

المكتبة الفلسفية

كتاب

النفس والروح

وشرح قواهما

تأليف

الإمام فخر الدين محمد بن عمر الرازي

(المتوفى سنة ٦٠٦ هـ.ش)

تحقيق

الدكتور / محمد صغير حسن المعصومي

obeikandi.com

مقدمة

رأى معهد البحوث الإسلامية في نطاق وظائفه الثقافية العلمية التي تهدف أول ما تهدف إلى تفتح العقل الإسلامي على نفسه وعلى غيره، وإلى تربية جيل إسلامي يعرف ما في ماضيه من قيم، ويعرف ما في حاضره من عقبات ومشكلات، رأى أن ينشر المخطوطات التي لم تنشر من التراث الإسلامي العربي القديم، وقد استطاع أن يبدأ بنشر مخطوطات قد يكون عددها قليلاً، غير أن قلة عددها لا تؤثر في أهميتها التاريخية والدينية والعلمية.

ثم رأى المعهد استكمالاً لهذا الاقتراح أن يركز اهتمامه ببعض الكتب والدراسات التحقيقية التي نشرت من قبل، وينقلها إلى الأردوية أو الإنكليزية، وينتقي منها ما كان يتصل بالحياة الإسلامية في كفاحه المستمر في سبيل الرقي والحرية، والثورة على الظلم، والدفاع عن الحق والدين، ونشر الرسائل والمجلات ونتائج الأفكار الدينية السمحة، وطبعها بعد تحقيقها تحقيقاً جديداً حتى يتيسر تناوله للجميع.

وقد ابتدأ المعهد هذه السلسلة بكتاب نادر في علم الأخلاق للعلامة المفسر الشهير، والمتكلم الكبير، الإمام فخر الدين الرازي (المتوفى سنة ٦٠٦هـ). إن هذا الكتاب مذكور في الفهارس باسم «كتاب النفس والروح وشرح قواهما»، والآن ينشر لأول مرة على نسخة بودلينا الوحيدة الموجودة باكسفورد، ولم نعثر على نسخة أخرى لهذا الكتاب إلى اليوم.

ولدى المعهد مشروعات أخرى لكتب ودراسات تحليلية وتحقيقية سوف ينشرها ويعرضها بأسعار رمزية، والرجاء أن يكون «كتاب النفس والروح وشرح

قواهما» للعلامة الرازي، بشيرًا عن هذا المشروع وباكورة من ثماره، والترجمة الإنكليزية لهذا الكتاب سوف تنشر مع التعليقات المفيدة التي أشير إليها في النص العربي بأرقام.

فلله الحمد، وله الفضل والمنة، وعليه التكلان ما دام الملوان.

الدكتور / فضل الرحمن

توهيد

الإمام فخر الدين الرازي:

نشأ الإمام فخر الدين أبو عبد الله (أبو المعالي) محمد بن عمر بن الحسين الرازي^(١) (المتوفى سنة ٦٠٦ هـ) الشهير بابن خطيب الري في وسط القرن السادس في بيت الشرف والعلم والفضل في الري، قرأ الكتب المتداولة في الفقه والحديث والتفسير واللغة العربية على والده ضياء الدين عمر خطيب الري إلى أن وصل إلى جوار الله تعالى، ثم قصد الكمال السمعاني^(٢) وقرأ عليه مدة، ثم عاد إلى الري وأتى المجد الجيلي^(٣) وقرأ عليه مدة طويلة علم الكلام والحكمة، وقد حفظ «الشامل»

(١) راجع لترجمته ابن خلكان: وفيات الأعيان، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد (٣/ ٣٧٩)، خير الدين الزركلي: الأعلام (٧/ ٢٠٣)، أبو شامة القدسي: تراجم رجال القرنين السادس والسابع، القاهرة، ص ٦٨، الذهبي: ميزان الاعتدال (٢/ ٢٢٤)، السبكي: طبقات الشافعية (٥/ ٣٥)، حاجي خليفة: كشف الظنون (٢/ ٣٩٣)، ابن حجر: لسان الميزان (٤/ ٤٢٧)، ابن العربي: تاريخ مختصر الدولة ص ٢٤٠، ٢٥٤، طاش كبرى زاده: مفتاح السعادة (١/ ١٥٠)، ابن العماد: شذرات الذهب (٥/ ٢١)، القفطي: تاريخ الحكماء، ليسك، ص ٢٩١، ابن الساعي: الجامع المختصر، بغداد (٩/ ٣٠٧)، ابن كثير: البداية والنهاية، مطبعة السعادة، (١٣/ ١٩، ٥٥)، وخواندمير: حبيب السير، جابخانه حيدري، ايران، (٢/ ٣٣١): مختصر المعارف الإسلامية (Shorter Encyclopaedia of Islam) تحت «الرازي».

(٢) كمال السمعاني، وبعضهم كتبوا «السمناني» موضع «السمعاني»، وخواندمير يقول (٢/ ٣٣١): وقتيکه والد او فوت شد آنکله بسجستان شتافته بیش کمال سجستانی در کمالات نفسانی اهتمام کرد.

(٣) المجد الجيلي: خواندمير يذكر (نفس المصدر): «وبعد از مدتی بری باز کشته در سلك تلامذه مدد جيلي که از جمله شاکردان غزالی بود انتظام یافت».

لإمام الحرمين^(١) في علم الكلام، وتمهر في العلوم، وقد فتح الله عليه من العلوم ما تفوق به على أهل زمانه وفضل به أضرابه وأمثاله، وانتشر ذكره وذاع صيته وعظم قدره. جرى له مناظرات مع أهل الاعتزال في خوارزم وفيما وراء النهر وخرسان، ومع الكرامية والباطنية في الهراة والري، وكان ينال من الكرامية وينالون منه شيئاً من التكفير.

إنه لازم الأسفار، ونفق على الملوك، وكان في أول عهده ضيق اليد، لم يكن له ثروة ونعمة^(٢)، ثم اتصل بالسلطان علاء الدين محمد بن تكش (١١٩٩/٥٩٦ - ١٢٢٠/٦١٧) المعروف بخوارزم شاه، فحظي عنده ونال أسنى المراتب، ولم يبلغ أحد منزلته عنده، وعامل شهاب الدين الغوري صاحب غزنة (تولى على غزنة في ١١٧٣/٥٦٩) في جملة من المال، ثم قصد إليه لاستيفاء حقه منه فبالغ في إكرامه والإنعام عليه، وحصل له من جهته مال طائل، وبنيت له عدة مدارس، وأثرى وكان له أكثر من الخمسين عبداً، وكان العلماء يقصدونه من البلاد، وكان يركب وحوله

(١) هو أبو المعالي عبد الملك الجويني (٤١٩-٤٧٨/١٠٢٨-١٠٨٥) الأصولي الشافعي المشهور، وقد زعم ابن تيمية أن «أبا عبد الله الرازي غالب مادته... في مذهب الأشعري على كتب أبي المعالي كالشامل ونحوه». انظر: بيان موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول بهامش منهاج السنة النبوية (٨١/٢).

(٢) ابن خلكان يذكر أنه عاد من خوارزم «إلى الري وكان بها طبيب حاذق له ثروة ونعمة، وكان للطبيب ابنتان، لفخر الدين ابنان، فمرض الطبيب وأيقن الموت فتزوج ابنتيه لولدي فخر الدين، ومات الطبيب فاستولى فخر الدين على جميع أمواله، فمن ثم كانت له النعمة»، وهذه قصة غريبة، فالقفاطي وغيره من المترجمين لم يذكروا هذه القصة ولا السبكي الذي يقول: «فعاد إلى الري». ويظهر من بيان القفاطي أنه «خرج من بخارا وقصد خراسان واتفق اجتماعه بخوارزم شاه محمد بن تكش فقربه وأدناه ورفع منزلته وأسنى رزقه واستوطن هراة وتملك بها ملكاً وأولد أولاداً».

السيوف المجذبة^(١)، وله الممالك الكثيرة والمرتبة العالية والمنزلة الرفيعة عند السلاطين، ومناقبه أكثر من أن تُعد، وفضائله لا تحصى.

وقد ذكر المتقدمون «أن الفخر الرازي كان مجدد هذا القرن (القرن السادس)»^(٢)، كما قال السيوطي في أرجوزته:

والسادس الفخر الإمام الرازي والرافعي مثله يوازي

وقد كان الرافعي فقيهاً شافعيًا، فلا يضاهي الرازي الذي كان يضرب بسهم في علوم كثيرة، وكان واسع الاطلاع، فكان أظهر أئمة الأشعرية في هذا القرن، وقد غلبت فرقتهم على غيرهم.

صنّف الإمام الرازي في الفقه والحكمة والتفسير والأدب ما يزيد على مائتي مصنف^(٣)، وكل كتبه ممتعة، وانتشرت مؤلفاته في البلاد وقد حظيت بالإقبال عليها إقبالاً عظيماً، فإن الناس اشتغلوا بها وضربوا بعرض الحائط الكتب القديمة، بَدَّ القدماء في الفقه وعلم الأصول والكلام والحكمة وردّ على أبي علي بن سينا الشيخ الرئيس، واستدرك عليه^(٤)، وكان له في الوعظ اليد البيضاء، وكان يعظ باللسانين العربي والفارسي، وكان يلحقه الوجد في حال الوعظ ويكثر البكاء، وكان يحضر مجلسه بمدينة هراة أصحاب المذاهب والمقالات، ويسألونه فيجيب بأحسن إجابة،

(١) راجع القفطي: تاريخ الحكماء ليسك، ص ٢٩١: «وكان يركب وحوله السيوف المجذبة»، والسبكي:

طبقات (٣٥ / ٥): «وكان إذا ركب يمشي حوله نحو ثلاثمائة نفس من الفقهاء وغيرهم».

(٢) راجع: زكريا القزويني: آثار البلاد وأخبار العباد ص ٣٧٧، وعبد المتعال الصعيدي: المجددون في

الإسلام، المطبعة النموذجية مصر، ص ٢١٥.

(٣) ابن كثير: البداية والنهاية ١٣ (٥٥ / ٥٥) مطبعة السعادة.

(٤) القفطي: تاريخ الحكماء، ص ٢٩٢.

ورجع بسببه خلق كثير من الطائفة الكرامية وغيرهم إلى مذهب السنة، وكان يلقب بهراة «شيخ الإسلام»، فعظم ذلك على الكرامية وهم كثيرون بهراة، وكانوا يرمونه بالكبائر^(١)، وينسبون إليه من مستشنعات من الأقوال، منها أنه كان يقول: «قال محمد التازي» يعني: العربي، يريد النبي صلى الله عليه وسلم، و«قال محمد الرازي» يعني: نفسه.

ومنها أنه كان يقرر في مسائل كثيرة مذاهب الخصوم وشبههم بأثم عبارة، فإذا جاء إلى الأجوبة اقتنع بالإشارة^(٢)، وأحياناً عدوه من الروافض^(٣).

وقد قال سبط ابن الجوزي^(٤) وكان يرد على ما نسب إليه:

«وكان تلميذه (تلميذ الرازي) الشيخ عبد الحميد الخسرو شاهي^(٥) رحمه الله يحكى عنه من الفضائل وكرم الأخلاق وحسن العشرة واعتنائه بالملة الإسلامية ما يبطل قول الكرامية، وكان صديقنا الخسرو شاهي من أكابر الأفاضل، جامع أسباب الفضائل، عاقلاً رئيساً، ديناً صالحاً، محسناً متمسكاً بالدين، سالكاً طريق السلف الصالحين. تقلبت به الأحوال تارة بالشرق، وتارة بالغرب، وتارة بالكرك، وتارة بمصر، وآخر قدومه دمشق في سنة (١٢٥٣/٦٥٣) فتوفي بها ودفن بقاسيون عند باب تربة الملك المعظم عيسى قدس الله روحه».

(١) أبو شامة المقدسي: تراجم رجال القرنين، ص ٦٨.

(٢) سبط ابن الجوزي: مرآة الزمان (٨/ ٥٤٢)، طبع حيدر آباد.

(٣) ابن حجر العسقلاني: لسان الميزان، طبع حيدر آباد، (٤/ ٤٢٩): «ثم أسند عن ابن الطباخ أن الفخر كان شيعياً يقدم محبة أهل البيت لمحبة الشيعة» ولا يوجد في تصانيفه شيء يدل على أنه كان شيعياً.

(٤) في كتابه مرآة الزمان (٨/ ٥٤٢).

(٥) عبد الحميد الخسرو شاهي، هو ابن عيسى بن عمويه، توفي سنة (٦٥٣هـ).

ولا ريب أنه حسدوه لفضيلته العلمية ومنزلته السنية، فكان رحمه الله يأخذ نفسه بالرياضة والتقشف، وكان له أورد لا يخل بها، ومؤلفاته دالة على أنه حينما يتحدث عن صاحب الرسالة والنبوة يظهر إكرامه لصاحبها بقوله^(١): «قال صاحب الشريعة»، «وقال عليه الصلاة والسلام». ووصيته التي أملاها عند موته تدل على حسن عقيدته وقوة إيمانه، فقال^(٢): «يقول العبد الراجي رحمة ربه الوائق... وأن ديني الإسلام ومتابعة محمد وصحبه وآله عليه وعليهم السلام، وأن دأبي هو القرآن العظيم، وإمامي السنة وعليهما المعول، وما صنفته من العلوم فمن نظر فيها فأسأله أن يذكرني إذا انتفع به في صالح دعائه، ولا قوة إلا بالله عليه توكلت وإليه أنيب». وكان مع غزارة علمه وتبحره يقول: «من التزم بمذهب العجائز، كان هو الفائز».

ولما استوطن مدينة هراة وتملك بها ملكاً وأولد أولاداً، ولقب بشيخ الإسلام، عظم ذلك على الكرامية، ف قيل: إنهم وضعوا عليه من سقاء السم فمات، ففرحوا بموته، وكانت وفاته يوم الاثنين وكان عيد الفطر سنة ست وستائة (١٢٠٩/٦٠٦)، ودفن آخر النهار في الجبل المصاقب لقرية مزداخان، وأظهر ذلك^(٣)، والحقيقة أنه دفن في داره وكان يخشى أن يمثل به العامة لما كان يظن به من الانحلال والخروج على الدين.

(١) انظر: الوصية وكتاب النفس والروح وهو كتاب في الأخلاق، مخطوطة بودليانا، آخر الورقة الـ ٢٦٠ ط: «وكل ما ذكرنا على وفق كلام صاحب الشرع»، الورقة الـ ٢٦٢ ط: «قال صاحب الشريعة عليه السلام»، الورقة الـ ٢٦٧ ط: «وقال عليه السلام»، «قوله عليه السلام»، الورقة الـ ٢٦٩ ط: «فقال له النبي عليه السلام»، «وكان يقول عليه السلام».

(٢) راجع: نص هذه الوصية في الطبقات الشافعية للسبكي (٣٨/٥)، وفي الجامع المختصر في عنوان التواريخ وعيون السير لأبي طالب علي بن أنجب تاج الدين المعروف بابن الساعي، تحقيق: مصطفى جواد، بغداد، الجزء التاسع ص ٣٠٧.

(٣) القفطي: تاريخ الحكماء، ص ٢٩١، ٢٩٢.

وكانت ولادته في الخامس والعشرين من شهر رمضان سنة أربع وأربعين، وقيل: ثلاث وأربعين وخمسمائة بالري (٥٤٣، ٥٤٤ / ٤٨، ١١٤٩) ^(١).

تصانيفه:

ومن أشهر تصانيفه: «محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين»، و«حكمة الإشراف»، و«أساس التقديس»، و«لوامع البينات»، و«شرح الكليات»، و«شرح الإشارات»، و«المحصول»، و«مفاتيح الغيب» وهو المعروف «بالتفسير الكبير»، قال ابن خلكان: «جمع فيه كل غريب وهو كبير جدًا، لكنه لم يكمله، وصنف الشيخ نجم الدين أحمد بن محمد تكملة له وتوفي سنة (٧٢٧ / ١٣٢٦) وقاضي القضاة شهاب الدين بن خليل الدمشقي كمل ما نقص منه أيضًا وتوفي سنة (٦٣٩ / ١٢٤١)» ^(٢).

وقال ابن تيمية في شأنه: «فيه كل شيء إلا التفسير»، وفي الحقيقة يشتمل على كل شيء من التفسير، كما قال النجم الطوفي في كتابه الإكسير في علم التفسير ^(٣): «ما رأيت في التفاسير أجمع لغالب علم التفسير من القرطبي ومن تفسير الإمام فخر الدين إلا أنه كثير العيوب، فحدثني شرف الدين النصيبي عن شيخه سراج الدين السرميحي المغربي أنه صنف كتاب المأخذ في مجلدين بين فيهما ما في تفسير الفخر من الزيف والبهرج، وكان ينقم عليه كثيرًا، ويقول: يورد شبه المخالفين في المذهب والدين على غاية ما يكون من التحقيق، ثم يورد مذهب أهل السنة والحق على غاية من الوهاء، قال الطوفي: ولعمري أن هذا دأبه في كتبه الكلامية والحكمية حتى اتهمه بعض الناس ولكنه خلاف ظاهر حاله؛ لأنه لو كان اختار قولاً أو مذهباً ما كان

(١) ابن خلكان: وفيات (٣/ ٣٨٢).

(٢) حاجي خليفة: كشف الظنون (٢/ ١٧٥٦) استانبول، (١٣٦٠هـ / ١٩٤١م).

(٣) ابن حجر: لسان الميزان (٤/ ٤٢٦).

عنده من يخاف منه حتى يستر عنه، ولعل سببه أنه كان يستفرغ أقوالاً في تقرير دليل الخصم، فإذا انتهى إلى تقرير دليل نفسه لا يبقى عنده شيء من القوى، لا شك أن القوى النفسانية تابعة للقوى البدنية».

وأنه لم يؤلف كتاباً في الحديث، ومؤلفاته تدل على أنه كان عالماً بالحديث، وقال السبكي في طبقاته^(١): «واعلم أن شيخنا الذهبي ذكر الإمام (الفخر الرازي) في كتاب الميزان في الضعفاء، وكتبت أنا على كتابه حاشية مضمونها أنه ليس لذكره في هذا المكان معنى، ولا يجوز من وجوه عدة: أعلاها أنه ثقة، خبر من أحبار الأمة، وأدناها أنه لا رواية له، فذكره في كتب الرواة مجرد فضول وتعصب وتحامل تقشعر منه الجلود».

وأكثر كتبه لم يطبع إلى الآن، وكثير منها مفقود يمكن أن يوجد في الخزائن القيمة في إيران ومصر وتركيا.

كتابه في علم الأخلاق المسمى بـ «كتاب النفس والروح وشرح قواهما»:

ومن نوادره القيمة «كتاب النفس والروح وشرح قواهما» أو كتاب في علم الأخلاق، عثرت عليه عند إقامتي بإكسفورد، إنكلترا سنة (١٩٥١ م).

بينما كنت أفحص عن المخطوطات وجدت مجلداً عتيقاً تحت رقم هنت ٥٣٤ (Ar. Ms. Hunt 534) في خزانة بودليانا، مشتملاً على كتب عديدة؛ أولها كتاب النجاة لابن سينا الشيخ الرئيس، وكتب ناسخه: «فرغ من نسخه نصر بن منصور... عشية ليلة الثلاثاء لليلتين بقيتا من مستهل ذي الحجة سنة ست وستين وأربعمائة (الورقة ٢٥٦ ظ)».

(١) السبكي: طبقات (٥/ ٣٥).

والكتاب الثاني في المجلد وخطه غير خط الكتاب الأول، (من الورقة الـ ٢٥٧و- الورقة الـ ٢٩٥ ظ) هو كتاب النفس والروح وشرح قواهما، وعلى الورقة الأولى من هذا المجلد مكتوب بإزاء كتاب النفس والروح: «وهو للإمام الرازي»، وعندما قرأت بعض موضوعاته تيقنت أنه من مآثر الإمام فخر الدين الرازي، الإمام الماهر في علوم العقل وعلوم النقل، ومباحث الكتاب وعباراته ناطقة بأنها توافق العبارات التي قد صدرت من يراع الإمام، وقد عرفت مؤلفات لأهل الحديث والسنة باسم «كتاب النفس والروح»، فهناك كتاب النفس والروح للحافظ الشهير أبي عبد الله بن منده^(١)، وكتب ابن قيم الجوزية (٦٩١-٧٥١/١٢٩١-١٣٥٠) كتابين في الروح، فإنه يذكر في كتاب الروح المطبوع^(٢): «وعلى هذا أكثر من مائة دليل، قد ذكرناها في كتابنا الكبير في معرفة الروح والنفس». فصرت مولعاً بتحقيق كتاب الرازي وحصلت تصاويره.

وعندما التحقت بمعهد الأبحاث الإسلامية بكراتشي (بإسلام آباد حالاً) أردت أن أطالع هذه النادرة، وبعد الفحص والتفتيش عن نسخها الأخرى ظهر لي أنه لا يمكن أن أجد نسخة أخرى منها، والكتب الموجودة في النفس في فاتيكان (Vatican, Rome)، روما، ودار الكتب المصرية المنسوبة في الفهارس^(٣) إلى الإمام الرازي هي غير النص الذي هو موضوع هذا المقال.

(١) انظر: كتاب الروح، دائرة المعارف العثمانية، الطبعة الثالثة، ص ٣٦، وأبو عبد الله بن منده الحافظ: هو محمد بن إسحاق بن محمد بن يحيى بن منده الأصبهاني (٣١٦-٣٩٥هـ).

(٢) أيضًا ص ٤٦.

(٣) راجع: فهرس المخطوطات في خزانة فاتيكان (Vatican) روما، لليوي دلاويده (Levi della vida) رسالة في الروح والنفس، رقم ٢٩٩ (vat. Arabo 299) من الورقة الـ ١٠٨-١٢٤ ظ، والظاهر أنها رسالة لمؤلف مجهول نشأ بعد زمن الرازي، فإنه يقول في الورقة الـ ١١٠و: «والثاني أنه جوهر لطيف

وإنما تقدمت في تحقيق هذا النص معتمداً على نسخة واحدة؛ لأنه من النوادر التي بقيت لنا ويوضح لنا كثيراً من شأن هذا الإمام الجليل، وهو مجدد المائة السادسة، ولأنه يرجى أن يمكن لأحد من الأعلام أن يرشد القراء إلى نسخة أخرى جيدة أو أحسن منها، وورد ذكر هذا النص في كشف الظنون تحت عنوان: «كتاب النفس والروح»، ويخبرنا الحاجي خليفة أن لهذا النص تلخيصاً لمحمد العلائي، وعبارته تدل على أن العلائي رتب الكتاب على أقسام^(١)، والصحيح أن الإمام الرازي نفسه رتب الكتاب على قسمين، ولكنه يقول: «وهذا الكتاب مرتب على أقسام: القسم الأول في الأصول الكلية لهذا العلم».

أما المآخذ الأخرى فلا تذكر هذا النص ولا ترشد إليه، ولكن القفطي - وهو أقرب المترجمين إلى الإمام زماناً - يذكر كتاباً للإمام في علم الأخلاق، وليس له ذكر في الفهارس، ولم أعثر إلى هذا اليوم على نسخة منه.

والعجب أن المستشرق الشهير بروكلمان^(٢) لا يذكر هذا الكتاب تحت ترجمة الإمام، وإنما أشار إلى رسالته في النفس الموجودة بالإسكندرية تحت «الفنون» رقمها ١٥٥، الرسالة الخامسة من المجموع، وإلى رسالة أخرى تسمى «برسالة في النفس

نوراني مدرك الجزئيات والكيلات، حاصل في البدن متصرف فيه، غني عن الاغتذاء، بري عن التحلل والنماء، وهذا اختيار فخر الدين الرازي وشمس الدين سمرقندي من العلماء المتأخرين». وانظر: فهرس المخطوطات المصورة لفؤاد سيد (١/ ١٨١-١٨٢)، القاهرة ١٩٥٤: رسالة في النفس تأليف فخر الدين الرازي المتوفي سنة (٦٠٦هـ) تحت رقم البلدية ٣٣٣٦ج-١٠ق، وهي رسالة أخرى.

(١) راجع: كشف الظنون (٢/ ١٧٥٦): «وصف الإمام فخر الدين محمد بن عمر الرازي كتاباً في النفس والروح لخصه محمد العلائي ورتب على أقسام».

(٢) تاريخ الأدب العربي (١/ ٥٠٧)، والطبعة الثانية ص ٦٦٩ وضميمه (١/ ٩٢٣):

(C.Brockelmann: Geschichte der arabischen Litteratur, I. p. 507, S.I. p.923).

وتحقيق زيارة القبور»، الموجودة بالفاتح بإستانبول، تحت رقم ٥٤٢٦، الرسالة الرابعة في المجموعة، وهما غير النص الذي نبحت عنه.

الانتقاد على كتب الإمام الرازي:

أما محتويات هذا الكتاب فإنها ترشدنا إلى أن الذين أخذوا عليه من المعاصرين ومن جاءوا من العلماء بعده إنما نقدوا عليه لشيء لم يثبتوه له، ولم يحققوا ما نسبوا إليه، فالإمام الشهير ابن تيمية استفاد من خزائن علمه، واستعمل حججه البينة في مصنفاته، ولكنه أحياناً يأخذ عليه، ويقول مثلاً^(١): «ومقصودنا بحكاية هذا الكلام أن يعلم أن ما ذكره الرازي في هذه المسألة قد استوعب فيه حجج النفاة وبين فسادهما، وأما الحجة التي احتج بها فهي أضعف من غيرها، كما سيأتي بيانه».

ويظهر بأدنى تأمل أن الإمام ابن تيمية ما أنصفه في هذا النقد؛ فإنه ذهل عن هذه الحقيقة أن الإمام الرازي حينما أوضح فساد «حجج النفاة»، فإنه لا يحتاج إلى حجة قوية لإثبات دعواه، فلا يضره قول الإمام ابن تيمية: «أما الحجة التي احتج بها فهي أضعف من غيرها».

وكذا صاحبه الشيخ ابن القيم أحياناً يشير إليه وينقده لنكتة لا توجد في كتبه، إنه يقول^(٢): «وقد ضبط أبو عبد الله ابن الخطيب (الإمام الرازي) مذهب الناس في النفس فقال: «ما يشير إليه كل إنسان بقوله: «أنا» إما أن يكون جسماً أو عرضاً سارياً في الجسم، أو لا جسماً ولا عرضاً سارياً فيه، أما القسم الأول وهو أنه جسم، فذلك

(١) بيان موافقة صريح العقول لصحيح المنقول بهامش الجزء الثاني من كتاب منهاج السنة النبوية،

المطبعة الأميرية ببولاق، مصر، ص ١٠٦.

(٢) كتاب الروح، الطبعة الثانية، حيدر آباد، ص ٢١٩.

الجسم إما أن يكون هذا البدن، وإما أن يكون جسمًا مشاركًا لهذا البدن، وإما أن يكون خارجًا عنه، أما القسم الثالث وهو أن نفس الإنسان عبارة عن جسم خارج هذا البدن، فهذا لم يقله أحد، وأما القسم الأول وهو أن الإنسان عبارة عن هذا البدن والهيكَل المخصوص، فهو قول جمهور الخلق، وهو المختار عند أكثر المتكلمين».

قلت: هو قول جمهور الخلق الذين عرف الرازي أقوالهم من أهل البدع وغيرهم من المضلين، وأما أقوال الصحابة والتابعين وأهل الحديث فلم يكن له بها شعور البتة، ولا أعتقد أن لهم في ذلك قولاً على عادته في حكاية المذاهب الباطلة في المسألة، والمذهب الحق الذي دل عليه القرآن والسنة، وأقوال الصحابة لم يعرفه ولم يذكره، وهذا الذي نسبته إلى جمهور الخلق من أن الإنسان هو هذا البدن المخصوص فقط، وليس وراءه شيء هو من أبطل الأقوال في المسألة، بل هو أبطل من قول ابن سينا وأتباعه، بل الذي عليه جمهور العقلاء أن الإنسان هو البدن والروح معاً، وقد يطلق اسمه على أحدهما دون الآخر بقريضة».

وأما ما ضبطه الإمام الرازي في تصانيفه فهو غير ما نسبته إليه ابن القيم، فإنه يقول في تفسيره^(١): «فقول: إنهم قالوا: إن الإنسان لا يجوز أن يكون عبارة عن هذا الهيكل المحسوس»، ويقول في الرسالة الكمالية^(٢): «بس لازم آيد كه ذات ما جيزي باشد مغاير أجسام وأعراض جسماني بس لابد ذات جوهرى مجرد باشد».

(١) التفسير الكبير (٢/ ٥٣).

(٢) تحقيق: سيد محمد باقر سبزواري، طهران (١٣٣٥هـ)، ص ١١٦.

موضوع الكتاب ومزاياه:

وقد كتب الإمام الرازي فصلين طويلين في هذا الكتاب يفصل فيهما أن النفس «شيء غير هذه البنية الظاهرة المحسوسة»، وأن النفس شيء غير الجسد، فقال^(١):

«الفصل الرابع في البحث عن ماهية جوهر النفس؛ اعلم أن الذي يشير إليه كل أحد بقوله: أنا جئت وأنا أنصرف، وأنا سمعت، وأنا فهمت، وأنا فعلت، شيء غير هذه البنية الظاهرة المحسوسة، ويدل عليه المعقول والمنقول؛ أما المعقول فمن وجوه: الأول أن نقول: النفس واحدة، ومتى كانت واحدة وجب أن تكون مغايرة لهذا البدن ولكل واحد من أجزائه».

وقال^(٢): «الفصل الخامس في الدلائل المستفادة من الكتاب الإلهي في إثبات أن النفس شيء غير الجسد... إلخ».

ولهذا الكتاب مزية أخرى تميزها عن سائر المصنفات في علم الأخلاق بأنه يبتني على أصول الإسلام أولاً، إنما يشير إلى أفكار أرسطاطاليس وجالينوس في المباحث التي تتعلق بالطبيعية وعلم التشريح والنفسيات؛ لأنه يبحث في المسائل بطريقة علمية وحجج مقنعة، فالنظر عنده لا يناقض النقل ويرشد إلى ما صح بالنقل والشرع، ففصل المسائل تحت ظلال القرآن الحكيم، وأقوال الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم.

والكتاب مرتب - كما سبق - على قسمين:

(١) كتاب النفس والروح وشرح قواهما (في علم الأخلاق) الورقة ٢٦٢ ظ.

(٢) أيضاً الورقة ٢٦٦ ظ.

قسم يبحث عن الأصول الكلية لعلم الأخلاق، ويريد أن يكشف عن مرتبة الإنسان من مراتب الموجودات - فقسم الموجودات في ثلاثة تقاسيم من حيث الطبيعة والشهوة أولاً، ومن حيث الوجود والخلق ثانياً، ومن حيث الكمال والنقصان ثالثاً - وجاءت محتويات هذا القسم في اثني عشر فصلاً، فإنه قد شرح مراتب الأرواح البشرية، وماهية جوهر النفس، وقوى النفس، واللذات العقلية واللذات الحسية مستندلاً بأقوال الحكماء والمتطبيين من اليونانيين وغيرهم، مستضيئاً من الآيات الكريمة القرآنية والأخبار النبوية على صاحبها الصلاة والسلام.

والقسم الثاني يشتمل على عشرة فصول، يبحث عن علاج ما يتعلق بالشهوة والنزوع، ومباحثه تتعلق بحب المال والجاه، وعلاج البخل، والكلام في الرياء ودرجات أهل الرياء، وشرح الطاعات البدنية وما يتعلق من الطاعات بالخلق.

لا غرو أن الإمام الرازي استفاد من كتب المتقدمين، وخصوصاً في القسم الثاني من إحياء علوم الدين للغزالي رحمه^(١)، ولكنه أجاد وزاد في بيان العلاج واحتج بحجج قيمة بينها من نفسه واسترشد إليها بعلوم القرآن وعلوم الأوائل، فلذا يتفوق هذا الكتاب على سائر التصانيف التي جاءت إلينا في علم الأخلاق.

ونص هذا التراث العلمي في أيديكم، وستطبع - إن شاء الله تعالى - ترجمته الإنكليزية والتعليق المفيدة، التي أشير إليها بأرقام مثبتة في النص.

وإنه يجب عليّ أن أشكر لمساعي الدكتور فضل الرحمن، مدير معهد الأبحاث الإسلامية، إسلام آباد، في نشر هذا النادر مستقلاً عن الترجمة والتعليق ليصل إلى

(١) راجع: التعليقات التي ستنشر مع الترجمة الإنكليزية لكتاب النفس والروح للرازي، تحقيق: الكاتب المترجم.

أيدي القراء في أسرع زمان، كما أسجل له شكري الخالص لمساعدته على إنجاز العمل في هذا الكتاب، فله الفضل وعاطر الثناء.

الدكتور/ محمد صغير حسن المعصومي

أستاذ بمعهد الأبحاث الإسلامية

بسم الله الرحمن الرحيم

(الورقة ٢٥٧ و)

كتاب النفس والروح وشرح قواهما

(في علم الأخلاق)

للإمام فخر الدين محمد بن عمر الرازي رحمه الله

القسم الأول: في مرتبة الإنسان من مراتب الموجودات - في تقرير ذلك في مراتب الأرواح البشرية - في البحث عن ماهية النفس - في الدلائل المستفادة من الكتب الإلهية - في أن المتعلق بجوهر النفس هو القلب بدليل النقل والعقل - في شرح قوى النفس - في بحث يتعلق بالعبارات والألفاظ - [في نسبة] هذه القوى إلى جوهر النفس - في النفس الناطقة هل هي متحدة بالنوع أو بالجنس؟ - في بيان أن اللذات العقلية أشرف من الحسية.

القسم الثاني: في علاج النفس، وفيه فصول:

[في فضل] المال - [في كيف] يتوصل بالمال إلى نيل السعادة - [في ذم] الحرص والبخل - في الجاه - في الرياء والسمعة.

(الورقة ٢٥٧ ظ)

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله المتعالى كبرياؤه عن منازعة الأشكال والأضداد، المقدس جلاله عن معارضة الأمثال والأنداد، المنزه فردانيته ووحدانيته عن صاحبة والأولاد، المبرأ^(١) وجوده عن طبيعة القوة^(٢) والاستعداد، سامك المسموكات العاليات بلا أعماد ولا اعتماد، وباسط الأرضين المدحيات بلا إسناد ولا استناد، الذي تحيرت في بيده كنه أزلتيه خواطر ذوي الارتداد، وتاهت في نورهوية ألوهيته أفكار طلاب السداد، وأنظار أصحاب الرشاد، فسافرت في غيب الغيب وأزل الآزال وأبد الآباد، فلم ترجع إلا لمجرد الإقرار بأنه فرد لا كالأفراد، واحد لا كالأحاد، إن قلت: «متى كان؟» فقد كان ولا زمان يشار إليه قبل الإيجاد، وإن قلت: «فيم؟» فقد جل عن الحلول والنقلة والاعتماد، فهو الله لا إله إلا هو، له الحمد في الأولى والآخرة حمداً من غير انقطاع وإنفاد.

أحمده حمداً صادراً عن صفاء الاعتقاد، وأشكره على ما أفاض علينا من أياد^(٣)، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له شهادة مبرأة عن الكذب والعناد، مهياة لأن يتوسل بها إلى حصول النجاة في يوم المعاد، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله أرسله إلى كافة العباد، وجعله أفصح من نطق بالضاد، وصلوات الله عليه وعلى آله على تعاقب الأيام والشهور والأعياد، وسلم تسليماً كثيراً.

(١) في المخطوطة: المبرأ وجود وجوده إلخ.

(٢) في المخطوطة: القوى.

(٣) في المخطوطة: الأياد، جمع أيد، والصحيح عند التعريف الأيادي.

أما بعد: فهذا كتاب في علم الأخلاق، مرتب على المنهج البرهاني اليقيني لا على الطريق الخطابي الإقناعي، نسأل الله أن يجعله سبباً للنفع العظيم في الدارين والسعادة في المنزلة؛ إنه خير موفق ومعين.

وهذا الكتاب مرتب على أقسام:

القسم الأول

في الأصول الكلية لهذا العلم، وفيه فصول:

الفصل الأول

في شرح مرتبة الإنسان من مراتب الموجودات:

اعلم أنه يمكن وصف الموجود بوجوه كثيرة، وبحسب كل واحد منها يظهر مرتبة الإنسان من مراتب الموجودات.

التقسيم الأول: أن يقال: المخلوقات على أربعة أقسام:

الأول: الذي له عقل وحكمة، وليس له طبيعة ولا شهوة، وهم الملائكة، ومن صفتهم «أنهم لا يعصون الله ما أمرهم، ويخافون ربهم من فوقهم، ويفعلون ما يؤمرون».

الثاني: الذي ليس له عقل ولا حكمة، وله طبيعة وشهوة، وهو سائر الحيوانات سوى الإنسان.

الثالث: الذي ليس له عقل ولا حكمة ولا طبيعة ولا شهوة، وهي الجمادات والنبات.

ولما دخلت هذه الأقسام في الوجود لم يبق من الأقسام سوى القسم الرابع.

الرابع: وهو الذي يكون له عقل وحكمة ويكون له طبيعة وشهوة وذلك هو الإنسان.

ولما ثبت في المعارف الحكيمة أن واجب الوجود عام الفيض على كل الممكنات، اقتضى عموم [فيضه] إدخال هذا القسم في الوجود، فلماذا قال تعالى: {إني جاعل في الأرض خليفة}. لئلا يبقى شيء من أقسام الممكنات [مجردًا] (الورقة ٢٥٨ و) عن تأثير إيجاده ونعمة إبداعه.

ولما أوحى الله تعالى إلى الملائكة: {إني جعل في الأرض خليفة قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها} الآية، ومعناه إذا جمعت بين الشهوة والغضب وبين العقل صار مشتعلًا في الهية قضاء الشهوة وإمضاء الغضب، وذلك يوجب وقوع الفساد من الشهوة، وقوله: {يسفك الدماء} من استعمال الغضب فعند ذلك أوحى الله تعالى إليهم: {إني أعلم ما لا تعلمون}.

وهذا الكلام - والله أعلم - يحتمل وجوهاً من المعنى:

أحدها: أن الملائكة عقول مجردة، وأنوار صرفة، فلا جرم لا يصدر منهم إلا التسبيح والتحميد والتقديس، وذلك هو القسم الأول من أقسام المخلوقات الموجودة؛ أعني الذي يكون له عقل وحكمة بلا طبيعة ولا غضب، والمقتضى لإدخال القسم الأول في الوجود لا لإدخال النفع من تقديسهم وتسبيحهم، بل المقتضى لذلك عموم الجود، وهذا المعنى قايم في حق القسم الرابع في الوجود.

وثانيها: أن هذا القسم وإن اشتمل على الفساد بسبب الشهوة، وعلى سفك الدماء بسبب الغضب، لكنه يكون مشتملاً أيضاً على التسبيح والتحميد^(١) بسبب ما فيه من العقل، ويكون اشتغالهم بهذا^(٢) الخير أكثر من اشتغالهم وإقدامهم على ذلك الشر، وترك الخير الكثير لأجل الشر القليل شر كثير، فلأجل هذا وجب في الحكمة إيجاد هذا القسم.

وثالثها: أن الملائكة القدسية والمعارف الإلهية حاصلة للملائكة لكن الشوق إلى الحق غير حاصل لهم، ومقام الشوق مقام شريف، فوجب في الحكمة إدخال الطبيعة البشرية في الوجود تحصيلًا لهذا المقام.

وبيان أن الشوق غير حاصل للملائكة، إن الشوق لا يتصور إلا إلى شيء صار مدرّكاً من وجه غير مدرّك من سائر الوجوه، فإن الذي ما أدركه الإنسان بوجه من الوجوه لم يشق إليه، وأما الذي أدركه بكماله وتماه فإنه لا يشق إليه؛ لأن الشوق طلب، وطلب الحاصل محال.

غير أن الشوق إلى المحبوب يقع على وجهين:

أحدهما: أنه إذا رآه ثم غاب عنه بقي في خياله آية تلك الصورة المحبوبة، فاشتاق الروح أن ينقل الأثر من عالم الخيال إلى عالم الحس.

وثانيهما: أن يرى وجه محبوبة؛ أي ذاته، لكنه ما رأى باقي محاسنه فيشتاق إلى أن ينكشف له ما لم يره.

(١) في المخطوطة: التوحيد.

(٢) في المخطوطة: لهذا.

إذا عرفت هذا، فنقول: أما الوجه الأول من الشوق فذلك إنما يمكن في حق من يدرك شيئاً، ثم يغيب عنه، وهذا في حق الملائكة غير أصل؛ لأن معارفهم دائمة حاضرة بريئة عن طبيعة القوة والاستعداد، فلا يتبدل عرفانهم بالغفلة ولا حضورهم بالغيبة، وهذا هو المراد من قوله سبحانه: {يسبحون الليل والنهار لا يفترون}، ومن قوله عليه السلام: «إنه من الملائكة قايمون لا يركعون وراكعون لا يسجدون». فامتنع أن يحصل لهم شوق من القسم الأول، فإن حصل فذاك إنما يكون من القسم الثاني.

وأما البشر فهذان القسمان يمكن وقوعهما في حقهم بالنسبة إلى المعارف الإلهية، بل هما لازمان لكل العارفين ضرورة.

أما القسم الأول فلأن الذي يظهر للعارفين من الأمور الإلهية، وإن كان في غاية الوضوح والجلاء والإشراق، إلا أنه يكون مشوباً بشوايب التخييلات، فإن الخيالات [لا تقرر في] هذا العالم ولا تخلو^(١) عن المحاكات والتمثيلات (الورقة ٢٥٨ ظ) وهي مكدرات لإشراق المعارف، ولهذا قال عليه السلام: «إنه ليغان على قلبي وإني لأستغفر الله في اليوم سبعين مرة». وتمام التخييل لا يحصل إلا في الآخرة، وحيث نزول الخيالات وتبطل التمثيلات، فهذا هو النوع الأول من الشوق إلى الله تعالى.

وأما القسم الثاني، فاعلم أن الشوق الذي يكون من هذا القسم غير متناه^(٢)، ولو أن العارف خلق في أول حدوث العالم إلى الآن، وسار بأسرع سير في درجات المعارف الإلهية، بل طار حول عرش الجلال أشد الطيران، وبقي على هذه الحالة إلى آخر أوقات أهل الجنة وأهل النار، لكان الحاصل من طيرانه وسيره متناهياً، ولكان

(١) في المخطوطة: لا تخلوا.

(٢) في المخطوطة: غير متناهي.

الذي بقي خارج وصوله غير متناه^(١)، وإذا كان كذلك، ظهر أن القسم الأول من الشوق إلى الله ربها زال في الآخرة، وأما القسم الثاني فإنه البتة لا يزول، بل كلما كان السير أشد والتوغل أكثر كان الشوق أعظم والظماً أكمل وأعظم.

فإن قال قائل: الحق فرد مطلق منزّه عن جميع أنحاء التركيبات، والفرد إن عرف عرف بتمامه وإلا فلم يعرف، فكيف يعقل في حقه ما ذكرتم؟

قلنا: إنا نضرب لتحقيق كلامنا مثلاً واحداً حتى يقاس عليه الباقي.

فنقول: هذا العالم الجسماني الذي هو الآن موجود مركب من الأجزاء التي لا تتجزأ عند طائفة عظيمة من العقلاء، فلو قدرنا أنه تعالى خلق بحسب كل جزء ولا يتجزأ من هذا العالم ألف ألف عالم مثل هذا العالم، ثم قدرنا أن تلك العوالم امتدت حتى صارت في الرقة إلى الغاية التي لا تبقى منها ثخانة، بل يصير الكل كالسطح الذي ليس له ثخن عند من يثبت الجزء الذي لا يتجزأ ثم قدرنا أنه كتب كاتب تلك الورقة العظيمة من نقوش رقوم الهندسة وأخذنا بحسب تلك الرقوم في مراتب السنين، فالعقل يعلم أنه لا سبيل إلى ضبط مقادير هذه السنين ولا إلى ضبط القليل منها.

ثم إنا نعلم إذا قايستنا من هذه المدر المتطاولة بالنسبة إلى معنى الأزل كانت تضاهيه؛ لأنها وإن طالت وعظمت وخرجت عن ضبط العقول والأوهام إلى أنها متناهية، وحقيقة الأزلية غير متناهية، ولا نسبة للمتناهي إلى غير المتناهي بوجه من الوجوه، وعند هذا تعرف شمة من قولنا: إن العقول قاصرة عن اكتناه جلال الله

(١) في المخطوطة: غير متناهي.

تعالى، إذا عرفت مثل هذا في بقاء الله سبحانه فاعرف مثله في معلوماته وفي مقدوراته وفي آثار حكمته.

فيثبت بها ذكرنا أن الشوق إلى الله تعالى مقام عالٍ شريف المرتبة، فهو أن كل ما كان لذيذًا إذا بقي واستمر لم يبق لذيذًا حال بقائه، وكذا^(١) إن كان مولمًا، بل اللذة والألم لا يحصلان إلا عند الانتقال من أحد الجانبين إلى الجانب الآخر، والله أعلم.

ولنضرب لهذا مثالاً؛ وهو أن أحوال الخلق بالنسبة إلى الأغذية اللطيفة اللذيذة على ثلاثة أقسام:

الأول: حال الملوك المتنعمين المتوسعين في كل الأشياء اللذيذة الطيبة، فإنهم لما واطبوا على أكلها اعتادوها، فلا جرم لا يلتذون بها كغيرهم.

وأما القسم الثاني: الذين ما أكلوا إلا الأطعمة الخشنة البشعة، ولم يتفق لهم البتة تناول الأطعمة الطيبة ولا الأشربة ولا الملابس وغيرها.

وأما القسم الثالث: الذين في أكثر الأمر يأكلون الأطعمة الخشنة البشعة^(٢) وقد يتفق لهم في بعض الأوقات تناول الأطعمة اللذيذة الطيبة، فهؤلاء (الورقة ٢٥٩ و) لما ذاقوا الطيبات ثم لم يجدوها اشتاقوا إليها، فإذا وجدوها اشتاقوا والتذوا بها التذاذًا عظيمًا.

إذا عرفت هذا فنقول: الملائكة المقربون وإن كانت درجاتهم عالية في العرفان، إلا أنهم آمنون في تلك الدرجات عن التغيرات، فهم كالملوك المتنعمين المواظبين على

(١) في المخطوطة: كذى.

(٢) في المخطوطة: الشبعة.

أكل الطيبات، فالملائكة وإن كانوا مواظبين على الاغتذاء بنور جلال الله والإعبار من نسيم روح الله إلا أنهم لم يبق لهم فترة في هذه الحالة ولا انتقال من هذه الدرجة.

وأما الحيوانات العجم فحالمهم بالنسبة إلى هذه اللذات كحال الفقراء المواظبين على الفقر والضر والبؤس والمسكنة، ولم يبق لهم انتقال من هذه الأحوال المؤذية إلى أحوال طبيعية، فلا جرم لا يتألمون بتلك الأحوال التي هم عليها.

وأما الإنسان فتارة يصير غرقاً في ظلمات علل الأجسام، وتارة يتخلص منها إلى أنوار عالم القدس وسبحات سرادقات الجلال، وينتقل تارة من الشدة إلى الرخاء، وأخرى من اليأس إلى الرجاء، فإذا انتقلوا من الظلمة إلى النور ومن الحجاب إلى الوصول عظم التذاذهم بذلك ويحصل لهم من اللذات والسعادات ما لا عين رأت ولا أذن سمعت.

وهاهنا دقيقة أخرى؛ وهي أن في حق البشر إذا حصل الحضور بعد الغيبة كان ذلك الالتذاذ في غاية القوة، ثم إذا حصلت الغيبة بعد^(١) الحضور مع علم العقل [ما في الحضور والمشاهدة من السعادة] كان ذلك الألم في غاية القوة، فإذا تعاقبت هاتان الحالتان حصلت هناك آلام ولذات مختلفة مشبهة بالدغدغة الروحانية، وهذا النوع من السعادة والبهجة <كان> حاصلًا للإنسان وغير حاصل للملائكة المقربين، ولا لسائر الحيوانات أصلاً، فلا يبعد أن يكون هو المراد من قوله: {أعلم ما لا تعلمون}، ذلك الوجه الرابع.

(١) في المخطوطة: بغير.

في بيان الحكمة في تخليق القسم الرابع؛ وهو الإنسان:

فنقول: إنه ^(١) بتخليق الملائكة ظهر من القدرة، وذلك لأن كمال قوتهم يدل على كمال قدرة خالقهم، وكمال عصمتهم يدل على ذلك أيضًا.

أما تخليق البشر فإنه يدل على كمال الجود والرحمة، أما كمال الجود فلأنه لا مناسبة بين التراب وبين جلال رب الأرباب، ثم إن الحق برحمته التامة وجوده الكامل جعل التراب صفة الذرة الحاملة للأضواء الإلهية والأنوار الصمدية.

وأما كمال الرحمة فلأنه مع أنه مركب من الشهوة والغضب والأخلاق الذميمة أودع قلبه نور العرفان وعلى لسانه ذكر التوحيد، وجعل عينيه طريقًا لرؤية دلائله وأذنيه محلاً لسماع كلامه، فالملائكة ^(٢) بهم ظهر من القدرة والحكمة، والبشر بهم ظهر الجود والرحمة.

التقسيم الثاني: أن نقول: الموجود إما أن يكون موجودًا لا أول له ولا آخر له، وهو الخالق تعالى وتقدس، أو موجودًا له أول وله آخر وهو الدنيا، أو موجودًا له أول ولا آخر له، وهو الأرواح البشرية والدار الآخرة، وأما الرابع وهو الذي لا أول له ولا آخر، فهذا ممتنع في الوجود؛ لأن ما ثبت قدمه امتنع عدمه.

وإذا ثبت هذا ظهر من المشابهة بين الأرواح البشرية وبين الدار الآخرة أكثر ما بينها وبين الدنيا، وظهر أن العبد <كان> كفوًا للآخرة لا كفوًا للدنيا، والكفاءة

(١) المخطوطة: إن.

(٢) المخطوطة: بالملائكة.

معتبرة في الأرواح، فيجب أن تكون رغبة الإنسان في السعادات (الورقة ٢٥٩ ظ) الروحانية الأخروية أكثر من رغبته في السعادات العاجلة.

التقسيم الثالث: المخلوقات على ثلاثة أقسام:

إما كاملة لا يتطرق النقصان إليها وهم أصحاب العالم العلوي، أجسادهم السموات وقلوبهم الكواكب، وأرواحهم الملائكة المقربون الطاهرون المطهرون.

وإما ناقصة ولا يتطرق إليها الكمال وهي الحيوانات سيما الجن والشياطين والنبات والمعادن.

والقسم الثالث وهم الذين يكونون تارة كاملين وتارة ناقصين، فإن صاروا في حد الكمال كانوا مع الملائكة المقربين معتكفين على عتبات عزة الله تعالى، مواظبين على ذكر جلال الله، متفكرين في معارج آلاء الله، متوكلين على فيض فضل الله، مستغرقين في محبة الله تعالى، وتارة ينزلون إلى أفق البهائم ومقامي الشهوة والغضب. أما في مقام الشهوة فتارة يكونون كخنزير أجمع ثم أرسل على النجاسات يأكلها، وتارة كالذباب الذي كلما ذب مال إلى القاذورات، وأما في مقام الغضب فتارة كالكلب العقور، وأخرى كالجمل الصئول، وثالثًا كالنار المحرقة والسيول المغرقة، فهو مع أنه شخص واحد يصدق عليه أنه ملك نوراني وشيطان ظلمي، وخنزير حريص، وحمار صبور، وكلب نابح، وثعلب رواق، حيث لا شك أن شخصًا واحدًا يظهر منه هذه الآثار المتناقضة والأحوال المتباينة مما يدل على قدرة القاهرة وحكمة غير متناهية.

واعلم أن الإنسان الموصوف بهذه الصفات بعث إلى هذه الدار ليكون مسافرًا. قال أمير المؤمنين علي: «الناس على سفر، والدنيا دار ممر لا دار مقر، وبطن أمه مبدأ

سفره، وزمان حيوته مقدار مسافته، وسنونه منازلّه، وشهوره فراسخه وأمياله، وأيامه وأنفاسه خطاه، والآخرة مقصده يسار به سير السفينة براكبها، وقد دعي إلى دار السلام كما قال تعالى: {والله يدعو إلى دار السلام}، ثم إن دار السلام أشرف البقاع، قال تعالى: {جنات تجري من تحتها الأنهار}.

الفصل الثاني

في تقرير ما سلف بطريق آخر أقرب إلى التحقيق

اعلم أن الموجودات بحسب القسمة العقلية على أربعة أقسام؛ لأنها:

١- إما أن يؤثر ولا يتأثر البتة بوجه من الوجوه.

٢- وإما أن يتأثر ولا يؤثر بوجه من الوجوه.

٣- وإما أن يؤثر ويتأثر معًا.

٤- وإما أن يؤثر ولا يتأثر البتة.

فهذه الأقسام أربعة لا مزيد عليها.

أما القسم الأول: وهو الذي يؤثر ولا يتأثر البتة، فهو الحق سبحانه وتعالى؛ لأنه واجب الوجود لذاته ولحقيقته هويته، وكلما كان واجبًا لذاته كان واجب الوجود من جميع اعتباراته؛ لأن ذاته المخصوصة إن كفت ذلك الإيجاب وذلك السلب، دام ذلك الإيجاب وذلك السلب لدوام ذاته، وإن لم تكف فحيث يتوقف حصول ذلك السلب وذلك الإيجاب على اعتبار حال الغير، وتتوقف هويته على حصول ذلك الإيجاب أو ذلك السلب، والمتوقف على المتوقف على الغير متوقف على الغير، فحقيقته الموصوفة متوقفة على ذلك الغير الخارج، والمتوقف على الغير ممكن لذاته، والممكن لذاته لا يوجد إلا بإيجاد الواجب لذاته، وللايجاد تأثير فهو من حيث إنه مستقل بذاته لا يقبل الأثر (الورقة ٢٦٠ و) عن غيره، كان قائمًا بنفسه، ومن حيث إنه يؤثر في كل ما سواه ويوجد كل ما يغيره فإنه مقوم لغيره، والقائم بذاته المقوم لغيره

يكون في أعلى^(١) درجات القيام بالذات، واسم ما يكون بهذه الصفة هو صفة القيوم؛ لأنه مبالغة من القيام، فثبت أنه لما كان الحق سبحانه مؤثراً لا يتأثر كان قيومًا محضًا، فلهذا السر اتفق المحققون على أنه أعظم آية في كتاب الله تعالى هو قوله: {الله لا إله إلا هو الحي القيوم}.

وأما القسم الثاني: وهو الموجود الذي يتأثر ولا يؤثر فهو الهولي، فقد صح عندنا أن هذا العالم الجسماني هو الأجزاء التي لا تتجزى^(٢)، وعند غيرنا هيولي الأجسام موجود ليس بمتحيز، وصورتها^(٣) هي التحيز والحجمية.

إذا عرفت هذا فنقول: تلك الأجزاء من حيث هي ليست حارة ولا باردة ولا رطبة ولا يابسة ولا مجتمعة ولا متفرقة، بل هي قابلة لهذه الصفات ولهذه الأحوال.

وتلك الأجزاء تسمى عند بعضهم الهيئات، وليس فيها إلا مجرد القبول والطاعة والانقياد، ولما كان الوجود بإعطاء الجود لا يصح إلا من الوجود، وكان القبول والتأثر لا يحصل إلا عند حصول العدم، لا جرم، قيل في الكتاب الإلهي: {الله الغني وأنتم الفقراء}.

إذا عرفت هذا، فنقول: إن الوجود أشرف من العدم، ولهذا السبب كان أشرف الموجودات المؤثر الذي لا يتأثر، وهو الله سبحانه وتعالى، وأخسها المتأثر الذي لا يؤثر وهو الهولي.

(١) المخطوطة: أعلا.

(٢) المخطوطة: لا تتجزأ.

(٣) المخطوطة: صورتها.

وأما القسم الثالث: وهو الذي يؤثر ويتأثر معًا فهو عالم الأرواح والنفوس، وذلك لأنه لما ثبت أن واجب الوجود ليس إلا الواحد ثبت أنه كل ما سوى الواحد ممكن لذاته، وكلما كان ممكناً لذاته، فإنه لا يوجد إلا بإيجاد غيره، وذلك الشيء فقد قبل الأثر من ذلك الغير، فثبت أن الأرواح قابلة للأثر من الغير، وأما أنها مؤثرة، فمنهم من قال: لا مؤثر إلا الواحد، وذلك لأن الممكنات مشتركة في معنى الإمكان، ومعنى الإمكان محوج إلى المؤثر، فأما أن يحوج إلى مؤثر معين في نفسه أو إلى مؤثر غير معين في نفسه، والثاني محال؛ لأن ما لا يكون معيناً في نفسه لم يكن موجوداً في نفسه، وما لا يكون موجوداً في نفسه استحال أن يكون معطياً للوجود لغيره، ولما بطل هذا <فلا بد من أن يثبت> الأول، وهو أن الإمكان محوج إلى شيء معين في نفسه، وكل ممكن فهو محتاج إلى ذلك المعين فلا مؤثر إلا الواحد.

ثم إن هؤلاء قالوا: الأرواح مغيرات لا أنها مؤثرات، وقال آخرون: الأرواح مؤثرة في عالم الأجسام مدبرة لها متصرفة فيها، ونصروا هذا القول بوجوه فلسفية وشيدها برموز نبوية، فإنه تعالى قال في صفة الملائكة: {والمقسّمات أمرا} وقال: {والمدبرات أمرا}.

إذا ثبت هذا ظهر على كلا القولين أن عالم الأرواح متوسط بين العالم الإلهي والعالم الجسماني متوسطاً لا بالحيز والجهة بل بالشرف والرتبة، فهي من حيث إنها مؤثرة في الجسمانيات <ما> كانت أدون منها، فلا جرم كانت هذه الدرجة متوسطة بين الدرجتين الأوليين.

إذا عرفت هذا فنقول: إن الروحانيات مراتب ودرجات؛ فأعلاها مرتبة وأجلها درجة الذين (الورقة ٢٦٠ ظ) يكونون مستغرقين في نور جلال الربوبية استغراقاً تاماً بحيث لا يتفرغون مع ذلك الاستغراق لتدبير العالم الجسماني،

فطعامهم التوحيد، وشرابهم التفريد والتمجيد، استغرقوا في أنوار جلاله ولم يتفرغوا لشيء سوى الله، وهؤلاء هم الملائكة المقربون، وقد عبر الكتاب الإلهي عن هذه المرتبة بقوله: {ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته} الآية.

ثم إن لهذا القسم من الروحانيات درجات في العرفان لا نهاية لها، ولا يعرفها إلا الله؛ لأننا بينا أن أنوار جلال الله لا نهاية لها، فكذلك درجات العارفين في العرفان أيضًا لا نهاية لها.

ثم إنه لما كان لا صفة لهذا القسم من الروحانيات إلا الاستغراق في المعارف الإلهية وتعقل تلك الجلالات الصمدية، لا جرم سمى الحكماء الإلهيون لهذا القسم من الأرواح بالعقول المحضة؛ لأنها وإن كانت جواهر قائمة بأنفسها، إلا أنها لكثرة تعددها وشدة معارفها صاروا كأنهم عين تلك التعقلات، ونفس تلك الإدراكات.

فإن قال قائل: فعلى ما تقولونه أنتم؟ لم يبق لهذا القسم من الروحانيات إلا قبول الوجود عن الحق، وقبول القدسية عن أضواء اللوائح جلال الحق، وكل ذلك انفعال وتأثير، فأين الأثر والفعل؟

قلنا: إنها وإن كانت مستغرقة في تلك التعقلات الإلهية للأضواء الصمدية، إلا أنه لا يبعد أن تفيض عنها آثارها إلى عالم الأرواح أو على الأجرام الفلكية، فيضان النور عن الشمس والحياة عن الروح، وبهذا التقدير أنها تكون فعالة لا يبعد أن تكون مرتبة من مراتب تلك النفوس المشرقة، إذا كانت أدنى حالاً من غيرها، فإنها تقبل تلك الأضواء عن ذلك الغير الذي هو أكمل منها^(١)، كما أن الشمس والقمر،

وإن كانا في العالم الجسماني جوهرين علويين شريفيين^(١)، إلا أن القمر لما كان أضعف حالاً من الشمس لا جرم صار يقبل النور عنها، ثم إنه بعد قبول ذلك النور عن الشمس يصير فياضاً على العالم الأرضي السفلي، ولا يبعد أن يكون حال الروحانيات هكذا.

وأما الدرجة الثانية من عالم الأرواح والنفوس فهم الذين التفتوا إلى تدبير عالم الأجسام، وما توغلوا في الاستغراق في الحنين إلى الصمدية، بحيث يذهلهم ذلك عن الالتفات إلى أفق الأسفل الجسماني، وإن هذا القسم أيضاً متفاوت^(٢) في الشرف، فكل من كان تعلقه لجسم أشرف وأقوى كان هو في نفسه أعلى وأبهى.

ولما كان أعظم الموجودات في الأفق الجسماني هو العرش كان أقوى الأرواح المتعلقة بتدبير الأجسام هو الروح المتصرف في كرة العرش، ولا يبعد أن يكون هو المسمى بالروح الأعظم، ولا يبعد أن يكون له قوى وفروع تلبث في جنبات تلك الكرة، وأن يكون لتلك الفروع فروع أخرى، والإشارة إلى تلك الفروع في قوله: {ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية}. والإشارة إلى فروع الفروع بقوله: {وترى الملائكة حافين من حول العرش يسبحون بحمد ربهم}.

ثم يليه في الدرجة الروح المتصرف في الكرسي، كما قال: {وسع كرسيه السماوات والأرض}.

(١) المخطوطة: سريعين.

(٢) المخطوطة: متفاوتون.

ثم تليه الأرواح^(١) المدبرة بكرة زحل، ثم بسائر كرات السموات وأجرام الكواكب على اختلاف درجاتها ومراتبها، حتى ينتهي إلى الأرواح^(٢) المدبرة لكرة القمر ثم لكرة الهواء ثم الماء والبحار والأرض وجبالها، وكل ما ذكرناه على وفق كلام صاحب الشرع، فإنه كان (الورقة ٢٦١و) يقول: «جاءني ملك البحار»، فقال كذا وكذا^(٣)، وملك الجبال وملك الرعد وخازن الجنة وخازن النار، فهذا الذي ذكرناه وشرحنه كما تقرر بالبرهان فقد تأكد بالوحي والقرآن.

واعلم أنك قد عرفت أن القسم الأول من أقسام الروحانيات أشرف من القسم الثاني^(٤)، ولا يبعد أن تسيح من القسم الأول أنوار علوية شريفة على القسم الثاني فيقوى على تدبير هذه الأجسام بواسطة تلك الأنوار التي ساحت عليها من القسم الأول.

واعلم أنك بهذا الطريق الذي بيناه يظهر لك أن عالم النفوس والأرواح ابتدأت بالأشرف والأشرف منحنطاً إلى الأدون فالأدون، حتى بلغت أجزاء المراتب إلى الأرواح الأرضية وهي بالنسبة إلى الأرواح العامة كنسبة الأجساد إلى الأجساد، ثم إن الأرواح الأرضية فما بينها تتفاوتت تفاوتاً شديداً في الشرف والدناءة، فأعلاها وأشرفها الأرواح البشرية وتليها الأرواح البهيمية وتليها القوى النباتية، وهي أيضاً من جنس الأرواح، وهي آخر مراتب عالم الأرواح، فهذا هو الكلام في مراتب القسم الثالث وهو الموجود الذي يؤثر ويتأثر معاً.

(١) المخطوطة: الروح.

(٢) المخطوطة: الروح.

(٣) المخطوطة: كذى وكذى.

(٤) المخطوطة: من قسم الثاني.

وإنما القسم الرابع وهو الموجود الذي لا يؤثر ولا يتأثر البتة، فهذا ممتنع الوجود في العقول؛ لأننا لما دللنا على أن ما سوى الواحد الأحد الحق ممكن الوجود لذاته واجب لغيره لزم أن كل ما سوى ذلك الواحد أنه قبل الأثر عنه، ووجد به، فيكون عنه، فكان هذا القسم ممتنعاً.

ومن الناس من يقول: الفضاء الذي لا نهاية له، والمدة التي لا نهاية لها من هذا القسم، وفيه أسرار دقيقة غامضة^(١) لا يليق ذكرها في هذا الموضع.

(١) المخطوطة: غمضة.

الفصل الثالث

في بيان مراتب الأرواح البشرية

اعلم أن الكلام في تلخيص هذا المطلوب لا يتهذب إلا بتقديم مقدمة، وهي أنا نعلم بالبدهة^(١) أنا نحب شيئاً ونكره شيئاً. فنقول: إما أن يكون هاهنا شيء يكون محبوباً لذاته، وشيء مكروهاً لذاته، وإما أن يقال: إن كل شيء فإنما يكون محبوباً لاشتغاله على شيء آخر، وإنما يكون مكروهاً لاشتغاله على شيء آخر، وهذا القسم الثاني باطل لإفضائه إما إلى التسلسل، وإما إلى الدور، وهما باطلان.

وهب أنا سلمنا صحة التسلسل والدور، إلا أنه^(٢) على هذا التقدير لا يكون في تلك السلسلة المادة، والدائرة شيء يكون محبوباً في نفسه، فعلى هذا القول، فإن كل شيء فإنما يكون محبوباً لأجل اشتغاله^(٣) على شيء آخر. فوجب القول بأنه ليس هاهنا محبوب البتة ولا مكروه البتة، لكننا قد بينا أن العلم البديهي حاصل بأن هاهنا محبوباً ومكروهاً. هذا خلف، فثبت أن هاهنا من هو محبوب لذاته، وشيء هو مكروه لذاته.

ثم أنا لما بحثنا وتأملنا لم نجد شيئاً يمكن أن يقال: إنه محبوب لذاته سوى اللذة والكمال. وفي الحقيقة لا فرق بينهما؛ لأن ما يكون لذيذاً يكون سبباً لحصول كمال حال الملتذ، وما يكون كمالاً يكون لذيذاً، إلا أنا سمينا اللذيذ الجسماني باللذة واللذيذ الروحاني^(٤) بالكمال.

(١) المخطوطة: بالبديهة.

(٢) المخطوطة: أن.

(٣) المخطوطة: لا اشتغاله، على هامش المخطوطة: لأجل اشتغاله.

(٤) المخطوطة: والروحاني.

وأيضًا المكروه بالذات هو الألم والنقصان، وفي الحقيقة لا فرق بينهما على ما تقدم تقريره، فالكمال محبوب لذاته بذاته من حيث إنه كمال، والنقصان مكروه بذاته لذاته من حيث إنه نقصان.

ومما يقرر هذه (الورقة ٢٦١ ظ) المقدمة بعدما سبق البرهان القاهر وجوه:

الأول: أن الناقص إذا وصف بصفات المدح فرح به وإن كان يعرف أن القائل كاذب، والكمال إذا وصف بصفات الذم حزن، وإن كان يعلم كذب القائل، وما ذاك إلا لأن تصور حصول الكمال لذاته لذيد، وتصور خيال النقصان مكروه لذاته.

الثاني: إنك متى سمعت في أخبار رستم واسفنديار شدة شجاعتهم واستيلائهم على الأقران دخل في قلبك حب شديد لهما، ولهذا السبب صار القاص يجمع العوام بأمثال هذه الحكايات، يستخرجون الأموال منهم بهذه الطرق، وذلك يدل على أن الكمال محبوب لذاته.

الثالث: أنا إذا حاولنا صنعة التجارة طلبنا من أنفسنا أنا لم أقدمنا على تعب هذه الحرفة، قلنا: إنما اتخذنا لطلب المال، فإذا قلنا: ولم طلبنا المال؟ قلنا: لنقدر به على تحصيل اللذات، فإذا قلنا: لم طلبنا اللذات؟ <قلنا>: بل قضى عقلنا أن اللذة مطلوبة لذاتها، فكذا^(١) أيضًا الكمال مطلوب لذاته.

وإذا تقررت هذه المقدمة فنقول: الكمال إما أن يعز في الذات أو في الصفات. أما الكمال في الذات فهو أن يكون واجبًا لذاته من حيث غير قابل للعدم والفناء بوجه البتة إلا أن تحصيل هذا الكمال محال؛ لأن الشيء إما أن يكون واجبًا لذاته أو لا

(١) المخطوطة: فكذى.

يكون، فإن كان واجباً لذاته كان الوجوب للذات^(١) حاصلاً، والحاصل لا يمكن تحصيله وإن لم يكن واجباً لذاته، امتنع أن ينقلب واجباً لذاته، وما يمتنع وجوده لا يكون مطلوباً.

فثبت أن الكمال الحاصل بسبب الوجوب الذاتي ممتنع أن يكون مطلوباً، بل الممكن لذاته لا يصير موجوداً إلا بسبب غيره، وكلما كان موجوداً لغيره كان واجب الوجود عند وجود ذلك الغير، فيكون ذلك الغير هو الذي به يتم وجوب وجوده. ولما كان وجوب الوجود محبوباً بالذات، فما يكون سبباً لذلك الوجود يكون أيضاً محبوباً، فلهذا المعنى كل ما كان سبباً لوجود الشيء ولبقائه على أفضل أحواله الفاضلة كان محبوباً بالذات، وكل ما كان سبباً لعدم الشيء في نفسه ولعدم أحواله الفاضلة كان مكروهاً بالذات.

ولما كان الحق سبحانه وتعالى واجب الوجود لذاته كان محبباً لذاته ومحبوباً لذاته.

ولما كان من لوازم ذاته فيضان الممكنات عنه، وقد بينا أن لوازم المحبوب محبوبة، كانت أفعاله محبوبة، فلهذا السبب قال: {يحبهم ويحبونه}. لما سمع بعض مشائخ الصوفية هذه الآية قال: إنه وإن أحبهم فهو بالحقيقة ما أحب إلا نفسه.

وأما الكمال في الصفات فلما تأملنا لم نجد من هذا الجنس شيئاً سوى العلم والقدرة، فالعلم لما كان كمالاً لذاته كان محبوباً لذاته.

إذا عرفت هذا فنقول: الأرواح البشرية لما عرفت أنه لا سبيل لها إلى تحصيل الوجوب بالذات طمعت في تحصيل الوجوب بالغير، فلا جرم كل ما كان سبباً لحياة الإنسان ولبقائه كان محبوباً له بالذات، وكل ما كان سبباً لموته ولفنائه كان مكروهاً له بالذات.

(١) المخطوطة: الذات.

وأما الكلام بالعلم والقدرة (الورقة ٢٦٢و)، فقد عرفت أن الأرواح البشرية لها أنها قابلة، ولها أنها فاعلة، فإذا توجهت إلى العالم الإلهي كانت قابلة، وإذا توجهت إلى العالم الهولاني الجسماني كانت فاعلة.

فأما كونها قابلة من العالم الإلهي، فتارة تكون قابلة للوجود، وتارة تكون قابلة للجلال القدسية والصور الروحانية، وهي العلوم.

وأما كونها فاعلة في العالم الهولاني، فذاك لكونها متصرفة في هذا العالم بالتركيب والتحليل على مقتضى الإرادة، ولما كان لا نهاية لمراتب العلم والقدرة فذلك لا نهاية لمراتب حب الإنسان بهذين الأمرين، ولا نهاية للخوض على تحصيل هذين المطلوبين، لكنه يمتنع أن يحصل للإنسان علوم لا نهاية لها وقدرة على مقدورات لا نهاية لها، بل العلوم الحاصلة للأرواح البشرية وإن كثرت فهي متناهية، والقدرة على الموجودات الهولانية وإن كثرت فهي متناهية، لا جرم لا تنتهي النفس الإنسانية في العلم والقدرة إلى درجة إلا وكان الحاصل منها أموراً^(١) غير متناهية، لا جرم امتنع خلق جوهر النفس عن الحرص والطلب، فحرص الإنسان على طلب المال ليس إلا أنه يريد تحصيل القدرة على الجهادات، وحرصه على طلب الجاه ليس إلا أنه يريد تحصيل القدرة على أرواح العقلاء، وحرصه على منازعة الأشكال، ومصارعة الأبطال ليس إلا أنه يريد أن يكون قادراً ويكره أن يكون^(٢) مقدوراً^(٣)، كل ذلك راجع إلى أصل القدرة التي هي صفة الكمال.

(١) المخطوطة: أمور.

(٢) المخطوطة: تكون.

(٣) المخطوطة: مقدورات.

ولو أن الإنسان صار نافذ الحكم على بلدة واحدة دعتة نفسه إلى أن يصير نافذ الحكم في الإقليم، ولو وجد ذلك دعتة نفسه إلى أن يصير نافذ الحكم في الأقاليم والبحار والجبال، بل ربما دعتة نفسه إلى التعلق بأجرام الأفلاك والكواكب، بل قد لا يقصد ذلك لعله تتعذر هذه القدرة عليه، فامتناع الإنسان عن هذا الطلب يكون لقيام المانع لا لعدم المقتضى.

ثم هاهنا دقيقة أخرى؛ وهي أن الإنسان قبل وجدان لذة القدرة والمملكة لا يكون عظيم الرغبة في تحصيل هذه الحالة، فإذا ذاقها وألفها ازداد تشوقه إلى تحصيلها ورغبته في الوصول إليها والازدياد منها؛ لأن مثاله في هذا الحب مثال الذوق، مثاله من سمع اسم امرأة جميلة فعشقها بمجرد سماع الاسم وما رآها، ثم إذا ذاق لذة النفاذ والمملكة كان أحب امرأة على أنه رآها وارتضاها والتذ بمخالطتها، فأما تلك المخالطة مما تقوي العشق في جوهر الروح ويزيد العاشق حرصاً على المخالطة، فكذلك هاهنا كلما كان وصوله إلى المراتب العالية في الدولة والمملكة أكثر كان حرصه على الازدياد منها أقوى وأكمل، فثبت بما ذكرنا أنه لا نهاية لحرص الإنسان على طلب العلم وعلى طلب القدرة، وثبت أن جملة العالم الجسماني^(١) متناهية، فلو قدرنا إنساناً واحداً استولى عليه بكليته لكان الحاصل عنده مملكة متناهية.

وقد بينّا أنه يطلب قدرة غير متناهية، فثبت أن الإنسان الواحد لو قدر على كل العالم الجسماني لم يسكن عن طلب الازدياد، ولو حصل عند الإنسان علم بجميع ما دخل في الوجود لكان حرصه على طلب العلم باقياً، لما بيناه أن الحاصل عنده من مراتب القدرة والعلم <مقدور متناهٍ>^(٢) ويكون الغائب عنه مقدوراً^(٣) غير [متناه]

(١) المخطوطة: الجسمانية.

(٢) المخطوطة: بياض طويل، وعلى الهامش: «متفاوتاً متناهياً».

(٣) المخطوطة: مقدور.

(الورقة ٢٦٢ ظ) فلهذا السبب قال صاحب الشريعة صلى الله عليه وسلم: «منهمومان لا يشبعان؛ طالب علم وطالب دنيا».

إذا عرفت هذا فنقول: أما تحصيل القدرة على التصرف في الأفق الأسفل^(١) وهو العالم الجسماني، فهو وإن كان كما لا إلا أنه يلزمه أمر محذور^(٢)، وهو أن قدرة النفس على التصرف في العالم الجسماني مشروط ببقاء تعلق النفس بالجسد، ثم هذا التعلق منقطع، وعند انقطاعه تزول تلك القدرة بزوال المشوق بعد طول الإلف به زوالاً لا يسكنه^(٣) تحصيله، يوجب البلاء العظيم والشوق المعلق المهلك، فلاجل الحذر عن الوقوع في هذا المحذور صار هذا المطلوب مرغوباً عنه.

وأما اشتغال النفس بطلب كمال العلم فهو لذة في الحال وسعادة في الاستقبال، وذلك لأن تصرف النفس في العالم الجسماني مشروط بتعلق النفس بالبدن.

أما قبول النفس للجلال والقدسية والمعارف الإلهية فغير موقوف على تعلق النفس بالبدن، بل هذا التعلق كالعائق عن حصول كمالها، فإذا انقطع هذا التعلق أشرقت تلك الجلالا الإلهية، فثبت بما ذكرنا أن التوجه إلى الأفق الأعلى لطالب قبول الجلالا الإلهية يوجب الكمال في الحال والاستقبال.

وأما التوجه إلى الأفق الأسفل لأجل حصول الاستيلاء على العالم الجسماني، فهو وإن كان يوجب لذة في الحال، إلا أنه يوجب الألم العظيم بعد الموت، فلهذا السبب أطبق العقلاء على أنه يجب على كل العقلاء أن يشتغلوا بتوجه الروح إلى

(١) المخطوطة: الأعلى، وعلى الهامش: «لعله الأسفل».

(٢) المخطوطة: محدود.

(٣) المخطوطة: لا يمكنه.

العالم الأعلى ولصرفها عن العالم الأسفل، فإن المتوجهين إلى عالم القدس وجدوا بقاء بلا فناء، وعزاً بلا ذل، ولذة بلا ألم، وأمناً بلا خوف.

إذا عرفت هذا ظهر أن النفوس على ثلاثة أقسام^(١):

فأعلاها درجة المتوجهين إلى العالم الإلهي المستغرقين^(٢) في تلك الأنوار الصمدية والمعارف الإلهية، وهم المسمون في القرآن تارة بالسابقين حيث قال: {والسابقون السابقون أولئك المقربون}، وتارة بالمقربين حيث قال: {فأما إن كان من المقربين}.

والدرجة الوسطى هي النفوس التي لها التفات إلى العالمين، فتارة تترقى إلى العالم الأعلى بالعبودية والخضوع، وتارة تنزل إلى العالم الأسفل بسبب التدبير والتصرف، وهم أصحاب الميمنة والمقتصدون.

والدرجة الثالثة هم المتوجهون إلى العالم الأسفل، المتوغلون في طلب لذاته، وهم أصحاب الشمال والظالمون.

فالعلم الهادي إلى طريق المقربين هو علم الرياضة الروحانية، والعلم الهادي إلى طريق أصحاب اليمين هو علم الأخلاق.

(١) المخطوطة: أقسام ثلاثة.

(٢) المخطوطة: المستغرقون.

الفصل الرابع

في البحث عن ماهية جوهر النفس

اعلم أن الذي يشير إليه كل أحد بقوله: «أنا جئت»، يقول: «أنا أنصرف» و«أنا سمعت» و«أنا فهمت» و«أنا فعلت» شيء غير هذه البنية الظاهرة المحسوسة، ويدل عليه المعقول والمنقول.

أما المعقول فمن وجوه: الأول أن نقول: النفس واحدة، ومتى كانت واحدة وجب أن تكون مغيرة لهذا البدن ولكل واحد من أجزائه.

أما المقدمة الأولى، وهو قولنا: إن النفس واحدة، فنحن هاهنا بين مقامين، تارة ندعي العلم البديهي، وتارة نقيم البرهان على صحة هذا المقام.

أما الأول وهو إدعاء البديهية، فنقول: المراد من النفس ما إليه يشير كل أحد إلى ذاته المخصوصة بقوله (الورقة ٢٦٣ و): «أنا»، وكل أحد يعلم بالضرورة إذا أشار إلى ذاته المخصوصة بقوله: «أنا» فإن ذلك يشير إليه واحد غير متعدد.

فإن قيل: لم لا يجوز أن يكون ذلك الشيء المشار إليه واحداً، إلا أنه مركب من أشياء كثيرة، قلنا: إنه لا حاجة بنا في هذا المقام إلى إبطال هذا السؤال، بل نقول: المشار إليه بقوله: «أنا»، معلوم بالضرورة أنه شيء واحد، فأما إن ذلك الواحد، هل هو واحد مركب من أشياء كثيرة، أم هو واحد في نفسه وذاته وحده وحقيقته مما لا حاجة إليه في هذا المقام البتة.

وأما المقام الثاني وهو مقام الاستدلال، والذي يدل على توجه النفس وجوه:

الأول: إن الغضب عند بقاءه يحدث عند محاولة دفع المنافي، وطلب الملائم مشروط بالشعور بكون الشيء ملائمًا ومنافياً.

فالقوة الغضبية التي هي قوة دافعة للمنافي^(١) على سبيل الاختيار والقصد؛ لأن القصد إلى الجذب تارة وإلى الدفع أخرى، مشروط بالشعور بالشيء، فالشيء المحكوم عليه بكونه دافعاً للمنافي على سبيل الاختيار لا بد وأن يكون من وجه له شعور وبكونه منافياً، والذي يغضب لا بد وأن يكون هو بعينه مدرّكاً، والذي يشتهي لا بد وأن يكون بعينه مدرّكاً، فثبت بهذا البرهان أن الإدراك والغضب والشهوة صفات ثلاثة لذات واحدة لا أنها صفات متباينة في محال مختلفة.

الحجة الثانية: أنا إذا فرضنا جوهرين مستقلين يكون كل واحد منهما مستقل بفعله الخاص، امتنع أن يكون اشتغال أحدهما بفعله الخاص به مانعاً للآخر من الاشتغال بفعله الخاص به.

وإذا ثبت هذا، فنقول: لو كان محل الفكر جوهرًا، ومحل الغضب جوهرًا ثانيًا، ومحل الشهوة جوهرًا ثالثًا^(٢) وجب أن لا يكون اشتغال القوة الغضبية بفعالها مانعاً للقوة الشهوانية من الاشتغال بفعالها ولا بالعكس، لكن التالي باطل، فإن اشتغال الإنسان بالشهوة والصبابة إليها يمنع من الاشتغال بالغضب والانصباب إليه وبالعكس، فعلمنا أن هذه الأمور الثلاثة ليست مبادئ مستقلة بل هي صفات مختلفة لجوهر واحد، فلا جرم كان اشتغال ذلك الجوهر بأحد هذه الأفعال مانعاً له عن الاشتغال بالفعل الآخر.

(١) المخطوطة: للمباني.

(٢) المخطوطة: ثانياً.

الحجة الثالثة: أنا إذا أدركنا شيئاً فقد يكون الإدراك سبباً لحصول الشهوة، وقد يصير سبباً لحصول الغضب، فلو كان الجوهر المدرك مغايراً للذي يغضب والذي يشتتهي، فحين أدرك صاحب الإدراك لم يكن ولا خبر عند صاحب الشهوة ولا عند صاحب الغضب، فوجب أن لا يترتب^(١) على هذا الإدراك إلا حصول الشهوة، وهو حصول الغضب وحيث حصل هذا الترتيب علمنا أن صاحب الإدراك بعينه هو صاحب الشهوة، وهو أيضاً صاحب الغضب.

الحجة الرابعة: حقيقة الحيوان أنه جسم دون نفس، حساسة متحركة بالإرادة، فالنفس لا تمكن أن تتحرك بالإرادة إلا عند حصول الداعي، ولا معنى للداعي إلا الشعور بخير يرغب في تحصيله، أو شر يرغب في دفعه، فهذا يقتضي أن يكون المتحرك^(٢) بالإرادة هو بعينه حاساً بالخير والشر والمؤذي والمضر.

فثبت بما ذكرنا أن النفس الإنسانية شيء واحد، وثبت أن تلك النفس هي المبصرة والسامعة والشامة والذائقة واللامسة، وهي الموصوفة بعينها بالتخيل والفكر (الورقة ٢٦٣ ظ) والتذكر وتدبير البدن وإصلاحه.

إذا عرفت هذا فلننتقل إلى إثبات المقدمة الثانية وهي أنه لما كان الأمر كذلك لم يكن النفس هذا البدن ولا شيئاً من أجزائه.

أما أن النفس يجب أن لا يكون جملة هذا البدن فلأنا علمنا بالضرورة أن القوة الباصرة غير سارية في جملة أجزاء البدن، وكذا^(٣) القوة السامعة والذائقة والشامة،

(١) المخطوطة: لا يترتب.

(٢) المخطوطة: المحرك.

(٣) المخطوطة: كذى.

وكذا^(١) القول في القوة الفكرية والذكرية والمتخيلة، وكذا^(٢) القول في الشهوة والغضب، والعلم بأن هذه القوى غير سارية في جميع أجزاء البدن، علم بديهي أولى بل هو من أقوى البديهيات وأجلها وأجلاها.

وأما أن النفس يجب أن لا يكون عبارة عن شيء من أجزاء هذا البدن، فالدليل عليه أن نعلم بالضرورة أنه ليس في البدن جزء واحد هو بعينه موصوف بالإبصار ولا بالسمع وبالذوق وبالفكر وبالذكر، بل الذي يتنادى في أول الأمر إلى الخاطر أن الإبصار مخصوصة بالعين، وكذا^(٣) القول في سائر الإدراكات وسائر الأفعال.

وإما أن يقال: إنه حصل في البدن جزء واحد، ذلك الجزء هو مخصوص بكل هذه الإدراكات، وكل هذه الأفعال. فالعلم الضروري حاصل بأنه معدوم، فثبت أن النفس الإنسانية شيء واحد موصوف بهذه الإدراكات وبجملة هذه الأفعال، فثبت بالبداهة^(٤) أن جملة البدن ليس كذلك، وشيء من أجزاء البدن أيضًا ليس كذلك، فحيثئذ يحصل اليقين أن النفس شيء مغاير لهذا البدن ولكل^(٥) واحد من أجزائه، وهو المطلوب.

ولنقرر هذا البرهان بعبارة أخرى، فنقول: إنا نعلم بالضرورة أننا إذا أبصرنا شيئاً عرفناه، وإذا عرفناه اشتهيناه أو كرهناه، فإذا اشتهيناه حركنا أبداننا إلى القرب منه فلا بد من القطع بأن المبصر لذلك الشيء والعارف به والمشتهي له والمحرك إلى

(١) المخطوطة: كذى.

(٢) المخطوطة: كذى.

(٣) المخطوطة: كذى.

(٤) المخطوطة: بالبديهة.

(٥) المخطوطة: وبكل.

التقرب منه واحد، إذا لو كان المبصر شيئاً والعارف شيئاً ثانيًا، والمشتهي شيئاً ثالثاً والمحرك رابعاً^(١) لكان الذي أبصر لم يعرف والذي عرف لم يشته، والذي اشتهى لم يحرك، لكن من المعلوم أن إبصار شيء لا يقتضي كون شيء عالماً > لا يقتضي كون شيء آخر شبيهاً له.

وأيضاً فإننا نعلم بالضرورة أن الرائي للمرئيات «أنا»، وإني لما رأيتهما عرفتهما، ولما عرفتهما فقد اشتتهيتهما، ولما اشتتهيتهما طلبتهما، وحركت الأعضاء إلى القرب منها، ونعلم أيضاً بالضرورة أن الموصوف بهذه الروية وبهذا العلم وبهذه^(٢) الشهوة وبهذا التحريك شيء واحد لا أشياء كثيرة.

فالعقلاء قالوا: الحيوان لا بد وأن يكون حساساً متحركاً بالإرادة، وذلك لأنه إن لم يحس بشيء البتة لم يشعر بكونه ملائماً وبكونه منافراً، وإذا لم يشعر بذلك امتنع كونه مريداً للجذب أو للدفع، فثبت أن الشيء الذي يكون متحركاً^(٣) بالإرادة فإنه بعينه يجب أن يكون حساساً، وثبت أن المدرك بجميع الإدراكات والمباشر لتحريك جميع الأعضاء شيء واحد في الإنسان، لأننا إذا تكلمنا فقد عقلنا أولاً معنى، ثم أردنا أن نعرف غيرنا ذلك المعنى ثانيًا، ثم إنا باختيارنا أدخلنا تلك الحروف والأصوات ثالثاً لنعرف غيرنا بواسطة (الورقة ٢٦٤ و) تلك الحروف والأصوات تلك المعاني التي عرفنا.

(١) المخطوطة: تابعا.

(٢) المخطوطة: وبهذا.

(٣) المخطوطة: محركا.

إذا ثبت هذا فنقول: إن كان محل العلم والإدراك هو بعينه محل تلك الحروف والأصوات لزم أن يقال: إن محل العلوم والإدراكات هو الحنجرة واللهاة واللسان. ومن المعلوم بالضرورة أن الأمر ليس كذلك.

وإن قلنا: إن محل العلوم والإدراكات هو القلب، ومحل الحروف والأصوات أيضًا هو القلب، فذاك أيضًا معلوم البطلان بالضرورة.

وإن قلنا: إن محل الكلام هو الحنجرة واللهاة واللسان، ومحل العلوم والإدراكات هو القلب والدماغ، ومحل القوة هو الأعصاب والأوتار والعضلات كنا قد فرعنا هذه الأمور على الأعضاء المختلفة، لكننا أبطلنا ذلك.

وقد بينّا أن المدرك لكل المدركات بتلك^(١) الإدراكات والمحرك لجميع الأعضاء بكل التحريكات بحيث أن تكون شيئًا واحدًا، فلم يبق إلا أن يقال: محل الإدراك في البدن شيء سوى هذه الأعضاء، وأن هذه الأعضاء جارية مجرى آلات وأدوات له، فكما أن النجار يفعل أفعالًا مختلفة بواسطة آلات مختلفة، فكذلك النفس تبصر بالعين وتسمع بالأذن وتتفكر بالدماغ وتفعل بالقلب، فهذه الأعضاء آلات للنفس وأدوات لها، وذات النفس جوهر مغاير لها مفارق عنها بالذات متعلق بها تعلق التصرف والتدبير.

وهذه الحجة برهان قاهر في إثبات هذا المطلوب.

الحجة الثانية: لو كان الإنسان عبارة عن هذا الجسد لكان إما أن يقوم بكل واحد من الأجزاء حياة وعلم وقدرة وإرادة له بمجموع الأجزاء <أو لا>، والقسمان باطلان، فبطل القول بكون الإنسان عبارة عن هذا الجسد.

(١) المخطوطة: تلك.

أما بطلان القسم الأول فلأنه يقتضي أن يكون كل واحد من أجزاء هذا البدن حيًا عالمًا مريدًا قادرًا على سبيل الاستقلال، فوجب أن لا يكون الإنسان^(١) الواحد حيًا واحدًا قادرًا واحدًا، بل أحياء، علماء، قادرين^(٢)، وحينئذ لا يبقى بين الإنسان الواحد وبين أشخاص كثيرين من الناس ربط بعضهم ببعض بسلسلة واحدة، لكننا نعلم بالضرورة فساد هذا القول لأنني أجد ذاتي ذاتًا واحدة وحيوانًا واحدًا لا حيوانات كثيرين، لأن بتقدير أن يكون كل واحد من أجزاء هذا الجسد حيوانًا على حدة، فحينئذ لا يكون لكل واحد منها خبر عن حال صاحبه، فيجوز أن يريد هذا الجزء أن يتحرك إلى هذا الجانب ويريد الجزء الآخر أن يتحرك إلى جانب آخر، فحينئذ يقع التدافع بين أجزاء البدن الواحد كما يقع بين الشخصين، وفساد ذلك معلوم بالضرورة.

وأما بطلان القسم الثاني فإنه يقتضي قيام الصفة الواحدة بالمحل الكثير، وذلك معلوم البطلان بالضرورة، ولأنه لو جاز حلول الصفة الواحدة دفعة واحدة في المحال الكثيرة لجاز حصول الجسم الواحد دفعة واحدة في الأحياز الكثيرة، وذلك معلوم البطلان بالضرورة. ولأن بتقدير أن يحصل الصفة الواحدة دفعة واحدة في المحال المتعددة، فحينئذ يكون كل واحد من تلك الأجزاء حيًا عالمًا قادرًا فيعود الأمر إلى كون هذه الجثة الواحدة أناسًا كثيرين لا إنسانًا (الورقة ٢٦٤ ظ) واحدًا، ولما ظهر فساد هذين القسمين ثبت أن الإنسان ليس هو هذه الجثة.

فإن قالوا: لم لا يجوز أن يقال: إنه تقوم الحياة بالجزء الواحد، ثم إن تلك الحياة تقتضي ضرورة جملة الأجزاء حيًا؟ قلنا: هذا باطل؛ لأنه لا معنى للحياة إلا الحية

(١) المخطوطة: للإنسان.

(٢) المخطوطة: قادرون.

ولا للعلم إلا العالمية، إلا أنا نقول: إن حصل في مجموع الأجزاء حية واحدة، وعالمية واحدة، فقد حصلت الصفة الواحدة في المحال الكثيرة، وهو محال، وإن حصل في كل جزء حية واحدة على حدة وعالمية واحدة على حدة عاد ما ذكرنا من كون الإنسان الواحد أناسًا كثيرين، وذلك الفساد معلوم بالضرورة.

الحجة الثالثة: لو كان الذي يشير إليه الإنسان بقوله: «أنا» موجودًا متحيزًا^(١) لا يتبع أن يشير إلى نفسه بقوله: «أنا» ويعلم المتحيز لكن التالي كاذب فالمقدم كاذب.

بيان الشرطية أنه لو كان المشار إليه بقوله: «أنا» متحيزًا مخصوصًا لكان المتحيز أحد جزئي الماهية، ويمتنع حصول العلم بالماهية إلا عند العلم بكونه متحيزًا.

وأما بيان كذب التالي فلأن الإنسان عند اهتمامه بهمهم من المهمات قد يقول: تفكرت وعقلت وفهمت، ومع هذه الحالة قد يكون عالمًا بذاته المخصوصة مع أنه قد يكون غافلًا عن استحضار ماهية المتحيز والحجم، وذلك يفيد صحة ما قلنا.

فإن قيل: ما الدليل على أن العالم^(٢) بالماهية يجب أن يكون عالمًا بأجزائها؟ ثم يقول: لم لا يجوز أن يقال: أجزاءها المخصوصة ماهية يلزمها المتحيز به، وماهية اللازم مغايرة لماهية الملزوم، وعلى هذا التقدير لا يلزم من علمنا بذواتنا المخصوصة علمنا بماهية المتحيز؟

ثم نقول: لا نسلم أنا نعقل ذواتنا المخصوصة مع ذهولنا عن معنى الحجم والتحيز.

(١) المخطوطة: موجود متحيز.

(٢) المخطوطة: العلم.

قوله: إنا قد نقول: «علمت وفهمت وتفكرت» حال ما أكون^(١) غافلاً عن معنى التحيز والحجمية.

قلنا: لم لا يجوز أن يقال: العلم بالتفصيل^(٢) وإن غاب، إلا أن العلم به على سبيل الجملة حاصل؟

ثم نقول: كما أنا نعلم ذواتنا المخصوصة حال الذهول عن الجسم فكذلك^(٣) قد نعقل ذواتنا المخصوصة حال الذهول عن استحضار ماهية النفس، وحال الذهول عن استحضار موجود لا يكون جسمًا ولا يكون جسمانيًا، فما أوردتموه علينا فهو وارد عليكم.

والجواب عن الأول: أنه لا حقيقة لذلك المركب إلا تلك الأجزاء، فالعالم بذلك المركب^(٤) يكون لا محالة عالمًا بتلك الأجزاء، وإلا لزم كون الشيء الواحد معلومًا <و> غير معلوم معًا وهو محال.

وعن الثاني: أنا نعلم بالضرورة أن ذواتنا ذوات قائمة بأنفسها، فلو جعلنا المتحيز لازمًا من لوازمها لوجب كون التحيز صفة من صفات نفوسنا وذواتنا وذلك محال؛ لأن التحيز لو كان صفة لشيء آخر لكان ذلك الشيء الآخر، إن كان متحيزًا يلزم افتقاره إلى محل آخر ويلزم التسلسل، وإن لم يكن متحيزًا كان مجردًا عن الوضع والأجزاء، والمتحيز مختص بالوضع والأجزاء، وحلول ما له وضع وحيز فيما لا وضع له ولا حيز له محال.

(١) المخطوطة: نكون.

(٢) المخطوطة: العلم التفصيل.

(٣) المخطوطة: فلذلك.

(٤) المخطوطة: فالعالم بذلك الأجزاء المركب.

وعن الثالث: أن العلم بالشيء عبارة عن الشعور به على وجه يميز بينه وبين غيره، فلما أمكننا أن نعقل ذواتنا حال كوننا غافلين عن التحيز والحجم غير شاعرين به فقد حصل الغرض.

وعن الرابع: (الورقة ٢٦٥و) نفسي عبارة عن ذاتي المجردة المخصوصة فيستحيل أن أعرف ذاتي المخصوصة حال ما أكون غافلاً عن نفسي، بل يمكن أن أعرف نفسي حال ما أكون غافلاً عن وصفها بأنها ليست متحيزة ولا حالة في المتحيز، إلا أن قولنا: إن الشيء الفلاني ليس متحيزاً ولا حالاً في المتحيز عبارة عن سلب غيره عنه مغاير لذاته المخصوصة؛ لأن حقيقة الوجود^(١) ليست عين عدم غيره، فثبت أن هذه السلوب مغايرة لتلك الذات المخصوصة، فلا جرم جاز العلم بتلك الذات المخصوصة حال الذهول عن تلك السلوب.

ولأننا قد دللنا على أن بتقدير كون النفس جسماً مخصوصاً كان الجسم جزءاً من أجزاء الماهية، وعلى هذا التقدير يمتنع شعوره بالنفس حال الذهول عن الجسم فظهر الفرق.

الحجة الرابعة على أن الإنسان ليس عبارة عن هذا الجسد، أن نقول: هذا الجسد أجزاءه واقعة في التبدل أبداً، والمشار إليه لكل أحد بقوله: «أنا» باقي^(٢) مستمراً.

أما المقدمة الأولى فجلية^(٣)، وذلك لأن جسد الإنسان جوهر رطب، والحرارة إذا عملت في الرطوبة أصعدت عنها البخارات، وذلك يوجب انحلال بدن

(١) المخطوطة: الموجودة.

(٢) المخطوطة: باقيا.

(٣) المخطوطة: مجلية.

الإنسان، ولهذا السبب احتاج بدن الإنسان إلى الغذاء ليقوم الغذاء ببدل ما يتحلل، فثبت أن التحلل والذوبان دائم الحصول في بدن الإنسان، وأيضا فبدن الإنسان حال ما كان طفلاً كان ممناً أو منين أو ثلاثة أمعاء، وحال صيرورته شاباً قد يبلغ سبعين ممناً وأكثر، وذلك يوجب كون أجزائه في التبدل، وأيضا الإنسان قد يكون سميناً فيصير هزيلاً، ثم يعود سميناً، فالأجزاء قد تبدلت بالزيادة والنقصان. وأيضا فإننا نشاهد ونحس كون هذه الأجزاء الجسدانية واقعة في الانحلال بسبب العرق وسائر الرطوبات، فثبت أن الجسد واقع أبداً في الانحلال والذوبان.

وأما المقدمة الثانية: وهي أن المشار إليه لكل واحد بقوله: «أنا» غير واقع في التبدل، والأمر فيه ظاهر، لأنني أعلم بالضرورة أني الآن عين ما كنت موجوداً قبل هذا بعشرين سنة، والإنسان إذا قطعت يده ورجلاه وقلعت عيناه فإنه يعلم بالضرورة أنه عين الإنسان الذي كان موجوداً قبل ذلك، فثبت بما ذكرنا أن الجسد بجميع أجزائه واقع في التبدل، وثبت أن المشار إليه لكل أحد بقوله: «أنا» عين هذا الجسد وغير كل واحد من أجزاء هذا الجسد.

واعلم أنه يبقى هاهنا سؤال واحد^(١)، وهو أن يقال: لم لا يجوز أن يقال: هذا الجزء المحسوس يشتمل على أجزاء أصلية باقية من أول العمر إلى آخره مصونة عن الاختلال والانحلال، وأما سائر الأجزاء فإنها واقعة في الانحلال والتبدل، والإنسان عبارة عن تلك الأجزاء الأصلية؟ إلا أننا نقول^(٢): ظهر على جميع التقديرات أن الإنسان ليس عبارة عن جميع هذا الجسد المحسوس وعن هذا الهيكل

(١) المخطوطة: سؤالاً واحداً.

(٢) المخطوطة: إلا أنها تقول.

الظاهر، فإما أن يقال: إنه عبارة عن أجزاء مخصوصة سارية في تضاعيف هذا الجسد، فنقول: الفلاسفة يدفعون هذا الاحتمال بناء على مقدمتين:

أحدهما: أن الأجسام متماثلة، وبرهانه أن الأجسام لا شك (الورقة ٢٦٥ ظ) أنها متساوية في طبيعة الحجمية والامتداد، فلو اختلفت نفس بعد ذلك في ماهياتها، لكان ما به المخالفة مغايراً^(١) لما به المشاركة لا محالة، فيلزم أن تكون تلك الخصوصيات مغايرة لطبيعة الحجمية والامتداد، ولو كان كذلك لكان إما أن يكون كل واحد من هذين الاعتبارين ذاتاً والآخر^(٢) صفة. والأول محال؛ لأن على هذا التقدير تكون طبيعة الحجمية والامتداد ذاتاً مستقلة بنفسها.

أقصى ما في الباب أنه حصل في الوجود ذات أخرى، إلا أن حصول هذه الذات لا توجب وقوع المخالفة في الذات الأولى، وحينئذ يرجع القول إلى أن الأجسام متماثلة.

وأما القسم الثاني وهو أن يكون أحد الاعتبارين ذاتاً والآخر صفة، فنقول: إما أن يقال: إن طبيعة الحجمية هي الذات، والذي به حصلت المخالفة ذات، أو^(٣) <أن> الحجمية التي حصلت بها المشاركة صفة، فإن كان الأول فحينئذ كانت الذوات متساوية في تمام الماهية، إلا أنها مختلفة في الصفات العرضية، وذلك لا يمنع^(٤) قولنا. وإن كان الثاني لزم كون الحجمية والتحيز صفة وقد أبطلناه، فثبت بهذا البرهان أن الأجسام متماثلة.

(١) المخطوطة: مغاير.

(٢) المخطوطة: وللآخر.

(٣) المخطوطة: والحجمية.

(٤) المخطوطة: لا يمتنع.

والمقدمة الثالثة أن واجب الوجود لذاته عام الفيض، ويمتنع أن يختص أحد المثليين بخاصية، وأنه لا يحصل في الثاني، وهذه المقدمة فلسفية محضة.

وإذا ثبت هذا، فنقول: تلك الأجزاء الأصلية البدنية مساوية للأجزاء الفرعية في تمام الماهية والحقيقة، فكانت نسبة الأحوال الموجبة للانحلال والذوبان إليها وإلى غيرها على السوية، ويمتنع أن يقال: إن واجب الوجود لذاته خص بعض تلك الأجزاء بالإبقاء والصون عن الذوبان، لما ذكرنا أن الفيض عام والتخصيص محال، فإذا كان الأمر كذلك وثبت حصول الذوبان والانحلال في جميع الأجزاء البدنية فيندفع^(١) هذا السؤال.

الحجة الخامسة: المشار إليه لكل واحد بقوله: «أنا» قد يكون معلومًا له حال كونه غافلاً عن جميع الأجزاء الجسدانية الظاهرة والباطنة، فإن الإنسان حال اهتمامه بهمهم قد يقول: «تفكرت» و«سمعت» مع أنه يكون حال تكلمه بهذا الكلام غافلاً عن وجهه ويده وقلبه ودماعه وسائر أعضائه، والمشعور به مغاير للمغفول عنه، وإلا لزم أن يصدق على الشيء الواحد كونه مشعورًا به غير مشعور به، فيلزم اجتماع النقيضين في الشيء الواحد وهو محال، وهذا البرهان إنما يكمل بالعود إلى ما ذكرناه في البرهان الثالث.

الحجة السادسة: أننا لم تأملنا في أحوال النفس رأينا أحوالها بالضد من أحوال الجسم وذلك يدل على أن النفس ليست بجسم، وتقديره من وجوه:

الأول: إن كل جسم يحصل فيه صورة بعد صورة أخرى من جنس الصورة الأولى لا يحصل إلا بعد زوال الصورة الأولى عنه زوالًا تامًا، مثاله: أن الشمع إذا

(١) المخطوطة: فندفع.

حصل فيه شكل التثليث فإنه يمتنع أن يحصل فيه شكل التربيع والتدوير إلا بعد زوال الشكل الأول عنه، ثم إنا وجدنا الحال في قبول النفس تصور المعقولات بالضد من ذلك، فإن النفس <التي> لم تقبل صورة عقلية يعسر قبولها لشيء من الصور العقلية، فإذا قبلت صورة واحدة صار قبولها للصورة الثانية أسهل، وإذا قبلت الصورة الثانية صار قبولها للصورة الثالثة، (الورقة ٢٦٦و) أسهل، غير أن النفس لا تزال على صورة بعد صورة أبدًا من غير أن تضعف في وقت من الأوقات، بل كلما كان قبولها للصور أكثر، صارت الصفة المتقدمة أقوى وأكمل ظهورًا ما قبل ذلك، ولهذا السبب يزداد الإنسان فهمًا وإدراكًا، كلما ازداد ارتياضًا وتخرجًا في العلوم، فثبت أن فعل النفس للصور العقلية على خلاف قبول الجسم للصور الحالة فيه، وذلك يدل على أن النفس ليست بجسم.

الثاني: أن المواظبة على الأفكار الدقيقة والتأملات العميقة لها أثر في النفس وأثر^(١) في البدن.

أما أثرها في النفس فهو إخراجها للنفس من القوة إلى الفعل، وفي التعقلات والإدراكات، وكلما كانت الأفكار أكثر كان حصول هذه الأحوال أكمل، وذلك غاية كمالها ونهاية شرفها وجمالها^(٢).

وأما أثرها في البدن، فهو أنه يوجب استيلاء النفس على البدن واستيلاء الذبول عليه، وهذه الحالة <إن> استمرت لانتهدت إلى المالمخوليا وموت البدن.

(١) المخطوطة: أثرا.

(٢) المخطوطة: ولجلالها.

فثبت بما ذكرنا أن هذه الأفكار توجب حياة النفس وشرفها وجمالها^(١)، وتوجب موت البدن ونقصانه واختلاله، فلو كانت النفس هي البدن لصار الشيء الواحد بالنسبة إلى الشيء الواحد سبباً لكماله ونقصانه معاً، ولحياته وموته معاً، وذلك محال.

الثالث: أننا شاهدنا أنه ربما كان بدن الإنسان ضعيفاً نحيفاً، فإذا لاح له نور من أنوار عالم القدس، وتجلّى له سر من أسرار عالم الغيب حصل لذلك الإنسان قوة عظيمة واستيلاء شديد، ولم يعبأ بحضور أكابر السلاطين، ولم يتأثر من حضور العساكر الكثيرة والأهوال الشديدة، ولم يثبت لها وزناً ولا قدراً.

ولولا أن النفس شيء سوى البدن وأن النفس إنما تحيا وتقوى بغير ما به يحيا البدن، وإلا لما كان الأمر كذلك، بل من تأمل حق التأمل عرف كل ما هو سبب لحياة البدن ولقوته فهو سبب لموت النفس وضعفها، وكل ما هو سبب لحياة النفس وقوتها فهو سبب لموت البدن وضعفه.

الرابع: أن أصحاب الرياضات والمجاهدات كلما أمعنوا في قهر القوى البدنية وبتجويع الحس قويت قواهم الروحانية وأشرقت أسرارهم بالمعارف الإلهية.

وكلما أمعن الإنسان في الأكل والشرب وقضاء الشهوات الجسدانية صار كالبهيمة وبقي محروماً عن آثار النطق والعقل والفهم والمعرفة.

ولولا أن النفس شيء غير البدن وأن سعادتها مغايرة بسعادة البدن، وقوتها غير قوة البدن، وإلا لما كان الأمر كذلك.

(١) المخطوطة: ولجمالها.

الخامس: أن الإنسان حال النوم يصير ضعيف البدن قوي النفس حتى أنه عند النوم ليطلع على ما يعجز عن الاطلاع عليه حال اليقظة، ولو كانت النفس شيئاً^(١) غير الجسد لامتنع أن يكون حال النوم كذلك.

فهذا مجموع ما لخصناه وحصلناه في إثبات أن النفس شيء غير الجسد، وأما الدلائل التي ذكرها من تقدم [فقد]^(٢) لخصناها في كتبنا وبحثنا عنها واعترضنا عليها بما لم يبق للقايل فيها شك وارتباب.

السادس: قال بعضهم: إذا تفحصنا أمر النفس وجدناها يفعل بذاتها من غير حاجة إلى البدن؛ لأن الإنسان [إذا تصور بالعقل شيئاً]^(٣) فإنه لا يتصور بألة بدنية كما يتصور الألوان بالعين، والروائح بالأنف، فإن (الورقة ٢٦٦ ظ) الجزء الذي فيه النفس لا يسخن ولا يبرد ولا يتغير عند حصول التصورات العقلية.

(١) المخطوطة: شيء.

(٢) لفظ غير واضح في المخطوطة.

(٣) هذه العبارة على هامش المخطوطة.

الفصل الخامس

في الدلائل المستفادة من الكتاب الإلهي

في إثبات أن النفس شيء غير الجسد

اعلم أن الكتاب الإلهي يدل على صحة هذا المطلوب من وجوه:

الحجة الأولى: أن القرآن دل على أن الشيء المشار إليه بأنه هو الإنسان المخصوص باقٍ بعد الموت لهذا البدن الحي، قاهر، عاقل، قال تعالى في صفة الشهداء: {ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتا بل أحياء عند ربهم يرزقون} * فرحين}. وقال في صفة المعذنين: {النار يعرضون عليها غدوا وعشيا}، وقال: {أغرقوا فأدخلوا نارا}.

وهذه النصوص ناطقة بأن الشيء المشار إليه بأنه هو الإنسان باقٍ بعد موت هذا البدن حي مدرك للألم واللذة.

وأما أن هذا الجسد المشار إليه ليس حياً بعد الموت فهذا معلوم بالضرورة، ولو جوزنا كونه حياً لجاز مثله في جميع الجهادات وذلك عين السفسطة.

وإذا لاحظت المقدمتان علمنا أن المشار إليه بقولنا: «هذا الإنسان» ليس هو هذا البدن، ولا عضواً من أعضاء البدن، فإننا مضطرون إلى العلم بأن هذا البدن مات بجميع أجزائه وأبعاضه.

وإني لشديد التعجب من هؤلاء المنكرين لوجود النفس، وذلك لأن تصديق القرآن والنصوص في ثواب القبر وعقابه، وفي الحشر والنشر تصوير مقبولة معقولة

بسبب إثبات النفس ويتخلص من المطاعن والشبهات والإشكالات، وإذا لم تثبت النفس توجهت الإشكالات وعظمت المطاعن مما الذي حمل هؤلاء على إنكار النفس حتى وقعوا في الظلمات الشديدة.

الحجة الثانية: قوله: {أخرجوا أنفسكم}، وهذا صريح في أن النفس شيء مغاير لهذا الجسد يتصل به تارة وينفصل به أخرى.

قال تعالى: {ياأيها النفس المطمئنة * ارجعي إلى ربك راضية مرضية}، وهذا يدل على أن النفس لا تموت بموت البدن، بل يرجع من الجسد إلى عالم القدس والجلال.

وقال أيضا: {حتى إذا جاء أحدكم الموت توفته رسلنا وهم لا يفرطون} * ثم ردوا إلى الله مولاهم الحق}، وهذا يدل على أن الشيء المشار إليه بأنه هو الإنسان المخصوص لا يموت عند موت البدن بل يرد من هذا الجسد إلى عالم القدس وحضرة الجلال.

وأما لفظ الرجوع إلى الله عند الموت فهو في القرآن كثير جدًا، وكل ذلك يدل على أن الشيء الذي هو الإنسان في الحقيقة لا يموت عند موت البدن؛ بل يرجع من دار الدنيا وعالم الحس إلى عالم الآخرة، وكل ذلك يدل على أن الإنسان شيء مغاير لهذا الجسد.

الحجة الثالثة: أنه تعالى ذكر مراتب الخلقة الجسمانية فقال: {ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين} * ثم جعلناه نطفة في قرار مكين * ثم خلقنا النطفة علقة فخلقنا العلقة مضغة فخلقنا المضغة عظاما فكسونا العظام لحما}.

ولا نشك أن هذه المراتب اختلافات واقعة في الأحوال الجسمية.

ثم إنه تعالى لما أراد أن يذكر نفخ الروح قال: {ثم انشأناه خلقا آخر}، وهذا تصريح بأن ما يتعلق بنفخ الروح جنس آخر مغاير لما سبق من التغيرات الواقعة في الأحوال الجسمية.

وذلك يدل على أن الروح ليس من جنس البدن، فإن قلت: هذه الحجة (الورقة ٢٦٧و) عليكم، لأنه تعالى قال: {خلقنا الإنسان من سلالة من طين}، وكلمة «من» للتبعيض، وهذا يدل على أن الإنسان بعض من أبعاض الطين، وأنتم تقولون: إنه شيء غير ذلك، فكان هذا تصريحاً بنص الكتاب الكريم.

قلنا: هذا في غاية البعد؛ لأن كلمة «من» أصلها لا ابتداء الغاية، تقول: خرجت من البصرة إلى الكوفة، فقلوه: {خلقنا الإنسان من سلالة من طين}، يقتضي أن يكون ابتداء التخليق للإنسان حاصلاً من هذه السلالة، ونحن نقول بموجبه؛ لأنه تعالى سَوَّى المزاج البدني، ثم نفخ فيه الروح، فيكون ابتداء تخليقه من السلالة، فثبت أن ما ذكره فاسد.

الحجة الرابعة: أنه تعالى ميز بين عالم الأرواح وعالم الأجساد، ثم ميز الأمر منه، وذلك يقتضي أن يكون الأمر مبرأ عن^(١) التقدير والحجمية.

ثم إنه تعالى بيّن في آية أخرى، أن الروح من عالم الأمر، لا من عالم الخلق، فقال: {قل الروح من أمر ربي}. وذلك يدل على أن جوهر الروح من عالم الأمر، وأنه مبرأ عن الحجمية والتحيز والتقدير.

(١) على هامش المخطوطة «...».

الحجة الخامسة: قال تعالى: {فإذا سويته ونفخت فيه من روحي}، ميز بين التسوية وبين نفخ الروح، فالتسوية عبارة عن تخليق الأبعاد والأعضاء وتعديل المزاج والأمشاج، فلما ميز نفخ الروح عن التسوية، ثم أضاف^(١) الروح إلى نفسه دل ذلك على أن الروح جوهر شريف، ليس من جنس الجسد، وذلك هو المطلوب.

الحجة السادسة: قوله تعالى: {ونفس وما سواها * فألهمها فجورها وتقواها}، وهذه الآية صريحة في وجود نفس موصوفة بالإدراك وبالتحريك معاً؛ لأن الإلهام عبارة عن الإدراك، وأما الفجور والتقوى فهو فعلي، فهذه الآية صريحة في أن الإنسان شيء واحد، وهو موصوف بالإدراك، وموصوف أيضاً بفعل الفجور تارة، وبفعل التقوى أخرى. ومعلوم أنه ليس كل البدن موصوفاً بالإدراك وبالفعل معاً، وليس عضواً واحداً من أعضاء البدن موصوفاً بجملة الإدراكات وجملة هذه الأفعال، فلا بد من إثبات جوهر واحد يكون موصوفاً بكل هذه الأمور.

ومما تقرب من هذا الدليل قوله تعالى: {إنا خلقنا الإنسان من نطفة أمشاج نبتليه فجعلناه سميعاً بصيراً}، فهذا تصريح بأن الإنسان شيء هو موصوف بأنه هو المبتلى بالتكاليف الإلهية والأوامر الربانية، وبأنه هو الموصوف بالسمع والبصر.

ومعلوم أن جملة البدن ليس كذلك، فإنه لا يمكن أن يقال: إن بدن الإنسان مكلف من قبل الله بالأفعال [والترك وكذا] يده أو رجله أو جبهته أو حذقه أو أنفه أو لسانه مكلف بذلك، فإن العلم الضروري حاصل بأننا إذا أمرنا الإنسان بأمر أو نهيناه عن فعل، فهذا الأمر والنهي ما توجهها على عضو من أعضائه ولا على جملة، بلى الشيء المتصرف الثابت لمجموع الجسم هي <النفس> التي تكون سارية في

(١) المخطوطة: أصاب.

مجموع ذلك الجسم، حاصلة في كل واحد من أجزاء ذلك البدن، موصوفة بذلك الوصف.

ولما تقرر وبين أن الإدراك والفهم والتكليف لم يتوجه على شيء من هذه الأعضاء، علمنا أنه لا يمكن أن يقال: الموصوف بكونه عضوًا واحدًا يصدق عليه بعينه أنه سميع، بصير، مكلف، مأمور، مثاب، معاقب، وقد دل قوله تعالى: {نبئنيه فجعلناه سميعا بصيرا} (الورقة ٢٦٧ ظ) على أن الإنسان شيء واحد مغايرًا لهذا الجسد لكل واحد من أجزاء هذا الجسد وأبعاضه، وذلك هو المطلوب، فإن عادوا وقالوا: إن قوله: {إنا خلقنا الإنسان من نطفة أمشاج} يدل على أن الإنسان بعض من الأمشاج ومن النطفة؛ لأن كلمة «من» للتبعيض.

فنقول: إنه سبق الجواب عنه بما لا يبقى للعاقل فيه شك ولا شبهة.

الحجة السابعة: قوله تعالى: {ولا تكونوا كالذين نسوا الله فأنساهم أنفسهم}، ومعلوم أن أحدًا من العقلاء لا ينسى هذا الشكل المشاهد، وهذا الجسد المحسوس، فدل ذلك على أن النفس التي ينساها الإنسان عند فرط جهله شيء آخر غير هذا البدن.

الحجة الثامنة: قوله عليه السلام: «من عرف نفسه عرف ربه»، وجاء في كتب الله المنزل: «يا إنسان! اعرف نفسك تعرف ربك»، ولو كان المراد من النفس هو البدن المشاهد والشكل المحسوس لما أمرنا بمعرفته؛ لأن معرفته حاصلة للضرورة وتحصيل الحاصل محال.

الحجة التاسعة: الأحاديث الكثيرة الواردة في بيان أن الإنسان يبقى فاهمًا ناطقًا عاقلًا بعد موته، وقال عليه السلام: «أنبياء الله لا يموتون، ولكن ينقلون من دار إلى

دار»، وقال عليه السلام في خطبة له طويلة: «حتى إذا حمل الميت على نعشه وفرقت روحه فوق النعش ويقول: ياهلي! ويا ولدي!» وذكر الحديث، وجه الاستدلال به أن النبي عليه السلام صرح بأن الميت يكون على النعش، ويبقى هناك شيء حي ينادي، ويقول: ياهلي ويا ولدي! ومعلوم أن الذي كان الأهل^(١) أهلاً له، وكان الولد ولداً له، وكان الذي جمع المال من الحلال والحرام يبقى الوبال في ذمته ورقبته، هو كناية بل تصريح بالإنسان وأن الجسد ميت محمول على النعش، والإنسان المخصوص باقٍ، حي، ناطق، فاهم، وهو صريح في أنه شيء مغاير لهذا الجسد المحسوس والشكل المشاهد.

ولما عرفت نسق الاستدلال بهذا الحديث الدال على إثبات النفس أمكن أن يستدل بأحاديث كثيرة من هذا الجنس خارجة عن الحد والإحصاء.

الحجة العاشرة: أنه تعالى قال: {إني جاعل في الأرض خليفة} [البقرة: ٣٠]، ولن يكون الإنسان خليفة إلا إذا علم ما يجري في العالم، ثم يمكنه أن يتصرف في تلك الأحوال بالنفي والإثبات، فذلك الشيء المحكوم عليه بأنه خليفة الله في أرضه، لا بد وأن يكون موصوفاً بالإدراك وبالفعل.

ثم إنه تعالى بيّن أنه تعالى {علمه الأسماء كلها} [البقرة: ٣١]، والحقائق، فثبت أن ذلك الشيء المحكوم عليه بأنه هو الخليفة، يجب أن يكون عالماً بأحوال عالم الأجسام متصرفاً فيها، ويجب أن يكون هو بعينه عالم الغيوب وأسرار الملكوت، فالإنسان جوهر واحد موصوف بجميع هذه الصفات ومجموع البدن ليس كذلك، وليس في البدن عضو واحد موصوف بكل هذه الأمور، فوجب القطع بأن جوهر الإنسان في ذاته أمر مغاير لمجموع هذا البدن لكل واحد من أعضائه وأبعاضه.

(١) المخطوطة: للأهل.

ولنختم هذه الدلائل القرآنية البرهانية بوجه إقناعي اعتباري ونثبت أن صريح العقل شاهد بأننا نضيف كل واحد من هذه الأعضاء إلى أنفسنا فنقول: يدي ورجلي وقلبي ودماغي، والمضاف غير المضاف إليه.

فعلمنا أن النفس شيء مغاير لهذه الأعضاء، فإن قالوا: فقد نقول أيضًا: نفسي وذاتي (الورقة ٢٦٨و) وهذا يقتضي أن تكون نفس مغايرة لنفسه وهو محال.

وجوابه: أن النفس قد يراد به المعنى المشار إليه بقوله: «أنا»، وقد يراد به الجثة المحسوسة، والهيكल المشاهد.

أما النفس بالمعنى الأول فصريح، العقل شاهد بأنه لا يمكن إضافته إلى نفسه، فإنه لا يمكن إضافة المعنى المشار إليه «بأننا» إلى غير ذلك المعنى.

وأما النفس بالمعنى الثاني فيمكن إضافتها إلى المعنى المشار إليه «بأننا»؛ لأن هذه الجثة كالمملكة لذلك المعنى المشار إليه «بأننا».

إذا ثبت هذا فنقول: إذا قلنا: «نفسى وذاتى»، يجب أن يكون المراد من النفس هو المعنى الثاني لا المعنى الأول حتى لا يلزم التناقض، وعلى هذا التقدير يسقط السؤال.

الفصل السادس

في أن المتعلق بجوهر النفس هو القلب

وبواسطة القلب يتعلق بسائر الأعضاء

مذهب الجمهور من المحققين وأصحاب المكاشفات أن القلب هو الرئيس المطلق لسائر الأعضاء، وأن النفس متعلقة به أولاً وبواسطة ذلك التعلق تصير متعلقة بسائر الأعضاء، وهذا هو مذهب أرسطو وأتباعه من عدة الحكماء، وذهب قوم إلى أن الإنسان عبارة عن مجموع نفوس ثلاثة:

- ١ - النفس الشهوانية، وتعلقها أولاً بالكبد.
- ٢ - والنفس الغضبية، وتعلقها أولاً بالقلب.
- ٣ - والنفس الناطقة الحكيمة، وتعلقها أولاً بالدماغ، وهذا مذهب جماعة من الأطباء كجالينوس^(١) وأتباعه.

الذي يدل على صحة القول الأول وجوه من القرآن والأخبار والمعقول:

أما الدلائل القرآنية فوجوه:

الأول: قوله تعالى: {قل من كان عدوا لجبريل فإنه نزله على قلبك}، وفي الشعراء: {وإنه لتنزيل من رب العالمين * نزل به الروح الأمين * على قلبك}،

(١) المخطوطة: لجالينوس.

فدلت هاتان الآيتان بصريحهما على أن التنزيل والوحي كانا^(١) على القلب، وذلك يقتضي أن يكون المخاطب والمعاقب هو القلب.

الحجة الثانية: قوله تعالى: {إن في ذلك لذكرى لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد}. فهذه الآية دالة بصريحها على أن محل الذكر والفهم هو القلب.

واعلم أن هذه الآية مشتملة على لطيفة عجيبة، إلا أن بيانها أنها يتم بتقديم سؤال، فإنه يقال: أن الواو العاطفة أليق بقوله: {أو ألقى السمع} من الواو القاسمة، وذلك لأن حصول الذكرى لا بد فيه من مجموع أمرين؛ لا بد فيه من القلب، ولا بد فيه من إلقاء السمع؛ لأن القلب عبارة عن محل إدراك الحقائق، وإلقاء السمع عبارة عن الجد والاجتهاد في تحصيل تلك الإدراكات والمعارف.

ومعلوم أنه لا بد من الأمرين معاً، فكان ذكر الواو القاسمة هنا أليق من ذكر الواو العاطفة، إلا أننا نقول: بل الحق أن الواو القاسمة أولى من واو العاطفة.

وبيانه أن القوى العقلية قسمان: منها ما يكون في غاية الكمال والإشراق، ويكون مخالفاً لسائر القوى العقلية بالكم والكيف؛ أما الكم فلأن حصول المقدمات البديهية والحسية والتجريبية أكثر، وأما الكيف فلأن تركيب تلك المقدمات على وجه ينساق أمر النتائج الحققة أسهل وأسرع.

إذا عرفت هذا فنقول: مثل هذه النفس القدسية والقوة العقلية الإلهية تستغني في معرفة (الورقة ٢٦٨ ظ) حقائق الأشياء عن التعلم والاستعانة بالغير، إلا أن مثل هذا في غاية الندرة والقلة.

(١) المخطوطة: كان.

أما القسم الثاني: وهو الذي لا يكون كذلك فهو يحتاج في اكتساب العلوم الفكرية في أن يبقى مصوناً عن الخلل والزلل.

إذا عرفت هذا فنقول: قوله تعالى: {إن في ذلك لذكرى لمن كان له قلب} ^(١) إشارة إلى القسم الأول.

وإنما ذكر القلب بلفظ التنكر ليدل بهذا التنكر على كون ذلك القلب في غاية الشرف ونهاية الجلالة، وإن مثل هذا القلب يكون عزيز الوجود ونادر الحصول.

وأما قوله تعالى: {إذ ألقى السمع وهو شهيد} فهو إشارة إلى القسم الثاني، والذي يفتقرون <فيه> إلى الكسب والاستعانة بالغير، وهذه القاعدة من الأسرار التي عليها بناء علم المنطق، وقد لاح تقريرها في هذه الآية، فتأكد هذا الفرقان البرهاني بالبيان القرآني، فلا جرم بلغ الغاية من الوضوح والظهور، ولما كان القسم الأول نادراً جداً، وكان الغالب هو القسم الثاني، لا جرم أمر الكل في أكثر الآيات بالطلب والاكتساب، فقال: {أولم يسيروا في الأرض فتكون لهم قلوب يعقلون بها أو آذان يسمعون بها}.

فقوله: {أولم يسيروا في الأرض}، محمول على الطلب والجد والجهد في الكسب، وقال صاحب المنطق: إن القسم الأول وإن كان غنياً عن الاستعانة بالمنطق إلا أنه نادر جداً، والغلبة للقسم الثاني، وكلهم محتاجون إلى المنطق، فانظر إلى هذه الأسرار العميقة كيف تجدها مدرجة في ألفاظ القرآن.

الحجة الثالثة: الآيات الدالة على أن استحقاق الجزاء ليس إلا على ما في القلب من السعي والطلب، فقال: {لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم ولكن يؤاخذكم بما

كسبت قلوبكم}، وقال: {لن ينال الله لحومها ولا دماؤها ولكن يناله التقوى منكم} ثم ذكر في آية أخرى أن موضع التقوى هو القلب، فقال: {أولئك الذين امتحن الله قلوبهم للتقوى}، وقال: {وحصل ما في الصدور}.

الحجة الرابعة: أن محل العقل هو القلب، وإذا كان كذلك كان المأمور والمنهي والمعاقب والمثاب هو القلب.

إنما قلنا: إن محل العقل هو القلب؛ لقوله تعالى: {أولم يسيروا في الأرض فتكون لهم قلوب يعقلون بها}، وقوله: {لهم قلوب لا يفقهون بها}، وقوله: {إن في ذلك لذكرى لمن كان له قلب}؛ أي عقل، أطلق اسم القلب على العقل تسمية حال باسم المحل، وأيضا أضاف أضداد العلم إلى القلب، فقال: {في قلوبهم مرض}، {ختم الله على قلوبهم}، {وقالوا قلوبنا غلف}، {بل طبع الله عليها بكفرهم}، {يحذر المنافقون أن تنزل عليهم سورة تنبئهم بما في قلوبهم}، {كلا بل ران على قلوبهم}، {أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها}، {فإنها لا تعمي الأبصار ولكن تعمي القلوب التي في الصدور}، فدلّت هذه الآيات على أن موضع العقل والفهم والجهل والغفلة هو القلب، وكل ذلك يدل على ما قلناه.

الحجة الخامسة: قوله تعالى: {إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسئولا}، معلوم أن السمع والبصر لا فائدة فيهما إلا ما يؤديانه إلى القلب، فكان السؤال عنهما في الحقيقة سؤالا عن القلب، ونظيره قوله تعالى: {يعلم خائنة الأعين وما تخفي الصدور} ومعلوم أن خائنة الأعين لا تكون إلا بما [تضمن] القلوب (الورقة ٢٦٩و)، وتقرر منه قوله تعالى: {وجعل السمع والأبصار والأفئدة قليلا ما تشكرون}، فخص هذه الثلاثة بالزام الحجة عليها واستدعاء الشكر منها، وقد عرفت أنه لا طائل في السمع والأبصار إلا بما يؤديان إلى القلب ليكون القلب هو

القاضي والحاكم عليهم، ونظيره قوله تعالى: {ولقد مكناهم فيما إن مكناكم فيه وجعلنا لهم سمعا وأبصارا وأفئدة فما أغنى عنهم سمعهم ولا أبصارهم ولا أفئدتهم من شيء}، فجعل تعالى هذه الثلاثة تمام ما ألزمهم من حجته، والمقصود من الكل هو الفؤاد القاضي في الكل ما يؤدي إليه السمع والبصر، وتقرر منه قوله تعالى: {ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم} فجعل العذاب لازماً لهذه الثلاثة، ونظيره قوله تعالى: {لهم قلوب لا يفقهون بها} * ولهم أعين لا يبصرون بها}.

وجه الاستدلال بهذه الآية أن المقصود من هذه الآية بيان أنه لا علم لهم أصلاً، ولو ثبت العلم في غير القلب كثباته في القلب لما يتم الغرض.

الحجة السادسة: أنه تعالى كلما ذكر الإيمان في القرآن أضافه إلى القلب؛ فقال تعالى: {قالوا آمنا بأفواههم ولم تؤمن قلوبهم}، وقال: {إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان}، وقال: {ولما يدخل الإيمان في قلوبكم}، وقال: {كتب في قلوبهم الإيمان}، فثبت أن محل هذه المعارف هو القلب، وإذا كان كذلك كان محل الإرادات هو القلب؛ لأن الإرادة مشروطة بالعلم، وإذا كان محل العلم والإرادة هو القلب كان الفاعل هو القلب، وإذا كان كذلك كان هو المخاطب والمثاب والمعاقب.

واعلم أن من وقف على الاستدلال بهذه الآيات أمكنه أن يجد من جنسها آيات كثيرة في القرآن.

وأما الأخبار، فما روى النعمان بن بشير قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: «ألا وإن في الجسد مضغة إذا صلحت صلح الجسد كله وإذا فسدت فسد الجسد كله؛ ألا وهي القلب وباقي الأعضاء تبع له».

ويروى أن أسامة لما قتل الكافر الذي قال: لا إله إلا الله، فقال له النبي عليه السلام لما أنكر عليه قتله، واعتذر بأنه قالها عن الخوف، فقال: «ألا شققت عن قلبه؟»، وهذا يدل على أن المعرفة والإيمان هو بالقلب، وكان يقول^(١) عليه السلام: «يا مقلب القلوب! ثبت قلبي على دينك»، وهذا تصريح بالمطلوب.

وأما الدلائل العقلية فلها وجوه وحجج:

الأول: أن نقول: النفس الإنسانية واحدة، فإذا كان كذلك وجب أن يكون ذلك العضو الرئيس هو القلب.

أما المقدمة الأولى وهي بيان أن النفس الإنسانية واحدة، فقد ذكرنا براهين هذه المقدمة في الفصل المشتمل على دلائل إثبات النفس فلا حاجة إلى الإعادة، إلا أنا نذكر هاهنا حجة القائلين بتعدد النفس فتجيب عنها.

قالوا: رأينا النفس المدبرة لأمر الغذاء حاصلة في الثبات منفكة عن النفس الغضبية، ورأينا النفس الغضبية حاصلة في كثير من الحيوان بدون الناطقة، ثم رأينا هذه الآثار الثلاثة حاصلة في الإنسان، فعلمنا أن كل واحد من هذه الثلاثة جوهر مستقل بنفسه ينفرد بذاته لكنها اجتمعت فيه.

وجوابنا: أنه ثبت في علم المنطق أن الماهيات المختلفة يجوز اشتراكها في آثار متساوية، وإذا ثبت هذا، فنقول: لم لا يجوز أن يقال: النفس (الورقة ٢٦٩ ظ) النباتية مخالفة للنفس الإنسانية في الماهية، ثم إنها مشاركة لها في الغذاء، وتديره، وإن كانت مخالفة لها في أمور أخرى، وهو أنها تقوى على تدبير الأحوال المنطقية، وإن كانت النفس النباتية لا تقوى على ذلك، وكذا القول في القوة الغضبية؟

(١) المخطوطة: يقوله.

فإن قالوا: النفس الواحدة كيف تكون مصدرًا للأفعال المختلفة؟ قلنا: لم لا يجوز ذلك بسبب آلات مختلفة^(١)؟ وذكر الجواب عن شبهة من خالف فيه.

أما المقدمة الثانية: وهي قولنا: لما كانت النفس واحدة كان العضو الرئيس هو القلب، فالدليل عليه أن أول عضو يتكون في البدن هو القلب، وإذا كان كذلك وجب أن يكون هو العضو الرئيس.

والدليل على صحة المقدمة الأولى التجربة والقياس:

أما التجربة: إن أصحاب التجارب شهدوا به.

وأما القياس: فهو أن المني جسم مركب من أرضية ومائية وهوائية ونارية، فالهوائية والنارية غالبتان^(٢) عليه^(٣)، ويدل عليه أن بياض الرطوبة إنما يكون بسبب اختلاط الهوائية بها كما يكون في الزبد، فوجب أن يكون بياض المني لهذا السبب، ويتأكد ما ذكرناه أن المني إذا ضربه البرد رق وزال بياضه مع أن البرد أولى بالتكثيف، وذلك يدل على أن بياضه إنما كان لأجل ما اختلط به من الأجزاء النارية والهوائية، فلما^(٤) ضربه البرد فارقت تلك الأجزاء النارية والهوائية، فزال بياضه.

إذا عرفت هذا، فنقول: إنه تعالى قدر أن الأجزاء الأرضية والمائية الموجودة في المني يجعلها مادة للأعضاء، والأجزاء الهوائية والنارية يجعلها مادة للأرواح، إلا أن تلك الأجزاء اللطيفة والكثيفة يكون مختلطاً بعضها ببعض في أول الأمر إلا أن

(١) المخطوطة: المختلفة.

(٢) المخطوطة: غالبان.

(٣) المخطوطة: عليها.

(٤) المخطوطة: فكما.

الجنسية علة الضم، فتنضم الأجزاء اللطيفة بعضها إلى بعض، والأجزاء الكثيفة بعضها إلى بعض.

ولما كان اللطيف سريع التحلل والتلاشي اقتضت الحكمة الإلهية أن جعل تلك الأجزاء اللطيفة في الوسط، وجعل الأجزاء الكثيفة كالصوان لها، وعند ذلك يصير الكل كالكرة المستديرة، ويكون باطن تلك الكرة مملوءاً من تلك الأجزاء اللطيفة الهوائية والنارية، ويكون ظاهرها مؤتلفاً من الأجسام الكثيفة، وذلك هو الوضع الذي إذا استحكم وكمل كان قلباً، فلهذا السبب قال أهل العلم بالتشريح: أول الأعضاء الإنسانية تكوُّناً هو القلب، وآخرها موتاً هو القلب.

إذا ثبت هذا فنقول: لما كان القلب أول الأعضاء تكوُّناً، وكان القلب هو المجمع لتلك الأجزاء التي منها تتكون الأرواح، ودلت التجارب الطيبة على أن المتعلق الأول للنفس هو الروح، لزم أن يكون تعلق النفس بالقلب قبل تعلقها بسائر الأعضاء وبواسطة القلب تسري إلى سائر الأعضاء، فثبت أن العضو الرئيس المطلق في البدن هو القلب.

الحجة الثانية في إثبات هذا المطلوب: أن العقلاء لا يجدون^(١) الفهم والإدراك والعلم إلا من ناحية القلب، فعلمنا أن القلب محل العلم بواسطة كون النفس متعلقة، وأن تعلقها بالقلب، وإذا كان محل العلم ليس إلا القلب كان محل الإرادة مشروطة بالعلم، وإذا كان محل الإرادة هو القلب (الورقة ٢٧٠و) كان محل القدرة على التحريك هو القلب، فثبت أن محل هذه الصفات هو القلب.

(١) المخطوطة: يجدون.

قال جالينوس: مسلم أن القلب محل الغضب، وأما أنه محل العلم فباطل، وجوابه أن الغضب دفع المنافي، ودفع المنافي لا بد وأن يكون له شعور بالمنافي، فلما سلم أن القلب محل الغضب لزم تسليم «أن القلب محل العلم والإدراك».

الحجة الثالثة: لا نزاع أن النفس الحيوانية لا بد وأن تكون حساسة متحركة بالإرادة، فإذا تعلقت النفس بالقلب فلا بد وأن تفيده الحس والحركة الإرادية، وذلك يقتضي أن يصير القلب متبعاً للإدراك والشعور، والقوة المحركة، وذلك يبطل قول جالينوس: إن الهولي للإدراك والتحريك الإرادي هو من الدماغ لا القلب.

الحجة الرابعة: أن الحس والتحريك الإرادي إنما يحصلان بالحرارة لا بالبرودة^(١)، فإنها عاتقة عنهما، ويدل على صحة ما ذكرناه التجارب الطبية.

وإذا ثبت هذا فنقول: القلب منبع الحرارة والدماغ للبرودة، فجعل القلب مبدأ للحس^(٢) والحركة الإرادية أولى من جعل الدماغ مبدأ لهما.

الحجة الخامسة: كل أحد إذا قال: «أنا»، فإنما يشير بقوله: «أنا» إلى صدره وناحية قلبه، وهذا يدل على أن كل أحد يعلم بالضرورة أن المشار إليه بقوله: «أنا» حاصل في القلب لا في سائر الأعضاء.

الحجة السادسة: أظهر آثار النفس الناطقة النطق، فوجب أن يكون معدن النفس الناطقة هو الموضع الذي منه منبعه، وتنبعث آلة النطق، لكن آلة النطق هو الصوت، والصوت إنما يتولد عن إخراج النفس وهو فعل القلب؛ لأن القلب يستدخل النسيم البارد الطيب للترويح، فإذا سخن ذلك النسيم واحترق أخرجه إلى

(١) المخطوطة: لا البرودة.

(٢) المخطوطة: مبدأ الحس إلخ.

الظاهر الخارج، فإذا كان إدخال النفس أولاً وإخراجه ثانياً مقصود القلب^(١) كان إسناد هذا الفعل إلى القلب أولى من إسناده إلى الدماغ مع أنه لا حاجة بالدماغ البتة إلى النفس.

وقال جالينوس: الصوت لا ينبعث من القلب بل من الدماغ، واستدل عليه من وجوه ثلاثة:

الأول: أن الآلة الأولى للصوت هي^(٢) الحنجرة، بدليل أنك إذا أخرجت^(٣) قصبه الرية أسفل من الحنجرة لم يسمع لهذا الحيوان بعد هذه الحالة صوت البتة، فثبت أن آلة الصوت هي^(٤) الحنجرة، والحنجرة مؤلفة من ثلاث غضاريف، وهذه الغضاريف إنما تتحرك بعضلات كثيرة، وتلك العضلات إنما تتحرك بالأعصاب والأعصاب نابتة^(٥) من الدماغ، فثبت أن فاعل الصوت هو الدماغ.

الثاني: أنا نرى عضل البطن يتمدد^(٦) عند التصويت بالصوت العنيف، وأما القلب فإنه لا يناله التعب عند التصويت.

الثالث: أن القلب إذا كشف عنه ثم قبض عليه لم يبطل من الحيوان صوته، وإن كشف عن الدماغ، ثم قبض عليه بطل في الحال صوت ذلك الحيوان، فثبت أن مبدأ

(١) المخطوطة: للقلب.

(٢) المخطوطة: هو.

(٣) المخطوطة: خرجت.

(٤) المخطوطة: هو.

(٥) المخطوطة: ثابتة.

(٦) المخطوطة: تتحدد.

الصوت هو الدماغ لا القلب، وعند هذا تصوير هذه الحجج حجة على أن محل القوة الناطقة هو الدماغ.

والجواب: أنا بينا بالحجة القوية أن مبدأ الصوت هو القلب.

وأقصى ما في الباب أن الدماغ محتاج إليه في هذا الفعل والرية وهذا لا يقدر في قولنا.

الحجة السابعة: أن القلب موضوع في موضع يقرب من أن يكون وسطاً من البدن، وهذا هو اللائق بالرئيس المطلق (الورقة ٢٧٠ ظ) حتى يكون ما ينبعث منه من القوى يصل إلى جميع أطراف البدن على القسمة العادلة، والدماغ موضوع في أعلى^(١) البدن وذلك ينافي حصول هذا المقصود.

الحجة الثامنة: الناس يصفون القلب بالذكاء والبلادة، فيقولون: لفلان قلب ذكي، ولفلان قلب بليد.

وقال جالينوس: الناس إذا وصفوا إنساناً بأن له قلباً قوياً فمرادهم منه الشجاعة، وإذا قالوا: فلان ضعيف القلب أو لا قلب له فالمراد هو الجبن.

الجواب أن هذا يدل على أن القلب موضع الغضب، وهذا لا ينافي أن يكون القلب أيضاً موضع الفهم والعلم.

احتج جالينوس بأن معدن الإدراك والفهم هو الدماغ بوجوه:

(١) المخطوطة: أعاده.

<الحجة الأولى^(١): أن الدماغ منبت الأعصاب، والأعصاب آلة الإدراك، وما كان منشأ لآلة^(٢) الإدراك وجب أن يكون معدنًا لقوة الإدراك، فهذه مقدمات ثلاثية:

أما المقدمة الأولى فهي أن الدماغ منبت العصب، والدليل عليه أن الأعصاب الكثيرة موجودة في الدماغ، وأما القلب فإنه لا توجد فيه إلا عصبية صغيرة، وإذا كان كذلك وجب أن يكون الدماغ منشأ الأعصاب.

أما المقدمة الثانية وهي أن الأعصاب آلات الحس والحركة الإرادية، فالدليل عليه أنك لو كشفت عن عصبية وشددتها وجدت أسفل ما كان من موضع الشد، فإنه يبطل عنه الحس والحركة، وما كان أعلى منه مما يلي جانب الدماغ، فإنه لا يبطل منه الحس ولا الحركة، وهذا يدل على أن آلة الحس والحركة الإرادية هو العصب.

وأما المقدمة الثالثة وهي أنه لما كان الدماغ منشأ آلة الحس والحركة الإرادية، وجب أن يكون هو المعدن لقوة الحس والحركة الإرادية، والدليل عليه أنه لما كان قوة الحس والحركة إنما تصلان من الدماغ ثبت أن المنبع والمعدن لهذه القوة هو الدماغ.

الحجة الثانية: وهي التي لخصناها لجالينوس أن نقول: لا حاجة بنا إلى بيان أن منبت العصب هو الدماغ أو القلب، بل نقول: لو كانت قوة الحس والحركة الإرادية إنما تنفذ من القلب إلى الدماغ، لكننا إذا شددنا على العصب خطأ قويًا وجب أن يبقى قوة الحس والحركة من الجانب الذي يلي القلب، وأن يبطل من الجانب الذي يلي الدماغ، لكن الأمر بالضد فعلمنا أن قوة الحس والحركة الإرادية تجري من الدماغ

(١) المخطوطة: الأول.

(٢) المخطوطة: للآلة.

إلى القلب ولا يجري من القلب إلى الدماغ، وهي الحجة التي لا يحتاج فيها إلى المقدمات التي ذكرناها في الحجة الأولى وهي في غاية الحسن.

الحجة الثالثة لجالينوس وهي قوله: اتفق الحكماء والأطباء على أن الحامل لقوى الحس والحركة جسم لطيف نافذ في الأعصاب وهو الروح، فإذا كان الأمر كذلك، فنقول: الدماغ، لكونه مبدأ ليكون هذا الروح، أولى من القلب، وذلك لأننا نجد في الدماغ مواضع خالية، والقلب ليس كذلك فإن التجويف الأيمن منه مملو دمًا^(١)، وإنما الشبهة في التجويف الأيسر، فإنه يعتقد فيه أنه مملو^(٢) من الروح.

قال جالينوس: وليس الأمر كذلك، فإن القلب إذا كشف عنه وأبرز من غير أن يثقب ويحرق أغشيته، لم يمت الحيوان في هذه الحالة، حتى أنك يمكنك أن تبقى ساعة طويلة تلمس ذلك القلب، وتنظر إليه وهو مكشوف تشاهده وتحس أن نبضه في هذه الحالة مثل (الورقة ٢٧١و) نبضه قبل ذلك، بل هاهنا شرط وهو أنه لو برد صار النبض بطيئًا ضعيفًا متفاوتًا حينئذ.

إذا عرفت هذا، فنقول: إنا إذا نقبنا التجويف الأيسر في هذه الحالة سال منه دم، ولو كان فيه الروح مملوًا به لوجب أن لا يسيل منه دم البتة، ولو كان هذا التجويف في بعضه روح وفي بعضه دم لوجب أن يخرج الروح أولًا، ثم يسيل الدم بعده، وكان يجب أن لا يسيل الدم في الحال على هذا التقدير، ولما سال الدم في الحال علمنا أن التجويف الأيسر مملو^(٣) من الدم.

(١) المخطوطة: مملوا.

(٢) المخطوطة: مملوا.

(٣) المخطوطة: مملوا.

وأيضًا فإن الحيوان الذي مات نجد في التجويف الأيسر من تجويف قلبه علق الدم. وأما الدماغ فإن جرمه مزرد، فلا يبعد أن يحصل في تلك الفصول أجزاء الروح.

الحجة الرابعة: العقل أشرف القوى فيجب أن يكون مكانه أشرف الأماكن أعلاها، فوجب أن يكون مكان العقل هو الدماغ وهو بمنزلة الملك العظيم الذي يسكن القصر العالي، وأيضًا الحواس محيطة بالرأس، وكأنها خدوم للدماغ واقفة حوله على مراتبها.

وأيضًا محل الرأس من البدن محل السماء من الأرض، وكما أن السماء منزل الروحانيات، فكذلك الدماغ وجب أن يكون مسكنًا للعقل.

والجواب عن الحجة الأولى من وجوه:

الأول: لا نسلم أن منبت العصب هو الدماغ، قوله: الأعصاب فيه كثيرة وقوته عند الدماغ، وقلته^(١) وضعفه عند القلب، ولا يفيد مطامعكم إلا إذا ضمتم إليها مقدمة أخرى، وهي أن الكثرة والقوة إنما تكون عند المبدأ والقلّة^(٢) والضعف عند المنتهى، إلا أنا نقول: هذه المقدمة غير برهانية بل هي منقوضة من وجوه:

الأول: أن العصب المجوفة في العين تكون دقيقة عند المنشأ، فإذا وصلت إلى قعر العظم الذي فيه تتكون الحديقة غلظت هذه العصبية واتسعت. وهذا نقض على هذه المقدمة.

(١) المخطوطة: وقلبه.

(٢) المخطوطة: الغفلة.

الثاني: أن الجثة التي يتولد منها ساق الشجرة تكون أضعف بكثير من ساق الشجرة، فلم لا يجوز أن العصب^(١) الصغيرة التي في القلب كالجثة التي منها انشعبت الأعصاب الكثيرة في الدماغ؟

الثالث: لو صح كلام جالينوس لوجب أن يقال: إن مبدأ العروق الضوارب هي الشجنة^(٢) الشبيهة بالشبكة التي في الدماغ لا القلب؛ لأن الشجنة^(٣) من العروق الضوارب عدد لا يكاد يحصى وهي في غاية المشابهة لعروق الشجرة، فثبت أن تلك المقدمة التي عولوا عليها منقوضة بهذه الصور الثلاثة.

الوجه الثاني: سلمنا أن الكثرة والقوة لا يحصلان إلا عند المبدأ الكثير، ولا نزاع أن القلب منبت الشرائين، ثم إنه لا شك أن أجرام الشرائين من جنس أجرام الأعصاب، وإذا كان كذلك لم يبعد أن تنبت الأعصاب منها.

فهذه مقدمات ثلاثة: أما المقدمة الأولى فهي^(٤) أن القلب منبت الشرائين، وذلك متفق عليه.

والثانية: أن الشرائين من جنس الأعصاب، والدليل عليه أن أجرام العروق تتفرق وتنقسم إلى الشظايا الكثيفة التي لا حس لها، وهي نبض تكون^(٥) عديمة الدم خالية عن حاسة في أنفسها، والأعصاب كذلك^(٦) في جميع الصفات للدليل على أن

(١) المخطوطة: العصب.

(٢) المخطوطة: النشجية.

(٣) المخطوطة: النشجية.

(٤) المخطوطة: فهو.

(٥) المخطوطة: كونه.

(٦) المخطوطة: لذلك.

أجرام الأعصاب غير حاسة في أنفسها، إنك إذا شددت العصبه برباط -يعني شدًّا قويًّا- (الورقة ٢٧١ ظ) صار ما هو أسفل من موضع الشد عديم الحس، وذلك يدل على أن جوهر العصب في نفسه غير حساس، وإنما تحرك^(١) الشد قوة الحس من موضع آخر، فثبت أن الشرائين والأعصاب متشاركة في هذه الصفات، وذلك يدل ظاهرًا على أن جوهر الشرائين من جنس جوهر العصب.

المقدمة الثالثة: وهي في بيان أنه لما كان الأمر كذلك لم يبعد أن يقال: الأعصاب إنما تولدت من الشرائين.

وبيانه: أن هذه الشرائين إنما صعدت من القلب إلى الدماغ، إما لإيصال الدم إلى جوهر الدماغ، أو لإيصال الروح إليه، وعلى التقديرين، فإن تلك الشرائين الصاعدة لا بد وأن تنقسم وتنشعب وتدق وتصغر وتنتهي في تشعبها وتصلها إلى الشظايا اللينة الشعرية، فعند هذه الحالة لما وصلت إلى قعر الدماغ وأماكن هذه النافذة لم يبعد أن تلف العروق اللينة الشعرية بعضها على بعض، وتضم أجزاء بعضها على البعض، وتحصل على صورة شكل الأعصاب، ثم تحصل نازلة من الدماغ إلى أسفل البدن، وتستعمل تلك الشظايا في فعل آخر، وهو إيصال الأرواح الدماغية إلى أقاصي البدن، ولا سيما والحكماء والأطباء اتفقوا على مقدمة وهي أن الطبيعة متى أمكنها الالتقاء بالآلات القليلة لم تعدل عنها إلى أعداد الآلات^(٢) الكثيرة، فبهذا الطريق صارت الشرائين أعصابًا.

(١) المخطوطة: يجري.

(٢) المخطوطة: آلات.

ولما كان منبت العروق هو القلب وجب أيضًا أن يكون منبت الأعصاب هو القلب بهذا الطريق الذي ذكرناه، وهذا قول ذهب إليه طائفة عظيمة من أصحاب أرسطاطاليس.

أجاب جالينوس عن هذا الكلام من وجهين؛ الأول: قال: الدليل على أن الأعصاب ليست من جنس الشرائين بوجوه:

الأول: أن الشرائين نابضة، والأعصاب ليست نابضة.

الثاني: أن الشرائين مجوفة، والأعصاب ليست مجوفة إلا القليل.

الثالث: أن الشرائين محتوية على الدم بدليل أنها إذا ثقت جلب ذلك الثقب على صاحبه من انفجار الدم أمرًا صعبًا، والعصب لا دم فيه البتة.

الرابع: أن الشرائين مؤلفة من طبقتين؛ إحداها تنحل إلى أجزاء ذاهبة في العرض على الاستدارة، والأخرى تنحل إلى أجزاء تذهب على الاستقامة في الطول. وأما العصب^(١) فهي تنحل إلى ليف أبيض عديم الدم ذاهب على الاستقامة في الطول.

الخامس: أنك إذا شددت العصب حصل عدم الحس والحركة الإرادية، ولا تبطل منه حركة النبض، وإذا شددت الشريان بطل النبض ولم يبطل الحس والحركة.

السادس: أن العصب يمسك عن فعله كثيرًا، ألا ترى أن العصب التي فيها تجري القوة^(٢) الباصرة إلى سطح الجليدية قد تقف عن فعلها في وقت النوم، وكذا

(١) المخطوطة: العصبية.

(٢) المخطوطة: الروح.

القول في سائر الحواس الظاهرة. وأما الشرائين^(١) فإن فعلها ذلك دائم، فثبت بهذه الوجوه أن الشرائين ليست من جنس الأعصاب.

الثاني من الجواب عن هذا لكلام، قال جالينوس: إن أصل الشريان المتولد من القلب ينقسم إلى قسمين: قسم يصعد إلى جانب الرأس، وقسم ينزل إلى أسفل البدن، والقسم النازل إلى أسفل البدن لا نشك أنه ينقسم ويتفرق إلى العروق الدقائق، ثم إنه يعدم [بعدما]^(٢) (الورقة ٢٧٢و) صارت أعصاباً، فوجب أن يكون الحال في الشرائين الصاعدة إلى الدماغ النافذة فيها كذلك أيضاً.

قال أصحاب أرسطاطاليس: أما الجواب الأول فهو في غاية الضعف؛ وذلك لأن الصفات التي ذكرتموها للشريان إنما تكون حاصلة حال صعودها إلى الدماغ، ونفوذها في جوهره.

أما لم قلت: إنها بعد رجوعها عن جوهر الدماغ وتوجهها إلى أسفل البدن تبقى على تلك الصفات؟ وبيانه أن المقصود من تخليق الشريان على تلك الصفات التي ذكرتموها أن يكون لإصعادها الدم إلى الروح من القلب إلى جوهر الدماغ، فإذا حصل هذا المقصود، وأصاحت الطبيعة إلى إعداد آلة أخرى في إيصال جوهر الروح من الدماغ إلى أسفل البدن، وإن تلك الشظايا لا تصلح لأن تكون آلة في هذا الفعل إلا عند إبطال تلك الصفات عن تلك الشظايا، لم يبعد أن تحاول الطبيعة إبطال تلك الصفات عنها، وتحصل صفات أخرى موافقة لهذا الفعل الثاني، هذا غير مستبعد في الجملة، وكيف لا نقول ذلك، وهذه الشرائين عند نفوذها في جوهر الدماغ لا شك أنها تنقسم وتتصغر جداً، فلا يبعد أن تؤثر فيها طبيعة جرم الدماغ، من تلك

(١) المخطوطة: الشريان.

(٢) العبارة غير واضحة.

الصفات إلى صفات أخرى لاثقة بالفعل الثاني، لا سيما وأنها لما تصغرت جدًا لم يبق بينها وبين الشظايا العصبية فرق البتة، وعلى قولنا تبقى هناك، إلا أن تلك العروق المتصغرة جدًا إذا رجعت من الدماغ متوجهة إلى أسفل البدن اشبهت في الحس بالخيوط الصغيرة المضمومة بعضها إلى بعض، ويتولد من مجموع تلك الخيوط الصغيرة هذه الأعصاب المخصوصة المحسوسة، فهذا الاحتمال لا يبطل البتة بما ذكره جالينوس.

وأما قوله الثاني فهو أيضًا ضعيف؛ لأن الأرواح القلبية كما صعدت إلى جوهر الدماغ في تلك الشرائين المتصغرة جدًا، وبقيت في ذلك الجوهر تغيرت تلك الشرائين عن طبائعها بسبب نفوذها في جوهر الدماغ واختلاطها بذلك الجوهر، ثم كانت الطبيعة محتاجة إلى إعداد آلة لإيصال تلك الأرواح الدماغية من الدماغ إلى أسفل البدن، فحينئذ لم يبعد أن تجدها الطبيعة آلات لهذا الفعل الثاني بخلاف الجزء النازل من الشرائين إلى أسفل البدن، فإنها ما اتصلت ببعضو آخر يغيرها عن طبائعها، وما حصلت في أسفل البدن حجة تقتضي إيجاد تلك الشظايا الشريانية آلات لتلك، يظهر الفرق بين الصورتين، فهذه تمام كلام أرسطو على دليل جالينوس في أن منبت العصب الدماغ.

ثم احتج أصحاب أرسطو على أن منبت العصب هو القلب، بأن قالوا: إن الحركة الإرادية لا بد وأن تكون بآلة صلبة قوية، والدماغ ليس بجرمه شيء من الصلابة.

أما القلب ففيه أنواع من الصلابة: منها أن لحمه شديد قوي صلب أصلب من سائر اللحوم، ومنها أن فيه من الرباطات [والعضلات] مقدارًا كثيرًا، ومنها أنها لما كان دائم الحركة وجب أن يكون جرمه أقوى الأجرام اللحمية، وإذا كان كذلك

[فمن] جعل القلب منبت الأعصاب التي هي آلات الحركات القوية، أولى ممن جعل الدماغ منبتاً لها.

(الورقة ٢٧٢ ظ) أجاب جالينوس عن هذه الحجة من وجهين:

الأول: أن هذا قياس يدل على أن منبت العصب هو القلب، والحس يدل على أن منبت العصب هو الدماغ، والحس أقوى من القياس.

الثاني: أن الهيولي لتحريك الأعصاب ليس هو العصب بل هو العضلات، والعضلات مركبة من الأعصاب والرباطات والأغشية واللحوم، وهي مستندة إلى العظام والأعصاب تفيدها قوة الحس والحركة الإرادية ما تختلط بها من الرباطات والأغشية^(١) تفيدها القوة والشدة والأمن من الانقطاع، وعلى هذا التقدير فإنه لا يمتنع كون الدماغ منبتاً للأعصاب.

قال أصحاب أرسطاطاليس: أما الجواب الأول فضعيف؛ لأن الحس لم يدل إلا على كثرة الأعصاب وقوتها عند الدماغ وقلتها وضعفها عند القلب.

وقد بينا أن هذا القدر لا يدل على كون الدماغ منبتاً للأعصاب. وأما الثاني فضعيف جداً؛ لأن جالينوس احتج بغلظ العصب وكثرته على تولده منه.

وأصحاب أرسطو عارضوه فقالوا: إن كان هذا الوجه يدل على قولكم بأن كون الدماغ ليناً والعصب قوياً يمنع من تولده منه، بل كون العصب قوياً صلباً مع كون القلب قوياً صلباً يدل على كون العصب نابتاً من القلب فسقط كلام جالينوس بالكلية.

(١) المخطوطة: اغشيته.

فهذا خلاصة المناظرة الدائرة بين الفريقين في أن منبت العصب هو الدماغ أو القلب.

النوع الثاني من الجواب عن شبهة جالينوس:

أن نقول: سلمنا أن منبت العصب هو الدماغ، وسلمنا أن العصب آلة الحس والحركة، لكن لو قلتم: إنه يلزم من كون الدماغ معدنًا لقوة الحس والحركة الإرادية.

فبياناه: أنه لا يبعد أن يكون معدن الحس والحركة هو القلب وهو معدنه، ثم إن الدماغ ينقل إلى القلب آلة ثانية منه ليستفيد بتلك الآلة قوة الحس والحركة من القلب، وإذا كان هذا الاحتمال قائمًا سقط كلام جالينوس بالكلية.

أما الجواب عن الحجة الثانية في نصرة قول جالينوس، وهي التي لخصناها، أن نقول: لم لا يجوز أن يقال: إن الروح القلبي يكون في غاية الحرارة، فإذا كان بينه وبين الدماغ منفذ مفتوح وصل تبريد الدماغ إليه فاعتدل واستعد لقبول قوة الحس والحركة، فأما إذا فسد المنفذ انقطع أثر تبريد الدماغ، فلا جرم لم يبق مستعدًا لقبول قوة الحس والحركة، فبطلت هذه القوة من الجانب الذي يلي القلب، وإنما لم يبطل من الجانب الذي يلي الدماغ؛ لأن الشرايين في الدماغ كثيرة جدًا وكلها مؤدية إليه قوة الحرارة من القلب إلى الحس والحركة.

وأما الجواب عن الحجة الثالثة فهو أن نقول: هذا الكلام إن صح فهو يقتضي أن لا يكون في القلب روح أصلاً، وجالينوس لا ينازع في كون القلب معدنًا للأرواح الحيوانية، ويسلم أن الروح الحيواني إنما يصعد من القلب إلى الدماغ، ويصير هناك روحًا نفسانيًا نطقياً.

وأما الجواب عن الحجة الرابعة فهو أن نقول: إنها من الإقناعات الضعيفة، وقد ذكرنا من جانبنا [حججا اقناعات (الورقة ٢٧٣ و) من] جنسها بل أقوى منها، فهذا آخر كلام المنقح في هذه المسألة.

واعلم أن جالينوس صنف كتاباً سماه أبقراط وأفلاطن، ومقصوده ليس إلا هذه المسألة، وهو كتاب طويل، وقد طالعتُه واستخرجت زبدة كلامه وضممت إليه وجوهاً كثيرة، كما ترى، وأوردته هاهنا.

الفصل السابع

في شرم قوى النفس

اعلم أن النفس الإنسانية لها قوى نباتية، وقوى حيوانية، وقوى إنسانية.

فأما القوى النباتية: فاعلم أن جسد الإنسان مخلوق من المني ودم الطمث، وهما جوهران حاران رطبان، فبدن الإنسان ما دام يكون حيًّا يكون حارًّا رطبًا، والحرارة إذا عملت في الرطوبة أصعدت عنها الحرارة بسبب تصاعد تلك الأجزاء البخارية عن ذلك الجوهر، فبسبب ذلك يقع فيه الذبول والانحلال، فدبر الخالق الحكيم في تدارك ذلك فأودع فيه القوة الغذائية حتى أنها تورّد من أجزاء الغذاء ما يقوم بدل تلك الأجزاء المتحللة.

إذا عرفت هذا فنقول: لا بد من قوة جاذبة للغذاء وقوة ماسكة له لتبقى تلك الأجزاء المحذوبة، ومن قوة يتصرف فيها ويحللها إلى موافقة بدل المغتذي، ومن قوة دافعة لتدفع الأجزاء الفضلية^(١) التي هي غير ملائمة لبدن المغتذي، ثم إذا حصلت تلك الأجزاء الصالحة لأن تقوم مقام الأجزاء المتحللة، ولا بد من قوة تقيم بدل تلك الأجزاء المتحللة، وهذا الفعل إنما يتم بأمور ثلاثة:

أحدها: أن تورّد تلك الأجزاء الغذائية على جواهر تلك الأعضاء.

وثانيها: أن تلصقها.

وثالثها: أن تشبهها بها.

(١) المخطوطة: العضلية.

وبمجموع هذه الأفعال الثلاثة يحصل بعد الاغذاء من أقطار هذه الثلاثة، وهي فعل الإنماء وقوة أخرى تنفصل من تلك الأجزاء الغذائية بعد وصولها إلى جواهر الأعضاء وسيرتها من التشبيه بها، وتوزع منها قوة مولدة وهي فعل التوليد، فالقوى النباتية هي هذه التي عدناها.

ثم من الحكماء من زعم أن هذه قوى مختلفة متباينة بناءً على أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد، ومنهم من قال: إنه ليس هناك إلا قوة واحدة إلا أنها تختلف أفعالها بسبب الشرائط، ففي الابتداء تجذب وبعد الجذب تمسك، وبعد الإمساك تتصرف بها آثار الهضم والإحالة، وبعد هذا الفعل تدفع الفضول المؤذية، وأنها في تصرفها بعد تحصيل جوهر الدم تورد تلك الأجزاء الدموية النضيضة على جواهر الأعضاء الأصلية، ثم تلتصقها بها، فالقوة واحدة لكن اختلفت أفعالها لأجل اختلاف شرايطها وأحوالها.

وأما القوى الحيوانية فهي إما أن تكون محركة أو مدركة، فإن كانت محركة، فهي إما مباشرة للتحريك أو باعثة عليه، أما المباشرة للتحريك فهي القوى الموجودة في العضلات التي من شأنها أن تحركها تارة إلى الجذب وتارة إلى الدفع.

وأما الباعثة فلها مراتب: المرتبة الأولى من تلك القوى العضلية هي الإرادة الجازمة، والشوق الجازم، وهذه الإرادة الجازمة إنما تتولد من شهوة القوة علة تجذب الملائم أو من غضب يتعلق^(١) بدفع المنافي، وهذه الشهوة والغضب إنما يتولدان من شعور (الورقة ٢٧٣ ظ) الإنسان بكون الشيء ملائمًا أو بكونه منافيًا، فإن حصل الشعور بكون الشيء ملائمًا ترتب عليه الميل عن هذا الشعور، وإن حصل

(١) المخطوطة: متعلق.

الشعور بكونه منافياً ترتب الغضب على هذا الشعور، ثم هذا الشعور قد يكون مختلفاً^(١) وقد يكون فكرياً.

أما القوى المدركة، فهي إما القوى المدركة الظاهرة وهي الحواس الخمسة^(٢)، وإما القوى المدركة الباطنة وهي عندهم خمسة. وطريق الضبط أن نقول: هذه القوى الباطنة إما مدركة، وإما متصرفة.

أما المدركة، فإما أن تكون مدركة^(٣) لصور المحسوسات، وهي القوى التي تجتمع فيها صور الحواس الخمسة وهي المسماة عندهم بالحواس المشتركة، وإما أن تكون مدركة للمعاني الجزئية التي لا تكون محسوسة لكنها تكون قائمة بالمحسوسات، وهو مثل حكمنا بأن هذا الشخص صديق وذاك الآخر عدو، وهذه القوة هي المسماة بالوهم، ثم لكل واحد من هاتين القوتين خزانة، فخزانة الحس المشترك هو الخيال، وخزانة الوهم هي الحافظة، والمجموع أربعة.

وأما المتصرفة فهي القوة التي تتصرف في هذه الصور الجزئية، والمعاني الجزئية بالتركيب تارة والتحليل أخرى، وهي المسماة بالقوة المفكرة، فهذه هي الحواس الخمسة^(٤) الباطنة.

وأما النفس الإنسانية فقالوا: لها قوتان: نظرية وعملية^(٥).

(١) المخطوطة: مختلفاً.

(٢) المخطوطة: الخمس.

(٣) المخطوطة: يكون مدرك.

(٤) المخطوطة: الخمس.

(٥) المخطوطة: علمية.

وأما النظرية فهي القوة التي باعتبارها يستعد جوهر النفس لقبول الصور الكلية المجردة.

وأما العملية^(١) فهي القوة التي باعتبارها يستعد جوهر النفس لتدبير هذا البدن، والقيام بإصلاح مهماته، فهذا القول في ضبط القوى النفسانية.

واعلم أن الفلاسفة فرعوا هذه الأقوال على القوى، فأسندوا كل فعل على حدة إلى قوة على حدة، ثم زعموا أن بعضها قوى جسمانية، وبعضها قوى روحانية، أما نحن فقد أثبتنا في جملة كتبنا أن جميع هذه الإدراكات لجوهر النفس وجميع هذه الأفعال لجوهر النفس، وكل عضو من أعضاء البدن فهو آلة النفس بحسب فعل خاص من أفعالها، فآلة النفس في الإبصار هي^(٢) العين، وفي السماع هي الأذن، وفي النطق هي اللسان، ولما قررنا الدلائل الدالة على تصحيح هذا الفعل^(٣) في كثير من كتبنا لم يكن بنا حاجة إلى الإعادة في هذا الباب.

(١) المخطوطة: العلمية.

(٢) المخطوطة: ففي.

(٣) المخطوطة: الفصل.

الفصل الثامن

في بحث بتعلق بالألفاظ والعبارات

هاهنا ألفاظ أربعة: وهي النفس والعقل والروح والقلب.

وقد تذكر هذه الألفاظ ويراد بها جوهر النفس، وقد تذكر والمراد منها^(١) غير ذلك.

وأما النفس فقد يذكر ويراد بها الأخلاق الذميمة، والعقل يذكر ويراد به العلوم الضرورية، والروح يذكر ويراد به العضو المخصوص المحسوس، فلتكن هذه الاصطلاحات معلومة لئلا يقع الخط بسبب اشتراك الألفاظ.

(١) المخطوطة: فيها.

الفصل التاسع

في نسبة هذه القوى إلى جوهر النفس

اعلم أن العلماء ذكروا في هذا الباب أمثلة كثيرة:

المثال الأول هو أن جوهر الناس كالملك والبدن مملكته، ولهذا الملك جندان؛ جند يرى بالإبصار وهو الأعضاء الظاهرة، وجند يرى بالبصائر وهي القوى المذكورة.

واعمل أن لوجود هذه القوى (الورقة ٢٧٤ و) المعنوية في تكميل مصالح النفس وفي تكميل مصالح البدن <قوة> أخرى.

أما النوع الأول من المعنوية فهو أن كمال النفس الناطقة في أن تعرف الحق لذاته والحيز لأجل العمل به، لكن عمل الحيز مشروط أيضًا بنور العرفان، فأهم المهمات للنفس اكتساب العرفان، إلا أنها خلقت في مبدأ الأمر خالية عن معرفة أكثر الأشياء، لكنها أعطيت الحواس الظاهرة والباطنة حتى أن النفس إذا أحست بواسطة هذه الحواس بالمحسوسات تنبهت لمشاركات بينها وبين مبانيات فتتميز^(١) عند جوهر النفس عما به اشتراك تلك الأشياء <و> عما به امتيازها، وحينئذ يحصل في النفس تلك الصورة المجردة.

ثم إن تلك الصورة على قسمين: منها ما يكون مجرد تصوراتها موجبًا جزم الذهن بإسناد بعضها إلى بعض بالنفي والإثبات، ومنها ما لا يكون كذلك، والأول

(١) المخطوطة: فتتحيز.

هو البدييات، ولا بد من الاعتراف بوجودها؛ إذ لو لم يكن لها وجود لافتقر جزم الذهن في كل قضية إلى الاستعانة بغيرها، فيلزم إما الدور وإما التسلسل.

القسم الثاني: وهو الذي لا يكون مجرد تصور لها موجباً بحزم الذهن فيها بالنفي والإثبات، وهي العلوم المكتسبة النظرية، فثبت أنه لولا هذه الحواس لما تمكنت النفس من تحصيل المعارف البديهية ولا النظرية، ولذلك قيل: من فقد حساً فقد علماً، فهذا بيان معونة الحواس في تكميل جوهر النفس، وأما معونتها في تكميل جوهر البدن وذلك لأننا لما بينا أن البدن بكونه حاراً رطباً يكون أبداً في التحليل والذبول، ولأجل هذا السبب يحتاج إلى إيراد بدل ما يتحلل عنه، ولا بد من التمييز بين ما يكون ملائماً وبين ما يكون منافياً.

فهذه الحواس لها معونة في أن يحصل للإنسان وقوف على ما ينفعه ويضره، فحينئذ يشتغل بجلب المنافع ودفع المضار، فهذا بيان معونة الحواس في تكميل جوهر البدن.

واعلم أن السعي في إصلاح مهمات جوهر النفس، وذلك لأن النفس إنما دخلت في هذا العالم الجسماني لتكتسب العلم النافع والعمل الصالح، وكل آلة النفس في هذا الاكتساب هو هذا البدن، وما لم تكن الآلة صالحة لم يقدر المكتسب على الاكتساب، فثبت أن الاشتغال بإصلاح مهمات البدن سعي في إصلاح مهمات النفس.

المثال الثاني: القلب في البدن كالوالي وقواه وجوارحه بمنزلة الملك والقوة العقلية المفكرة كالشير الناصح، والشهوة كالعبد^(١) الذي يجلب الطعام إلى المدينة،

(١) المخطوطة: كالعبيد.

والغضب كصاحب الشرطة، ثم إن الشهوة التي هي كالعبد الجالب للطعام إلى المدينة قد يكون خبيثًا مكارًا مخادعًا يتمثل بصورة الناصح لكن يجلب نصحه كل شر هائل، وسم قاتل، وتكون عادته منازعة الوزير الناصح في كل تدبيره، وكما يجب على الملك العاقل أن يسلط وزيره الناصح على العبد الجالب للطعام المخادع ثم على صاحب الشرطة، وأن لا يلتفت إلى تخليطها في حق الوزير، ليستقيم أمر المدينة، فكذا^(١) النفس الناطقة متى استنار بنور العقل واستضاء بضوء العلم والحكمة، وجعل الشهوة والغضب مقهورين استقام أمر هذه الحياة الجسمانية (الورقة ٢٧٤ ظ) ومن عدل عن هذه الطريقة كان كمن قال الله تعالى في حقه: {أفأريت من اتخذ إلهه هواه}، وقال: {فاتبع هواه}، {فمثلته كمثل الكلب}^(٢)، وقال: {و نهى النفس عن الهوى} * فإن الجنة هي المأوى.

المثال الثالث: البدن كالمدينة، والنفس الناطقة كالملك، والحواس الظاهرة والباطنة كالجنود، والأعضاء كالرعية، والشهوة والغضب كعدو ينازعه في مملكته ويسعى في إهلاك رعيته، فإن قصد الملك قهر ذلك العدو استقامت المملكة وارتفعت الخصومة، كما قال الله تعالى: {و فضل الله المجاهدين بأموالهم وأنفسهم على القاعدين درجة}، وإن لم ينازع عدوه وضع مملكة اختلت مملكته، وصارت عاقبة أمره إلى الهلاك.

المثال الرابع: مثل النفس الناطقة مثل فارس ركب لأجل الصيد، فشهوته فرسه وغضبه كلبه، فمتى كان الفارس حاذقًا وفرسه مرتاضًا منقادًا وكلبه معلمًا كان جديرًا بالنجح، ومتى كان في نفسه أخرق، وكان الفرس جموحًا، والكلب عقورًا،

(١) المخطوطة: فكذى.

(٢) المخطوطة: القلب.

فلا فرسه ينبعث تحته على حسب إرادته، ولا كلبه يسترسل بإشارته، فهو خليق بأن يعطب فضلاً من أن ينال ما طلب.

المثال الخامس: اعلم أن بدنك نسبته نسبة الدار الكاملة التي بنيت وأكملت بنوتها وخزانتها وفتحت أبوابها، وأعد فيها كل ما يحتاج إليه صاحب الدار، فالرأس كالغرفة في أعلى الدار، والثقب التي في الرأس والمنافذ كالروازن، والرواس في غرفة الدار وسط دماغه كالأنوار في الدار، والعين كباب الغرفة، والأنف كالطاق الذي فوق باب الدار، والشفتان كمصراعي الباب^(١)، والأسنان كالبوابين، واللسان كالحاجب، والظهر كالجدار القوي الذي هو حصن الدار، والوجه كصدر الدار، والرية التي هي الجاذبة للنفس البارد كالبيت الصيفي، وجريان النفس فيها كالهواء الذي يجري في البيت الصيفي، والقلب مع حرارته الغريزية كالبيت الشتوي، والمعدة مع نضج الغذاء فيها كالمطبخ، والكبد مع حصول الدم فيها كبيت الشراب، والعروق التي يجري فيها الدم كمالك الدار، والطحال بما فيه من السوداء كالجوابي^(٢) التي بقيت فيها الدرديات والمرارة بما فيها من الصفراء الحارة كبيت السلاح، والأمعاء بما فيها من ثفل الطعام كبيت الخلاء، والمثانة بما فيها من البول كبيت البير، والمسيلان^(٣) في أسفل البدن كالمواضع التي تخرج منها القاذورات من الدار، والرجلان كالمركب المطيع، والعظام مع بناء الجسد عليها كالخشب التي عليها بناء الدار، واللحم في خلال العظام كالطين، والعصب الذي يربط به بعض العظام كالصناديق، فسبحان من هيا في بيت بدنك بمسامير نفسك الناطقة هذه المصالح العجيبة والبدائع الغريبة، فهذا ما يتعلق ببيوت هذه الدار.

(١) المخطوطة: الدار.

(٢) المخطوطة: كالخوالي.

(٣) المخطوطة: السيلان.

ثم إن النفس الناطقة في هذه الدار كالمملك والمتصرف، فيبصر بالعين، ويسمع بالأذن، ويشم بالمنخرين، ويدوق باللسان، وينطق بالفم، ويمسك باليدين، ويعمل الصنائع بالأصابع، ويمشي بالرجلين، ويرك على الركبتين، ويقعد على الآليتين، وينام على الجنبين، ويستند بالظهر ويحمل الأثقال على الكتفين، ويتخيل (الورقة ٢٧٥و) بمقدم الدماغ، ويتفكر بوسط الدماغ، ويتذكر بمؤخر الدماغ، ويصوت بالحنجرة، يستنشق الهواء بالخيشوم، ويمضغ بالأسنان، وابتلع بالمريء، والمقصود من كل هذه الآلات والأدوات أن يتحلّى بحلية العلم؛ أي يتكيف بكيفية العرفان، وتصير هذه النفس متنفسة^(١) بنفس الملكوت، متحلية بنور اللاهوت.

ثم إنه تعالى فوّض تدبير هذه المملكة إلى ثلاثة من الرؤساء:

واحد منهم هو الشهوة وسلطنتها في الكبد وجريانها مع الدم في العروق الساكنة، ولهذا المعنى قال عليه السلام: «إن الشيطان ليجري من ابن آدم مجرى الدم»، وذلك لأن القوة الشهوانية لا تسري إلا من الكبد مع الدم في العروق.

والرئيس الثاني منهم هو قوة الغضب ومسكنها القلب وهي تجري في العروق المتحركة إلى جميع أطراف البدن.

والرئيس الثالث القوة النفسانية المدبرة ومسكنها الدماغ، وهي تجري في الأعضاء إلى جميع أطراف البدن.

ثم هؤلاء الرؤساء الثلاثة ليسوا أشياء متباينة مستقلة بأنفسها بل هي كالفروع المتفرعة من أصل واحد، والأغصان النابتة من شجرة واحدة، والمنبع الذي يتشعب

(١) المخطوطة: متنفسه.

منه ثلاثة أنهار، والأب الذي يتولد منه أولاد كثيرون، وكرجل يعمل أعمالاً ثلاثة تسمى بثلاثة أسماء: الحداد والصائغ والبناء.

فهذه الثلاثة كملوك الأطراف الذين ولاهم الملك الأعظم، فالشهوة تشبه أفعالها النساء والصبيان والحمقى من الناس إذا لم يرد بهم آباءهم وأزواجهم، والغضب تشبه أفعاله أفعال العيارين والقتالين إذا لم يرد بهم الملوك، والقوة النفسانية المدبرة تشبه أفعالها أفعال الحكماء والفقهاء وأهل الخير والصلاح.

الفصل العاشر

في أن النفس الناطقة هل هي شيء متحد بالنوع أو مختلف بالنوع؟

نقل محمد بن زكريا عن القدماء لا سيما أفلاطن أن جميع النفوس الإنسانية متساوية في الجوهر والماهية إلا أنها لأجل الآلات^(١) المختلفة تختلف أفعالها، ولأجل هذا المذهب جوزوا التناسخ على النفوس.

أما الشيخ أبو^(٢) علي بن سينا، فإنه نقل عن أرسطاطاليس وأتباعه أن النفوس البشرية نوع مخالف بالماهية والحقيقة لنفوس سائر الحيوانات إلا أن النفوس البشرية ماهية واحدة نوعية، وإنما يخالف بعضها بعضًا بالذكاء والبلادة والعفة والفجور وسائر الأخلاق بسبب اختلاف الأمزجة البدنية، وهذا هو الذي بصره الشيخ أبو علي، وذهب جماعة من قدماء الحكماء وجماعة من المتأخرين أن النفوس الناطقة البشرية جنس يدخل تحته أنواع، وقد يكون بعضها يخالف بعض في الماهية الذاتية والطبيعية الحقيقية، فيكون بعضها خيرًا لذاته، وبعضها شريرًا لذاته.

ثم إن القائلين بهذا القول ترددوا في أنه هل حصل في الوجود نفسان متساويان في تمام الماهية لا الحقيقة، أو لم يوجد في ذلك بل يكون كل نفس بأن نوعها لم يحصل إلا في شخصها شخص واحد.

واعلم أن الأقوال النبوية دالة على أن النفوس البشرية قد تكون (الورقة ٢٧٥ ظ) مختلفة بالماهية. قال عليه السلام: «الناس معادن كمعادن الذهب

(١) المخطوطة: آلات.

(٢) المخطوطة: ابن.

والفضة»، وقال: «النفوس جنود مجنّدة»، وقال في الكتاب الإلهي: {فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله}.

والذي يدل على أن النفوس الناطقة قد تكون مختلفة بالماهية والحقيقة هو أنا نرى الإنسان قد يكون مجبوراً على الشر والنذالة، ولو أن ذلك الإنسان يحمل من المجاهدات ما لا يمكن الزيادة عليه لم يتغير أصلاً عن طبيعة الإيذاء، بل قد يصير بسبب المجاهدة أو بسبب الزواجر أن يترك تلك الأفعال فلا يقدم عليها، فأما لو ترك نفسه مع مقتضى أصل جبلتها فإنها تميل إلى ذلك الشر، وأيضاً ربما انتقل مزاجه من الحرارة إلى البرودة ومن الرطوبة إلى اليبوسة وبالعكس، ويكون مقتضى أصل خلقته ما فيه ولا يتغير.

وأيضاً قد يكون الإنسان بخيلاً بمقتضى أصل الفطرة، ثم إنه لو صار ملك الأرض وملك خزائن الدنيا، فإنه لا يزول عن جوهر نفسه ذلك البخل، وقد يكون جواداً بمقتضى أصل الفطرة، فلو صار مع ذلك أفقر الخلق ثم وجد قليلاً من المال فإنه لا يزول عن جوهر فطرته ذلك الجود.

فلما رأينا هذه الأحوال الأصلية لا تتقل ولا تتبدل الأمزجة ولا باختلاف المعلمين <علمنا> أنها من لوازم الماهية الأصلية. فأما إذا رأينا إنسانين متساويين في الجود والبخل والسرقة والقوة وغيرها من الصفات، فهذا لا يدل على تساوي تيك النفسين في تمام الماهية، لما ثبت أن الأشياء المختلفة لا يمتنع اشتراكها في اللوازم الكثيرة، فعلى هذا لا يمكننا القطع بتماثل شيء من النفوس بل يبقى الاحتمال في أصل الكل.

احتج من قال بتماثل النفوس البشرية في الماهية بأن قال: لا شك أنها متساوية في كونها نفوسًا ناطقة، فلو اختلفت بعد ذلك في أمر آخر دار بها^(١)، لكان ما به المشاركة غير ما به الممايزة، فيلزم وقوع التركيب في ذات كل واحد من هذه النفوس. وكل مركب فإنه جسم، فالنفس الناطقة جسم، هذا خلف.

واعلم أن هذه الحجة ضعيفة لوجوه:

الأول: أنه لا معنى لكونها نفوسًا إلا أنها أمور مدبرة لهذا^(٢) البدن، وكونها مدبرة لهذا البدن وصف إضافي عرضي، فلم لا يجوز أن يقال: جوهر النفس مختلف في تمام ذواتها، وإنما اشتراكها في هذه الصفة العرضية الخارجية، وعلى هذا التقدير لا يلزم وقوع التركيب في ماهياتها، فإن البسائط الموجودة المختلفة بتمام ماهياتها مشتركة في كونها موجودة ومذكورة ومعلومة ولم يلزم وقوع التركيب منها.

الثاني: سلمنا أن النفوس البشرية متساوية في صفة ذاتية، ثم إنها مختلفة أيضًا في صفة ذاتية فلا نزاع أنه يلزم كونها مركبة في ماهياتها، فلم قلت: إن هذا التركيب محال؟

أما قوله: كل مركب جسم فهو مما لم يثبت بالبرهان، والذي يدل على قولنا أن الحكماء قالوا: الجوهر جنس يدخل تحته أقسام خمسة: العقل والنفس والجسم والصورة والهولي.

(١) المخطوطة: دلرها.

(٢) المخطوطة: هذه.

فنقول: العقل يشارك الجسم في الطبيعة الجنسية الجوهرية، ويخالفه^(١) في خصوص كونه عقلاً، فيكون العقل المجرد مركباً^(٢) ومشترباً في ماهيته مع أنه ليس بجسم، فكذا^(٣) هاهنا.

(١) المخطوطة: ومخالفها.

(٢) المخطوطة: حركتا.

(٣) المخطوطة: فكذى.

(الورقة ٢٧٦ و)

الفصل الحادي عشر

في بيان أن اللذات العقلية أشرف وأكمل من اللذات الحسية

اعلم أن الغالب على الطبائع أنفاسه، وإن أقوى اللذات وأكمل السعادات لذّة المطعم والمنكح والملك، فإن لا يغتدوا^(١) لذّة، ولا ليجدوا المطاعم اللذيذة في الآخرة، ولا ليجدوا المناكح الشهية هناك، وهذا القول يزول عند المحققين وأرباب المجاهدات ويدل عليه وجوه:

الحجة الأولى: لو كانت سعادة الإنسان متعلقة بقضاء الشهوة وإمضاء الغضب لكان الحيوان الذي هو أقوى في هذا الباب ألد وأقوى من الإنسان، فالأسد أقوى على تسلط الغضب، والعصفور أقوى على النكاح من الإنسان، ولما لم يكن كذلك علمنا أن سعادة الإنسان غير متعلقة بهذه الأمور.

الحجة الثانية: كل شيء يكون سبباً لحصول السعادة والكمال، فكلما كان ذلك الشيء أكثر حصولاً كانت السعادة والكمال أكثر حصولاً، فلو كان قضاء شهوة البطن والفرج سبباً لكمال حال الإنسان وسعادته لكان الإنسان كلما أكثر اشتغاله بقضاء الشهوات البطنية والفرجية كان أكمل إنسانية وأعلى درجة، لكن التالي باطل؛ لأن الإنسان إذا أكل بقدر الحاجة، فإن زاد على ذلك كان مضراً وعد عليه ذلك من الدناءة والنهمة، وكذا^(٢) القول في جميع اللذات البدنية، وإذا كان الأمر كذلك ثبت أن الاشتغال بقضاء الشهوات ليس من السعادات والكمالات بل من دفع الحاجات.

(١) المخطوطة: فإن لا تبعدوا.

(٢) المخطوطة: كذى.

الحجة الثالثة: أن الإنسان يشاركه في لذة الأكل والشرب جميع الحيوانات <حتى> الحسيسة منها، فلو كانت هي السعادة والكمال لوجب أن لا يكون للإنسان فضيلة في ذلك على الحيوانات، فإن العجل يلتذ بأكل السرجين كما يلتذ الإنسان بالسكر وأشباهه.

وتقرير هذا أن نقول: لو كانت سعادة الإنسان متعلقة بهذه اللذات الحسية لوجب أن يكون الإنسان أحسن الحيوانات، والتالي معلوم الفساد بالضرورة، فكذاك المقدم فليس وجه الملازمة.

فنقول: إن الحيوانات الحسيسة مشاركة للإنسان في هذه اللذات الحسية البدنية، إلا أن الإنسان تنتقص عليه هذه اللذات بسبب حصول القوة العقلية، فإن العاقل إذا تأمل في الماضي، فذلك الماضي إن كان لذيذاً طيباً تألم قلبه بسبب فواته، وإن كان منافياً مؤذياً تألم قلبه بسبب تذكره. وإن تأمل في الحال فهو لا يرضى بما كان حاصلًا بل يطمع^(١) نفسه إلى الزيادة عليها، وإن تأمل المستقبل لم يعرف أن حاله في المستقبل كيف يكون فيستولي عليه الخوف الشديد، فثبت أن الحيوانات الحسيسة مشاركة للإنسان في اللذات الحسية البدنية إلا أن الإنسان تنتقص^(٢) عليه تلك اللذات بسبب العقل وسائر الحيوانات لا تنتقص^(٣) عليها ولا تفكر فيها لكونها فاقدة العقل.

ومعلوم أن حصول الكمال بشرط الخلو من التنقيص^(٤) يكون أشرف من حصوله مع الكد والنقص^(٥)، وذلك يدل على أن هذه اللذات الحسية البدنية لو

(١) المخطوطة: يطمح.

(٢) المخطوطة: تنتقص.

(٣) المخطوطة: تنتقص.

(٤) المخطوطة: التنغيص.

(٥) المخطوطة: مع المكد والمغنص.

كانت (الورقة ٢٧٦ ظ) موجبة لكمال الحال لكان الإنسان أخس من النمل والدود والذباب، ولما كان هذا التالي باطلاً، علمنا أن هذه اللذات الحسية موجبة للغبطة والسعادة.

الحجة الرابعة: أن هذه اللذات الحسية إذا بحث عنها فهي ليست لذات بل حاصلها يرجع إلى دفع الآلام، والدليل عليه أن الإنسان كلما كان أكثر جوعاً كان التذاه بالأكّل أتم، وكلما كان الجوع أقل كان الالتذاه بالأكّل أقل، وأيضاً إذا طال عهد الإنسان بالوقوع واجتمع المنى في أوعيته، حصلت في تلك الأوعية دغدغة شديدة وتمدد وثقل وكلما كانت هذه الأحوال أكثر كانت اللذة الحاصلة عند ادفاع ذلك المنى أشد، ولهذا السبب فإن لذة الوقوع في حق من طال عهده بالوقوع يكون أكمل منها في حق من قرب عهده به؛ فثبت أن هذه الأحوال التي ظن أنها لذات جسمية فهي في الحقيقة ليست إلا دفع الآلام. وهكذا^(١) القول في اللذة الحاصلة بسبب لبس الثياب فإنه لا يمثل^(٢) لتلك اللذة إلا بدفع ألم الحر والبرد.

ولما ثبت أن هذه اللذات الجسمية لا حاصل لها إلا دفع آلام، فنقول: سعادة الإنسان ليست عبارة عن رفع الآلام؛ لأن هذا المعنى كان حاصلًا عند عدمه، فثبت أن السعادة الحقيقية للإنسان أمر مغاير لهذه الأحوال.

الحجة الخامسة: هو أن الإنسان من حيث يأكل ويشرب ويجمع ويؤذي خصمه، يشارك سائر الحيوانات، ولا شك أنه من حيث إنه إنسان أشرف من حيث

(١) المخطوطة: هكذى.

(٢) المخطوطة: فإنه لحصل.

إنه حيوان، فيلزم وقوع التساوي بين^(١) الجهة التي هي^(٢) الشريفة وبين الجهة الخسيسة في موجبات^(٣) الشرف والكمال، وذلك محال.

الحجة السادسة: العلم الضروري حاصل بأن بهجة الملائكة وسعادتهم أشرف من بهجة الحيوانات الطيار منها والسابح والسارح فضلاً عن الذر والحشرات.

ثم لا نزاع <في> أن الملائكة ليس لها لذة الأكل والشرب والوقاع، و<لا> هذه الحيوانات الخسيسة أشرف حالاً وأعلى درجة من الملائكة المقربين، ولما كان ذلك باطلاً بالبدهة علمنا كون المقدم أيضاً باطلاً.

واعلم أن هاهنا ما هو أقوى وأعلى درجة مما ذكرناه، وهو أنه لا نسبة لكمال واجب الوجود وجلاله وشرفه وعزته إلى أحوال غيره، مع أن هذه اللذات الخسيسة ممتنعة عليه، فعلمنا أن الكمال والشرف قد يحصلان بأحوال سوى تحصيل هذه اللذات الجسدانية.

فإن قالوا: إنما ذلك الكمال لأجل حصول الإلهية لكن حصول الإلهية في حق الخلق محال، فنقول: لا نزاع في أن حصول الإلهية في حق الخلق محال، لكنه عليه السلام قال: «تخلقوا بأخلاق الله». فيجب علينا أن نعرف معنى ذلك التخلق حتى عرف أن كمال حال الإنسان إنما يحصل بسبب ذلك التخلق لا بسبب تحصيل اللذات الجسمانية، ومعلوم أن ذلك التخلق لا يحصل إلا بقطع الحاجات وإفاضة الخيرات والحسنات لا بكثرة الأكل والشرب.

(١) المخطوطة: من.

(٢) المخطوطة: بين.

(٣) المخطوطة: موجبات.

الحجة السابعة: أن هؤلاء الذين حكموا بأن سعادة الإنسان في تحصيل هذه اللذات (الورقة ٢٧٧و) البدنية إذا رأوا إنساناً أعرض عن طلب هذه اللذات مثل أن يكون مواظباً على الصوم مكتفياً بمباحات الأرض، عظم اعتقادهم فيه، وزعموا أنه ليس من جنس البشر بل هو من زمرة الملائكة ويعدون أنفسهم بالنسبة إليه أشقياء أراذل، وإذا رأوا إنساناً مستغرقاً في طلب الأكل والشرب والوقاع معروف الهمة إلى أن يحصل أسباب هذه الأحوال معرضاً عن العلم والعبادة، والزهد، وقضوا^(١) عليه بالبهيمية والخلاعة والبطالة والحزى والنكال ولولا أنه تقرر في عقولهم أن الاشتغال بتحصيل هذه اللذات الجسدانية نقص ودناءة وخساسة، وأن الترفع عن الالتفات إليها سعادة وكمال حال، وإلا لما كان الأمر على ما قلنا، ولكان يجب أن يحكموا على المعرض عن تحصيل هذه اللذات بالخسار والنكال، وعلى المنهمك في تحصيلها بالسعادة والكمال، ولما لم يكن الأمر كذلك بل كان بالضد منه علمنا صحة ما ذكرناه.

الحجة الثامنة: كل شيء يكون في نفسه كمالاً وسعادة، وجب أن لا يستحي^(٢) من إظهاره، بل يجب أن يفتخر بإظهاره، وينجح بفعله.

ونحن نعلم بالضرورة أن أحداً من العقلاء لا يفتخر بكثرة الأكل ولا الشرب ولا المناكح ولا بكونه مستغرق الوقت والزمان في هذه الأعمال، وأيضاً فالناس لا يقدمون على الوقاع إلا في الخلوة، فأما عند حضور الناس فلا أحد من العقلاء لا

(١) المخطوطة: قضو.

(٢) المخطوطة: لا يستحيا.

يجد من نفسه تجويز الإقدام عليه، وذلك يدل على أنه فعل خسيس وعمل بحت يستحيى^(١) منه.

وأيضاً فقد جرت عادة السفهاء أن لا يشتم بعضهم بعضاً إلا بذكر ألفاظ الوقاع، ولو أن واحداً من السفهاء أحر يحكي عند حضور الجمع العظيم أن فلاناً كيف يواقع زوجته، فإن ذلك الرجل يستحيى من ذلك الكلام ويتأذى من ذلك القايل، وكل هذا يدل على أن ذلك الفعل ليس من الكمالات لا من السعادات بل هو عمل باطل وفعل قبيح.

الحجة التاسعة: كل حيوان كان ميله إلى الأكل والشرب والإيذاء أكثر، وكان قبوله للرياضة أقل كانت قيمته عند الناس أقل، وكل حيوان كان أقل رغبة في الأكل والشرب وكان أسرع قبولاً للرياضة كان قيمته عند الناس أكثر، ألا ترى أن الفرس الذي يقبل الرياضة والتعليم والكر والفر والجري والشديد فإنه يشتري بالثمن الكثير، والضامر أشد جرياً وأسبق من البطين السمين، وكل فرس لا يقبل الرياضة، ولا هذه الأفعال، ويوضع على ظهره الأكاف ويحمل الأثقال ويسوي بينه وبين الحمار لا يشتري^(٢) إلا بالثمن القليل، فإذا كانت الحيوانات التي هي غير ناطقة لم يظهر فضائلها ومنافعها بسبب الأكل والشرب، بل بأمور أخرى، فما ظنك بالحيوان الناطق العاقل؟

الحجة العاشرة: سكان أطراف الأرض لما لم يكمل عقولهم وأخلافهم ومعارفهم لا جرم صاروا في غاية الخسة والدناءة. ألا ترى أن سكان الإقليم الأول وهم الزنوج، وسكان الإقليم السابع وهم الصقالبة لما قل نصيبهم من المعارف

(١) المخطوطة: يستحيا.

(٢) المخطوطة: ولا يشتري.

الحقيقية والأخلاق الفاضلة لا جرم تقرر في العقول حظ درجاتهم ودناءة مراتبهم، وأما سكان وسط المعمور لما حازوا المعارف الحقيقية والأخلاق الفاضلة لا جرم أقر كل أحد بأنهم خير طوائف البشر (الورقة ٢٧٧ ظ) وأفضلهم، وذلك يدل على أن فضيلة الإنسان وكماله لا يظهر إلا بالعلوم والمعارف والأخلاق الفاضلة لا بالأكل والشرب والوقاع.

الفصل الثاني عشر

في شرم ما في اللذات الحسية من وجوه الذم والنقصان

اعلم أن الشيء قد يكون مذموماً^(١) لذاته، وقد يكون مذموماً لغيره، واللذات الحسية مشتملة على الوجهين.

أما كونها مذمومة لذاتها فيدل عليه وجوه:

الأول: وهو الأصل والعمدة في الباب أن هذه اللذات ليست في الحقيقة بلذات بل حاصلها يرجع إلى دفع الآلام، فإنه لا معنى للذة الأكل إلا دفع ألم الجوع، ولا معنى للذة الوقاع إلا لدفع المشتهاة^(٢) بالمني لما كثرت واحتقنت في أوعية المني أوجبت تمديد تلك الأوعية وحدوث دغدغة مؤلمة منها، فاندفاعها يوجب زوال تلك الآلام، ولا معنى للذة الملابس سوى دفع ألم الحر والبرد.

بل نقول: إن الإنسان إذا أراد قضاء الحاجة من البول أو الغائط فربما تعذر عليه ذلك لأسباب إضافية من خارج، فحينئذ يعظم الماء بسبب أمثال هذه الفضلات، ثم إنه بعد الألم الشديد إذا قدر على دفعها وجد لذة عظيمة وراحة تامة، وكلما كان ألمه بإمسакها واحتقانها أشد كان التذاذه باندفاعها أشد وأكثر، وذلك يدل على أن حاصل هذه اللذات دفع الآلام. إذا عرفت هذا ظهر لك هذه الأشياء التي يظن بعض الناس أنها لذات ليست بحقيقة بل هي سعي في دفع الآلام واشتغال النفس في ذلك ألم آخر، وما كان كذلك فليس من السعادات ولا الكمالات البتة.

(١) المخطوطة: مكرما.

(٢) المخطوطة: المساة.

الثاني: أن الشيء كلما كانت الحاجة إليه أشد كان الالتذاذ به أقوى إذا وجد وبالعكس، كلما كانت الحاجة إليه أقل وأضعف كان الالتذاذ به إذا وجد أقل، ألا ترى أنك رميت قلادة من الدر بين يدي الكلب لم يلتفت إليها، إذ لا حاجة له بها ولو رميت إليه عظمًا قفز إليه واختطفه وقاتل عليه من ينازعه، والإنسان بالعكس من ذلك فإنه يفرح ويهش لوجدان القلادة من الدر ويلتذذ إما ليتزين بها أو ليتنفع بثمرتها، وإن طرح العظم عنده لم يلتفت إليه لعدم الحاجة إليه، فثبت أن اللذة والطلب على قدر الحاجة، إلا أن الحاجة آفة ومحنة وبلية، والشيء إذا لم يتم حصوله إلا بالبلاء والمحنة كان هو أيضًا كذلك، فثبت أن هذه اللذات الجسدانية كالحبيص المسموم في أبدان تلتذ بحلاوته، وهو وهم سم قاتل.

ولقائل أن يقول: هذه الإشكال وارد عليكم في اللذات الروحانية، إلا أنا نقول: الجواب عنه سيأتي.

الثالث: هذه اللذات بتقدير أن تكون في أنفسها لذات إلا أن الالتذاذ بها لا يحصل إلا حال حدوثها، فإن استمرت لم يبق الالتذاذ بها في استمرارها، والسبب فيه أن اللذة يعتبر في حصولها إدراك الملائم وانفعاله عنه وذلك لا يحصل إلا في أول زمان الحدوث، أما بعد ذلك فهو حال الاستمرار والاستقرار، وفي حال استقرار لا يكون الانفعال، فلا يحصل الشعور، وإذا لم يحصل الشعور لا يحصل الالتذاذ.

الرابع: أن الإنسان إذا استوفى من هذه اللذات قدر الحاجة والكفاية فإنه لا يلتذ بعد ذلك بما يستعمله منها، بل يملها^(١) ويسأم منها، ثم بعد حصول (الورقة ٢٧٨و) الملل لو كلف باستيفائها مرة أخرى لتألم بإدراكها، فإنه إذا أكل أكلاً تاماً وكلف بعد ذلك بالأكل تألم به، ومن قضى وطره من الوقاع ثم كلف بالزيادة

(١) المخطوطة: يملها.

عليه لتألم منه، وهذا يدل على أن هذه اللذات ليست في أنفسها خيرات وسعادات، بل إنما ينتفع بها عند حصول الاحتياج إليها، فعند زوال الحاجة تصير هذه الأشياء كلاً ووبالاً على النفوس والأرواح.

الخامس: الأشياء التي تستلذ وتستطاب في الدنيا قد كانت موصوفة بصفات مكروهة منفرة وستصير أيضًا كذلك، ألا ترى أن الحنطة قد كانت قبل صيرورتها حنطة عفنة في رطوبة الأرض ممن صارت عشبًا وتشربت رطوبات القاذورات والسرجين، ثم إذا استوت وصنعت فأكلت اختلطت في الفم بالبصاق واللعب الذي لو رآه أكله لأنف من أكله واستقذره، ثم يعود في آخر الأمر إلى الرجيع المتن والشيء المستبعد، وكذا^(١) اللحوم والحلاوات والفواكه، فالعاقل إذا تأمل فيها وجدها منتنة الأصل، قدرة الجوهر، فاسدة السنخ، إلا أنه تعالى أعارها لونًا ورائحة وطعمًا في زمان قليل مقدار ما ينتفع المكلف به ليقدر به على طاعة الله ومصالح معاشه، ثم إنها في حال تعود إلى القذارة الأصلية والرداءة الطبيعية.

السادس: أن استعمال هذه اللذات ينافي معنى الإنسانية، وذلك لأن الإنسان إنما يكون إنسانًا لحصول نور العقل وإطلاعه على عالم الغيب والأنوار الإلهية، فإذا اشتغل الإنسان باستيفاء هذه اللذات الجسدانية تكدرت القوة العقلية، وانسد عليه باب المعارف، وصارت البهيمية عليه غالبية، والإنسانية مفقودة، ولما كان شرف الإنسان باستيفاء هذه اللذات الحسية يبطل عليه معنى الإنسانية، ثبت أن الاشتغال بها شيء في غاية المذمة.

السابع: أن أصل أحوال الإنسان اشتغاله بمعرفة الله تعالى وإقباله على طاعته واستغراقه في محبته، ثم اشتغال الإنسان باستيفاء اللذات الجسدانية والطيبات الحسية

يمنعه عن عبودية الله ويصده عن ذكر الله، ولما كانت تلك المعارف أشرف مراتب المخلوقات وهذه اللذات الحسية مانعة عنها كانت هذه اللذات أخس الأشياء ضرورة أنها كلما كان الشيء أشرف كان ضده العايق عنه والمنافي لحصوله أخس، فهذه وجوه دالة على كون الدنيا مذمومة لذاتها.

فأما الوجوه الدالة على كونها مذمومة لأمر لازم لها فكثيرة، ونحن نشير إلى بعضها، فنقول:

الأول: أنها سريعة الزوال، قربة الانقضاء، ومعلوم أن الإنسان إذا أحب شيئاً، ثم اتصل بمحبه والتذ بمواصلته ابتهج بالاختلاط به ثم إنه فارقه وانفصل عنه، تألم بسبب ذلك الفراق، ويكون مقدار التألم الحاصل بسبب مفارقه مساوياً لمقدار الالتذاذ الحاصل بسبب موصلته، وإذا كان كذلك فكلما كان حب الدنيا أشد في هذه الحياة كانت الآلام الحاصلة بمفارقه بعد الموت والحسرات المترادفة هناك أقوى وأكمل، ثم مع حصول التساوي من هذا الوجه حصل الترجيح لجانب الآلام، فهذه اللذات منقطعة وتلك الآلام غير منقطعة، فلهذا السبب صارت اللذات الجسمانية مذمومة (الورقة ٢٧٨ ظ) عند العقلاء.

الثاني: أن لذاتها غير خالصة بل هي ممزوجة بالآلام والحسرات^(١) بل الإنسان لو تأمل لوجد اللذة قطرة والألم بحرًا لا ساحل له^(٢)، ونحن ننبه على معاهد هذا الترجيح.

فنقول: هذا الترجيح حاصل من وجوه:

(١) المخطوطة: الحسرات.

(٢) المخطوطة: بحر لا مال له.

أولها: أن الضرر منه ثلاثة، الماضي والحال والمستقبل:

أما الماضي فنقول: الأحوال التي كانت حاصلة للإنسان في الزمان الماضي، إما أن يقال: إنها كانت أسباباً للسعادة واللذة، أو كانت أسباباً للألم، أو كنت غير موجبة لا لذلك ولا لهذا، فإن قدرنا أنها كانت موجبة للسعادة والغبطة، فإما أن يقال: إنها بقيت أو ما بقيت فإنها موجبة^(١) للسعادة، وقد بقيت إلى الوقت الحاضر، فمن المعلوم لا مرتبة إلا وفوقها مراتب غير متناهية هي أعلى وأكمل منها، وإذا كان كذلك فكلما ابتهج الإنسان بتلك السعادة التي كانت حاصلة في الماضي، وبقيت إلى الزمان الحاضر حاصلة في قلبه شعور سائر^(٢) المراتب التي ما وجدها وما وصل إليها، فيقع في قلبه أنواع من الحسرة بسبب ما فاتته من تلك السعادات.

وأما إن كانت الأحوال الماضية موجبة للسعادة ثم إنها ما بقيت بل فاتت، فكلما تذكر الإنسان تلك المراتب الفانية اشتعلت نيران الحسرة في قلبه بسبب فواتها بعد حصولها وزوالها بعد وجودها.

وأما إن كانت تلك الأحوال لا موجبة للسعادة ولا للشقاوة، فحينئذ كانت من باب العبث الذي لا فائدة فيه، وكلما تذكر الإنسان تلك الأحوال عرف أنه قد ضيع ذلك الذي مر من عمره في العبث الذي <لا> فائدة فيه، مع أنه كان يمكنه أن يصرف أوقاته في اكتساب السعادات العالية والدرجات الرفيعة، وحينئذ تشتعل نيران الحسرة والأسف في قلبه بسبب تضييع العمر، ثم إنه ربما رأى أقرانه وأشباهه قد اجتهدوا في سالف العمر في طلب الفضائل وفازوا بسبب ذلك الجد والاجهد فائزين بالمناقب العالية والمراتب الشريفة، فإذا رأى نفسه نازلاً خسيئاً متخلفاً عن

(١) المخطوطة: فإن موجبة السعادة.

(٢) المخطوطة: شعور بسائر المراتب.

أقرانه وأشباهه مات غمًا وأسفًا، فثبت أن تأمله في الأحوال الماضية لا يفيد إلا الحزن والأسف.

وأما الحالة الراهنة القائمة فأمر عجيب، وذلك لأنها لا بد وأن تكون نهاية الماضي وبداية المستقبل، ومتى كان ذلك منقسمًا^(١)، وليس كذلك، إذ لو كان ذلك الوقت منقسمًا لكان بعض الأجزاء المعرضة قبل البعض، فحيث لا يكون كله حاضرًا، هذا خلف.

وإذا عرفت هذا ظهر أنه لا يمكن أن يكون الزمان الذي هو مقدار طرف العين حاضرًا؛ لأن ذلك الزمان حصل فيه حركة طرف الجفن على سطح الحدقة، وسطح الحدقة منقسم بأقسام ولا نهاية لها عند الحكماء، وبأقسام كثيرة متناهية عند غيرهم، وعلى هذا التقدير يكون الآن الحاضر قسمًا من تلك الأقسام الكثيرة الخارجة عن الحد والحصر من اللمحة الواحدة، وهذا القدر القليل ما لا يتصوره العقل، ولا يضبطه الحس والخيال، فامتنع أن يحصل فيه الالتذاذ والابتهاج الحقيقي في نفس الأمر، وما سوى ذلك الآن الذي لا ينقسم فبعضه ماض وبعضه مستقبل، وكلاهما معدومان في الحال، فثبت أن هذه الأشياء التي تظن أنها سعادات فهي ليست كذلك في أنفسها، بل هي خيالات فاسدة وأوهام باطلة.

الثاني: أن عادة الإنسان (الورقة ٢٧٩ و) أن كل ما كان حاصلًا له وموجودًا بالفعل عنده فإنه لا يلتذ به ولا يميل قلبه إليه، بل لا يلتذ إلا بوجودان المفقود وطلب المعدوم، فعلمنا أن الإنسان لا يلتذ بما كان حاصلًا في الحال، وأما المستقبل إما^(٢)

(١) المخطوطة: ذلك منقسمة.

(٢) المخطوطة: وأما المستقبل ما يوافقه أو يخالفه.

يوافقه أو يخالفه، وإذا كان كذلك لم نكن ننظر^(١) في المستقبل الأشياء للخوف الشديد والفرع التام، فثبت بما ذكرنا أن الأزمنة الثلاثة: الماضي والحال والمستقبل.

ونظر الإنسان في أي واحد منها كان يوجب الغم الشديد والحسرة والألم والتفرة، والخوف الشديد، فثبت بما ذكرناه أن الإنسان لا ينفك عن الغم والحزن إلى هذه الأحوال.

الموجب الثاني من موجبات استيلاء الغم والحزن على الإنسان، وذلك لأن الإنسان إما أن يعيش بحيث يكون مختلطاً بالناس أو بحيث يكون منفرداً عنهم.

أما الأول فإنه سبب قوي للغم والحزن والوحشة، فإن المخالطة موجبة للمنازعة إما في الحال وإما في المستقبل، إما في كل الأمور أو في بعضها، والمنازعة موجبة لقصد^(٢) كل واحد من المتنازعين قهر صاحبه بوجه ما والمقهورية موجبة للغم والحزن.

وأما الثاني وهو أن يعيش منفرداً عنهم فذاك أيضاً من أقوى موجبات الغم، إلا أن الإنسان خلق بحيث لا تكمل مصالحه البتة إلا بالجمع العظيم، فإذا انفرد عن ذلك الجمع اختلف مصالحه، فثبت أن حياة الإنسان مع المخالطة بالغير توجب الرحمة والوحشة، ومع الانفراد توجب الوحشة والكآبة، فثبت أن لا خلاص البتة عن الهموم والآلام.

الموجب الثالث من موجبات الغم والحزن، وهو إما أن يكون أكمل من غيره أو مساوياً له أو أنقص منه، فإن كان أكمل من غيره كان ذلك الغير ناقصاً، والنقص

(١) المخطوطة: لم يكن مطره في المستقبل الأشياء إلخ.

(٢) المخطوطة: قصد.

مبغوض لذاته مكروه لعينه، فذلك الناقص لا يمكنه دفع النقص عن نفسه إلا بإبطال كون ذلك الغير أكمل، وما كان من لوازم المطلوب لذاته يكون أيضًا مطلوبًا، فلهذا السبب حيل الناقص على السعي في إبطال كمال الكامل إما إبطالًا في نفسه وذاته، وإما بإخفاء ذلك الكمال عن أعين الناس، وكل واحد من هذين القسمين فإنه حالة منافية بالذات لذلك الكمال وموجبة وقوع الحزن وألم القلب وتشويش الخاطر.

وأما إن كان مساويًا لغيره فنقول: الكمال محبوب لذاته فلا جرم كان كل واحد من المتساويين يريد^(١) إرادة حازمة أن يجعل نفسه أكمل من غيره وأعلى منه وأشرف، لكن كون كل واحد منهما أعلى من الآخر محال، فلهذا السبب لا بد وأن يقع بينهما التنازع الشديد والتحارب التام، وقد عرفت أن المنازعة سبب لحصول الخوف والغم والوحشة، وأيضًا فهذان المتساويان إن صار أحدهما مرجوحًا فقد تألم قلبه جدًّا؛ لأن حصول المرجوحية مكروه بالذات، وذلك مؤلم للقلب، وإن صار راجحًا تألم قلبه ذلك المرجوح، ثم إن ذلك المرجوح يسعى بأقصى ما يقدر عليه على إزالة^(٢) تلك المرجوحية، لكن زوال مرجوحيته يوجب زوال راجحية الراجح، وذلك مكروه له بالذات، فذلك الراجح يخاف من زوال تلك الصفة عنه، وذلك الخوف موجب للألم، فثبت أن الإنسان إن حضر مع من يساويه فإنه لا ينفك عن الغم والحسرات^(٣)، وأما إن كان مرجوحًا بالنسبة إلى غيره فالمرجوح كلما نظر إلى الراجح فرأى ما معه من الرفعة والبهجة والسرور، وجد نفسه محرومًا عنها، فلا شك أنه تشتعل نيران (الورقة ٢٧٩ ظ) الحسرات^(٤) في قلبه، وأيضًا فالراجح يجعل المرجوح

(١) المخطوطة: مرید إرادة حازمة.

(٢) المخطوطة: على أن إزالة إلخ.

(٣) المخطوطة: الحسرات.

(٤) المخطوطة: الحسرات.

نصيباً للموحشات وهدفاً للمؤذيات، وكل ذلك مما يغم القلب؛ فثبت أن الإنسان سواء كان أكمل من الغير أو مساوياً له أو أنقص منه، فإنه لا ينفك البتة من الغم والحسرة وتوحش الصدر وألم القلب.

الموجب الرابع من موجبات الغم والحزن أنه لا يشك أن الإنسان له عقل يهديه وهوى يريده، والهوى الذي يريده له أعوان كثيرة؛ وهي الشهوة والغضب والحرص والحواس الظاهرة والباطنة.

أما العقل فليس له في جوهر الإنسان صفة أخرى تقويه، فكان العقل أضعف من الهوى لا محالة لهذا السبب، وأيضاً فالإنسان من أول فطرته كان مطيعاً للذات الحسية منقاداً لها مقبلاً عليها.

وأما نور العقل فلا يظهر فيه <إلا> بعد مدة من عمره، وقالوا: العلم في الصغر كالنقش في الحجر، والحكماء قالوا: إن التكرير سبب لحصول الملكات العقلية، وإذا كان كذلك كان انجذاب النفس إلى اللذات الحسية أكمل من انجذابها إلى اللذات العقلية، ولا معنى للهوى إلا الانجذاب إلى اللذات الجسمانية والسعادات الحسية، فثبت أن جانب الهوى راجح على جانب العقل رجحاناً كثيراً.

إذا عرفت هذا فنقول: مقتضى ما ذكرناه أن يكون أغلب الأفعال الصادرة عن الإنسان يكون من مقتضيات الهوى ومن جنس الأفعال الذميمة، ثم إن الإنسان بعد إقدامه عليها وفراغه منها، وانصرافه عنها يبقى العقل فارغاً عن منازعة الهوى، فحينئذ يطلع الإنسان على قبورها وسخافتها، واشتغالها على الوجوه الكريهة الذميمة، ولكنه إنما يطلع بعقله على هذه القبائح بعد وقوعها وبعد وقوع الفعل لا يمكن دفعها ومنعها، فلا يبقى مع الإنسان إلا الحسرة والندامة والخجالة.

ولما بيّنا إقدام الإنسان على مقتضيات الهوى هو الغالب الراجح بحكم ما قدمنا أن يكون بقاءه في الغم والحسرة هو الغالب الراجح، وذلك يدل على أنه يجب أن يكون الإنسان في أغلب أحواله ملازمًا للحسرات مقارنةً للزفرات.

الموجب الخامس من موجبات الغم أن درجات السعادة والرفعة غير متناهية وتحصيل ما لا نهاية له محال، ينتج أن حصول جميع الدرجات للإنسان محال، وقد ثبت أن تكرير العقل موجب للمكلة. فالإنسان كلما كانت مواظبته على اللذات الجسمانية أكثر، كان ميله إلى ذلك الالتذاذ أكثر وأقوى، وكلما كان ميله إلى الالتذاذ أقوى كان طلبه لاستجذاب ما كان مفقودًا أكثر، ولما كان تحصيل تلك المراتب التي لا نهاية لها محال لزم آخر الأمر أن يبقى الطلب الشديد المتأكد مع امتناع حصول المطلوب في ذلك يوجب الألم الغذاء.

وثبت أن الميل إلى اللذات يوجب الآلام بتقدير حصولها، وأما بتقدير عدم حصولها فحصول الآلام^(١) أظهر، ولهذا السبب قال بعض الحكماء المحققين: من أراد أن يستغني عن الدنيا بالدنيا كان كمن أطفأ^(٢) النار بالتبن، فثبت بهذه الوجوه (الورقة ٢٨٠و) أنه يمتنع^(٣) أن تكون لذات الدنيا خالية عن الغموم والهموم، وكلها آلام وأسقام.

ثم إنك إذا تأملت في أحوال الفقراء تفكرت في أمورهم وما هم فيه من الإنكاد وتوجه المؤذيات، وقصد الأعداء، وترادف الأحزان وجدتها بحرًا لا ساحل له، واللذة التي تحصل للإنسان تكون كالقطرة في البحر، فثبت بما ذكرناه أن اللذات

(١) المخطوطة: الام.

(٢) المخطوطة: طفى.

(٣) المخطوطة: انه لا يمتنع.

الجسمانية مخلوطة بالآلام والأسقام والمؤذيات، فلا جرم كانت مذمومة من هذا الوجه.

السبب الثالث من الأسباب الخارجية الموجبة لكون الدنيا مذمومة هو أن الغالب أن الإنسان الذي يكون خسيئاً في نفسه وقوته وحسبه ونسبه، يكون راجحاً في السعادات الجسمانية على من كان شريعاً في نفسه وعقله وحسبه ونسبه ودينه، ولهذا قال عليه السلام: «لو كانت الدنيا تزن عند الله جناح بعوضة لما سقى كافراً منها شربة ماء».

أما السبب الرابع من خاصة اللذات الجسمانية أنك كلما سددت منها ثلثة انفتحت عليك ثلثة كثيرة هكذا إلى ما لا نهاية له. ومثاله: أن الإنسان إذا ضعف عن الشيء واشترى فرساً فحينئذ يحتاج إلى خادم يخدم الفرس وإلى قرية يحصل منها علفه، وإلى إسطبل يربط فيه الفرس، ثم إن احتياجه إلى كل واحد من هذه الأشياء تفتح عليه أبواباً كثيرة من الحاجات أكثر ما تقدم، وهكذا^(١) إلى غير النهاية، ولهذا السبب نقل عن عيسى عليه السلام أنه قال: «إن مهمات الدنيا لا تتم بالإصلاح والتكميل وإنما تتم بالترك والإعراض».

(١) المخلوطة: وهكذي.

القسم الثاني من الكتاب
في علاج ما يتعلق بالشهوة
وفيه فصول:

الفصل الأول

في حب المال

اعلم أن الآيات الكثيرة قد وردت في مدح المال تارة وفي ذمه أخرى.

أما آيات المدح فهو قوله: > {قل ما أنفقتم من خير فللوالدين والأقربين}،
{يا أيها الذين آمنوا أنفقوا مما رزقناكم} إلخ، {وابتغوا من فضل الله} <^(١).

وأما آيات الذم نحو قوله تعالى: {لا تلهكم أموالكم ولا أولادكم عن ذكر الله
* ومن يفعل ذلك فأولئك هم الخاسرون}، وقوله: {إنما أموالكم وأولادكم فتنة}،
وقوله: {ألهاكم التكاثر}.

ولما تعارضت الآيات فلا بد من التوفيق، وطريق التوفيق لا يمكن للإنسان إلا
ببيان مراتب الفضائل، وهي ثلاثة:

النفسانية: وهي العلوم، والأخلاق الفاضلة.

والبدنية: وهي الصحة والجمال.

والخارجية: وهذه الخارجية منها قريبة وهي الطعام والشراب وهما يخدمان
البدن، والبدن يخدم النفس، والنفس يستكمل بالعلوم والأخلاق الفاضلة، فهذان
مخدومان على الإطلاق.

(١) هذه الآيات غير موجودة في المخطوطة.

«ومنها بعيدة، وهي المال»^(١) والمال خادم على الإطلاق، فإن صُرف المال إلى تحصيل العلوم وتهذيب الأخلاق كان محموداً، وإن صرف إلى اللذات الحسية التي عرفت كونها مذمومة كان مذموماً.

فهذا طريق التوفيق بين هذه النصوص لأنه ^(٢) بالأول يحصل السعادة الأبدية، وبالثاني يحصل الشقاوة الأبدية.

(١) هذه العبارة ليست في المخطوطة.

(٢) المخطوطة: لأن.

الفصل الثاني

في أنه كيف يتوصل بالمال إلى اكتساب السعادة الروحانية

المال إما أن يصرفه الإنسان إلى نفع نفسه أو إلى نفع غيره، أما الأول فهو أن الإنسان خلق محتاجاً إلى المطعم والملبس والسكن والمنكح، فإن لم يدفع عنه الحاجات لم يقدر على اكتساب الكمالات في قوته النظرية والعملية، لكن تلك الحاجات لا تندفع ولا تتحصل إلا بالمال، (الورقة ٢٨٠ ظ) فكان في المال معونة من هذا الوجه على اكتساب السعادات الروحانية.

وأما الثاني، وهو ما إذا صرف الإنسان ماله إلى غيره، فذلك الغير إما أن يكون معيناً أو غير معين.

أما القسم الأول، وهو صرف المال إلى شخص معين، فإما أن يكون ذلك الصرف لدفع ضرر، وهو كما إذا دفع بعض أمواله إلى بعض الظلمة ليتخلص عن ظلمه أو يدفع إلى شاعر فخاف أن يقع فيه، وأن يهجوهُ لئلا يفعل ذلك، وإما أن يكون ذلك الصرف لغرض تحصيل النفع، وذلك النفع إما أن يكون دنيوياً أو أخروياً.

والأول قسمان:

أحدهما: أنه إذا كان مشغولاً أبداً باكتساب الفضائل النفسانية من العلوم والأخلاق لم يتفرغ للقيام لمصالحه الدنيوية، فيحتاج إلى من يخدمه في هذه المصالح، فيحتاج إلى صرف طائفة من ماله إليه عوضاً عن تلك الخدمة.

الثاني: أن يبذل طائف من ماله لأجل المروءة وإكرام الأضياف، كل ذلك حسن محمود، وأما الذي يكون للنفع الأخرى فهو كالزكاة^(١) والصدقات.

وأما القسم الثاني وهو الذي يدفع ماله إلى شخص غير معين كبناء المساجد والقناطر^(٢) والرباطات ودور المرضى، وحفر الآبار والمصانع، ونصب جار الماء في الطرقات، فهو أيضًا حسن، وهو بيان الانتفاع بالمال.

وأما بيان ما فيه من الآفات فمن وجوه:

الأول: أن الشهوات الجسدية غالبية على الطباع، فإذا حصلت القدرة على تحصيل تلك اللذات، وعند حصول القدرة مع الداعي وزوال العائق يقع الفعل.

الثاني: أن عند حصول المال يتنعم الإنسان بالمباحات ظاهرًا؛ لأن الداعي قائم والمانع زائل فيقع الفعل، ثم إذا أُلِف ذلك التنعم ربما^(٣) قل ماله ولم يمكنه أن يصبر على ذلك التنعم فيقع بسببه في الكسب الحرام، وينفتح عليه بهذا السبب جميع أبواب الأخلاق الذميمة.

الثالث: أن حفظ المال صعب عسير وما لم يصرف الإنسان كل جهده إليه لم يبق محفوظًا، وانصراف قلبه إلى هذا المهم يمنعه عن الاشتغال بذكر الله تعالى، «لأنه ما جعل لرجل من قلبين في جوفه».

(١) المخطوطة: كالزكوات.

(٢) المخطوطة: القناطر.

(٣) المخطوطة: وبها.

الفصل الثالث

في الحرص والبخل

الحرص: هو السعي التام في تحصيل المال عند عدمه أو عند قلته.

والبخل: هو السعي التام في إمساكه عند وجوده، فحب المال حاصل في الأمرين، إلا أن حب الجمع والتحصيل هو الحرص، وحب الإبقاء هو البخل.

إذا عرفت هذا، فنقول: لحب المال سببان:

أحدهما: أن المال سبب القدرة والقدرة كمال، والكمال محبوب لذاته، والمفضي إلى المحبوب محبوب، فالمال محبوب.

الثاني: أن المال يقتضي دفع الحاجة، ودفع الحاجة مطلوب، والمفضي إلى المطلوب مطلوب، والفرق بين هذين الوجهين ظاهر، فإن الشيخ المريض المشرف على الموت إذا كانت معه أموال عظيمة خارجة عن حصره، فإذا أخبر في هذه الحالة أنه سرق ماله أو أغير عليه فإنه يتأذى بذلك مع علمه بأنه لا فائدة له فيه، وليس هذا التأذي لاحتياجه إليه لأنه عالم بأنه يموت غداً، فدل ذلك على أنه إنما تأذى لأنه بخيل، إنه زالت قدرته بسبب القدر الذي زال من ماله، وزوال القدرة زوال الكمال، وزوال الكمال نقص مبغوض لذاته.

إذا عرض هذا فلننظر (الورقة ٢٨١و) في علاج البخل، وذلك من وجوه:

الأول: أن يسعى الرجل في تقليل^(١) حاجاته، لأنه إذا قلّت حاجاته قلّ تعبهُ وميله إلى تحصيل <ما>^(٢) يدفع تلك الحاجات؛ لأن إعدام الشيء قبل حصوله غير معقول، ولا شك أن هذه الحاجة إما حاجة انتفاعه هو بذلك المال أو حاجة متصلبه.

أما الأول فيعالج طول الأمل بكثرة ذكر الموت، والتأمل في موت الأقران ويصرف همه إلى أنه لا يمكنه الانتفاع بالمال إلا في الزمان الحاضر، ثم إنه يكتفي من المطعم والملبس والمسكن بأقل ما يحتاج إليه ويعد على نفسه باب التنعّات، وحينئذ يقل حرصه على تحصيل المال بسبب نفسه.

وأما الثاني فيعالج بترك الالتفات إلى الولد بأن الله خلقه وخلق معه رزقه، وكم من ولد لم يرث من أبيه ما لا ثم صار أغنى منه، أو أغنى الخلق، وكم من ولد ورث أموالاً عظيمة ثم صار أشد الناس فقراً.

الثاني: أن يتأمل في الآيات والأحاديث الواردة في ذم البخل ومدح السخاء، والوعد بالثواب العظيم في السخاء، والوعيد^(٣) بالعقاب العظيم في البخل.

الثالث: كثرة التأمل في أحوال البخلاء ونفرة طباع الأفاضل من الناس منهم، وإطباق أهل العلم على ذمهم، فإنه ما من بخيل إلا ويستقبح البخل من غيره، وحينئذ يعلم أن حاله في قلب غيره كحال سائر البخلاء في قلبه.

الرابع: أن يتأمل في المال ويعلم أنه لا سبيل له إلى الانتفاع به إلا عند إخراجه من اليد.

(١) المخطوطة: تعليل.

(٢) المخطوطة: تحصيل يدفع إلخ.

(٣) المخطوطة: الوعد.

والمنافع إما جسدانية وهي قليلة حقيرة، ولا حاجة في تحصيلها إلى المال الكثير، وإما روحانية وحينئذ يقطع الإنسان بأنه لا فائدة من المال بتحصيل هذه الفوائد الروحانية، والأغراض النافعة، فكأنه قطع الوسيلة عن المقصود وذلك جهل.

الخامس: يتفكر أنه وإن بالغ في إمساك المال إلا أنه قد يتفق سبب تضييع المال، ولا يبقى منه حمد^(١) ولا أجر، أما إذا صار مصرّوفاً إلى وجوه الخيرات بقي^(٢) الحمد والأجر عند الله تعالى كما قال: {ما عندكم ينفد وما عند الله باق}.

السادس: الإنسان إذا عجز عن الإنفاق يبقى كالأسير في قبضة استيلاء حب المال، وإذا قدر على الإنفاق صار كالمستولي عليه والظاهر له، وكون الإنسان قاهراً لغيره خير له من كونه مقهوراً؛ لأن الأول صفة الحق، والثاني صفة الهيولي، كما قال الله: {هو الغني وأنتم الفقراء}.

السابع: أنه إذا أمسك وما أنفقه فلا بد وأن يبقى ذلك المال بعد موته، فكل من أخذه بعد موته يقول: هذا المال إنما جمعه ذلك البخيل الملعون فيصرفه في وجوه منافع نفسه ولا يذكر ذلك الميت إلا باللعن، ولا يبقى من ماله أثر في حقه إلا الذم في الدنيا والعقاب في الآخرة.

وأما إذا صرف الإنسان ماله إلى مصارف الخيرات بقي له الثناء الجميل في الدنيا والثواب الجزيل في العقبى.

(١) المخطوطة: حمل.

(٢) المخطوطة: ففي.

الثامن: أن شركاء البخيل في صفة البخل هم البخلاء الأشقياء المذمومون المهانون، ولو كان جوادًا سخيًا كان شركاؤه في ذلك الأنبياء والأولياء وأفاضل الحكماء وأكابر الناس.

التاسع: الاستقراء دل على أنه تعالى يفتح أبواب الرزق والراحة والرحمة على الأسخياء، أما البخلاء فإنهم يكونون أبدًا في الضيق والضنك والشدة وظلمة القلب، وأكثر الأمر يتفق لهم بذلك إنفاق^(١) أكثر أموالهم دفعة على رغم آناهم، والسبب فيه أن الأسباب الكلية متوجهة إلى إيصال النفع والخيرات إلى المحتاجين، فمن كانت حرفته هذه الحرفة كانت تلك الأسباب الكلية معاضدة له، ومن كان بالضد كان على مضادة الأسباب الكلية.

العاشر: أن السخي يكون ممدوحًا محمودًا عند الكافة، والبخيل مبغوضًا ممقوتًا، فالسخي بذل المال ووجد عرضه ملك الأرواح، والبخيل أمسك المال فبقى محرومًا عن ملك الأرواح، ولما كانت الأرواح البشرية من جوهر الملائكة، وكان الذهب والفضة من جنس الجمادات كان التفاوت كثيرًا.

وأيضًا فهأنا سبب آخر وهو أن السخاء لما كان محبوبًا عند الخلق فهم يعنونه على تحصيل مهماته، والبخيل إذا كان مبغوضًا بقي محرومًا عن تلك الإعانة، وإعانة الخلق له في تحصيل مطالبه سبب ظاهر لكثرة أمواله، والسخاء وإن كان ينقص المال ظاهرًا^(٢) لكنه يزيد من الوجه الذي ذكرنا، والبخل وإن كان يفيد حفظ المال ظاهرًا لكنه يوجب نقصانه من الوجه الذي ذكرناه.

(١) المخطوطة: «... انفاق بذلك...».

(٢) المخطوطة: ظاهر.

وأيضًا فها هنا، وهو أن الناس لما علموا من الإنسان كونه سخيًّا تطابقت همهم على تحصيل الأموال الكثيرة له رجاء منهم أن رفعها إليهم، وإذا علموا كونه بخيلًا تطابقت همهم الخلق على أن يصير ممنوعًا عن الأموال، وقد عرف أن همهم الخلق لها تأثير شديد.

الحادي عشر: أن السخي حيث ما حضر فرحت القلوب بحضوره واستبشرت الأرواح نحو مقدمه والبخيل بالضد منه، ولذلك قيل: النفس الخيرة كالشمس النيرة.

الثاني عشر: أن البخيل عند قرب الموت لا بد وأن يتمنى الإنفاق وإيصال الخيرات إلى الناس؛ لأن حرصه عبارة عن شدة رغبته في إمساك ذلك المال لنفسه، فإذا تيقن بنزول الموت علم أنه لا يمكنه حفظ المال في الحياة الدنيا، ويعلم أنه لا سبيل له إلا استصحابه معه، فحينئذ يهون عليه صرفه عند القرب من الموت في وجوه الخيرات، وربما كان في ذلك الوقت لا يجد لسانًا ناطقًا ولا عقلًا هاديًا، ويصير مبتلى^(١) بكرب الموت، وأقاربه لا يلتفتون إلى قوله، فيصير ذلك من أعظم الحسرات في قلبه، وإليه الإشارة بقوله تعالى: {وأنفقوا مما رزقناكم من قبل أن يأتي أحدكم الموت فيقول رب لولا أخرتني إلى أجل قريب فأصدق وأكون من الصالحين} * ولن يؤخر الله نفسا إذا جاء أجلها { الآية فثبت أن حرص الحريص وبخل البخيل لا يوصلان إلا الغم والحسرة قبل الموت وعند الموت، وأما [بعده]^(٢) فنعوذ بالله منه.

الثالث عشر: يجب على العاقل أن يعلم أنه لا نهاية لمراتب تلك الأموال فإن ملك مائة ألف دينار وإن كان لذيذًا إلا أن ملك ألف ألف دينار ألد، إذا ثبت هذا

(١) المخطوطة: مبتلا.

(٢) المخطوطة: هذا اللفظ مطموس.

فنقول: النفس لا يصل إلى مرتبة من هذه المراتب إلا ويقوى التذاذها لوجدان تلك المرتبة وهي عالمة بأن القدر بما فوق تلك المرتبة ألد من وجدان تلك المرتبة مع العلم بأن القدر بما فوق تلك المرتبة ألد، فثبت أن جمع المال لا يخلص عن مرض الحرص بل يقويه ويزيد في قوته.

أما إذا منع النفس عن الفوز بتلك المرتبة صار كالعاشق الذي يمنع عن الالتذاذ بمعشوقه، فإن هناك يقل العشق^(١) ويزول هذا المرض.

الرابع عشر: أن الإنسان لا يمكنه أن يسعى في طلب المال إلا^(٢) عند الاستعانة بالغير، وإظهار الحاجة إليه، وهذه الحاجة وما فيها من الذل ناجزة^(٣)، وأما حصول ذلك المال وحصول الانتفاع به فموهوم، ولحمل الضرر الناجز لوجدان النفع الخسيس الموهوم لا يليق بالعاقل.

وأيضًا إذا احتاج إليهم صار كالعبد لهم يفعل ما أرادوه ويترك ما كرهوه، والقانع المانع نفسه عنهم لا يلتفت إليهم والممنوع مطلوب، والغالب أن من لا يلتفت إليهم يخدموه ورغبوا في الاتصال به، فصاروا كالعبيد له، فالخريص عبد والقانع حر، ولهذا قيل: «احتج إلى من شئت تكن أسيره، واستغن عمن شئت تكن نظيره، وأحسن إلى من شئت تكن أميره».

(١) المخطوطة: هذا اللفظ غير واضح يمكن أن يقرأ «العشق».

(٢) المخطوطة: لا.

(٣) المخطوطة: فاحره.

الخامس عشر: إذا اعتاد التنعم بكثرة المال فلعله يتفق سبب يوجب هلاك المال فيتألم بفوات عادات التنعم، ثم يحمله ذلك على كثرة الجد والاجتهاد في الكسب والطلب حال الشيخوخة وضعف البدن فيقع في الشقاء الشديد.

السادس عشر: يجب عليه أن يستحضر في ذمته أن المال لا فائدة فيه إلا التوسل به إلى اللذات الجسدية، ثم يتأمل فيها ذكرناه في معالجة^(١) اللذات الجسدية.

السابع عشر: لعله يتعب في طلب المال في حال ثم يفوت قبل الانتفاع به، فيكون التعب عليه والانتفاع لغيره، أما إذا صرفه إلى وجوه الخيرات كان التعب وإن وقع عليه إلا أن نفعه يعود إليه وهو للغير بعد موت الجسد.

الثامن عشر^(٢): أن المواظبة على القناعة يفيد ملكة الاستغناء عن الشيء، والتنعم بطيبات الدنيا ولذاتها تفيد ملكة الاستغناء بالشيء ودوام الحاجة إليه، والاستغناء عن الشيء أكمل من الاستغناء بالشيء؛ لأن الأول صفة الحق، والثاني صفة الخلق، ولأن الأول استغناء صرف، والثاني استغناء ممتزجة بالحاجة.

التاسع عشر^(٣): رزقه إن قدر له فلا حاجة إلى الطلب، وإن لم يقدر لم ينفع الطلب ولا الحرص، ولقائل أن يقول: هذا يقتضي أن لا يسعى في طلب المعارف واكتساب الفضائل ولا في تحصيل الأكل والشرب ودفع المضرات، فإنه إن قدر حصل وإن لم يقدر لم يحصل، الجواب: أن البحث والاستقراء أدانا إلى أن الأرزاق قد رأيناها تحصل هجماً بلا سعي ولا طلب تارة، ورأيناها يفوت الطالب المتعوب

(١) المخطوطة: المعالج.

(٢) المخطوطة: التاسع عشر.

(٣) المخطوطة: العشرون.

المجد، وأما العلوم والفضائل^(١) فقلما حصلت هجماً على الفور ولا بغير طلب وتعلم ووجه آخر.

العشرون^(٢): أن صاحب المال يحتاج إلى الجهد الشديد في حفظه وصونه عن الآفات والهلاك، بل إن تلف حصل له الغم الشديد، وإن لم يتلف فلا يزال خائفاً عليه متعوباً لأجله. أما المتجرد عن المال باكتساب كمالات النفس فإنه خالٍ عن هذا الخوف والتعب.

الحادي والعشرون^(٣): أن أموال الدنيا وعروضها عدوة لله تعالى ولأوليائه؛ لأنها تشغلهم عن تحصيل الجنة، وعدوة لأعداء الله؛ لأنها تسوقهم إلى النار، وعدوة لنفسها؛ لأنها يأكل بعضها بعضاً، فإن صاحب المال يحتاج في خزنه وحفظه إلى الخزائن والأعلاق وإلى التحصين والتوفيق وإلى الخزائن والأعوان، وإلى العساكر والجنود، وكل ذلك يحتاج إلى الحرج منه والنفقات، فثبت أن المال يأكل بعضه ويفني نفسه.

الثاني^(٤) والعشرون: محب المال محب لكل جزء من أجزائه وهو لصدد الآفات والنقص، وفوات المحبوب مؤلم، فكل من (الورقة ٢٨ ظ) كان ماله أكثر كان عدد أحبابه أكثر، ومصائبه بأفاتهم أكثر، فلا جرم تعظم مصائبه وتدوم^(٥) أحزابه أو تتواصل. فهذا هو الكلام في علاج صفة البخل وفرط محبة الله وذلك بطريق العلم.

(١) المخطوطة: ولا الفضائل.

(٢) المخطوطة: الحادي والعشرون.

(٣) المخطوطة: الثاني والعشرون.

(٤) المخطوطة: الثالث.

(٥) المخطوطة: وقدوم.

الفصل الرابع

أما علاج البخل^(١) بطريق العمل فمن وجوه:

الأول: أن يجالس الفقراء ويتباعد عن مجالسة الأغنياء والمتنعمين، فإنه بالطبع^(٢) يميل إلى ذلك فيتعب القلب إما بتحصيله أو لفواته، فمجالسة الفقراء المنقطعين إلى الله يطيب القلب ويرضيه ويخفف الهم، قال عليه السلام: «اللهم أحيني مسكيناً واحشني في زمرة المساكين».

والغنى مظنة الانجذاب عن الله، كما أن الفقر مظنة الانجذاب إلى الله والإعراض عما سواه.

الثاني: أن البخيل إذا تأمل ما ذكرناه وقررناه من مدام البخل ومحاسن السخاء فلا بد أن يميل إلى اختيار المحاسن والمحامد، فينبغي له أن يبادر إلى البذل والجود قبل أن يعارضه الشيطان بشبه يصدده^(٣) عن ذلك ويعيقه عنه فإن هذا دأبه.

يُحكى أن بعض المشائخ دخل إلى الخلاء نزع خاتمته أو بعض ثيابه وصاح بتلميذ له، فأعطاه وأمره أن يهبه لشخص عينه، فقال له «ألا صبرت أن تخرج»، قال: «خفت أن يتغير خاطري عن ذلك أو يشح نفسي به، فبادرت».

الثالث: أن البخيل عبارة عن فرط عشق المال، والعشق إذا تمكّن فهو مرض شديد، ومن أجود أدويته البعد عن المعشوق، والرحيل عن بلد هو فيها فيمكن

(١) المخطوطة: علاجه.

(٢) المخطوطة: الطبع.

(٣) المخطوطة: يصدده.

السلو عنه، فكَذلك المال يجب أن يبعد بالإنفاق ليزول عشقه عن القلب، فيزول صفة البخل المذمومة.

الرابع: أنه من لطائف الحيل في هذا الباب أن يخذع نفسه بحسن الاسم والاشتهار فيما بين الناس بالجود والكرم، فيتقل نفسه^(١) عن هذا المرض ويزول عنه، وكذلك من يريد علاج البخل أن يشتغل بإنفاق المال كيفما اتفق له، وأن لا يقول: إن هذا الإنفاق جايـز، وهذا غير جائـز؛ لأن المقصود إزالة عشق المال عن قلبه، وذلك لا يحصل إلا بالإفراط في إهانتـه، وتميـز بعض جهات الإنفاق عن بعض عزازًا لا إهانة.

ولذلك قالوا: إن البخل لو رمى ماله في البحر أو أحرقه بالنار لكان خيرًا^(٢) من أن يمسكه، وإذا حصل له خديعة نفسه باشتهار اسم الجود والكرم، ينبغي أن لا يحصل في ذلك مزلة الريا، فإنه مرض آخر أشد من الأول، والحاصل أن المعالج لهذه الأخلاق الذميمة يسلط بعضها على بعض، فيسلط الشهوة على الغضب ويكسر سورتـه بها، وبالضد، فكذا^(٣) هاهنا.

والبخل عبارة عن طلب ملك الأموال، والريا عبارة عن طلب ملك الأرواح، والجمع بينهما محال، فكل من كان أخذ الأمرين في قلبه أقوى عاجله بتسليط الجانب الآخر بشرط أن لا يقوى الجانب الآخر فيكون كمن انتقل من مرض مهلك إلى آخر مهلك.

(١) المخطوطة: نفس.

(٢) المخطوطة: خير.

(٣) المخطوطة: فكذى.

الخامس: أن يتفق للإنسان أستاذ مشفق فكل شيء عرف منه أنه يتعلق قلبه به أخرجته عن قلبه بعد أن يخرجته عن يده ويبطله عليه، ولا يزال يفعل به ذلك إلى أن يضعف ميله إلى تلك الأشياء.

الحاصل: أنه كما أن كثرة الأفعال تفيد الملكة الراسخة القوية فكذا^(١) كثرة المفارقة توجب ضعف تلك الملكة.

(١) المخطوطة: فكذى.

الفصل الخامس

في حقيقة البخل والجود

المال مُعَدُّ لأن يصرف في المهمات (الورقة ٢٨٣و)، فالإمساك حيث يجب البذل بخل، والبذل حيث يجب الإمساك تبذير، والتوسط بينهما هو المحمود، وإليه الإشارة بقوله تعالى: {ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط}، وقال: {والذين إذا انفقوا ولم يسرفوا ولم يقتروا وكان بين ذلك قواماً}.

فحاصل الكلام: أن الذي يجب بذله إذا لم يبذله فهو البخل، ثم الذي يجب بذله قسمان: واجب الشرع وواجب بالمروءة، فمن منع واحداً^(١) منهما فهو بخيل إلا أن الذي يمنع واجب الشرع فهو أبخل، وهو كمانع الزكاة ومانع أهله وعياله النفقة، والذي يتمم الخبيث لا يطيب له أن يعطي من الطيب، فهو أيضاً بخيل. وأما واجب المروءة فهو منع البر والمضائق، واستعمال المضائق في المحقرات فإنها قبيحة، ثم هذا الاستقباح يختلف باختلاف الأحوال والاعتبارات.

فالأول بسبب الفاعل ممن كثر ماله يستقبح منه ما لا يستقبح ممن يقل ماله، وأيضاً يستقبح من الرجل العقل ما لا يستقبح من الصبي والمرأة، ويستقبح من الحر ما لا يستقبح من العبد.

الثاني بسبب المضاف إليه فإنه مستقبح المضائق مع الأهل والولد بما لا يستقبح المضائق فيه مع الأجانب.

الثالث ما فيه من المضائق فإنها تستقبح في الطعام ما لا يستقبح في غيره.

(١) المخطوطة: واحد.

الرابع يتعلق بالوقت، فإن المضائقة يستقبح في أوقات، ولا يستقبح في أوقات أخرى، وبالجمله فهذه الأحوال غير مضبوطة في نفس الأمر، والرجوع فيه إلى الأمر الظاهر، ويمكن أن يضبط ذلك، فيقال: قد ثبت أن المال خادم والطعام والشراب فهما خادمان للبدن، وهو خادم للنفس، وهي خادمة للفضائل العلمية والخلقية، فالمال هو الخادم الآخر، وهذه الأشياء مخدمه للمال، فكل مال انصرف إلى تحصيل مرتبة من مراتب هذه الأشياء التي سمينها بالمخدومة كان ذلك سخاوة، والامتناع منه يكون بخلاً، وكل مال انصرف إلى شيء آخر غير هذه المراتب كان ذلك تبذيراً.

الفصل السادس^(١)

قد عرفت أن السخي هو الذي يبذل من المال ما يجب عليه بذله إما بسبب الشرع وإما بسبب المروءة، والبخيل هو الذي لا يفعل ذلك.

فأما الجواد فدرجته أعلى من درجة السخي، وذلك أن حقيقة الجود هو إفادة ما ينبغي لا لعوض، فلعل من يهب السكين لمن يعلم من حاله أن يقتل نفسه بها أو يقتل غيره لا يكون جواداً، ولعل من يعطي ليستعيض^(٢) شيئاً آخر لم يكن جواداً، إلا أن عدم طلب العوض بالكلية لا يتصور إلا من الله تعالى، أما الآدمي فإنه لا يبذل الشيء إلا لغرض؛ إما لثواب^(٣) الآخرة أو اكتساب الفضيلة النفسانية المسماة بالجود، وتطهير النفس عن رذيلة البخل سمي جواداً، أما إذا كان الباعث على البذل هو الخوف من هجو الشعر أو من ملامة الخلق أو ما يتوقعه من نفع يصل إليه من المنعم عليه، فذلك ليس بجود؛ لأنه إنما أتى بهذا الفعل على سبب الضرورة.

(١) المخطوطة: الرابع.

(٢) المخطوطة: ليستوعظن.

(٣) المخطوطة: ثواب.

فصل <سابع>

الكلام في الجاه

قد عرفت كل واحد من هذه الأحوال إنما تتكون عن اعتقاد حال بخيل^(١) فها هنا يكون كذلك، أما الاعتقاد فهو أن الإنسان إذا اعتقد في غيره أنه إنما يبخل منه في خصلة من الخصال الدينية تولد عن هذا الاعتقاد (الورقة ٢٨٣ ظ) حالة نفسانية مخصوصة، وتولد عن تلك الحالة أعمال مخصوصة وهي القيام بخدمته والثناء عليه بلسانه وترك المنازعة والتعظيم والمفاتحة بالسلام، وتسليم الصدر في المحافل، والجاه عبارة عن ذلك الاعتقاد الموجب تلك الحالة النفسانية المؤثرة في هذه الأحوال الجسدانية.

السبب الموجب لـحب الجاه

كما أن ملك الذهب والفضة يفيد القدرة على تحصيل الأغراض فكذلك ملك الأرواح يفيد القدرة على تحصيل الأغراض، إلا أن الجاه أحب من المال عند ذوي الهمم العلية، فإن لملك القلوب ترجيحاً^(٢) على ملك الأموال من ثلاثة أوجه:

أحدها: أن التوصل بالجاه إلى المال أيسر من التوصل بالمال إلى الجاه، فالعالم أو الزاهد الذي له جاه في القلوب لو^(٣) قصد اكتساب المال تيسر له ذلك، فإن قلت: الإنسان متى صار ملكاً للغير صار ماله ملكاً لذلك الغير، أما الرجل الخسيس الذي لا يتصف بصفة كمال إذا وجد كنزاً أو أراد أن يتوصل به إلى الجاه لم يتيسر له،

(١) المخطوطة: حال وبخيل.

(٢) المخطوطة: ترجيح.

(٣) المخطوطة: أو.

فالحاصل أن مالك الجاه مالك المال^(١) ولا ينعكس، فكان الجاه أفضل من المال وأحب.

والثاني: وهو أن الأرواح من جنس عالم الملائكة، والذهب والفضة من الجمادات، والتفاوت بين جوهر الملائكة وبين جوهر الجمادات كثير، والأشرف أولى بالمحبة من الأخس، فلا جرم كان الجاه أحب من المال.

الثالث: ليس الذي يحتاج الإنسان إليه من المال بخاصة نفسه قليل كالمأكل والملبوس، وإنما يحتاج الإنسان إلى المال الكثير ليتوصل به إلى أن يصير مخدومًا لغيره، وإن كان غير خادم^(٢) له، والمخدومية عبارة عن التفرد بصفات الحلال والعزة وهو محبوب لذاته، فالجاه يوجب حصول هذا التفرد بلا واسطة والمال يوجبه بواسطة؛ فذلك الأول أحب.

الرابع: أن ملك القلوب ينمو ويتزايد بذاته، فإن القلوب إذا دعيت لشخص واعتقدت كماله بعلم أو عمل أو وضحت الألسنة بالثناء عليه، وكل من سمع ذلك الثناء اعتقد أيضًا فيه، فثبت أن الجاه ينمو^(٣) بذاته، وأما المال فإنه لا ينمو^(٤) ولا يتزايد بذاته؛ فكان الأول أحب.

ومن الناس من قال: إن الجاه إنما يراد ليكون صوتًا للمال، فإن من لا جاه له لا يمكنه حفظ ماله عن الهلاك، والتابع أخس من المتبوع، فهذا الإنسان يكون المال

(١) المخطوطة: مالك للجاه مالك للمال.

(٢) المخطوطة: غير خادما له.

(٣) المخطوطة: ينمو.

(٤) المخطوطة: لا ينمو.

عنده أثرًا^(١) من الجاه، إلا أن الطبيعة البهيمية تكون غالبية على هذا الإنسان؛ لأن المال من جنس المحسوسات، والجاه من جنس المجردات، فكل من كانت البهيمية أغلب عليه كان حب المال عنده أثر، وكل من كانت الروحانية عليه أغلب كان الجاه عنده أثر^(٢).

السبب الموجب لحب المال والجاه

له سببان:

أحدهما: أن حاجات الإنسان غير متناهية ولا دافع لها إلا المال ولازم المطلوب مطلوب، فلا جرم لزم أن يكون لا نهاية لحب المال، والجاه صوان المال وحافظ له، فصار الجاه أيضًا محبوبًا حبًا لا نهاية له.

الثاني: ما ذكرنا أن ملك المال وملك القلوب قدرة والقدرة كمال، والكمال محبوب لذاته، فهذه الأشياء محبوبة لذواتها، وهذه القدرة بالنسبة إلى كل واحد من أعيان الأموال وأعيان الأرواح مملكته، فلا جرم كانت محبوبة مطلوبة لأعداد غير متناهية^(٣).

وأيضًا كون كل (الورقة ٢٨٤و) الأموال مملوكة وكون كل القلوب مملوكة يقتضي توحيده بالمالكية والاستعداد والقهر، والتوحد بالكمال أيضًا غاية الكمال، والكمال محبوب لذاته، والاستكثار من ملاك الأموال، ومن تملك القلوب تقلل من الشركة.

(١) المخطوطة: عنده أثر.

(٢) المخطوطة: الجاه عنده اثره.

(٣) المخطوطة: للأعداد الغير متناهية.

وكلما كان التوحيد مطلوباً لذاته كل ما كان أقرب^(١) إلى ثبوت التوحيد وإلى نفي الشركاء كان أولى بالمحبة، فهذا هو السبب في حب جمع الأموال وكثرة الكنوز، حتى لو كان للعبد واديان من ذهب لا بتغى وراءهما ثالثاً، وهو السبب أيضاً في حبه لاتساع الجاه وانتشار^(٢) الصيت إلى أقاصي البلاد التي يعلم قطعاً أنه لا يصل إليها ولا شاهدها ولا أهلها، ولا ينتفع بهم البتة فإنه مع ذلك يلتذ غاية الالتذاز ببلوغ صفته إلى هذه البلاد.

(١) المخطوطة: كلما أقرب كان إلى إلخ.

(٢) المخطوطة: وأشار.

فصل <ثامن> أجنبني عن هذا الباب

وهو في بيان الكمالات الحقيقية والوهمية

اعلم أن الكمال إما أن يعتبر في الذات أو في الصفات أو في الأفعال.

أما الكمال في الذات فهو من وجهين:

الأول: أن يكون واجب الوجود لذاته لا يتعلق وجوده بغيره أصلاً، وأن يكون واجب الوجود في جميع صفاته من جميع جهاته، ولو افتقر في شيء من صفاته إلى غيره لزم منه كونه مفتقراً في ذاته إلى غيره، على ما تبين ذلك في العلوم الحقيقية.

الثاني: أن يكون منفرداً بذاته ولذاته في ذلك الكمال دون المساواة في الكمال؛ لأن المساواة توجب النقصان، لكن فيضان الكمالات عنه لا يوجب النقصان البتة؛ لأن كل كمال حصل للمعلول فهو في الحقيقة حاصل للعلة، فإشراق نور الشمس في جميع الآفاق لا يوجب نقصاناً في الشمس بل هو الدليل على غاية كمالها، أما لو وُجدت شمس أخرى تساوي هذه^(١) الشمس في الرتبة والإشراق، كان ذلك نقصاناً في هذه الشمس، ومعلوم أن كل ما سوى الواجب لذاته كامل^(٢) في ذاته بذاته من هذين الوجهين.

وأما كمال الصفات فهو في العلم والقدرة، أما كمال العلم فهو لله تعالى وهو من ثلاثة أوجه:

(١) المخطوطة: هذا.

(٢) المخطوطة: كاملاً.

الأول: أنه تعالى عالم بجميع المعلومات ولذلك كلما كان العبد أكثر علماً كان أقرب إلى الله تعالى.

الثاني: كون العلم جلياً منكشفاً انكشافاً تاماً، لا محالة يخالطه احتمال النقيضين، وكذلك كلما كانت علوم العبد أجلى وأظهر، كان أقرب إلى الله تعالى.

الثالث: كون العلم باقياً ممتنع التغير، فلذلك كلما كانت علوم العبد أبعد عن الذم كان أقرب إلى الله تعالى.

والمعلومات قسمان: متغيرات وأزليات؛ أما المتغيرات فيلزم من تغيرها تغير العلم بها، لو بقي بعدها لكان ذلك جهلاً لا علماً^(١)، ولو لم يبق فهو المطلوب، وأمثال هذه العلوم لا تكون كما لا البتة.

أما المعلومات الباقية فالعلم بها يكون باقياً وهو كالعلم بالماهيات المجردة، والتصديقات التي يمتنع التغير عليها كالعلم بوجوب الواجبات، وامتناع الممتنعات.

فثبت أن كمال العلم ليس إلا بسبب هذه الاعتبارات، فكل علم حصل للعبد موصوفاً بهذه الصفات كان ذلك العلم كمالاً للعبد، وما لا يكون كذلك لا يكون البتة من باب الكمالات.

والقسم الأول وهو الذي يكون صفة كمال هو الذي بقي مع العبد قبل الموت، (الورقة ٢٨٤ ظ) وعند الموت وبعد الموت، ويكون هذا العلم نوراً للعارفين بعد الموت يسعى نورهم بين أيديهم وبأيمانهم يقولون: ربنا أتمم لنا نورنا؛ أي تكون هذه

(١) المخطوطة: «لو بقي بعدها... جهلاً لا علماً» هذه الجملة مكتوبة مرتين.

العلوم رأس مال يتوصل بها إلى كشف مالم ينكشف في الدنيا، كما أن من معه سراج خفي فإنه يجوز أن يصير ذلك سبباً لزيادة النور بل يقتبس منه سراج آخر أقوى منه، ومن لم يحصل معه في الحياة الدنيا شيئاً^(١) من هذه العلوم لم يكن له طمع في استكمال هذا النور بعد الموت، فيبقى بعد الموت كمن مثله في الظلمات ليس بخارج منها، بل {كظلمات في بحر لجى يغشاه موج من فوقه موج}.

وأما القسم الثاني وهي العلوم المتعلقة بالمعلومات المتغيرة وهي كعلم اللغات والتفسير والفقه والأخبار فشيء منها لا يبقى ولا يحصل للنفس بسببها كمال البتة. أما القدرة بكمالها كونها مستفيدة بالتأثير والإيجاد والإبداع والإخراج من العدم إلى الوجود.

وأقول: إن الغزالي -رحمة الله عليه- بين أن كمال الذات لا يحصل إلا عند التفرد والوحدانية، فإذا ن يجب عليه أن يعرف بأنه لا مؤثر في الإخراج من العدم إلى الوجود إلا الله تعالى، إذ لو شاركها غيرها في هذه المؤثرية لوجب أن يقدر ذلك في كون القدرة الإلهية كاملة، ولو قال بهذا الأصل للزم أن لا يثبت شيئاً يؤثر في شيء إلا قدرة الله، وذلك يبطل أصل الفلسفة.

ثم قال: أما القدرة فليس للعبد فيها كمال حقيقي بل للعبد علم حقيقي، وإنما القدرة الحقيقية لله تعالى وما يحدث من الأشياء عقيب إرادته وقدرته فهي حادثة بإحداث الله تعالى.

(١) المخطوطة: شيء.

ولقائل أن يقول: مذهبك في هذه المسألة ليس^(١) إلا مذهب الحكماء، وعندهم أن القدرة مع الداعية الحادثة يوجبان الفعل بهذا الفعل مستند إلى الله تعالى؛ بمعنى أنه تعالى هو الذي أوجد القدرة والداعية الموجبتين لهذا الفعل، وأيضاً فعنده أن حصول المشاركة يوجب النقصان، وهاهنا قد سلم أن للعبد علماً حقيقياً^(٢) فهذا يلزم وقوع النقص في علم الله تعالى، فإن لم يلزم هذا فكيف أدعي لو حصل ما يساوي الله تعالى في وجوب الوجود لزم النقصان.

فثبت أن هذه الكلمات ضعيفة في علاج حب المال وهو من وجوه:

الأول: أن حب المال والجاه تأثر وانفعال لها بالنسبة إلى المال وإلى الجاه، والتأثر ضعف ونقصان، وعدم حب المال والجاه قوة للنفس لسببها لم يتأثر للمال ولا للجاه، فالحالة الأولى صفة من صفات الهيولي، والحالة الثانية صفة من صفات الحق، والذي يقرر ذلك على سبيل التمثيل أن الإنسان إذا وضع أصبعه على جسم واعتمد عليه فتأثر ذلك الجسم بذلك الاعتماد دل ذلك على أن ذلك الجسم المتأثر له طبيعة ضعيفة قابلة للتأثر من القوى.

أما إذا لم يتأثر كالحديد دل على أن ذلك الجسم له طبيعة قوية شديدة مفيضة للبقاء والدوام، فالتأثر يدل على كمال الضعف وقبول الفناء، وأما عدم التأثر فيدل على القوة والبقاء والدوام والاستغناء. فالنفس إذا تأثرت بحب المال والجاه دل ذلك على ضعف جوهر تلك النفس.

(١) المخطوطة: السن.

(٢) المخطوطة: علم حقيقي.

ثم إن مراتب هذا التأثير كثيرة، فكلما كان ذلك التأثير أقوى وأشد كان ضعف النفس ودناءتها أشد، وكلما كان عدم التأثير أشد وعدم الالتفات إليه (الورقة ٢٨٥ و) وقلة المبالاة به كانت النفس أشد قوة وأكمل وجودًا وأبعد عن طبيعة العدم والانفعال، وأصحاب علم الأخلاق يعبرون عن هذا المعنى فيقولون في القسم الأول: إنها نفس مطبوعة على طبيعة العبودية وملكة الهيولي، والثاني نفس مطبوعة على الحرية وصفاء الجوهر وعدم التأثير.

﴿الفصل التاسع﴾

في بيان أن طلب الجاه قد يكون واجباً

وقد يكون مندوباً ومباحاً مكروهاً وحراماً

فنقول: الجاه والمال إما أن يحصل بنفسه أو يحاول الإنسان تحصيله.

أما الأول فلا بأس به؛ لأنه لا جاه أوسع من جاه رسول الله صلى الله عليه وسلم وجاه الخلفاء الراشدين، ومن بعدهم من علماء الدين، ولهم فيه الجلالة العظيمة ولا عيب عليهم فيه.

وأما القسم الثاني وهو طلب المال والجاه فنقول هذا على مراتب:

المرتبة الأولى: أن يكون واجباً وهو قسبان: تارة في الدين، وتارة في الدنيا.

أما في الدين، فهو أن الرسول صلى الله عليه وسلم إنما بُعث لدعوة الخلق إلى الحق، ولا بد أن لا يظهر لهم إلا على الوجه الأحسن حتى يصير ذلك سبباً لأن يقبلوا قوله، وإلا صارت أحواله منفرة، فهاهنا طلب الجاه بقدر هذه الحاجة واجب، قال إبراهيم عليه السلام: {واجعل لي لسان صدق في الآخرين}.

وأيضاً علماء الدين إليهم الرجوع في أمر الدين والفتوى وجب عليهم طلب الجاه بقدر ما يكمل أغراضهم في الدين.

وأما في الدنيا فهو أن الإنسان خلق محتاجاً، ولا يمكنه دفع حاجاته الضرورية إلا بالمال ولا يمكن حفظ ذلك المال إلا بالجاه، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، فطلب^(١) ذلك القدر من الجاه واجب.

ثم نقول: هذه الحاجة إما أن تكون جسمانية أو روحانية، أما الجسمانية فهو أن المقدار المعين من الطعام والشراب والملبس والمسكن الذي لو لم يحصل لوقع الإنسان إما في الموت أو المرض، فتحصيله واجب بالجاه والمال اللذين^(٢) لا يمكن تحصيل ذلك القدر إلا بهما.

وأما الروحانية فهو أن طلب العلم ربما احتاج من مصالح المطعم والمشرب والملبس إلى أمور فوق القدر الأول، فإذا كان ذلك العلم علماً يجب عليه طلبه كان المال والجاه اللذان لا يمكن تحصيل ذلك العلم إلا بهما يكون واجب التحصيل.

المرتبة الثانية: المال والجاه اللذان يكون تحصيلهما غير واجب لكنه يكون مندوباً إليه، وذلك لأن القدر الذي لا يمكن بقاء الحياة إلا به ولا يحصل ضروريات الدين إلا معه غير، والقدر الذي لا يمكن كمال هذه الأفعال إلا به فهو غير، فلما كان الأول من قسم الواجبات كان هذا التالي من المندوبات، فإن الإنسان إذا كان بحيث لو لم يكن فارغ البال طيب النفس بالكلية لم يتمكن من طلب العلوم الدقيقة ولم يقدر على المباحث الغامضة، فكل مال وجاه لا يمكن تحصيل تلك الحالة إلا معه كان طلبها مندوباً، ولهذا قال يوسف عليه السلام: {اجعلني على خزائن الأرض} * إني حفيظ عليم {، وطلب المال عند ذلك الملك والسبب فيه ما ذكرنا.

(١) المخطوطة: فحفظ، وفوق هذا اللفظ «فطلب».

(٢) المخطوطة: اللذان.

المرتبة الثالثة: طلب المال والجاه (الورقة ٢٨٥ ظ) بشرط أن يكون ذلك الطلب مباحاً وهو ما إذا عرض نوع فضيلة من فضائله التي يكون هو صادق فيها ليحصل له في قلوب بعض الناس جاه ومنزلة فهذا من باب المباحات^(١)، إلا أن بقاء هذه الحالة على هذا الحد متعذر جداً؛ لأن الإنسان إذا التذ بطلب الجاه، فقد يدعو التذاه إلى طلب الزيادة عليه، وقد يمكنه طلب الزيادة بالصدق العاري عن التلبس فحينئذ يقع الكذب، فلما كان بقاء هذه الحالة الموصوفة بكونها مباحة على ذلك الحد أمراً متعذراً لا جرم كان الأولى الاحتراز عنه.

المرتبة الرابعة: المكروه وهو ما إذا علم الإنسان شدة ميل طبعه إلى طلب الجاه والتذاه به فيكره له طلب الجاه بالصدق؛ لأن الداعية الطبيعية لما كانت قوية فإذا التذ بها ألفها وسرَّ بها، فصارت تلك الحالة موجبة لإعراضه عن ذكر الله تعالى وكونها على هذا الخطر يوجب ترك الطلب.

المرتبة الخامسة: الحرام وهو أن يتوسل إلى طلب الجاه بالريا والكذب فهذا إلقاء التلبس في قلوب الناس والإعراض عن الصدق والصواب، والإقبال على الضلال والإضلال فكان حراماً، ثم إن التوسل إلى طلب الجاه بإظهار الصفات الحميدة مع كون الإنسان عارياً عنها، ليس له مرتبة واحدة، بل له مراتب لا نهاية لها في القلة والكثرة والضعف والشدة، فلا جرم لا نهاية للمراتب الأربعة في هذه المرتبة.

(١) المخطوطة: المباحة.

الفصل العاشر <

بيان السبب في حب الممدح والثناء

وبغض الهجو والذم

له أسباب: الأول أن عند الممدح يحصل شعور النفس بالكمال، والكمال محبوب لذاته، وكل محبوب إدراكه لذة، فلهذا السبب كان سماع الممدح لذيذاً^(١)، وتقريره أن الوصف الذي به مدح إما أن يكون جلياً ظاهراً أو خفياً مستوراً، فإن كان جلياً ظاهراً لم يقو الالتذاذ به، فإن السلطان القاهر الذي عظمته قدرته واتسعت مملكته إذا مدح بكونه لذلك لم يفرح به؛ لأنه لما كان الوجود كان الشعور به حاصلاً لكل أحد، والغرض من الممدح تحصيل الشعور به وهو حاصل فجرى هذا مجرى تكوين الكائن وتحصيل الحاصل وأنه لا فائدة فيه.

ثم هاهنا دقيقة وهي أنه من الجائز أن يكون الإنسان موصوفاً بصفات كثيرة، كل واحد منها يكون ظاهر الوجود فلا يلتذ الإنسان عند سماع كل واحد منها لكنه يلتذ بسماع مجموعها، والسبب فيه أن الذهن لا يحصل له شعور بالمجموع، وإذا كان كذلك كان ذلك المجموع أخفى من كل واحد منها، فلا جرم يلتذ الإنسان إذا مدح بمجموع تلك الصفات فوق ما يلتذ إذا مدح بكل واحد منها.

وأيضاً فحصول كل واحد منها أكثر وحصولها على الجمع أقل، فالممدح بالمجموع أقرب إلى الشعور بالتفرد، وقد ذكرنا أنه الكمال الحقيقي، فكلما كان أقرب منه كان إلى الكمال الحقيقي أقرب، فكان أسماعه ألد.

(١) المخطوطة: لذيد.

وأما القسم الثاني وهو أن يمدح بحصول صفات الكمال؛ إما كمال في الزهد أو كمال في القوة والسلطنة فذلك يورث اللذة من وجوه:

الأول: أن الممدوح ربما كان شاكًا فيه، فأقرار المادح بذلك كالشهادة على ثبوته فيه (الورقة ٢٨٦و) اعتقاده في حصول ذلك الكمال له، ويزول عنه الشك والريب، ولما كان حصول الكمال محبوبًا بالذات كان قوة الاعتقاد في حصوله أقوى وألذ، ولكن هذه اللذة من هذا الوجه إنما يحصل إذا صدر الثناء ممن لا لكذب ولا يخالف، وأما إذا كان كاذبًا مجازفًا فلا يحصل هذه اللذة.

الثاني: أن صدور ذلك المدح عن ذلك المادح يدل على أنه يقبله معتقدًا في كمال هذا الممدوح، واعتقاد الفضيلة يوجب كون الناقص منقادًا للكمال ومطوعًا له، فهذا المدح يدل على صيرورة ذلك المادح مسخرًا بتسخير هذا المدح وذلك نوع قدرة، والقدرة كمال، والكمال محبوب، ولهذا السبب كلما كان المادح أعلى^(١) شأنًا كان الالتذاذ بمدحه أكثر إلا أن الاستيلاء على الملك العظيم يقبل الاستيلاء على كل رعيته ولا ينعكس.

الثالث: أن ذلك المدح يسمعه الحاضرون سيصل إلى الغائبين وعند ذلك يصير السامعون معتقدين في فضيلته وجلالته، فيصيرون منقادين له، وذلك يوجب أن المدح إقرار بكونه أفضل، فيتضمن الإقرار بكون هذا القائل ناقصًا، وإقرار الإنسان بنقصان نفسه مكروه متعرض، فثبت أن النافي للإقرار بفضيلة الغير قائم، فإذا أقدم الإنسان على هذا الإقرار دل ذلك على أن الموجب للإقرار بهذه الفضيلة قد بلغ مبلغًا عظيمًا في القوة حتى حصل مع قيام المنافي وتلك القوة لا تنفك عن أحد أمرين؛ لأن تلك الصفات الحميدة إما أن يقال: إنها بلغت في القوة والظهور إلى حيث عجز هذا

(١) المخطوطة: أعلا.

المادح عن إنكاره، أو يقال: إنها وإن كانت مفقودة إلا أن هذا المادح بلغ في الخوف من هذا الممدوح إلى حيث أقدم على هذا المدح مع قيام صادقين قوين، وهما الإقرار بفضل الغير والإقدام على الكذب، ومتى كان الأمر كذلك استقر ذلك بغاية قدرة هذا الممدوح وقهره وغاية ضعف ذلك المادح وذلته، والقدرة من صفات الكمال، والكمال محبوب، وهذا المدح مشعر بهذا الكمال فلا جرم كان محبوباً.

فهذه الأسباب الأربعة هي الموجبة لحب المدح والثناء، فإن اجتمعت بالكلية كان الالتذاذ أكثر في الغاية القصوى، وإن حصل بعضها كان الالتذاذ بقدر ما حصل من هذه الأسباب.

أما العلة الأولى وهو استشعار الكمال فيندفع بأن يعلم الممدوح أنه غير صادق لكنه قصير بهذه^(١) الجهة، مختصر بجهة أخرى^(٢) وهي أن الممدوح يعلم أن إقدام هذا المادح على الكذب وعلى إظهار هذا الخضوع ليس إلا لاستماحتة وجذبه إليه بكونه يحب تسخيرته ويكرمه، وذلك إشعار لحصول القدرة من بعض الوجوه، فإن اعتقد الممدوح أن هذا المادح لم يقل هذا المدح عن الحاجة والضرورة انقلب إلى محض السخرية والاستهزاء بالممدوح.

(١) المخطوطة: هذه.

(٢) المخطوطة: مختصرة بجهته أخرى.

<الفصل الحادي عشر>

في علاج حب الجاه

قد عرفت أنه لا معنى للجاء إلا ملك قلوب الناس، وهذا وإن كان لذيذاً نظراً إلى حصول القدرة التي هي من صفات الكمال يلزمه لوازم مكروهة:

الأول: إن طلب المال وطلب الجاه انفعال للنفس، وتأثر فيها بحب المال وحب الجاه، والانفعال والتأثر من صفات الهيولي وقابلية العدم (الورقة ٢٨٦ ظ) وعدم الالتفات إلى المال.

والجاه عبارة عن قوة في النفس وشدة باعتبارها يمتنع من الانفعال من الغير وهذا هو صفة واجبة الوجود، فالحاصل أن طلب الجاه طلب للقدرة، والقدرة كمال في الصفة، وتأثر النفس لهذا الطلب يدل على كون الذات منفعة ومتأثرة وهو نقصان في الذات، وإذا وقع التعارض بين النقصان في الذات والنقصان في الصفة، فإن الأول أولى بالدفع.

الثاني: أن طلب الجاه لا يمكنه تحصيله إلا بتحصيل موجباته، وتلك الموجبات هي إن ظهرت^(١) لهم أبداً ما يعتقدونه فضيلة عن كل ما يعتقدون كونه رذيلة وذلك بدون النفاق، وأصل الفساد، فإن هذا الإنسان إن لقي أهل التشبيه ولا بد أن يظهر من نفسه الميل إلى التوحيد، وقس على هذا المثال جميع الأحوال المتباعدة في الدين وفي الدنيا، ثم إذا أتى بهذا النفاق القبيح بقي أبداً في خوف أن يفتضح ويظهر نفاقه

(١) المخطوطة: ظهر.

فيرجع^(١) عنه جميع الفرق، والنفس إذا وقعت في هذه الدركات فقد ضلت وخسرت وصارت من الهالكين.

الثالث: أن ملك القلوب إن سلم هذه المحنة فأخره الموت بل لو سجد لك كل من في المشرق والمغرب فإلى خمسين سنة لا يبقى الساجد ولا المسجود له بمثل هذه السعادة المشرفة على الزوال، فلا ينبغي أن يرجح على السعادة الباقية أبد الآباد، وهذا العلاج لا يتم إلا إذا نسبت مدة الحياة إلى ما سيحيي من غير الأبد، وذلك إنما يكون باستحقاق معنى الأبد على الوجه الذي لخصناه.

الرابع: وهو أن الجاه معناه التفرد بالحكم والاستيلاء والاستعلاء، ومعلوم أنه إن حصل لك هذا المعنى بقي كل من سواك^(٢) محروماً عنه، والحرمان عما يكون مطلوباً مكروه بالذات.

إذا عرفت هذا ظهر عندك حال كل من سواك من أهل المشرق والمغرب، أنهم ينازعونك في طلب الجاه ويحاولون^(٣) دفعك عنه ومنعك من الوصول إليه ممن طلب الجاه، فقد ألقا كل من سواه من أهل المشرق والمغرب إلى عدواته ومنازحته وإبطال حياته وإبطال جميع كمالاته، ومعلوم أنك واحد منهم، ولو قدرت على المقاومة^(٤) لم تقدر إلا على مقاومة واحد أو الاثنين، وإذا اجتمع قوم على مقاومتك قهروك ولا سيما إن اجتمع أهل المشرق والمغرب فلا بد وأن يقهروك وأن يوصلوا إليك كل شر

(١) المخطوطة: فرجع.

(٢) المخطوطة: سوال.

(٣) المخطوطة: ويحاولو دفعك.

(٤) المخطوطة: على المساومة إلخ.

ومحنة، اللهم إلا إذا صرت مؤدياً بالتائيدات الإلهية السماوية أو الإنفاقات الفلكية الغربية النادرة حتى تنجو^(١) منهم مدة قليلة إلا أن النادر لا عبرة به والمرجوح.

فثبت أن من طلب الجاه فكأنه حرك البحر الأعظم من الآفات، ويهدف لأن يحته الموج من كل جانب من غير أن يكون له عن ذلك مهرب، ولا دافع، وذلك مما لا يقدم عليه العاقل.

الخامس: وهو أن حصول الجاه مبني على ميل القلوب، وميل القلب إلى الاعتراف بفضيلة الغير لا يحصل إلا عند الاعتراف بفضيلته هو الأمر العرضي، ولا سيما من العرض السريع الزوال، ولهذا السبب كان الأصل في اعتقاد الإنسان في كون غيره أفضل منه هو العدم، فإن حصل فيزول عن قريب، ولما كان مدار الجاه على هذا الحرف وهو سريع الزوال، والذاتي أقوى من العرضي ولا سيما من العرض السريع الزوال، ثم بتقدير أن ينقلب الإنسان من لذة الجاه إلى ذلة الرد وعدم الجاه كانت تلك المشنقة في النهاية (الورقة ٢٨٧و) القصوى من الأسف واللذة الحاصلة من وجدان ذلك الجاه لا تقر^(٢) بهذه المذلة، وثبت أن الأولى ترك طلب الجاه.

السادس: أن لذة الجاه هو إقبال النفس على عالم المحسوسات، واشتغال باللذات المقتبسة منها، وهي مانعة للنفس عن الإقبال على عالم الروحانيات، والاشتغال بتلك اللذات العالية، وقد عرفت أنه لا مناسبة بين اللذات الفائضة من عالم الروحانيات إلى هذه اللذات الجسدية.

(١) المخطوطة: حتى تنجوا منهم.

(٢) المخطوطة: لا تقي.

السابع: أن لذة الجائع ليست لذة ظاهرة قاهرة تزيل عن القلب طلب اللذات الشهوانية، لكن طلب لذة الجاه لا سبيل له إلى وجدانها إلا بترك اللذات الشهوانية مع كونه متذكراً لها راغب النفس فيها، فهذا الشخص وإن سعد بوجدان لذة الجاه لكنه شقي بفقدان لذة الشهوة، ففقد الخير والمقابلة كأنه لا لذة أصلاً، أما الالتذاذ بالإقبال على عالم الروحانيات فهو التذاذ قاهر قوي لا يبقى معه شعور بشيء من الجسمانيات فضلاً عن الميل إليها والرغبة فيها، فاللذات العقلية خالصة من مخالطة شيء من آلام، ولذة الجاه مخلوطة بألم فقدان الشهوات، فكان الأول أفضل.

الثامن: أن صاحب الجاه، فإن كان يتخيل أنه ملك قلوب الخلق إلا أنه مخطئ، بل هو في الحقيقة مهان مملوك لكل الخلق؛ لأنه إذا مال قلبك إلى أن يعتقد^(١) أهل العالم وتحكم عليهم فقد صرت كالحائف الوجل من أن تقدم على أن ينفر كل واحد منهم عن الانقياد لك وتخرجه عن ربك^(٢)، والمشتغلين بخدمتك، وذلك يوجب أن تكون أبداً دائم التفحص عن أحوالهم، دائم البحث عن مراداتهم ومكروهااتهم حتى تكون مواظباً على مراداتهم، فقد صرت كالعبد الأسير لكل واحد من أولئك المريدين، ولو أخبرت بأن واحداً منهم رجع عن إرادتك وأعرض عن مبايعتك لتألم قلبك وتشوش فكرك.

فثبت أن من جعل نفسه شيخاً لطائفة فهو في الحقيقة صار كالعبد القن لكل واحد منهم، لا يلتذ إلا بالإقبال عليهم، ولا يغتم إلا بإعراضهم، وأما أولئك المريدون^(٣) فإن كل واحد منهم ليس إلا في قيد ذلك الرجل الواحد، فهذا المريد ليس

(١) المخطوطة: يفتقد.

(٢) المخطوطة: وتخرجه عريض والمشتغلين إلخ.

(٣) المخطوطة: المريد.

إلا عبدًا لرجل، وأما ذاك المراد فهو عبد لكل واحد من أولئك المريدین، فهكذا^(١) صاحب الجاه حاول ملك القلوب وهو في الحقيقة بلغ في المملوكية إلى أقصى الغايات وفي العبودية إلى أبلغ النهايات.

التاسع: أن صاحب الجاه لا ينقذ حاله عن أحد أمرين؛ إما في التزين للخلق واستخراج الطرق الجالبة لقلوبهم إليه، وإما في رفع الأمور التي تنقص تأثير الجلالة عليه.

إذا عرفت هذا، فنقول: أما الطرق الموجبة لحب الجاه فليست إلا إظهار ما يعتقد الناس كونه فضيلة، والأمور التي يعتقد الناس فيها أنها فضائل مختلفة بالبلدان والأزمان والأمزجة والأصناف والعادات وليس لها ضابط معلوم ولا قانون معين، ولما كان كذلك كانت الطرق الموجبة لزوال الجاه أيضًا غير مضبوطة، فصاحب الجاه مشغول الفكر يضبط ما لا ضبط له في الإيجاد وفي الإعدام، وذلك يستدعي توقيف الفكر وحبس النفس وشغل الهم وذلك يصده عن جميع خيرات الدنيا والآخرة، فيبقي عمره في استخراج الحيل التي يكون هو عالمًا بكونها من الأباطيل والأضاليل، وينقضي عمره في الخوف أن يحضر أحد يهتك ستره فيها ويكشف عن فضيحتة، ومعلوم أن ذلك بلاء لا بلاء فوقه (الورقة ٢٨٧ ظ) ولا عناء أزيد منه.

العاشر: أن كل من كان أكثر التذاذًا بالجاه فإذا بقي محرومًا عنه كان تألمه بفقدانه أشد وأشق، ولما تقابل هذا الوجدان بضرب من الحرمان فقد تعارضا وتساقتا، فوجب البقاء على الحالة الأصلية؛ فهذا هو الإشارة إلى العلاجات العملية.

الفصل الثاني عشر <

وأما العلاجات العملية، فهي من وجوه:

الأول: مباشرة أعمال مباحة يلام الإنسان عليها حتى يسقط من أعين الناس ويزول عنه لذة القبول، ويأنس بالخمول، وهذا هو طريق أصحاب الملامتية على أن فيهم من يقدم على صفة الفواحش ليسقطوا أنفسهم عن أعين الناس فيسلمون من آفات الجاه.

وقال الغزالي: وله شرايط:

الأول: أن هذا غير جازٍ لمن يقتدي به فإنه يوهن الدين في قلوب المسلمين.

الثاني: لا يجوز أن يقدم على المحرمات لهذا الغرض، بل له أن يفعل من المباحات ما يسقط قدره عند الناس.

روي أن بعض الملوك قصد بعض الزهاد، فلما علم تقربه منه أسرع إلى طعام عنده وجعل يأكله بشره ويعظم اللقمة، ويتضحك على الأكل ويصفق بيديه فلما نظر إليه الملك سقط من عينه وانصرف، فقال الزاهد: الحمد لله الذي صرفك عني.

أما العلاجات العملية: إذا أراد الإنسان علاج هذا المرض، فإما أن يكون في الموضع الذي عرفه فيه بالجاه وعلو القدر أو في موضع ما عرفه بذلك.

أما القسم الأول، فلا سبيل إليه إلا بطريقتين؛ إما بإعدام ما يوجد أو بإيجاد ما

يعدمه.

أما الأول، فنقول: لا شك أن الموجب لحصول الجاه ليس إلا إظهار الفضيلة فمن أراد علاج هذا المرض فليترك إظهار تلك الفضائل التي بإظهارها يتوسل إلى اكتساب ذلك الجاه، فإن لم ينفع ذلك في هذا الغرض فليظهر أمورًا يظن بها أنها أضداد تلك الفضائل، فإن الضد الطارئ لا بد وأن يزيل الضد السابق.

واعلم أنه كما يمكن إظهار ما ليس بفضيلة بحيث يظن به في الظاهر أنه فضيلة كذلك يمكن إظهار ما يكون في نفسه فضيلة بحيث يظن به في الظاهر أنه رذيلة، فإن من أكل الطعام الكثير مع إظهار الشره والضحك ومن أظهر التصفيق والرفض والعدو والتشبه بأفعال الصبيان والمجانين وكانت نيته في تلك الأفعال إزالة حب الجاه وإخلاص السر لله تعالى كانت تلك الأفعال في الحقيقة من أعظم الفضائل، وإن كان يظن بها أنها من الرذائل، كما أن من واطب على الصلوات والصيامات لقصد جلب قلوب الناس كانت تلك الأعمال في الحقيقة من أعظم الرذائل، وأن يظن بها أنها من الفضائل.

وأما القسم الثاني، وهو أن يريد إزالة الجاه في موضع لا يعرف بالجاه، فهذا لا طريق إليه إلا أن يسافر الإنسان إلى بلد لا يعرفونه ولا يطلعون على أحواله، ثم يخلط نفسه بالعوام ولا يأتي بفعل يميزه عن العوام، ويدل على فضيلته، فإذا فعل ذلك فقد يخلص عن آفات الجاه بالكلية.

ويقال: إن كيخسرو^(١) الملك لما ملك الأرض تآقت نفسه إلى العالم الإلهي، وعلم أنه لا سبيل إليه بالجمع بين الملك وذلك الأمر، فترك مملكته وسافر إلى موضع لم يعرف أحدًا إلى أين يذهب واشتغل بنفسه فهذا هو الطريق في هذا الباب.

(١) المخطوطة: كيخسروا.

<الفصل الثالث عشر>

(الورقة ٣٨٨و) بيان العلاج لكراهة الذم

اعلم أن أفعال أكثر الخلق موقوفة على ما يوافق رضى الناس رجاء المدح وخوف الذم، وطريق علاجه من وجوه:

الأول: أن الصفة التي يمدح الإنسان بها إما أن تكون موجودة أو معدومة، فإن كانت موجودة فإما أن تكون موجبة للمدح في نفس الأمر أو لا تكون موجبة، فإن كانت موجودة وكانت موجبة للمدح وجب أن لا يحصل الفرح بهذا المدح لوجوه:

أحدها: أن ذلك إنعام من الله تعالى يوجب الشكر، والظاهر أن الإنسان لم يقم لشكره كما ينبغي، فهذا الإنسان يجب أن يكون خوفه من التقصير عن القيام بشكر الله بتلك النعمة يمنعه عن الفرح لحصولها خوفاً من أن العواقب غير مستقرة، فلعلها تزول، فوجب أن يكون خوف زوالها مانعاً عن الفرح بها وبحصولها.

وثانيها: وهو أن فرحك بمدح هذا المادح مما يذهلك عن ذكر الله تعالى، فإن كان حصول تلك الصفة توجب الفرح فحصول العائق عن ذكر الله تعالى يوجب الغم، والفرح إذا أوجب الغم كان وجوده مفضياً إلى عدمه.

وثالثها: أن المؤثر في حصول تلك الفضيلة جود الله تعالى في تخصيصك بتلك النعمة، وأما قول المادح فهو إخبار صدق عن حصوله، وذلك تابع له، والمؤثر في الشيء أقوى من الأثر الذي يكون نافعا له ولا يختلف حاله بوجوده ولا بعدمه، فوجب أن يكون استغراق الإنسان في معرفة الله تعالى خصصه بتلك النعمة الجسيمة يذهله عن الفرح بالمدح.

وأما إن لم يحصل في قلبه شعور بأن ذلك من إنعام الله تعالى فوجب أن يكون حسرته بسبب هذه الغفلة أقوى من فرحه بسبب حصول تلك النعمة.

ورابعها: أن حصول تلك الصفة المحمودة بدون ذكر الذاكرين له نعمة من الله تعالى عليه؛ لأنه يصير خاليًا عما يوجب العجب والكبر والتهيه وحصولها مع ما يوجب تلك الأخلاق الذميمة المهلكة، ولا شك أن حصول تلك النعمة خالية عن كل الآفات أحب وأفضل من حصولها مقرونة بالآفات المهلكات فوجب أن لا يكون الحمد محبوبًا.

وخامسها: أن شعور الإنسان بحصول تلك الفضيلة حال ما كانت خالية عن مدح المادحين يوجب توجه القلب إلى فضل الله تعالى وإنعامه على العبد وشعوره بحصولها حال كونها مقرونة بمدح المادحين يوجب إنصراف القلب عن الحق إلى الخلق، ولا شك أن الأول أولى.

أما القسم الثاني إذا مدح بصفة حاصلة فيه إلا أن تلك الصفة لا توجب المدح في الحقيقة بل هي من جملة ما يوهم أنها توجب المدح بالقوة والنحل^(١) والنسب.

وعلاجه أن يتأمل في البراهين الدالة على أنها ليست من موجبات المدح بل هي أوهام بالجملة باطلة وخيالات فاسدة لا تفيد إلا شدة الجهل وتأكيد الغرور وتراكم الضلالات والبعد عن الله تعالى.

وأما القسم الثالث: إذا مدح بوصف غير حاصل فيه فحصول الفرح لهذا المدح غاية الجنون هو كما إذا مدح بالصلاة والورع والاشتغال بخدمة الله تعالى مع أنه

(١) المخطوطة: والجل.

يعرف أنه في قلبه وباطنه خالٍ من هذه الأفعال، وأنه ما أتى بهذه الطاعات الظاهرة إلا طالباً للمال والجاه، فهذه حالة التزوير والتدليس.

العلاج الثاني بحب المدح: أن ذلك المدح إما أن يكون كذباً أو صدقاً، فإن كان كذباً فالقائل يستوجب (الورقة ٢٨٨ ظ) العقاب على الكذب والسامع له الراضي به يستوجب العقاب على كونه راضياً بالمعصية، وإن كان صدقاً فالقائل إنما يقوله لغرض فاسد عاجل، والسامع لا بد وأن يحصل له العجب والته وذلك مما ينقص ثواب طاعته في الآخرة، ومما يوجب حصول نوع من العجب والفضيلة الخالية عن العجب أحب إلى الناس العقل ^(١) من الفضيلة المقرونة بالعجب.

العلاج الثالث: إن بعض الناس وإن كانوا يمدحون فهم ^(٢) في الأكثر يذمون، فإن عرض الإنسان نكتة ^(٣) لأن يفرح بالمدح فقد عرضه لأن يحزن ويتألم بسبب الذم أكثر، فهذا الإنسان الذي فعل هذا فقد سعى في تشويش مصالح الدنيا على نفسه بسبب كثرة الغموم الحاصلة عند ذم الناس، وسعى أيضاً في تشويش مصالح الآخرة بسبب أن المقبل على أحوال الخلق محجوب عن الحق.

علاج كراهية الذم: إن الذي ذمك إما أن يكون قد صدق فيما قال أو قصد النصح أو صدق وقصده الإيذاء، أو يكون كاذباً، فإن صدق وقصده النصح فلا يجب أن تذمه وتغضب عليه وتحقد بسببه، بل يجب أن تعد ذلك إنعاماً منه عليك؛ لأن من أهدى إليك عيوبك فقد أيقظك من رقدة الجهالة وهداك إلى المهلكة حتى تحترز عنها، وأما إن صدق وقصد به الإيذاء فإنه بالحقيقة قد انتفعت به وبقوله، إذ

(١) العقل جمع عاقل.

(٢) المخطوطة: فيهم.

(٣) المخطوطة: ملسه.

عرفك عنك إن كنت جاهلاً، أو ذكرك العيب إن كنت قد نسيت أو قبحه في عينك إن كنت قد استحسنته، وكل ذلك أسباب سعادتك وقد استفدت منه، فاشتغل بطلب موجبات^(١) السعادة وإزالة موجبات^(٢) الشقاوة، فقد انتهج لك أسبابها بسبب ما سمعته من المذمة، ألا ترى أنك إذا قصدت الدخول على ملك وثوبك ملوث بالقذر، فقال لك قائل: أيها الملوث بالقذر! طهر نفسك وحينئذ تدخل على الملوک، فيجب عليك أن تفرح بقوله؛ لأن هذا التنبيه غنيمه لك.

وجميع مساوئ^(٣) الأخلاق مهلكة، والإنسان لا يعرفها بالتمام إلا من قول أعدائه فيجب أن يغتنمه، فأما إن قصد العدو الإيذاء فذلك خيانة منه على رين نفسه وهو نعمة منه عليك، فلم تغضب بفعل هو نفع في حقك وضرر في حق عدوك؟

وأما القسم الثالث وهو أن يفتری عليك بما أنت بريء منه عند الله، فيجب أن لا تكره ذلك، ولا تشتغل بدمه، بل تتفكر في ثلاثة:

الأول: أنك إن خلوت من ذلك العيب فما خلوت عن كل العيوب، فاشكر الله تعالى إذ لم يطلع على عيوبك كلها الموجودة فيك وشغله بذكر ما أنت بريء عنه.

الثاني: أن سماع ذلك الكلام يوجب النفرة الشديدة عن مخالطة الخلق، ومن أعرض عن الخلق فقد توجه إلى خدمة الخلق لا محالة؛ لأن الإنسان يمتنع أن يبقى معطلاً، بل خلق فعلاً بالطبع، فالزم يدعوك من الخلق إلى الحق، والمدح يدعوك من الحق إلى الخلق، فما أعظم التفاوت!

(١) المخطوطة: موجات (في الموضعين).

(٢) المخطوطة: موجات (في الموضعين).

(٣) المخطوطة: ساوى.

الثالث: أن ذلك القائل قد صارت نفسه ملوثة برذيلة الكذب مع أن الله طهرك منها، فليكن شكرك وفرحك بهذه السلامة مذهلاً لك عن الحزن بسبب ذلك الذم.

الرابع: أنك إن اعتقدت أن ذلك الفعل منه فقط فإنك مشرك، وإن عرفت أنه بقضاء الله وقدره وهو باطل أو منه وهو^(١) عاجز معذور.

الخامس: كما أنه أدخل الغم في قلبك فصار قلبك معرضاً عن الخلق متوجهاً إلى الخلق، فكأنه خرب (الورقة ٢٨٩و) دنياك وعمّر دينك، وأما ذلك القائل فقد خرب دين نفسه بسبب ذلك القول، فيجب عليك بحكم الكرم أن تسعى في عمارة دينه، ولهذا قال عليه السلام: «اللهم اهد قومي فإنهم لا يعلمون».

السادس: أن تقطع طبعك عن أموال الخلق ومنافعهم، ومتى فعلت ذلك سهل عليك ذمهم لك ومدحهم لك؛ لأنه لا يرجى من مدحهم إلا وصول النفع من جهتهم، ولا مضرة في ذمهم إلا انقطاع منافعهم عنك، فإذا قطعت طبعك عن منافعهم استوى عندك مدحهم وذمهم.

السابع: أن يسلط صفة الكبر على نفسه ويعتقد في نفسه أنه أعلى من يزداد بمدح المادحين أو ينتقص بزم الدامين، أو يعتقد في ذلك المادح والذام أنه جار مجرى البهيمة، ومتى كان كذلك لم يبق في قوله أثر ولا فائدة، وقد ذكرنا طريقاً من طرق علاجها.

الثامن: أن ذلك الذم إن صدق فالذنب المذموم حيث اكتسب تلك الصفة الموجبة للمذمة، وإن كذب فذلك الذم للمذموم في الظاهر ولكنه ذم للذام في

(١) المخطوطة: اللفظ غير واضح.

الحقيقة فإن إقدامه على ذلك الكذب يدل على كونه متصفاً بالأخلاق القبيحة من الكذب والغيبة وخبث النفس، وإدخال الشبهات في القلوب.

التاسع: أن ذلك الدم إن كان صدقاً فهو إشاعة الفاحشة وذلك من لوم الطبع وخبث النفس، فوجب أن يشكر المذموم على أن صانه عن هذه الصفة، وإن كان كذباً كان ذلك إعراضاً عن تعظيم أمر الله وعن الشفقة على خلق الله، فوجب أن يكون فرح المذموم على أن صانه الله عنه بذهله عن الغم بسبب الدم.

العاشر: أن الذام إنما أقبل على ذلك الدم سعيًا منه في إدخال الحزن في قلب ذلك المذموم، فإن حصل ذلك الحزن فقد حصل غرض ذلك العدو، وإن لم يحصل بطل عليه سعيه وخاب جده وجهده، وذلك يدل على أن المذموم لم يقيم^(١) له وزنًا، وأنه يلحقه بالهائم والجمادات، فوجب أن لا يحزن المذموم عند سماع الدم لئلا يصل عدوه إلى مقصوده وغرضه.

(١) المخطوطة: لم يقيم / لم يقيم.

<الفصل الرابع عشر>

بيان اختلاف الناس في أحوال المدم والذم

للناس أربعة أحوال بالإضافة إلى الذم والمدح:

الحالة الأولى: أن يفرح بالمدح وبمدح المادح، ويحزن الذم وبذم الذام، وهذا حال الأكثرين وهو أخس الدرجات.

الحالة الثانية: أن لا يفرح بالمدح وأن يمسك لسانه وجوارحه عن مكافاته ويحزن بالذم، ولكنه يمسك لسانه عن مكافاته، وهذا أيضًا من باب النقصان لكنه بالإضافة إلى ما قبله كمال.

الحالة الثالثة: أنه يستوي عنده المدح والذم ولا يسوءه الذم ولا يسره المدح، وقد يظن بعض الناس هذه الحالة بنفسه، ولكنه يجب أن يمتحن نفسه وعلامة صدق هذه الحالة أن لا يجد في نفسه استئثارًا للذام عند تطويله الجلوس عنده أكثر ما يجد في المادح، وأن لا يجد في نفسه زيادة لذة^(١) ونشاط في قضاء حوائج المادح فوق ما يجده في قضاء حوائج الذم، وأن لا يكون انقطاع الذام عن مجلسه أهون عليه من انقطاع المادح.

فإن قيل: كيف يجوز أن يستوي عنده المدح والذم، والمدح يقتضي إقدام المادح على تعظيم حال ممدوحه وهو طاعة، والذم يقتضي إقدام الذام على الإساءة إلى أخيه المسلم (الورقة ٢٨٩ ظ) وهو معصية؟

قلنا: إن المذموم لو تفكر علم أن في الناس من ارتكب من الكبائر أكثر مما ارتكبه هذا الزام في مذمة المذموم، ثم إنه لا ينفر طبعه عنهم.

وأيضاً فالمادح الذي مدحه لا ينفك عن إقدامه على ذم غيره مع أنه لا يجد في قلبه نفرة عنه كما يجد لمدحه نفرة، والمذمة من حيث إنها معصية لا يختلف بأن يكون هو والمذموم أو غيره، فثبت أن ذلك المذموم إنما غضب طاعة لهواه لا طاعة لمولاه، وإن الشيطان يخيل إليه أنه من الدين وأن الله قد جعله ممن قال في حقه: {قل هل ننبئكم بالأخسرين أعمالاً الذين ضل سعيهم في الحياة الدنيا وهم} ^(١) إلخ ^(٢).

الحالة الرابعة: أن يكره المدح ويحب الذم؛ لأنه يعلم أن المدح يحره من نور عينية ^(٣) جلال الله الحق إلى ظلمات عالم الخلق، والذم يهدي إليه عيوبه ويرده عن ظلمات عالم الخلق إلى أنوار عالم الحق. فهذه ^(٤) المراتب التي ذكرها الشيخ الغزالي.

وعندي في هذا الباب حالة خامسة: وهو أن يصير فارغاً عن المدح وعن الذم بالكلية فلا يحبها ولا يبغضها ولا يلتفت قلبه إليهما، وهذه ^(٥) درجة الصديقين المستغرقين في نور جلال الله تعالى، لا يبقى في قلبه محل إلى الالتفات إلى غير الله، ومن لا يتصور الشيء لا يمكنه أن يحبه أو يبغضه.

(١) المخطوطة: أنبئكم.

(٢) المخطوطة: وهم في الآخرة.

(٣) المخطوطة: عينه.

(٤) المخطوطة: فهذا.

(٥) المخطوطة: وهذا.

ثم قال الشيخ: وأهون المراتب هو المرتبة الأولى ثم الثانية وهي ضعيفة؛ لأن الإنسان وإن مكث عن إكرام المادح وإهانة الذام لكنه لا بد وأن يحض المادح بما يدل على أن قلبه إليه أميل ومحبه له أكد.

بيان حركات المدح: الحب والبغض من الأحوال القابلة للأشد والأضعف، فلا جرم مراتب الناس فيه مختلفة.

فالمرتبة الأولى: أن يعظم حبه للمدح والثناء حتى يدانيه^(١) بالعبادات ولا يبالي بارتكاب^(٢) المحظورات^(٣)، ولا حد لاشتماله على قلوب الناس واستنطاق ألسنتهم بالمدح.

الثانية: أن يطلب المدح لا بالرياء ولا بارتكاب المحرمات بل بالمباحات، وهذا على شفا جرف هار، فإن حدود الكلام الذي يشتمل به القلوب لا يمكن ضبطها فيوشك أن يقع فيما لا يحل لطلب الحمد فهو قريب من الهالكين.

الثالثة: أن لا يريد المدح ولا يسعى في طلبه لكن إذا مدح سبق السرور إلى قلبه، فإن لم يعالج هذه الحالة بالمجاهدة فهو قريب من أن يستجره من فرط السرور إلى الرتبة التي قبله.

الرابعة: أنه إذا سمع المدح لم يحصل في قلبه سرور، وصاحب هذه الحالة لا بد وأن يستحضر في قلبه أبدًا ما في السرور بالمدح من الآفات لئلا يقع في الدرجة التي قبلها.

(١) المخطوطة: يرى أنه.

(٢) المخطوطة: بالارتكاب.

(٣) المخطوطة: المحضورات.

الخامسة: إذا سمع المدح كرهه ولكن لا ينتهي به إلى أن يغضب على المادح وينكره عليه.

السادسة: أن يكره ويغضب وينكره عليه وهو صادق إلا أن قلبه محب له إلا أنه يريد أن يظهر من نفسه الإخلاص والصدق وهو مقتبس عنه، ولذلك بالضد من هذا يتفاوت الأحوال في حق الزام والمادح، وأول درجاته إظهار الغضب وآخره إظهار الفرح.

الفصل الخامس عشر

الكلام في الرياء وأحكامه

الريا مشتق من الروية والسمعة >مشتقة من السماع>، وحدّه إظهار خصلة من الخصال التي يعتقد الحاضرون فيها أنها من الخصال الفاضلة لغرض أن يعتقدوا فيه كونه موصوفاً بتلك (الورقة ٢٩٠و) الفضيلة مع كونه في نفسه عارياً عنها.

اعلم أن هذه الحالة قد يقع في أحوال الدنيا وقد يقع في أحوال الدين.

أما الأول فكما إذا أتى الإنسان بأفعال وأقوال تدل على كونه كثير المال مع أنه لا يكون ذلك في الحقيقة، ومقصوده أن يعتقد فيه كثرة المال من يرى ذلك فضيلة.

وأما الثاني فكما يأتي بأفعال تدل على الزهد أو العبادة ليعتقد فيه ويكون هذا قصده، ولا يكون كذلك في الحقيقة، فهذا الحد الذي ذكرنا غاية في الريا في أمور الآخرة والدين والدنيا، إلا أن القسم الثاني هو المشهور في العرف، وهو الرياء في أمور الدين، وأما في أمور الدنيا فذاك يسمى طلب الجاه والرفعة.

إذا عرفت هذا فنقول: لا بد من أركان ثلاثة:

الأول: أنا نقول: المرائي هو الذي يأتي بتلك الأفعال على قصد التلبس.

وثانيها: القوم الذين يراد ترويج التلبس عليهم وهم المرائي لهم.

وثالثها: المراءى^(١) به وهو تلك الأفعال والأحوال التي يراد بها ترويح ذلك التلبس على الناس.

إذا عرفت هذا، فنقول: المراءى به كثير ويجمعه خمسة أقسام: البدن والزي والقول والعمل، والأشياء الخارجة.

وكما أهل الدين يراءون بهذه الخمسة، كذلك^(٢) أهل الدنيا يراءون بها، إلا أن الجهة المراءاة مختلفة في الناس.

فالنوع الأول: الرياء من جهة البدن بإظهار النحول والصفرة^(٣) ليوهم بذلك جهده واجتهاده وعظم الحزن على أمر الدين وغلبة خوف الآخرة، وليدل بالنحول على قلة الأكل وبالصفرة على سهر الليل، وكذلك يرأى بشعث الشعر ليدل على استغراقه في هم الدين، وقلة فراغه لتسريح الشعر، وهذه الأحوال متى ظهرت استدل الناس بها على هذه الأمور، ويقرب من هذا خفض الصوت وإغارة وكثرة أطرافها وذبول ليستدل بذلك على الصوم وعلى وقار الدين.

النوع الثاني: الرياء بالهيئة والزي، أما الهيئة فإطراق الرأس في المشي ليستدل به على غرق في الفكر، وكذلك إبقاء أثر السجود في الجهة^(٤).

وأما الزي فغلظ الثياب ولبس الصوف وتقصير الثياب وتشميرها وقصر الأكمام، وترك ترميم الثوب وتركه مخرقاً أو مرقعاً بعض الترقيع كل ذلك تورية

(١) المخطوطة: والمرعيا.

(٢) المخطوطة: وكذلك.

(٣) المخطوطة: والصفاء.

(٤) المخطوطة: الجهة.

ليستدل بها على اتباع السنة، وطريق العباد الصالحين من السلف الفقراء، ولو كان هذا الجاهل يلبس ثوباً رفيعاً حلالاً وكان قصده فيه أن لا يوصف بالرياء والناموس لكان خيراً له، ومنه لبس المرقعة والصلاة على السجادة ولبس الثياب الزرق التي يلبسها الصوفية مع التعري عن حقايق التصوف في الباطن.

وطبقة أخرى: أرادوا أن يتشبهوا بالصالحين في الثياب والزي والهيئة ولم يسمح نفوسهم بلبس الثياب النازلة، فأرادوا الجمع بين البابين فطلبوا الأصواف الرقيقة، والفوط الرفيعة والمرقعات المصبوغة يلبسونها وقيمة ثيابهم قيمة لباس الأغنياء وأكثر، وهذا من النزور.

وأما مراعاة أهل الدنيا فلباسهم الثياب الرقيقة النفيسة، والمراكب الفارهة بالآلات^(١) المذهبة والمموهة ليستدل بذلك على كثرة أمواهم ويتحصلون به زيادة الجاه والمال.

النوع الثالث: الرياء بالقول، أما لأهل الدين فبذكر (الورقة ٢٩٠ ظ) المواعظ وإيراد الأخبار، وأما للشيخ والفقيه^(٢) فبالمجادلة والمناظرة ليكون الغرض إفحام الخصوم بحضرة الناس ليستدل به على كثرة العلوم، وفي تحريك الشفتين بالذكر في حضرة الناس والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وإظهار الغضب للمنكرات، كل ذلك ليستدل به على قوة الزهد.

وأما أهل الدنيا فمراءاتهم بالأشعار والأمثال والنكت المطربة والحكايات المضحكة ليستدل بذلك على لطافة الطبع وكثرة الاطلاع على الفنون.

(١) المخطوطة: بآلات.

(٢) المخطوطة: وأما الشيخ وأما الفقهاء.

النوع الرابع: الرياء بالعمل كمراءة^(١) المصلي بطول القيام وتطويل السجود والركوع وإطراق الرأس، وكذلك بإظهار الصوم وتقليل الأكل والمضي إلى الحج والغزاة، وفي سكون المشي وتجنب المزاحمة وغض البصر والتأني في المشي حتى إذا خلا بنفسه عاد إلى طبعه في العجلة.

وأما أهل الدنيا فمراءاتهم بالتبختر ومشى الخيلاء وتحريك اليدين وتقريب الخطى^(٢) ليدل بذلك على الجاه والحشمة.

النوع الخامس: المراءة^(٣) بالأصحاب كالذي يستزير الأمراء والوزراء وأصحاب السلطان، فيقال: إن فلانا زاره فيزوره سائر الناس بناء على حشمته وفضله، وكالذي يكثر بكثر لقاء المشايخ والرحلة ليقال: إنه حصّل العلوم والفوائد فيقصد لذلك.

وأما أهل الدنيا فمراءاتهم <أنهم> خدموا عظماء السلاطين وشرعوا في مهمات الملك.

فهذه مجامع ما به يرائي المراءون وكلهم يطلبون به الجاه والمنزلة في قلوب الناس.

(١) المخطوطة: كمراءا.

(٢) المخطوطة: الخطا.

(٣) المخطوطة: المرايا.

بيان درجات أهل الرياء في الرياء

الدرجة الأولى: أن يكرم بحسن اعتقاد الناس فيه، فكم من راهب ينزوي إلى ديره سنين^(١) كثيرة، وكم من زاهد عابد إنما هو متزهّد متعبد اعتزل إلى زاوية أو قلة جبل مدة طويلة ولذته وحيوته قيام جاهه وسمعه عند الخلق، ولو خطر بباله سوء اعتقادهم فيه لمات من الغم.

الدرجة الثانية: أن لا يقنع بذلك الاعتقاد بل يلتبس إطلاق لسان القوم بوصفه ومدحه، والثناء على حسن طريقته، وانتشار الصيت في البلاد لتكثر الرحلة إليه.

الدرجة الثالثة: أن يقصد به التوسل إلى كسب الحرام وجمع الخطام ولوث أموال اليتامى وأوقاف المساكين أو المرضى، وهذا من أشد طبقات المرائين.

واعلم أن الشيخ الغزالي ذكر تفصيلاً وهو أن من الرياء ما يحل منه ومنه ما يحرم، ثم لما شرع في بيان ذلك التفصيل تكلم في بيان أن طلب الجاه قد يكون مباحاً وقد يكون حراماً، وهذا عندي مستدرّك من وجوه:

الأول: أن مراتب طلب الجاه قد تقدم ذكرها في باب الجاه، فلا فائدة في الإعادة هاهنا.

الثاني: أن الرياء غير، وطلب الجاه غير، وذلك لأننا بينا أن الرياء مشتمل على التلبس والتدليس ومجادلة أن يقع في الخواطر ما لا حقيقة له، وذلك يكون حراماً بالكلية؛ لأن التلبس والإضلال محرمان^(٢) بالكلية، فثبت أنه لا يلزم من اهتمام الجاه على سبيل التلبس وهذا كله يكون حراماً.

(١) المخطوطة: سنين.

(٢) المخطوطة: محرماً.

علاج الرياء: وهو إما بالعلم وإما بالعمل، وهو أن يعرف الإنسان ما في الرياء من المضار العظيمة في الدين وفي الدنيا.

أما في الدين فمن وجوه:

الأول: أن العمل الذي ما وضع حيث وضع إلا لتعظيم الله إذا أتى الإنسان به ويدعي (الورقة ٢٩١و) أنه أراد به الله تعالى مع أنه في قلبه إنما أتى به لغير الله، فهذا يدل على أنواع كثيرة من الكبائر:

أحدها: أن هذا يدل على ذلك الغير أعظم وقعاً في قلبه من الله، وإلا لما صرف ما هو حق الله إلى الغير، وهذا يدل على كون ذلك الإنسان جاهلاً من كل الوجوه.

وثانيها: أنه لو أخلص الطاعة لله لاستوفي حمد الله، ولما أتى بها لأجل الرياء فقد استبدل بحمد سلطان السلاطين حمد أحسن خلقه وما ذاك إلا جهل وحماقة.

وثالثها: أنه إذا ادّعى بلسانه أنه أتى بهذه الطاعة لله، وإنما أتى بها في قلبه غير الله فكان كالمستهزئ بالله، ومثاله: أن يقوم رجل بين يدي الملك طول النهار كما جرت عادة الخدمة، وكان غرضه من ذلك الوقوف أن ينظر إلى جارية من جواريه أو إلى واحد من غلمانه، فإن هذا استهزاء بالملك.

ورابعها^(١): أن هذا كالاستخفاف بالحق سبحانه؛ لأن من حضر في حضرة أعظم الملوك قدرة وقهراً وكرماً وفضلاً، وعرض عليه حاجة من حاجاته، وكان قلبه غير معلق في ذلك الكلام بذلك الملك، بل كان قلبه معلقاً بأحسن من حضر هناك من

(١) المخطوطة: وثالثها.

العبيد، كان ذلك سوء ظن بالملك واستخفافاً به وكذا^(١) هاهنا، وذلك يدل على أنه يعتقد في ذلك الملك أنه كاذب في ادعائه كونه قادراً وكونه كريماً، وبهذه الأسباب سمى النبي عليه السلام: «الرياء الشرك الأكبر».

(١) المخطوطة: وكذى.

<الفصل السادس عشر>

بيان الرياء الخفي

اعلم أن الاقسام الثلاثة؛ أعني أن لا يكون غرض الثواب معتبرًا في الفعل أصلًا، أو يكون معتبرًا اعتبارًا مرجوحًا أو مساويًا، فهي المسماة بالرياء الخفي.

أما القسم الرابع وهو أن يكون غرض الثوب معتبرًا في الفعل اعتبارًا راجحًا إلا أنه قد حصل معه غرض الرياء فهذا هو المسمى بالرياء الخفي، وهذا مما لا يمكن أن يعرف إلا بالعلامات، فمن تلك العلامات أن يحصل السرور^(١) في قلبه باطلاع الناس على عبادته، وذلك لأن السرور حالة نفسانية تحصل عند وجدان المطلوب، فولا أنه حين أتى بتلك الأفعال كان يتوقع اطلاع غيره عليه وإلا لما حصل^(٢) السرور لحصول هذا^(٣) الاطلاع، وينبغي أن يعالج، فإنه إن لم يعالج استحكم، ولو استحكم لانعكست هذه الداعية التي هي الرياء من حد المرجوحية إلى حد الاستواء، ومن حد الاستواء إلى حد الرجحان.

والعلامة الثانية أن يأتي الفعل مبنياً^(٤) على كونه كثير العادة كالنحول والصفار وخفض الصوت وشعث الشعر وإكثار البكاء، وغلبة النعاس الدال على إظهار التجلد.

(١) المخطوطة: النزور.

(٢) المخطوطة: حصلت.

(٣) المخطوطة: هذه.

(٤) المخطوطة: بنيه.

والعلامة الثالثة أنه يترك كل هذه الأمور لكنه رأى الناس بأن أحبوا ابتداء السلام، وأن يتبركوا بحضوره^(١) وبمصافحته، وأن يهبوه ويهادونه، وإذا اشترى شيئاً ساعحوه.

يروى عن علي بن أبي طالب -كرم الله وجهه- أنه قال: «إن الله تعالى يقول يوم القيامة: ألم يكن يرخص لكم الأسعار؟ ألم تكونوا تبدءون بالسلام؟ ألم تكن تقضى لكم الحوائج؟ اذهبوا فقد استوفيتم أجوركم».

واعلم أن كل المقصود من العبادات والطاعات انقطاع^(٢) النفس عن عالم المحسوسات وإقبالها على عالم الروحانيات، حتى أن الإنسان عند الموت يفارق من المنافي إلا الملائم، والآتي بالطاعات لأجل داعية الريا، فقد أكمل العلاقة مع عالم المحسوسات وبالغ في الفرار عن عالم الروحانيات، فعند الموت ينتقل (الورقة ٢٩١ ظ) من الملائم إلى المنافي، ومن اللذيد إلى المؤلم، فيحصل هناك البلاء العظيم.

واعلم أنه مهما أدرك الإنسان تفرقة بين أن يطلع على عبادته إنسان أو بهيمة، ففيه شعبة من الرياء، فإنه لما قطع طمعه عن البهائم لم يبال بحضور البهائم، فلو كان مخلصاً قانعاً بعلم الله لما التفت إلى اطلاع غيره عليه، وحيث حصل التفاوت ولو بالقليل، فالرياء هناك حاصل.

فإن قلت: فهل يعقل أن يحصل السرور عند اطلاع الغير على طاعته، مع كونه مخلصاً؟

(١) المخطوطة: بأن أحب ابتداءه بالسلام، وأن يتركوا بحضوره إلخ.

(٢) المخطوطة: وانقطاع.

فنقول: هذا ممكن في صور:

أحدها: أنه إذا نظر إلى هذه الحالة من حيث إنه تعالى أطلع الخلق على أفعاله الجميلة وستر عنهم أفعاله القبيحة، كل ذلك على العناية من الله تعالى في حقه، فإذا فرح بهذه الحالة نظرًا إلى هذا الاعتبار كان ذلك بمحض الإخلاص، وهو المراد بقوله تعالى: {قل بفضل الله ورحمته فليفرحوا}.

الثانية: أن يغلب على ظنه أنه تعالى لما أظهر جميله وستر عليه قبيحه في الدنيا فالظاهر أنه كذلك يفعل في الآخرة؛ لقوله عليه السلام: «ما ستر الله على عبده في الدنيا إلا ستر عليه في الآخرة».

الثالثة: إذا غلب على ظنه أن الدين رأوه على تلك الطاعة يرغبون في الاقتداء به فيصير اطلاعهم سببًا لتكثر الطاعات، فالسرور بالاطلاع على طاعته محض للإخلاص والعبودية.

الرابعة^(١): أن المطاعن على طاعته لما عظموه وانقادوا له علم كونهم راغبين في الدين والتقوى، فإذا فرح بحسن اعتقادهم في الدين وتعظيم الشريعة كان ذلك محض الإيمان، وإذا فرح^(٢) باطلاعهم على طاعته لأنه يتوسل بذلك إلى استجلاب المقاصد الدنيوية منهم فذلك هو الريا المذموم.

(١) المخطوطة: الرابع.

(٢) المخطوطة: فرع.

الفصل السابع عشر

بيان ما يحبط العمل من الرياء الخفي والجلبي

وما لا يحبط

الرياء إما أن يحصل بعد انقضاء العمل بتمامه على الإخلاص، وإما أن يطرى في أثناء العمل الذي وقع الابتداء به على الإخلاص.

القسم الأول : وإما أن يحصل بعد تمام العمل فهذا على وجهين:

الأول: إذا تم العمل على الإخلاص ثم اتفق أن علم أن واحدًا من الملوك كان قد اطلع على إقدامه على ذلك العمل، فحصل في قلب هذا المتعبد سرور بسبب اطلاع ذلك الملك على عبادته، فهذا مما يرجى من الله تعالى أن لا يصير محبطًا لثواب العمل؛ لأن علمه قديم على الإخلاص، وهذا السرور لم يقع باختياره، فوجب أن يكون في محل العفو، إلا أن حصول هذه الحالة يدل على أن هذا الشخص ليس من المخلصين الصديقين إذ لو كان كذلك لما التفت إلى اطلاع غير الله على طاعته بعد علمه بأن الله رأى تلك الحالة منه.

الثاني: إذا تم العبد على الإخلاص، ثم أنه أطلع الناس وأظهره لهم، فمنهم من قال: هذا الرياء محبط لثواب الأعمال السالفة.

واحتجوا بما روي أن رجلاً قال: «صمت الدهر يا رسول الله؟» قال: «ما صمت ولا أفطرت».

وعن ابن مسعود أنه سمع رجلاً يقول: قرأت البارحة البقرة، فقال: ذلك حظه منها.

ومنهم من قال: إنه يثاب على إخلاصه المتقدم ويعاقب على هذا الريا المتأخر، والله سبحانه يقضي فيه بالعدل برعاية الخير والمقابلة بين الزائد والناقص، وأجاب عن هذا الحديث بأن هذا التهديد لعله كان إشارة إلى كراهة صوم الدهر (الورقة ٢٩٢و) على سبيل الدوام.

القسم الثاني: إذا شرع في العبادة مع الإخلاص ثم طرأت^(١) داعية الرياء في أثناء العمل بهذا الطارئ، إما أن يكون مجرد سرور ولا يؤثر في العمل، وإما أن يكون رياء باعثاً على العمل، وبتقدير كونه باعثاً على العمل، فإما^(٢) أن يكون باعثاً على كيفيات ذلك العمل أو على أصل ذلك العمل، فهذا القسم مشتمل على ثلاثة أنواع:

النوع الأول: أن لا يكون الطارئ إلا مجرد السرور، وهذا هو <أخس>^(٣) الدرجات، فإن الحارث المحاسبي قال: «إنه يحبط العمل؛ لأنه لما حصل السرور في قلبه بسبب اطلاع المخلوق عليه كان ذلك السرور داعياً له إلى العمل، وإذا صار هذا السرور حاملاً له على العمل امتنع أن يكون القصد الأول الملئي به لأجل الله تعالى حاملاً له على العمل؛ لأن الأثر الواحد لا يجتمع عليه مؤثران مستقلان^(٤)»، والطارئ أولى بإزالة الثاني من العكس، فكان أجر هذا العمل ما شابه أجر الله فوجب أن سر».

(١) المخطوطة: طرت.

(٢) المخطوطة: فلما.

(٣) المخطوطة: ليس بموجود.

(٤) المخطوطة: مسعلان.

واحتج من قال بأن هذا السرور لا يحبط الثواب بما روي أن رجلاً قال: يا رسول الله، إنني أسر العمل لا أحب أن يطلع عليه أحد، فإذا اطلع عليه أحد سرتي، فقال عليه السلام: «اللهم لك أجران؛ أجر السر وأجر العلانية»، أيضاً إن هذا السرور الزائد في العمل لما لم يؤثر في العمل دل على أنه ضعيف مرجوح بالنسبة إلى نية الإخلاص، والمرجوح مختص^(١) بالعدم.

أجاب عنه من ثلاثة أوجه:

أحدها: لعل هذا السرور إنما حصل بعد الفراغ من العمل.

والثاني: لعله إنما حصل لا اعتقاده بأن غيره يقتدي به، بدليل أنه جعل له به أجر، ولم يقل أحد من الأمة أن السرور بحمد الناس أجر بل غايته أن يعفى عنه.

الثالث: أن الحديث ضعيف الإسناد.

النوع الثاني: الذي يؤثر في كيفية العمل، ولكنه لا يؤثر في أصل العمل، فهو كما إذا شرع في الصلاة تعظيماً لله تعالى، ثم حضر في أثناء صلاته جماعة ففرح لحضورهم وصار ذلك الفرح حاملاً له على الإتيان بزيادات في الخضوع والخشوع، لولا حضورهم ما كان يأتي بها، فهاهنا داعية الريا أثرت في حصول كيفية زائدة.

أما تمثيله: فمثاله أن يكون قد شرع في صلاة تطوع فحدث أمر من الأمور، واشتهى هذا المصلي أن ينظر إليه، ولولا حضور الناس لقطع الصلاة، لكنهم لما حضروا فهو يتمها خوفاً من مذمتهم، فهاهنا الريا صار مؤثراً في أصل العمل.

واعلم أن من وقف في المرتبة الأولى، علم أن الثانية أدنى^(١) بالبطلان، وأن الثالثة أولى بالبطلان.

ثم هاهنا دقيقة أخرى، وهي أن العبادات على قسمين:

منها ما يكون كل واحد من أجزائها عبادة مستقلة بنفسه، ولا تتوقف صحته على انضمام الجزء الآخر إليه، وهو مثل قراءة القرآن، فإن قراءة كل كلمة وحرف منه عبادة.

ومنهما ما يتوقف صحة بعضها على صحة كلها وهو مثل الصلاة، والصوم والحج، فإنه متى فسد جزء من أجزائه فسد كلها، ومتى صح جزء من أجزائها فقد صح ذلك الجزء وبصحة باقيه يتم الكل ويصح.

وإذا عرفت هذا ظهر عندك أن خطر طريان داعية الرياء في أثناء العبادات التي تكون من القسم الثاني أعظم وأشد من ظهور طريانها في أثناء القسم الأول.

وأما القسم الثالث وهو أن يحصل داعية الرياء في أول حد الشروع في العبادة، فهذا على قسمين:

أحدهما: إن كان في الصلاة ونيتها، فإنه إن استمر على تلك الداعية إلى آخر الفراغ من تلك العبادة فلا خلاف (الورقة ٢٩٢ ظ) في أنه يقضي ولا يعبد بصلاته.

وأما إن ندم في أثناء ذلك ففيه قولان:

أحدهما: أن صلاته لم تنعقد البتة، ولم توجد نية أخرى، فوجب أن لا يصح صلاته أصلاً؛ لأن الأعمال التي أتى بها بعد إن لم تنعقد الصلاة >صارت< ^(١) لغواً.

والقول الثاني: أن العبرة في العبادات بخواتمها، فإذا وقع الختم هاهنا على الإخلاص كان صحيحاً. والأولى أن يقال: هذا الفعل إن كان الداعي إليه في ابتدائه مجرد الرياء دون طلب الإخلاص لم ينعقد هذا الفعل عبادة، ولم يصح ما بعده.

ومثاله: الرجل الذي لو خلا بنفسه لم يصل ولم يصم، ولما رأى الناس تحرم بالصلاة، فهذه صلاة لا نية فيها؛ إذ ^(٢) النية عبارة عن القصد إلى الفعل تعظيماً لله تعالى في هذا المعنى ولم يوجد هاهنا.

وأما إن حصل مع باعث الرياء باعث الدين، فإن كان باعث الدين راجحاً كانت العبرة به كان المرجوح مع الراجح كالعدم، وإن تساوى تعادلاً فتساقطاً، وإن كان مرجوحاً كان ساقطاً، وهو ظاهر.

مسألة: الإنسان إذا حصل عنده اعتقاد ما في عمل الرياء، وأنه من آفات الدنيا والآخرة، وتكلف إظهار كراهية الرياء في القلب وواظب على إخفاء الحسنات وإظهار السيئات، وهذا ^(٣) هو الغاية في علاج الرياء، ولكنه مع ذلك يجد قلبه مائلاً إلى الرياء محبباً له مع أنه يبغض حبه لذلك، فهل هو في زمرة المرائين أو من جملة الصديقين؟

(١) اللفظ غير موجود في المخطوطة.

(٢) المخطوطة: إذا.

(٣) المخطوطة: اللفظ غير واضح في الكتابة.

قال الغزالي -رحمة الله عليه-: لم يكلف العبد إلا ما يطيق، فلما دللنا على أن الغاية القصوى في علاج الرياء ليس إلا مقابلة الاعتقاد والحال والعمل بأضدادها، فإذا أتى العبد بذلك فقد أتى بكل ما قدر عليه، فالحارج عن ذلك ليس في وسعه، فوجب أن لا يكون مؤاخذاً به.

واحتج عليه بما روي أن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم شكوا إليه، وقالوا: تعرض لقلوبنا أشياء لأن نخر من السماء فيخطفنا الطير أو تهوى بنا الريح إلى مكان سحيق أحب إلينا من أن نتكلم به، فقال عليه السلام: «ذلك صريح الإيمان».

قال الغزالي: ولم يجدوا إلا الوسواس والكراهية ولا يمكن أن يقال: المراد بصريح الإيمان الوسوسة، فلم يبق إلا الكراهية المساوية للوسوسة.

إذا ثبت هذا فنقول: الرياء وإن كان عظيمًا بالكراهية، فإنه يندفع ضرر الأصغر كان أولى بالحاصل أن كل ما كان من مقتضيات النفس، فإن وجدت النفس كارهة لها كانت من الحق، وإن وجدت النفس مع ذلك راضية بها مائلة إليها، فذاك من الشيطان والنفس.

واعلم أنه يتفرع على هذه المسألة مسألة أخرى، وهي أن الشيطان إذا عجز عن حمل الإنسان على الرياء خيل إليه أن إصلاح قلبه في الاشتغال بمحاربة الشيطان فيتوسل بهذا الطريق إلى تشويش صفاء القلب عليه، وأن الاشتغال بمحاربة الشيطان انصراف عن الملذات الحاصلة بسبب المناجاة مع الله تعالى.

واعلم أن الناس في هذا المقام مراتب:

الأولى: أن يشتغل بمحاربة الشيطان ومنازحته.

والثانية: أن يقتصر على تكذيبه ولا يشتغل بمحاربته.

الثالثة: أن لا يشتغل أيضًا بتكذيبه بل يستمر على ما كان عليه من كراهية الرياء من غير أن يشتغل بالتكذيب أو بالمخاصمة.

الرابعة: أن يكون قد عزم على أن الشيطان مهما نازعه في شرط من شرائط الإخلاص، فإنه يريد في الأعمال الموجبة للإخلاص.

وضرب الحارث المحاسبي لهذه المراتب الأربع مثالاً فقال: كأربعة نفر قصدوا مجلس عالم ليستفيدوا منه، فحسدتهم عليه ضال^(١) مبتدع، فتقدم إلى واحد منهم (الورقة ٢٩٣و) ومنعه عن الذهاب إلى ذلك المجلس فأبى، فلما علم إباءه شغله بالمحاربة فاشتغل ذلك معه ليرد ضلاله، فبقي في تلك المخاصمة إلى أن يفوت مجلس العلم، وحينئذ يحصل غرض ذلك الضال.

فلما مر الثاني عليه نهاه واستوقفه فوقف وأنكر على الضال ذلك المنع والنهي، ولكن لم يشتغل بالقتال، ففرح الضال بقدر توقفه للدفع.

ومر به ثالث فلم يلتفت إليه ولم يشتغل بدفعه ولا بقتاله، بل استمر على ما كان فخاب رجاء بالكلية.

فمر الرابع فلم يتوقف له بل زاد في عجلته، فيوشك إن عادوا ومروا على ذلك المصل^(١) مرة أخرى، أن يعاود^(٢) الجميع إلا هذا الأخير، فإنه لا يعاوده خيفة من أن يزداد في الاستعجال.

النوع الثاني: هل يجب الرصد للشيطان قبل شروعه في الوسوسة انتظاراً لوروده^(٣) أم يجب التوكل على الله ليكون هو الدافع له؟

اختلفوا في هذا؛ فقال قوم: الأولى ترك هذا الرصد، ويدل عليه وجوه:

<الأول>: أن الرصد لدفع الشيطان يوجب الإعراض عن ذكر الله، فالترصد وقوع في حباله الشيطان.

الثاني: أن الرصد للشيطان اعتماد على النفس، والتفويض إلى الله اعتماد على الحق، فمن ترصد للشيطان فقد اعتمد على نفسه، فقد وقع في حباله الشيطان.

الثالث: الشيطان مخلوق ضعيف لا قدرة له على شيء كما قال الله تعالى حاكياً عنه: {ما كان لي عليكم من سلطان إلا أن دعوتكم فاستجبتم لي}، وأما الحق سبحانه فله الأمر والنهي، والتفويض إلى الحق يعينه على الحذر؛ لأن من توكل على الله كفاه.

الرابع: أن الإنسان لا يمكنه أن يتوكل على الله إلا إذا عرف أنه العالم بكل المعلومات، والقادر على كل المقدورات، وله رحمة عامة، وفضله وقضائه شامل،

(١) المخطوطة: المصلي.

(٢) المخطوطة: أن يعادوا الجميع.

(٣) المخطوطة: الورد.

وأنة لا مقدرة لأحد على مقدرته، ولا رحمة لأحد مع رحمته، ومتى استنار القلب بهذه المعارف لم يجد الشيطان إليه سبيلاً، فصارت هذه المعارف شيئاً لحصول الأمان من منابذة الشيطان.

أما من نرصده لدفع وساوسه احتاج إلى استنباط الحيل.

وقال آخرون: «بل لا بد من الحذر من الشيطان»، واحتجوا عليه بأن الاستغراق في المعرفة والمحبة لا يخلص عن نزعات الشيطان؛ لأن الأنبياء كانوا أعظم الناس قدراً في المعرفة والمحبة، مع أنهم ما خلوا عن نزعات الشيطان، قال تعالى: {وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبي إلا إذا تمنى ألقى الشيطان في أمنيته}.

وقال عليه السلام: «إنه ليغان على قلبي»، مع أن شيطانه قد أسلم، ولا يأمر إلا بخير.

وأيضاً إن آدم وحواء قد بين الله تعالى أن الشيطان غيرهما وأنه عدو لهما في قوله: {إن هذا عدو لك ولزوجك فلا يخرجنكما من الجنة فتشقى}.

وأنة تعالى ما نهى <إلا عن> شجرة واحدة، ومع ذلك وقعا في حباله الشيطان.

فإذا كان حال الأنبياء والأولياء كذلك، فكيف حال غيرهم؟ وقال موسى عليه السلام: {<هذا> من عمل الشيطان}، وقال يوسف: {نزع الشيطان بيني وبين إخوتي}.

وقال تعالى: {يا بني آدم لا يفتنكم الشيطان كما أخرج أبويكم من الجنة}، والقرآن يشتمل على كثير من التحذير من الشيطان فكيف يجوز إهماله، وأيضاً أنه

تعالى أمرنا نحذر من الكفار، فقال: {فليأخذوا حذرهم وأسلحتهم}، وقال: {وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل}، فلما لزمك الحذر من العدو الكافر وأنت تراد فبأن يلزمك الحذر من العدو الذي يراك ولا تراه كان أولى.

أجابوا عن الكلام الأول: فقالوا: الحذر عن الشيطان (الورقة ٢٩٣ ظ) عبارة عن المواظبة على وظائف الشرائع التي حاصلها يرجع إلى الإيمان بالأعمال الشاقة لئلا يصير الطبيعة مستولية، فإذا ألقت الشريعة فعند ذلك يفوض رعاية المصالح إلى الخالق، وهذا هو مقام الحقيقة والاستغراق في العبودية، ألا ترى أنا نأكل ونشرب ثم نعول على فضل الله في تحصيل الصحة ودفع الأمراض. فكذا^(١) هاهنا نستعد لمحاربة الكفار، ونعتقد أن الظفر والنصرة هو من الله، وكذلك نحذر الشيطان، ونعتقد أن المضل والهادي هو الله، هذا ما اختاره الحارث المحاسبي، وهو قول الكاملين الذين جمعوا بين رعاية قوانين الشريعة ومناهج الحقيقة.

إذا عرفت هذه^(٢) المسألة فنقول: اختلفوا في كيفية ذلك الحذر على ثلاثة أوجه:

قال قوم: إذا حذرنا الله من العدو وجب أن يكون ذكر هذا الحذر أغلب الأشياء على قلوبنا.

وقال قوم: إن هذا يؤدي إلى خلو القلب عن ذكر الله تعالى، واشتغاله بالكلية بحرب الشيطان وحزبه، وذلك عين مراد الشيطان، بل ينبغي أن يجمع بين ذكر الله تعالى وذكر الحذر من الشيطان.

وقال المحققون: غلط الفريقان:

(١) المخطوطة: فكذى.

(٢) المخطوطة: هذا.

أما الأول فلأن من تجرد لمحاربة الشيطان ونسي ما سواها فقد غفل عن ذكر الله، وذلك غاية غرض الشيطان، وأيضاً فالشيطان إنما يفر عن القلب لاشتغاله على نور ذكر الله تعالى، فإذا خلا القلب عن هذا النور استولى الشيطان عليه لا محالة، فالتجرد لمحاربة الشيطان يوجب تقوية الشيطان على تخريب القلب.

أما الفرق الثانية فقد شاركت الأولى؛ إذ جمعت في القلب ذكر الله تعالى وذكر محاربة الشيطان، وبقدر ما يشتغل القلب بذكر غير الله يبقى محروماً عن ذكر الله. فالصواب: أن يقرر العبد مع نفسه عداوة الشيطان ويترك هذا المعنى كالشيء المحروب عند النفس، ثم يقبل بالكلية على ذكر الله تعالى، ويعرض عن أن يخطر بباله أمر الشيطان ثم إن عند هذا الحال إن خطر أمر الشيطان بباله تنبه له، وعند التثبت يشتغل بدفعه، والاشتغال بذكر الله على هذا الوجه لا يمنع من التيقظ بل الوجمل قد ينام وهو خائف من أن يفوته مهم عند طلوع الشمس فيلزم نفسه الحذر وربما انتبه في أثناء الليل من قبل أن يطلع الفجر لما سكن في قلبه من الحذر مع أنه بالنوم غافل عنه، فاشتغاله بذكر الله كيف يمنع انتباهه؟ بل لهذه الواقعة مثال آخر: وهو بئر فيها ماء قدر أراد صاحبها أن يطهرها بإزالة ذلك الماء لينفجر منها الماء الصافي، فالمشتغل بذكر الشيطان كالذي ترك فيها الماء القذر، والذي جمع بين ذكر الله وذكر الشيطان، هو الذي احتال حتى انفجر الماء الصافي، ولكنه اختلط بالماء القذر.

والمصيب هو الذي أخرج الماء القذر واستنبط الماء الصافي، وهو المشتغل بذكر الله، وبالجمل فلا حيلة في دفع الشيطان إلا بذكر الله تعالى كما قال: {إن الذين اتقوا إذا مسهم طائف من الشيطان تذكروا}.

وإذا كان لا يندفع الشيطان إلا بالاشتغال عنه بذكر الله وجب إبقاء هذا الذكر حتى تكون السلامة والسلاح في دفعه قوياً، وكلما كان التشاغل عن ذكر الله أقوى^(١) كان السلاح أضعف، وبالعكس إذا ذكر الله أكثر كان السلاح في دفعه أقوى.

قال الفريق الأول: ثبت بهذه المباحث أنه كلما كان ذكر الله في القلب أكمل وأجلى وعن الشوائب أصفى كانت القدرة على الدفع أكمل، لكن الاشتغال بذكر الشيطان شوب صفاء الذكر، وذلك يوجب ضعف السلاح (الورقة ٢٩٤ و) فكل ذلك يوجب نقيض المطلوب، وعكس المقصود، بل نقول: من كملت معرفته بالله فقد قوي حصن قلبه، ومتى قوي الحصن عجز الشيطان عن النقب والسرقة، فكان هذا الطريق أكمل، وعند هذا توصلوا منه إلى شيء مهيب؛ وهو أن الاشتغال بالأعمال الظاهرة اشتغال بغير الله، وذلك يوجب استيلاء الشيطان على القلب، فكل من كلف به فقد كلف الإعراض عن الله تعالى، وهذا كلام مهيب وله غور منكر ينتهي إلى تحريك الأخطار.

<الفصل الثامن عشر>

بيان الرخصة في قصد^(١) إظهار الطاعات

اعلم أن في الإخفاء فائدة الإخلاص والنجاة من الرياء، وفي الإظهار فائدة الاقتداء بالفضلاء، وترغيب الناس في الخير الظاهر، ولكن فيه آفة الرياء، وبهذا السبب^(٢) أثنى الله تعالى على السر والعلانية، فقال: {إن تبدوا الصدقات فنعمما هي وإن تخفوها وتؤتوها الفقراء فهو خير لكم} الآية.

ولالإظهار قسمان: أحدهما في نفس العمل، والآخر في التحدث^(٣) بالعمل.

أما القسم الأول: وهو إظهار نفس العمل: اعلم أن الأعمال منها ما لا يمكن إخفاؤه كالحج والجهاد والعمرة، ومنها ما يمكن إخفاؤه كالصوم وبعض الصلوات والصدقات.

أما الأول فالأفضل المبادرة إليه وإظهار الرغبة فيه للتحريض، فإن الإسرار فيه غير ممكن.

فنقول: إن كان إظهار الصدقة يؤدي المتصدق عليه، لكنه يرغب الثاني في الصدقة، فالسر أفضل؛ لأن الإيذاء حرام، والترغيب مندوب إليه، وترك الحرام أفضل من فعل المندوب، وإن لم يكن فيه إيذاء ففيه قولان:

(١) المخطوطة: فضل.

(٢) المخطوطة: اثنا.

(٣) المخطوطة: التحدي.

قال قوم: السر أفضل من فعل المندوب؛ لأن الإظهار في خطر الرياء والرياء حرام، والاحتراز من الحرام المحتمل أولى من الترغيب في المندوب إليه.

وقال آخرون: العلانية الموجبة للقدرة أفضل من السر، واحتجوا بأنه تعالى أمر الأنبياء بإظهار العمل للاقتداء، ولا يجوز أن نزن بهم أنهم حرموا أفضل العمل، ولقوله عليه السلام: «من سنَّ سنة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها إلى يوم القيامة»، وذلك لا يحصل إلا عند الإظهار.

والأولى أن يقال: إن كان في الإظهار احتمال الرياء أغلب كان ترك الإظهار أولى، وإن كان الاقتداء من الخلق أغلب من الرياء كان الإظهار أولى، وإن استوى الاحتمالان فعندي أن الإخفاء أولى من الرغبة في تخصيص النفع الزائد، وإذا غلب على ظنه أن احتمال الاقتداء به راجح، فهاهنا الأولى به أن يظهر لكن فيه شرائط:

الأول: يكفي فيه حصول، فإن الاقتداء في الجملة، ولا يشترط فيه اقتداء الكل به، فرب رجل يقتدي به أهله دون جيرانه، ورب رجل آخر يقتدي به جيرانه دون السوق، وربما يقتدي به العامة دون الأكابر والعلماء، وربما اقتدى به الكل.

الثاني: إظهار الطاعات لغرض أن يقتدى به إنما يصح ممن هو في محل القدوة بالنسبة إلى من يكون في محل من يقتدي به، أما من لا يكون كذلك فلا، لأن غير العالم إذا أظهر بعض الطاعات، فربما نسب إلى الرياء والنفاق وذمومه، ولم يقتدوا به، فهاهنا لم يجز له الإظهار.

الثالث: أن يراقب قلبه ربما كان فيه حب الرياء الخفي، فيدعوه إلى الإظهار بعذر الاقتداء، وهذه مزية قدم، فإن الضعفاء يتشبهون بالأقوياء في الإظهار، فلا يقوى قلوبهم على الإخلاص، فيحبط أجورهم بالرياء.

وعلامة الفرق في هذا الباب

(الورقة ٢٩٤ ظ) أنه إذا قيل له: «اخف عملك»، فإن مقصود الاقتداء حصل بإظهار غيرك، فإن لم يجد في قلبه تفاوتاً فحينئذ ظهر أن الإظهار كان لرغبة الاقتداء، فلما حصل هذا الغرض بطريق آخر استغنى هو عن الإظهار، وإن وجد تفاوتاً فحينئذ نعرف أن الداعي إلى الإظهار هو الرياء.

القسم الثاني: أن يتحدث بما فعله بعد الفراغ، وحكمه حكم إظهار العمل نفسه، إلا أن الخطر في هذا أشد؛ لأن مؤنة النطق خفيفة على اللسان، فعند الحكاية قد يريد فيها شيئاً لغرض يظن به النفس، ويحصل هاهنا معنى الرياء الكذب، إلا أن هذا القول من الأول من وجه آخر؛ لأن هاهنا تمت العبادة منفكة عن الرياء، والرياء إنما حصل بعد تمامها، أما في الأول فصارت داعية الرياء حال الاتيان بالفعل، وهذا المنع من حصول تلك الأعمال في نفسها يوصف كونها عبادة.

الفصل التاسع عشر

بيان الرخصة في كتمان الذنوب

اعلم أن الإنسان إذا أتى بشيء من المعاصي وجب عليه إخفاؤها ويدل عليه قوله تعالى: {إن الذين يحبون أن تشيع الفاحشة} الآية، وقوله عليه السلام: «من ارتكب شيئاً من هذه القاذورات فليستر بستر الله».

إنما الحرام أن يقصد سترها إيهام الناس كونه متورعاً زاهداً، واعلم أنه لا يجوز له أن يفرح بستر المعاصي لوجوه:

الأول: أنه لما ستر الله عليه ذلك الذنب في الدنيا ستر الله عليه في الآخرة.

الثاني: أن الدلائل التي ذكرناها تدل على أن الله سبحانه يحب ستر العيوب ويكره فضيحة المعيوب، وأحب^(١) أن يتشبه بهذا الخلق بالحق سبحانه؛ لقوله عليه السلام: «تخلقوا بأخلاق الله».

الثالث: أن الناس إذا اطلعوا على عيوبه لعنوه وذموه واستحقروه، وذلك يوجب تشويش قلبه وهو يمنعه من الاشتغال بعبادة الله فهو سعى في إخفاء عيوبه لئلا يصبر عن طاعة الله.

الرابع: الإنسان يحذر من اطلاع الغير على عيبه لأنه ربما عابه به، وإذا عابه بذلك فإن طبعه يحمله على تبحث أحواله، ويستخرج بعض عيوبه ويعيبه به لأن المكافآت في الطبيعة واجبة، فهو حذراً عن هذا الضرر يسعى في إخفاء عيوب نفسه.

(١) المخطوطة: واجب.

الخامس: أن ستر المعصية لئلا يقصد بضرر أو نوع آخر من الآلام.

السادس: أن ستر المعصية لمجرد الحياء، فإن عدم المبالاة بذلك الذنب نوع من الوقاحة، وهي خلق مذموم ممن أذنب ومن لم يستحي فقد جمع بين الذنب والوقاحة، وهي خلق مذمومة لكن هاهنا دقيقة؛ وهي أن الحياء شديد الاشتباه بالرياء.

والفرق أن الحياء حالة نفسانية يقتضي كراهية شعور الغير بنقصانه، وأما الرياء فحال يقتضي كراهية مع إرادة التلبيس على الغير ومع إرادة أن يبقى ذلك الغير معظمًا له منقادًا إليه.

السابع: أن يخاف ظهور ذنبه أن يقتدي به غيره.

إذا عرفت هذا، فنقول: المذنب إذا حاول إخفاء ذنبه لواحد من هذه الأعراض كان مطيعًا لله تعالى في ذلك الإخفاء مخلصًا في تلك الطاعة في سعيه في إخفاء تلك المعصية، أما إذا قصد ستر المعصية أن يخيل إلى الناس كونه زاهدًا أو ورعًا فحينئذ يكون مرائيًا لا محالة.

الفصل العشرون

بيان ترك الطاعات خوفاً من الرياء

من الناس من ترك العمل لثلا يقع في الدنيا، وذلك غلط بل نقول: الطاعات قسمان:

منها ما ليس فيها من حيث هي لذة، وهي الطاعات البدنية؛ كالصلاة والصوم والحج.

(الورقة ٢٩٥و) ومنها ما يكون لذيدة في نفسها وهي الطاعة التي لها تعلق به كاخلافة^(١) والولاية والقضاء والشهادة، وإمامة الصلاة، ومنصب التذكير والتدريس، وإنفاق المال على الناس في وجوه البر.

أما القسم الأول: فنقول: خطر الرياء فيه من ثلاثة أوجه:

الأول: ان يكون الداعي له إلى العمل محض الرياء، ولا يكون معه باعث الدين، فهذا ينبغي أن يترك لأنه معصية لا طاعة.

الثاني: أن يحصل الداعي الديني الذي في أول العمل لكن يحصل منه أيضاً داعي الرياء، فهذا لا ينبغي أن يترك؛ لأن الداعية الدينية قد حصلت ما يعقد الفعل على الوجه الحسن، ولكن يجب عليه أن يجاهد نفسه في دفع الرياء وتحصيل الإخلاص.

الثالث: أن ينعقد العمل على الداعية الدينية، ثم يطرئ داعية الرياء في أثناء العمل، فهاهنا يجب عليه أن يجاهد في الدفع، ولا يترك العمل البتة، وذلك لأن

(١) المخطوطة: لخلافة.

الشيطان يدعوه أولاً إلى ترك العمل، فإذا لم يجب وشرع في العمل دعاه إلى الرياء، فلما لم يجب ودفعه، قال له: هذا العمل ليس بخالص، وأنت مرائي وسعيك ضائع، فأنى فائدة لك في عمل لا إخلاص فيه، حتى يحمله بهذا الطريق على ترك العمل، فإذا تركه فقد حصل غرض الشيطان، ومن مكائده أيضاً أن يحسن له ترك العمل خوفاً من أن يقول الناس: إنه مرائي، فيعصوا الله به، وهذا أيضاً باطل لوجوه:

الأول: أن ذلك إساءة الظن بالمسلمين وما كان من حقه أن يظن بهم هذا.

الثاني: إن كان كذلك لكنه لا يضره ويفوته ثواب العمل بترك الطاعة خوفاً من قولهم: هو مرائي، هذا هو عين الرياء، فلو لا حبه لمدحهم وخوفه^(١) من ذمهم، فما له ولقولهم: أنت مرائي؟

الثالث: لو ترك العمل ليقصد أنه مخلص لا يشتبه الشهرة، فالشيطان يلقي في قلبه أنك^(٢) رجل من أقوياء الزهاد، حيث تركت الشهرة وأثرت الانزواء، وهذا أيضاً من المهلكات.

وبالجملة ما خلا القلب من نزغات الشيطان بالكلية فيتعذر^(٣)، فلو وقفنا جواز الاشتغال بالعبادات على ذلك الخلو التام ليعذر الاشتغال بشيء من العبادات، وذلك يوجب البطالة وهي أقصى غايات الشيطان، بل الصواب أنك ما دمت تجد باعثاً دينياً على العمل فلا يترك العمل، فإن ورد في أثنائه خاطر يوجب الرياء فجاهد نفسك واحتل في إزالة ذلك الخاطر بقدر القوة.

(١) المخطوطة: وجهه موضع «وخوفه».

(٢) المخطوطة: انكر.

(٣) المخطوطة: متعذر.

واحتج الذين قالوا يجب ترك العمل عند الخوف من داهية الرياء بما روي أن النخعي دخل عليه إنسان فأطبق المصحف وترك القراءة، وقال: لا ينبغي أن يرى هذا أني أقرأ كل ساعة.

وقال إبراهيم التيمي: إذا أعجبك الكلام فأمسك، وإذا أعجبك السكوت تكلم.

والجواب: أما أمر النخعي فلعله علم أن ذلك الإنسان سيقاربه في الحالة، وأنه سيعود إلى قراءة القرآن في الحال من غير خطر الرياء.

وأما أن التيمي فلو أراد مباحات الكلام فالفصاحة والحكايات، فإن الإغراق في ذلك يورث العجب، والسكوت المباح محدود فهو عدول من مباح إلى مباح حذرًا من العجب.

القسم الثاني: فيما يتعلق بالخلق ويعظم فيه الآفات والأخطار، وأعظمها الخلافة، فهي من أفضل العبادات، إذا كانت مع العدل والإنصاف، قال عليه السلام: «عدل (الورقة ٢٩٥ ظ) خير من عبادة ستين سنة».

واعلم أن هذا وإن كانت بشارة من وجه فهو تخويف من وجه آخر؛ لأنه لمفهومه يدل على «أن يومًا من سلطان جائر شر من فسق ستين سنة». والأمر كذلك لأن حكم الخلافة والإمارة غير لازم بل متعدي، لا جرم كانت حالته في العدل وفي الفسق مساوية لأحوال الكل على سبيل الاجتماع.

وقال عليه السلام: «ما من والى عشرة إلا جاء يوم القيامة مغلوله يده إلى عنقه، أطلقه عدله وآنفه جوهره».

وهاهنا مسألة وهي أن الرجل إذا ضرب نفسه ورآها صابرة على الحق ممتنعة عن الشهوات في غير زمان الولاية، إلا أنه خاف عليها أن تتغير إذا دامت لذة الولاية، وأن يستحلي الجاه، ويستلذ نفاذ الأمر، فيكره العزل، فيداهن خيفة من العزل، فقد اختلف الفقهاء فيه:

فقال بعضهم: يلزمه الهرب من تقلد الإمارة، وقال آخرون: هذا حرف أمر في المستقبل فهو في الحال وجد نفسه قوياً في إظهار الحق والبعد عن الباطل.

قال الغزالي: والصحيح أن عليه الاحتراز؛ لأن الإنسان إذا شرع في الإمارة تعسر عليه تحمل ألم العزل، فربما لا يتم أمر الإمارة إلا بالمداهنة والتزام^(١) الباطل، فيدعوه خوف العزل إلى الشروع في الباطل والعمل الفاسد، إذا عرفت الكلام في الخلافة والإمارة فافهم مثله في القضاء.

وأما الوعظ والفتوى والتدريس، وكل ما يتسع نسبة الجاه ويعظم به القدر، فأفته عظيمة؛ لأن لذة الجاه والقبول متولية على الطباع، وعند الاستيلاء يخاف أن لا يبقى الإنسان على المنهج القديم في إظهار الحق وإبطال الباطل، بل الظاهر أنه يقع في المداهنة ممن وجد في نفسه داعية الرياء وحب الجاه وخاف على نفسه منها وجب عليه الترك.

فإن قيل: فهذا يقضي إلى التعطيل وترك العلوم واندراس الشريعة، قلنا: كما احتاج الناس إلى يسير العلم والشريعة، فكذلك احتاجوا إلى من يقوم بأمر الخلافة والإمارة.

(١) المخطوطة: الزام.

قلنا: قول يوجب الامتناع منها، ونبذها^(١) هنا، بل السبب أن الداعية الطبيعية في التزام^(٢) الخلافة والإمارة وإظهار العلم والشرعية قائمة وهي كافية في حصولها، فالنهي الذي ذكرناه لا يوجب المحذور المذكور^(٣).

وهاهنا مسألة أخرى: وهي أن الرجل إذا سعى في جمع المال الحلال لغرض أن يفرقه على المستحقين فالأولى فعله أو تركه؟

قال بعضهم: الأولى تركه؛ لأن لذة استجلاب الحمد والثناء لذة مستولية على النفس، ففيها خطرات تصير مانعة من الإخلاص.

وقال آخرون: فعله أولى؛ لأنه طاعة مشتملة على مانع متعدد به^(٤) فكانت أفضل، وتام الكلام فيه مذكور في مسألة التحلي.

المسألة الثالثة في العلامات التي تعرف الواعظ أنه مخلص في وعظه، وأنه لا يريد به رياء الناس وهي أمور:

الأول: لو ظهر من هو أحسن منه وعظاً، وأغزر^(٥) منه علماً، والناس له أشد قبولاً فرح به ولم يحسده، نعم لا بأس بالغبطة وهي أن يتمنى لنفسه مثل علمه.

(١) المخطوطة: ونبذها هاهنا بل السبب إلخ.

(٢) المخطوطة: الزام.

(٣) المخطوطة: المركز.

(٤) المخطوطة: متعدية.

(٥) المخطوطة: واغذر.

الثاني: أن الأكابر إذا حضروا مجلسه لم يتغير كلامه بل يبقى كما كان، إذ لو حصل التغير في كلامه دل ذلك على أنه يراعي القلوب ويداهن بكلامه، وذلك يمنع من الإخلاص.

الثالث: لو اتفق أن أخطأ في شيء فرده عليه بعض الحاضرين وجب أن يقبل ذلك منه ويفرح به ولا يسوءه بحال.

تم الكتاب

والحمد لله وحده كما هو أهله ومستحقه، وصلى الله على محمد وآله.

وحسبنا الله ونعم المعين.

ضميمة

مؤلفات الإمام فخر الدين الرازي

في علوم القرآن والحديث:

١ - مفاتيح الغيب: يقال: إنه لم يكمله، طبع في ثماني مجلدات وعرف بالتفسير الكبير.

٢ - كتاب تفسير الفاتحة، ولعله جزء من التفسير الكبير في تفسير الفاتحة.

٣ - كتاب تفسير سورة البقرة على الوجه العقلي لا النقلي، مجلد.

٤ - رسالة في بعض الأسرار المودعة في القرآن.

٥ - تفسير أسماء الله الحسنى.

٦ - تفسير سورة الإخلاص، ذكره صاحب كشف الظنون.

٧ - درة التنزيل وغرة التأويل في الآيات المتشابهات.

٨ - البرهان في قراءة القرآن.

٩ - نقد التنزيل.

١٠ - المسك العبيق في قصة يوسف الصديق.

١١ - سداسيات في الحديث.

في الفقه وأصول الفقه:

١ - المحصول في علم أصول الفقه.

٢ - المعالم في أصول الفقه.

٣ - شرح الوجيز في الفقه للغزالي (في طبقات الأطباء أنه «لم يتم، كمل منه العبادات والنكاح في ثلاث مجلدات»).

٤ - في إبطال القياس.

٥ - أحكام الأحكام، (لم يذكر في كشف الظنون).

٦ - منتخب المحصول.

في علم الكلام:

١ - المطالب العالية، في ثلاث مجلدات، ولم يتمه.

٢ - كتاب نهاية العقول في دراية الأصول، في مجلدين، (ذكره ابن خلكان في باب علم الكلام، أما صاحب كشف الظنون فقال: إنه في أصول الفقه. وذكر الرازي نفسه في رسالته هذه أنه في علم الكلام).

٣ - كتاب الأربعين في أصول الدين، طبع بحيدر آباد، في الهند.

٤ - كتاب الخمسين في أصول الدين، هذه الرسالة قد طبعت في مجموعة الرسائل التي نشرها الشيخ محي الدين صبري، بمصر سنة ١٣٢٨ هـ، وهي الرسالة الخامسة عشر من المجموعة واسمها «المسائل الخمسون في أصول الكلام».

- ٥- المحصل، مجلد، (كشف الظنون: المحصل في أصول الفقه).
- ٦- كتاب البيان والبرهان في الرد على أهل الزيغ والطغيان.
- ٧- كتاب المباحث العمادية في المطالب المعادية.
- ٨- كتاب تهذيب الدلائل وعيون المسائل.
- ٩- كتاب إرشاد النظر إلى لطائف الأسرار.
- ١٠- كتاب أجوبة المسائل النجارية.
- ١١- كتاب تحصيل الحق في الكلام.
- ١٢- أسرار التنزيل وأنوار التأويل، مجلد مشتمل على أربعة أقسام: الأول في الأصول، الثاني في الفروع، الثالث في الأخلاق، الرابع في المناجات والدعوات، لكنه توفي قبل إتمامه فبقي في أواخر القسم الأول- وهو تفسير القرآن الصغير عند القفطي.
- ١٣- كتاب الزبدة.
- ١٤- المعالم في أصول الدين، لعله في أصول الفقه.
- ١٥- كتاب القضاء والقدر.
- ١٦- رسالة الحدود.
- ١٧- عصمة الأنبياء، طبع.

١٨- الملل والنحل، لم يذكره حاجي خليفة ولا ابن خلكان ولا السبكي، ولعله كتاب «اعتقادات فرق المسلمين والمشركين» الذي حققه علي سامي النشار وقد نشرته مكتبة النهضة المصرية، بالقاهرة في سنة (١٣٥٦/١٩٣٨م).

١٩- رسالة في النبوات.

٢٠- شفاء العي من الخلاف، ذكر صاحب هدية العارفين «شفاء العي والخلاف».

٢١- كتاب تنبيه الإشارة في الأصول.

٢٢- كتاب الطريقة في الجدل.

٢٣- الاختبارات العلائية في التأثيرات السماوية، وذكر صاحب هدية العارفين: الاختيارات السماوية.

٢٤- سراج القلوب.

٢٥- رسالة في السؤال.

٢٦- كتاب منتخب تنكلوشاء، وفي طبقات الأطباء: منتخب كتاب دنكاوشا (دنكلوشا).

٢٧- شرح إثبات الواجب.

٢٨- الصحائف الإلهية.

٢٩- كتاب الخلق والبعث.

- ٣٠- الطريقة العلائية في الخلاف، في أربع مجلدات.
- ٣١- كتاب الرسالة المجدية، لم يذكره صاحب كشف الظنون، وعند صاحب هدية العارفين: رسالة المحمدية.
- ٣٢- الرسالة الصاحبية، لم تذكر في كشف الظنون.
- ٣٣- كتاب اللطائف الغيائية، فارسي مرتب على أربعة أقسام: الأول في أصول الدين، الثاني في الفقه، الثالث في الأخلاق، الرابع في الدعاء.
- ٣٤- كتاب تأسيس التقديس، وقد طبع باسم أساس التقديس في علم الكلام بمطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر سنة (١٣٥٤/١٩٣٥ م).
- ٣٥- كتاب المعلم، وهو آخر مصنفاته من الكتب الصغار، لم يذكر في كشف الظنون.
- ٣٦- كتاب عمدة النظر وزينة الأفكار، لم يذكر في كشف الظنون.
- ٣٧- الآيات البينات.
- ٣٨- لوامع البينات في شرح أسماء الله تعالى والصفات، طبعت.
- ٣٩- كتاب جواب الفيلاي.
- ٤٠- الرياض المونقة، لم يذكره حاجي خليفة ولا ابن خلكان ولا صاحب شذرات الذهب، وذكره ابن أبي أصيبعة، وورد في أخبار الحكماء هكذا: «الرياض المونقة في الملل والنحل».

في الحكمة والعلوم الفلسفية:

- ١ - كتاب الملخص في الفلسفة.
- ٢ - كتاب الإنارات في شرح الإشارات.
- ٣ - المحاكمات.
- ٤ - لباب الإشارات، طبع.
- ٥ - شرح عيون الحكمة.
- ٦ - كتاب تعجيز الفلاسفة، وفي أخبار الحكماء: كتاب تهجين تعجيز الفلاسفة بالفارسية.
- ٧ - كتاب البراهين النهائية بالفارسية.
- ٨ - كتاب الخلق والبعث.
- ٩ - مباحث الوجود.
- ١٠ - مباحث الجدل.
- ١١ - كتاب المباحث المشرقية، طبع في مجلدين بحيدر آباد، بالهند.
- ١٢ - الرسالة الكمالية في الحقايق الإلهية، بالفارسية، نقلها تاج الدين محمد بن الأرموي إلى العربي في سنة (٦٢٥) خمس وعشرين وستمائة بدمشق، حققها سيد محمد باقر سبزواري، ونشرتها جامعة تهرآن سنة (١٣٣٥هـ).

١٣ - المنطق الكبير.

١٤ - الملخص في الحكمة والمنطق.

١٥ - شرح المنطق الملخص.

١٦ - رسالة وحدة الوجود.

١٧ - كتاب الأخلاق، أظنه نص كتاب النفس والروح وشرح قواهما، تحقيق محمد صغير حسن المعصومي.

١٨ - طريقة في الخلاف، ذكره صاحب هدية العارفين باسم «أخلاق فخر الدين» انظر رقم ٣٠ تحت «علم الكلام» الطريقة العلائية في الخلاف.

١٩ - المحصول في المنطق.

٢٠ - مباحث الحدود.

٢١ - محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من الحكماء والمتكلمين، طبع.

٢٢ - رسالة في النفس.

٢٣ - رسالة الجوهر الفرد، صاحب هدية العارفين: رسالة الجواهر.

٢٤ - الرعاية، لم يذكر في كشف الظنون، صاحب هدية العارفين باسم: كتاب الرعاية.

٢٥ - كتاب في ذم الدنيا.

٢٦- المرسوم في السر المكتوم.

٢٧- كتاب النفس والروح، وأظنه كتاب الأخلاق.

٢٨- شرح الإشارات والتنبيهات لابن سينا.

في العلوم والآداب العربية:

١- شرح المفصل في النحو للزمخشري.

٢- مؤاخذات جيدة على النحاة.

٣- نهاية الإيجاز في نقاية الإعجاز، في علم البيان، طبع، وذكر صاحب هدية العارفين: «دراية الإعجاز».

٤- مختصر في الإعجاز.

٥- شرح سقط الزند.

٦- شرح نهج البلاغة، لم يتم.

٧- كتاب السر المكتوم في مخاطبة الشمس والنجوم على طريقة من يعتقدهم، وقد أنكر السبكي صاحب الطبقات الشافعية أن يكون من مؤلفاته، طبع.

٨- شرح ديوان المتنبي (الوافي لصلاح الدين، جلد ٤ ص ٢٥٥).

٩- شرح أبيات الشافعي الأربعة التي أولها: وما شئت كان وإن لم أشأ، أظنه كتاب القضاء والقدر، الوافي: جلد ٤، ص ٢٥٥.

١٠ - الأحكام العلائية في الأعلام السماوية.

١١ - التخيير في علم التعبير.

١٢ - جامع العلوم، فارسي، طبع.

١٣ - جمل في الكلام.

١٤ - حدائق الأنوار في حقايق الأسرار.

في الطب:

١ - شرح الكليات للقانون، لم يذكر في كشف الظنون، وفي طبقات الأطباء «لم يتم».

٢ - الجامع الكبير، لم يتم، ويعرف بالطب الكبير.

٣ - كتاب النبض.

٤ - كتاب الأشربة.

٥ - مسائل في الطب.

٦ - نفثة المصدور، لم يذكر في كشف الظنون، هدية العارفين: نفثة الصدور.

٧ - شرح التشريح من الفم إلى الحلق، لم يتم.

في الطلسمات والعلوم الهندسية:

١- السر المكنون.

٢- كتاب في الرمل.

٣- مصادر إقليدس.

٤- كتاب في الهندسة.

٥- كتاب الفراسة، حققه يوسف مراد نقله إلى الفرنسية، طبع بباريس سنة (١٩٣٩م).

في التاريخ:

١- كتاب فضائل الصحابة، لم يذكره صاحب كشف الظنون، وذكر صاحب هدية العارفين باسم: «فضائل الأصحاب».

٢- كتاب مناقب الشافعي، نشرته المكتبة العلامةية بجوار الأزهر بمصر.

٣- بحر الأنساب.

فهرس

٣	مقدمة
٥	تمهيد
١٩	كتاب النفس والروح وشرح قواهما (في علم الأخلاق)
٢١	القسم الأول
٢١	الفصل الأول
٣١	الفصل الثاني: في تقرير ما سلف بطريق آخر أقرب إلى التحقيق
٣٨	الفصل الثالث: في بيان مراتب الأرواح البشرية
٤٥	الفصل الرابع: في البحث عن ماهية جوهر النفس
	الفصل الخامس: في الدلائل المستفادة من الكتاب الإلهي في إثبات أن النفس شيء غير
٦١	الجسد
٦٨	الفصل السادس: في أن المتعلق بجوهر النفس هو القلب
٩٠	الفصل السابع: في شرح قوى النفس
٩٤	الفصل الثامن: في بحث يتعلق بالألفاظ والعبارات
٩٥	الفصل التاسع: في نسبة هذه القوى إلى جوهر النفس
١٠١	الفصل العاشر: في أن النفس الناطقة هل هي شيء متحد بالنوع أو مختلف بالنوع؟
١٠٥	الفصل الحادي عشر: في بيان أن اللذات العقلية أشرف وأكمل من اللذات الحسية
١١٢	الفصل الثاني عشر: في شرح ما في اللذات الحسية من وجوه الذم والنقصان
١٢٣	القسم الثاني من الكتاب: في علاج ما يتعلق بالشهوة

١٢٣	وفيه فصول:
١٢٤	الفصل الأول: في حب المال
١٢٦	الفصل الثاني: في أنه كيف يتوسل بالمال إلى اكتساب السعادة الروحانية
١٢٨	الفصل الثالث: في الحرص والبخل
١٣٦	الفصل الرابع:
١٣٩	الفصل الخامس: في حقيقة البخل والجود
١٤١	الفصل السادس
١٤٢	فصل <سابع>: الكلام في الجاه
١٤٢	السبب الموجب لحب الجاه
١٤٤	السبب الموجب لحب المال والجاه
١٤٦	فصل <ثامن> في بيان الكمالات الحقيقية والوهمية
	<الفصل التاسع> في بيان أن طلب الجاه قد يكون واجباً
١٥١	وقد يكون مندوباً ومباحاً مكروهاً وحراماً
١٥٤	<الفصل العاشر>: بيان السبب في حب المدح والثناء وبغض الهجو والذم
١٥٧	<الفصل الحادي عشر>: في علاج حب الجاه
١٦٢	<الفصل الثاني عشر>:
١٦٤	<الفصل الثالث عشر> (الورقة ٢٨٨و) بيان العلاج لكراهة الذم
١٧٠	<الفصل الرابع عشر> بيان اختلاف الناس في أحوال المدح والذم
١٧٤	<الفصل الخامس عشر> الكلام في الرياء وأحكامه
١٧٨	بيان درجات أهل الرياء في الرياء

- <الفصل السادس عشر> بيان الرياء الخفي ١٨١
- <الفصل السابع عشر> بيان ما يحبط العمل من الرياء الخفي والجلي وما لا يحبط ١٨٤
- <الفصل الثامن عشر> بيان الرخصة في قصد إظهار الطاعات ١٩٦
- الفصل التاسع عشر: بيان الرخصة في كتمان الذنوب ١٩٩
- الفصل العشرون: بيان ترك الطاعات خوفاً من الرياء ٢٠١
- ضميمة مؤلفات الإمام فخر الدين الرازي ٢٠٧