أربعة أقسام.

فيشير ابن سينا في قسمها الأول من أين جاءت النفس ويقول أنها جاءت من محل أرفع أي من فوق، وأتت رغمًا عنها وكارهة لذلك، ثم تتصل بالبدن وهي كارهه لكنها بعد ذلك تألف وجودها بالبدن، وتألف البدن؛ لأنها نسيت عهودها السابقة كما يقول في قصيدته، إذًا فهو يقول هبطت النفس من مكان رفيع، كرهت وأنفت البدن، ثم ألفته واستأنسته ثم رجعت من حيث أتت وانتهت رحلتها والآن في القسم الأخير من القصيدة يبدأ ابن سينا يتساءل لماذا؟

فيجيب أنها هبطت لحكمة إلهية، هبطت لا تعلم شيء لتعود عالمة بكل حقيقة ولكنها لم تعش في هذا الزمن إلا فترة.

ويقول الدكتور عبد الكريم اليافي: شغلت النفس الإنسانية أفكار الفلاسفة منذ القدم. وقد كتب ابن سينا عدة رسائل في هذا الشأن، منها «أحوال النفس» نشرها الدكتور أحمد فؤاد الأهواني، وألحق بها ثلاث رسائل أخرى صغيرة لابن سينا أيضًا في النفس.

وقد عالج الشيخ الرئيس مسألة النفس في مواضع متعددة من كتبه، ونظن أنه كان يسائل نفسه في الحين تلو الحين عما قرره أو فكر فيه، ولاشك أنه اطلع على بيتي الرازي:

لعمري ما أدري وقد آذن البلا

بعاجل ترحالي إلى أين ترحالي

وأين محل الروح بعد خروجه

من الجسد المنحل والهيكل البالي

فنظم قصيدته المشهورة هذه وهي التي يقول فيها ابن أبي أصيبعة أنها «من أجل قصائده وأشرفها».

ولشهرة هذه القصيدة عني بها طائفة من الشرَّاح، ذكر شروحها الكثيرة حاجي خليفة في «كشف الظنون» وذكرها الأب قنواتي في «مؤلفات ابن سينا» وذكرها يحيى مهدوي في «فهرست مصنفات ابن سينا».

وأورد حاجي خليفة أنه قد خمسها الشيخ منصور المصري، وأول التخميس:

يا سائلاً عن كنه ذات البرقع

وشرح التخميس أبو البقاء الأحمدي.

ومن شروح القصيدة العينية:

شرح نعمة الله الجزائري والنور الشوشتري، وشرح عبد الرؤوف المناوي، وحسين بن حمزة، نظام الدين أبو عبد الله القهستاني.

وقد عارضها شعراء متعددون نذكر ممن نظم على بحرها ورويها قديمًا العارف بالله تعالى عفيف الدين التلمساني، وحديثًا أمير الشعراء أحمد شوقي والشاعر الأديب عادل الغضبان والعالم المفكر الأديب نصوح الطاهر، نشر ذلك في رسالة لطيفة سماها: «الروح الخالدة» تناول فيها أقوال بعض الفلاسفة في النفس.

هذا ومن المناسب أن نذكر هنا أنه قد اختلف في النفس والروح خلال الحضارة العربية والإسلامية، فقيل هما شيء واحد، وقيل هما متغايران، وقد يعبر عن النفس بالروح وعن الروح بالنفس، ويقول سلطان العشق الإلهي ابن الفارض:

مالي سوى روحي وباذل نفسه

في حب من يهواه ليس بمسرف

فقد استعمل الروح والنفس بمعنى واحد في البيت.

وعند تسوية النفس بالروح إنما يراد بها النفس الناطقة أو ما يدعى الفكر أحياناً بالتعبير الحديث، والمراد بالنفس في قصيدة ابن سينا هذه النفس الناطقة أو الروح الإنساني والروح تذكر وتؤنث في اللغة:

هذا ... وقد جاء في كتاب «الكشكول» للعلامة بهاء الدين العاملي (٩٥٣-

١٠٣١هـ) بعد أن أورد مؤلفه قصيدة ابن سينا أن «حاصل الأبيات التسعة» (فلأيِّ شيء... فكأنها برق) أنها لأي شيء تعلقت (النفس) بالبدن؟ إن كان لأمر غير تحقيق الكمال فهي حكمة خفية على الأذهان، وإن كان لتحصيل الكمال فلم ينقطع تعلقها به قبل حصول الكمال؟ فإن أكثر النفوس تفارق أبدانها من دون تحصيل الكمال، ولا تتعلق ببدن آخر لبطلان التناسخ» (٢ / ٣٥).

وإليك أيها القارئ فوائد في معرفة النفس من كتابنا: «ضوء الشمس في معرفة أحوال النفس»:

ماهية النفس وحقيقتها

قال القاشاني: النَّفْسُ في اللغة: وجود الشيء نفسه، ولما كان مبدأ وجود هذا الهيكل الجسماني ومستنده في بقائه وفنائه وحياته وتوابعها، إنما هو بروحه الروحانية التي لولاها لتلاشت حقيقة هذه الصورة الجسمانية، وتفرقت أجزاؤها.

سمى الحكماء تلك اللطيفة الروحانية بالنفس الناطقة، وحيث كان مبنى هذا الشأن عند الطائفة إنما هو على التعمل في فناء وجود نفس العبد، وبقائه بوجود الحق، صار المراد بالنفس في اصطلاح القوم ما كان معلولاً من أوصاف العبد كذميم الأفعال وسفساف الأخلاق، وذلك مثل الكبر والحقد والحسد وسوء الخلق وقلة الاحتمال، ونحو ذلك.

النفس الأمّارة: هي التي تأمر بعمل السيئات، بحيث ترى أن الصواب في فعلها دون تركها.

النفس اللوامة: هي التي إذا اقترفت خطيئة أو ظلماً عرفت أن الصواب في ترك ذلك، فهي تلوم نفسها عليه، لكن تجد من نفسها منازعة عن الإقلاع.

النفس المطمئنة: هي التي صارت مطمئنة على المداومة على الطاعات، بحيث لا تجد ميلاً إلى تركها ولا طلباً لشيء من المعاصي، وهي المشار إليها بقوله تعالى: ﴿**يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ**﴾ فدخولها في العباد المضافين إلى الحضرة هو دخولها في زمرة الأرواح المقربين المكرمين ﴿الذين لا يعصون﴾؛ ولذلك لا تضاف هذه النفس المطمئنة بأوصاف المعتكفين على حضرة القدس، وتخلقها بأخلاقهم من النزاهة على التلذذ بالجسمانية الدنية عن التلبيسات بأحكام الانحرافات الخلقية والنقائص الطبيعية بتنزهها عن العادات المردية،

وقيامها بأنواع العبادات المنجية، فصح لها الدخول في باطن الجنة، الذي هو ستر غيب الذات بستور صور الصفات كما عرفت؛ وذلك لخلعها ملابس الخلقية وتحققها بصفة الوحدة الحقية.

وهذا التفسير المذكور في النفس الأمّارة ثم اللوّامة والمطمئنة هو على اصطلاح الطائفة وأرباب النظر العقلي يعبّرون بالأمّارة عن النفس الحيوانية لكونها هي الأمارة بالشهوة والغضب وبالمطمئنة عن القوة العقلية، وعن اللوّامة عن كل واحدة من النفسين باعتبار مخالفتها للأخرى. ونَفْسُ سيدنا محمد ﷺ هو الروح الأعظم انتهى.

واعلم أن النفس قد اختلف فيها، هل هي الروح أو غيره؟ فأهل اللغة لم تفرق؛ فقالوا النفس الروح، وفرق غيرهم، قال في «المختار»[1]: النفس الروح، يقال: خرجت نفسه، والنفس الدم، يقال سألت نفسه، وفي الحديث: «**ما ليس له نفسٌ سائلةٌ فإنَّه لا ينجِّس الماءَ ما دامت فيه**[2]» والنفس الجسد، ويقولون ثلاثة أنفس، فيذكّرونه لأنهم يريدون به الإنسان ونفس الشيء عينه يؤكد به، يقال: رأيت فلانًا نفسه وجاءني بنفسه انتهى.

وقال الشيخ عبد الغني النابلسي في شرحه على رسالة ابن كمال باشا التي سماها «مفتاح الفتوح في مشكاة وزجاجة النفس ومصباح الروح» بعد سرد عبارات كثيرة: قال ابن القيم في كتاب «الروح»: النظام الروح جسم، وهي النفس، وزعم أن الروح حيٌّ بنفسه، وأنكر أن الحياة والقوة معنى غير الحي القيوم.

وقال آخرون: الروح عرضٌ.

وقال قائلون منهم جعفر بن حرب: لا ندري الروح جوهرٌ أو عرضٌ، واعتصموا في ذلك بقوله تعالى: ﴿**وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي**﴾ [الإسراء:٨٥]، ولم يخبر عنها ما هي لا أنها جوهرٌ ولا عرضٌ، وكان الجبائي يذهب إلى أن الروح جسمٌ، وأنها غير الحياة، والحياة عرضٌ، وزعم أن الروح لا يجوز عليها الأعراض.

وقال قائلون: ليس الروح حيًّا أكثر من اعتدال الطبائع الأربعة، ولم يرجعوا من قولهم إلى المعدل، ولم يثبتوا في الدنيا شيئًا إلا الطبائع الأربع، التي هي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة.

---

(١) انظر: مختار الصحاح (ص٨٠٤)، والصحاح (٣/ ٩٨٤).

(٢) ذكره ابن عبد البر في التمهيد (١/ ٣٣٨).

وقال قائلون: إن الروح معنًى خامس غير الطبائع الأربعة، وأنه ليس في الدنيا إلا الطبائع الأربعة والروح، واختلفوا في الروح، فيثبتها بعضهم طباعًا، ويثبتها بعضهم اختيارًا.

وقال قائلون: الروح: الدَّم الصافي الخالص من الكدر والعفونات، وكذلك قالوا في القوة.

وقال قائلون: الروح: الحياة به الحرارة الغريزيَّة.

وكلُّ هؤلاء الذين حكينا قولهم في الروح من أصحاب الطبائع يثبتون أن الحياة هي الروح، وكان الأصم لا يثبت الحياة والروح شيئًا غير الجسد، ويقول: لست أعقل إلا الجسد الطويل العريض العميق الذي أراه وأشاهده.

وكان يقول: النفس هي البدن بعينه لا غير، وإنما جرى عليها هذا الذكر على جهة البيان والتأكيد بحقيقة الشيء لا أنها معنى غير البدن.

وذكر عن أرسطاطاليس: أن النفس معنًى مرتفعٌ عن الوقوع تحت الشفِّ[1] والكون، وأنها بسيطٌ منبثٌّ في العالم كلِّه من الحيوان على جهة الإعمال له والتدبير، وأنه لا يجوز عليه صفة قلة ولا كثرة، وقال: وهي على ما وصفت في انبساطها في هذا العالم غير منقسمة الذات والبنية، وأنها في كل حيوان العالم بمعنًى واحدٍ لا غير.

وقال آخرون: بل النفس معنى وجود ذات حدودٍ وأركانٍ وطولٍ وعرضٍ وعمقٍ، وأنها غير مقارنة في هذا العالم لغيرها مما يجرى عليها حكم الطول والعرض والعمق، وكل واحدٍ منها يجمعه صفة الحدّ والنهاية.

وحكى الجريري عن جعفر بن مبشر: أن النفس جوهرٌ ليس هو هذا الجسم وليس بجسمٍ، ولكنه معنى باين الجوهر والجسم.

وقال آخرون: النفس معنى غير الروح، والروح عين الحياة، والحياة عنده عرضٌ، وهو أبو الهزيل.

وقال جعفر بن حرب: النفس عَرَضٌ من الأعراض يُرجى في هذا الجسم، وهي

---

(١) الشف: بالكسر هو النقص، وهو من أسماء الأضداد، وبالفتح هو الستر الرقيق.

أحد الآلات التي يستعين الإنسان بها على الفعل كالصحة والسلامة وما أشبههما، وإنها غير موصوفةٍ بشيءٍ من صفات الجواهر والأجسام، هذا ما حكاه الأشعري.

وقالت طائفة: النفس هي النسيم الداخل والخارج بالنفس.

قالوا: والروح عَرَضٌ، وهو الحياة فقط، وهو غير النفس، وهذا قول القاضي أبو بكر الباقلاني ومن تبعه من الأشعرية.

وقالت طائفة: ليست النفس جسمًا ولا عرضًا، وليست في مكانٍ، ولا لها طولٌ ولا عرضٌ ولا عمقٌ ولا لونٌ ولا بعضٌ ولا كلٌّ ولا نهيٌ في العالم ولا خارج العالم، ولا مجانبة له ولا مباينة، وهكذا قول المشائين الذي حكاه الأشعري عن أرسطاطاليس: وزعموا أن تعلقها بالبدن لا بالخلق منه ولا بالمجاورة ولا بالمساكنة ولا بالاتصال ولا بالمقابلة، وإنما هو بالتدبير له فقط، واختار هذا المذهب البوشنجي ومحمد بن النعمان الملقب بالمفيد ومعمر بن عباد والغزالي وهو قول ابن سينا وأتباعه، والكلام مبسوطٌ في هذا المبحث غاية البحث والبسط انتهى.

وقال السهيلي في «الروض الأُنف» شرح السيرة النبوية لابن هشام: فمن قال إن النفس هي الروح على الإطلاق من غير تقييدٍ لم يحسن العبارة، وإنما فيهما من الروح الأوصاف التي تقتضيها نفحة الملك، والملك موصوفٌ بكل خلقٍ كريمٍ، ولذلك قال في الحديث: «**إنَّ الله خلق آدم وجعل فيه نفسًا وروحًا، فمن الروح عفافه وعلمه ووفاؤه وفهمه، ومن النفس شهوته وغضبه وطيشه**»(١) وذلك أن الروح مازج الجسد الذي فيه الدم، وسمّي الدم نفسًا، وهو مجرى الشيطان، وقد حكمت الشريعة بنجاسة دمه لسرٍّ يعلمه أن يفهم مما نحن بسبيله، فمن يعرف جوهر الكلام وينزل الألفاظ منازلها لا يسمّي روحًا إلا ما وقع فرقًا بين الجماد والحيّ، والذي كان سببًا للحياة، كما قال في الكتاب العزيز عند ذكر إحياء النطفة ونفخ الروح فيها، ولا يقال نفخ النفس إلا عند الاتساع في الكلام، وتسمية الشيء بما يؤول اليد، ومن هنا سمّي جبرائيل عليه السلام روحًا، والوحي روحاً، لأنه به تكون حياة القلوب. قال الله ﷻ: ﴿**أَوَ مَن كَانَ مَيْتاً فَأَحْيَيْنَاهُ**﴾ [الأنعام:١٢٢].

وقال في الكفار: ﴿**أَمْوَاتٌ غَيْرُ أَحْيَاءٍ**﴾ [النحل:٢١] وقال في النفس: ﴿**إِنَّ النَّفْسَ**

(١) ذكره المناوي في فيض القدير (٢/ ٤٢٣).

﴿لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ﴾ [يوسف:٥٣]، ولم يقل: إن الروح لأمارةٌ؛ لأن الروح هو سبب الحياة، لا يأمر بسوءٍ، ولا يسمّى أيضًا نفسًا كما قدمنا حتى يكتسب من الجسد الأوصاف المذكورة وما كان نحوها، والماء النازل من السماء جنسٌ واحدٌ، فإذا مازج أجساد الشجر كالتفاح والفِرْسَكُ[1] والحنظل والعُنْقُز[2] وغير ذلك اختلفت أنواعه، كذلك الروح الباطنة التي عند الله هي جنسٌ واحدٌ وقد أضافها إلى نفسه تشريفًا لها، حين قال: ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي﴾ [الحجر:٢٩] ثم تخالط الأجساد التي خلقت من طين، وقد كان في ذلك الطين طيبٌ وخبيثٌ فينزع كل فرع إلى أصله، وينزع ذلك الأصل إلى ما سبق في أم الكتاب، وإلى ما دبره وأحكمه الحكيم الخبير، فعند ذلك تتنافر النفوس أو تتعادى أو تتحابب أو تتباغض على حسب التشاكل في أصل الخلقة، وهو معنى قول النبي ﷺ: «**فما تعارف منها ائتلف، وما تناكر منها اختلف**[3]».

وقد كتب بعض الحكماء لصديق له: إن النفس غير مشكورةٍ على الانقياد إليك بغير زمامٍ؛ فإنها صادفت عندك بعض جوهرها، والسيء يبيع بعضه بعضًا انتهى.

وقال السيد الشريف الجرجاني في «التعريفات»: النفس هو الجوهر البخاري اللطيف الحامل لقوة الحياة والحس والحركة الإرادية، وسماها الحكيم الروح الحيوانية، فهي جوهرٌ مشرقٌ على البدن، فعند الموت ينقطع ضوؤه عن ظاهر البدن وباطنه، فثبت أن الموت والنوم من جنسٍ واحدٍ؛ لأن الموت هو الانقطاع الكلي والنوم الانقطاع الناقص، فثبت أن القادر الحكيم دبّر تعلق جوهر النفس بالبدن على ثلاثة أخرى:

الأول: إن بلغ ضوء النفس على جميع أجزاء البدن ظاهره وباطنه فهو اليقظة، وإن انقطع ضوؤها عن ظاهره دون باطنه فهو النوم، وبالكلية فهو الموت.

وقال سيدي أبو القاسم القشيري ﷺ في الرسالة: النفس نفس الشيء في اللغة وجوده، وعند القوم ليس المراد من إطلاق لفظ النفس الوجود ولا القالب الموضوع، وإنما أرادوا بالنفس ما كان معلومًا من أوصاف العبد ومذمومًا من أفعاله وأخلاقه، ثم أن

---

(١) هو الخوخ أو ضرب فيه، قلت لعله المعروف اليوم بالنكتار.

(٢) هو نبات المرزنجوش، وقضيب الحمار (الصحاح ٨٨٨).

(٣) رواه البخاري (٣/ ١٢١٣)، ومسلم (٤/ ٢٠٣١)، والترمذي (٤/ ١٧٥)، وأحمد (٢/ ٢٩٥).

المعلولات من أوصاف العبد على ضربين: أحدهما: يكون كسبًا له، كمعاصيه ومخالفته.

والثاني: أخلاقه الدنيئة؛ فهي في أنفسها مذمومةٌ، فإذا عالجها العبد ونازلها تنتفي عنه بالمجاهدة تلك الأخلاق على مستمر العادة، فالقسم الثاني من أحكام النفس ما نُهي عنه نهي تحريمٍ أو نهي تنـزيهٍ.

وأما القسم الثاني في قسمي النفس: فسافس الأخلاق والدنيء منها، هذا حده على الجملة ثم تفصيلها، فكالكبر والغضب والحسد والحقد وسوء الخلق وقلة الاحتمال وغير ذلك من الأخلاق المذمومة، وإن لها استحقاق قدرٍ، ولهذا عُدَّ ذلك من الشرك الخفي، ومعالجة الأخلاق في ترك النفس وكسرها أتمّ من مقاساة الجوع والعطش والسهر والسفر، إلى غير ذلك من المجاهدات التي تتضمن سقوط القوة، وإن كان ذلك أيضًا من جملة ترك النفس، ويحتمل أن تكون النفس لطيفة مودعة في هذا القالب هي محل الأخلاق المحمودة، وتكون الجملة مسخرًا بعضها لبعضٍ؛ فالجميع إنسانٌ واحدٌ، وكون النفس والروح في الأجسام اللطيفة في الصورة ككون الملائكة والشياطين بصفة اللطافة، وكما يصح أن يكون البصر محل الرؤية، والأُذن محل السمع، والأنف محل الشم، والفم محل الذوق، والسميع والبصير والشامّ والذائق إنما هي الجملة التي هي الإنسان، فكذلك محل الأوصاف الحميدة القلب والروح، ومحل الأوصاف المذمومة النفس، والنفس جزءٌ من هذه الجملة، والقلب جزءٌ من هذه الجملة، والحكم والاسم راجعٌ إلى الجملة انتهى.

وقال سيدي تاج الدين ابن عطاء الله السكندري في كتابه: «مفتاح الفلاح ومصباح الأرواح بفضل ذكر الله الكريم الفتّاح»: تتمة النفس هو الجوهر البخاري اللطيف الحامل القوة الحياة والحس والحركة الإرادية، وسماها الحكيم الروح الحيوانية، وهي الواسطة بين القلب الذي هو النفس الناطقة وبين البدن، وقيل: هي المشار إليها في القرآن العزيز بالزيتونة الموصوفة بأنها مباركة لا شرقية ولا غربية؛ لازدياد رتبة الإنسان وتزكيته بها، ولكونها ليست من مشرق عالم الأرواح المجردة ولا من مغرب الأجساد الكثيفة، وهي أمّارة ولوّامة ومطمئنة.

فالنفس الأمارة بالسوء هي التي تميل إلى الطبيعة البدنية، وتأمر باللذات والشهوات الحسية، وتجذب القلب إلى الجهة السفلية؛ فهي مأوى الشر ومنبع الأخلاق الذميمة

والأفعال السيئة، وهي النفس العامة، وهي مظلمة، والذكر لها كالسراج في البيت المظلم.

والنفس اللوامة هي التي تنوّرت بنور القلب تنويرًا ما قدر ما تنبهت به عن سنة الغفلة فتيقظت وبدت بإصلاح حالها، مترددة بين جهتي الربوبية والخلقية، وكلما صدر منها سيئة بحكم جبلتها الظلمانية وحظّها تداركها نور التنبيه الإلهي، فأخذت تلوم نفسها وتتوب منها مستغفرة راجعة إلى باب الغفّار الرحيم، فلذلك نوّه الله بذكرها وبالإقسام بها في قوله تعالى: ﴿لا أُقْسِمُ بِيَوْمِ الْقِيَامَةِ*وَلا أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ﴾ [القيامة:١-٢]: أي لأن لا صلة، والمعنى أقسم فكانت تبحر كأنها في بيت ملآن من كل مذمومٍ: كنجاسة وكلب وخنزير وفهد ونمر وفيل، فتجتهد في إخراجها من بعد أن تلطخت بأنواع النجاسات، وتجرحت بأنواع السباع، فتلازم الذكر والإنابة حتى يظهر سلطان الذكر عليهم، فيخرجهم، ثم تقرب من المطمئنة، فلا تزال تجتهد في جمع أثاث البيت حتى تزين البيت بأنواع المحمودات، فيتحلى بها، ويصلح البيت لنزول السلطان فيه، فإذا نزل فيه السلطان وتجلى الحق عادت مطمئنة، وهي التي يتمّ بنورها نور القلب، حتى انخلعت عن صفاتها الذميمة وتخلّقت بالأخلاق الحميدة، وتوجهت إلى جهة القلب بالكلية، ساعية في الترقي إلى جناب القدس، منزهة عن جانب الرجس، مواظبة على الطاعات، ساكنة إلى حضرة رفيع الدرجات، حتى خاطبها ربها بقوله: ﴿يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ*ارْجِعِي إِلَى رَبِّكِ رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً﴾ [الفجر:٢٧، ٢٨]... انتهى.

وقال الشيخ ابن عجيبة: واعلم أن النفس والعقل والروح والسر شيء واحد، لكن تختلف التسامي باختلاف المدارك، فما كان من مدارك الشهوات فمدركه النفس، وما كان من مدارك الأحكام الشرعية فمدركه العقل، وما كان من مدراك التجليات والواردات فمدركه الروح، وما كان من مدارك التحقيقات والتمكنات، فمدركه السر والمحل واحد وإخماد الشيء خفاؤه بعد ظهوره.

وقال سيدي أبو المواهب الشاذلي: وحيث أطلق القوم النفس، فيريدون بذلك الروح الوضيع الحيواني، المباين للروح الرفيع الثوراني، محل الغفلة واللهو، والفترة والسهو، مركز إشعال الطبيعة الخبيثة النازلة الوضيعة، وقد علم القوم أنَّ رضا القدُّوس في مخالفة النفوس؛ لهذا عملوا على عداوة النفس الغبية، فأكرموا بالاطلاع على دسائسها الخفية.

واعلم أن النفس مشتقَّةٌ من المنافسة وهي المنازعة؛ لأن التنافس تفاعل، فلابد لها من رؤية وجود ودعوى مع موجدها، فتحتاج إلى علاجٍ ودواءٍ.

فقد جاء في بعض الأخبار وإن كان ليس بالقوي عند الأخيار أن الله تعالى خلق الدنيا وأوجدها، وقال لها: من أنا؟ قالت له مجيبة: أنت الله الأحد. وخلق النفس فقال لها: من أنا؟ فقالت له: من أنا؟ فنوّع لها العذاب، فلم تذعن حتى ألقاها في بحر الجوع كذا كذا سنة، فأقرت له بالوحدانية، واعترفت بالعبودية، فمن هنا وجب الجهاد فيها ليردها صاحبها إلى الإقرار بظواهرها وبواطنها، قال الله ﷻ: ﴿وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ﴾ [الحج:٧٨].

قال ابن المبارك: هو مجاهدة النفس والهوى، وذلك حق الجهاد، وهو الجهاد الأكبر على ما روي في الخبر: أن رسول الله ﷺ قال حين رجع من بعض غزواته:

«**رجعنا من الجهاد الأصغر إلى الجهاد الأكبر**[١]».

وقال الحسن في قوله: ﴿فَلَا اقْتَحَمَ الْعَقَبَةَ﴾ [البلد:١١]: هي والله عقبة شديدة مجاهدة الإنسان نفسه وهواه وعدوه الشيطان[٢].

وعن سهل بن عبد الله: يقول الله تعالى: «**ما خلقت خلقًا ينازعني في ملكي غير النفس، فإذا أردت رضائي فخالفها**».

وفي الحديث: «**أعدى أعدائك إليك نفسك التي بين جنبيك**[٣]» رواه البيهقي.

وقال أبو عثمان المغربي: ابتلى الله الخلق بتسعة أمشاجٍ كل واحدٍ يطلب ضد ما يطلب الآخر: ثلاثٌ مفتناتٌ، وثلاثٌ كافراتٌ، وثلاثٌ مؤمناتٌ، فالثلاثة المفتنات: السمع والبصر وللسان، والثلاث الكافرات: النفس والهوى والشيطان، والثلاث المؤمنات: الروح والعقل والملك .. انتهى.

وإذا ثبت كفرها وجب الجهاد فيها؛ قال تعالى: ﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ يَلُونَكُم مِّنَ الْكُفَّارِ﴾ [التوبة:١٢٣].

---

(١) ذكره العجلوني في كشف الخفا (١/ ٥١١، ٥١٢)، والمناوي في فيض القدير (٣/ ١٠٩)، والسيوطي في شرح سنن ابن ماجه (١/ ٢٨٢)، والزرقاني في شرحه (١/ ٤٦٣).

(٢) انظر: زاد المسير لابن الجوزي (٩/ ١٣٤)، وفتح القدير للشوكاني (٥/ ٤٤٤).

(٣) رواه الديلمي في الفردوس (٣/ ٤٠٨)، والبيهقي في الزهد الكبير (٢/ ١٥٧)، وذكره المناوي في فيض القدير (٥/ ٣٨٥)، والعجلوني في كشف الخفا (١/ ١٤٨).

قال سيدي محيي الدين قدَّس الله سرَّه في كتابه «روح القدس في مناصحة النفس» بعدما ذكر الآية: وأقرب عدوٍّ لك وأعداه عليك نفسك التي بين جنبيك، فيها شغل شاغلٍ للعاقل انتهى.

قال الله تعالى: ﴿وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَى فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَى﴾ [النازعات: ٤٠، ٤١].

قال القشيري -قدَّس الله سرَّه- في باب مخالفة النفس: أخبرنا علي بن أحمد بن عبدان قال: أنبأني أحمد بن عبيد، قال: أخبرنا تمام قال: أخبرنا محمد بن معاوية النيسابوري قال: أخبرنا علي بن عتبة بن أبي لهب عن محمد بن المنكدر عن جابر ﷺ عن النبي ﷺ أنه قال: «**أخوف ما أخاف على أمتي اتِّباع الهوى وطول الأمل؛ فأمَّا اتِّباع الهوى فيصدُّ عن الحقِّ، وأما طولُ الأمل فيُنسي الآخرة**(١)».

واعلم أن مخالفة النفس رأس العبادة، وقد سُئل المشايخ عن مجاهدة النفس، فقالوا ذبح النفس بسيوف المخالفة.

واعلم أن من نجمت طوارق نفسه أفلت شوارق أُنسه.

قلت: وفي الحديث عن صاحب القدر المنيف ﷺ: «**المجاهد من جاهد نفسه في الله**(٢)» رواه الترمذي، وقال: حسنٌ صحيحٌ، وابن حبان، والعسكري في الأمثال عن فضالة ابن عبيد.

وعن الصديق الأكبر ﷺ: «مَنْ مقتَ نفسه في ذات الله أمّنه الله من مقته(٣)» رواه ابن أبي الدنيا في محاسبة النفس.

وقال ذو النون المصري: مفتاح العبادة الفكرة، وعلامة الإصابة مخالفة الهوى والنفس، ومخالفتها ترك شهواتها.

وقال ابن عطاء: النفس مجبولةٌ على سوء الأدب، والعبد مأمورٌ بملازمة الأدب، فالنفس تجري بطبعها في ميدان المخالفة، والعبد يردها بجهده عن سوء المطالقة، فمن

---

(١) رواه البيهقي في شعب الإيمان (٧/ ٣٦٩)، وأبو نعيم في الحلية (١١/ ٧٦)، وابن عدي في الكامل (٥/ ١٨٥)، وذكره ابن حجر في فتح الباري (١١/ ٢٣٦).

(٢) رواه الترمذي (٤/ ١٦٥)، وأحمد (٦/ ٢٠، ٢٢)، والطبراني في الكبير (١٨/ ٣٠٩)، وابن المبارك في الزهد (١/ ٣٦)، والبيهقي في الزهد الكبير (٢/ ١٦٣).

(٣) رواه أبو نعيم في الحلية (٢/ ٣٥٠)، (٨/ ١٠٤).

أطلق عنانها فهو شريكها معها في فسادها.

وقال الجنيد: النفس الأمارة بالسوء هي الداعية إلى المهالك المعينة للأعداء، المتّبعة للهوى، المتهمة لأصناف الأسواء.

وقال أبو حفص: من لم يتهم نفسه على دوام الأوقات[1] ولم يخالفها في جميع الأحوال ولم يجرها إلى مكروهها في سائر أيامه كان مغرورًا، ومن نظر إليها باستحسان شيءٍ منها فقد أهلكها، وكيف يصحّ لعاقلٍ الرضا عن نفسه، والكريم بن الكريم بن الكريم بن الكريم يقول: ﴿وَمَا أُبَرِّئُ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ﴾ [يوسف:٥٣].

وقال الجنيد: أرِقت ذات ليلة، فقمت إلى وردي، فلم أجد ما كنت أجده من الجدوة، فأردت أن أنام، فلم أقدر عليه، فقعدت فلم أطقْ القعود، ففتحت الباب، وخرجت، فإذا رجلٌ ملتفٌّ بعباءةٍ مطروحٌ على الطريق، فلما أحسَّ بي رفع رأسه، وقال: يا أبا القاسم إليَّ الساعة، فقلت: يا سيدي من غير وعدٍ. فقال: بلى، إني سألت محرك القلوب أن يحرك قلبك، فقلت: قد فعل، فما حاجتك؟ فقال: متى يصير داء النفس دواءها، فقلت: إذا خالفت النفس هواها صار داءها دواءها، فأقبل على نفسه وقال: اسمعي قد أجبتك بهذا الجواب سبع مرات، فأبيت ألا تسمعه من الجنيد، فقد سمعت، وانصرف عني، ولم أعرفه، ولم أقف عليه بعد[2].

وقال أبو بكر الطمستاني: النعمة العظمى الخروج عن النفس؛ لأن النفس أعظم حجابٌ بينك وبين الله تعالى.

وقال سهل بن عبد الله: ما عُبِد الله بشيءٍ مثل مخالفة النفس والهوى.

وقال ابن عطاء وقد سُئل عن أقرب شيءٍ إلى مقت الله؟ فقال: أقرب شيءٍ إلى مقت الله رؤية النفس وأحوالها، وأشد من ذلك مطالعة الأغراض على أفعالها.

وقال إبراهيم الخوّاص: كنت في جبل اللكام[3] فرأيت رمانًا، فاشتهيته، فدنوت

---

(١) انظر: الرسالة القشيرية (ص١٢٣).

(٢) انظر: الرسالة القشيرية (١/ ٣٥٠) وإحياء علوم الدين (٣/ ٦٦) والحلية (١٠/ ٢٧٤) وطبقات السبكي (٢/ ٢٦٢).

(٣) هو جبل بالشام.

فأخذت منه واحدةً، فشققتها فوجدتها حامضةً، فمضيتُ وتركت الرمان، فوجدت رجلاً مطروحًا قد اجتمعت عليه الزنابير، فقلت: السلام عليك، فقال: وعليك السلام يا إبراهيم. فقلت: كيف عرفتني؟ فقال: من عرف الله لا يخفى عليه شيءٌ. فقلت: أرى لك حالاً مع الله، فلو سألته أن يحميك ويقيك من الأذى من هذه الزنابير. فقال: وأنا أرى لك حالاً مع الله، فلو سألته أن يقيك شهوة الرمان؛ فإن لذع الرمان يجد الإنسان ألمه في الآخرة، ولدغ الزنابير يجد ألمه في الدنيا. فتركته، ومضيت.

وحكى إبراهيم بن شيبان: أنه قال: ما بتُّ تحت سقفٍ ولا في موضع عليه غلقٌ أربعين سنة، وكنت أشتهي في أوقات أن أتناول شبعة من عدسٍ، فلم يتفق لي، فكنت وقتًا بالشام وحُمل إليَّ غضارة فيها عدسٌ، فتناولت منه، وخرجت، فرأيت قوارير معلقة فيها شيءٌ يشبه أنموذجات، فظننته خلاًّ، فقال لي بعض الناس: إيش تنظر، هذه أنموذجات الخمر، وهذه الدِّنان خمرٌ. فقلت: لزمني فرضٌ، فدخلت حانوت الخمار، ولم أزل أصبّ تلك الدِّنان، وهو يتوهم أني أصبها بأمر السلطان، فلما علم حملني إلى ابن طولون وزير مصر فأمر بضربي مائتي خشبةٍ، وطرحني في السجن، وبقيت مدة حتى دخل أبو عبد الله المغربي أستاذ ذلك البلد فشفع لي، فلما وقع بصره عليَّ قال: إيش فعلت. فقلت: شبعة عدسٍ ومائتي خشبةٍ. فقال: نجوت مجانًا: أي بلا بدلٍ.

وقال الجنيد: سمعت السرِّي يقول: إن نفسي تطالبني منذ ثلاثين سنةً أو أربعين سنةً أن أغمّس جزرة في دبس، فما أطعمتها.

وقال السلمي: آفة العبد رضاه عن نفسه بما هو فيه.

وقال الحسين بن علي القرمسيني: وجّه عصام بن يوسف البلخي شيئًا إلى حاتم الأصم، فقبله، فقيل له في ذلك: لِمَ قبلته؟ فقال: وجدت في أخذي له ذلّي وعزّه، وفي رده عزّي وذلّه، فاخترت عزه على عزّي وذلّي على ذلّه.

وقيل لبعضهم: إني أريد أن أحجّ على التجريد. فقال: جرد قلبك أولاً عن السهو ولسانك عن اللغو، ثم اسلك حيث شئت.

وقال أبو سليمان الداراني: من أحسن في نهاره كوفئ في ليله، ومن أحسن في ليله كوفئ في نهاره، ومن صدق في ترك شهوةٍ كفي مؤنتها، والله أكرم من أن يعذّب قلبًا ترك شهوة لأجله.

وأوحى الله إلى داود عليه السلام: «**يا داود حذِّر وأنذرْ أصحابك أكل الشهوات؛ فإن القلوب المعلقة بشهوات الدنيا عقولها عنِّي محجوبةٌ**»[1].

ورؤي رجلاً جالسًا في الهواء، فقيل له: لِمَ نلت هذه؟ فقال: تركت الهوى، فسخِّر لي الهواء.

وقيل: لو عرض على المؤمن ألف شهوة لأخرجها بالخوف، ولو عرض للفاجر شهوةٌ واحدةٌ لأخرجته من الخوف.

وقيل: لا تضع زمامك في يد الهوى؛ فإنه يقودك إلى الظلمة.

وقال يوسف بن أسباط: لا يمحو الشهوات من القلب إلا خوفٌ مزعجٌ أو شوقٌ مقلقٌ.

وقال الخوّاص: من ترك شهوة فلم يجد عوضها في قلبه فهو كاذب في تركها.

وقال جعفر بن نصير: دفع إليَّ الجنيد درهمًا، وقال: اشتر به التين الوزيري. فاشتريته، فلما أفطر أخذ واحدةً، ووضعها في فيه، ثم ألقاها، وبكى، وقال: احمله. فقلت له في ذلك، فقال: هتف في قلبي هاتفٌ: أما تستحي شهوةً تركتها من أجلي تعودُ إليها.

وإليك الحديث عن ذميم أخلاق النفس وصفاتها الغير مرضية.

* * *

(١) رواه أبو نعيم في الحلية (٩/ ٢٦٠)، وذكره ابن كثير في تفسيره (٣/ ١٢٩).

بعض المصنفات في النفس

- **مجموعة الوحدانية في معرفة النفس الربانية**: إبراهيم بن مصطفى بن إبراهيم الحلبي المداري برهان الدين أبو الصفاء الحنفي نزيل قسطنطينية توفي سنة ١١٩٠ هـ.

- **أدب النفس**: أحمد بن محمد بن مروان أبو العباس الطبيب السرخسي، توفي سنة ٢٨٦ هـ.

- **أدب النفس**: أحمد بن أبي عبد الله محمد بن خالد بن عبد الرحمن بن محمد أبو جعفر البرقي من فقهاء الشيعة توفي سنة ٣٧٦ هـ.

- **رسالة في علم النفس**: أحمد بن إبراهيم بن أبي خالد القيرواني أبو جعفر المعروف بابن الجزار الأفريقي الطبيب توفي مقتولاً بأندلسي سنة ٤٠٠ هـ.

- **رسالة في علم النفس**: ابن مندوية: أحمد بن عبد الرحمن أبو علي الأصبهاني الطبيب معاصر الرئيس ابن سينا توفي سنة ٤٤٠ هـ.

- **عيوب النفس**: لأبي عبد الرحمن السلمي: محمد بن الحسين بن محمد بن موسى النيسابوري الصوفي، المتوفى ٤١٢ هـ.

- **الأُنس في شرح عيوب النفس** للسلمي: شهاب الدين أبو العباس المعروف بزروق الفاسي المالكي توفي في طرابلس الغرب سنة ٨٩٩ هـ.

- **الأنس في التنبيه عن عيوب النفس**: أبو عبد الله محمد بن علي الصفاقسي الخروبي توفى سنة ٩٦٣ هـ.

- **منظومة في عيوب النفس**: أبو الحسن علي بن عبد الصادق العبادي ١١٣٨ هـ.

- **النفحات الإلهية في موعظة النفس الزكية**: تاج الدين بن زكريا بن سلطان العثماني النقشبندي الهندي الحنفي توفي سنة ١٠٥٠.

- **الرد على من قال أن النفس مزاج**: ثابت بن قرة، توفي سنة ٢٨٨ هـ.

- **تسليك النفس إلى حظيرة القدس**: أبو منصور الحسن بن يوسف بن علي بن المطهر الحلي من فقهاء الشيعة الإمامية ولد سنة ٦٤٨ وتوفي سنة ٧٢٦ هـ.

- **الآداب الروحانية في أدب النفس**: كتبه إلى المعتضد بالله: حسين بن فضل السرخسي البلخي توفي سنة ٢٨٢ .

- **شرح كتاب النفس لأرسطوطاليس**: ابن سينا، توفي بهمدان سنة ٤٢٨ هـ.

- **شرح قصيدة ابن سينا في النفس والروح**: حسين بن حمزة، كان حيًّا سنة ١٠٠٠ .

- **شرح قصيدة ابن سينا في النفس والروح**: نظام الدين أبو عبد الله الحسين بن جمال الدين حسين القهستاني.

- **الفتوح في بيان النفس والروح**: منلا خليل توفى سنة ٩٠٨.

- **محاسبة النفس**: ابن أبي الدنيا القرشي توفي سنة ٢٨١ هـ. (بتحقيقنا).

- **محاسبة النفس**: للحارث المحاسبي.

- **عيوب النفس**: عبد الله المرغني وقيل المرغياني العارف الصوفي انتقل إلى العراق وأخذ عن الرافعي وتوفي سنة ٦٥٦ هـ.

- **دواء النفس من النكس**: عبد الله بن علي بن يوسف الدمشقي جمال الدين القادري المعروف بابن أيوب المتوفى سنة ٨٦٨ هـ.

- **رسالة في تحقيق النفس والمعرفة**: عبد الأول بن مير علائي الحسيني الهندي ٩٦٨.

- **شرح قصيدة ابن سينا في النفس والروح**: محمد عبد الرؤوف بن تاج العارفين بن علي بن زين العابدين المناوى الحدادي المصري الشافعي ٩٢٤ - ١٠٣١هـ. (كتابنا هذا).

- **مفرح النفس**: تاج الدين عبد الوهاب الزنجاني البغدادي الفقيه الأديب اللغوي المعروف بالزنجاني.

- **مفرح النفس**: للشيخ بدر الدين عبد الوهاب بن أحمد بن سحنون التنوخي الدمشقي الحنفي شيخ الأطباء المتوفى : سنة ٦٩٤ هـ.

- **تهذيب النفس**: علي بن عقيل بن محمد بن عقيل البغدادي المظفري أبو الوفاء الفقيه الحنبلي توفي ببغداد سنة ٥١٣ هـ.

- **الحدس في براهين النفس**: أبو الحسن البيهقي الأديب توفي سنة ٥٦٥ هـ.

- **محاسبة النفس**: علي بن موسى بن جعفر رضى الدين الطاوسي الحسيني - نقيب الطالبين - ببغداد، توفي سنة ٦٦٤ هـ.

- **الفصل بين النفس والروح**: قسطا بن لوقا البعلبكي الحكيم المسيحي الفيلسوف المهندس نزيل بغداد كان في أيام المقتدر بالله العباسي توفي بأرمينية.

- **رياضة النفس**: محمد بن علي بن الحسن بن بشير المؤذن المعروف بالحكيم الترمذي المحدث الزاهد المتوفى سنة ٢٥٥ هـ.

- **النفس الصغيرة: والنفس ليست بجسم**: أبو بكر محمد بن زكريا الرازي الطبيب توفي ببغداد سنة ٣١١ هـ.

- **رسالة في ماهية النفس، شرح مقالة النفس للإسكندر**: محمد بن محمود بن طرخان الفارابي أبو نصر الحكيم الفليسوف، توفي سنة ٣٣٩ هـ.

- **زجر النفس و معارج القدس إلى مدارج النفس**: حجة الإسلام أبو حامد الغزالي الطوسي توفي سنة ٥٠٥ هـ.

- **كتاب النفس**: ابن باجة: المتوفى سنة ٥٣٣ هـ.

- **رسالة في النفس**: ابن طفيل: توفي سنة ٥٧٥ هـ.

- **روح القدس في مناصحة النفس**: للشيخ الأكبر ابن عربي ٦٣٧ هـ.

- **أنس الأنيس في معرفة شأن النفس النفيس**: محمد بن سليمان الشهير بالكافيجي توفي سنة ٨٧٩ هـ.

- **القول المشروح في النفس والروح**: محمد حجازي بن محمد بن عبد الله المصري الشافعي الشهير بالواعظ القلقشندي توفي سنة ١٠٣٥ هـ.

- **نسائم أنس الطريقة في الحرب القائم بين النفس والحقيقة**- أو - **العرائس القدسية في معرفة الدسائس النفسية**: قطب الدين مصطفى بن كمال الدين الصديقي أبو المعارف البكري الدمشقي الخلوتي الحنفي توفي بدمشق سنة ١١٦٢هـ. ط. (بتحقيقنا) لأول مرة في عالم الطباعة، وهو من أفضل المصنفات في نوعه.

- **اختلاف العلماء في النفس والروح**: أبو محمد مكي بن أبي طالب حموش بن محمد ابن المختار القيسي المقري الأديب، توفي سنة ٤٣٧ هـ.

- **تهذيب النفس للعلم بالعلم**: جمال الدين يوسف بن الحسن بن أحمد بن عبد الهادي، المتوفى سنة ٨٨٠ هـ.

- **اختلاف الناس في النفس والروح**: لابن خفيف الشيرازي.

- **دواء النفس من النكس**: على بن أحمد المهائمى المتوفى سنة ٨٣٥ هـ.

- **رد النفس الجامحة إلى الاعمال الصالحة**: السلطان قورقود بن السلطان با يزيد خان العثماني المتوفى سنة ٩١٨ هـ.

- **مفتاح الفتوح في مشكاة الجسم وزجاجة النفس ومصباح الروح**: للشيخ عبدالغنى النابلسي.

- **آلات النفس**: لموفق الدين عبد اللطيف بن البغدادي المتوفى سنة ٦٧٤ هـ.

- **زجر النفس**: لهرمس الهرامسة.

- **النصيحة بما أيدته القريحة** للشهاب أحمد بن محمد بن عبد السلام، ولد ٨٤٧ هـ. ذكر فيه: منشأ هلاك النفس وسببه.

- **مفتاح الأنوار وإطلاق الأسرار في بيان بعض الأسماء المدرجة في النفس والروح والعقل**: لمحمود بن علي بن محمد الحلواني.

- **عيون مسائل النفس** و «شرح العيون في شرح العيون» آية الله حسن زاده آملي.

- **ضوء الشمس في معرفة أحوال النفس**. (كتابنا) ط. دارالكتب العلمية – بيروت.

وآخرًا ... أسأل بالله كل ناظرٍ فيه من أهل العلم أن يصلح ما يراه فيه من الخَلَل نصيحة لله ولرسوله ﷺ أو يضرب عليه إن لم يفتح له بجوابٍ، والحمد لله رب العالمين، وصل اللهم على سيدنا ومولانا محمدٍ وآله وصحبه وسلم تسليمًا كثيرًا. وكتبه: أبو الحسن والحسين وحمزة/ أحمد فريد المزيدي - باحث الدكتوراة في التراث العربي في ١٥ رجب ١٤٣٤ هـ القاهرة (٠١٠١٤٦٣٠٢٧) elmazidi2000@yahoo.com

ترجمة الشارح

هو العلامة الشيخ الكبير المحقق الإمام هو شيخ الإسلام، علامة الأنام، خاتمة المؤلفين والمحدثين، زين الملة والدين، الشيخ عبد الرءوف المناوي.

ولد سنة ٩٥٢هـ.

أخذ العلم عن والده، والشمس الرملي، وعلي بن غانم المقدسي، والقطب سيدي محمد البكري، والنجم الغيطي، والطبلاوي، والشيخ عبد الوهاب الشعراني، والشيخ محمد التركي الخلوتي، والشيخ قاسم، والشيخ حمدان الفقيه.

وأخذ عنه: سليمان البابلي، وإبراهيم الطاشكندي، وأحمد الكلبي، وسيدي علي الأجهوري.

توفي يوم الخميس ٢٣/ صفر/ ١٠٣١هـ.

وصُلي عليه بجامع الأزهر يوم الجمعة، ودفن بجانب زاويته التي أنشأها بخط المقسم المبارك، فيما بين زاويتي سيدي الشيخ أحمد الزاهد، والشيخ مدين الأشموني.

من مصنفاته:

- فيض القدير شرح الجامع الصغير.
- فتح الرءوف القدير شرح الجامع الصغير.
- التيسير شرح الجامع الصغير.
- شرح الشمائل الترمذية.
- شرح الباب الأول من كتاب الشفا لعياض.
- اليواقيت والدرر شرح نخبة ابن حجر. (بتحقيقنا) ط. دار الكتب العلمية- بيروت.
- كنوز الحقائق في حديث خير الخلائق ﷺ.
- المجموع الفائق من حديث خير الخلائق ﷺ.
- الجامع الأزهر في حديث النبي الأنور. (قيد التحقيق – يسر الله لنا إتمامه).
- إمعان الطلاب بشرح ترتيب الشهاب.
- إرغام أولياء الشيطان بذكر مناقب الرحمن.
- التبيان في فضائل النصف من شعبان.
- إسفار البدر عن ليلة القدر.
- شرح الأربعين النووية.

- نخبة البتهاج في فوائد الإسراء والمعراج.
- شرح ألفية السيرة للعراقي.
- شرح الخصائص الصغرى للسيوطي.
- الإتحافات السنية بالأحاديث القدسية.
- الأدعية المأثورة بالأحاديث المشهورة.
- المطالب العلية في الأدعية الزهية.
- كنز الطالبين لأوراد الأولياء والمسلكين.
- إتحاف الناسك بأذكار السفر والمناسك.
- بغية الطالبين لمعرفة اصطلاح المحدثين.
- عماد البلاغة.
- غاية الإرشاد إلى معرفة أحكام الحيوان والنبات والجمادات (بتحقيقنا) ط. دار الكتب العلمية- بيروت.
- تيسير الوقوف على غوامض أحكام الوقوف.
- بلوغ الأمل في الألغاز والحيل.
- النبذة السنية في علم المواريث الفرضية.
- ابتهاج النفوس بذكر ما فات القاموس.
- عماد البلاغة في أسئلة أُولي البراعة.
- التوقيف على مهمات التعاريف.
- مختصر تسهيل المقاصد لزوار المساجد للأقفهسي. (بتحقيقنا).
- شرح الورقات للجويني.
- شرح التحرير لشيخ الإسلام زكريا.
- شرح العباب لابن حجر الهيتمي.
- شرح زبد ابن أرسلان.
- النقود والمكاييل والموازين.
- شرح هداية الطالب لأبي الحسن البكري.
- نزهة الحاوي بفتاوى الشرف المناوي.
- شرح الآجرومية.

- شرح جزء من القاموس.
- الصفوة بمناقب آل البيت.
- شرح منازل السائرين للهروي.
- مناقب السيدة فاطمة. (بتحقيقنا).
- مناقب الشافعي.
- مناقب الشيخ الأكبر.
- شرح الحكم العطائية.
- شرح المواقف للنفري.
- شرح العينية لابن سينا. (كتابنا هذا).
- شرح رسالة التصوف لابن سينا.
- الجواهر المضية في الآداب السلطانية.
- حاشية على شرح العقائد النسفية للسعد.
- شرح نظم العقائد لابن أبي شريف.
- مختصر تمهيد الأسنوي.
- بغية المحتاج في الطب والعلاج.
- الدر المنضود في ذم البخل ومدح الجود (بتحقيقنا) ط. دار الكتب العلمية - بيروت
- شرح منظومة ابن العماد في آداب الأكل.
- شرح زوائد الجامع الصغير.
- شرح المنهج للشيخ زكريا.
- شرح هداية الناصح للشيخ أحمد الزاهد.
- شرح مختصر المزني.
- مختصر المصباح في علم المفتاح للجلدكي.
- شرح تحفة ابن الهائم في الفرائض.
- الشمعة المضية في علم العربية.
- الروضة الزهية بالفتاوى السمهودية.
- شرح البهجة الوردية للشيخ زكريا.
- مجمع الفوائد بفتاوى الأئمة الأماجد.

- منحة الطالبين لمعرفة أسرار الطواعين.
- رسالة في البسملة.
- تاريخ الخلفاء.
- شرح مسند الشهاب.
- ترتيب الشهاب للقضاعي.
- النزهة الزهية في أحكام الحمام الطبية والشرعية.
- الكواكب الدرية في طبقات الصوفية، في مجلدين (بتحقيقنا) ط. دار الكتب العلمية- بيروت. وغير ذلك كثير.

وانظر ترجمته في: خلاصة الأثر للمحبي (٢/ ٤١٢). فهرس الفهارس (٢/ ٥٦٠). الأعلام للزركلي (٦/ ٢٠٤).

مقدمة المصنف

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة المصنف

الحمد لله الذي يلقي الروح من أمره على من يشاء من عباده، والصلاة والسلام على خير أصفيائه وصفوة عباده وعلى إخوانه وخلفائه وأعوانه وأهل وداده.

وبعد... فهذا تعليق نفيس على القصيدة النفيسة العينية، المنسوبة إلى حكيم الملة الإسلامية، عظيم العصابة الفلسفية، المنعوت بين أهل التأصيل والتأسيس، مولانا الشيخ أبي علي بن سينا الرئيس، وقد علق عليه جمع أجلة، منهم:

العلامة السمرقندي، فأتى بما أنبأ عن سمو محله، وأخجل من حاول شرح الكتاب بعده، وإن كان من أهله، وهو مرادي بالشارح لكنه في ذلك الشرح المستطاب ربما أطنب في محل الإيجاز، وأوجز في محل الإطناب، وتبع الفلاسفة على مواضع ينبو عنها نظم الكتاب ساكتًا عليها من غير تنبيه على ما فيها من الأوهام، فصارت مزلقة للأقدام مزلة للأفهام، فسلكت في هذا الشرح جادة الإجادة، وجردته عن الوهم والحشو والزيادة، ومن المبدئ سبحانه أستمد التوفيق والإعانة:

ترجمة الناظم ابن سينا

ولابد من تقديم مقدمة نجعل عنوانها: «ترجمة الناظم» فنقول: هو أبو علي الحسين بن عليّ. وقيل: ابن عبد الله بن الحسين بن علي بن سينا.

أصل والده من متصوفة بلخ، ثم سكن بخارى، فولد له الناظم في بعض قراها، فحفظ القرآن وهو ابن عشر، ثم اشتغل بالطب والمنطق فمهر فيهما، وأقرأهما وهو ابن ست عشرة سنة، وقصد علاج المرضى، واشتهر ذكره وصيته، واتصل بخدمة شمس الدولة، ثم استوزره، ثم عزل وامتحن وحبس، ثم أطلق وولي، ومع ذلك فهو مكب على إرشاد الطلبة، ثم اشتغل بالتصنيف، فكان يكتب كل يوم خمسين ورقة من تصانيفه، وهذا قدرها.

مؤلفاته

- كتاب «المبدأ والمعاد».

- و«الأوساط الكلية».

- و«الإشارات».

- و«الحاصل والمحصول».

- و«المجموع» ذكر فيه سائر العلوم سوى الرياضة.

- و«لسان العرب» في اللغة، عشرة مجلدات، قالوا: لم يؤلف مثله، ومات عنه مسودة.

- و«القانون».

- و«الإنصاف».

- ومختصر «المحيط».

- و«النجاة».

- و«البر والإثم».

- و«الشفاء».

- و«الهداية».

- و«المختصر الأوسط» في المنطق.

- وكتاب «القولنج».

- و«الأدوية القلبية».

- و«بعض الحكمة المشرقية».

- وكتاب «القضاء والقدر».

ـ و«الآلة الرصدية».

ـ و«قصائد» في الحكمة.

ـ وكتاب «الأجرام السماوية».

ـ و«مختصر في النبض» بالعجمية.

ـ و«مختصر إقليدس».

ـ و«أقسام الحكمة».

ـ و«رسائل إخوانية وسلطانية» وغير ذلك.

وكان يدرس ليلاً؛ لاشتغاله نهارًا بأمر الدولة.

قال تلميذه الجوزجاني: وكان سبب تصنيفه «لسان العرب»: أنه كان بحضرة الأمير، وقد امتلأ المجلس من أكابر العلماء، فتكلم الشيخ فناظرهم وقطعهم إلى أن حانت مسألة في اللغة فتكلم فيها، فقال له أبو منصور اللغوي: أنت حكيم واللغة ما نرضى كلامك فيها، فوجم وعكف بعد هذا على كتب اللغة مدة إلى أن صنَّف ثلاث رسائل، وضمنها من الألفاظ الحوشية ما لا عهد به، وأرسلها مع رسول من الأمير إلى الشيخ أبي منصور.

يُذكر أنه وجدها في الفلاة ملقاة لما كان في الصيد، فنظر فيها فوقف في أشياء منها، وذلك بحضرة الشيخ، فكان كلما وقف أبو منصور في كلمة قال الشيخ: هي مذكورة في باب كذا من كتاب كذا، فلما فطن لذلك اعتذر إليه.

وذكره التاج الشهرستاني في كتاب «الملل والنحل» لما سرد أسماء فلاسفة الإسلام، فقال: وعلَّامة القوم أبو علي بن سينا كان طريقه أدق، ونظره في الحقائق أغوص، وكل الصيد في جوف الفراء.

وقال ابن أبي الدم في «الملل والنحل»: لم يرَ أحد من هؤلاء؛ يعني: فلاسفة الإسلام كابن نصر الفارابي وأبي علي بن سينا، وأبو علي أقوم الرجلين وأعلمهما إلى أن قال: وقد اتفق العلماء على أن ابن سينا كان يقول بقدم العالم ونفى المعاد الجسماني، ولا ينكر المعاد النفساني.

ونقل عنه أنه قال: إن الله تعالى لا يعلم الجزئيات بعلم جزئي، بل يعلمها بعلم كلي،

فقطع علماء زمانه، فمن بعدهم من الأئمة ممن يعتبر قوله أصولاً وفروعًا بكفره وبكفر الفارابي؛ لاعتقادهما هذه المسائل التي هي خلاف اعتقاد المسلمين. انتهى.

وقد أطلق الغزالي القول بتكفير ابن سينا، وقال: إنه يقول بقدم العالم، وعدم علم الله بالجزئيات، وعدم المعاد الجسماني، ونازع بعض المتعصبين له في نسبة ذلك إليه، والنزاع فيه مكابرة، والغزالي لم ينفرد بنسبة ذلك إليه، بل قال الإمام الرازي في «المحصل»: بأنه وأبا نصر قائلان كأرسطو، بأن الأجسام قديمة الذات والصفات.

قال: وعندهم أن السماوات قديمة بذواتها وصفاتها المعينة. انتهى.

وقد سمعت ما ذكره ابن أبي الدم عن العلماء، فالنزاع فيه من قبيل الهذيان لكن قد وقفت له على أبيات قالها قبيل موته تشعر بالتوبة منها:

نعوذ بك اللهم من شر فتنة ... تطوق من حلت به عيشة ضنكا

رجعنا إليك الآن فاقبل رجوعنا ... وقلّب قلوبًا طال إعراضها عنكا

فإن أنت لم تبرئ سقام نفوسنا ... فتشفي عماياها إذن فلمن يُشكى

والله تعالى الهادي.

ثم قال تلميذه الجوزجاني: وكان قوي القوى، وقوة المجامعة من قواه الشهوانية أقوى وأغلب، فكان يجامع كثيرًا فأثّر في مزاجه، فأخذه قولنج، فحقن نفسه في يوم واحد ثمان مرات، فتقرحت أمعاؤه، ثم اعتراه الصداع، فكان يدبر نفسه، ثم صار يقوم ويقعد ويبرأ وينتكس، ثم علم أن قوته قد سقطت، وأنها لا تفي بدفع المرض، فأهمل مداواة نفسه وقال: المدبر الذي كان يدبر بدني قد عجز عن التدبير، والآن لا تنفع المعالجة، ثم تاب واغتسل، وتصدق ورد كثيرًا من المظالم، ولازم التلاوة، وبقي على ذلك أيامًا ثم مات بهمدان سنة ثمان وعشرين وأربعمائة عن ثلاث وخمسين سنة. انتهى.

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

اعلم أن الحكم على الشيء يتأخر بالطبع عن تصورها، فلابد من بيان ماهية النفس قبل الشروع في المقصود، فنقول: اختلف الأولون والآخرون على مرِّ الأيام والأعوام في النفس الناطقة التي يشير إليها كل أحد بقوله: أنا على زهاء مائة قول، وهم فريقان:

فريق: ينكر تجردها.

وفريق: يقول به.

والمشهور من مذهب المنكرين لتجردها عشرة:

الأول: لابن الراوندي: إنها جوهر لظهور قيامها بذاتها، وغير منقسم لتعينها بالبسائط، وليست مجردة لامتناع وجود المجردات الممكنة، فتكون جوهرًا فردًا في القلب؛ لأنه الذي يثبت فيه العلم.

الثاني: إنها قوة في الدماغ وفعل في القلب.

الثالث: لجمع من الأطباء: إنها ثلاث قوى:

ـ **أحدها**: جسم لطيف كالبخار في القوام حار، معدنه القلب، وهذا ينشأ من القلب ثم ينبث في جميع البدن، ويحمل قوة الحياة، وهذه هي الروح الحيوانية عندهم.

ـ **الثانية**: جسم كالبخار لطيف القوام حار، معدنه الكبد، ومنها ينشأ ثم ينبث في جميع البدن، ويحمل القوى الطبيعية التي أفعالها سبعة:

الجذب والمسك والهضم، والدفع والتغذية والتنمية والتوليد، وهذه هي الروح الطبيعية.

ـ **الثالثة**: جسم لطيف بخاري حار، معدنه الدماغ، ومنه ينبث في سائر البدن،

وفعله الحس والحركة، وهذه هي الروح النفسانية، وهذه الأرواح يشترك فيها جميع الحيوان، ولم يثبتوا للإنسان روحًا؛ لأن غرضهم بيان ما يلحقه من الصحة والمرض، وإن كان للإنسان روح آخر، فليس مداوته من جنس طب الأبدان.

الرابع: إنها الهيكل المخصوص، وهو الروح مع الأعضاء.

الخامس: إنها الأخلاط الأربعة المعتدلة كمًّا وكيفًا.

السادس: إنها اعتدال المزاج النوعي.

السابع: إنها الدم المعتدل؛ لأن بكثرته واعتداله تقوى الحياة، وبالعكس تضعف.

الثامن: إنها الهواء؛ إذ بانقطاعه طرفة عين تنقطع الحياة، فالبدن بمنزلة الزق المنفوخ فيه.

التاسع: لعبد الملك بن حبيب: أنها جسم لطيف على صورة الإنسان له وجه ويدان ورجلان من داخل البدن، يقابل كل عضو منه عضوًا من البدن، وهذه الأقاويل لم يقم عليها كما في «المواقف» دليل، وما ذكروه لا يصلح للتعويل عليه فلا يلتفت إليه.

العاشر: أنها جسم لطيف نوراني علوي سارٍ في البدن سريان ماء الورد في الورد، والنار في الفحم، والدهن في اللوز لا يتبدل ولا يتحلل حتى إذا قطع عضو من البدن انقبض ما فيه إلى جميع الأعضاء، لا يريد إلا الطاعة ولا يختار إلا العبادة، لا يمنعه من الدخول في المضائق فقد المسام، ولا يدفعه عن الوصول إلى الحقائق بُعد المقام، فهو في الممكنات أشرف الأقسام، وبه يليق أن يقال: هو جسم لا كهذه الأجسام، فإنه لطيف لا كالهواء الضعيف، قوي لا كالحجر الكثيف، والذي عندنا من الأجسام إن كان ضعيفًا كان لطيفًا، وإن كان قويًا كان كثيفًا، والروح في زمان واحد يوجد أوله في المغرب وآخره في المشرق حتى يظن به أنه في آن واحد كان في مكانين.

وهذا هو المختار عند جمهور المتكلمين، قالوا: وهذا طريق سالم؛ لأنه مستنبط من الكتاب مستخرج من السنة، والجسم هو الذي يتلون بألوان ويتشكل بأشكال، ويجوز كالجسم الواحد أن يرى على ألوان مختلفة، فإن الزجاج أبيض إذا كان ما فيه أبيض، وأحمر

إذا كان ما فيه أحمر، ويجوز أن يتشكل بأشكال مختلفة، فإن البخار يمتد وينتشر حتى يملأ الجو الواسع، ويتجمع حتى يسعه مفحص قطاة، وما لا يكون جسمانيًا لا يمكن أن يرى في لون ولا شكل، وقال تعالى: ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ﴾ [الشعراء:١٩٣] والنزول من أوصاف الجسم، انتهى.

وقد قرر بعضهم هذا المذهب تقريرًا حسنًا، فقال: اعلم أن الشخص الإنساني بظاهره الكثيف جسم ظلماني زائل نام ذابل، وبباطنه جسم نوراني سار في هذا الهيكل المحسوس سريان الماء في الورد والنار في الفحم، باقٍ غير قابل للزوال، كامل حامل لصفات الكمال من العقل والفهم.

قالوا: ولا يجوز أن يكون الإنسان عبارة عن هذا الهيكل المحسوس كما زعمه قوم؛ لأن أجزاءه أبدًا في نمو وذبول ـ أي: زيادة ونقصان ـ والإنسان من حيث هو باقٍ من أول عمره إلى آخره، والفاني غير الباقي؛ فالمشار إليه بـ«أنا» مغاير لهذا الهيكل، واختلف فيه ما هو.

وأسدُّ الأقوال: إنها أجزاء جسمانية سارية في هذا الهيكل سريان الماء في الورد والنار في الفحم، والمحققون على أن الأجسام الباقية في طول العمر أجسام مخالفة بالهيئة والحقيقة للجسم الذي تألف هذا الهيكل منه، وتلك الأجسام حية لذاتها مدركة نورانية، فإذا خالطت البدن سرت في هذا الهيكل، وصار مستنيرًا بنورها متحركًا بحركتها، وهذا الهيكل أبدًا في ذوبان وتحلل وتبدل، وتلك الأجزاء أبدًا بحالها لا يعرض لها تحلل ولا تبدل؛ لمخالفتها بالحقيقة والماهية هذا الجسم القالبي، فإذا فسد هذا القالب انفصلت تلك الأجسام النورانية، والتحقت بعالم السماوات والقدس إن كانت من السعداء، أو الجحيم والآفات إن كانت من الأشقياء.

وفي «التذكرة»: إذا تأملت الأحاديث وجدت النفس والروح واحدًا[1]، وهي جسم

---

(١) قال الإمام أبو الحسن الأشعري في «مقالاته»: اختلف الناس في الروح والنفس والحياة وهل الروح هي الحياة أو غيرها وهل الروح جسم أم لا فقال النظام: الروح هي جسم وهي النفس، وزعم أن الروح حي بنفسه وأنكر أن تكون الحياة والقوة معنى غير الحي القوي. وقال آخرون: الروح عرض. وقال قائلون منهم جعفر بن حرب لا ندري الروح جوهر أو عرض كذا قال، واعتلوا في ذلك بقوله تعالى: ﴿قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾ ولم يخبر عنها ما هي لا أنها جوهر ولا عرض. قال:

=

وأظن جعفرًا أثبت أن الحياة غير الروح أثبت أن الحياة عرضًا. وكان الجبائي يذهب إلى أن الروح جسم وأنها غير الحياة والحياة عرض ويعتل بقول أهل اللغة خرجت روح الإنسان، وزعم أن الروح لا تجوز عليها الأعراض. وقال قائلون: ليس الروح شيئًا أكثر من اعتدال الطبائع الأربع ولم يرجعوا من قولهم اعتدال إلا إلى المعتدل ولم يثبتوا في الدنيا شيئًا إلا الطبائع الأربع التي هي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة. وقال قائلون: أن الروح معنى خامس غير الطبائع الأربع وأنه ليس في الدنيا إلا الطبائع الأربع والروح. واختلفوا في أعمال الروح: فثبتها بعضهم طباعًا وثبتها بعضهم اختيارًا. وقال قائلون: الروح الدم الصافي الخالص من الكدر والعفونات .وكذلك قالوا في القوة.

وقال قائلون: الحياة هي الحرارة الغريزية وكل هؤلاء الذين حكينا أقوالهم في الروح من أصحاب الطبائع يثبتون أن الحياة هي الروح. وكان الأصم لا يثبت للحياة والروح شيئًا غير الجسد ويقول ليس أعقل إلا الجسد الطويل العريض العميق الذي أراه وأشاهده، وكان يقول: النفس هي هذا البدن بعينه لا غير، وإنما جرى عليها هذا الذكر على جهة البيان والتأكيد بحقيقة الشيء لا على أنها معنى غير البدن. وذكر عن أرسطاطا ليس أن النفس معنى مرتفع عن الوقوع تحت التدبير والنشوء والبلى غير دائرة وأنها جوهر بسيط منبث في العالم كله من الحيوان على جهة الأعمال له والتدبير، وأنه لا تجوز عليه صفة قلة ولا كثرة قال وهي على ما وصفت من انبساطها في هذا العالم غير منقسمة الذات والبنية وأنها في كل حيوان العالم بمعنى واحد لا غير. وقال آخرون: بل النفس معنى موجود ذات حدود وأركان وطول وعرض وعمق وأنها غير مفارقة في هذا العالم لغيرها مما يجري عليه حكم الطول والعرض والعمق وكل واحد منهما يجمعهما صفة الحد والنهاية وهذا قول طائفة من الثنوية يقال لهم المثانية. وقالت طائفة: أن النفس موصوفة بما وصفها هؤلاء الذين قدمنا ذكرهم من معنى الحدود والنهايات إلا أنها غير مفارقة لغيرها مما لا يجوز أن يكون موصوفا بصفة الحيوان وهؤلاء الديصانية وحكى الحريري عن جعفر بن مبشر أن النفس جوهر ليس هو هذا الجسم وليس بجسم لكنه معنى بابن الجوهر والجسم. وقال آخرون: النفس معنى غير الروح والروح غير الحياة والحياة عنده عرض وهو أبو الهذيل وزعم أنه قد يجوز أن يكون الإنسان في حال نومه مسلوب النفس والروح دون الحياة واستشهد على ذلك بقوله تعالى: (الله يتوفى الأنفس حين موتها والتي لم تمت في منامها). وقال جعفر بن حرب: النفس عرض من الأعراض يوجد في هذا الجسم، وهو أحد الآلات التي يستعين بها الإنسان على الفعل كالصحة والسلامة وما أشبههما، وأنها غير موصولة بشيء من صفات الجواهر والأجسام هذا ما حكاه الأشعري. وقالت طائفة: النفس هي النسيم الداخل والخارج بالتنفس قالوا: والروح عرض وهو الحياة فقط، وهو غير النفس، وهذا قول القاضي الباقلاني ومن اتبعه من الأشعرية. وقالت طائفة: ليست النفس جسمًا ولا عرضًا وليست النفس في مكان ولا لها طول ولا عرض ولا عمق ولا لون ولا بعض ولا هي في العالم ولا خارجه ولا مجانبة له ولا مباينة، وهذا قول المشائين، وهو الذي حكاه الأشعري عن أرسطاطا ليس، وزعموا أن تعلقها بالبدن لا بالحلول فيه ولا بالمجاورة ولا بالمساكنة ولا بالالتصاق

لطيف مشتبك بالجسم المحسوس يجذب ويخرج، ويلف في أكفانه، ويعرج به إلى السماء، لا يموت ولا يفنى، له أول ولا آخر له، بعينين ويدين، ذي ريح طيب وخبيث، وهي صفة الأجسام لا الأعراض، ومن زعم أن الروح يموت ويفنى فهو ملحد، وكذا القائل بالتناسخ، وإنها إذا خرجت ركبت في آخر كحمار أو كلب. انتهى.

قال الجمهور: وما تقرر من أنها جسم هو الحق؛ لوجوه:

الأول: أن نحكم بالكلي على الجزئي، فيلزم أن مدركها ومدرك الجزئي منا هو الجسم ليس إلا، كما في جميع الحيوانات.

الثاني: أن كل واحد يقطع بأن المشار إليه بـ«أنا» حاضر هناك وقائم وقاعد، وما ذاك إلا الجسم.

الثالث: لو كانت مجردة لكانت نسبتها إلى الأبدان على السواء، فجاز أن ينتقل فلا يكون زيد الآن هو الذي كان، والكل كما في «المقاصد» ضعيف، وظواهر النصوص لا تفيد القطع.

وأما الاستدلال بأنه لا دليل على تجردها فيجب نفيه، فمع ضعفه معارض بأنه لا دليل على تحيزها، فيجب نفيه، ولهذا اختار حجة الإسلام الغزالي والإمام الرازي والراغب الشهاب والسهروردي المقتول، وكثير من المسلمين ما عليه كافة الحكماء وأعاظم الصوفية المكاشفين ذوي التجليات القدسية، من أنه جوهر فرد قائم بنفسه متعلق أولًا بروح قلبي

=

ولا بالمقابلة، وإنما هو التدبير له فقط، واختار هذا المذهب البسنجي ومحمد بن النعمان الملقب بالمفيد ومعمر بن عباد الغزالي. وهو قول ابن سينا وأتباعه. قال ابن حزم: وذهب سائر أهل الإسلام والملل المقرة بالمعاد إلى أن النفس جسم طويل عريض عميق ذات مكان جثة متحيزة مصرفة للجسد قال: وبهذا نقول، قال: والنفس والروح اسمان مترادفان لمعنى واحد ومعناهما واحد. وقد ضبط أبو عبد الله بن الخطيب مذاهب الناس في النفس فقال ما يشير إليه كل إنسان بقوله: إنا إما أن نكون جسمًا أو عرضًا ساريًا في الجسم أو لا جسمًا ولا عرضًا ساريًا فيه، أما القسم الأول وهو أنه جسم فذلك الجسم إما أن يكون هذا البدن وإما أن يكون جسما مشاركًا لهذا البدن، وإما أن يكون خارجًا عنه. وأما القسم الثالث وهو أن نفس الإنسان عبارة عن جسم خارج عن هذا البدن، فهذا لم يقله أحد، وأما القسم الأول وهو أن الإنسان عبارة عن هذا البدن والهيكل المخصوص فهو قول جمهور الخلق وهو المختار عند أكثر المتكلمين. وانظر: كتاب الروح لابن قيم (١/ ١٧٨)، مقالات الإسلاميين (١/ ٨٢)].

يسري في البدن، فيفيض على الأعضاء قواها، ومع ذلك فهو غير متحيز ولا قابل لإشارة حسية، فهو من الحقائق الإمكانية لا من الجواهر المكانية.

وإنما تعلقه بالبدن تعلق التدبير والتصرف من غير أن يكون داخلًا فيه بالجزئية أو الحلول، لكن اشتغاله به كعشق طبيعي يرهقه إلى تدبيره ما دام قابلاً للتدبير وليس من ضرورة عشقه له وتأثيره فيه أن يكون حالاً فيه أو متصلًا به، كالولد إذا سقط في ماء فإن الأم بالطبع قد تلقي نفسها في الماء إشفاقًا عليه مع أن نفسها غير حالة في بدن الابن، وحيث جاز على الأم أن تعشق الولد لأنه جزء من بدنها جاز على النفس أن تعشق أصل البدن وإن لم تكن فيه.

نعم إنما تستعمل أعضاء البدن بواسطة الروح الذي في القلب، وإنما تقبل الروح الأثر من تدبير النفس ما دام على مزاج معتدل، فإذا فسد مزاجه لم يقبل الأثر، فيبطل تدبير النفس، ويفسد مزاجه بتطرق الاختلال إلى بعض الأعضاء الرئيسية وسائر ما لابد للقلب منه، فيكون اختلال بعض الأعضاء سببًا لاختلال مِزاج الروح، وفساد الروح سببًا لبطلان استعداده لقبول تدبير النفس، وبطلان استعداده سببًا لانقطاع تدبير النفس وتأثيره، وهو المعني بالموت، والقول في الكشف عن حقيقة النفس، وأنها جوهر قائم بنفسه ليس بعرض ولا جسم ولا حال في جسم طويل، وبرهانه رقيق جدًّا لأجله كثرت الأغاليط فيه.

وأمَّا ما ظنه قوم تبعًا لأفلاطون من أنها كالشعاع الذي ينبث إلى الأجسام من الشمس، وأن النفس الكلية مع الأبدان كالشمس مع الأرض ينتشر شعاعها على الموضع، فيأخذ كل موضع نصيبه على قدره فخطأ كما قاله حجة الإسلام.

قال: لأنهم أخطأوا في إدراك المثال، فليس الشعاع شيئًا ينبث عن الشمس؛ لأنه لو كان عرضًا كان لا ينتقل، ولو كان جسمًا كان لا يداخل الأجسام، ولو أشرق البيت من روزنة[٢] فسدت دفعة واحدة كان ينبغي أن تبقى الأجسام المضيئة في البيت.

---

(٢) الروزنة: الكوة معربة. نقله الجوهرى عن ابن السكيت، وفى «المحكم»: الروزنة: الخرق في أعلى السقف. تاج العروس (١/ ٨٠٤٧).

وأدلة فساد ذلك كثيرة، بل حقيقته أن النور عرض يحدث في ظاهر الجسم الكثيف عن مقابلة الجسم له إذا كان بينهما جسم شفاف، وإنما يحدث ذلك من السبب الذي يحدث منه نور الشمس، فالذي يخلق النور في الشمس يخلق الضياء في سطح الأجسام المقابلة للشمس، والضوء عرض في الجسم حال فيه، ولا يحل في الهواء كما توهمه قوم، بدليل: أن القاعد في غار جبل طويل لا يرى بالليل خارج الغار، فإذا طلعت الشمس رآه وإن كان الهواء موجودًا خارج الغار.

فإذا تحقق هذا فالنفس لا كذلك؛ لأنها ليست أعراضًا تحل في الأجسام، ولا هي أجسام لطيفة تثبت مماسة للأبدان ولا مداخلة لها، ومما يتمسك به في ذلك قوله ﷻ: ﴿قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾ [الإسراء:٨٥] حيث جعل الروح من عالم الأمر، وقال: ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ﴾ [الأعراف:٥٤] فجعل الخلق غير الأمر، فالخلق والتقدير في الأشباح الظاهرة، والأمر والتدبير في الأرواح الطاهرة.

وعالم الخلق: عبارة عن كل ما يقع عليه مساحة وتقدير، وهو الأجسام وعوارضها.

وعالم الأمر: عبارة عن الموجودات الخارجة عن الحس والجهة، والمكان والتحيز، وهو ما لا يدخل تحت المساحة والتقدير؛ لانتفاء الكمية عنه.

وعلى هذا فحد الروح كما في الألواح العمادية: أنه جوهر غير جسمي من شأنه أن يدرك المعقولات، ويتصرف في الأجسام، وهو نور من أنوار الله القائمة لا في أين[٣]، فسبحان فاعل العجائب، مبدع الحقائق، مظهر الآيات، إله العالم، واهب الحياة، له الأمر وإليه الإياب، تبارك الله أحسن الخالقين.

تنبيهات:

التنبيه الأول: اعلم أن تنزيه الأرواح عن الجهات لا يلحق بالله شيئًا من الوصمات، بل يفيد اعتقاد عظمة الباري تقدس، فإن المخلوق كلما كان أعظم كان خالقه أجل وأكرم، فإذا قلنا: إن الروح أعظم من الجسم وأشرف، ثم نقول: هو مع استغنائه عن الحيز والمكان

(٣) حيث قال بعضهم: الأرواح نور من نور الله وحياة من حياة الله تعالى. كتاب الروح (١/ ٢١٩).

محتاج إلى الله، وله وصمة الإمكان بأن شرف الرب أكثر مما إذا قلنا: لا يحتاج إلى الله إلا ما يحتاج إلى المكان.

ومن هذا البيان انكشف لك أن قول بعض الجامدين على الظواهر: كيف تصف نفسك يا إنسان بما هو صفة للإله على الخصوص؟ فكأنك أضفت الإلهية إلى نفسك وبذلك كفرت أو كذبت من قبيل الهذيان، وكما أنه ليس في قولنا: «الإنسان حي ناطق سميع عالم...إلخ» تشبيه؛ لأنه ليس فيه أخص وصف له، فكذا البراءة عن الجهة والمكان ليست أخص وصف له سبحانه، بل أخص وصف أنه قيوم؛ أي: قائم بذاته، وكل ما سواه قائم به وموجود به لا بذاته، ليس للأشياء من ذواتها إلا العدم، وإنما لها الوجود منه على منهاج العارية.

ثم إنهم ربما أثبتوا أرواحًا سماوية وأرواحًا أرضية، وقالوا: السمائية هم الملائكة المقربون الذين يسبحون الليل والنهار لا يفترون(٤)، والأرضية الملائكة المرسلون الذين يفعلون ما يؤمرون.

وقالوا: بيد السماوية الخلق والإيجاد، وبيد الأرضية تحريك الأجساد، ومن أثبت الأرواح الأرضية اتفق على أنها كلها أخيار ليس فيها شرير، بيد أن بعضهم قال: إن في الأرواح الأرضية أرواحًا شريرة، وهي الشياطين؛ وذلك في حيز السقوط إلا أن يريد بالروح النفس.

واعلم أن الروح قد يطلقونه على كل جوهر ليس بجسم ولا جسماني، فيشمل

---

(٤) قال السيوطي: قال الحليمي والبيهقي والقونوي: إن الملائكة يسمون الروحانيين بضم الراء وفتحها؛ أما الضم؛ فلأنهم أرواح ليس معها ماء ولا نار ولا تراب، ومن قال هذا قال: الروح جوهر، وقد يجوز أن يؤلف الله أرواحا فيجسمها ويخلق منها خلقًا ناطقًا عاقلاً، فيكون الروح مخترعًا، والتجسيم وضم النطق والعقل إليه حادثًا من بعد، ويجوز أن يكون أجسام الملائكة على ماهي عليه اليوم مخترعة كما اخترع عيسى وناقة صالح، وأما الفتح فبمعنى أنهم ليسوا محصورين في الأبنية والظلل، ولكنهم في فسحة وبساط وقد قيل: إن ملائكة الرحمة هم الروحانيون بفتح الراء من الروح، وملائكة العذاب هم الكروبيون من الكرب انتهى. وفي الفائق: الكروبيون سادة الملائكة منهم جبريل وميكائيل وإسرافيل وهم المقربون من كرب إذا قرب. [الحبائك ص ٨١].

العقول والنفوس، لكن يختص الروح بما لا حاجة له إلى آلة جسمانية، فيكون الروح أعلى من النفس، وهو الذي يسميه الحكماء: العقل.

وأما النفس فعندهم أجمعين سمائية وأرضية، وكل منهما جسمانية ومجردة، فالجسمانية السمائية كالملائكة، والأرضية كالصور القائمة بمواد الأجسام، وهي النفس النباتية والحيوانية، وأما التي ليست بجسمانية؛ فالسمائية منها نفوس بعدد الأفلاك، لا بل بعدد النجوم، والأرضية منها هي نفس الإنسان التي تسمى النفس الناطقة، ولم يثبتوا نفسًا أرضية ليست بجسم ولا قائم بجسم إلا هذه، غير أن جمعًا من المتأخرين قالوا: إن الشياطين نفوس أرضية مجردة.

ثم قيل: هم جماعة من الإنس بلغوا في الشر الغاية، وبالغوا في الضر والنكاية.

وقيل: هم نوع آخر، فيكونون قائلين بنفوس متنوعة أرضية مجردة.

والفرق بين النفس والروح الذي هو العقل: أن الروح يفعل فعله بغير توقف على آلة جسمانية، والنفس لا تعمل إلا بالآلات، ومن ثم قالوا: النفوس لا تخلق الأجسام؛ لأن عملها بآلة جسمانية، فكيف يكون لها عمل فيما لا عمل لها إلا به.

فالموجودات على مذهبهم على خمس مراتب:

الأعراض: وهي أخسها وأدناها، ولها وجود غير قائم بنفسه.

ثم **الأجسام**: ولها وجود وقيام بالنفس، فلا تفتقر في وجودها إلى محل توجد فيه بخلاف البياض والسواد مثلاً، ثم النفس ولها وجود وقيام بنفسها، واستغناء عن المكان، والجسم لا يستغنى عنه؛ فالنفس أشرف من الجسم؛ لاستغنائها عن المكان والشرف بالاستغناء، فكلما كان الشيء أغنى عن الشيء كان أشرف منه.

ثم **الروح**: وهو العقل، وله وجود وقيام بالنفس، واستغناء عن المكان، وهو يعمل عمله من غير حاجة إلى آلة، والنفس كل كمالاتها لا تحصل إلا بآلاتها وهي أجسام، فالنفس في فعلها تحتاج إلى جسم وإن كانت في وجودها لا تحتاجه، والروح مستغن في عمله عن الجسم فهو أشرف.

ثم الله تعالى موجود لا يفتقر إلى محل ولا يحتاج إلى مكان، وهو مستغنٍ في فعله عن جميع الآلات، وفي وجوده عن الموجد، والروح مفتقر إلى موجد يوجده، فالله سبحانه هو الغني المطلق المستغني عن كل شيء، المفتقر إليه كل شيء، فسبحان من اعترف المحق والمبطل بكماله، وعرف المسيء والمحسن وصف جلاله.

التنبيه الثاني: كأني بك تقول: الإفاضة في بحث ماهية الروح بدعة في الدين ليس من شأن العلماء المحققين والأئمة المحقين، كيف ولم يبيِّنه الله لرسوله وقال: ﴿قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُم مِّنَ العِلْمِ إِلَّا قَلِيلاً﴾ [الإسراء:٨٥] أي: أنتم خُفي عليكم الأظهر من الروح، وهو أعضاؤكم وأجزاؤكم، وجهلتم الأهم من هذه المسألة وهو الرسالة، فما بالكم تسألون عن مسألة لا يتوقف عليها صحة الإسلام؟ فالاشتغال بالتفتيش عمَّا لم يبيِّنه الله لرسوله ﷺ غلو في الدين وعناد، والتوغل فيما لم يرد به قرآن ولم يقم عليه برهان علو في الأرض وفساد، بل نقل بعض الأئمة الأعلام أن هذا لم يبيِّنه الرسل الكرام قبل خاتم الأنبياء، عليهم السلام.

فأقول: قد أجاب حجة الإسلام بأن غير هؤلاء كلامهم بين أن يُقبل ويرد ويصدق ويكذب، وكلام الرسل ليس كذلك، فإن المسألة في نهاية الغموض، وأكثر الأذهان ضعيفة، وربما لم تفهم فيعترض من قولهم على قولهم، فلم يوردوا فيها إلا إشارات ورموزًا، وفي قوله سبحانه: ﴿قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾ [الإسراء:٨٥] جواب مقنع كافٍ لمن علم الأمر على ما هو عليه، ولم يكشف عنها القناع ليعلمها كل سامع؛ لأن السائل عنها اليهود ليجادلوه؛ لعلمهم بأن المسألة معترك النظار، وفيها أقاويل مختلفة حتى إذا أجاب بجواب قالوا: ليس الجواب بكذا، ويأتون بأقوال من تقدم، ولا يتم الجدال إلا في محل الخلاف، فأتى بالجواب مرموزًا؛ ليعلمه العلماء بالله.

واقتضت المصلحة العامة منع الكلام فيه لغيرهم؛ لأن الأفهام لا تحتمله خصوصًا على طريقة الحكماء، إذ من غلب على طبعه الجمود لا يقبل القول في صفة البارئ ولا يصدق به، فكيف يصدق به في حق الروح الإنساني؟! ولهذا أنكر الكرامية، ومن العامية وتغلب على طبعه تجرد الإله عن الجسمية والأعراض، وجعلوه تعالى جسمًا؛ إذ لم يعقلوا موجودًا إلا جسمًا مشارًا إليه، ومن رقي عن العامية قليلًا نفى الجسمية وما أطاق أن ينفي عوارضها، فأثبت لله الجهة، تعالى عمَّا يقول الظالمون.

تتمة: هذا الجسم ـ أعني: الجسد ـ يجري من النفس مجرى الثوب من البدن، فإن الجسد يحرك الثوب بواسطة أعضائه الظاهرة، والنفس تحرك البدن بواسطة قوى خفية مناسبة، وقواها تظهر في مواضع من البدن تبلغ عشرًا.

التنبيه الثالث: علم مما مرّ ويأتي أن الإنسان يطلق على معنيين[٥]:

---

(٥) قال الإمام الأشعري: اختلف الناس في الإنسان ما هو: فقال أبو الهذيل: الإنسان هو الشخص الظاهر المرئي الذي له يدان ورجلان، وحكي أن أبا الهذيل كان لا يجعل شعر الإنسان وظفره من الجملة التي وقع عليها اسم الإنسان. وحكي أن قوماً قالوا أن البدن هو الإنسان وأعراضه ليست منه وليس يجوز إلا أن يكون فيه عرض من الأعراض. وقال بشر بن المعتمر: الإنسان جسد وروح وأنهما جميعاً إنسان وأن الفعال هو الإنسان الذي هو جسد وروح. وكان أبو الهذيل لا يقول أن كل بعض من أبعاض الجسد فاعل على الانفراد ولا أنه فاعل مع غيره ولكنه يقول الفاعل هو هذه الأبعاض. وقال ضرار بن عمرو: الإنسان من أشياء كثيرة لون وطعم ورائحة وقوة وما أشبه ذلك وأنها الإنسان إذا اجتمعت وليس ها هنا جوهر غيرها. وأنكر حسين النجار أن تكونالقوة بعض الإنسان، وأنكر ذلك أكثر أهل النظر. وقال عباد بن سليمان: الإنسان معناه أنه بشر فمعنى إنسان معنى بشر ومعنى بشر معنى إنسان في حقيقة القياس، وزعم أن الإنسان جواهر وأعراض.

وقال برغوث: إن الإنسان هو الأخلاط من اللون والطعم والرائحة وما أشبه ذلك، وإن الإنسان إذا تحرك بعضه وسكن بعضه فعل البعض الساكن الحركة لا من جهة ما فعله المتحرك وفعل البعض المتحرك السكون لا من جهة ما فعله الساكن، وأن كل بعض من أبعاض الإنسان يفعل فعل الآخر لا من جهة ما فعله الآخر. وحكى زرقان أن هشام بن الحكم قال: الإنسان اسم لمعنيين لبدن وروح فالبدن موات والروح هي الفاعلة الحساسة الدراكة دون الجسد وهو نور من الأنوار.

وقال أبو بكر الأصم: الإنسان هو الذي يرى وهو شيء واحد لا روح له وهو جوهر واحد ونفى إلا ما كان محسوساً مدركًا. وقال النظام: الإنسان هو الروح ولكنها مداخلة للبدن مشابكة له وأن كل هذا في كل هذا، وأن البدن آفة عليه وحبس وضاغط له، وحكى زرقان عنه أن الروح هي الحساسة الدراكة وأنها جزء واحد وأنها ليست بنور ولا ظلمة. وقال معمر: الإنسان جزء لا يتجزأ وهو المدبر في العالم والبدن الظاهر آلة له وليس هو في مكان في الحقيقة ولا يماس شيئاً ولا يماسه ولا يجوز عليه الحركة والسكون والألوان والطعم ولكن يجوز عليه العلم والقدرة والحياة والإرادة والكراهة وأنه يحرك هذا البدن بإرادته ويصرفه ولا يماسه. وقال قائلون: الإنسان جزء لا يتجزأ وقد يجوز عليه المماسة والمباينة والحركة والسكون وهو جزء في بعض هذا البدن حال ومسكنه القلب، وأجازوا عليه جميع الأعراض، وهذا قول الصالحي. وكان ابن الراوندي يقول: هو في القلب وهو غير الروح والروح ساكنة في هذا البدن. وقال قائلون: الإنسان هو الحواس الخمس وهي أجسام وهم المنانية، وأنه لا شيء غير الحواس الخمس. وقال آخرون: الإنسان هو الروح والحواس الخمس أجزاء منه والإنسان جنس واحد غير مختلف إلا أن إدراكه اختلف فكان يدرك بكل جهة ما لا يدركه بالأخرى لأن الآفة قد خالطته من جهة على خلاف ما خالطته من جهة أخرى فاختلف الإدراك لاختلاف الأخلاط والامتزاج، وهم الديصانية. وقال أصحاب الطبائع: الإنسان هو الحر والبرد واليبس والبلة اختلط بهذا الضرب من الاختلاط وكذلك سمعه وسائر

أحدهما: محسوس مشاهد يراه البصر ويحسه اللمس، عالم بالشهادة مؤمن بالغيب.

الثاني: النفس الناطقة.

والإنسان الأول له لوازم وخصائص يتميز بها عن الثاني، وكذا الثاني بل أكثر أوصافه تباين الأول؛ فإن الأول ميت بطبعه والثاني حي بالذات، بل هو عين الحياة، والأول محسوس بالحواس والثاني لا يدرك إلا بالعقل، والإنسان عند التحقيق هو الثاني.

وتسمية الأول بالإنسان مجاز كما يسمى ضوء الشمس: شمسًا، فكما أن ضوئها قائم بالشمس تابع لها يستدل به عليها، فكذا الإنسان الظاهر ظل وشبح للإنسان الحقيقي، وتفاصيل كون الأعضاء وقواها ظلال لقوى الإنسان الحقيقي مذكور في محله، وكما أطلق اسم الشمس التي هي الذات على الضوء التابع لها أطلق اسم الإنسان الحقيقي على المحسوس؛ لأنه مظهر أفعاله ومحل تصرفه.

والإنسان الحقيقي الدراك العالم إذا خلا بنفسه وتجرد عن الالتفات إلى عالم الشهادة من المحسوسات والمتخيلات، وخلع بدنه بعزله عن إدراكه رأى نفسه عالمًا معنويًا حيًّا عالمًا بذاته، لا يحتاج في إدراكها إلى غيرها، وهنا يتيقن بلا ريب، ويتحقق بلا مراء أن ذاته من عالم الأمر المنزه عن إدراك الحواس، ولو دام مدة على هذا التجرد لانكشف عليه باب الملكوت، وتجلى له قدس اللاهوت، وأشرقت عليه أنوار الملائكة الحافين حول العرش، ورأى عرش ربه بارزًا كما أخبر به بعض الصحابة وصدقه المصطفى.

والإنسان الحقيقي هو الذي سماه الله بـ«النفس» في قوله: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا﴾ [الشمس:٧] وهو المراد بقول المصطفى: «**والذي نفس محمد بيده**»(٦). وهو الإنسان المشار

=

حواسه وكذلك جثته ولحمه ودمه، وجميع هذه الأمور هي الإنسان. وقال أصحاب الهيولى أقاويل مختلفة: فزعم بعضهم أن الإنسان هو الجوهر الحي الناطق الميت وأنه إنسان في حال نطقه وحياته وجوزوا الموت عليه، وقد كان قبل ذلك لا إنسانًا. وقال بعضهم: الإنسان هو الحي الناطق، وهو الجوهر وأعراضه، وقال آخرون: بل في الجوهر شيء ليس بمماس ولا مباين ولا أحد منهما مختلط بصاحبه وهو في الجوهر على أنه مدبر له. [مقالات الإسلاميين (١/ ٨٢)].

(٦) هذا القول جزء من أحاديث كثيرة مشهورة منها: «**أترون هذه السَّخْلة هانت على أهلها حين ألقوها، فوالذي نفس محمد بيده للدنيا أهون على الله من هذه السَّخْلة على أهلها**» أخرجه أحمد (١٨٠٤٢)، والترمذي (٢٣٢١) وقال: حسن، وابن ماجه (٤١١١)، والطبراني (٧٢٣)، وابن المبارك في الزهد (٥٠٨)، والضياء (٢٥١). ومنها: «**والذى نفس محمد بيده لَخُلُوفُ فم الصائم أطيب عند الله من**

إليه في: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الإِنسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾ [التين:٤] فأشار بأحسن تقويم إلى الفطرة المقرة بالربوبية حيث قال: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى﴾ [الأعراف:١٧٢] وتلك غريزة النفس الإنسانية المهيأة المستعدة لإدراك حقائق الأشياء في عالم الملك والملكوت المشار إليها بحديث: «**كل مولود يولد على الفطرة**»(٧) وأشار بأسفل سافلين إلى المِزاج الإنساني، فإنه أبعَد المكونات عن الجسم المطلق.

والإنسان الحقيقي له نظران:

أحدهما: إلى عالم الملكوت، وبه يأخذ العلوم والمعارف من الملأ الأعلى، ويكلم ويحدث ويلهم، ويوحى إليه عن الذوات الطاهرة الملكوتية، وهذه القوة تسمى: بصيرة، وللإنسان ارتقاء في مراتب البصيرة على مدارج المعارف إلى الحضرة الأحدية.

والثاني: إلى العالم الجسماني، وبه يتصرف في البدن، ويتفكر في هذا العالم المحسوس، ويشاهد المحسوسات بالحواس الخمس، ثم المدرك للمعقولات وجميع المحسوسات شيء واحد، وذلك أن الإنسان لاشك أنه الرائي المبصر السامع، الذائق اللامس، المتخيل المتوهم العاقل، ومعرفة وحدانية المدرك بهذه الإدراكات بديهية.

وإنما أعرض عن التصديق بها قوم لم يفهموا كلام أرباب النظر على وجه حيث قالوا: المدرك للمعقولات النفس، وأما المدرك للمحسوس فالقوى البدنية، فظنوا أنهم عزلوا النفس عن إدراك الجزيئات، وقصروا إدراكها على الكليات حتى شنع بعض سلاطين الحكمة على أساطين أهل النظر، ونسبهم إلى ضروريات إنكار العقل والخطأ في

=

ريح المسك» أخرجه أحمد (٧١٧٤)، وعبد بن حميد (٩٢١)، ومسلم (١١٥١)، والنسائي (٢٢١٣)، وابن أبي شيبة (٨٨٩٣)، وابن خزيمة (١٩٠٠). **ومنها**: «**والذي نفس محمد بيده لا تدخلوا الجنة حتى تؤمنوا ولا تؤمنوا حتى تحابوا**» أخرجه الطيالسي (١٩٣)، وأحمد (١٤١٢)، وعبد بن حميد (٩٧)، والترمذي (٢٥١٠)، والشاشي (٥٤)، وابن قانع (١/ ٢٢٣)، والبيهقي (٢٠٨٥٤)، والضياء (٨٨٩).

(٧) أخرجه البخاري (١٢٩٢)، ومسلم (٢٦٥٨)، وأبو داود (٤٧١٤)، وأحمد (١٥٦٢٧)، والدارمي (٢٤٦٣) وابن حبان (١٣٢) والطبراني (٨٣٤) والحاكم (٢٥٦٦) وأبو نعيم في الحلية (٨/ ٢٦٣)، والبيهقي (١١٩٢٣)، والضياء (١٤٤٦).

الفهم لا في المفهوم، وإنما القصور من اعوجاج أفهامهم؛ وذلك لأن مرادهم بما قرروه أن النفس إنما تدرك الكليات بذواتها، وتدرك الجزئيات المحسوسة بواسطة آلاتها التي هي الحواس الجسمانية، وهذا كلام حق لا مراء فيه.

التنبيه الرابع: قال العارف التلمساني: اعلم أن في قوة النفس الاتصاف بجميع الأسماء، فالحسنى للمطمئنة وضدها للأمَّارة، وهي واحدة قابلة لما تقابل به مما هو في قوتها من الضدين، فتكون بالفعل واحدة في إحدى الصفتين، ولما كانت هي غاية الكون وسببًا لظهوره كانت الأسماء غير الحسنى من مكملاتها؛ أعني: إذا رفضتها مع القدرة عليها تنوع الكون لأجلها من مبدئه إلى منتهاه، وكان لكل مرتبة منه اسم من أسمائها من كل شيء وضده، فإن تفطنت رأيت للمطمئنة بعد هذا شرفًا يخصها من بارئها تنقطع عنه العبارات، وتقصر عنه الأمثال والإشارات، وهذا حالها وهي مبدعة، فما ظنك بمن أعطاها ذلك كله غنيًا عنها هاديًا لها، منزهها عن كل ما ملكها، مرغبًا لها فيما عنده مما لا تعلمه نفس، ولا يبيد ﴿لَهُم مَّا يَشَاءُونَ عِندَ رَبِّهِمْ﴾ [الزمر: ٣٤] ﴿وَلَدَيْنَا مَزِيدٌ﴾ [ق: ٣٥].

التنبيه الخامس: قال التلمساني الشيخ عفيف الدين سليمان بن علي بن عبد الله[٨] الأديب الصوفي المتوفى سنة (٦٩٠) في شرح «المواقف» للشيخ محمد بن عبد الجبار بن الحسن النفزي الصوفي المتوفى سنة (٣٥٤): النفس لا تتجزأ بذاتها، وإنما تتجزأ بالعرض وبحسب موضوعاتها، وكل ما لا يتجزأ إذا اتصل بما يتجزأ صار متجزئًا بالعرض.

ولهذا قيل: لا شيء يتجزأ بالذات سوى الكم المتصل، وما عداه يتجزأ بسببه؛ لاتصاله به كاللون والحلاوة والحرارة وجميع الكيفيات، فإذا كان اللون كذلك فالنفس أولى، فيقال: إن جزء النفس المفكر غير جزئها الغضبي والشهواني، ونعني بجزئها هنا الجزء من الجسم الذي يبتدئ منه ظهور فعلها.

---

(٨) هو سليمان بن علي بن عبد الله بن علي الكومي، التلمساني عفيف الدين، الشاعر المحقق الصوفي تنقل في بلاد الروم وسكن دمشق، فباشر فيها بعض الأعمال، وكان يتصوف ويتكلم على اصطلاح القوم، يتبع طريقة ابن العربي في أقواله وأفعاله، وصنف كتبًا كثيرة، منها: «شرح مواقف النفزي» و«شرح الفصوص» لابن عربي، وكتاب في العروض، وشعره مجموع في ديوان، و«شرح منازل السائرين» للهروي، توفي في دمشق سنة (٦٩٠هـ).

فإذا قلنا: النفس لا تتجزأ، قلنا ذلك بقول ذاتي مرسل.

وإذا قلنا: تقبل التجزئة، فبقول عرضي مضاف إلى الجسم، ونحن نرى قوة النفس غير متجزئة، والبدن كله حساس بها، وهي لا تتجزأ لكون كل جزء منه هي فيه بكمالها.

وكذا النفس في جميع البدن، وهي في كل عضو منه تامة كاملة بحسب ذلك العضو، وليست متجزئة بتجزء الأعضاء، وانظر إلى جميع الحواس كيف تفعل كل واحدة منها فعلها، ولا تتعاوق ولا تتزاحم، بل كلها تؤدي إلى قوة واحدة باطنة هي بمنزلة المركز، والحواس تؤدي إليه بمنزلة الخطوط الآتية من المحيط إلى نقطة المركز، من غير أن تزدحم بل تتحد كما تتحد أطراف الخطوط عند المركز وتتكثر عند المحيط.

وليست النفس في البدن كالماء في الإناء؛ إذ يخلو منه جسم الإناء ولا بمنزلة الحلاوة في العسل؛ لأن ذلك عرض يقوم بالموضوع مرءوس، والنفس رئيسة البدن، ويقوم بها الموضوع، ولهذا قيل: هي في البدن بمعنى الجزء المقوم، وبها يصير البدن هو ما هو، ولذلك لا توصف بالانقسام ولا بالتجزء، ولا بالمكان ولا بالحركة، ولا بالسكون ولا بشيء من صفات الأجسام إلا إن كان الوصف لها بالعرض، وليست في البدن كالجزء في الكل وإلا لكانت يدًا أو رجلاً، ولا كالكل في الجزء فإنه أشنع، ولا بمنزلة الصورة الهيولانية وإلا لكانت مقصورة عليه ولم يمكنها أن تنبسط، فتعلم الأشياء الخارجة وتشعر بالعالم الروحاني.

فها أنت ترى العلم كيف قد أراكها بالقلب، ولم يعينها إلا بالسلب، فهي المرئية بلا عين، والموجودة بلا أين، فمن أحب أن يشهد ما يمكن شهوده منها، ويستكمل بالذوق ما أخذه عنها، فليكن قائمًا بالأمر، فإنه باب الله الجامع الواجب على الداني والشاسع، فمن ذلك أن يكون خيرًا فاضلًا متطهرًا من دنس الحواس، وليجد حبال الحس ويجد عزمته، ويقوي همته ويسدد بصره، ويرجع إلى ذاته، ويسافر إلى باطنه، فيجد عالمًا مشرقًا يتلألأ ضياؤه، ويجد نفسه مرآة رُقم فيها العالم الروحاني بنوع بسيط، واتحاد يتمايز من غير تزاحم ويتفاضل من غير تحاسد.

وذلك أول مرقاة يترقى بها إلى العالم الروحاني درجة درجة، وكل درجة تسهل سبيل ما فوقها حتى يصل إلى حده، فيكون بعد ذلك بمأمن هنالك تنقطع عنه الأمثلة؛

يعني: أنه لا يصل إليها عبارة، فإذا رام أن يشهد؛ ليقوى بالمثل ممثل ما استقبله من النظر عن الخبر، فليعد إلى نفسه فيشهد ذوقًا ما كان يسمع بعضه علمًا من أن النفس بهذه المنزلة من السعة، وهذا التنزيه عن الحلول، وهذه الصفة من الوحدة، وهذه القوة على الكثرة، وإنها من البدن في كل جزء وليست في جزء، ولا متصلة بجزء ولا منفصلة عن جزء، وإذا كانت كذلك وهي مبدعة، فما الظن بمن أعطاها ذلك كله، ومكنها من إجابة دعوته والاتصاف بصفته، ومن نظر ذلك على حقيقته وتعاهده بسريرته، فهو الذي علم: «**إن الله تعالى خلق آدم على صورته**»[٩].

التنبيه السادس: الأشياء كلها في النفس العاقلة بنوع كلي، فإذا علمت ذاتها علمت الأشياء كلها؛ لأنها مبدعة فيها، ولما كانت الأشياء كلها في النفس بنوع كلي غلط كثير من الأوائل إذا قاسوا البارئ عليها، فقالوا: لا يعلم الأشياء إلا كلية.

التنبيه السابع: قال الإمام الرازي: النفس إذا كانت مستعلية على البدن شديدة الانجذاب عن عالم الشهوات كانت كأنها روح من الأرواح السماوية، فكانت قوية على التأثير في مواد هذا العالم، وإن كانت ضعيفة شديدة التعلق بهذه اللذات البدنية لم يكن لها تصرف ألبتة في هذا البدن، فإذا أراد هذا الإنسان إلجاءها بحيث يتعدى تأثيرها من بدنها إلى بدن آخر ألزمها الرياضة، فقويت التأثيرات النفسانية والتصرفات الروحانية، ولذلك أجمعت الأمة على أنه لابد لمزاولة هذه الاعمال من الانقطاع عن مخالطة المألوفات والمشتهيات وتقليل الغذاء، والانقطاع عن مخالطة الخلق، وكلما كانت هذه الأمور أتم كان التأثير أقوى، فإن اتفق أن النفس كانت مناسبة لهذا الأمر بماهيتها وخاصيتها كان التأثير أعظم.

وسببه: أن النفس إذا اشتغلت بشيء واحد استعملت جميع قوتها في ذلك الفعل، وإذا اشتغلت بأفعال كثيرة تفرقت قوتها وتوزعت على تلك الأفعال، فيصل إلى كل واحد منها شعبة من تلك القوة، فلذلك ترى أن إنسانين متساويين في قوة الخاطر إذا اشتغل أحدهما بصناعة واحدة، والآخر بصناعتين كان ذا الفن الواحد أقوى.

---

(٩) أخرجه البخاري (٢٤٢٠)، ومسلم (٢٦١٢)، وعبد الرزاق (١٧٩٥٢)، وأحمد (٧٤١٤)، وعبد بن حميد (٩٠٠)، والدارقطني في الصفات (٤٤)، وابن عساكر (٥٢/ ٣١٥).

ومن حاول الوقوف على حقيقة مسألة من المسائل، فإنه حال تفكره فيها لابد وأن يفرغ خاطره عما عداها؛ ليتوجه الخاطر بكليته إليها، فيكون الفعل أسهل وأحسن، وإذا كان الإنسان مشغول الهم أو الهمة بقضاء اللذات، وتحصيل الشهوات كانت القوة النفسانية مشغولة بها مستغرقة فيها، فيضعف الفعل الغريب، فأما إذا تطابقت الحواس نحو التوجه إلى الغرض الواحد كان توجه النفس إليه أقوى، فيقوى التأثير.

التنبيه الثامن: قال الإمام الرازي: النفوس إذا فارقت الأبدان قد يكون فيها ما يكون شديد المشابهة لهذه النفس المرتاضة في قوتها وتأثيراتها، فإذا صارت هذه النفوس صافية انجذب إليها ما يشابهها من النفوس المفارقة، ويحصل لتلك النفوس نوع ما من التعلق بهذا البدن، والنفوس الناطقة إذا صارت صافية عن الكدورات البدنية صارت قابلة من الأرواح السماوية والنفوس الفلكية، فتقوى بأنوار تلك الأرواح على أمور غريبة خارقة. انتهى.

التنبيه التاسع: قال في «الألواح»: النفس حية بذاتها مدركة لذاتها، ولا يصح أن يكون إدراكها لذاتها بصورة، فإن الصورة التي في ذاتك هي بالنسبة إليها هي، فكيف يكون إدراك ما هو عندك إدراكًا لأنانيتك، فذاتك مدركة لنفسها لا بصورة لما ذكرنا، ولأنها جوهر مجرد عن المادة غير مباين لها، ولا غائب عن ذاته، والبارئ تعالى حي عالم مجرد عن المادة ومباين لها، وغير غائب عن ذاته، وعن لوازم ذاته، والحي هو الدراك الفعال، وواجب الوجود فعَّال لجميع الماهيات مدرك لذاته، فهو حي.

وإذا أمكن أن تكون النفس عالمة بذاتها لا بصورة، فهو أولى بالوحدة والتجرد منها، فقد دلت النفس على مبدعها وعلى تجرده عن الأيون والجهات، وهذا معنى حديث: «**من عرف نفسه فقد عرف ربه**»[١٠] فالنفس جوهر حي قائم بذاته بريء عن المحل والمواد، قد دلَّ الحي القائم على الحي القيوم.

---

(١٠) ذكره العجلوني في كشف الخفاء (٢/ ٢٦٢) قال ابن تيمية: موضوع. وقال النووي قبله: ليس بثابت. وقال السمعاني في القواطع: إنه لا يعرف مرفوعًا، وإنما يحكى عن يحيى بن معاذ الرازي.
قال: وذكره لنا شيخنا الشيخ حجازي الواعظ شارح «الجامع الصغير» للسيوطي بأن الشيخ محيي الدين ابن عربي معدود من الحفاظ. وذكر بعض الأصحاب أن الشيخ محيي الدين قال هذا الحديث، وإن لم يصح من طريق الرواية فقد صحَّ عندنا من طريق الكشف، وللحافظ السيوطي فيه تأليف لطيف سماه: «القول الأشبه في حديث من عرف نفسه فقد عرف ربه»، وقال النجم: وقع في «أدب الدين والدنيا» للماوردي عن عائشة سئل النبي ﷺ: «من أعرف الناس بربه؟ قال: أعرفهم بنفسه».

التنبيه العاشر: قال التلمساني: من شئون النفس أنها كلما قلَّ اشتغالها بالبدن انبسطت وأعطت قواها، وبالعكس إذا تلبست بالبدن حتى تبقى كالبهيمة البلهاء.

ومن خاصيتها: إنها كلما ازدادت علمًا فعلمت به ازدادت قوة على ما هو أغمض منه وأرفع، فلا هي تنحصر ولا الأمر ينتهي.

التنبيه الحادي عشر: الوحدة الخالصة لما فوق النفس، وهناك السكون المطلق والكثرة المطلقة لما تحت النفس، وهناك الحركة المحضة والنفس واسطة بينهما، وامتثالها للأمر حركة وميلها عنه حركة، فهي متحركة وفعلها كله حركة إلى سكون في حركة أو سكون، فهي في هوى إلى عدم مطلق أو رقي إلى وجود محقق، وليس عدمها بالذات ولا بعدم الحياة، بل بعدم ما من أجله سخرت له السماوات، فهي مبدعة مودعة جميع الصور مما بطن وظهر، ولهذا كانت مستولية على الكل ومتحركة بالاختيار إليه، وعنه فلها الوحدة من جهة مبدعها، ولها الكثرة من جهة ما أبدع فيها.

فإذا قطعته بالأمر بقيت بوحدتها أشبه بما فوقها، فهي بصفته وعلى صورته لكن من جهتها لا من جهته؛ إذ هو فوق السكون والحركة بهويته، وله وحدة لا تشبهها وحدة حقيقية، فهو الواحد المباين لكل واحد عددي وطبيعي وروحاني، وهو الغني والقيوم به، فكل له يؤم وإليه يشتاق ومنه يستمد، وعنه وجوده وبه بقاؤه، فهو فوق الأسماء والصفات، وفوق التمام؛ لأن التام هو المكتفي بنفسه، ولا يقدر على إبداع شيء سواه، والله هو المعطي لكل كامل كماله، والمعطي لمن يعطي بنفسه لنفسه كماله.

التنبيه الثاني عشر: سبيل هذا المطلب لمن أراد أن ينزع عن عالم الحس، ويرجع إلى ذاته، ويثبت هناك طويلاً ويتجمع؛ ليكون كله هناك، فإذا ركدت حواسه الظاهرة قوي على أن يحس بما لا يقع عليه الحس، وذلك بمنزلة من أراد أن يسمع صوتًا لذيذًا من مكان بعيد، فإذا أنصت مصغيًا إليه، وتعطل عما سواه أدرك ما يمكنه منه، وهذا الحكم في كل محسوس، فبالأولى أن تكون هذه الصفة واجبة بالحاسة الباطنة، فلهذا خلقت النفس فهو عليها أسهل، وهي به أوصل.

ومن شروط ذلك: الجد البالغ، والحضور الكامل، والشوق الذي بدوامه يدوم

الدنو والتحديق وتفاض البركات، فتلحظها النفس بجميعها في جميعها، والنفس البشرية لا يمكنها التحديق إلا للنظر من وراء سجف البادیات، لكنها إذا أعطت ما عندها من بذل الجهد فيه تعالى أعطاها ما عنده مما أودعه فيها، فكشف لها منها عن عين كانت بالكون عمياء، فعاد البصر حديدًا والقديم جديدًا.

وذلك غير الحركات الوهمية التي لا تسافر الفكرة إلا بها، وليس للوهم والفكر والتخيل مكان تستقر فيه تلك الملحوظات، فتبقى به كالمحفوظات بل إنما هو ذوق تجده النفس في حينه، وتبقى قوته فيها بعد ارتفاعه عنها من غير التصاق بتخييل أو إلحاق بتمثيل، وقد كان ذلك فيها بالقوة ما ليس العدم إلا هو، وهو فيها بالفعل ما ليس الوجود إلا هو، ولن يقدر على ذلك إلا من استغرق عقله حواسه، وغلب باطنه على ظاهره، وقام بالأمر في حده، فبذلك عرف لا بمنطق وقياس.

التنبيه الثالث عشر: القياس يصحح على العقل الملتبس بالمادة ما عساه أن يغلط فيه كما تصحح المسطرة والبيكار على الحس الخط والدائرة، فإذا تجرد العقل عن المادة استغنى عن القياس، كما هو مستغنٍ عن المسطرة والبيكار بما فيه من معرفة الخط المستقيم والدائرة على الصحة، وسؤال لِـمَ بحث عن السبب، وبرهان لم يعطي السبب، فمن هو السبب وعنه يصدر السبب، وكيف يبحث عنه بـ«لِـمَ» أو يكشفه برهانها.

التنبيه الرابع عشر: الكون كله مظهر صفات النفس لكنها محجوبة برؤيته عن رؤية صفاتها فيه حتى تتصف بصفات البارئ تقدس، فإذا اتصفت بها كانت صفاتها مظاهر صفاته فيها، فانكشف حجاب الكون، فعادت مظاهر صفاتها فيه مظاهر صفات البارئ فيها، فرأت بالحجاب وقد كانت محجوبة بالرؤية، وكما أن موجودات الكون الدنيوي بأسرها مظاهر صفات الحق، وطريق إلى القرب منه بزيادة المعرفة به، فكذا موجودات الكون الأخروي بأسره، فالجنان وما فيها مظاهر صفاته ودلالات ما فيه موصلات إليه، وإذا عاد الحجاب كاشفًا فقد ارتفع الفرق وتجلى جمال الحق في ظل مبدعاته لأولي العقول مع غاية التنزيه عن الإحاطة ونهاية التنزيه عن الحلول.

ولا تحسبن أن جمال الكون الأخروي له صورة خارجة عن ذات المتصف، ولا أن

الصورة لغير ذاته، بل هي الذات التي لها الصور التي لا تتناهي، ولا تحسبن أن هذه الصورة ملحوظة لها منها بغيرية الوسائط كما قد يلحظ المتصور في تخيله صورة جميلة أو معنى لطيفًا عن عبارة رائقة، فلا فرق بين ذلك وبين ما يصل إليه بإحدى حواسه من لذة عن جسم، بل ليكن كافيًا لك في باب المثال ما تجده عند غاية التذاذك بإحدى المذوقات الأنيقة حين فاقه منك إليها، وذلك من وراء حجابي جسمك وجسمه، ثم افرض رفع الحجابين تجد اللذة في معدنها منك صافية طاهرة من دنس حجب الصور مما بطن وظهر ومن عزَّ عليه سلوك هذا السبيل فعليه باتباع الدليل في قتل الأمَّارة وإحياء المطمئنة ﴿وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا﴾ [المائدة:٣٢].

التنبيه الخامس عشر: لما كان الإنسان الحقيقي الذي هو النفس الناطقة مخلوقًا على صورة الخالق، وقد استحال أن يكون على صورته أبدًا؛ بمعنى أنه لا يقبل العدم، وهذه صورة ظاهرة للعقل واجبة في الشرع، وكان الإنسان على صورة الصانع في القدرة على فعل ما يشاء فيما إليه فعله أو تركه، وهو حي لا يموت من جهة كونه على صورة الصانع في أنه حي لا يموت لزم أن يكون حيًّا خالدًا في رقي وهو النعيم، أو في هوى وهو الجحيم، وبهذا أخبر الرسول، وبصحته قضت العقول.

التنبيه السادس عشر: النفس مفطورة على صورة الفاطر من جهة أنها غيب لا يظهر إلا بصفته، والصفة المظهرة لها لا تكون إلا متعلقة بمحدث، فإذا ظهرت النفس بتلك الصفة المتعلقة بالمحدث تميزت، وتبقى ظاهرة كظهور المحدث المحسوس، فيكون الحكم عليها إنما هو من جهة ما به ظهرت لا من جهة ذاتها التي هي غيب؛ إذ تلك لا تصح الإشارة إليها.

التنبيه السابع عشر: لو قال المحبوب لمحبه: إن أحببتني فأحِب نفسك، فأحَب نفسه كان قد أحب المحبوب بنفس محبته لنفسه، وكذا العبد إذا أراد الجنة من أجل نفسه؛ لكونه علم أن ربه يريد منه ذلك صار مراده لأجل نفسه عين مراده لأجل ربه، فقد وجب عند العارف طلب الجنة والهروب من النار، وصار الوعد كله تحفًا من كريم لا يحسن ردها، وإن لم يكن المتحوف بها واقفًا عندها، ولكن تحقق أن الوقوف مع الأمر هو غاية القصد؛ ليصح للواقف أنه هو العبد، وهذا عين ما جاءت به الشرائع، وغير الفضول المقترح عن فساد العقول بدعوى رتبة أعلى من رتبة أرسل بها الرسول الذي هو بعبوديته قام على

الشرف الأعلى، وشهد له بذلك المولى.

التنبيه الثامن عشر: قد قررنا أن النفس لا معنى لها إلا ما يظهر بالصفة عنها، فلها الحياة من جهة بارئها؛ إذ هي على صورته، ولها الحياة من جهتها إذا اتصفت بصفته، وإذا كان اتصافها ليس إلا في امتثال أمره وهو عين الحياة، ففي ضده وهو مخالفة أمره عين الممات، ولما كان الإنسان في قوته الحياة من جهة ربه، وله الموت من جهة نفسه عاد لا يموت في صفته لما أودع في قوته، ولا يحيا في صفته صانعه لما باينه بصفته، وهو معنى: ﴿ثُمَّ لَا يَمُوتُ فِيهَا وَلَا يَحْيَى﴾ [الأعلى:١٣] ﴿وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّاهَا﴾ [الشمس:١٠].

التنبيه التاسع عشر: النفس من جهة صانعها مجملة بكل جمال مجللة بكل جلال مكملة بكل كمال، مصونة في خدور الأسرار، محتجبة كاحتجاب الأبكار، لا تدركها الأبصار ولا تكتنهها الأفكار، فمتى خرجت بإذن سيدها فقد فتحت بابها وهتكت حجابها وبذلت مالها وبدلت جمالها، وهي الغائبة بالذات الحاضرة بالصفات، فأولها آخرها وباطنها ظاهرها وأفعالها مظهرها، فظهورها بالمخالفة هبوط نفى عنها الجود وبالموافقة عروج أثبت لها الوجود.

التنبيه المتمم عشرين: قال الإمام الرازي: في الأسرار هنا لطائف :

الأولى: أنه تعالى خلق الأرواح من عالم الجمال، والقوة العملية المدبرة للبدن من عالم الجلال، ولولا أن الأرواح مستورة بظلمات الأجساد لسجد لها كل كافر.

الثانية: قال بعضهم: خلق الله الأرواح من النور والطيب والعلو والعلم والحياة، أما النور فلأنه مادام الروح في الجسد نورانيًا، فالعينان تبصران والأذنان تسمعان واللسان يتكلم، والقلب يفهم والدماغ يتفكر، فهذا يدل على أن الروح من عالم الأنوار.

والدليل على أنه من جوهر الطيب، أنه ما دام الروح في البدن فهو مصون عن الفساد والتفرق والانحلال، والدليل على أنه من جوهر العلوم: أنه مادام الروح في البدن نورانيًا يكون البدن مرتفعًا عن الأرض غير ملتصق بها، وكلما ازداد الروح قوة زاد الارتفاع.

ألا ترى أن الإنسان عند استيلاء أنوار الروحانيات على روحه يأخذ في الخفة، وسببه: أنه قوة روحانية، فصارت تلك الروحانية جاذبة من الأرض إلى عالم السماء، والأنبياء لما كملت هذه الأحوال فيهم صعدوا إلى السماوات، قال الله تعالى في حق إدريس: ﴿وَرَفَعْنَاهُ مَكَانًا عَلِيًّا﴾ [مريم٥٧].

وفي حق عيسى: ﴿إِنِّي مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ إِلَيَّ﴾ [آل عمران: ٥٥].

وفي حق محمد: ﴿فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى﴾ [النجم:٩].

والدليل على أنه من جوهر العلم: أن محل العلم هو الروح؛ وذلك لأن من العلوم علومًا علوية غيبية طاهرة مقدسة، فلا يكون محلها إلا الجوهر القدسي العلوي، ودليل أنه من جوهر الحياة أنه متى انقطع أثره عن جزء من أجزاء البدن صار ذلك الجزء ميتًا كما في المفلوج، وإن تعلق بكل البدن صار كله حيًّا.

وبالجملة: فالروح كالشمس، والحياة كالنور الفائض عن الشمس، وكما أن كل جسم وصل إليه نور الشمس انقلب من الظلمة إلى الضياء، فكذا كل عضو يصل إليه نور الروح تنقلب حالته من الموت إلى الحياة.

التنبيه الحادي والعشرون: دلالة ارتباط هذا البدن بالروح على افتقار كل العالم إلى الصانع في غاية الظهور؛ لأن هذا البدن مملكة صغيرة جدًّا، وإذا كانت هذه المملكة الصغيرة لا يعقل استغناؤها عن ملك مطاع فيها، فكل العالم الذي هو المملكة الكبرى كيف يمكن استغناؤه عن مدبر يدبره، ومتصرف يتصرف فيه، وكما أن المدبر في هذه المملكة الكبرى يجب كونه واحدًا، فكذا في هذه المملكة الإنسانية الصغرى.

التنبيه الثاني والعشرون: المؤمن بذاته وبصفاته علوي أمَّا ذاته فلقوله سبحانه: ﴿وَلَا تَهِنُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَنتُمُ الْأَعْلَوْنَ﴾ [آل عمران:١٣٩] ﴿يَرْفَعِ اللهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ﴾ [المجادلة:١١].

وأمَّا أفعاله علوية وأقواله علوية: فلقوله تعالى: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ﴾ [فاطر:١٠].

وكتابته علوية؛ لقوله تعالى: ﴿كَلَّا إِنَّ كِتَابَ الْأَبْرَارِ لَفِي عِلِّيِّينَ﴾ [المطففين:١٨] ﴿وَكَلِمَةُ اللهِ هِيَ الْعُلْيَا﴾ [التوبة:٤٠].

وأمَّا الكافر: فكله سفلي، وأفعاله سفلية ﴿فَجَعَلْنَاهُمُ الْأَسْفَلِينَ﴾ [الصافات:٩٨] ﴿كَلَّا إِنَّ كِتَابَ الْفُجَّارِ لَفِي سِجِّينٍ﴾ [المطففين:٧].

فيا أيها المؤمن العلوي لا تجعل نفسك ظلمانية بالإعراض عن الله، واعلم أن الروح محل العلم، والموجودات ثلاثة أقسام:

ـ موجود لا يجوز ألّا يعلم وهو الله تعالى.

ـ وموجود لا يجوز أن يعلم وهو الجماد.

ـ وموجود يجوز أن يعلم وألّا يعلم وهو أنت أيها الإنسان، فإن صرت تعلم شيئًا فقد تخلقت بأخلاق الله تعالى، وإن صرت لا تعلم شيئًا فقد صرت تشبه الجماد، فامتيازك عنه والتحاقك بزمرة الملائكة المقربين إنما يحصل بسبب اتصال الروح بالبدن، وبهذا ظهر فضل الروح ومنقبتها وشرفها، والله أعلم.

قال الناظم:

هَبَطـت إليـكَ مِـنَ المَحَـل الأَرفَـعِ وَرقـــاءَ ذاتَ تَعَـــزُّزٍ وَتَمَنُّـــعِ(١١)

اللغة: (الهبوط): النزول. يقال: هبط يهبط هبوطًا: نزل، وأهبطه الله: أنزله، وانهبط: انحط، والهبط: الوقوع في الشر، قال الزمخشري: ومن المجاز: هبط الرجل من منزلته، وهبطوا من حال الغنى إلى حال الفقر.

و**(المحل)** بفتح الحاء والكسر لغة حكاها ابن القطاع: موضع الحلول، والمحلة بالفتح: المكان ينزل به القوم.

و**(الأرفع)**: البالغ في ارتفاعه الرتبة حسًّا أو معنىً.

و**(الورقاء)** بالمد: حمامة لونها لون الرماد من قولهم: جمل أورق إذا كان لونه رماديًا هذا أصله، ثم توسعوا فسموا الحمامة: ورقاء بأي لون كانت، كما يشير إليه قول «الصحاح» وغيره: يقال للحمامة: ورقاء؛ لأن لونها بياض إلى سواد.

و**(التعزز)**: التماسك مع شرف وتعاظم.

---

(١١) أي هبطت إليك أيّها الإنسان الّذي هو جسد ونفس موجودا في عالم الكون والفساد، هذه النّفس الّتي كنّى عنها بالورقاء أي الحمامة ذات غبرة في لونها، من محلّ القدس وعالم الألوهة والثّبات، والجوهرة البريّة من التغيّر، والشّريفة والعزيزة والمتمنّعة عن أن تخالط الهيولى والأجسام. ولا يريد بها ابن سينا أي نفس كانت كالنّفس النّباتيّة أو الحيوانيّة، بل النّفس العاقلة فقط.

و(التمنع): شدة الإباء فعطفه عليه يقرب من عطف الرديف.

الإعراب:

قوله: (هبطت): فعل ماضٍ والتاء للتأنيث.

وقوله: (إليك) و(من المحل): كلاهما متعلق بهبط.

و(من) في قوله: من المحل ابتدائية، ويبعد جعلها تبعيضية.

و(الأرفع): نعت للمحل.

وقوله: (ورقاء): فاعل هبطت.

و(ذات): صفة له وهو مضاف.

و(تعزز): مضاف إليه.

و(تمنع) معطوف عليه، وجوَّز بعضهم كون ورقاء حالاً من الضمير في «هبطت».

قال شيخنا الفاضل داود الأنطاكي في شرحه- عفا الله عنه: وعليه تكون الروح هي الحمامة، وهو باطل بالبداهة.

قال: وقول الرئيس مبالغة لكونه تشبيهًا حذفت أداته، وذلك أرفع أنواعها، والمعنى: هبطت إليك كالورقاء في قوة، وشدة النزول إلى هنا كلامه، وهذا ناشئ عن الوقوف مع الذهن وخلطه الألفاظ اللغوية بالقوانين العرفية.

كيف وقد صرح أساطين المعرفة وسلاطين المتصوفة بأن الورقاء عندهم في عرفهم هي النفس الكلية والروح المنفوخ في الصور المسواة بعد كمال تسويتها، وأول موجود وجد عن سبب، وهذا السبب هو العقل الأول الذي وجد لا عن سبب غير العناية والامتنان الإلهي، قالوا: ولما كان للنفس لطف التنزل عن حظائر قدسها إلى الأشباح المسواة سميت: ورقاء؛ لحسن تنزلها من الجو، وسيجيء لذلك مزيد. كذا نقله عنهم المولى العديم المثال الشمس بن الكمال وغيره من فحول الرجال.

المعنى:

اعلم أن الناظم جرد من نفسه شخصًا يخاطبه، أو أنه سأله إنسان: من أين وصلت النفس إلى هذا الهيكل؟ فأجابه بقوله: هبطت من المحل الأشرف الأرفع إلى هذا الحضيض

الأخس الأوضع، وآثر الهبوط على السقوط؛ لأن الهبوط الحركة من علو إلى سفل ممن له شعور ما، والشعور يباين السقوط وإن اشتركا في مطلق الحركة؛ إذ يقال في الحجر النازل: سقط، وفيمن تنكس من أوج جبل إلى سفحه: سقط، ولا يقال لجبريل: سقط بالوحي، بل هبط، وعلى النزول وأخواته؛ لأن الهبوط مشعر بضرب غض، فأشعر ببيان أن مهبطها دار عناء وبلاء، وبعاد لا يخلد فيها ولا يرتاح إليها.

وقد ذُكر في «القاموس» وغيره: الهبط: الوقوع في الشر، والزعم بأنه اختاره على النزول؛ لأنه لا يكون إلا من الأعلى، والنزول يكون بمعنى الحلول غلط لذهول؛ إذ كما أن أصل النزول: الانحطاط من علو، ويرد بمعنى الحلول، فالهبوط كذلك.

ألا ترى إلى قول العلامة الزمخشري: هبط من بلد إلى بلد: انتقل، وهبطوا الوادي: نزلوه، فهما سواسية من هذا الوجه، ولهذا فسر بعض أعلام الروم الهبوط بأنه الانحدار على وجه القهر والغلبة كهبوط الحجر.

قال: وإذا استعمل في الإنسان فعلى سبيل الاستخفاف، بخلاف الإنزال، فإن الإنزال ذكره الله تعالى في الأشياء التي نبَّه على شرفها، كإنزال القرآن والملائكة والمطر وغيرها، والهبط ذُكر حيث نبَّه على الغض نحو قوله: ﴿قُلْنَا اهْبِطُوا﴾ [البقرة:٣٦] ومن لم يتنبه إلى هذا التقرير زعم أنه إنما يعبر بـ«نزل» أو «انتقل» أو «رحل» لأنه إنما يليق بالأجسام، بخلاف هبط، وهذا هلهل بالمرة، كيف وقد قال تعالى لآدم ومن معه: ﴿اهْبِطُوا﴾ [البقرة:٣٦] أهم غير أجسام؟!

والمراد بـ«المحل الأرفع»: عالم العقول المجردة الذي تفيض منه النفوس على الأبدان عند حصول الاستعداد للفيضان، فليس المراد بالمحل في عبارة الناظم المكان الظرفي ولا الجهة الظرفية، بل المراد: مكان العلو والشرف، كما في قوله تعالى: ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوْقِهِمْ﴾ [النحل:٥٠] ﴿وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ﴾ [الأنعام:١٨] إذ الفوقية ليست فوقية الجهة والمكان الظرفيين، بل فوقية الشرف والتقديس.

والمراد من الهبوط: الفيضان أو التوجه أو التعلق على سبيل التوسع، والمجاز ضرورة امتناع الحركة في المجردات، فسمي الفيض: هبوطًا؛ لكونه انتقالًا من العالم

الروحاني الشريف إلى عالم الأجسام الخسيس الكثيف فلما كان انتقالاً من عالم الروحانيات الرفيع إلى عالم خسيس أطلق عليه اسم الهبوط.

وأمَّا قول الشارح المحقق: اختار الهبوط على غيره؛ لأن الخطاب للنفس في القرآن بما اشتق من الهبوط نحو: ﴿قُلْنَا اهْبِطُوا﴾ [البقرة:٣٦] فردَّ بأن هذه المقدمة مع كونها خطابية غير مفيدة؛ لأن الهبوط المستعمل هنا منزل على المجاز كما تقرر، وما في القرآن محمول على معناه الحقيقي بناء على أن النفوس الإنسانية جسمانية عند أهل الملة ما عدا الإمام الغزالي والإمام الرازي وطائفة، وإذا لم يحمل الهبوط على المعنى المجازي يكون ظاهر البيت يدل على أن النفس جسم، وذلك ليس بمذهب الناظم.

وقوله: «ورقاء» أبرزها مبالغة في شرفها وعلوها، فإن الموصوف إذا لم يبرز إلا بأوصافه تشوقت النفوس إلى شرفه وأعظميته، ألا ترى إلى قوله ﷻ: ﴿إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي مَقَامٍ أَمِينٍ﴾ [الدخان:٥١] ﴿وَلَا يُلَقَّاهَا إِلَّا الصَّابِرُونَ﴾ [القصص:٨٠] فأبرزهم بأوصافهم تفخيمًا لشأنهم وتنويهًا برفعة محلهم.

وسمى النفس باسم الطائر دون غيره؛ لأنه بالقياس إلى غيره من الحيوانات أقل كثافة وألطف جوهرًا، ولأنه إذا ذكر الهبوط لم يحسن أن يوصف به إلا الطائر، ولا شيء في هذا العالم مما يتحرك بالإرادة أتم وأكمل وألطف في الهبوط والصعود من ذوات الجناح، فلما كانت الجواهر الروحانية بالقياس إلى الموجودات الجسمانية موصوفة باللطافة أيضًا كان بينهما مناسبة من هذا الوجه، ولذلك كثيرًا ما تتمثل الموجودات الروحانية لأهل المشاهدة في صور طيور ذوات أجنحة.

وخصَّ الحمام من بين جميع ذوات الأجنحة؛ لأنه أكثر استئناسًا بالآدميين منها، ولأنه موصوف بكثرة الشوق والحنين إلى الاتصال بالمفارقات، والتلذذ بمصاحبة الداثمات الباقيات، وتوصف أيضًا بالشوق الدائم والبكاء اللازم كما يأتي وصفها بذلك في النظم في قوله:

تبكي وقد ذكرت عهود الحمى

وقول الشارح: إنما عبر بالورقاء؛ لأن لونها لا يُرى في الهواء لكونها أسرع طيرانًا،

وإن سلم فلا نسلم أن ذلك يوجب التعبير عنها بالورقاء، وإنما يكون ذلك لو كانت السرعة مشتركة بينها، وتكون النفس أسرع من غيرها كالورقاء بالقياس إلى الطيور، ولا يمكن المصير لذلك؛ لأن النفس من المجردات والسرعة من لوازم الحركة، وهي من لوازم الأجسام.

قوله: (**ذات تعزز وتمنع**) وصفها بهما، وحق لها ذلك؛ إذ من نشأ بالأفق العلوي وأبناء جنسه الملأ القدسي، وماهيته مجردة عن ممازجة المواد، وملازمة الكون والفساد جدير بأن يتعزز ويتمنع عن وصال الأخلاط الجسمانية، ومقارنة الصفات المتضادة المتنافرة وملابسة المتخللات المتلاشية.

وقيل: أراد بكونها ذات تعزز وتمنع: أن إدراكها غير مبذول؛ لأنها غير محصورة ولا من الأمور المدركة بسهولة، بل إنما تدرك بالاستدلال عليها بالآثار مع دقة النظر وذكاء القريحة، فإدراكها صعب جدًّا، ولهذا قال المهندسون: النظر الصحيح لا يفيد في الإلهيات، فإن أقرب الأشياء إلى الإنسان هويته، وقد اختلفوا فيها اختلافًا كثيرًا في إنها ما هي؟ وكيف هي؟ فما ظنك بأبعد الأشياء من الأوهام والعقول؟!.

تنبيهات:

التنبيه الأول: قال الغزالي: النفس الحيوانية هي كمال جسم طبيعي بها يحس ويتحرك، وهذه النفس هي حرارة مودعة في النطفة، ودم الطمث المجتمع معها في الرحم، فإذا سقط المني فيه وقبله امتزج بمني المرأة، ثم سقط على الدم فاجتمع عليه كالسمن في اللبن فعقده بحره، واستمد الجزء من خارج وتزايدت الحرارة الغريزية، فأول ما يتكون القلب ثم تنتشر فيه العروق والعصب، ويتفشى ذلك الحر فيه حتى تكمل أعضاء الجنين، وتستمد الحر من الأم والأم من الأغذية، فإذا بلغت تلك الرتبة استحقت من الجود الإلهي نفسًا، فحينئذٍ يوجد الرب تعالى قوة من عالم الأمر كما قال: ﴿**فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي**﴾ [ص:٧٢] والعالم من محرك الفلك التاسع من الصفحة التي تلي جهة فوق إلى التي تلي جهة أقدامنا مملوء جنودًا وملائكة: ﴿**وَمَا يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ**﴾ [المدثر:٣١].

وقد تبين في العلم الطبيعي أنه لا يجوز أن يكون عالم خارج الكرة التاسعة، وألَّا

خلاء ألبتة، وأن كل موجود للبارئ في هذه الكرة، والنفس جوهر روحاني لطيف، ولا ينبغي أن ينكر منكر ذلك وقد شاهد شعاع الشمس وروحانيته، وبساطته حتى أن قرصها يكون بالمغرب وشعاعها بالمشرق، فما هو إلا أن يغيب خلف جبل، فينقطع الشعاع الذي بالمشرق بلا زمان، فلو كان جسمًا ما انقطع في عدة سنين، وإذا أخذت مرآة وعكست بها الشعاع انعكس إلى حيث شئت، ثم تعطفه لا في زمان وجوهر الشعاع بالإضافة إلى جوهر النفس كثيف، فليس في العالم موضع إلا وهو معمور بما لا يعلمه إلا الله، ولذلك أمر الشارع بالستر في الخلوة وعند الجماع والعالم مشحون بالأرواح.

ثم إذا بانت الروح الحيوانية أوجد الله نفسًا جوهرًا لطيفًا روحانيًا عالمًا بالقوة، من طبعه أن يعلم الأمور ويعقل بذاته، فيتشبث بهذا الجسم وينشأ معه حتى لا يعرف سواه ويشتد ألفه وحرصه عليه حكمة من الله تعالى تتحوط الأجسام، وذلك كالحديد فإنه جماد فلا يتحرك إلا أن يضاف إليه أمر يقوي طبعه وخاصيته، فلا يزال على تلك الحال حتى ينخرم ذلك النظم وتزول تلك الملازمة، فلا تزال هذه النفس مع هذا الجسم والملائكة تمدها من خارج بنطق عقلي لا يعرفه إلا العلماء بالله.

وقد أخبر الشارع أن الخير من الملائكة والشر من الشيطان، فلابد من أثر يحصل عن الملائكة، ولما كانت النفس روحانية قبلت عن الروحاني وتأثرت عنه، ولولا العقول المعبر عنها بالملائكة الممدة للنفوس من خارج لما عقلت معقولاً ألبتة، فإن النفس عالمة بالقوة فقط والملائكة تخرج ما في القوة إلى الفعل حتى تصير النفس عالمة بالفعل، فأعلى طبقة: الاستمداد للأنبياء ثم الأولياء، وذلك هو المعني بقوله تعالى: ﴿إِذْ أَيَّدتُّكَ بِرُوحِ الْقُدُسِ﴾ [المائدة:١١٠] ﴿كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الإِيمَانَ وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِّنْهُ﴾ [المجادلة:٢٢].

وتفاوت الناس في الأخذ عن الملائكة لا نهاية له، ومنهم من لا يأخذ شيئًا وهم المرادون بقوله تعالى: ﴿إِنْ هُمْ إِلَّا كَالأَنْعَامِ﴾ [الفرقان:٤٤] وإنما أوجد الله النفس لامتحان الآدمي، ولو أوجدها مبرأة من المادة لم يكن فيها عصيان، فجعلها في مادة كما قال تعالى: ﴿فَيَنظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ﴾ [الأعراف:١٢٩] فالنفس أهبطت لتكسب في بدنها الكمال؛ لتلحق بالملائكة أو بالشياطين، إما بالملأ الأعلى أو بالأسفل. إلى هنا كلام الغزالي.

وقال في موضع آخر: الإنسان عبارة عن حيوان ناطق ضحاك منتصب القامة، وهذا الحد يتناول جسمه ونفسه لضرورة الفصل بينه وبين الأشخاص الحية، ثم هذا الحيوان الناطق ـ أعني: الإنسان ـ تنقسم جملته في التقسيم الكلي إلى ثلاثة أشياء: جسم وروح ونفس.

فالجسم: هو المؤلف من المواد والعناصر الحامل لنفسه وروحه، وهو الشكل المنتصب ذو الوجه واليدين والرجلين الضاحك.

وأمَّا الروح: فهو الجاري في العروق الضوارب والشريانات.

وأمَّا النفس: فهو الجوهر القائم بنفسه الذي هو ليس في موضوع ولا يحل شيئًا.

ولنتكلم على الجسم بمقدار مرشد إلى الغرض، فنقول: قال تعالى: ﴿**وَلَقَدْ خَلَقْنَا الإِنسَانَ مِن سُلالَةٍ مِّن طِينٍ * ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً ...**﴾ [المؤمنون:١٢-١٣].

وقال: ﴿**فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي**﴾ [ص:٧٢] وأخبر تعالى عن الثلاثة أمور بأنها جسم وروح ونفس، وحقيقة الروح: الحركة الغريزية المنبثة في الأعصاب والعضلات، وهي موجودة في البهائم، وبها حياتها، والفصل بين الآدمي والبهائم هو النفس التي أضافها إليه تعالى بقوله: ﴿**وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي**﴾ [ص:٧٢] فلو كانت للآدمي هذه النفس دون الروح المخلوق للبهائم لقَصُر عن أفعال البهائم في الأكل والجماع والتصرف، ولو أن البهائم أعطيت النفس التي أعطيها الآدمي لكانت عاقلة مكلفة، فخرج من الجملة أن للإنسان روحًا وجسمًا ونفسًا، وللبهائم روحًا وجسمًا لا غير. انتهى.

وقال في موضع آخر: إذا قبل الرحم النطفة يمتزج به مني المرأة ثم ينضجه الرحم بحرارته، فيزيد تناسبًا حتى ينتهي في الصفاء واستواء نسبة الأجزاء إلى الغاية، فيستعد لقبول الروح وإمساكها، كالفتيلة التي تستعد عند شرب الدهن لقبول النار بإمساكها الدهن، فالنطفة عند تمام الاستواء والاستعداد تستحق روحًا يدبرها ويتصرف فيها، فيفيض الله فيها الروح من وجود الوجود الواجب لكل مستحق ما يستحقه، ولكل مستعد ما يقبله على قدر قبوله واحتماله من غير منع ولا زيادة ولا بخل.

فإن قيل: ما الزيت الذي اشتعلت به الروح في فتيلة النطفة؟

قيل: هو صفة في الفاعل وصفة في القابل؛ أمَّا صفة الفاعل: فالجود الإلهي الذي هو ينبوع الوجود، وهو فياض بذاته على كل ما له قبول الجود، ويعبر عن تلك الصفة بالقدرة، ومثاله: فيضان نور الشمس على كل قابل للاستنارة عند ارتفاع الحجب بينهما، والقابلات: هي المتلونات دون الهواء الذي لا لون له.

وأما صفة القابل: فالاستواء والاعتدال الحاصل بالتسوية، ومثاله: صقالة الحديد، فإن المرآة التي يستر الصدأ وجهها لا تقبل الصورة وإن حاذتها، فإذا صقلت وحصلت المقابلة حدثت الصورة فيها من الصورة المحاذية، فكذا إذا حصل الاستواء في النطفة حدثت فيها الروح من خالقها من غير تغير في المحل، بل إنما حدثت الروح الآن بحصول الاستواء الآن لا قبله بتغير المحل.

التنبيه الثاني: هل الهبوط بالنفس من وظائف الروح الأمين عليه السلام أو ملك آخر أو الهبوط من واهب الصور بغير واسطة؟

قال الغزالي: يحتمل أنه بواسطة جبريل، وأن تسميته روحًا؛ لكون صدور الأرواح ـ أي: النفوس ـ منه بأن يجعلها الله سبحانه بواسطته.

قال: وهذا من الفن الذي لا يعلم تحقيقًا بل تخمينًا، وإنما نعلم تحقيقًا أن النفوس حادثة، وليس سبب حدوثها جسمًا من الأجسام، بل جوهر حي قائم بنفسه ليس بمتحيز، وأما اسم ذلك في الشرع فهذا مما لا يعلم إلا تخمينًا، وإنما تشبث بهذا الحدس قوم لا يميزون بين التخمين والتحقيق، ويظنون كل سوداء تمرة، ويشتغلون بما لا يعني. انتهى.

وقد ذكروا ما يفيد الجزم بأنه جبريل، فإنهم قالوا: إن إفاضة النفوس عند كمال الاستعداد يكون من حضرة العقل الفعال الذي هو العاشر، وذكروا أنه الذي يسمى بلسان الشرع: جبريل.

التنبيه الثالث: وقع في كلام الغزالي في «الدرة الفاخرة»: أن روح المؤمن على صورة النحلة وروح الكافر على صورة الجرادة، وهذا شيء لا يُعرف، ووقع في حديث الصور: **«إن إسرافيل يدعو الأرواح فتأتيه جميعًا أرواح المسلمين تتوهج نورًا والأخرى مظلمة، فيجمعها ويعلقها في الصور ثم ينفخ فيه، فيقول الرب تعالى: ترجعن كل روح إلى**

جسدها، فتخرج الأرواح من الصور مثل النحل ملأت ما بين السماء والأرض، فتأتي كل روح إلى جسدها فتدخل فتمشي في الأجساد كالسم في اللديغ»[١٢] فقوله: «مثل النحل» ليس تشبيهًا في الهيئة والصورة، بل في الخروج وهيئته فقط، فلا ينافي ما تقدم من أن روح المؤمن على صورة النحلة وروح الكافر على صورة الجرادة.

فائدة: زعمت الفلاسفة أن الكواكب لها نفوس كما لنا نفوس، وقالوا: إنها حية ناطقة، وإنها مع العالم الأعلى كنحن مع أجسامنا، وأن لها الفعل الاختياري والاضطراري.

قال الغزالي: وهذا ابتداء لا ننكره، فلم يدل على إبطاله كتاب ولا سنة ولا إجماع، ومن أنكره فعلى طريق التغليط ولا برهان ألبتة؛ فلنجعل ذلك جائزًا.

ومذهبنا: أن البارئ تعالى هو الفاعل المطلق مسبب الأسباب وموكلها بمسبباتها، فسواء على مذهبنا كونها حية أم جمادًا، وقصارى الأمر: أن تكون كنحن ولا ننكر وجودها ولا تصرفها في عالمها، فإنكار هذا رعونة محضة وحماقة تامة.

مَحجوبَـةٌ عَـن كُـلِ مُقلَـةِ نـاظر وَهـيَ الَّتـي سَـفَرَت وَلَم تَتَبَرقَـعِ[١٣]

اللغة:

(الحجاب): كل ما ستر المطلوب أو منع من الوصول إلى المرغوب، ومنه قيل للستر: حجاب؛ لمنعه من المشاهدة، وقيل للبواب: حاجب؛ لمنعه من الدخول، وأصله: جسم حائل بين جسدين، ثم استعمل في المعاني فقيل: العجز: حجاب بين الرجل ومراده،

---

(١٢) أخرجه البيهقي في شعب الإيمان (٣٦٠) وفي البعث والنشور (٥٩٣)، وابن راهويه في مسنده (١٠)، والطبراني في الأحاديث الطوال (٣٨)، وأبي الشيخ في العظمة (٣٧٩).

(١٣) هذه النّفس العاقلة والشّريفة لمّا حلّت فيك، فإنّ الإنسان النّاظر والمدرك للأشياء المحسوسة بحواسّه الخمس امتنع عليه أن يدركها، أو يثبت وجودها، وذلك لأنّها من طبيعة غير طبيعة هذا العالم، وهو لا ينظر للوجود ولا يطلب معرفته إلاّ بما لا يُوقِفُه منه إلاّ على الأشياء الطّبيعيّة والهيولانيّة، فصارت النّفس لذلك الإنسان وكأنّها محجوبة عنه. أمّا العارف الفطن الّذي قد ترقّى إلى مرتبة الإدراك العقليّ، وتخلّص من أسر الحسّ، وهُمْ قليل جدًا، فهي سافرة له بيّنة عنده، وأظهر لديه من الحسّ نفسه، فصارت النّفس في حقّه وكأنّها قد سفرت ولم تتبرقع، أي لم تتّخذ برقعا، وهو أداة يخفي وجه المرأة.

والمعصية: حجاب بين العبد وربه.

قال الزمخشري: ومن المجاز: احتجبت الشمس في السحاب، وهتك الخوف حجاب قلبه.

و(المقلة) وزن غرفة: شحمة العين التي يجتمع فيها السواد والبياض. كذا في «الصحاح».

وفي «المصباح»: شحمة العين التي تجمع سوادها وبياضها، ومقلته: نظرت إليه، ورجل مقلة بوزن صرعة: يكثر المقل؛ أي: النظر.

قال الزمخشري: ويقال: في خطه حظ لكل مقلة، كأنه خط ابن مقلة، وفلان كلما دور القلم نور المقل، وجلى العقول وحل العقل، ومقلته بعيني وما مقلت عيناي مثله.

(النظر): تأمل الشيء بالعين، ونظرته: أنظره نظرًا، ونظرت إليه أيضًا: بصرته، والفاعل: ناظر، والجمع: نظارة، والناظر: السواد الأصغر من العين الذي يبصر به الإنسان شخصه، ونظرت في الأمر: تدبرت.

وقال بعضهم: يتعدى إلى المبصرات بنفسه وبـ«إلى»، ويتعدى إلى المعاني بـ«في»، ففي قولهم: نظرت في الكتاب، هو على حذف معمول، تقديره: نظرت المكتوب في الكتاب.

و(السفر) بالسكون: الكشف، وسفرت الشيء سفرًا، من باب ضرب: كشفته وأوضحته، وسفرت المرأة سفورًا: كشفت وجهها، فهي سافر بغير هاء وامرأة سافر ونساء سوافر، وسفرت برقعها عن وجهها، وما أحسن مسفر وجهه ومسافر وجوههم.

قال الزمخشري: ومن المجاز: وجه مسفر: مشرق سرورًا ﴿وَوُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ مُّسْفِرَةٌ﴾ [عبس:٣٨] وسفرت الريح عن وجه السماء، وسفر عن وجهه الستر.

و(البرقع): ستر الوجه بخرقة منقوبة على محاذاة العينين كما يفيده كلام المطرزي، وغيره: البرقع وزن قنفذ: خريقة تثقب للعينين تلبسها الدواب ونساء الأعراب، قال: وأما البرقعه بالهاء كما في «شرح المختصر» فأخص من البرقع إن صحت الرواية، ومنه: فرس أغر مبرقع؛ أي: أبيض جميع وجهه.

وفي «المصباح»: البرقع: ما تستر به المرأة وجهها، وفتح الثالث تخفيف، ومنهم من أنكره، وبرقعت المرأة: ألبستها البرقع، والمراد بستر الوجه في عبارة الناظم: ستر الذات على حد: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ [القصص:٨٨].

الإعراب:

قوله: (**محجوبة**): خبر مبتدأ محذوف تقديره: هي؛ يعني: النفس محجوبة، ولك نصبه على الحال وأيّا ما كان، فقوله: «عن كل» صفة لها؛ لأن الظرف إذا وقع بعد نكرة محضة كان صفة لها أو معرفة كان حالاً، وبعد محتملها يحتملهما.

و(**مقلة**) مضاف.

و(**ناظر**) مضاف إليه.

وقوله: (**وهي التي**) مبتدأ وخبر.

وجملة: (**سفرت**) صلة الموصول، وعطف عليه (**ولم تتبرقع**) عطف جملة على جملة.

المعنى:

قوله: «محجوبة» أي: ممنوعة عن الإدراك بالحواس الظاهرة، فكل من رام إدراكها بالقوة المودعة في ملتقى العصبتين المفترقتين إلى العينين التي تدرك بها الألوان والأضواء بانطباع شبح المرئي في حيز من الرطوبة الجليدية، يرجع بصره ﴿خَاسِئًا وَهُوَ حَسِيرٌ﴾ [الملك:٤] لأنها لما كانت في ماهيتها مبرأة عن ممازجة المواد، منزهة الحقيقة عن الكون والفساد، تعالت عن إدراك الأبصار، وتقدست عن إحاطة الأفكار؛ إذ امتناع الإدراك البصري لشيء إمَّا أن يكون لأن ذلك الشيء غير قابل للإبصار، أو يكون لمانع من الإدراك، وإن كان الشيء قابلاً للإبصار فالثاني: ما كان ماديًا كالأجسام، والأول: ما كان مجردًا في ماهيته عن المواد كالأول تعالى والعقول المقدسة والنفوس الناطقة، فلذلك استحال الإدراك لماهيتها، وما هو كذلك لا يحتاج في عدم إدراكه إلى مانع، وفي حصول إدراكه إلى ارتفاع ذلك المانع، لكنها تدرك بنظر العقل، فكأنها بحسب الإدراك مكشوفة غير محجوبة عنه.

فمعنى كلام الناظم: أنها متعالية عن الإدراك بالحواس مع كونها جليَّة ظاهرة لكل عاقل من الناس؛ لأنها شديدة الظهور عند النظر إلى آثارها وأفاعيلها الدالة عليها، وتعقبه بعضهم بأنه إن أراد بأنها مكشوفة: أنها ظاهرة الانكشاف كما يصفونها من كونها مجردة عن

المادة استدلالاً من أفعالها فهو ممنوع؛ لجواز كون مصدرها جسمانيًا كما هو مذهب المتكلمين، وإن أراد: أنها معلومة الماهية فممنوع؛ لأن حقيقتها غير معلومة عند أكثر العقلاء. انتهى ونوزع بما فيه تعسف.

وفي نسخة: بدل قوله: «ناظر»: «عارف» فيدخل غيره دخولاً أوليًا؛ لأنه إذا كان العارف بالعقل الأكمل والطباع التام والتحري الأشمل عاجزًا عن إدراكها فغيره أعجز، ولكنها مع كمال الخفاء وشدة الغموض مدركة بالعقل، فهي واضحة جلية لمن يريد معرفتها بطريق البرهان، قد أفلح من عرفها واستكملها، وخسر من ضيعها وجهلها كما قال تعالى: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّاهَا﴾ [الشمس:٩].

قال السهروردي: وقد ورد فيمن يجهلها قوله تعالى: ﴿نَسُوا اللهَ فَأَنسَاهُمْ أَنفُسَهُمْ﴾ [الحشر:١٩] مع قوله: «**إن الله يحول بين المرء وقلبه**»[١٤]، والقلب هنا إشارة إلى النفس لا إلى العضو المعروف.

وهذه النفس التي نسميها الناطقة قد ورد فيها في التنزيل مثاني، منها قوله تعالى: ﴿ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِن رُّوحِهِ﴾ [السجدة:٩] وقوله: ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي﴾ [ص:٧٢] وهذه الإضافة تؤذن بشرف النفس وكونها جوهرًا إلهيًا، وقوله: ﴿قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾ [الإسراء:٨٥] والأمر هو الفارق، فالنفس أمره ونوره، والكل مستعبد بالإضافة إلى الربوبية، وهذه هي التي أشار إليها المصطفى بقوله: «**إني أبيت عند ربي يطعمني ويسقيني**»[١٥] وهي التي في الرفيق الأعلى.

وإياها عنى علي ـ كرم الله وجهه ـ بقوله: ما قلعت باب خيبر بقوة جسمانية، بل بقوة ملكوتية وبنفس بنور ربها مرضية.

وإياها عنى أبو يزيد بقوله: انسلخت من جسدي فرأيت من أنا، وقوله: طلبت ذاتي في الكونين فما وجدتها. وإليها أشار الحلاج بقوله:

---

(١٤) أخرجه البخاري (١٥/ ٢٤٦)، والحاكم (٣٢٢٣)، وابن منده في التوحيد (١/ ١٥٢).

(١٥) أخرجه مسلم (٢٥٣٧)، وابن أبي شيبة (٩٥٨٦)، وأحمد (٩١٣٧)، والطبراني (٤١) وفي الأوسط (٥٦٩٧)، والبيهقي في شعب الإيمان (٣٧٤١)، وأبو عوانة (٢٢٤٤)، وابن خزيمة (٣٠٢١).

فَقَـــد تَبَـــيَّنَ ذاتي حَيـــثُ لا أَينـــي

وقوله عند صلبه: حسب الواحد أفراد الواحد.

وإلى معادها أشار بقوله:

أَقَتلـــــوني يـــــا ثِقـــــاتي إِنَّ في قَـــــتلي حَيـــــاتي

وَمَـــــاتي في حَيـــــاتي وَحَيـــــاتي في مَمـــــاتي

وإياها عنى بقوله:

هَـيكَلِيُّ الجِـسمِ نـورِيُّ الـصَميم صَـمَدِيُّ الـروحِ دَيّـانٌ عَلـيم

عـــادَ بِـــالروحِ إِلى أَربابِهـــا فَبَقـى الهَيكَـلُ في الـتُربِ رَمـيم

وإليها أشار بعض أكابر الصوفية بقوله: الصوفي مع الله بلا مكان، وحاله أنه كائن بائن.

وإليها أشار المسيح عليه السلام بقوله: تشبهوا بأبيكم السماوي، وبقوله: أبي وأبوكم، فقد نسب النفس الكلية إلى القدس، وإليها عنى لما قال: لا يصعد إلى السماء إلا من ينزل منها.

وورد في حق المصطفى في التنزيل: ﴿دَنَا فَتَدَلَّى فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى﴾ [النجم:٨-٩] ولولا تجرد نفسه من الحيز لما صحَّ دنوها من عديم الحيز تعالى.

واعلم أن الإنسان يتبدل عليه جسده، ولا يتبدل المدرك لذاته فيه، وقد يبقى نوعه دون كثير من الأعضاء، فإن القلب والدماغ والأعضاء الباطنة يحتاج في معرفتها إلى تشريح، وأنت تشعر بذاتك مع غفلتك عن جميع الأعضاء، فهي مباينة للكل؛ لأنك دائم الذكر لها حين نسيت الكل، وكيف يعقل الشيء وتنسى أجزاؤه، فليس شيء من هذه الأعضاء بجزء لك.

وأيضًا تقول: أنت تشير على مخاطبك بـ«ذلك»، وتشير على ذاتك بـ«أنا»، وتفرد أنانيتك عن جميع ما في البدن، وتشير إلى الغائب بـ«هو» وتتخيله منفردًا عنك، ولا يمكنك أن تفرد ذاتك عن ذاتك وتشير إلى نفسك بـ«هو».

تنبيه: قال الغزالي: فإن قيل: لِـمَ لا ترى النفس فإن في رؤيتها ما يدل على صحة

وجودها؟ وهلا نتخيلها قلنا: هنا مسألتان الواحدة: لِـمَ لا ترى؟ والثانية: لِـمَ لا تتخيل؟

والجواب عن الأولى من وجوه:

الأول: أن كل موجود ليس من شرطه أن يرى؛ إذ صحة وجود الموجود لا تستدعي كونه مرئيًا، فإن الأحوال اللازمة للشيء إما أن تكون ذاتية أو عرضية، والوجود وشرطه من الأحوال اللازمة للشيء، وكونه مرئيًا عرض له؛ إذ يثبت وجوده مع عدم من يراه، فينتج من ذلك أنه يثبت الموجود، ولا يبطل وجوده عدم الرؤية له، والدليل عليه وجود الله تعالى في الأزل لا إلى نهاية، ولم يرَ حتى الآن وذلك لا يبطل وجوده.

نعم يستدعي الموجود أن يثبت له ما يصحح وجوده، والشيء قد يستدل عليه إمَّا بقضايا عقلية، وإمَّا بأثر يثبت بالحس فيقضي عليه، وقد شاهدنا آثار النفس وعلمنا أن في أجسادنا معنى يزيد عليها بالضرورة؛ إذ يبقى الجسم ولا روح فيه، ويكون الجنين تامًا في الشهر الرابع ولا روح له، فوجود أنفسنا ثابت بالضرورة.

الجواب الثاني: أن المرئي يجب كونه من الرائي في جهة وعلى مسافة، ويكون قابلاً للألوان؛ إذ هي العلة للمبصرات، والنفس لا تقبل الألوان من أمور تجتمع.

الجواب الثالث: أن المرئي لابد أن يكون في حيز، وقد قام الدليل العقلي على أن القوة العقلية لا حيز لها، فافهم.

والجواب عن الثانية: أن الموجودات على ثلاث مراتب:

الأولى: موجودات تعقل ولا ترى؛ وهي العقول، فهي مدركة بالعقل لا البصر.

الثانية: النفوس، وهي مدركة بالعقل، ويجوز أن تُرى.

الثالثة: الأجسام، وهي تدرك بالعقل وبالبصر، ولا تدرك هي أنفسها ولا غيرها، فما نشاهد من العالم إنما هو أجسام النفوس والعقول، وحقيقة الملك إنما هو نفسه لا جسمه، كما أن حقيقة الإنسان نفسه، ولا يدرك إلا جسمه فقط، فهو لا يدرك نفسه بل انقطعت العقول في إدراك ماهية نفسه بالبصيرة، فكيف بالبصر. إلى هنا كلامه.

وَصَـلَت عَـلَى كُـرهٍ إِليـكَ وَرُبَّـما كَرِهتُ فِراقَكَ وَهِـيَ ذاتُ تَوَجُّـعِ[١٦]

اللغة:

قوله: (وصلت) أي: بلغت، تقول: وصلت الشيء من باب وعد، ووصل إليه يصل وصولاً؛ أي: بلغ، ووصل بمعنى: اتصل، ووصل الشيء بغيره فاتصل، وتوصل: تلطف في الوصول إليه.

و(الكره) بالفتح: المشقة، وبالضم: القهر، وقيل بالفتح: الإكراه، وبالضم: المشقة، وأكرهته على الأمر إكراهًا: حملته عليه قهرًا، يقال: فعلت قهرًا: كرهًا بالفتح؛ أي: إكراهًا، ومنه قوله تعالى: ﴿ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا﴾ [فصلت:١١] فقابل بين الضدين.

قال الزجاج: كل ما في القرآن من الكره بالضم، فالفتح فيه جائز إلا قوله: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ القِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ﴾ [البقرة:٢١٦] وحينئذٍ فقول الناظم: (على كره) بضم الكاف، ويصح أن تفتح.

و(الفراق) اختصاص بجهة عمَّن حقه أن يتصل به ويكون معه. ذكره الحرالي.

و(التوجع): التألم من الوجع، والوجع يقع على كل مرض، والمتوجع: المريض المتألم. وفي نسخة: بدل قوله «توجع»: «تفجع» وهو بمعناه، ففي «الصحاح»: الفجيعة: الرزية، وقد فجعته المصيبة؛ أي: أوجعته، وتفجع له: توجع.

الإعراب:

(وصلت): فعل وفاعله مستتر.

و(إليك): متعلق به.

---

(١٦) فالنّفس بعدما كانت في عالم القدس وهبطت إليك، فإنّها أوّل ما هبطت إليك قد شقيت من هذا السّقوط، وضاقت به ذرعا، ولم تستمرئه البتّة، وكرهته أيّما كره. ومع ذلك فها أنت تشاهدها الآن قد صارت تتفجّع من فراقك، أي فراق جسدك؛ لأنّك ترى النّاس كلّهم أو جلّهم إنّما يخشون الموت.

و(على كره): صفة لوقوعه بعد نكرة محضة.

و(رب): مكفوفة بقوله: (ما).

و(كرهت): فعل وفاعله مستتر.

و(فراقك): مفعول، وهي مبتدأ.

و(ذات):خبر مضاف.

و(توجع): مضاف إليه.

و(الواو) في (وهي): ذات للحال، وصاحبها ضمير كرهت.

المعنى:

أفاد الناظم بهذا البيت مسألتين:

الأولى: أن النفس إنما اتصلت بهذا الهيكل مكرهة مقهورة؛ بمعنى: إنها فاضت من المبدأ الفياض عند كمال استعداد المادة فيضانًا ضروريًا يستحيل تأخره.

والثانية: أنها بعد اتصالها به ربما كرهت فراقه.

أمَّا كونها مكرهة: فلأن النفس المجردة المنزهة عن الكدورات الطبيعية لا تجانس الأبدان المادية المظلمة، والمؤانسة بين الأشياء بحسب المناسبة والملائمة؛ ولذلك قيل: الجنسية علة الضم، ولا مجانسة منا؛ لأن النفس والروحانيات من عالم الأمر، والبدن والجسمانيات من عالم الخلق، ولا مجانسة بين النوراني والظلماني، بل هما ضدان متنافران متباينان، ولكل منهما أشياء تلائمه وتكمل حاله، وأشياء تنافره وتفسد حاله، على عكس ما للآخر مع أن النفس حال الصدور لا تدري أن كمالاتها العقلية تتوقف على استعمال القوى البدنية، فليس تعلق النفس بالبدن إلا بطريق القهر والإلجاء؛ ولهذا قال العارف أبو الحسين بن الخراز لما قيل له: بماذا عرفت الله؟ قال: بجمعه بين الضدين، فسبحان فاعل العجائب مبدع الهويات ومظهر الآيات، إله العالم، واهب الحياة، له الأمر وإليه الإياب، تبارك الله أحسن الخالقين.

وأمّا كونها تكره فراقه: فلأنها بعد تشبثها به يكون تعلقها به حينئذٍ غير ضعيف؛ بحيث يسهل زواله بأدنى سبب مع بقاء المتعلق بحاله كتعلق الجسم بمكانه، وإلا تمكنت النفس من مفارقة البدن بمجرد المشيئة من غير حاجة إلى أمر آخر.

وليس هو أيضًا تعلقًا في غاية القوة؛ بحيث إذا زال التعلق بطل المتعلَّق، مثل تعلق الأغراض والصور المادية بمحالها؛ لما عرفت من أن النفس متجردة بذاتها غنية عمَّا تحل فيه، بل هو تعلق متوسط بين بين، كتعلق الصانع بالآلات التي يحتاجها في أفعاله المختلفة.

ومن ثم قالوا: إنه كتعلق العاشق بالمعشوق عشقًا جبليًا إلهاميًا، فلا ينقطع مادام البدن صالحًا لأن تتعلق به النفس، فلذلك تحبه ولا تمله، وتكره مفارقته وإن طالت الصحبة؛ لتوقف كمالاتها ولذاتها العقلية والحسية عليه، فإنها في مبدأ خلقتها خالية عن جميع الصفات الفاضلة، فاحتاجت إلى آلات تعينها على اكتساب الكمالات، وإلى أن يكون لتلك الكمالات آلات مختلفة، فيكون لها بحسب كل آلة فعل خاص حتى إذا حاولت فعلاً خاصًا كالإبصار مثلًا التفتت إلى العين فتقوى على الإبصار التام، وإذا حاولت السمع التفتت إلى الأذن فتقوى على السمع، وكذا الحال في سائر الأفعال.

ولو اتحدت الآلة لاختلطت الأفعال، ولم يحصل لها منها شيء على الكمال، فإذا حصلت لها الإحساسات توصلت بها إلى الإدراكات الكلية، ونالت حظها من العلوم والأخلاق المرضية، وترقت إلى لذاتها العقلية بعد احتظائها باللذات الحسية، فتعلقها بالبدن على وجه التصرف والتدبير، وبذلك استتبت لها الرئاسة في المملكة الإنسانية بعد أن كانت خاملة في الملأ الأعلى، وصارت عارفة بعد أن كانت ساذجة ومتحركة فيما يلائمها بعد أن كانت ساكنة.

فتعلقها بالجسد كتعلق العاشق بالمعشوق في القوة، بل أقوى بكثير، ولهذا إذا أخذنا البدن في الانحلال تهيأت للحوقها بعالمها، ولذلك تجد روح الهرم المسن أسهل خروجًا من بدن لم يشرع في التحلل لبقاء كمال عشقها له، فإذا حدثت مقدمات خراب الهيكل وانحلال تركيبه حصل لها كرب وهول لم يقع لها نظيره من قبل، وجهدت في دفع المرض وجلب الصحة، فيكون حرصها على تدبيره حينئذٍ شاغلاً لها عن التهيؤ؛ لرفعها إلى

الملكوت الذي دنا عودها إليه.

ثم إن كراهتها للفراق تارة تكون طلبًا لاكتسابها به الفضائل التي هي سبب السعادة الأبدية، وتارة تكون حرصًا على اللذات الجسمية والشهوات البهيمية، وإيثار ما في عالم الملك والشهادة على ما في عالم الملكوت والغيب، فلهذا كان أهل السعادة وأهل الشقاوة عند دنو الموت في غاية التوجع والتفجع غالبًا.

وأشار الناظم بقوله: «ربما التي هي» على الأصح للتكثير كثيرًا، وللتقليل قليلًا إلى أنه يقع لبعض النفوس أنها لا تكره فراق هيكلها، وهم من هذبته الرياضة والمجاهدة حتى خلص من العوائق البشرية والكدورات القلبية، وغلبت روحانيته على جسمانيته، فإنه لا يكره فراقها بل يتمناه، بل بعض الحكماء كان ينسلخ عن هيكله ثم يعود إليه.

قال السهروردي: قد شاهد المجردون أنفسهم بانسلاخهم عن هياكلهم كهرمس وسقراط، وصرح أكثرهم بأنه شاهد نفسه في عالم النور.

وحكى أفلاطون: أنه خلع الظلمات وشاهد نفسه، وحكماء الهند والفرس على هذا قاطبة.

قال: وصاحب هذه الأسطر كان شديدًا في إنكار ذلك ﴿لَوْلا أَن رَّأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ﴾ [يوسف:٢٤] ومن لم يصدق فعليه بالرياضة وخدمة أهل المشاهدة، فعسى يقع له نفحة بها يرى النور الساطع في عالم الجبروت، والآثار القدسية في عالم الملكوت.

وحكى أفلاطون عن نفسه: أنه يصير في بعض أحواله بحيث يخلع بدنه، ويصير مجردًا عن الهيولي، ويرى في ذاته النور والبهاء، ثم يرتقي إلى العلة الإلهية المحيطة بالكل، فيصير كأنه معلق بها، ويرى النور العظيم في الموضع الشاهق. انتهى.

فمن هذا حاله لا يلتفت إلى فراق روحه لبدنه.

تنبيهات:

التنبيه الأول: قال الناظم في كتاب «زيارة القبور»: تعلق النفس بالبدن عظيم جدًّا حتى أنها بعد المفارقة تشتاق، وتلتفت إلى الأجزاء البدنية المدفونة، فإذا زار إنسان قبر آخر، وتغاضى عن العلائق الجسمانية والعوائق الطبيعية توجهت نفسه إلى العالم العقلي، فتواجه

نفسه نفس الميت، ويحصل بينهما المقابلة كما في المرآتين، فيرتسم فيها صورة عقلية بطريق الانعكاس، ويحصل لها بذلك كمال. انتهى.

وقد ذكر الغزالي نحو ذلك مع زيادة بسط وتحقيق، فقال: المقصود من زيارة الأنبياء والأولياء والأئمة الاستمداد من سؤال المغفرة، وقضاء الحوائج من أرواحهم.

والعبارة عن هذا الإمداد الشفاعة، وهذا يحصل من جهتين: الاستمداد من هذا الجانب، والإمداد من ذلك الجانب، ولزيارة المشاهد أثر عظيم في هذين الركنين:

أمَّا الاستمداد: فبانصراف همة صاحب الحاجة عن أموره العادية باستيلاء ذكر المزور على الخاطر حتى تصير كلية همته مستغرقة في ذلك ويقبل بكليته على ذكره وخطوره بباله، وهذه الحالة سبب منبه لروح ذلك الشفيع أو المزور حتى تمد روح المزور الطيبة ذلك الزائر بما يستمد منها، ومن أقبل في الدنيا بكليته وهمته على إنسان في دار الدنيا، فإن ذلك الإنسان يحس بإقبال ذلك المقبل عليه؛ لخبره بذلك.

فمن لم يكن في هذا العالم فهو أولى بالتنبيه، وهو مهيأ لذلك التنبيه، فإن اطلاع من هو خارج عن أحوال العالم على بعض أحوال العالم ممكن، كما يطلع من هو في المنام على أحوال من هو في الآخرة أهو مثاب أم معاقب؟ فإن النوم صنو[١٧] الموت وأخوه، فبسبب النوم صرنا مستعدين لمعرفة أحوال لم نكن مستعدين في حال اليقظة لها، فكذا من وصل إلى دار الآخرة ومات موتًا حقيقيًا كان بالاطلاع على هذا العالم أولى وأحرى.

فأمَّا كلية أحوال هذا العالم في جميع الأوقات فلم تكن مندرجة في سلك معرفتهم كما لم تكن أحوال الماضيين حاضرة في معرفتنا في منامنا عند الرؤيا، ولإيجاد المعارف معينات ومخصصات؛ منها: همة صاحب الحاجة، وهي استيلاء ذكر صاحب تلك الروح العزيزة على صاحب الحاجة، وكما تؤثر مشاهدة صورة الحي في حضور ذكره وخطور نفسه بالبال، فكذا تؤثر مشاهدة ذلك الميت ومشاهدة تربته التي هي حجاب قالبه، فإن أثر ذلك الميت في النفس عند غيبة قالبه ومشهده ليس كأثره في حال حضوره ومشاهدة قالبه ومشهده.

ومن ظنَّ أنه قادر على أن يحضر في نفسه ذلك الميت عند غيبة مشهده كما يحضر عند مشاهدة مشهده، فذلك ظن خطأ، فإن للمشاهدة أثرًا بيِّنًا ليس للغيبة مثله، ومن استعان

---

(١٧) فلانٌ صِنْوُ فُلانٍ؛ أي: أخُوه. العين (٢/ ٤٥).

في الغيبة بذلك الميت لم تكن هذه الاستعانة أيضًا جزافًا، ولا تخلو من أثر ما كما قال المصطفى ﷺ: «**من صلى عليّ مرة صليت عليه عشرًا**»[١٨].

وقال: «**من زارني حلت له شفاعتي**»[١٩] فالتقرب بقالبه الذي هو أخص الخواص به وسيلة تامة متقاضية للشفاعة، والتقرب بولده الذي هو بضعة منه ولو بعد توالد وتناسل، والتقرب بمشهده ومسجده وبلدته وعصاه وسوطه ونعله وعضادته، والتقرب بعادته وسيرته وبماله مناسبة إليه يوجب التقرب إليه ومقتضٍ لشفاعته، فإنه لا فرق عند الأنبياء والأولياء في كونهم في دار الدنيا، وكونهم في دار الآخرة إلا في طريق المعرفة، فإن آلة المعرفة في دار الدنيا الحواس الظاهرة، وفي العقبى آلة بها يعرف الغيب إمَّا في صورة مثال، وإمَّا على سبيل التصريح، وأمَّا الأحوال الآخرة في التقرب والقرب والشفاعة، فلا تتغير.

والركن الأعظم في هذا الباب: الإمداد والاهتمام من جهة الممد، وإن لم يشعر صاحب الوسيلة بهذا المدد، فإنه لو وضع شعر رسول الله ﷺ أو سوطه أو عضادته على قبر عاصٍ أو مذنب لنجا ذلك المذنب ببركات تلك الذخيرة من العذاب، وإن كان في دار إنسان أو بلد لا يصيب سكانها بلاء وإن لم يشعر بها صاحب الدار وساكن البلد، فإن اهتمام النبي ﷺ هو في العقبى مصروف إلى ما هو له منسوب، ودفع المكاره والأمراض والعقوبات مفوض من جهة الله تعالى إلى الملائكة، وكل ملك حريص على إسعاف ما حرص النبي ﷺ بهمته إليه عن غيره كما كان في حال حياته، فإن تقرب الملائكة بروحه بعد موته أزيد من تقربهم بها في حال حياته. إلى هنا كلامه.

ولنرجع إلى ما نحن بصدده، فنقول: قد علم مما تقرر آنفًا أن تعلق النفس بالبدن شديد، وبه يعرف ضعف ما ذهب إليه الشارح من أنها إنما تكره فراقه إذا لم تحصل السعادة لإشعاره؛ لأنها إذا حصلت كمالاتها لا تكره مفارقته، لكن تحصيل جميع الكمالات غير ممكن في الدنيا، فهي كيفما كان تكره فراقه، لكن هذا غالبي كما تقدم.

وقول الشارح: «إنما تكره المفارقة لأنسها باللذات الحسية من المآكل والمشارب وبلوغ المقاصد والمآرب، وترأسها على الحواس وبعثها للجنود والحراس، فحصل لها بذلك هوى للجسمانيات» ردَّ بأنه لا يناسب القواعد العقلية؛ لما تقرر في الأصول الحكمية

---

(١٨) أخرجه مسلم (٤٠٨)، وأبو داود (١٥٣٠)، وأحمد (٨٨٦٩)، والترمذي (٤٨٥).

(١٩) أخرجه البيهقي في شعب الإيمان (٤١٥٩)، والدارقطني (٢/ ٢٧٨).

من أن أنس النفس إنما هو بالأمور العقلية، وأمَّا باللذات الحسية من حيث ذاتها فلا؛ لأنه إنما يحصل لغلبتها على العقل كما في البله، ومن غلبت عليه القوى[٢٠] الشهوية والغضبية

---

(٢٠) قال ابن سينا في **إثبات القوى**: كل جسمٍ ذى قوة يصدر عنه فعل دائمًا في العادة المحسوسة، فإما أن يكون ذلك الفعل يصدر عنه لجسميته أو لقوة فيه، أو بسببٍ من خارجٍ، ولا يجوز أن تكون لجسميته؛ لأن الأجسام لا تساوي فيما يصدر عنها، وتتساوى في جسميتها، وإن كان يصدر عنها دائمًا بسببٍ من خارجٍ يستعمل بعض الأجسام في شيءٍ وبعضها في شيءٍ، أو لأسبابٍ يختص بعضها ببعض تلك الأجسام فلا يخلو إما أن يكون وقع ذلك اتفاقًا، أو لأن لتلك الأجسام خواص في أنفسها بها تستحق أن تتوسط عن الواحد في آثار مختلفة، أو يختص بعضها ببعض الأسباب إن كانت كثيرة، والذي بالاتفاق ليس مما يستمر على الدوام والأكثر، وكلامنا فيما يستمر على الدوام والأكثر، وإذًا إنما يختص بعضها بتوسُّط بعض الأمور بخاصية لها تصلح لتلك الأمور، والخاصية معنى فيها غير الجسمية، وتلك الخاصية هي المبدأ القريب من ذلك الأثر، فقد تأدت إلى القسم الثالث وهو أنها إنما تصدر عنها تلك الأفعال لمبادئ فيها غير الجسمية، وهي القوى، فإن هذا معنى اسم القوى، ولأن كل جسمٍ يختص كما قلنا بأين وكيف وسائر ذلك، وبالجملة بحركة وسكون، فذلك إذًا له لأجل قوة هي مبدأ التحريك إلى تلك الحال، وهذا اسم الطبيعة، ولأن لكل مبدأ حركة لا يخلو إما أن يتوجه بها نحو شيء محدود، أو يتوجه نحو دور يحفظه، أو يتوجه لا إلى غاية على الاستقامة، والمتوجه نحو شيء محدود إما بالطبع وإما بالإرادة وإما بالقسر، والقسر ينتهي إلى إرادةٍ أو طبعٍ، وكل منتهي إليه مطلوب طبع المتحرك أو إرادته أو طبع القاسر أو إرادته، وكل ذلك لشيءٍ هو كمال لذلك المريد أو المطبوع، وخروج إلى الفعل في مقولة تصير عند حصولها واجد المعدوم.

أما الطبيعي فكمال طبيعي، وأما الإرادي فكمال إرادي مظنون أو بالحقيقة، وكل حركة محدودة فإنها إذا نسبت إلى مبدئها الأول كانت لكمال ما هو خير حقيقي أو مظنون وكذلك الحافظ.

وأما القسم الثالث فمحال؛ لأن الإرادة لا تتحرك إلا نحو غرض مفروض، والطبيعة لا تتحرك إلا إلى حالةٍ محدودةٍ؛ وذلك لأنها إذا تحرَّكت إلى أي كيف اتفق بعد أي كيف اتفق فما ليس متميزًا عنده عن غيره لم يكن بأن يتحرك نحو كيفية أولى بألا يتحرك، فإذًا كل حركة نحو غاية، العبث حركة نحو غاية للمحرك الإرادي القريب الذي ليس نحو غاية لمحرك فكري بعيد، فإن الذي يعبث يتخيل غرضًا للعبث فيشتاق إليه من حيث التخيل. وأما إذا قيل للعبث أنه ليس لغرضٍ فمعناه أنه ليس لغرض عقلي، والعابث بيده محركه القريب هو محرك عضل اليد، ويحرك إلى غاية ما تلك القوة عندما تقف وإلى غاية أخرى للتخيل المستعمل للشوق وليس لغايةٍ عقليةٍ.

فموجبات الأشواق التخيلية غير مضبوطة في الأمور الجزئية، ولا أيضًا صحيحة الارتسام في الذكر، حتى إذا راجع التخيل التذكر صادف غرض ما فعله وداعيه إليه ثانيًا.

ومن أسباب تلك العادة فإن المعتاد يشتهي إذا سنح للخيال أدنى متذكر من مناسب أو مقابل وبالجملة

والفكرية حتى استغرقت نفسه في اللذات الحسية.

التنبيه الثاني: قال الإمام الرازي في «الأسرار»: حكمة خلق الإنسان للعلماء فيها طريقتان: إجمالية وتفصيلية، وقبل الخوض في بيان ذلك نبين معنى الحكمة فنقول:

الحكمة عند الماتريدية: بمعنى اتقان العمل؛ أي: خلق كل شيء على ما هو الأولى به، ووضعه في محله اللائق به صفة أزلية لله تعالى، ومن هنا قالوا: أفعاله تعالى لا تخلو عن حكمة؛ بمعنى: ما له عاقبة حميدة، وضدها: السفه.

وذهب الأشعرية إلى: أن الحكمة بالمعنى الأول ليست صفة أزلية لله تعالى؛ لأنها تؤول إلى كونها صفة فعل، وصفات الأفعال عندهم حادثة، وفسروا الحكمة اللازمة لأفعاله تعالى بوقوع الشيء على قصد فاعله وضدها السفه.

=

شيء ذي نسبة، وإذا كان العقل منصرفًا عن ضبط ذلك إلى أمورٍ أخرى حسية أو ذكرية، واختلس التذكر فيما بين ذلك اختلاسات تعذر على الذهن مصادفة السبب فيه، فكانت نسبته إياه إلى العبث أشد في أحكام العلل والمعلولات، السبب هو كل ما يتعلق به وجود الشيء من غير أن يكون وجود ذلك الشيء داخلاً في وجوده، أو متحققًا به وجوده، فمنه سبب معد ومنه سبب موجب، فإذًا كل سبب شرط، والشرط إما أن يكون موجبًا أو غير موجبٍ، والذي ليس بموجب فهو إما أن يكون قابلاً للوجود أو لا يكون قابلاً، فإن لم يكن قابلاً للوجود ولم يكن جزء وشرط يوجب الوجود فلا حاجة إليه، بل كل سببٍ إما أن يكون جزءًا مما هو سبب أو لا يكون، فإن كان جزءًا فإما أن يكون جزء وجوده بانفراده يعطي الفعل لما هو جزء له، أو يكون جزء وجوده بانفراده يعطيه القوة، والذي يعطيه القوة: أي يكون به الشيء بالقوة وفيه قوة الشيء هو مادته وهيولاه، والآخر الموجب له فهو من الأسباب الموجبة ويُسمَّى صورة، والذي ليس بجزءٍ منه إما أن تكون سببيته لقوام ذلك الآخر بمباينة ذاته أو بمواصلة ذاته، والذي هو بمواصلة ذاته يُسمَّى موضوعًا، والذي بمباينة ذاته إما أن يكون مفيد وجود ذلك المباين بأن يكون لأجله، أو لا يكون، والذي هو متعلق به وجود المباين لأجله يُسمَّى غاية، والذي ليس لأجله فاعلاً، وكلاهما موجبان. فالأسباب إذن خمسة: مادة، وموضوع، وصورة، وفاعل، وغاية، لكن المادة والموضوع يشتركان في أن كل واحدٍ منهما فيه قوة وجود الشيء، وإن افترقا في أن أحدهما جزء والآخر ليس جزء فيجب أن يؤخذا كشيءٍ واحدٍ، وهو الذي فيه الوجود. فتكون الأسباب إذن أربعة: «ما فيه» و «ما به» و «ما منه» و «ما له». فالسبب الفاعلي فيما يحدث ليس سببًا للحادث من حيث هو حادثٌ من كل جهةٍ؛ لأن الحادث له وجود بعد أن لم يكن، وكونه بعدما لم يكن ليس بفعل فاعل إنما ذاك الوجود هو المتعلق بغيره، ولكن له في نفسه أنه لم يكن، فإذا كان الوجود متعلقًا بالغير ويستحيل أن يكون وجود عن علةٍ ليست فعل الوجود يكون مع الوجود على ترتيبٍ يقتضي لا محالة كما علمت نهاية عند الأسباب الأول.

وعلى هذا الاختلاف ينبني الاختلاف في تعليل قوله تعالى: ﴿لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ﴾ [الأنبياء:٢٣] فعند الماتريدية: لأنه حكيم بمعنى أنه يفعل ما له عاقبة حميدة، وإن كنا نجهل حمد عاقبة بعض أفعاله، وعند الأشعرية: لأنه المالك المطلق، والمالك المطلق يفعل كيف يشاء ولا يسأل عما يفعل.

ولكل من الفريقين وجهة؛ فالماتريدية: على قدم روح الله عيسى عليه السلام حيث قال: ﴿إِن تُعَذِّبْهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ وَإِن تَغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنتَ العَزِيزُ الحَكِيمُ﴾ [المائدة:١١٨] لم يمدحه على التعذيب، ومدحه على المغفرة حيث إن الحكمة للعزيز القادر تقتضي المغفرة لأولئك المذنبين.

ووجهه: أن معاقبة المذنب إنما هي لردعه عن العودة لمثل ذلك الذنب، أو لزجر غيره عن الوقوع في مثله، أو للتشفي من المذنب، وفي الآخرة لا يتأتى عود المذنب لذنبه ولا اقتراف غيره مثله، ولا فائدة للبارئ تعالى في تعذيب من خلقهم ضعافًا، وصرح بذلك حيث قال: ﴿وَخُلِقَ الإِنسَانُ ضَعِيفًا﴾ [النساء:٢٨] ووضع فيهم الشهوة، وجعلها غالبة على عقولهم فضلاً عن كونه قدر ذلك عليهم أزلًا.

والأشعرية على قدم كليم الله موسى عليه السلام حيث قال: ﴿إِنْ هِيَ إِلا فِتْنَتُكَ﴾ [الأعراف:١٥٥] ولم يرد البارئ عليه.

وإذ قد وضح معنى الحكمة، فالمراد بها هنا: ما له عاقبة حميدة، ولنعد لبيان الطريقتين في حكمة خلق الإنسان فنقول:

الطريقة الإجمالية في حكمة خلق الإنسان: هي المذكورة في قوله تعالى للملائكة: ﴿إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة:٣٠] وتقريرها: أنه تعالى قادر على جميع المقدورات، منزه عن كل الحاجات، عالم بكل معلوم، فكان عالمًا بما ينبغي فعله وما ينبغي تركه، فكل ما يفعله حكمة وصواب، وإنه منزه عن فعل العبث، فله في خلق البشر حكمة بالغة وأسرار شريفة لم يكشف تفصيلها للبشر، فنؤمن بذلك إجمالاً ونترك الخوض في تفصيله.

الطريقة التفصيلية في حكمة خلق الإنسان: وفيها وجهان:

الأول: إن المخلوقات أقسام:

ـ ما له عقل ولا شهوة له: وهم الملائكة.

ـ وما له شهوة ولا عقل له: وهو كالحيوان غير الإنسان.

ـ وما له شهوة وعقل: وهو الإنسان، فإن رجحت شهوته على عقله التحق بالبهائم بل كان أضل، وإن رجح عقله عليها التحق بالملائكة.

ـ وما لا عقل له ولا شهوة: وهو الجماد. ثم إنه تعالى كان في العهد الأقدم والزمان الأسبق خلق الأقسام الثلاثة وبقي الرابع، فاقتضت قدرته ومشيئته الكاملة خلقه كيلا يبقى شيء من الأقسام الممكنة محرومًا من جود إيجاده ونعمة إبداعه، فعند ذلك قال للملائكة: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البقرة:٣٠]. فقالت الملائكة: إذا جمعت فيه بين الشهوة والغضب والفكر جاءت المنازعة، فتولد الفساد من الشهوة، وسفك الدم من الغضب، والجربزة[٢١] والخداع والمكر من الفكر لدى الإفراط فيها، فقال مدبر العالم: ﴿إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة:٣٠] وإن كان القتل والفساد والخداع يحصل كثيرًا لكن الأكثر عدمه، وحصول العبودية والتذلل خير كثير، وترك الخير الكثير لأجل شر قليل شر كثير، فعدم الترك؛ أي: جعل الخليفة في الأرض هو اللائق بحكمتي.

الثاني: المخلوقات ثلاثة أقسام:

ـ إما أرواح قدسية نورانية بلا جسد: وهم الملائكة، ولذلك سماهم الله في القرآن: أرواحًا ﴿وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ﴾ [البقرة:٨٧] ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ﴾ [الشعراء:١٩٣].

ـ وإما أجساد بلا أرواح: وهي المعدن والنبات والحيوان، ولا يقال للحيوان: روح؛ لأن مرادنا بالروح: الروح اللطيف التي تقوى على إدراك المعقولات.

ـ وإما مركبة من الأرواح والأجساد السفلية، والازدواج بين الأرواح النورانية الربانية اللطيفة والأجساد الظلمانية الكثيفة، فحصل من ذلك الازدواج الإنسان؛ فجسده من عالم الخلق، وروحه من عالم الأمر فلا جرم.

قال الله تعالى: ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ﴾ [الأعراف:٥٤] وجعل جسده بالتسوية

---

(٢١) جَرْبَز الرجلُ: ذَهَبَ أو انْقَبَض. يقال: رجلٌ جُرْبُزٌ بَيِّنُ الجَرْبَزة؛ أي: خَبٌّ خَبيثٌ. تاج العروس (١/ ٣٦٨٣).

وروحه بالنفخ، وبيَّن تعالى أن طاعة البدن الاشتغال بالعبادات، وطاعة الروح التوكل على رب الأرض والسماوات.

ثم إن دلائل كمال القدرة وجلال الحكمة في خلق هذا النوع أتم وأكمل، وبيانه من وجوه:

الوجه الأول: أن الروح علوي والبدن سفلي، والعلو والسفل ضدان.

والروح نوراني والبدن ظلماني، والنور والظلمة ضدان.

والروح لطيف والبدن كثيف، واللطافة والكثافة ضدان.

والروح سماوي والبدن أرضي، والسماء والأرض ضدان.

والروح رحماني بدليل: أنه لا يرغب إلا في معرفة الله ولا يفرح إلا بخدمته، ولا يميل إلا إلى محبته ولا يبتهج إلا بمطالعة أنوار جلاله، ولا يطمئن إلا بذكره، ولا يستقر إلا على عتبة كبرياء قدسه.

والبدن شهواني شيطاني، لا يغتذي إلا بدردي العالم الجسماني، ولا يفرح ولا يقوى إلا بالانغماس في الشهوانيات والظلمانيات، فحصل بين الروح والجسد منافرة عظيمة ومباينة تامة، فالجمع بينهما يدل على كمال قدرته.

الوجه الثاني: أن الشوق إلى الله تعالى مقام شريف وفيه لذة عجيبة، وهذا المقام غير حاصل للبشر؛ لأن الشوق لا يتصور إلا إلى شيء يدرك من وجه دون وجه، وما لا يدرك أصلًا لا يشتاق إليه، فإن من لم يرَ شخصًا ولم يسمع بوصف كماله لا يشتاق إليه.

والشوق إلى المحبوب على وجهين:

الأول: أنه إذا رآه ثم غاب عنه بقي في خياله أثر تلك الصورة المحسوسة، واشتاق إلى انتقال ذلك الأثر من عالم الخيال إلى عالم الحس.

الثاني: أنه يرى وجه محبوبه ولا يرى بقية محاسنه، فيشتاق إلى كشف ما لم يره.

وهذان الوجهان غير متصورين في حق الملائكة؛ لأن ذلك إنما يمكن إذا أدرك ثم غاب، وعرفان الملائكة حاصل لهم أبدًا لا يتبدل لا بالغفلة ولا بالغيبة؛ لعدمهما، فأحوالهم باقية ومعارفهم دائمة، وهم محفوظون عن تغيرات الأحوال وتبدلات المعارف، بخلاف الإنسان، فإن الذي يتجلى للعارفين من الأمور الإلهية وإن كان في غاية الوضوح والجلاء

لكنه مشوب بشوائب الخيالات وهي مقدرة للمعارف، وإنما تمام التجلي في الآخرة حيث تزول الخيالات، فهذا أحد نوعي الشوق الممثل له برؤية المحبوب ثم غيابه عن المحب.

وأمَّا القسم الثاني الممثل له برؤية وجه المحبوب دون بقية محاسنه فهو المعارف الإلهية، فإنها لا نهاية لها، فإذا رأى بعضها واشتاق لرؤية ما بقي يتعذر حصول ذلك له؛ لأنها لا تنكشف لكل عبد، ولو أن العارف خلق أول وقت حدوث العالم ثم سار بأسرع سير في درجات المعارف الإلهية، بل طار حول سرادق الجلال أشد طيران إلى آخر وقت يتخيله الخيال ويستحضره العقل كان الحاصل من طيرانه وسيره متناهيًا، ويكون ما لم يصل إليه غير متناهٍ، وإذا كان كذلك فالقسم الأول يزول في الآخرة، وأمَّا القسم الثاني من الشوق إلى الله تعالى فلا يزول ألبتة، بل كلما كان السير أكمل وأكثر كان الشوق أعظم.

وحينئذٍ فكل من بقي على حالة واحدة، فإن كانت تلك الحالة موجبة للذة ثم بقيت فعند استمراها لا تبقى لذة، وكذا إن كان مؤلـمًا لا يبقى مؤلـمًا، فاللذة والألم لا يحصلان إلا عند الانتقال من أحد الجانبين إلى الآخر، مثاله من المحسوس: أن الملوك ونحوهم المتنعمين المتوسعين في أكل الأشياء اللذيذة لا يلتذون بها، وكذا الفقير الذي لا يأكل إلا الخشن الخبيث ولم يأكل طيبًا لا يتألم به، وأمَّا الذي يأكل غالبًا الخشن واتفق له أنه أكل طيبًا فإنه يلتذ به للغاية، وبعكسه: الذي يأكل طيبًا غالبًا واتفق له أكل الخشن فإنه يتألم به.

إذا عرفت هذا فنقول: الملائكة المقربون وإن كانت درجاتهم في العرفان عالية لكنها باقية مستمرة، فهم كالملوك المتنعمين وإن كانوا مواظبين على الاغتذاء بأنوار الجلال، والاستنشاق من نسيم روح الله، لكن لم يبقَ لهم انتقال عن هذه الدرجة، وما وقعوا في ظلم المعاصي وانكشاف ظلمات الأنوار، والحيوان حاله كالفقراء المواظبين على الصبر أو الجوع والعري فلا يكون لهم ألم مما هم فيه.

وأمَّا الإنسان: فتارة يقع في ظلمات الأجسام، وتارة يخلص منها إلى أنوار عالم القدس وسبحات سرادق الجلال، فينتقل تارة من الشدة إلى الرخاء وعكسه، فإذا انتقل من الرخاء إلى الشدة ومن الابتلاء إلى النعمة عَظُم التذاذه، فيحصل هناك من اللذات والسعادات ما لا عين رأت ولا أذن سمعت، ولما كانت أسباب هذه اللذة الغيبية بعد الحضور، والحضور بعد الغيبة متعاقبة على الأرواح البشرية في الدنيا، واللذة إذا حصلت

بحيث يكون قبلها فقدان وبعدها توقع حرمان كان الالتذاذ بها أشد وأكمل، فهذا النوع من السعادات الحاصل للإنسان غير حاصل للملائكة المقربين ولا للحيوانات أجمعين.

الوجه الثالث: أن يخلق الملائكة ظهور القدرة والحكمة؛ لأن كمال قوتهم يدل على كمال قدرة خالقهم، وكمال عصمتهم يدل على كمال قدس خالقهم، وأمَّا بخلق البشر فظهر كمال الوجود وكمال الرحمة؛ لأنه لا مناسبة بين التراب وبين جلال ربِّ الأرباب.

ثم إنه برحمته وكرمه جعله مركز المحبة ومعدن المعرفة يحبهم ويحبونه، ولأنه مع كثرة معاصيه أظهر منه أنواعًا من العجائب، فأودع في قلبه ذوق عرفان جلاله، وأجرى على لسانه ذكر توحيده، وجعل عينيه محلًا لإبصار دلائله، وأذنيه محلًا لسماع كلامه، فالملائكة بهم قد ظهرت القدرة والحكمة، والبشر بهم قد ظهر الوجود والرحمة.

الوجه الرابع: أن الملائكة خلقوا من النور، أما آثار التركيب في البشر فأكثر؛ لأنه خلق الإنسان من جوهرين: الروح والبدن، وأظهره من اثنين: الأم والأب، وركَّبه من مني ودم، وجعل له مطيتين: الليل والنهار، وغذاه بغذاءين: الطعام والشراب، وأعد له دارين: الجنة والنار، كل ذلك ليتحقق صدق: ﴿وَمِن كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ﴾ [الذاريات:٤٩].

الوجه الخامس: أن العبد يعرف ربه بالقدس والعظمة وصفات الجلال والإكرام مع أنه أبعد الأشياء مشابهة له ومشاكلة، ثم إنه لا يعلم روحه ونفسه مع أنه هو كما قال تعالى: ﴿قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُم مِّنَ العِلْمِ إِلَّا قَلِيلاً﴾ [الإسراء:٨٥] ليعلم العبد أن كل ذلك بسبب مدد التوفيق والإرشاد لا بحسب الجد والاجتهاد.

واعلم أن المخلوقات ثلاثة أقسام:

الأول: كملة لا يتطرق إليهم نقصان، وهم أرباب العالم العلوي، أجسادهم السماوات وأرواحهم الملائكة.

الثاني: ناقصة لا تتطرق إليها الكمالات، وهي الحيوان والمعدن والنبات.

والثالث: ما يكونون تارة كاملين وتارة ناقصين، فإذا صاروا في حدِّ الكمال كانوا حول العرش حافين مع الملائكة المقربين في حضرة رب العالمين، معتكفين على عتبة عز الله، مواظبين على ذكر جلاله، مستغرقين في محبته، متفكرين في المعارج إليه، متوكلين على

رحمته، مشتغلين بخدمته، محترقين بنور عظمته.

وإذا صاروا في حد النقصان ينزلون إلى مقام الشهوة والغضب والفكر مع الإفراط فيه، ففي مقام الشهوة تارة يكونون كالخنزير أُجيع ثم أُرسل على النجاسات، وتارة كالذباب الذي كلما ذب آب إلى القاذورات، وفي الغضب تارة كالكلب العقوري وأخرى كالجمل الصؤول، وتارة كالنار المحرقة والبحار المغرقة، وفي الفكر تارة يكونون كالثعلب في المكر والخداع والمراوغة، وتارة كالذئب في الختل[٢٢].

فالإنسان مع كونه شخصًا واحدًا يصدق عليه أنه ملك نوراني أو شيطان ظلماني، وخنزير حريص، وجمل صؤول وكلب نابح، وثعلب مراوغ وذئب خبيث، ولا شك أن تركيب شخص واحد تظهر منه هذه الآثار المتناقضة والأحوال المتباينة أدل على كمال القدرة، وأظهر في إظهار الحكمة، فلذلك قال تعالى: ﴿إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٣٠] ثم إن الإنسان الموصوف بهذه الصفات بعث إلى هذه الدنيا ليكون مسافرًا.

قال أمير المؤمنين علي، كرم الله وجهه: الناس سفر والدنيا دار ممر لا مقر، ويظن أنها مبدأ سفره والآخرة مقصده، وسنوه منازله، وشهوره فراسخه وأيامه، أحماله وأنفاسه تسير بعمره سير السفينة براكبيها، وقد دُعي إلى دار السلام، وهي أشرف البقاع وأعز المواضع، لكن الطريق إليها مظلم جدًّا، فهو برحمة الله يهدي إليه وبفضله يرشد، والله تعالى بكرمه يستميل المسيء إليه، وبجوده يعفو عن المذنبين؛ فلهذا المعنى قال: ﴿إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٣٠] فهذا تمام البيان في حكمة خلق الإنسان.

أنفت وما أنست فلما واصلت ألفت مجاورة الخراب البلقع[٢٣]

اللغة:

---

(٢٢) الختل من قولهم: خَتَلْتُ الرجلَ عن الشيء: إذا أرَغْتَه عنه، أختُله وأختِله، وختلَ الذئبُ الصيدَ: إذا تخفّى له، وكلّ خادع خاتل. جمهرة اللغة (١/ ١٨٤).

(٢٣) آية كرهها لهذا السّقوط من عالم القدس، وحلولها في جسدك أنّه قد تقزّزت منه أوّلا، وتجانفته؛ لكنّ هذه النّفس، وبعد طول الإقامة، فقد أنست سكنه واستمرأت الثّواء فيه. وقد كنّى ابن سينا عنه بالخراب البلقع، أي خال، لأنّ الجسم في الحقيقة هو أقرب إلى العدم منه إلى الوجود، وهو لاشيء بالقياس إلى عالم الحقيقة الّذي هوت منه تلك النّفس.

قوله: (**أنفت**) أي: استنكفت وتعاظمت، من أنف من الشيء أنفًا، من باب تعب، والاسم: الأنفة ـ بفتحتين ـ كقصبة؛ وهي الاستكبار، وأنف عنه: تنزه عنه.

و(**الأُنس**) بالضم: ضد الوحشة، تقول: أنست به أنسًا من باب علم، وفي لغة: من باب ضرب، واستأنست به وتآنست به: إذا سكن القلب إليه ولم ينفر منه.

و(**المواصلة**): ضد المهاجرة، تقول: واصلته مواصلة ووصالاً.

و(**الألفة**): بالضم اسم من الائتلاف؛ وهو الالتئام والاجتماع.

و(**المجاورة**): المساكنة، والجار والمجاور: الملاصق في المسكن، والاسم الجوار بالضم وقد يكسر، والجار: الحليف أيضًا.

و(**الخراب**): ضد العمار، تقول: خرب المنزل يخرب فهو خراب، ويتعدى بالهمزة والتضعيف، فيقال: أخربته وخربته، وأخربوا البلاد وخربوها.

الإعراب:

قوله: (**أنفت**): فعل والفاعل مستتر.

و(**ما**): نافية.

و(**أنست**): فعل، والفاعل مستتر.

(**فلما**) حرف وجود لوجود.

(**واصلت**): فعل وفاعله مستتر.

(**ألفت**): فعل وفاعله مستتر.

وقوله: (**مجاورة**) مفعول، وهو مضاف.

و(**الخراب**): مضاف إليه، وهو مضاف أيضًا.

و(**البلقع**): مضاف إليه.

المعنى:

قوله: «أنفت... إلى آخره» يريد أنها لما هبطت إلى هذا الهيكل أعرضت عنه احتقارًا له وصلفًا وتيهًا عليها؛ لكونها من الموجودات الشريفة العالية التي لا تقبل الفناء ولا تمازج الظلمات، فكيف تتآلف مع من يورثها خساسة المقام والصفات، ويخرجها إلى الوقوع في الآفات، أوله نطفة مذرة، وآخره جيفة قذرة، وهو فيما بين ذلك حامل العذرة، يتصل

الغائط بيده كل يوم مرة أو مرتين، ويشاهد الخبائث والقاذورات منفصلة منه بالعين.

فالمناسبة من أين؟ وما وقع بعد هذا من الائتلاف فلعوارض مرت الإشارة إليها، فبالحري أنها لم تأنس به، بل نفرت واستكبرت، فتجدها متزلزلة لا يلائمها القرار على خلاف الطبع، ولا الاستقرار على غير الوضع، واستمرت المنافرة بينهما برهة حتى عرفت أنه آلة لها في تحصيل كمالاتها، وتأملت مواقع التركيب، ونظرت إلى هذا الهيكل العجيب الذي هو مع كونه الجرم الأصغر احتوى على ما اشتمل عليه العالم الأكبر، وأشبهه ذاتًا ووصفًا.

فعند ذلك أنست به؛ لما فقهت ما بينه وبين العالم العلوي الذي أهبطت منه من المناسبة، فتنازلت إلى التشبه به والتحيل على كيفية الإقامة معه، فلما بدأ التمازج وقامت شهود حصول المراد، ووضح الطريق وقام الدليل على التحقيق، وتمكنت منه واطمأنت إليه آخذة ما قدر لها بحسب ما وافق من الطالع والطوالع، والاتصالات الفلكية والتشكلات الكوكبية الحادثة بخلق الله تعالى وتقديره، ولذلك قويت العلاقة واشتدت الملازمة مع علمها بأنها إنما هي مجاورة للخراب البلقع لأيلولة البدن إلى الفناء على كل حال، وانحلال الأجزاء وتفرق الأوصال.

وعلم مما تقرر أن المراد بـ«الخراب البلقع»: البدن، سماه به؛ لخلوه عن التصورات، أو لكونه قابلاً للفساد والبطلان، فعبَّر بكونه خرابًا عما يؤول إليه أمره، فهو مجاز مرسل علاقته الأول، فسقط ما قيل: وصف البدن بالخراب حال تعلق النفس به غير قويم، فإنه في هذه الحالة ليس على هذه الصفة.

واعلم أن الناظم سمى اتصال النفس بالبدن: مجاورة، وهو قول متعقب بالرد، فقد قال الإمام الرازي في «المطالب»: أُختلف في كيفية اتصال النفس بالبدن، فقال قوم: مجاورة، ورُدَّ بأنه يلزم انفكاكها كل وقت اختيارًا، والواقع خلافه.

وقال قوم: اتصالها كالنار في الشمعة، ورد بأنه يلزم عليه أنه لو نفخ إنسان في وجه آخر افترقا كما يكون عند إرادتنا إطفاء الشمعة.

وقال سقراط: كسريان الدُّهن في الزيتون والسمسم.

وصرح حجة الإسلام ـ كالحكماء ـ بأنه جوهر مدبر للبدن، لكن لا داخل البدن ولا خارجه، ولا متصل به ولا منفصل عنه؛ لأن مصحح الاتصاف بالاتصال والانفصال الجسمية والتحيز، وقد انتفيا.

وإنما يتعلق من البدن أولاً بالروح القلبي المتكون في جوفه الأيسر من بخار الغذاء ولطيفه، فإن القلب له تجويف في جانبه الأيسر ينجذب إليه لطيف الدم، فيبخره بحرارته المفرطة، فذلك البخار هو المسمى بـ«الروح» عند الأطباء، وعرف كونه أول متعلق النفس بأن شلل الأعضاء يبطل قوى الحس والحركة مما وراء موضع الشلل، ولا يبطلها مما يلي جهة الدماغ.

وأظنها نسيت عهودًا بالحمى ومنازلاً بفراقها لم تقنع[٢٤]

اللغة:

(**الظن**): اسم لما يحصل عن إمارة مرجحة، فإن قويت جدًّا أدت إلى العلم، وإن ضعفت جدًّا لم تتجاوز حد الوهم.

و(**النسيان**): ترك الشيء عن ذهول وغفلة.

و(**العهد**): والمعاهدة المحالفة والمعاقدة.

و(**الحمى**) بالكسر: المحمي الذي لا يقربه أحد احترامًا لمالكه.

و(**المقنع والقناعة**): الرضا بالقليل.

الإعراب:

قوله: (**أظنها**): فعل وفاعله مستتر، و(**ها**): مفعول أول.

و(**نسيت**): فعل وفاعله مستتر.

---

(٢٤) هذه النّفس برضاها وشغفها بالبقاء في عالم الطّبيعة والفساد بعد أن كانت قد تعذّبت وشقيت أوّل ما حلّت في الجسم وفارقت عالم القدس، لَكَأَنَّها قد نسيت تلك العهود الطيّبة حين كانت ترفرف في حمى القدس، وعالم النّور والثّبات، وذهلت عن منازل عليّة كريمة كانت أوّلا قد أسيت من فراقها ولم تقنع به.

و(عهودًا): مفعوله، وجملة الفعل والفاعل من نسيت في محل نصب مفعول أظن الثاني.

وقوله: (بالحمى) متعلق بـ«عهودًا».

و(منازلاً): معطوف على «عهودًا».

(بفراقها): متعلق بـ«منازل».

(لم تقنع): جازم ومجزوم.

المعنى:

أخذ يتعجب من شدة اتصالها وركونها لغير جنسها، وانتسابها بالكنه والكلية إلى غير الملائم المباين في زعمها لطبعها، واشتداد محبتها له وعملها على مقتضاه، فما وجد لذلك محملاً غير نسيانها لتلك العهود؛ أي: الموائيق المأخوذة عليها بقوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ﴾ [الأعراف:١٧٢] وقوله تعالى: ﴿أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ...﴾ [يس:٦٠] ونسيت منازل أرباب حضرة القدس وأخلاق أبناء الجنس وإخوان الصفا.

وقيل: معنى نسيانها لعالمها المناسب لجوهرها الذي هو العالم العقلي: إعراضها عنه، وعدم التفاتها نحوه وتوجهها إليه.

وقوله: «بفراقها لم تقنع» أي: إنها عند تعلقها بالبدن لم تقتصر على نسيانها لعالمها وإعراضها عنه، بل زادت على ذلك النسيان عشقها للمادة المركبة الآيلة للفناء وشغفها بها، وذلك يتعجب منه.

وقال بعضهم: معنى البيت: عجب كيف رضيت بالأدنى عن الأعلى، واعتاضته وأظنها لم ترضَ بذلك، وهي على الصفة التي كانت عليها من الفياض الأقدس، بل تغير إدراكها من ظلمات التركيب والشغل بتدبير الهيكل، فلذلك نسيت ما كانت فيه من الإشراف الأرفع والنور الأبدي المستحيل عليه الفناء مع ما بينهما من التضاد، لكن استيلاء العشق وشدة الاختلاط تصنع العجائب.

ولهذا قال المصطفى ﷺ: «**أبغض إله عُبد من دون الله الهوى**»[٢٥] ولو أنها تذكرت العهد المأخوذ عليها يوم ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾ [الأعراف:١٧٢] والحمى المتموج بتلك الأنوار لما كان ذلك، لكن ملاقاة الكثائف ومجاورتها غيرت إدراكها حتى فضلت ما هو آيل إلى الفساد على ما هو بالعكس، ويا ليتها اكتفت بذلك ـ أي: نسيانها العهود ـ بل اتخذت ما اتخذته مألفًا، ولم تقنع بفراق تلك العهود والمنازل وكراسي الأشعة، ومزايا الخواطر ولطائف الروحانيات المعبر عنها في لسان الشرع بالملائكة.

تنبيه:

هذا البيت وما قبله وما بعده من نحو قوله: (**تبكي... إلخ**) صريح أو كالصريح في أن النفس الناطقة كانت موجودة قبل الاتصال بهذا البدن متعلقة بالمجردات؛ لأن تذكرها عهودًا بالحمى والمنازل التي لم تقنع بفراقها ونحو ذلك كالصريح فيه، لكن لا يلزم من ذلك كونها قديمة كما وهمه بعض الشراح زاعمًا أنه يناقض ما عليه الناظم، مخالفًا لأفلاطون من حدوثها، وهذه المسألة من المهمات التي يتعين بيانها.

فنقول: اتفق المليون على أن النفس الناطقة حادثة؛ إذ لا قديم عندهم إلا الله وصفاته عند من أثبتها زائدة على الذات، ثم اختلفوا في أنها هل حدثت مع حدوث البدن أو قبله؛ فقالت طائفة: معه؛ لقوله تعالى بعد تعداد أطوار البدن: ﴿ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ﴾ [المؤمنون:١٤] والمراد بذلك الإنشاء: إفاضة النفس على البدن.

وقال بعضهم: بل قبله؛ لقوله ﷺ فيما رواه الديلمي وغيره: «**خلق الله الأرواح قبل الأجسام بألفي عام**»[٢٦].

وغاية هذه الأدلة الظن دون اليقين المطلوب في هذا الفن.

أما الآية: فلإمكان أن يريد بقوله: ﴿ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ﴾ جعل النفس متعلقة به، وإنما يلزم من ذلك الجعل حدوث تعلقها لا حدوث ذاتها.

---

(٢٥) ذكره العراقي في تخريج أحاديث الإحياء (١/ ٨٨) وعزاه للطبراني من حديث أبي أمامة بإسناد ضعيف.

(٢٦) ذكره العجلوني في كشف الخفاء (١/ ٢٢٨) وقال: ضعيف جدًا.

وأما الحديث: فلأنه خبر واحد ومعارض الآية، وهي مقطوعة المتن مظنونة الدلالة، والحديث بالعكس فلكل رجحان من وجه فيتقاومان.

وأما الحكماء فاختلفوا في حدوثها:

فقال أفلاطون: إنها قديمة؛ لأن الحادث لا يكون أبديًا ولا عن المحل غنيًّا، فلو لم تكن الناطقة أزلية لم تكن أبدية، والجواب المنع.

وقال أرسطو ومن تبعه: إنها حادثة.

قال الغزالي في «المعراج» وهو مذهب ابن سينا: وكونها حادثة لوجوه:

الأول: أنها لو كانت قديمة لكانت قبل التعلق معطلة، ولا معطل في الوجود بخلاف ما بعد المفارقة، فإنها لا يقال لها: معطلة؛ لأنها إما في روح وريحان أو عذاب ونيران.

الثاني: أنه إذا حدث للبدن مزاجه الخاص فاضت عليه نفس تناسب استعداده؛ لعموم الفيض، والمشروط بالحادث حادث.

فإن قيل: فيلزم انتقاؤها بانتقائه.

قلت: نعم هو شرط الحدوث لا الوجود، وإنما وجدت بعد فنائه لما قدمنا من استيفائها الجزاء: النعيم أو العذاب، واعتراض على استلزام قدميتها كونها قبل التعلق معطلة بأن المترصد لاكتساب الكمالات لا يكون معطلاً، وبأن المزاج شرط التعلق لا الحدوث، ولم يجب عنه.

الثالث، وهو العمدة: أنها بعد التعلق متعددة قطعًا، فقبله إن كانت واحدة، فالتعدد بعد الوحدة منافٍ للتجرد المستلزم للقدم أو مستلزم للمطلوب، وهو الحدوث، وإن كانت متعددة فتمايزها بالماهية ولوازمها ينافي التماثل، وبما يحل فيها كالشعور بهويتها مثلاً يستلزم الدور، وبالعوارض المادية بأن تتعاقب الأبدان لا عن بداية تستلزم التناسخ، وقدم الجسم وهو باطل، وأما بعد المفارقة فالامتياز باقٍ بما حصل لكل من الخاص، وأقلها الشعور بهويتها.

قال أرسطو: وكل حادث لابد له من استناد إلى المبدأ القديم الواجب دفعًا للدور والتسلسل، ومن شرط حادث؛ لئلا يلزم تخلف المعلول عن علته التامة، فلحدوث النفس من المبدأ الفياض شرط هو حدوث البدن؛ لأنه القابل المستعد لتدبيرها وتصرفها، فإذا حدث البدن فاض عليه نفس من المبدأ الفياض ضرورة عموم الفيض ووجود القابل المستعد، وبه أبطل التناسخ؛ لأنه لو أحدث بدن وتعلقت به نفس متناسخ وأفيض عليه نفس أخرى حدثت الآن لما تقرر من حصول العلة المؤثرة بشرطها، فيكون لبدن الواحد نفسان، وهو باطل بالضرورة، فإن كل أحد يجد أن نفسه واحدة، ويقطع بأنه ليس معها في هذا البدن مدبر آخر، ولا لها تدبير في بدن آخر، فهما على التعادل ليس لبدن نفسان ولا لنفس بدنان لا معًا ولا على البدل.

واعترض في «المواقف» ما ذكره أرسطو بأنه دور صريح؛ لأنه بيَّن أن حدوث النفس يلزمه التناسخ على تقدير قدمها وإبطاله، ثم بيَّن بطلان التناسخ بحدوث النفس، وإنما يصح له ذلك لو بين أحدهما بطريق آخر مثلما يقال في إبطال التناسخ: إنه يلزم أن يتذكر شيئًا من أحوال البدن الأول؛ لأن استعداد الأبدان للنفوس وتكونها على وتيرة واحدة، فإنه كلما استعد بدن حدث نفس، بخلاف مفارقة النفوس مع حدوث الأبدان؛ إذ قد يتفق وباء أو طاعون أو حادثة مستأصلة كطوفان، أو قتل عام يهلك فيها من النفوس دفعة ما يعلم بالضرورة أنه لم يحدث في ذلك الزمان بخلاف العادة ذلك المبلغ من الأبدان.

كما نقل أنه وقع حرب بأرض نوقان[٢٧] فقتل في يوم واحد مائتا ألف من الجانبين، ومعلوم أنه لم يحدث في ذلك اليوم أبدان بهذا العدد في جوانب العالم تتعلق بها تلك النفوس المفارقة لأبدانها، فلو كان تعلق النفوس على طريق التناسخ لزم تعطل بعضها إلى أن يحدث بدن يتعلق به، وليس شيء منهما يصلح للتعويل عليه؛ إذ لا نسلم لزوم التذكر لأحوالها في البدن المتقدم عنه؛ لجواز كونه مشروطًا بالتعلق به.

على أنه نقل عن بعضهم أنه قال: إني لأتذكر كوني في صورة جمل، ولا نسلم أن عدد

---

(٢٧) نوقان بالضم والقاف وآخره نون: إحدى قصبتي طوس؛ لأن طوس ولاية ولها مدينتان: إحداهما طابران، والأخرى نوقان، وفيها تنحت القدور البرام، وقد خرج منها خلق من العلماء؛ وبنيسابور قرية أخرى يقال لها: نوقان. معجم البلدان (٤/ ٢٤٨).

أبدان الحيوانات الصغيرة والكبيرة في البحار والبراري لا تساوي عدد تلك النفوس المفارقة.

وعلى أصل الدليل الذي أبطل به التناسخ اعتراضات مثلما يقال: لا نسلم أن كل حادث لابد له من شرط حادث، فإن الفاعل المختار له أن يخصص الحوادث بأوقاتها من غير أن يكون هناك داعٍ، وهذا لا يستلزم التخلف عن العلة سلمناه، لكن لا نسلم أن شرط حدوث النفس هو البدن.

ولِـمَ لا يجوز أن يكون له شرط غيره؟ سلمناه أن شرط حدوث النفس هو البدن، ولمَ لا يجوز أن يكون له شرط غيره؟ سلمناه، لكن لا نسلم أنه إذا حدث بدن وجب أن يفاض عليه نفس، إنما يجب ذلك إذا لم تتعلق به نفس مستنسخة.

قال في «المقاصد»: والذي ثبت من مسخ بعض الكفرة قردة وخنازير، ومن رد النفوس إلى الأبدان المحشورة، فليس هو من المتنازع في شيء.

وما يحكيه بعضهم من أن النفوس الكاملة تتصل بعالم العقول، والمتوسطة بأجرام سماوية أو أشباح مثالية، والناقصة بأبدان حيوانات تناسبها فيما اكتسبت من الأخلاق، وتمكنت فيها من النيات متدرجة في ذلك إلى أن تتخلص من الظلمات بما لقيت من أنواع العذاب والسكرات، فالنصوص القاطعة في باب المعاد تكذبه.

ثم إنهم يصرفون إليه بعض الآيات، كقوله تعالى: ﴿نَحْنُ قَدَّرْنَا بَيْنَكُمُ الْمَوْتَ وَمَا نَحْنُ بِمَسْبُوقِينَ * عَلَى أَن نُّبَدِّلَ أَمْثَالَكُمْ وَنُنشِئَكُمْ فِي مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [الواقعة:٦٠-٦١] مع أن هذه الآية اختلف المفسرون في أن مدلولها كائن في الدنيا، أو سوف يكون يوم القيامة على أنها من الآيات الواردة في أصحاب النار، وزعمهم أنها تشير إلى التناسخ افتراء على الله، والله أعلم.

تتمة:

لم يلتزم الناظم في هذه القصيدة الترتيب، وكانت قضيته أن يذكر أولاً كيفية المفارقة للعالم العلوي ثم الوصول للعالم السفلي ثم أطوار الإقامة مقدمًا الأهم منها فالأهم، فيذكر أولاً نظرها في نشوء البدن إلى أن يستقل بغاياته، ثم اكتسابها ما به رفعتها في عليين، ثم

عودها إلى إصلاحه في الطور الثاني كما جرى على نحو ذلك في حكمة الإشراق والهداية وغيرهما.

حتـى إذا اتـصلت بهـاء هبوطهـا من ميم مركزهـا بـذات الأجـرع[٢٨]

اللغة:

(**الاتصال**): ضد الانفصال.

و(**المركز**): وسط الدائرة وموضع الثبوت.

و(**هاء**): من حروف أبجد، والمراد بها: مبدأ ما أضيفت إليه.

و(**الهبوط**) معلوم، وهو هنا بمعنى اسم المكان؛ أي: مهبطها.

و(**الأجرع**): مذكر الجرعاء؛ وهي رملة لا ينبت فيها شيء ولا يستقر فيها الماء.

وقيل: المكان الأجرع: الذي أرضه مختلطة من طين ورمل، وأرضه أثقل من غيرها من الأراضي.

و(**ذات الأجرع**): أيضًا محل بوادي العقيق تهب فيه رياح لينة مزجت بما روح به البيت العتيق، كانت العرب تتخذه منتزهًا ومرتعًا وربما كنوا به عن المعشوق في تغزلاتهم.

الإعراب:

(**حتى**): حرف ابتداء أو حرف غاية وجر، والمُغيَّا ما ذكر في البيت الذي قبله من نسيانها عهودًا بالحمى وعدم قناعتها بذلك.

و(**إذا**) فجائية، وجوَّز بعضهم كونها شرطية.

وجملة (**اتصلت**) على الأول في محل جر بـ«حتى»، وعلى الثاني في محل جر بإضافة «إذا» إليها.

---

(٢٨) لمّا استمّرت النّفس في مكان الهبوط، ومركز عالم ما تحت القمر، وهو عالم الأرض، وقد كنّى عنه بذات الأجرع، أي الأرض الخشنة.

وقوله: (بهاء) جار ومجرور متعلق بـ«اتصلت» مضاف.

و(هبوط): مضاف إليه، وهبوط مضاف و(الهاء): مضاف إليه، و«علقت» الآتي جوابه.

وقوله: (من ميم مركزها): متعلق بمحذوف تقديره: منفصلة من ميم مركزها.

وقوله: (بذات الأجرع) متعلق بقوله: «إذا اتصلت» بدل من «بهاء هبوطها» وجعلها الشارح وصفًا لذلك المركز كما يأتي.

المعنى:

حتى إذا انفصلت من ميم مركزها؛ أي: من أعلى عالمها؛ إذ الميم في حروف المركز أعلاها من حيث أنها مبدأ اللفظ، واتصلت بهاء هبوطها بمعنى مهبطها؛ أي: مبدؤه؛ إذ الهاء مبدأ الهبوط، والمراد به: جسد الإنسان علقت به مع أنه مؤلف من الكثيف كالرمال، ولا ينشأ منه الكمال كذات الأجرع.

وبهذا يكون قوله: «ذات الأجرع» استعارة تصريحية لجسد الإنسان، والنكتة: المبالغة في سرعة تعلقها به حيث كان في حال اتصالها بمبدئه قبل أن تستقرأه لمنتهاه، وهذا مبني على أن قوله الآتي: «علقت بها ثاء الثقيل» مقلوب عن «علقت بثاء الثقيل»؛ لأن الذي يوصف بالتعلق في مبدأ نفخ الروح هي لا هو.

وقال ابن الكمال: قوله: بهاء هبوطها من ميم مركزها» إنما هو على منهج الاستعارة وسلوك طريق الخطابة، والمراد: أنها اتصلت في هبوطها بالمركز الأسفل؛ أي: البدن، وسماه أسفلاً؛ لأنه من العالم الأسفل.

وعنى بقوله: «بذات الأجرع»: المادة الأرضية الكثيفة التي تعلقت بها النفس، وهي البدن؛ لأن الأرض الجرعاء أكثف من غيرها من الأراضي، ولما كانت المادة البدنية بالقياس إلى الموجودات العقلية كثيفة وصفها بكونها جرعاء؛ لكثافتها وثقلها بالقياس إلى الروحانيات.

وقال السمناني: المراد بهاء الهبوط: المواد الجسمانية، وبميم المركز: العالم الروحاني،

وعبَّر عن المواد الجسمانية بهاء الهبوط؛ لانحطاط رتبتها بالقياس إلى المجردات؛ لأن الهبوط في مقابلة الصعود، وعن العالم العقلي بميم المركز؛ لأنه نقطة في وسط الدائرة وعندها تجتمع أنصاف أقطار الدائرة، فهي مبدأ الخطوط المجتمعة إذا اعتبر الابتداء منه، ومنتهى الخطوط أيضًا إذا اعتبر الابتداء من الخطوط، فكذا المجردات هي مبدأ فيضان النفس، وتتصل النفس بالمجردات عند حصول ملكة الاتصال.

وقال الشارح: هذا فيه رمز، وأراد بالهاء في هبوطها: الهيولي، وبميم مركزها: المبدأ الأول المفيض الوجود عليها، وكنى عن الكلمة بجزئها، وهذا شأن المعبر الموجز المفصح عن كثير الألفاظ بقليلها، وعن الكثير من المعاني ببعضها المشتمل عليها المنطوي تحت مفهومها، وذلك لخصوصية الهاء باسم الهيولي والميم بالمبدأ، والعلل المؤثرة بالذات عشرة، والأخير هو العقل الفعَّال المؤثر في عالم العناصر صورًا، وفي النفوس البشرية وجودًا بحسب الاستعداد المنسوب إلى الحركات الفلكية، فيجب عند تمام الاستعداد إفاضة النفس البشرية عنه، وذلك متوقف على حدوث البدن، فإذا تم استعداده أفيضت عليه نفس واحدة تدبر، وهذه النفس لما كانت مجردة الجوهر عن الهيولي التي هي المادة وقائمة بنفسها فإن البدن يجري منها مجرى المادة.

وإنما سمي المبدأ الأول: مركزًا؛ لأن المركز عبارة عن المكان المطلوب الكون فيه بالذات إما بميل نفساني كما في النفوس إلى كمالاتها التي هي مراكزها، وإما بميل طبيعي كما للأمور الطبيعية إلى مراكزها حتى إذا وصل إليه انقطع شوقه لديه، فانقطع تحركه إليه، ومراكز النفوس هي الوصول إلى كمالاتها المعبر عنها بالعودة إلى ربها.

قال: وقوله: «بذات الأجرع» وصف لذلك المركز بطريق التجوز، فكما أن ذات الأجرع عبارة عن المكان الملائم لاتصال الأحباب وتنزه الخلان، فكذا المركز يجري هذا المجرى.

والقصد من هذا: أن النفس حال استعمالها للبدن إذا شملتها العناية العالية، وساقها زمام التوفيق إلى التفكر في العالم العلوي الذي منه هبوطها، وما فيه من العجائب تنبهت من سنة الغفلة العارضة لها في العالم السفلي، وتذكرت أن ذلك العالم الروحاني مركزها

الحقيقي الذي أهبطت منه على رغمها، فاشتاقت إلى المقام في ظلال إخوانها ومنادمة خلانها، وذهلت عن المألوفات العارضة السفلية، وحنت بطبعها إلى ممازجة الروحانية، ورامت الخلاص من تلك العلائق وهمت بقطع العائق، فعند ذلك وجدت نفسها اقتنصت بالشرك الملازم، وأنزلت للقفص الغير الملائم، فانسد عليها ذلك الباب، وهتف لها الهاتف بقوله: ﴿لِكُلِّ أَجَلٍ كِتَابٌ﴾ [الرعد:٣٨] فتراها صارخة باكية، أقرح الحزن أجفانها، وبيض البياض أعنانها، تنادي بأعلى صوتها وأطرب ألحانها تشوقًا إلى وطن الخلان ودوام منادمة الإخوان:

أشتاقكم حتى إذا نهض الهوى ... بي نحوكم قعدت بي الأيام

إلى هنا كلامه.

علقت بها ثاء الثقيل فأصبحت ... بين المعالم والطلول الخضع[٢٩]

اللغة:

قوله: (**علقت**) العلوق: التشبث والتعوق، يقال: علق الشوك بالثوب علقًا، كعلم علمًا، وتعلق به: إذا نشب واستمسك، وعلق الوحش بالجبال كطرب علوقًا: تعوق، وأعلقت ظفري بالشيء: أنشبته فيه.

و(**الثقيل**): ضد الخفيف، وأثقله الشيء بالألف: أجهده.

وقوله: (**فأصبحت**) من الاستصباح؛ أي: الوضوح، أو من الصبح من أخوات كان بمعنى: صارت؛ لأنها موضوعة لاتصاف اسمها بخبرها قبل زمن التكلم.

و(**المعالم**): جمع: معلم؛ وهو العلامة نفسها أو موضعها.

و(**الطلل**): الشاخص من آثار الدار، وشخص كل شيء، جمعه: طلول، كأسد وأسود، وأطلال كسبب وأسباب، تقول: حيا الله طللك وأطلالك، والمراد بالطلول هنا:

---

(٢٩) صارت مثقلة بالقيود الجسميّة، وطال حبسها فيها، فإنّ هذه النّفس، ولكن ليست أيّ نفس، بل النّفس الكريمة، ذات الفطرة الجيّدة، والتّي القوّة العقليّة لم تخمد منها كلّها، وهي موجودة بين الآثار والرّسوم والأطلال الخضع، أي الخاشعة، وهذه كلّها كناية عن الحياة الأرضيّة..

الشواخص الباقية من آثار الديار؛ وهي مواضع الحي وآثارهم.

و(الخضع) كركع، جمع: خاضع؛ وهو الذليل، يقال: خضع يخضع خضوعًا: ذل واستكان، وأخضعه الفقر: أذله.

الإعراب:

قوله: (علقت): جواب «إذا» إن جعلت شرطية كما مرَّ، وخبر إن جعلت فجائية.

و(بها): متعلق به.

وقوله: (ثاء): فاعل علقت، وهو مضاف.

و(الثقيل): مضاف إليه.

(فأصبحت): فعل ماضٍ، وفاعلها أو اسمها مستتر فيها يعود لورقاء.

و(بين): متعلق بمحذوف تقديره: كائنة، حال من ضمير أصبحت أو خبرها، وهو مضاف.

و(المعالم): مضاف إليه.

و(الطلول): معطوف عليه.

و(الخضع): صفة له.

المعنى:

هذا على سبيل الاستعارة أيضًا، وأراد بـ«ثاء الثقيل»: المادة الجسمانية، وهي البدن؛ إذ من أوصافه أنه ثقيل، فإنه طويل عريض عميق.

وعبر بقوله: «علقت» عن ارتباطها بالبدن وما بينهما من التعلق.

وأراد بـ«المعالم» رسوم الأصول وقواعد التركيب، كالعظام والغضاريف.

وبـ«الطلول» ما كان صلبًا من أجزاء البدن، كالفقرات وعظام الفخذ؛ لقوة ذلك تشبيهًا لعالم الأجسام الذي هو محل التصرفات للنفس بالاستعمال والاستخدام بمعالم

المنازل وآثار الديار.

وأراد بكونها خضعًا: أنها قابلة للفناء آيلة للبطلان والدثور، بخلاف العالم العلوي المنزه عن الكون والفساد.

والمعنى: أن النفس لما تعلقت بالبدن أصبحت بين القوى البدنية الجسمانية تستخدمها؛ ليحصل ما هو المقصود لها من ارتسام الكليات والجزئيات فيها.

فائدة:

للنفس أربع دور كل دار أعظم من التي قبلها:

الأولى: بطن الأم، وذلك محل الحصر والضيق والغم، والظلمات الثلاث: المشيمة والرحم والبطن.

الثانية: هذه الدار التي نشأت فيها، واكتسبت فيها الخير والشر.

الثالثة: دار البرزخ، وهي أوسع من هذه الدار وأعظم، ونسبة هذه الدار إليها نسبة الدار الأولى إلى هذه.

الرابعة: الدار التي لا دار بعدها دار القرار الجنة أو النار، والله ينقلها في هذه الدور طبقًا بعد طبق حتى يبلغها الدار التي لا يصلح لها غيرها.

تنبيه:

قد شرف الله هذا البيت الشريف ـ أعني: الهيكل الإنساني ـ وجعله نظير العالم المحيط الأكبر معنى معنى وحرفًا حرفًا حتى كأنه هو، فما تفرق في العالم الأكبر تجده مجموعًا فيه من ملك وملكوت، فكما أن في الأكبر ماء ملحًا وعذبًا وزعاقًا ومرًّا، فكذلك مثله في الإنسان؛ فالملح في عينيه، والزعاق في منخريه، والمر في أذنيه، والعذب في فمه.

وكما أن في الأكبر ترابًا وماء وهواء ونارًا ففي الإنسان ذلك بعينه، وكما أن في الأكبر شمسًا وقمرًا ونجومًا ففي الأصغر الروح المضيئة للجسد كالشمس، وكما أن الشمس إذا غربت أظلم العالم، فالروح إذا فارقت أظلم الجسد.

والعقل كالقمر فكما أن القمر يستمد النور من الشمس وينقص ويزيد، فالعقل تزيد قوته تارة وتنقص أخرى.

ونظير الخمسة السيارة في البدن الحواس الخمسة، ونظير الجبال العظام، ونظير البحار العروق، وكما أن في البحر حيتانًا مضطربة ففي الإنسان أعضاء مضطربة كاللسان المضطرب في الفم.

وكما أن في العالم رياحًا أربعًا: شمالاً وجنوبًا وصبًّا ودبورًا، ففي الإنسان أربع قوى: جاذبة وماسكة وهاضمة ودافعة.

وكما أن في العالم سباعًا وشياطين وبهائم ففي الإنسان الافتراس وطلب القهر والغلبة والغضب، والحقد والحسد والفجور، والأكل والشرب والنكاح.

وكما أن في العالم ملائكة بررة ففي الإنسان طهارة وطاعة واستقامة.

وكما أن في العالم من يظهر للأبصار ومن يخفى ففي الإنسان ظاهر وباطن، وعالم الحس وعالم القلب، فظاهره ملك وباطنه ملكوت.

وكما أن في العالم سماء وأرضًا، ففي الإنسان علو وسفل، فقابل بينهما تجد النسخة الإلهية صحيحة ما اختل حرف منها ولا نقص معنى، ولم تجد له في مقابلة الأزل إلا الأبد فهو متناهي الطرف الآخر.

واعلم أن أول ما خلق الله القلب؛ لأنه سرير الروح ومنصته، ومدرسة المعرفة ونقاوة الصفوة ومنزل المحبة، ومحل العلم والفهم والإدراك والنور الفائض من خطاب: ﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لاَ إِلَهَ إِلَّا اللهُ﴾ [محمد:١٩] ولا يتجلى فيه إلا هو، والاستقرار المتولد من وعد: ﴿أَلَا بِذِكْرِ اللهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ﴾ [الرعد:٢٨] لا يحصل إلا فيه.

فلما كان هو المقصود في الثواب والعقاب، والوعد والوعيد، والترغيب والترهيب كان سلطان البدن المخلوق أولاً، ثم بنى له سبحانه منتزهًا عجيبًا عاليًا مشرفًا في أرفع مكان من هذه المدينة الإنسانية سماه: الدماغ، وجعله منشأ الحس الذي هو الواسطة بين القلب وبين العالم العلوي، وجعل فيه ثلاثة بطون؛ أعظمها: البطن الأول، ثم الثالث، وأما الثاني فهو كمنفذ بينهما كالدودة، ومقدم البطن الأول يسمى: الحس المشترك، وفتح له

فيه طاقات وخوخات يشرف كل منها على ملكه؛ وهي: الأذنان والعينان والأنف والفم، بها إدراك السمع والنظر والشم والذوق، أما اللمس فهو في سطح الجسد، فهذه الحواس الخمس الظاهرة.

ثم بنى له في مقدمة ذلك المتنزه خزانة سماها: الخيال، جعلها مستقر خبايا الحس المشترك، وهي الصور المرتسمة فيه من المبصرات والمسموعات والمشمومات والمذوقات والملموسات، وتسمى: المصورة، وهذه المعرفة هي التخيل، ومن تلك الخزانة تكون المرائي والأحلام النومية.

وجعل في مقدم البطن الثالث قوة تسمى: الواهمة والوهمية أيضًا تدرك المعاني الجزئية المنتزعة من الصور المحسوسة، كصداقة زيد وعداوة عمرو.

وجعل في مؤخرة البطن الثالث قوة تسمى: الحافظة والذاكرة أيضًا، تحفظ المعاني التي تدركها الواهمة كالخزانة لها ترجع إليها النفس بعد الغفلة عنها، وذلك يسمى: التوهم.

وجعل في البطن الثالث الذي هو كالدودة قوة تسمى: المتصرفة، تتصرف بالتركيب والتحليل في الصور الخيالية أو المعاني الجزئية الوهمية أو فيهما، فتسمى: المتخيلة، فتصرفها في الصور بالتركيب كتخيل إنسان رأسه رأس أسد، أو إنسان له رأسان أو أربعة أيدٍ، أو جناحان أو قرنان، أو خارج من فيه شواظ من نار، أو أسد وجهه وجه إنسان، وبالتحليل كتخيل إنسان بيد واحدة أو عديم الرأس.

وتصرفها في المعاني الجزئية بالتركيب، كتوهم شجاعتين في إنسان إنسية، وملكية خدعتين في ضبع سبعية وجنية.

وتصرفها في المعاني الجزئية بالتحليل، كتجريد معنى ميت من عوارضه المادية حتى يصير كليًّا، وتجريد معنى زيد مثلاً من مشخصاته العارضة للمادة حتى يصير كليًّا أيضًا.

وتصرفها فيهما بالتركيب، كتركيب صورة شاة مع شجاعة وماء مع تحدث، ومنه قول الشاعر:

وتحـدث المـاء الـزلال مـع الحـصى فجرى النسيم عليه يسمع مـا جـرى

فكـأن فـوق المـاء وشـيًا ظـاهرًا وكـأن تحـت المـاء سرًّا مـضمرا

ويسمى ما اخترعه بواسطة تركيب الصور: المدرك مادتها بالحس خياليًّا كأعلام ياقوتية على رماح زبرجدية في قول أبي الغنائم الحمصي:

وكـــأن محمـــرَّ الـــشقيـ ـــقِ إذا تـــصوَّبَ أو تَـــصَعَّدْ

أعـــلامُ يـــاقوتٍ نـــشر ن عـــلى رمـــاحٍ مـــن زبرجـــد[٣٠]

ويسمى ما اخترعه مما لم يكن مدركًا بالحس: وهميًّا، كأنياب الأغوال في قول امرئ القيس:

أَيَقتُلُنـــي وَالمَـــشرَفِيُّ مُـــضاجِعي وَمَـــسنونَةٌ زُرقٌ كَأَنيـــابِ أَغـــوالِ[٣١]

فإن الغول اسم بلا مسمى، وقد ركبت المتخيلة له صورة بأنياب مخصوصة، وكل منهما لا يدرك بالحس، كقوله تعالى: ﴿طَلْعُهَا كَأَنَّهُ رُءُوسُ الشَّيَاطِينِ﴾ [الصافات:٦٥] فهذه هي المشاعر العشرة في الإنسان؛ خمسة ظاهرة وخمسة باطنة، وجعل هذا الدماغ مسكن الوزير الذي هو العقل.

مدركات العقل

وجعله مدركًا للكليات كالإنسان، وإدراك القوة العاقلة لها هو التعقل، وكما تتصرف المتصرفة في الصور الخيالية أو المعاني الجزئية، وتسمى إذ ذاك: المتخيلة، كذلك تتصرف في مدركات العقل بضم بعضها إلى بعض، وتسمى حينئذٍ: المفكرة، كالقول الشارح في نحو: الإنسان حيوان ناطق، وكالفكر لاستنتاج النظريات من الضروريات كالقياس، وكالجمع بين المعطوف والمعطوف عليه في العطف نحو: زيد كاتب وعمرو شاعر، فإن الجامع في المسند إليهما عقلي وهو تماثلها؛ لأنه وإن كان كل من زيد وعمرو جزئيًا إلا أنه بالتجرد صار كليًّا، فصار من مدركات العقل، فكأنه قيل: إنسان كاتب وشاعر، والجمع بين المشبه والمشبه به في التشبيه كقول عفيف الدين البصري:

أخـــو العلـــم حـــيّ خالـــد بعـــد موتـــه وأوصـــاله تحـــت الـــتراب رمـــيم

---

(٣٠) الأبيات منسوبة أيضًا لـ«الصنوبري» من بحر الكامل المجزوء.

(٣١) البيت من بحر الطويل.

وذو الجهل ميت وهو ماشٍ على الثرى يظن من الأحياء وهو عديم

شبَّه الميت العالم بالحي الخالد، والحي الجاهل بالميت العديم، ويلزمهما تشبيه العلم بالحياة والجهل بالموت، وهو المقصود؛ لأن المقام مقام مدح العلم وذم الجهل، ومن ثمة يعتبران من تشبيه المعقول بالمعقول، فهو كنائي فيهما، والعقل يجمع العلم والحياة؛ لتماثلهما في دوام النفع عند ثبوتهما، ويجمع الجهل والموت في انتفاء النفع عند ثبوتهما.

تنبيهات:

التنبيه الأول: الحاكم على مركبات المتخيلة هو الواهمة، وحكمها في المحسوسات قد يكون صحيحًا كالحكم بحسن حسناء وقبح شوهاء، وإن زيدًا صديقه وعمرًا عدوه، وفي غيرها كذب، كالحكم بأن كل موجود مشار إليه.

التنبيه الثاني: مما يعرف به كذب الوهم أن الوهم يساعد العقل في المقدمات المنتجة نقيض ما حكمت به الواهمة مثلاً تحكم الواهمة بالخوف من الميت مع أنها توافق العقل على أن الميت جماد، وكل جماد لا يخاف منه، فإذا وصل العقل والوهم إلى النتيجة نكص الوهم، وأنكرها وأثبت الخوف، وانحازت إليه النفس؛ لأنها منجذبة له كما هي منجذبة إلى الحس ومسخرة لهما، فقد سبقا العقل إليها.

فإن قيل: إن المعاني الجزئية نسب منتزعة من الصور، فتعقلها متوقف على تعقل صور المحسوسات، فكيف تدركها الواهمة من غير إدراك الصور حتى تحكم عليها؟

يقال: إن إدراكها للخوف أو العداوة مثلاً يتأدى بذاتها، وإدراكها للميت أو الذئب مثلاً الذي هو صورة يتأدى بواسطة الحواس الظاهرة بواسطة الحس المشترك؛ لأن القوى الباطنة كالمرايا المتقابلة ينعكس إلى كل منها ما ارتسم في الأخرى، ولهذا إذا كان أحد الطرفين جزئيًا غير منتزع والآخر كليًّا يكون الحاكم العقل، كالحكم على زيد بالإنسانية، ولكن يكون ذلك بعد أن تجرد المتخيلة ذلك الجزئي من عوارضه حتى يصير كليًّا فيدركه العقل.

التنبيه الثالث: المدرك للكليات والجزئيات سواء كانت صورًا أو معاني إنما هو النفس لكن بواسطة هذه القوى، فالإسناد إلى القوى مجاز عقلي، وشقَّ له العين، وجعل مقدار الإبصار قدر عدسة، ثم أظهر في تلك العدسة صورة العالم مع اتساع أطرافه وتباعد

أكنافه، وجعل الحدقة مصونة بالأجفان؛ لتسترها وتحفظها وتصقلها وتدفع الأقذاء عنها، وجعل الأجفان سودًا؛ ليجتمع النور المعين للإبصار، وجعل لتحريك الحدقة أربعًا وعشرين عضلة لو نقصت واحدة لاختل ذلك، وجعل الأجفان متحركة إلى الانطباق أبدًا بغير اختيار الإنسان؛ لتصير الحدقة نقية صافية عن الكدورات، فإنها بمنزلة المرآة، وهي لا تنفع إلا إذا كانت في غاية الصقالة.

وشق الأذنين لإدراك السمع، وحوطها بالصدفة؛ ليجتمع الصوت فترده إلى الصماخ، وجعل فيها انحرافًا واعوجاجًا لتطول المسافة، فإذا دخلها شيء من الهوام تكثر حركته فينتبه الإنسان ويسعى في إخراجه قبل تمكنه، وجعل العينين مقدمتين والأذنين مؤخرتين؛ لأن العين تدرك الأجسام والأعراض، وهي أدلة وجود الصانع، والأذن تسمع الكلام، والدلائل العقلية مقدمة على السمعية.

ورفع الأنف في وسط الوجه بأحسن شكل، وفتح منخريه وأودعهما حاسة الشم؛ ليستنشق الهواء البارد فيستغنى عن فتح الفم أبدًا، وجعل تجويفه واسعًا لينحصر الهواء فيه فينكسر برده قبل وصوله للدماغ، ثم للقلب، وليجلب هواء كثيرًا، فإن النفس لو انقطع عن الإنسان لحظة مات، والقصد الأصلي بالنفس: إيصال الهواء البارد للقلب وبإخراجه دفع الفضلة الفاسدة منه.

وجعل الفم آلة لتحصيل مصالح الروح وأودع فيه اللسان المعرِب عما في القلب، وجعل فيه وفي الحنجرة والشفتين مقاطع ومخارج للحروف المؤدية للمعاني، وخلق الحناجر مختلفة الأشكال ضيقًا وخشونة وملاسة؛ لتختلف الأصوات فلا يتشابه صوتان ألبتة، فكما حصل الامتياز بين الأشخاص بالقوة الباصرة حصل بالقوة السامعة، وجعل فيه الأسنان لتعين على مقاطع الأصوات فتحدث الحروف المختلفة بسببها، ولتكون آلة للقطع والكسر والطحن، وجعل المقدمة حادة عريضة الرءوس؛ لتكون كالسكين والأنياب مستديرة الرءوس خشنة كالرحى للطحن، ولو قدر كون الأضراس مقدمة والرباعيات مؤخرة لبطلت المنافع.

وزين الفم بالأسنان فبيَّضها ورتب صفوفها كأنها الدر المنظوم، وخلق الشفتين تحسينًا للشكل، وليقيم بهما مخارج الحروف، وجعل الأذن بلا حجاب ولا باب، وخلق

وراء اللسان بابين: الأسنان والشفتين؛ تنبيهًا على أنه يجب كون استماع الكلام أكثر، وجعل الفم معدنًا للرطوبة العذبة اللعابية، فإذا طحن الطعام بأسنانه امتزج اللعاب فوصل أثر الطعام اللذيذ حالاً، ولولا اللعاب لتعذر مضغ الطعام وعسر بلعه، وامتنع تكياسه وهضمه، فسبحان المصور.

انظر إلى وجهك مع صغره فإنه تعالى وضع فيه أربعة بحار مختلفة الطبائع والطعم، فجعل الأذن مملوءة ماء مرًّا؛ لئلا يدخلها شيء من الحشرات، والعين مملوءة ماء ملحًا؛ لئلا تتطرق العفونة إلى ذلك الشحم، وفي الفم ماء عذبًا؛ ليجد الطعم، وفي الأنف ماء غضرًا متغيرًا؛ لأنه مصب فضلات الدماغ، وخلق اليدين للطلب والرجلين للهرب، ولو ذهبنا نذكر تفاصيل ذلك وتكلمنا على بقية البدن لضاقت الأنفاس وامتلأ القرطاس، فسبحان من له في كل شيء حكمة:

تبكـي إذا ذكـرت عهـودًا بـالحمى بمـــدامعٍ تهمـــي ولم تتقطـــع

اللغة:

(**البكاء**) بالمد: سيلان الدمع عن حزن، وأصله: غليان دم القلب بتذكر ما يصعب على النفس وقوعه، فيتصاعد بقوة التفكر ماء ممزوج بحرارة الشوق ونار الغرام إلى الرأس ثم ينحدر إلى التجاويف.

و(**الذكر**): حضور الشيء في القلب.

و(**الحمى**): البقعة التي يحوزها الإنسان بقوته ومنعته، ويمنع غيره من التعدي عليها.

و(**المدامع**): جمع مدمع، وهو محل اجتماع الدمع، والمراد هنا: الدمع نفسه.

و(**تهمي**): تسيل، يقال: همى الدمع والماء همْيًا: إذا سال.

وقوله: (**ولم تتقطع**) أي: لم تجف أو لم تحبس، يقال: انقطع النهر: إذا جف أو انحبس.

الإعراب:

(**تبكي**): فعل مضارع، وفاعله مستتر فيه يعود إلى ورقاء، جواب «إذا» وقدم عليه للوزن.

و(إذا): ظرفية شرطية.

و(ذكرت): فعل الشرط، وفاعله مستتر فيه يعود إلى ورقاء أيضًا.

و(عهودًا): مفعوله.

و(بالحمى): جار ومجرور متعلق بمحذوف صفة لعهود؛ أي: عهودًا ماضية بالحمى.

و(بمدامع) متعلق بتبكي.

وجملة (تهمي): صفة لمدامع.

و(لم تتقطع): عاطف وجازم ومجزوم، وكسر للروي، وفاعله الضمير المستتر يعود للمدامع.

المعنى: هذا البيت قد اختلف الشراح في فهمه، فذهب جمع إلى أن ذلك البكاء في هذه النشأة، ثم اختلفوا في سببه، فقال ابن الكمال: إن النفس إذا ألفت البدن وأحبته تألمت باستشعارها فراقه فبكت، وعلى هذا فالمراد بالحمى: البدن، شبهه به؛ لأن النفس إذا تعلقت ببدن لم يكن لنفس أخرى التعلق به، فهو كالحمى لها.

وقال بعضهم: معناه: إذا ذكرت عهود أهل الحمى اشتعلت نار الشوق فيها فبكت على مفارقة الروحانيات، وعليه فالمراد بالحمى: عالم المجردات، وهذا يقتضي تقدم خلق الأرواح على الأجساد، ولا يلزم منه قدمها كما توهمه البعض، فاعترض به على الناظم بأنه لا يوافق مذهبه من الحدوث كما مر.

وذهب بعضهم إلى أنه إنما يكون بعد مفارقة البدن؛ وذلك لأنها عند مفارقتها له نظرت إلى تفكيك هذه الأوصال، وتفرق هذه البنية البديعة المثال، وتلاشي هذا البيت المعمور المعجوز عن الإتيان بمثله إلا لصانعه المتقدس عن أن يدرك بالحواس أو يقاس بالناس، فعظم عليها الوجد والبكاء والاحتراق، ولو جاز عليها الفناء لربما فنيت نفوس كثيرة صبابة على هذا البيت الشريف الذي كان يسميه هرمس الأول: بيت الله، ويسميه سقراط: الهيكل المقدس، فهي بعد المفارقة تتردد إليه وتقف بإزائه وتبكي وتندب حاله، وتتأسف على تلك الهيئة الاجتماعية.

وعليه فالمراد بالبكاء: التفجع والتوجع والكآبة والحزن؛ لأن البكاء إنما يكون في هذا التركيب بهذه الحواس، ثم إن النفس إن كانت سعيدة فتفجعها رحمة للهيكل الذي بواسطته صارت فاضلة خيرة، كيف استولى على أجزائه البلى وفارق كثيفه لطيفه بعدما كان في رفاهية وتود لو كان باقيًا مثلها؟ وإن كانت شريرة فتفجعها لما أنه قد حيل بينها وبين اللذات الجسمانية التي كانت تتوصل إليها به.

فائدة:

قال ابن القيم: الروح تأخذ من بدنها صورة تتميز بها عن غيرها بعد المفارقة، فإنها تتأثر وتنفعل عن البدن كما يتأثر البدن وينفعل عنها، فيكتسب البدن الطيب والخبث منها كما تكتسبهما هي منه.

قال: بل تميزها بعد المفارقة يكون أظهر من تميز الأبدان، فإن الأبدان تشتبه كثيرًا، وأما الأرواح فقلما تشتبه.

قال: ويوضحه أنا لم نشاهد أبدان الأئمة وهم متميزون في علمنا أظهر تميز، وليس هذا التميز راجعًا إلى مجرد أبدانهم، بل بما عرفناه من صفات أرواحهم، وأنت ترى آخرين شقيقين مشتبهين في الخلقة غاية الاشتباه وبين روحيهما غاية التباين، وقلما ترى بدنًا قبيحًا وشكلاً شنيعًا إلا وجدته مركبًا على نفس تشاكله وتناسبه، وقل أن ترى آفة في بدن إلا وفي روح صاحبه آفة تناسبها، ولهذا يأخذ أصحاب الفراسة أحوال النفوس من أشكال الأبدان، وقلما ترى شكلاً حسنًا وصورة جميلة وتركيبًا لطيفًا إلا وجدت الروح المتعلقة به مناسبة له، وإذا كانت الملائكة تتميز من غير أبدان تحملهم وكذا الجن فالأرواح البشرية أولى، وفي بعض النسخ، وقد ذكرت.

وقوله: «تهمي» أي: تنزل بقوة اندفاع وانحدار، يقال: همي السيل والمطر: تواتر نزوله بقوة، فهي استعارة مجردة، وفي نسخة: بدل «ولم تنقطع»: «ولما تقطع» وفي أخرى: «ولم تتقلع» وفي أخرى: «ولما تقلع» أي: هي مقيمة على البكاء والتفجع لا تتركه؛ لتواتر الأسباب واستحالة الاستدراك، وحصول اليأس.

وفي نسخة: «تهمي» ببنائه للمفعول، وجعله للفاعل أولى؛ لأن بناءه للمفعول يستدعي فاعلاً خارجًا عن النفس ولو بطريق التجرد.

تنبيه:

للغزالي كلام نفيس يتعلق بما هنا أحببت إيراده ليفاد، وإن كان بعض تكرار لما تقدم.

قال: إذا أردت أن تعرف حقيقة الموت وما فيه فلن تعرفه ما لم تعرف حقيقة الحياة، ولن تعرفها ما لم تعرف حقيقة الروح، وهي نفسك وحقيقتك، وهي أخفى الأشياء عنك، ولا تطمع في أن تعرف ربك قبل أن تعرف نفسك، ودواعي نفسك التي هي من خاصة الأمر المضاف إلى الله في قوله تعالى: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ...﴾ [الإسراء:٨٥] وقوله: ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي﴾ [ص:٧٢] دون الروح الجسمانية اللطيفة حاملة قوة الجنين.

وحرارة الحركة التي تنبعث من القلب وتنتشر في جملة البدن في تجاويف العروق الضوارب، فيفيض منها نور حس البصر على العين والسمع على الأذن وكذا سائر القوى، كما يفيض من السراج نور على حيطان البيت إذا أدير في جوانبه، فإن البهائم تشارك في هذه الروح وتمحق بالموت؛ لأنها بخار اعتدل بصحة عند اعتدال مزاج الأخلاط، فإذا انحل المزاج بطل البخار، كما يبطل النور الفائض من السراج عند انطفائه بانقطاع الدهن عنه أو بالنفخ عليه، وبانقطاع الغذاء عن الحيوان تفسد هذه الروح؛ لأن الغذاء له كالدهن للسراج، والقتل له كالنفخ فيه، فهذه هي الروح التي يتصرف في تعديلها وتقويمها علم الطب، ولا تحمل هذه الروح المعرفة والأمانة، بل ذلك للروح الإنسانية؛ أي: الخاصة بالإنسان.

والمراد بالأمانة: تقلد عهدة التكليف، بأن تتعرض لخطر الثواب والعقاب في الطاعة والعصيان، وهذه الروح لا تموت ولا تفنى، بل تبقى بعد الموت في نعيم وسعادة أو جحيم وشقاوة، فإنها محل المعرفة والإيمان كما نطقت به الأخبار وشهدت له شواهد الاتصال.

ولم يأذن الشرع في ذكر تحقيق صفتها؛ إذ لا يحتمله إلا عقول الراسخين في العلم، وكيف يذكر وله عجائب من الأوصاف لا يحتملها أكثر عقول الخلق، فلا تطمع في ذكر حقيقتها، لكن نذكر لك تلويحات يسيرة من صفتها بعد الموت، فهذه الروح لا تفنى ولا تموت، بل يتبدل بالموت حالها فقط وتتبدل منزلتها فتترقى من منزل إلى منزل، والقبر في

حقها «**روضة من رياض الجنة أو حفرة من حفر النار**»[٣٢] ولم يكن لها مع البدن علاقة إلا استعمالها البدن، واقتناص أوائل المعرفة مرسلة شبك الحواس، فالبدن آلتها ومركبها وشبكتها، وبطلان الآلة والمركب والشبكة لا يوجب بطلان الصائد.

نعم! إن بطلت الشبكة بعد الفراغ من الصيد فبطلانها غنيمة؛ إذ يتخلص من حملها وثقلها، ولذلك قال المصطفى ﷺ: «**تحفة المؤمن الموت**»[٣٣] وإن قطعت الشبكة قبل الصيد عظم فيه الحسرة والندامة والألم؛ ولذلك يقول المقصرون: ﴿**رَبِّ ارْجِعُونِ لَعَلِّي أَعْمَلُ صَالِحًا فِيمَا تَرَكْتُ**﴾ [المؤمنون:٩٩-١٠٠].

فإن كان يألف الشبكة وأحبها وتعلق قلبه بها وبحسن صورتها وصنعتها، وما تعلق بها كان له من العذاب ضعفان؛ حسرة فوات الصيد الذي لا يقتنص إلا بشبكة البدن، وزوال الشبكة مع تعلق قلبه بها وألفه لها، وهذا مبدأ من مبادئ عذاب القبر.

واعلم أن معنى الموت: زمانة البدن، وزمانته: خروجه عن طاعة النفس مع وجود شخصها؛ لبطلان القوة التي بواسطتها تستعمل البدن، فالموت زمانة مطلقة في جميع الأعضاء ببطلان قواها، ويسلب الموت منك جميع حواسك وأنت باقٍ؛ أعني: حقيقتك التي بها أنت، فإنك الآن الإنسان الذي كنت في الصبا، ولم يبقَ فيك من الأجزاء التي كانت شيء، بل انحلت كلها وحصل بالغذاء بدلها، وأنت أنت وجسدك غير ذلك الجسد.

وإن كان لك معشوق تفتقر فيه إلى حواسك عظم عذابك لفراقك معشوقك، وجميع ما في الدنيا معشوق، ولا ينال إلا بالحواس، ولا فرق في عذاب العاشق بين أن يحجب عنه معشوقه، وبين أن تفقد ذاته ويسلب عنه بأن يحمل إلى موضع حتى لا يراه، فيكون الألم من عدم الرؤية، ومن أحب أهله وماله وعقاره وقريبه وجاريته وثيابه تألم بفراقها، سواء سلبت عنه أو سلب هو عنها بأن حُمل إلى موضع آخر وحيل بينه وبينها، فالموت يسلبك عن هذه الأشياء ويحول بينك وبينها، فيكون عذابك بقدر عشقك لها، والموت يخلي بينك وبين الله تعالى، ويقطع عنك هذه الحواس الشاغلة المشوشة، فتكون

---

(٣٢) أخرجه الترمذى (٢٤٦٠)، والطبراني (١٢٠٥) وفي الأوسط (٨٨٥٢).

(٣٣) أخرجه ابن المبارك (٥٩٩)، والحاكم (٧٩٠٠) وقال: صحيح الإسناد، وأبو نعيم فى الحلية (٨/ ١٨٥)، والبيهقى فى شعب الإيمان (١٠٢٠٨)، وعبد بن حميد (٣٤٧)، والديلمي (٦٧١٥)، والقضاعي (١٤٣).

لديه في القدوم عليه بقدر حبك له وأنسك بذكره، ولهذا نبهك وكنت ضالاً فهداك.

وأجمع العبارات عن نعيم أهل الجنة: أن لهم فيها ما يشتهون، ولا يلذ إلا الشهوة، ولكن عند مصادفة المشتهى، ولا يؤلم إلا الشهوة، ولكن عند مفارقة المشتهى.

ولا ينبغي أن تغتر الآن فتقول: إن كان هذا سبب عذاب القبر فأنا لي أمان منه؛ إذ لا علاقة بيني وبين متاع الدنيا، وتخرج عنها بالكلية، فكم من رجل باع جاريته على أنه لا علاقة بينه وبينها، فلما أخذها المشتري اشتعل قلبه نارًا وقد يقتل نفسه، فكذا يكون حالك في القبر في كل ما تعلق قلبك به من الدنيا، ولهذا قال المصطفى ﷺ: «**أحبب من أحببت فإنك مفارقه**»(٣٤). ووراء هذا عذاب أعظم منه، وهو حسرة الحرمان عن القرب من الله والنظر إلى وجهه الكريم.

وينكشف لك بالموت عظم ما فاتك منه، وإن كان لا يعظم قدره عندك قبل الموت، فإن الموت سبب لانكشاف ما لم يكن انكشف، كما أن النوم سبب العيان بالغيب بمثال أو غيره، والنوم أخو الموت، لكنه دونه بكثير، وهذان عذابان متضاعفان على كل ميت كان غير الله أحب إليه منه، وكان أنسه بغيره أكثر من أنسه ضروريان إن عرفت بالحقيقة الروح ومعناها بعد الموت وعلائقها، وما يضادها بالطبع وما يوافقها.

واعلم أنه قد ظهر لي بالمشاهدة ظهورًا أوضح من العيان أن أصناف عذاب القبر بعد فراق البدن خلانه؛ أعني: الروحاني منها فرقة المشتهيات، وخزي خجل الفاضحات، وحسرة فوت المحبوبات، فهذه ثلاثة أنواع من النيران الروحانية تتعاقب على من آثر الحياة الدنيا إلى أن ينتهي إلى مقاسات النار الجسمانية.

فالنوع الأول: حرقة فرقة المشتهيات: وصورته المستعارة من عالم الحس والتخيل التنين الذي وصفه الشرع وعدد رؤوسه، وهي بقدر الشهوات، ورذائل الصفات تلدغ صميم الفؤاد لدغًا مؤلمًا، وإن كان البدن بمعزل عنه فقد زال ما كان مستوليًا على ما كان عدوه، واسترقه وصار يتمتع بنعمته وأهله وجواريه بين يديه، فهل ترى على قلبه تنينًا ذا رؤوس كثيرة يلدغ فؤاده وبدنه بمعزل عنه أو لا، ومن كان أفقر وتمتعه أقل كان عذابه

---

(٣٤) أخرجه الطيالسي (١٧٥٥)، والبيهقي في شعب الإيمان (١٠٥٤٠)، وأبو الشيخ في طبقات المحدثين بأصبهان (٢/ ٢٨١)، والقضاعي (٦٩٦).

أخف، ومن لا علاقة له من الدنيا لا عقاب عليه أصلاً.

الثاني: خزي خجل الفاضحات: قدرنا أن رجلاً دَيِّنًا عاجزًا قربه ملك وقواه، ومنَّ عليه، ومكنه من حريمه وخزائنه، فخانه في ماله وفجر بأهله وهو يعتقد أنه غير مطلع عليه، ثم حانت منه التفاتة فرآه مطلعًا عليه، فإنه يحترق بنار الخزي والخجل، فكهذا أنت تفتضح ويتحرق قلبك على عملك الذي ظننت أنه هين، وهو عند الله عظيم.

الثالث: حسرة فوت المحبوبات: قدرنا أن نفسك مع جماعة دخلتم في ظلمة وفيها حجارة لا ترى ألوانها، فقال أقرانك: احمل من هذا ما تطيق فلعل فيه نفعًا، فقلت: ماذا أصنع بالحجارة فأكِدّ نفسي بحملها ولا أدري عاقبته، فيأخذ أقرانك ما أطاقوا حمله وتركت أنت، فلما جاءوا وراء الظلمة وجدوها جواهر فأصبحوا بها أغنياء وأنت معهم، فكيف ترى اشتغالك والحسرة في قلبك وبدنك بمعزل عنه، وكيف تقول: ﴿**يَا حَسْرَتَى عَلَى مَا فَرَّطتُ**﴾ [الزمر:٥٦] فحال تارك الطاعات ينكشف له بعد الموت قدر الطائعين، وحرمانه من الثواب ما يتحسر عليه ويتألم به.

ولا تظن أن الله يغضب عليك انتقامًا ثم تخدع نفسك برجاء العفو، فتقول: لم يعذبني ولم تضره معصيتي؛ إذ يلزم العذاب من المعصية كما يلزم الموت من السم، وهذه الحسرة دائمة لا تزول أبدًا، وهذه الأنواع الثلاثة مترتبة، فالأول: أول ما يلقاه الميت، وهو فرقة المشتهيات؛ لأن أغلب الأشياء على قلبه في الحال فراق ما فاته من نحو مال وجاه وبنوة ونعمة، ثم بعده تنكشف له أرواح الأعمال وحقائقها القبيحة، وذلك عند الانغمار التام في الموت وبعد الفناء، وكلما كان إمعانه في الموت أشد فهو للكشف أقبل، فيفيض عليه عند ذلك خزي الفضيحة.

وأما الثالث: فيستولي عليه آخرًا؛ لأن بعد العهد عن الدنيا يخفف عنه عذاب النزوع إليها، وطول العهد بالكشف يوجب خروجه عن خزي الافتضاح لأن وصول عذاب الخزي يكون عند هجوم الافتضاح، ثم يألف الفضيحة والخزي، ثم عند فتورهما تنكشف حسرة الفوت لظهور جلالة الغائب، وهذا كله تعرفه إذا عرفت نفسك وعرفت أن مآلك الموت، لكن عقب ما تعمى عيناك وتصم أذناك وتفلج أعضاؤك، فأما الحقيقة التي بها أنت

أنت فلا تفنى بالموت أصلاً، بل يتغير حالك فقط وتبقى جميع معارفك وإدراكاتك الباطنة، وهذا كله مقدمات أعد لها الجسم البدني وله ميعاد معلوم، واقنع الآن بهذا القدر فإنه أنموذج فيه كفاية. انتهى.

وقال في «المضنون»: النفس إذا فارقت البدن وحملت القوة الوهمية معها تجدها منزهة لا يصحبها شيء من الهيئات البدنية، وهي عند الموت عالمة بمفارقتها عن البدن وعن دار الدنيا، متوهمة نفسها الإنسان المقبور الذي مات وعلى صورته كما كان في الدنيا يتخيل ويتوهم، وتتخيل بدنها مقبورًا، فإن كانت شقية تتخيل الآلام الواصلة إليها على سبيل العقوبة الحسية على ما وردت به الشرائع الصادقة، فهذا عذاب القبر، وإن كانت سعيدة تخيلته على صورة ملائمة على وفق ما كان يعتقده من الجنات والأنهار والغلمان والولدان والحور العين والكأس من المعين، وهذا ثواب القبر، فلذلك قال المصطفى: «**القبر روضة من رياض الجنة أو حفرة من حفر النار**»[٣٥]؛ فالقبر الحقيقي هذه الهيئات، وعذاب القبر وثوابه ما ذكرنا، والنشأة الأخرى خروج النفس من هذه الهيئات كما يخرج الجنين من القرار المكين. انتهى.

وتظل ساجعة على الدمن التي درست بتكرار الرياح الأربع[٣٦]

اللغة:

يقال: ظل يفعل كذا؛ أي: اشتغل به نهارًا، وقد يراد به الدوام.

وسجعت الحمامة: إذا رددت صوتها على وجه واحد.

و(**الدمن**) بكسر ففتح: جمع دمنة، وهي ما بقي من آثار الديار ورسومها أو ما سود منها بالأرمدة، والمراد هنا: أجزاء البدن.

---

(٣٥) تقدم تخريجه.

(٣٦) هذه الورقاء، هي كناية عن هذه النّفس الكريمة، تبقى أيضا ساجعة أي نائحة على الدّمن، أي عند آثار النّاس والبهائم، وهذا أيضا كناية عن العالم الأرضيّ الّذي درس أي ذهب، بتعاور الرّياح الأربع عليه، والرّياح الأربع عند العرب هي الصّبا، والدّبور، والشّمال، والجنوب؛ وإنّما كنّى بها عن العناصر الأربعة الّتي تتركّب منها كلّ الموجودات الأرضيّة، أي الماء والهواء والتّراب والنّار.

و(الدروس): ذهاب الأثر.

الإعراب:

(**وتظل**) الواو عاطفة، و«تظل» فعل مضارع ناقص، واسمها المستتر يعود إلى ورقاء.

و(**ساجعة**) خبر.

و(**على الدمن**) متعلق بساجعة.

و(**التي**) نعت الدمن.

و(**درست**) صلة «التي» ونائب الفاعل المستتر عائدها.

و(**بتكرار**) متعلق بـ«درست» مضاف.

و(**الرياح**) مضاف إليه.

و(**الأربع**) نعت الرياح.

المعنى:

قوله: «تظل» أي: تدوم، وأراد بالدمن هنا: المادة الجسمانية؛ أعني: أجزاء البدن وقواها، وعبر هنا بذلك؛ لأن البكاء لا يعظم إلا إذا بقيت المنازل التي كان يستوفي منها الإنسان مألوفه، فإذا كانت باقية اشتد البكاء والنحيب ومشاهدتها على ذلك المنهج يهيج ما كان كامنًا في القلوب.

وأراد بالرياح: الطبائع الأربع: الحرارة والرطوبة والبرودة واليبوسة التي ليس السبب في بطلان البدن إلا عدم اعتدالها، فأضاف الدروس والانطماس إلى تلك الكيفيات؛ لأن الموجب للاندراس تفاعلها، وعبَّر عنها بالرياح؛ لأن غالب تغير العالم إنما هو بها لحملها التراب حتى تكسي بها العمارات الأنيقة، سيما إذا كانت من جميع الجهات، وذلك وارد على طريق الاستعارة، فنزل البدن منزلة الدار، واختلاف الأخلاط منزلة الرياح، واستيلاء الفاسد من الخلط حتى صار مرضًا منزلة الأتربة والرمال.

وأشار بقوله: «تظل ساجعة» إلى ما يبقى مع النفس عند المفارقة من الأسف والحزن على البدن ومقتضياته، والمحبوبات الدنيوية التي ألفتها النفس حال تلبسها بالبدن وأحبتها إلى أن يضمحل ذلك ببعد العهد بالحياة الأولى.

تنبيه:

في البيت تصريح من الناظم ببقاء النفس بعد الموت، وقد اتفق القائلون بمغايرة النفس للبدن من أهل الملل والحكماء على أنها لا تفنى بفنائه؛ لظهور أن علامة التدبير لا تقتضي ذلك، إلا أن دليل بقائها عندنا: السمع، وعند الحكماء: امتناع فنائها؛ لأن أجزاء البدن تتبدل وتتحلل والمدرك منك ثابت، فلو كانت النفس مما يبطل ببطلان البدن لبطلت عند التبدل الأول، فإن علاقتها مع الروح، والروح أبدًا في التحلل.

وليس النفس ذات مكان أو محل، فيكون لها مزاحم أو مضاد يبطلها، أو يتغير استعداد المحل فتبطل، فليس بينها وبين البدن إلا علاقة شوقية، وهي إضافة، والإضافة أضعف الأعراض، فإنه ينتقل ما على يمينك إلى يسارك، وتتبدل إضافتك إليه بدون تغيير في ذاتك، فلو كانت النفس تبطل ببطلان البدن لكانت أضعف الأعراض وهو محال، فما كان المفارق هو علتها دائمًا، وليست ذات محل فتبقى ببقائه.

خاتمة

قال الغزالي: تقرير النفس وهل هي باقية أم لا كالقطب لسائر العلوم، وله يجدّ المجتهدون ويعمل العاملون، ولا فائدة أعظم منه، فإن نبوة الأنبياء والثواب والعقاب والجنة والنار وسائر شئون الدنيا والآخرة المأخوذة عن الرسل لا تثبت متى أبطلت هذه المسألة، فإن النفس إذا لم يكن لها بقاء فجميع ما أخبرنا به أو طمعنا فيه باطل، وبحسب ما نثق به من هذه المسألة نجتهد، وبحسب ما يغيب منها نغتر، وبهذه المسألة كفر الزنادقة، فإنهم زعموا أن حقيقة الإنسان مزاج معتدل، كالنبات متى اعتدلت قواه بقي، ومتى غلب عليه حر أو برد فسد ودثر، ثم لا يرتجى بعد ذلك موتًا ولا حياة ولا نشورًا، فاستخفوا بالخالق والخلق، واستهانوا برسل الحق، فهذا أهم العلوم مطلقًا.

إذ عاقها الشرك الكثيف وصدها قفص عن الأوج الفسيح المربع[٣٧]

اللغة:

قوله: (**عاقها**) أي: منعها، يقال: عاقه من باب قال، وإعتاقه وعوقه بمعنى: منعه.

و(**الشرك**) بفتحتين: حبالة الصائد.

و(**الكثافة**): الغلظ، وبابه ظرف فهو كثيف.

وصددته عن كذا صدًا: منعته وصرفته، وصددت عنه: أعرضت.

و(**القفص**) بالتحريك: واحد أقفاص الطير، قيل: معرَّب، وقيل: عربي، واشتقاقه من قفصت الشيء: إذا جمعته.

و(**الأوج**): المكان المرتفع، ضد الحضيض.

و(**الفسيح**): المتسع.

و(**المربع**) وزان جعفر: منزل القوم في الربيع، أو مكان ذو بهجة يرتاح الباطن إليه.

---

(٣٧) قد يريد بالشّرك، الكفر، والكفر هو التغطية، والباطل، فكنّى ابن سينا عن عالم الجسم، بالشّرك، لأنّه هو أيضا باطل فهو لا شيء، وهو كفر، فهو يُعَمِّي النّفس عن أصلها. وهذا الشّرك الكثيف أي الغليظ، إذ لفّ هذه النّفس الكريمة، فقد عاقها عن أن تتّصل بأصلها العلويّ الّذي جاءت منه، وكان لها قفصا وسجنا يمنعها من أن تسيح في أوج فسيح وعالم مُرْبِعٍ، أي وشّاه الرّبيع.

الإعراب:

(إذ) تعليلية.

و(عاقها) فعل ومفعول.

و(الشرك) فاعل.

و(الكثيف) نعت الشرك.

و(صدها قفص) عاطف وفعل ومفعول وفاعل.

و(عن الأوج) متعلق بصدها، ويقدر لعاقها عنه؛ أي: الأوج.

و(الفسيح) نعت الأوج صفة مشبهة.

و(المربع) عاملها مضاف إليها، مثل: الحسن الوجه.

المعنى:

يريد أن العلاقة الجسمية والعوائق الطبيعية عوقت النفس عن اتصالها بالعقول المجردة الخالية عن الشوائب الجسمية والنقائص المادية، فتعلق النفس بالبدن هو المعوق لها عن الاتصال بالعالم العقلي الأوسع من عالم المحسوسات، ووصفه بالسعة؛ لأن ضيق المكان إنما يكون لازدحام الأجسام فيه، والمجردات ليست ذوات أوضاع، فلا يتصور ذلك فيها.

فعلم بهذا التقرير أنه أراد بالشرك: الدنيا؛ لأنه يبذر فيه الحب ليسقط الطائر بطبعه عليه؛ لكونه قوام حياته ومناط لذاته وإن كان فيه مكر وخديعة لحصوله به في الشرك، لكن الشهوات وإن كانت شبيهة بالشرك فالمقصود الذاتي للبارئ سبحانه من إهباط الإنسان للدنيا: التأهل للكمال؛ إذ به العود إلى ذلك العالم وإن لم يكن مصاحبًا لذلك البدن، وإن جاز تعلقها ببعض الأبدان على بعض الوجوه كما أشار إليه الناظم في «الإشارات».

وحصول الهلاك ليس مقصودًا للبارئ بالقصد الأول، بل بالثاني؛ لأن رحمته سبقت غضبه ﴿وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [الأعراف:١٥٦].

﴿وَمَا ظَلَمْنَاهُمْ وَلَكِن كَانُوا هُمُ الظَّالِمِينَ﴾ [الزخرف:٧٦].

﴿إِنَّ اللهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾ [الرعد:١١].

وصف الشرك بالكثافة؛ لتكون أبعد من التخلص، وأراد بالقفص: الهيكل الجسماني الذي هو مركب النفس ووكرها الذي تأوى إليه وتعتمد في التصرف عليه، وهذا فيه استعارة، فكما أن القفص الذي فيه الطائر لا يمكنه مفارقته إلا من جهة واضعه فيه مع كونه مشبكًا ينظر الطائر إلى الأشياء الخارجة من خلاله، فكذا البدن مشبك بالحواس الظاهرة والباطنة، والنفس تطالع المحسوسات الخارجة من ذلك الهيكل.

و«الأوج»: المكان العالي من الفلك المحيط بالإضافة إلى الحضيض، وهو المقابل له من جهة النزول، واعلم بما وصف أن من كان مركزه الأفق الأعلى وإخوانه المجردات وكان منزهًا في ذاته عن المكان وفي ماهيته عن تغييرات الزمان فلا أوج أوسع من أوجه.

وأراد بالمربع هنا: كثرة ما في المقام الرفيع من الخيرات، كفيض الأنوار وأصوات حركات الأفلاك وما في اصطكاكها من اللذة التي تأخذ المجردات عن أكوانها، وكيف تتجلى روحانيات الكواكب مشرقة على كراسي مجالسها، وهذا البيت كالتعليل لما قبله.

تنبيه:

زعم بعضهم أن الرواية: الشرك ـ بكسر فسكون ـ والمراد به في حق العموم: الشرك الأصغر الذي هو «**أخفى من دبيب النمل على الصفا**»[٣٨] لكن سياق الناظم ينبو عنه، وفي قوله: «الأوج الفسيح المربع» تكثير وإطناب وتهويل؛ وذلك لأن عادتهم إذا عظمت المطالب يعددون العلل وإن أمكن اتحادها.

حتى إذا قرب المسير إلى الحمى ودنا الرحيل إلى الفضاء الأوسع

اللغة:

(القرب) ضد البعد.

و(المسير) مصدر بمعنى: الذهاب.

---

(٣٨) أخرجه الحاكم (٣١٤٨) وقال: صحيح الإسناد، وأبو نعيم فى الحلية (٨/ ٣٦٨)، والديلمي (٣٦٧٤).

(والحمى) المحمي كما مر، لكن المراد هنا: البدن ـ على ما قاله جمع من الشراح ـ وهو غير جيد؛ لأن الموت إذا قرب فسير النفس الناطقة إنما هو من العالم الجسماني لا إليه، فالمتجه أن المراد به عالم المجردات، وهو المحل الذي لا يأسف ساكنه على شيء ولا يفرته شيء، ولا يحزنه الفزع الأكبر.

و(الدنو) القرب، يقال: دنا منه وإليه دنوًا: قرب، فهو دان، وعليه فذكره بعد القرب الذي هو بمعناه تفنن وكراهة لتوالي الأمثال في بيت واحد.

و(الرحيل) بمعنى: الارتحال.

و(الفضاء) بالمد: المكان الخالي.

و(الأوسع): الواسع بزيادة على غيره، وأراد به هنا: عالم المعقولات؛ فإنه أوسع جدًّا من عالم المحسوسات؛ إذ المحسوسات منحصرة في أجناس من الموجودات قليلة متناهية، والمعقولات غير متناهية.

الإعراب:

(حتى) حرف غاية وجر.

و(إذا) ظرفية.

و(قرب) شرطها، وجواب الشرط: «هجعت» أو «سجعت» في البيت الآتي، وقرب المسير هو غاية ذلك البكاء، والمغيًّا: البكاء عند ذكر العهود بالحمى واستمرارها ساجعة على الدمن، وقد ذكرا قبل هذا البيت.

المعنى:

أراد لما قربت مفارقة النفس للبدن وقطع العلائق الجسمانية والاتصال بالعقول المجردة هجعت وفعلت كذا وكذا.

قال الشارح: هذا إشارة إلى الحالة التي هي الغاية اللاحقة للنفس، وهو آخر كمال يلحقها بالإضافة إلى الكون في هذه الدار، وأول كمال يحصل لها بالإضافة إلى الدار الآخرة، وحقيقة الموت على رأي الناظم ليس إلا حط النفس للآلة البدنية عند عروض غلبة بعض الطبائع، وعدم قبول البدن للتصرف، وامتناع الحركة والسكون، وهذه تسمى: حالة التعطيل لذلك البدن، وتشبه بصانع ألقى آلته ومضى لمنزله فهناك تكون المفارقة والخلاص من ذلك القفص والرحيل إلى عالم القدس والسعادة، وحط الرحل بعالم البرزخ، والسرور

النير بالأنوار الذاتية المحمي عن التنافس والتقاطع والتدابر، فهذا حقيقة الموت عنده، وعليه صدق قولهم: إنه كمال لاحق وسابق.

ودنو الرحيل: مشارفة النفس لتلك الحالة التي هي المفارقة المسماة بالموت، وإطلاق المسير والرحيل عليها استعارة من الحالة المحسوسة إلى المعقولة.

تنبيه:

قال الغزالي في «المعراج»: الموت فساد المزاج، وعدم قبول الجسم الانفعال للنفس لعدم الحس والحركة، فمن زعم أن النفس قديمة زعم أن ترك النفس للبدن كالرجل يرتحل عن بيت ضيف فيه إلى داره، وعلى الرسم المتقدم كمن لبس ثوبًا حتى تقطع وتخرق عنه فيسقط عنه الثوب فيبقى عريانًا، والملك الموكل بالموت موكل بسبب الموت أيضًا، فيسوق الآلام ويبعث النفس على الهلكة فيكون الموت بواسطته، ولا يبعد أن يكون للنفس ملائكة تتلقاها بالسخط والرضا كما شهدت به الظواهر.

وأما: هل الموت كمال أو نقص؟

فحقيقة النقص: الرجوع من الأعلى إلى الأدنى.

والكمال: الارتقاء من الأدنى إلى الأعلى، فالإنسان إن كان يرتقي بسبب الموت إلى أعلى فهو كمال؛ وذلك لأنه متردد في أطوار الخلقة من كونه ترابًا فنطفة فعلقة فمضغة فلحمًا، ثم يكون نفسًا، ثم يكون مولودًا رضيعًا، ثم فطيمًا، ثم صبيًا، ثم شابًا، ثم فتى، ثم يافعًا، ثم كهلاً، ومن كونه جاهلاً ثم عالمًا، فما من منزلة من هذه المنازل إلا تجدها كمالاً، والإنسان لو جعل له عقل في بطن أمه لم يرضَ أن يبدل بها سواها؛ وذلك للألفة، وعليه أنشدوا:

لما تؤذن الدنيا به من فراقها ... يكون بكاء الطفل ساعة يولد

وإلا فما يبكيه منها وأنها ... لأوسع مما كان فيه وأرغد

ولولا عدم الألفة ووحشة التبدل لما بكى، والنفس خوَّارة، بل الشيخ الكبير على طول تجربته إذا رحل من دار إلى دار وجد ألمًا وسهرًا وربما لم ينم، وكذا الغريب، وإنما

كانت الغربة مؤلمة؛ لعدم الألفة، وأنشدوا:

وحبَّـب أوطـانَ الرجـالِ إلـيهمُ مـآربُ قـضَّاها الـشبابُ هنالكـا

ولذلك أمرت الرسل الخلق بالإقلال من الدنيا، ورغب الزهاد في ترك الوطن ورغد العيش.

وقال المصطفى ﷺ: «**كن في الدنيا كأنك غريب أو عابر سبيل، وعد نفسك في أهل القبور**»[٣٩].

وقال ﷺ: «**مثلي ومثل الدنيا إلا كراكب قال في ظل شجرة ثم سار وتركها**»[٤٠].

فالقصد بالرياضة وتمرين النفس على الشدائد: أن تنمحي هذه الأمور عنها وتزول عنها الألفة لهذه الدار، فإذا ماتت وإن شق عليها ما حصلت فيه لا تلبث إلا يسيرًا فتفرح فرحًا لا نهاية له، وإذا كانت مشغولة بالمال والأهل والإقبال على اللذات والعكوف على الشهوات كان ذلك مكدرًا وشاغلاً عند الموت، فإنه انتقال من ضد إلى ضد، وهو هلكة، فأمر الرب لطفًا منه بالعبد أن يكون بين ضدين بتدريج.

وعلم مما مر أن النفس آخذة في الكمال من حين خلقها إلى حين موتها، فالموت كمال الأجسام؛ لأن النفس تبرأ عن المادة وتلحق بأفق الملائكة، وهي الخبيئة العليا، فإن كانت نفسًا شقية كان كمالاً باعتبار المادة ونقصًا من حيث تخلفها عن الخبيئة العليا، فلا تزال كئيبة حزينة على جسمها وملاذها وحواسها، فإنها لم تعتد تركه ولم ترضَ ذاتها على ترك الملاذ، فكانت حين نزعها حزينة على البدن، فلا تزال في حسرة وندامة وألم ونهش عقارب وحيات وسلاسل وأغلال أبد الآبدين إلا ما شاء ربك.

---

(٣٩) أخرجه البخاري (٦٤١٦)، والترمذي (٢٣٣٣)، وابن ماجه (٤١١٤)، وابن المبارك في الزهد (١٣)، وأحمد (٤٧٦٤)، والطبراني (١٣٥٣٧)، والقضاعي (٦٤٤)، والبيهقي في شعب الإيمان (١٠٥٤٣).

(٤٠) أخرجه أحمد (٢٧٤٤)، والطبراني (١١٨٩٨)، وابن حبان (٦٣٥٢)، والحاكم (٧٨٥٨)، والبيهقي في شعب الإيمان (١٠٤١٧).

وغـــدت مفارقـــة لكـــل مخلـــف عنها حليف الـترب غـير مشيع[٤١]

اللغة:

(**غدا**) الشيء غدوًا من باب قعد: ذهب غدوة، وهو ما بين الفجر وطلوع الشمس، هذا أصله، ثم كثر حتى استعمل في الذهاب والانطلاق أي وقت كان كما هنا.

و(**الحليف**) المصاحب والمعاهد، يقال: تحالفا: إذا تعاهدا وتعاقدا على أن يكون أمرهما واحدًا في النصرة والحماية.

و(**الترب**) وزان قفل، لغة في التراب.

و(**التشييع**) الاتباع والتوديع، تقول: شيعت رمضان بست من شوال: أتبعته بها، وشيعت الضيف: خرجت معه عند رحيله إكرامًا له، وهو التوديع.

الإعراب:

(**وغدت**) الواو لعطف الجملة بعدها، و«غدت» فعل مضارع ناقص، واسمه الضمير المستتر فيه العائد إلى النفس.

و(**مفارقة**) خبره.

و(**لكل**) جار ومجرور متعلق بمفارقة، واللام فيه للتقوية، و«كل» مضاف.

و(**مخلف**) مضاف إليه.

و(**عنها**) متعلق بمخلف.

و(**حليف**) حال من مخلف مضاف.

---

(٤١) لكن هذه النّفس الكريمة، وليست أي نفس، لمّا كان قد بقي فيها من عالم العقل نسبة، وكانت تتألّم من فراقها لأصلها، وتبكي للعهود الأولى، فلا جرم أنّها سوف تجتهد لأن تعود لأصلها، وتعاود الاتّصال به، وهي بَعْدُ في عالم الجسم؛ وذا ممكن، لكن بشرط المجاهدة وسلوك الطّريق. وأوّل مرتبة في هذه المجاهدة والسّلوك إنّما بأن تفارق النّفس الكريمة والمتشوّقة كلّ نفس أخرى دَيْدَنُهَا الكذب والإخلاف، أي هي غير صادقة في ذكرها للعالم العقليّ، وأن تهرب من كلّ من حالف التّراب والجسم، ولم تكن له همّة أو صدق، وهذا معنى غير مشيّع، في أن يزهد فيهما.

و(الترب) مضاف إليه.

و(غير) حال أيضًا من مخلف مضاف.

و(مشيع) مضاف إليه.

وجملة «غدت» معطوفة على جملة «إذا قرب المسير» المارة، فهي في محل جر.

المعنى:

قوله: «وغدت» أي: أخذت في قطع العلائق والأسباب غدوة، ولم يقل: ذهبت أو مضت؛ لأن المباكرة شأن من يريد نجاز الأمر، فإنها تنفي الكسل، ولهذا ورد في الحديث: «**بورك لأمتي في بكورها**»[٤٢] وذلك لأن النفس حين تهب من النوم يقارنها النشاط لانحلال البخار دوريًا عند إرادة الراحة، والنفس لا تحس بامتلاء عند القيام من النوم وإن لم يكن الهضم حقيقيًا، فإذا استوفت القوى مأربها غدا الإنسان في مطالبه غير مكترث إلا بوجهته، وما قيل من أن القيام من النوم يوجب إحساسًا بما في المعدة، فلابد من تناول ولو جرعة ماء حار فإنه يذهب الكسل ويشد الأعضاء، فصحيح لمن بادر إلى النوم قبل الهضم.

قال شيخنا داود الأنطاكي: والقهوة من هذا القبيل.

قال الشارح: هذا البيت إشارة إلى حصول الموت بالفعل، والمراد بالمخلف: البدن المعطل المطروح بعد المفارقة، وإضافة «كل» إليه لما فيه من معنى الجمعية؛ لاشتماله على جمع من الأجزاء والقوى والأعضاء، ووصفه بكونه حليف الترب؛ أي: الأرض الكثيفة إشارة إلى أنه ملازم لحظيرته غير مفارق لترتبه.

وقوله: «غير مشيع» أي: إنه خسيس غير ملتفت إليه، إشارة إلى قصور حاله في الشرف بعد مفارقتها له وطرحها إياه، معطلاً عن قبول التدبير والتصرف، ولذلك حث الشارع على المبادرة إلى تجهيزه ومواراته بما روي: «**إكرام الميت دفنه**»[٤٣] وجعل ذلك إكرامًا

---

(٤٢) أخرجه الطبراني (٣١٨) وفي الأوسط (٧٦٥)، وأبو يعلى (٥٢٨١).

(٤٣) ذكره السخاوي في المقاصد الحسنة (١/ ٤٢) وقال: لم أقف عليه مرفوعًا، وإنما أخرجه ابن أبي الدنيا في الموت.

له؛ لكونه آلة لتلك النفس الزكية في تحصيل الكمالات الإنسانية ووصولها بذلك إلى تمام المقصود، فلذلك كان له حظ من الإكرام والاحترام على أبناء الجنس، ومن ثم ندبت زيارة القبور.

تنبيهات:

التنبيه الأول: قال الغزالي: إذا كان لابد من المفارقة فيجب على من رزقه الله عقلاً وميَّز بارئه ونفسه أن يسعى في حيلة لنفسه، وليكن في الدنيا كرجل سجنه سلطان زمانًا وبعثه إلى أرض يكرهها وأهلها وأغذيتهم، فإذا حصل بينهم علم أنه متى تركهم عذبوه وإن خالطهم كفوا عنه، فيكلمهم ويأكل معهم ولكن ذهنه وقلبه وعشقه لقطره الذي خرج منه، فإذا أخرجه الملك من ثم إلى قطره كان فرحًا بمفارقتهم، فلو عكف عليهم وصرف همته إليهم ثم بعث به إليه لكان خروجه نكدًا فلا يزال معذبًا ﴿فَلاَ تَغُرَّنَّكُمُ الحَيَاةُ الدُّنْيَا وَلاَ يَغُرَّنَّكُم بِاللهِ الغَرُورُ﴾ [لقمان:٣٣].

والرب تعالى هو المسئول أن يختم لنا بالخير ويجعلنا به وله فيما نأتي ونذر، وأن يتجاوز عنا إذا وفدنا إليه محتاجين فقراء إلى فضله، منقطعين عن الأهل والوطن، مخلِّفين الأبناء، مبتعدين عن الآباء، وقد حيل بيننا وبين القريب والصاحب والموالي والأقارب، إذا شرقت العين وجفت الشفة ويبست القدم، حين ﴿لاَ يَنطِقُونَ * وَلاَ يُؤْذَنُ لَهُمْ فَيَعْتَذِرُونَ﴾ [المرسلات:٣٥-٣٦] لا يستجيب لمن دعاه ولا يرى شق الجيوب عليه حين الوفاة.

التنبيه الثاني: قال الغزالي: الناس عند الموت ثلاثة أقسام:

الأول: موفق ذو بصيرة، يعلم أن الموت يعتقه والحياة تسترقه، وأن الإنسان وإن طال مكثه في الدنيا كخطفة برق لمعت في أكناف السماء ثم اختفت، فلا يثقل عليه الخروج من الدنيا إلا بقدر ما يفوته من خدمة رب،ه والازدياد من قربه والإشفاق مما يقول أو يقال له.

قال بعضهم لما قيل له: لِـمَ تجزع؟ قال: لأني أسلك طريقًا لم أعهده، وأقدم على رب لم أره، ولم أدر ما أقول وما يقال لي.

ومثل هذا لا ينفر من الموت، بل ربما إذا عجز عن زيادة العبادة اشتاق إليه.

قال بعضهم في مناجاته: إلهي، إن سألتك الحياة في دار الموت فقد رغبت في البعد

عنك وزهدت في القرب منك، وقد قال نبينا: «**من أحب لقاء الله أحب الله لقاءه**»[٤٤].

الثاني: رجل رديء البصيرة، متلطخ السريرة، منهمك في الدنيا منغمس في علائقها، رضي بالحياة الدنيا واطمأن إليها، ويئس من الآخرة كما يئس الكفار من أصحاب القبور، فإذا خرج إلى دار الخلود أضرته كما يضر الورد بالجعل، فإذا فارق الدنيا لم يوافقه مصاحبة الملأ الأعلى؛ فكان كما قال تعالى: ﴿**وَمَن كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَى فَهُوَ فِي الآخِرَةِ أَعْمَى**﴾ [الإسراء:٧٢] فالدنيا سجن الأول وجنة الثاني، والأول عبد ناداه مولاه فأجابه طوعًا وقدم عليه مسرورًا، والثاني كعبد أُحضر إلى مولاه مأسورًا وقُيد إلى حضرته مقهورًا.

الثالث: رتبة رجل بين رتبتين، عرف غوائل هذا العالم وكره صحبته، لكن أنس به فألفه، فسبيله سبيل من ألف بيتًا مظلمًا قذرًا ولم يرَ غيره، فهو يكره الخروج منه وإن كان قد كره دخوله، فإذا خرج ورأى ما أعد للصالحين لم يأسف، بل قال: ﴿**الْحَمْدُ لله الَّذِي أَذْهَبَ عَنَّا الْحَزَنَ...**﴾ [فاطر:٣٤].

ولا يبعد أن يكره الإنسان مفارقة شيء، ثم إذا فارقه لم يأسف عليه، فالصبي وقت الولادة إنما يبكي لما يناله من ألم الانتقال، ثم إذا عقل لا يتمنى العود إليه، والموت ولادة ثانية يستفاد منهما كمال لم يكن قبل بشرط ألَّا يكون قد تقدم من الآفات والعوارض ما أبطل قبول المحل للكمال، كما أن الولادة سبب كمال مضبوط لم يكن عند الاختيار بشرط ألَّا يكون تمكن في رحم المرأة من العلل والعوارض ما منع قبول الكمال.

ولكون الموت سبب كمال قال بعضهم: ينبغي أن يكون دعاؤنا لعزرائيل وشكرنا له كدعائنا لجبريل وميكائيل؛ ولذلك ورد في الدعاء: «**اللهم صلِّ على محمد وجبريل وميكائيل وملك الموت**»[٤٥] فإن الأولين سببان لإعلامنا بما فيه خلاصنا من الدنيا ونجاتنا في الآخرة، وذلك بواسطة محمد، وملك الموت سبب إخراجنا إلى ذلك العالم، فحقه عظيم وشكره لازم.

---

(٤٤) أخرجه البخاري (٦٥٠٧) ومسلم (٦٩٩٦) والترمذي (١٠٨٧) وابن ماجه (٤٤٠٥)، والنسائي (١٨٣٣) وابن حبان (٢٧٨) وأحمد (٨٧٨٤) والطبراني (٨٧٩٠) والدارمي (٢٨١٢) وأبو يعلى (٤/ ٦٩) وعبد الرزاق (٦٧٤٨) والحميدي (٢٢٥)، وابن المبارك في الزهد (٩٥٩).

(٤٥) لم أقف عليه.

التنبيه الثالث: قال المجريطي: سأل بعض الملوك بعض الحكماء: هل تشتاق النفس بعد الموت إلى الجسد وتتمنى عودها إليه؟ فقال: ذكروا أن بعض الملوك زوج ابنه واتخذ لحاشيته دعوة حافلة أسبوعًا لا يعرفون غير الأكل والغناء والفرح والسرور، وكان ابن الملك يقعد في صدر المجلس وينظر إلى ما الناس فيه من الفرح، فإذا نام أكثر الناس ومضى شطر الليل قام فدخل حجرة الخلوة، فاتفق ليلة أنه سكر وسكروا فمشى في الدار حتى خرج من بابها وخرج من المدينة إلى الصحراء فلم يدرِ أين هو، فرأى ضوءًا من بُعد فقصده، فإذا باب مردود وضوء داخله فدخله، فإذا بقوم نيام مطروحين كل واحد ملتف بإزار فظن أنها حجرة العروس والنيام جواريها، فجعل يناديهم فلم يجبه منهم أحد، فظن أنه لشدة السكر، فالتمس العروس بينهم حتى وقعت يده على واحدة أطراهن ثوبًا وأطيبهن ريحًا فظن أنها عروسه، فاضطجع معها فجعل ليلته يقرصها ويمتص لسانها ويتلذذ ولا يرى لذة أطيب مما هو فيه، فلما أصبح وأفاق من سكره فتح عينيه فإذا هو في ناوس خراب، وإذا أولئك النيام جيف الموتى، وإذا هو بجنب عجوز ماتت بالقرب وعليها كفن جديد مخيط مبخر والدم والصديد سائل منها وقد تلوث بدنه وثيابه به، فهاله ذلك وقام مرعوبًا وخرج هاربًا متنكرًا حتى نزل نهرًا فغسل ما عليه ورمى ثيابه ولبس ثيابًا نظيفة، فهل ترى بعدما نجَّاه الله من مبيته تلك الليلة في الناووس يشتاق إلى معاودة العجوز المنتنة مرة أخرى؟ قال: لا، قال الحكيم: فكذا حال النفوس بعد مفارقتها للأجسام وصعودها إلى ملكوت السماء.

هجعت وقد كشف الغطاء فأبصرت ما ليس يدرك بالعيون الهجع[٤٦]

اللغة:

(الهجوع) النوم ليلاً، تقول: هجع يهجع ـ بفتحتين ـ هجوعًا: نام بالليل، وجاء بعد

---

(٤٦) بعد أن تواصل المجاهدة والارتياض بأن تتعفّف من الأمور الحسيّة والشّهوات المردية، وبأن تدمن على تأمّل الأمور المعقولة، وتُبْقِي الجوهرة النّفيسة فيها وهي العقل تتّقد أبدا، فسوف تنكشف لها الحقيقة، وتلمح، وهي بَعْدُ متسربلة بالجسم، الأنوار الشّعشانيّة، واللمّع القدسيّة الّتي لا يمكن أن تُدْرَكَ إلاّ بملكة العقل المبرّا من الحسّ، أمّا أولائك الّذين أوغلوا في المحسوسات، وتردّوا في الشّهوات، وصاروا كالبهائم، فعيونهم هاجعة، ونائمة، ولا يمكن أن ترى إلاّ الوهم والكذب أي المحسوس.

هجعة؛ أي: بعد نومة من الليل.

وفي نسخة: بدل «هجعت»: «سجفت» تقول: سجفت المرأة: رفعت السجف، وهو الستر الذي يحجبها في خدرها.

وفي نسخة: «سجعت» والسجع: كلام مقفى تميل النفس إليه.

و(**الكشف**) رفع الحجاب، وعرفًا: الاطلاع على ما وراء الحجاب من المعاني الغيبية والأمور الحقيقية وجودًا وشهودًا.

و(**الغطاء**) الستر، وهو ما يغطى به، وجمعه: أغطية، من قولهم: غطا الليل يغطو: إذا سترت ظلمته كل شيء.

و(**الإبصار**) إدراك المبصر بالنور الذي تدرك به الجارحة المبصرات، يقال: أبصرته برؤية العين إبصارًا، وبصرت بالشيء ـ بالضم والكسر ـ لغة بصرًا بفتحتين: علمت فأنا به بصير.

و(**الإدراك**) اللحوق، يقال: أدركه: إذا لحقه، والمدرك ـ بضم الميم ـ يكون مصدرًا واسم زمان ومكان، تقول: أدركته مدركًا؛ أي: إدراكًا، وهذا مدركه؛ أي: موضع إدراكه أو زمنه.

و(**العين**) تقع بالاشتراك على أشياء مختلفة منها الباصرة كما هنا.

و(**الهجع**) كركع النيام.

الإعراب:

(**هجعت**) جواب «حتى إذا قرب المسير».

و(**قد**) الواو للحال، و«قد» حرف تحقيق.

و(**كشف**) فعل ماض مجهول.

و(**الغطاء**) نائب فاعل.

(**فأبصرت**) الفاء حرف عطف وتعقيب، و«أبصرت» فعل ماض وضميره المستتر فاعل.

و(**ما ليس يدرك**) «ما» موصول مفعول، و«يدرك» المجهول صلته، وضميره المستتر عائد الموصول.

و(**بالعيون**) متعلق بيدرك.

و(**الهجع**) نعت العيون.

المعنى:

اعلم أن تقرير البيت على رواية «سجفت» بالفاء: أن النفس عند الفراق يزول عنها حجاب البدن فينكشف الغطاء، فتدرك ما لا يتصور أن تدركه إذا كانت متعلقة به، وجعل المتلبسين بالبدن نيامًا؛ لأنهم بتعلق نفوسهم بأبدانها محجوبون عن الإدراك الحاصل للنفوس المجردة عن الأبدان كما أن النائم محجوب عن إدراك ما يدركه اليقظان.

وقد أخبر تعالى عن هذه الحالة بقوله: ﴿**فَكَشَفْنَا عَنكَ غِطَاءَكَ**...﴾ [ق:٢٢] وقول المصطفى: «**الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا**»(٤٧).

وعلى رواية «سجعت» بالعين: أنه لما كان ارتحال النفس وآن فراقها واتصالها بما تشتاقه من العقول المجردة والتلذذ بالصور العقلية المرتسمة فيها سجعت شوقًا إليها، وأدركت من الصور الكلية المعرَّاة عن المشخصات المادية ما لا يدرك بالعيون الهاجعة؛ لأن إدراكها بالآلات البدنية متعذر، بل ممتنع على مذهب القوم.

وعلى رواية «هجعت» معناه: سكنت أو ماتت، وقد يسمى النوم موتًا وعكسه، ولابد من تصوير ذلك، فنقول: «النوم» ترك استعمال الحواس الظاهرة، وإلقاؤها لذلك البدن في المضجع، والتفاتها إلى ما يخصها من التصرفات بحسب القوة الوهمية أو الفكرية، فاشترك النوم والموت في مطلق ترك استعمال آلات النفس، لكن الموت ترك كلي مع عدم قبول الاستعمال لتلك الآلة بالكلية، والنوم ترك جزئي؛ أي: ترك استعمالها من بعض الوجوه مع قبول البدن لذلك، فيسمى النوم «موتًا» وعكسه؛ لاشتراكهما في مطلق ترك

---

(٤٧) ليس بحديث وإنما هو قول منسوب لبعض الصحابة منهم علي بن أبي طالب وسفيان الثوري. انظر: حلية الأولياء لأبي نعيم (٧/ ٥٢)، والمقاصد الحسنة للسخاوي (١/ ٢٣٠)، وتذكرة الموضوعات للفتني (١/ ٢٠٠).

استعمال الآلة، فإذا سمي الموت «نومًا» خص بالأكبر.

والغطاء إشارة إلى البدن وما فيه من الأوهام حال تعلق النفس به، وكشفه إلقاؤها إياه في هذا العالم، ومفارقتها إلى ذلك العالم، وسمي: غطاء؛ لأن النفس وهي في البدن منغمسة في عوارضه وعلائقه المادية، معرضة عن الالتفات لمطالعة ذلك العالم العلوي، فإذا فارقت البدن خلصت من العلائق وألقت شائبة العوائق، فانحسر عن بصرها الغشاء وانكشف عن بصيرتها الغطاء، فأبصرت بالعين الحقة والبصيرة المحقة فلاحت لها أسرار الحق على الصفاء، وكشف عنها أستار الغيب على الوفاء، وتحققت أنها كانت في غفلة ورقاد، وأن هذه الحالة حالة اليقظة وقيام المعاد، فإدراكها للأشياء لا يختلف ولا يتبدل، ولا يزول ولا يتغير؛ لكونه محض الحق وخلاصة الصدق، وإلى ذلك أشار بقوله: «**الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا**»[٤٨].

فدلَّ على أن معارف أهل الآخرة كلها ضرورية حاصلة بالفعل بلا تعب، ومعارف الإنسان في هذا العالم بمعرض الغلط والتزلزل؛ لأنه ينظر إليها من وراء حجاب، وتتبدل عليه الأشياء من حق إلى باطل ومن صحيح إلى فاسد وعكسه؛ لانغماره في عوارضه البدنية، وهو المراد بقوله: «فأبصرت... إلى آخره» شبه العين الباصرة مع مجاورة البدن بالعين النائمة؛ لأن أكثر أحوال النائم عقب اليقظة باطلة؛ لكونها مجرد أضغاث أحلام بالنسبة إلى اليقظة الحسية، فحال الإنسان في الإدراك قبل المفارقة كحالة النوم بالنسبة لما بعدها.

تنبيه فيه توضيح لما تقدم:

اعلم أن **للإنسان نشأتين:**

إحداهما: تسمى الحياة الدنيا.

والأخرى: تسمى الحياة الأخرى.

أما الأولى: فهي كونها مع البدن وارتباطها به، واشتغالها بواسطة الارتباط به بالعالم المحسوس.

---

(٤٨) انظر السابق.

وأما الثانية: فهي مفارقتها هذا البدن واشتغالها بما يخصها من الصفات الروحانية، وقربها إما من أوج الملائكة أو حضيض الشياطين.

والموت: مفارقة النفس هذا البدن وتركها استعماله وانتباهها من غفلة الحواس، ونشير إلى نبذة من أحوالها بعد المفارقة، وكيفية تأثير الأعمال البدنية في اكتساب الصفات النفسية بقدر ما ينكشف قناع الشبهة، وذلك بعد تمهيد بيان كمال النفس ونقصها، فنقول: «كمال كل شيء»: ظهور خاصيته التي بها يمتاز عن كل موجود وخروجها من مهواة القوة المسترة إلى الفعل التام، و«نقصانه»: خفاء تلك الخاصية في وهدة الإمكان، فبقدر ما تظهر تلك الخاصية يطلق عليه اسم الكامل، وبحسب ما تستتر فيه يخص باسم الناقص.

ثم الاعتزاز والإهانة تابعان للكمال والنقصان، ومن اللائح أن خاصية الإنسان التي امتاز بها عن غيره أن يدرك العلوم الكلية الحقيقية بحيث يرتفع عن بصيرته حجاب الشك، ويتيقن حقائق الأمور منكشفة الجلابيب عن ثمراتها، فإن الظن لا يغني عن الحق شيئًا، ويكون كريم الأخلاق؛ أي: تكون القوة الفكرية والغضبية والشهوية وما تركب منها منقادة لنواهيه وأوامره، مذعنة لحوامله وزواجره، فتكون فيه القوة العاقلة التي هي حجة الحق على الخلق مسلطة بالعدالة على القوة الهيكلية، لا أن تكون القوة العالية العاقلة مسخرة للقوى البدنية السفلية.

فإن الإنسان إذا كان متقن العلوم، صادق الفهوم، قادرًا على ضبط القوى الجسمانية كان محفوظًا بكماله اللائق به، ثم كماله في العلوم يترجح بترجح المعلوم في جانبي النقص والكمال، وكذا كماله في الأخلاق يتفاوت بالقرب من خاص الاعتدال، ثم يليه كون هذا الكمال سببًا للبهجة والراحة.

وأما كيفية كون النقصان موجبًا للكآبة والارتماض فمكشوفة عند إخوان النظر وأرباب الفكر، فكيف يشك عاقل في التذاذ نفس تطهرت من قاذورات الطبيعة التي تميلها إلى الجانب السافل الحسي المخرج لها عن خواص فعلها الذي هو مقتضى ذاتها، وهو إدراك الحقائق الكلية، والانخراط في زمرة الأرواح المناسبة لحقيقتها، وذلك ثمرة حسن الخلق الذي معناه التبرؤ عن الإفراط والتفريط في المرغوبات الجسمانية.

وأما نقصان الإنسان فمعلوم من كونه مضادًا لكماله، وهو الجهل وسوء الخلق، فيكون أعمى البصيرة مطيعًا للقوى البدنية في أحد الطرفين الإفراط والتفريط، وإذا فارق البدن وهو بهذه الحالة يكون معذبًا؛ لأن محبوباته كانت منحصرة في الجسمانيات وقد حيل بينه وبينها بانقطاع العلاقة بينه وبين آلة شهواته ومدركاته المخصوصة به، والمعاني المجردة مستورة عنه؛ لعمى بصيرته، فيقع الإنسان في ظلمة؛ لأنها عبارة عن عدم النور عما يمكن أن يستنير، وكانت النفس يمكنها أن تستنير بنور الحق فتطالع حقائق الأشياء مستمدة من النور الأزلي؛ أي: العلم الإلهي، وقد أخطأها ذلك.

ثم الهيئات المحببة للذائذ البدنية الراسخة في ذات النفس تدعوها إلى طلب مواصلة المحبوب المقصود فتؤذيها غاية الإيذاء، وهي العقارب والحيات الروحانية، وهذا العذاب الروحاني الذي يهدي إليه العقل وكذا اللذة الروحانية المشار إليها أقوى من اللذة والعذاب الجسمانيين اللذين أثبتهما الشارع.

وإذا تبين معنى الكمال والنقصان نقول: إن النفس لذاتها مهيأة لقبول العلوم الحقيقية عن الملأ الأعلى، وإنما يحول بينها وبين تلك العلوم الاشتغال بمصالح البدن والانهماك في اللذة الحسية، فالنفس إذا كانت قاهرة للقوى البدنية غير غافلة عن تسخيرها لم تقدر القوة الجسمانية على منعها عن عالمها، فتكون دائمة الاستفادة من جانب الملكوت، وبقدر زيادة علمها تزداد مشابهتها لذلك العالم، وبقدر زيادة المشابهة ترتاح للوصول إلى الملأ الأعلى، فظهر أن الهيئة الانقيادية في البدن بالأوامر والنواهي مستلزمة للهيئة الفاعلية في النفس بالتبعية للبدن، وتلك الهيئة الفاعلية هي: الخلق الحسن.

والهيئة المنفعلة في النفس لقبول صور الحقائق عن الملكوت مستلزمة لحصول العلوم الحقيقية لها، وكذا الهيئة الفاعلية في قوى البدن؛ أي كونها مسخرة ـ بالكسر ـ للنفس في متابعتها لتحصيل الشهوات، موجبة ـ بالكسر ـ للهيئة الانقيادية في النفس استلزامها الإعراض عن العالم العلوي، والتبعية لها في جهلها الغريزي المستلزم لمحبة الجسمانيات المعذبة لها بعد المفارقة.

ثم اعلم أن مباشرة النفس للأحوال البدنية هي التي تكسبها هيئة السعادة والكمال

أو تكسوها لباس الشقاوة والوبال، وأن لكل فعل من الحواس تأثيرًا في كل من الهيئتين وإن لم يشعر به الإنسان حال حياته الجسمانية ينكشف له عند حياته النفسانية، فيشاهد عند خلع الجسد ثمرات أفعاله من مسعداتها ومشقياتها، وإلى مشاهدة تأثير جميع الأفعال في النفس يشير قوله تعالى: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ...﴾ [الزلزلة:٧] وقوله تعالى: ﴿كَفَى بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا﴾ [الإسراء: ١٤].

وكأن نفس الإنسان كتاب محفوظ فيه أرواح أفعاله، وهي الهيئات الحاصلة منها، وإنما يقرؤه الإنسان بعد الموت؛ لتنبهه حينئذٍ من رقدة الغفلة، ورجوعه إلى أحوال ذاته بعد أن كان مشتغلاً بأحوال البدن مشغوفًا بإصلاحه وتربيته، وكما أن الإنسان النائم يرى صورًا وهو غافل عن معناها، فإذا انتبه ووقع ذلك المعنى المصور بصورة الأحلام علم معنى تلك الصورة النومية، فكذا الإنسان حال الحياة الدنيا غافل عما يفعله من البر والآثام، وإنما حظه من تلك الأمور ظواهرها، وهو غافل عن أرواح تلك الأفعال، وهي جعل النفس سعيدة أو شقية بأنواع السعادة والشقاوة، فيظهر للنفس بعد الموت تأثير تلك الأفعال، فتتصور عبادته لربه صورًا حسنة تؤانسه، وعصيانه له صورًا قبيحة توحشه، فيتنعم بالأولى ويتأذى بالثانية و«**إنما هي أعمالكم ترد عليكم**»(٤٩).

فترقيه الأولى إلى فضاء السماوات وعالم الملكوت ومنازل الأرواح الطاهرة، فيرى هنالك من النعيم الأبدي والابتهاج السرمدي ما لا عين رأت، وينحط بالثانية إلى هاوية الجحيم، وهي عالم الأرواح الناقصة المظلمة المقيدة في عالم الطبيعة، فإن تمخضت الأولى فقد فاز فوزًا عظيمًا، وإن تمخضت الثانية فقد خسر خسرانًا مبينًا، وإن اجتمعا ـ وهو الأكثر ـ فالحكم في العاقبة للغالب.

وغـدت تغـرد فـوق ذروة شـاهق والعلـم يرفـع كـل مـن لم يرفـع(٥٠)

---

(٤٩) أخرجه أبو نعيم في حلية الأولياء (٥/ ١٢٦).

(٥٠) لذلك فهذه النّفس الكريمة لمدوامتها على الرّياضة والمجاهدة، ولانكبابها على المعقولات الّتي هي العلم الحقّ، فسوف يكون جزاءها أن ترقى إلى ذروة السّعادة، وتبلغ إلى قمّة الكمال الّتي لا يمكن أن تُبْلَغَ إلاّ بذلك العلم الحقّ. وقوله: والعلم يرفع كلّ من لم يرفع، فمعناه أنّ النّفس لمّا كانت في أوّل ما التبست بالجسم قد انحطّت إلى الحضيض ولم تُرْفَعْ، فبذلك العلم الحقّ هي حريّة بأن تُرفع إلى المقام الأسنى.

اللغة:

(**التغريد**) التطريب بالصوت، يقال: غرد غردًا من باب تعب: إذا طرب في صوته وغنائه كالطائر، وغرد تغريدًا مثله.

و(**فوق**) ظرف مكان، نقيض: تحت، نحو: زيد فوق السطح، ثم استعير للاستعلاء الحكمي.

و(**الذروة**) بتثليث أوله: المعجم من كل شيء أعلاه.

و(**الشاهق**) العالي، وأراد بذروة الشاهق: العالم الروحاني، وبالفوقية: مطلق العلو.

الإعراب:

(**وغدت**) الواو للعطف، و«غدت» فعل ماض ناقص معطوف على «هجعت» واسمه المستتر.

و(**تغرد**) الخبر.

(والعلم يرفع) الواو للاستئناف، و«العلم» مبتدأ، و«يرفع» فعل مضارع مبني للمعلوم وفاعله مستتر فيه تقديره: «هو»، والجملة في محل رفع خبر.

و(**كل**) مفعول مضاف.

و(**من**) مضاف إليه، اسم موصول بمعنى: الذي.

و(**لم يرفع**) صلته، والمستتر عائده.

المعنى:

يريد أن النفس لما تخلصت من البدن وفارقته تجردت معقولاً صرفًا مبرأة عن مقتضيات البدن الجاذبة إلى أسفل، فاتصلت بالروحانيات، وغردت سرورًا بحصول ذلك الاتصال والخلاص من الداء العضال؛ إذ التغريد إنما يستعمل عند هجوم فرحة أو زوال ترحة، فمقصود البيت: الإشارة إلى حصول كمال النفس بعد مفارقة البدن، فإنها فازت بالمقاصد الكلية، وحصلت على أتم الحالات العلوية، وانفردت بمجالسة الأحباب

ومؤانسة الأصحاب، راتعة في رياض تلك الأزهار، كارعة من زلال تلك الأنهار، مغردة في شواهق تلك الأغصان بضروب الألحان.

ووصفه بكونه شاهقًا مبالغة في ارتفاعه، وهو استعارة لرفعة منازلها وسمو درجاتها ملاحظًا ما تقدم من تشبيهها بالحمامة؛ إذ من صفاتها التغريد والاستعلاء على الأشجار، ثم احتج الناظم على قوله بالدليل كأنه قيل له: بِمَ ارتفعت؟ فقال: بالعلم، فإنه يرفع كل من لم يرفع؛ أي: من لم يكن رفيع القدر عالي الذكر؛ لأن الترقي من العقل الهيولاني الذي هو بداية النقصان إلى العقل المستفاد الذي هو نهاية الكمال يصير النفس كاملة فهو إشارة إلى أن حصول تلك المنازل الرفيعة إنما هو باكتسابها للعلوم الحقية وتخلقها بالأخلاق المرضية.

والمنازل: هي الثمر، والعلم: هو الشجر، وفيه إيماء إلى أن الزاهدين والعارفين وإن كانوا في هذه الدار خاملين محتقرين فهم في الآخرة خواص رب العالمين، وفيه حث على تعلم العلم وتعليمه، ورفض الكسل والتواني والاجتهاد في التحصيل، فقد قال سقراط: من خاطر بالنفس ظفر بالنفيس منه، ومن اطمأن بالكسل حرم العسل، ومن استوطن الراحة لم يملأ الراحة، والخوض في الشدائد طلبًا للتفريج من شأن العقلاء، والسهر في طلب العلم مفاتيح أبواب العز.

فـلأي شيء أهبطـت مـن شـامخ عال إلى قعر الحضيض الأوضـع[٥١]

اللغة:

(**الشامخ**) العالي، يقال: شمخ الجبل يشمخ، بفتحتين: ارتفع، فهو شامخ، وجبال شامخة وشامخات وشوامخ، ومنه قيل: شمخ بأنفه: إذا تكبر وتعاظم، وحينئذٍ فقوله: «عال» تأكيد، وإيراده للمبالغة في العلو.

وفي نسخة: «سام» بدل «عال» وهو بمعناه.

و(**قعر**) الشيء: نهاية أسفله، وجمعه: قعور، كفلس وفلوس، ومنه: جلس في قعر

---

(٥١) يأخذ ابن سينا هنا في السؤال سؤالا قد يسأله كلّ ناظر في أمر النّفس ويحتار فيه، ألا وهو، ليت شعري، وماسبب أن تكون النّفس قد فارقت عالمها الشّريف العالي لتنزل إلى هذا الحضيض الفاني عالم الجسم؟ وما الحكمة في ذلك ؟ وكيف كان لها أن تستبدل الّذي هو أدنى بالّذي هو خير؟.

بيته، كناية عن الملازمة.

و(**الحضيض**) القرار من الأرض عند منقطع الجبل، وروي في حديث أن شخصًا أهدى إلى رسول الله ﷺ مأكولاً فلم يجد ما يضعه عليه، فقال: «**ضعه على الحضيض، فإنما أنا عبد آكل كما يأكل العبد**»[٥٢] أي: ضعه على الأرض.

و(**الأوضع**) الأخفض، من وضع فلان: إذا انحط قدره وذل، ووضع في خسة ـ بالبناء للمفعول ـ فهو وضيع، أي: ساقط لا قدر له، والاسم: الضعة ـ بفتح الضاد وكسرها ـ ومنه قيل: وضع في تجارته وصنعته: إذا خسر، وأراد بالحضيض الأوضع: عالم الأجسام، فإنه بالنسبة إلى العالم العقلي منحط الرتبة جدًّا خسيس.

الإعراب:

(**فلأي شيء أهبطت**) الفاء فاء الفصيحة؛ أي: إذا عرفت أنها هبطت على كره، ويكون ذلك بالإهباط، فأقول لك: لأي شيء أهبطت؟ والباقي ظاهر.

المعنى:

هذا البيت شروع في السؤال عن الحكمة الباعثة لتعلق النفس بالبدن وانتهاء سؤاله عند قوله: «وهي التي قطع الزمان طريقها».

وقول الشارح: إنه من هنا إلى آخر القصيدة مشتمل على السؤال المذكور، رد بأنه لا دخل لما ذكره بعد ذلك في السؤال أصلاً، وأشار بالبيت إلى أنه تعالى إنما ضرب الهبوط على النفس وألزمها بالمقام في هذا العالم لتكتسب الكمال الإنساني، وتتشبه بأرباب العالم الروحاني، وهي وإن كانت بسيطة الجوهر جليلة الصفات لكنها في أول الفطرة جاهلة جهلاً ساذجًا، غافلة عما يضرها وينفعها، ولوحها في تلك الحالة كدر، وسطح مرآتها مظلم، لكنه قابل للتنور والصفاء سريع الكشف والانجلاء.

ومن القضاء والقدر الإلهي: أنها لا تكمل إلا إن تعلقت بذلك البدن، وتضرب تلك الآلات في اقتناص الجزئيات المحسوسة أولاً، وتخزنها في الخزائن البدنية ثانيًا، ثم

---

(٥٢) أخرجه هناد في الزهد (٢/ ٣٦٧).

تعمد فتقصر صفوها ولبابها بالقوة الفكرية ثالثًا، فتحصل بالعلم بالكليات القانونية على ما تحتها من الجزئيات واحدًا واحدًا رابعًا، وهكذا حتى يفضي بها ذلك إلى العلم بما في الحضرة القدسية والكرة المحيطة الفلكية بحسب ما في قواها من الإمكان، وما قدر لها الرحمن، ثم تعود إلى عالمها على غاية الصفاء فتنزل منازل الأبرار وتتأهل لجوار الواحد القهار.

وقد ثبت لدى الحكماء أن جوهرًا يسمى: النفس الناطقة، وأن في العالم العلوي عقولاً عاشرها يسمى: العقل الفعال، ينتقش بها في العالم من العلوم وما كان ويكون، وتلك العلوم حاصلة له بالفعل، ويسمى ذلك العقل الفعال بـ: العلة الفاعلة، ويسمى جوهر النفس بـ: العلة القابلة، وتلك العلة الفاعلة المنتقشة بجميع الصور كالمرآة العلوية، والنفس الناطقة كالمرآة السفلية؛ لخلوها عن جميع الصور مع قابليتها لحصولها.

العقل

وينقسم العقل عند أهل المعقول إلى: نظري وعملي.

العقل النظري: قوة للنفس بها تكتسب العلوم النظرية إما من الضروريات أو من النظريات المنتهية إلى الضروريات.

ومراتب العقل من ذلك القابل متفاوتة، فإذا تعلقت النفس بالبدن فهي حينئذٍ خالية عن الصور الكلية لكنها قابلة لها، فتسمى: عقلاً هيولانيًا؛ أي: قابلاً لحصول صورة ما كلية، وهو بمنزلة استعداد الطفل للكتابة، فإذا استعملت تلك الآلة في الجزئيات المحسوسة الشخصية تأهلت لأن يفاض عليها من العلة الفاعلية صور الأوليات الكلية التي بها يكون الإنسان عاقلاً، فإذا أفيض عليها ذلك سميت عقلاً بالملكة؛ أي: لها ملكة الانتقال بواسطة تلك الأوليات إلى النظريات وهو كاستعداد الأمي لتعلم الكتابة.

وهذا العقل إن كان متوقد المصباح سريع التحصيل للنظريات زيد في تسميته بأنه عقل قدسي، ثم إذا حصل مع تلك الأوليات النظريات لا على أنها حاصلة بالفعل، بل بمعنى: أنه من شاء التفت إليها فيستحضرها من غير تجشم كسب جديد سمي: عقلاً بالفعل؛ لشدة قربه من الفعل، وهو كاستعداد القادر على الكتابة حال كونه غير ملتبس بها، وعند ذلك يتأهل لقبول الانتقاش الكلي بالفعل عن تلك المرآة العلوية، فإذا حصل له تلك العلوم المنتقشة في تلك المرآة بالفعل حتى يصير كأنه هو في الإحاطة بكل العلوم سمي: عقلاً مستفادًا، وهو كتلبس القادر على الكتابة بالكتابة، فهنا أربع مراتب: العقل الهيولاني، ثم العقل بالملكة، ثم العقل بالفعل، ثم العقل المستفاد.

والعقل العملي: قوة للنفس هي مبدأ تحريك القوة الشوقية إلى ما يختار من الجزئيات من أجل غاية معلومة أو مظنونة أو موهومة.

وأما العقل في العرف العام: فهو يقال لصحة الفطرة الأولى في الإنسان، فيُحدّ بأنه: قوة بها التمييز بين الأمور الحسنة والقبيحة، ويقال لما يكتسبه الإنسان من التجارب من الأحكام الكلية، فيكون حدَّه أنه: معان مجتمعة في الذهن تكون مقدمات يستنبط بها المصالح والأغراض، ويقال للحالة الأدبية، وحدُّه: هيئة محمودة للإنسان في حركاته وسكناته واختياره.

وإذا ثبت هذا فقد عرف بالتجربة الحسية أن انتقاش المرآة بالصورة إنما يحصل من مقابلة تلك المرآة لتلك الصورة، وإن كان يختلف الانتقاش بالصفاء والخفاء بحسب جواهر تلك المرائي وما فيها من قوة الاستعداد وضعفه، لكن لابد من المقابلة حتى تنتقش المرآة بتلك الصورة، وحينئذٍ يلزم وجوب الالتفات إلى الجهة العلوية؛ لتكون النفس الناطقة مقابلة بوجهها لوجه ذلك الجوهر العلوي فيحصل الانتقاش، فإن التفتت للجهة السفلية حرمت ذلك الانتقاش والنور من ذلك العالي؛ لأنها على عكس المقابلة، بل هي منقلبة الوجه عن جهة الحق إلى الخلق، وهذا هو الذي أوجب زهد الأولياء والحكماء ورفضهم للدنيا والإقبال على أسباب الآخرة، واقتصروا على قوام الحياة ودفع الحاجة، ومن ذلك يخرج الجواب عن السؤال وينزاح الإشكال.

تنبيه:

قد سبق الناظم إلى هذا السؤال غيره وأجابوا عنه، ففي «المحصل» للإمام الرازي بعدما نقل عن الحرورية القائلين بقدم النفس ما نصه: أما النفس فإنها تفيض عنها الحياة فيض النور عن قرص الشمس، لكنها جاهلة لا تعلم الأشياء ما لم تمارسها، وكان البارئ تعالى عالمًا بأن النفس ستميل إلى التعلق بالهيولي وتعشقها، وتطلب اللذة الجسمية وتكره مفارقة البدن وتنسى نفسها، ولما كان شأن البارئ تعالى الحكمة التامة عمد إلى الهيولي بعد تعلق النفس بها فركبها ضروبًا من التراكيب على الوجه المؤلم، ثم أفاض على النفس عقلاً وإدراكًا، وصار ذلك سببًا لتذكر عالمها، وسببًا لعلمها بأنها مادامت في العالم الهيولاني لا تنفك عن الآلام، وإذ عرفت النفس ذلك وعرفت أن لها في عالمها اللذات الخالية عن الآلام اشتاقت إلى ذلك العالم، وعرجت بعد المفارقة وبقيت هناك أبد الآبدين في نهاية البهجة والسعادة.

قالوا: وبهذا الطريق زالت الشبهات الدائرة بين القائلين بالقدم والحدوث.

ثم قال: وبقي علينا سؤالان:

الأول: أن يقال: لِـمَ تعلقت النفس بالهيولي بعد أن كانت غير متعلقة بها؟

الثاني: هلا منع البارئ النفس عن التعلق بالهيولي؟(٥٣)

وقد أجابوا عن الأول: بأن هذا السؤال غير مقبول من المتكلمين؛ لأنهم يقولون: القادر المختار قد يرجح أحد مقدوريه على الآخر من غير مرجح سوى إرادته ذلك، فهلا جوزوا ذلك في النفس؟ وغير مقبول أيضًا من الفلاسفة؛ لأنهم جوزوا في السابق أن يكون علة معدة للاحق، فهلا جوزوا أن النفس وإن فرض أنها قديمة لها تصورات متجددة غير متناهية؟ ولم يزل كل سابق علة للاحق حتى انتهت إلى ذلك التصور الموجب لذلك التعلق.

وأجابوا عن الثاني: بأن البارئ علم أن الأصلح للنفس أن تصير عالمة بمضار هذا التعلق حتى أنها بنفسها تمتنع عن تلك المخالطة، وأيضًا فالنفس لمخالطتها الهيولي تكتسب

---

(٥٣) قال المصنف ابن سينا: **في أحكام الهيولي والصورة**: الاتصال الجسمي هو موجودٌ في مادةٍ، وذلك لأنه يقبل الانفصال، وقبول الانفصال فيه إما أن يكون لأنه اتصالٌ، والاتصال لا يقبل الانفصال الذي هو ضده؛ لأنه يستحيل أن يكون في ضد قوة قبول ضد؛ لأن ما يقبل شيئًا يقبله وهو موجودٌ، فمن المحال أن يكون شيء غير موجودٍ يقبل شيئًا موجودًا، والضد يعدم عند وجود الضد، والمقابل عند وجود المقابل، فقوة قبول الانفصال هو لشيءٍ قابل للانفصال والاتصال، فإذًا الاتصال الجسماني في مادةٍ، وكذلك ما يتبع هذا الاتصال ويكون معه من القوى والصور، المادة الجسمانية لا تفارق هذه الصورة؛ لأنها إن فارقت فإما أن تكون ذات وضعٍ، أو لا تكون ذات وضعٍ، فإن كانت ذات وضعٍ وتنقسم فهي بعد جسم، وإن كانت ذات وضعٍ ولا تنقسم حصل لذي الوضع الغير المنقسم انفراد قوام، وقد بيَّنا استحالة هذا في الطبيعيات، وإن لم يكن لها وضعٌ وكانت مثلا مادة نار ما بعينه فإذا لبست صورة النارية لم يجب أن تحصل في وضعٍ بعينه، ولكنها لا يمكن أن تحصل إلا في وضعٍ بعينه، وأما إذا كان مثلا ماء ثم استحالة هواء تعيَّن لها ذلك الوضع؛ لأنها إذا كانت ماء كانت هناك، فإذًا إنما لبست صورة الهوائية أو النارية وهي ذات وضعٍ، ولو كانت الهيولي تقتضي وجودًا عاريًا عن الوضع على نحو وجود المعقولات والصورة أيضًا غير ذات وضع لنفسها؛ لأنها معقولة من حيث هي الصورة، لكان المؤلف من معنيين معقولين، وكل جملة معقولين معقول غير ذي وضعٍ، فإذًا المادة الجسمانية يتعلَّق وجودها بسبب جعلها ذات وضعٍ دائمًا، فلا تتعرى إذًا عن الصورة الجسمانية ولا عن صور وقوى غيرها.

وكيف! وإذا وجدت جسمًا لم يخلُ إما أن يكون قابلاً للتقطيع والتفريق أو غير قابلٍ، فإن كان قابلاً فإما بعسرٍ أو بسهولةٍ، وأيضًا فإما أن يكون قابلاً للنقل عن موضعه أو غير قابلٍ، وجميع ذلك بصور وقوى غير الجسمية..

من الفضائل العقلية ما لم يكن مو جودًا لها، فلهذين الغرضين لم يمنع البارئ تعالى النفس عن التعلق بالهيولي. إلى هنا كلام الإمام الرازي.

وقال الراغب: الحكماء وقعوا في هذه المسألة في تخا ن الله من يعلم أنه يكفر وتكليفه إياه الإيمان، الناس ت شبهة لهم عظيمة.

فقال بعض المتكا ؤال فاسد؛ لأنه لا فرق بين النفع والصلاح، ومحال أن يوصف المعا كلام يدفع الخصم بالجدال وليس فيه مقنع لمن طلب لدائه الد

١. خلق الله إياه؛ ليعرض به للخير الأبدي.

قالوا: وهذا قصد صحيح وإن أفضى ببعض الناس إلى مكروه لسوء اختياره، وليس هذا أيضًا بمقنع، فالعالم بالعواقب يصح أن يفعل فعلاً قاصدًا به خيرًا مع علمه بألَّا يحصل مقصوده كمن زرع في أرض سبخة مع علمه أنها لا تنبت.

وقال قوم: لما كان الله هو الملك الحق فله أن يفعل في ملكه ما يشاء ﴿لاَ يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ﴾ [الأنبياء:٢٣].

قالوا: ولا يصح اعتباره بالشاهد، فإن مالك العبد في الشاهد هو مالك لمنافعه في الحقيقة دون غيرها.

وقال بعض الحكماء في ذلك: إن الصلاح والفساد والخير والشر في العالم لا تعتبر في الجزئيات، بل في الكليات، وليس في العالم شر مطلق بوجه، بل كل شر فيه فهو بالإضافة، فكل فساد لشيء فهو صلاح لغيره.

قال: وقد ثبت أنه تعالى حكيم ولا يفعل بعباده إلا ما هو الأصلح وثبت أنا نجهل أكثر حكمه.

قال تعالى في حق الإنسان: ﴿إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولاً﴾ [الأحزاب:٧٢].

﴿وَخُلِقَ الإِنسَانُ ضَعِيفًا﴾ [النساء:٢٨].

﴿وَاللهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ﴾ [النور:١٩].

﴿وَمَا أُوتِيتُم مِّنَ العِلْمِ إِلاَّ قَلِيلاً﴾ [الإسراء:٨٥].

﴿يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ﴾ [طه:١١٠].

وإذ قد عرفت هذه الأصول فحق العاقل أن يذعن فيما يجهله للاعتراف بحكمته تعالى، ويتهم نفسه في قصوره عن إدراك حقيقتها، ولا يحكم على الحكيم بالحزر والتخمين والظن، فقد قال تعالى في ذم من يحكم بذلك: ﴿إِن يَتَّبِعُونَ إِلاَّ الظَّنَّ﴾ [النجم:٢٣].

وكتب الحسن إلى عمر بن عبد العزيز، وكان قد سأله عن مسألة من هذا الجنس: اعلم أن الله لا يطالب العباد بما قضى وقدر، لكنه يطالبهم بما نهى وأمر، فطالب نفسك من حيث يطالب ربك، ودع ما لا يعنيك والسلام. إلى هنا كلام الإمام.

وقال في موضع آخر: مما يصعب جدًّا الوقوف على حكمة الله في معاقبة المذنبين في القيامة، وذلك أن المعاقب في الشاهد لا يعاقب إلا لأحد وجوه ثلاثة: إما قصد أن يردع المعاقب عن معاودة ما ارتكبه من الذنب، وإما نكالاً لغيره؛ لئلا يتعاطوا ما تعاطاه، وإما تشفيًا من غيظ يداخله على من ارتكب الذنب، وقد علم أن الآخرة ليست بدار تكليف فيظن أن هذا المرتكب للذنب يعاوده أو يقتدي به غيره، والبارئ تعالى منزه عن دخول الغيظ عليه وعن طلب التشفي. انتهى كلامه.

ولذلك كله قال الناظم:

إن كـــان أهبطهـــا الإلـــه لحكمـــة طويت عن الفذ اللبيـب الأروع[٥٤]

اللغة:

(الحكمة) العدل والعلم والحلم والنبوة والقرآن والإنجيل والعاقبة الحميدة للشيء، والمراد من الحكمة هنا الأخير، وهو الباعث للإنسان على فعله أو للحاكم على حكمه، كما يقال: ما الحكمة في إيجاب الزكاة في المال الزكوي؟ فيجاب بأنها: سد خلة الفقراء.

---

(٥٤) فهبوطها قد يكون لغرض إلاهيّ ليس يعلمه إلاّ الله، ومُنِعَ عن الانسان ولو كان اللّبيب الفطن المدقّق.

و(طويت) هنا بمعنى: اش ت وخفيت، على سبيل المجاز، وهي عاقبة حميدة للإعطاء.

و(الفذ) الفرد المتميز دراك والعقل الذي لا مثل له فيما نسب إليه من الخرف.

و(اللبيب) العاقل

و(الأ

وفي لويت».

بدل «الفذ»: «الفطن».

راب:

(إن) حرف شرط جازم.

و(كان) فعل ماض ناقص في محل جزم فعل الشرط، واسمها ضمير مستتر يعود على «الإله».

و(أهبطها) فعل ومفعول.

و(الإله) فاعل أهبط، وقد تنازعه كل من «كان» و«أهبط»، وأعمل الأول في ضميره على رأي البصريين، أو يكون «الإله» اسم كان، ويقدر لـ«أهبط» ضمير على رأي الكوفيين، والجملة في محل نصب خبر كان.

و(لحكمة) متعلق بـ«أهبط».

وقوله: (طويت) قال الشارح السمرقندي: جواب الشرط؛ يعني قوله: إن كان.

وتعقبه السمناني بأنه سهو فاحش ولحن ظاهر، ثم قال: الصواب أن «طويت» في محل جر على أنه صفة «لحكمة»، والكلام ما تم، وجواب الشرط قوله: «فهبوطها لا شك...» إلخ الآتي.

المعنى:

يريد إن كان الإله أهبطها لحكمة خفيت عنا واشتبهت على العقلاء بحيث لا يهتدي إليها... إلخ.

وتتمة الكلام قوله:

فهبوطها لا شك ضربة لازب لتكون سامعة لما لم تسمع[٥٥]

وتعود عالمة بكل خفية في العالمين فخرقها لم يرفع[٥٦]

اللغة:

(اللازب) اللازم الثابت، يقال: لزمه الشيء ضربة لازب؛ أي: لا ينفك عنه ألبتة، وهو أفصح من «لازم».

قال الزمخشري: ومن المجاز: ما هذا بضربة لازب، والمراد: أن هبوطها أمر لازم وحتم مقضي أوجبه الحكيم الأقدس؛ لما يترتب عليه من الفوائد الجليلة والفضائل الجميلة.

و(السمع) قوة مودعة في مقعر الصماخ يدرك بها الأصوات، وذكره دون بقية الحواس؛ لأنه أعونها على تحصيل الفضائل، سيما في الملأ الأعلى المشتمل على صريف الأقلام وصرير الأفلاك التي وضعت الموسيقى على نحوها، ولأن كل حاسة هناك مؤخرة بالنسبة إلى السمع؛ إذ الإبصار يحجب بالأنوار، والذوق بالشوق، والشم بتمام البساطة، واللمس بذهاب الكيفات.

و(الخفية) بمعنى: المخفية.

و(الخرق) الثقب المستدير.

---

(٥٥) أو قد يكون هبوطها لضرورة ذاتيّة، وهذا معنى ضربة لا زب، أي حتمًا؛ وذلك من أجل أن تُحصِّلَ معرفة من غير جنس المعرفة الأولى الحاصلة لها. لأنّ المعرفة الأولى هي معرفة عقليّة محض وبعد هبوطها واتّصالها بالجسم، فقد حصل لها معرفة من جنس آخر، وهي المعرفة بعالم الهيولى. ولعلّ ذلك هو معنى قوله: لتعود عالمة بما لم تسمع، يقصد ليتجدّد لها معرفة غير المعرفة العقليّة الأولى.

(٥٦) والّذي يؤيّد التّأويل السّابق قوله هنا: وتعود عالمة بكلّ حقيقة في العالمين، أي عالم العقل وعالم الهيولى، أي لتجمع بين المعرفتين، المعرفة العقليّة والمعرفة الحسيّة. لكن ابن سينا يستدرك على ذلك بقوله إنّ صحّ هذا السّبب في تعليل هبوط النّفس فإنّ هبوطها قد أضرّ بها ولم ينفعها، وأنّ اكتسابها لمعرفة أخرى حسّيّة إلى المعرفة العقليّة وإن كان في ظاهره زيادة ووفرة، لكنّه قد نال من بساطة تلك النّفس وبثّ فيها الشّقاق السّاري إليها من الهيولى، فلم تلتأم كامل الالتآم، فكأنّها ثوب شُقَّ، ثمّ رُقِّعَ لكنّ هذا التّرقيع لا يمكن أن يعيد ذلك الثّوب إلى وحدته الأولى التّامّة.

وقوله: (**فخرقها لم يرقع**) مأخوذ من المثل السائر: «اتسع الخرق على الراقع» أي: جاوز الشر والفساد حد الاعتدال في مأربها بحيث لا يرجى صلاحه ولا يمكن إصلاحه.

الإعراب:

(**فهبوطها**) الفاء واقعة في جواب الشرط؛ لكونه جملة اسمية، و«هبوط» مبتدأ مضاف، والضمير مضاف إليه يعود إلى النفس.

و(**لا شك**) اللام نافية للجنس، وخبرها مقدر؛ أي: موجود فيه.

و(**ضربة**) بالرفع: خبر المبتدأ مضاف.

و(**لازب**) مضاف إليه.

و(**لتكون**) اللام للتعليل، والمعلل كون هبوطها ضربة لازب؛ أي: لازمًا، وتكون فعل مضارع ناقص، واسمها المستتر يعود على النفس.

و(**سامعة**) خبرها.

و(**لما لم يسمع**) متعلق بسامعة، واللام للتقوية.

و(**تعود**) الواو للعطف، و«تعود» بالنصب عطف على «لتكون» واسمها المستتر.

و(**عالمة**) خبر «تعود».

(**فخرقها**) الفاء فاء الفصيحة، و«خرق» مبتدأ.

و(**لم يرقع**) بالبناء للمجهول، وجملته في محل رفع خبر المبتدأ.

وفي نسخة: «فهبوطها إن كان ضربة لازب» وحينئذٍ يكون «ضربة» بالنصب خبر كان، واسمها المستتر يعود لـ«هبوط» والفاء في «فخرقها» واقعة في جواب الشرط؛ لكون الجواب جملة اسمية، وجملة «فخرقها لم يرقع» جواب الشرط، وقد سد الشرط وجوابه مسد خبر «فهبوطها».

المعنى:

إن النفس الناطقة كان هبوطها وتعلقها بالبدن على طريق اللزوم؛ لتسمع ما لم تكن

سامعة له من مبادئ العلوم وأصولها بواسطة الحواس الظاهرة والباطنة، وتصغي إلى الألحان وقسمة الأصوات، فتعلم أنها جزء من صرير الأفلاك الشريفة، فتستدل بها على عظمة صانعها وتفرده بالوحدانية، وتعود عالمة بالأسرار الخفية في العالمين ـ بفتح الميم ـ عالم الغيب والشهادة، أو البساطة والتركيب، أو العقول والنفوس، أو العالم العلوي والسفلي، أو الأفلاك والعناصر، أو الكون والفساد، أو المدرك وما لا يدرك.

وفي نسخة: بكسر الميم؛ أي: ما سوى الفياض الأول، وأراد بقوله: «فخرقها لم يرقع» أنها لو حصلت العلوم قبل المفارقة، فمقصودها ما لم يحصل؛ لأن الكمالات العقلية غير متناهية ولا يمكن حصولها للنفس في مدة الحياة، وإن لم تحصل العلوم فمقصودها لم يحصل؛ لبقائها في الجهل، أو لأن أكثر النفوس تفارق أبدانها بدون تحصيل الكمال المطلوب، فيفوتها الكمال والسعادة الأخروية التي تحصل لمن حصل على العلوم، وتعلم أنها لم يبقَ لها طريق إلى اكتساب الكمال إذا فارقت ولم تكتسب ما به تكمل، سيما وهي عالمة بأنه لا سبيل إلى العود، وهذا هو سبب شدة الأسف، فإنها كلما عرفت قدر ما فات ورأت أنها قصرت، وأن العود لاكتساب الكمال محال اشتد التلهف، وفي الحالات الثلاث هي صالحة لأن يضرب لها المثل المشهور: «اتسع الخرق على الراقع».

وحاصل السؤال المتقدم: أنا قد علمنا هذا الهبوط والسريان والخروج، والحكيم ـ تقدس ـ لا يفعل شيئًا إلا لحكمة، فحيث لم يكن ذلك عبثًا فلأي شيء هبطت من الأعلى للأدنى، واعتاضت بالفاني عن الباقي، واختلطت بالظلمة مستبدلة بها عن النور العجيب، والخير الكامل والسؤال عن النوع لا عن الشخص؟ فكأن الناظم يقول: مرادنا: إيضاح تلك الحكمة، فإن النفس لم تعص بعد حتى يقال: أنزلها عقوبة، ولا هي غريبة من اللطائف التي انبجست عنها فيقال: طهر الأمكنة الرفيعة منها، ولا تعشق بينها وبين ما انتهت إليه فيقال: حملها على ذلك الاشتياق، ولا بينهما جاذبية مغناطيسية إلى غير ذلك مما يمكن أن يقال.

وحاصل ما أجيب به: أنها أهبطت فتعلقت بالهيكل؛ لتكمل بواسطته إن كانت من أهل الجد والاجتهاد، فإذا حق التفريق كانت بما اكتسبت أهلاً لمخالطة الأرواح الفاضلة والعود إلى مألفها من حيث أخذت ممتزجة بالرفيق الأعلى.

واعترض بأنه يلزم عليه أن يجب لكل نفس تعلقت ببدن ألّا تفارق حتى تتكمل، وفساده بيّن، ثم إن كانت من الملأ الأعلى فكيف تكون ناقصة وقد فرضتموه كمالاً محضًا وخيرًا صرفًا؟ وما نحن فيه إما بالضد أو ممتزج، وكلاهما لا يعطي تكميلاً، وبأن اللطائف إن كانت لا تتكمل إلا إذا تعلقت بالكثائف فيجب أن يتعلق سائر الروحانية بالأجسام الكثيفة، وهو محال، وسيجيء الجواب في شرح قوله الآتي: «أنعم برد جواب ما أنا فاحص».

وهـي التـي قطـع الزمـان طريقهـا حتـى لقـد غربـت بغـير المطلـع[٥٧]

اللغة:

(**الزمان**) مقدار حركة الفلك الأطلس.

و(**الطريق**) مكان المرور من محل إلى محل، يُذكَّر في لغة نجد، وبها جاء القرآن، ويؤنث في لغة الحجاز.

و(**الغروب**) البعد والتواري، يقال: غربت الشمس تغرب غروبًا: بعدت وتوارت في مغيبها، والمراد به هنا: انقطاع التعلق.

و(**المطلع**) موضع الطلوع من المكان المرتفع إلى المنخفض، والمراد هنا: التعلق بالبدن.

الإعراب:

(**وهي**) الواو للحال، و«هي» مبتدأ.

و(**التي قطع الزمان طريقها**) الموصول وصلته في محل رفع خبر المبتدأ؛ إذ التقدير: المقطوعة الطريق.

---

(٥٧) وجود النّفس في الزّمان هو الذي جعلها تدخل تحت حكم التغيّر، والهيولى، وإذ كانت هي في أصلها بسيطة، وعالمها الحقيق بها إنّما هو عالم الثّبات والأبديّة، أي ما فوق الزّمن، إذًا فوجودها في الزّمن ودخولها تحت حكمه، جعل الزّمن يصرفها عن غايتها وحقيقتها، وهذا معنى قوله: وهي الّتي قطع الزّمان طريقها. وقوله حتّى لقد غربت بعين المطلع، فلعلّه يعني به: وبسبب تسلّط الزّمن على النّفس وحصولها في الجسم، فهي قد غابت، لكن غروبها هو ليس مُرْسَلاً، بل من نفس غروبها، فإنّها تعاود أن تطلع ثانية إذا ما جاهدت وارتاضت لتجدّد اتّصالها بالعالم الأعلى.

و(حتى) ابتدائية على مذهب الجمهور، وحرف جر على مذهب الأخفش وابن مالك، والتقدير على الأول: حتى غروبها متحقق بغير المطلع، وعلى الثاني: قطع الزمان طريقها إلى تحقق غروبها بغير المطلع.

المعنى: يقول: إنما كان مراد النفس: تحصيل مأربها من الارتسام بالصور العقلية، وتلك أسرار الموجودات الكائنة من الأزل إلى الأبد، لكن الزمان قطع طريق مطلبها التي كانت ماشية إليه راجعة في التحصيل والتعويل عليه بهلاك البدن الذي هو آلتها في تحصيل المطالب، فإن تكرر الأزمنة والحركات يضعف القوى البدنية ويحللها، ويفضي بها إلى الاندراس بحيث تختل أحوالها، وينحل التركيب الجسماني آخر الأمر، وهناك يشتد الأسف والتحرق حين تتحقق العدم بالتفرق، وتستد عليها الطرق والمذاهب حتى أنها لشدة ما تقاسي من الأهوال وتشاهد من تيقن انحلال الأحوال لم يكن لها شغل إلا التأهب للخروج منه وقد أشرف على الفساد وآل أمره إلى انقطاع الأسباب وانقلاع الأوتاد، فتعود كاسفة الأنوار مستوحشة بعد الأنس في تلك الديار قد ردت إلى الوبال وذهبت، لكن لا من حيث طلعت وغربت، لكن لا من حيث أشرقت ودنت بعد الشرف إلى الهبوط، ومن أوج المعالي إلى حضيض السقوط، قد نزعت منها الطبيعة ما وهبته، وتوازعت أيدي البلى ما جمعته، وفرق الخلا بينها وبين ما أحكمته، فليت شعري إذا انكدرت النجوم، وتناثرت الكواكب، وطويت السماء، وسدت المذاهب، ما حيلة العقل حتى يستقل بالتثبت؟ وأي قدرة للحواس التي تقطعت أوصالها وتغيرت أحوالها؟

«وغروبها بغير المطلع»: انفصالها بصفة لم تكن وقت التعلق، وذلك أنها في حين التعلق كانت ساذجة لا تعرف الكمال ولا النعيم ولا العقاب، فلا تأسف على فوات الأولين أو نقصها، ولا تخاف من الأخير، وأما في حال الانفصال فإنها علمت ذلك فقد غربت بغير المطلع.

والمعنى على نسخة «بعين المطلع»: أنها انفصلت كما اتصلت على حد، ثم ما سلم حتى ودعا، يرشد إلى ذلك البيت الآتي: «فكأنها برق...» إلخ.

فكأنهـا بـرق تـألق بـالحمى ثـم انطـوى فكأنـه لم يلمـع[٥٨]

اللغة:

(**البرق**) واحد بروق السحاب.

و(**ألق البرق**) وائتلق وتألق: لمع.

وقوله: (**ثم انطوى**) من الطي، والمراد به هنا: الخفاء والانطفاء.

الإعراب:

(**فكأنها**) الفاء للاستئناف.

و(**برق**) خبر كأن.

و(**تألق بالحمى**) نعت برق.

و(**فكأنه**) الفاء للاستئناف، والباقي ظاهر.

المعنى: يعني: أن النفس عند فراق البدن تكون كأنها لم تصحب البدن قط فكأنها لم تكن، وشبه مدة اتصالها به بظهور البرق واختفائه في قلة الزمان وسرعة انقضائه، وإذا خلصت من البدن نسبت في الامتداد الزماني من الأزل إلى الأبد، فمدة الاتصال لا تكون قدرًا يعتد به، وما مآله إلى العدم فهو في حكم المعدوم، كما قال المتنبي:

نَـصيبُكَ في حَياتِـكَ مِـن حَبيـبٍ نَـصيبُكَ في مَنامِـكَ مِـن خَيـالِ

وفي تعبيره بالطي لطيفة فلسفية يشير بها إلى ما قاله المعلم الأول: يا مفيض الكل أنهيت فرد كلاً إلى أصله.

وقال سقراط حين شرب السم: أخلص أخلص يا كثيف، واصعد يا من لم يقبل الأدناس.

---

(٥٨) فهذه النّفس تبرق في نزولها ثمّ ترقّيها ثانية إذا قِيسَتْ إلى الأبديّة والأزليّة، لكأنّها برق تألّق ثمّ ما لبث أن اختفي حتّى كأنّه لم يلمع البتّة، أي كأنّ النّفس ما هبطت، ولا ظهرت، ولا عادت ثانية إلى أصلها.

وقال فيثاغورس: الملك واحد، والحياة عنه، والأقسام اثنان، وكل ما خرج من شيء عائد إليه.

وقال أفلاطون في مناجاته: يا بحر الفيض أمطرت فكان الطين، ثم جففت فأخذت ماءك.

وقال قولس: يا شمس النور صعدى ما مزجت.

وقال وديارطيس: اللهم أشهدني يوم التصعيد الذي لا تقطير بعده.

وقال السهروردي: يا نور الأنوار فرق وارفع.

وقال المعلم الثاني: ما هذا التنافس في المركز على ما هو عليه من الضيق والحاجة، وما يلزم من الضرورات في السفر، يا مفيض خلص.

أنعم برد جواب ما أنا فاحص عنه فنار العلم ذات تشعشع

اللغة:

(**أنعم**) من أنعم عليه؛ أي: أوصل عليه نعمة.

و(**الفحص**) الاستقصاء في البحث والتفتيش، يقال: فحصت عن الشيء وتفحصت: استقصيت في البحث عنه، فالفاحص هو الباحث عن الشيء بغاية الاستقصاء البالغ في سلوكه ليصل إلى كنه حقيقته.

ويقال: (تشعشعت النار) أظهرت شعاعها وارتفعت.

الإعراب:

(**أنعم**) فعل أمر، وفي نسخة: (فانعم) بوصل الهمزة؛ لضرورة الوزن.

(**فنار**) الفاء للاستئناف، و«نار» مبتدأ، و«ذات تشعشع» خبر.

المعنى:

يقول: عليك بإتيان الجواب عما سألته، وهو إنزالها للوصول إلى الكمال، ثم فصلها قبل أن تصل.

وأجيب: بأن الغرض من اتصال النفس بالبدن تحصيل المطالب التي يمكنها تحصيلها من الاطلاع على حقائق الأشياء بقدر ما يمكنها؛ لأن النفس في مبدأ الفطرة خالية عن جميع المعقولات، ولذلك سميت في تلك الحالة بـ«العقل الهيولاني» كما مر؛ لشبهها بالهيولي الخالية عن جميع الصور المستعدة لها، فإنها مستعدة لاكتساب المطالب العقلية قابلة للارتسام بالصور القدسية، لكنها متفاوتة في ذلك، وهي مع ذلك على أربع مراتب:

إحداها: مرتبة الفائزين بالمطالب العقلية والكمالات البشرية من معرفة الصانع والوقوف على حقائق الأشياء بقدر الطاقة البشرية.

الثانية: مرتبة النفوس التي لم ترتسم فيها المطالب ولا أضدادها، وهم في سعة من رحمة الله، وإليهم أشار المصطفى بقوله: «**أكثر أهل الجنة البله**»(٥٩).

وقال الناظم: البله إذا تنزهوا خلصوا من البدن إلى سعادة تليق بهم.

وقال: البلاهة أدنى إلى الخلاص من فطانة بتراء.

الثالثة: مرتبة النفوس الجاهلة التي ارتسمت فيها نقائض المطالب الحقة المطابقة لما في نفس الأمر، لكن لا تكون راسخة فيها، بل تزول عنها بسبب من الأسباب، فيحصل لهؤلاء أيضًا ما حصل لمن قبلهم من السعادة الأخروية اللائقة بهم.

الرابعة: مرتبة الأشقياء، وهم الذين انتقشت نفوسهم بالصور المضادة للأمور الواقعة في نفس الأمر، وهم ﴿**الَّذِينَ اشْتَرَوُا الضَّلالَةَ بِالْهُدَى فَمَا رَبِحَت تِّجَارَتُهُمْ**﴾ [البقرة:١٦] وهؤلاء بالنسبة للأقسام المتقدمة قليل جدًّا كما أشار لذلك في «الإشارات» بقوله: «لا يقعن عندك أن السعادة في الآخرة نوع واحد، ولا أنها لا تنال أصلاً إلا باستكمال العلم وإن كان ذلك يجعل نوعها أشرف، ولا أن مقارفة الخطايا باتة؛ أي: قاطعة لعصمة النجاة، إنما يهلك الهلاك السرمدي ضرب من الجهل، وإنما يعرض للعذاب ضرب من الرذيلة، وذلك في أقل أشخاص الناس، ولا تصغ إلى من يجعل النجاة وقفًا على عدد مصروفة عن أهل الجهل والخطأ إلى الأبد واستوسع رحمة الله».

---

(٥٩) أخرجه البزار كما فى كشف الأستار (١٩٨٣) والبيهقي في شعب الإيمان (١٣٦٨)، والديلمي (١٤٦٣). «**البله**»: الغافلون عن الشر المطبوعون على الخير، أو الذين خلوا عن الدهاء والمكر وغلبت عليهم سلامة الصدر وهم عقلاء.

قال الطوسي: دلَّ بهذا على أن ما عدا الجهل والرذيلة إما يقتضيان شقاوة منقطعة أو لا يقتضيان شقاوة أصلاً.

وقال الإمام الرازي: لما كان ربما يخطر بالبال أن سبب السعادة الأخروية ليس إلا العلوم فالنفوس الخالية عنها لا يكون لها شيء من السعادة، فيكون الغالب على النفوس أن تكون معطلة لا يكون بين وجودها وعدمها فرق أشار إلى دفعه بذلك، فالذي يقتضي العذاب المخلد هو العقائد الردية، وأما الأخلاق الردية فتوجب العذاب مدة، ثم يؤل الأمر إلى خلاص النفس إلى سعة الرحمة، فإذا قوبل ما وصل إليه من العذاب المنقطع الحاصل أولاً بالسعادة الأبدية الحاصلة ثانيًا كانت الغلبة للسعادة على أنه ليس كل خُلق رديء يوجب العذاب، بل موجبه هو الخُلق المتمكن في النفس تمكنًا غالبًا.

ولا شك أن ذا ليس بغالب، بل نادر، فمن اعتقد أن الناجي ليس إلا من عرف الحق بالبراهين وكان نقيًا عن الأوزار كما يقوله المعتزلة يلزمه أن يكون أهل النجاة في الآخرة في غاية القلة ولا كذلك، بل النفوس الخالية عن العقائد الباطلة من أهل السعادة والنفوس الآثمة ستخلص إلى السعادة، وحينئذٍ؛ فالغالب أهل النجاة، وأما الأشقياء فمحصورون في أقل الأشخاص، وإذا كان كذلك فقد سقط سؤال الناظم؛ لأن الغرض المطلوب للنفوس البشرية حصل للأغلب ووصلوا إلى الكمال، وإن بقيت بفئة منهم بقية تزول في عذاب القبر.

وأما نفوس الأشقياء الأشرار فهي لقلتها ساقطة عن الاعتبار، فكأنها بالقياس إلى الفائزين الأبرار بمنزلة شر قليل واقع بين خير كثير، ولا يليق بالصانع الحكيم ترك خير كثير لشر قليل، ألا ترى إلى قول السهروردي: «خير كثير يلزمه شر قليل» لا يجوز على رحمة المبدع إهماله؛ لأن في ترك خير كثير يلزمه شر قليل شر كثير، كالنار فيها منافع كثيرة وإن كان يلزمها أحيانًا حرق ثوب فقير.

لا يقال: فهلا خلق هذا القسم بريئًا من الشر؟ لأنا نقول: هذا سؤال فاسد، كأنه قيل: لِـمَ لم يجعل الماء غير الماء، والنار غير النار؟ غفلة عن إرادة الجاعل مرجحة حسبما تقتضيه الحكمة، فإهمال المصالح الكلية والخيرات الكلية لشر جزئي لا يجوز، ألم تر أن الحكمة توجب قطع عضو لسلامة البدن، والمبدع الأول لا يفعل الأشياء لغرض، والعالي

لا يعمل للسافل، فالحق تعالى لا غرض له في الصنع، والأشياء ما لم تلزم لا تكون، وإنما يطيل حديث الخير والشر من يظن أن حركات الأفلاك وسلاسل الأسباب كانت لمصلحة الإنسان أو لترقية زيد وعمرو، بل هذه لوازم لا يلتفت إليها.

وقد بيَّنا أن الوجود لا يصح أن يكون أتم مما هو عليه، والممتنع غير مقدور ولو كان للبارئ غرض ما ثبت فضله، وقد قال: ﴿وَلَكِنَّ اللهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى العَالَمِينَ﴾ [البقرة:٢٥١] وليس البارئ مشتغل الذات بأن يعمي أرملة أو يهمل رضيعًا بإماتة مرضعته أو يهتك ستر أرباب الستر، بل هي لوازم مقدرة لحركات كلية كما يشهد به ﴿وَكُلُّ شَيْءٍ عِندَهُ بِمِقْدَارٍ﴾ [الرعد:٨] انتهى.

[مسألة فناء النار](٦٠)

(٦٠) يرى أصحاب هذا القول أن النار تبقى زماناً طويلاً ثم تفنى بعد ذلك ولقد نسب جماعة من أهل العلم هذا القول إلى عدد من الصحابة – رضي الله عنهم – كما نسب إلى عدد من علماء أهل السنة بعدهم، وفيما يلي أذكر إن شاء الله تعالى أبرز الأدلة التي استدل بها أصحاب هذا المذهب، فمن أدلتهم:

١ – أن الله تعالى أخبر في ثلاث آيات عن النار بما يدل على عدم أبديتها:

أ – آية سورة النبأ: (لابثين فيها أحقابًا) فتقييد لبثهم فيها بالأحقاب يدل على مدة مقدرة يحصرها العدد، لأن ما لا نهاية له لا يقال فيه: هو باق أحقابًا.

ب – آية سورة الأنعام:"قال النار مثواكم خالدين فيها إلا ما شاء الله إن ربك حكيم عليم".

ج – آية سورة هود:"خالدين فيها مادامت السموات والأرض إلا ما شاء ربك إن ربك فعال لما يريد". وقال بعدها في الجنة وأهلها: "خالدين فيها ما دامت السموات والأرض إلا ما شاء ربك عطاء غير مجذوذ"، ففرق الله تعالى بين الاستثناءين فإنه قال في أهل النار: (إن ربك فعال لما يريد) فعلمنا أنه تعالى يريد أن يفعل فعلاً لم يخبرنا به، وقال في أهل الجنة: (عطاء غير مجذوذ) فعلمنا أن هذا العطاء والنعيم غير مقطوع عنهم أبدًا.

٢ – أن هذا القول نقل عن عدد من الصحابة – رضي الله عنهم –:

وهم ابن عمر وابن مسعود وعبد الله بن عمرو بن العاص وأبو هريرة وابن عباس رضي الله عنهم.

٣– أنه لم يصح في عدم فناء النار إجماع من أهل العلم.

٤– النظر في صفات الله حيث إن صفة الرحمة من صفاته الذاتية الملازمة له سبحانه والجنة من آثار هذه الرحمة والصفات الذاتية لا تفارقه سبحانه أبداً، وأما الغضب فهو من الصفات الفعلية الاختيارية والنار من آثار هذه الصفة، ولو بقيت النار إلى الأبد للزم من ذلك أن يكون الغضب من الصفات الذاتية.

وبما مرَّ كله عرف أن الأشقياء في غاية الندرة بالنسبة للسعداء، ورحمته وسعت كل شيء، على أنه قد جاء في بعض الآثار ما يدل على خلاص الكل آخرًا، وأن النار تفنى ويزول عذابها دون الجنة.

قال ابن تيمية: نقل ذلك عن عمرو بن مسعود، وأبي هريرة وأبي سعيد وغيرهم، وأخرج عبد بن حميد عن عمر بإسنادين رجالهما ثقات: «**لو لبث أهل النار في النار كعدد رمل عالج لكان لهم على ذلك يوم يخرجون فيه**»(٦١) وتداوله أئمة غير مقابلين له بالإنكار.

قال، أعني: ابن تيمية: وإنما أرادوا جنس أهل النار الذين هم أهلها، وأما قوم أصيبوا بذنوبهم فقد علموا هم وغيرهم أنهم لا يلبثون قدر رمل عالج ولا قريبًا منه، ولفظ «أهل النار» يختص بمن عدا المؤمنين، كما يشير إليه عدة أحاديث، ولا يناقضه ﴿**خَالِدِينَ فِيهَا**﴾ [آل عمران:١٥] و﴿**مَا هُم مِّنْهَا بِمُخْرَجِينَ**﴾ [الحجر:٤٨] بل ما أخبر به الحق هو الحق الذي لا يقع خلافه، لكن إذا انقضى أجلها وفنيت كما تفنى الدنيا لم يبقَ نار فلم يبقَ عذاب.

وورد في عدة طرق عن ابن عمر: «**وليأتين على جهنم يوم تصفق فيه أبوابها ليس فيها أحد**»(٦٢) وذلك بعدما يلبثون فيها أحقابًا، وجاء نحوه عن ابن مسعود.

وأخرج عبد بن حميد عن الشعبي: «**جهنم أسرع الدارين عمارًا وأسرعها خرابًا**»(٦٣).

وأخرج ابن مردويه عن جابر رفعه في قوله تعالى: ﴿**فَأَمَّا الَّذِينَ شَقُوا فَفِي النَّارِ...**﴾ [هود:١٠٦] قال رسول الله ﷺ: «**إن شاء الله أن يخرج إناسًا من الذين شقوا من النار، فيدخلهم الجنة فعل**»(٦٤) ورد ذلك بأن الإجماع على خلافه.

واعترض بأنه إنما يظن الإجماع من لم يعرف النزاع، وقد عرف قديمًا وحديثًا، والذي

=

٥ - أن مذهب أهل السنة أنه يجوز تخلف الوعيد بل إخلافه كرم وعفو وتجاوز يمدح الرب تعالى به، ويثني عليه به، لأنه حقه، والكريم لا يستوفي حقه فكيف بأكرم الأكرمين.

هذا ملخص الأدلة التي استدل بها من قال بفناء النار.

(٦١) ذكره ابن قيم في حادي الأرواح (ص٢٤٧).

(٦٢) أخرجه ابن عدي في الكامل (٥/ ٢٢١) بلفظ: «**ليأتين على جهنم يوم تنسني أبوابها ما فيها من أمة محمد**».

(٦٣) ذكره ابن قيم في شفاء العليل (ص٢٦٠).

(٦٤) ذكره السيوطي في الدر المنثور (٥/ ٣٤٦).

دل عليه القرآن أن الكفار يخلدون في النار ابدًا، وأنهم غير خارجين منها، وأنهم لا يفتر عنهم عذابها، وأنهم لا يموتون فيها، وأن عذابهم فيها مقيم، وذلك كله لا نزاع فيه بين المسلمين، إنما النزاع في شيء آخر؛ وهو: أنه هل النار أبدية أو مما كتب عليه الفناء؟ والنصوص دالة على أنهم لا يخرجون منها ما دامت باقية كما يخرج أهل التوحيد منها مع بقائها، وفرق بين من يخرج من الحبس وهو حبس على حاله وبين من يبطل حبسه بخراب الحبس. حكى ذلك كله ابن القيم، وأطنب فيه ودفع قوادحه في نحو كراسة.

والذي نعتقده ما عليه هداة الأمة وجمهور الأئمة: **أن النار لا تفنى ولا يزول عذابها، ووافق ابن القيم على نحو ما زعمه جمع من الصوفية.**

قال العفيف التلمساني: إذا بلغ الانتقام الغاية انقلب رحمة، وقام المصطفى ﷺ لجنازة فقالوا: إنه يهودي، فقال: «**أليس الملك معها، أليست نفسًا**»[٦٥].

قال في «الفتوحات»: هذا أرجى ما يتمسك به أهل الله إذا لم يكونوا من أهل الكشف ولا التعريف الإلهي في شرف النفس الناطقة، وأن صاحبها وإن شقي بدخول النار فهو كما يشقى هنا بأمراض النفس والعلل والهموم، وأن ذلك كله غير مؤثر في شرفها إذ كانت من العالم الأشرف، فقام لها لكونها نفسًا؛ أي: لذاتها، وهذا يؤذن بتساوي النفوس.

وفي «رسالة القشيري» عن بعض الصلحاء أنه ذم من رأى نفسه خيرًا من فرعون قال: وهذه مسألة من أعظم المسائل تؤذن بشمول الرحمة وعمومها لكل نفس وإن عمرت النفوس الدارين، ولابد من عمارة الدارين كما ورد: «**إن الله سيعامل النفوس بما يقتضيه شرفها بسبب لا يعلمه إلا أهل الله**»[٦٦] فإنه من الأسرار المخصوصة بهم، فكما أن الحد يجمعهم كذلك المقام يجمعهم لذاتهم إن شاء الله.

وقال تعالى في الذين شقوا: ﴿**إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ**﴾ [هود:١٠٧] ولم يقل: ﴿**عَطَاءً غَيْرَ مَجْذُوذٍ**﴾ [هود:١٠٨] كما قال في السعداء: «**رحمتي سبقت غضبي**»[٦٧] و ﴿**وَسِعَتْ كُلَّ**

---

(٦٥) أخرجه البخاري (١٣١٢) ومسلم (٢٢٦٩) وأحمد (٢٤٥٧١) وابن أبي شيبة (٣/ ٢٣٧)، والبيهقي في الكبرى (٤/ ٢٧) والنسائي في الكبرى (٢٠٤٨) والطبراني (٥٤٧١).

(٦٦) ذكره الشيخ ابن عربي (١/ ٥٢٧).

(٦٧) أخرجه البخارى (٦٩٦٩) ومسلم (٢٧٥١) وأحمد (٧٥٢٠) وابن ماجه (١٨٩) وأبو يعلى (٦/ ٤١) وابن راهويه (٤٥٩) وأبو نعيم (٧/ ٨٧) والدارقطني في الصفات (١٦).

﴿شَيْءٍ﴾ [الأعراف:١٥٦] منة واستحقاقًا؛ وبالأصل: كل ذلك منه منَّة، فإنه كتب على نفسه الرحمة... إلى هنا انتهى كلام ابن عربي.

وقد قلنا لك: إن اعتقادنا ما عليه الجماعة من أهل الفقه والحديث.

فائدة: في «المضنون الكبير» المنسوب إلى حجة الإسلام: أن في «التوراة» أن أهل الجنة يمكثون في النعيم خمس عشرة ألف سنة، ثم يصيرون ملائكة، وأن أهل النار كذا أو أزيد، ثم يصيرون شياطين.

وفي «الإنجيل»: أن الناس يحشرون ملائكة لا يطعمون ولا يشربون ولا ينامون ولا يتوالدون.

وفي «القرآن»: أن الناس يحشرون كما خلقهم الله أول مرة ... إلى هنا انتهى كلامه.

وهو لا ينافي ما تقدم؛ لأن الناس إذ خلقوا أول مرة كانوا أرواحًا، كما قال تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ﴾ [الأعراف:١٧٢] وقال: ﴿فَسَيَقُولُونَ مَن يُعِيدُنَا قُلِ الَّذِي فَطَرَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾ [الإسراء:٥١] فإذا أعيدوا كما فطروا يكونون أرواحًا والله أعلم بالصواب.

تم الكتاب والحمد لله وحده

وصلى على سيدنا محمدٍ وآله وصحبه وسلم

القصيدة العينية

(الرواية أخرى)

هَبَطَتْ إِلَيْكَ مِنَ المَحَلِّ الأَرْفَعِ ... وَرْقَاءُ ذَاتُ تَعَزُّزٍ وَتَمَنُّعِ

مَحْجُوبَةٌ عَنْ مُقْلَةِ كُلِّ عَارِفٍ ... وَهْيَ الَّتِي سَفَرَتْ وَلَمْ تَتَبَرْقَعِ

وَصَلَتْ عَلَى كُرْهٍ إِلَيْكَ وَرُبَّمَا ... كَرِهَتْ فِرَاقَكَ وَهْيَ ذَاتُ تَفَجُّعِ

أَنِفَتْ وَمَا أَلِفَتْ فَلَمَّا وَاصَلَتْ ... أَنِسَتْ مُجَاوَرَةَ الخَرَابِ البَلْقَعِ

وَأَظُنُّهَا نَسِيَتْ عُهُودًا بِالحِمَى ... وَمَنَازِلاً بِفِرَاقِهَا لَمْ تَقْنَعِ

حَتَّى إِذَا اتَّصَلَتْ بِهَاءِ هُبُوطِهَا ... عَنْ مِيمِ مَرْكَزِهَا بِذَاتِ الأَجْرَعِ

عَلِقَتْ بِهَا ثَاءُ الثَّقِيلِ فَأَصْبَحَتْ ... بَيْنَ المَعَالِمِ وَالطُّلُولِ الخُضَّعِ

تَبْكِي إِذَا ذَكَرَتْ عُهُودًا بِالحِمَى ... بِمَدَامِعٍ تَهْمِي وَلَمَّا تُقْلِعِ

وَتَظَلُّ سَاجِعَةً عَلَى الدِّمْنِ الَّتِي ... دَرَسَتْ بِتِكْرَارِ الرِّيَاحِ الأَرْبَعِ

إِذْ عَاقَهَا الشِّرْكُ الكَثِيفُ وَصَدَّهَا ... قَفَصٌ عَنِ الأَوْجِ الفَسِيحِ المُرْبِعِ

وَغَدَتْ مُفَارِقَةً لِكُلِّ مُخَلِّفٍ ... عَنْهَا حَلِيفِ التُّرْبِ غَيْرِ مُشَيِّعِ

سَجَعَتْ وَقَدْ كُشِفَ الغِطَاءُ فَأَبْصَرَتْ ... مَا لَيْسَ يُدْرَكُ بِالعُيُونِ الهُجَّعِ

وَغَدَتْ تُغَرِّدُ فَوْقَ ذِرْوَةِ شَاهِقٍ ... وَالعِلْمُ يَرْفَعُ كُلَّ مَنْ لَمْ يُرْفَعِ

فَلِأَيِّ شَيْءٍ أُهْبِطَتْ مِنْ شَامِخٍ ... عَالٍ إِلَى قَعْرِ الحَضِيضِ الأَوْضَعِ

إِنْ كَانَ أَهْبَطَهَا الإِلَهُ لِحِكْمَةٍ ... طُوِيَتْ عَنِ الفَطِنِ اللَّبِيبِ الأَرْوَعِ

فَهُبُوطُهَا إِنْ كَانَ ضَرْبَةَ لاَزِبٍ ... لِتَكُونَ سَامِعَةً بِمَا لَمْ تَسْمَعِ

وَتَعُودَ عَالِمَةً بِكُلِّ حَقِيقَةٍ ... فِي العَالَمَيْنِ فَخَرْقُهَا لَمْ يُرْقَعِ

وَهْيَ الَّتِي قَطَعَ الزَّمَانُ طَرِيقَهَا ... حَتَّى لَقَدْ غَرُبَتْ بِعَيْنِ المَطْلَعِ

فَكَأَنَّهَا بَرْقٌ تَأَلَّقَ بِالحِمَى ... ثُمَّ انْطَوَى فَكَأَنَّهُ لَمْ يَلْمَعِ

فهرس بأهم المصادر والمراجع

كتب السنة النبوية الشريفة:

١. الجامع الصحيح، للإمام الحجة محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي، ط/ دار الإيمان بالمنصورة.

٢. صحيح مسلم للإمام مسلم بن الحجاج أبو الحسين القشيري النيسابوري، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، طبعة عيسى الحلبى.

٣. سنن أبي داود، للإمام سليمان بن الأشعث أبو داود السجستاني الأزدي، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، طبعة دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان.

٤. سنن الترمذي للإمام محمد بن عيسى أبو عيسى الترمذي، تحقيق عبد الهادى عبد اللطيف، طبعة دار الفكر، بيروت – لبنان، الطبعة الثانية ١٩٨٣م.

٥. سنن النسائي، للإمام أحمد بن شعيب أبو عبد الرحمن النسائي، تحقيق عبد الفتاح أبو غدة، طبعة مكتبة المطبوعات الإسلامية، حلب، الطبعة الثانية، سنة ١٩٨٦ م.

٦. سنن ابن ماجه للإمام محمد بن يزيد أبو عبد الله القزويني، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، طبعة دار عيسى الحلبى.

٧. مسند للإمام أحمد بن حنبل، ط/ دار الفكر بيروت.

٨. مجمع الزوائد و منبع الفوائد للإمام الحافظ نور الدين على بن أبي بكر الهيثمى، المتوفى ٨٠٧هـ، ط/ دار الفكر بيروت.

٩. المصنف فى الأحاديث و الأثار للإمام الحافظ عبد الله بن محمد بن ابن أبي شيبة الكوفى العبسى المتوفى ٢٣٥ هـ، ط/ دار الفكر بيروت.

١٠. العلل الواردة فى الأحاديث النبوية للإمام أبي الحسن على بن عمر بن أحمد بن مهدى الدارقطنى (٣٠٦ – ٣٨٥هـ) ط/ دار ابن الجوزى الطبعة الأولى سنة ١٤٢٧ هـ.

١١. شعب الإيمان للإمام البيهقى، تحقيق أبي هاجر محمد السعيد بسيوني ط/ دار الكتب العلمية.

١٢. المستدرك للإمام الحاكم النيسابورى ط/ دار الكتب العلمية بيروت لبنان.

١٣. الكامل فى ضعفاء الرجال للإمام الحافظ أبي أحمد عبد الله بن عدى الجرجاني، توفى سنة ٣٦٢ هـ، ط/ دار الفكر الطبعة الثالثة ١٩٨٨م.

المصادر والمراجع العامة:

(أ)

١٤. أبكار الأفكار في أصول الدين للإمام سيف الدين، تحقيق د. أحمد محمد المهدي، طبعة دار الكتب القومية، القاهرة، سنة ١٤٢٣م. وطبعة دار الكتب العلمية – بتحقيقنا.

١٥. الإبانة عن أصول الديانة للإمام أبي الحسن الأشعرى، تحقيق بشير محمد عيون، ط/ مكتبة دار البيان دمشق، الطبعة الرابعة ١٩٩٩م.
١٦. إتحاف السادة المتقين بشرح إحياء علوم الدين للعلامة السيد محمد بن محمد المرتضى الزبيدي، طبعة دار الفكر، بيروت – لبنان، بدون تاريخ.
١٧. الإرشاد إلى قواطع الأدلة والاعتقاد/ أبو المعالي عبد الملك الجويني/ تحقيق أسعد تميم ط: مؤسسة الكتب الثقافية/ بيروت/ ط: الثالثة١٤١٦هـ١٩٩٦م.
١٨. إشارات المرام من عبارات الإمام للعلامة كمال الدين أحمد البياضي الحنفي، تحقيق الشيخ يوسف عبد الرزاق، طبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، الطبعة الأولى سنة ١٣٦٨ هـ/ ١٩٤٩م. وطبعة دار الكتب العلمية – بتحقيقنا.
١٩. الإشارات والتنبيهات لأبي علي ابن سينا، تحقيق الدكتور سليمان دنيا، طبعة دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثالثة، بدون تاريخ.
٢٠. أصول الدين للإمام عبد القاهر البغدادى المتوفى ٤٢٩ هـ، ط/ مدرسة الإلهيات بدار الفنون التركية باستنبول، الطبعة الأولى ١٩٢٨ م، ونشره دار المدينة بيروت.
٢١. أعلام قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين، لخير الدين الزركلي، طبعة دار العلم للملايين، الطبعة الثالثة، سنة ١٩٩٢ م
٢٢. اغتنام الفوائد في التنبيه على معاني قواعد العقائد للغزالي، أحمد زروق، ط. دار الآفاق العربية ٢٠١١.
٢٣. الاقتصاد في الاعتقاد لحجة الإسلام الغزالي تحقيق د/ سامى عفيفى حجاز، ط/ دار الطباعة المحمدية، الطبعة الأولى ١٩٩٦ م.
٢٤. الانتصار والرد على ابن الراوندي لأبي الحسين عبد الرحيم بن محمد الخياط، تقديم محمد حجازى، طبعه مكتبة الثقافة الدينية القاهرة، بدون تاريخ.
٢٥. الإنصاف للباقلاني تحقيق العلامة الكوثري نشرة الخانجي بالقاهرة الطبعة الثالثة ١٩٩٣م. وطبعة دار الكتب العلمية – بتحقيقنا.
٢٦. أنوار التنزيل وأسرار التأويل للإمام ناصر الدين البيضاوى، صححه محمد سالم محسن وشعبان محمد إسماعيل، نشره مكتبة الجمهورية بدون تاريخ.

(ت)

٢٧. تأويلات أهل السنة للإمام أبو منصور الماتريدي، تحقيق د/ محمد مستفيض الرحمن، جاسم محمد الجبورى، ط/ وزارة الأوقاف و الشؤون الدينية الجمهورية العراقية سنة ١٩٨٣.
٢٨. التأويل فى التفسير بين المعتزلة والسنة، د/ السعيد شنوقة، ط/ الأزهرية للتراث سنة ٢٠٠٥ م.
٢٩. تبصرة الأدلة في أصول الدين للإمام أبي المعين ميمون بن محمد النسفي، تحقيق كلود

سلامة نشرة المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية، دمشق - سوريا، سنة ١٩٩٣.
٣٠. التبصير في الدين لأبي المظفر الإسفراييني، تحقيق الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، الطبعة الأولى ١٩٩٩م.
٣١. تبيين كذب المفتري للحافظ أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله بن عساكر، تحقيق العلامة الكوثري، طبعة المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، الطبعة الأولى.
٣٢. تاج العروس من جواهر القاموس/ محمد مرتضى الزبيدى، ط/ مطبعة الخيرية فى مصر سنة ١٣٠٦ هـ.
٣٣. التفسير الكبير للإمام فخر الدين الرازي المسمى بـ«مفاتيح الغيب» طبعة دار الفكر، بيروت، الطبعة الثالثة سنة ١٤٠٥ هـ/ ١٩٨٥م.
٣٤. التعريفات للشريف علي بن محمد الجرجاني/ ط: مصطفى البابي الحلبي ١٣٥٧هـ ١٩٣٨م.

(ج)

٣٥. جامع لأحكام القرآن للإمام القرطبى، ط/ دار الكتب العلمية بيروت سنة ١٩٨٨م.
٣٦. جامع البيان عن تأويل آى القرآن للإمام أبي جعفر بن جرير الطبرى، ط/ دار الفكر بيروت سنة ١٩٩٧م.

(ح)

٣٧. حاشية ابن قطلوبغا على المسايرة لزين الدين القاسم بن قطلوبغا الحنفي، المتوفى عام ٨٧٩هـ الطبعة الأولى دار الكتب العلمية بيروت لبنان سنة ٢٠٠٢م.

(د)

٣٨. الدر المنثور فى التفسير بالمأثور للإمام جلال الدين السيوطى/ ط دار الفكر بيروت، الطبعة الأولى ١٩٨٣م.
٣٩. دائرة المعارف الإسلامية.

(ش)

٤٠. شذرات الذهب في أخبار من ذهب لابن العماد الحنبلي، طبعة دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، بدون تاريخ.
٤١. شرح أسماء الله الحسنى المسمى بلوامع البينات شرح أسماء الله تعالى والصفات للإمام فخر الدين الرازي، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد، طبعة المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، سنة ١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠م.
٤٢. شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار المعتزلي، تحقيق د. عبد الكريم عثمان،

طبعة مكتبة وهبة، القاهرة،الطبعة الثالثة ١٩٩٦م.
٤٣. شرح قطر الندى فى بل الصدى للإمام أبي محمد عبد الله جمال الدين بن هشام الأنصارى، ط/ المكتبة السعادة مصر، الطبعة الحادية عشر سنة ١٩٦٣م.
٤٤. شرح المقاصد لسعد الدين التفتازاني، طبعة دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، سنة ١٤٢٢هـ/ ٢٠٠١م.
٤٥. شرح المواقف للسيد الشريف الجرجاني، طبعة دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، سنة ١٩٩٨م.
٤٦. شرح صحيح مسلم للإمام يحيى ابن شرف النووي، طبعة دار إحياء التراث العربي، بيروت – لبنان، سنة ١٣٩٢هـ.
٤٧. الشامل في أصول الدين/ أبو المعالي عبد الملك الجويني/ ط: دار الكتب العلمية بيروت ط:أولى ١٤٢٠هـ١٩٩٩م.

(ض)

٤٨. ضوء الشمس في معرفة أحوال النفس، أحمد فريد المزيدي، ط. دار الكتب العلمية بيروت.

(ط)

٤٩. طوالع الأنوار من مطالع الأنظار للإمام القاضي ناصر الدين البيضاوي، تحقيق د. محمد ربيع محمد جوهري، دار الاعتصام، القاهرة، الطبعة الأولى، سنة ١٤١٨هـ/ ١٩٩٨م.

(ع)

٥٠. العرائس القدسية في معرفة الدسائس النفسية، مصطفى بن كمال الدين البكري، (بتحقيقنا) ط. الدار الجودية – طنطا.

(غ)

٥١. غاية المرام في علم الكلام للإمام سيف الدين الآمدي، تحقيق د. حسن محمود عبد اللطيف الشافعي، ط. المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة سنة ١٣٩١هـ/ ١٩٧١م. وطبعة دار الكتب العلمية – بتحقيقنا.

(ف)

٥٢. فتح الباري شرح صحيح البخاري لابن حجر العسقلاني، تحقيق محمد فؤاد ومحب الدين الخطيب، دار المعرفة، بيروت – لبنان، سنة ١٣٧٩ هـ/ ١٩٥٩م.
٥٣. الفرق بين الفرق للإمام عبد القاهر البغدادي، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، طبعة دار التراث، القاهرة، بدون تاريخ.
٥٤. الفصل في الملل والأهواء والنحل/ أبو محمد علي بن أحمد، الشهير بابن حزم الظاهري الأندلسي/ ط. المكتبة التوفيقية ٢٠٠٣م.

٥٥. الفهرست لابن نديم، تعليق د/ يوسف على طويل وأحمد شمس الدين، ط/ دار الكتب العلمية بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٦م.

(ق)

٥٦. قواعد العقائد للحجة الغزالي.

(ك)

٥٧. كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون للعلامة مصطفى ابن عبد الله الشهير بحاجي خليفة، ط/ دار الفكر بيروت سنة ١٩٩٠م.

٥٨. الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل فى وجوه التأويل للإمام محمودبن عمر الزمخشري، ضبط والتصحيح محمد عبد السلام شاهين، ط/ دار الكتب العلمية.

٥٩. كتاب التوحيد للإمام أبو منصور الماتريدي، تحقيق د. فتح الله خليف طبعة دار الجامعات المصرية بالإسكندرية دون تاريخ.

٦٠. الكامل فى التاريخ لابن الأثير: ط/ دار الطباعة المنيرية سنة ١٣٥٧ هـ.

٦١. كنز العمال فى سنن الأقوال و الأفعال، علاء الدين على المتقي بن حسام الدين الهندى البرهان الفوري، تحقيق بكر عيان و صفة السقا، ط/ مؤسسة الرسالة ١٩٨٩م.

(ل)

٦٢. لسان العرب ابن منظور تقديم عبد الله العلائلي، ط/ دار لسان العرب بيروت.

٦٣. لسان الميزان للإمام ابن حجر العسقلاني، ط/ الثانية دار الكتاب الإسلامي، سنة ١٩٧١ م.

٦٤. اللمع/ أبو الحسن الأشعري/ تحقيق: د. حمودة غرابة/ ط: المكتبة الأزهرية للتراث.

(م)

٦٥. المبين في شرح معاني ألفاظ الحكماء والمتكلمين للإمام سيف الدين الآمدي، تحقيق دكتور حسن محمود الشافعي، طبعة مكتبة وهبة، القاهرة، سنة ١٤١٣ هـ/ ١٩٩٣م.

٦٦. محصل لأفكار المتقدمين والمتأخرين من الفلاسفة والمتكلمين/ فخر الدين الرازي، تقديم د/ سميح دغيم، طبعه دار الفكر اللبناني، الطبعة الأولى ١٩٩٢م.

٦٧. المحيط بالتكليف، القاضي عبد الجبار الهمداني/ جمع: ابن منويه/ ط: المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر.

٦٨. مختار الصحاح/ محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي، ط مطبعة الأميرية/ القاهرة سنة: ١٩٣٧م.

٦٩. المصباح المنير: أحمد بن محمد بن على الفيومى المتوفى ٧٧٠هـ.

٧٠. المطالب العالية من العلم الإلهي للامام الرازي، ط. دار الكتب العلمية، بيروت لبنان الطبعة الأولى ١٩٩٩م/ ١٤٢٠هـ.
٧١. معجم البلدان لياقوت بن عبد الله الرومي الحموي، ط/ دار صادر بيروت بدون تاريخ.
٧٢. معجم الأدباء لياقوت بن عبد الله الرومي الحموي، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، الطبعة الأولى، سنة ١٤١١ هـ/ ١٩٩١ م.
٧٣. معجم المؤلفين لعمر رضا كحالة، طبعة مؤسسة الرسالة، بيروت – لبنان، سنة ١٤١٤ هـ/ ١٩٩٣ م.
٧٤. مفتاح السعادة ومصباح السيادة لطاش كبري زاده، ط/ مطبعة الاستقلال بالقاهرة سنة ١٩٦٨م.
٧٥. مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين للإمام أبي الحسن الأشعري، تحقيق هلموت ريتر، ط/ جمعية المستشرقين الألمان، طبعة الثالثة ١٩٨٠م.
٧٦. المنقذ من الضلال للإمام الغزالي، تحقيق د. عبد الحليم محمود، طبعة دار المعارف، القاهرة، الطبعة السابعة، سنة ١٣٩٢ هـ/ ١٩٧٢ م.
٧٧. المواقف للقاضي عضد الدين الإيجي، طبعة دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، سنة ١٤١٩ هـ/ ١٩٩٨م.
٧٨. موقف العقل العلم و العالم من رب العالمين للشيخ مصطفى صبري، ط/ دار إحياء التراث العربي بيروت.
٧٩. الملل والنحل، أبوالفتح محمد بن عبدالكريم الشهرستاني، تقديم صدقي جميل العطار، ط: دار الفكر/ بيروت، الطبعة الأولى سنة ١٩٩٩م.
٨٠. ميزان الإعتدال فلإمام شمس الدين الذهبي. تحقيق على محمد الجاوي وفتحية على البجاوى، ط/ دار الفكر العربي بدون تاريخ.

(ن)

٨١. نهاية الإقدام في علم الكلام الإمام أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني تقديم الفرد جيوم. وطبعة دار الكتب العلمية – بتحقيقنا.

(و)

٨٢. وفيات الأعيان لإبن خلكان، تحقيق وتقديم محمد محيي الدين عبد الحميد، ط/ الأولى النهضة المصرية سنة ١٩٤٨ م.

فهرس

مقدمة التحقيق	٣
ماهية النفس وحقيقتها	٥
بعض المصنفات في النفس	١٧
ترجمة الشارح	٢١
مقدمة المصنف	٢٧
ترجمة الناظم ابن سينا	٢٧
مؤلفاته	٢٨
مقدمة الشارح	٣١
بيان ماهية النفس	٣١
ويحمل القوى الطبيعية التي أفعالها سبعة	٣١
تنبيهات في تنزيه الأرواح عن الجهات	٣٧
الكلام على النفس والروح	٣٨
يطلق الإنسان على معنيين	٤١
بداية شرح النظم	٥٣
تنبيهات في النفس	٥٧
حكمة خلق الإنسان	٧٤
المخلوقات أقسام	٧٥
الشوق إلى المحبوب على وجهين	٧٦
اختلاف الحكماء في حدوث النفس	٧٧
للنفس أربع دور كل دار أعظم من التي قبلها	٩٤
مدركات العقل	٩٧

فائدة لابن قيم في الروح	١٠٢
تنبيه للغزالي	١٠٣
حرقة فرقة المشتهيات	١٠٥
خزي خجل الفاضحات	١٠٦
حسرة فوت المحبوبات	١٠٦
بقاء النفس بعد الموت	١٠٩
خاتمة في بقاء النفس	١١٠
حقيقة الموت	١١٤
للإنسان نشأتين	١٢٣
بيان في مسألة العقل	١٣١
بيان في النفس الناطقة	١٣٨
مسألة فناء النار	١٤٦
القصيدة العينية (الرواية أخرى)	١٥٠

صدر حديثًا .....

الإلمام والإعلام

بنفثةٍ من بحور علم ما تضمنته

صلاة القطب مولاي ابن مَشيش عبد السلام

تصنيف

العلامة المحقق الشيخ محمد بن عبد الرحمن بن زكري الفاسي

المتوفى سنة ١١٤٤ هـ

تحقيق وتخريج وتعليق ودراسة

الشيخ أحمد فريد المزيدي

يحقق لأول مرة على ٣ نسخ خطية منها نسخة المؤلف

الناشر

دار الآفاق العربية

القاهرة