

المسألة الثانية : في النفس وأحوالها

الفصل الأول

في إثبات النفس ، وأنها ليست بجسم ولا عرض

إن الكلام على النفس^(١) وتحقيق ماهيتها وقسطها من الوجود وبقائها بعد مفارقتها البدن أمرٌ مستصعب غامض، ولكن أقول:

(١) النفس: جوهر بسيط، شريف الطبع جوهرها من جوهر الله، فيها روح منه، وهي نور من نوره، هي منه كالضياء من الشمس مستقلة عن الجسم تعارض القوتين: الشهوانية والغضبية وتضبطها عند حدود لا تصحّ مجاوزتها، فهي أشرف وأعلى ما في الإنسان. (رسائل الكندي الفلسفية / ٢٧١) بسيطة ذات شرف وكمال، عظيمة الشأن، جوهرها من جوهر الباري - عزّ وجلّ -. (نفس المصدر / ٢٧٣) يحدّد النفس تارة بأنّها فكر خالص. وأخرى بأنّها مبدأ الحياة والحركة للجسم. (الجمع بين رأيي الحكيمين / ١٢) إنّها ما به نحيا، ونحسّ، ونعقل، وننزع، ونتحرك في المكان (ارسطو). (نفس المصدر / ٣١) هي التي تصنع الجسم وتعطيه الصورة والنظام، فتدرك الكلّ إلى الوحدة. (نفس المصدر / ٤٣) إنّها استكمال أوّل لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوّة. (رسائل الفارابي، مسائل متفرقة / ١٨) هي القوّة التي بها صار جسم الحيّ حيّا. (مفاتيح العلوم / ١٣٥) إنّها جوهر بسيطة، روحانية، علامة بالقوّة، فعالة بالطبع قابلة فضائل العقل بلا زمان، فعالة في الهوى بالتحريك لها بالزمان. (رسائل إخوان الصفا ٣ / ١٩٧) هي جوهر بسيطة، فعالة، علامة. (نفس المصدر ٣ / ٢٣٧) إنّها جوهر سماوية، روحانية، حيّة، نورانية، خفيفة، متحركة، غير فاسدة، علامة، درّاة لصور الأشياء. (نفس المصدر ٤ / ٦) هي جوهر روحانية، حيّة، علامة، فعالة. (نفس المصدر ٤ / ٨٤) جوهر روحانية فاضت من العقل، وهي باقية تامّة غير كاملة. (نفس المصدر ٣ / ١٨٤) هي جوهر سماوية، نورانية، حيّة، علامة، فعالة بالطبع، حسّاسة، درّاة، لا تموت ولا تفنى بل تبقى مؤبّدة، إمّا ملتدة وإمّا مؤتلمة. (نفس المصدر ٣ / ٢٩٠ و ٤ / ٢٤٣) هي جوهر سماوية، روحانية، حيّة بذاتها، علامة، درّاة بالقوّة، فعالة بالطبع، لا تهدأ ولا تقرّ عن الجولان ما دامت موجودة. (نفس المصدر ٣ / ٣٧٣) جوهر بسيطة، روحانية، حيّة، علامة، فعالة، وهي صورة من صور العقل الفعّال. (نفس المصدر ٣ / ٣٨٦) إنّها جوهر ليست بجسم، وهي حيّة بذاتها، علامة بالقوّة، فعالة بالطبع. (نفس المصدر ٣ / ٤٦٦) تمام لجرم ذي آلة قابلة للحركة.

هي جوهر عقلي متحرك من ذاته، بعدد مؤتلف. هي جوهر علامة مؤلّفة بالعقل. (المقابسات / ٣٧٢) اسم مشترك يقع على معنى يشترك فيه الإنسان والحيوان والنبات وعلى معنى يشترك فيه الإنسان والملائكة السماوية.

لما كان طريقنا إلى المعاد معلّقاً بإثبات النفس، وأنها ليست بجسم ولا عرض ولا مزاج بل جوهر قائم بنفسه وذاته غير قابل للموت وجب أن أبدأ بالكلام في ذلك فأقول:

=

فحدّ المعنى الأول: أنّه كمال جسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوّة.

وحد الثّاني أنّه جوهر غير جسم هو كمال الجسم محرّك له بالاختيار عن مبدأ نطقي، أي عقلي بالفعل أو بالقوّة. والذي بالقوّة هو فصل النّفس الإنسانيّة، والذي بالفعل هو فصل أو خاصّة للنّفس الملكيّة. (الحدود لابن سينا/ ١٤، رسائل ابن سينا/ ٩٠) هو ما به يكون الثّبات والحيوان بالفعل نباتا وحيوانا. (طبيعيّات الشّفاء، الفنّ السادس ٣/ ٦) كلّ ما يكون مبدأ لصدور أفاعيل ليست على وتيرة واحدة عادمة للإرادة فإنّا نسمّيه نفسا. (نفس المصدر ٣/ ٥) الجوهر إمّا أن يكون جسما وإمّا أن يكون هيولى أو صورة أو مفارقا... وهذا قد يكون بينه (الجوهر المفارق) وبين المادّة علاقة لا على سبيل الانطباع ويسمّى نفسا. (التّحصيل/ ٥٨٥) تمام لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوّة. (الحدود والفروق/ ٤٢) جوهر قائم بنفسه. وهو اختيار أرسطاليس. (تهافت الفلاسفة/ ١٤٥) جوهر غير جسم هو كمال أوّل للجسم، محرّك له بالاختيار عن مبدأ نطقي، أي عقلي بالفعل أو بالقوّة. (نفس المصدر/ ٢٩٠) هو الجوهر القائم بنفسه الذي ليس هو في موضع، ولا يحلّ شيئا. (مجموعة رسائل الامام الغزالي ١/ ٨٨) جوهر قائم بنفسه. (نفس المصدر ١/ ١٠١) هو مشترك بين معنيين:

أحدهما أنّه يراد به المعنى الجامع لقوّتي الغضب والشّهوة في الإنسان.

والمعنى الثّاني: اللّطيفة التي ذكرناها (أي الرّوح) وهي حقيقة الإنسان ونفسه وذاته. (نفس المصدر ٢/ ٤١) كمال طبيعي للمستعدّ بآلاته من الأبدان على أشكال وأمزاج صالحة لذلك، لا غير المستعدّ منها.

إنّها جوهر غير جسماني محرّك للبدن (قوم من القدماء) . (المعتبر في الحكمة ٢/ ٣٠٠) اسم مشترك يقال على أصناف من القوى الفعّالة (عبارة الحكماء بحسب ما قيل) . (نفس المصدر ٣/ ٣٠٢) جوهر، حيّ، قائم، بريء عن المحلّ والموادّ. (سه رساله شيخ إشراف/ ٣١) صورة لجسم طبيعي آلي. استكمال أوّل لجسم طبيعي آلي. (رسائل ابن رشد، كتاب النّفس/ ١٠) الجوهر إن كان حالّا في محلّ فهو الصّورة، وإن كان بالعكس فهو الهيولى، وإن كان مركّبا منهما فهو الجسم، وإن لم يكن كذلك، فإن كان متعلّقاً بالأجسام تعلق التدبير والتّصرّف فهو النّفس. (إيضاح المقاصد من حكمة عين القواعد/ ١٢٦).

إن من الأشياء البينة الواضحة أن الجسم إذا قبل صورة لم يمكنه أن يقبل صورة غيرها من جنسها إلا بعد أن يخلع الصورة الأولى ويفارقها مفارقة تامة.

مثال ذلك: أن الفضة إذا قبلت صورة الجام لم يمكنها أن تقبل صورة الكوز إلا بعد أن تزول عنها صورة الجام وتخلعها خلعاً تاماً.

وكذلك الشمع إذا قبل صورة النقش لم يمكنه أن يقبل صورة نقش آخر إلا بعد أن تمحى عنه صورة النقش الأول ويفارقه مفارقة تامة وعلى هذا جميع الأجسام، وهذه قضية صادقة مشهورة لا يحتاج فيها إلى دليل، فإن نحن وجدنا شيئاً حاله مخالف لحال الأجسام في المعنى الذي ذكرناه، أعني: أنه يقبل صوراً كثيرة من غير أن يبطل منها شيء يتبين لنا أنه ليس بجسم، فإن بان لنا أنه مع ذلك كلما كثرت هذه الصورة فيه ازداد قوة على قبول غيرها، ثم جرى ذلك منه على هذا الترتيب إلى غير نهاية ازدادنا بصيرة و يقيناً أنه ليس بجسم.

والنفس العاقلة هذه صورتها، وذلك أنها إذا قبلت صورة معقول ما وثبتت تلك الصورة فيها ازدادت بها قوة على تصور معقول آخر ينضاف إليها من غير أن تفسد الصورة الأولى.

ثم كلما كثرت صور المعقولات عليها اقتدرت بها على قبول غيرها وقويت في هذا القبول قوة متزايدة بحسب تزايد المعقولات.

ثم إن من هذه الأمور المسلمة أن الإنسان إنما يتميز عن البهائم وغيرها بهذا المعنى الموجود له لا بتخاطيطه ولا ببدنه ولا بشيء من أشكاله البدنية.

ومن الدليل على أن ذلك كذلك أن هذا المعنى هو الذي يقال به فلان أكثر إنسانية من فلان إذ كان فيه أبين وأظهر، ولو كانت إنسانيته بالتخاطيط أو غيرها من جملة البدن لكانت إذا تزايدت في الإنسان قيل بها أن فلاناً أكثر إنسانية من فلان، ولسنا نجد الأمر كذلك، وهذا المعنى الذي ذكرناه يسمى مرة نفساً ناطقة ومرة قوة عاقلة ومرة قوة مميزة ولنا اتساع في هذه الأسماء فليسم أي اسم كان.

ومما يدل أيضاً على أن هذا المعنى ليس بجسم أن جميع أعضاء الحيوان من الإنسان وغيره صغر فيه أو كبر ظهر منه أو بطن إنما هو آلة مستعملة لغرض لم يكن

ليناله إلا به، فإذا كان البدن كله آلات ولكل آلة منها فعل خاص لا يتم إلا بها اقتضى استعداده كما تُستعد آلات الصائغ والنجار وغيرهما.

وليس يجوز أن يقال: إن بعض البدن يستعمل بعضه هذا الاستعمال ؛ فإن ذلك البعض الذي يشار إليه ويظن أنه يستعمل الآلات الباقية هو أيضًا آلة أو جزء من آلة، وجميعها مستعمل، ومستعملها غيرها، فإذا كان مستعملها غيرها ولم يكن بجزء منها وجب أن يكون غير جسم ل يتم به، وأن لا يستعمل مكان الجسم ولا يزاحم الآلات الجسمية في مواضعها؛ لأنه لا يحتاج إلى مكان ويستعملها كلها على اختلاف الأغراض المستعملة فيها في حال أمر واحدة من غير غلط ولا عجز ل يتم من الجميع أمر واحد، فإن هذه الأحوال ليست أحوال الأجسام ولا مشروطة في أحكامها.

وسنبين أن هذا المعنى ليس بعرض ولا مزاج إذا ذكرنا الفرق بين العقل والحس فيما يأتي من بعده على أننا نقول هاهنا أن المزاج وبالجملّة الأعراض التي توجد في الجسم كلها تابعة للجسم، والتابع للشيء هو أحسن منه وأقل حظًا من الوجود لأنه لا يوجد إلا بوجوده فإن كان أحسن منه فكيف يستخدمه ويستعمله كما يستعمل الصانع آله ويصير رئيسًا ومتحكمًا عليها وفيها، فهذا قبيح شنيع.

الفصل الثاني

في أن النفس تدرك الموجودات كلها

غائبها وحاضرها ومعقولها ومحسوسها

إننا نجد النفس لا تدرك الأمور من المركبات، وتدرك من المركبات أنواعها وأشخاصها.

والموجودات منقسمة إلى هذه الأشياء وليس يفوت النفس منها شيء.

أما الأمور البسيطة فمنها هيولانية ومنها غير هيولانية.

وغير الهيولانية منها هي المعقولات، أعني: الموجدة بغير مواد.

والهيولانية منها هي التي تقرب من الموضوع وتوجد في الوهم، وهي رسوم الجزئيات كما تفعله أصحاب التعاليم، فإنهم يأخذون النقطة والخط والسطح والجسم التعليمي، أعني: الأبعاد الثلاثة في غير مادة كأنها أشياء موجودة بذواتها، وكذلك يأخذون توابع الجسم مفردة، أعني: الحركة والزمان والمكان والأشكال، وبالجملة كل ما لا يوجد إلا في الجسم وبه فيفردونها عن موادها ويلحظونها بأوهامهم مرة بسائط ومرة مركبة وغير حوامل.

وربما بلغ من قوة أحدهم في هذا التوهم أن يظن بهذه الصور التي انتزعها من موادها وجردها في وهمه أنها موجودة من خارج الوهم ولها حقائق في ذاتها من غير حوامل ولا موضوعات، ويخلط بينها وبين المعقولات حتى لا تتميز عنده بل سلمها كلها معقولات.

وهذا حال موجودة للنفس، أعني: أنها تدرك الأمور المركبة ثم تحللها إلى بسائط ثم تأخذ تلك البسائط في الوهم فتفردتها تارة وتركبها أخرى من ضروب التركيبات، فربما كانت لتلك التركيبات حقائق، وربما لم تكن لها حقائق كما يتوهم عنقاء مغرب وإنسان يطير وشخص خارج من العالم وحيوان مركب من حمار ونعجة، فهذه حقائق لها ولا وجود خارج الوهم، وقد يجوز أن يركب من البسائط في ما له حقيقة ووجود من خارج، وأمثله كثيرة، فهذه حال البسائط ما كان منها هيولانيًا وما كان غير هولاني.

فأما المركبات فمنها استقصات أول^(١)، ومنها مركبات من الأشتقّصات والمركبات منها حيوان ومنها جماد ومنها نبات ، ثم ينقسم كل واحد منها بضروب التركيبات وأنواع المزاجات إلى أنواع كثيرة جدًّا، وتنقسم أيضًا أنواعها إلى أشخاص لا تحصى، والنفس تدرك جميع ذلك.

ولما كانت الأشتقّصات أربعة^(٢) ومزاجها مختلفًا بالأقل والأكثر والأشد والأضعف صار لها بالأمزجة توابع من الكيفيات مختلفة، وليس تخلو هذه الاختلافات من أن تكون إما لأن أحد الأشتقّصات فيها أقوى من الآخر أو اثنين منها أو ثلاثة، وإما لا متساوية في القوة إلا أن بهضها أكثر من بعض، أعني: أنها تمتزج بعد أن تصير في الأجسام طبيعية.

وإذا كانت النفس تدرك جميع هذه الأقسام فيجب على الظاهر أن تدركها بأربعة أنحاء وأربع آلات لينفرد كل واحد منها بأستقص^(٣) فتدركه على تصرف أحواله من الشدة والضعف والقلة والكثرة إذا كانت في الأجسام طبيعية.

ونريد أن نعلم هل تدرك النفس هذه كلها بقوة أن بقوى كثيرة وإن أدركتها بقوة واحدة فكيف يكون حالها في ذلك ونفحص عنه فحصًا لا يخرج بنا عن حد الإيجاز، والله الموفق لذلك وهو أجدر بالمنة.

(١) هو الذي هو غير مركّب من شيء أصلا. (تفسير ما بعد الطبيعة / ٤٩٩).

(٢) الأسطقسات الأربعة: هي النار والهواء والماء والأرض. (مفاتيح العلوم / ١٣٧، رسائل إخوان الصفاء ١ / ٥٢ و ٣ / ٦٤ و ١٨٠ و ٢٠٥ و ٣٩١) الأجسام الأربعة هي الماء والنار والهواء والأرض. (رسائل ابن رشد، ما بعد الطبيعة / ٣٤) هي هيولى الأجسام المركّبة. (نفس المصدر / ٣٢).

(٣) هو الشيء البسيط الذي منه يتركّب المركّب، كالحجارة. (مفاتيح العلوم / ١٣٧) هو ما يكون منه الشيء، وينحلّ إليه. ومنه الكائن بالقوة. (المقابسات / ٣٦٤) هو الجسم الأول الذي باجتماعه إلى أجسام أولى مخالفة له في النوع يقال: إنّه أسطقس لها. فلذلك قيل: إنّه أصغر أجزاء ما ينتهي إليه تحليل الأجسام، فلا توجد فيه قسمة إلّا إلى أجزاء متشابهة. (الحدود لابن سينا / ١٩).

الفصل الثالث

في كيفية إدراك النفس للمدرجات المختلفة، وهل ذلك منها

بأجزاء كثيرة أم بأنحاء مختلفة؟ أم هناك مدرجات بعدد المركبات؟

أما أنه ليس للنفس أجزاءً كأجزاء الجسم فهو بين مما قدمناه، وذلك أن التجزئ والانقسام إنما يكون للجسم.

وإما أنه لا ينبغي أن تكون المدرجات بعدد المركبات فهو ظاهر أيضاً، وذلك أن الحاكم في جميعها واحد لأن شيئاً واحداً في الإنسان يحكم في الصغير أنه صغير وفي الكبير أنه كبير وهو الحاكم في الألوان والأشكال والطعوم والروائح وفي الأشياء المساوية لشيء واحد بعينه هو أنها متساوية، ولو كان المدركون مختلفين لما صح أنه يحكم واحد منها على ما أدركه الآخر.

فأما ظن من ظن أن النفس واحدة ولكنها تدرك المدرجات الكثيرة المختلفة بقوى كثيرة وبأنحاء مختلفة فهو موضع البحث ، وسننظر فيه فنقول:

إن بعض الناس لما نظر في الأمور الموجودة فرأى منها مركبة ومنها بسيطة، ونظر في الآلات والقوة المدركة فوجد أيضاً بعضها مركبة وبعضها بسيطة حكم بأن المركبة تدرك المركب والبسيطة تدرك البسيطة.

ومثل ذلك بأن قال: وجدت من المركبات المدرجات ما هو كالحواس لا تدرك إلى المركبات ، فإن العين لما كانت مركبة من قوة باصرة في آلات وطبقات من العين لا تتم إلا باجتماعها أدركت من الأمور المركبة من الأشتقّصات بالمزاجات المختلفة ووجدت أيضاً من المركبات ما هو بسيط بالعقل والفكر والرأي لا يدرك إلا الأمور البسيطة كالعلوم بحقائق الأشياء والآراء التي تستخرج بالأفكار في الأمور فإن هذه بسيطة تدرك أموراً بسيطة وكل واحد منها إنما يدرك ما لائمه وأشبهه إن كان بسيطاً فبسيطاً وإن كان مركباً فمركباً.

إلا أن أرسطاطاليس يبحث في هذا الموضوع ويقول: إن للنفس قوة واحدة بها تدرك الأمور الهولانية المركبة وبها تدرك غير الأمور الهولانية البسيطة ولكن بالنحو الذي به تدرك الأمور البسيطة ، وسنبين ذلك فيما بعد.

قال: ولو كانت النفس الناطقة تدرك المحسوسات بقوة ما وتدرك المعقولات بقوة أخرى لما جاز أن ترد حكم الحس فيما يغلط به وترده إلى ما حكم به العقل كما لا ترد ما حكمت به حاسة أخرى.

ومثال ذلك: إن الحس دائم الغلط في محسوسة كالعين إذا نظرت من بعيد إلى الشيء الكبير فتراه صغيراً كما أنها ترى الشمس وهي مثل الأرض مائة ونيفاً وستين^(١) مرة مثل المرأة التي قطرها فتر، وتنظر إلى ما على شاطئ النهر إذا كانت في سفينة مصعدة فتراه كأنه متحرك منحدر وهو بالحقيقة غير متحرك وترى الشيء في الماء كبيراً وهو صغير ومعوجاً وهو مستقيم.

وترى الأشباح بحسب البخارات التي بينها وبينها مختلفة في الشكل، وكذلك غلط الذوق فإن الصفراوي يحس الحلو مرّاً، وأغلاط الحس كثيرة.

فتعلم النفس الناطقة أنها قد غلطت وأن الحق غير ما أحست فتدرك الجميع إلى حقائقها، فلو كانت النفس لا تعلم المعقول والمحسوس بقوة واحدة لما علمت الفرق بينهما ولما ردت الجميع إلى أمر واحد تجمعهم وتحكم فيه حكماً واحداً.

ثم نعود فنقول: إن النفس الناطقة تدرك الأمور المعقولة بغير النحو الذي به تدرك الأمور المحسوسة، وذلك أنها إذا طلبت الأمور المعقولة انبسطت ورجعت إلى ذاتها كأنها تطلب شيئاً هو عندها.

وإذا طلبت الأمور المحسوسة خرجت عن ذاتها كأنها تلمس شيئاً خارجاً عنها إلى آلة تتوصل بها إلى مطلوبها.

وإن وجدت الآلة صحيحة استعملته وأدركت الأمور الخارجة ثم حصلت صورتها عندها في الوهم ، وإن لم تجد ذلك كالأكمه فإنه لا يمكنه أن يتصور الألوان لأنه لم يجد آلتها، وإذا لم يدركها من خارج لم يمكنه تحصيلها عنده في وهمه وليس ذلك حالها في المعقولات، فأما المثال على ما ذكرناه من أن النفس إذا طلبت الأمور المعقولة رجعت إلى ذاتها فهو أن الإنسان إذا همّ بتحصيل رأي بديع أو فكر في عاقبة

(١) على أن المعوّل عليه اليوم في علم الجغرافية والقوسمغرافية هو أن الشمس أكبر من الكرة الأرضية بمليون وثلاثمائة مرة ، فليتأمل.

أو أراد استخراج علم عويص خلد بنفسه وابعده جميع المحسوسات عنه وكره أن يشغله شيء من الحواس واجتهد في تعطيلها كلها فتداخل نفسه حينئذ وتنسبط انبساط الراجع إلى ذاته فتدرك ما يلتمسه من ذلك المعنى بحسب قوتها في الانبساط وخلوها من عوارض الوهم الذي فيه صور المحسوسات فإنها عاقبة للنفس عن الرجوع إلى ذاتها والنظر فيما هو عندها وفي خزائنها.

وهذه الحال في النفس هي حركة ما، أعني: الجولان في الطلب وهو الذي يسمى رؤية وهو الالتجاء إلى العقل، والعقل فيه جميع الأشياء حاضرة موجودة لأنه هو شيء والمعقولات شيء آخر لا يتكرر بها.

فإذا فعلت النفس ذلك فقد تحركت نحو تمامها، وتمامها أن تستكمل بالعلوم وتتحد بالعقل.

والنفس الناطقة تدرك الأمور البسيطة بغير آلة بل بنفسها وتدرك الأمور المركبة المحسوسة بتوسط الحواس، وهذا المذهب لأرسطاطاليس، ويتبين منه رأيه في النفس الناطقة، وأنها تدرك المعقولات والمحسوسات.

وليس كما ظنه قوم من أن الأشياء المحسوسة إنما تدركها بالحواس فقط وأن تلك الجزئيات حسب هذا ليست من مدركات العقل لأنه يعلم الكلّيات فقط، بل النفس الناطقة تدرك الجميع بقوة واحدة أعني قوة العقل، وأنها وإن أدركت الجميع فإنها تدركه بوجه ووجه.

وقد عبر ثامسطيوس^(١) في كتابه عن النفس عن هذا المعنى عبارة أحسن فيها، فلنرجع إليه إن شاء الله تعالى.

(١) ثامسطيوس (٣١٧ - ٣٩٠ م) هو فيلسوف وشارح لأرسطو وخطيب. وقد ذكر ابن تيمية أن أشهر أتباع أرسطو من الأولين هم: بُرقلس والإسكندر الأفروديسي واثامسطيوس. انظر: موسوعة الفلسفة لعبد الرحمن بدوي - الجزء الثالث (الطبعة الأولى). بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر. صفحة ٨٢. و الرد على المنطقيين لابن تيمية (الطبعة الأولى). تحقيق عبد الصمد شرف الدين الكبتي - بيروت: مؤسسة الريان. صفحة ٣٨١-٣٨٢.

الفصل الرابع

في الفرق بين الجهة التي تعقل بها النفس والجهة التي تحس بها والأشياء التي تشترك فيها والأشياء التي تتباين فيها

إن هاتين الجهتين يعمهما الانفعال وذلك أنهما جميعاً ينفعان من مدركهما إذا كانا يستحيلان إلى ما أدركاه ويستكملان به ويخرجان إلى الفعل بعد أن كانا بالقوة؛ لأن كل واحد منهما قبل أن يدرك ما يختص به لم يكن عقلاً ولا حساً إلا بالقوة فإذا أدركاه صار هذا عقلاً بالفعل وذاك حساً بالفعل.

ولذلك قلنا : إن انفعالهما كمال لهما.

ولما كان من الأشياء المنفعلة ما يفسد بالانفعال ونجد هذين يتمان ويستكملان به، قلنا: إن النفس تتم بهذين الانفعالين وتكمل ولا تفسد.

ومما يدل على أن النفس تخرج من هذا الانفعال من القوة إلى الفعل ، فإن المعنى الذي قيل به هيولانية صحيح هو أن تعقل الشيء بعد أن لم تكن تعقله وتتصور بالمعقولات بعد أن لم تكن تتصوره بها، ومع ذلك فليست تتصور أشياء بأعيانها في كل وقت بل تتصور شيئاً في وقت وتتصور شيئاً آخر في وقت آخر، فلو لم يكن هناك شيء ثابت يقبل الصور المختلفة وينتقل من حال إلى حال لما صح هذا المعنى فيها .

ومثال ذلك: أن زيذاً يكون غير عالم بأن العالم مصنوع ثم يصير عالمًا به، فلو لم يكن هناك قوة مستعدة وحال مهيئة لقبول هذا العلم ما جاز أن يقبله كما أن الحجر والنبات وكل ما ليس بمستعد لقبول العلم لا يجوز أن يقبله.

ومنزلة هذه القوة من النفس وتصورها بالمعقولات منزلة الأبصار منها في قبول المرئيات، فكما أن هذه تدرك الألوان وتستحيل إليها استحالة استكمال بها ، وكما أن هذه تحصل فيها صور المرئيات حصولاً واحداً بالسوية؛ فإنها لا تدرك لوناً أكثر ولا أقل مما هو عليه ولا أكثر ولا أقل من لون آخر، نسبتها إلى الجميع واحدة كذلك حال تلك في حصول المعقولات فيها بالسوية لأن نسبتها إلى الجميع نسبة واحدة، فكما أن هذه ليست شيئاً من المبصرات قبل قبولها إياها بل هي عادمة لجميعها كحال الهيولى كذلك تلك ليست شيئاً من المعقولات قبل قبولها إياها بل هي عادمة لجميعها وحالهما

في ذلك حال الهيولى؛ فإن الهواء لما كان موضوعاً لقبول الألوان وجب أن يكون في ذاته عادماً لكل لون ، ولو كان يختص بلون لكان قبوله لما يخالفه أعسر ، ولما كان يؤديه على التمام وبالحقيقة.

وكذلك حال الهيولى لما كانت موضوعة لقبول الصور وجب أن لا يكون لها صورة تخصصها البتة لقبول الصور كلها قبولاً واحداً، أعني: واحداً بعد واحد على السوية، ولا يكون نسبتها إلى بعضها أكثر ولا أقل من نسبتها إلى الآخر.

ولما كان كل قابل صورة من الصور فهو لا محالة قبل قبوله إياها عادم لها وجب أن يكون ما هو قابل لجميع الصور قبل قبوله إياها عادماً لجميعها.

وكذلك الحكم على الهيولى الأولى بأنها مقترنة بالعدم، ولزم هذا الحكم بعينه البصر في قبوله المرئيات، ولزم أيضاً العقل الإنساني في قبوله المعقولات ، ولو كان لهذا العقل صورة يختص بها لم يكن قابلاً لكل حقيقة على التمام ولا كان قبوله إياها بالسوية بل كان قبوله لما يجانسه أيسر وأوفر ولما يباينه أصعب وأندر.

ولما كانت النفس العاقلة عادمة لكل صورة تصورت بكل معقول وقبلته قبولاً واحداً بالسوية.

ولأجل ذلك قلنا: إنها بسيطة؛ لأن ما عدم كل صورة فهو بسيط إذ المركب هو ما يتركب من موضوع وصورة.

ومن هذا الموضع يتبين أن النفس ليست جسمًا ولا عرضًا لأنها لو كانت جسمًا لكانت مركبة وذات صورة وقد أبطلنا ذلك.

ولو كانت عرضًا لكانت صورة هيولانية ودخلت تحت مقولة من المقولات التسع وقد أبطلنا ذلك أيضًا، وقد فرغنا من ذكر الأشياء التي تشترك فيها جهتا العقل والحس.

وأما التي تتباين فيها فهي هذه:

من شأن الحس أن يفسد عليه المحسوس القوي كالعين؛ فإنها تكل وتضعف من الضوء القوي والأشياء النيرة التي تفوق قوتها.

والسمع فإنه يكل ويضعف من الأصوات الهائلة التي تفوق قوته وكذلك باقي الحواس.

فأما العقل الذي نحن في وصفه، أعني: العقل الإنساني فإنه يقوى بكثرة المعقولات القوية وبمداومة النظر إلى الصور المتعريّة من الهيولى جدًّا، ويصير كاملاً عاقلاً بالفعل، وكلما قوي عليه كان أقدر على تصور غيره.

وأيضاً فإن من شأن الحس إذا انصرف عن المحسوس القوي إلى المحسوس الضعيف لم يمكنه إدراكه كالشمس إذا حذق المحقق إليها ثم انصرف عنها لم يمكنه إدراك ما بين يديه.

فأما العقل فإنه إذا أدرك شيئاً قوياً من المعقولات كما قلنا لم يكن تصوره لما هو دونه أنقص بل أزيد وأقوى.

والعلة في ذلك أن الحس هو غير مفارق للجسم وإدراكه يكون بجسم منفعل فلا يقوى على إدراك الأشياء القوية لأجل ما يبقى فيه من أثر المحسوس القوي الذي يعوقه عن قبول شيء آخر إلا بعد زواله.

فأما العقل فإنه مفارق للجسم باق بعده كما سنبينه بعد قليل.

فإدراكه ليس هو بآلة جسمانية فلأجل ذلك يقوى على إدراك الأشياء الضعيفة إذا انصرف عن الأشياء القوية ، ومن هذا الموضع يتبين أن النفس ليست صورة هيولانية لأنها لو كانت صورة هيولانية لعرض لها ما عرض لتلك بالضرورة.

ومما يدل أيضاً على أنها ليست صورة هيولانية أنها تدرك الأمور المتعريّة من الهيولى بالعقل، والعقل يعرف المقدمات الأولى ، ويعرف ذاته ويعلم أنه ليس بين الإيجاب والسلب منزلة ويعقل الصانع الأول ، ويعرف بأنه ليس خارج الفلك خلاء ولا ملا وأشياء كثيرة من هذا النحو.

وليس شيء من هذه مأخوذاً من الحس لأنها ليست هيولانية ولا في مادة ولا به حاجة في إدراك إلى آلة بل هو مكتف بذاته.

ومما يدل على أن العقل لا يحتاج إلى آلة في إدراك ما يخصه من المعقولات أن المستعين بالآلة إنما يحتاج إليها لتعينه على تمام فعله وإبرازه على ما ينبغي ، فأما إذا عاقته عن فعله وناصبته فيه وشغلته عنه حتى لا يتم فعله أمراً ويكون ناقصاً عما ينبغي، فليس يستعين بها ولا يسميها أيضاً آلة.

والنفس العاقلة هذه حالها، أعني: أن جميع ما يفرض آلة لها فهو مما يعوقها ويمنعها من إدراك ما يخصها كما بينا فيما سلف من حالها إذا همت بإدراك معقول فإنها تتداخل وترجع إلى ذاتها وتعطل حواسها وسائر آلاتها وبحسن هذا الفعل منها يكون صحة إدراكها لما تدركه من المعقولات، فليست النفس إذاً جسمًا ولا عرضًا ولا صورة هيولانية.

وأيضًا فلو كانت النفس العاقلة في البدن كالصورة في الهيولى للزم أن تقوى بقوة البدن وتضعف بضعفه كما بينا.

قال أرسطاطاليس بهذه الألفاظ: فأما العقل فيشبه أن يكون جوهرًا ما يكون في الشيء ولا يفسد ، فإنه لو كان يفسد لكان عرضةً بذلك خاصةً للكالات التي تكون للشيخوخة.

لكننا نجد ما يعرض فيها للحواس فإن الشيخ لو كان يعقل عيناً مصل الشاب لا يبصر مثل ما يبصر الشاب، فتكون الشيخوخة ليست حالاً انفعلت فيها النفس شيئاً لكن حالاً هي فيها كما تكون في حال السكر وفي حال المرض. والتصور والنظر يختلفان بأن يفسداً داخلاً بشيءٍ آخر ، فأما هو في نفسه ففاعل به.

تفسير هذا الكلام لأبي الخير

يقول: لو كان العقل من الإنسان فاسداً بفساد جسمه لضعف بضعف بدنه إذا عرضت له الشيخوخة وليس يضعف في تلك الحال فهو إذن غير فاسد. فأما ما ذكره من حال السكر والمرض ؛ فإنه يريد الحال العارضة للعقل في الشيخوخة من التقصير في وقتها، فإنها ليست لضعف العقل من نفس جوهره بل لأن البدن غير قابل لفعل العقل كما يعرض في حال السكر والنوم ؛ لأن السكران والنائم إذا قصرا في التمييز والعقل فليس ذلك لنقص في العقل نفسه بل لعارض عرض للآلة من النجارات.

ثم قال أرسطاطاليس في المقالة الثانية من هذه الكتاب: فأما العقل نفسه فقد يشبه أن يكون جنساً آخر من النفس ويكون هذا وحده وقد يمكن أنها تفارقه كما يفارق الأبدي الفاسد، فأما سائر أجزاء النفس فظاهر من أمرها أنها ليست مفارقة كما يدعي قوم.

الفصل الخامس

في أن النفس جوهر حيُّ باق لا يقبل الموت ولا الفناء ، وأنها

ليست الحياة بعينها بل تعطي الحياة كل ما توجد فيه

أما أن النفس ليست الحياة بعينها فقد تبين فيما قدمناه أنها لو كانت هي الحياة لكانت حياة بحي، ولو كانت كذلك لكانت صورة هيولانية، ومن مقولة المضاف أنها تحتاج إلى موضوع ، أعني: بدن الحي ، وقد بينا أنها ليست صورة هيولانية. ومما يدل أيضًا على ذلك أن النفس الناطقة تقاوم لذات البدن وشهواته وتمنع منها وتستهيئ بجميعها في تلك الفضيلة.

والأشياء المتقومة من شيء لا تعاند ما به قوامها ولا تمنع منه بل تجلبه إليه لأن في منعها منه بطلانها ، وإنما تطلب ما يقيمها ويزيد فيها.

وأيضاً فإن النفس تدبر البدن وتسوسه سياسة رياسة ، وجميع ما في البدن هو فيه كالصورة الهيولانية فهو تابع للبدن والتابع للبدن مرؤوس منه، فالنفس ليست في البدن كصورة هيولانية فليس إذن هي الحياة بل إنما تولج في البدن حياة. وإذا كانت حياة البدن في النفس وجب أن تكون الحياة للنفس أولاً وللبدن ثانية، فقد تبين أن النفس ليست صورة الحياة بعينها.

وبيننا أيضاً فيما سلف أن للنفس أفعالاً خاصة بها مفارقة للبدن وما كان فعله الخاص به مفارقاً للبدن فهو أيضاً مفارق للبدن لأنه لا حاجة به إلى البدن، واستدللنا على ذلك بأنها لا تقوى بقوة البدن ولا تضعف بضعفه ، وأوردنا نص كلام الفيلسوف.

فأما قوله في آخر الكلام الذي حكيناه عنه، - أعني قوله: فهذا وحده يمكن أن يفارق كما يفارق الأبدي الفاسد - فأما سائر أجزاء النفس فظاهر من أمرها أنها ليست مفارقة كما يدعي قوم، فإن هذا رأي الفيلسوف ورأي جماعة من الحكماء في أجزاء النفس، وأعني بالأجزاء الأنحاء التي شرحناها إلا أنها لا تتجزأ كما تتجزأ الأجسام ، ويعني بهذه الأجزاء الجزء المسمى نفساً غضبية، والجزء المسمى نفساً شهوانية؛ لأن هذه تموت بموت الإنسان، أي: تبطل وتتلاشى وكذلك قوة الذكر وأشباهها.

وذلك أن هذه قوى هيولانية لا يتم فعلها إلا بآلة بدنية، وإنما احتاجت النفس إليها لتتم الحياة للبدن مدة طويلة.

ولما صدرت هذه الأفعال عن النفس مختلفة وبآلات مختلفة سمي كل فعل منسوب إلى آلة نفساً؛ لأن صدور ذلك الفعل أبداً من نحو تلك الآلة.

ومثال ذلك: أن صدور الشهوة التي هي لاستمداد الغذاء ليعتاض به عما تحلل من البدن إنما هو من نحو الكبد.

وصدور الغضب إنما هو ليدفع به الحي عن بدنه ما يؤذيه إنما يكون من نحو القلب.

وصدور الفكر والتخيل إنما يكون بأجزاء الدماغ ، ولما كانت هذه الآلات آلات للنفس استخاروا أن يسموها نفساً.

ومستعمل الآلة أشرف من الآلة لأنه هو المهندس لها؛ فإن كانت الغايات التي تتم بتلك الأفعال شريفة بالغة أكمل أغراض الحكمة دل على حكمة المستعمل للآلة وعلى شرفه.

وأما ذات النفس الناطقة فقد بان مما تقدم أن لها فعلاً خاصاً وحركة ذاتية لا يستعمل بها شيء من الآلات بل الآلات كلها عاتقة عن تمامها مناصفة فيها وبان بذلك أنها باقية دائمة للبقاء.

وسنبين فيما يستأنف حال هذه الحركة بياناً أكثر من هذا إن شاء الله .

وأما الآن فإننا نسوق البرهان على أن النفس الناطقة باقية دائمة البقاء هكذا: النفس الناطقة من الإنسان لها حركة خاصة بها لا تستعمل بها شيئاً من الآلات الجسمانية فهي غير فاسدة بفساد الجسم.

وأقول مثل ذي قبل : أن هذه الاسم ، أعني: الموت إنما يفهم منه في اللغة العربية مفارقة النفس للجسم، وإنما يقال للجسم: ميت، إذا فارقه النفس، ويعنون بمفارقة النفس للشيء إذا كان الإنسان ميتاً

ومن عادة أصحاب اللغة إذا أرادوا (بما كان الشيء هو ما هو) عبّروا عنه بعبارة فإذا فارقه تلك الصورة عبّروا بعبارة أخرى ، فهم يقولون حي وميت إشارة إلى ما ذكرناه

كما نقول في جميع الصور الأخر المختلفة ذلك، فإنهم يقولون في الثوب إذا بطلت صورته: بلي، وفي الحديد : صدي، وفي البيت : انهدم.

فليت شعري! كيف تفهم في النفس إذا انفردت عن البدن هذا المعنى.

أما البدن فقد فهمنا معنى الموت فيه؛ لأنه مفارق للنفس، فأما النفس فإن فهم أحد فيها هذا المعنى فليلتبس لها اسمًا غير الموت، يعني: البطلان وما أشبهه، لكننا قد بينا أن النفس ليست بجسم ولا عرض وأنها جوهر بسيط، وقد تبين في أوائل الفلسفة أن الجوهر لا ضد له ، وما لا ضد له لا يبطل ، وهي غير مركبة فإذن لا تنحل.

وسنحكي أيضًا أقاويل الأوائل غير أرسطاطاليس في أن النفس غير ميتة إذ كان مذهب هذا الرجل قد بان ووضح.

الفصل السادس

في اقتصاص مذاهب الحكماء

والوجوه التي أثبتوها في أن النفس لا تقبل الموت

اعتمد أفلاطن في بقاء النفس على ثلاث حجج:

إحداها: أن النفس تعطي كل ما توجد فيه حياة.

الثانية: أن كل فاسد إنما يفسد من قبل رداءة فيه.

الثالثة: أن النفس متحركة من ذاتها.

فأما الحجة الأولى فسياقها على هذا: أن النفس تعطي الحياة أبداً كل ما توجد فيه ، وكل ما يعطي الحياة أبداً ما يوجد فيه فالحياة جوهرية له، وما كانت الحياة جوهرية له لا يمكن أن يقبل ضدها، وضد الحياة الموت.

وقد أطنب أصحاب أفلاطن في تفسير هذا الفصل وأكثروا شرحه وبينوا صحة مقدماته وتركيبها وصحة النتيجة منها وسنذكره بعد ذلك إذا فرغنا من إيراد الحجج الثلاث إن شاء الله تعالى.

وأما الحجة الثانية فإنها غير مبينة على حال؛ إذ لا رداءة في النفس ، فينبغي أن نشرح حقيقة الرداءة وما يراد بها ليتم لنا سياق البرهان بعد ذلك، فنقول: إن الرداءة مقترنة بالفساد، والفساد مقترن بالعدم ، والعدم مقترن بالهيولى.

وبيان هذا الكلام أنه حيث لا هيولى وحيث لا عدم فلا فساد، وحيث لا فساد لا رداءة فالهيولى معدن الرداءة وينبوع الشر، وأصله الذي يتفرع منه، ومقابل هذه الرداءة الجودة ، والجودة مقترنة بالبقاء، والبقاء مقترن بالوجود، والوجود أول صورة أبدعها البارى جل ذكره.

فلذلك هو خيرٌ محضٌ لا يشوبه شرٌّ ولا عدم واختص به العقل الفعال، وذلك أن الوجود الحق الذي ليس فيه هيولى بته ولا معنى الانفعال هو العقل الأول.

وفي تبين الخير والشر كلام طويل يخرج بنا عن حد ما نحن فيه، ومن قرأ كلام أفلاطن فيه وكتاباً لبرقلس^(١) خصه به وكلاماً لجالينوس فيه تبين له طوله وحاجته إلى الشرح إلا أنني قد اجتهدت في اختصاره وإيراده مع ذلك مشروحاً، ونعود الآن فنقول: إن النفس صورة يكمل البدن بوجودها فيه فليست إذن هيولى، وقد بينا أيضاً أنها ليست صورة هيولانية أي محتاجة إلى الهيولى في وجودها فالنفس ليس فيها شيء من الرداء فالنفس ليس لها فساد، والنفس ليس لها عدم فالنفس إذن باقية. فأما سياق البرهان فهكذا: النفس ليس فيها رداء وكل ما ليس فيه رداء ليس بفاسد.

والحجة الثالثة فهي هذه: أن النفس متحركة من ذاتها وكل ما كانت حركته من ذاته فهو غير فاسد فالنفس غير فاسدة.

فأما ما أورده برقلس في بيان الحجة الأولى الذي وعدنا بذكره فهو هذا: كل أمر ضاد أمراً صادراً عن قوة فهو مضاد للقوة التي عنها صدر ذلك الأمر. مثال ذلك: البرودة مضادة للحرارة الصادرة عن النار وهي أيضاً مضادة لما صدرت عنه الحرارة، أعني: النار، فإذا كان هذا هكذا قلنا: إن النفس العاقلة غير قابلة للموت المضاد للحياة التي فيها فهي إذن غير مائتة ولا فانية.

(١) برقلس (٤١٢ - ٤٨٥ م) هو فيلسوف أفلاطوني محدث. ورد اسمه في المصادر العربية: برقليس وفرقلس وفرقليس وأبرقلس.

ولد في القسطنطينية ودرس في الإسكندرية على يدي المفيدودرس الشيخ وثم في مدرسة فلوطرخس وسوريانوس. أصبح رئيساً لمدرسة الأكاديمية الأفلاطونية في أثينة خلفاً لدومنينوس، ولقب «ديادوخس» أي «عقيب» أفلاطون على رئاسة الأكاديمية.

وقد ذكر ابن تيمية أن أشهر أتباع أرسطو من الأولين هم: برقلس والإسكندر الأفروديسي وثامسطيوس.

انظر: معجم الفلاسفة للطرايشي (الطبعة الثالثة). بيروت: دار الطليعة. صفحة ١٥. وموسوعة الفلسفة لعبد الرحمن بدوي - الجزء الأول (الطبعة الأولى). بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر. صفحة ٣٤٥. والرد على المنطقيين لابن تيمية (الطبعة الأولى). تحقيق عبد الصمد شرف الدين الكبتي - بيروت: مؤسسة الريان. صفحة ٣٨١-٣٨٢.

الفصل السابع

في ماهية النفس والحياة التي لها، وما تلك الحياة التي

تحفظها عليها حتى تكون دائمة البقاء سرمدية

إن الحكماء لما لاحظوا النفس من حيث كانت متممة للبدن محيية له، قالوا: هي حياة، ولم يريدوا بذلك أنها صورة الحياة؛ لأن هذا شيء قد وضع بطلانه. وإنما أرادوا بذلك أنها الجالبة للحياة إلى البدن فهي أولى بالحياة منه. ولما لاحظوها في نفسها من غير نسبة لها إلى البدن قالوا: هي محرقة ذاتها. وقد أطلق أفلاطن عليها أنها حركة ، وذلك أنه قال في "كتاب النومايس": الذي يحرك ذاته فجوهره حركة.

وينبغي أن ننظر إلى هذه الحركة التي للنفس ، فإننا قد قلنا: إن النفس جوهر وليست بجسم والحركات التي كنا أحصيناها، أعني: الست التي هي حركات الجسم ليس يليق شيء منها بهذا الجوهر، فنقول:

إن هذه الحركة هي الحركة الدورية والجولان وهو جولان النفس الموجود لها دائماً، فإنك لا تجد النفس خالية من هذه الحركة في حال من الأحوال وهذه الحركة لما لم تكن جسمانية لم تكن مكانية ولم تكن خارجة عن ذات النفس.

ولذلك قال أفلاطن: جوهر النفس هو الحركة ، وهذه الحركة هي حياة النفس ، ولما كانت ذاتية كانت الحياة لها ذاتية ، فمن أمكنه أن يلحظ هذه الحركة على أنها ثابتة في ذاتها وغير داخلية تحت الزمان وأنها محرقة ذاتها فقد لاحظ جوهر النفس.

وأعني بقولي: تحت الزمان، أن أنواع الحركات الطبيعية كلها داخلية تحت الزمان وما كان في زمان فلم يصح وجوده إلا في الماضي منه.

والمستقبل والماضي من الزمان لا وجود له إلا في التكون فالحركات الطبيعية لا وجود لها إلا في التكون ، ولذلك قال أفلاطن في "كتاب طيماوس" على لسان السائل: ما الشيء الكائن ولا وجود له؟ وما الشيء الموجود ولا كون له؟

أعني بالكائن الذي لا وجود له الحركة المكانية والزمان؛ لأنه لم يؤهَّل لاسم الوجود إذ كان مقدار وجوده إنما هو في الآن، والآن يجري من الزمان مجرى النقطة

من الخط ولما كان قسطه من الوجود لا يثبت في الماضي ولا المستقبل ، وإنما هو بحسب الآن فليس يستحق اسم الوجود بل يقال : هو أبداً في التكون.

فأما الوجود الذي لا كون له فالأشياء التي فوق الزمان لأن ما كان فوق الزمان فهو أيضاً فوق الحركة الطبيعية وما كان وجوده كذلك لم يدخل تحت الماضي ولا المستقبل بل وجوده أشبه بالدهر، أعني: السرمد والبقاء، ونعود إلى القول فنقول:

إن حركة النفس التي شرحنا من أمرها ما شرحنا على نحوين :

أحدهما: نحو العقل.

والآخر: نحو الهیولی.

فإذا تحركت نحو العقل استنارت به واستفادت منه، وإذا تحركت نحو الهیولی أفادتها وأنارتها، ولما كانت الحركة ذاتية للنفس قلنا: أنها هي تحركت نحو الهیولی، فأما الهیولی فإنها لا تتحرك ولا الحركة من شأنها، وهاتان الحركتان للنفس هما حركة واحدة بحسب اعتبارها بنفسها، أي: بنفس الحركة ، وهما حركتان بحسب اعتبارهما بما تتحرك النفس إليه، وهي بالجهة الأولى تستفيد وبالجهة الأخرى تفيد.

وهذه الحركة هي التي يسميها الحكيم: بزر الباري جل وتعالى؛ لأنه يسمي الكلمة التي في الأشياء: بزوراً أبرزها الباري سبحانه فيها، وهي التي يسميها أفلاطون: مثلاً، وقد تبين أنها حياة النفس وذات النفس، ومن هاهنا قيل: كل حياة نفساً، وتبين أنها فاعلة بجهة ومنفعلة بجهة، وأنها وإن كانت حركة فهي غير زائلة وغير مكانية، وما كان غير زائل فهو ثابت، والثبات هو السكون فوجب أن تكون كذلك وأن تكون حركة في صورة سكون، وهذا الموضع وإن كان عويصاً فقد وضح بما قدمناه.

وإنما يغمض على من تكن له رياضة، على أن جميع ما أوردناه في هذه المسائل مستصعب على من لم يتدرب بما قبله من مراتب العلوم سيما المنطق؛ فإنه الآلة التي لا بد لمن أحب التطلع على الحكمة ومشاركة أهلها من أن يطالعه.

وكما أن من أحب أن يكون كاتباً وقرأ الخطوط وفيهم ما تضمنته من المعاني فلا بد من اقتناء صناعة الكتابة وآلاتهم ليشارك الكتاب كذلك الحال في المنطق لمن أراد الفلسفة.

وأقول: إن هذه الحركة البديعة التي لا تشبه شيئاً من الحركات التي ألفناها لما فاضت على الأجرام الطبيعية تحركت بها الأجرام الحركة التي تليق بها وتصح بها وتمكن فيها أعني المكاتبه، وكان أبسطها وأشرفها حركة السماء؛ لأنها أول جرم قبل هذه الحركة فتتحرك بحركة الدور الذي هو أشرف حركات الجسم؛ لأنها وإن كانت حركة نقلة فإنها تنتقل بأجزائها ، فأما كل السماء فهو ثابت في مكانه غير منتقل عنه فهو ساكن ، فقد أشبهت حركة السماء حركة النفس وحركتها أتم حكاية في استطاعة الشيء المجسم، وذلك أن السماء ساكنة من وجه ومتحركة من وجه، ومن ثم صار حياتها أتم وأشرف من حياة ما هو دونها ، أعني: عالم الكون لأن هذه الحركات مستفادة من النفس بتوسط الفلك ، مل ما تباعد المعلول من علته وكثرت الوسائط بينهما انحطت مرتبته ونقص شبهه، وإذ قد انتهى بنا الكلام إلى هذا الموضوع فقد وجب أن نرتقي فيه إلى أن نعود إلى موضعنا الذي كنا فيه فنقول:

إن حركتنا مستفادة من حركة الفلك وحركة الفلك مستفادة من حركة النفس وحركة النفس هي الجولان والدورية ليتم ذاتها بالعقل المستغني بذاته وما يلحقه من الفيض الدائم إذ كان أول مبدع للباري عز وجل ، وإنما لم يتحرك العقل وإن كان ناقص الوجود عن مبدعه؛ لأن الحركة إنما تكون لأجل التمام، ولما كان غير ممكن في المعلول أن يكون مثل العلة في التمام لم يتحرك، ولو تحرك لكانت الحركة باطلة والعقل لا يفعل باطلاً فتمام النفس هو تصورها بالعقل وتصورها به يتم بالحركة ، والحركة ذاتية لها وهي حياتها وهي المسماة كلمة ومثالاً وبزراً أبرزه الباري، وهو الذي يحفظه عليه سرمدًا وإن ارتقيننا من هذا الموضوع ازداد الكلام غموضاً فلنقتصر على ما ذكرناه.

الفصل الثامن

في أن للنفس حالاً من الكمال يسمى سعادة

وآخر من النقصان يسمى شقاوة

من ارتاض بما قدمنا له من الفصول واطلع عليها كنه الاطلاع وعلم أن للنفس جهتين من الحركة:

إحداهما: نحو ذاتها وهي التي تحركها نحو العقل الذي هو أول مبدع لله تعالى والذي لا تنقطع مادة مبادئه بوجه ولا سبب.

والأخرى: نحو الآلات الطبيعية لتكمل الأجرام الهيولانية، علم أن إحدى الجهتين هي التي تسوقها إلى سعادتها وبقائها اللائق بها، والأخرى هي التي تحطها وتخرجها عن ذاتها.

وقد أطلق الأوائل على هاتين الجهتين العلو والسفل ومعلوم أنهم لم يريدوا بذلك حركة الجرم في العلو والسفل، ولكنهم لم يستطيعوا غير ذلك في العبارة، فأما الشريعة فقد عبرت عن هذا المعنى باليمين والشمال.

وبالجملة فإن الجهة الأولى من الحركة كلما أمعنت فيها النفس توحدت بها وتداخلت إلى ذاتها وتوجهت نحو باريها ومبدعها الواحد الذي به وجدت الوحدة في كل موجود وبه دان البقاء السرمد لما دام.

وأما الجهة الأخرى من الحركة كلما أمعنت فيها تشبثت بها وتكثرت وخرجت بها عن ذاتها وحفها من الشقاء ما تقتضيه هذه الحال.

ولذلك قال أفلاطون: الفلسفة هي التدريب بالموت الإرادي ؛ لأن عنده أن الموت موتان والحياة حياتان، إذ كانت إحدى الحياتين بحسب هذه الحركة من النفس والأخرى بحسب تلك فوجب لذلك أن يكون الموت أيضاً موتين، لأن كل واحد منهما يقابل صاحبه وهو يسمى الحياة التي بحسب حكمة النفس الناطقة نحو العقل حياة طبيعية، ويسمى الحياة التي نحو الهيولى حياة إرادية وكذلك الموت المقابل لها، ولذلك قال: مُتْ بالإرادة تحيا بالطبيعة.

وهذا كلام مختصر اللفظ وجيزه كثير المعنى شريفه، فيحق على من أراح الله علته وشق بصره - أي: بصيرته - أن يقوي عزمته على ما يسوقه إلى سعادته وحياته الأبدية بالقرب من باريه تعالى وتنزه أن يقمع شهواته ويردع نفسه بما وهب له من العقل عما يحطها إلى المهواة المؤذية، أعني: الميل إلى الدنيا ودواعيها التي ترديه وتميته وتشقيه بالبعد من باريه وتنكسه في الخلق وتحصله على العذاب الأليم.

ولسنا نريد بهذه الوصية ترك الدنيا جملة والإضراب عن عمارتها دفعة، فإن هذا رأي من لا يعلم كيف موضوع العالم ولا يدري أن الإنسان أيضاً خلق مدنياً بالطبع، أعني: أنه لا يستغني في بقائه عن المعونات الكثيرة من الناس الكثيرين وأنه يعين غيره كما يعينه غيره لتتم الحياة الصالحة له ولهم ، ومعنى هذا الكلام وقولنا: أن الإنسان مدنيّ بالطبع أنه لم يُخلق الإنسان خلق من يعيش وحده ويتم له البقاء بنفسه كما خلق كثير من الوحش والبهائم والطير وحيوان الماء؛ لأن كل واحد من تلك خلق مكتفياً بنفسه غير محتاج في بقائه إلى غيره بل قد أزيحت علته في جميع ما تتم به حياته خلقاً وإلهاماً.

أما الخلقة فلأنه مكتس بما يوافقه من وبر وصوف وشعر وريش، وما أشبه ذلك وذو آلة يتناول بها حاجته: إن كان لاقط حبٍ فمقار، وإن كان آكل العشب فمشر وأسنان موافقة للقطع والقلع، وإن كان سباً أو آكل لحم فأنياب أو مخالب أو مناسر وآلة الفرس الدبق مع أيد وبطش وشجاعة بالطبع على ما تتم به حياته.

وأما الإلهام فلأنه يتناول من الأغذية ما يوافقه ويتجنب ما يضره وينتقل من مصيفه إلى مشناه ، ويعد مصالحه كلها من القوت والكنّ بغير تعليم ولا تدبير بل بالإلهام المولود معه فكل واحد منها كما قلنا مكتف بذاته في حياته التي قدرت له.

فأما الإنسان فإنه خلق عارياً غير مهتد لشيء من مصالحه إلا بالمعانة والتعليم ولا يكفيه القليل من معاونين حتى يكونوا عدة كثيرة وجماعة وافرة ولكنه عوض من تلك الأشياء بالعقل الذي سخر له به جميعها ومكن له من منافع البر والبحر وهدى به إلى مصالح الدنيا والآخرة وعرض للخلود والنعيم الدائم ولكن ليس يتم له البقاء الأنسي إلا بالتعاون والتعاقد الذي إن ذهبنا نعد ما يتعلق به من المطعم والملبوس

والمشروب وسائر المنافع مما يقي الحرَّ والبرد ويحفظ البدن على اعتداله إلى ما يتلو ذلك مما يجري مجرى الزينة والمتعة وفضول الحاجة احتجنا إلى إحصاء جميع ما في العالم من نعم الله تعالى ولا مطمع في ذلك.

وإذ كان هذا على هذا، وكان سبيل الإنسان في حياته وحسن عيشته على خلاف سبيل الحيوان كله، قيل: إنه مدني بالطبع، أي: محتاج إلى ضروب المعاونات التي تتم بالمدينة واجتماع الناس فيها، وهذا الاجتماع للتعاون هو التمدن سواء كان ذلك في الناس وبرًا ومدرًا أو على رأس جبل.

فمن العدل إذن أن نعين الناس بأنفسنا كما أعانونا بأنفسهم ونبذل لهم عوض ما بذلوا لنا؛ فإن الطائفة التي تجاهد وتذب وتفرغ أنفسها للرياضة في الحرب حتى لا تشتعل بغيرها يجب على أصحاب المهن الذين إنما تم لهم الأمن والدعة بأولئك أن يعاونوهم بمهنتهم كما يجب على هؤلاء إذا كفاهم أهل المهن حاجاتهم أن يحاموا عنهم ويقاتلوا دونهم وكذلك من أثر لغيره أثرًا يجب على ذلك الغير أن يكافئه عليه ويعوضه عنه.

فأما من ذهب إلى التزهّد وحرّم المكاسب فإنه يضطر إلى استعمال الجور لأنه يستنجد الناس لا محالة في ضرورات بدنه وحاجاته إلى ما يقيمه ويطلب معاونتهم ثم لا يعاونهم فهذا هو الظلم والعدوان.

فإن ظن منهم ظان أن مقدار حاجته قليل فليعلم أن ذلك القليل يحتاج فيه إلى استخدام عالم كثير من الناس لا يحصون وإن كان لا يشعر بذلك.

فمن الواجب على كل أحد أن يبذل معونته على شريطة العدل إن عاون كثيرًا طلب كثيرًا، وإن عاون بالقليل طلب قليلًا، ولست أعني بالقليل والكثير الكمية بل الكيفية وحسن الموقع والغناء؛ فإن المهندس بقليل نظره يغني ما لا يغنيه الذي يتعب ببدنه أيامًا كثيرة.

وكذلك الجيش بمدبره فإن مدبر الجيش يدبر برأيه فيغني غناء خلق كثير ممن يعرض بنفسه للقتل ويجتهد في العمل الكثير.

وينبغي بكل أحد أيضًا أن يتناول من الدنيا بقدر مرتبته وعلى حسب منزلته التي قسمت له فلا يطلب ما ليس له ولا يقصر عما جعل له ويدخل تحت الشريعة الحق التي يلحقها في أيامه ويلزم وظائف الدين ويتخلق بالأخلاق الجميلة ويسير بالسير الفاضلة.

وفي اقتصاص ذلك في هذه الموضع على الشرح خروج عما قصدناه، والعمل الحق بعد اعتقاده هو سبيل السعادة وطريق النجاة والفوز الأعظم في الدارين.

الفصل التاسع

في تحصيل السعادة وذكرها

والحُضْ على السعادة والسبيل التي تؤدي إليها

من شأننا أن نذكر في كل فصل من هذا الكتاب ما يكون توطئة لما بعده، وقد تقدمنا في الفصل الأول فذكرنا ما يكون به كمال النفس وما سعادتها، وبمعرفة ذلك يعرف نقصانها وشقاؤها؛ لأن المتقابلين يكون علمهما معاً، ونريد أن نذكر في هذا الفصل تحصيل السعادة^(١) ونحُض على السبيل التي تؤدي إليها ليطلبها الطالب ويصرف

(١) السَّعادة: هي أن تصير نفس الإنسان من الكمال في الوجود إلى حيث لا تحتاج في قوامها مادة. هي الخير. (آراء أهل المدينة الفاضلة/ ٥٣) هي غاية ما يتشوقها كل إنسان وأن كل من ينحو بسعيه نحوها فإنما ينحوها على أنها كمال ما. (رسائل الفارابي، كتاب التنبيه/ ٢) نبيل النفس طلبتها. (المقاييسات/ ٤٧٠) إن لكل قوة فعلاً هو كمالها، وحصول كمالها سعادتها. وكمال الشهوة وسعادتها هو اللذة، وكمال الغضب وسعادته هو الغلبة، وكذلك كمال الأنفس الإنسانية أن يكون عقلاً مجرداً عن المادة وعن لواحق المادة. (المبدأ والمعاد لابن سينا/ ١٠٩) نفوذ الأمر والنهي والاتفاقات الجميلة، هي المسماة عند الناس سعادة. (تلخيص الخطابة/ ٧٣) [إن] سعادة كل قوة بنيل ما هو مقتضى ذاتها من غير عائق، وحصول كمالها من غير آفة. (الحكمة المتعالية ٥/ ١٢٦، المبدأ والمعاد لصدر الدين/ ٣٦١) اعلم أن الوجود هو الخير والسَّعادة، والشَّعور بالوجود أيضاً خير وسعادة، لكن الوجودات متفاضلة متفاوتة بالكمال والنقص. فكلما كان الوجود أتم كان خلوصه عن العدم أكثر والسَّعادة فيه أوفر، وكلما كان أنقص كان مخالطته بالشَّرِّ والشَّقَاوة أكثر. (الحكمة المتعالية ٥/ ١٢١) إن الشَّرْف والسَّعادة بالحقيقة إنما يحصل للنفس من جهة جزئها النظري الذي هو أصل ذاتها.... (نفس المصدر ٥/ ١٣١) هاتان الشَّقَاوتان (أي شقاوة أهل الحجاب والمختوم على قلوبهم، وشقاوة أهل العقاب. وبعبارة أخرى: الجهل البسيط والجهل المركَّب) كلاهما شقاوة عقلية. (نفس المصدر ٥/ ١٣٤) وأقل مراتب السَّعادة العقلية للنفس بأن يكتسب هاهنا العلم بالأول- تعالى- ويعرف نحو وجوده وعنايته وعلمه وإرادته وقدرته وسائر صفاته... ومن فاز بهذه المعارف فقد فاز فوزاً عظيماً، وقال سعادة عقلية سرمدية...

وأما الشَّقَاوة العقلية التي بإزاء السَّعادة الحقيقية العقلية فهي إما بحسب الهيئات البدنية من المعاصي الحسية الشهوية والغضبية وإما بحسب الجحود للحق وإنكار العلوم الحقّة الحكيمية والعصبية. باختيار بعض المذاهب والآراء مع محبة الرئاسة وطلب الجاه، والتشوق إلى الكمال من دون الوصول إليه. (المبدأ والمعاد لصدر الدين/ ٣٦٦)

سعيه إليها؛ فإن الإنسان إذا عرف الغرض والسبيل إليه كان أخرى بسرعة الظفر وأخلق بقرب الدرك.

فنقول: إن تحصيل السعادة على الإطلاق يكون بالحكمة ، وللحكمة جزءان نظري وعملي، فبالنظري يمكن تحصيل الآراء الصحيحة، وبالعملي يمكن تحصيل الهيئة الفاضلة التي تصدر عنها الأفعال الجميلة.

وبهذين الأمرين بعث الله الأنبياء صلوات الله عليهم ليحملوا الناس عليها. وهم أطباء النفس يعالجونها من أسقام الجهالة بالأدب الحق لما يأخذونهم به من الآداب الصحيحة والأعمال النافعة ويطالبونهم بالاستسلام لهم بعد إقامة الحجة عليهم بالمعجزات فمن تبعهم ولزم محجتهم وقف على الصراط المستقيم. ومن خالفهم تردى في سواء الجحيم.

فأما من أحب أن يعلم صحة ما دعوا إليه بالنظر الصحيح؛ فإنه يجد ذلك من جهة الحكماء.

وذلك أنهم لما وجدوا جزئي الحكمة نظريًا وعمليًا رأوا النظري منها كثير الشبه التي توهم الحق وليست به وتقرّب من الحق وإن لم تكنه، وقد شبهوا الحق بالعلامة التي في القرطاس للمرماة فإنها واحدة وكلّ يرميها ويقصدها والمصيب قليل والمخطئ كثير لكثرة النقط التي تقرّب منها، وكذلك مركز الدائرة وهي نقطة واحدة ومن يطلبها بالعين كثير، ومن يجدها أقلّ القليل وذلك أن الأمر المتباعد من الحق جدًّا لا يكاد يذهب على أحد وأما ما هو بالقرب منه فهو كثير الاشتباه على من ليس بحاذق.

وناقد الدينار ليس هو من يعرف الفلس ويفرق بينه وبينه ولا من يعرف المتبهرج الشديد البعد من الذهب ولكن من فرق بين الدينارين اللذين بينهما حبة واحدة فذلك حكم الحق وحاله مع الناظرين لأم ما هو بعيد منه جدًّا فكل أحد يعرف بطلانه.

وأما القريب منه فهو المشتبه الذي يغلط فيه الكثير من النظر ويحتاج فيه إلى الحذق والمهارة والصناعة والرياضة، فعمل لذلك آلة وصناعة تصير طريقًا للسالك لا يغلط فيه ولا يبهيم على أحد، وهو صناعة المنطق، وترسم بأنها آلة يفرق بها بين الحق والباطل في الأمور وبين الصدق والكذب في الأقاويل، ثم جعلت هذه الآلة عيارًا

وقانوناً فيما يسلك من طريق النظر ورتبت له الأمور الموجودة فجعل الأقرب إلينا، أعني: الطبيعة أول ما نبدأ بالنظر فيه ثم نتدرج منه إلى غيره أول أول كما قلنا في صدر الكتاب، ثم عمل بعد ذلك كتب في الحكمة العملية وهي كتب الأخلاق التي تهذب بها النفس ثم في تدبير المنزل ، ثم في تدبير الملك وهي صناعة الملك، وقالوا: من كمل سياسة نفسه وتهذيب أخلاقه وقمع عدو نفسه الذي بين جنبيه صلح لتدبير منزل، ومن صلح لتدبير منزل صلح لتدبير مدينة، ومن صلح لتدبير مدينة صلح لتدبير مملكة، فإذا استكمل الإنسان هذين الجزئين من الحكمة فقد استحق أن يُسمى حكيماً وفيلسوفاً، وقد سعد السعادة التامة.

وقد ذكر أرسطاطاليس في "كتاب الأخلاق" ما ذكرناه في صدر هذا الفصل، أعني: حال من صدّق المستبصر وحال من أبصر لنفسه فقال بهذه الألفاظ: يحتاج الإنسان في الاطلاع على حقائق الخيرات إما إلى آلة جيدة يعلم بها الحق من الباطل، يعني: الذهن، وإما إلى تصور يأخذ به الأشياء من غيره بسهولة.

فمن لم تكن فيه واحدة من هاتين الخلتين فلينصت لقول استورس الشاعر حيث يقول:

أما هذا ففاضل، وأما هذا فصالح، وأما الذي لا يفقه من نفسه ولا يفهم ولا يفقه إذا فقهه غيره فهو الشقاء والعطب.

وإذ قد ذكرنا ما ذكرنا فلا بأس أن نزيد في البيان ونومئ فضل إيماء إلى هذه السعادة ليكونا لطالب لها أشوق وإليها أحرص.

فنقول: إن من عرف الموجودات كلها على الشريطة التي قدمناها وعلى الترتيب الذي نعت به الحكماء لنا وسهلوه علينا وورثونا فأول ما يلوح من ذلك تركيب عالمنا هذا وكيفيته وطبيعته والقوى الكثيرة المدبرة له، ويرى من نفسه كل ما في العالم الكبير ويرى اتصال هذه القوى بعضها ببعض وتدبير بعضها لبعض وارتفاعها كلها على نظام في غاية الحكمة إلى عالم آخر ليس منها بسيل ولا لها بشبيه بل هو روحاني بسيط مشتمل بالتدبير على جميع ما كان رآه في العالم الأول محيط به إحاطة تقدير وتصوير سار فيه سرياناً روحانياً كسريان تلك القوى في الأجسام الطبيعية من غير حاجة إليها،

بل هي المحتاجة إليه، ولولا أنس الإنسان بالعالم الأول واستبصاره فيه لما جاز أن يلوح له هذا العالم الثاني الذي هو بسيط بالإضافة إلى ما كان رآه ، فإذا أنس بالنظر إلى هذا العالم أيضًا وقوي بصره فيه شاهد أيضًا فيه من عجائب الحكمة وآثارها ما هو ألطف وأغرب وأعجب مما كان شاهده، ورأى ارتباط تلك الآثار بعضها ببعض وتدبير بعضها لبعض ولاح له منها عالم آخر ليس منها بسبيل ولا هو في شيء أكثر من أنه محيط بهذا العالم الثاني كإحاطة الثاني بالأول، أعني: أنه غير جسماني ولا محتاج إلى مكان بل يشتمل عليه بالتدبير والتقدير كاشتمال الثاني على الأول وينده بالقوى كإمداد الثاني للأول ويسري فيه ذلك السريان اللطيف الذي يجري منه مجراه من الأول إلا أنه أشد بساطة منه، فإذا أنس أيضًا بهذا العالم الثاني لاح له ثالث نسبته إلى الثاني كنسبة الثاني إلى الأول، ولولا أنسه بالعالم الذي قبله واستبصاره فيه ما لاح له هذا العالم الآخر ، وذلك انه إذا شاهد أحوال هذه العوالم ورأى عجائب آثار الحكمة في واحد واحد منها، ورأى حاجة ما كان منها مركبًا إلى مركب له ارتقى منه بالضرورة إلى ما فوقه ليرى علته وسببه والعلة أشرف من المعلول وأبسط منه، فإن ظهر له في الآخر بعد الاستقصاء في النظر تركيب وأثر حكمة طلب علته ولا يزال كذلك حتى يرتقي بالحقيقة إلى واحد بالحقيقة لا كثرة فيه ولا علة، وعلة أولى لا يتقدمها علة وبسيط بالصحة لا تركيب فيه ومستغن بنفسه لا حاجة به إلى شيء وممد بقوته لكل ما دونه وغير مستمد من شيء هو فوقه؛ لأن القوى الكثيرة تنامت إليه وهو أعلى منها كلها، ولم يجز أن يكون قبله شيء إذ الوحدة بالصحة والحكمة البالغة التي منها ينبع على الحكم كلها فيه وذلك ينبوع الوحدة البسيطة التي لا يشوبها كثرة بته.

فإذا انتهى هذا الناظر إليه ووقف بالضرورة عنده علم أنه المبدأ الأول الذي لا يتقدمه شيء ولم يجد له ولا فيه شيئًا من صفات العوالم التي هو من معلوماتها، وعلم أن جميع ما يطلق عليه من صفات مبدعاته وأسمائها كقولنا: سبب وعلة وحكيم وجواد وما أشبه ذلك مما في طاقة البشر وقدرة الإنسان إنما هو مستعار ومجاز لأنه تعالى وتقدس موجد هذه الفضائل كلها ومبدعها وهو غيرها وهذا نهاية ما يمكن بلوغه بالعقل.

ثم إن الناظر في هذه العوالم التي ذكرناها المرتقى فيها إلى هذه الرتبة يجد من اللذة بما يشاهده بعين عقله ما لا يشبهه شيء من اللذات الجسمانية ولا يدانيها لأن تلك إراحات من الملائم وهذه جنس من اللذة روحانية دائمة غير مفارقة لصاحبها لا يمكن أن تزول عنه ولا يقدر متسلط عليه أن يسلبها منه ، وإن شاركه آخر فيها لم ينقصه ولم يضره بل تزداد لذته وتتضاعف بهجته ومن وصل إلى هذا الموضع أيضًا فعلى رتب كثيرة ومنازل متفاوتة وربما سميت مقامات ، وليس يعرف كميتها إلا من مرَّ بشيء من جناباتها وذاق بعض حلواتها.

ومن هاهنا تتبين صحة ما قلناه فيما تقدم أن المرء الذي ينظر من أسفل إلى فوق على تدريب صحيح هو الذي يعرف ربع معرفة لا ريب فيها ويمكنه أن يراه بنحو ما يستطيع المخلوق أن يرى خالقه، فإذا عكس نظره من فوق إلى أسفل وانحدر فيه كما صعد نظر إلى اشتغال هذا الأول اللطيف الواحد على ما دونه وإحاطته بالجميع إحاطة تقدير وتدبير كما أحاط العقل بالنفس والنفس بالطبيعة وكما أحاطت الطبيعة بالأجسام من غير حاجة إليها وظهرت له حاجة الجميع إليه وغناه عنها جل وتقديس علوًا كبيرًا.

الفصل العاشر

في كيفية حال النفس بعد مفارقتها البدن

وما الذي يحصل لها بعد موت الإنسان

قد بينا بالحجج القوية أن النفس العاقلة من الإنسان باقية بعد موته ، وأنها غير قابلة للفناء، وإذا كانت باقية فلا بد أن تحصل على إحدى حالتها من سعادة أو ضدها، وقد ذكرنا حال السعادة إلا أنها حال غير متصورة لنا الآن، وليس يمكننا بالحقيقة ونحن بشر أن نقف على حقيقتها إلا بالإشارة الخفية والإيماء البعيد والرموز وضرب الأمثال مما نشاهده من تغير تلك الحال من حالنا هذه وخروجنا من عاداتنا لاسيما وقد سمعنا الله تعالى يقول: ﴿ فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّا أُخْفِيَ لَهُم مِّن قُرَّةِ أَعْيُنٍ ﴾ [السجدة: ١٧]، وسمعنا رسوله صلوات الله عليه يقول: "هنالك ما لا عين رأت ، ولا أذن سمعت ، ولا خطر على قلب بشر" (١).

إلا أنا وإن كنا عالمين بأن تلك الصورة غير لائحة لنا وإننا لا نلاحظها إلا بعد الانسلاخ من اللبوس الإنساني وبعد التصفي من الكدر الطبيعي وبعد مفارقة جميع ما نحن فيه وقطع العلائق كلها منه، فلسنا نترك بلوغ ما يمكن بلوغه بحسب الطاقة البشرية وملاحظة هذا النبأ العظيم بما وهي الله عز وجل لنا من القوة الإلهية التي تُدرك كل موجود بقدر طاقة المخلوق لاسيما وقد وطأنا لذلك توطئات فيما تقدم فأمكننا في هذا الموضع أن نشير فضل إشارة إلى ما نرومه فتقول:

إن الموجودات كلها تنقسم إلى قسمين: جسماني وروحاني.

فأما الجسمانية فإنها مخلوقة كرات إذ كان شكل الكرة أفضل الأشكال وأشرفها وأبعدها عن قبول الآفات ولم يمكن أن تكون متفرقة لأن الكرات إذا تميزت وتباعد

(١) أخرجه «البخاري» ١٤٥ / ٦ (٤٧٨٠) قال: حدثني إسحاق بن نصر، قال: حدثنا أبو أسامة. و«مسلم» ١٤٣ / ٨ (٧٢٣٦) قال: حدثنا أبو بكر بن أبي شيبة، وأبو كريب، قالوا: حدثنا أبو معاوية (ح) وحدثنا ابن نمير، قال: حدثنا أبي. و«ابن ماجه» (٤٣٢٨) قال: حدثنا أبو بكر بن أبي شيبة، قال: حدثنا أبو معاوية. عن سليمان الأعمش، عن أبي صالح، فذكره.

بعضها من بعض وجب أن يكون بينها جسم آخر أو خلاء ، والجسم الذي يحصل بين الكرات لا يكون كريئاً والخلاء ممتنع وجوده، أعني: أبعاداً في غير مادة فوجب بالضرورة أن تحيط الكرات بعضها ببعض على حسب ما هو موجود.

وذلك أن كرة الأرض يحيط بها كرة الماء إلا ما انحسر عنها من شق الشمال، وذلك لحكمة عظيمة جعل لها مركز الشمس خارجاً عن مركز الكل فقربت من ناحية الجنوب فجذبت الرطوبات إلى هناك فحصل السخن في الجنوب وانحسر الماء من الشمال بقدر ما تمت به العمارة في الأرض ونشأ في الحيوان.

وكرة الماء يحيط بها كرة الهواء ، وكرة الهواء يحيط بها كرة النار، وكرة النار يحيط بها كرة فلك قمر، ثم تحيط الأفلاك المكوكة بعضها ببعض إلى أن تنتهي إلى فلك تاسع غير مكوكب يقال له: فلك الأفلاك، وهو يحرك الأفلاك الثمانية بحركة نفسه وإلى خلاف جهات حركتها ويديرها في كل يوم وليلة دورة واحدة.

ثم إن كل واحد من هذه الكرات بالإضافة إلى ما فوقها كالثقل له وكالكدر له وذلك أن الأرض بالإضافة إلى الماء كدرة وكالثقل له، وكذلك حال الماء عند الهواء وحال الهواء عند النار وحال النار عند فلك القمر، وعلى هذا القياس نظن بفلك القمر إلى ما فوقه إلى أن يبلغ إلى فلك الأفلاك غير المكوكب فهذه صورة الموجودات الجسمانية.

فأما القسم الآخر من الموجودات ، أعني: الروحانية، فإنها وإن لم تكن مجسمة وهي أيضاً بنوع من الاعتبار اللائق بها محيط بعضها ببعض ، ولكن إحاطة روحانية لأنها غير محتاجة إلى مكان، فكذاك ينبغي أن يعتقد فيها أن إحاطتها إحاطة اشتمال وتديبر ، وذلك أن الطبيعة نقول فيها: إنها محيطة بالأجسام الكريات.

ولسنا نريد الإحاطة التي بينها في الأجسام الكريات ، ولكننا نريد إحاطة تحريك وتقدير واشتمال تصوير وتديبر لأنها قوة إلهية سارية في الأجسام كلها تديرها حتى لا يفوتها شيء منها لا ظاهراً ولا باطناً.

ومن عرف كيف إحاطة النفس بالطبيعة، وكيف إحاطة العقل بالجميع عرف كيف يشتمل على الكل مدبر واحد فائض بالوجود عليها ممسك لجميعها.

ثم إن مراتب الأوساط الروحانية إذا اعتبرت بإضافة بعضها إلى بعض كان الأعلى منها بالإضافة إلى ما دونه شريفاً، وبالإضافة إلى ما فوقه ذليلاً، وكما تصورت الحال في القسم الجسماني من كدر الأسفل بالقياس إلى ما فوقه فكذلك ينبغي أن يتصور الحال في القسم الروحاني إلا أنك تسمي الكدر باسم لائق بالشيء الروحاني ، اللهم إلا أن يفهم منه معنى غير جسمي فلا بأس حينئذ به.

وإذ قد تقرر ما وجب تقريره من هذه الموجودات فإننا نعود ونقول: إن هذا القسم الروحاني من الموجودات من أجل أنها ليست أجساماً غير محتاجة إلى مكان ، فإن اتصالها إذا اتصلت لا يضيق بعضها ببعض ولا يزيد فيها ولا ينقص ، أعني: زيادة جسمية، وإنما عرض للأجسام أن يضيق بعضها على بعض إذ اتصالها إما أن يكون بالاختلاط ومجاراة الأجزاء.

وأما بالنهايات ومماساة السطوح وفي كلتا الحالتين تزداد مساحة لما يتصل بها وذهابها في الجهات الثلاث، وإذ لم يكن هذا القسم الذي نحن فيه في ذكره جسمًا ذا طول وعرض لم يعرض له ذلك، وأنا أبين هذا المعنى بمثال حسي ليقرب من الفهم. إن أنوار الكواكب وشعاعاتها لا محالة كثيرة وهي واصله إلى الهواء، واختلافها بحسب اختلاف ما تصدر عنه وليس يظن أحد أنها تتضايق في الهواء ولو كانت أضغافاً مضاعفة على ما هي عليه في أنفسها فلا تزداد مساحة ولا يضايق بعضها بعضاً ، فهذا المثل مقنع في باب اتصالها.

فأما تميز بعضها عن بعض فإننا نورد له مثلاً آخر فنقول: إنا قد بينا كيف اشتمال العقل على النفس وإن هذه المراتب ولو كثرت فليس يظن أحد أنها مختلطة أو متحدة بل لكل واحد منها حال غير حال الأخرى وإن لم تكن جسمية ولا متصورة فإن العقل يميز بينها لتمييزها في أنفسها وإن لم يكن هذا التمييز مكانياً ولا جسمياً.

وأيضاً فإنك تجد لكل جزء من أجزاء البدن عدة قوى هي مجتمعة منها: القوة الغذائية والقوة الهاضمة والقوة الماسكة والقوة الدافعة، وليس يظن بهذه القوى أنها متحدة ولا متصلة ولا أن بعضها يضيق مكان بعض ، وإنما يعلم أنها متميزة لأنه يضعف بعضها ويقوي بعضها فيقصد بها الطبيب بالعلاج حتى تصلح، فإن كانت هذه الأحوال

مفهومة فكذلك ينبغي أن تتصور أمور النفس المفارقة للأبدان في أنها غير مختلطة ولا متحدة ولا يضيق بعضها على بعض، وهذان المثالان كافيان فيما أردناه ، ولكننا سنزيد السامع بياناً فنقول:

كما أنك لو تصورت العالم أضعاف ما هو عليه من الكثرة وكثرة عدد الأشخاص لكانت الطبيعة كافية لها متسعة الإحاطة بها وتديرها وتحريكها غير محتاجة إلى زيادة في ذاتها ، ولو تصورت العالم أيضاً أصغر مما هو جداً وأقل عدة أشخاص بكثير جداً لكانت النفس التي تدبرها الآن هي التي تدبرها حينئذٍ من غير أن تنقص أو ينقص أثرها، فكذلك ينبغي أن تعتقد في النفوس إذا فارقت الأبدان واتصلت بها.

ويعرض في هذا الموضع شك، نحن نورده ثم نحله بمشيئة الله، وهو: أن لسائل أن يسأل عن النفوس المختلفة في المقامات كيف تكون أحوالها لأجل ما اكتسبته في الأبدان لأن منها الشريرة ومنها الخيرة ودرجات الخيرة منها متفاضلة وكذلك درجات الشريرة، ونحن نورد لهذا الشك نظيراً ومثلاً نقربه من الفهم ، ثم نحله فنقول:

إنا حين ذكرنا أمر الطبيعة والنفس والعقل ومثلنا إحاطة بعضها ببعض واشتغال بعضها على بعض أو ماناً إلى مقاماتها أيضاً فنقول الآن:

من شأن كل مقام ومرتبة من الأوساط أن تكون له نسبة إلى ما فوقه وإلى ما تحته، فالأسفل من هذه المقامات لا يحيط بما فوقه، أي: لا يعلمه ولا يخبر بشيء من أحواله غير إنَّيته فقط، فأما الأعلى منها فهو مطلع على ما دونه وعالم بحقيقته.

ومثال ذلك: أن الطبيعة لا علم لها بالنفس ولا خبر عندها منها إلا من جهة حاجتها إليها وفيض تلك عليها.

وأما النفس فهي مطلعة على الطبيعة محيطة العلم بها ممدة لها من خيراتها. وكذلك حال النفس عند العقل وحال العقل عند الباري تعالى وتقدس ولهذا لا يعرف شيئاً من الباري عز وجل إلا إنَّيته^(١).

(١) إن الأمور التي تليها لكل منها ماهية وإنية، والماهية ما به يجاب عن السؤال بـ"ما هو" كما أن الكمية ما به يجاب عن السؤال بـ"كم هو" وقد يفسر بـ"ما هو الشيء هو هو".

=

وقد اختلفت تعبيرات القوم في هذه المسألة، فقد عُبر عنها تارة: "واجب الوجود ماهيته إنيته" وعُبر عنها في نهاية الحكمة "واجب الوجود لا ماهية له" وعُبر عنها ابن سينا في "الشفاء": "إن الأول لا ماهية له غير الأنية". لذلك قد يشكل على الجمع بين قولهم "لا ماهية له" وقولهم "ماهيته إنيته". وعندئذ يمكن أن يقال - كما ذكر شيخ الإشراق: "إن الماهية قد يعنى بها ما به يكون الشيء هو ما هو، وبهذا المعنى يقولوا للباري ماهيته هي نفس الوجود وقد تخصص بما يزيد على الوجود مما به الشيء هو ما هو فتقتصر على أشياء الوجود من لواحقها، وبهذا الاعتبار يقولون "الأول لا ماهية له" أي أمر يعرض له الوجود".

وهذا ما أشير إليه: "أنه تعالى إنية صرفه ووجود بحث وحقيقة محضة لا تشوبه وصمة الماهية أصلاً، فلو أطلقت الماهية عليه (تعالى) فهي بمعناها الأعم، أي ما به هو هو، فإن الماهية بهذا المعنى يصح إطلاقها على الوجود أيضاً فيصح إطلاقها عليه (تعالى)، وأما معناها الأخص، أي ما يقال في جواب ما هو فهي مسلوقة عنه (تعالى). وربما قيل: يراد بالماهية في قولهم "ماهيته إنيته" المعنى الأول كما هو الحال في قولهم "لا ماهية له" فيكون هذا التركيب مجازياً للمبالغة في نفي الماهية عن الواجب (تعالى) كما تقول: "حدّه أنه لا حدّ له".

وتعد هذه المسألة من أهم الأصول والقواعد حيث تبتني عليها فروع كثيرة في الإلهيات بالمعنى الأخص، وومنها:

- إثبات بساطة ذاته (تعالى) وعدم وجود جنس مشترك بينه وبين سائر الموجودات. وهذه البساطة لا يمكن إثباتها إلا بالالتزام بأن الواجب (تعالى) لا ماهية له وراء وجوده الخاص به، وذلك لأن "كل ما يفصله الذهن إلى معروض وعارض هو الوجود، كان في مرتبة ذاته - مع قطع النظر عن العارض الذي هو الوجود - كلياً بالضرورة، وكل ما له ماهية كلية، فنفس تصورهما لا يأبى أن يكون لها جزئيات غير متناهية إلا لمانع خارجي.

فلو كان المفروض واجباً معنى غير نفس الوجود، يكون معنى كلياً له جزئيات بحسب العقل، فتلك الجزئيات إما أن تكون جميعها ممتنعة لذاتها أو واجبة لذاتها أو ممكنة لذاتها. لا سبيل إلى الأول وإلا لما تحقق شيء منها، والكلام على تقدير وجود فرد واجب منها، فلا يمتنع شيء منها لماهيتها، ولا إلى الثاني وإلا لوقع الكل وهو محال، ولا إلى الثالث وإلا لكان هذا الواقع ممكناً أيضاً مع أنه واجب، هذا خلف. فإذاً إن كان في الوجود واجب بالذات فليس له ماهية وراء الوجود بحيث يفصله الذهن إلى أمرين، فهو الوجود الصرف".

- إثبات توحيده (تعالى):

وإنما عرفنا إِيَّتَهُ من حال حاجتنا إليه ولأن العقل يرى الفيض عليه دائماً من نحوه ونعرف حقيقة ما قلناه من حال النفس لأنها بحركتها وجولانها بالروية تطلب الوقوف على أمرها فبينما هي في تلك الحركة إذ أتاها ما تطلب فكأنما أعطيت شيئاً فأخذته من غير أن تعلم صورة من أعطها وكيف أعطها أكثر من أنها طلبت فأعطيت، ولولا أن حركتها ربما كانت غير مستقيمة ، أعني: أنها تكون متشبهة بالهيولى فتتحرك حركة مضطربة كحركة المفلوج الذي يريد أن يتحرك يمنةً وعلى خط فيتحرك على غيره لكانت أبداً مصيبة في كل ما ترى فيه، ولكن ربما أتاها الخطأ من جهتها لا من جهة المفيض عليها كما بينا.

وإذ قد تبين هذا فإننا نقول: إن هذه المقامات أيضاً هذه سبيلها، أعني: أن كل مقام بحسب نسبته إلى ما فوقه غير مطلع عليه ولا عالم به، فأما بالنسبة إلى ما تحته فهو محيط به مطلع عليه والفيض يأتي الكل بحسب استحقاقه ومنزلته؛ فإن كل مقام من مقام الخيرة له نسبة بالمشاكلة إلى غيره فهو يلتذ بما يتصل به من النفوس التي لها مثل مقامه لأجل المناسبة والمشاكلة ويلتذ أيضاً بما حصل له من صورة الكمال وما يستفيده من الفيض والكون في جوار الله عز وجل، وليس تضاده إلا الشريرة التي ليس لها نسبة إليه ولا هي معه في مقامه.

=

ودفع بعض الشبهات التي أوردت حوله. "وليعلم أن البراهين الدالة على هذا المطلب - يعني توحيده تعالى - الذي هو من أصول المباحث الإلهية كثيرة، لكن تتميم جميعها مما يتوقف على أن حقيقة الواجب (تعالى) هو الوجود البحت القائم بذاته المعبر عنه بالوجود المتأكد. وبها يندفع ما تشوشت به طبائع الأكثرين وتبلدت أذهانهم مما ينسب إلى ابن كمونه، لاشتهاره بإبداع هذه الشبهة العويصة والعقدة العسيرة الحل".

- عدم استطاعة العقل التعرف على كنه ذاته (سبحانه):

لأن العقل إنما يمكنه اكتناه الماهيات، وأما ما لا ماهية له فليس للعقل أن يعرف كنهه، لذلك قيل "إن حقيقة الواجب غير معلومة لأحد بالعلم الحسولي الصوري، فهذا مما لا خلاف فيه لأحد من الحكماء والعرفاء، وقد أقيم عليه البرهان، كيف وحقيقته ليست إلا نحو وجوده العيني الخاص به، وليس الوجود الخاص للشيء متعدداً بخلاف الماهية، فإنها أمر مبهم لا تأبى تعدد أنحاء الوجود لها، والعلم بالشيء ليس إلا نحواً من أنحاء وجود ذلك الشيء للذات المجردة".

فأما الشريرة فهي تضاد الخيرة ويضاد بعضها بعضاً وهي علامة صورتها التي هي كمالها فهي لذلك متأذية بأنفسها متأذ بعضها ببعض منقطع عنها الروح بالفيض لأجل أنها غير قابلة ولا مستعدة ولا متهيئة لقبوله فالعذاب متصل بها غير منقطع عنها.

ثم نعود إلى ذكر تلك السعادة التي أومأنا إليها فنقول:

إنه قد صح ووضح بما قدمناه أنه لا يجوز أن يكون الشيء من المراتب السفلى سعادة للعليا بل السعادة التي للأسفل إنما هي مستفادة من الأعلى وهي كالظل منها ، وتلك السعادة هي في الأعلى تام محض وفي الأسفل ناقص مشوب فيجب لذلك أن نعتقد أن جميع ما يعده معاشر البشر سعادة ونحن في هذه الأبدان ملاسين الطبيعة ونحسبه لذة في جميع الحواس ومن كل الجهات فهي كلها كالظل والشبح مما هو أعلى منا ؛ لأنه فيض من هناك وهو كامل تام محض وإن كنا لا نتصوره حق تصوره.

وكما أننا معاشر الناس نطلع على الدورة ونعرف مقدار سعادتها التي تحملها ، ونعلم أنها لا تنسب إلى سعادتنا كذلك حال الأشياء التي نسميها سعادات ونحقرها ونعلم أنها لا تتناسب إلى سعاداتها.

وكما إذا نظرنا الآن ونحن أناس مخلصون في أحوالنا التي كانت لنا في الطفولية والرضاع في حال ما كنا أجنة في بطون الأمهات وأطباق الأرحام، وما كنا نعهده سعادة ونكره مفارقتها حقننا تلك الأمور وتجاوزنا ذكرها أنفة منها وترفعاً عنها كذلك تكون حالنا بعد مفارقة الأبدان، فحينئذ نستعين بهذه الأشياء التي هي الآن سعادتنا ونأنف منها.

وكذلك النفس إذا حصلت منفردة بذاتها خالصة من كدر الطبيعة ودرنها صار لها وجود آخر أشرف من الموجود الإنساني ومرتبة أعلى من المرتبة البشرية وتكون سعادتنا مناسبة لأحوالنا.

ومثل النفس في ذلك مثل الفروج الذي يكون أولاً في البيضة فإذا استكملت صورته ألقى عنه قشوره وتصور بصورة أخرى أشرف من الصورة الأولى، إلا أن النفس يحصل لها من مفارقة البدن صورة تلذ منها بحسب ما اقتنيت وكسبته وتحصل بهذه الأشياء على هيئة تصورها إما سعيدة وإما شقية.

وقد كنا بَيْنَا أن للنفس العاقلة فعلاً يخصها في ذاتها ، وأنه هو الذي يكملها ويسوقها إلى سعادتها، وذكرنا ما هو؟ وكيف هو؟ فمتى عاقها عن فعلها هذا عائق فقد عاقها عن سعادتها ، وفي عوقه إياها حطها عن مرتبتها وبحسب ذلك الحط يكون شقاؤها ، وربما كان الحط يسيراً لا يخرجها عن حد السعادة، وربما كان كثيراً يخرجها عن حد السعادة، لكن قد تبين أن الذي يعوقها عن سعادتها هو الاستهتار بالحواس والأمور الخارجة عنها ، فإن الأمور الخارجة عنها إنما تصل إليها بالحواس وهي التي تهيج النفسين اللتين ذكرناهما فيما سلف.

وقلنا: إنهما فاسدتان بفساد البدن متلاشيتان لقوامهما بالهوى والصورة الهولانية، أعني: الشهوة والغضب فإذا ثارت الشهوة بالحواس وما تدركه من خارج حرّكت النفس إلى التشاغل بلذات البدن من المطاعم والملابس والمناكح وما أشبهها وإذا ثار الغضب حرّك النفس وردّها إلى الحقد والانتقام وإلى التشاغل بطلب الكرامة والعز والرياسة وحب الغلبة والتسلط ، وهذه كلها أغلاط النفس ومعوقاتها عما يخصها مما ليس خارجاً عنها وهي مموهة ومزخرفة لا حقائق لها إلا الذي حكيناه عن أفلاطن منها أنه لم يؤهلها لاسم الوجود، فإذا لم تكن موجودة فأى قسط لها من الحقيقة وهي تعطل النفس وتمنعها سعادتها وتجعل لها أغشية ولبوسات وشبيهة بالصدأ الذي يركب المرأة الصقيلة فيمنعها كمالها والمصير إلى سعادتها، فإن كان المستعمل منها في الأمور مقدار ما يقسّطه العقل وتطلّقه الشريعة التي في الوقت وتبيحه فهو كما ذكرنا قبل أنه يحط خطأً يسيراً لا يخرجها عن حد السعادة؛ لأن النفس الناطقة حينئذ تستشير العقل وتصير هي الأمرة وهي المستغلبة على الشهوة والغضب وفي مرتبتها التي تشبه مرتبة الملك وتلك الأخرى مرتبة العبيد لتمثل أمرها وتقف عند ما تحد وترسم بحسب ما أمرها به العقل.

وإن كان منهمكاً فيها تابعاً لها تصير هي الغالبة على العقل ومستخدمة له في تحصيل شهواتها حتى يدبرها وتحتال في التمييز وتصير منها إلى الحرص الشديد من الفسق والجور وضروب الآثام، فذلك هو الانتكاس في الخلق والخروج عن طاعة

العقل الذي هو رسول الله الأول إلى خلقه. وعقبى ذلك البعد من جوار الله في ذلك البقاء والمصير إلى الشقاء الدائم والعذاب الأليم.

وقد تبين في المباحث الفلسفية أن اللذات الجسمانية إنما هي راحات من الملائم والراحة من الملائم ليست لذة حقيقية.

وإنما مثلنا فيها مثل المرهوق الذي يرخى عنه خناقه فيجد له راحة، والكلام على تصحيح هذا الرأي يخرج بنا عن غرضنا من هذا الكتاب وهو مسطور مشروح في مواضعه.

وهذه المواضع الغامضة التي هي غير معتادة لأكثر الناس هي أواخر الفلسفة وليس يتحققها العامة لأنهم إنما يعرفون الحس وما يلزمه ، أعني: الوهم، فكل ما لا يحصل لهم من هذا الوجه لم يلتفتوا إليه وظنوه باطلاً لأنهم لا يرونها إذ كانت العين التي تبصر بها هذه الأشياء ليست موجودة وبينهم وبين الحقائق حجب كثيفة من الحواس والحقائق يعدونها خرافات.

وأرباب البصائر يرحمونهم كما يرحمون العميان، ولذلك يجب أن يداروا ويردوا إلى المحسوسات في كل ما خفي عليهم وتضرب لهم أمثال منها ليسكنوا إليها وإلاً طرحوه وظنوه لا شيء.

وقد قال بعض الحكماء: إن العامة يحسبون الذي هو حقيقة لا شيء، ويحسبون الذي هو لا شيء شيئاً.

وهذا الكلام قريب المعنى من كلام أفلاطن الذي حكيناه فيما سلف لأنك لا تزال تسمع ممن لا طبقة له في هذا العلم إذا أشير إليهم بشيء من المعقولات المجردة التي ليست في مواد يقولون هذه صفة المعدوم وهذا لا شيء وهذا غير موجود.

ولعمري؛ إنه غير موجود في الحواس التي يطلبونه فيها ولكنه موجود حق الوجود. وليس هؤلاء ذوي أبصار إذ قد فقدوا ما به يرى الموجود حقاً سوى أنه ينبغي أن يتعطف عليهم بالرحمة كما يتعطف على الأكمه فإنهم بضروب الرياضات من الأنبياء عليهم السلام، واحتمال أنواع المكاره منهم مع تأييد الله عز وجل إياهم أمكن أن

يلقونهم التوحيد تلقينًا وأكثرهم لا يصدق به إلا أن يتوهم جسمًا عظيمًا على سرير عظيم يحفده خدم.

ومن ارتفع منهم عن هذه الطبقة أطلق عليه أسامي الصور الهيولانية وحقق معانيها فيه وأضاف إليه صفات المخلوقين، فإن دعوتهم إلى هذه المعاني قالوا : فهذا إذن معدوم، فلذلك أشير بتركهم وما يستطيعون فهمه وإلاً خرجوا إلى التعطيل والله رءوف بعباده يعلم عجزهم ويقبل جهد طاقتهم إذا لم يكونوا معاندين وهو الغفور الرحيم.